

Η ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ
ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΗΣ ΠΡΟΦΗΤΕΙΑΣ
Λειτουργική και Συγχρονική ερμηνευτική
προσέγγιση της Αποκάλυψης του Ιωάννη

ΤΟΜΟΣ Α΄

ΣΩΤΗΡΙΟΣ Σ. ΔΕΣΠΟΤΗΣ Δ. Θ.

Η ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ
ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΗΣ ΠΡΟΦΗΤΕΙΑΣ
Λειτουργική και Συγχρονική Ερμηνευτική
Προσέγγιση της Αποκάλυψης του Ιωάννη

ΤΟΜΟΣ Α΄



1η Έκδοση 2005
Επανεκτύπωση 2008

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολό του ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με τρόπο μηχανικό ή ηλεκτρονικό ή οποιονδήποτε άλλο σύμφωνα με τις διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης-Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν.100/1975. Επίσης απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, της σελιδοποίησης, του εξωφύλλου και γενικότερα της εμφάνισης του βιβλίου με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιεσδήποτε άλλες μεθόδους σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993 χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

© Copyright: Εκδόσεις Άθως – Σωτ. Δεσπότης • Αθήνα 2008

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΣΤΑΜΟΥΛΗ Α.Ε.

ΓΡΑΦΕΙΑ - ΧΟΝΔΡΙΚΗ ΠΩΛΗΣΗ:

ΑΘΗΝΑ: ΑΒΕΡΩΦ 2 Τ.Κ. 104 33 ΤΗΛ.: 2105238305, FAX: 2105238959

ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΑ:

ΑΘΗΝΑ: ΑΒΕΡΩΦ 2 Τ.Κ. 104 33 ΤΗΛ.: 2105238305, FAX: 2105238959

ΠΕΙΡΑΙΑΣ: ΚΑΡΑΟΛΗ & ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ 87 Τ.Κ. 185 34 ΤΗΛ.: 2104227504, FAX: 2104227577

e-mail: info@stamoulis.gr <http://www.stamoulis.gr>

*Αφιερώνεται
στην Πατριαρχική Ιερά Μονή
Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου της Πάτμου*

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	11
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	13
ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ	15
Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ.....	15
I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	19
1. ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ	19
α. Το φαινόμενο του αποκαλυπτισμού	19
β. Η Ιστορία της Επαγγελίας	21
γ. Η Εποχή της Παρακμής	25
δ. Τα χαρακτηριστικά των «Αποκαλύψεων».....	26
ε. Ιησούς και Αποκαλυπτισμός	29
ς. Η Αποκ. του Ιωάννη και ο Αποκαλυπτισμός.....	39
2. Η ΔΡΑΜΑΤΙΚΗ ΔΟΜΗ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ	43
3. ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ	49
4. ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΗΣ	54
5. ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ.....	57
II. ΥΠΟΜΝΗΜΑ.....	59
1. ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ (ΚΕΦ. 1).....	59
2. ΟΙ ΕΠΤΑ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ (ΚΕΦ. 2-3).....	97
3. Η ΕΠΟΥΡΑΝΙΑ ΛΑΤΡΕΙΑ (ΚΕΦ. 4).....	136

ΕΠΙΜΕΤΡΟΝ: Ο ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΣ ΝΑΟΣ	155
ΕΠΙΜΕΤΡΟΝ: ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ.....	168
4. ΤΟ ΑΡΝΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΕΠΤΑΣΦΡΑΓΙΣΤΟ ΒΙΒΛΙΟ (ΚΕΦ. 5)...	173
5. ΟΙ ΣΦΡΑΓΙΔΕΣ (ΚΕΦ. 6).....	199
6. ΟΙ 144.000 ΚΑΙ Ο ΟΧΛΟΣ (ΚΕΦ. 7).....	208
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	231
1. ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ.....	231
2. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	235

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Αυτό το πόνημα απευθύνεται σε κάθε ενδιαφερόμενο που επιθυμεί να κατανοήσει την Αποκάλυψη του Ιωάννη μέσα από μια λειτουργική ερμηνευτική προσέγγιση της *Προφητείας*, η οποία γράφηκε την «Κυριακή» ημέρα από τον Ιωάννη, προκειμένου να αναγνωσθεί ως ενιαίο κείμενο στη λατρευτική Σύναξη των Πιστών. Ολόκληρη η Αποκάλυψη εισάγεται με τη λειτουργική Ευλογία *Χάρις υμῖν καὶ εἰρήνη* και καταλήγει με την ίδια φράση σε συνδυασμό, όμως, με την κραυγή *Ἄμην ἔρχου Κύριε* (Μαράν αθά), η οποία εισήγαγε **την αναφορά** της θείας Ευχαριστίας. Μέσω της **δραματικής** πλοκής της ο αναγνώστης, ακολουθώντας το Αρνίο, όπου και αν υπάγη, προγεύεται τη σταυρική αναφορά της δικιάς του ύπαρξης στο χωροχρόνο της Βασιλείας. Εκεί αποκτά την εμπειρία ότι τελικά δεν υπάρχει θάλασσα-άβυσσος, Άδης-θάνατος, Ιερό και βέβηλο, αλλά τα πάντα καταυγάζονται από το φως της δόξας του Θεού. Είναι όντως παράδοξο ότι μέχρι σήμερα αυτό το καινοδιαθηκικό βιβλίο δεν αναγιγνώσκεται στις λατρευτικές Συνάξεις της ορθόδοξης Εκκλησίας όπου και ακούγεται η Ευχή της Αναφοράς: *Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν γεγεννημένων, τοῦ Σταυροῦ, τοῦ Τάφου, τῆς τριημέρου Ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν Παρουσίας* (Θεία Λειτουργία του Χρυσοστόμου).

Αφορμή για τη λειτουργική προσέγγιση της Αποκάλυψης στάθηκε για το γράφοντα η διδακτορική του Διατριβή: *Ἡ Ἐπουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, Wiesbaden

2000 (σσ. 262). Επί τη βάσει αυτής της διατριβής, κυκλοφορούνται οι Παραδόσεις, οι οποίες συν Θεώ φιλοδοξούν να αποκρυπτογραφήσουν το εσχατολογικό μήνυμα της Αποκάλυψης στο σύγχρονο άνθρωπο, ο οποίος ζει σε μια μετανεωτερική παγκοσμιοποιημένη εποχή. Σε αυτές παρατίθενται όσες παραπομπές είναι απολύτως απαραίτητες. Όσες φορές κατά τον υπομνηματισμό των στίχων του τελευταίου αυτού βιβλίου της Κ.Δ. μνημονεύεται το όνομα κάποιου συγγραφέα, ο αναγνώστης μπορεί να διασταυρώσει την άποψή του (συγγραφέα) αναζητώντας μέσω του βιβλιογραφικού πίνακα το αντίστοιχο εδάφιο (ad loc) στο Υπόμνημά του στην Αποκάλυψη. Στον ίδιο Πίνακα ο ενδιαφερόμενος μπορεί να αποκτήσει μια ευρύτερη βιβλιογραφική ενημέρωση σχετικά με την έρευνα της Αποκάλυψης. Ως βάση ανάλυσης χρησιμοποιείται η κριτική έκδοση του κειμένου της Κ.Δ.: *Novum Testamentum Graece*²⁷, B. & K. Aland, C. M. Martini, J. Karavidopoulos, B. M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1993. Σε αρκετές, όμως, περιπτώσεις προτιμάται κατόπιν τεκμηρίωσης η «γραφή» του Εκκλησιαστικού Κειμένου.

Ευχαριστώ το φιλόλογο καθηγητή Γ. Κουγιουμτζή και το Δημ. Αρκάδα (Master Θεολ., Υποψηφ. Διδάκτορα Κ.Δ.) για τη μελέτη του δοκιμίου και τις προτάσεις βελτίωσης, καθώς επίσης και τον εκδοτικό Οίκο «Άθως» του κ. Α. Σταμούλη, ο οποίος ανέλαβε την ευθύνη της έκδοσής του. Ευχαριστώ επίσης όλους εκείνους τους φοιτητές, οι οποίοι με τις ερωτήσεις, τους προβληματισμούς και τις ενστάσεις τους κατά τη διάρκεια των Προφορικών Παραδόσεων συνέβαλαν στην αρτιότερη προσέγγιση του «επτασφράγιστου βιβλίου». Η τελική δοξολογία αρμόζει στον τριαδικό Θεό και στο Αρνίο «ὕπερ πάντων ὧν ἴσμεν καὶ ὧν οὐκ ἴσμεν, τῶν φανερῶν καὶ ἀφανῶν εὐεργεσιῶν».

Σ. Δεσπότης
Χριστούγεννα 2004

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Στις συντομογραφίες ακολουθείται ο αντίστοιχος διεθνής οδηγός **S. M. Schwertner, IATG², Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1991**. Ενδεικτικά αναφέρω τις συντομογραφίες των ελληνικών Βιβλίων, τόμων και σειρών και ορισμένες αντιστοιχών Ξένων.

A.Γ.	Αγία Γραφή
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
ΕΕΘΣΠΑ	Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών
E.I.	Εκκλησιαστική Ιστορία
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
K.Δ.	Καινή Διαθήκη
NTS	New Testament Studies
Π.Δ.	Παλαιά Διαθήκη
P.G.	J.P.Migne, Patrologia cursus completus Series Graeca, Paris 1857-
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ

Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ

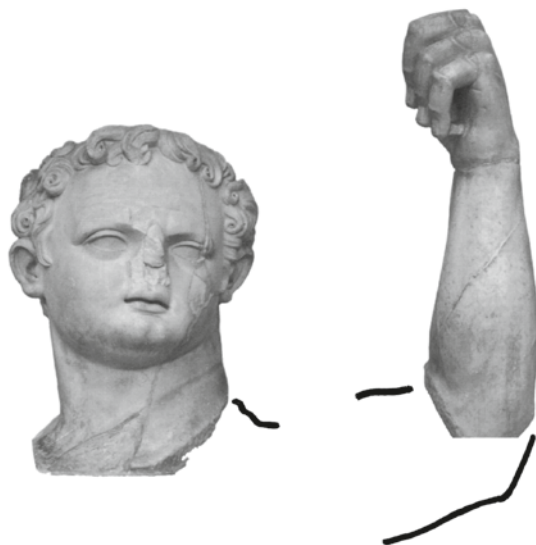
*N. Ματσούκα*¹

Σε κανένα άλλο κείμενο της παγκόσμιας φιλολογίας δεν καταδικάζεται με τόση δριμύτητα και πειστικότητα, όσο στην Αποκ. του Ιωάννη, η θεοποίηση και εκπόρνευση της εξουσίας: πολιτικής, οικονομικής, ιδεολογικής. Οι συναρπαστικές περιγραφές του βιβλίου κάνουν τον αναγνώστη να νιώθει αυτούς τους τρομακτικούς τριγμούς και τον εκκωφαντικό πάταγο, καθώς πέφτει η *Βαβυλών η μεγάλη* –σύμβολο της ρωμαϊκής κυριαρχίας... Η καταδίκη κάθε θεοποιημένης εξουσίας (σχεδόν όλες οι εξουσίες υποκύπτουν στον πειρασμό της θεοποίησης και της αλαζονείας) αφορά όχι μόνον την εποχή του Ιωάννη αλλά και κάθε στιγμή στη διαδρομή της εσχατολογικής πορείας. Γι' αυτό ο λόγος της Εκκλησίας διαρκώς και ακαταπαύστως είναι **αντιεξουσιαστικός** και κατά συνέπεια **χαρισματικός** και **θεραπευτικός**. **Η βασιλεία του Θεού δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, αλλά ο λόγος Του τσακίζει κάθε εξουσία του κόσμου τούτου[...]** Εν έτει σωτηρίου 2001 ο πολιτισμός της ανθρωπότητας κρίνεται ακόμη για μια φορά και βρίσκεται άκρως ελλιπής· βέβαια, όπως άλλωστε έχει τονιστεί,

¹ *Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης. Σημεία, Νοήματα, Αποτυπώματα*, Θεσσαλονίκη, 2002, 546 κε.

τίποτα δεν υπάρχει απολύτως εξαχρειωμένο και τίποτα απολύτως εξιδανικευμένο κατά το αντιμаниχαικό πνεύμα της χριστιανικής διδασκαλίας. Στίς ημέρες μας μερικοί διανοούμενοι κάθε μορφής – ευτυχώς λίγοι και γραφικοί – λένε σε αρκετές περιπτώσεις ότι επιστρέφουμε στο Μεσαίωνα, ενώ τα φρικαλέα εγκλήματα της εποχής μας, η άκρως προκλητική υποκρισία όσων αυτόκλητα διορίζονται φύλακες της ειρήνης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και η πλεονεξία μιας πολιτισμένης μειοψηφίας που βυθίζει στην πείνα, στο θάνατο παιδιών και στη διχοτόμηση δισεκατομμυρίων ανθρώπων της σημερινής ανθρωπότητας, αποτελούν φαινόμενα μοναδικά της εποχής μας και όχι, βέβαια, του Μεσαίωνα! Ενδεχομένως πρόκειται για ένα νέο Μεσαίωνα της ύβρης[...] Από το 1950 κυρίως ως τις αρχές της δεκαετίας του '90 η ανθρωπότητα ταλαιπωρήθηκε από τη διελκυστίνδα της κομμουνιστικής και αντικομμουνιστικής πολιτικής· φάκελοι και διχοτομήσεις χαλκεύτηκαν μέσα σε αίμα και δάκρυα. Και καθώς χάθηκε το «*ευλογημένο*» αντίπαλο δέος, εν έτει σωτηριώ 2001 βρεθήκαμε στη διελκυστίνδα τρομοκρατίας και αντιτρομοκρατίας, με όλες τις ευρωπαϊκές και μη χώρες, ακόμη και τη Ρωσία να τρέχουν σαν σκυλάκια πίσω από την Αμερική! Νέοι φάκελοι και νέες διχοτομήσεις χαλκεύονται, πράγματα οδυνηρότερα κατά πολύ από ό,τι τα προηγούμενα. Οι νέοι εξουσιαστές αυτής της δεύτερης διελκυστίνδας επιβάλλουν το δόγμα που λέει ότι η βία θεραπεύεται με τη βία, και η τρομοκρατία με την τρομοκρατία, οπότε η ανθρωπότητα σέρνει το βράχο του Σισύφου, καθώς *πάσσαλος πασσάλω εκκρούεται*. Σ' αυτή τη θολή περιρρέουσα ατμόσφαιρα αποδεικνύεται σωστή η μέσω της θεολογίας βυζαντινή φιλοσοφία· με άλλα λόγια, ότι η δύναμη της αγάπης, που οδηγεί στο μαρτύριο, στην αυτοθυσία για τους άλλους και στη δημιουργική παθητική αντίσταση, γίνεται καταστροφική δύναμη, όταν διαβρωθεί και μεταλλαχθεί σε μίσος... Έτσι, το πολιτικό μίσος - όχι το θρησκευτικό!- οδηγεί αβίαστα σε μια δυναμική αυτοθυσία αυτοκαταστροφής και καταστροφής των άλλων. Ωστόσο, κατά το πνεύμα της Αποκ., οι δυο διελκυστίνδες των εξουσιαστών δεν πρέπει να πτοούν τους Χριστιανούς. Η πορεία της ανθρωπότητας δεν βρίσκει λύση και ολοκλήρωση μόνον στα έσχατα, στην είσοδο της αιωνιότητας, αλλά και διαχρονικά καρπώνεται

την πρόοδο. Με άλλα λόγια, μολονότι η κακία και η μωρία του ανθρώπου θα μπορούσαν να αφανίσουν τον κόσμο, τον τελικό λόγο τον έχει ο Θεός. Έτσι, τα γυρίσματα του καιρού μπορούν να μας γλυτώσουν από τη δαγκάνα της δεύτερης διελκυστίνας των εξουσιαστών. Εξάλλου, η χιλιετής βασιλεία του Χριστού ίσως είναι η έβδομη ημέρα της εκκλησιαστικής ζωής, η ίδια η έβδομη ημέρα πριν από την ατελεύτητη και ανέσπερη όγδοη ημέρα της βασιλείας του Θεού. Όταν το 1995 κατά μήνα Σεπτέμβριο γιορτάστηκε στην Πάτμο ή επέτειος για τα 1900 χρόνια από τη συγγραφή της Αποκ., ανάμεσα σε μύρια όσα πρόχειρα και γραφικά, που ειπώθηκαν, ήταν και οι απόψεις ευτυχώς λίγων διανοουμένων και δημοσιογράφων που είπαν με έκδηλη την απέχθειά τους ότι η Αποκ. είναι βιβλίο-εβραϊκό, τους εμπνέει φόβο, καθώς το διαβάζουν, και ότι κάνει λόγο για πολέμους και τιμωρίες, ενώ ο Χριστός είπε το αγαπάτε αλλήλους! Οι περί ων ο λόγος διανοούμενοι δεν πρόσεξαν, λόγου χάρη, ότι πολύ σωστά η γλώσσα μας πλουτίστηκε με εκφράσεις, όπως θεομηνία, βιβλική καταστροφή, οργή Θεού κ.λπ. **Οφείλουν να ξέρουν ότι η χριστιανική ζωή δεν είναι κάτι νερόβραστο μήτε ένα ήσυχο ποταμάκι· πρόκειται για μια πορεία μέσα από φωτιά και δάκρυα εν μέσω ωδίνων και οδυνών και δεν τη γράφουν κοκκινοσκουφίτσες.** Ευτυχώς που υπάρχει το αγαπάτε αλλήλους και έτσι η Εκκλησία μπορεί να θριαμβεύει σ' αυτή την πορεία. Για μια ακόμη φορά θέλω να σημειώσω με έμφαση ότι φυσική και μεταφυσική βρίσκονται σε άρρηκτη συνύφανση: **παράβαση των θείων εντολών είναι παράβαση των νόμων της φύσης.** Επομένως, είτε ο Θεός οργίζεται και τιμωρεί, είτε η φύση ως εκδικούμενη οργίζεται και τιμωρεί, είναι ένα και το αυτό, και κατά συνέπεια και οί φυσικοί νόμοι μάς λένε το αγαπάτε αλλήλους. Και τούτο το λόγο οφείλει να αφουγκραστεί ο κακός και μωρός άνθρωπος!



«Η ΑΛΑΖΟΝΕΙΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ» (Άγαλμα του Δομιτιανού 1ος αι. μ.Χ.)
Αλίμονο, αλίμονο, πόλη μεγάλη Βαβυλώνα
μέσα σε μια ώρα ήλθε η καταστροφή σου! (18, 10)

Η Αποκ. του Ιωάννη είναι ένα άκρως γοητευτικό και φιλόκαλο έργο. Εξού και οι πολλοί λογοτέχνες και καλλιτέχνες πού το θαυμάζουν και αρκετοί το έχουν μεταφράσει. Όσοι φοβούνται διαβάζοντάς το, προφανώς έχουν το δουλικό φόβο στην ψυχή τους, που είναι κόλαση κατά τον Ευαγγελιστή Ιωάννη. Όλα τα οδυνηρά δεινά, που απαριθμούνται και παριστάνονται σ' αυτό το έργο, προβάλλονται για να θεραπευτούν από τη λυτρωτική ενέργεια του θείου φωτός. Η ασκήμια παριστάνεται, για να καταποθεί από το κάλλος και να λαμπρύνει τα πάντα ο αστήρ ο λαμπρός ο πρωινός (Αποκ. 22, 16). Τελικά, αστράφτει το κάλλος της αλήθειας και της ζωής.

Η ΟΜΟΡΦΙΑ ΘΑ ΣΩΣΕΙ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ (Νοστογιέφσκι)

Ι. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

α. Το φαινόμενο του αποκαλυπτισμού

Το φαινόμενο του αποκαλυπτισμού, έστω και αν άνηθε στον ιουδαϊσμό, εντούτοις αποτελεί ένα φαινόμενο παγκόσμιο και διαχρονικό. Συνιστά την απάντηση της ανθρώπινης ύπαρξης στην απειλή της πραγματικής είτε φανταστικής, εσωτερικής είτε εξωτερικής απώλειας της πολιτισμικής της ταυτότητας από μια θρησκευτικο-πολιτικά ή κοινωνικοοικονομικά ανώτερη Δύναμη. Αποκαλυπτικά οράματα καταγράφηκαν για πρώτη φορά στην Αίγυπτο το 1990 π.Χ. από τον προφήτη Nefer-Rahu. Κατέκλυσαν την Εγγύς Ανατολή την εποχή της ραγδαίας εξάπλωσης του Ελληνισμού τον 3ο αι. π.Χ., ενώ παρόμοια συγγράμματα συναντώνται και στους Ατζέκους πολλούς αιώνες αργότερα, όταν εκείνοι αντιμετώπισαν τη στρατιωτική και οικονομική επέλαση των Ευρωπαίων.

Το «χιλιαστικό όραμα» είναι κατά κανόνα συλλογικό, αναμένεται να υλοποιηθεί σύντομα και ξαφνικά στη γη αυτή ως συνέπεια όχι απλώς μιας «αλλαγής» των υφιστάμενων αρνητικών συνθηκών, αλλά ως πραγματοποίηση του Τελείου με τη συνδρομή μάλιστα θείων - υπερφυσικών όντων. Η αντίσταση που επιχειρείται με τον αποκ. έχει τρεις στόχους: (α) να επανακτηθεί η εθνική κυριαρχία, (β) να σταματήσει η κοινωνική και η οικονομική εκμετάλλευση από

τους δυνάστες - κατακτητές και (γ) να προστατευθούν και να προβληθούν οι παραδεδομένοι θεσμοί του Νόμου και της Θρησκείας. Η αντίσταση αυτή είτε είναι παθητική, επιστροφή δηλ. στους αρχαϊκούς Μύθους συνδυασμένη με προβολή των πανάρχαιων ηρώων και θεών της φυλής, οι οποίοι, ενώ μέχρι τότε αποτελούσαν τους θεματοφύλακες της συντήρησης, μπροστά στον κίνδυνο της εξαφάνισής τους γίνονται οι εισηγητές του Καινούργιου, είτε στρατιωτική, ένοπλη δηλ. αντίσταση με έντονα χαρακτηριστικά του *Ιερού Πολέμου*, είτε προσηλυτιστική, επιχείρηση δηλ. κατάκτησης των κατακτητών με την υιοθέτηση εκ μέρους τους της λατρείας των τοπικών εθνικών θεοτήτων και των μεσσιακών οραμάτων των κατακτημένων. Έστω και αν τελικά η χρυσή εποχή που υπόσχεται το αποκαλυπτικό όραμα αποδειχθεί Ου-Τοπία, εντούτοις με το όραμα αυτό απελευθερώνονται δυνάμεις και ενέργεια που τελικά μεταμορφώνουν το κοινωνικό τοπίο και δίνουν ελπίδα και προοπτική στο ανθρώπινο πρόσωπο. Και αυτό γιατί τα οράματα του αποκ. δίνουν τη δυνατότητα στον «αδύναμο κρίκο» της κοινωνίας, στον «αποδιοπομπαίο τράγο» μπροστά στην επιλογή «υποταγή ή θάνατος» μιας τρίτης «μεταφυσικής» προοπτικής, η οποία του φανερώνει την εξής σπουδαία αλήθεια· ο κόσμος αυτός δεν είναι το παν και συνεπώς αυτός και ο θάνατος δεν έχουν την τελευταία λέξη στην προσωπική και την παγκόσμια ιστορία. Με αυτήν την επίγνωση ο άνθρωπος σχετικοποιεί κάθε αυτοθεοποιημένο πολιτικό σύστημα εκμετάλλευσης και αλλοτρίωσης, αποκτά το σθένος να απελευθερωθεί από τον αρχέγονο φόβο του θανάτου, το θάρρος να κατονομάσει την αδικία και τη βία και τη δυνατότητα να νοσηματοδοτήσει τη ζωή του. Διατηρώντας άσβεστο το φως της ελπίδας κάθε καταπιεσμένος, αντί να υποταχθεί μοιρολατρικά στη βία της εξουσίας και στην υπαρξιακή απειλή του θανάτου, ανοίγει για τον εαυτό του καινούργιους ορίζοντες δράσης. Έχοντας έντονη την αίσθηση της εγγύτητας του τέλους, ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι ο χρόνος της ζωής δεν είναι ατέρμονος και ότι ο ίδιος πρέπει να κάνει τις επιλογές και να αναλάβει τις ευθύνες του έναντι του Θεού, του συνανθρώπου και του Κόσμου. Προκειμένου να θεωρήσει κανείς τις ευεργετικές επιπτώσεις του αποκ. δεν έχει παρά να αναλογιστεί το ρόλο που διαδραμάτισαν τα αποκαλυπτικά οράματα και το

βιβλίο της Αποκ. τα χρόνια της τουρκικής σκλαβιάς στην Ελλάδα². Αντίθετα, σε έναν κόσμο, όπως είναι ο μοντέρνος, ο οποίος νομίζει ότι όλα είναι εν τάξει και ο μοναδικός στόχος και ελπίδα του είναι η βελτίωση του ατομικού βιοτικού επιπέδου και η απόλαυση του εδώ και τώρα, ο αποκ. αποτελεί κάτι το εξωτικό (περιθωριακό).

β. Η Ιστορία της Επαγγελίας

Προκειμένου να κατανοηθεί το φαινόμενο του αποκ., είναι μεθοδολογικά αναγκαίο να καταγραφούν καταρχάς τα χαρακτηριστικά που έχει η Ιστορία της θείας Οικονομίας στην Π.Δ., τα οποία είναι τα εξής:

- 1) Η ιστορία του Ισραήλ, έστω κι αν δεν είναι μια εξελικτική ιστορία διαρκούς προόδου, αποτελεί όμως μια **ιστορία συνεχώς διευρυνόμενων Ελπίδων**, οι οποίες ανοίγουν ολοένα και μεγαλύτερους ορίζοντες. Εγκαινιάζεται με την επαγγελία προς τον Αβραάμ «έξελθε εκ τῆς γῆς.. εἰς γῆν ἣν ἄν σοι δείξω καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα» (Γεν. 12,1-2). Ο πατριάρχης προσκαλείται να εγκαταλείψει την εξασφάλιση που του παρέχει η πατρική εστία και να διάγει μια ριψοκίνδυνη ζωή συνεχούς οδοιπορίας προς το άγνωστο, προκειμένου να καταστεί η ευλογία ὁλῶν των λαών της γης. Ως αντίδωρο αυτής της περιπέτειας ο Θεός του υπόσχεται γη, πολυάριθμους απογόνους και την παντοδύναμη προστασία Του. Το ίδιο συμβαίνει και με τον στενάζοντα κάτω από τον τυραννικό ζυγό των Αιγυπτίων **ισραηλιτικό λαό**. Ο Γιαχβέ, ο προσωπικός Θεός των Πατέρων, από τη φλεγόμενη αλλά μη καιγόμενη βάτο υπόσχεται στο Μωυσή τα πολυπόθητα δώρα της ελευθερίας και της πατρίδας (Εξ. 3,7 κ.ε.). Αυτή η γη παρουσιάζεται με ζωηρότερα και ελκυστικότερα χρώματα από ό,τι στον Αβραάμ. Είναι η Γη όπου ρέει μέλι και γάλα. Αργότερα, στην περίοδο της βασιλείας, μια καινούργια επαγγελία θα προστεθεί στις προηγούμενες. Ένας

² Α. Αργυρίου, *Les Exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque Turque (1453-1821)*, Thessalonique, 1982.

χαρισματούχος βασιλιάς, ο Μεσσίας, θα βασιλεύσει με δικαιοσύνη και θα δώσει στη γη Χαναάν / Ισραήλ και στους απογόνους του Αβραάμ οικουμενική αίγλη και αρμονία-ειρήνη/Shalom (Β' Βασ. 7,11 β. 16· Ησ. 7-11· Μιχ. 5,1-5· Ιεζ. 37). Σημειωτέον ότι η ελπίδα έχει οικουμενικό χαρακτήρα. Δεν αφορά αποκλειστικά στον περιούσιο λαό, αλλά σε ολόκληρη την κοινότητα των διεσπαρμένων μετά τη Βαβέλ λαών, αφού ο Ισραήλ δεν εκλέχτηκε από το Θεό, προκειμένου να υποτάξει **βίαια** τα υπόλοιπα έθνη, αλλά προορίστηκε να γίνει **η ευλογία και το φως των εθνών**. Ο ρόλος του ήταν να οδηγήσει την οικουμένη στην άμεση κοινωνία και σχέση με την πηγή της ζωής, τον προσωπικό Θεό (Γεν. 12,1-3).

- 2) Οι επαγγελίες αυτές του Θεού δεν αποτελούν όπιο, μέσον ψευδαισθησιακής δραπέτευσης στην πλασματική πραγματικότητα ψεύτικων παραδείσων, αλλά συνοδεύονται απαραίτητα από μια πρόσκληση για γκρέμισμα όλων των ειδώλων και δραστηριοποίηση / έξοδο από τον εφησυχασμό και την αυτάρκεια. Έτσι, όλες οι υποσχέσεις του Θεού συνοδεύονται από μια πρόσκληση/πρόκληση για **έξοδο**. Καινούργια πεδία δράσης και δυνατοτήτων ανοίγονται έτσι στον άνθρωπο, ο οποίος προσκαλείται να συνεργήσει με τον Θεό στην πραγμάτωσή τους. Ο Αβραάμ πρέπει να στρέψει τα νώτα του στα είδωλα και τους αστέρες της προγονικής εστίας και να πορευθεί στο άγνωστο, εμπιστευόμενος τον επίσης άγνωστο αλλά προσωπικό Θεό. Ο «βραδύγλωσσος» Μωυσής πρέπει να αντιμετωπίσει το σκληροτράχηλο Φαραώ και να οδηγήσει το λαό μακριά από τη γη της δουλείας μέσα από τη σκληρή έρημο του Σινά, προκειμένου αυτός να φοιτήσει στο μεγάλο αυτό Φροντιστήριο της Πίστης προς τον Γιαχβέ (Δτ. 8,5). Αποδεικνύεται έτσι ότι μόνον με τον επώδυνο χωρισμό από τον ειδωλολατρικό τρόπο ζωής μπορεί να ωριμάσει η πίστη (Λευ. 20,26).
- 3) Η ελπίδα δε θεμελιώνεται πάνω στην ουτοπία του μύθου ούτε σε αυτόν της ιδεολογίας, αλλά εδράζεται σε ιστορικές εμπειρίες και ιδιαίτερα στην αποκάλυψη του Θεού ως προσωπικού Θεού «διαθήκης», δηλ. σχέσης. Μόνον αφού έχει ήδη επιδείξει την πατρική αγάπη και την αφοσίωση προς το λαό του με τα καταπληκτικά σημεία με τα οποία τον λύτρωσε από την καταναγκα-

στική εργασία του πηλού, παραδίδει ο Γιαχβέ επί του όρους Σινά στο Μωυσή τη διαθήκη Του. Με αυτή τη διαθήκη πάνω στις δύο λίθινες πλάκες χαρίζει στη ζωή και την ελευθερία τους νόμους εκείνους, οι οποίοι προσφέρουν τη δυνατότητα στα δώρα αυτά (της ζωής και της ελευθερίας) να ευδοκιμήσουν. Αποδεικνύεται έτσι περίτρανα ότι ο Γιαχβέ δεν είναι ο απαθής Θεός των ελλήνων φιλοσόφων, αλλά ο Θεός των Πατέρων, ο Θεός «της διαρκούς εξόδου από τον ίδιο Του το Είναι», ο Θεός της απόλυτης αγάπης και της απόλυτης ελευθερίας. Στο Ταλμούδ σώζεται η εξής χαρακτηριστική ρήση: *όπως συμβαίνει στα δίδυμα αδέρφια, όπου το ένα ασθενεί και το δεύτερο συμ-πάσχει, το ίδιο, λέει ο Άγιος ας είναι ευλογημένος, είμαι και εγώ δίπλα σου στον Πόνο και στην Ανάγκη* (Ψ. 91,15) (Pesq. 5,6). Σημειώνει ο Μ. Φαράντος³: *Ο Θεός της Γραφής είναι ο Θεός της «Εξόδου», ο μαχητής κατά της καταδυναστεύσεως. Στην ελληνική Αρχαιότητα η ουσία, το εν εαυτώ μένει, ήτο η υψίστη δυνατότης πραγματικής υπάρξεως. Αντιθέτως, στη Γραφή, η υψίστη μορφή υπάρξεως είναι η κινήσις ως «έξοδος» και κάθοδος, ως «κένωσις», δηλ. ως αγάπη και αυτο-θυσία. Στην Αρχαιότητα απουσιάζει ο διάλογος μεταξύ «άνω» και «κάτω», μεταξύ θείου και κόσμου. Το «άνω» είναι αριστοκρατικό: απαθές, αναίσθητο. Δεν ακούει, δεν βλέπει, δεν κατέρχεται προς τα κάτω, μένει ακίνητο στον εαυτό του, είναι «μονήρες», όπως λέγει ο Πλάτων. Το «κάτω» δε, ένεκα της φυσικής του ασθενείας, καίτοι πασχίζει, δεν δύναται να ανέλθει προς τα άνω, ούτε να επιδράσει επί του «άνω» και να ακουσθεί υπ' αυτού. Το «άνω» είναι «ουσία ακίνητος», όπως ορίζει αυτό ο Αριστοτέλης, το «ου ένεκα», το οποίο κινεί «ως ερώμενο», δηλ. ως μαγνήτης, ουδέποτε όμως το ίδιο εξερχόμενο. Αντίθετα, ο Θεός της Γραφής είναι ιστορικός Θεός [...] Ο Θεός δεν είναι κάπου «Επέκεινα», στην «κορυφή» του κόσμου, αλλά είναι η δύναμις και η δυνατότης υπερβάσεως και κυριότητος του χώρου και του χρόνου. Ο Θεός ζει μέσα στον κόσμο και για τον κόσμο του, και κατευθύνει αυτόν προς τον υπ' αυτού τεθέντα σκοπό.*

³ Μ. Α. Φαράντου, *Δογματικά και Ηθικά Ι*, Αθήνα 1983, 25-26.

4) Οι Προφῆτες του Ισραήλ εισήγαγαν την **εσχατολογική αντίληψη** του χρόνου και ιστορίας. Στο πολυεθνικό περιβάλλον ο χρόνος ανακυκλωνόταν αέναα και ατέρμονα ακολουθώντας το ρυθμό αγίων ημερών και εορτών, οι οποίες με τη σειρά τους πρόβαλλαν με γλώσσα μυθική, συμβολική και αρχετυπική το θάνατο και την ανάσταση της φύσης. Το ίδιο συνέβη και στον Ισραήλ, έστω και αν οι εορτές του αναφέρονταν σε πραγματικά συγκλονιστικά γεγονότα του παρελθόντος και επεμβάσεις του προσωπικού Θεού στον Κόσμο και στην Ιστορία και δε βασιζόνταν στον αέναα επαναλαμβανόμενο αναπαραγωγικό κύκλο της Φύσης. Αυτήν την κατευναστική και εφησυχαστική για τις μάζες μαγική επανάληψη και ανακύκληση του χρόνου, την οποία υπηρετούσε με το αζημίωτο το επίσημο ιερατείο και εκμεταλλευόταν η πολιτική ηγεσία για να επιτύχει ιδιοτελείς σκοπούς, προσπάθησαν να «ταράξουν» οι προφῆτες του Ισραήλ. Υπό την απειλή της ανόδου των Ασσυρίων και των Βαβυλωνίων, επεσήμαναν με ιδιαίτερη οξύτητα το νόημα του παρόντος και προσπάθησαν να επικεντρώσουν την προσοχή του λαού σε αυτό που επιτελεί **τώρα** ο Θεός. Η ιστορία του Ισραήλ στους Προφῆτες απέκτησε έτσι το χαρακτήρα του δραματικού **διαλόγου** μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αυτός ο διάλογος προκαλεί είτε σε απόρριψη του Θεού είτε στη μετάνοια του ανθρώπου και συντελείται στις διαστάσεις της απόλυτης μοναδικότητας, ελευθερίας αλλά και ανασφάλειας που εμπεριέχει το *Τώρα*, η φευγαλέα αλλά κρίσιμη στιγμή του παρόντος. Η ατομική και συλλογική ύπαρξη ή ανυπαρξία δεν μπορούν να θεωρούνται κερκημένα, αλλά συναρτήσεις της στάσης του ανθρώπου και του λαού απέναντι στη δυναμική επέμβαση του Θεού στο παρόν και στο μέλλον. Αυτή η επέμβαση αναμένεται να συντελεσθεί **τη φοβερή ημέρα του Κυρίου** (Αμ. 5,18 κ.ε. · Μιχ. 1,2 κ.ε. · Σοφ. 2,4-15). Έξοδος, Δαβίδ, Σιών γίνονται στους Προφῆτες σύμβολα μιας καινούργιας αρχής. Με αυτήν την προφητική θεώρηση της Ιστορίας ο χρόνος από «Χρόνος» γίνεται Καιρός, ευκαιρία δηλ. αλλαγής στάσης ζωής. Βέβαια, η ριζοσπαστική και ολοκληρωτική απόρριψη κάθε εξασφάλισης που προέρχεται από το παρελθόν

και η κριτική που άσκησαν στον παρόν ήταν κάτι το μαρτυρικό ακόμα και για τους ίδιους.

γ. Η Εποχή της Παρακμής

Ο ίδιος ο πρώτος βασιλιάς/μεσσίας Σαούλ προδίδει αυτές τις ελπίδες που είχε εναποθέσει σε αυτόν ο λαός και αργότερα, παρ' όλη την παρένθεση ακμής επί Δαβίδ και Σολομώντος, το βασίλειο του Ισραήλ διασπάται, ηττάται και οδηγείται αλυσοδεμένο και ταπεινωμένο στην εξορία. Η ιστορία της ελπίδας μεταλλάσσεται σε **ιστορία εξορίας και απογοήτευσης**. Η καταστροφή της Ιερουσαλήμ, η πυρπόληση του Ναού και ο διασυρμός της βασιλικής δυναστείας στη βαβυλώνια αιχμαλωσία (587/6 π.Χ.) κλόνισαν τη ζωτική για τον Ισραηλίτη πίστη στην ασάλευτη σχέση του προσωπικού Θεού με το λαό Του, η οποία εδραζόταν στην Ιστορία και στη συνέχεια της θείας Εκλογής και Οικονομίας, καθόσον όλα τα τραυματικά αυτά γεγονότα αποδόθηκαν στην ισχύ των θεών των νικητών και στην εγκατάλειψη του λαού από τον ίδιο τον Θεό Του (Ιεζ. 16· 20· 23). Οι ελπίδες για μια ιστορική δυναμική παρέμβαση του Θεού των Προφητών παραχώρησαν τη θέση τους στην πεποίθηση ότι ο Θεός αποσύρθηκε από την ιστορική σκηνή, κρύφτηκε στα βάθη του ουρανού και θα αφήσει τελικά αυτόν τον αιώνα να καταστραφεί κάτω από το βάρος της κλιμακούμενης γήρανσης και της διόγκωσης της ανομίας, προκειμένου μετά να δημιουργήσει μέσα από τις οδύνες των ευσεβών έναν καινούργιο καλύτερο κόσμο. Το Άγ. Πνεύμα του Θεού θεωρήθηκε ότι μετά το θάνατο των τελευταίων Προφητών Αγγαίου, Ζαχαρία και Μαλαχία (400 π.Χ.) σταμάτησε να πνέει δημιουργικά και προφητικά στον Ισραήλ (Sanherdin 11a). Παρά την παρακλητική επέμβαση των Προφητών και την ελπιδοφόρα ανάκτηση αυθύπαρκτης πολιτικής οντότητας, καταρχάς με την άδεια του ανεκτικού στα διάφορα θρησκευόμενα Πέρση βασιλιά Κύρου και μετά από 300 περίπου χρόνια με την επανένσταση των Ασμοναίων, εντούτοις οι εδραζόμενες στο παρελθόν ελπίδες κατέρρευσαν σε τέτοιο βαθμό, ώστε η ιστορία του Ισραήλ να μετατραπεί τα μεσοδιαθηκικά χρόνια (200 π.Χ. - 200 μ.Χ.) από μια ιστορία ελπίδας σε **μια τραγική ιστορία μιας κλιμακούμενης**

παταγώδους διάψευσης των οραμάτων, η οποία συνοδεύεται από ένα πρωτόγνωρο πεσιμισμό σχετικά με το μέλλον του Κόσμου. Αυτή η απαισιόδοξη θεώρηση του παρόντος και του μέλλοντος καταγράφηκε στις «Αποκαλύψεις»⁴.

δ. Τα χαρακτηριστικά των «Αποκαλύψεων»

Οι διαφορές των «Αποκαλύψεων» από την Προφητεία είναι οι εξής⁵: Οι Προφήτες απαντούν σε μια συγκεκριμένη ιστορική πρόκληση και χρησιμοποιούν το ζωντανό λόγο για να μεταφέρουν τη θεϊκή εντολή προς ολόκληρο το λαό. Οι αποκαλυπτικοί είναι **οραματιστές συγγραφείς**, οι οποίοι χρησιμοποιώντας ως ψευδώνυμο το όνομα κάποιας παλαιοδιαθηκικής μορφής από τα βάθη των αιώνων και προφητείες γεγονότων, τα οποία ήδη συνέβησαν (*vaticinia ex eventu*), προσπαθούν να πείσουν με τα γραπτά τους κείμενα έναν **εσωτερικό-εκλεκτό κύκλο** για τη δική τους καταστροφική εκδοχή των τελικών Εσχάτων.

Στη θέση του διαλόγου μεταξύ Θεού και ανθρώπου, ο οποίος κυριαρχεί στην προφητεία και προκαλεί τον άνθρωπο σε μετάνοια, στον αποκ. κυριαρχεί **ο ντετερμινισμός/ο απόλυτος προορισμός**. Όλα είναι προδιαγεγραμμένα, προαποφασισμένα στον ουρανό και υπακούουν στο απόλυτο «δεϊ» της θείας βούλησης. Τον απόλυτο προορισμό των πάντων υπηρετεί και η προσπάθεια του αποκ. να θεωρήσει και να σχηματοποιήσει (όχι μόνον την ισραηλιτική αλλά) και την **παγκόσμια** ιστορία. Στον Δανιήλ (κεφ. 2. 7) π.χ. οι διάφορες περιόδοι της ιστορίας, στις οποίες κυριάρχησαν και κυριαρχούν

⁴ Ως ορισμός της Αποκαλυπτικής έχει γίνει στην Έρευνα αποδεκτός αυτός του J.J.Collins, 'Introduction: Towards the Morphology of a Genre' *Semeia* 14 (1979), σελ. 9: 'Αποκάλυψις είναι ένα φιλολογικό είδος με ένα αφηγηματικό πλαίσιο, στο οποίο η αποκάλυψη παραδίδεται διαμέσου ενός επουρανίου όντος σε έναν εκλεκτό και διασαφηνίζει μία υπερβατική πραγματικότητα, η οποία υπερβαίνει το χρόνο (αποκάλυψη Εσχάτων) και τον χώρο (αποκάλυψη επουρανίου Ναού)'.

⁵ **M. Buber**, «Prophetie und Apokalyptik (1954)», στο έργο του ιδίου: *Werke, Schriften zur Bibel*, München Heidelberg 1964, II 928. κ.ε.. Πρβλ. **Γ.Π. Πατρώνου**, Μεσσιανικά και Εσχατολογικά Προσδοκία της Μεσοδιαθηκικής Περιόδου (200πΧ-100 μΧ) Αθήνα 1970, 19 κ.ε.

οι αυτοκρατορίες του κόσμου παριστάνονται με τέσσερα θηρία ή ευγενή μέταλλα.

Η ώρα της προφητείας είναι ώρα επειγουσών αποφάσεων, είναι **καιρός/ευκαιρία** μετάνοιας. Στον κόσμο του αποκ. αυτή η ώρα απλώς δεν υπάρχει. Ενώ η προφητεία προκαλεί σε δράση ενόψει των επερχόμενων συμφορών, στον αποκ. η καταστροφή είναι μη αναστρέψιμη και η δράση ουσιαστικά χωρίς νόημα. Το μόνο δυνατό είναι η γνώση των αιτίων της συμφοράς, τα οποία (αίτια) αποδίδονται στην εξ άκρας συλλήψεως πονηρή φύση του ανθρώπου και στη γήρανση του κόσμου. Έτσι, στον αποκ. το ζητούμενο δεν είναι η αποτροπή αλλά ο καθορισμός της καταστροφής.

Χαρακτηριστικό του αποκ. είναι, επίσης, ο **δυναλισμός**. Ενώ για την προφητεία η ημέρα του Κυρίου αλλάζει τον ρου της Ιστορίας, στον αποκ. τον ανακόπτει. Το λαμπρό μέλλον δεν εμπεριέχεται στην Ιστορία, αλλά στη Μεταϊστορία. Ο αποκ. ισχυρίζεται ότι υπάρχουν δυο αιώνες (εβρ. olam), ο παρών και ο μελλοντικός. Ο κόσμος αυτός πρέπει να χαθεί ολοκληρωτικά και αμετάκλητα, προκειμένου να ανατείλει ο καινούργιος αιώνας. Αυτό το γεγονός θα επιτελεστεί μόλις η αμαρτία και η φθορά συμπληρώσουν το προκαθορισμένο μέτρο. Στη χαρά του καινού Ολάμ δε συμμετέχει ολόκληρο το Ισραήλ, αλλά μόνον οι δίκαιοι (*εξατομίκευση της σωτηρίας*), έστω κι αν δεν βρίσκονται εν ζωή ή δεν ανήκουν φυλετικά στον περιούσιο λαό του Θεού (*παγκοσμιοποίηση της σωτηρίας*).

Στον αποκ. η γλώσσα που χρησιμοποιείται είναι κατεξοχήν **μυθική-αρχετυπική**, γιατί σε αυτήν, όπως και τους μύθους, το ενδιαφέρον επεκτείνεται στην ερμηνεία του Σύμπαντος από την αρχική Δημιουργία του μέχρι την τελική κατάρρευσή του. Η διαφορά του αποκ. από τη μυθολογία είναι ότι σε αυτόν ο Θεός δεν μετέχει στον αέναο κοσμικό κύκλο της αποσύνθεσης και της ανάπλασης. Ο Δημιουργός του σύμπαντος δεν αποτελεί κομμάτι του Κόσμου. **Η κοσμογονία ποτέ δε μετατρέπεται σε θεογονία και αυτό συνιστά τον πυρήνα της μελλοντικής ελπίδας**. Ενώ μάλιστα στο μύθο το άγχος και ο φόβος μπροστά στην εχθρότητα της φύσης και την απειλή του ολέθρου υπερνικούνται με τον εξανθρωπισμό και την αντικειμενικοποίηση των δυνάμεών της, στον αποκ. δεν προσαρ-

μόζεται ο άνθρωπος στη φύση, αλλά η φύση στον άνθρωπο. Με τα οράματα του αποκ. η εξωτερική Φύση και η Ιστορία υποκειμενικοποιούνται, αναπλάθονται (συντρίβονται και αναδημιουργούνται) και έτσι προσαρμόζονται στις ανάγκες του ανθρώπου.

Ο G. von Rad⁶ δε θεωρεί τον αποκ. ως συνέχεια της Προφητείας, αλλά ως συνέχεια του πανάρχαιου σοφιολογικού ρεύματος της Ανατολής. Σε αυτό θα μπορούσε να συνηγορήσει η προσπάθεια των αποκαλυπτικών να αποκρυπτογραφήσουν τους νόμους της παγκόσμιας ιστορίας, αλλά και το ενδιαφέρον τους για γνώσεις «εγκυκλοπαιδικές». Στα αποκαλυπτικά έργα, όπως για παράδειγμα στο Α' Ενώχ, βρίσκει κανείς πληροφορίες σχετικά με την ιστορία του πολιτισμού (κεφ. 8), την αστρονομία (κεφ. 72-79), τη μετεωρολογία, τη γεωγραφία, τον καθορισμό του ημερολογίου. Οι εικονικές ομιλίες επίσης έχουν το πρότυπό τους στα έργα σοφιολογικής γραμματείας. Ο ίδιος ο Ενώχ (37,2-4) αυτοχαρακτηρίζεται ως φορέας αληθινής σοφίας, ενώ ο Έσδρας ως γραμματέας της επιστήμης του Υψίστου (Δ' Εσδρα 14,50). Σύμφωνα με τον von Rad τη στιγμή που η ελπίδα για τον Ισραήλ κινδύνευε να σβήσει, οι αποκαλυπτικοί, οι οποίοι ήταν κατ' ουσίαν επιστήμονες και ερευνητές, πρόβαλαν για πρώτη φορά στην ιστορία του κινήματός τους στο προσκήνιο της Ιστορίας, εστιάζοντας το ενδιαφέρον τους στο άτομο και όχι στο έθνος.

Το πρόβλημα όμως είναι ότι από τη σοφιολογική γραμματεία απουσιάζει η φλογερή αναμονή των Εσχάτων, ενώ αρκετά στοιχεία του αποκ. συναντώνται ήδη στους Προφήτες και μάλιστα τον Ιεζεκιήλ, οπότε μάλλον αυτός (ο αποκ.) πρέπει να θεωρηθεί ως συνέχεια της Προφητείας. Ο E. Drewermann⁷ θεμελιώνει μάλιστα τη συνέχεια της προφητείας και αποκ., στην αναλογία μεταξύ **νεύρωσης και ψύχωσης**. Και τα δύο ψυχολογικά φαινόμενα είναι αποτελέσματα του αρχέγονου φόβου και της αγωνίας μπροστά στην απειλή του πόνου και του θανάτου. Από τη μελέτη της νέυρωσης προκύπτει ότι προκειμένου ο ασθενής να διαμορφώσει ανθρώπινα το μέλλον του, είναι απαραίτητο να απαλλαγεί από το βιογραφικό

⁶ G. v. Rad, *Theologic des Alten Testamentes II*, München 1957, 319.

⁷ *Tiefenpsychologie und Exegese II*, Olten 1991, 473 κε.

του παρελθόν. Αυτό, συμβαίνει με εσχατολογικά οράματα. Από τη μελέτη της ψύχωσης, όμως, προκύπτει ότι δεν αρκεί ο ασθενής να αποτινάξει το παρελθόν του, αλλά πρέπει να γκρεμίσει εσωτερικά ολόκληρο τον κόσμο/την κοσμο-θεωρία του, προκειμένου μέσα από τα συντρίμια και το χάος να ανατείλει η καινούργια Αρχή, η οποία θα του δώσει προοπτική ζωής. **Η θετική συνεισφορά του αποκ.** έγκειται ακριβώς στη διαφύλαξη της ταυτότητας και της ισορροπίας μιας ανθρώπινης οντότητας ή ομάδας σε εποχές κατά τις οποίες απειλείται αυτή με κατάρρευση και εξαφάνισμο.

ε. Ιησούς και Αποκαλυπτισμός

Η έλευση του Ιησού στη γη συντελέσθηκε κατά την περίοδο της βασιλείας του πρώτου Ρωμαίου αυτοκράτορα, του Οκταβιανού Αυγούστου και της ακμής της Pax Romana (Ρωμαϊκής Ειρήνης). Επί 41 χρόνια αυτός ο αυτοκράτορας έφερε τη γαλήνη και την τάξη και μαζί το αίσθημα της ασφάλειας και κάποια ευημερία μέσα από το χάος των εμφυλίων πολέμων σε ένα κράτος πολυπολιτισμικό και «παγκοσμιοποιημένο». Η ακμή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας οφειλόταν στο άρτιο ρωμαϊκό δίκτυο επικοινωνίας και πληροφορίας, στο ισχυρό νόμισμα, στην άνθηση της οικονομίας και κυρίως στον πανίσχυρο ρωμαϊκό στρατό. Παρ' όλη όμως την επιφανειακή ευημερία, η οποία επήλθε ως συνέπεια της διεύδυσης της Δύσης στην Ανατολή, η τελευταία ήταν τελικώς εκείνη η οποία κατέκτησε τη Δύση. Ο *κοσμοπολίτης άνθρωπος*, ξεριζωμένος από την πόλη-κράτος σε ένα μωσαϊκό πολιτισμών, λαών, φυλών και γλωσσών, ζώντας μέσα σε μια ηθική και οικονομική εξαθλίωση, ένιωθε μια παγερή μοναξιά, την οποία προσπάθησε να αντιμετωπίσει είτε με τον άρτο και τα θεάματα (*panem et circenses*), τα οποία του πρόσφερε άφθονα η ρωμαϊκή εξουσία, είτε με τη λατρεία της τύχης-ειμαρμένης (*Fortuna*), είτε με τη γνώση για τη σωτηρία, που πρόσφεραν **πανάρχαια μυστήρια** της Ανατολής, τα οποία άλωσαν ακόμη και την ίδια την Ρώμη. Για τον απλό άνθρωπο της ελληνιστικής εποχής η **σωτηρία ιδίως από το τραγικό πρόβλημα του θανάτου** δε μπορούσε πλέον να αναζητηθεί στην Πόλη και στο Νόμο της, ούτε στη Φύση και το Λόγο της, αλλά σε μία **υπερβατική θεότητα**, με την

οποία πρέπει κανείς να συνδιαλλαχθεί. Ιδιαίτερα δημοφιλής ήταν η αιγυπτιακή λατρεία της Ίσιδος και του Οσίριδος, του συριακού Αδωνη, η φρυγική λατρεία του Αττη και της Κυβέλης και η περσική λατρεία του Μίθρα, όπου όμως συμμετείχαν μόνον άνδρες. Οι θεότητες αυτές, σε αντίθεση με τις παραδοσιακές ολύμπιες θεότητες, υπόκεινταν στο πάθος και το θάνατο και αναπαριστούσαν τον κόσμο της φύσης. Η συμμετοχή σε κάποια από τις λατρείες αυτές δεν ήταν αποκλειστική και δε στηριζόταν σε κοινωνικές ή φυλετικές διακρίσεις, ενώ σπουδαιότερο ρόλο έπαιζε το αναπαριστάμενο δράμα παρά ο κηρυγματικός λόγος. Το **τέλος** της λατρείας ήταν η «συνουσία» με τη θεότητα διά μέσου της ενδύσεως του ενδύματος της θεότητας ή της συμμετοχής σε γεύμα. Κοινός πόθος και στόχος όλων αυτών των θρησκειών της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ήταν η σωτηρία από τους πόνους, η αναγέννηση του ανθρώπου στην αιωνιότητα και η αθανασία ή αφθαρσία.

Έντονη ήταν τα ελληνιστικά χρόνια και η **επίδραση της αστρολογίας**. Όταν ο κόσμος θεωρείται παγερή ξενιτιά και εξορία, τότε η πατρίδα αναζητείται στους «αστέρες». Όλη η ευτυχία βρίσκεται στη θεωρία του κόσμου του ουρανού, η οποία πραγματοποιείται ακόμα και στα ξένα (Επίκτητος, Σενέκας) και στην αποδοχή της ουράνιας καλής ή κακής τύχης. Τα αστέρια κυριαρχούν στον κόσμο και στο χρόνο (Αιών), ο οποίος αποκτά περιοδικότητα και επιτρέπει την εσχατολογία-προσδοκία μιας χρυσής εποχής (η εβδομάδα γίνεται «πλανητική»). Αντί του δυαλισμού μορφή-ύλη/ύλη-αίσθηση, κυριαρχεί πλέον αυτός του επίγειου και του αστρικού κόσμου. Ο αρμονικός κόσμος του χορού των αστερών προσδιορίζει την ασταθή πορεία του «κάτω κόσμου» και εκεί καταλήγει η ψυχή. Ο θεός ονομάζεται με τα ξένα για τους κλασικούς Έλληνες επίθετα «ύψιστος», «παντοκράτωρ». Στη Ρώμη έντονη επίδραση ασκεί η λατρεία του συριακού Βάαλ που αποκορυφώθηκε με τη δυναστεία των Σεβήρων. Ο θεός ήλιος «ενσαρκώνει» την ενοθεϊστική τάση της εποχής.

Αυτή η νοοτροπία των ελληνιστικών χρόνων οδηγεί σε μια **ατομιστική ηθική**. Η **ευδαιμονία** επιτυγχάνεται, όταν ο άνθρωπος βυθίζεται στον εαυτό του, ζει «κατά λόγο» και απελευθερώνεται από τα εξωτερικά πράγματα, συνειδητοποιώντας ποια από αυτά είναι

«ἐφ' ἡμῖν» και ποια είναι· «απροαιρετικά, «αλλότρια, «αδιάφορα και δεν συμβάλλουν στην εσωτερική ελευθερία. Ιδανικό γίνεται η «**αυτάρκεια**», το «ἀπέχεσθαι και ἀνέχεσθαι», η απελευθέρωση από τα πάθη (Επίκτ. Διατρ. IV, 4:33), η οποία όμως οδηγεί στην αυτονόμηση από τον κόσμο, το χρόνο και στη θεοποίηση της ανθρώπινης σκέψευς. Όποιος είναι ικανός να σκεφθεί «λογικά» είναι ελεύθερος. Μέσα στο πέλαγος αυτό των θρησκευίων, του ατομισμού και του μυστικισμού, προβλήθηκε ως συνεκτικός ιστός όλων των λαών της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας η θεοποίηση της πολιτικής εξουσίας, η δουλική λατρεία του κυρίου και θεού Πλανητάρχη (Απ. 13)

Με την παρουσία και το κήρυγμα του Ιησού επιχειρείται η ανάκληση και ταυτόχρονα η υπέρβαση της Ιστορίας των Επαγγελιών:

1) Η ελπίδα, η οποία είχε χαθεί με την επανειλημμένη διάψευση των οραμάτων του ισραηλιτικού έθνους, αναζωπυρώνεται. **Οι επαγγελίες του κηρύγματος του Ιησού δεν έχουν χαρακτήρα μόνο μελλοντικό, όπως είχαν στην Π. Δ., αλλά κατεξοχήν παροντικό.** Ήδη, στην εισαγωγή του κατά Μάρκον Ευαγγελίου ο Ιησούς παρουσιάζεται αμέσως μετά την παράδοση του Ιωάννη να κηρύττει ότι *ἤγγικεν ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (Μκ. 1,15). Με τα θαύματα, τα οποία αμέσως μετά επιτελεί (Μκ. 1,21-45) και ιδιαιτέρως με τους εξορκισμούς των δαιμόνων διά του εξουσιαστικού Του λόγου, ο Ιησούς αποδεικνύει ότι η Βασιλεία ανατέλλει στη γη διά της παρουσίας του προσώπου Του και της υπακοής στο λόγο Του. Ενώ οι ραββίνοι έβαζαν σε προτεραιότητα τα αξιόμισθα ηθικά έργα του ανθρώπου, καθώς ισχυρίζονταν ότι, εάν έστω και δύο συναπτά Σάββατα εφαρμοζόταν απολύτως ο Νόμος, τότε θα ερχόταν η Βασιλεία, στο κήρυγμα του Ιησού προηγείται η οριστική και έπεται η προστακτική: *peplhrwtai o`Kairoj kai. hggiken h`Basileia tou/Qeou/ metanoete kai. pisteuete en tw/ Euaggeliw* (Μκ. 1,15). Πρώτα αισθάνεται κανείς την απροϋπόθετη αγάπη και δωρεά του Θεού προς το πρόσωπό του και μετά εμφανίζεται ως καρπός η ηθική. Αυτό το διακρίνει κανείς στις παραβολές του θησαυρού και των μαργαριταριών (Μτ. 13, 44-46). Ο θησαυρός είναι δεδομένος και μέσα από τη χαρά του αναπτύσσεται μια καινούργια συμπεριφορά. Η Βασιλεία του Θεού

είναι **δώρο/χάρις** που προσφέρεται ακόμα και στους κατεξοχήν αμαρτωλούς και περιθωριακούς της κοινωνίας, τις πόρνες και τους τελώνες και σημαίνει την απελευθέρωση του ανθρώπου από την κυριαρχία των δαιμόνων και τα δεσμά της αρρώστιας, απαλλαγή από την αγχωτική φροντίδα για το Αύριο, άρση της ανικανότητας και νέους διαύλους για επικοινωνία (πρβλ. τις θεραπείες του Ιησού, οι οποίες αφορούσαν τυφλούς, κωφούς μογγιλάλους). Σηματοδοτεί την κατάργηση του τρόμου που προκαλεί στον άνθρωπο από την πρώτη στιγμή της έλευσής του στον κόσμο το τρίπτυχο «ενοχές-πόνος-θάνατος». Είναι χαρακτηριστικό ότι σε αντίθεση προς την αποκαλυπτική μανία για απεικονίσεις βιβλικών καταστροφών, ο Ιησούς (α) χρησιμοποίησε ως *παραδείγματα* της Βασιλείας το γαμήλιο γλέντι και τραπέζι, όπου κυριαρχούν η χαρά, η ενότητα, το μείγασμα και πληρότητα, που προσφέρει το να βρίσκεσαι μαζί με το Θεό και (β) απέφυγε να προβεί στο δημόσιο κήρυγμά Του σε λεπτομερείς κοσμολογικές αναλύσεις σχετικά με τον προσδιορισμό του Τέλους και σε περιγραφές του καινούργιου αιώνα.

2) Το καινό της χριστιανικής εσχατολογίας είναι ότι ο ερχόμενος Μεσσίας και ο Αυτρωτής δεν είναι κάποιος άγνωστος δυνάστης αλλά το εσφαγμένο Αρνίο. Το Α και το Ω της Ιστορίας και του Κόσμου είναι ένα γνωστό Πρόσωπο, ο εσταυρωμένος Νυμφίος της Εκκλησίας. Στην ομιλία του Πέτρου τονίζεται σχετικά με τον Ιησού: *οὗτός ἐστιν ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* (Πρ. 10,42). Ο Κριτής είναι Αυτός, ο οποίος *dihlqen euergethē kai iwpenoj pantaj touj katadunasteuomenoj upo. tou/ diabolou* (Πρ. 10,38) και διακήρυξε ότι δεν ήρθε για να κρίνει τον κόσμο, αλλά για να τον σώσει (Ιω. 12,47). Το γεγονός αυτό μεταμορφώνει τον εσχατολογικό φόβο σε χαρά. **Γ' αυτό και εσχατολογία στη χριστιανική Εκκλησία δεν είναι ουσιαστικά η στείρα φιλολογία περί των Εσχάτων, αλλά ο λόγος περί του Εσχάτου Προσώπου/Λόγου, του Ιησού. Δεν είναι ο λόγος περί του τέλους του Κόσμου, αλλά περί της Τελειώσεώς του. Δεν είναι το ονειροπόλημα ενός εσχατολογικού παραδείσου από ένα ον το οποίο έχει το μοναδικό προνόμιο από όλα τα όντα να βασανίζεται εκ γενετής από τον τρόπο των ενοχών, του πόνου και του θανάτου, αλλά η εισβολή των Εσχάτων στην Ιστορία,**

του απείρου της αιωνιότητας στην ελαχιστότητα της στιγμής και η μεταμόρφωση του Εδώ και Τώρα. Αυτό σημαίνει ότι με το χριστιανισμό, αντί της ιουδαϊκής οριζόντιας θεώρησης του χρόνου και της αντίστοιχης κυκλικής εκ μέρους του ελληνισμού, εισάγεται η «**σταυρική θεώρηση του χρόνου**». Η Βασιλεία του Θεού αποτελεί στο κήρυγμα του Ιησού μέγεθος μελλοντικό - εσχατολογικό (ἐλθέτω ἡ Βασιλεία Σου Λκ. 11,2· οριζόντια διάσταση της Βασιλείας), ενώ ταυτόχρονα μπορεί κανείς να τη γευθεί στο παρόν ως λατρευτική εμπειρία (κάθετη διάσταση της Βασιλείας). Είναι στην πληρότητά της αντικείμενο πόθου και παράλληλα ιστορικά ενεργή. Η ίδια η λ. παρουσία σημαίνει ότι είμαι παρόν και ότι έρχομαι. Γι' αυτό και σε αντίθεση με τους αποκαλυπτικούς, ο Ι. Χριστός τόνισε ότι η Βασιλεία του Θεού έχει ήδη ανατείλει εδώ και τώρα στην υπάρχουσα Ιστορία και τον παρόντα Κόσμο: *Ἐπερwthqejj de upo. twh Farisaiwn pote exercetai h` Basileia tou/Θεου/apekriqh autoijf kai. eipen\ ouk exercetai h` Basileia tou/Θεου/meta. parathrhsewj(oude. erousin\ idou. wde hf ekeif idou. gar h` Basileia tou/Θεου/entoj uinhw estin* (Λκ. 17,20-21· πρβλ. Ευαγ. Θωμά 51,113). Όπως ο ίδιος ο Ιησούς στις παραβολές της Βασιλείας εξηγεί (Μκ. 4), η έλευση της βασιλείας του στον κόσμο δεν ταυτίζεται με κάποια θεαματική δυναμική παρουσία ενός βασιλέα – Μεσσία («μαρμαρωμένου βασιλιά») στη γη, όπως ανέμεναν οι Ισραηλίτες, αλλά μοιάζει σε μέγεθος και δυναμική με το μικροσκοπικό σπόρο τού σιναπιού, ο οποίος, παρ' όλο ότι είναι μικρότερος πάντων τῶν σπερμάτων τῆς γῆς (Μκ. 4,30) και παρ' όλες τις αντιξοότητες, που συναντά στη βλάστησή του, αργά αλλά σταθερά βλαστᾷ καὶ μηκύνεται ὡς οὐκ εἶδεν ο γεωργός (Μκ. 4,27) και στο τέλος γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων. Αυτός ο μυστικός χαρακτήρας της Βασιλείας υπογραμμίζεται από την εντολή του Ιησού για αποσιώπηση των θαυμάτων Του και αποδεικνύεται από το ότι τα δύο κατεξοχήν θαύματα, με τα οποία (ο Ιησούς) δαμάζει τα στοιχεία της φύσης (Μκ. 5,39· 6,48-50) και επιδεικνύει τη θεότητά Του, συντελούνται μόνον μπροστά στους μαθητές Του.

3) Η ανατολή της Βασιλείας, η οποία συνδέεται με την παρουσία του Ι. Χριστού και τη θυσιαστική δράση Του (Λκ. 11,20· 17,21) απαιτεί την προσωπική Έξοδο του ανθρώπου από τον ατομοκεντρικό τρόπο

σκέψης του προς μια καινούργια «Γη της Επαγγελίας»-τη Βασιλεία, η οποία έχει σαφή **οικουμενικό χαρακτήρα και προσανατολισμό**. Η μαθητεία στον Ιησού έχει ως άμεση συνέπεια την «αποκαλυπτική» κατάρρευση / τη συντέλεια του συμβατικού «Κόσμου», ο οποίος βασιλεύει την ύπαρξή του στην ηδονή, τη δόξα και κυριαρχία, και οδηγεί στη συσταύρωση μαζί Του χάριν των άθεων πεινώντων και διψώντων για δικαιοσύνη, προκειμένου να συντελεσθεί η «αποκατάσταση» των πάντων (Πρ. 3,21). Ο άνθρωπος απαλλαγμένος από την αγωνία και τον τρόμο του θανάτου και της ενοχής και έχοντας γευθεί την αγάπη του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού, καλείται να αγαπήσει τον «άλλο» ανεξάρτητα από το φύλο, τη φυλή ή τη θρησκεία του, όπως έπραξε και ο Ιησούς για τον ίδιο. Αντί της ιουδαϊκής παθητικής αναμονής της Βασιλείας και της ελληνιστικής απόδρασης από τον Κόσμο και την Ιστορία χάριν της ατομικής εκστάσεως, θεωρίας και ευδαιμονίας, αυτό που υπογραμμίζεται στο κήρυγμα του Ιησού είναι η ετοιμότητα να δράξει κανείς και να οικειοποιηθεί την ήδη δρώσα Βασιλεία αναλαμβάνοντας δράση μέσα στην Ιστορία και τον Κόσμο, χάριν του περιθωριακού πεινασμένου ή φυλακισμένου «άλλου» - ξένου, του οποίου όμως το πρόσωπο ταυτίζεται με αυτό του Ι. Χριστού. Κάθε χριστιανός καλείται να γίνει φως που φωτίζει και αλάτι το οποίο παρόλο ότι ενεργεί πολλές φορές καυστικά συντηρεί και νοστιμίζει τον Κόσμο (Μτ. 5,14). Το «πασχάλιο μήνυμα» του αναστημένου Ιησού στο Όρος της Γαλιλαίας προς τους μαθητές και την Εκκλησία Του είναι σαφές: *edogh mi pasa exousia en ouranw/kai. epi. IthjDghj* *Poreuqentej oua naqhteusate panta ta eqnh* (α) *baptizontej autouj eij to. onoma tou/Patroj kai. tou/Uiou/kai. tou/agiou Pneumatoj* (β) *didaskontej autouj threiñ panta oqa eneteilaphn uiniñ kai. idou. egw. neqVuiñwñ eini pasaj taj hieraj eñj thj sunteleiaj tou/aiwñoj* (Μτ. 28,20) *Αυτή η πορεία («πορευθέντες») παρουσιάζεται με τρόπο μοναδικό στις Πράξεις. Σε αυτό το βιβλίο η ορθόδοξη πίστη προβάλλεται ως η οδός του Κυρίου (Πρ. 18,25· 19,9), ενώ οι χριστιανοί ονομάζονται ως οί της οδοῦ (Πρ. 9,2).*

4) Η καινούργια συμπεριφορά - κοινωνία των ανθρώπων μεταξύ τους (αδελφότητα αντί για εξουσιαστικότητα, συμπιλίωση των εχθρών, ειρήνη που πηγάζει από το γεγονός αυτό, αγάπη), όπως

αποδεικνύεται και από το Μτ. 28, 20, αποτελεί απόρροια της πίστης (α) ότι ο Θεός είναι ο **Πατέρας** (Αββάς) όλων των ανθρώπων και δημιουργός ολόκληρης της Κτίσεως, ο οποίος αγάπησε τόσο τον Κόσμο *wfste ton Uiōn ton pōgenh/edwken(ifa paj o`pisteuwn eij Auton mh.apolhtai afI Vech/zwhn aiwnion* (β) η τραγικότητα του Θεού εδράζεται στην απόλυτη αγάπη και ελευθερία των Προσώπων. Η πίστη ότι ο Θεός είναι τριαδικός, ήτοι Πατέρας, Υιός και Αγιο Πνεύμα [...] σημαίνει ότι ο άνθρωπος ως εγώ δεν είναι «ύλη», δηλ. κάτι το στατικό και κλειστό, αλλ' είναι «ενέργεια», θα λέγαμε στη γλώσσα της Φυσικής, ήτοι δυναμικός, τελειούμενος σ' ένα δυναμικό τρόπο ζωής. Ο δυναμισμός όμως αυτός δεν πρέπει να νοηθεί με τη νοοτροπία της σύγχρονης ατομοκρατικής-καπιταλιστικής κοινωνίας, της οποίας η δυναμικότης εξαντλείται σε μια εγω-κεντρικότητα, δηλ. σε μια συσσώρευση υλικών αγαθών χάριν του εγώ και του ατομικού συμφέροντος, αλλά στο ακριβώς αντίθετο: στην εγκατάλειψη του εγώ και του συμφέροντος, στην έξοδο εκ του εγώ, χάριν των συνανθρώπων[...]

Η αγάπη στο Χριστιανισμό δεν είναι ηθική έννοια, όπως παρανοείται από πολλούς, αλλ' έχει οντολογικό βάθος – πράγμα που σημαίνει ότι μόνον με την αγάπη, ως πνεύμα και δύναμη θυσίας του εγώ χάριν του συνανθρώπου, είναι δυνατή η τελείωση του ανθρώπινου προσώπου (Μ. Φαράντος). Στη συνάφεια αυτή το αντίθετο της αγάπης, ο εγωισμός ως επιδίωξη του ατομικού και του συμφέροντος των δικών μας, δεν είναι κάτι το φυσικό και αθώο, αλλ' αποκαλύπτει μια διαστροφή του ατόμου. Αυτήν την αγάπη δεν τη διδάσκει η φύση όπου ισχύει ο νόμος της επιλογής και της επικράτησης του ισχυροτέρου είδους (πρβλ. την ελληνική παροιμία «το μεγάλο ψάρι τρώει το μικρό») αλλά ο Ιησούς.

Ο Ιησούς αναφέρθηκε διεξοδικά στο Τέλος στο γνωστό ως **«Συνοπτική Αποκάλυψη»** εσχατολογικό Λόγο (Μκ. 13), τον οποίο απηύθυνε στο τέλος της τρίτης ημέρας της τελευταίας «Μεγάλης Εβδομάδος» της ζωής Του πάνω στο **όρος** των Ελαιών μόνον στους μαθητές εκείνους οι οποίοι είχαν κληθεί από τον ίδιο ονομαστικά και ιδιαίτερα (1,16-20) και είχαν (εκτός του Ανδρέα) ζήσει τη συγκλονιστική εμπειρία της ανάστασης της κόρης του Ιαείρου και της ελεύσεως της Βασιλείας του Θεού εν δυνάμει κατά τη Μεταμόρφωση του Κυρίου

πάλι πάνω σε «υψηλό» όρος. Είναι ο μοναδικός μακροσκελής λόγος του Ιησού στο κατά Μάρκον. Την προηγούμενη ημέρα (Μ. Δευτέρα) έχει διαδραματισθεί η συμβολική ξήρανση της συκιάς και η κάθαρση του Ναού από τους πωλούντας και τους αγοράζοντας (11, 12-19), ενώ την ίδια ημέρα προηγήθηκε η επιβεβαίωση του θαύματος της ξήρανσης και οι διάλογοι του Ιησού με τους εκπροσώπους του Συνεδρίου και όλες τις ιουδαϊκές μερίδες σχετικά με την εξουσία Του και την προέλευσή της. Ακριβώς πριν την τρίτη κατά σειρά απόσυρσή Του από την αγία Πόλη και το Ναό ευθέως κατηγορεί τους Γραμματείς και επαινεί μια χήρα, η οποία έβαλε στο γαζοφυλάκιο όλον της «τον βίον». Ο τόπος όπου κάθεται ο Ιησούς είναι συμβολικός. Το όρος των Ελαιών με ύψος 812 μέτρα βρίσκεται ακριβώς απέναντι από το όρος Μορία, όπου υψωνόταν επιβλητικός ο Ναός και παρείχε εξαιρετική πανοραμική θέα του περιλάμπρου οικοδομήματος, το οποίο έκτισε για λόγους δημαγωγικούς ο τύραννος Ηρώδης (Ιωσ. Πόλ. 5,5). Συναμά αποτελούσε έναν κατεξοχήν τόπο προσευχής (Ιεζ. 11,23· Β' Βασ. 15,32). Σύμφωνα με το Ζαχ. 14,3 κ.ε. πάνω σε αυτό το όρος την έσχατη ημέρα της εκστρατείας του Κυρίου κατά των Εθνών θα σταθούν οι πόδες Του και αυτό θα σχισθεί στη μέση σχηματίζοντας μια απέραντη κοιλάδα. Ο Ιώσηπος αφηγείται ότι από το ίδιο όρος ένας αιγύπτιος ψευδομεσσίας, ανέμενε λίγα χρόνια μετά το θάνατο του Ιησού την πτώση των τειχών της Ιερουσαλήμ (Αρχ. 20,169· Πόλ. 2,262). Ο Ιησούς, ο οποίος όπως προαναφέρεται στο Μκ. 12,36 πρόκειται ως Κύριος να καθήσει εκ δεξιών του άλλου Κυρίου μέχρις ότου Εκείνος υποτάξει υπό τους πόδας του τους εχθρούς του και να *ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων* (Μκ. 8,38) κάθεται προφανώς συμβολικά κατέναντι του Ιερού και απαντά στην κατ' *ιδίαν* ερώτηση των τεσσάρων μαθητών σχετικά (α) με το πότε θα ερειπωθεί ο Ναός και (β) ποιο θα είναι το σημείο της συντέλειας όλων αυτών. Προφανώς, για τους μαθητές η καταστροφή του Ναού το 70 μ.Χ. αποτελούσε το κατεξοχήν σημείο της Συντέλειας.

Η δομή του Εσχατολογικού Λόγου του Ιησού στο Μκ. 13 είναι η εξής⁸:

13,3-4. Εισαγωγή: Καθήμενου του Ιησού στο όρος των Ελαιών- κατέναντι του Ιερού ερωτούν οι μαθητές σχετικά με το χρονικό σημείο της καταστροφής του Ναού και τα σημεία των Εσχάτων: *Pote tauta estai kai. ti. to. Shmeiōn ofan nellh/ tauta sunteleisqai pantaĒ*

13,5-23. Αρνητική απάντηση στη δεύτερη ερώτηση περί του σημείου: Τι δεν αποτελεί σημείο της τελείωσης των Εσχάτων και συνεπώς δεν καθορίζει το χρονικό σημείο του Τέλους (βλ. παρακάτω).

13,24-27. Θετική απάντηση στην ερώτηση περί του σημείου εισαγόμενη με το «Αλλά»: Τα κοσμικά σημεία της εσχατολογικής τελείωσης και σωτηρίας (Ησ. 13,10· Ιωήλ. 2,10. 31· 3,15) θα είναι σε όλους εμφανή και όχι μόνον σε ένα εσωτερικό κύκλο. Το χρονικό σημείο του Τέλους παραμένει ανοικτό μετά την θλίψιν εκείνην.

13,28-37. Διαλεκτική απάντηση στην πρώτη ερώτηση περί του *pote tauta estai*: Βλεπετε(*agrupneite*. Α. Το παραβολικό μάθημα από τη συκιά (στ. 28-29). Β. Ταύτα πάντα θα γίνουν προτού παρέλθει αυτή η γενεά. Η αυθεντία των λόγων του Ιησού και η άγνοια του Υιού σχετικά με την ακριβή Ημέρα και Ωρα (στ. 30-32· πρβλ. 9,1). Γ. Ο Κύριος επί θύραις, αλλά το ακριβές «πότε» παραμένει άγνωστο (33-37). Ο λόγος καταλήγει με την προτροπή: *Grhgoreite ouh\ ouk oidate gar pote o`Kurioj thj οικιαj ercetai(h'oye. h'nesonuktion h'atektorofwniaj h'prwi(nh. efgwn exaifnhj eufh/ unaj kaqeuontajÁ o/ de. unih legw pasin legw(Grhgoreite,*

Ειδικότερα η απάντηση σχετικά με ό,τι δεν αποτελεί σημείο του Τέλους και όμως ίσως παρουσιαζόταν από μερικούς ψευδοπροφήτες της Εκκλησίας ως μέσον τρομοκράτησης των πιστών σχετικά

⁸ Βλ. L.Schenke, Ανέκδοτο Υπόμνημα στο κατά Μάρκον, 223 κ.ε.

με μια επικείμενη Δευτέρα Παρουσία ακολουθεί επί τη βάσει της προτροπής «Βλέπετε» τη χιαστί επικεντρική δομή:

A. 13, 5-6: Εισαγωγή της Ομιλίας: «Βλέπετε». Προειδοποίηση σχετικά με τους «χριστιανούς» ψευδοπροφήτες, οι οποίοι *ἐπί τῷ ὀνόματι* του Ιησού διακηρύσσουν μέσα στην Εκκλησία πλάνες σχετικά με τον επικείμενο χρόνο και τον τόπο της Δευτέρας Παρουσίας. Μόνον ο Ιησούς διά των τεσσάρων μαθητών του προλέγει τα πάντα (στ. 23).

B. 13, 7-8: *ofan de akoushte polemuj kai akoaj polemwn(nh. qroieisqe! dei/genesqai/ aHlVoupw to. teloj* (πρβλ. Δν. 11, 44· Δ' Εσδρ. 13,30κ.ε· Συρ. Βαρούχ 70,8): Η αρχή των *εσχατολογικών ωδίνων*, αλλά όχι το τέλος. Υπαινιγμοί στον εμφύλιο πόλεμο, στις επαναστάσεις γερμανικών και άλλων φύλων και σε φυσικά φαινόμενα (σεισμός στην Ιταλία και λιμός στη Ρώμη το 68 μ.Χ.) τα οποία έπληξαν τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και μάλιστα την «αιώνια πόλη» Ρώμη, την περίοδο που αυτοκτόνησε ο Νέρων (09. 06. 68 μ.Χ.)

Γ. 13,9-13: «Βλέπετε... Όταν»: Το μαρτύριο για το όνομα του Ιησού στα ιουδαϊκά και ρωμαϊκά δικαστήρια-Forum (πρβλ. Στέφανος Πρ. 6-8· Ιάκωβος Ζεβεδαίος Πρ. 12,2· Αδελφόθεος Ιωσ. Αρχαιολ. 20, 199-203· Ευσεβίου Ε. Ι. 2. 23. 21-4), η μαρτυρία του Ευαγγελίου σε όλα τα έθνη με τη συνδρομή του Αγ. Πνεύματος και το μίσος από ολόκληρη την Κοινωνία και ιδιαίτερα τους στενούς συγγενείς (πρβλ. Μιχ. 7,2-6)· *Επαγγελία* (στ. 13· πρβλ. 8,35): *o`de. uponeinaj eif teloj outoj swqhsetaiÁ*

Β' 13,14-20: *{Otan de idhte to. bdelugna thj erhmwsewj esthkota ofou ουvdei/*(Δν. 9,27· 11,31· 12,11· Πολ. 6. 5. 4). Αναφορά στην τρομοκρατική κατάληψη του Ναού από τους Ζηλωτές (65/6μ.Χ.), η οποία προκάλεσε τη μεταφορά της δωδέκατης λεγεώνας από τη Συρία στην Ιουδαία και οδήγησε στην τελική καταστροφή της Ιερουσαλήμ, αλλά και στην Έξοδο της χριστιανικής Εκκλησίας των Ιεροσολύμων προς την Πέλλα (Ευσ. Ε.Ι. 3. 5. 2-3· Επιφ. Κατά Αιω. 29.7· 30.2). Περιγραφή των γεγονότων *πριν* το Τέλος και όχι του ίδιου του Τέλους.

Α' 13,21-23: Προειδοποίηση από τους ψευδόχριστους και ψευδοπροφήτες, οι οποίοι κατέκλεισαν την Ιουδαία (Πόλ. 2, 258 κ.ε.: 6, 285. 300. 312. 351. 7. 437) και επαγγέλλονταν την ελευθερία της αγίας Γης. **Επίλογος:** *uñeif de. bļepete! proeirhka uñiñ panta!*

Όπως αποδεικνύεται από τη δομή του εσχατολογικού λόγου του Ιησού, το μήνυμά του έγκειται (α) στην εύρεση της χρυσής τομής μεταξύ της πλήρους αδιαφορίας σχετικά με την έλευση του Τέλους και της τρομοκρατίας που ασκείται από διάφορους εκκλησιαστικούς ή μη κύκλους οι οποίοι ισχυρίζονται (επικαλούμενοι μάλιστα το όνομα του Ιησού) ότι αυτό επίκειται, (β) στην προτροπή για **παγκόσμια** μαρτυρία του ονόματός Του, προκειμένου το Ευαγγέλιο να γίνει ακουστό σε όλα τα έθνη και (γ) στο «Γρηγορείτε» που απευθύνεται σε όλους τους χριστιανούς, οι οποίοι πρέπει να πάψουν να αισθάνονται αυτοϊκανοποιημένοι με την ιδέα ότι ανήκουν στον εκλεκτό λαό και να σπεύσουν να καταθέσουν με θάρρος τη μαρτυρία της πίστης τους στον Εσταυρωμένο και Αναστημένο Μεσσία σε ολόκληρη την οικουμένη.

ζ. Η Αποκ. του Ιωάννη και ο Αποκαλυπτισμός

Το τελευταίο βιβλίο της Κ.Δ. αποτελεί ακριβώς την απάντηση της Εκκλησίας στην αυτοθεοποίηση της Εξουσίας. Η νεοσύστατη Εκκλησία κλυδωνιζόμενη μεταξύ των δυο ρευμάτων του ιουδαϊσμού και του γνωστικισμού βρέθηκε αντιμέτωπη στα τέλη του 1^{ου} αι. με τη θεοποιημένη πολιτική εξουσία, η οποία παρά τη βιτρίνα των Σεβαστειών έργων και των επιχορηγήσεων στις ασθενείς οικονομικά μικρασιατικές επαρχίες στηριζόταν στη βία και στην εκμετάλλευση των σωμάτων και των ψυχών των πολιτών της (Απ. 18,13). «Δεν είναι τυχαίοι οι διωγμοί των ρωμαίων αυτοκρατόρων εναντίον ειδικώς των χριστιανών, διότι διά του δόγματος της μονοθεΐας απεγυμνούτο η εξουσία των της θεϊότητας, και απεδεσμεύοντο έτσι οι υπήκοοί των της υποχρεώσεως απολύτου υποταγής προς αυτούς, ως θεΐους άνδρας, και προς τη «θεά» Ρώμη. Ο δε Νέρων, όταν είπε ότι οί χριστιανοί ήσαν εκείνοι, πού έβαλαν τη φωτιά για να καύσουν τη Ρώμη, είχε διαγνώσει την επαναστατική δύναμι του Χριστιανισμού

περισσότερο ίσως από πολλούς θεολόγους. Αλλά και ο Κέλσος, ο μεγάλος φιλοσοφικός απολογητής της είδωλολατρίας κατά τον 2ο μ.Χ. αιώνα, ως πολιτική επανάστασι είδε την υπό των χριστιανών καταπολέμησι της πολυθεΐας, η οποία, πολυθεΐα, με την περι ανωτέρων και κατωτέρων θεών ιδεολογία της θεμελίωνε τις εθνικές και πολιτικές ανισότητες του Ρωμαϊκού Imperium» (Μ. Φαράντος).

Η σχέση Αποκ. και αποκαλυπτικών κειμένων αποτέλεσε αντικείμενο ζωηρής μελέτης την τελευταία εικοσαετία. Έχει προταθεί η διάκριση μεταξύ *Αποκαλύψεων* (ως φιλολογικού είδους), *αποκαλυπτικής Εσχατολογίας* (ως κοσμοθεωρίας) και *Αποκαλυπτισμού* (ως κοινωνικο-θρησκευτικού φαινομένου). Η άποψη του Π. Μπρατσιώτη περί της σχέσεως των ιουδαϊκών αποκαλύψεων και της Αποκ. του Ιωάννη ισχύει μέχρι σήμερα: Παρ' όλα τα κοινά μορφολογικά στοιχεία (χρήση οραμάτων, εικόνων, συμβολική χρήση αριθμών, έντονος δυαλισμός) στην Αποκ. απουσιάζει η ψευδωνυμία και το αίσθημα της απαισιοδοξίας για το μέλλον του Κόσμου. Αντίθετα, κυριαρχεί το γεγονός της ήδη πραγματοποιηθείσης εισόδου στα Έσχατα με τη Σφαγή και την Ανάσταση του Αρνίου. Η Βασιλεία του Θεού ήδη κυφορείται και ακτινοβολεί στον κόσμο.

Η ομοιότητα της Αποκ. με τα αποκαλυπτικά κείμενα (Α' Ενώχ 14,8-16,4· 71,1-17· σλαβ. Ενώχ 20 κ.ε.· Αναλ. Ησ. 7-11) έγκειται στα εξής σημεία: **α)** Κάποιος εκλεκτός σε περίοδο διωγμών, τη στιγμή της σύγκρουσής του με αντίθετες σατανικές δυνάμεις, ανεβαίνει στον ουρανό. Τέτοιες επουράνιες αναβάσεις ήταν γνωστές όχι μόνο στους αποκαλυπτικούς κύκλους, αλλά ιδιαίτερα προσφιλείς σε ολόκληρο τον ελληνιστικό κόσμο. **β)** Στον ουρανό ο εκλεκτός δέχεται από το Θεό το εξαιρετικό προνόμιο να συμμετάσχει στην Επουράνια Λατρεία και να αναγνώσει τις επουράνιες πλάκες, οι οποίες περιέχουν μυστήρια σχετιζόμενα με την κοσμολογία και την ηθική. **γ)** Εξουσιοδοτείται στη συνέχεια από το Θεό να μεταδώσει στη γη μια θεία αγγελία.

Οι διαφορές της Αποκ. από τα αντίστοιχα αποκαλυπτικά κείμενα είναι πολλές: α) Ο ίδιος ο Ιωάννης δεν ψευδεπιγράφει το έργο του, όπως οι αποκαλυπτικοί, ούτε θεωρεί τον εαυτό του ως έναν από τους εκλεκτούς του Θεού, παρ' όλο το κύρος, το οποίο διαθέτει στις

μικρασιατικές Εκκλησίες. Κατονομάζει τον εαυτό του ως ἀδελφὸν καὶ συγκοινωνὸν ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ (1,9). Το ἔργο του δεν το απευθύνει σε ορισμένους εκλεκτούς, αλλά το προορίζει να αναγνωσθεῖ δημόσια σε **ὅλη** την Εκκλησία (1,3). β) Ο Ιωάννης δεν διασχίζει τρεις, επτά ή και δέκα ουρανοῦς, ὅπως συνέβαινε με τους αποκαλυπτικούς (Διαθ. Λευί 3,4 κ.ε. Ανάβ. Ησ. 6,1 κ.ε.). Διὰ της θύρας, την οποία βλέπει στον ουρανό, μεταβαίνει **αμέσως** στον επουράνιο Ναό. Ο Θεός παρουσιάζεται ἔτσι να θεωρεῖ με αμεσότητα και διαύγεια τα τεκταινόμενα στη γη, κάτι το οποίο αποτελεί ιδιαίτερη παράκληση για τη χειμαζόμενη Εκκλησία. γ) Ο Ιωάννης δεν κυριαρχείται από **φόβο και τρόμο** μπροστά στον ἔνθρονο Κύριο, ὅπως οι αποκαλυπτικοί (Α' Ενώχ 14,13). Στον ἴδιο το Ναό επικρατεῖ ἡ ἀπόλυτη μακαριότητα. Είναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀντὶ των ποταμῶν του πυρός, οι οποίοι ρέουν ἀπὸ το θρόνο στις αποκαλυπτικές περιγραφές (Δν. 7,10· Α' Ενώχ 15-17), μπροστά στο Γιαχβέ βρίσκονται τα επτά Πνεύματα, τα οποία ἔχουν ιδιαίτερα στενή σχέση με τις Εκκλησίες και το Ἀρνίο (5,6). Γύρω ἀπὸ τον επουράνιο θρόνο, ἀκόμα και τις πιο σκοτεινές στιγμές των Εσχάτων, κυριαρχεῖ το ουράνιο τόξο, σύμβολο του ελέους και της μακροθυμίας του Θεοῦ (4,3). Η ἴδια ἡ περιγραφή του «καθήμενου ἐπὶ του θρόνου» είναι μοναδική, ἀφοῦ ἀποφεύγονται οι ακρότητες της μονομερούς ἀποφατικότητας ἢ καταφατικότητας. δ) Σε κανένα ἀποκαλυπτικό σύγγραμμα δεν προσκυνεῖται και δε λατρεύεται ἄλλο ὄν εκτὸς του Γιαχβέ. Στην Αποκ. ἐξαίρεται ἡ προσκύνηση του **Ἀρνίου**, το οποίο μοιράζεται τον ἴδιο θρόνο με τον Γιαχβέ (7,17). Στους ἀποκαλυπτικούς ἐπίσης δεν βρίσκονται σε τόση στενή σχέση με το Γιαχβέ ἔνθρονα ὄντα, ὅπως συμβαίνει στην Αποκ. με τους εἴκοσι τέσσερις πρεσβυτέρους (4,4). ε) Το επτασφράγιστο βιβλίο της Αποκ. δεν περιέχει κοσμολογικά ἢ μετεωρολογικά μυστήρια, ὅπως συμβαίνει στους ἀποκαλυπτικούς (Α' Ενώχ 72-82) ἀλλὰ το θεῖο εσχατολογικό σχέδιο. ς) Οι ὕμνοι δεν αποτελοῦν μέσα ἀρπαγῆς στον ουρανό, ἀλλὰ ἐπινίκια **ἄσματα** της Εκκλησίας, τα οποία προάγουν το εσχατολογικό Δράμα. ζ) Η κατεξοχήν διαφορὰ ἐναντι των ἄλλων ἀποκαλυπτικῶν συγγραμμάτων ἐγκεῖται στην **οικουμενικότητα** που διακρίνει αὐτό το βιβλίο. Στην Αποκ. ἐξαίρεται ἡ καθολικότητα και παγκοσμιότητα της Εκκλησίας

η οποία δεν μπορεί και δεν πρέπει «να υπηρετεί τις παντοειδείς ενότητες εκ των κάτω (φυσικές, εθνικές, ιδεολογικές, πολιτικές), να τις ευλογεί, να τις εξαγιάζει και να τις επικυρώνει θρησκευτικά, να είναι η έκφραση και η δικαίωσή τους» (π. Α. Σμέμαν). Η καθολικότητα της Εκκλησίας αποδεικνύεται, έτσι, αντίθετη προς την οικουμενικότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, που επιτεύχθηκε και διατηρήθηκε είτε με τη σφαγή είτε με την εξαγορά των εθνών (18,24). Η αποστολή της Εκκλησίας στην Αποκ., όπως περιγράφεται στο τελευταίο βιβλίο της ΚΔ, επικεντρώνεται στη λύτρωση όλων των εθνών από τη δυναστεία της πορνικής πολιτικής εξουσίας που εκμεταλλεύεται τα κορμιά και τις ψυχές των υπηκόων της προσφέροντας ως αντίδωρο μια εφήμερη ευημερία. Όλοι οι λαοί, οι οποίοι βρίσκονται κάτω από την τυραννία των αντίθεων δυνάμεων (11,9· 17,15), στον επίλογο της Αποκ., συγκλονισμένοι από τη θυσία του Αρνίου και τις προειδοποιητικές επτάδες των συμφορών, οι οποίες πλήττουν κατεξοχήν τη σατανική Τριάδα, δοξάζουν και προσκυνούν τον αληθινό Θεό (21,13). Έτσι, εκπληρώνεται η εντολή του Θεού στον Ιωάννη και σε όλη την Εκκλησία να κηρυχθεί το Ευαγγέλιό του *epi. Iaoij kai. eynesin kai. glwssaij kai. basileusin polloijs* (10,11).

Επίμετρο: Ο Αποκαλυπτισμός σήμερα⁹

Ο Χιλιασμός αναβίωσε και πάλι το Μεσαίωνα και τροφοδότησε τις σταυροφορίες και τις επιδρομές κατά της χριστιανικής και ισλαμικής Ανατολής. «Λόγιος και λαϊκός ο μεσσιανισμός θα καταλήξει στην πίστη για τη **μεσσιανική αποστολή του λευκού δυτικού ανθρώπου [...]** Η πίστη του αμερικανικού προτεσταντισμού στη μεσσιανική αποστολή των Αμερικανών θα συνεχίζεται να εκφράζεται πολλαπλά. Από την εξολόθρευση των Ινδιάνων έως τις ατομικές βόμβες της Χιροσίμα και του Ναγκασάκι και την εξολόθρευση των Ταλιμπάν. Η πλέον παροξυστική μορφή ευρωπαϊκού ρατσισμού, ο ναζισμός, θα τροφοδοτηθεί από το μεσσιανικό όραμα του χιλιετούς Ράιχ των Αρειών [...] ο **κουμμουνιστικός μεσσιανισμός** θα επιχειρήσει να εκκοσμηκώσει τη μεσσιανική προσδοκία και με φορέα την καθολική τάξη των προλεταρίων να οδηγήσει όχι πλέον στο βασίλειο του Θεού αλλά της ισότητας επί της γης, αίροντας κάθε «πόνος και οδυρμό». Σήμερα η ανθρωπότητα –παρόλο που αρχίζουν να επιβιώνουν μορφές του **πολιτικο-θρησκευτικού μεσσιανισμού**, όπως ο ισλαμισμός- βρίσκεται αντιμέτωπη με μια νέα μορφή μεσσιανισμού, τον **τεχνολογικό**. Μια και η θρησκευτική μεσσιανική προσδοκία έχει εξασθενήσει και η κοινωνική δοκίμασε ένα ισχυρό πλήγμα, ο νέος Μεσσίας θα είναι η τεχνολογία, η οποία θα απαντήσει σε όλες τις προσδοκίες μας. Αυτός ο τεχνολογικός μεσσιανισμός θα εκφράζεται με τις προσδοκίες έλευσης του μετανθρώπου αλλά και θα επενδύεται με στοιχεία ανορθολογικά, μυστικιστικά ή ακόμα και... γελοιογραφικά.

2. Η ΔΡΑΜΑΤΙΚΗ ΔΟΜΗ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ

Η Αποκ. αποτελεί **προφητεία** (1,3· 22,7), την οποία απέστειλε ο δούλος του Θεού Ιωάννης σε επτά μικρασιατικές Εκκλησίες. Ως **προφητεία** η Αποκ. ήταν προορισμένη να αναγνωσθεί στη λατρευτική σύναξη των πρώτων Χριστιανών, κάτι το οποίο αποδεικνύουν εμφανέστατα (α) τα λειτουργικά πλαίσια στα οποία κινείται (1,4-8. 22,6-21) (β) ο επιστολικός της χαρακτήρας και (γ) ο γενικότερος ρόλος που διαδραματίζει η θεία Λειτουργία ολοκλήρου του σύμπαντος στο τέλος (δηλ. στην τελείωση) των πάντων. Η προφητεία,

⁹ Ανώνυμο άρθρο με τίτλο «Αποκάλυψη...πότε;» στο αφιέρωμα Μεσσιανισμός του περιοδικού *Αρδην* 35 (2002), 36-37.

σύμφωνα με το Α΄ Κορ. 14, αποτελούσε προϊόν αποκαλύψεως του Θεού εντός των πλαισίων της πρωτοχριστιανικής θείας Λειτουργίας. Λάμβανε τη μορφή ψαλμού, διδαχής, αποκαλύψεως (Α΄ Κορ.14.26) και αποσκοπούσε όχι στην κατατρομοκράτηση των πιστών αλλά στην **οικοδομή, την παράκληση και παραμυθία τους** (Α΄ Κορ.14,3). Αυτά τα χαρακτηριστικά διακρίνονται και στην Αποκ.

Προκειμένου μάλιστα να αναγνωσθεί στο σημείο εκείνο της Λατρείας, όπου διαβάζονταν τα **απομνημονεύματα των αποστόλων** (Ιουστίνος Α΄ Απολ. 67· πρβλ. Κολ. 4,16· Α΄ Τιμ. 5,27), δίνει ο Ιωάννης στο έργο του τη μορφή **Επιστολής**. Αυτό, το πιο αγαπητό είδος της πρωτοχριστιανικής φιλολογίας, απαντά στην πρώιμη ιουδαϊκή (επιστολές *Ιερεμία* και *Βαρούχ* *Ιερ.* 29,2, *επιστολή Ηλία με προαναγγελία Κρίσης Β΄ Παρ.* 21,12-15), και στην αποκαλυπτική φιλολογία (Α΄ *Ενώχ.* 91 κ.ε.: *συρ. Βαρούχ* 78-86). Παρόμοια προφητικά ή οραματικά γράμματα είναι γνωστά από τα αρχεία του αρχαίου βασιλείου του Μαρί (1800-1760 π.Χ) και διαδεδομένα στην ελληνιστική Αίγυπτο. Δε δίνει ο Ιωάννης τη μορφή επιστολής στο έργο του, επειδή θέλει να αποκτήσει κύρος μιμούμενος τον Παύλο, αλλά γιατί αυτός ήταν ο μοναδικός τρόπος επικοινωνίας του εξόριστου Ιωάννη με τις Εκκλησίες και επειδή, όπως ήδη προαναφέρθηκε, το έργο αυτό μπορεί να κατανοηθεί, μόνον όταν αναγνωσθεί στα εσχατολογικά πλαίσια της θείας Λειτουργίας. Η ανάγνωση της Αποκ. ως προφητείας, η οποία διαρκούσε γύρω στα ενενήντα λεπτά, γινόταν από αναγνώστη (1,3), ο οποίος με ειδικές τεχνικές (π.χ. αυξομείωση της φωνής) επιτύχανε τη δραματική βίωσή της από τους ακροατές. Η ίδια η Αποκ. με την αρμονική δομή της βοηθούσε το γυμνασμένο τότε στην απομνημόνευση ακροατή, να συγκρατήσει ακόμα και λεπτομέρειες του περιεχομένου της.

Η Αποκ. ως **προφητεία** δεν αποσκοπεί αποκλειστικά στην αποκρυπτογράφηση των μελλόντων. Δεν περιέχει χρησμούς ανάλογους με εκείνους, που λαμβάνονταν στα ελληνιστικά χρόνια από τα διάφορα μαντεία, γι' αυτό και είναι ψευδές το δίλημμα εάν θα πρέπει να ερμηνευτεί ως ένα κείμενο, το οποίο αφορά το τελικό μέλλον της Ιστορίας ή μόνον την εποχή κατά την οποία γράφτηκε. Η Αποκ. ως προφητεία αποτελεί, όπως ο δύσκολος ερμηνευτικός στίχος 19,10

επισημαίνει, **μαρτυρία του Ἰησοῦ**. Η γενική του Ἰησοῦ μπορεί να αποδοθεί και ως αντικειμενική αλλά και ως υποκειμενική. Η πρώτη απόδοση συμφωνεί με το κατά Ιωάννη, το οποίο και διακηρύσσει ότι έργο του Παρακλήτου είναι να μαρτυρήσει περί του Ιησού (15, 26). Ανταποκρίνεται, επίσης, στην πρόσκληση της Αποκ. στους χριστιανούς παραλήπτες της, να χύσουν το αίμα τους καταθέτοντας με θάρρος τη μαρτυρία του Ιησού (6,9· 12,17· 19,10) στον ειδωλολατρικό περίγυρό τους και στα επίγεια δικαστήρια. Η γενική όμως του Ἰησοῦ μπορεί να εκληφθεί και ως γεν. υποκειμενική, καθότι η ίδια η Αποκ. αυτοχαρακτηρίζεται ως **ὁ λόγος του Θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία του Ἰησοῦ** (1,2). Ο ίδιος ο Ι. Χριστός αυτοχαρακτηρίζεται ως **ὁ μάρτυς ὁ πιστός** (1,5· 3,14) ως δηλ. το πρόσωπο εκείνο, το οποίο στην επίγεια ζωή του κατέθεσε τη μαρτυρία Του στον κόσμο, την οποία υπέγραψε με το αίμα Του. Αναστημένος, πλέον, συνεχίζει να είναι μάρτυρας της αλήθειας ιδιαίτερα προς τις Εκκλησίες Του (ὅπως διαπιστώνει κανείς ανάγλυφα στις Επτὰ Επιστολές), αλλά και προς όλον τον κόσμο, κάτι το οποίο σημαίνει ότι η Αποκ. ως μαρτυρία του Ιησού είναι απόλυτα **αληθινή**. Στο εσχατολογικό δικαστήριο ο Ιησούς θα γίνει ο μάρτυς των μαρτύρων Του (Μκ. 8, 38).

Η Αποκ. ως **μαρτυρία του Ιησού** προσκαλεί την Εκκλησία να συνεχίσει το έργο, το οποίο επιτέλεσε ο Διδάσκαλός της στη γη να καταθέσει δηλ. τη μαρτυρία της στον ειδωλολατρικό κόσμο, πραγματοποιώντας η ίδια μια νέα έξοδο από την περιοχή, όπου βασιλεύει ο Δράκοντας και τα όργανα του, προς τη Γη της Επαγγελίας, την Καινή Ιερουσαλήμ, χύνοντας το αίμα της χάριν των εχθρών της. Είναι ένα προφητικό βιβλίο, το οποίο απευθύνει **στην Εκκλησία μια επείγουσα πρόσκληση**, ένα μανιφέστο για **προφητική δράση**. Ὅπως παραβολικά-«πνευματικά» περιγράφει η ενότητα 11,3-13, η Εκκλησία καλείται να επιτελέσει το έργο, το οποίο επιτέλεσαν οι προφῆτες Ηλίας και Μωυσής, και να ευαγγελιστεί το κήρυγμα της μετάνοιας σε όλον τον κόσμο. Δεν εξουσιοδοτούνται οι χριστιανοί να κατεβάσουν *πυρ εκ του ουρανού*, όπως έκανε κάποτε ο Θεσβίτης και να δολοφονήσουν τους ιερείς της αισχύνης (Γ' Βασ. 18,38). Το ιερό αγιοπνευματικό πυρ εκπορεύεται στη χριστιανική Εκκλησία μόνον διά του κηρύγματός της και δεν επιφέρει το θάνατο των

αμαρτωλών αλλά την εξευτελιστική σφαγή των ίδιων των μαρτύρων της από το αβυσσαλέο Θηρίο (11,7-16). Το θαυμαστό είναι ότι διά της θυσίας και της αναλήψεως των μαρτύρων επιτυγχάνεται αυτό το οποίο διά των πληγών των σαλπίγγων δεν επιτεύχθηκε· η *μετάνοια*. Ενώ οι προφήτες πίστευαν ότι μόνον το 1/10 του Ισραήλ θα σωθεί (Αμ. 5,3· πρβλ. Ησ. 6,13), ο Ιωάννης σημειώνει ότι μόνον το 1/10 θα καταστραφεί. Ενώ στην εποχή του προφ. Ηλία μόνον 7.000 δεν «έκλιναν γόνυ» στον Βάαλ (Γ' Βασ. 19,14-18· πρβλ. Ρωμ. 11,2-5) και σώθηκαν, στην Αποκ. μόνον 7.000 τιμωρούνται. Το εκλεκτό «λείμμα» δεν είναι το 1/10, αλλά τα 9/10 των Ισραηλιτών, οι οποίοι τελικά δοξολογούν τον Θεό τοῦ οὐρανοῦ (11,13).

Το ότι η Αποκ. προσκαλεί όλους τους χριστιανούς σε προφητική δραστηριότητα δε σημαίνει ότι αγνοούνται οι **χαρισματούχοι προφήτες** των παραληπτριών Εκκλησιών, οι οποίοι μάλιστα μνημονεύονται ιδιαίτερα (10,7· 22,6). Στις μικρασιατικές Εκκλησίες υπάρχει ακόμη η χαρισματική-προφητική και όχι η ιεραρχική διάκριση. Ίσως είναι αυτοί, οι οποίοι ανέλαβαν μελετώντας και ερευνώντας το οραματικό έργο του Ιωάννη, να αποσαφηνίσουν το περιεχόμενό του στους υπολοίπους χριστιανούς. Η υπόθεση ότι ο προφητικός κύκλος, στον οποίο απευθύνεται η Αποκ., αποτελείται από ιουδαιοχριστιανούς, τέως μέλη της ιεροσολυμητικής Εκκλησίας, οι οποίοι μετά την άλωση της ιεράς Πόλης μετανάστευσαν στη Μ. Ασία, μεταφέροντας εκεί τον αποκαλυπτικό τρόπο σκέψης τους και δημιουργώντας δίπλα στις παύλειες ελληνοχριστιανικές κοινότητες δικές τους συνάξεις, νομίζω ότι είναι λανθασμένη. Η Αποκ. δεν είναι ένα ελαφρώς εκχριστιανισμένο αποκαλυπτικό κείμενο, αλλά κινείται στα πλαίσια της παύλειας και προπαύλειας προφητείας, η οποία στηριζόμενη στο ιστορικό γεγονός της θείας Οικονομίας χρησιμοποιούσε αποκαλυπτικά σχήματα και ιδέες και αποσκοπούσε στη νουθεσία των πιστών.

Το ιδιαίτον βέβαια χαρακτηριστικό της Αποκ. είναι ότι ξεπερνά τα πλαίσια μιας απλής προφητείας. Η Αποκ. μεταφέρει τον ακροατή της χρονικά και τοπικά στον επουράνιο εσχατολογικό κόσμο, με σκοπό όχι την ψευδαισθησιακή του δραπέτευση από έναν κόσμο άκοσμο και καταπιεστικό, αλλά την πραγματική και αληθινή θεώρηση

του παρόντος από το πρίσμα της αιωνιότητας. Με τις επτάδες, τον αντιθετικό παραλληλισμό, τα πολυσήμαντα σύμβολα και γενικότερα την αρμονική δομή της, η Αποκ. αρπάζει τον ακροατή-αναγνώστη της από τη γη και τον μεταφέρει στον ουρανό. Τον καθιστά μέτοχο και κοινωνό της Επουράνιας Λατρείας και από εκεί του επιτρέπει να δει την πορεία του Κόσμου από μία πανοραμική οπτική γωνία. Ο ακροατής/αναγνώστης, έχοντας πλέον επίγνωση των δυνάμεων, οι οποίες κρύβονται πίσω από τη βιτρίνα της Ιστορίας και αποκτώντας την ουράνια μακροσκοπική επιθεώρηση της πραγματικότητας, αφήνεται να προσγειωθεί πάλι στον παρόντα κόσμο, για να συνεχίσει με θάρρος τον αγώνα για τη νίκη.

Το ότι η Αποκ. υπερβαίνει τα πλαίσια της Προφητείας αποδεικνύεται από τα έντονα δραματικά της στοιχεία. Ενδιαφέρουσα είναι η άποψη, την οποία πρώτοι οι Brewer και Bowmann υποστήριξαν, ότι το έργο αυτό αποτελεί **Δράμα**. Είναι γεγονός ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τεχνικές, οι οποίες χρησιμοποιούνταν στις Τραγωδίες, που ανεβάζονταν στο μεγάλο θέατρο της Εφέσου και των λοιπών μικρασιατικών πόλεων. Είναι οι τεχνικές της κλιμάκωσης της έντασης, της εκτόνωσης και της τελικής κάθαρσης. Η σύγκρουση των δυνάμεων του Φωτός με τις δυνάμεις του Σκότους κορυφώνεται έντεχνα στα κεφ. 12-13, στο κέντρο δηλ. της Αποκ., και δεν καταλήγει καταρχάς στο θρίαμβο, αλλά στην οδυνηρή ήττα των πιστών στο Θεό και το Αρνίο από τους πιστούς στο Δράκοντα και στο Θηρίο. Η Σταύρωση και η Ανάσταση του Ι. Χριστού, ενώ φέρνουν την αγαλλίαση στους ουρανούς, σκορπίζουν τον απηνή διωγμό των μαρτύρων του στη γη. Οι χριστιανοί βιώνουν εσωτερικά τη σύγκρουση μεταξύ των υποσχέσεων περί της ήδη πραγματοποιηθείσης Βασιλείας του Θεού και της οδυνηρής πραγματικότητας της θλίψεως, των διωγμών, της απομόνωσης από το κοινωνικό περιβάλλον τους, αλλά και της μη πραγματοποίησης της οσονούπω αναμενόμενης Δευτέρας Παρουσίας του Κυρίου τους. Η κάθαρση επιτυγχάνεται στο τέλος της Αποκ. με τη συντριβή των αντίθεων δυνάμεων και την κάθοδο της Καινής Ιερουσαλήμ, η οποία (και αυτό είναι χαρακτηριστικό) συμπλέκεται με την αποκορύφωση της Επίγειας Λατρείας. Ο διάλογος, ο οποίος αποτελεί το κυρίαρχο στοιχείο του Δράματος, επίσης κυριαρχεί

ουσιαστικά και στην Αποκ. Όπως φαίνεται από τις ενότητες 1,4-8 και 22,6-71, ο ερχομός του Κυρίου βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη λατρευτική παράκληση και την ικεσία των πιστών χριστιανών. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στο 6,9-11. Η έλευση των Εσχάτων, της Καινής Ιερουσαλήμ, δεν είναι αποτέλεσμα μόνον της Σφαγής του Αρνίου, αλλά και της *δεήσεως τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν* (6,9). Είναι εκπληκτική πραγματικά η σχέση των εσχατολογικών γεγονότων τα οποία εκτυλίσσονται στη γη με τη Λατρεία της Εκκλησίας στον ουρανό. Η εναλλαγή αυτή έχει ύψιστη θεολογική σκοπιμότητα, καθότι στη λατρεία του ουρανού συμμετέχει και η άσημη κατά κόσμον επίγεια Σύναξη των χριστιανών. Παρουσιάζεται στην Αποκ., έτσι, η παγκόσμια λειτουργία-«Συμφωνία» της Εκκλησίας να έχει κοσμογονικές επιπτώσεις και παγκόσμιες συνέπειες και προεκτάσεις. Τα έντονα λειτουργικά και δραματικά στοιχεία της Αποκ., τα οποία παρουσιάζονται και στο κατά Ιωάννη ευαγγέλιο, μπορούν να ανοίξουν νέους δρόμους στη σχέση του τελευταίου βιβλίου της Κ.Δ. με τα υπόλοιπα έργα της ιωαννείου γραμματείας, στα οποία επίσης συναντώνται σε μεγάλη έκταση παρόμοια στοιχεία. Δίνουν επίσης νέες προοπτικές στη σχέση Αποκ. και Λειτουργίας, καθότι η Λατρεία αποτελούσε σε όλους τους ανατολικούς λαούς την αναπαράσταση και την ενεργή βίωση της δραματικής πάλης του Καλού-Ιερού και του Κακού-Βέβηλου.

Όσον αφορά το δίλημμα του εάν η Αποκ. με τις τρεις διαδοχικές επτάδες συμφορών επαναλαμβάνει τα ίδια γεγονότα (*θεωρία της επαναλήψεως ή ανακεφαλαιώσεως* ή κυκλική θεωρία) ή εάν τα εκθέτει σε ευθύγραμμη χρονολογική πρόοδο (*χρονολογική θεωρία*), μάλλον θα πρέπει γίνει αποδεκτή η συνδυαστική θεώρηση της *ελικοειδούς προόδου του κειμένου*, «η οποία μοιάζει με ανηφορική άνοδο γύρω από κυκλικό βουνό, στην οποία μετά από κάθε κύκλο ο αναβάτης βρίσκεται υψηλότερα από την αφετηρία του» (Π. Μπρατσιώτης). Σύμβολα, όπως τα δύο θηρία, παρουσιάζονται στο κεφ. 13 και επεξηγούνται ακριβέστερα στο κεφ. 17.

Η Αποκ. φαίνεται να έχει την εξής δραματική κυκλική επικεντρική δομή:

- A. Εισαγωγή: Η Αποκ. ως επιστολή και προφητεία (1,1-20)
- B. Όραμα: οι Εκκλησίες στη γη (κεφ. 2-3)
- Γ. Η επουράνια Λατρεία και το Αρνίο (κεφ. 4-5)
- Δ. Οι επτά Σφραγίδες (6,1-8,1)
- Ε. Οι επτά Σάλπιγγες (8,2-9,21)
- Στ. Θεοφάνια: Ο άγγελος του Κυρίου (κεφ. 10)
- Z. Πόλεμος εναντίον των αγίων στη γη (κεφ. 11) και εναντίον του δράκοντα στον ουρανό (κεφ. 12)**
- Στ'. Αντι-θεοφάνια: τα δύο θηρία από την θάλασσα και την γη (κεφ. 13)
- Ε'. Επτά διακηρύξεις (κεφ. 14)
- Δ'. Επτά φιάλες (κεφ. 15-16)
- Γ'. Ο «Επιτάφιος θρήνος» της Πόρνης και της σατανικής Τριάδος /το μεσσιανικό βασίλειο του Λόγου (κεφ. 17-20)
- Β'. Όραμα: η κατάβαση της Καινής Ιερουσαλήμ (21,1-22,5)
- Α'. Επίλογος: Η Αποκ. ως επιστολή και προφητεία (22,6-21)

3. ΣΥΓΓΡΑΦΕΑΣ

α. ΕΣΩΤΕΡΙΚΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ: Τέσσερεις φορές, και μάλιστα μόνον στην Εισαγωγή και στον Επίλογο του έργου, ο συγγραφέας της Αποκ. συστήνεται ως «Ιωάννης» (1,14· 22,28). Το όνομα αυτό είναι ο εξελληνισμένος τύπος του θεοφόρου εβραϊκού ονόματος *Yohanan*, το οποίο σημαίνει: ο *Γιαχβέ είναι ελεήμων* (Δ' Βασ. 25,3· Α' Παρ. 26,3· 18· 12,22· Ιερ. 40,8). Παρότι χαρακτηρίζει το έργο του ως *προφητεία*, ο ίδιος δεν ονομάζει τον εαυτό του ως προφήτη, αλλά ως *δούλο Θεού ή Ιησού Χριστού* (1,1· 19,10· 22,9). Από το ίδιο το κείμενο της Προφητείας μπορούμε, σύμφωνα με τον Aune, να συναγάγουμε τα εξής στοιχεία σχετικά με τον συγγραφέα: (α) Έχει άριστη γνώση της Π. Δ. και μάλιστα από το πρωτότυπο. Μάλλον μητρική του γλώσσα δεν είναι η ελληνική, αλλά η αραμαϊκή. (β) Γνωρίζει το Ναό των Ιεροσολύμων (11,1-2) και τη Λατρεία που τελού-

νταν σε αυτόν, καθώς επίσης και άλλες περιοχές της Παλαιστίνης (πρβλ. *Αρμαγεδών*). (γ) Γνωρίζει, επίσης, άριστα το παρελθόν και το παρόν των μικρασιατικών Εκκλησιών, στις οποίες απευθύνει ως Επιστολή το έργο του και συνδέεται μαζί τους με πνευματικούς αδελφικούς δεσμούς.

β. ΕΞΩΤΕΡΙΚΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ: Για το συγγραφέα έχουν εκφραστεί απόψεις ότι πρόκειται (α) για τον απόστολο Ιωάννη, τον αδελφό του Ιακώβου και υιό του Ζεβεδαίου, (β) για κάποιον Ιωάννη πρεσβύτερο, (γ) για τον Κήρινθο, (δ) για τον Ιωάννη Μάρκο (από τον Διονύσιο Αλεξανδρείας· Ε. Ι. 7,25,15) και (ε) τον Ιωάννη το Βαπτιστή (Ford).

Ο πρώτος που υποστήριξε την αποστολική προέλευση της Αποκ. ήταν ο φιλόσοφος και μάρτυς Ιουστίνος το 155 μ.Χ. (Διάλ. 81,4). Αυτοί οι οποίοι με δριμύτητα επιτέθηκαν τόσο στην Αποκ. όσο και στο Ευαγγέλιο, ήταν *οι Άλογοι*, οι οποίοι, όπως και ο πρεσβύτερος Ρώμης Γάιος, απέδιδαν την πατρότητα και των δύο έργων στον *αιρετικό Κήρινθο* (Ευσ. Ε.Ι. 3,28· Επιφ. Παν. 51,3). Ο πρώτος που αμφισβήτησε με επιχειρήματα την αποστολική πατρότητα του έργου ήταν ο Διονύσιος Αλεξανδρείας (+264-5) στο έργο του *Περί Επαγγελιών*. Παρότι θεωρούσε το έργο προϊόν αγιοπνευματικής εμπνεύσεως, στρεφόμενος εναντίον των χιλιαστικών απόψεων του ήδη αποθανόντος επισκόπου Νέπου και των οπαδών του και συγκρίνοντας την Αποκ. με το Ευαγγέλιο, *ἔκ τε τοῦ ἡθους ἐκατέρων καὶ τοῦ τῶν λόγων εἶδους καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς* καταλήγει στο συμπέρασμα (α) ότι συγγραφέας της Αποκ. δεν μπορεί να είναι ο συγγραφέας του κατά Ιωάννη και (β) ότι ο Ιωάννης της Αποκ. είναι είτε ο Ιωάννης-Μάρκος, είτε ένας άλλος Ιωάννης πρεσβύτερος, του οποίου ο τάφος ήταν δίπλα στον τάφο του απ. Ιωάννη στην Έφεσο (Ευσ. Ε.Ι. 7.25).

Μολονότι η κριτική που άσκησε ο Διονύσιος, βασιζόμενος σε στοιχεία θεολογίας, ύφους και γλώσσας, εντυπωσιάζει το σύγχρονο μελετητή, εντούτοις έχει ορισμένα μειονεκτήματα. Είναι υπερβολική, αφού υποστηρίζει ότι ούτε μία συλλαβή δεν είναι κοινή μεταξύ Ευαγγελίου και Αποκ. Δε λαμβάνει υπόψη του, επίσης, την αρχαία μαρτυρία και παράδοση, την οποία αντίθετα επικαλείται

ο Μέγας Αθανάσιος Αλεξανδρείας (Εορταστική Επιστολή λθ'). Αγνοεί το γεγονός ότι οι διάφοροι σολοικισμοί και βαρβαρισμοί μπορεί να μην οφείλονται στην άγνοια της Ελληνικής γλώσσας, αλλά να ανταποκρίνονται σε ποιητικούς και θεολογικούς λόγους. Ο ίδιος ο Ευσέβιος παραμένει αναποφάσιτος, εάν η Αποκ. πρέπει να καταταχθεί στα ομολογούμενα ή αμφιβαλλόμενα (Ε. Ι. 7,25), ενώ δεν αποκλείει το γεγονός να είναι συγγραφέας της Αποκ. ο Ιωάννης ο πρεσβύτερος, ο οποίος μαρτυρείται για πρώτη φορά από τον Παπία Ιεραπόλεως.

Οι διαφορές Αποκ. και Ευαγγελίου από τους υπέρμαχους της ιωάννειας προέλευσης και των δύο κειμένων εξηγούνται ως εξής: **Πρώτη υπόθεση:** Ο Westcott υπέθεσε ότι η Αποκ. συγγράφηκε πολύ νωρίς και ότι το διάστημα των είκοσι χρόνων που μεσολάβησε μεταξύ Αποκ. και Ευαγγελίου ο Ιωάννης είχε τη δυνατότητα να βελτιώσει την Ελληνική γλώσσα. Η υπόθεση αυτή, όμως, δεν ευσταθεί, διότι η πρόωμη χρονολόγηση της Αποκ., όπως θα αποδειχθεί, δεν είναι μάλλον ορθή. **Δεύτερη υπόθεση:** Ο Zahn υπέθεσε ότι η γλώσσα της Αποκ. μιμείται παλαιοδιαθηκικά και μάλιστα προφητικά πρότυπα, επειδή ισχυρίζεται ότι είναι **προφητεία**. Ο ίδιος ο συγγραφέας χρησιμοποίησε άλλη γλώσσα γράφοντας την Αποκ. και άλλη γράφοντας ένα διδακτικό βιβλίο, το Ευαγγέλιο. Λόγω, μάλιστα, της εκστατικής κατάστασης στην οποία περιέπεσε προκειμένου να εμπνευσθεί την Αποκ., δεν είχε δυνατότητα εξομαλύνσεως του κειμένου. **Τρίτη υπόθεση:** Για τις διαφορές των δύο βιβλίων είναι **υπεύθυνοι οι (ή ο) γραμματείς**. Ενώ η Αποκ. είναι έργο του απ. Ιωάννη, το Ευαγγέλιο αντίθετα δέχτηκε τη διόρθωση ενός γραμματέα. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι στην Αποκ. πλεονάζουν οι εβραϊσμοί. **Τέταρτη υπόθεση:** Σήμερα στην έρευνα κερδίζει περισσότερους οπαδούς η άποψη ότι η Αποκ. και το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο προέρχονται **από έναν ιωάνναιο κύκλο**, του οποίου ιδρυτής είναι ο Ιωάννης. Ο κύκλος αυτός είτε είχε αποκαλυπτικό προσανατολισμό (ο ίδιος ο Ιωάννης και η Αποκ.), είτε μυστικιστικό (Ευαγγέλιο), είτε εκκλησιαστικό (Επιστολές και επίλογος Ευαγγελίου).

Προσωπικά, πιστεύω ότι η ιστορική μαρτυρία αναφορικά με τον Ιωάννη τον πρεσβύτερο είναι τόσο ισχυρή, ώστε δεν έχουμε

άλλη επιλογή από το να ακολουθήσουμε τη μαρτυρία τής πρώτης Εκκλησίας και να υιοθετήσουμε ότι συγγραφέας της Αποκ. είναι ο μαθητής και απόστολος του Ιησού Ιωάννης. Σε αυτό το συμπέρασμα μας οδηγούν ο αραμαϊκός τρόπος σκέπτεσθαι του συγγραφέα, το «βοανηργές» του περιεχομένου και η υψηλή λατρευτική θεολογία και χριστολογία του τελευταίου βιβλίου της Κ.Δ.

Ο απ. Ιωάννης καταγόταν από την ασήμαντη κώμη Βηθσαϊδά της Γαλιλαίας, ήταν υιός του Ζεβεδαίου και της Σαλώμης, αλιέας το επάγγελμα και τον κάλεσε ο Ιησούς ως μαθητή του μαζί με τον πρεσβύτερο αδελφό του Ιάκωβο. Το γεγονός ότι ο πατέρας του είχε μισθωτούς και ότι η Σαλώμη ακολουθούσε και διακονούσε τον Ιησού από τα υπάρχοντά της αποτελούν ενδεικτικά στοιχεία της **ευπορίας της οικογένειάς του**. Κατά πάσα πιθανότητα ήταν ήδη μαθητής του Ιωάννη του Βαπτιστή, όταν ακολούθησε για πρώτη φορά τον Κύριο (Ιω.1,29). Δεν αποκλείεται να μνήθηκε στον αποκαλυπτικισμό στο κοινόβιο του Κουμράν, το οποίο βρισκόταν πολύ κοντά στο χώρο δράσης του Προδρόμου. Μετά την πρώτη συνάντησή του με τον Ιησού, συνέχισε να ασχολείται με το επάγγελμά του, για να κληθεί μετά οριστικά από τον ίδιο τον Ιησού. Ο Ιησούς επονόμασε τους αδελφούς Ιωάννη και Ιάκωβο **Βοανηργές**, γιους δηλ. της βροντής (Μκ.3,17). «Όπως ο ηλεκτρισμός μαζεύεται αργά αργά στη νεφέλη μέχρις ότου ξεσπάσουν ξαφνικά κεραυνοί και αστραπές, έτσι και ο Ιωάννης κάποτε συγκρατεί τον εαυτό του σε αντίθεση με τον εκρηκτικό Πέτρο (π.χ. στο κενό μνημείο) και κάποτε ξεσπάει» (Τρεμπέλας). Μαζί με τον αδελφό του εκφράζει την επιθυμία να κατέβει φωτιά από τον ουρανό για να καταστρέψει την αφιλόξενη κώμη της Σαμάρειας (Λκ. 9,54). Στο τελευταίο στάδιο της πορείας του Ιησού προς το Πάθος, ζητάνε από τον Ι. Χριστό διακεκριμένες θέσεις στην βασιλεία Του (Μκ.10,35 κ.ε.). Μόνος αναγγέλλει ότι απέτρεψε κάποιον μη ανήκοντα στον κύκλο του Ιησού να εξορκίζει με το όνομά Του (Μκ.9,28). Ανήκε μαζί με τους Πέτρο και Ιάκωβο στο στενό κύκλο των μαθητών του Κυρίου, αφού μάλλον αυτός ήταν ο μαθητής *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* (Ιω.13,23· 19,26· 21,7· 20). Παραβρέθηκε μαζί με τους άλλους δύο στην ανάσταση της κόρης του αρχισυναγώγου και συνόδευσε τον Ιησού στη Μεταμόρφωση και στον κήπο της Γεθσημανή και στο Σταυρό.

Κατά τον Μ. Δείπνο έπεσε στο στήθος του Κυρίου και τον ρώτησε ποιος θα τον παραδώσει (Ιω. 13,25). Είναι τόσο γλαφυρή η εικόνα αυτή της αγάπης, ώστε η έκφραση *επιστήθιος φίλος* έμεινε παροιμιώδης (Σ. Σάκκος). Στο Σταυρό τού εμπιστεύθηκε ο Ιησούς τη μητέρα Του. Ήταν ο πρώτος που είδε τον κενό τάφο. Σε μια εμφάνισή του στην θάλασσα της Τιβεριάδος ο αναστημένος Ιησούς αφήνει ανοικτό τον χρόνο θανάτου του Ιωάννη, γεγονός που θεωρήθηκε ως προφητεία ότι θα ζήσει μέχρι τη β' παρουσία».

Μετά την Ανάληψη κατείχε ηγετική θέση στην Εκκλησία των Ιεροσολύμων. Στο Πρ. 3,1 κ.ε. ανέρχεται μαζί με τον Πέτρο στο Ιερό κατά την ώρα της προσευχής. Εκεί γίνεται η θεραπεία του χωλού από τον Πέτρο και το κήρυγμα του τελευταίου προς το πλήθος. Ακολουθεί η σύλληψή τους, τους γίνονται συστάσεις και απειλές και τελικά απλευθερώνονται. Επισκέπτονται τη Σαμάρεια, η οποία δέχτηκε το Ευαγγέλιο από το Φίλιππο, για να μεταδώσουν στους βαπτισμένους της περιοχής το αγ. Πνεύμα. Μετά την καταστροφή των Ιεροσολύμων ο Ιωάννης εγκαταστάθηκε στην Έφεσο, όπου μεταφέρθηκε και το κέντρο της Εκκλησίας. Ο κύριος μάρτυς για την παραμονή του σε αυτήν την πόλη είναι ο Ειρηναίος, ο οποίος έχει πληροφορίες γι' αυτό από τους Πολύκαρπο και Παπία (Κατά Αιρ. 3.3.4· 5.33.4). Ο ίδιος ο Πολύκαρπος στη μοναδική σύντομη επιστολή προς Φιλιππησίους δεν αναφέρεται στον Ιωάννη. Στην Έφεσο συνέγραψε ίσως τα πέντε γνωστά βιβλία που περιέχονται στην ΚΔ. Εξορίσθηκε για ένα διάστημα στην Πάτμο. Από την δράση του Ιωάννη στην Έφεσο σώζεται η συνάντησή του με τον Κήρινθο στα λουτρά και η ανάσταση ενός νεκρού (Ε.Ι. 3,28· 4,14). Μαρτυρείται, επίσης, από τον Ευσέβιο το ότι κυνήγησε στο κρησφύγετό του ένα ληστή, πρώην πνευματικό του παιδί, προκειμένου να το επαναφέρει στην πίστη, το ότι το μοναδικό του κήρυγμα στις συναθροίσεις των πιστών προς το τέλος της ζωής του ήταν το *τεκνία αγαπάτε ἀλλήλους* (Ιερων. Υπόμν. Γαλ. VI, 10). Μαρτυρείται επίσης το γεγονός ότι έπαιζε κάποτε με μια πέρδικα και όταν ρωτήθηκε από κάποιον κυνηγό σχετικά με το λόγο, του απάντησε ότι, όπως μια χορδή δεν πρέπει να είναι πάντα τεντωμένη, για να μη χάσει την ελαστικότητά της, έτσι και το πνεύμα χρειάζεται ανάπαυση (Cassiani Coll.

XXIV, 21). Ο Τερτυλιανός ομιλεί και περί παραμονής του Ιωάννη στην Ρώμη, όπου και ρίφθηκε σε λέβητα με καυτό λάδι· εξελθών όμως σώος εξορίσθηκε σε κάποιο νησί.

Είχε ίσως ο ίδιος την εμπειρία της θέας του επίγειου Παλατιού του αυτοκράτορα, καθότι η μακρά παραμονή του στην Βαβυλώνα - Ρώμη, σύμφωνα με τον Μ. Σιώτη, μαρτυρείται επαρκώς από την πρωτοχριστιανική παράδοση. Το ίδιο πιθανή θα πρέπει να θεωρείται η δίκη του από τον ίδιο τον αυτοκράτορα Δομιτιανό, επειδή η περίπτωση του αφορούσε την εφαρμογή πολιτικών διατάξεων αμέσως αναφερόμενων στο πρόσωπο του αυτοκράτορα, όπως επίσης και η παράδοση περί βασανιστηρίων και θαυμαστής διάσωσής του. Έχοντας αυτή τη μοναδική εμπειρία της θέας του αυτοκρατορικού οίκου, του ίδιου αυτοκράτορα και της γλοιώδους λατρείας, την οποία πρόσφεραν στο πρόσωπο αυτό οι αυλικοί του, ο Ιωάννης περιγράφει με μοναδικά χρώματα στην Αποκ. τον επουράνιο Ναό και καταδεικνύει έτσι το ασύγκριτο μεγαλείο του Κυρίου Παντοκράτορα.

Απέθανε σε βαθύτατο γήρας, στα τέλη του 1^{ου} αι., στα χρόνια του Τραϊανού, στην Έφεσο. Η Εκκλησία τιμά την μνήμη του στις 8 Μαΐου και τη μετάστασή του στις 26 Σεπτεμβρίου. Όπως πολύ ευσύνοπτα ο Σ. Σάκκος σημειώνει σχετικά με τον Ιωάννη, πρώτος και τελευταίος εκ των μαθητών είδε τον Ιησού με το ταπεινό σχήμα της κενώσεως. [...] Δι' αυτού το Πνεύμα το Άγιον έγραψε την θεολογική αρχή της ΚΔ «*Εν αρχή ην ό Λόγος*» και το θεολογικό τέλος «*Ερχομαι ταχύ. Αμήν, ναί έρχου Κύριε Ιησού*» (Απ. 22,20) [...] Ζήσας μέχρι του τέλους του πρώτου αιώνας ενώνει αρρήκτως ως ζων κρίκος της παραδόσεως τους αποστόλους και τους πατέρας της Εκκλησίας¹⁰.

4. ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΗΣ

Ο **τόπος** στον οποίο εμπνεύστηκε ο Ιωάννης δηλώνεται από τον ίδιο και ταυτίζεται με το αιγαιοπελαγίτικο νησί της Πάτμου. Δεν υπάρχει μαρτυρία για το πού καταγράφηκε η Αποκ. Η παραδοσιακή αλλά και η ευρύτερη αποδεκτή **χρονολόγηση** της Αποκ. είναι το

¹⁰ Η Έρευνα της Γραφής, Θεσσαλονίκη 1969, 209 κε.

ότι αυτή γράφτηκε περί τα τέλη της Δομιτιανού αρχής (93-96 μ.Χ.), όπως μαρτυρεί ο μαθητής του αγ. Πολυκάρπου και προερχόμενος από τη Μ. Ασία Ειρηναίος (Κατά Αιρέσ. 5, 30,3· πρβλ. Ε. Ι. 3,18,3). Ο ίδιος ο Ειρηναίος στο Κατά Αιρέσεων 2,22. 5 (3,23,3-4) ισχυρίζεται (σε αντίθεση μάλιστα με ό,τι λέει στο 5,30) ότι ο Ιωάννης έζησε μέχρι τη βασιλεία του Τραϊανού (98-117 μ.Χ.). Ο Επιφάνιος υποστήριξε ότι ο Ιωάννης εξορίστηκε επί *Κλαυδίου* (41-54 μ.Χ.) (Αιρ. LI 12, 233). Τον 19^ο αι. αναβίωσε η άποψη ότι η Αποκ. γράφτηκε το 64 μ.Χ., ως αντίδραση στους διωγμούς του Νέρωνα ή το 70 μ.Χ. με αφορμή την καταστροφή των Ιεροσολύμων, στοιχείο που μαρτυρείται στον τίτλο των δύο συριακών μεταφράσεων της Αποκ. (πρβλ. Απόκρ. Πράξεις Ιωάννη, Θεοφύλακτος Αχρίδας 11^{ος} αι.: P. G. 123, 1133). Αυτοί που υποστηρίζουν τη συγγραφή της Αποκ. επί Νέρωνα βασίζονται (α) στο γεγονός ότι το χξς (666) αποτελεί άθροισμα του ονόματος αυτού του αυτοκράτορα στα Εβραϊκά, (β) ότι στο 11,1-2 απηχείται η διαφύλαξη του Ναού των Ιεροσολύμων, ο οποίος καταστράφηκε το 70 μ.Χ. και (γ) στο ότι επί τη βάσει του 17,9-11 αρχίζοντας τη μέτρηση των κεφαλών με τον Ιούλιο Καισαρά, η έκτη κεφαλή είναι ο Νέρωνας. Η διαφύλαξη του Ναού έχει, όμως, στην Αποκ. **πνευματικό** περιεχόμενο, όπως επίσης και η ερμηνεία των κεφαλών στο 17,9-11. Έχουμε επίσης **εσωτερικές ενδείξεις** του κειμένου της Αποκ οι οποίες μαρτυρούν ότι αυτή γράφηκε μετά τη βασιλεία του πρώτου διώκτη των χριστιανών Νέρωνα (Σουητ. Νέρων 16.2· Τακ. Χρον. 15,38· 44). Ο ισχυρισμός της Λαοδικείας «είμαι πλούσια. . .» (3,17) προϋποθέτει την ανασυγκρότηση της πόλης μετά τους καταστροφικούς σεισμούς του 61-62 μ.Χ. Ο ίδιος ο μύθος του Nero rediit us προϋποθέτει το θάνατο του Νέρωνα στις 09. 06. 68 μ.Χ. (13, 12). Επίσης ο χαρακτηρισμός της Ρώμης ως *Βαβυλώνας* μαρτυρείται σε ιουδαϊκές πηγές μετά το 70 μ.Χ. (Δ' Εσδρ. 3,1-2. 28-31), ενώ το 6,6 μάλλον προϋποθέτει διάταγμα του Δομιτιανού, το οποίο εκδόθηκε το 93 μ.Χ., να καταστραφούν όλοι οι αμπελώνες στη Μ. Ασία (Σουητ. Δομ. 7,2).

Οι υποστηρικτές της συγγραφής του βιβλίου *επί Δομιτιανού* επικαλούνται (α) τους διωγμούς που εξαπέλυσε εναντίον των χριστιανών και οι οποίοι στην Αποκ. αναμένονται να κλιμακωθούν, (β) την καισαρολατρία που ευνόησε και καταπολεμείται στο ίδιο έργο, (γ)

το γεγονός ότι ο μύθος Nero rediit, ο οποίος απηχείται, επίσης, σε αυτό, κυκλοφορούσε έντονα τα χρόνια του Δομιτιανού και (δ) το ότι ο συγγραφέας της Αποκ. χρησιμοποιεί παραδόσεις των Συνοπτικών.

Ο Thompson¹¹ πρόσφατα ισχυρίστηκε ότι, σύμφωνα με τις μαρτυρίες της εποχής, ο Δομιτιανός δεν απαίτησε να προσφωνείται ως *Κύριος και Θεός*, έστω και αν αυτό έπραξε ο κόλακας αυλικός ποιητής Μάρτιος. Εάν ο αυτοκράτορας Δομιτιανός ευνοούσε την Καισαρολατρία, θα είχαμε πλήθος μαρτυριών. Αυτό όμως δε συμβαίνει. Αντίθετα, ο Δομιτιανός με τη δίκαιη πολιτική του, την εύνοια την οποία επέδειξε προς τις ασθενέστερες τάξεις και τα Σεβάστεια έργα, οδήγησε ιδίως τη Μ. Ασία σε πολιτική σταθερότητα και οικονομική ευημερία, κάτι το οποίο αποδεικνύει η ίδρυση ναού προς τιμήν του ζώντος ακόμη και η πληθώρα των αγαλμάτων και βωμών προς τιμήν του σε όλον το μικρασιατικό χώρο. Η Καισαρολατρία, άλλωστε, δεν ήταν πάντα επιβαλλόμενη άνωθεν από την ρωμαϊκή εξουσία, αλλά αποτελούσε το αποτέλεσμα της λαϊκής επιδοκιμασίας σε δύο τινά: (α) στην ασφάλεια, την οποία παρείχε το ρωμαϊκό σύστημα διακυβέρνησης και (β) στην τρομερή δύναμη, την οποία είχε έτσι ώστε και μέσα από δύσκολες εσωτερικές καταστάσεις (όπως τα γεγονότα, τα οποία ακολούθησαν το θάνατο του Νέρωνα, 69 μ.Χ.) να επιβιώνει. Τα παραπάνω στοιχεία οδήγησαν τον Thompson στην αναίρεση της παραδεδομένης μέχρι πρότινος εικόνας του Δομιτιανού ως μεγαλομανιακού και διεστραμμένου αυτοκράτορα, ο οποίος ενώ στην αρχή της δεκαεξάχρονης αυτοκρατορίας του επιθυμούσε να θεωρείται ως *princeps*, ως νόμιμος δηλ. ηγεμών, κατόπιν σφετερίστηκε για τον εαυτό του θεϊκές τιμές και λατρεία, όπως την προσφώνηση *ο Κύριος και ο Θεός (dominus et deus)* και την τοποθέτηση εικόνων - αγαλμάτων του στην αυτοκρατορία από ασήμι και χρυσό. Ο Thompson επισημαίνει ότι ο ιστορικός Σουητώνιος παραποίησε εσκεμμένα τη μορφή του Δομιτιανού, προκειμένου να εμφανίσει την εποχή των Αντωνίων (κατά την οποία ζούσε) ως τη χρυσή, ενώ την εποχή των Φλαβίων προκατόχων τους ως σκοτεινή.

¹¹ *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford 1990, 95-167.

Προσωπικά πιστεύω ότι, έστω και αν η περιγραφή του Δομιτιανού από το Σουητώνιο αγγίζει τα όρια της υπερβολής, εντούτοις παραμένει γεγονός ότι ο Δομιτιανός ευνόησε ή τουλάχιστον ανέχθηκε τη θεοποίησή του, κάτι το οποίο προκάλεσε και την αντίδραση του Ιωάννη προς τη ρωμαϊκή εξουσία. Δεν δικαιολογείται αλλιώς η αλλαγή της θετικής έναντι της ρωμαϊκής εξουσίας χριστιανικής στάσης.

5. ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ

Υπόμνημα στην Αποκ. έγραψε ο Ιππόλυτος Ρώμης (170-236 μ.Χ.), το οποίο χάθηκε εκτός από μερικά σχόλια που σώθηκαν στο συριακό υπόμνημα του σύρου Διονυσίου bar Saladi (+1171). Τα σχόλια του Ωριγένη (185-251) σώθηκαν σε ένα μόνον χειρόγραφο του 10^{ου} αι. και δημοσιεύθηκαν το 1911 από τους Δυοβουνιώτη και Harnack. Το πρώτο 12τομο υπόμνημα στην Αποκ. συγγράφηκε από τον **Οικουμένιο** στο τέλος του 6^{ου} αι. Λίγο αργότερα κυκλοφόρησε το υπόμνημα του **Ανδρέα Καισαρείας**, το οποίο ουσιαστικά στηρίζεται στον Οικουμένιο (χωρίς να τον μνημονεύει ονομαστικά) και σε άλλους συγγραφείς, όπως τους Ειρηναίο, Ιππόλυτο, Μεθόδιο και Γρηγόριο Ναζιανζηνό. Στη Δύση ο πρώτος που συνέγραψε υπόμνημα στην Αποκ. ήταν ο **Βικτορίνος Πετώ (+304)**. Τα έργα του καταδικάστηκαν για τις χιλιαστικές τους απόψεις τον 6^ο αι. από το γελεσιανό Δεκρέτο. Υπόμνημα επίσης έγραψε ο δονατιστής Τυχόνιος (330-90). Σώζεται τμηματικά σε αντίστοιχο 12τομο έργο του ισπανού ηγουμένου Beatus Liebana (+798). Υπόμνημα, επίσης, έγραψε τον 6^ο αι. (540) ο βορειο-αφρικανός επίσκοπος Πριμάσιος στηριζόμενος στον Τυχόνιο.

II. ΥΠΟΜΝΗΜΑ

1. ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

ΤΙΤΛΟΣ

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΩΑΝΝΟΥ

Ο τίτλος δεν ανήκει στο πρωτότυπο, αλλά προστέθηκε αργότερα για να εξυπηρετήσει τη διάκριση του ειληταρίου, στο οποίο ήταν καταγεγραμμένη η Αποκ., από τα υπόλοιπα εκκλησιαστικά βιβλία, τα οποία τοποθετούνταν είτε σε πήλινα αγγεία είτε σε ειδικά διαμορφωμένα ράφια. Προκειμένου, συνεπώς, να γίνει δυνατή η επιλογή του βιβλίου, ο τίτλος του σημειωνόταν συνήθως πάνω σε ένα κομμάτι περγαμηνής, το *σίλλυβο ή τίτουλο*, το οποίο κολλούσαν πάνω στο τέλος του ειληταρίου ή στη ράβδο πάνω στην οποία ήταν τυλιγμένο.

Τα παλαιοδιαθηκικά βιβλία αυτοχαρακτηρίζονται ως *λόγος Κυρίου* προς τον εκάστοτε προφήτη. Παράλληλα, όμως, έχουμε αναφορά στους λόγους του *Αμώς*, ενώ οι προρρήσεις των Ναούμ, Ωβδιού και Ησαΐα φέρουν τον τίτλο *όρασις + όνομα εκάστου των Προφητών*. Ίσως με το ίδιο σκεπτικό προέκυψε από την εισαγωγική φράση του ιδίου του κειμένου (*Αποκάλυψη του Ιησού Χριστού*) ο όρος *Αποκάλυψις Ιωάννου*, μια αλλαγή η οποία μάλλον συντελέσθηκε μετά το 150 μ.Χ., αφού ο όρος *Αποκάλυψις* δε χρησιμοποιείται ως τίτλος από τον Ιουστίνο (Διάλ. 81), όπως αντίστροφα συμβαίνει στον Ειρηναίο και τους μετά αυτόν Πατέρες. Οι Λατίνοι, επίσης, δε μετέφρασαν τον όρο, αλλά τον χρησιμοποίησαν ως τίτλο *Apocalypsis* (πρβλ. *Κανών Μουρατόρι* 71, όπου γίνεται λόγος και για την *Αποκάλυψη* του Πέτρου). Στην εξέλιξη προστέθηκαν άλλοι τίτλοι τιμής του συγγραφέα της Αποκ.

Ο όρος **αποκάλυψις**, ο οποίος δεν ήταν τόσο συνήθης στην Κοινή Ελληνική, σημαίνει την απόσυρση ενός καλύμματος και τη φανέρωση κάποιου κρυμμένου μυστικού (Λκ.12,2). Στους Ο' η λέξη συναντάται τέσσερις φορές, εκ των οποίων τρεις στη Σοφία Σειράχ (11,27· 22,22· 42,1) ως μετάφραση του όρου *erewa*. Στην Κ.Δ. η αποκάλυψη δεν αφορά κατεξοχήν στο μελλοντικό γεγονός του ολοκαυτώματος του κόσμου, αλλά σχετίζεται με την ήδη πραγματοποιηθείσα στα τέλη των αιώνων παγκόσμια φανέρωση του προαιώνιου σχεδίου της σωτηρίας του (Μτ. 11,25. 27· Λκ. 2,32) διά του Ι. Χριστού (Μτ. 16,17). Αυτό το γεγονός σήμανε την ανατολή των εσχάτων (Ρωμ. 1,17-18· Α' Κορ. 2,10· Γαλ. 3,23· Εφ. 3,3-5). Στον Παύλο το ρήμα ειδικότερα αφορά (α) στο συγκλονιστικό γεγονός της αποκάλυψης στον ίδιο του εσταυρωμένου Ιησού ως του αναστάντα Μεσσία και Θεού μέσω του θαυμαστού οράματος, που δέχτηκε στις πύλες της Δαμασκού (Γαλ. 1,12· πρβλ. Α' Κορ. 9,1· 15,8) και (β) στην έλευση, τη δευτέρα παρουσία του Κυρίου, και όλα τα γεγονότα που θα συνοδεύσουν αυτό το κοσμογονικό γεγονός (Ρωμ. 2,5· 8,19· Α' Κορ. 1, 7· Β' Θεσ. 1,7· 2,1-3· Α' Πε. 1, 5-7· 12-13· 4,13· 5,1). Το ουσιαστικό **αποκάλυψη** σημαίνει, επίσης, στον απόστολο των Εθνών (α) τη φανέρωση του θεϊκού σχεδίου και θελήματος από τους προφήτες κατά τη διάρκεια της επίγειας Σύναξης και Λατρείας με σκοπό την παρηγοριά των πιστών και την παραίνεση σε εγρήγορση (Α' Κορ. 14, 6. 26) και (β) την εκστατική θέα επουράνιων μυστηρίων (Β' Κορ. 12,1. 7), αλλά και άλλες αποκάλυψεις / επεμβάσεις του Θεού στη ζωή του (Γαλ. 2,2· πρβλ. Φιλ. 3,15).

Στην Αποκ. το ρήμα δε χρησιμοποιείται, ενώ το ουσιαστικό απαντάται μόνον στον πρώτο στίχο της. Φαίνεται ότι προοδευτικά ο όρος **αποκάλυψις** από την απλή φανέρωση των θεϊκών πραγμάτων, εξελίχθηκε στα τέλη του 1ου αι. μ.Χ. να σημαίνει την **πληροφορία** (κατά κυριολεξία) των Εσχάτων, κάτι ταυτόσημο με την Παρουσία (Αγουρίδης).

Ο τίτλος **Αποκάλυψις Ιωάννου** δεν υποδηλώνει απαραίτητα το **φιλολογικό είδος** του τελευταίου βιβλίου της Γραφής, διότι η Αποκ. ήταν εκείνη η οποία έδωσε το χαρακτηρισμό του **αποκαλυπτικού** σε όλα τα συγγράμματα που έχουν παρόμοιο με αυτήν περιεχόμενο

και όχι το αντίστροφο (πρβλ. ελλην. Βαρούχ). Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει ότι δεν προϋπήρχε η αποκαλυπτική φιλολογία, η οποία, όπως ήδη αποδείχθηκε, αποτελεί σύμπτωμα της ιστορικής και ψυχολογικής κατάστασης του όψιμου Ιουδαϊσμού και ολόκληρης της Εγγύς Ανατολής μετά τη συνάντησή της με τη Δύση και ιδιαίτερα τον Ελληνισμό. Αντίθετα, η πληθώρα αλλά και η γοητεία των συγγραμμάτων ήταν τέτοια, ώστε ο Ιωάννης συνθέτοντας το μοναδικό αποκαλυπτικό σύγγραμμα της Κ.Δ. αισθάνεται την αδήριτη ανάγκη να διευκρινίσει και να αποσαφηνίσει την προέλευση και τη σκοπιμότητα του έργου του, το οποίο εν συνεχεία χαρακτηρίζει ο ίδιος ως *προφητεία*.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

- 1 *Ἀποκαλυψὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ/
ἡ ἐλθὼν αὐτῷ/ὁ Θεὸς
δείκναι τοῖς δούλοις αὐτοῦ/
αὐτῷ/γενεσθαι ἐν τάξει/
καὶ ἐσθμάνει ἀποστείλας δια τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ/
τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ/*
- 2 *ὅς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ/
καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ/
ὅσα εἶδεν*
- 3 *Μακάριοι οἱ ἀναγινώσκοντες
καὶ οἱ ἀκούοντες τοῦ λόγου τῆς προφητείας
καὶ θρούηται τα ἐν αὐτῷ/γεγραμμένα/
ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς*

Ορισμένοι ερμηνευτές θεώρησαν ότι οι τρεις πρώτοι στίχοι προέρχονται από τη γραφίδα του **τελικού εκδότη του έργου**. Το καθεαυτό έργο, σύμφωνα με αυτήν την άποψη, αρχίζει με την *Εισαγωγική Ευλογία* στο 1,4, κάτι που τεκμηριώνεται με τα εξής στοιχεία: (α) Για τον Ιωάννη γίνεται λόγος σε τρίτο πρόσωπο στο στ. 2, ενώ (β) ο

μεσάζοντας ρόλος, ο οποίος αποδίδεται στον άγγελο στο στ. 1, δεν αντιστοιχεί απολύτως σε αυτόν που διαδραματίζει στο ίδιο το περιεχόμενο του βιβλίου. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο ερμηνευτής άγγελος επεμβαίνει ενεργά στην εξέλιξη των γεγονότων μόλις στο κεφ. 17, όπου και παρουσιάζει την καταστροφή της πόρνης Βαβυλώνας και του Θηρίου, και στο 21,9 - 22,5, όπου επιδεικνύει στον Ιωάννη την έλευση της Νύμφης, της Καινής Ιερουσαλήμ.

Η άποψη αυτή, μάλλον, δεν είναι ορθή για τους εξής λόγους: (α) Στον αρχαίο κόσμο ήταν συνήθης μια μικρή Εισαγωγή στο έργο από τον ίδιο το συγγραφέα του με σύντομες αλλά ακριβείς πληροφορίες σχετικά με το πρόσωπό του (Ιερ. 1,1- 3,4· Α' Ενώχ 1. 1. 2· Εισαγ. Ηροδότου και Θουκυδίδη), το περιεχόμενο, το είδος και το σκοπό του βιβλίου (Ωσ. 1,1· Αμ. 1,1· Ησ. 1,1), κάτι που συμβαίνει και στο δίτομο έργο του Λουκά (Λκ. 1,1-4), τη Δίδαχή, το κοπτικό κατά Θωμάν Ευαγγέλιο και το Απόκρυφο του Ιωάννη. (β) Οι όροι που χρησιμοποιούνται στο εισαγωγικό αυτό σημείωμα **δίδωμι, δείκνυμι, λόγος, μαρτυρία, προφητεία, τηρώ** είναι ιδιαίτερα αγαπητοί σε ολόκληρη την Αποκ., κάτι το οποίο αποδεικνύει ότι η εισαγωγή δεν μπορεί να προέρχεται από την γραφίδα κάποιου προσώπου διαφορετικού από το συγγραφέα του υπόλοιπου έργου. Ο Beckwith, μάλιστα, στηριζόμενος στο ότι οι ρηματικοί τύποι **εμαρτύρησεν και γεγραμμένα** βρίσκονται σε χρόνους παρελθοντικούς, σημειώνει ότι η Εισαγωγή και ο Επίλογος γράφτηκαν μετά την ολοκλήρωση της συγγραφής του βιβλίου. Έτσι αιτιολογείται το γεγονός ότι ο άγγελος διαδραματίζει ρόλο στα δύο μέρη, τα οποία, διακρινόμενα για τη ρυθμικότητά τους, είναι παράλληλα και παισιώνουν το έργο.

Ο ίδιος ο Ιωάννης με αυτήν την Εισαγωγή θέλει ευθύς εξαρχής να καταστήσει κατηγορηματικά σαφές ότι το έργο, το οποίο πρόκειται να αναγνωσθεί και να ακουσθεί δημόσια κατά τη διάρκεια της θείας Λειτουργίας, δεν είναι προϊόν δικής του **ανακάλυψης**, όπως οι άλλες ψευδεπίγραφες αποκαλύψεις που κυκλοφορούσαν στις ημέρες του, αλλά αποτέλεσμα της **αποκάλυψης του Ιησού**. Αυτός (ο Χριστός) ως αψευδής μάρτυς εγγυάται την αυθεντία της μαρτυρίας, **του ευαγγελίου**, που, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο 14,1, εμπεριέχεται στο τελευταίο βιβλίο. Ο ίδιος ο Ιωάννης τοποθετεί τον εαυτό του

τελευταίο στην αλυσίδα μιας σειράς αποκαλυπτόντων προσώπων, τα οποία με τον πλέον αυθεντικό τρόπο μαρτυρούν την αξιοπιστία του έργου του. Γι' αυτό, όπως ο Παύλος υπογραμμίζει στους Γαλάτες ότι το Ευαγγέλιό του δεν είναι ανθρώπινο, αλλά του Ιησού (1,12 κε.), έτσι και ο Ιωάννης δεν επικαλείται κάποια ανθρώπινη αυθεντία, αλλά τη μαρτυρία του *πρωτότοκου των νεκρών*.

Όπως, λοιπόν, ο Χριστός απεκάλυψε στους τέσσερεις μαθητές του (μεταξύ αυτών και στον Ιωάννη) στο πλούσιο σε εσχατολογικό συμβολισμό όρος των Ελαιών ό,τι πρόκειται να συμβεί στο τέλος της Ιστορίας, έτσι και τώρα ο ίδιος αποκαλύπτει στον δούλο του αυτά τα οποία πρόκειται σύντομα να γίνουν. Επιπλέον, όπως στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, ο Ι. Χριστός φανερώνει την αλήθεια που άκουσε από το Θεό **Πατέρα** (5,19· 8,26· 14,10), αφού δεν ποιεί τίποτε αφ' εαυτού, αλλά ενεργεί πάντα σε απόλυτη συμφωνία με Αυτόν (8,28· 12,49), έτσι και πρωταρχική πηγή της Αποκ. είναι το πρόσωπο του Πατέρα, το οποίο σε ολόκληρη την Α. Γ. αποκαλύπτεται, εμφανίζεται και ομιλεί εντός του Χρόνου και του Κόσμου διά του ασάρκου στην Π. Δ. και ενσάρκου στην Κ.Δ. Λόγου Του.

Η περικοπή, η οποία έχει επηρεάσει εν προκειμένω τον Ιωάννη είναι το Δν. 2, 28 κ.ε., όπου ο Δανιήλ ερμηνεύει στο Ναβουχοδονόσορα το εσχατολογικό σχέδιο του Θεού για την Παγκόσμια Ιστορία, λέγοντας τα εξής: *esti Qeoj en ouranw/anakaluptwn musthria o/ j edh/wise tw/basilei/Naboucodonosor a/dei/genesqai epVescatwn twh hnerwh/ Qeoj o` megaj eshmane tw/basilei/ta esomena epVescatwn twh hnerwh kai. akribej to. ofana kai. pisth. h` toutou krisij.* Ο Αμώς (3,7), αρκετούς αιώνες πριν, σημειώνει με έμφαση ότι ο Κύριος ο Θεός δεν επεμβαίνει στον Κόσμο, και συνεπώς δε θα προβεί στην τελείωση της Ιστορίας και την ανάπλαση της Δημιουργίας, εάν προηγουμένως δεν **αποκαλύψει** το σχέδιό του ή όπως σημειώνουν οι Ο' την *παιδεία* Του στους δούλους Του τους Προφήτες. Η χρησιμοποίηση της λ. *παιδεία* αντί *σχεδίου* στους Ο' είναι χαρακτηριστική. Η αποκάλυψη του εσχατολογικού θελήματος του Θεού δεν αποτελεί μια απλή ενημέρωση/ πληροφόρηση, που μπορεί να αφήνει αδιάφορο και απαθή τον ακροατή, αλλά συνεπάγεται (όπως και κάθε θεϊκό ή προφητικό σημείο) **Παιδεία**, προσωπική δηλ. μαρτυρία, δράση,

ενέργεια, ενεργοποίηση, μετοχή, συμμετοχή στο θεϊκό σχέδιο της σωτηρίας και ανακαίνισης του Σύμπαντος. Η αποκάλυψη του Κυρίου δεν είναι εν τέλει χρησμός, που ικανοποιεί την περιέργεια, πολύ δε περισσότερο δεν ικανοποιεί τα σαδιστικά αισθήματα κάποιων ευσεβών εναντίον των ασεβών διωκτών τους, αλλά συνεπάγεται την αδήριτη υποχρέωση όλων των ακούντων να κηρύξουν και να διαλαλήσουν στον κόσμο τον θεϊκό λόγο, αψηφώντας και αυτήν ακόμα τη ζωή τους, προκειμένου κάθε αμαρτωλός να μετανοήσει και να σωθεί στην εσχατολογική αυτή δοκιμασία και παλιγγενεσία. Η θεϊκή προφητική αποκάλυψη δεν οδηγεί, συνεπώς, στην έξοδο από τον Κόσμο και την Ιστορία, αλλά **συνεπάγεται προσωπική μαρτυρία και μαρτύριο προς χάριν όλων αυτών.**

Παράλληλα, όμως, η Αποκ. αποτελεί και αποκάλυψη-θεοφάνεια του ίδιου του Ι. Χριστού και μάλιστα με εικόνες όχι απολύτως συμβατές με αυτές που μας παραδίδουν οι Ευαγγελιστές. Οι εικόνες που ιστορούνται από τον Ιωάννη με μοναδική παραστατικότητα και ποικίλο συμβολισμό είναι αυτές του Ιησού ως του *Παλαιού των Ημερών και του Απολύτου Κυρίου και Αρχιερέα* (Pontifex Maximus) στο κεφ. 1, του Αρνίου στο κεφ. 5 και του έφιππου Λόγου στο κεφ. 19. Είναι μάλιστα εξόχως χαρακτηριστικό ότι το όνομα *Ιησούς Χριστός* απαντά μόνον στην εισαγωγή και στον επίλογο της Αποκ. (22,16) σε αντίθεση με το *Ιησούς*, το οποίο συναντάται έντεκα φορές. Αυτό δε σημαίνει ότι ο Ιωάννης προσπαθεί να υποβαθμίσει τον Ιησού έναντι του Πατέρα, ο οποίος τελικά επιτελεί στο κεφ. 20 την Κρίση. Απλώς προτίμησε να «ιστορήσει» τον Ιησού με πρωτότυπες εικόνες, έτσι ώστε να αντικαταστήσει χριστολογικούς τίτλους που είχαν τυποποιηθεί στα τέλη του 1^{ου} αι. τόσο, ώστε να μην μπορούν πλέον να ηχήσουν ως αγωνιστικοί παιάνες (πρβλ. τον καινούργιο χριστολογικό όρο **Αρνίο** αντί του όρου **Αμνός**). Άλλωστε, η Αποκ. διαφέρει από τα άλλα αποκαλυπτικά συγγράμματα στο ότι σε αυτήν, όπως και σε ολόκληρη την Κ.Δ., τα Έσχατα έχουν ήδη παρελθόν. Ο Μεσσίας, ο Χριστός, έχει ήδη εγκαινιάσει τη βασιλεία του Θεού και έχει δώσει μοναδικά δείγματα μαρτυρίας, αυτοθυσίας και αυτοζώης, εξαλείφοντας το βασανιστικό για κάθε άνθρωπο τρίπτυχο: ενοχές-πόνος-θάνατος.

Η Αποκ. είναι προορισμένη να αναγνωσθεί δημόσια από όλους τους δούλους του Θεού και όχι από μια ελίτ (αυτοθεωρούμενων) πνευματικών ανθρώπων. Το **δείξαι**, το οποίο χρησιμοποιείται επανειλημμένα στην Αποκ. (έχοντας τις περισσότερες φορές υποκείμενο το διερχομένη άγγελ.), για να δηλώσει τη θεϊκή αποκάλυψη¹², σημαίνει το σκοπό για τον οποίο δόθηκε η Αποκ.. Με τον τιμητικό όρο **οι δούλοι** χαρακτηρίζονται στην Π. Δ. οι Πατριάρχες και οι Προφήτες (Μωυσής, Δαβίδ· πρβλ. Αμ. 3,7). Σε ολόκληρη την αρχαία Εγγύς Ανατολή (σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε στην Ελλάδα) το να είναι κάποιος υπηρέτης μιας θεότητας αποτελούσε ύψιστη τιμή κι αυτό γιατί στην ελληνιστική πατροναλιστική εποχή ο δούλος κάποιου θεού ή επώνυμου προσώπου ήταν ταυτόχρονα φορέας της δύναμης και της αυθεντίας του. Ιδιαίτερα στη Μικρά Ασία υπήρχαν πολλοί ιερόδουλοι, οι οποίοι χαρακτηρίζονταν ως **θεοῦ σώματα καὶ ἱεροὶ παῖδες**.

Στην Αποκ. με τον όρο αυτό χαρακτηρίζονται, εκτός του Ιωάννη, ο Μωυσής (15,3), όλοι οι πιστοί στον Ιησού χριστιανοί (2,20· 7,3· 19,2· 5· 22,3· 6) και ιδιαίτερα τα μέλη εκείνα του Σώματός Του που είχαν το ιδιαίτερο χάρισμα της Προφητείας. Στο χωρίο αυτό ως δούλοι δηλώνονται προφανώς όλοι οι πιστοί **αὐτοῦ**, δηλ. του Θεοῦ (πρβλ. 22,6) και του Ι. Χριστοῦ. Στο Ιωήλ 3, 1-6 προφητεύεται ότι κατά τα Ἐσχατα ο Κύριος πρόκειται να σκορπίσει απλόχερα το Πνεῦμα Του σε κάθε σάρκα και να προσφέρει το χάρισμα της προφητείας σε όλα τα μέλη της Εκκλησίας Του, ανεξάρτητα από το φύλο, την ηλικία ή την κοινωνική τους θέση. Η συγκλονιστική εμπειρία της Πεντηκοστής και οι πλούσιες πνευματικές εμπειρίες και τα χαρίσματα της Πρώτης Χριστιανικής Κοινότητας, επιβεβαίωσαν στη συνείδηση των πρώτων χριστιανών ότι η πρόρρηση αυτή εκπληρώθηκε στον καινοδιαθηκικό λαό Του (πρβλ. Πρ. 2, 17-21).

Ο Θεός Πατέρας και ο Ιησούς αποκαλύπτουν **ἃ/ δει/ γενέσθαι ἐν τάχει**. Η μονοσύλλαβη λέξη **δει**/εμπεριέχει ολόκληρο το εσχατολογικό δράμα, το οποίο βιώνεται καθαρωτικά και νικηφόρα κατά

¹² Απαντά και στο Δ' Ευαγγέλιο (2,18. 5,20. 10,32, 14,8-9)

τη διάρκεια κάθε θείας Λειτουργίας. Αποδεικνύεται, έτσι, ότι η Ιστορία και ιδιαίτερα η Εσχατολογία δεν αποτελούν προϊόν της Ειμαρμένης -Τύχης, αλλά μέρος του σχεδίου της θείας Οικονομίας του ιστορικού και προσωπικού Θεού. Το *έν τάχει* συναντάται συχνά στην αποκαλυπτική Γραμματεία. Στην εισαγωγική αυτή ενότητα είναι χαρακτηριστικό ότι η εγγύτητα των εσχατολογικών γεγονότων υπογραμμίζεται επιπλέον και με τη φράση-κατακλείδα *ό γάρ Καιρός έγγυς*.

Το ρήμα *eshmanen* μπορεί να δηλώνει είτε τη *σαφή επεξήγηση* (Πρ. 25,27· πρβλ. Α' Ενώχ 106,13. 107,2) είτε το ακριβώς αντίστροφο: τη *σιβυλλική φανέρωση κάποιου μυστηρίου* (πρβλ. τη γνωστή ρήση του Ηράκλειτου περί του μαντείου των Δελφών: οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, *αλλά σημαίνει*)¹³. Στο Δανιήλ σημειώνεται ότι ο Θεός, διά του μυστηριώδους οράματος που αφορούσε στο αποτελούμενο από ποικίλα μέταλλα άγαλμα, *εσήμανεν τῷ βασιλεῖ τά ἐσόμμενα* (Δν. 2,45). Το ουσιαστικό *σημείον* σχετίζεται στην Αποκ. με τρία επουράνια σημάδια: τη γυναίκα, το Δράκοντα και τους επτά αγγέλους με τις τελευταίες πληγές (12,1.3· 15,1). Η ίδια η Αποκ. δεν αφηγείται σχολαστικά, αλλά σημαίνει τα μέλλοντα, μεταρσιώνοντας έντεχνα και προσοδευτικά ολόκληρο τον ψυχοσωματικό κόσμο του ανθρώπου από τα επίγεια στα επουράνια και επιτυγχάνοντας έτσι τελικά την ολοκληρωτική κάθαρση από το φόβο μπροστά στο άγνωστο και επισφαλές μέλλον, το φωτισμό και τη θέωση, την ένωση δηλ. με το Νυμφίο Ιησού Χριστό (Πρ. 25,27).

Σε αυτή τη σήμανση, *ρόλο ερμηνευτή διαδραματίζει ο άγγελος*, ο οποίος αναφέρεται προτελευταίος στην αλυσίδα των φορέων της Αποκ. και είναι ίσως γνωστός στη χριστιανική κοινότητα, αφού εκφέρεται με άρθρο¹⁴. Η θέση του αγγέλου είναι εμφανώς υποδεέστερη από αυτήν των δύο πρώτων φορέων, γι' αυτό και ο ίδιος δυο φορές απεμπολεί την προσκύνηση που δέχεται εκ μέρους του Ιωάννη (22,8).

¹³ Βλ. Πλουτάρχου, Περί τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθῶ, 404 D.

¹⁴ Στο 22,6 ο Ιωάννης ομιλεί για τον άγγελο της φιάλης, ο οποίος στο 17,1 και 22,9 ενεργεί ως ερμηνευτής. Σύμφωνα με τον Μπρατσιώτη, ο όρος *άγγελος* έχει περιληπτική έννοια. δηλώνει δηλ. όλους τους αγγέλους, οι οποίοι συμμετέχουν στο εσχατολογικό Δράμα.

Ήταν ιδιαίτερα σύνηθες στην αποκαλυπτική Γραμματεία αλλά και στη Γραμματεία των Ελληνιστικών χρόνων ο Θεός να επικοινωνεί με τον κόσμο μέσω αγγέλων. Ο ερμηνευτής άγγελος παρουσιάζεται στην προφητική γραμματεία στον Ιεζεκιήλ (40,3) και στο Ζαχαρία (1-6). Γενικότερα, στην Αποκ. οι άγγελοι συμμετέχουν ενεργά στη δοξολογία του Θεού και στην εξέλιξη των Εσχάτων. Μνημονεύεται ιδιαίτερα ο αρχάγγελος Μιχαήλ, ο οποίος διεξάγει τον πόλεμο εναντίον του Δράκοντος - Σατανά (12,7 κ.ε.), οι επτά άγγελοι, οι οποίοι στέκονται μπροστά στο θρόνο (8,2) και εκείνοι, οι οποίοι διαχειρίζονται τον αέρα, το πυρ και το ύδωρ (7,1· 14,18· 16,5). Ανάλογη με αυτή της Αποκ. συμμετοχή των αγγέλων στα εσχατολογικά γεγονότα συναντά κανείς στα κείμενα της κοινότητας Κουμράν (1 QM. XII,7-8) και έχει το πρότυπό της στην Π. Δ. Άγγελος απωθεί τους εχθρούς από τη Γη της Επαγγελίας (Εξ. 33,2) και εξολοθρεύει το στρατόπεδο του Σεναχερήβ (Δ' Βασ. 19,35). Άγγελοι ενισχύουν το Μακκαβαίο Ιούδα στον απελευθερωτικό του αγώνα (Β' Μακ. 10,29· πρβλ. Δ' Μακ. 4,10).

Ο ίδιος ο **Ιωάννης (Yohanan = ο Θεός είναι ελεήμων)**, σε αντίθεση με τους αποκαλυπτικούς, δεν κρύβεται πίσω από κάποιο ηχηρό ψευδώνυμο, ούτε προσθέτει κάποιον ιδιαίτερο τίτλο, αλλά συνοδεύει το όνομά του με το προσωνύμιο **δούλος** το οποίο, όπως ήδη επισημάνθηκε, χαρακτηρίζει στην Αποκ. όλους τους αδελφούς (χριστιανούς) που παροικούν στην Ασία. Ο Ιωάννης **μαρτυρεί το λόγο του Θεού**, ο οποίος ταυτίζεται στον υπό εξέταση στίχο με τη μαρτυρία του Ιησού. Το έργο του δεν στηρίζεται σε ήδη πραγματοποιηθείσες ψευδοπροφητείες, αλλά αφορά στο εσχατολογικό μέλλον, το οποίο έχει ήδη ανατείλει με την παρουσία του Ι. Χριστού στη γη. Ο όρος **μαρτύριο** στην Αποκ. δεν έχει λάβει ακόμη την έννοια της σφαγής χάριν της πίστης, διότι, όπως εμφανώς αποδεικνύεται στο 11, 7, η μαρτυρία των δύο μαρτύρων αποτελεί την αιτία (και συνεπώς προηγείται) της θυσίας τους.

Ο Πρόλογος ακολουθεί, όπως αποδεικνύεται παρακάτω, το χιαστό σχήμα:

A *Ἀποκαλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*

B *ἡ ἐδῶκεν αὐτῷ τὸ Ἔλεος*

*deikai toij douloij autou/aj dei/genesqai en tacei(
kai. eshnanen aposteilaj dia. tou/aggelou autou/
tw/douλω/ autou/ Ἰωάννη*

B' *ὁ ἐμαρτυρῆσεν τὸν λόγον τοῦ Ἐλεοῦ*

A' *kai. thn marturian Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν*

Η ἀριστοτεχνικά δομημένη ενότητα των στ. 1-2 τελειώνει με τη φράση ότι ο Ιωάννης κατέγραψε όσα είδε και όχι όσα ονειρεύτηκε ή φαντάστηκε, κάτι που ανακαλεί την εισαγωγή της Α' Ιω. : {Ο *ἡ ἀρχὴ/ οἱ ἀρχαῖοι/ οἱ ἐν ῥακῆν τοῖς ὄψεσιν ἡμῶν/ οἱ ἐκείθεν/ και. αὐτῶν ἡμῶν ἐκ τῶν ὄψεσιν περι. του/Λογου τῆς ζωῆς και. ἡ ζωῆς ἐφανέρωθη/ και. ἐν ῥακῆν και. μαρτυροῦν και. ἀγγελλόμεν ὑμῖν τὴν ζῶν τὴν αἰώνιον ἡμῶν ἡμῶν ἐκ τῶν Πατέρα και. ἐφανέρωθη ἡμῖν (1, 1).*

Με την κατακλείδα του Προλόγου, το στ. 3, μακαρίζεται όποιος διαβάξει και όσοι ακούνε τους λόγους του προφητικού αὐτοῦ βιβλίου και τηρούν τα γραμμένα σε αὐτό. Στον πρώτο Μακαρισμό της Αποκ. γίνεται αναφορά στον αναγιγνώσκοντα και στους ακροατές, οι οποίοι θα εφαρμόσουν αὐτά που θα ακούσουν να αναγιγνώσκονται δημόσια κατά τη διάρκεια της εσχατολογικής λατρευτικής τους σύναξης. Είναι ο πρώτος από τους επτά Μακαρισμούς, οι οποίοι συναντώνται σε καίρια σημεία της Αποκ. (14,13· 16,15· 19,9· 20,6· 22,7· 22,14) και αντιστοιχεί στην Ευλογία (Berakha), η οποία προηγείτο της αναγνώσεως των Γραφών στη Συναγωγή. Όπως το Ψαλτήρι αρχίζει με το Μακαρισμό του αναγιγνώσκοντος το Νόμο του Κυρίου (Ψ. 1,1) και επισφραγίζεται με τους ύμνους -Ἀλληλούια, τους οποίους αναφέρει όλο το Σύμπαν στο Δημιουργό Του (Ψ. 148-150), έτσι και η Αποκ. εγκαινιάζεται με το Μακαρισμό όχι του ενός, αλλά των πολλών ακουόντων και **τηρούντων** τους προφητικούς - «ποιητικούς» της λόγους και οδηγεί με την πλοκή του περιεχομένου της στους γαμήλιους ύμνους - Αλληλούια. Στον Ησαΐα επίσης μακαρίζεται ο άνθρωπος, ο οποίος ενόψει της εσχατολογικής αποκαλύψεως του Κυρίου, εφαρμόζει τις εντολές Του: *fulassesqe krisin^A poihsate dikaiosunhn^A hggisen gar to. swthrion mu paraginesqai kai. to. eleoj*

μου apokalufqhhai ^Α *makarioj anhr o` poiwh tauta kai. anqrwpoj o` antecomenoj autwh* (56,1-2α). Είναι γνωστό ότι οι Μακαρισμοί, οι οποίοι έχουν κατά πάσα πιθανότητα λατρευτική προέλευση, είχαν λάβει ήδη στα καινοδιαθηκικά χρόνια εσχατολογική χροιά (Ψ. Σολ. 17,44· 18,6-7). Η εξέχουσα σημασία των Μακαρισμών στην Κ.Δ. έγκειται στο ότι η πραγματοποίηση της υπόσχεσης δεν προσδοκάται στο μέλλον, αλλά πραγματοποιείται στο λειτουργικό παρόν για όποιον εκπληρώνει τους όρους του Μακαρισμού. Σαφής είναι η αντιστοιχία του πρώτου με τον έβδομο Μακαρισμό (22,14) και με το μακαρισμό του Ιησού: *menouh makarioi oi` akouontej ton logon tou/Qeou/ kai. fulassontej* (Λκ. 11,28). Ο Lohmeyer αιτιολογεί το γεγονός ότι ο Ιωάννης δε χρησιμοποιεί το κυριακό *φυλάσσειν* αλλά το *τηρειν* με το ότι το τελευταίο αποδίδει το εβραϊκό *nazir*, οπότε *τηρούντες* = *οι Ναζαρηνοί* (πρβλ. το όνομα του Ιησού και των πρώτων χριστιανών *Ναζωραίοις*· Μτ 2,23· Πρ. 24,5).

Η εγγύτητα του τέλους, η οποία υπογραμμίζεται για δεύτερη φορά με τη φράση ο *Καιρός εγγύς*, προκαλεί δύο πολύ βασικά για την αποδοχή της Αποκ. ως προφητείας ερωτηματικά. **Πρώτον**· Ενώ μετά το άνοιγμα της έβδομης σφραγίδος και τη σιωπή που επικρατεί στον Ουρανό, η Εκκλησία και ο αναγνώστης αναμένουν την πολυπόθητη Παρουσία του Κυρίου, παρεμβάλλονται άλλες δύο επτάδες συμφορών και το Τέλος παρατείνεται. **Δεύτερον**· Τα γεγονότα της Συντέλειας, τα οποία καταγράφει και διακηρύττει η Αποκ., δεν έχουν συμβεί, έστω και αν έχουν παρέλθει 2. 000 χρόνια από τη συγγραφή της.

Ίσως η απάντηση βρίσκεται στην ασύλληπτη αγάπη του Θεού, ο Οποίος μισεί την αμαρτία, αλλά αγαπά τον αμαρτωλό και προσδοκά την μετάνοιά του. Σημειώνεται στη Β' Πε. (3,8-9): *}En de. tou* ^Α *to nh. lanqanetw uimaj(agaphtoi(ofi nia hnera para. Kuriw/ wj cilia eth kai. cilia eth wj hnera nia* ^Α *ouvbradunei Kurioj thj epaggelias(wj tinej bradutha hgouhtai(ayla. makroqunei/eij uimaj(nh. boulomenoij tinaj apolesqai ayla. pantaj eij metanoian cwrhsai* ^Α Σύμφωνα άλλωστε με τον π. Γ Φλωρόφσκυ «το έσχατον δε σημαίνει πρωτίστως τελικόν στη χρονική σειρά των γεγονότων. Σημαίνει μάλλον *ύστατον* (αποφασιστικόν), το δε *ύστατον* πραγματοποιείται εντός της πίεσεως των ιστορικών συμβάντων και γεγονότων».

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΗ ΕΥΛΟΓΙΑ

(Επιστολικό Προοίμιο-Praescriptio)

1,4 Αναγνώστης

superscriptio: Vwannahj

adscriptio: taij epta ekklhsiaij taij en th/Vasia/

salutatio: carij unih kai. eirhnh

apo. o`wn kai. o`hn kai. o`ercomenoi

kai. apo. twh epta. Pneumatwn a]ewpion tou/qronou autou/

5 *kai. apo. Vhsou/Cristou/*

o`martuj(o`pistoij o`prwtotokoj twh nekrwn kai. o`arcwn twh basilewn thj ghjA

*Εκκλησία: Tw/agapwhi himj kai. lusanti himj ek twh anartiwh himw
en tw/aihati autou/*

6 *kai. epoihsen himj basileian(iereij tw/Qew/kai. Patri. autou/*

autw/h`doxa kai. to. kratoj eij touj aiwnaj Itwh aiwnwnB auhnA

Αναγνώστης: 7 Idou. ercetai meta. twh nefelwh(

kai. oyetai auton paj ofqalmoj

kai. oiFINEJ auton exekehtsan(

kai. koyontai epVauton pasai ai`fulai. thj ghjA

Εκκλησία: Nai/ auhnA

Αναγνώστης: 8 Vgw, eini to. alfa kai. to. wε legei Kurioj o`Qeoij(

o`wn kai. o`hn kai. o`ercomenoi(o`pantokratwrA

Οι στ. 1, 4-8 έχουν εισαγωγικό επιστολικό και παράλληλα λειτουργικό χαρακτήρα, όπως συμβαίνει με αρκετές εισαγωγικές φράσεις των επιστολών του Παύλου (Α΄ Κορ. 1,3· Β΄ Κορ. 1,2· Εφ. 1,2). Η Λατρεία αποτελεί την «αρχή και το τέλος» της Αποκ., αφού μόνον μέσα στο κλίμα και τη δυναμική της μπορεί ο πιστός να βιώσει το Δράμα και τη Λύτρωση, την οποία αυτή προσφέρει. Ο Lohmeyer

ισχυρίστηκε ότι η παραπάνω ενότητα αποτελεί μικρογραφία της Θ. Λειτουργίας των πρώτων αποστολικών χρόνων. Προηγείται η Ευλογία (*carij uñih kai. eivhnh*), ακολουθεί η δοξολογία της Εκκλησίας (*Tw/ agarwhiti hñaj kai. Iusanti hñaj*), έπεται η ανάγνωση παλαιδιαθηκικών περικοπών και ακολουθεί η Προφητεία (*Egw, eini to. afa*). Η άποψη του Aune ότι στην ενότητα 1,4-8 έχουμε ένα λειτουργικό διάλογο μεταξύ του Αναγνώστη/Προεστώτος, ο οποίος εκπροσωπεί στη Σύναξη τον Ιωάννη, και της Εκκλησίας είναι κατά τη γνώμη μου η ορθότερη.

Ο Ιωάννης γράφει σε **επτά** συγκεκριμένες Εκκλησίες της Ασίας, χωρίς να προσθέσει στο όνομα του κάποιο προσδιορισμό, κάτι το οποίο υποδηλώνει το κύρος, το οποίο διέθετε σε αυτές. Η δυτική Μ. Ασία έγινε ρωμαϊκή επαρχία με τη διαθήκη του τελευταίου βασιλιά της Περγάμου Αττάλου Γ' (130 π.Χ. και το 27 π.Χ. ανθυπατική). Πρωτεύουσά της ήταν μάλλον η Πέργαμος. Σε αυτήν ανήκαν οι περιφέρειες Μυσία, Λυδία, Καρία και Φρυγία. Εκεί διαδόθηκε ο Χριστιανισμός κυρίως διά του απ. Παύλου. Ο Ιωάννης απευθύνεται σε επτά Εκκλησίες, επειδή θέλει να προσδώσει καθολικότητα και οικουμενικό κύρος σε αυτές, κάτι που επισημαίνει ήδη ο κατάλογος του Μουρατόρι (171-2 μ.Χ.): *et Iohannes enim in Apokalypse, licit septem ecclesis scribat, tamen omnibus dicit* (=ο Ιωάννης, αν και έγραψε σε επτά εκκλησίες, παρόλα αυτά ομιλεί σε όλες). Σημειωτέον ότι σε Σώμα (Corpus) επτά ή δεκατεσσάρων επιστολών διαμορφώθηκαν οι επιστολές του Παύλου, οι Καθολικές αλλά και αυτές του Ιγνατίου. Βεβαίως, θα μπορούσε ο Ιωάννης να επιλέξει άλλες Εκκλησίες από αυτές που ονοματίζει, όπως π.χ. των Κολοσσών, της Ιεράπολης, της Τρωάδος, της Μιλήτου, της Μαγνησίας ή των Τράλλεων, οι οποίες έγιναν αποδέκτες των επιστολών του Παύλου και του Ιγνατίου. Κατά τον Ramsay επέλεξε τις συγκεκριμένες επτά, επειδή αποτελούσαν ταχυδρομικά κέντρα και βρισκόνταν στην οδό, η οποία με αφετηρία τα παραλιακά μέρη διαπερνούσε τα ενδότερα της Μ. Ασίας, οπότε εύκολα θα μπορούσαν να διαδοθούν και να γίνουν κτήμα ολόκληρης της περιοχής. Ο Ιωάννης προφανώς απευθύνεται στις συγκεκριμένες επτά εκκλησίες, (α) διότι συνδεόταν ιδιαίτερα μαζί τους (προφητικά και πνευματικά) και (β) διότι θέλει να επι-

λύσει συγκεκριμένα προβλήματα τους, τα οποία όμως αποτελούν φλέγοντα ζητήματα για όλη την Εκκλησία.

Με την Ευλογία (1,4-5^α· πρβλ. Β' Κορ. 13,13), όπως και με το Μακαρισμό, που προηγήθηκε, δεν έχουμε απλώς δυο τυποποιημένες λειτουργικές εκφράσεις, αλλά πνευματική πρόγευση εκ μέρους της Εκκλησίας της μακαριότητας της Καινής Ιερουσαλήμ. Διά της **χάριτος**, η οποία αντικαθιστά στις εισαγωγές των Επιστολών του Παύλου και εκχριστιανίζει το ελληνικό επιστολικό προοίμιο **χαίρειν**, δηλώνεται η ανέκφραστη αγάπη του Θεού προς τους αμαρτωλούς, η οποία αποκαλύφθηκε με τον ιλαστήριο θάνατο του μονογενούς Του Υιού (Μπρατσιώτης). Με την **ειρήνη του Θεού** δε νοείται απλώς η απουσία πολέμου, ο οποίος, εφόσον υπάρχει ο Δράκοντας αποτελεί για τους «νικώντες» αγίους μια διαρκή επίγεια πραγματικότητα (12,17· 13,7· 16,14· 19,19· 20,8), αλλά η εσχατολογική ειρήνη - **Schalom**, η οποία εμπεριέχει όλα τα παραδείσια αγαθά. Ήδη διά της λειτουργικής Ευλογίας οι πιστοί γίνονται μέτοχοι της θεϊκής Βασιλείας, πολίτες της Καινής Ιερουσαλήμ. Αποτελούν, έστω και αν βρίσκονται στο μέσο της καμίνου των θλίψεων, Βασιλεία (Imperium) του Θεού, πεδίο αποκάλυψης των θεϊκών δώρων της απροϋπόθετης αγάπης και της απόλυτης ελευθερίας.

Ο Ιωάννης στην Ευλογία, που απευθύνει ο ίδιος διά του Προεστώτος στις επτά Εκκλησίες, δεν ακολουθεί το συνηθισμένο τύπο **apo. Qeou/Patroj himw kai. kuriou Vhsou/Cristou** (πρβλ. Γαλ. 1,3), αλλά, κάνοντας χρήση της ποιητικής αδειάς, αντικαθιστά τα κλασικά θεϊκά ονόματα (κυρίως) με μετοχές, οι οποίες αποδίδουν καλύτερα, τη δυναμική παρουσία και ιστορική δράση του τριαδικού Θεού. Ίδιως η επανάληψη του φθόγγου «ο» στο **ο` wh**, καθώς απαιτεί το μεγαλύτερο άνοιγμα του στόματος για να προφερθεί, υποβάλλει αυτόματα την έννοια του μεγάλου.

Είναι η μοναδική Ευλογία στην Κ. Δ., που είναι τόσο εκτεταμένη, στην οποία μνημονεύεται η αγ. Τριάδα και δεσπόζει ο αριθμός τρία. Η χάρις και η ευλογία προέρχεται 1/ **apo. o` wh kai. o` hn kai. o` ercomenoi** («άπό της τρισυποστάτου Θεότητος», Ανδρέας) **kai. 2/ apo. tw` epta. pneumatwn a]enwpion tou/qronou autou/kai. 3/ apo. Vhsou/Cristou**/ο οποίος προσδιορίζεται, επίσης, με τρεις χαρακτηρισμούς.

Αυτή η εμμονή στον αριθμό τρία μπορεί να κατανοηθεί πλήρως, εάν ληφθεί υπόψιν ότι ένα από τα κεντρικά θέματα της Αποκ. είναι η εσχατολογική μετωπική σύγκρουση της αντίθετης δαιμονικής τριάδας με την αγία Τριάδα. Γι' αυτό και η Αποκ. είναι το μοναδικό βιβλίο στην Κ.Δ., στο οποίο εξαιρείται με τόση έμφαση η ενότητα του Πατρός, Υιού και Αγ. Πνεύματος.

Το *ο`wh kai. ο`hñ kai. ο`ercomenoi* αποτελεί την ανάπτυξη του ονόματος του Θεού, όπως αυτό αποκαλύφθηκε στη φλεγόμενη, αλλά μη καιόμενη βάτο του Σινά στο Μωυσή (Εξ. 3,14). Αυτή η συγκλονιστική αποκάλυψη του κατεξοχόν Αγγέλου του Κυρίου αποτέλεσε την αφετηρία της καταπληκτικής Εξόδου του Ισραήλ από την αιγυπτιακή χώρα της καταπίεσης και της δουλείας. Με τη μετοχή *ο` Wh* μετέφρασαν οι Ο' τον εβρ. όρο *Ehje*, ο οποίος σχετίζεται με το θεϊκό όνομα *Jahwe* (= Εστίν= Αυτός που υπάρχει· Κύριος κατά τους Ο'). Ο αναπτυγμένος μετοχικός τύπος *ο`wh kai. ο`hñ kai. ο`ercomenoi* εμφανίζεται ήδη στην προχριστιανική ελληνική γραμματεία για να περιγράψει ειδωλολατρικές θεότητες. Ο Δίας στον Πανσανία αναφέρεται ως Ζεύς ό ήν, Ζεύς ό ών, Ζεύς ό έσόμενος (Ελλάδος Περιηγήσεις, Χ 12.5). Στην ιουδαϊκή γραμματεία απαντά σε Μιδράς του Εξ. 3, 14 και Δτ. 32, 39 (*ιδετε, ιδετε, ότι αυτός Έγώ είμι - και ούκ έστι Θεός πλην έμου*). Ίσως οι Ιουδαίοι δανείστηκαν από τους Έλληνες το θεϊκό αυτό τίτλο, προκειμένου να δώσουν τη δική τους απάντηση στην πανάρχαια αναζήτηση της ελληνικής φιλοσοφίας και σκέψης περί του όντως όντος. Έτσι, επιπλέον, συσχέτισαν το ο *ΩΝ* με το ελληνικό όνομα του Γιαχβέ *ΙΑΩ*, που απαντά επίσης ως μετάφραση του εβραϊκού ονόματος Γιαχβέ, και την προσφιλή στα ελληνιστικά χρόνια θεότητα *ΑΙΩΝ*.

Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί συχνά το αναπτυγμένο όνομα του Γιαχβέ *ο Ων* (εβρ. *Ehje*) σε συνδυασμό με το Κύριος (εβρ. *Jahwe*) και τους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς *ο Θεός, ο παντοκράτωρ*. Θέλει να τονίσει έτσι στους αναγνώστες της Αποκ. ότι ο Θεός των χριστιανών υπάρχει πραγματικά σε αντίθεση προς όλα τα *μη όντα*, ψεύτικα και νεκρά είδωλα του κόσμου (9,20· 17,8) και μάλιστα υπάρχει και δρα στο ιστορικό παρόν, παρά την επιφανειακή απουσία Του από τον κόσμο. Αυτός αξίζει να λαμβάνει την προσκύνησή μας, διότι θα

υπάρχει αιώνια σε αντίθεση προς όλα τα άλλα εφήμερα πρόσωπα ή συστήματα, τα οποία λατρεύει ο κόσμος. Ο χριστιανικός Θεός δεν είναι ο απαθής Θεός των Ελλήνων που υπάρχει απλώς στο υπερπέραν αλλά, **συνυπάρχει** με τον πιστό του λαό στην έξοδο που αυτός επιχειρεί από τη χώρα της δουλείας, ακριβώς, όπως υπήρξε μαζί με τον ισραηλιτικό λαό κατά την Έξοδο του από την χώρα της δουλείας. Αυτές τις σημασίες εμπεριέχει η χρήση της μετοχής **ο Ων** και στη λατρευτική ευχή των Αποστολικών Διαταγών: *ὁ ὢν, Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἐβασίλευσας, ὁ αἰὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχων* (8. 5. 1)

Το ότι ο Ιωάννης θεωρεί το **οὐ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος** ως όνομα αποδεικνύεται από το ότι (α) χρησιμοποιεί τον τύπο άκλιτο (1,4) και (β) προτάσσει τη μετοχή **οὐ ὦν**, ενώ αντίθετα σε άλλα σημεία παραθέτει τα τρία αυτά ονόματα με τη φυσική τους σειρά (4,8). Επιπλέον, σε δύο περιπτώσεις, όταν το εσχατολογικό Δράμα οδεύει στην ολοκλήρωσή του, παραλείπει το τρίτο όνομα ὁ **Ἐρχόμενος** (11,17· 16,5). Με το ὁ **Ἐρχόμενος** ο Ιωάννης αντικαθιστά το **Ἐσόμενος** των αντίστοιχων ιουδαϊκών και ειδωλολατρικών τύπων, διότι αυτό (το **Ἐσόμενος**) θα έδινε την ερμηνευτική δυνατότητα μελλοντικής αλλαγής της ουσίας του Γιαχβέ. Το **Ἐρχόμενος** προϋποθέτει, άλλωστε, το **Ἐσόμενος**, αφού ο Γιαχβέ θα έλθει στο μέλλον, ακριβώς, διότι θα υπάρχει.

Προκαλεί επίσης εντύπωση το ότι ο Ιωάννης δε χρησιμοποιεί το μελλοντικό τύπο του Ερχόμενος, Ἐλευσόμενος. Αυτό συμβαίνει για τους εξής λόγους: α) Ο Θεός έρχεται διαρκώς διά του Λόγου Του στην Κτίση και την Ιστορία. Η επιφάνεια του Ιησού στον Ιωάννη στον τόπο της εξορίας Του και οι επιστολές Του στις επτά Εκκλησίες (1,12-3,22) αποδεικνύουν ότι ο Θεός είναι διαρκώς παρών στην Ιστορία. β) Με τη χρησιμοποίηση της μετοχής ὁ **Ἐρχόμενος** τονίζεται, επιπλέον, το γεγονός ότι η τελική έλευση του Θεού είναι επικείμενη. Το βιβλίο της Αποκ. εισάγεται και κατακλείεται με τη φράση **ὁ γὰρ Καιρὸς ἐγγύς** (1,3· 22,10). Ο διάβολος γνωρίζει ότι το τέλος του πλησιάζει, ενώ ο Ι. Χριστός στέκεται ήδη στη θύρα και κρούει (3,20). Ο ίδιος ο Ιησούς επιβεβαιώνει ότι *ναὶ, ἔρχομαι ταχύ* (22, 20). Η Βασιλεία του Θεού έχει αρχίσει ήδη να κνοφορείται με τη Σταύρωση

και την Ανάσταση. γ) Ο Donough υποστηρίζει ότι με τη μετοχή ο Ερχόμενος ο Ιωάννης προσπαθεί να αιτιολογήσει το γεγονός της παρουσίας των δεινών στη γη, δηλ. της μη πληρότητας της γης με τη δόξα του Κυρίου, την οποία εξυμνεί ο ύμνος του Ησαΐα. Ενώ το Α' Ενώχ (39,11-12) υποκαθιστά τη δόξα του Κυρίου, για την οποία μιλά ο Ησαΐας, με τα πνεύματα του Κυρίου και η Συναγωγή θεωρεί ευκαταία (αλλά όχι πραγματική) την παρουσία της δόξας του Κυρίου στη γη που ταλανίζεται από συμφορές, ο Ιωάννης υπογραμμίζει ότι η δόξα του Κυρίου θα επισκιάσει πλήρως τη γη, όταν έρθει σε αυτήν ο Κριτής Κύριος.

Πιστεύω ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί επιπλέον τη μετοχή ο Ερχόμενος, διότι αυτή αποτελεί μεσσιακό τίτλο όχι μόνον στην Αποκ., αλλά σε όλη την Κ.Δ. (Απ. 1, 7· 3, 11· 16, 15· Μτ. 24, 42-43) και συνδέεται πάντα με τον Ι. Χριστό. Στην Αποκ. Αυτός διαβεβαιώνει τους πιστούς με τα παρακλητικά λόγια ιδού έρχομαι ταχύ (2,5. 16· 3,11· 22, 7. 20) και είναι Αυτός, που με αγωνία προσκαλείται να έλθει (22, 17. 20). Στο 1,8 αυτός, ο οποίος πραγματικά έρχεται και κατόπιν αυτοχαρακτηρίζεται με θεϊκούς τίτλους, οι οποίοι στην Π. Δ. αποδίδονται αποκλειστικά στον Γιαχβέ, δεν είναι ο Θεός-Πατήρ, όπως οι περισσότεροι ερμηνευτές απροϋπόθετα αποδέχονται, αλλά Αυτός ο Οποίος εξεκεντήθη για χάρη του ανθρώπου: ο Ι. Χριστός (Δν. 7,13· Ζαχ. 12,10). Το ότι στη φράση ο' *wh* και ο' *h* και ο' *ercomenoi* δε δηλώνεται μόνον ο Θεός-Πατήρ, αλλά και ο Ι. Χριστός, αποδεικνύεται και από δύο ακόμη στοιχεία: Πρώτον· στο 22, 12, το οποίο είναι σαφώς παράλληλο του 1,8, Αυτός, ο οποίος διακηρύσσει ότι και πάλι έρχεται, είναι ο Ιησούς. Δεύτερον· ως *ήν και οὐκ ἔστι και παρέσται* (17,8), με την παράφραση δηλ. του ονόματος ο' *wh*, χαρακτηρίζεται το εκ της θαλάσσης προερχόμενο Θηρίο (13,1) (ο Αντίχριστος) και όχι ο Δράκοντας. Με τη φράση, συνεπώς, ο' *wh* και ο' *h* και ο' *ercomenoi*, χαρακτηρίζεται ο Θεός, ο οποίος έρχεται συνεχώς ιδιαίτερα κατά την τέλεση της θείας Ευχαριστίας και θα έλθει κατά τα Έσχατα διά του δευτέρου Προσώπου της αγ. Τριάδος, του Ι. Χριστού.

Η μετοχή Ερχόμενος είχε και λειτουργική διάσταση. Το πασχάλιο δείπνο των Εβραίων μέχρι σήμερα επισφραγίζεται με την βρώση ενός άζυμου άρτου, ο οποίος έχει το περίεργο όνομα Afikoman, το οποίο άλλοι το μετέφρασαν ως επίκωμον (επιδόρπιο) και άλλοι ως

ο **Αφικόμενος ή ο Ερχόμενος**. Ο Ι. Χριστός στο τελευταίο δείπνο με τους μαθητές του ταύτισε τον εαυτό Του με τον αφικόμενο Μεσσία, τον οποίο συμβόλιζε ο άρτος και ανέμεναν με λαχτάρα οι Ιουδαίοι. Η μετοχή συνεπώς ο **Ερχόμενος** έχει πλούσιο θεολογικό και λειτουργικό υπόβαθρο, αναφέρεται κυρίως στον Ι. Χριστό και παραπέμπει στο τελευταίο δείπνο με τους μαθητές Του στο υπερώο. Η λειτουργική του διάσταση φαίνεται από τη χρησιμοποίησή του στον επίλογο της Αποκ., όπου *to. Pneúma kai. h' Numfh legousin| ercouÁ kai. o' akouwn eipatw| ercouÁ kai. o' diywñ ercesqw(o' qelwn labetw uflwr zwhj dwreanÁ* (22,17) *Ὁ Κύριος ἦλθε, ὁ Κύριος ἐρχεται, ὁ Κύριος θα ἔλθει - σε αὐτὴν τὴν τριπλὴ σημασία τῆς ἀρχαίας ἀραμαϊκῆς ἀναφώνησης «μαραναθά», περικλείεται ὅλη ἡ νικηφόρα πίστη τῶν Χριστιανῶν, μπροστὰ στὴν ὁποία ἀποδείχτηκαν ἀδύναμοι ὅλοι οἱ διωγμοὶ (π. Α. Σμέμαν).*

Μετά την πανηγυρική αναφορά στο Θεό, ως δεύτερη πηγή Ευλογίας προβάλλονται τα **επτὰ Πνεύματα του Θεού**. Ο αριθμός **επτὰ** θεωρούνταν στην αρχαιότητα ως ιερός και μάλιστα τέλειος, επειδή αποτελεί άθροισμα του αριθμού τρία, ο οποίος συνδέεται με το Θεό, και του αριθμού τέσσερα, ο οποίος συνδέεται με την Κτίση. Όπως επισημαίνει ο Γ. Γαλίτης¹⁵, η χρήση του αριθμού **επτὰ** ανάγεται σε μυθολογικές παραστάσεις των αρχαίων λαών της Ανατολής και ιδίως των Βαβυλωνίων, οι οποίες βέβαια στην εποχή του Ιωάννη είχαν χάσει το μυθολογικό τους περιεχόμενο. Βάση του αριθμού **επτὰ** θεωρείται η συναρίθμηση του ηλίου, της σελήνης και των πέντε πλανητών, που έδωσαν το όνομα τους στις ημέρες της εβδομάδος. Η ιερότητα του αριθμού **επτὰ** βασιζόταν, επίσης, στον αγιασμό της εβδόμης ημέρας από τον ίδιο τον Θεό. Στην Αποκ., όμως, ο αριθμός αυτός θεωρείται ως χαρακτηριστικό όχι μόνον του Αρνίου, αλλά και των αντίθεων δυνάμεων. Ο Δράκοντας, όπως επίσης και το Θηρίο, ο Αντίχριστος, έχουν **επτὰ** κεφαλές (12,3· 13,1). Ο αριθμός **επτὰ** υποδηλώνει έτσι μάλλον την πληρότητα και την πολλαπλότητα των χαρισμάτων του Πνεύματος. Ο συνδυασμός του αριθμού **επτὰ** με το Πνεύμα έδωσε αφορμή για ποικίλες υποθέσεις. Πολλοί ερμηνευτές εξέλαβαν τα

¹⁵ «Τα επτά πνεύματα του Θεού», 1900ετηρίς... 716.

Πνεύματα ως τους επτά αρχαγγέλους, οι οποίοι αναφέρονται στο βιβλίο του Τωβίτ (12,15) και αντιστοιχούν στις επτά αστρικές θεότητες των Βαβυλωνίων ή τα επτά αστέρια της Άρκτου ή τους επτά ανέμους. Ο Ανδρέας και ο Αρέθας υποθέτουν ότι πρόκειται περί επτά αγγέλων (P. G. 106,505).

Πιστεύω ότι τα επτά πνεύματα του Θεού δεν μπορεί να είναι άγγελοι για δύο λόγους: (α) Σαφώς διαχωρίζονται οι επτά άγγελοι του Θεού, οι οποίοι στέκονται μπροστά στο θεϊκό θρόνο (8,1), από τα επτά Πνεύματα. (β) Τα επτά Πνεύματα στην εισαγωγή της Αποκ. αποτελούν, μαζί με το Θεό και τον Υιό, πηγή ευλογίας (1,4). Απομένει η θεώρηση των επτά Πνευμάτων ως των επτά ενεργειών του Αγ. Πνεύματος, το οποίο αποστέλλεται σε όλη τη γη, κάτι το οποίο συνάδει και με την ιωάννεια διδασκαλία περί αποστολής του Παρακλήτου (Ιω. 14,16. 26· 15,26· 16,7). Το Αρνίο κατέχει το Αγ. Πνεύμα στην πληρότητά του (Ησ. 61,1· Λκ. 4,18). Την αποστολή του Πνεύματος σε όλη τη γη βίωσαν ιδιαίτερα οι πρώτοι χριστιανοί κατά τη Λατρεία και την εκδήλωση των διαφόρων χαρισμάτων (Α΄ Κορ. 12-14). Στο πλαίσιο της επίγειας Λατρείας στην ίδια την Αποκ. (κεφ. 2-3) βιώνονται τα λόγια του Ιησού Χριστού προς τις επτά μικρασιατικές Εκκλησίες ως λόγια του Αγ. Πνεύματος.

Εκτός του τριαδικού Θεού και των επτά Πνευμάτων ως επιπλέον πηγή Ευλογίας προβάλλει στο τέλος το πρόσωπο του Ι. Χριστού. Το όνομά Του συνοδεύεται από τρεις προσδιορισμούς *ο` martuj(ο` pistoj(ο` prwtotokoj twh nekrw̄h kai. ο` arcwn twh basilewn thj ghj,* οι οποίοι απαντώνται στο μεσσιακό Ψ. 88 (89), 28. 38 και συνοψίζουν ανάγλυφα το συγκλονιστικό έργο της θείας Οικονομίας στο λειτουργικό γίνεσθαι της Εκκλησίας. Με τη φράση *ο` martuj(ο` pistoj,* συνοψίζεται η επίγεια ζωή, η διδασκαλία και το μαρτύριο του Ι. Χριστού, τα οποία αποτέλεσαν την προϋπόθεση της ένδοξης Ανάστασης Του από τους νεκρούς. Το συγκλονιστικό αυτό γεγονός υποδηλώνεται με τη φράση *ο` prwtotokoj twh nekrw̄h* που σημαίνει το ότι ο Μεσσίας είναι η απαρχή της καινούργιας Δημιουργίας και εγγυάται την απαρχή της καινούργιας ζωής (Α΄ Κορ. 15,20· Κολ. 1,18). Μέσω της ανάστασης και της ενθρόνισής Του στα δεξιά τού Πατέρα, έστω και αν δεν έχει ολοκληρωθεί η συντριβή των αντίθεων

δυνάμεων, ο Ιησούς είναι *ο` arcwn twh basilewn thj ghj*. Με τους τρεις αυτούς χαρακτηρισμούς στα πλαίσια της Επίγειας Λατρείας προλαμβάνεται το γεγονός της ενθρόνισης του εσφαγμένου Αρνίου, το οποίο περιγράφεται στα Αποκ. 4-5.

Η Εκκλησία απαντά στην απονομή χάριτος και Ειρήνης με μια Δοξολογία ειδικά προς το πρόσωπο του Ιησού.

*Tw/agapwh̄ti h̄im̄j kai. Iusanti h̄im̄j ek twh̄ anartiwh̄ h̄im̄h̄
en tw/aiph̄ati autou/
kai. epoihsen h̄im̄j basileian(īereīj tw/Qew/kai. Patri. autou/
autw/h`doxa kai. to. kratoj eij̄ touj aiwh̄aj Itwh̄ aiwnwn̄) auh̄m̄*

Η Satake απέδειξε ότι η αλλαγή υποκειμένου (*h̄im̄j*), οι μετοχές *Tw/agapwh̄ti Iusanti h̄im̄j*, καθώς επίσης και η φράση *basileian(īereīj* παραπέμπουν σε ανάλογους βαπτιστηριακούς ύμνους, οι οποίοι συναντώνται στις παύλειες επιστολές. Σε ορισμένα μάλιστα ήσσοнос σημασίας χειρόγραφα (1006. 1841. 1854.) αντί για *λύσαντι* καταγράφεται η παραλλαγή *λούσαντι*. Ο Ιωάννης μετέτρεψε το *ἀγαπήσας* σε μετοχή ενεστώτα *ἀγαπῶντι*, για να εξάρει τη μόνιμη και διαρκή αγάπη του Ι. Χριστού προς τα μέλη της Εκκλησίας του, κάτι που υπογραμμίζεται και με το ρήμα *φιλώ* (3, 19), το οποίο απευθύνει ο Ιησούς σε μια Εκκλησία, που παρουσιάζει εξαιρετικές αδυναμίες. Με τον ύμνο, όπως και με όλη τη Λατρεία, η Εκκλησία συμπυκνώνει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της. Ανακαλεί ενεργά στη μνήμη της το γεγονός της Βαπτίσεως, κατά το οποίο ο πιστός απελευθερώθηκε από την επιρροή της θανατηφόρου αμαρτίας και γεύθηκε το αίμα και το ύδωρ, τα οποία προήλθαν από την πληγή του εσφαγμένου Αρνίου (πρβλ. Ιω. 19,34). Η απελευθέρωση από τη σφαίρα της αμαρτίας και του κακού δεν αποτέλεσε δικό της κατόρθωμα, αλλά επίτευγμα της διαρκούς αγάπης του Ι. Χριστού, ο οποίος έχυσε το αίμα Του για τη σωτηρία και τη θέωση των ανθρωπών. Με το *ἐν τῷ αἵματι Αὐτοῦ* δεν εξαιρείται μόνον η σπουδαιότητα του ιστορικού γεγονότος της Σταυρώσεως, αλλά και αυτού της θείας Ευχαριστίας (Ιω. 6, 53-55).

Οι πιστοί, δυνάμει του Σταυρού και των Μυστηρίων, όχι μόνον απελευθερώθηκαν από το ζυγό της αμαρτίας, αλλά επιπλέον έλαβαν ο καθένας χωριστά το ύπατο αξίωμα της βασιλείας και της ιεροσύνης, ένα συνδυασμό αξιωμάτων, τον οποίο κατά κόσμον είχε μόνον ο διώκτης τους αυτοκράτορας. Η οικουμενική Εκκλησία και όχι ο ιστορικός πλέον Ισραήλ (Εξ. 19, 6) αποτελεί ιδιαιτέρως κατά τη λατρευτική της ευχαριστιακή σύναξη τον επίγειο χώρο, όπου κυφορείται μυστικά το παγκόσμιο εσχατολογικό γεγονός της Βασιλείας του Θεού, το οποίο θα τελειωθεί και θα φανερωθεί με την κατάβαση της Καινής Ιερουσαλήμ. Γι' αυτό και οι πιστοί αποδίδουν με τη δοξολογία τους αποκλειστικά στον Ιησού τις ιδιότητες της «δόξας» και του «κράτους», τα οποία κατεξοχήν σφετεριζόταν για τον εαυτό της η ρωμαϊκή εξουσία.

Ο συνδυασμός των προφητειών, ο οποίος εν συνεχεία αναγιγνώσκεται από τον προεστώτα της Σύναξη έχει χαρακτηριστεί ως η **Περίληψη της Αποκ.** (Bousset).

***Vdou. ercetai meta. twh nefelwh/
kai. oyetai auton paj ofqalmoj
kai. oi finej auton exekenthsan/
kai. koyontai epVauton pasai ai` fulai. thj ghjA***

Η ανθολογία αυτή (Testimonium) των προφητειών του Δανιήλ (7, 13) και Ζαχαρία (12, 10) συναντάται στο κατά Ματθαίον (24, 30) και στον Ιουστίνο (Διαλ. 14, 3), κάτι που πιστοποιεί το ότι χρησιμοποιούνταν ευρέως στην πρώτη Εκκλησία, σημαίνοντας, όμως, όχι τον ερχομό του Υιού του Ανθρώπου στον Παλαιό των Ημερών, όπως δηλώνεται στην αρχική Προφητεία, αλλά τη Δευτέρα Παρουσία του Ι. Χριστού. Οι βασικές διαφορές της Αποκ. από τα άλλα κείμενα (Μτ., Ιουστίνο) είναι οι εξής: α) Απουσιάζει ο τίτλος **Υιός Ανθρώπου**, επειδή αυτός δε συνδέεται στην Αποκ. με την παγκόσμια Κρίση, όσο με την κρίση των ιδίων των Εκκλησιών (1,12-20) και (β) τονίζεται η εγγύτητα της Παρουσίας με τη μη χρήση μέλλοντα, αλλά ενεστώτα (*Ιδού έρχεται*). Στην Αποκ. επίσης υπογραμμίζεται η παγκοσμιότητα της συντριβής.

Διχάζονται οι γνώμες των ερμηνευτών, εάν η συντριβή είναι σύμβολο πραγματικής μετάνοιας (Swete) ή σημείο απόγνωσης.

Η Εκκλησία απαντά στις χριστολογικές προφητείες με το **ναί, ἀμήν**. Η φοβερή έλευση του Κριτού, η οποία θα συγκλονίσει και θα τρομοκρατήσει τους αυτάρεσκους κατοίκους της γης (6, 15-17), αποτελεί για την Εκκλησία αντικείμενο βεβαιότητας και προσδοκίας. Σύμφωνα με τον Aune, το **ναί** (14,3· 16,7· 22,20) εκφράζει την επιβεβαίωση των γεγονότων, τα οποία αναφέρονται στον προηγούμενο στίχο, ενώ το **ἀμήν** αντιστοιχεί στο **γένοιτο** και συνδέεται με πράγματα και καταστάσεις, τα οποία πρόκειται να πραγματοποιηθούν στο μέλλον. Πιστεύω ότι με το να εκληφθούν οι λόγοι **ναί, ἀμήν** αυτοτελώς, ως απάντηση της Σύναξης της Εκκλησίας, εκπληρώνεται καλύτερα ο διαλογικός χαρακτήρας της Αποκ.

Με τα λόγια του Θεού διάμεσου ενός προφήτη ολοκληρώνεται κυκλικά και αποκορυφώνεται το Προοίμιο ολόκληρης της Αποκ., το οποίο εισάγεται με τη μνεία του Τριαδικού Θεού και την αναφορά του ονόματος **ο Ων, ο Ην και ο Ερχόμενος**. Ο Κύριος, μετά τη δοξολογία Του και την ανάγνωση των προφητειών, οι οποίες αναφέρονται στο πρόσωπο Του, *έρχεται τώρα στο λειτουργικό παρόν της Εκκλησίας και αποκαλύπτεται με το Έγώ είμι*, όχι από το μέσον μιας φλεγόμενης βάτου σε ένα μόνον προφήτη (Εξ. 3,2), αλλά σε όλα τα μέλη της δοξολογούσης χριστιανικής Κοινότητας. Έτσι αποδεικνύεται ότι είναι διαρκώς ο Ερχόμενος και όχι απλώς ο Ελευσόμενος. Το ίδιο συμβαίνει και στον επίλογο της Αποκ., πάλι στο πλαίσιο της επίγειας Λατρείας, έχοντας όμως ήδη γίνει λατρευτικά αισθητή η λυτρωτική κατάβαση της Καινής Ιερουσαλήμ.

Στο 1,8 έχουμε μια μοναδική σε πλήθος ονομάτων αυτοαποκάλυψη του Θεού και ιδιαιτέρως του Ι. Χριστού. Άλλοι ερευνητές συνδέουν την έκφραση **το Α και το Ω** με τα aleph και tau, το πρώτο και το τελευταίο γράμμα του εβραϊκού αλφαβήτου και συνάμα τα αρχικά των λέξεων Elohim και Tsebaoth ή των Ουρίμ και Θουμμίμ ή την αρχή και το τέλος της λέξεως Emeth (αλήθεια) και άλλοι θεωρούν την έκφραση απλά ως σύμβολο της κοσμολογικής Αρχής και του Τέλους. Στους μαγικούς παπύρους η θεότητα, η οποία γίνεται αντικείμενο επίκλησης, κατονομάζεται ως **ΙΑΩ** είτε **Α Ω** (voces

magicae). Πολλές φορές μάλιστα σε αυτούς το όνομα ΙΑΩ, το οποίο αποτελεί την ελληνική παράφραση του προσωπικού ονόματος του Θεού Γιαχβέ, συνδυάζεται με την ουσιαστικοποιημένη μετοχή ο Ων (PGM XIII, 1020. 1045· IXXI, 3-4) και το όνομα ο παντοκράτωρ (PGM IXXI,3-4: «Ων Θεός, ο Ιάω, Κύριος παντοκράτωρ»).

Η λ. ο παντοκράτωρ τίθεται προς έξαρση στο τέλος, αποσπασμένη από τις συνοδευτικές εκφράσεις, **Κύριος ο Θεός**. Ο Lohmeyer θεωρεί ότι αυτό συμβαίνει, επειδή θεωρείται όνομα του Θεού¹⁶. Με το όνομα ο **Παντοκράτωρ** μετέφρασε ο Ιωάννης το εβραϊκό όνομα **Tsebaoth** το οποίο σημαίνει στα εβραϊκά, είτε ειδικά τα επίγεια και τα επουράνια στρατεύματα του Θεού, είτε γενικά τη δύναμη - παντοκρατορία του Γιαχβέ. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η λ. **παντοκράτωρ** στην Αποκ. συνοδεύεται πάντοτε από το οριστικό άρθρο *ὁ*. Ο όρος μάλιστα αυτός, σύμφωνα με τον Reader, δε σημαίνει μόνον την παντοδυναμία του Θεού («πάντων-κρατών»), αλλά και ότι αυτός συντηρεί και εμπεριέχει τα πάντα· μια έννοια γνωστή στους Στωικούς (πρβλ. **παντοκράτωρ δὲ ὅτι αὐτός τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει** Θεοφ. Αντιοχείας, προς Αυτόλ. 1.4).

Η συχνή χρήση του όρου **ο παντοκράτωρ** από τον Ιωάννη οφείλεται κατεξοχήν στους εξής λόγους: α) Στη συχνή απόδοση παρομοίων τίτλων σε ειδωλολατρικούς θεούς (*Δί τῶ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλη τῇ πάντων κρατούση* [Ισιδι]). β) Στον αντιθετικό παραλληλισμό του παντοκράτορα Κυρίου με τον αυτοκράτορα Καίσαρα. γ) Στον αντιθετικό παραλληλισμό με εκείνους τους πρώιμους Γνωστικούς, οι οποίοι, όπως ο Σίμων ο Μάγος, ισχυρίζονταν ότι ήταν παντοδύναμοι (omnipotens) (Ιερωνύμου, *In Matthaenum* XXIII, 5). Γεγονός είναι ότι ο όρος **παντοκράτωρ** συναντάται σε ευλογίες και προσευχές της πρώτης Εκκλησίας. Ο Κλήμης εισάγει και κατακλείει την Α' Κορινθίους (Προοίμιο, 62.2) με τη λειτουργική ευλογία: **Χάρις ὑπὸ Θεοῦ παντοκράτορος**. Σε μια προσευχή στο προοίμιο τῆς προς

¹⁶ Επίσης, ο ίδιος ο ερευνητής θεωρεί ότι η χρήση αυτού του ονόματος του Θεού στην Αποκ., υποδηλώνει μια μεταβολή στο «πιστεύω» της πρώτης Εκκλησίας, καθότι ο Θεός δε θεωρείται πλέον «κύριος» μόνον της μικρῆς χριστιανικῆς κοινότητας, αλλά όλων των ανθρώπων.

Φιλιππησίους Επιστολής του, ο άγ. Πολύκαρπος απευθύνεται προς το Θεό με τα λόγια (14,1): *Κύριος ό Θεός ό παντοκράτωρ [...] ό τοῦ παιδός σου πατήρ*. Η χρήση του ονόματος αυτού στα παραπάνω χωρία οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Ιωάννης, ίσως, έχει παραλάβει τον όρο αυτό από τη Λατρεία. Πολλοί ισχυρίζονται ότι ως *παντοκράτωρ* στην Αποκ. χαρακτηρίζεται μόνον ο Θεός και όχι ο Ιησούς. Ο Ωριγένης αντίθετα σημειώνει ότι ως *παντοκράτωρ* στην Αποκ. *ἀριδηλότατα ό Σωτήρ λέγεται* (Σχόλια στον Ψαλμ. 23,10). Ως «παντοκράτορας και πατρικός» Λόγος χαρακτηρίζεται, επίσης, ο Υιός από τον Κλήμη (Παιδαγ. 1. 9), διότι τα πάντα παραδόθηκαν σε Αυτόν από τον Πατέρα (Μτ. 11,27). Η απεικόνιση του Ιησού ως παντοκράτορα από την βυζαντινή αγιογραφία στους τρούλους των Ναών, η οποία (απεικόνιση) συνδυάζεται μάλιστα με την επονομασία Του ως «ο Ων», ακριβώς, όπως στον υπό εξέταση ύμνο, δεν αποτελεί, όπως θα αποδειχθεί παρακάτω, αυθαίρετη εικαστική επινόηση, αλλά βασίζεται στο ότι με τους τίτλους αυτούς τόσο στο 1, 8, όπου έχουμε μια μεστή σε θεολογικούς όρους και ονόματα αυτοαποκάλυψη του Θεού, όσο και στον Τρισάγιο, χαρακτηρίζεται κατεξοχήν ως «ο ερχόμενος» Ι. Χριστός.

Η ΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ

- 1,9 *Έgw. Ψwannahj(o` adelfoj uñwnh kai. sugkoinwnoj
en th/qliyei kai. basileia/ kai. uñomnh/en Vhsou/
egenonhn en th/nhsw/ th/kaloumenh/ Patnw/
dia. ton logon tou/Qeou/kai. thn marturian VhsouÁ*
10 *Έgenonhn en Pnevmati en th/Kuriakh/hñera/
kai. hkousa opisw nou fwnhn megalhn wj salpiggoj 11 legoushj*

*D blepeij grayon eij biblion kai. penyon taij epta. Έkklhsiaij/
eij :Efeson kai. eij Smurnan kai. eij Pergamon kai. eij Quateira
kai. eij Sardeij kai. eij Filadelfeian kai. eij LaodikeianÁ*

Ο Ιωάννης δεν εδράζει την αυθεντία των λόγων του στο αποστολικό ή κάποιο άλλο εκκλησιαστικό του αξίωμα, αλλά στις κοινές

μαρτυρικές πνευματικές εμπειρίες, που μοιράζεται με τους άλλους χριστιανούς. Δεν επικαλείται κανένα τίτλο τιμής, παρά μόνον το διωγμό, τα στίγματα του Κυρίου, όπως και ο Παύλος στην προς Γαλάτας. Είναι όντως αδελφός των χριστιανών, επειδή είναι συμμετόχος στη θλίψη και στη βασιλεία και στην υπομονή. Βρίσκεται εξόριστος μακριά από την αγαπημένη σε αυτόν Εκκλησία της Εφέσου, στο νησί με το όνομα **Πάτμος** εξαιτίας του λόγου του Θεού και της μαρτυρίας για τον Ιησού. Δε νομίζω ότι ο Ιωάννης βρέθηκε στην Πάτμο για ιεραποστολή ή ότι αποσύρθηκε στον έρημο αυτόν τόπο, προκειμένου να λάβει αποκαλύψεις, διότι, έστω κι αν οι Ρωμαίοι δε συνήθιζαν να εξορίζουν τον κατάδικο κοντά στον τόπο της κατοικίας του, εντούτοις η σημείωση του ίδιου του Ιωάννη *sugkoinwnoj en th/ qliyei* προδίδει την αιτία της παραμονής του στο αιγαιοπελαγίτικο νησί. Η γενικότερη άλλωστε χρήση τού **διά** στην Αποκ. εκφράζει την αιτία και όχι το σκοπό (2,3· 6,9· 20,4).

Η **Πάτμος**, με έκταση 40 τετραγ. χιλιόμετρα, απέχει 60 χλμ. από τις μικρασιατικές ακτές. Ήταν το τελευταίο λιμάνι για τα πλοία, τα οποία έπλεαν από τη Ρώμη για το μεγάλο εμπορικό λιμάνι της Εφέσου και το πρώτο κατά την αντίστροφη πορεία. Κατά τη διάρκεια της ελληνιστικής περιόδου μαζί με τη Λέρο και τη Λειψία (σημ. Λειψοί) ανήκαν διοικητικά στη Μίλητο, αποτελώντας τα φρούριά της, καθώς στο έδαφός της ήταν στρατοπευδευμένοι φρουροί και φρούραρχος. Μια επιγραφή του 2^{ου} αι. επαινεί την υδροφόρα ιέρεια της Αρτέμιδας Βέρα και αποκαλύπτει την παρουσία Ναού και λατρείας της Αρτέμιδας με επίσημη πανήγυρη, λιτανεία και ύμνους προς τιμήν της θεάς. Ίσως οι κάτοικοι της Πάτμου είχαν το δικό τους μύθο για τη γέννηση της Αρτέμιδας στο νησί, το οποίο, πιθανόν, επηρέασε το Απ. 12. Μια άλλη επιγραφή μαρτυρεί την ύπαρξη ελληνικού Γυμνασίου.

Η **εξορία** (*relegatio-deportatio*) ήταν ποινή, η οποία προοριζόταν κυρίως για καταδίκους ανωτέρας τάξεως, καθώς οι πληβείοι τιμωρούνταν με θάνατο. Υπήρχε, εκούσια ή ακούσια, μόνιμη ή προσωρινή εξορία σε ένα μέρος και μάλιστα νησί (in asperimas insularum). Διά της μόνιμης εξορίας, της οποίας προηγούνταν μαστίγωση, έχανε κανείς όλα τα πολιτικά του δικαιώματα και όλη την κινητή ή ακίνητη

περιουσία του, εκτός από ένα ποσό για να επιβιώσει. Δε γνωρίζουμε εάν ο Ιωάννης ως εξόριστος έπρεπε να κινείται αλυσοδεμένος ή να εργάζεται στα λατομεία του νησιού και να κοιμάται στο πάτωμα της φυλακής του. Σίγουρα όμως η θάλασσα, το Αιγαίο Πέλαγος, αποτελούσε το διαχωριστικό τείχος που χώριζε το γέροντα πλέον απόστολο από τις προσφιλείς σε αυτόν Εκκλησίες της Μ. Ασίας. Ο δεσμοφύλακας αυτός της εξορίας δε θα υπάρχει πλέον στο καινό Σύμπαν, που θα οραματιστεί. Το σημειώνει ο ίδιος χαρακτηριστικά: **και η θάλασσα δεν υπάρχει πλέον** (21, 1).

Παρότι ο Ιωάννης βρίσκεται στην Πάτμο, διωγμένος από τους βασιλείς της γης, ζει σε αυτήν την εξορία ήδη τη **βασιλεία**. Το παράδοξο αλλά και φυσικό συνάμα επακόλουθο της συμμετοχής σε μια Βασιλεία ουσιαστικής Αγάπης είναι ότι στο παρόν η Βασιλεία βιώνεται **ως θλίψη, ως σταυρός και ως δοκιμασία** (πρβλ. Α΄ Θεσ. 1,3). Η βασιλεία του Ιησού προϋποθέτει, άλλωστε, τη θλίψη και οδηγεί στην υπομονή (πρβλ. Πρ. 14,22· Β΄ Τιμ. 2,12). Με τον όρο *υπομονή* δε σημαίνεται η παθητική αποδοχή της μοίρας, αλλά η *καρτερία* στις ποικίλες δοκιμασίες (Ρωμ. 5,3) και η *αναμονή*, η προσμονή και η ετοιμασία ενόψει του ερχομένου Ι. Χριστού. Η βασιλεία, η θλίψη και η υπομονή, στοιχεία τα οποία είναι σε πρώτη όψη ασυμβίβαστα, βιώνονται από την Εκκλησία **εν Ιησού**, ο οποίος πρώτος βίωσε τη Βασιλεία ως Σταυρό. Σύμφωνα με τον π. Α. Σμέμαν, «η Βασιλεία του Θεού, το μυστήριο που φανερώνεται στο (Μυστικό) Δείπνο, εισέρχεται στον «κόσμο τούτο» με τον Σταυρό (όπου πάλεψε ο Χριστός με την αμαρτία και τον θάνατο) και μ' αυτή την είσοδο αυτομεταβάλλεται σε *πάλη* και *νίκη*». Στην ίδια την Κ.Δ. εκτός της εμπειρίας του Ιωάννη, αναφέρεται παρόμοια μετάβαση του Παύλου στον ουρανό (Β΄ Κορ. 12,1-5) και θέα επίσης του Επουράνιου θρόνου από το Στέφανο (Πρ. 7,1κ.ε.). Και τα δύο περιστατικά διαδραματίστηκαν σε περιόδους διωγμού, όπως συνέβη και με παρόμοια οράματα του Ιγνατίου (Τραλ. V).

Την Επιφάνεια του Κυρίου δε δέχεται ο Ιωάννης απομονωμένος στην έρημο, αλλά την Κυριακή ημέρα, προφανώς κατά την διάρκεια της Λατρείας. Για πρώτη φορά στην Κ.Δ. η **μία των Σαββάτων** (Μτ. 28,1· Ιω. 20,1. 19· Α΄ Κορ. 16. 2), η **ημέρα του ηλίου** (Ιουστ. Α΄ Απολ. 67) χαρακτηρίζεται ως **Κυριακή** (1,10). Πολλοί ερμηνευτές

μετέφρασαν τον όρο ως την εσχατολογική *ημέρα του Κυρίου* (Πρ. 2, 20 Α΄ Κορ. 1, 8· 5,5· Β΄ Κορ. 1, 14· Φιλ. 1, 6.). Ο Ιωάννης, κατ' αυτή την έννοια, μεταφέρθηκε εκστατικώς στην ημέρα της Κρίσεως. Ο Ι. Χριστός, όμως, ο οποίος εμφανίζεται, ασχολείται με την παρούσα κατάσταση των Εκκλησιών Του. Στην Αποκ. η Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου (κεφ. 14 και 19) σαφώς διακρίνεται από τη λειτουργική παρουσία Του ανάμεσα στις Εκκλησίες. Ο Charles υπέθεσε ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τον όρο *Κυριακή* σε αντίθεση προς τον όρο *Σεβαστή*, ο οποίος χαρακτήριζε την πρώτη ημέρα κάθε μηνός και μία ημέρα του χρόνου προς τιμήν του Αυγούστου (*Σεβαστού*). Η ημέρα αυτή δεν ήταν όμως εβδομαδιαία, ενώ οι δύο όροι (*Κυριακή* και *Σεβαστή*) πολύ λίγη συνάφεια έχουν. Άλλοι ερμηνευτές υπέθεσαν ότι ο όρος *Κυριακή* σημαίνει το Πάσχα. Το πιθανότερο είναι ο όρος να σημαίνει την εβδομαδιαία εορτή, κατά την οποία γινόταν η ανάμνηση της Αναστάσεως του Κυρίου, όπως στον Ιγνάτιο (Μαγν. 9,10· πρβλ. Διδ. 14· Ευαγ. Πέτρ. 9. 11). Ο Ιωάννης βλέπει τον αναστάνα Κύριο και ολόκληρο το εσχατολογικό Δράμα να εκτυλίσσεται την κατεξοχήν ημέρα της λατρείας, την Κυριακή, όταν αυτό (το Δράμα) δραστηριοποιείται και βιώνεται. Με το λειτουργικό διάλογο, με τον οποίο εισάγει το έργο του, σηματοδοτεί, άλλωστε, την εμπειρία της Λατρείας, ως προϋπόθεσης βίωσής του.

Ο ΥΙΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

- 1,12 *Kai. epestreyta blepein thn Fwnhn hfij efaiei netVenou/ kai. epistreyaj eidon epta. lucniaj crusafj*
- 13 *Kai. en nesw/ twh lucniwh ofwion Uiòn Vnqrwpou endedumenon podhrh kai. periezwsnemon proj toij nastoij zwphn crusafj^A*
- 14 *h` de. kefalh. autou/ kai. ai` tricej leukai. wj erion leukon wj ciwn kai. oi` ofqalmi. autou/ wj flox puroj*
- 15 *kai. oi` podej autou/ofwioi calkolibanw/ wj en kamrw/ pepurwnenhj kai. h` fwnh. autou/ wj fwnh. udatwn pollwh(*

- 16 *kai. exwn en th/dexia/ceiri. autou/asteraj epta.
kai. ek tou/stomatoj autou/ròmfaia distomj oxείά ekporeuomenh
kai. h`oyij autou/wj o`hlioj fainei en th/dunamēi autouÁ*
- 17 *Kai. ofe eidon auton(epesa proj touj podaj autou/wj nekroj(
kai. ephken thn dexian autou/epVene. legwn*

Μη. φοβού!

Egw, eimi o`prwtōj kai. o`escatoj

18 *kai. o`zwh(kai. egenonhnh nekroj*

kai. idou. zwh eimi eij touj aiwhaj twh aiwnwn

kai. exw taj kleij tou/qanatou kai. tou/afhouÁ

19 *Grayon ouh ajeidej kai. ajeisin kai. ajmellei genesqai meta. tautaÁ*

20 *To. musthriōn twh epta. asterwn ouj eidej epi. thj dexiaj Mou*

kai. taj epta. lucniaj taj crusaj

oi`epta. asterej aggeloi twh epta. Ekkhhsiwē eisin

kai. ai`lucniai ai`epta. Ekkhhsiai eisinÁ

Ο Ιωάννης σημειώνει εν συνεχεία: Περιήλθα σε έκσταση κατά την Κυριακή ημέρα και άκουσα πίσω μου φωνή μεγάλη σαν τον ήχο της σάλπιγγος». Όπως ο Ιεζεκιήλ, εξόριστος παρά τον ποταμό Χοβάρ, είδε ανάμεσα στους αιχμαλώτους το Θεό, όμοιο με Υιό Ανθρώπου, να έρχεται κοντά στον απογοητευμένο λαό Του και να διατάσσει τον ιερέα/ προφήτη να καταφάγει ένα βιβλίο, έτσι και ο Ιωάννης εξόριστος βλέπει μια αντίστοιχη μορφή, η οποία τον προστάζει να καταγράψει αυτά τα οποία βλέπει.

Η **σάλπιγγα** στην ιστορία του Ισραήλ συνδέθηκε με τη λιτανεία της κιβωτού και την πτώση των τειχών της Ιερικούς (Ιησ. 6' Νεεμ. 12,41). Στην Αποκ., επίσης, ο ήχος της έβδομης σάλπιγγας συνδυάζεται με τη δημόσια εμφάνιση της κιβωτού, το θάνατο 1/10 του πληθυσμού της Πόλης της μεγάλης (11,13), τη διαίρεσή της σε τρία μέρη (16,18) και την ταυτόχρονη πτώση τρομερής χάλαζας, όπως και στην περίπτωση των Αμοριτών (Ιησ. 10,11). Η σάλπιγγα

διακήρυσσε, επίσης, την ενθρόνιση του βασιλέως (Γ' Βασ. 1,34. 39· Δ' Βασ. 9,13), ενώ στην ιουδαϊκή Λατρεία συνδεόταν ιδιαίτερα με τη διακήρυξη της Βασιλείας του Θεού (Αρ. 13, 21· Ψ. 44[45],5· 97[98],6), όπως συμβαίνει και στην Αποκ. με την έβδομη σάλπιγγα (11,15). Ήταν, επίσης, το όργανο, το οποίο καλούσε το λαό σε μετάνοια και προσφορά λατρείας προς το Θεό (Ιερ. 4,5· 6,1. 17· Ιεζ. 33,3 κ.ε· Ησ. 48,1· Ιωήλ 3,1. 15). Παρά τον διαπεραστικό ήχο της, σκόρπιζε σε κάθε ευλαβή Ισραηλίτη αγαλλίαση, καθόσον προανήγγειλε τη λύτρωση του Ισραήλ (Ζαχ.9,14 κ.ε. Ψ. Σολ. 11,1), την κοινή ανάσταση (Α' Θεσ. 4,16· Α' Κορ. 15,52· Μτ. 24,31), την Παρουσία του ιδίου του Θεού (πρβλ. Εξ. 19,11 κ.ε.).

Κατά παράδοξο τρόπο, προτού περιγράψει ο Ιωάννης το όμοιο με Υιό του Ανθρώπου Ον, σημειώνει ότι στράφηκε για να δει τη Φωνή, η οποία, σαν σάλπιγγα, τον διατάζει να γράψει όσα βλέπει σε βιβλίο (1,12). Αυτή η υποστασιοποιημένη Φωνή, η οποία περιγράφεται με τα χαρακτηριστικά του Υιού του Ανθρώπου στο Αποκ. 1, είναι προφανώς ο Λόγος του Θεού, ο *Βασιλεύς Βασιλέων και Κύριος Κυρίων*, ο οποίος παρουσιάζεται στο Αποκ. 19 ως αρχιστράτηγος, (19,11-23· πρβλ. Ησ. 11,4· Σοφ. Σολ. 18,15· Δ' Έσδρ. 13,10): *Zwē gar o` Logoj tou/ Qeou/ kai. enorghj kai. tonwteroj uper pasan nacairan distomon kai. diiknoumenoj acri nerismu/ yuchj kai. pneumatoj(arnwh te kai. melwh(kai. kritikoj enqunhsewn kai. ennoiwh kardiaj\ kai. ouk estin ktisij afanhj ewpion autou\ panta de. gumna. kai. tetrachlismena toij ofqalmoij autou\ proj oh hinih o` Logoj* (Εβρ. 4,12-13)Å

Η Φωνή διατάζει τον Ιωάννη τα εξής: *Γράψε αυτό, που σου αποκαλύπτεται στο όραμα σε βιβλίο και στείλε το στις επτά Εκκλησίες*. Παράδοση Βιβλίου δεν παρατηρείται μόνον στο κεφ. 1. Απαντά στα κεφ. 5 και 10. Αυτό το οποίο είναι άξιο υπογραμμίσεως είναι ότι με αυτά τα κεφ. 1, 5 και 10 εισάγονται στην Αποκ. καινούργιες ενότητες.

Ακολουθεί η πρώτη λεπτομερής πρωτοχριστιανική εικόνα-περιγραφή του Ιησού, την οποία μας παραδίδουν τα καινοδιαθηκικά βιβλία και είναι αποτυπωμένη στην Αποκ., η οποία δεν είναι αυτή του εσφαγμένου και όμως εστηκότος Αρνίου, όπως θα ανέμενε κανείς σε μια ενότητα η οποία εισάγει την επτάδα των Επιστολών προς τις χειμαζόμενες μικρασιατικές Εκκλησίες, αλλά αυτή του

όντος, το οποίο ομοιάζει με **Υιό του Ανθρώπου** (1,12-16). Η εικόνα αυτή προκαλεί το δέος του αναγνώστη/ ακροατή της Αποκ., επειδή δεν ταυτίζεται με την εικόνα του γλυκύ στο πρόσωπο Ναζωραίου, η οποία έχει καθιερωθεί από την εποχή του συγγραφέα μέχρι σήμερα. Ο ίδιος ο Ιωάννης μόλις αντίκρισε αυτό το παράδοξο Ον έπεσε στη γη σαν νεκρός (1,17). Η περιγραφή του Ιησού με τη μορφή του Υιού του Ανθρώπου βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό με την αποφαιτικότητα της περιγραφής του **καθήμενου επί του θρόνου** στο κεφ. 4 και παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με τη μορφή του Αγγέλου, ο οποίος στο κεφ. 10 δίδει στον Ιωάννη να καταφάγει **βιβλιαρίδιον ηνεωγμένον**. Είναι, επίσης, παράλληλη της περιγραφής εκείνου του Όντος, το οποίο υποδεικνύει στον Δανιήλ τι αναμένει το λαό στις έσχατες ημέρες (10,4). Παρουσιάζει, όμως, και ορισμένες χαρακτηριστικές διαφορές, οι οποίες προδίδουν το θεολογικό στίγμα του Ιωάννη.

1. Στο Δν. 10, 5 γίνεται λόγος για **άνθρωπο**, ενώ στο Απ. 1,13 για **όμοιον Υιόν Ανθρώπου**. Ο υπαινιγμός της Αποκ. στο Δν. 7,13 και στον τίτλο **Υιός του Ανθρώπου** (*Ben Adam* στα εβραϊκά, ή *Bar Nasha* στα αραμαϊκά), τον οποίο χρησιμοποίησε για τον εαυτό Του ο ίδιος ο Ιησούς, χωρίς όμως την προσθήκη του **όμοιος** ή του **ως** (Μκ. 8,26) είναι σαφής. Ο τίτλος αυτός δε συνδέεται στην Αποκ., όμως, άμεσα με τη Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου (πρβλ Μκ. 14,62· Μτ. 26,64). Στο στ. 1,7 όπου παρατίθεται το Δν. 7,13 και έχουμε αναφορά στην τελική έλευση του Κυρίου, ο τίτλος αυτός απουσιάζει. Ο τίτλος **Υιός του Ανθρώπου** συνδέεται σε αυτήν (α) με τη διαρκή Παρουσία του Ιησού ανάμεσα στις Εκκλησίες Του (κεφ. 2-3), στις οποίες διά των Επιστολών επιτελεί μια προκαταρκτική κρίση, μια αποτίμηση δηλ. της πνευματικής τους κατάστασης ενόψει της τελικής Κρίσης, και (β) με την παγκόσμια Επιφάνειά Του πάνω σε νεφέλη στο κεφ. 14 πριν την ολοκλήρωση του εσχατολογικού σχεδίου διά της κένωσης της τελευταίας επτάδος των συμφορών των φιαλών, τη στιγμή ακριβώς της αποκορύφωσης της εσχατολογικής δραματικής πάλης με τις αντίθετες δυνάμεις.

2. Ενώ η μορφή του Αγγέλου στο δανιήλειο όραμα φορά λινά λευκά (Δν. 10,5 *βαδδείν* κατά τον Θεοδώρητο) και έχει ζώνη χρυσή,

ο Ι. Χριστός στο όραμα του Ιωάννη φέρει ποδήρη χιτώνα και ζώνη χρυσή γύρω από το στήθος του (Εξ. 29,37· πρβλ. Απ. 15,6). Εξαίρεται έτσι η αρχιερατική ιδιότητα του Υιού του Ανθρώπου (Ιεζ. 9,2·Εξ. 28,4·31·Ιωσ. Αρχ. 3. 7. 4), την οποία επισημαίνουν με ιδιαίτερη έμφαση όλοι οι αρχαίοι σχολιαστές της Αποκ., αλλά αρνούνται ορισμένοι σύγχρονοι ερμηνευτές της. Η Fiorenza σημειώνει ότι, λαμβανομένων υπόψιν των πολιτικών αρμοδιοτήτων του αρχιερέα στον ιουδαϊκό και στον μικρασιατικό χώρο αλλά και του γεγονότος ότι ο Αυτοκράτορας έφερε το αξίωμα του Pontifex Maximus, η παρουσίαση του Ιησού ως Αρχιερέως στην Αποκ. έχει εκτός της θρησκευτικής και έντονη πολιτική χροιά. Αυτήν την **ιερατική και βασιλική συνάμα ιδιότητα του Ιησού** επισημαίνει ήδη από τον 2^ο αι. μ.Χ. ο Ειρηναίος σε εκτενή αναφορά, που κάνει σε αυτό το όραμα του Ιωάννη (Κατά Αιρέσεων 4. 20. 11).

3. **Η δικαστική εξουσία** του Ι. Χριστού καταδεικνύεται από το δίστομο ξίφος, το οποίο δεν εμφανίζεται από το χέρι Του, αλλά εκπορεύεται από το στόμα Του, και δε σχετίζεται καταρχήν με την κρίση των εθνών (19, 15), αλλά με την κρίση της ίδιας του της Εκκλησίας διά των επτά επιστολών (2, 12). Δεν είναι ο Ρωμαίος αυτοκράτορας ή ο έπαρχος της Περγάμου εκείνος που με τη δύναμη της ρομφαίας του μπορεί να επιβάλει το θέλημά του, αλλά ο Ιησούς (3,16), ο οποίος, όμως, δεν κυριαρχεί με τη βία των χειρών Του, αλλά με τον παντοδύναμο λόγο Του.

4. **Η κοσμοκρατορία** του Ι. Χριστού συμβολίζεται με την παρουσία των **επτά αστέρων** στο δεξί του χέρι, οι οποίοι ταυτίζονται από τον ίδιο στο στ. 1,20 με τους επτά αγγέλους. Οι επτά πλανήτες, οι οποίοι εμφανίζονται σε νομίσματα της εποχής στα χέρια του Μίθρα και του Καίσαρα, συμβολίζουν την παντοδυναμία και παντοκρατορία των προσώπων αυτών. Ο Υιός του Ανθρώπου δεν κρατά μόνον επτά αστέρες, αλλά και το ίδιο το πρόσωπό του ακτινοβολεί, όπως ο θεοποιημένος τα ρωμαϊκά χρόνια «ανίκητος» ήλιος (στ. 1,16). Οι ίδιοι οι οφθαλμοί του ομοιάζουν με «φλόγα πυρός» (1,14), όπως ακριβώς παριστάνονταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο αρκετές θεότητες και ιδιαίτερος η θεά της μαγείας Εκάτη, με τις πρακτικές της οποίας

ίσως συνδεόταν η προφήτιδα Ιεζάβελ (2,18). Οι *όμοιοι χαλκολιβάνω* (και όχι απλά με *εξαστράπτοντα χαλκό* Δν. 10,6) πόδες του Υιού του Ανθρώπου συμβολίζουν τη λαμπρότητα, τη δύναμη και την ευστάθεια της Βασιλείας του Ιησού, σε αντίθεση προς τα εύθραυστα οστράκινα πόδια της αυτοθεοποιημένης εξουσίας (Δν. 2, 33).

5. Η **εγγύτητα** του ισχυρού αυτού Υιού του ανθρώπου με την Εκκλησία Του φανερώνεται από το ότι ορίζεται ως ο *peripatwē en nesw/twē epta. lucniwē twē cruswē* (2,1). Έτσι, εκπληρώνεται ήδη στο εσχατολογικό ιστορικό παρόν η υπόσχεση του Θεού στο Δευιτικό *kai. euperipathsw en uñh kai. esonai uñwē Qeoj kai. uñeif esesqe, pou Iaoj* (26,12) και αποδεικνύεται ότι οι αγωνιζόμενες διωκόμενες Εκκλησίες δεν είναι μόνες στο πέλαγος των Πειρασμών, αλλά μπορούν να υπολογίζουν στην κραταιά χείρα του Ιησού, όπου βρίσκονται οι άγγελοί τους. Η επτάφωτη λυχνία, αναπόσπαστο τμήμα της Σκηνής του Μαρτυρίου και του Ναού (Εξ. 25,36· Γ' Βασ. 7,49· Ζαχ. 4,2), και μέχρι σήμερα σύμβολο της ισραηλιτικής Συναγωγής, αποτελεί στην Αποκ. έμβλημα κάθε τοπικής Εκκλησίας (1,20). Κάθε λυχνία - Εκκλησία **ξεχωριστά** κατέχει τη φλόγα του Πνεύματος και αποτελεί τον Ισραήλ του Θεού.

6. Η κόμη του Υιού του Ανθρώπου στην Αποκ. μοιάζει με αυτή του *Παλαιού των Ημερών* στο Δν. 7,13. Αυτό οφείλεται στην ανάγνωση του στίχου σύμφωνα με τους Ο' (ώς *παλαιός ημερών*) και όχι σύμφωνα με το Θεοδοτίωνα (*έως του παλαιού των ημερών*). Οπωσδήποτε όμως τόσο με την περιγραφή της κόμης, όσο και με την παρομοίωση της φωνής του με τη *φωνή υδάτων πολλών* (1,15), με τον ήχο δηλ. των πτερυγών των ζώων, τα οποία στο Ιεζ. 1,24 μετέφεραν τον έχοντα «είδος ανθρώπου» Κύριον στο μέσον της αιχμαλωσίας και της δυναμικής επιστροφής της δόξας του Θεού του Ισραήλ στο Ναό (43,2· Μασωρ.), εξαιρείται το γεγονός ότι ο Υιός του Ανθρώπου ήταν Αυτός που επενέβη ως άσαρκος Λόγος στην Ιστορία, επισκεπτόμενος και παρακαλώντας το λαό Του στον τόπο της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας του (πρβλ. Ειρην. Κατά Αιρέσεων 4. 209). Εξαιρείται έτσι η προϋπαρξη, η «αρχαιότητα» του Ι. Χριστού σε

αντίθεση προς το εφήμερο των Καισάρων. Η αρχαιότητα αποτελούσε επιπλέον στοιχείο ιδιαίτερα σεβαστό στη ρωμαϊκή εποχή.

Ο ίδιος ο Υιός του Ανθρώπου στο δεύτερο μέρος της Επιφανείας του (1,17-20), παρότι δε διστάζει να μνημονεύσει την παράδοση νέκρωσή του, ταυτίζει τον εαυτό Του άμεσα με τον ένδοξο Κύριο της Π. Δ. λέγοντας τα εξής: *nh. fobou' egw, eimi o`prwtoj kai. o`escatoj kai. o`zwh(kai. egenophn nekroj kai. idou. zwh eimi eij touj aiwhaj twh aiwnwn kai. exw taj kleijf tou/ qanatotou kai. tou/ aflou* (πρβλ. 2,8). Η ανάσταση του ως νεκρού Ιωάννη από το δεξί χέρι του Ιησού (στ. 17), αποτελεί συμβολική απόδειξη του ότι επειδή είναι **η αυτοζωή**, γι' αυτό κυριαρχεί πάνω στον άδη (Γεν. 16,14· Αρ. 14,21: *zw/egw. kai. zwh to. onoma, nwu* Ιω. 1,4· Πρ. 3,15· Κολ. 3,4). Ο εξόριστος λαός του Θεού δεν πρέπει να φοβάται τους δυνάστες του (Απ. 1,17· Ησ. 44,2), αλλά να ευφραίνεται, γιατί επίκειται η θαυμαστή έξοδος του από την αιχμαλωσία προς μια νέα Γη της Επαγγελίας (Ησ. 48). Αυτή η τελική έξοδος από την πόρνη Βαβυλώνα εκπληρώνεται στην Αποκ. με τρόπο δραματικό και μεγαλειώδη. Ο λαός του Θεού προσκαλείται και στον Ησαΐα και στην Αποκ. να γίνει μάρτυς των θαυμαστών γεγονότων του Θεού και του Αρνίου στην Οικουμένη, προκειμένου να φωτισθούν και να σωθούν όλα τα έθνη (Ησ. 43,10. 12· 44,8· Απ. 2,13· 11,3. 17,6).

Η χρήση από τη μορφή του Υιού του Ανθρώπου προσωνυμίων, τα οποία η Π. Δ. αποδίδει μόνο στον Γιαχβέ, επιχειρήθηκε να σχετικοποιηθεί από τον Holtzt. Σύμφωνα με το Γερμανό ερμηνευτή ο Ι. Χριστός δεν είναι **ο πρώτος και ο έσχατος** σε σχέση με το Σύμπαν και την Ιστορία, αλλά σε σχέση με τα άλλα κτίσματα του Θεού. Αυτή η άποψη είναι εσφαλμένη (α) διότι το ίδιο το χωρίο δε δίνει τέτοια ερμηνευτική δυνατότητα και (β) διότι στο χωρίο 22,13, το οποίο είναι παράλληλο του 1,17, ο Ι. Χριστός δεν αυτοαποκαλείται μόνον ως ο πρώτος και ο έσχατος, αλλά επιπλέον ως **το άλφα και το ωμέγα, η αρχή και το τέλος**. Ο πρώτος χαρακτηρισμός δηλώνει περιφραστικά το προσωπικό όνομα του Θεού της Π. Δ. Γιαχβέ, ενώ ο δεύτερος χαρακτηρίζει στον Ησαΐα (44,6· 48,12) αποκλειστικά τον Γιαχβέ/Κύριο, ως τη δημιουργική αρχή και το τέλος του σύμπαντος σε αντιθετικό παραλληλισμό μάλιστα προς όλα εκείνα τα εύθραυ-

στα και εφήμερα είδωλα, τα οποία κατασκευάζουν για θεούς οι άνθρωποι και περιγράφει με λεπτομέρεια το Ησ. 44.

Η παρουσίαση του Ιησού με τόσο ένδοξα θεϊκά χαρακτηριστικά, ακριβώς πριν την επτάδα των επιστολών του ιδίου προς τις μικρασιατικές Εκκλησίες, ανακαλεί την τρομερή παρουσία του Γιαχβέ πριν την παράδοση των δέκα εντολών στο Μωυσή (Εξ. 19,9 κ.ε.). Ολόκληρη η ενότητα των κεφ. 1-5 παρουσιάζει αξιοθαύμαστη παραλληλότητα με τα κεφ. 19-24 της Εξόδου, στα οποία περιγράφεται η μεγαλειώδης Θεοφάνεια και Νομοδοσία στο Σινά. Αυτή την παραλληλότητα με τα κεφάλαια της Εξόδου ανακαλεί στον αναγνώστη της Αποκ. η Εισαγωγή αυτού του βιβλίου, στο οποίο δεσπόζει η δοξολογία (Απ. 1,5-6· Εξ. 19,6) και η ακοή της σάλπιγγας (Απ.1,9· Εξ.19,16). Η δοξολογία παραπέμπει στην υπόσχεση του Γιαχβέ προς το λαό Του ακριβώς στους πρόποδες του όρους *uimij de esesqe, mi basileion ierateuma kai eqnoj agion* και η σάλπιγγα την κατάβασή Του στο όρος με τη συνοδεία της συνεχώς κλιμακούμενης σε ισχύ φωνής αυτού του οργάνου. Τα Απ. 2-3 αποτελούν τη «διαθήκη» του αναστάντος Ιησού Χριστού προς τις επτά Εκκλησίες και γι' αυτό είναι παράλληλα των κεφ. 20-23 της Εξόδου. Η Επουράνια Λατρεία με την εξέχουσα θέση των 24 πρεσβυτέρων αντιστοιχεί στο εορταστικό κλίμα του γεύματος ανάμεσα στο Θεό και τους 70 (72) πρεσβυτέρους του Ισραήλ (παραουσία των Μωυσή, Ααρών, Ναδάβ και Αβιούδ Εξ. 24,9) που επισφράγισε τη Διαθήκη του Θεού. Το οπισθόγραφο επτασφράγιστο βιβλίο, το οποίο παραλαμβάνει και ανοίγει το Αρνίο (5,7), όπως παρέλαβε ο Μωυσής τις Δέκα Εντολές, εκτός των άλλων συμβολισμών του, υπενθυμίζει ότι στο πρόσωπο του σταυρωθέντος και αναστηθέντος Ιησού και στο εσχατολογικό έργο Του εκπληρώνονται και ολοκληρώνονται όλες οι διαθήκες του Κυρίου με το λαό Του. Αντί των οδηγιών για την κατασκευή κάποιας καινούργιας επίγειας κιβωτού/ Ναού του Θεού και της καθιέρωσης κάποιου ιερατικού σώματος, όπως συμβαίνει στο Εξ. 26κ.ε., στην Αποκ. (κεφ. 4-5) περιγράφονται τα αρχέτυπά τους, ο Επουράνιος Ναός και η Μεγάλη Είσοδος σε αυτόν του Αρνίου ως αρχιερέως, ο οποίος προσφέρει σιωπηλά όχι αίμα άλογων ζώων, αλλά το δικό Του αίμα προκειμένου να γίνουν ιερείς Του όλοι οι

άνθρωποι ανεξάρτητα της εθνικής, κοινωνικής ή θρησκευτικής προέλευσής τους. Η Αποκ. του Ι. Χριστού στον Ιωάννη (1,12 κ.ε.) υπενθυμίζει επίσης την Παρουσία του Λόγου ή της Σοφίας στη Συναγωγή των Ισραηλιτών.

Με την επιβλητική παρουσία του Ιησού στην εισαγωγή της πρώτης επτάδας της Αποκ, αυτής των επιστολών, ο Ιωάννης πραγματικά «ζωγραφίζει» μια επιβλητική εικόνα του Ιησού, αναιρώντας τον εφησυχασμό και την αυτάρκεια, την οποία έχει δημιουργήσει η εικόνα του μειλίχιου Ναζωραίου. Το παράδοξο είναι ότι η επιβλητική αυτή εικόνα του Ιησού συντίθεται από ψηφίδες, οι οποίες δεν είναι ελλημμένες μόνον από το πλούσιο παλαιοδιαθηκικό υλικό, αλλά και από τις παραστάσεις του ευρύτερου ελληνορωμαϊκού περιβάλλοντος, προκειμένου προφανώς να γίνει κατανοητό το μήνυμα αυτής της εικόνας και από εκείνους τους χριστιανούς οι οποίοι προέρχονταν *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους* (5,9) και ζούσαν σε κοσμοπολίτικα κέντρα, όπως ήταν αυτά της Εφέσου και της Περγάμου.

Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό, επίσης, ότι η παράδοση μορφή του Υιού του Ανθρώπου δεν εισάγει τις επτάδες των συμφορών, οι οποίες πλήττουν παιδαγωγικά τους κατοίκους της γης (6,15), και καταστροφικά τη σατανική τριάδα (Απ. 17-19), αλλά την επτάδα των επιστολών προς τις επτά μικρασιατικές Εκκλησίες. Οι πέντε πρώτες, άλλωστε, επιστολές εισάγονται με μια μετοχική πρόταση, η οποία, συνοδευόμενη από τη γνωστή προφητική ρήση «τάδε λέγει», επαναλαμβάνει χαρακτηριστικά γνωρίσματα του Ιησού από το όραμά του ως Υιού του Ανθρώπου. Με τα θεϊκά γνωρίσματα της εισαγωγικής αυτής εικόνας, γκρεμίζονται στις συνειδήσεις των ακροατών/αναγνωστών τα ποικίλα είδωλα της αυτοθεοποιημένης πολιτικής και στρατιωτικής ρωμαϊκής εξουσίας, αποτρέπεται κάθε συμβιβαστική συμμετοχή των χριστιανών μελών της Εκκλησίας στη λατρεία αυτών των ειδώλων και καταπολεμείται με σφοδρότητα η τάση αυτών που αποκαλούν τους εαυτούς τους Ιουδαίους, αλλά ψεύδονται (3,9), να θεωρούν τον Ιησού ως κτίσμα απλώς του Θεού. Ο Ιησούς ως παντοκράτορας βασιλέας, αρχιερέας και Θεός/Κύριος απαιτεί από τα μέλη της Εκκλησίας Του μαρτυρία της θεότητάς Του, διαρκή αγώνα μέχρι θανάτου και νίκη, προκειμένου οι βαπτισμένοι

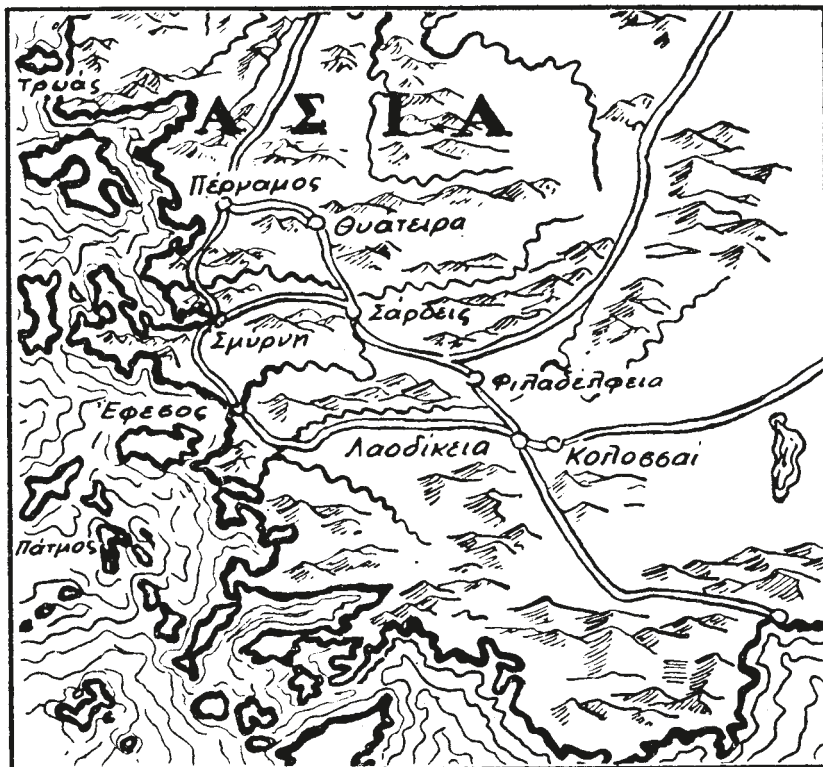
στο όνομά Του να γευθούν πλήρως τη βασιλεία και την κοινωνία (το δείπνο) μαζί Του (3,21-22).

Η μορφή του Υιού του Ανθρώπου προστάζει τον Ιωάννη τα εξής:

*Grayon ouh a|eidej kai. a|eisin kai. a|nellei genesqai meta. tauta
to. musthrion twh epta. asterwn ouj eidej epi. thj dexiaj mou kai.
taj epta. lucniaj taj crusaj\ oi`epta. asterej aggeloi twh epta.
Ekkhshiw h eisin
kai. ai` lucniai ai` epta. epta. Ekkhshiai eisinA*

Στηριζόμενοι στο *grayon ouh a|eidej kai. a|eisin kai. a|nellei genesqai meta. tauta* (1,19), οι περισσότεροι ερμηνευτές ταυτίζουν το *a|eidej* με το όραμα του αναστάντος Ι. Χριστού στο 1,12-18, το *a|eisin* με την αποτίμηση της παρούσας κατάστασης των Εκκλησιών (κεφ. 2-3) και το *a|nellei genesqai meta. tauta* με όσα προφητεύονται για το απώτερο μέλλον (κεφ. 4 κ.ε.). Το *a|nellei genesqai meta. tauta* είναι, όμως, επηρεασμένο από το Δαβιήλ: *at|Vesti Qeoj en ouranw/ anakaluptwn musthria oj edhlwse tw/ basilei/ Naboucodonosor a| dei/ genesqai epVescatwn twh hnerwh* (2,28). Συναντάται σε καιρία σημεία της Αποκ., στην επικεφαλίδα (1,1), στο 4, 2 και στον Επίλογο (22, 6) και είναι συνώνυμο του *epVescatwn twh hnerwh* του Δν. 2,28 (Θεοδ.). Το *a|nellei genesqai meta. tauta* δε σημαίνει ότι τα περιστατικά των κεφ. 4-22 βρίσκονται σε μελλοντικό χρόνο έναντι αυτών, τα οποία σημειώνονται στα κεφ. 2-3. Το κεντρικό γεγονός της Ενθρόνισης του Ι. Χριστού κατά την Επουράνια Λατρεία στο κεφ. 5 όπως και στο κεφ. 12, αποτελεί, παραδείγματος χάριν, ήδη παρελθόν σε σχέση με την κατάσταση των Εκκλησιών, η οποία περιγράφεται στην επτάδα των επιστολών. Αποτελεί όμως το κορυφαίο εισαγωγικό γεγονός των Εσχάτων. Με τη φράση, συνεπώς, *a|nellei genesqai meta. tauta* δηλώνονται τα ήδη πραγματοποιηθέντα στο παρελθόν και προσδοκώμενα στο μέλλον Έσχατα. Αυτά τα ήδη πραγματοποιούμενα Έσχατα καλείται ο Ιωάννης να θεωρήσει από την αιώνια προοπτική την οποία προσφέρει ο Ουρανός.

Ενώ στην κραταιά δεξιά χείρα του καθήμενου επί του θρόνου Κυρίου βρίσκεται το επτασφράγιστο βιβλίο (5,1), στη δεξιά χείρα του Υιού του Ανθρώπου βρίσκονται οι **άγγελοι** των επτά μικρασιατικών Εκκλησιών. Άλλοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι οι «άγγελοι» αποτελούν τους επουράνιους αντιπροσώπους των Εκκλησιών, όπως και στα παλαιδιαθηκικά χωρία Δτ. 32,8· Δν. 10,13. 20 κ.ε. · Ιώβ. 15,31κ.ε. και άλλοι τους ηγέτες των Εκκλησιών ή τους «πρέσβεις» των Εκκλησιών, οι οποίοι βρίσκονται κοντά στον εξόριστο Ιωάννη. Νομίζω ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τον όρο *άγγελος*, όπως και ο προφ. Μαλαχίας (3,1), για να κατονομάσει τους προφήτες οι οποίοι προΐσταντο στη λατρεία. Ως «άγγελος» χαρακτηρίζεται από τον Εκαταίο από τα Αβδηρα ο Ιουδαίος Αρχιερέας: *τὴν δὲ διατριβὴν ἔταξεν αὐτῶν γίνεσθαι περὶ τὸ ἱερόν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ τιμὰς τε καὶ θυσίας. τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων, καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψε· διὸ καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν. τοῦτον δὲ προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα, καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς **ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ Θεοῦ προσταγμάτων**, τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φησὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα, καὶ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὕτως εὐπιθεῖς γίνεσθαι τοὺς Ἰουδαίους ὥστε παραχρῆμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἐρμηνεύοντα ἀρχιερέα (Διόδωρος Σίκουλος, Ιστορική Βιβλιοθήκη 40. 3).*



ΟΙ ΕΠΤΑ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΕΣ ΕΚΚΛΗΣΙΕΣ
ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ

2. ΟΙ ΕΠΤΑ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ (ΚΕΦ. 2-3)

Οι επτά Επιστολές του αναστάντος Ι. Χριστού προς αντίστοιχες μικρασιατικές Εκκλησίες, οι οποίες αποτελούν την παρακαταθήκη-την **Τορά** του Κυρίου Ιησού προς αυτές, παρουσιάζουν ομοιότητα με επιστολές Προφητών (Β΄ Παρ. 21,12-15· Ιερ. 29,24-32 [Ο΄ 36,4-23]) και αποκαλυπτικών συγγραφέων (Α΄ Ενώχ 91-108). Παρουσιάζουν, επίσης, ομοιότητα μορφολογική και περιεχομένου με εγκυκλίους (*edicta*), που απέστειλε ο Καίσαρας. Σύμφωνα με τους ερευνητές, οι επιστολές αποσκοπούν είτε (α) στο να προετοιμάσουν τους ακροατές της Αποκ. να δεχτούν τη φανέρωση των Εσχάτων, η οποία ακολουθεί (όπως προηγήθηκαν της παράδοσης του Νόμου στο Σινά η κάθαρση και ο αγιασμός της Σύναξης των Ισραηλιτών), είτε (β) στο να προσδώσουν κύρος και αυθεντία στον Ιωάννη, είτε (γ) στο να περιγράψουν την πορεία της Εκκλησίας στην Ιστορία, η οποία αποκορυφώνεται στην αποστασία.

Όπως στη Μικρή Αποκάλυψη των Συνοπτικών (Μκ. 13 και παρ.), προφητείες, οι οποίες αφορούν στο άμεσο μέλλον (την άλωση της Ιερουσαλήμ από τους Ρωμαίους) συμπλέκονται με άλλες που αφορούν στο απώτερο μέλλον, έτσι ώστε η επιβεβαίωση των πρώτων να αποτελούν εγγύηση της πραγματοποίησης των δεύτερων, έτσι και στην Αποκ. η επτάδα των επιστολών, η οποία αφορά στο άμεσο μέλλον των μικρασιατικών Εκκλησιών, προηγείται των επτάδων των παγκόσμιων εσχατολογικών γεγονότων. Αυτή η επτάδα όντως με τις προτροπές της καθαίρει τον ακροατή και τον οδηγεί στην αρπαγή εκείνη που είναι απαραίτητη, προκειμένου να θεωρήσει την παγκόσμια Ιστορία και την πολιτική σκηνή από μια άλλη ολοκληρωμένη επουράνια προοπτική.

Οι επτά επιστολές της Αποκ. παρουσιάζουν την ίδια επαναλαμβανόμενη δομή: 1. Στην **εισαγωγή (praescriptio)** προτάσσεται **(α) ο παραλήπτης** της επιστολής σε πτώση δοτική (*τω αγγέλω + το όνομα της Εκκλησίας*). Στο σώμα της επιστολής το β΄ ενικό προς τον άγγελο συχνά παραλλάσσεται σε β΄ πληθυντικό (2,13. 20), ωσάν να απευθύνεται ο συγγραφέας σε μια συγκεκριμένη ομάδα μέσα στην Εκκλησία (πρβλ. 2,10· 14-15· 20-22). Ακολουθεί **(β) η εντολή**

γράφον και (γ) ο τύπος *τάδε λέγει*, ο οποίος είναι γνωστός από την παλαιοδιαθηκική παράδοση. Στους Ο' συναντάται 250 φορές ως μετάφραση του *koh amar Jahwe*, για να δηλώσει το δημιουργικό, συντηρητικό και πανσθενουργό λόγο του Θεού. Απαντά, επίσης, στην περσική και τη ρωμαϊκή διπλωματική αλληλογραφία και στην ελληνιστική χρησμολογική παράδοση. Ακολουθούν (δ) *οι χριστολογικοί προσδιορισμοί*. Ο Ιησούς, ως υποκείμενο του *λέγειν*, ουδέποτε αναφέρει το προσωπικό όνομά του, όπως ήταν σύνηθες στην αλληλογραφία της εποχής, αλλά αναφέρεται στο πρόσωπό Του περιφραστικά με τίτλους, οι οποίοι εκτός του 3, 14 συνδέονται με το όραμα του Υιού του Ανθρώπου, το οποίο εισάγει την ενότητα των επιστολών (1,9-20).

2. Η *αφήγηση* (narratio) εισάγεται (όπως συνέβαινε και με τα ελληνικά γράμματα και στις εγκυκλίους) με το *οίδα*, και κατόπιν ακολουθεί (α) η *διάγνωση* της κατάστασης κάθε Εκκλησίας ανάλογα με τα έργα (2,19· 3,1. 8. 15), τα οποία έχει επιδείξει στο παρελθόν και στο παρόν. Σε τρεις περιπτώσεις (2,4. 14. 20) η θετική εκτίμηση της Εκκλησίας συνοδεύεται (β) από μια κατηγορία, η οποία εισάγεται με το *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ*. Ακολουθεί (γ) η *παρότρυνση* (*dispositio*) προς μετάνοια / εγρήγορση ή αποβολή του φόβου και συνέχιση του αγώνα. Τέσσερις Επιστολές εμπεριέχουν έπαινο και κατηγορία, δύο μόνον έπαινο και μία μόνον κατηγορία. Στην επιστολή της Εφέσου απηχείται η προφητική προτροπή για μετάνοια και στην επιστολή της Σμύρνης το κήρυγμα της σωτηρίας. Στην επιστολή των Σάρδεων το κήρυγμα της σωτηρίας συνδυάζεται με παραινετικό κήρυγμα.

3. Η *πρόσκληση/διακήρυξη ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τὸ τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς Ἐκκλησίαις*, η οποία στα Ευαγγέλια συνδέεται με την κατανόηση των μυστηρίων των παραβολών του Ιησού (Μκ. 4,9· Μτ. 11,15), είτε εισάγει τον επίλογο στις τρεις πρώτες επιστολές (2,7. 11. 17), είτε λειτουργεί ως κατακλείδα στις υπόλοιπες. Στην προφητική παράδοση η πρόσκληση *ἀκουε τον λόγο Κυρίου* εισάγει την Προφητεία (Γ' Βασ. 22,19· Αμ. 7,16· Ιερ 29,20· πρβλ. Ιεζ. 3,27). Στη διακήρυξη της Αποκ. οι λόγοι του Ιησού παρουσιάζονται ως ρήματα του Παρακλήτου, τα οποία δεν αφορούν μόνον στη συγκεκριμένη κοινότητα, στην οποία απευθύνεται η Επιστολή, αλλά το σύνολο

των επτά Εκκλησιών. Το Πνεύμα στην Αποκ. βρίσκεται μπροστά στον Θρόνο και ταυτόχρονα συνδέεται με όλες τις Εκκλησίες της γης με τέτοιο άρρηκτο δεσμό, ώστε στον επίλογο το Πνεύμα και η Νύμφη να κραυγάζουν μαζί στο Νυμφίο *ἔρχου*. Είναι ο ίδιος ο λαλών Θεός, ο οποίος ευρισκόμενος στην καρδιά κάθε βαπτισμένου χριστιανού και πνέοντας δημιουργικά και προφητικά κατά τη διάρκεια της χριστιανικής Σύναξης υπομιμνήσκει αυτά που λέει ο Ιησούς (πρβλ. Ιω. 14,26). Αυτές οι υπομνήσεις δεν απευθύνονται σε μια ελίτ χαρισματούχων αλλά σε όλες τις Εκκλησίες.

Την πρόσκληση για υπακοή συνοδεύει **μια υπόσχεση**, η οποία δεν απευθύνεται συλλογικά προς την Εκκλησία, αλλά προσωπικά προς τον κάθε νικῶντα. Η μετοχή *νικῶν* είτε βρίσκεται σε δοτική *τῶ νικῶντι δώσω...*, είτε σε ονομαστική *ὁ νικῶν*, πάντοτε όμως σε ενεστώτα. Ο *νικῶν* είναι αυτός που **διαρκῶς** αγωνίζεται να κατακτήσει τη νίκη, την οποία ήδη έχει εδραιώσει ο Ιησούς. Η χριστιανική ζωή είναι μια ζωή αέναου αγώνα και θριάμβου. Η βάπτιση και η συμμετοχή στα μυστήρια και το μυστήριο εν γένει της Εκκλησίας δε συνεπάγονται ότι η νίκη είναι τετελεσμένη. Η ζωή κοντά στο Χριστό δε μπορεί να είναι μια στατική κατάσταση εφησυχασμού και αδιαφορίας για τα τεκταινόμενα στον κόσμο και στο περιβάλλον. Αντίθετα, η αγωνία του Χριστού για την τελείωση του κόσμου οδηγεί τον πιστό σε μια διαρκή σκληρή αναμέτρηση με τις δυνάμεις εκείνες του κακού που κυριαρχούν σε αυτόν, προκειμένου αυτός (ο κόσμος) να λυτρωθεί από τις σατανικές δυνάμεις και να αναγνωρίσει τον αληθινό Θεό του Σύμπαντος και της Ιστορίας. Υπό αυτή την έννοια *ολόκληρη η Εκκλησία επίγεια και επουράνια είναι ταυτόχρονα στρατευομένη και θριαμβεύουσα*. Με τη μετοχή συνεπῶς *νικῶντες* δε σημαίνονται μόνον οι μάρτυρες, αλλά όλα τα μέλη της Εκκλησίας, τα οποία καταθέτουν με συνέπεια έργων τη μαρτυρία τους (Ιω. 16,33). Πολύ χαρακτηριστική είναι η αναφορά της Α' Ιω. στη νίκη: *kai. auḥē estin h'nikh h'nikhsasa ton kosmon(h'pistij hinhē* ἌΤις ἴδεῖ ἔστιν ὁ νικῶν τον κοσμον εἰμῆ. ὁ πιστεῶν ὅτι Ἡσούς ἔστιν ὁ Υἱὸς του Θεοῦ (5,5). Είναι εξόχως χαρακτηριστικό ότι στην πατερική παράδοση ακόμα και η ζωή στον παράδεισο δεν αποτελεί μια στατική κατάσταση απαθούς νιρβάνας και μακαριότητας, αλλά μια πορεία από δόξα

σε δόξα ακτίστου φωτός. Αυτό είναι το ατελές τέλος της σωτηρίας (=ολοκλήρωσης) της θέωσης και της ευτυχίας.

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΕΦΕΣΟΥ

- 2,1 *Tw/aggelw/thj en Efesw/ekklhsiaj grayon*
Tade legei o`kratwñ touj epta. asteraj en th/dexia/autou/
o`peripatwñ en mesw/twñ epta. lucniwñ twñ cruswñ
- 2 *Oida ta. erga sou kai. ton kopon kai. thn upomnhn sou*
kai. ofi ouvdunh/bastasai kakouj/
kai. epeirasaj touj legontaj eautouj apostolouj kai. ouk eisin
kai. eurej autouj yeudeif/
- 3 *kai. upomnhn eceij kai. ebastasaj dia. to. onoma, mou kai. ouvkekopiakej*
- 4 *Alla. ew kata. sou/ofi thn agaphn sou thn prwthn afhkej*
- 5 *Mnhmoneue ouñ pogen peptwkaj kai. metanohson kai. ta. prwta*
erga poihsou
eivde. nh/ ercomai, soi kai. kinhsu thn lucnian sou ek tou/topou authj/
ean nh. metanohshj
- 6 *Alla. touto eceij/ofi miseij ta. erga twñ Nikolaiwñ a/kagw. misw*
- 7 *O ewn ouj akousate ti, to. Pneuma legei taij Ekkhhsiaij*
Tw/nikwñti dwsw autw/fageih ek tou/xulou thj zwhj/
o/estin en tw/Paradeisw/tou/Qeou

Η πανάρχαιη πόλις Έφεσος (μαρτυρείται από το 1020 π.Χ.) βρισκόταν στα παράλια της Λυδίας (Ικάριο Πέλαγος) στις εκβολές του Καϊστρου ποταμού, ο οποίος με τους τόνους λάσπης που μετέφερε απομάκρυνε τελικά την Έφεσο από την ακτή. Με τη διαθήκη του Αττάλου του Γ' του Φιλομήτορος το 133 π.Χ. προσαρτήθηκε στο ρωμαϊκό κράτος και έγινε η μητρόπολη της ρωμαϊκής επαρχίας της ανθυπατικής Ασίας (Asia proconsularis). Ονομαζόταν το Φως και η Αγορά της (Ασίας) (πρβλ. 18, 12), διότι σε αυτήν κατέληγαν κεντρικές εμπορικές αρτηρίες που προέρχονταν από τη Μεσοποταμία (μέσω

Κολοσσών και Λαοδικείας) και τη Γαλατία (μέσω Σάρδεων). Στο λιμάνι της σύχναζαν άνθρωποι *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*, δίνοντας ένα κοσμοπολίτικο, πολυπολιτισμικό και πολυθρησκευτικό χρώμα στην πόλη. Σε αυτή δέσποζε ένα από τα επτά θαύματα της αρχαιότητας, ο ναός της Αρτέμιδας. Περιοιχισμένος από 127 ιωνικούς κίονες ήταν 1½ φορές μεγαλύτερος από τον καθεδρικό ναό της Κολωνίας. Δεν ήταν απλώς ένα θρησκευτικό τέμενος, αλλά αποτελούσε περίφημο άσυλο εγκληματιών και χρηματοπιστωτική τράπεζα. Ήταν ένας οίκος δηλ. εκμετάλλευσης του θρησκευτικού συναισθήματος από ένα συρφετό ευνούχων ιερέων, αστρολόγων, προφητών και μάγων και διαδραμάτιζε καθοριστικό ρόλο στην πολιτική και οικονομική ζωή της πόλης. Περίφημα ήταν τα Φυλακτά/ οι Επιστολές της Εφέσου (Πρ. 19). Ο ναός πυρπολήθηκε το 356 π.Χ. και ανοικοδομήθηκε λίγα χρόνια αργότερα μεγαλύτερος. Καταστράφηκε τελικά μαζί με την πόλη από τους Γότθους το 262/3 μ.Χ. Χάρης στο εμπορικό της λιμάνι και το ναό της Αρτέμιδας, η *νεωκόρος της θεάς* κατέστη η πρώτη και μέγιστη πόλη της Ασίας, η οποία καυχόταν για τους ναούς της προς τιμή των αυτοκρατόρων Κλαυδίου και Νέρωνα.

Εκτός των Ελλήνων σε αυτήν την πόλη ζούσαν και Ιουδαίοι με δική τους Συναγωγή και ιδιαίτερο ζήλο για τις πατρικές τους παραδόσεις. Σε αυτή την πολυπολιτισμική πόλη ο Χριστιανισμός βρήκε πρόσφορο έδαφος. Σε αυτήν κήρυξαν το κήρυγμα του Ιησού ο Παύλος (επί 1 ½ έτος) και οι απόστολοι Ακύλας, Πρίσκιλλα, Απολλώς (Πρ. 18,19. 24. 26). Ίσως σε αυτή την πόλη έζησε και η Θεοτόκος. Δεν γνωρίζουμε αν κατά τους χρόνους της Αποκ. «άγγελος της Εκκλησίας»/επίσκοπός της ήταν ο *Τιμόθεος* ή αν είχε χειροτονηθεί ο επαινούμενος από τον Ιγνάτιο *Ονήσιμος*.

Στην εισαγωγή της επιστολής εξαιρείται η κυριαρχική παρουσία του Ιησού, ο οποίος δεν παρουσιάζεται να κάθεται απλώς στα δεξιά του Θεού Πατέρα, αλλά να περπατά ανάμεσα σε όλες τις διωκόμενες Εκκλησίες του. Γι' αυτό και αντί του *ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἀστέρας ἑπτὰ* του 1,16 προτιμάται η παραστατική και πολυσήμαντη μετοχή ο *κρατῶν* τους επτά αστέρας (πρβλ. Ιω. 10,28: *kagw. didwni autoij zwhn aiwnion kai. ouvnh. apolwntai eij ton aiwha kai. oue arpasei tij auta. ek*

thj ceiroj mou). Επίσης, αντί του εν μέσω (είναι) των επτά λυχνιών, προτιμάται η μετοχή *περιπατῶν*. Οι Εκκλησίες ανήκουν στο Κράτος /στην κραταιά χείρα του Ι. Χριστού, ο οποίος δεν βρίσκεται απομονωμένος σε ένα απόκοσμο παλάτι, όπως συνήθιζαν οι μονάρχες της εποχής, αλλά περπατά ανάμεσα στις Εκκλησίες Του.

Ο Κύριος επαινεί την Εκκλησία, διότι αποτελούσε κυψέλη εργασίας. Σημειώνει με έμφαση ο Ιησούς: Γνωρίζω (α) τα έργα σου, και (β) τον κόπο σου, και (γ) τι υποφέρεις, και (δ) ότι δεν μπορείς να ανεχθείς τους κακούς. Ίσως ο όρος *έργα* είναι περιεκτικός όλων των αρετών που εξιστορούνται κατόπιν. Με τη λ. *κόπος* σημαίνεται η προσπάθεια, η οποία απαιτεί όλες τις ψυχικές και σωματικές δυνάμεις του ανθρώπου και συνδέεται στην Κ.Δ. με την προσπάθεια διάδοσης του Ευαγγελίου στον κόσμο (Α' Θεσ. 2,9· Α' Κορ. 15,58), κάτι που συνοδεύεται από θλίψεις και υπομονή πολλή (Β' Κορ. 6,4-5). Ίσως, με αυτό τον όρο (κόπος) στη συγκεκριμένη επιστολή σημαίνεται η κοπιώδης προσωπική και ποιμαντική μέριμνα του Επισκόπου και ολόκληρης της Εκκλησίας να δοκιμάζει συνεχώς τα πνεύματα όσων την επισκέπτονταν, εάν ήταν όντως από το Θεό.

Η *υπομονή* αναφέρεται στις θλίψεις χάριν του ονόματος του Χριστού, τις οποίες πρέπει να υποφέρει ο χριστιανός με πίστη και ελπίδα. Με την υπομονή αποδεικνύεται ότι η πίστη των χριστιανών της Εφέσου δεν είναι πυροτέχνημα, αλλά έχει διάρκεια και επιμονή. Η Εκκλησία της Εφέσου επαινείται επιπλέον, διότι δεν ανέχεται τους κακούς, αλλά δοκιμάζει όσους αυτοαποκαλούνται *απόστολοι*, έτσι ώστε να αποδείξει το τυχόν ψέμα και την υποκρισία τους (Μτ. 7,15-20· Α' Θεσ. 5,21· Α' Ιω. 4,1-3). Ως *κακοί και ψευδείς* χαρακτηρίζονται από τον Ιωάννη είτε κάποιοι περιοδεύοντες χαρισματούχοι, οι οποίοι ερχόμενοι στο κοσμοπολίτικο κέντρο της Μ. Ασίας, εκμεταλλεύονταν την καλή και φιλόξενη διάθεση της τοπικής Εκκλησίας, είτε κάποιοι που αυτοσυστήνονταν ως φορείς της (μυστικής) διδασκαλίας κάποιου κορυφαίου αποστόλου και σφετεριζόνταν για τον εαυτό τους τον τίτλο του αποστόλου (πρβλ. Β' Κορ. 11, 13 κ.ε.). Ήδη ο Παύλος από τη Μίλητο είχε προφητέψει στους πρεσβυτέρους της Εφέσου την επέλαση βαρέων λύκων στην Εκκλησία (Πρ. 20,29).

Στους επαίνους της Εκκλησίας εντάσσεται (στο τέλος όμως της Επιστολής) το **μίσος** των μελών της εναντίον των έργων των Νικολαϊτών. Είναι όντως παράδοξο ότι ο Θεός και ο Απόστολος της Αγάπης επαινούν το μίσος, το οποίο όμως δεν στρέφεται εναντίον προσώπων (τα οποία ο Θεός **φιλεί και αναμένει**), αλλά εναντίον της αμαρτίας τους. Αυτοί οι **Νικολαΐτες** πρέπει να ταυτίζονται με τους κρατούντες την διδαχήν Βαλαάμ στην Πέρογαμο και με τους **μοιχεύοντες με την Ιεζάβελ** στα Θυάτειρα. Τα διακριτικά τους ήταν η άκριτη προσαρμογή στις πολιτιστικές και κοινωνικές **υποχρεώσεις- επιταγές** του κόσμου (στο «**τι θα πει ο Κόσμος**») και ο (πάση θυσία) συγχρωτισμός με το περιβάλλον. Επέτρεπαν ακώλυτα τη βρώση κρεάτων, που είχαν θυσιασθεί στα είδωλα και διακήρυσσαν την ελευθερία «του κορμιού» τους (*παραχρησθαι τῇ σαρκί δεῖ*). Έτσι, **η Εκκλησία αντί να ελκύει τον κόσμο στα ιδεώδη της, προσαρμοζόταν αυτή άκριτα στον κόσμο**. Παρόμοιες απόψεις φαίνεται ότι καταπολεμούνται ήδη από τον Παύλο (Α΄ Κορ. 6,12), την Επιστολή Ιούδα και τη Β΄ Πέτρον. Σύμφωνα με τον **Ειρηναίο** (1.26.3) συγγένευαν με τον Κήρινθο και επικαλούνταν ως αρχηγό τους τον Αντιοχέα προσήλυτο Νικόλαο (Πρ. 6,5), έναν από τους επτά διακόνους.

Παρότι ο Ιησούς επαινεί πολλαπλά την Εκκλησία, εντούτοις την κατηγορεί, διότι άφησε την **πρώτη της αγάπη**, η οποία παραπέμπει στη σχέση αγάπης που ανέπτυξε ο Θεός με το λαό Του στην έρημο, προτού εκείνος εγκατασταθεί στη γη Χαναάν και γοητευτεί από τους ειδωλολατρικούς θεούς, αναζητώντας σε αυτούς και στις ξένες Μ. Δυνάμεις τη σωτηρία. Σημειώνει ο Γιαχβέ μέσω του Ιερεμία (2,2): *emhsqhn eferuj neothtoj sou kai. agaphj teleiwsewj sou tou/ exakolouhsai, se tw/agiw/ VsrahlAlegei Kurioj*. Με την **πρώτη αγάπη** στην Αποκ. εννοείται τόσο η αγάπη προς το Νυμφίο της Εκκλησίας Χριστό, όσο και προς τους αδελφούς, αφού τα δύο αυτά στοιχεία είναι στον Χριστιανισμό αλληλένδετα. Η αγάπη του αγγέλου και της Εκκλησίας δεν ψυχράνθηκε (Μτ. 24,12), αλλά έγινε χλιαρή. Ο υπέρμετρος ζήλος για την ορθόδοξη πίστη, το αδιάκοπο κυνήγι των ψευδαποστόλων, οι οποίοι εκμεταλλεύονταν τη χριστιανική φιλοξενία και την ανιδιοτελή αγάπη για να ζουν οι ίδιοι με άνεση και η έπαρση που πολλές φορές συνοδεύει κάθε ανένδοτο αγώνα οδήγη-

σαν στην πτώση της Εκκλησίας. Χαρακτηριστικό εν προκειμένω το παράδειγμα των μωρών παρθένων, οι οποίες αποκλείστηκαν από τον Παράδεισο, επειδή είχαν χάσει το έλαιον και το έλεος. Είναι αξιοσημείωτο ότι στα πρώτα 200 χρόνια της ζωής της η Εκκλησία δεν ταλανίστηκε τόσο από τους διωγμούς των εθνικών, όσο από τους *υπεράγαν ορθοδόξους* (κατά τον Γρηγόριο τον Θεολ.) χριστιανούς, τους αυτονομαζόμενους ως «καθαρούς», οι οποίοι δεν ανέχονταν τη μετάνοια και την επιστροφή στην Εκκλησία χριστιανών που είχαν υποπέσει στην αμαρτία.

Είναι ενδεικτική η λεπτή διάκριση του επαίνου των Εφεσίων από εκείνον των Θεσσαλονικέων (από τον Παύλο). Σημειώνεται στο Α΄ Θεσ. 1,3: *Eucharistouēn tw/ Qew/ pantote peri. pantwn uīwē meian poioumenoi epi. twē proseucwē hīwē(adialeiptwj mhnoneuontej uīwē tou/ έργου thj̄ pīstewj kai. tou/ κόπου thj̄ αγάπης kai. thj̄ ὑπομονῆς thj̄ ἐλπίδος tou/ Κυρίου hīwē Vhsou/ Cristou/ enprosqen tou/ Qeou/ kai. patroj hīwē.* Στη Θεσσαλονίκη τα έργα, ο κόπος και η υπομονή, ήταν το κέλυφος μέσα στα οποίο ήταν κρυμμένη η ουσία: η πίστη, η ελπίδα και η αγάπη. Στην επιστολή της Εφέσου οι γενικές των όρων *πίστις, ελπίς, αγάπη*, παραλείπονται πράγμα το οποίο σημαίνει ότι, για τους λόγους που προαναφέρθηκαν, η Εκκλησία της κοσμοπολίτικης Εφέσου είχε «κρατήσει το όστρακο, αλλά είχε χάσει το μαργαριτάρι». Έτσι, ως πτώση του αγγέλου της Εκκλησίας (πρβλ. Ησ. 14,12) δεν προβάλλει κάποιο βαρύτατο ηθικό σαρκικό παράπτωμα, αλλά η έλλειψη αγάπης.

Ο Ιησούς σε όλες τις επιστολές μετά τη διάγνωση της κατάστασής τους, προτείνει τη θεραπεία. Οι προστακτικές δείχνουν το δρόμο της επιστροφής στην πρώτη αγάπη. Ως μοναδική διέξοδος προβάλλει (α) η *ανάμνηση*, (β) η *ριζική αλλαγή νοοτροπίας και προσανατολισμού* και (γ) η *διάπραξη των πρώτων έργων*. Η όλη πορεία της μετάνοιας υπενθυμίζει τον τρόπο *επιστροφής* (όπως ονομάζεται στην Π. Δ. η μετάνοια) του ασώτου στο πατρικό σπίτι: *eij̄ eàuton de. ełqwn efh̄l̄ posoī misqioī tou/ patroj̄ mou perisseuontai artwn(egw. de. limw/ wde apo/ Iunaī Anastaj̄ poreusomaī proj̄ ton patera mou kai. erw/ autw/ pater(h̄harton eij̄ ton ouranon kai. enwpiōn sou* (Λκ. 15,17).

Η απειλή, αλλιώς έρχομαι σε σένα γρήγορα και θα μετακινήσω την λυχνία από τον τόπο της, εάν δεν μετανοήσεις, η οποία συνοδεύει την εφαρμογή της συμβουλής, αποσκοπεί στην αφύπνιση της συνείδησης της Εκκλησίας. Η έλευση του Ιησού δεν πρέπει να ταυτίζεται με τη Β' Παρουσία, αλλά είτε (α) με την απομάκρυνση της Εκκλησίας από τον κύκλο των ακτινοβολουσών επτά Εκκλησιών, είτε με (β) τη μετάθεση των προεσβείων τιμής της, είτε (γ) με κάποιο φυσικό φαινόμενο (σεισμός), τα οποία θα συγκλονίσει την Εκκλησία.

Σε κάθε επιστολή, ανεξάρτητα από τη θετική ή αρνητική κατάσταση της, ο Ιησούς πάντα καταλήγει με μια **υπόσχεση**. Το **υστερόγραφο αυτό της ελπίδας** το υπαγορεύει η αγάπη Του, η οποία παιδαγωγεί, όχι για να κολάσει με την απελπισία, αλλά για να σώσει με την πίστη. Το πρώτο υστερόγραφο ελπίδας και υπόσχεσης, το οποίο σαν κρίκος συνδέει το τελευταίο με το πρώτο βιβλίο της Βίβλου, είναι το εξής: *Όποιος έχει εναντίον ακούσει τι το Πνεύμα λέγει στις εκκλησίες. Σ' όποιον νικά, θα του δώσω να φάγει από το δέντρο της ζωής, που είναι στον παράδεισο του Θεού μου.* Η αναφορά στο **ξύλο της ζωής** θυμίζει την περιπέτεια του Αδάμ στον Παράδεισο (Γεν. 2,9). Στην ιουδαϊκή γραμματεία το **δέντρο της ζωής**, ως σύμβολο της πηγής και της πληρότητας της ζωής, ταυτίζεται με τη Σοφία (Παρ. 3,18), τον καρπό της δικαιοσύνης (Παρ.11,30) και την πραγματοποιημένη ελπίδα (Παρ.13,12). Στον ιουδαϊσμό το δέντρο της ζωής έλαβε μυθικά χαρακτηριστικά. Πιστευόταν ότι επισκιάζει όλον τον Παράδεισο και ότι μέσω του Μεσσία στα Έσχατα το δέντρο αυτό με τις 500.000 μεθυστικές οσμές και τους αντίστοιχους καρπούς με όλες τις γεύσεις, θα είναι στη διάθεση όσων μείνουν πιστοί στο Θεό. Στη χριστιανική γραμματεία είναι χαρακτηριστικό ότι **το ξύλο της ζωής** ταυτίστηκε με το **ξύλο του Σταυρού!** Ο **Παράδεισος** είναι περσική λέξη, την οποία εισήγαγε στο ελληνικό λεξιλόγιο ο Ξενοφώντας και σημαίνει τον περιφραγμένο βασιλικό κήπο του Πέρση μονάρχη, στον οποίο συνυπήρχαν τα όμορφα δένδρα και άνθη με τα άγρια θηρία. Αυτός ο όρος απαντά και στους Ο' (Ησ. 1,30· Εκκλ. 2,5). Στην χριστιανική γραμματεία ως **Παράδεισος** ορίζεται ο χώρος όπου κατά τη μέση κατάσταση μεταξύ θανάτου και τελικής Κρίσεως αναμένουν οι ψυχές των αγίων και μάλιστα των μαρτύρων

τη δικαίωσή τους. Προφανώς, η υπόσχεση του παραδείσου στην Αποκ. (πρβλ. αυτή στον «ευγνώμονα» ληστή Λκ. 23,43) σχετίζεται με την αιώνια συνύπαρξη του ανθρώπου με την πηγή της ευτυχίας, τον Χριστό.

Ο Hemer απέδειξε ότι η αναφορά στο **ξύλο τῆς ζωῆς, ὃ ἐστίν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ** (2,7), εκτός από τον υπαινιγμό στην Πρωτοϊστορία της Γενέσεως (Γεν. 2,7) και το Σταυρό του Ιησού, χρησιμοποιείται από τον Ιωάννη και ως αντιθετικός (πολεμικός κατά τον Deissmann) παραλληλισμός προς το ξόανο της Αρτέμιδος, το οποίο δέσποζε στο μέσον ενός άλσους με παραδείσια χαρακτηριστικά. Σε αυτό κατέφευγαν πολυάριθμοι υπόδικοι και εγκληματίες, κάνοντας χρήση του ασύλου και αναζητώντας τη σωτηρία. Ο Απολλώνιος ο Τυανεύς χαρακτήρισε μάλιστα το Ιερό, ένεκα της κατάχρησης του ασύλου, ως **μυχό των αποστερούντων** (Επ. 65). Σύμφωνα με την υπόσχεση του αναστάντος Ι. Χριστού, το όντως ξύλο της ζωής, το οποίο παρέχει τη σωτηρία και τη λύτρωση, δεν είναι το ξόανο της Αρτέμιδος, αλλά αυτό το οποίο πρόκειται να δουν στον παράδεισο οι νικητές του Σατανά. Αυτό είναι το ξύλο, το οποίο παρέχει την αληθινή και αιώνια ευφροσύνη. Ορισμένα στοιχεία της Επουράνιας Λατρείας της Αποκ. βρίσκονται πράγματι σε αντίθεση προς τη Λατρεία της Αρτέμιδος: α) Η Άρτεμις προσφωνούνταν με τους τίτλους: **πρωτοθρόνιος, Βασιληίς κόσμου Κυρία, Σώτεια, ουράνιος Θεός, μεγίστη, αγιωτάτη, επιφανεστάτη**. Συναφείς τίτλους χρησιμοποιεί η Αποκ. περί του Θεού-Πατρός και του Αγίου: **ο καθήμενος επί του θρόνου** (4,9), **ο Κύριος και ο Θεός** (4,11), **άγιος, άγιος, άγιος** (4,8). Η Άρτεμις ήταν ιδιαίτερος προσφιλής, διότι σε δύσκολες και κρίσιμες στιγμές γινόταν επήκοος των προσευχών των πιστών της. Σε αρκετές περιπτώσεις φανερωνόταν σε οράματα και ενίσχυε το χειμαζόμενο κέτη της με τα λόγια: **Μή νῦν κλαίε. Ού τεθνήξῃ. Βοηθός γάρ ἐγώ σοι παρέσομαι**. Όταν δεχόταν κακοποίηση ο οποιοσδήποτε κέτης, είχε καταφύγει στο βωμό της, προκειμένου να βρει άσυλο, τότε θεωρούνταν ότι δεχόταν τις πληγές η ίδια η Άρτεμις. Όταν κάποιος αμφέβαλλε για την αποτελεσματικότητα της βοήθειας, την οποία μπορεί να του παράσχει η θεά, τότε ένας τού τόνωσε την πίστη με τα λόγια **θάρρει, Άρτεμις ού ψεύδεται**. Η παραλληλότητα των ιδι-

οτήτων αυτών της θεάς με ιδιότητες του Θεού και του Αρνίου της Αποκ. είναι χαρακτηριστική. Ο τριαδικός Θεός στην Αποκ. εισακούει τις παρακλήσεις των δούλων του και χαρακτηρίζεται ως ἀληθινός (3,7,14· 6,10· 19,11) και ως ὁ Ἀμὴν (3,14).

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΣΜΥΡΝΗΣ

- 2,8 *Kai. tw/aggelw/ thj en Smurnh/ ekkhhsiaj grayon\ Tade legei o`prwtroj kai. o`escatoj(of egeneto nekroj kai. ezhsen*
- 9 *Oida, sou thn qliyin kai. thn ptwceian(alla. plousioj eif kai. thn blasfhmian ek twh legontwn Voudaiouj einai eautouj kai. ouk eisin alla. Sunagwgh. tou/Satana*
- 10 *Mhden fobou/a\ melleij pascein\ Idou. mellei ballein o`diaboloj ex uinwh eij fulakhn ifa peirasqhte kai. ekete qliyin himerwh deka\ Ginou pistoj acri qanatou(kai. dsw soi ton stefanon thj zwjh*
- 11 *-O erwn ouj akousatw ti, to. Pneuma legei taij Ekkhhsiaij\ -O nikwh ouvnh. adikqh/ek tou/qanatou tou/deuterou*

Η Σμύρνη βρισκόταν 120 χλμ. βορειότερα της Εφέσου και, σύμφωνα με τον Λουκιανό, ήταν το προπύργιο των χαρίτων και των μουσών, καθώς θεωρούνταν η ομορφότερη πόλη της Ιωνίας. Μια επιγραφή τη χαρακτηρίζει: πρώτη τῆς Ἀσίας κάλλει καὶ μεγέθει καὶ λαμπροτάτη καὶ Μητρόπολις [...] καὶ κόσμος Ἰωνίας Σμυρναίων πόλις. Μαζί με την Έφεσο αποτελούσαν τους δυο οφθαλμούς της Ασίας. Έχοντας ένα φυσικό λιμάνι, το οποίο μάλιστα σε πολεμικές περιόδους μπορούσε να «κλειδωθεί», και αναζωογονούμενη από το δυτικό αέρα Ζέφυρο, εκτεινόταν μέχρι το όρος Πάγος. Το τμήμα αυτό της πανέμορφης πόλης, το οποίο βρισκόταν πάνω στις πλαγιές του όρους και απαρτιζόταν από οικοδομές με περιστύλιο, έμοιαζε με στεφάνι.

Η πόλη αυτή, η οποία υπερηφανευόταν ότι ήταν πατρίδα του Ομήρου και τροφός των επιστημών, μαρτυρείται στα μικρασιατικά παράλια από το 1.000 π.Χ.. Καταστράφηκε το 600 π.Χ. από τους

Λύδες, «νεκρώθηκε» επί 400 έτη και «ανέζησε»- ανοικοδομήθηκε το 200 π.Χ. μάλλον από το Λυσίμαχο, βάσει οργανωμένου αρχιτεκτονικού σχεδίου. Γι' αυτό και ήταν περίφημη η πλακόστρωτη ρυμοτομία της πόλης. Η πιο χαρακτηριστική οδός της Σμύρνης ήταν η επονομαζόμενη **Χρυσή**. Ξεκινούσε από το Ναό του Δία και κατέληγε σε αυτόν της Κυβέλης, σχηματίζοντας έναν κύκλο σαν περιδέραιο γύρω από το όρος Πάγος.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της πόλης ήταν η **πιστότητά της στη Ρώμη**, ήδη από τον πόλεμο της τελευταίας με το Μιθριδάτη. Πρώτη από όλες τις μικρασιατικές πόλεις η Σμύρνη ανήγειρε το 195 π.Χ. Ναό προς τιμή της Θεάς Ρώμης, ενώ το 23 μ.Χ. πάλι ήταν η μόνη, η οποία έλαβε άδεια για ανέγερση Ιερού αφιερωμένου στον αυτοκράτορα Τιβέριο, λαμβάνοντας παράλληλα τον τιμητικό τίτλο της *Νεωκόρου*. Στην ίδια πόλη υπήρχαν ναοί αφιερωμένοι στις Κυβέλη, Νέμεση, Αφροδίτη και στους Δία, Απόλλωνα και Ασκληπιό. Περίφημος ήταν και ο πατριωτισμός των Σμυρναίων. Όλοι οι πολίτες ανταγωνίζονταν πώς θα συνεισφέρουν κάτι στην πόλη τους, έτσι ώστε αυτή να είναι η **πρώτη και η έσχατη** στην Ασία. Σε αυτήν διοργανώνονταν, επίσης, διάσημοι αθλητικοί αγώνες με έπαθλο ένα στέφανο ελιάς. Εκεί ήκμαζε, επίσης, μια εύρωστη ιουδαϊκή κοινότητα (πρβλ. Ιγν. Φιλαδ. 6,1· 8,2), η οποία συνεισέφερε 1.000 δηνάρια στον εξωραϊσμό της πόλης. Αυτή η κοινότητα, παρότι ήταν Σάββατο, πρωταγωνίστησε στο μαρτύριο του χριστιανού επισκόπου αγ. Πολυκάρπου (23.02.155 μ.Χ.).

Η επιστολή της Αποκ. προς τον άγγελο της Σμύρνης αποτελεί «κλασικό υπόδειγμα παραμυθίας για τους ήρωες της πίστεως». Σε αυτήν δεσπόζει μόνον ο έπαινος, ο οποίος, αν και λακωνικός/μονολεκτικός, είναι απόλυτος. Στο κείμενό της κυριαρχεί η διαλεκτική της ζωής και του θανάτου. Ο Ιησούς αυτοονομαζόμενος στην αρχή της επιστολής ως *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (ὁ αἰώνιος), ὁ ὁποῖος ἔγινε νεκρὸς καὶ ἀνέζησε* και κάνοντας αναφορά στην κατακλείδα **στο στεφάνι της νίκης**, χρησιμοποιεί, όπως είναι φανερό από την ανάλυση που προηγήθηκε, πολλά από τα προσωνύμια, τα οποία χρησιμοποιούσαν οι Σμυρναίοι για την πόλη τους. Σε μια Εκκλησία η οποία διωκόταν από τους Ιουδαίους, επειδή πίστευε ακράδαντα

στην θεότητα και την ανάσταση του Χριστού, Εκείνος (ο Ιησούς) με την παρουσία και τους τίτλους Του γίνεται μάρτυρας της πίστης τους.

Παρά τον πλούτο της πόλεως, το χαρακτηριστικό της Εκκλησίας είναι η απόλυτη θλίψις και η πτωχεία. Ο όρος θλίψις (από το ρήμα θλίβω) σημαίνει τη συντριπτική και αφόρητη σωματική και ψυχολογική εξουθένωση. Την ίδια ένταση προδίδει και ο όρος πτωχεία, ο οποίος σε αντίθεση με τον όρο πενία (ο οποίος σήμαινε ότι έπρεπε κανείς να δουλεύει με τα ίδια του τα χέρια, προκειμένου να επιβιώσει), σημαίνει την **απόλυτη ένδεια των μελών της Εκκλησίας**. Η φτώχεια των χριστιανών, οι οποίοι ζούσαν σε μια κατεξοχήν ευημερούσα πόλη, προφανώς δεν οφείλεται στο γεγονός ότι τα μέλη της Εκκλησίας ήταν πρόσφυγες που ξεριζώθηκαν από την Ιουδαία μετά την άλωση της ιερής Πόλης από τους Ρωμαίους, ούτε στο ότι οι πρώτοι χριστιανοί ανήκαν ως επι το πλείστον σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Πιθανότατα, η απόλυτη ένδεια οφειλόταν στη χριστιανική τους ταυτότητα. Η πίστη σε έναν καταδικασμένο από τις ρωμαϊκές και ιουδαϊκές αρχές επαναστάτη Μεσσία σήμαινε, εκτός των άλλων, κατάσχεση της περιουσίας και αποκλεισμό από την οικονομική ζωή (μπούκοτάζ). *Όσο ελαττώνονταν όμως τα υλικά αγαθά της Εκκλησίας, τόσο αύξανε το κεφάλαιο της αγάπης της. Και ενώ η Εκκλησία της Εφέσου είχε χάσει την πρώτη της αγάπη, η Εκκλησία της Σμύρνης πρόσθεσε σε αυτήν την αγάπη της τη δεύτερα, τη βαθύτερη, τη βγαλμένη από την πείρα του διωγμού, την αγάπη που είχε πάνω της τη σφραγίδα της γνησιότητας, τη σφραγίδα της θυσίας (Χατζηαντωνίου)*. Στην πραγματικότητα, παρά την ψυχολογική και οικονομική απομόνωση, ο άγγελος και η Εκκλησία έχουν ανεκτίμητο πνευματικό πλούτο (πρβλ. Β' Κορ. 6,10· *wj lupoumenoi awi. de cairontej(wj ptwcoi. pollouj de. ploutizontej(wj nhden exontej kai panta katecontej*). Η αντίθεση προς την Εκκλησία της Λαοδικείας είναι πασιφανής.

Το πρόβλημα της Εκκλησίας προέκυπτε από τη βλασφημία των λεγόντων εαυτούς Ιουδαίους, από τη διασπορά δηλ. ψευδών κατηγοριών περί οιδιπόδιων μίξεων, θυεστειών δείπνων και αθεΐας. Ο τίτλος *Ιουδαίος* είναι κατά βάσιν τιμητικός. Γι' αυτό, σύμφωνα

με τον αποστολέα της Αποκ., δεν αρμόζει στους διώκτες των χριστιανών, αφού αυτοί δεν αποτελούν *Συναγωγή του Κυρίου*, όπως καυχόνταν (Αρ 16,3· 20,4), αλλά *Συναγωγή Σατανά* (πρβλ. Ιω. 8, 44· Ρωμ. 2,28-29). Μιμούμενοι τον αιώνιο συκοφάντη του ανθρώπινου γένους στο επουράνιο Δικαστήριο, κατέδιδαν στις ρωμαϊκές αρχές τους χριστιανούς για *odium* (μίσος) ενάντια στο ανθρώπινο γένος και εχθρικές ενέργειες κατά του κράτους. Όπως επισημαίνει ο Κλήμης Ρώμης (Α' Κορ. 5), το μαρτύριο των Πρωτοκορυφαίων στην Ρώμη έγινε ένεκα του *ζήλου*, του ζηλότυπου ανταγωνισμού, των Ιουδαίων. Η αιτία αυτού του μίσους ήταν προφανώς το κήρυγμα του Σταυρού και της Ανάστασης του Ιησού (Πρ. 2,32· 4,10). Ο Θεός σύμφωνα με το Γαλ. 4,28-31 και Α' Πε. 2,9 έδωσε όλα τα προνόμια του Ισραήλ στους αγίους της Εκκλησίας, οι οποίοι στην εισαγωγή ονομάζονται (όχι απλά συνολικά αλλά και προσωπικά), ανεξαρτήτως φύλου ή προέλευσης, *βασιλεία, ιερείς*. Πρέπει να υπογραμμισθεί με πόση «χριστιανική διάκριση» ο Ιωάννης, αποφεύγοντας να υποδαυλίσει τον αντισημιτισμό, δεν κατηγορεί τους συκοφάντες Ιουδαίους, αλλά εκείνον που τους παρακινεί, τον αιώνιο εχθρό του ανθρώπου, τον Διάβολο (πρβλ. κεφ. 12).

Ο Ιησούς αντί για άλλη κατηγορία υπόσχεται στην δοκιμασμένη Εκκλησία περαιτέρω κλιμάκωση του διωγμού (!), ο οποίος θα έχει ως αποτέλεσμα φυλάκιση διάρκειας **δέκα ημερών** (πρβλ. Δν. 1,12. 14). Στην αρχαιότητα η φυλακή αποτελούσε προθάλαμο του θανάτου. Ο αριθμός δέκα δε φαίνεται να σημαίνει το σύντομο χρονικό διάστημα, αλλά υπογραμμίζει το γεγονός ότι ο χρόνος και το ποιόν της δοκιμασίας είναι από το Θεό αυστηρά προκαθορισμένα, αφού αποτελούν δική Του παραχώρηση (Ιώβ 1,6 κ.ε.). Ο αριθμός δέκα παραπέμπει, επίσης, στο Δν. 1 όπου οι τρεις παίδες και ο Δανιήλ αντιστεκόμενοι στην πρόκληση να καταλύσουν την πατροπαράδοτη νηστεία και να φάγουν από τις απαγορευμένες τροφές του βαβυλωνίου βασιλιά συνθηκολογώντας έτσι με τον κόσμο, αναδεικνύονται νικητές μετά από δοκιμασία δέκα ημερών. Γι' αυτό και ο Ιησούς προτρέπει την Εκκλησία με τον ενεστώτα να παραμείνει πιστή μέχρι θανάτου.

Σε μια πόλη γνωστή για τα αγωνίσματά της, ο Ιησούς στο τέλος υπόσχεται το στέφανο της ζωής και την απαλλαγή από το **δεύτερο**

Θάνατο, ο οποίος αφορά όσους δεν είναι γραμμένοι στο βιβλίο της ζωής. Αυτός ο θάνατος περιγράφεται στο 20,11-15, όπου γίνεται και λόγος για την πρώτη ανάσταση και είναι ο πνευματικός και αιώνιος χωρισμός από το Θεό που είναι η γεννήτρια του φωτός, της ζωής και της ευτυχίας. Ο στέφανος σε αντίθεση με το βασιλικό διάδημα, ήταν σύμβολο της αμοιβής, της νίκης και της χαράς. Εκτός των αθλητικών αγώνων παραπέμπει σε εκείνους, οι οποίοι συμμετείχαν στα λατρευτικά δείπνα και θεωρούσαν ότι διά των στεφάνων κοινωνούν των θεϊκών ιδιωμάτων.

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΠΕΡΓΑΜΟΥ

2,12 *Kai. tw/aggelw/thj en Perganw/ekklhsiaj grayon|*

Tade legei o`exwn thn rōmfaian thn distomon thn oxaián|

13 *Oída pou/katoikeij(όπου o`qronoj tou/Satana|*

kai. krateij to. onoma, Mou kai. ouk hrnhsw thn pistin Mou

kai. en taij hñeraij Antipaj o`martuj Mou o`pistoj Mou|

oj apektanqh parVunih(όπου o`Satanaj katoikeiÁ

14 *AllVexw kata. sou/oViga*

oVi exei ekei/kratouñtaj thn didachn Balaan|

oj edidasken tw/Balak baleih skandalon ewpion twh uiwñ Vsrahl fageih eidwloquta kai. porneusaiÁ

15 *oufwj exei kai. su. kratouñtaj thn didachn ItwñN Nikolai?wñ*

oimiwjÁ

16 *Metanoñson ouñ eivde. nh(excomai, soi tacu,*

kai. polenhsw netVautwñ en th/rōmfaia| tou/stomatoj MouÁ

17 *-O exwn ouj akousatw ti, to. Pneuma legei taij EkklhsiaijÁ*

Tw/nikwñti dwsw autw| tou/anna tou/kekrummenou

kai. dwsw autw/yhfōn leukhn|

kai. epi. thn yhfōn onoma kainon gegrammenon

ojoudeij oiden eivmh. o`lanbanwnÁ

Η πόλη της Περγάμου, η πρωτεύουσα των Ατταλιδών, βρίσκεται βορειότερα της Σμύρνης και, κατά την εποχή του Ιωάννη, ήταν ήδη για 400 χρόνια η πρωτεύουσα της Μ. Ασίας. Ήταν η έδρα του ρωμαίου διοικητού της Ασίας και από εκεί κινούνταν τα νήματα της πολιτικής και κοινωνικής ζωής της χώρας. Ο ρωμαίος ανθύπατος είχε το «δικαίωμα της μάχαιρας» (ius gladii). Αυτό σημαίνει ότι ήταν ο μόνος που μπορούσε να αποφασίσει για τη ζωή και το θάνατο των πολιτών, επικυρώνοντας τις θανατικές ποινές. Σε αντίθεση με το ρωμαίο έπαρχο της Περγάμου, στην επιστολή ως πραγματικός ηγεμόνας εμφανίζεται ο Ι. Χριστός, *ὁ ἔχων τὴν ρομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξειαν* (3,12), το σύμβολο της υπέρτατης εξουσίας, η οποία προέρχεται από το στόμα Του. Η ρομφαία, όμως, του Ιησού σχετίζεται με τον παντοδύναμο και πανσθενουργό λόγο του και όχι με τη βία, η οποία συνδέεται στην Α. Γ. με το βραχίονα του Κυρίου, όπου στην Αποκ. βρίσκονται οι επτά άγγελοι των Εκκλησιών.

Ο Στράβωνας την ονομάζει πόλη **επιφανή** και ο Πλίνιος ο Αρχαιότερος ως την **πλέον διάσημη** πόλη της Ασίας (longe clarissimum Asiae). Ήταν περίφημη για τη μεγάλη της βιβλιοθήκη (με 200. 000 βιβλία), την επεξεργασία της περγαμηνής, το μεγάλο Ιερό του Δία στην Ακρόπολη, τα ιερά προς τιμήν της μινηφόρου Αθηνάς και ιδίως για τη λατρεία του Ασκληπιού, η οποία την είχε μετατρέψει σε ένα θεραπευτικό προσκυνηματικό κέντρο. Σημειωτέον ότι η Πέργαμος ήταν η πατρίδα των δυο διασημότερων ιατρών της αρχαιότητας Γαληνού και Ιπποκράτη. Ο ύψους δέκα μέτρων μεγαλόπρεπος βωμός του Δία, μπροστά στον οποίο καθ' όλη τη διάρκεια της ημέρας έκαιγε θυμίαμα, κατασκευάστηκε το 240 π.Χ. απέναντι από το Ναό της Αθηνάς, ως ανάμνηση του θριάμβου της πολιτισμένης Δύσης απέναντι στην πάντα απειλητική Ανατολή - τους βάρβαρους Γαλάτες. Η Πέργαμος ήταν επίσης η **μητρόπολη της Καισαρολατρίας**. Ονομαζόταν *δισ Νεωκόρος*, διότι διέθετε δυο ιερά προς τιμήν των αυτοκρατόρων Αυγούστου και Τραϊανού. Την κοσμούσαν περίλαμπρα κτήρια, όπως Ανάκτορα, Θέατρα και Αμφιθέατρο.

Ο Ιησούς γνωρίζει ότι ο άγγελος και η Εκκλησία της Περγάμου κατοικούν στη γειτονιά του Σατανά. Ο θρόνος του Σατανά, ο οποίος μεταβιβάζεται στο Θηρίο (13,2) και βρίσκεται σε αντίθεση προς το

θρόνο του Θεού και του Αρνίου και συμβολίζει (α) είτε το ρωμαϊκό ανώτατο δικαστήριο, είτε (β) την ιουδαϊκή συναγωγή, είτε (γ) το κέντρο της Καισαρολατρίας, το Ναό του Αυγούστου και της Ρώμης, είτε (δ) τον τεράστιο βωμό του Δία, ο οποίος είχε το σχήμα θρόνου, είτε (ε) το Ναό-Προσκύνημα του Σωτήρος Ασκληπιού, του οποίου σύμβολο ήταν ο όφις και οι θεραπείες θεωρούνταν ως απομιμήσεις των θαυμάτων του Ι. Χριστού. Οι χριστιανοί, παρότι όχι απλά **παροικούν**, αλλά **κατοικούν** στη «γειτονιά» του Σατανά, κρατούν σταθερά το όνομα του Χριστού και δεν αρνούνται την πίστη του.

Σε αυτό το αρνητικό περιβάλλον οι χριστιανοί δεν προσκαλούνται από τον Ιησού να δραπετεύσουν στην έρημο, αλλά να καταθέσουν στον κόσμο τη μαρτυρία τους, χωρίς να θυσιάσουν τη συνείδησή τους στο βωμό του συμβιβασμού με το αυτοθεοποιημένο πολιτικό σύστημα. *Τα λίγα σπυριά λιβάνι ήταν το ελαφρό σχετικό τίμημα που πλήρωνε η θρησκευτική συνείδηση για να έχει το δικαίωμα να λατρεύσει το θεό της αρεσκείας της. Και οι περισσότερες θρησκευτικές συνειδήσεις το πλήρωσαν το τίμημα αυτό ευχαρίστως. Μέσα στο πάνθεό τους, που ήταν φορτωμένο από τόση μεγάλη ποικιλία θεών, δεν δυσκολεύθηκαν να κάνουν λίγο χώρο και για έναν ακόμη, τον αυτοκρατορικό θεό[...]. Οι χριστιανοί διώχθηκαν, όχι γιατί ελάτρευαν το Χριστό -μπορούσαν να τον λατρεύουν όσο ήθελαν-, αλλά διότι συγχρόνως δε λάτρευαν τον αυτοκράτορα (Χατζηαντωνίου).* Ήδη, στην Εκκλησία έχει μαρτυρήσει ο Αντύπας, ο οποίος κατά την παράδοση, τελειώθηκε μέσα σε πυρακτωμένο ταύρο. Ο τιμητικός στην Αποκ. τίτλος *μάρτυς πιστός*, συνοδεύεται από δύο κτητικές αντωνυμίες **μου**, οι οποίες υπογραμμίζουν την αγάπη με την οποία ο Ιησούς αγκαλιάζει τους πιστούς σε αυτόν μάρτυρες. Ο Ευσέβιος (4.15.48) αναφέρει επίσης ως μάρτυρες της Εκκλησίας αυτής τους *Κάρπο, Πάπυλο και Αγαθονίκη*. Προφανώς δεν επρόκειτο μάλλον περί συστηματικού διωγμού, γιατί τότε τα θύματα θα ήταν περισσότερα.

Ενώ οι χριστιανοί της Περγάμου κρατούν το όνομα του Ιησού, εντούτοις ανέχονται τους κρατούντες **την διδαχήν Βαλαάμ** η οποία παραθεωρεί τις απαγορεύσεις της αποστολικής Συνόδου (Πρ. 15,24-29). Το όνομα *Βαλαάμ* μεταφράζεται στα ελληνικά *Νικό-*

λαος ή Νικο-λαΐτης και σημαίνει αυτόν που καταστρέφει το λαό. Ο ειδωλολάτρης προφήτης Βαλαάμ υπέβαλε στον μωαβίτη βασιλιά Βαλάκ την ιδέα να δολοφονήσει τους Ισραηλίτες με τα κάλλη των γυναικών (Αρ. 22-24). Η συνέπεια ήταν καταστροφική για τον εκλεκτό λαό: *kai. ebehlwqh o` laoj ekporneusai eij taj qugateraj Mwab kai. ekalesan autouj epi. taij qusiāj twh eidwlwn autwh kai. efagen o` laoj twh qusiwh autwh kai. proseknhsan toij eidwloij autwh kai. etelesqh Israhł tw/Beelfegwr kai. wrgisqh qumw/Kurioj tw/ Israhł.* Η Εκκλησία της Περγάμου κατηγορείται από τον Ιησού ότι ανέχεται χριστιανούς, οι οποίοι έχουν ταχθεί υπέρ της συνύπαρξης με τον κόσμο και συμμετείχαν άφοβα σε θιάσους με επαγγελματικό και ταυτόχρονα θρησκευτικό χαρακτήρα, αφού η σύναξη κάθε τέτοιας «εταιρίας» συνδυαζόταν στην αρχή και στο τέλος με θυσία προς τον προστάτη της (Α΄ Κορ. 8-10). Η μη συμμετοχή σε αυτούς σήμαινε συνεπώς επαγγελματικό και κοινωνικό αποκλεισμό από την αντίστοιχη συντεχνία.

Τρεις υποσχέσεις δίνει ο Ιησούς στον άγγελο της Περγάμου· το κρυμμένο - το μυστικό μάννα, μια λευκή ψηφίδα και ένα καινούργιο όνομα, γραμμένο πάνω της. Η υπόσχεση και η αναφορά στο μάννα γίνεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τα ειδωλόθυτα (2,14) και τα ειδωλολατρικά συμπόσια, αφού με τον όρο μάννα στην ειδωλολατρική, ελληνική και λατινική φιλολογία εννοείτο το θυμιάμα, το οποίο συνδεόταν με την Λατρεία του Καίσαρα. Σε αυτά τα συμπόσια συμμετείχαν ανενδοίαστα οι Νικολαΐτες κάνοντας κατάχρηση της χριστιανικής ελευθερίας που κήρυξε ο απ. Παύλος (Α΄ Κορ. 8,8). Το μάννα θεωρούνταν τροφή των αγγέλων (Ψ. 77[78],25) και αναμενόταν ότι θα έπεφτε ως τροφή των μακάρων κατά τη βασιλεία του Μεσσία (Δ΄ Βαρούχ 29,8). Ο ισραηλιτικός λαός πίστευε, μάλιστα, ότι ο Ιερεμίας πριν την άλωση της ιερής Πόλης έκρυψε την στάμνα με το μάννα στο όρος Νεβώ (Β΄ Μακ. 2,4-7· Ιω. 6,31. 48). Στο κατά Ιωάννην ως μάννα θεωρείται η θεία Ευχαριστία (κεφ. 6).

Η λευκή ψήφος πάνω στην οποία είναι γεγραμμένον όνομα καινόν, ὃ οὐδεις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ λαμβάνων, μπορεί να κατανοηθεί πάλι βάσει αναλόγου ειδωλολατρικού εθίμου. Για την ταυτότητα της λευκής ψήφου έχουν εκφραστεί οι εξής απόψεις: α) ότι είναι ο νομικός λίθος,

ο οποίος ήταν ενδεικτικός της αθωότητας του κατηγορουμένου, β) ότι είναι σύμβολο αναγνώρισης της φιλίας, γ) ότι είναι φυλακτό με ένα θείο όνομα, δ) ότι είναι σύμβολο του επιτυχημένου τέλους της σταδιοδρομίας ενός ξιφομάχου, ε) ότι είναι σύμβολο της λατρείας του Ασκληπιού, ς) ότι είναι μια απλή πέτρα, πάνω στην οποία χαρασσόταν το όνομα και είχε ιδιόμορφο σχήμα και χρώμα και ζ) ότι είναι ένας από τους πολύτιμους λίθους, τους οποίους μνημονεύει η Π. Δ. και η ιουδαϊκή παράδοση. Σύμφωνα με ένα ραβινικό μύθο μαζί με το μάννα ο Θεός έβρεχε στα παιδιά του πολύτιμους λίθους.

Το καινούργιο όνομα, που υπόσχεται ο Θεός, σημαίνει ταυτόχρονα και μια καινούργια ύπαρξη και δίνεται μετά από μια θεϊκή κλήση και αποκάλυψη (π.χ. το Αβραάμ στον Άβραμ, Γεν 17, 5· το Ισραήλ στον Ιακώβ μετά την ολονύχτια πάλη στον ποταμό Ιαβώκ, Γεν. 32,28). Ο μετονομασθείς γίνεται ιδιοκτησία του Κυρίου. Στην Παλαιστήνη, μάλιστα, όταν κάποιος ασθενούσε προς θάνατον, λάμβανε το όνομα κάποιου, ο οποίος είχε ζήσει πολλά και ευτυχημένα έτη, προκειμένου να «μοιραστεί» μαζί του την μακροζωία. Το καινούργιο όνομα, γενικότερα, είναι δηλωτικό της στοργής και της αγάπης του Κυρίου. Σημειώνεται σχετικά στον Ησαΐα: *dia. Siwn ouvsiwphsomai kai. dia. Merousalhm ouk anhsw efwj ah exe, lqh/ wj fwj h` dikaiosunh mou to. de. swthrion mou wj lampaj kauqhsetai kai. oyontai eqnh thn dikaiosunhn sou kai. basileif thn doxan sou kai. kalesei se to. onoma, sou to. kainon o/ o` Kurioj onomasei auto. kai. esh/ stefanoj kallouj en ceiri. Kuriou kai. diadhma basileiaj en ceiri. Qeou/ sou kai. ouketi klhqsh/ kataleleimnēh kai. h` gh/ sou ouvklhqhsetai erhmōj· soi. gar klhqhsetai qelhma emōn kai. th/ gh/ sou oikoumenh* (62,1-4).

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΩΝ ΘΥΑΤΕΙΡΩΝ

- 2,18 *Kai. tw/aggelw/thj en Quateiroij ekklhsiaj grayon*
Tade legei o`Uiøj tou/Qeou
o`exwn touj ofqalmuj autou/wj floga puroj
kai. oi`podej autou/ofhioi calkolibanw
- 19 *Oida, sou ta. erga kai. thn agaphn kai. thn pistin*
kai. thn diakonian kai. thn upomonhn sou
kai. ta. erga sou ta. escata pleiona twh prwtwnA
- 20 *Alla. exw kata. sou/ofei afeij thn gunaika Vezabel*
h`legousa eauthn profhtin kai. didaskei
kai. plana/touj emuj doujouj porneusai kai. fagein eidwlogutaA
- 21 *Kai. edwka auth/cronon ifa metanohsh*
kai. ouvqelei metanohsai ek thj porneiaj authjA
- 22 *idou. ballw authn eij klinhn kai. touj mwiceuontaj netVauthj*
eij qliyin megalhn\ ean mh. metanohswsin ek twh ergwn authj
- 23 *Kai. ta. tekna authj apoktenw/en qanatwA*
kai. gnwsontai pasai ai`Ekklhsiai
ofei egw, eimi o`ereunwh nefrouj kai. kardiaj
kai. dwsw uinih ekastw/kata. ta. erga uinwhA
- 24 *Uinih de. legw toij loipoij toij en Quateiroij*
ofoi ouk exousin thn didachn tauthn
oifinej ouk egnwsan ta. baqea tou/Satana/wj legousin
ouvballw efVuinaj allo baroj
- 25 *plhn ofexete krathsate acrifjDou- ah hkwA*
- 26 *Kai. o`nikwh kai. o`thrwh acri telouj ta. erga Mou*
dwsw autw/exousian epi. twh eqnwh
- 27 *kai. poinanei/autouj en rabdw/sidhra*
wj ta. skeuh ta. keranika. suntribetai

28 *wj kagw. eijhfa para. tou/Patroj Mou/
kai. dwsw autw/ton asterá ton prwinoná*
29 *-O erwn ouj akousatw ti, to. Pneúma legei taij EkkhhsiaijÁ*

Με αυτήν την επιστολή αφήνουμε τις ακτές και προχωρούμε στην ενδοχώρα. Τα Θυάτεια, πόλις λυδική κτισμένη από το Σέλευκο τον Α', βρισκόταν νοτιοανατολικά της Περγάμου και νότια από τις όχθες του ποταμού Λύκου. Ήταν πόλη κατεξοχήν εμπορική, αφού ήταν κτισμένη πάνω στο δρόμο από τον οποίο περνούσαν τα καραβάνια από την Ανατολή. Κυρίως ανθούσε το εμπόριο των πορφύρων υφασμάτων, με το οποίο ασχολούνταν και η πρώτη Χριστιανή της Ευρώπης, η προερχόμενη από αυτήν την πόλη, Λυδία (Πρ. 16,14). Η πόλη προστατευόταν από μια στρατοπεδευμένη μακεδονική φρουρά. Το μειονέκτημά της ήταν ότι δεν είχε φυσικά οχυρά και ότι ήταν ευάλωτη στις επιθέσεις. Ο τίτλος υιός Θεού, ο οποίος συνοδεύει τον Ιησού στην εισαγωγή και τον επίλογο δε συναντάται σε άλλο χωρίο της Αποκ. και ίσως σχετίζεται με την λατρεία του πολιούχου Απόλλωνα Τυρίμου, γιου του Δία και προστάτη των πολλών συντεχνιών των βαφέων, βυρσοδεψών, αρτοποιών, δουλεμπόρων και χαλκοματάδων που υπήρχαν σε αυτήν. Τα συνδικάτα αυτά, τα οποία ήλεγχαν την οικονομική ζωή της πόλης, όπως ήδη λέχθηκε, διοργάνωναν συνεστιάσεις στο ναό ή στα σπίτια, οι οποίες άρχιζαν και τελείωναν με θυσία στους θεούς, ενώ το κρέας που καταναλωνόταν προερχόταν από θυσίες. Στην πόλη υπήρχε επίσης και μαντείο, στο οποίο προΐστατο μια ιέρεια με το όνομα **Σαμβάθη**.

Είναι χαρακτηριστικό ότι το πιο μακροσκελές γράμμα το στέλνει ο Ιησούς στην πιο ασήμαντη από τις επτά Εκκλησίες. Δυστυχώς, η επιστολή αυτή είναι και από τις πιο μυστηριώδεις, διότι δε γνωρίζουμε πολλά ούτε για την πόλη ούτε για την Εκκλησία που ζούσε σε αυτή. Με την παρομοίωση των οφθαλμών με την φλόγα του πυρός υπογραμμίζεται το διεισδυτικό και ερευνητικό της κρίσεως του Ιησού, ενώ με το χαλκολίβανο η ικανότητα να συντρίβει τους υπεναντίους. Αρκετές θεότητες και ιδιαίτερος η θεά της μαγείας Εκάτη, με τις πρακτικές της οποίας ίσως συνδεόταν η «προφήτις» Ιεζάβελ», παριστάνονταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο με πύρινους

οφθαλμούς (2,18). Όπως και η Έφεσος, έτσι και η Εκκλησία των Σάρδεων, επαινείται **για τα έργα**, την υπομονή και την αγάπη και μάλιστα για την πρόοδο που παρατηρείται σε αυτήν. **Πίστις** είναι η εμμονή στην πρώτη αγάπη και **υπομονή** η σταθερότητα με την οποία διατηρείται η χριστιανική ελπίδα. Με τον όρο **διακονία** σημαίνεται η ιδιαίτερη υπηρεσία στους πτωχούς και πάσχοντες.

Το αρνητικό αυτής της Εκκλησίας είναι ότι επιτρέπει την δράση των οπαδών μιας προφήτισσας με το συμβολικό όνομα **Ιεζάβελ**. Η Ιεζάβελ ήταν η γνωστή φοινικική πριγκίπισσα, σύζυγος του βασιλέως του Ισραήλ Αχαάβ, που υποστήριζε τους 450 ψευδοπροφήτες και υπέθαλψε την ειδωλολατρία του Βάαλ, προκαλώντας τη μήνη του προφήτη Ηλία. Σημειωτέον ότι η Ιεζάβελ δεν προσπάθησε να αποβάλει τη λατρεία του αληθινού Θεού αλλά να επιτύχει το συγκρητισμό, τον συγκερασμό των δύο θρησκειών. Αυτή η δράση της την έκανε πρότυπο πορνείας και μαγείας (Δ' Βασ. 9,22).

Προφανώς, ο Ιωάννης με την αναφορά του στην Ιεζάβελ δεν αναφέρεται σε ένα κίνημα μέσα στην Εκκλησία, αλλά σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο. Σύμφωνα μάλιστα με τον αλεξανδρινό κώδικα, η προφήτισσα αυτή παρουσιάζεται ως γυναίκα του «αγγέλου». Αυτό το πρόσωπο έχει ταυτιστεί (α) με τη Σίβυλλα Σαμβάτη, που ήταν ιέρεια στο Ζαμβαθείο, (β) μια μαθήτρια του Παύλου και (γ) τη Λυδία. Αυτό το οποίο γνωρίζουμε είναι ότι το πρόσωπο αυτό δρούσε μέσα στην Εκκλησία. Δεν αποτελούσε συνεπώς ιέρεια της χαλδαϊκής Σίβυλλας. Κατείχε το χάρισμα της προφητείας, όπως και άλλες γυναίκες στην Π. Δ. (Μαριάμ Εξ. 15,20· Δεβώρα Κρ. 4,4· Ολδά Δ' Βασ 22,14· Άννα Λκ. 2,36) και στην Κ.Δ. (τέσσερεις κόρες του Φιλίππου Πρ 11,27· 13,1· πρβλ. Α' Κορ. 12,28· Εφ. 4,11) και δεν κατηγορείται από τον Ιωάννη για το ότι κατά τη διάρκεια της Λατρείας προφητεύει. Σημειωτέον ότι στην ίδια πόλη έδρασαν τον 2^ο αι. οι «προφήτισσες» του Μοντανισμού, στοιχείο που αποδεικνύει την άνθηση του ενθουσιαστικού στοιχείου ιδίως στο γυναικείο χριστιανικό πληθυσμό της περιοχής.

Το αρνητικό χαρακτηριστικό της προφήτισσας ήταν ότι κατά πάσα πιθανότητα ανήκε στη μερίδα των Νικολαϊτών. Οδηγούσε τους δούλους του Ιησού **porneusai kai. fagein eidwloquta** Με την πορνεία εννοείται μεταφορικά η απιστία της νύμφης Εκκλησίας προς τον Γιαχβέ (Ωσ 9,1·

Ιερ. 3,6· Ιεζ. 23,19), όσο και κυριολεκτικά η συμμετοχή σε ακόλαστες ειδωλολατρικές συνάξεις. Στα Θυάτειρα έγινε το πείραμα η Νύμφη του Χριστού να ανήκει κατά το ήμισυ στο Χριστό και κατά το ήμισυ στον κόσμο. Οι γνωστικοί οπαδοί της προφήτισσας παριστάνοντας τους αριστοκράτες του πνεύματος, τους ανθρώπους δηλ. της γνώσεως και του βάθους, ισχυρίζονταν ότι διά θείκων αποκαλύψεων διεισδύουν στα βάθη του Θεού ή ότι κατέχουν γνώσεις σατανικές, όπως αργότερα ισχυρίζονταν οι Οφίτες και οι Καϊνίτες. Ισχυρίζονταν δηλ. ότι μπορούν να προχωρούν πέρα από την επιφάνεια των πραγμάτων και μέσω της θέας της θεότητας να ενώνονται μαζί της. Σε διάκριση προς τους απλούς χριστιανούς που αρκούσαν στο γάλα του Ευαγγελίου, για τους χριστιανούς του ανωτέρου πνεύματος η αμαρτία είχε χάσει τον αμαρτωλό χαρακτήρα της και απλώς άγγιζε την επιδερμίδα τους χωρίς να εισχωρεί ποτέ στον εσωτερικό τους κόσμο [...] Στην Πέργαμο ο κόσμος έριξε την επίδρασή του πάνω στην Εκκλησία, στα γειτονικά Θυάτειρα η Εκκλησία προσπάθησε να ασκήσει επίδραση πάνω στον κόσμο. Παραθεωρώντας την αμαρτία, η οποία για τον κόσμο είναι κάτι καταρχήν ελκυστικό και για την Εκκλησία κάτι απαίσιο, γκρέμισαν αυτόν τον φράκτη [...] Θα συναντήσουμε τον κόσμο στο δικό του επίπεδο, για να μπορέσει ο κόσμος να μας καταλάβει, να μας νοιώσει και να επιδράσουμε στον κόσμο. Αυτό ήταν το σύνθημα της Ιεζάβελ και των οπαδών της (Χατζηαντωνίου). Ενώ στην Πέργαμο γίνεται λόγος για το θρόνο του Σατανά, στα Θυάτειρα γίνεται αναφορά στη γνώση των **βαθέων του Σατανά**. Με αυτή τη φράση είτε ο Ιωάννης ανατρέπει τον ισχυρισμό των οπαδών της Ιεζάβελ ότι γνωρίζουν τα βάθη του Πνεύματος και του Θεού (πρβλ. Α΄ Κορ. 2,10-11), είτε υπαινίσσεται μαγικές πρακτικές, καθώς η γνώση του σατανά σήμαινε και κυριαρχία στον ίδιο και στη φύση.

Παρά αυτή την παρανομία ο Ιησούς έδωσε στην Ιεζάβελ χρόνο για να μετανοήσει, τον οποίο ίσως εκείνη χρησιμοποιούσε ως τεκμήριο επιβεβαίωσης των απόψεών της. Στην περίπτωση της, όμως, θα ισχύσει ο νόμος της ανταπόδοσης. Πάνω στην κλίνη όπου γινόταν η αμαρτία, θα αναγκαστεί να πέσει η ίδια η προφήτις και όλοι εκείνοι που μοίχευαν μαζί της (Α΄ Μακ. 1,5), ενώ τα πνευματικά ή σωματικά της παιδιά θα τιμωρηθούν χειρότερα από τη μητέρα τους, αφού τα αναμένει ο θάνατος (Α΄ Κορ. 5,5), όπως συνέβη με

το παιδί της παράνομης σχέσης του Δαβίδ με τη Βηρσαβεέ (Β' Βασ. 12,14). Πιθανόν να απειλείται κάποιος λιμός (Ιερ. 14,12· Ιεζ. 33,27). Η καταδίκη αυτή θα αποδείξει σε όλους ότι ο Ιησούς είναι εκείνος που βλέπει τα ενδότερα της ανθρώπινης υπάρξεως (Ιερ. 11,20· 17,10· Ψ. 7,10). Δεν πρόκειται για θεϊκή εκδίκηση, αλλά για οδυνηρή αποκοπή όλων εκείνων των καρκινωμάτων που μολύνουν μεταδοτικά το Σώμα της Εκκλησίας (πρβλ. Πρ. 5,1-11).

Σε όλους τους υπολοίπους ο Ιησούς δεν βάζει *άλλο βάρος*, άλλες εντολές, ή άλλη τιμωρία (πρβλ. 6,2), ή άλλες απαγορεύσεις από αυτές που είχε επιβάλει η αποστολική σύνοδος (Πρ. 15,28). Στο νικώντας ο Ιησούς υπόσχεται την εξουσία που έχει ο ίδιος πάνω στα έθνη (Μτ. 11,27· 28,18· Ιω. 10,18). Επαγγέλλεται, επίσης, τον πρωινό αστέρα, τον *Εωσφόρο* ή την *Αφροδίτη*, ο οποίος, όντας ο πιο φωτεινός, σηματοδοτεί το τέλος της νύχτας και αποτελεί ταυτόχρονα το προμήνυμα της ημέρας. Με το σύμβολο αυτό, προφανώς, δε σημαίνεται ο Σατανάς (Ησ. 16,12), αλλά η λαμπρότητα των δικαίων (Δν. 12,1· Μτ. 13,43· Α' Κορ. 15,40· Β' Πε. 1,19).

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΩΝ ΣΑΡΔΕΩΝ

3,1 *Kai. tw/aggelw/thj en Sardesin ekkhhsiaj grayon|
Tade legei o`cxwn ta. epta. Pneumata tou/Qeou/kai. touj epta.
asteraj|*

Oida, sou ta. erga oti onoma exejj oti zhj(kai. nekroj eiA

2 *Ginou grhgorwh kai. sthrison ta. loipa. ajemellon apoqaneih(
Ouvgar eufhka, sou ta. erga pephrwmena enwpion tou/Qeou/MouA*

3 *Mnhmoneue oua pwj eijlhaj kai. hkousaj
kai. threi kai. metanohtonA*

*Ean oua nh. grhgorhshj(hkw wj klephj(
kai. ouvnh. gnwj poian wfan hkw epi. seA*

4 *Alla. exejj oti ga onomata en Sardesin
ajouk enwlunan ta. imatia autwh(
kai. peripathousin metVenu/en leukoij(oti axioi, eisinA*

- 5 *-Ο nikw̄h oufwj peribaleitai en imatioij leukoij
kai. ouvnh. exaleiyw to. onoma autou/ek thj biblou thj zwjh
kai. oimloghsw to. onoma autou/enwpion tou/Patroj Mou
kai. enwpion twh aggelwn autouA*
- 6 *-Ο exwn ouj akousatw ti, to. Pneuma legei taij EkkhhsiaijA*

Οι Σάρδεις, βρισκόμενες νότια από τα Θυάτεια, ήταν η παλιά πρωτεύουσα της Λυδίας. Στα χρόνια του Κροίσου ήταν πασίγνωστη για το χρυσάφι του ποταμού Πακτωλού. Θεωρούνταν λόγω της φυσικής της θέσης άτρωτη. Επειδή όμως κάποια πρόσβαση στη βραχώδη ακρόπολη της πόλης έμεινε αφύλακτη, ο Πέρσης μονάρχης Κύρος μπήκε σαν κλέφτης σε αυτήν το 549 π.Χ. και την κατέλαβε, όπως και ο Αντίοχος ο Μέγας το 218 μ.Χ. Το 17 μ.Χ. κλονίστηκε από τρομερούς σεισμούς. Τότε οι κάτοικοι αυτής της πόλεως είδαν τους ναούς της Αρτέμιδας και του Δία να ερειπώνονται. Μη μπορώντας να βρουν καταφύγιο και βοήθεια στους παραδοσιακούς θεούς, στράφηκαν στον «παρόντα Θεό», τον Καίσαρα **Τιβέριο**, τον οποίο είδαν ως «σωτήρα» και βοηθό στην κρίσιμη στιγμή στην οποία βρέθηκαν. Σημειωτέον ότι η λατρεία ενός αυτοκράτορα σχετιζόταν σχεδόν πάντα με κάποια ευεργεσία του προς το λαό. Όπως σημειώνει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, *το μονοπάτι προς την αιώνια δόξα τού να γίνεις θεός είναι το να βοηθήσεις το θνητό άνθρωπο* (Φυσική Ιστορία 2. 18). Το κτίσιμο τεράστιου ναού προς τιμήν του ζώντος αυτοκράτορα Δομιτιανού και η πληθώρα των αγαλμάτων και βωμών προς τιμήν του σε όλον τον μικρασιατικό χώρο, την εποχή κατά την οποία γράφτηκε η Αποκ., αντικατοπτρίζει ακριβώς την ακμή και την ευημερία, την οποία προκάλεσαν σε αυτόν τα Σεβάστεια έργα του Δομιτιανού και γενικότερα η πολιτική αυτού του αυτοκράτορα, που ευνόησε αδύνατες επαρχίες του κράτους του. Η Καισαρολατρία, συνεπώς, δεν ήταν πάντα επιβαλλόμενη άνωθεν από τη ρωμαϊκή εξουσία, αλλά αποτελούσε το αποτέλεσμα της λαϊκής επιδοκιμασίας σε δύο τινά: στην ασφάλεια, την οποία παρείχε το ρωμαϊκό σύστημα διακυβέρνησης και στην τρομερή δύναμη, την οποία είχε, έτσι ώστε και μέσα από δύσκολες εσωτερικές καταστάσεις (όπως

τα γεγονότα, που ακολούθησαν το θάνατο του Νέρωνα, 69 μ.Χ.) να επιβιώνει. Στα χρόνια του Ιωάννη οι Σάρδεις ήταν πλούσια πόλη, αλλά είχαν χάσει την παλιά τους λαμπρότητα.

Η επιστολή προς την Εκκλησία των Σάρδεων εμπεριέχει μόνον κατηγορία και αυτό παρόλο, που δε φαίνεται να απειλείται ούτε από τον Ιουδαϊσμό, ούτε από το Νικολαϊτισμό, παρά μόνον από την επανάπαυσή της στις δάφνες του παρελθόντος. Ο Ιησούς, *ο έχων την πληρότητα του Αγ. Πνεύματος και κατέχων τις επτά Εκκλησίες με τη μορφή των επτά αστέρων*, θεωρεί ότι τα εντυπωσιακά έργα της Εκκλησίας, τα οποία ίσως την είχαν κάνει πασίγνωστη στο περιβάλλον της, δε φτάνουν *πεπληρωμένα* στο θρόνο του Θεού. Όπως η πόλη, είχε καταληφθεί από εχθρούς παρά την οχυρή της θέση, έτσι και ο Κύριος καλεί την Εκκλησία σε εγρήγορση, διότι η επιφάνεια απατά (πρβλ. Μτ 24,32· Λκ 12,37· πρβλ. Πρ. 20,29-31· Ρωμ. 13,11· Α' Κορ 16,13 Α' Θεσ. 5,6-8). Γνωστή στη συνοπτική παράδοση και στην υπόλοιπη καινοδιαθηκική γραμματεία είναι η παράσταση ότι ο Ιησούς θα έρθει σαν κλέπτης τη νύκτα (Μτ 24,42· 25,5· Α' Θεσ. 5,1· Β' Πετ. 3,10· Απ 16,15). Ο Ιησούς προσπαθεί με αυτόν τον τρόπο, έστω και στην ύστατη στιγμή, να αφυπνίσει την Εκκλησία, έτσι ώστε αυτή να ανακαλέσει την απαρχή της, τότε που είχε την εμπειρία της κατήχησης, του φωτισμού και της βάπτισης. *Πρέπει να σκεφθεί τι παρέλαβε και άκουσε, να εφαρμόσει τις εντολές του αρχηγού της και να μετανοήσει*. Η προστακτική «μετανόησον» σε αόριστο σημαίνει το τι πρέπει ο άγγελος της Εκκλησίας να πράξει άμεσα, ενώ το «τήρει» σε ενεστώτα σημαίνει τη διαρκή και ανελλιπή εφαρμογή των εντολών του Ιησού. Ο χριστιανός προσκαλείται να εκμεταλλευτεί την ευκαιρία και να αλλάξει τρόπο σκέψης και προσανατολισμό κατεύθυνσης και παράλληλα ποτέ να μην πάψει να τηρεί τους λόγους του Ιησού.

Παρά τη νέκρωσή της, ο Ιησούς διαβεβαιώνει ότι υπάρχουν λίγα ονόματα, τα οποία δε μόλυναν τα ρούχα τους. Με τη λ. *όνομα* μπορεί να σημαίνεται ή κυριολεκτικά το όνομα του αγγέλου της που σχετίζεται με τη ζωή (όπως π.χ. Ζώσιμος, Ζωτικός ή Ζωτίων) ή γενικά η *φήμη*. Μόνον λίγα ονόματα – πρόσωπα της Εκκλησίας δε μόλυναν το χιτώνα του βαπτίσματος και αυτά πρόκειται να περπατήσουν με

λευκά μιάτια στη Βασιλεία Του. Οποιος εισερχόταν στους ειδωλο-λατρικούς ναούς, έπρεπε απαραίτητα να έχει καθαρά ενδύματα. Η πόλη, η οποία υποδεχόταν το θριαμβευτή αυτοκράτορα ονομαζόταν *urbs candida* (= λευκοφορεμένη πόλις), διότι «ντυνόταν» στα **λευκά**. Εάν αυτό ίσχυε στο ελληνιστικό περιβάλλον για την εξωτερική εμφάνιση, στην Εκκλησία αυτό ισχύει για την κατάσταση της καρδιάς. Όπως επισημαίνει η επιστολή Ιακώβου, *qrhskeia kaqara. kai. aniantoj para. tw/ Qew/ kai. Patri. auqh estin(episkeptesqai orfanouj kai. chraj en th/qliyei autwh(aspilon eauton threih apo. tou/ kosmu* (1,27). Γι' αυτό και το σύμβολο του **ενδύματος** είναι το μοναδικό σύμβολο, το οποίο απαντά στην Αποκ. τόσο στη γη όσο και στον ουρανό. Τα λευκά μιάτια, τα οποία ήδη φόρεσαν στην επίγεια ζωή τους οι χριστιανοί, όταν είχαν τη συγκλονιστική γι' αυτούς εμπειρία της βαπτίσεως, θα τα έχουν και στους ουρανούς. Αυτό που πρέπει ο χριστιανός να προσέχει είναι να μην τα μολύνει.

Το **λευκό** είναι το χρώμα της αθωότητας, της χαράς, της εορτής, της δόξας, της πανήγυρης (Εκκλ. 9,8). Η λεύκανση των στολών απηχεί την κάθαρση των ιματίων του ισραηλιτικού έθνους στους πρόποδες του Σινά, πριν την αποκάλυψη του Γιαχβέ (Εξ. 19,10). Λευκά ήταν τα μιάτια του Αρχιερέως, όταν εισερχόταν στα Άγια των Αγίων και τα μιάτια των πιστών που προσεύχονταν στην αυλή. Τα μιάτια, μάλιστα, αυτά αποτελούσαν και το νεκρικό σάβανό τους. Συνδέουν, έτσι, τον κόσμο των θλίψεων με εκείνον της χαράς. Η λεύκανση των στολών υπενθυμίζει, επίσης, το όραμα της εκδόσεως των ρυπαρών ιματίων του αρχιερέα Ιησού και της ενδύσεώς του με καθαρά αρχιερατικά μιάτια (Ζαχ. 3,1-10). Η κάθαρση των εκλεκτών προφητεύτηκε και από το Δανιήλ (12,10). Το λευκό συνδέθηκε με την Επιφάνεια του μεταμορφωθέντος Ιησού στο υψηλό όρος και των αγγέλων στον κενό τάφο (Μκ. 16,5· Ιω. 20,22). Τα λευκά μιάτια στην Αποκ. δε συμβολίζουν το μεταμορφωμένο επουράνιο σώμα (πρβλ. Β' Κορ. 5,1-4), αλλά τη νίκη (πρβλ. Β' Μακ. 11,8), τη χαρά (πρβλ. Εκκλ. 9,8), την αγιότητα, την αγνότητα, τη συμμετοχή στην επουράνια δόξα και λαμπρότητα (πρβλ. Δν. 7,9), αλλά και το ιερατικό αξίωμα των σωζομένων. Τα μιάτια μάλιστα στο 7,14 λευκαίνονται με το αίμα του Αρνίου (οξύμωρο σχήμα). Μια συνείδηση που την πιέζει

το αφόρητο βάρος της ενοχής, μόνον το αίμα του Αρνίου μπορεί να την ελαφρώσει.

Η Εκκλησία των Σάρδεων, ίσως, διατηρείται στην θέση της από τα λίγα πρόσωπα, που δεν μόλυναν τα ενδύματά τους και θα **περπατήσουν** μαζί με τον Κύριο στα λευκά, διότι είναι άξιοι. Στα Σόδομα σε έναν καταπληκτικό διάλογο που έχει ο (κατεξοχήν) άγγελος του Κυρίου με τον Αβραάμ, αυτός τον διαβεβαιώνει ότι, αν υπήρχε έστω και ένας δίκαιος, η πόλη θα σωζόταν από την «πύρινη» καταστροφή (Γεν. 18,25). Στο βιβλίο των Βασιλειών ο βασιλιάς Αβιά σώζεται, διότι ο Θεός βρήκε κάποιο καλό στην καρδιά του (Γ' Βασ. 14,13).

Αυτός που διατηρεί την καρδιά του άμωμη θα έχει, σύμφωνα με την επιστολή, το προνόμιο να **περπατήσει** μαζί με τον Ιησού. Στη βασιλεία του Θεού υπάρχει κίνηση και όχι στάση. Στην περσική αυλή θεωρούνταν εξαιρετικό προνόμιο να περπατά κανείς με το μονάρχη στον παράδεισό του. Στην Π. Δ. σημειώνεται σχετικά με τον Ενώχ ότι, επειδή στην ζωή αυτή **περιεπάτησε** με τον Κύριο, μετατέθηκε στον ουρανό (Γεν. 5, 22-24· Μασ.). Ακόμα και σε αυτήν την νεκρή Εκκλησία ο Ιησούς δε λησμονεί να δώσει υποσχέσεις άρα και ευκαιρία μετάνοιας. Σε μια πόλη, η οποία υπερηφανευόταν ότι εκεί ανακαλύφθηκε η τέχνη του χρωματισμού και μάλιστα της λεύκανσης των ιματίων, ο Χριστός υπογραμμίζει ότι **όποιος νικά θα φορέσει λευκά ιμάτια και δε θα σβήσω το όνομά του από το βιβλίο της ζωής αλλά θα το ομολογήσω μπροστά στον Πατέρα μου και στους αγγέλους**. Υπενθυμίζει έτσι αυτό που υποσχέθηκε κατά τη διάρκεια της επίγειας δράσης του: ***Paj oua oftij oimloghsei en ewni. eprosqen twh anqrwpwn(oimloghsw kagw. en autw/eprosqen tou/patroj nou tou en ItoijDouranoij*** (Μτ. 10,32). Το **βιβλίο της ζωής** είναι ο ληξιαρχικός κατάλογος των πολιτών της άνω Ιερουσαλήμ (Δν.12,1· πρβλ. Ψ. 68 (69),29). Ο Μωυσής παρακαλούσε το Θεό να σβηστεί από το βιβλίο της ζωής, για να μη χαθεί ο λαός του (Εξ.32,32· πρβλ. Φιλ. 4,3· Απ. 20,15).

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΙΑΣ

- 3,7 *Kai. tw/aggelw/ thj en Filadelfeia/ekklhsiaj grayon\ Tade legei o`agioj(o`athqinoj(o`exwn thn kleiñ David(o`anoigwn kai. oudeij kleisei kai. kleiwn kai. oudeij anoigei*
- 8 *Oida, sou ta. erga(idou. dedwka enwpion sou quran hnewgnenhn(hh oudeij dunatai kleisai authn(oxi mikran eceij dunamin kai. ethrsaj Mou ton logon kai. ouk hrhsw to. onoma, Mou*
- 9 *idou. didw/ek thj Sunagwhj tou/Satana/ twh legontwn autouj Voudaiouj einai(kai. ouk eisin alla. yeudontai\ idou. poihsu autouj iha hkusin kai. proskunhsousin enwpion twh podwh sou kai. gnwsin oxi egw. hgaphsa, se*
- 10 *oxi ethrsaj ton logon thj upomnhj mou(kagw, se thrhsw ek thj wfaj tou/peirasmu/ thj melloushj ercesqai epi. thj oikoumenhj olhj peirasai touj katoikouhtaj epi. thj ghj*
- 11 *:Ercomai tacu\ kratei ojeceij(iha nhdeij labh\ ton stefanon sou*
- 12 *-O nikwh poihsu auton stulon en tw/Naw\ tou/Qeou/Mou kai. exw ouvnh. exelqh\ eti kai. grayw epVauton to. onoma tou/Qeou/Mou kai. to. onoma thj Polewj tou/Qeou/Mou(thj kainhj Verousalhm h`katabainousa ek tou/ouranou/apo. tou/Qeou/Mou(kai. to. onoma, Mou to. kainon*
- 13 *-O exwn ouj akousatw ti, to. Pneuma legei taij Ekkhhsiaij*

Η Φιλαδέλφεια ιδρύθηκε από τον Άτταλο τον Φιλάδελο, βασιλιά της Περγάμου (159-138 π.Χ.), ο οποίος ονομάστηκε έτσι λόγω της αγάπης του προς τον αδελφό του Ευμένη. Βρισκόμενη στην άκρη μιας ηφαιστειώδους, εύφορης, αλλά εξαιρετικά σεισμογενούς περιοχής, η οποία ονομαζόταν **Κατακεκαυμένη**, στα όρια των περιοχών Μυσίας, Λυδίας και Φρυγίας, 40 περίπου χλμ. νοτιοανατολικά των

Σάρδεων, κτίσθηκε προκειμένου να χρησιμοποιηθεί ως θύρα εισόδου του ελληνικού πολιτισμού στα ενδότερα της Μ. Ασίας, όπως και συνέβη επί 300 χρόνια. Ευρισκόμενη πάνω στην εμπορική οδό προς την Τρωάδα η πόλη ήταν γνωστή για τα γεωργικά της προϊόντα, την ευημερία και τις τελετές της. Τον 5^ο αι. π.Χ. ονομαζόταν *μικρή Αθήνα*, ενώ αργότερα ονομάστηκε *Νεωκόρος*. Μετά το μεγάλο σεισμό του 17 μ.Χ. έλαβε το καινό όνομα *Νεοκαισάρεια* προς τιμή του Τιβερίου, που την επανέκτισε (όπως τις Σάρδεις). Στο όνομά της αυτό προστέθηκε επί Βεσπασιανού και το όνομα *Φλαβία*.

Ο Ιησούς συστήνεται στην εισαγωγή της επιστολής ως ο απολύτως **άγιος και αληθινός**. Και με τα δύο επίθετα σημαίνεται στην Π. Δ. ο Θεός. Με το δεύτερο επίθετο σημαίνεται ο *γνήσιος, ο πραγματικός, ο συνεπής* (πρβλ. Ησ. 65,16). Παρότι η Εκκλησία έχει **μικρή δύναμη**, κάτι το οποίο σημαίνει είτε το ολιγάριθμο των πιστών, είτε τη μικρή της οικονομική δύναμη, είτε τα λίγα προσόντα του επισκόπου της, η επιστολή είναι, όπως και αυτή προς τη Σμύρνη, γεμάτη επαίνους. Το βασικό πρόβλημα, όπως επιβεβαιώνεται και από τον Ιγνάτιο στην επιστολή που έστειλε στην ίδια πόλη μερικά χρόνια αργότερα, προέκυπτε από την παρουσία των Ιουδαίων, οι οποίοι ονομάζονται *Συναγωγή Σατανά*.

Ο Ιησούς παρουσιάζεται στην εισαγωγή να έχει **το κλειδί του Δαβίδ**. Ανακαλείται έτσι το Ησ. 22, 22, όπου παρατίθεται λόγος κατά του Σοφνά, του ταμιά του βασιλιά Εζεκία, που ανήγειρε μνημείο στον εαυτό του. Ο προφήτης προλέγει την καταστροφή του μνημείου και του ίδιου και την αντικατάστασή του από τον Ελιακείμ, υιό του Χαλκίου. Ολόκληρο το κείμενο, που ερμηνευόταν μεσσιακά, είναι το εξής: *kai. estai en th/hiēra/ekeinē/kalesw ton paida, mou Eliakēim ton tou/Celkiou kai. endusw auton thn stolhē sou kai. ton stefanon sou dwsw autw/kai. to. kratōj kai. thn oikonomian sou dwsw eij taj ceiraj autou/kai. estai wj pathr toij enoikousin en Ierousalhm kai. toij enoikousin en Iou. da kai. dwsw thn doxan Daud autw/kai. arxei kai. ouk estai o`antilegwn kai. sthsw auton arconta en topw/pistw/kai. estai eij qronon doxhj tou oikou tou/patroj autou/kai. estai pepoiqwj epVauton paj endoxoj en tw/oikw/tou/patroj autou/apo. mikrou/efwj megalou kai. esontai epikremanēnoi autw/en th/hiēra/ekeinē* (Ησ. 22,20-25). Με το κλειδί του Δαβίδ, όπως

διαφαίνεται από το παραπάνω κείμενο, εννοείται η εξουσία και το κράτος του Μεσσία, ο οποίος στην Αποκ. δεν έχει απλά το αποκλειστικό θεϊκό προνόμιο να κατέχει τα κλειδιά του θανάτου και του Άδη, την εξουσία δηλ. να δαμάζει τις καταστροφικές δυνάμεις, αλλά και την εξουσία της εισόδου στην βασιλεία του Θεού. Ο προφήτης Ηλίας είχε λάβει από το Θεό τα **κλειδιά του Ουρανού**, το δικαίωμα δηλ. να ελέγχει τη βροχή, που ήταν ζωτικής σημασίας για την επιβίωση των κατοίκων της Παλαιστίνης (πρβλ. 11,6). Στο Μτ. 16,19 τα κλειδιά της βασιλείας και η εξουσία του δεσμείν και λύειν, που σφετεριζόταν η Συναγωγή για τον εαυτό της με το να αποκλείει τη συμμετοχή σε αυτήν των χριστιανών, παραδίδονται στον Πέτρο και στους αποστόλους. Έτσι, στο Πρ. 8,20 ο κορυφαίος των μαθητών αρνείται στο μάγο Σίμωνα τον κλήρο· δηλ. όχι μόνον το Άγ. Πνεύμα αλλά και τη συμμετοχή στο λαό του Θεού, δηλ. την είσοδο στη Βασιλεία του Θεού. Παράλληλα, όπως επισημαίνει ο Kraft, ως *οίκος του Δαβίδ* σμαινόταν στο ραβινισμό ο οίκος του Σολομώντα, ο οποίος είχε την φήμη του κυρίαρχου των Πνευμάτων. Με το σύμβολο της **ανοικτής θύρας** εννοείται μάλλον η ακώλυτη είσοδος στη βασιλεία του Θεού, δηλ. το πέρασμα από το θάνατο στην αιώνια ζωή και όχι η ιεραποστολική δράση, όπως δηλώνεται με το ίδιο σύμβολο στις επιστολές του Παύλου (Α΄ Κορ. 16,9· Β΄ Κορ. 2,12· Κολ. 4,3). Στον Ησαΐα το ίδιο σύμβολο συνδέεται με την κυριαρχία που χαρίζει σε έναν αλλοεθνή Χριστό ο Θεός: *ο` legwn th/ abussw/ erhwnqsh/ kai. touj potanuj sou xhranw/ o` legwn Kurw/ froneih kai. panta ta. qelhmata, mou poihsei o` legwn Verousalhm oikodonhqsh/ kai. ton oikon ton agion mou qemeliwsw oufwj legei Kurioj o` Qeoj tw/ cristw/ mou Kurw/ ou-ekrathsa thj dexiaj epakousai enprosqen autou/ eqnh kai. iscun basilewn diarrhxw ανοιχw enprosqen autou/ quraj kai. poleij ouvsugkleisqhsontai egw. enprosqen sou poreusomai kai. orh oimaliw/ quraj calkaj suntriyw kai. moclouj sidhrouj sugklasw kai. dwsow soi qhsaurouj skoteinouj apokrufouj awratouj ανοιχw soi iha gnwfw ofi egw. Kurioj o` Qeoj o` kalwh to. onoma, sou qeoj Vsrahl eheken Wakwb tou/ paidoj mou kai. Vsrahl tou/ eklektou/ mou egw. kalesw se tw/ onomati, sou kai. prosdexomai, se su. de. ouk egnwj ne ofi egw. Kurioj o` Qeoj kai. ouk estin eti plhn enou/ Qeoj kai. ouk hpleij ne* (Ησ. 44,27-45,5). Η Εκκλησία πέρασε στην αιωνιότητα από τη θύρα

που της άνοιξε ο Ιησούς, ο οποίος αυτοχαρακτηρίζεται ως θύρα στο κατά Ιωάννη (10,7). Σημειώνει λίγα χρόνια αργότερα ο Ιγνάτιος στους ιουδαϊζόντες χριστιανούς της ίδιας Εκκλησίας (9,1): *Αὐτός (sc: ὁ ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς) ὡς θύρα τοῦ Πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραάμ, καὶ Ἰσαάκ καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.*

Παρ' ότι η Εκκλησία έχει μικρή δύναμη, αντιστάθηκε στους διωγμούς τους οποίους μάλλον υποκίνησαν οι Ιουδαίοι, η Συναγωγή του Σατανά - του κατηγορού των αδελφών (12,10) εναντίον του αληθινού Ισραήλ του Θεού (Γαλ. 6,16). Οι Ιουδαίοι επί τη βάσει των εσχατολογικών προφητειών του **Ἡσαΐα** (45,14· 60,14) ανέμεναν ότι, όταν αποκατασταθεί το έθνος τους, οι εθνικοί θα ανεβούν στη Σιών να προσκυνήσουν τον Γιαχβέ στο νεόκτιστο Ναό Του, κομίζοντας σε Αυτόν και τον εκλεκτό λαό του πλούσια δώρα. Ο Ιωάννης προλέγει ότι αυτό θα συμβεί αντίστροφα. Οι Ιουδαίοι θα προσκυνήσουν τα πόδια εκείνων που μίσησαν και δίωξαν. Έτσι, η Εκκλησία θα γνωρίσει την αγάπη του Ιησού και θα μοιραστεί τη δόξα του.

Επειδή η Εκκλησία τήρησε τον **λόγον της υπομονής του Χριστού** (πρβλ. Β' Θεσ. 3,5· Β' Κορ. 1,6), Εκείνος θα την προστατεύσει την ώρα του μεγάλου πειρασμού που θα πλήξει την οικουμένη (πρβλ. Ιω. 17,15· Ιακ. 1,2· 12· Α' Πέ. 4,12). Είναι η διάρκειας 3 ½ ετών «ώρα» της μεγάλης εσχατολογικής θλίψεως, η οποία περιγράφεται ιδίως στα κεφ. 11-13. Η Εκκλησία δεν απαλλάσσεται από τις θλίψεις, αλλά διά του Ιησού περνά νικηφόρα διά μέσου αυτών. Η προστασία αυτή εκφράζεται έμπρακτα με το σφράγισμα στο κεφ. 7 και τη μέτρηση του «πνευματικού» ναού του Θεού στο κεφ. 11.

Παρότι η Εκκλησία της Φιλαδελφείας δεν έχει μώμο, ο Ιησούς τής επισημαίνει ότι *έρχεται σύντομα*. Ακολουθεί η παραίνεση: *Κράτα αυτό που έχεις (την πίστη), για να μην σου αφαιρέσει κανείς το στεφάνι σου!* Στο νου του αναγνώστη ανακαλείται η παραβολή των ταλάντων (Μτ. 25,28).

Η επιστολή κατακλείεται με την υπόσχεση: *Οποιοσ νικά θα τον κάνω στύλο στο ναό του Θεού Μου και δε θα βγει πλέον έξω από αυτόν. Θα γράψω πάνω του το όνομα του Θεού Μου και το όνομα της πόλεως του Θεού Μου, της νέας Ιερουσαλήμ, που κατεβαίνει από τον ουρανό από το Θεό Μου, και το όνομά μου το καινούργιο.* Για τους κατοίκους της Φιλα-

δέλφειας, οι οποίοι ζούσαν σε έδαφος σεισμογενές υπό τη συνεχή απειλή της κατεδαφίσεως, καμιά εικόνα δεν ήταν περισσότερο ελκυστική από την εικόνα του στύλου. Τον τιμητικό τίτλο «στύλος» κατείχαν οι ηγέτες της Εκκλησίας των Ιεροσολύμων (Γαλ. 2,9). Σύμφωνα με τους ραβίνους ο Αβραάμ ήταν ο στύλος της οικουμένης. Στην προαναφερθείσα επιστολή του Ιγνατίου όποιος δεν ομιλεί για τον Ιησού Χριστό όχι μόνον δε χαρακτηρίζεται ως στύλος της Καινής Ιερουσαλήμ αλλά ονομάζεται *στήλη και τάφος νεκρών* (6,1). Ο στύλος είναι πάντα άρρηκτα συνδεδεμένος με το Ναό. *Όσο υπάρχει ο Ναός υπάρχει και ο στύλος. Αυτή είναι η σχέση του νικητή με τον Ιησού πάνω στον ουρανό.* Η υπόσχεση αυτή του Ι. Χριστού είναι παράδοξη, καθότι στην Καινή Ιερουσαλήμ δεν υπάρχει «Ναός» (21, 22). Η υπόσχεση αυτή του Ι. Χριστού έχει ερμηνευθεί ποικιλοτρόπως: α) Μερικοί ερευνητές ερμηνεύουν την υπόσχεση ως υπαινιγμό στους στύλους, που κοσμούσαν την είσοδο του Ναού του Σολομώντα Ιωαχίν και Βοάζ (Γ' Βασ. 7,21· Β' Παρ. 3,15. 17). β) Άλλοι ερευνητές κατανόησαν την αναγραφή του ονόματος του Θεού, της πόλεως και του Ι. Χριστού ως υπαινιγμό στο εκτύπωμα της σφραγίδας «αγίασμα Κυρίου» πάνω στη μίτρα του αρχιερέως (Εξ. 28, 36-38). γ) Οι περισσότεροι ερμήνευσαν την υπόσχεση, λαμβάνοντας υπόψη τους τοπικό μικρασιατικό έθιμο, σύμφωνα με το οποίο κάθε ειδαλωλάτρης ιερέας, μόλις τελείωνε τα έτη της υπηρεσίας του, ανήγειρε στο προαύλιο του Ναού τον ανδριάντα του, επιγράφοντάς τον με το όνομα το δικό του, του πατέρα του και το χρόνο της υπηρεσίας του. Η πόλη της Φιλαδέλφειας απέκτησε, όμως, το αξίωμα της νεωκόρου πόλης μετά το 213 μ.Χ. Επιπλέον το *epVauton* (3,12) της υπόσχεσης του Ι. Χριστού μάλλον αναφέρεται στο νικώντα και όχι στο στύλο. δ) Δίπλα σε στύλο καθόταν, επίσης, ο βασιλεύς τη στιγμή της στέψης του, όταν παρουσιαζόταν στο Ναό μπροστά στο Θεό (Δ' Βασ. 11,14), έτσι ώστε να δηλωθεί η σταθερότητα και η διάρκεια της Βασιλείας του. Έτσι συνδυάζεται η υπόσχεση αυτή με την εισαγωγή της Επιστολής, όπου ο Ι. Χριστός παρομοιάζεται με τον Ελιακίμ, τον υιό Χελκίου, του οποίου η σταθερότητα και η διάρκεια της βασιλείας συσχετίζεται με το θρόνο.

Η υπόσχεση συνεπώς «ποιήσω στύλον» σημαίνει τη στέψη κάθε πιστού-νικώντος, την ανάδειξή του στο βασιλικό αξίωμα και την είσοδό του στην Καινή Ιερουσαλήμ, η οποία ακριβώς δεν έχει συγκεκριμένο

χώρο λατρείας του Θεού, επειδή η ίδια αποτελεί Ναό. Γι' αυτό και ο Ιησούς υπόσχεται παράλληλα να γράψει στο μέτωπο του πιστού το νέο **όνομά Του** (πρβλ. 19,12· Φιλ. 2,12), το οποίο συνεπάγεται μια νέα σχέση μαζί του. Ακριβώς, όπως η Φιλαδέλφεια έλαβε νέα ονόματα, έτσι και το όνομα των φίλων και αδελφών του Ιησού θα είναι τριπλό. Θα περιλαμβάνει το όνομα του ιδιοκτήτη, της πόλεως, της οποίας ο καθένας από αυτούς είναι πολίτης και το όνομα της βασιλείας αυτής. Όπως κατά τη στέψη τους οι βασιλείς λάμβαναν νέα ονόματα, τα οποία συνδέονταν μάλιστα με την πόλη την οποία εξουσίαζαν, έτσι και ο νικών λαμβάνει το όνομα του Θεού, της Καινής Ιερουσαλήμ και του Ι. Χριστού.

Η ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ

- 3,14 *Kai. tw/aggelw/thj en Laodikeia/ekklhsiaj grayon|
Tade legei o`anhn(o`martuj o`pistoj kai. aqhinoj(
h`arch. thj Ktisewj tou/Qeou|*
- 15 *Oida, sou ta. erga ofi oute yucroj ei=oute zestojÁ
Ofelon yucroj hġ h' zestojÁ*
- 16 *oufwj ofi cliaroj ei=kai. oute zestoj oute yucroj(
nellw se enesai ek tou/stomatoj mouÁ*
- 17 *Oti legeij ofi plousioj eini kai. peplouthka kai. ouden creian ew(
kai. ouk oidaj ofi su. ei=o`talaipwroj kai. eġeeinoj
kai. ptwcoj kai. tufloj kai. gunnoj(
18 *sunbouleuw soi agorasai parVenu/crusion pepurwmenon
ek puroj iġa plouthshj(kai. imatia leuka. iġa periba,lh/
kai. nh. fanerwqh/h`aiscunh thj gumothtoj sou(
kai. kollōntrion egcrisai touj ofqalmuj sou iġa blephjÁ**
- 19 *Egw. ofouj en filw/eġecw kai. paideuw|
zhleue ouh kai. metanoġsonÁ*
- 20 *Vdou eġthka epi. thn quran kai. krouw| en tij akoush/thj fwnhj Mou
kai. anoiġh/thn quran(ġkaiġeiseleusonai proj auton
kai. deipnhsw metVautou/kai. autoj metVenuÁ*

- 21 -*O nikwñ dwsw autw/kaqisai netVeww/en tw/qronw/Mou(*
wj kagw. enikhsa kai. ekaqisa neta. tou/Patroj Mou en tw/qronw/Autou
 22 -*O erwn ouj akousatw ti, to. Pneúma legei taij EkkIhsiaj*

Η Λαοδίκεια ιδρύθηκε από τον Αντίοχο τον Β' (260 π.Χ.) στην κοιλάδα του Λύκου. Η σπουδαιότητά της οφειλόταν στη νευραλγική της θέση δίπλα στην οδική αρτηρία που συνέδεε την Έφεσο με την Άπω Ανατολή, στην ευφορία του εδάφους της, στην παραγωγή του στιλπνού **μαύρου** μαλλιού, στην κατασκευή χαλιών και υφασμάτων και στην Τράπεζά της. Πασίγνωστη ήταν η παραγωγή της tunika-trimita. Όταν καταστράφηκε το 60 μ.Χ. από τον σεισμό, κατάφερε με δικούς της πόρους και χωρίς καμιά επιχορήγηση να ανασυγκροτηθεί, κάτι το οποίο την έκανε εξαιρετικά υπερήφανη. Είχε ιδιαίτερη φήμη για το ιατρικό της κέντρο και μάλιστα το οφθαλμιατρικό, το οποίο βρισκόταν 20 χλμ. δυτικά της πόλεως και ήταν ενσωματωμένο σε ένα Ναό, ο οποίος ήταν παράλληλα οικονομικό, εμπορικό και κοινωνικό κέντρο. Πασίγνωστη ήταν η αλοιφή της Λαοδίκειας, η οποία ονομαζόταν **κολλύριο**. Ο όρος *κολλύριο* σήμαινε καταρχήν το *μικρό άρτο*. Ταυτίστηκε, όμως, με τη θεραπευτική φρυγική πούδρα, η οποία παραγόταν από την ομώνυμη τέφρα, διότι αυτή εξαγόταν σε όλο τον κόσμο με τη στερεά μορφή πλακών με το σχήμα του άρτου. Στα νομίσματά της σώζονται τα ονόματα των δύο περιφημων ιατρών της, Ζεύξη και Αλεξάνδρου. Στην πόλη αυτή βρίσκονταν πάρα πολλοί Ιουδαίοι με εξαιρετικά υψηλή οικονομική και κοινωνική κατάσταση. Ο Ρωμαίος διοικητής Flaccus κατέσχε 15.000 ασημένιες δραχμές, που αντιστοιχούσαν σε 7.500 Ιουδαίους.

Η Εκκλησία της Λαοδίκειας είχε ιδρυθεί μάλλον από τον Επαφρά (Κολ. 4, 13). Η σχέση της με την Εκκλησία των Κολοσσών πρέπει να ήταν ιδιαίτερα στενή και προφανώς η γνωστικίζουσα αίρεση που είχε ταλανίσει εκείνη την Εκκλησία είχε επιδράσει και στη Λαοδίκεια. Ο Ιησούς αυτονομάζεται στην εισαγωγή ως ο *anhñ(o` martuj o` pistoj kai. aqhinoj(h` arch. thj ktisewj tou/Qeou*/Ο Χριστός ονομάζεται ως *Άμην*, γιατί είναι μάρτυς απολύτως αξιόπιστος και αληθινός, όπως ακριβώς ο Γιαχβέ στο Ησ. 65,16 (πρβλ. τους λόγους του Ιησού *άμην άμην λέγω ύμιν* Ιω. 1,51· 3,3). Άρα, κανείς δε μπορεί να αμφιβάλλει

για την πραγματοποίηση των λόγων και των υποσχέσεών του. Ίσως γι' αυτό χρησιμοποίησε αυτό το όνομα σε μια επιστολή, η οποία αποτελεί τον επίλογο των επτά επιστολών. Ο Kraft ισχυρίζεται ότι το *Ἀμήν* χρησιμοποιείται ως όνομα επειδή έχει το ίδιο άθροισμα (91) με τη λ. Jahwe Adonaji. Ο Silberman μάλιστα ανακάλυψε ότι το όνομα *ὁ Ἀμήν* σημαίνει σε ραβινικές πηγές τον αρχιτέκτονα ή τον κατασκευαστή ενός έργου, οπότε συνδέεται με τον επόμενο αυτοχαρακτηρισμό του Ιησού. Το όνομα *Αρχή της κτίσεως του Θεού* (η δημιουργική αρχή όλων των δημιουργημάτων του Θεού) παραπέμπει στο Παρ. 8,22-25. Εκεί ομιλεί η προαιώνια Σοφία του Θεού ως εξής: *Kurioj ektisen ne archn odwh autou/eij erga autou/pro. tou/aiw/noj eyeneliwsen ne en arch/pro. tou/thn ghē poihsai kai. pro. tou/taj abussouj poihsai pro. tou/proelqeih taj phgaj twh udatwn pro. tou/orh edrasqhhai pro. de. pantwn bounwh genna/ne*. Στον ύμνο Κολ. 1,13 ο Ιησούς χαρακτηρίζεται ως πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ως η πρωταρχική πηγή δηλ. όλων των δημιουργημάτων. Το ότι με τη φράση αυτή δεν ορίζεται ο Χριστός ως το πρώτο κτίσμα του Θεού, όπως εσφαλμένα ισχυρίζεται ο Holtz, ακολουθώντας την άποψη του Αρειού, αποδεικνύεται από το ότι ο Ι. Χριστός στην Αποκ. αυτοαποκαλείται ως *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὠμέγα, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (1,8'22,13) της Δημιουργίας και της Ιστορίας και στην ίδια επιστολή αυτοχαρακτηρίζεται ως *ὁ Ἀμήν*. Ἄλλωστε η Αποκ. αποτελεί ένα από τα βιβλία της Κ.Δ. στα οποία ιδιαίτερα υπογραμμίζεται η ισοθεΐα του Ι. Χριστού με τον Πατέρα.

Η Εκκλησία κατηγορείται από τον Ιησού για χλιαρότητα, αφού προσπαθεί να συνδυάσει Θεό και Κόσμο και έτσι χωλαίνει ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις. Για τον Ιησού, ο οποίος είναι «το Ναι και το Ἀμήν» (Β' Κορ. 1,20) δε χωρά αμφιταλάντευση. Η ίδια η Λαοδικεία δεν είχε ούτε τα ιαματικά νερά της Ιεράπολης, ούτε τα ψυχρά, αναψυκτικά νερά των Κολοσσών. Το χλιαρό νερό της προκαλούσε τον εμετό. Το ίδιο συναίσθημα προκαλεί και στον Ιησού η κατάσταση της Εκκλησίας της Λαοδικείας. Ο Δάντης αντιμετωπίζει το ίδιο πρόβλημα στην πόρτα του Άδη, όπου ακούγονται θρήνοι από όλους εκείνους, τους οποίους δεν τους δεχόταν ούτε η Κόλαση ούτε ο Παράδεισος.

Στο Άσμα 8,5-6 σημειώνεται:

*Qej ne wj sfragida epi. thn kardian sou
wj sfragida epi. ton braciona, sou
ofxi krataia. wj qanatoj agaph sklhroj wj afhj
zhloj periptera authj periptera puroj flogej authj
uflwr polu. ouvdunhsetai sbesai thn agaphn
kai. potami. ouvsugklusousin authn)*

Ενώ ο άγγελος της Εκκλησίας είναι *talaipwroj kai. eʒeeinoj kai. ptwcoj kai. tufloj kai. gumnoj*, ισχυρίζεται ότι *plousioj eini kai. peplouthka kai. ouden creian exw*. Με τα δυο πρώτα επίθετα επιτείνεται η σημασία των υπόλοιπων τριών. Η Εκκλησία κομπάζει για τον πνευματικό της πλούτο, ο οποίος συνδυάζεται και με υλική ευημερία. Καυχάται ότι έχει ήδη κατακτήσει την Βασιλεία του Θεού (Α΄ Κορ. 4,8). Το αληθινό χρυσάφι, όμως, είναι αυτό που δοκιμάζεται από το πυρ των θλίψεων και των διωγμών (πρβλ. Α΄ Πέ. 1,7). Γι' αυτό ακολουθεί και η τριπλή συμβουλή του Κυρίου: *sunbouleuw soi agorasai parVenu/crusion pepurwnepon ek puroj ifa plouthshj(kai. iinatia leuka. ifa peribalh/ kai. nh. fanerwqh/h`aiscuph thj gumnothtoj sou(kai. kollōdhrion egcrisai touj ofqalmouj sou ifa blephj* Η γυμνότητα ήταν σύμβολο της εξευτελιστικής ταπεινώσης, της καταδίκης και της υποδούλωσης (Β΄ Βασ. 10,4· Ησ. 20,4· Ναούμ 3,5). Με πολύ ωραίο τρόπο ο Ιεζεκιήλ καταγράφει τη στοργή με την οποία έντυσε και περιποιήθηκε ο Γιαχβέ το έκθετο παιδί / το λαό του, ο οποίος τελικά εγκατέλειψε το Νυμφίο του και πόρνευσε: *kai. dihlqon dia. sou/ kai. eidon se kai. idou. kairoj sou kairoj kataluontwn kai. diepetasa taj pterugaj mou epi. se. kai. ekaluya thn aschmosunhn sou kai. wmsa, soi kai. eishlqon en diaqhkh/ meta. sou/ legei Kurioj kai. egenou mi kai. elousa, se en uflati kai. apepluna to. aina, sou apo. sou/ kai. exrisa, se en eʒaiw/ kai. enedusa, se poikiʒa kai. upedhsa, se uàkinqon kai. ezwsa, se bussw/ kai. periebalon se tricaptw/ kai. ekosmhsa, se kosnw/ kai. perieqhka yeʒia peri. taj ceitaj sou kai. kaqema peri. ton trachlon sou kai. edwka enwtion peri. ton mukthra, sou kai. trociskouj epi. ta wta, sou kai. stefanon kauchsewj epi. thn kefalhn sou kai. ekosmhqj*

crusiw/ kai. arguriw/ kai. ta. peribolaia, sou bussina kai. tricapta kai. poiki-la semidalin kai. elaiou kai. meli efagej kai. egenou kalh. sfodra (16,8-13). Η ένδυση πολυτελών ματιών παραπέμπει στην παραβολή του ευσπλαχνικού πατέρα (Λκ 15,22· πρβλ. Γεν 41,42· Δν 5,29· Εσθήρ 6,6-11). Σε μια πόλη η οποία φημιζόταν για τα στιλπνά μαύρα της ενδύματα ο Ιησούς προτρέπει επιπλέον την αγορά λευκών ματιών. Η δωρεάν προμήθεια των μέσων σωτηρίας αντανακλά το Ησ. 55,1: *oi` diywhtej poreuesqe efVufwr kai. ofoi mh. exete argurion badisantej agorasate kai. piete aneu arguriou kai. tinhj oinou kai. stear.* Σύμφωνα με τον Αρέθα, το χρυσάφι είναι σύμβολο του πνευματικού πλούτου, τα μάτια της αγιότητας και το κολλύριο της ακτημοσύνης.

Παρά τη χλιαρότητα της Εκκλησίας ο Ιησούς δεν παύει να δίνει δυνατότητες μετάνοιας, αφού όσους φιλεί τους παιδεύει/ελέγχει (πρβλ. Παρ. 3,12· 13,24· 23,13· Ψ. 93[94], 12· Α΄ Κορ. 11,32· Εβρ. 12,16). Αντί να υπάρχει κάποια απειλή στο στ. 20, ο Ι. Χριστός παραθέτει μία υπόσχεση, για να αποδείξει ότι όντως φιλεί, παρά την αμαρτωλότητά της, την Εκκλησία της Λαοδίκειας, αλλά και όλες τις Εκκλησίες, αφού ο Επίλογος αυτός κατακλείει και τις επτά επιστολές: *Βαβαί τῆς φιλανθρωπίας! Πόση ἀγαθότητι ὁ ἔλεγχος κέκραται* (Ανδρ.). Ο έλεγχος χωρίς να υβρίζει και να ταπεινώνει, αποκαλύπτει την ωμή (και όχι εικονική) πραγματικότητα και υποχρεώνει τον «ένοχο» να αναγνωρίσει και να αποκαταστήσει το σφάλμα του (πρβλ. Νάθαν και Δαβίδ· Β΄ Βασ. 12,1-14). Σημειωτέον ότι η μετάνοια μετά τη βάπτιση στα χρόνια του Ιωάννη δεν ήταν ένα αυτονόητο γεγονός. Όπως σωστά επισημαίνει ο Müller, ο Ερμάς χρειάστηκε τη θεία διαβεβαίωση για να κηρύξει τη δυνατότητα της μετάνοιας, η οποία στην Αποκ. είναι δεδομένη.

Στο 3,20 ο Ιησούς Χριστός **κρούει τη θύρα** και προσκαλεί τον πιστό σε **δείπνο**. Η κρούση της θύρας υπενθυμίζει αντίστοιχο γεγονός στο Άσμα Ασμάτων (5,2), όπου όμως η συνάντηση δεν επιτυγχάνεται, διότι ο Νυμφίος εξαφανίζεται (5,6) και την παραβολή του Ι. Χριστού για το νήφοντα δούλο (Λκ. 12,35-38). Η κρούση της θύρας από τον Ι. Χριστό και η προαιρετική ανταπόκριση του πιστού βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την υποχρεωτική φιλοξενία, την οποία απαιτούσαν οι Ρωμαίοι αξιωματούχοι ως φόρο.

Ο Lohmeyer υποστηρίζει ότι η πρόσκληση για δείπνο αποτελεί υπαινιγμό στη θεία Ευχαριστία, ενώ άλλοι υποστηρίζουν ότι ο Ι. Χριστός ομιλεί για ατομική συνάντηση με τον κάθε πιστό χωριστά και για ένα εσχατολογικό γεγονός, το οποίο δεν έχει να κάνει με το λειτουργικό παρόν της Εκκλησίας. Ότι πρόκειται για ένα τελικό εσχατολογικό γεγονός ανατρέπεται από το ότι ο Ιωάννης διακρίνει το θρόνο, τον οποίο αναφέρει ως αντικείμενο υπόσχεσης στο στ. 21, από το δείπνο του στ. 20, όπου χρησιμοποιεί τον παρακείμενο *ἔστηκα*. Η ατομική χροιά του στίχου, πραγματικά δεν ευνοεί την ευχαριστηριακή απόδοσή του, την οποία πρώτος ο Λούθηρος επιχείρησε. Η εξατομίκευση προκαλεί επιπλέον εντύπωση, εάν παρατηρήσει κανείς ότι στους προηγούμενους στίχους ο Ιησούς ομιλεί συλλογικά, απευθυνόμενος στον «άγγελο» της Εκκλησίας: *zhleue oua kai metanoison*. Το «ζήλευε», το οποίο απηχεί το Άσμα Ασμάτων (8,6) και υπενθυμίζει το γαμήλιο ζήλο, τον οποίο πρέπει να επιδείξει η Νύμφη - Εκκλησία στον Νυμφίο Ι. Χριστό, θα αποτελούσε άριστο συνδετικό κρίκο με τον επίσης από το Άσμα Ασμάτων επηρεασμένο στ. 20, εάν δεν υπήρχε αλλαγή υποκειμένου. Ο Müller, ένεκα τούτου, υποστήριξε ότι ο Ιωάννης παραθέτει στο στ. 20 ένα παραδεδομένο ρητό. Η εξατομίκευση, όμως, του γαμήλιου λατρευτικού δείπνου νομίζω ότι αποσκοπεί στον τονισμό της προσωπικής μετάνοιας και ζήλου, τα οποία πρέπει να επιδείξει κάθε πιστός χωριστά (στ. 19), προκειμένου να έχει προσωπική κοινωνία και σχέση με τον αναστάνα Ι. Χριστό. Εξάλλου, αυτή η εξατομίκευση δεν αποκλείει τη συλλογικότητα του δείπνου, όπως και η εξατομίκευση της διαθήκης με κάθε πιστό και όχι γενικά με το λαό στο 21,7, δεν αποκλείει, αλλά, αντίθετα προϋποθέτει τη Διαθήκη με όλη την Εκκλησία (21,3).

3. Η ΕΠΟΥΡΑΝΙΑ ΛΑΤΡΕΙΑ (ΚΕΦ. 4)

Η ΕΙΣΟΔΟΣ ΣΤΟΝ ΕΠΟΥΡΑΝΙΟ ΝΑΟ

- 4,1 *Meta. tauta eidon(kai. idou. qura hnewgmenh en tw/ouranw/*
kai. h`fwnh. h`prwth hē hkousa
wj salpiggoj laloushj metVennu/legwn
anaba wde(kai. deixw soi a/dei/genesqai meta. tauta
2 *Euφwγwj egenoηhn en Pneumati*

Το κεφ. 4 διακρίνεται σαφέστατα από την ενότητα των επτά επιστολών, η οποία προηγείται. Εισάγεται με τη χαρακτηριστική φράση *Meta. tauta eidon(kai. idou.* η οποία, όπως και στο 7, 9, σηματοδοτεί ένα καινούργιο επουράνιο όραμα. Το κεφ. 4, το οποίο συνδέεται άρρηκτα με το κεφ. 5, διαιρείται στις εξής τρεις ενότητες:

- α) Ενότητα I, στ. 1-2α: Ανάβαση του Ιωάννη στον ουρανό.
β) Ενότητα II, στ. 20-8: Επουράνιος θρόνος και Λατρεία του Θεού.
γ) Ενότητα III, στ. 9-11: Η προσκύνηση και αναφώνηση των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων.

Έντεχνη είναι η εναλλαγή και η ακολουθία των χρόνων στις τρεις αυτές ενότητες. Στην ενότητα I κυριαρχεί ο *αόριστος* χρόνος, προκειμένου να δηλωθούν το όραμα και το μήνυμα, τα οποία δέχεται ο Ιωάννης και το ταξίδι του *en Pneumati* στον ουρανό. Στην ενότητα II συνεχής είναι η παράθεση μετοχών σε χρόνο ενεστώτα. Έτσι, επιτυγχάνεται η παρουσίαση και η έξαρση του μεγαλείου Του ένθρονου Θεού. Ο θρόνος του Θεού αποτελεί το κέντρο του Επουράνιου Ναού, γύρω από το οποίο σε συνεχώς διευρυνόμενους ομόκεντρους κύκλους παρίστανται ευλαβικά οι επουράνιοι χοροί των τεσσάρων ζώνων, των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων, του πλήθους των αγγέλων και ολοκλήρου του Σύμπαντος. Ο Θεός προβάλλεται, έτσι, ως το κέντρο αναφοράς και δοξολογίας του κόσμου. Ο Κύριος του Κόσμου και της Ιστορίας δεν κατονομάζεται.

Στην ενότητα III δεσπάζει ο μέλλοντας. Η ερμηνευτική απόδοση της φράσεως *όταν + οριστική μέλλοντα*, η οποία εισάγει την τελευταία ενότητα του κεφ. 4, διχάζει τους ερμηνευτές. Άλλοι μεταφράζουν τη φράση αυτή με ενεστώτα, ενώ άλλοι με μέλλοντα. Ο τύπος αυτός

συναντάται στην Κ.Δ. μόνον στο υπό εξέταση χωρίο. Στη βιβλική και εξωβιβλική γραμματεία ο συντακτικός τύπος «όταν + οριστική μέλλοντα» δηλώνει ένα μελλοντικό γεγονός (Γ' Βασ. 10,7 Ο' · Επιστ. Βαρν. 15.5' Β' Κλημ. 12.20' 17.6). Στην Αποκ. το «όταν», επίσης, δε δηλώνει μια επαναλαμβανόμενη στο παρόν πράξη (8,1· 11,7· 12,4). Συνεπώς, συμπεραίνουν οι υποστηρικτές της δεύτερης άποψης, ο τύπος αυτός δηλώνει ένα γεγονός, το οποίο έπεται της υμνολογίας των αγγέλων. Αυτό, όμως, προσκρούει στο γεγονός ότι τα τέσσερα ζώα λατρεύουν και δοξολογούν αενάως το Θεό (4,8). Εάν ληφθεί, όμως, υπόψη ο έντεχνος τρόπος, με τον οποίο ο συγγραφέας της Αποκ. εναλλάσσει τους χρόνους στο κείμενό του (πρβλ. 7,14-17), τότε μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι ο Ιωάννης θέλει, μετά από μία παρατεταμένη χρήση μετοχών ενεστώτα, να εισάγει με τον εισαγωγικό τύπο «όταν + μέλλοντας» και ολόκληρη την ενότητα III το **εσχατολογικό** γεγονός της *παραλαβής του επτασφράγιστου βιβλίου από το Αρνίο*, το οποίο περιγράφεται στο κεφ. 5. Αυτή η εσχατολογική δραστηριοποίηση του Κυρίου ήδη προαναγγέλλεται με την κατονομασία Του ως ο *Ερχόμενος*, στο τέλος του Τρισάγιου (4,8). Η μνεία της δημιουργίας στην αναφήνηση των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων (4, 11) αποτελεί την προϋπόθεση της αναδημιουργίας, η οποία συντελείται με το έργο της θείας Οικονομίας, που επιτελεί το Αρνίο και οδηγεί την Κτίση στη μεγαλειώδη παγκόσμια συμφωνία-δοξολογία στην κατακλείδα του κεφ. 5 (στ. 13). Με τη φράση συνεπώς ***Kai. ofan dwsousin*** και ολόκληρη την τρίτη ενότητα εισάγεται το εσχατολογικό γεγονός της παραλαβής του επτασφράγιστου βιβλίου από το Αρνίο, το οποίο (γεγονός) περιγράφεται στο κεφ. 5.

Σύμφωνα με τον Giblin, το όραμα και η περιγραφή του θρόνου (4,2β-11) έχουν την εξής *κυκλική επικεντρική* δομή:

A. 4,2β-3: Ο καθήμενος στο θρόνο.

B. 4,4: Οι ένθρονοι πρεσβύτεροι γύρω από αυτόν.

Γ. 4,5-6α: Φαινόμενα που εκπορεύονται από το θρόνο (αστραπές, φωνές και βροντές).

Γ'- Επτά πύρινες λαμπάδες / επτά πνεύματα μπροστά στο θρόνο.

- Η κρυστάλλινη θάλασσα μπροστά στο θρόνο.

Β'. 4,6β-7: Τα τέσσερα ζώα.

Α'. 4,8-11: Η Λατρεία προς τον καθήμενο στο θρόνο από τα ζώα και τους πρεσβυτέρους.

Το κέντρο συνεπώς της ενότητας 4,2β-11 εστιάζεται στα πράγματα και τα φαινόμενα, τα οποία βρίσκονται μπροστά στο θρόνο και ιδιαίτερα στα επτά πνεύματα, τα οποία ταυτίζονται (από τον ίδιο ερευνητή) με τους επτά αγγέλους (8,2). Η επτάδα όμως αυτών των αγγέλων δε διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο ούτε στην ενότητα των κεφ. 4-5, ούτε στην ενότητα των κεφ. 6-7, η οποία έπεται. Η εναλλαγή των χρόνων (αορίστου, ενεστώτα και μέλλοντα) στο κεφ. 4, συνηγορεί στην απλούστερη ευθύγραμμη δόμησή του στις ενότητες, οι οποίες προαναφέρθηκαν και επιπλέον εμπεριέχουν και την ανάβαση του Ιωάννη στον ουρανό. Η περιγραφή των αστραπών, των πύρινων λαμπάδων και της θάλασσας ανάμεσα σε αυτήν των επουρανίων χορών (των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων και των τεσσάρων ζώων), οφείλεται στο ότι η περιγραφή των στοιχείων, τα οποία συνδέονται με το θρόνο, γίνεται έντεχνα από την περιφέρεια προς το κέντρο. Αυτή (η περιγραφή) κατακλείεται και αποκορυφώνεται με τον τρισάγιο ύμνο, στον οποίο κατονομάζεται ο καθήμενος στο θρόνο (4,8), ο οποίος είχε ήδη απεικονιστεί στην αρχή της ενότητας με την λάμψη πολύτιμων λίθων.

Ο Ιωάννης στην αρχή του κεφ. 4 βλέπει *qura hnewgmenh en tw/ ouranw/* και ακούει φωνή *wj salpiggoj laloushj* να τον προσκαλεί να **ανέβει** στον ουρανό, η οποία είναι, σύμφωνα με τη διευκρίνιση του ιδίου, ταυτόσημη με εκείνη, που στο 1, 10 τον προσκάλεσε να γράψει σε βιβλίο αυτά τα οποία βλέπει. Το ρήμα **ἀναβαίνω** χρησιμοποιείται στην Α. Γ., για να δηλώσει την προσκυνηματική ανάβαση του ανθρώπου στο Ναό, ο οποίος ήταν κτισμένος σε υψηλό τόπο, εκεί όπου ο ουρανός άγγιζε οπτικά τη γη και η ανθρώπινη ύπαρξη πνευματικά το Θεό. Η πρόσκληση **anaba wde** δεν αποτελεί συνεπώς μια πρόσκληση στον Ιωάννη για ένα επουράνιο απλώς ταξίδι, αλλά για ανάβαση στον επουράνιο Ναό και συμμετοχή στην **ἀέναη επουράνια Λατρεία και βίωση των Εσχάτων**. Το συμπέρασμα αυτό βασίζεται επιπλέον στο γεγονός ότι η σάλπιγγα, με την οποία

παρομοιάζεται η λαλιά της φωνής (4,1), προέτρεπε καθημερινά τους Ισραηλίτες σε λατρεία του Θεού.

Η αρπαγή του Ιωάννη στον ουρανό περιγράφεται με τη φράση *ευφωγῃ egenoḥēn en Pneumatī*. Η φράση αυτή επαναλαμβάνεται στο 1,10 για να δηλώσει την εκστατική κατάσταση στην οποία περιπίπτει ο συγγραφέας κατά την πασχάλια λατρεία της Κυριακής. Δεν μπορεί όμως να έχει την ίδια σημασία στο 4,2, εφόσον ο απόστολος ήδη βρίσκεται σε κατάσταση εκστάσεως, γι' αυτό και μπορεί να δει την θύρα στον ουρανό και να ακούσει την υπερκόσμια φωνή του Ι. Χριστού. Στην Αποκ. ο όρος Πνεύμα σημαίνει κατεξοχήν το Άγ. Πνεύμα (1,4· 2,7.11), το οποίο παρουσιάζεται σε επταδική μορφή, προκειμένου να γίνει εμφανής η σχέση Του με τις επτά Εκκλησίες και η αντίθεσή Του προς τα τρία δαιμονικά πνεύματα, τα οποία εκπορεύονται από τα στόματα του Δράκοντα και των δύο Θηρίων (16,14). Σε μία περίπτωση, όμως, φαίνεται ότι ο όρος πνεύμα σημαίνει την ψυχή των προφητών, στην οποία σκηνώνει το Άγ. Πνεύμα, όχι μόνον ένεκα της βαπτίσεως, αλλά ιδιαίτέρως ένεκα του ειδικού χαρίσματος της προφητείας: *Κύριος ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν* (22,6). Ο όρος «πνεύμα», συνεπώς, στο χωρίο 4,2 μπορεί να δηλώνει είτε το Άγ. Πνεύμα, είτε την ψυχή, στην οποία το Πνεύμα κατοικεί.

Εάν όντως η φράση *ευφωγῃ egenoḥēn en Pneumatī* σημαίνει ότι ο Ιωάννης μετέβη στον ουρανό διά του Πνεύματος ή της ψυχής, τότε η σημασία της δε συμπίπτει με τη σημασία *περιπίπτω σε κατάσταση πνευματικής εκστάσεως*, την οποία έχει η ίδια φράση στο 1,10. Στο σημείο αυτό προβάλλει έντονη η απορία, γιατί ο Ιωάννης χρησιμοποίησε δύο ταυτόσημες φράσεις για να δηλώσει δύο διαφορετικές καταστάσεις. Αυτό μπορεί να αιτιολογηθεί από το γεγονός ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί φράσεις, οι οποίες επαναλαμβάνονται είτε αυτούσιες, είτε εμπλουτισμένες με καινούργια στοιχεία, προκειμένου να εισαγάγει παράλληλες ενότητες. Με τις φράσεις - *en pneumatī* (1,10· 4,2· 17,3· 21,10) εισάγονται τέσσερεις μεγάλες ενότητες της Αποκ. Με τα χωρία 1,10 και 4,2 εισάγονται η Επτάδα των Επιστολών (κεφ. 2-3) και οι τρεις επτάδες των Καταστροφών, αντίστοιχα (κεφ. 4-16). Με τα χωρία 17,3 και 21,10 εγκαινιάζονται τα οράματα της Βαβυλώνας και της Καινής Ιερουσαλήμ, τα οποία κατακλείονται

με τη λανθασμένη εκ μέρους του Ιωάννη προσκύνηση του αγγέλου (19,10· 22,9).

Πιστεύω, επίσης, ότι με τη δεύτερη μνεία του Πνεύματος, ο Ιωάννης θέλει να υπογραμμίσει το γεγονός ότι οι υπερβατικές εμπειρίες του συνδέονται με την πλούσια χαρισματική εμπειρία του Αγ. Πνεύματος και δεν αποτελούν προϊόν δικής του προσπάθειας. Η ανάβαση του Ιωάννη στον επουράνιο Ναό, η οποία επιτελείται χωρίς την τήρηση καθορισμένων διαδικασιών (νηστεία, αυτοσυγκέντρωση) και μετά από την πρόσκληση του Ι. Χριστού και την ενδυνάμωση του Αγ. Πνεύματος την κατεξοχήν λατρευτική ημέρα της εβδομάδος, την Κυριακή, βρίσκεται σε αντίθεση προς τις αναβάσεις, τις οποίες επιχειρούσαν με διάφορες τεχνικές Έλληνες και Ιουδαίοι των ελληνιστικών χρόνων, προκειμένου να δραπετεύσουν από τον θεωρούμενο ως εχθρικό κόσμο και οι οποίες γοήτευαν ίσως κάποια μέλη των παραληπτριών Εκκλησιών.

Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟΣ ΣΤΟ ΘΡΟΝΟ

2β *Kai. idou. qronoj ekeito en tw/ouranw/*
kai. epi. ton qronon kaqhmenoj(

3 *kai. o' kaqhmenoj ohwioj orasei liqw/ inspidi kai. sardiw/*
kai. ixiij kuklogen tou/qronou ohwioj orasei smaragdinvw/

Ο Ιωάννης εισερχόμενος διά της θύρας και ευρισκόμενος στον επουράνιο Ναό, αντικρύζει καταρχάς το θρόνο, ο οποίος αποτελεί το κέντρο του Επουράνιου Ναού και συνδέεται τόσο στενά με τον Γιαχβέ, ώστε Αυτός να αποκαλείται περιφραστικά στην Αποκ. ως ο *epi. ton qronon kaqhmenoj* (4,3). Ο θρόνος, ο οποίος μνημονεύεται δέκα φορές στους έξι πρώτους στίχους του κεφ. 4 και αναφέρεται σχεδόν σε κάθε κεφάλαιο της Αποκ. εκτός των κεφ. 2, 9 και 10, αποτελεί το μοναδικό στοιχείο του Σύμπαντος, το οποίο μένει αναλλοίωτο από τα κοσμογονικά εσχατολογικά γεγονότα. Ενώ Ναός δεν υπάρχει μετά την αναδημιουργία των πάντων (21,22), ο καινός θρόνος του Θεού και του Αρνίου συνεχίζει να αποτελεί το κέντρο της Καινής Ιερουσαλήμ (22,1). Ο θρόνος του Θεού θεωρούνταν στη ραβινική φιλολογία ως

ένα από τα προαιώνια δημιουργήματά Του και αποτελούσε αντικείμενο ζωηρής μυστικιστικής ενασχόλησης. Κάτω από το θρόνο τοποθετούνταν οι ψυχές των δικαίων και κοντά στο θρόνο οι ψυχές των μαρτύρων. Οι ψυχές των μαρτύρων στην Αποκ. τοποθετούνται κάτω από το επουράνιο θυσιαστήριο (6,9), ενώ μπροστά στο θρόνο τοποθετούνται επτά Άγγελοι (8,1), όπως και στον Ιουδαϊσμό.

Ο Ησαΐας είδε τον Κύριο- *adonajī καθήμενον επί θρόνου υψηλού και επηρμένου* (6, 2), όπου όμως η μετοχή *καθήμενος* δε χρησιμοποιείται για να κατονομάσει τον Γιαχβέ, όπως συμβαίνει στην Αποκ., αλλά για να περιγράψει το μεγαλείο Του. Αυτό το όραμα αποτελεί την αρχαιότερη περιγραφή του Γιαχβέ ως βασιλέως. Οι επίγειοι βασιλείς, ιδίως στις αυτοκρατορίες της Ανατολής, κάθονταν σε μεγαλοπρεπείς υψηλούς θρόνους, διακοσμημένους με ανάγλυφες παραστάσεις. Στον Ισραήλ γίνεται λόγος για το θρόνο του Δαβίδ (Β' Βασ. 7,12κ.ε· Ακ. 1,32), για να τονιστεί η αιώνια διάρκεια της δαβιδικής δυναστείας, η οποία καταλήγει στο Μεσσία. Ως *όνομα* του Γιαχβέ χρησιμοποιείται η μετοχή στην Π. Δ. πάντα σε συνδυασμό με τον εμπρόθετο προσδιορισμό *επί των Χερουβείμ* (Ψ. 79[80],2· 98[99],1· Δν. 3,55). Αυτό συμβαίνει, διότι η κιβωτός της διαθήκης και τα δύο τεράστια Χερουβείμ, τα οποία την επεσκίαζαν, αποτελούσαν τον κενό θρόνο του Γιαχβέ. Ως *ο καθήμενος επί του θρόνου* ονομάζεται στην Αποκ. για λόγους ιουδαϊκής ευλάβειας προς το ακοινώνητο όνομα του Θεού ο Γιαχβέ και το Αρνίο (πρβλ. 7,10), το οποίο είναι συμπάρεδρο του Θεού (22,3-4). Ο θρόνος του Θεού και του Αρνίου βρίσκονται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς το θρόνο του Σατανά (2,13) στην Πέργαμο, ο οποίος μεταβιβάζεται στο Θηρίο, *το αναβαίνον εκ της θαλάσσης* (13,2). Ήδη κατά το εσχατολογικό παρόν οι 24 πρεσβύτεροι κατέχουν στον Επουράνιο Ναό θρόνους, ενώ ο ίδιος ο Ι. Χριστός, κατακλείοντας τις παραινέσεις Του προς τις Επτά Εκκλησίες, υπόσχεται ότι συγκάθεδρός Του μπορεί να γίνει οποιοσδήποτε χριστιανός νικά το Σατανά και τα όργανά του σε αυτόν τον κόσμο (3,21· πρβλ. Εφ. 2,6).

Στο κεφ. 4 ο θρόνος συνδέεται με τα γνωστά φαινόμενα θεοφάνειας (*astrapai. kai. fwnai. kai. brontai*· πρβλ. Ιωβηλ. 2,2). Στα υπόλοιπα κεφάλαια προστίθενται επιπλέον ο σεισμός και η χάλαζα

η μεγάλη (11,19-21· 16,18-21), φαινόμενα τα οποία αποτελούν παιδαγωγικά μέσα τιμωρίας των ανθρώπων και επιβεβαιώνουν οπτικά και ακουστικά το γεγονός της έλευσης του Θεού και της κρίσης. Όταν ο Γιαχβέ συναντήθηκε με το Μωυσή, *eginonto fwnai kai. astrapai. kai. nefelh gnofwdhj epVorouj Sina, fwnh. thj salpiggoj hcei mega kai. eptohqh paj o`laoj o`en th/parenbolh/*(Εξ. 19,16). Στην Αποκ. η μνεία και η βίωση των φαινομένων αυτών έχει εσχατολογική σημασία. Έτσι, συμμετέχει και η φύση με το δικό της κλιμακούμενο τρόπο στην επουράνια Λατρεία και στην επίγεια Ιστορία.

Ο ένθρονος Κύριος περιγράφεται με την εκτυφλωτική λάμψη **τριών πολυτελών λίθων** (ιάσπις, σάρδιος, σμάραγδος), οι οποίοι στόλιζαν, μαζί με άλλους εννέα, το Εφώδ του Αρχιερέως και συμβόλιζαν τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ (Εξ. 28,18). Οι τρεις πολύτιμοι λίθοι, οι οποίοι συναντώνται στον Πλάτωνα (Φαίδων ΙΙΙ, Ε), αντιστοιχούσαν στις τρεις σπουδαιότερες φυλές του Ισραήλ: ο σμάραγδος στη φυλή Ιούδα, η ίασπις στη φυλή Βενιαμίν και ο σάρδιος στη φυλή Ρουβήν. Διά της μνείας της νεότερης (Βενιαμίν) και της αρχαιότερης φυλής (Ρουβήν), ο Ιωάννης υπαινίσσεται όλες τις φυλές του Ισραήλ. Ο **Davis** μάλιστα θεωρεί ότι και τα τέσσερα ζώα τα οποία βρίσκονται γύρω από το θρόνο, αποτελούσαν εμβλήματα των τεσσάρων κεντρικών φυλών, που περιστοιχίζαν την κιβωτό σε καθένα από τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα κατά την πορεία του Ισραήλ προς τη Γη της Επαγγελίας. Ολόκληρος ο επουράνιος Ναός με τους 24 πρεσβυτέρους και το Αρνίο, συμβολίζει, σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, το στρατόπεδο των Ισραηλιτών στην έρημο του Σινά, το οποίο είχε ως κέντρο του την κιβωτό. Το ότι οι πολύτιμοι λίθοι, με τους οποίους περιγράφεται ο καθήμενος πάνω στο θρόνο, αντιπροσωπεύουν συγκεκριμένες φυλές στην Αποκ. είναι γεγονός αστήρικτο. Στην Καινή Ιερουσαλήμ οι δώδεκα πολύτιμοι θεμέλιοι λίθοι αντιστοιχούν στους δώδεκα αποστόλους και όχι στους δώδεκα πατριάρχες (21,14), των οποίων τα ονόματα δεσπόζουν στους δώδεκα πυλώνες της Πόλεως (21,12). Ο Reader επισημαίνει, στηριζόμενος στο ψευδο-Φίλωνα, ότι στην ελληνιστική εποχή οι δώδεκα πολύτιμοι λίθοι είχαν εκκλησιολογική, πρωτολογική και εσχατολογική

σημασία. Σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την πόρνη-Βαβυλώνα και τον εφήμερο «κόσμο» της, οι δώδεκα πολύτιμοι λίθοι της Καινής Ιερουσαλήμ, της Νύμφης του Αρνίου, αποτελούν πηγή αέναου φωτός (πρβλ. Ιεζ.28,13). Προσωπικά νομίζω ότι στο κεφ. 4 ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τους τρεις αυτούς πολύτιμους λίθους ένεκα της **αλληγορικής σημασίας του χρώματός τους**. Η ίασπις δεν είναι κατά πάσα πιθανότητα ο γνωστός σε εμάς σκούρος ημιπολύτιμος λίθος, αλλά το διαμάντι, καθόσον με την ίασπι παραλληλίζεται ο ίδιος ο Κύριος ως *φωστήρας* της Καινής Ιερουσαλήμ (21,10-11). Το **λευκό χρώμα του διαμαντιού** συμβολίζει την απόλυτη αγιότητα, καθαρότητα και δόξα του Θεού. Το **ερυθρό χρώμα του σαρδίου** εξαίρει τη δικαιοσύνη και αγιότητά Του, ενώ το πράσινο του σμαράγδου τη μακροθυμία Του. Ακόμα και στις πιο σκοτεινές στιγμές της Ιστορίας ο Θεός περιβάλλεται από το ουράνιο τόξο (πρβλ. Ιεζ. 1, 4), το σύμβολο του ελέους και των οικτιρμών Του.

ΟΙ ΕΙΚΟΣΙ ΤΕΣΣΕΡΕΙΣ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ

- 4 *Kai. kuklogen tou/qronou qronouj eikosi tessarej/
kai. epi. touj qronouj eikosi tessaraj presbuterouj
kaqhneouj peribehlhneouj en imatiouj leukoij
kai. epi. taj kefalaj autwh stefanouj crusouj*

Όπως περιστοιχίζαν τον επίγειο Καίσαρα ευγενή μέλη της Συγκλήτου, έτσι περιστοιχίζουν το Θεό 24 εξέχοντα μέλη της Εκκλησίας, τα οποία εκφράζουν την υποτέλειά τους στον *καθήμενο επί του θρόνου*, προσκυνώντας Τον ευλαβικά και αποθέτοντας τους στεφάνους μπροστά Του (4,10). Ο επουράνιος χορός των 24 πρεσβυτέρων δε συναντάται στην υστεροϊουδαϊκή και πρωτοχριστιανική γραμματεία παρά μόνον στην Αποκ. Η περιγραφή των 24 πρεσβυτέρων, πριν αυτής του *κορυφαίου* χορού των τεσσάρων ζώων της αποκαλυπτικής γραμματείας, δεν αποτελεί παράβλεψη του συγγραφέως, όπως υποστηρίζει ο Charles. Στο σημείο αυτό διακρίνεται, αντίθετα, η πρωτοτυπία του Ιωάννη. Σύνοδοι του Θεού δεν είναι μόνον οι άγγελοι, όπως συμβαίνει στην Π. Δ. (Γ' Βασ. 22,19), αλλά άνθρωποι της

προ και μετά Χριστό εποχής, δοξασμένοι και θεωμένοι. Για τα μέλη της επίγειας Εκκλησίας αποτελεί μέγιστη παράκληση το γεγονός, ότι έχουν τη δυνατότητα αγωνιζόμενοι να ενταχθούν στο άμεσο περιβάλλον του Κυρίου. Η πρόταξη των ένθρονων κι όχι απλώς ιστάμενων 24 πρεσβυτέρων συνδέεται άρρηκτα με την υπόσχεση του Ιησού Χριστού και του Πνεύματος όχι μόνον προς τους πιστούς της Λαοδικείας, αλλά όλων των Εκκλησιών: *-Ο nikwē dwsw autw/ kaqisai metVenuw/en tw/qronw/mou(wj kagw. enikhsa kai. ekaqisa meta tou/patroj mou en tw/qronw/ autou/* (3,21). Η υπόσχεση αυτή, με την οποία κατακλείεται η επτάδα των επιστολών και επισφραγίζονται όλες οι υποσχέσεις του Ιησού Χριστού και του Πνεύματος προς τους νικώντας των μικρασιατικών Εκκλησιών, δεν είναι ουτοπική, αλλά πραγματοποιείται ήδη στα πρόσωπα των 24 πρεσβυτέρων. Κατά τη Βασιλεία του Χριστού την ίδια τιμή θα απολαύσουν όλες οι ψυχές: *Kai. eidon qronouj kai. ekaqisan epVautouj kai. krima edogh autoij/(kai. taj yucaj twh pepelekismenwn dia. thn marturian Vhsou/ kai. dia. ton logon tou/Qeou/kai. oiifinej ouwprosekunhsan to. Qhriwn oude. thn eikona autou/ kai. ouk elabon to. caragma epi. to. netwpon kai. epi. thn ceira autwh* (20,4). Η διάταξη των πρεσβυτέρων ως συνέδριον Θεού και σύνδεσμος αποστόλων γύρω από τον επίσκοπο, ο οποίος βρίσκεται εις τύπον του Πατρός και καταγράφεται στο θεοφόρο Ιγνάτιο (Τράλ. 11,1), δεν καταγράφεται με έμφαση για να τεκμηριωθεί η εξέχουσα θέση του επισκόπου και των πρεσβυτέρων στην επίγεια Σύναξη, αφού στην Αποκ. όλοι οι πιστοί είναι ιερείς του Θεού και Πατέρα (1,6· 5,10α), αλλά για να υπογραμμισθεί η αμεσότητα όλων των δοξασμένων μελών της Εκκλησίας προς το Θρόνο. Γι' αυτό άλλωστε η υπόσχεση για ενθρόνιση στο θρόνο του ιδίου του Κυρίου Ιησού στην κατακλείδα της επτάδας των επιστολών (3,21) απευθύνεται προς κάθε νικώντα, ενώ στην Καινή Ιερουσαλήμ δεν υπάρχει ειδική τάξη ιερέων.

Στην Αποκ. οι πρεσβύτεροι εκτός από τους θρόνους που κατέχουν (4,4), φέρουν χρυσούς στεφάνους, οι οποίοι υποδηλώνουν τη βασιλική τους ιδιότητα. Τα λευκά ιμάτιά τους (4,4) αποτελούν σύμβολο της εσχατολογικής δόξας και υποδηλώνουν το ιερατικό τους αξίωμα. Δοξολογούν αντιφωνικά με τα τέσσερα ζώα τον Γιαχβέ και

ιδιαίτερα το Αρνίο (4,10-11· 5,8-9. 14· 11,16-18· 19,4), προσφέροντας θυμιάματα και κρατώντας κιθάρες (5,8). Δεν επιτελούν δικαστικό, αλλά μεσιτικό ρόλο, μεταβιβάζοντας τις προσευχές των αγίων και επεξηγώντας στον Ιωάννη τα τεκταινόμενα στον ουρανό (5,5· 7,13). Και οι δύο επεξηγήσεις τους είναι μάλιστα σημαντικότες για την κατανόηση της χριστολογίας και της ανθρωπολογίας της Αποκ.. Ο Ιωάννης επιπλέον προσφωνεί έναν πρεσβύτερο με το όνομα Κύριος (7,14). Ενώ ο κορυφαίος αποκαλυπτικός χορός των 4 ζώων αναφέρεται σε τρίτο ενικό στον Κύριο (4,8), ο χορός των 24 πρεσβυτέρων απευθύνεται σε Αυτόν σε δεύτερο ενικό (4,11), προσθέτοντας μάλιστα το *ἡμῶν* στα ονόματα *ὁ Κύριος καὶ ὁ Θεός*, για να εκφράσει έτσι την αμεσότητα και την ιδιαίτερη σχέση του με τον Κύριο του Κόσμου και της Ιστορίας. Οι τρεις ύμνοι τους είναι χαρακτηριστικότεροι. Αναφέρονται στη Δημιουργία του Σύμπαντος από το Θεό (4,11), στις συνέπειες του έργου της θείας Οικονομίας, που επιτέλεσε το Αρνίο (5,9-10) και στην τελική πραγματοποίηση της Βασιλείας του Θεού κατά τα Έσχατα (11,17-18). Είναι κείμενα ευχαριστηριακά, τα οποία αγκαλιάζουν όλες τις πτυχές του έργου του Θεού στην Ιστορία.

70 (72) πρεσβύτεροι είναι γνωστοί στην Π. Δ. ως ένα σώμα με διοικητικές και δικαστικές αρμοδιότητες (Αρ. 19). Η ολοκλήρωση της διαθήκης στο Σινά επισφραγίστηκε με ένα γεύμα, το οποίο παρέθεσε ο Θεός στους Μωυσή, Ααρών, Ναδάβ και Αβιούδ και τους πρεσβυτέρους του Ισραήλ (Εξ. 24,9). Οι πρεσβύτεροι διατήρησαν στον Ιουδαϊσμό την εξέχουσα θέση τους ως μέλη του Συνεδρίου μαζί με τους Αρχιερείς και Γραμματείς (Μτ. 27,41). Ο Ι. Χριστός καταδικάστηκε σε θάνατο από το Συνέδριο 23 Ιουδαίων πρεσβυτέρων (Μτ. 26,3). Στο επουράνιο Συνέδριο εμφανίζεται το εσφαγμένο και αναστημένο πλέον Αρνίο με χαρακτηριστικά νίκης και εξουσίας, υποχρεώνοντας τους 24 πρεσβυτέρους να αναφωνήσουν *ἄξιος* (5,9). Εκπληρώνεται έτσι η προφητεία του Ησαΐα ότι κατά τα Έσχατα *basileusei Kurioj en Siwn kai en Verousalhm kai enwpion twh presbuterwn doxasqhsetai* (Ησ. 24,23). Οι πρεσβύτεροι διαδραμάτιζαν σπουδαίο ρόλο και στο ελληνιστικό περιβάλλον. Είναι ιδιαίτερα γνωστοί οι πρεσβύτεροι της Εφέσου, οι οποίοι συνεδρίαζαν γύρω από το βωμό του θεού και

είχαν ως αποστολή τη διοργάνωση ιερών τελετών και εορτών. Σπουδαιότατο ρόλο διαδραματίζαν οι πρεσβύτεροι και στη νεοσύστατη Χριστιανική Εκκλησία (Πρ. 15,2· Α΄ Πε. 5,1-4). Ιδιαίτερη μνεία των πρεσβυτέρων της Εφέσου, όπου απευθύνεται η Αποκ., γίνεται στις Πράξεις με αφορμή τη συνάντησή τους με τον Παύλο στη Μίλητο (Πρ. 20,17). Χαρακτηρίζονται μάλιστα ως επίσκοποι τους οποίους το Αγ. Πνεύμα *εgeto poimainein thn ekkhhsian tou/Qeou/ hē periepoihsato dia tou/aīhatoj tou/idiou* (Πρ. 20,28). Οι έξωθεν και έσωθεν κίνδυνοι, τους οποίους προφητεύει ο Παύλος, απειλούν άμεσα τις μικρασιατικές Εκκλησίες (κεφ. 2-3). Ενώ στο Ισραήλ ήταν γνωστός ο αριθμός 70 (72) σχετικά με τους πρεσβυτέρους, στην Αποκ. γίνεται λόγος για 24 πρεσβυτέρους. Ο αριθμός **είκοσι τέσσερα** συμβολίζει στην Α. Γ. την *οργάνωση* και την *ενταξία*. Συναντάται στα Α΄ Παρ. 24 και 25, όπου γίνεται λόγος για την οργάνωση από τον Δαβίδ του στρατού, των ιερέων και των λευιτών (οι οποίοι προφήτευαν, ψέλνοντας με λύρες, άρπες και κύμβαλα). Ο αριθμός 24 συμβολίζει, επίσης, το *άναο* της Λατρείας, η οποία διεξάγεται και τις 24 ώρες του ημερο-νυκτίου. Ο αριθμός των πρεσβυτέρων οδήγησε τους ερμηνευτές στις εξής εκδοχές:

- 1) Οι 24 πρεσβύτεροι αποτελούσαν καταρχάς αστέρες και μετατράπηκαν από τον ιουδαϊκό μονοθεϊσμό σε αγγέλους. Οι Βαβυλώνιοι, σύμφωνα με μαρτυρία του Διόδωρου Σικελιώτη (2,31), πίστευαν ότι βορείως και νοτίως του ζωδιακού κύκλου βρίσκονται δώδεκα αστέρια, τα οποία αποκαλούσαν *δικαστές των όλων*, ενώ οι Πέρσες σύμφωνα με μαρτυρία του Πλουτάρχου, πίστευαν στην ύπαρξη 24 θεών στον ουρανό (Περί Ίσιδος 47). Οι 24 πρεσβύτεροι, όμως, δεν έχουν δικαστικές αρμοδιότητες στην Αποκ., ενώ φέρουν στεφάνους και όχι διαδήματα (4,10) όπως θα ανέμενε κανείς, εάν είχαν περσική προέλευση.
- 2) Οι 24 πρεσβύτεροι είναι άγγελοι, οι οποίοι επιτελούν στον επουράνιο Ναό τις υπηρεσίες, τις οποίες πρόσφεραν στον επίγειο Ναό οι 24 τάξεις ιερέων και λευιτών, οι προϊστάμενοι των οποίων (τάξεων) ονομάζονταν πρεσβύτεροι (*zekanim*, Α΄ Χρ. 24,7-18· Μασωρ.). Η λατρευτική διακονία των 24 πρεσβυτέρων αποτελεί, όμως, μέρος της δραστηριότητάς τους.

- 3) Ο Charles υποστηρίζει ότι οι 24 πρεσβύτεροι είναι άγγελοι, οι οποίοι αντιπροσωπεύουν τους πιστούς της επίγειας Εκκλησίας στον ουρανό (πρβλ. Τωβ. 12,15· Μτ. 17,10). Ο Geyser ισχυρίζεται ότι οι 24 πρεσβύτεροι είναι άγγελοι και εκλεκτοί άνθρωποι, οι οποίοι κατέχουν τους θρόνους, τους οποίους μνημονεύει ο Δανιήλ (7,9) και προορίζονται για τους αγίους του Υψίστου (αγγέλους) και το λαό των αγίων του Υψίστου (Δν. 7,14.18.22.27). Στο Δανιήλ όμως γίνεται λόγος για παραλαβή βασιλείας και όχι θρόνων, στους οποίους κάθεται μόνον ο Παλαιός των Ημερών (Δν. 7,9).
- 4) Θεωρώ ως ορθότερη την άποψη ότι οι 24 πρεσβύτεροι είναι δοξασμένοι και θεωμένοι άνθρωποι και μάλιστα το σύνολο των δώδεκα πατριαρχών και δώδεκα αποστόλων, οι οποίοι (απόστολοι) πρόκειται, σύμφωνα με ρήση του ιδίου του Ι.Χριστού, να κρίνουν τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ (Μτ. 19,22· Λκ. 22,30). Όπως τα τέσσερα ζώα αντιπροσωπεύουν τη φύση, έτσι και οι 24 πρεσβύτεροι αντιπροσωπεύουν στον ουρανό τη στρατευόμενη και ταυτόχρονα θριαμβεύουσα Εκκλησία προ και μετά Χριστόν.

Τα επιχειρήματα υπέρ αυτής της απόψεως είναι τα εξής: Στην αποκαλυπτική γραμματεία οι άγγελοι ίστανται πάντα προ του θρόνου και δεν κάθονται πάνω σε θρόνους. Ο Ι. Χριστός στην κατακλείδα των επιστολών υπόσχεται θρόνο μόνον στο νικώντα χριστιανό (3,21· 20,4). Οι άγγελοι δε φέρουν στην αποκαλυπτική γραμματεία στεφάνους, οι οποίοι στην Αποκ. αποτελούν σύμβολα της εσχατολογικής νίκης των δικαίων (2,10· 3,11· πρβλ. Β' Τιμ. 4, 8), όπως και τα λευκά μιάτια (3,4-5). Το ισχυρότερο πάντως επιχείρημα υπέρ της θεώρησης των πρεσβυτέρων ως δοξασμένων ανθρώπων είναι ο παραλληλισμός των πρεσβυτέρων της Αποκ. προς τους πρεσβυτέρους, οι οποίοι ανέβηκαν στο όρος Σινά με το Μωυσή και βρέθηκαν, ακριβώς όπως στην Αποκ., μπροστά στον Κύριο (Εξ. 24,10-11), αλλά και προς τους πρεσβυτέρους τής προς Εβραίους (11,2), όπου έχουμε σαφή αναφορά σε μορφές της Π. Δ. Άλλωστε, ο όρος πρεσβύτερος χρησιμοποιείται στην Α. Γ. αποκλειστικά για ανθρώπους και όχι για αγγέλους. Οι 24

πρεσβύτεροι αντιπροσωπεύουν την επί γης Εκκλησία των πιστών, της οποίας τις προσευχές μεταβιβάζουν στο Θεό (5,8'7,13) και της οποίας συναντιλήπτορες και βοηθοί σπεύδουν ιδιαίτερα τις δύσκολες στιγμές του μαρτυρίου. Υπέρ της θεωρήσεως των 24 πρεσβυτέρων ως ανθρώπων συνηγορεί, επίσης, η παραλληλότητα της Επουράνιας Εκκλησίας με την Καινή Ιερουσαλήμ, η οποία περιστοιχίζεται από τείχος, του οποίου οι θεμέλιοι λίθοι συνδέονται με τους δώδεκα αποστόλους (21,14) και οι πυλώνες με τα ονόματα των δώδεκα φυλών του Ισραήλ (21,12). Η παραπάνω παραλληλότητα μας οδηγεί στο να απορρίψουμε την υπόθεση του Michl ότι οι 24 πρεσβύτεροι αντιπροσωπεύουν μόνον τους αγίους της Π. Δ.

Η προσφορά ύμνων εκ μέρους των 24 πρεσβυτέρων συνοδεύεται από την **προσκύνηση**, τη συνοδεία μουσικών οργάνων και την προσφορά θυμιάματος. Σύμφωνα με τον Charles, στην Αποκ., όταν το προσκυνείν συντάσσεται με δοτική, το ρήμα σημαίνει την απόδοση θεϊκής τιμής σε ένα πρόσωπο, ενώ, όταν συντάσσεται με αιτιατική την προσφορά απλής τιμής. Η προσκύνηση των 24 πρεσβυτέρων και η κατάθεση των στεφάνων τους (4,9), σημαίνει την συμβολική απόδοση της τιμής, την οποία απολαμβάνουν, στο χορηγό της τον ένθρονο Κύριο (Αρέθας, PG. 106,260α). Η προσκύνηση των 24 πρεσβυτέρων και γενικότερα των Χριστιανών στο Θεό και το Αρνίο (πρβλ. Μτ. 2,11) βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τη δουλική προσκύνηση, την οποία δεχόταν ο αυτοκράτορας από τους υποτελείς βασιλείς και το λαό (13,4). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση προσκύνησης του αυτοκράτορα Νέρωνα από το βασιλέα των Πάρθων Τιριδάντη (Τακ. Χρονικά 29): *Τιγράνης δὲ αὐτὸς ἑαυτὸν γυμνὸν καὶ ἄνοπλον φέρων ὑπέρριψε καὶ τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς ὀφειλόμενος ἔθηκε πρὸ τῶν ποδῶν*. Οι Χριστιανοί, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πλινίου του Νεότερου, αναγκάζονταν να προσκυνήσουν με θυμίαμα και σπονδή οίνου την εικόνα του αυτοκράτορα και να βλασφημήσουν το Χριστό (Επιστ. Χ, 96.7). Επιπλέον, υποχρεωτική στη διαδικασία αυτή φαίνεται από το Μαρτύριο του Πολυκάρπου ότι ήταν η αναφώνηση *Κύριος Καῖσαρ!* (VIII, 2). Και τα τρία αυτά στοιχεία αποδίδονται από τους πρεσβυτέρους στην Αποκ. με την υμνητική μορφή της αναφώνησης αποκλειστικά στον Κύριο και το Θεό τους (4,11).

ΟΙ ΕΠΤΑ ΛΑΜΠΑΔΕΣ

- 5 *Kai. ek tou/qronou ekporeuontai astrapai. kai. fwnai. kai. brontai/(
kai. epta. lampadej puroj kaiomenai enwpion tou/qronou/
afeisin ta. epta. Pneumata tou/Qeou/*
- 6 *kai. enwpion tou/qronou wj qalassa ualinh oimja krustallw*

Ενώ συνήθως στα αποκαλυπτικά συγγράμματα από τον θρόνο εκπορεύονται ποταμοί πυρός (Δν. 7,10), στην Αποκ. εμπρός στο θρόνο βρίσκονται *epta. lampadej puroj kaiomenai(afeisin ta. epta. Pneumata tou/Qeou/* και μια γυάλινη θάλασσα (4,5-6). Αντιστοιχούν στις λαμπάδες πυρός, οι οποίες συνόδευαν τις εμφανίσεις του Θεού στο όρος Σινά (Εξ. 20,18· Ο΄) και στον ποταμό Χοβάρ (Γεζ. 1,13) και στην επτάφωτη λυχνία (menorah), η οποία βρισκόταν στα Άγια και φώτιζε το σκοτεινό αυτό χώρο. Παρόμοια με την Αποκ. λυχνία είδε ο προφήτης Ζαχαρίας στο πέμπτο νυκτερινό όραμά του: *ewraka kai. idou. lucnia crush/ojh kai. to. lampadion epanw authj kai. epta. lucnoi epanw authj kai. epta. eparustridej toij lucnoij toij epanw authj* (4,2). Στο Ζαχαρία η χρυσή λυχνία συμβολίζει το Άγ. Πνεύμα, το οποίο εξαεμίζει κάθε ανθρώπινη δύναμη: *outoj o`logoj Kuriou proj Zorobabel legwn ouk en dunamei megalh/oude. en iscuji(aVlVh' en Pneumati, nou legei Kurioj pantokratwr* (4, 6). Στην Αποκ. αντίθετα γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ λαμπάδων πυρός, οι οποίες συμβολίζουν το τρίτο πρόσωπο της αγ. Τριάδος, και λυχνιών, οι οποίες υποβαστάζουν το πυρ και συμβολίζουν τις πνευματοφόρες Εκκλησίες (1,20).

Η σχέση Αγ. Πνεύματος (πυρός) και Εκκλησίας (λυχνίας) είναι στην Αποκ. ιδιαίτερα στενή. Το Άγ. Πνεύμα στο κεφ. 4 παρομοιάζεται με λαμπάδες πυρός και οι Εκκλησίες στο κεφ. 1 με *επτά χρυσές λυχνίες* (1,20). Στο κεφ. 11 οι δύο εκλεκτοί μάρτυρες, οι οποίοι αντιπροσωπεύουν όλη την Εκκλησία, συμβολίζονται επίσης με δύο λυχνίες (11,4). Οι Εκκλησίες είναι οι λυχνίες εκείνες, οι οποίες καταυγάζονται από το Άγ. Πνεύμα και φωτίζουν το σκοτεινό κόσμο με τη μαρτυρία και τη θυσία τους. Αποτελεί βασικό μήνυμα της Αποκ. το ότι οι Εκκλησίες πρέπει να διατηρήσουν άσβεστο το φως του Αγ. Πνεύματος και παράλληλα να το μεταλαμπαδεύσουν στην

ανθρωπότητα, καταθέτοντας με συνέπεια τη μαρτυρία Του, ώστε εκείνη να μετανοήσει. Η διάκριση συνεπώς μεταξύ λυχνιών και λαμπάδων πυρός, μεταξύ Εκκλησίας και αγ. Πνεύματος, αποτελεί μοναδική σε έμπνευση πρωτοτυπία της Αποκ. Οι ίδιες οι λυχνίες στον ουρανό δε βρίσκονται συνδεδεμένες σε μία επτάφωτη λυχνία. Κάθε τοπική Εκκλησία κατέχει στην Αποκ. την πληρότητα του Αγ. Πνεύματος, άρα και την πληρότητα της δύναμης και της αλήθειας. Αν μάλιστα λάβει κανείς υπόψη του το ότι η επτάφωτη λυχνία αποτελεί μέχρι σήμερα ένα από τα σύμβολα του Ισραήλ, τότε κάθε Εκκλησία, σύμφωνα με τον Ιωάννη, αποτελεί τον πραγματικό Ισραήλ (Απ. 2,9· 3,9).

Μπροστά στο θρόνο του Θεού υπάρχει *wj qalassa uàlinh oimìa krustallw*(4,6). Η θάλασσα του Επουράνιου Ναού αντιστοιχεί στη «Χάλκινη Θάλασσα» (jam), η οποία βρισκόταν στο προαύλιο του Ναού, χρησιμοποιούνταν για λατρευτικούς καθαρμούς, υποβασταζόταν από τέσσερεις μόσχους, στραμμένους προς τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα (Α΄ Παρ. 18,8· Β΄ Παρ. 4,2), και συμβόλιζε την άβυσσο. Σύμφωνα με τον Charles, η επουράνια θάλασσα συμβολίζει το υποταγμένο στο Θεό μυθικό τέρας Λεβιάθαν, το οποίο κατά τη Δημιουργία αντιτάχθηκε χωρίς επιτυχία στο Θεό. Κατά τα Έσχατα πρόκειται και πάλι να επαναστατήσει εναντίον Του και τότε ολοκληρωτικά θα κατατροπωθεί και θα καταστραφεί. Νομίζω ότι η άποψη αυτή είναι ακραία. Η θάλασσα του Επουράνιου Ναού διαφέρει ποιοτικά από την επίγεια θάλασσα. Ο ύαλος και ο κρύσταλλος ήταν τόσο πολύτιμα υλικά στην αρχαιότητα όσο ο χρυσός. Είναι χαρακτηριστικό ότι το στερέωμα πάνω στο οποίο καθόταν ένθρονος ο Γιαχβέ και μεταφερόταν από Χερουβείμ κατά τη διάρκεια του οράματος του Ιεζεκιήλ (1,22), παρομοιάζεται από τον ιερέα - προφήτη με κρύσταλλο. Στο Σινά ο Μωυσής, ο Ααρών και οι 70 (72) πρεσβύτεροι *kai. eìdon ton topon ou-eìsthkei ekei/o`Qeoì tou/ Vsrahl kai. ta. upò. touj podaj autou/wsei. ergon plinqou sapfeirou kai. wšper eìdoj sterewmatoj tou/ ouranou/ th/ kaqariothti* (Εξ. 24,10). Ίσως ο Ιωάννης να επηρεάστηκε όχι μόνον από παλαιδιαθηκικές παραστάσεις, αλλά και από την εικόνα, την οποία παρουσίαζε το Αιγαίο Πέλαγος από την κορυφή της Πάτμου ή ακόμα και από τα

πολυτελή δάπεδα των βασιλικών ή αυτοκρατορικών παλατιών. Με το επίθετο υαλίνη, εκτός από τον τονισμό της πολυτέλειας του Επουράνιου Ναού (η οποία είναι ασύγκριτα ανώτερη από την πολυτέλεια των επιγείων Παλατιών), υπογραμμίζεται η επουράνια μακαριότητα και η ευτυχία, αφού η διαυγής και ήρεμη θάλασσα υπεράνω του στερεώματος βρίσκεται σε αντίθεση με την άστατη και φουρτουνιασμένη επίγεια θάλασσα (Δν. 7,2). Στον ουρανό επικρατεί η μακαριότητα και η αρμονία σε αντίθεση προς την ταραχή και τη ρευστότητα της γης. Αυτό, όμως, δε σημαίνει ότι ο ουρανός δεν έχει επαφή με τη γη. Σίγουρα η απόσταση, η οποία τους χωρίζει είναι μεγάλη, εφόσον μεσολαβεί ο επουράνιος Ωκεανός ο οποίος, σύμφωνα με το ανατολικό κοσμοείδωλο, βρίσκεται πάνω από το στερέωμα (rakija Γεν. 1, 7). Η ηρεμία, όμως, της επουράνιας θάλασσας σημαίνει ταυτόχρονα την απόλυτη διαύγεια, με την οποία ο ένθρονος Κύριος θεωρεί και καθορίζει τα τεκταινόμενα στη γη.

Με τον τρόπο με τον οποίο ο Ιωάννης χειρίζεται το μέγεθος «θάλασσα», φαίνεται απολύτως η θεοπνευστία και η τέχνη του. Προβάλλει καταρχάς την εικόνα της θάλασσας στο κεφ. 4, για να εξάρει, όπως ήδη αποδείχθηκε, την πολυτέλεια και τη μακαριότητα του Επουράνιου Ναού και τη διαύγεια με την οποία καθορώνται τα πάντα. Η ίδια η επουράνια θάλασσα παρουσιάζεται στο κεφ. 15 να είναι αναμεμειγμένη με το πυρ (στ.2). Στην Καινή Ιερουσαλήμ η απουσία της θαλάσσης είναι τόσο έντονη, όσο κι η απουσία του Ναού (21,1). Και τα δύο όμως αυτά μεγέθη, ενώ φαινομενικά απουσιάζουν, ουσιαστικά υπάρχουν στην Καινή Ιερουσαλήμ. Ενώ «θάλασσα» δεν υπάρχει στην Καινή Ιερουσαλήμ, εντούτοις υπάρχει ποταμός ύδατος ζωής (22,1), ο οποίος δεν εξέρχεται από το κατώφλιον του Ναού του Θεού, όπως στον προφ. Ιεζεκιήλ (47,1), αλλά από το θρόνο του Θεού και του Αρνίου (22,1). Συνδυαστικός κρίκος μεταξύ της επουράνιας θαλάσσης και του ποταμού του ύδατος της ζωής είναι η παρομοίωσή τους με τον πολύτιμο κρύσταλλο (4,6·22,1). Και οι δύο συνεπώς παρατηρήσεις της Αποκ. περί ανυπαρξίας Ναού και θάλασσας στην Καινή Ιερουσαλήμ έχουν θεολογικό και όχι κοσμολογικό περιεχόμενο. Με την παραπάνω ανάλυση αποδεικνύεται ότι η μνεία της θάλασσας στον επουράνιο Ναό δεν έγινε

από τον Ιωάννη απλώς για να ικανοποιήσει την περιέργεια, αλλά αποτελεί την αφετηρία θεολογικής διεργασίας ενός πολυσήμαντου συμβόλου. Δεν έχει συνεπώς δίκαιο ο ισχυρισμός της Ford, ότι η μνεία της θάλασσας έγινε μόνο για να τονιστεί το μπλε χρώμα που κυριαρχεί στον ουρανό. Σίγουρα το μπλε χρώμα της επουράνιας θάλασσας προστίθεται στην ποικιλία των χρωμάτων, τα οποία απαστράπτουν οι πολύτιμοι λίθοι, με τους οποίους παρομοιάζεται ο ένθρονος Κύριος. Δεν αποτελεί, όμως, όπως αποδείχθηκε παραπάνω, τη μοναδική σημασία της θάλασσας στην Αποκ.

ΤΑ ΤΕΣΣΕΡΑ ΖΩΑ

- 6β *Kai. en mesw/ tou/ qronou kai. kuklw/ tou/ qronou tessara zwā
gemōta ofqalmwē enprosēn kai. opisqenā*
7 *kai. to. zwōn to. prwtōn oħwion leōnti
kai. to. deuteron zwōn oħwion mōscw/
kai. to. tripton zwōn exon to. prosōpon wj anqrwpou
kai. to. tetarton zwōn oħwion autw/ petonenwā*
8 *kai. ta. tessara zwā(eħ kaqVeh autwē exon ana. pterugaj ek/
kukloēn kai. eswqen gemusin ofqalmwē(*

Η περιγραφή των τεσσάρων ζώων στο 4, 6β-8 μοιάζει (χωρίς να ταυτίζεται) με την περιγραφή των Χερουβείμ, τα οποία είδε ο προφ. Ιεζεκιήλ να μεταφέρουν το θρόνο του Γιαχβέ στον τόπο της εξορίας του λαού Του (Ιεζ.1,5·10,20). Ορισμένα χαρακτηριστικά τους, όμως, ταυτίζονται με αυτά των Σεραφείμ του οράματος του Ησαΐα (Ησ. 6,2). Ο χαρακτηρισμός των τεσσάρων όντων ως ζώων (εβρ. *hajok*) δεν έχει τη χροιά, την οποία έχει αποκτήσει σήμερα ο όρος. Τα «ζώα» θεωρούνταν στην Εγγύς Ανατολή ως όντα, τα οποία ενσάρκωναν θεϊκές δυνάμεις. Παριστάνονταν θηριόμορφα ή ανθρωπόμορφα και τοποθετούνταν στις εισόδους ναών ή παλατιών ή ανάγλυφα σε θρόνους βασιλέων, γιατί πιστευόταν ότι με την παρουσία τους απέτρεπαν τα κακά πνεύματα. Αποτρεπτικό ρόλο έχουν τα Χερουβείμ στην είσοδο του Παραδείσου (Γεν. 3, 24). Κατ' αναλογία προς το πολυθεϊστικό περιβάλλον, στην Α. Γ. θεωρούνται φορείς του θρόνου του Θεού. Δύο

υπερμεγέθη επίχρυσα Χερουβείμ επισκίαζαν την κιβωτό της διαθήκης στα Άγια των Αγίων (Εξ. 28,18-21· Γ' Βασ. 6,24· Β' Παρ. 3,13), ενώ μορφές Χερουβείμ κοσμούσαν τους τοίχους του Ναού (Γ' Βασ. 6, 29· Β' Παρ. 3,7) και το καταπέτασμα (Εξ.26,31). Στο όραμα του ιερέως - προφήτη Ιεζεκιήλ, ο Γιαχβέ εμφανίζεται εποχούμενος σε τέσσερα ζώα, τα οποία μεταφέρουν επάνω τους το στερέωμα (rakija) και κατονομάζονται ως Χερουβείμ (10,15.20). Τα ζώα της Αποκ. συνδυάζουν όμως χαρακτηριστικά και των Σεραφείμ, καθόσον έχουν έξι πτέρυγες (Ησ. 6,2· πρβλ. Αποκ. Αβρ. 18) και άδουν αενάως τον τρισάγιο ύμνο (Ησ. 6, 3). Στην Αποκ. τα τέσσερα ζώα δεν παρουσιάζονται ως φορείς του θρόνου του Θεού. Όπως και στην υπόλοιπη αποκαλυπτική γραμματεία, έργο τους είναι η ακατάπαυστη δοξολογία του Γιαχβέ και η συμμετοχή στα εσχατολογικά γεγονότα.

Τα αγγελικά αυτά όντα κατονομάζονται στην Αποκ. ως ζώα όχι μόνον κατ' επίδραση του Ιεζεκιήλ, αλλά σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τα θηρία, τα οποία συνδέονται με τις αντίθετες σατανικές δυνάμεις. Ονομάζονται επίσης ζώα, για να δειχθεί η εξάρτησή τους από το ζώντα εις τούς αιῶνας τῶν αἰώνων (4,9). Σε αντίθεση προς το Δράκοντα, του οποίου το έργο είναι να κατηγορεί τους «αδελφούς» μέρα και νύχτα ενώπιον του Θεού (12,10), έργο των τεσσάρων ζώων είναι να δοξολογούν αέναα τον Γιαχβέ αντιφωνικά με τους είκοσι τέσσερις πρεσβυτέρους. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι δεν κατονομάζονται ως Χερουβείμ ή Σεραφείμ, μολονότι κατόπιν η Εκκλησία προτίμησε την πρώτη ονομασία: *Οί τὰ Χερουβείμ. . . τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες*. Αυτό το κάνει ο Ιωάννης σκοπίμως, θέλοντας ίσως να ασκήσει πολεμική σε εκείνους, οι οποίοι, επηρεασμένοι από ιουδαϊκούς μυστικιστικούς κύκλους (Merkabah), αναλίσκονταν σε λεπτομερή περιγραφή, κατονομασία και λατρεία των αγγελικών ταγμάτων.

Τα τέσσερα ζώα έχουν τέσσερα διαφορετικά πρόσωπα: λέοντος, μόσχου, ανθρώπου, αετού. Η παράσταση των τεσσάρων Χερουβείμ στην Αποκ. είναι απλούστερη από αυτήν του Ιεζεκιήλ, όπου κάθε ζώο έχει τέσσερα διαφορετικά πρόσωπα. Τα τέσσερα Χερουβείμ αντιπροσωπεύουν την Κτίση στο σύνολό της. Ο λέων αντιπροσωπεύει τα άγρια ζώα, ο μόσχος τα κατοικίδια, ο αετός τα πτερωτά και ο άνθρωπος τα έλλογα όντα. Κάθε ζώο ενσαρκώνει κάποια θεία ιδιότητα σε

ύψιστο βαθμό· ο λέων τη δύναμη, ο μόσχος τη γονιμότητα, ο αετός την όραση και ο άνθρωπος τη σοφία. Οι θείες αγγελικές ιδιότητες των όντων υπογραμμίζονται επίσης από τον αριθμό των πτερυγών και των οφθαλμών. Οπαδοί της θρησκευολογικής ερμηνείας βασιζόμενοι στη μορφή, τα χαρακτηριστικά και τον αριθμό των ζώων, υποστήριξαν ότι τα τέσσερα ζώα ήταν τα γνωστά στα ελληνιστικά χρόνια ως τέσσερα βασικότερα ζώδια, τα οποία προσδιόριζαν το χώρο, αφού αποτελούσαν τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα, και το χρόνο, αφού καθένα από αυτά όριζε τις εποχές του χρόνου.

Βασικές αδυναμίες αυτής της απόψεως είναι οι εξής: α) Δεν υπάρχει σαφής αντιστοιχία «ζώων» και «ζωδίων». Ενώ ο Λέων και ο Ταύρος αντιστοιχούν σε παράλληλα ζώδια, τα οποία κυριαρχούν στο καλοκαίρι και την άνοιξη, ο Σκορπιός και ο Υδροχόος, τα οποία κυριαρχούν το φθινόπωρο και το χειμώνα, παρουσιάζουν κάποια αντιστοιχία στο ζώο με το «πρόσωπο» του ανθρώπου και τον αετό, όχι όμως και ονομαστική ομοιότητα. β) Η εξάρτηση του Ιωάννη από την Π. Δ. είναι ιδίως στο κεφ. 4 εμφανής. Το ότι δεν μιμείται απολύτως τον προφ. Ιεζεκιήλ οφείλεται στο γεγονός ότι στην Αποκ. όντα με μικτά χαρακτηριστικά είναι δαιμονικής προέλευσης (9,7-11). Πολλές ειδωλολατρικές θεότητες επίσης στο ελληνιστικό περιβάλλον παριστάνονταν με κεφαλή λέοντος ή μέλη ζώων.

Νομίζω ότι τα τέσσερα ζώα αντιπροσωπεύουν στην Αποκ. τη Φύση και Δημιουργία του Θεού της οποίας αντιπροσωπευτικός αριθμός είναι το τέσσερα, χωρίς όμως να ταυτίζονται με αυτήν, καθότι στην Επουράνια Λατρεία είναι σαφής η διάκρισή τους. Στην κατακλείδα του κεφ. 5 η Κτίση μέχρι τα έσχατα βάθη της δοξολογεί τον Κύριο (5,13) και τα τέσσερα ζώα αντιφωνούν με το «Αμήν» (5,14). Η αναλογία τους με τα τέσσερα Ευαγγέλια συντελείται τον 2ο αι. Ο αγ. Ειρηναίος ταυτίζει τα ζώα «λέων, μόσχος, άνθρωπος και αετός» με τα Ευαγγέλια κατά Ιωάννη, κατά Λουκά, κατά Ματθαίον και κατά Μάρκον, διότι αυτά εξαίρουν τη θεότητα, την ιερατική ιδιότητα, την ανθρωπότητα και την προφητικότητα αντίστοιχα του Ι. Χριστού: «Επειδή τέσσερα είναι τα σημεία του κόσμου, στον οποίο ζούμε, και τέσσερεις είναι όλες οι διευθύνσεις του ανέμου, ακόμη δε η Εκκλησία έχει διασπαρεί σε όλη τη γη και στύλος και στήριγμά

της είναι το Ευαγγέλιο και το Πνεύμα, το οποίο την ζωοποιεί, είναι φυσικό να έχει τέσσερεις στύλους, οι οποίοι από παντού πνέουν αφθαρσία και αναζωογονούν τους ανθρώπους» (3.11.88).

ΕΠΙΜΕΤΡΟΝ: Ο ΕΠΟΥΡΑΝΙΟΣ ΝΑΟΣ

Από την παραπάνω περιγραφή του Επουράνιου Ναού είναι σαφής η αντιστοιχία του με τον επίγειο ιεροσολυμητικό Ναό, η οποία στηρίζεται στο ότι ο Μωυσής διατάχθηκε από το Θεό να κατασκευάσει τη σκηνή σύμφωνα με τον «τύπο», ο οποίος του αποκαλύφθηκε στο όρος Σινά (Εξ.25,23). Παρά τις προαναφερθείσες ομοιότητες μεταξύ επιγείου και Επουράνιου Ναού, υπάρχουν χαρακτηριστικές διαφορές, οι οποίες αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα, γιατί προδίδουν το θεολογικό στίγμα του Ιωάννη: α) Ο Ναός δε διαιρείται σε Άγια και Άγια των Αγίων, όπως ο επίγειος ιεροσολυμητικός Ναός. Υπάρχει αμεσότητα των επουράνιων χορών με τον ένθρονο Κύριο, ο οποίος συνιστά το κέντρο αναφοράς όλων των όντων. β) Η ύπαρξη των 24 θρόνων γύρω από το θρόνο του Θεού (4,4) αποτελεί καινοτομία του Ιωάννη με ιδιαίτερη θεολογική βαρύτητα. Τα μέλη της Εκκλησίας έχουν το εξαιρετικό προνόμιο να κάθονται γύρω από το θρόνο του Κυρίου και του Αρνίου (3,21), τη στιγμή κατά την οποία οι αγγελικές δυνάμεις στέκονται μπροστά στο ιερό θυσιαστήριο με τρόμο. γ) Ο Ναός και τα σκεύη του δεν έχουν στην Αποκ. την κοσμολογική σημασία, την οποία είχαν στον Ιουδαϊσμό. Έχουν πνευματική - αλληγορική σημασία, η οποία συμπλέκεται με την εσχατολογική σημασία του Ναού στην Αποκ. Αυτή η αλληγορική σημασία είναι ιδιαίτερα εμφανής στα χωρία 3,12 και 11,1-2.

Εάν ο Επουράνιος Ναός αντικατοπτρίζει τη διαρρύθμιση των οίκων, όπου γίνονταν οι συνάξεις των πιστών, δεν μπορεί κανείς να απαντήσει με ακρίβεια. Πιστεύω ότι η απεικόνιση των πρεσβυτέρων γύρω από τον ένθρονο Κύριο, ίσως απηχεί μία παρόμοια διάταξη των πρεσβυτέρων γύρω από τον επίσκοπο «εις τύπον» Χριστού (Ιγν. Τράλ. ΙΙΙ,1), αλλά τα υπόλοιπα στοιχεία του Επουράνιου Ναού αντικατοπτρίζουν την αρχιτεκτονική του ιεροσολυμητικού Ναού. Ο Ιωάννης, άλλωστε, όπως αποδείχθηκε, δεν ενδιαφέρεται τόσο για

την περιγραφή του Ναού όσο για την απόδειξη της εσχατολογικής σημασίας του Ναού και της Λατρείας.

Πολλοί ερευνητές αναζήτησαν παράλληλα στοιχεία του Επουράνιου Ναού στην αρχιτεκτονική των αυτοκρατορικών οικημάτων. Ο Σουητώνιος (Νέρων 31,1) περιγράφει το Χρυσό Οίκο, τον οποίο έκτισε ο Νέρων μετά την πυρκαγιά της Ρώμης (64 μ.Χ.). Αυτό το μεγαλοπρεπές οικοδόμημα παρουσιάζει, σύμφωνα με τον Aune, ομοιότητες με τον Επουράνιο Ναό. Ο Χρυσός Οίκος περιελάμβανε ένα προθάλαμο με ένα υπερμέγεθες άγαλμα του Νέρονος, ο οποίος αρεσκόταν στο να ταυτίζεται με τον Απόλλωνα - Ήλιο. Η τραπεζαρία είχε σχήμα ροτόντας και καλυπτόταν από έναν τρούλο, ο οποίος περιστρεφόταν διαρκώς, συμβόλιζε το Σύμπαν και αρωματιζόταν με θυμιάματα. Όλος ο Οίκος ήταν γεμάτος από πολύτιμους λίθους και μαργαριτάρια, ενώ εντός του υπήρχε μια τεχνητή θάλασσα, η οποία περιβαλλόταν από μικρά κτήρια, τα οποία συμβόλιζαν τις διάφορες παραθαλάσσιες πόλεις της Μεσογείου. Γενικότερα, ο Χρυσός Οίκος συμβόλιζε το Σύμπαν, κυρίαρχος του οποίου θεωρούνταν ότι ήταν ο Καίσαρας.

Στον Επουράνιο Ναό κυριαρχεί ο θρόνος του Θεού (κατ' αναλογία προς το άγαλμα του Αυγούστου), η λάμψη των πολύτιμων λίθων, τα θυμιάματα (5,8· 8,3), η κρυστάλλινη θάλασσα (4,5), η διάταξη των θρόνων των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων σε σχήμα ροτόντας (4,4). Όπως ο Καίσαρας περιβαλλόταν από τους στενούς φίλους και συμβούλους του, έτσι και ο Γιαχβέ περιβάλλεται από τα οικεία προς αυτόν πρόσωπα των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων (4, 4). Όπως ο Καίσαρας κρατούσε στο χέρι του ένα ειλητάριο, έτσι και ο Γιαχβέ κρατάει το επτασφράγιστο βιβλίο (5,1). Όπως ο Οίκος του αυτοκράτορα συμβόλιζε το Σύμπαν, έτσι και ο Επουράνιος Ναός απηχεί το Σύμπαν (5,13).

Οι Brewer, Bowmann, Blevis υποστήριξαν ότι η αρχιτεκτονική του Ναού είναι επηρεασμένη από την αρχιτεκτονική του **μεγάλου θεάτρου της Εφέσου**, το οποίο ήταν χωρητικότητας 25.000 ανθρώπων. Ο Bowmann θεωρεί ότι ο θρόνος του Θεού και οι είκοσι τέσσερις θρόνοι των πρεσβυτέρων αντιστοιχούν στα παρασκήνια Το θυσιαστήριο του Επουράνιου Ναού αντιστοιχεί στο θυσιαστήριο του Διονύσου. Η σκηνή, το πρόθυρο και το προσκήνιο αντιστοιχούν

στα Άγια των Αγίων του Επουράνιου Ναού. Ο Brewer τοποθετεί το θρόνο του Θεού στο θεολογείο και επισημαίνει ότι οι θρόνοι των 24 πρεσβυτέρων αντιστοιχούν στους επίσημους θρόνους, οι οποίοι βρισκόνταν στην πρώτη σειρά της κερκίδας. Η αντιφωνία των επουράνιων ύμνων αντιστοιχεί στην αντιφωνία των ωδών του θεάτρου. Κοινό στοιχείο μεταξύ των επουράνιων και των θεατρικών ωδών είναι η παρότρυνση προς τους ακροατές να ευλαβούνται το Θεό. Ο Blevins μάλιστα συνδέει την επταδική δομή της Αποκ. με τα επτά θυρώματα της σκηνης του θεάτρου της Εφέσου, όπου ως φόντο τοποθετούνταν εναλλασσόμενα σκηνικά.

Δεν μπορεί κανείς να αποκλείσει το γεγονός ότι ο Ιωάννης χρησιμοποίησε ορισμένα στοιχεία τού τόσο δημοφιλούς στην Έφεσο θεάτρου, προκειμένου να παρουσιάσει το μεγαλείο του Επουράνιου Ναού. Ο Boll συνέδεσε τον Επουράνιο Ναό με **αστρολογικές παραστάσεις**, οι οποίες ήταν πολύ διαδεδομένες όχι μόνον στον εθνικό κόσμο, αλλά και στον ιουδαϊκό. Ο θρόνος του Γιαχβέ αντιστοιχεί στους θρόνους Ρωμαίων αυτοκρατόρων (*thronus Caesaris, sidus Lulium*), οι οποίοι συγκροτούνταν στον ουρανό από αστρικούς σχηματισμούς αμέσως μετά το θάνατό τους και χρησίμευαν ως πρόσχημα της θεοποίησής τους. Η επουράνια θάλασσα συνδέεται με τον επουράνιο ωκεανό, τον οποίο ο ήλιος καθημερινώς διασχίζει και το Γαλαξία, την οδό που οδηγούσε τις απελευθερωμένες από το σώμα ψυχές στον τόπο της αιώνιας κατοικίας. Οι Έλληνες τοποθετούσαν το θυσιαστήριο του ουρανού στο νότιο τμήμα του («βωμός, «θυτήριον», «θυμιατήριον») πάνω στο Γαλαξία. Κάτω από αυτό πιστευόταν ότι υπήρχαν τα *ταμεία του θανάτου* (Ιώβ 9,9). Οι απόψεις του Boll εντάσσονται στη γενικότερη προσπάθειά του ευρέσεως αστρολογικών προτύπων στην Αποκ. Τα τέσσερα ζώα κατανοούνται ως τα τέσσερα σημαντικότερα ζώδια, τα οποία δέσποζαν στο χώρο και στο χρόνο, καθότι αντιστοιχούν σε καθεμία από τις εποχές. Οι είκοσι τέσσερις πρεσβύτεροι αντιστοιχούν, σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, στα είκοσι τέσσερα αστέρια, βόρεια και νότια του ζωδιακού κύκλου. Το Αρνίον αντιστοιχεί στον κορυφαίο των ζωδίων σχηματισμό του Κριού, ενώ η γυναίκα του κεφ. 12 στο ζώδιο της Παρθένου - Ίσιδος.

Οι περί αστρικών αντιστοιχιών υποθέσεις, όσο και αν είναι ενδιαφέρουσες και πρωτότυπες, εντούτοις δε στηρίζονται ούτε στο κείμενο ούτε στη θεολογική σκέψη του Ιωάννη. Από την εξέταση της σημασίας του Ναού αποδεικνύεται η εξάρτηση του Ιωάννη από την παλαιοδιαθηκική λατρευτική παράδοση και ο αντιθετικός παραλληλισμός προς την εθνική. Η αντιστοιχία του Επουράνιου Ναού με το επίγειο Παλάτι του Καίσαρα αλλά και με το θέατρο της Εφέσου ίσως είναι βάσιμη. Αποσκοπεί στο να εξάρει στους πιστούς των παραληπτριών Εκκλησιών το ασύγκριτο μεγαλείο και την ωραιότητα του Ουρανού, στον οποίο πρόκειται να κατοικήσουν οι νικώντας χριστιανοί.

Ο ΤΡΙΣΑΓΙΟΣ ΥΜΝΟΣ 4, 8β

8β *kai. anapausin ouk exousin hñeraj kai. nuktoj legontej|*
agioj agioj agioj
Kurioj o` Qeoj o` pantokratwr(
o` hñ kai. o` wh kai. o` ercomenojÁ

Στον αποκαλυπτισμό γίνεται συχνά μνεία του αγγελικού χορού και της ψαλμωδίας του. Σπανίως γίνεται αναφορά όμως, στο κείμενο του αγγελικού ύμνου (Ησ. 6,3· Ιεζ. 3,12· Α΄ Ενώχ 39,12). Σε αυτό το σημείο διαφέρει η Αποκ. με το πλήθος και την ποικιλία των επουράνιων ύμνων. Δε μνημονεύεται μόνον ο τρισάγιος ύμνος, όπως στα αποκαλυπτικά κείμενα σε συνδυασμό με τον ύμνο των Οφανείμ (Ιεζ. 3, 12· Α΄ Ενώχ 39, 11-12). Μνημονεύονται δοξολογίες, αναφωνήσεις, ύμνοι, οι οποίοι δεν απευθύνονται μόνον στο Θεό, αλλά επιπλέον ιδιαίτερα στο εσφαγμένο Αρνίο (5,11). Τα υμνητικά αυτά κείμενα δε διακοσμούν απλώς την πλοκή των δραματικών σκηνών, αλλά, όπως θα αποδειχθεί, διαδραματίζουν ενεργό ρόλο στο εσχατολογικό γίγνεσθαι. Όπως κατά τη Δημιουργία του Κόσμου οι άγγελοι δοξολόγησαν το Θεό (Ιώβ 38, 7) και κατά τη Γέννηση του Ι. Χριστού πλήθος στρατιᾶς οὐρανόυ εμφανίστηκε στους ποιμένες να άδει το Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῶ (Λκ. 2,13) και να διακηρύττει την πραγματοποίηση της ειρήνευσης του ουρανού και της γης, έτσι και

κατά την αναδημιουργία του Κόσμου, οι άγγελοι συμμετέχουν με τον αίνο, τη μεσιτεία τους χάριν των αγίων (8,3) και την εσχατολογική τους δράση.

Με την τριπλή επανάληψη του επιθέτου *άγιος* εξαιρείται η αγιότητα του Θεού στο μέγιστο βαθμό. Σύμφωνα με κάποιους ερμηνευτές, η τριπλή επανάληψη της λ. «άγιος» (εβρ. *kadosh*) υπογραμμίζει την πλήρη αποφαιτικότητα και υπερβατικότητα της ουσίας του Θεού, σε αντίθεση προς τον όρο «δόξα» (*kabod*), ο οποίος υποδηλώνει την ορατή απόδειξη της παρουσίας Του στη γη. Ήδη όμως αυτή η πρωταρχική αντίληψη της αγιότητας του Θεού, η οποία αποτελεί κοινό σημείο όλων των πρωτόγονων θρησκευμάτων, υπερβαίνεται στο γνωστό όραμα του Ησαΐα. Ο προφήτης δεν αντιλαμβάνεται το Γιαχβέ σε πλήρη αντίθεση προς τον κόσμο, αλλά σε αμοιβαία σχέση προς αυτόν. Όχι μόνον ο Ναός, αλλά όλη η γη είναι γεμάτη από τη δόξα του Θεού. Ο ίδιος ο Γιαχβέ επονομάζεται στον Ησαΐα συχνά ως ο *άγιος του Ισραήλ* (Ησ.1,4· 5,19), κάτι το οποίο σημαίνει ότι ο Θεός του Ισραήλ δεν είναι μια απρόσωπη δύναμη, η οποία απλώς συνδυάζει τη γοητεία και το μεγαλείο, αλλά ένας προσωπικός Θεός, ο οποίος παρ' όλη την υπερβάλλουσα δόξα Του, επεμβαίνει δυναμικά στην Ιστορία και τη Φύση (πλήρης ή γῆ τῆς δόξης σου) χάριν των εκλεκτών Του, διατηρώντας άρρηκτη σχέση μαζί τους. Στην Αποκ. με τον όρο «ο άγιος» απολύτως χαρακτηρίζεται ο Θεός (6,9) και ο Ι. Χριστός (3,7). Και στις δύο περιπτώσεις συνδυάζεται ο όρος «άγιος» με το επίθετο «αληθινός» (*emuna*). Ο Ι. Χριστός αυτοχαρακτηρίζεται ως «ο άγιος» (απολύτως) στην (κατά σειρά) έκτη Επιστολή προς την Εκκλησία της Φιλαδέλφειας, η οποία είναι ιδιαίτερος πιστή σε Αυτόν, ενώ ο Θεός αποκαλείται ως ο άγιος (6,10) από τους εσφαγμένους διά τον λόγον Του. Η αγιότητα του Θεού σχετίζεται άμεσα με την εσχατολογική δυναμική τελική επέμβασή Του στην Ιστορία χάριν των δεινοπαθούντων για το όνομά Του πιστών και μαρτύρων και έχει διαφορούμενο χαρακτήρα. Για τους πιστούς έχει θετικό παρακλητικό χαρακτήρα, ενώ για τους διώκτες τους έχει το χαρακτήρα του τρόμου και της απειλής. Αμέσως μετά την επίκληση της αγιότητας του Θεού από τους εσφαγμένους για το όνομά Του, ακολουθούν τα τρομερά κοσμολογικά γεγονότα, τα οποία περιγράφει η έκτη σφρα-

γίδα και τα οποία αποτελούν έκφραση της αγιότητας του Θεού και αναγκάζουν όλες τις τάξεις των ασεβών ανθρώπων να αναγνωρίσουν τη δύναμή Του (6, 17). Της ίδιας αγιότητας έκφραση αποτελεί όμως αμέσως κατόπιν η σφράγιση των 144. 000, η οποία συμβολίζει την προστασία των δούλων του Θεού (7,1-8· 9,16). Έκφραση της αγιότητας του Ι. Χριστού αποτελεί επίσης ταπεινωτική υποχρέωση των αυτονομαζόμενων ως Ιουδαίων να προσκυνήσουν τα πόδια του αγγέλου της Εκκλησίας της Φιλαδέλφειας (3, 9), αλλά και η προστασία των εκλεκτών μελών της Εκκλησίας την κρίσιμη ώρα του πειρασμού (3, 10). Η αντικατάσταση της λ. «άγιος» από τη λ. «δίκαιος» στη διακήρυξη των μαρτύρων (16,7), οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αγιότητα του Θεού στην Αποκ. συνδέεται άρρηκτα με τη δικαιοσύνη Του. Εντύπωση προκαλεί ακόμα το γεγονός ότι ακριβώς τις στιγμές, όπου αποκορυφώνεται η εσχατολογική κρίση και ο τρόμος των απίστων, ο Θεός δεν αποκαλείται «άγιος», όπως θα περίμενε κανείς, εάν η αγιότητα είχε το χαρακτήρα του τρόμου, αλλά «όσιος» (15,4·16,5· πρβλ. Δτ. 32,4).

Γενικότερα, θα μπορούσε να λεχθεί ότι με την τριπλή επανάληψη του επιθέτου «άγιος» επιτυγχάνονται τα εξής στοιχεία: α) Η αντιπαραβολή του όντως αγίου τριαδικού Θεού προς άλλες ειδωλολατρικές θεότητες, οι οποίες έφεραν ψευδώς τον ίδιο τίτλο. Η Άρτεμη π.χ. έφερε τον τίτλο *άγιωτάτη*. β) Η προβολή της στενής σχέσης του τριαδικού Θεού με τα μέλη της Εκκλησίας Του. Ο απολύτως άγιος ενεργεί δυναμικά χάριν των αγίων, όπως ονομάζονται συχνά στην Αποκ. τα μέλη της Εκκλησίας (5,8·8,3). γ) Εξαίρεται η αντίθεση του απολύτως αγίου Θεού προς κάθε τι ηθικά ακάθαυτο (21,27). Ο Θεός ως «άγιος» δεν ανέχεται το «κοινόν και ακάθαυτον» (21,8· 22,15). Αυτό αποτελεί ισχυρό ράπισμα προς εκείνα τα μέλη των παραληπτριών Εκκλησιών, τα οποία θέλουν να συμβιβάσουν τον κόσμο της ειδωλολατρίας, της πορνείας, της φαρμακείας και των άλλων αμαρτημάτων (9,20-21) με την Εκκλησία, η οποία αποτελεί Ναό του πανάγιου τριαδικού Θεού και των αγγέλων. δ) Με τον τίτλο *ό άγιος* υπογραμμίζεται η απόλυτη ισότητα Πατρός και Υιού. Ο Ι. Χριστός αυτοχαρακτηρίζεται απολύτως με το επίθετο ως ο άγιος (3,7) προς μια Εκκλησία, η οποία φανερά έχει προβλήματα από τους κατ' όνομα

Ιουδαίους, ένεκα ίσως της Λατρείας Του ως Θεού. Στο χωρίο αυτό ο Ιωάννης παραθέτει τα τρία ονόματα *ο` hñ kai. ο` whñ kai. ο` erconenoi* στη χρονική τους ακολουθία, διότι αποβλέπει στη σύνδεση παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος κάτι το οποίο επιτυγχάνεται και με τη γενικότερη εναλλαγή των χρόνων στο κεφ. 4.

ΔΟΞΟΛΟΓΙΑ 4,9

9 *Kai. ofan dwsousin ta. zwñ*

doxan kai. tinhn kai. eucharistian

tw/kaghnenw/ epi. tw/qronw/

tw/zwhñti eij touj aiwhaj twñ aiwnwnñ

Στο 4,9 έχουμε την έμμεση παράθεση μιας δοξολογίας προς τον καθήμενο στο θρόνο. Το ουσιαστικό *δόξα* συναντάται 16 φορές στην Απ. και σημαίνει την τιμή, η οποία αρμόζει στο Γιαχβέ, και την ένδοξη παρουσία του ίδιου του Θεού, ιδίως στην Καινή Ιερουσαλήμ (15,8· 18,1· 21,11. 23). Ο συνδυασμός *doxa kai. tinh.* συναντάται στα Απ. 4,11· 5,12. 13· 21, 26 και έχει ληφθεί από ανάλογα ψαλμικά εδάφια (Ψ.8,5· 95[96],7). Είναι χαρακτηριστική η σημείωση του Ιωάννη, ότι κατά τα Έσχατα τα έθνη θα φέρουν στην Καινή Ιερουσαλήμ *τήν δόξαν αυτών* (21,24), κάτι το οποίο σημαίνει ότι το ουσιαστικό *δόξα* στην Αποκ. έχει διατηρήσει την αρχική σημασία του πλούτου, την οποία (σημασία) είχε το εβρ. *Kabod* (Γεν. 31,1· Ψ. 49[50],17κ.ε.). Η *doxa kai. tinh,* τα οποία τα έθνη προσκομίζουν αυτοπροαίρετα στη Νύμφη του Θεού, βρίσκονται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τη *δόξα* και τον πλούτο, τα οποία σφετεριζόταν η πόρνη - Βαβυλώνα ως αντίλυτρο της πορνείας της (18, 19). Αποτελεί ελπιδοφόρο μήνυμα της Αποκ. το γεγονός ότι οι βασιλείς της γης, οι οποίοι *δόξαζαν* την πόρνη - Βαβυλώνα (18, 3), με την ιεραποδημία τους στην Καινή Ιερουσαλήμ και την προσφορά της *δόξας* και της τιμής τους σε αυτήν, θα επιστρέψουν τελικά στον αληθινό Θεό και θα τον αναγνωρίσουν ως σωτήρα τους (21, 24). Η δοξολογία του Θεού αποτελεί το κεντρικό θέμα της Αποκ. Το περιεχόμενο του αιώνιου Ευαγγελίου (14, 7), που εκφωνεί με ισχυρή φωνή ο άγγελος, είναι: *fobhqhte ton Qeon kai. dote*

autw/ doxan(ofi hēgen h'wfa thj krisewj autou(kai. proskunhsate tw/ poihsanti ton ouranon kai. thn ghē kai. qalassan kai. phgaj udatwn Στο 16,9 μετά την κένωση και της τέταρτης φιάλης, ο Ιωάννης σημειώνει ότι παρά τις προσκλήσεις του Θεού σε μετάνοια, οι αμαρτωλοί *eblasfhhsan to. onoma tou/Θeou/tou/εxontoj thn exousian epi. taj plhgaj tautaj kai. ouvmetenohsan douhiai autw/ doxan.* Η διά λόγων και έργων δοξολογία του Θεού αποτελεί τον παιδαγωγικό σκοπό των πληγών και ταυτόχρονα το αντικείμενο της μετάνοιας.

Ο όρος *ευχαριστία* συναντάται εκτός από τον υπό εξέταση ύμνο, στο 7,12. Απαντά, επίσης, στην Αποκ. το ρήμα *eucaristouēn soi* (11,17 κ.ε.), το οποίο εισάγει μια Ευχαριστία, ανάλογη εκείνων, τις οποίες απηύθυνε ο προεστώς κατά τη Λατρεία (Διδ. 9, 1· Ιουστ. Α' Απολ. 65, 3). Η ευχαριστία του Θεού κατείχε κεντρικότερη θέση στις συνάξεις των πρώτων πιστών, γι' αυτό και ως *ευχαριστία* χαρακτηρίζεται από τον θεοφόρο Ιγνάτιο όλη η σύναξη των πιστών (Ιγν. Συμυρν 7,1· 8,1· Ιουστ. Α' Απολ. 66, 1). Η δοξολογία και η ευχαριστία αρμόζουν *tw/zw& nti eij touj aiwhaj twh aiwnwn.* Ως ο ζών χαρακτηρίζεται στην Αποκ. ο Γιαχβέ (7,2· 10,6· 15,7) και ιδιαίτερα ο Ι. Χριστός, ο οποίος αυτοχαρακτηρίζεται ως *zwh(kai. egenoēhn nekroj kai. idou. zwh eimi eij touj aiwhaj twh aiwnwn kai. ew taj kleij tou/qanaou kai. tou/afrou* (1, 18· 2, 8). Στην Π. Δ. η μετοχική φράση *zwh* χρησιμοποιείται σπάνια σε όρκιες φράσεις (Δν. 12, 7), καθότι ο Γιαχβέ χαρακτηρίζεται κυρίως ως η πηγή της ζωής (Ψ. 35 [36],9). Στο Αρ. 14, 21 η ίδια μετοχή αποτελεί όνομα του Γιαχβέ. Στην υπό εξέταση δοξολογία το ζών βρίσκεται σε συνωνυμικό παραλληλισμό προς τον τρίτο στίχο του τρισάγιου ύμνου *o`hn kai. o`wn kai. o`ercomenoj* (4,8). Η φράση *o zwh eij touj aiwhaj twh aiwnwn* συναντάται δύο ακόμη χαρακτηριστικές φορές στην Αποκ. Στον όρκο του Αγγέλου του Κυρίου (10,6) η φράση συνοδεύεται από τη μνεΐα της δημιουργΐας του Σύμπαντος από το Θεό και στο 15,7 με την τελική εκδήλωση της εσχατολογικής κρίσης - αναδημιουργΐας. Στην υπό εξέταση δοξολογΐα η φράση συνδέεται έμμεσα με την αναφορά της αναφώνησης - «άξιος», η οποία ακολουθεί (4,11α), στην κτίση του Σύμπαντος από το Θεό, και την έλευση των Εσχάτων, καθώς η δοξολογΐα του καθημένου επί του θρόνου, έχει ως επακόλουθο την εμφάνιση του επτασφράγιστου βιβλΐου (5,1).

Με τη συχνή χρήση της φράσης αναφορικά με το Θεό εξαιρούνται στην Αποκ. τα εξής στοιχεία: α) Η αντίθεση της ζωτικότητας του Θεού προς τα νεκρά είδωλα του ελληνιστικού περιβάλλοντος, τα οποία δεν μπορούν ούτε να δουν, ούτε να ακούσουν, ούτε να περπατήσουν (9, 20). β) Η αντίθεση του Θεού προς τον Καίσαρα, ο οποίος δεχόταν την ευχή *εις τὸν αἰῶνα ζῆθι* (Δν. 2, 4· 3, 9· Ο΄). Ἐστω και εἰάν το Θηρίο ἀνέζησε μετὰ την πληγὴν της μαχαίρας που δέχτηκε (13,14), μιμούμενος ἔτσι την ἀνάσταση του Ἰ. Χριστοῦ, εντούτοις εἶναι προορισμένο για την ἀπώλεια (19,20), σε ἀντίθεση προς το Ἀρνίον, το Ὅποῖόν ζει *εις τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων*, παρὰ την ἐπώδυνη και ταπεινωτικὴ Σφαγὴ, την ὁποία υπέστη (1,17-18). γ) Ἡ ἔξαρση του Θεοῦ ὡς πηγῆς και αἰτίας ζωῆς. Ἀπὸ το θρόνον του Θεοῦ και του Ἀρνίου πηγάζει ὁ ποταμὸς του «ὕδατος της ζωῆς» (22,1), ὁ ὁποῖος ποτίζει το ξύλον «της ζωῆς». Δεν εἶναι τυχαίον ὅτι ὡς ζῶντα χαρακτηρίζουν το Θεὸν τα ζῶα, τα ὁποῖα ἀντιπροσωπεύουν στον Ἐπουράνιον Ναὸν την Κτίση. Ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὡς αἰτία της ὄντως ζωῆς, ἀνατρέπει τα σχέδια του Ἀντίχριστου και ἀνασταίνει τοὺς δύο μάρτυρες, προβαίνοντας σε μιὰ πράξη ἀναδημιουργίας: *Pneúma zwḗj ek tou/Qeou/eishlqen en autoij* (11,11· Ἰεζ. 37, 5. 10). Ὀλόκληρη ἡ δραστηριότητα του Θεοῦ στην Αποκ. κατευθύνει την Ἱστορίαν στον τελικὸν θρίαμβον της ὄντως ζωῆς ἐναντία στις αυτοκαταστροφικὰς εὐσφορικὰς δυνάμεις, οἱ ὁποῖες ἀπεργάζονται τον ψυχικὸν και σωματικὸν ὄλεθρον του ἀνθρώπου και ὀλόκληρης της Δημιουργίας. δ) Με τη μετ. ὁ ζῶν ἐξαιρεται ἡ ἀντίθεση του ζῶντος, ἀκόμη και κατὰ την Σφαγὴν του, Ἰ. Χριστοῦ με τα μέλη της Ἐκκλησίας, τα ὁποῖα ἀν και εἶχαν «ὄνομα» ὅτι ζοῦν, εντούτοις ἦταν νεκρά (3,1). Χαρακτηριστικὸν παράδειγμα ὁ ἄγγελος των Σάρδεων, ὁ ὁποῖος ἦταν «νενεκρωμένος ἐξ ἔργων ἀγαθῶν» (Ἀνδρέας Καισαρείας). Ὁ Ἰ. Χριστός ὡς ὁ ζῶν κρατὰ το βιβλίον της ζωῆς (3,5), στο ὁποῖον ἀναγράφονται οἱ πολῖτες της Καινῆς Ἱερουσαλήμ. ε) Ἡ ἐνότητα Πατρός και Υἱοῦ, ὁ ὁποῖος (Υἱός) στο 1,13, ὡς ἀναστάς, χαρακτηρίζεται ἰδιαιτέρως ὡς ὁ *zwḗ*. Ἡ σφραγίδα του ζῶντος Θεοῦ δεν εἶναι παρὰ το ὄνομα του Ἀρνίου και *to. onoma tou/patroj autou/gegrammenon* (και ὄχι γεγραμμένα) *epi. twḗ netwpwn* των δούλων του Θεοῦ (14,1).

Ὁ ἔμμεσα παρατιθέμενος στο 4,9 ὕμνος, ἔστω και εἰάν ἔχει μεταβατικὸν χαρακτήρα, περιέχει ὄρους με ἰδιάζουσα θεολογικὴ βαρῦτητα για

ολόκληρο το βιβλίο. Η προσφορά της δόξας στον καθήμενο επί του θρόνου, ο οποίος ζει *eiĵ touj aiwĥaj twĥ aiwnwn* και όχι στο Θηρίο, το οποίο παραλαμβάνει από το Δράκοντα *thn dunanin autou/kai. ton qronon autou/kai. exousian megalhn* (13,2) για λίγο καιρό (12,12) αποτελεί το κεντρικό θέμα της Αποκ. Η προσφορά της δόξας από τα τέσσερα ζώα εισάγει το καθαυτό εσχατολογικό Δράμα. Αυτό το υπογραμμίζει εσκεμμένα ο Ιωάννης με το μέλλοντα *δώσουσιν* (4,9), ο οποίος ακολουθεί μια σειρά από μετοχές σε χρόνο ενεστώτα, εισάγει την εσχατολογική διάσταση του χρόνου και εκπληρώνει την ονομασία του Κυρίου, ό Έρχόμενος. Έτσι, ο ακροατής της Αποκ. συνειδητοποιεί έμμεσα ότι ο τόσο ποθητός ερχομός του Κυρίου αποτελεί συνάρτηση της δοξολογίας Του.

ΑΝΑΦΩΝΗΣΗ – «ΑΞΙΟΣ» 4, 10-11

10 *pesouĥtai oi`eikosi tessarej presbuteroi
enwpion tou/kaqhmenou epi. tou/qronou
kai. proskunhsousin tw/zwĥti eiĵ touj aiwĥaj twĥ aiwnwn
kai. balousin touj stefanouj autwĥ enwpion tou/qronou
legontej*

11 *axioj eif`o` Kurioj kai. o` Qeoj ĥiwhĥ(
labeiĥ thn doxan kai. thn tinhn kai. thn dunanin(
ofi Su. ektisaj ta. panta
kai. dia. to. qelhma, sou hsan kai. ektisqhsan*

Οι 24 πρεσβύτεροι με την αναφώνησή τους και τη σωματική προσκύνησή τους αποδεικνύουν ότι δεν αναγνωρίζουν ούτε λατρεύουν άλλον από το Θεό, στον οποίο οφείλουν τα σύμβολα της δόξας και της τιμής τους. Οι 24 πρεσβύτεροι ομιλούν σε δεύτερο πρόσωπο προς το Θεό, τον οποίο χαρακτηρίζουν ως τον Κύριο και το Θεό τους. Η φράση *o` Kurioj kai. o` Qeoj ĥiwhĥ* συναντάται στην Κ.Δ., εκτός από το υπό εξέταση χωρίο, μόνον στην ομολογία του Θωμά (Ιω. 20,28), κάτι το οποίο αποδεικνύει ότι ίσως αποτελούσε Ομολογία Πίστεως (*credo*) της πρώτης Εκκλησίας στον Ι. Χριστό. Με τον Κύριο και Θεό έχουν αποκτήσει οικεία σχέση, κάτι το οποίο υποδηλώνει και το «Σύ» του τρίτου στίχου.

Εντύπωση προκαλεί η εξέχουσα θέση, την οποία κατέχει στην αναφώνηση το ουσ. η *δύναμις*, ιδιότητα, η οποία συνδέεται ιδιαίτε- ρως (α) με το Θεό, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να αποτελεί και όνομά Του (Μκ. 14,62· Μτ. 26,24) και (β) με τη δραστηριοποίηση των Εσχάτων, τα οποία απαιτούν την εκδήλωση της μεγάλης *δυνάμεως* του Θεού (11,17), προκειμένου να φανερωθεί και να εξαπλωθεί η *Βασιλεία* Του (11,17·12,10). Κεντρικό θέμα στην Αποκ. είναι η περι- γραφή της σύγκρουσης δύο μεγάλων· δυνάμεων της κραταιάς δύνα- μης του Θεού και της εφήμερης δύναμης του Δράκοντος, ο οποίος εξουσιοδοτεί το Θηρίο (13,2). Όπως η Δημιουργία του Σύμπαντος συνδέεται κατεξοχήν με την εκδήλωση της δυνάμεως του Θεού, έτσι και το Θηρίο επιδεικνύει τη δύναμή του με το να ποιεί, μέσα από έναν οργανισμό θαυμαστών έργων. Είναι σημαντικό ότι μόνον στο κεφ. 13 το ρήμα *ποιεῖν*, έχοντας ως υποκείμενο το Θηρίο, αναφέρεται δέκα (από τις 37 συνολικά) φορές. Η συνεχής μάλιστα παρατακτική σύνδεση των προτάσεων (*καὶ ποιεῖ. . καὶ ποιεῖ*: 13,12-13) υπενθυμίζει την αφήγηση της Δημιουργίας, την οποία προσπαθούν να μιμηθούν τα δύο Θηρία, εμφυσώντας πνεύμα στην εικόνα (13,14), όπως ακρι- βώς ο Θεός μετέδωσε πνεύμα ζωής στον κατ' εικόνα Του πλασμένο άνθρωπο (Γεν. 2,19).

Η αναγνώριση της αληθινής δύναμης συνδέεται με την αληθινή Λατρεία. Στην Ιστορία, και ιδιαίτερος στα Έσχατα, όπως αποδεικνύει το τελευταίο βιβλίο της Γραφής, υπερισχύει τελικά η δύναμη της αδυναμίας της αγάπης, η δύναμη του εσφαγμένου Αρνίου. Το Αρνίο, προσφέροντας το πανάχραντο αίμα Του και αυτοθυσιαζόμενο, κυρι- αρχεί στον Κόσμο και την Ιστορία: *axion estin to. Arnion to. esfagnon labein thn dunamin* (5, 12). Αυτό αποτελεί παρακλητικό γεγονός για τους χριστιανούς (2, 8). Αν και φαινομενικά αδύνατοι, συμμετέχουν ήδη στη Βασιλεία του Θεού: *idou. dedwka ewpion sou quran hnewgnenhn(hh oudeij dunatai kleisai authn(ofi mikran exeiq dunamin kai. ethrsaj nou ton logon kai. ouk hrnhsw to. onoma, mou* (3,8).

Ο Γιαχβέ είναι όντως ο μοναδικός «Κύριος και Θεός» των 24 πρε- σβυτέρων, διότι *έκτισε τα πάντα* (πρβλ. Δν. 4,37 Ο'). Προκειμένου περί της Δημιουργίας του Σύμπαντος χρησιμοποιούνται στην Αποκ. τα ρήματα «κτίζω» και «ποιώ», το οποίο όμως («ποιώ») χρησιμοποιείται

μόνο στον αόριστο και το μέλλοντα, έχοντας ως υποκείμενο τον αληθινό Θεό. Στον ενεστώτα έχει πάντα ως υποκείμενο τον Αντίχριστο. Το ρήμα κτίζω χρησιμοποιούταν στα Ελληνιστικά χρόνια, για να δηλώσει τη θεμελίωση μιας πόλεως από ένα μονάρχη, ο οποίος μάλιστα έδιδε στην πόλη το όνομα του. Το κτίζω, σε αντίθεση προς το δημιουργώ, εξέφραζε έτσι όχι την διά χειρών, αλλά την διά της διαταγής ενός βασιλέως ίδρυση μιας πόλεως. Το ότι ο δείνα «έκτισε» μια πόλη, σήμαινε ότι είχε τέτοια δύναμη, ώστε με το πρόσταγμά του μόνον να ανοικοδομήσει μια πόλη, η οποία αιώνια θα τιμούσε το όνομά του με πανηγύρεις. Οι πρεσβύτεροι για αυτόν το λόγο χρησιμοποιούν το ρήμα κτίζω προκειμένου περί της Δημιουργίας του Θεού, τοποθετώντας το μάλιστα με έμφαση στην αρχή και στο τέλος της αιτιολογήσεως της αναφωνήσεως: *ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα [...] καὶ ἐκτίσθησαν*. Με έμφαση επίσης χρησιμοποιούν ως αντικείμενο του ρήματος τον ὄρο, *τὰ πάντα* τον οποίο χρησιμοποιούσαν οι Ισραηλίτες, για να δηλώσουν το Σύμπαν. Ο παντοκράτωρ Κύριος δεν έκτισε απλώς μια ή περισσότερες πόλεις, αλλά ολόκληρο το Σύμπαν. Και ακριβώς επειδή έκτισε τον κόσμο εκ του μηδενός, όπως ιδιαίτερα ο αόριστος υπογραμμίζει, έχει τη δύναμη να τον ανακαινίσει στο μέλλον. Η Κρίση δεν συντελεί στην καταστροφή της Δημιουργίας, αλλά στην ανακαινισή της, γι' αυτό και επισφραγίζεται με την πανηγυρική διακήρυξη εκ μέρους του ιδίου του Θεού *idou. kaina. poiw/panta* (21,5).

Εντυπωσιάζει το ότι στον στ. 4 του ύμνου των πρεσβυτέρων προηγείται το *hsan* και ακολουθεί το *ektisqhsan*. Οι εξής λύσεις έχουν προταθεί: α) Ο τονισμός βρίσκεται στο «θέλημά σου». Ο στ. 11 τονίζει ότι τα όντα οφείλουν το «είναι» τους στο θέλημα του Θεού και εξυπηρετούν το θέλημά Του. Το και, κατά τον Beckwith, είναι επεξηγηματικό (ταυτόσημο με το «δηλαδή») και υπογραμμίζει το κτιστό της Δημιουργίας. Αντικρούεται έτσι η ελληνική αντίληψη περί αιωνίου προϋπάρξεως της φύσεως. Το κτιστό της Δημιουργίας δίνει τη δυνατότητα στον Κτίστη της να την ανακαινίσει και να την καινοποιήσει. Αυτή η δυνατότητα, η οποία έγινε εν μέρει πραγματικότητα με την ανάσταση του Ι. Χριστού, χαροποιεί την Κτίση και την οδηγεί στην δοξολογία-Συμφωνία (5,13). β) Η δεύτερη άποψη είναι το ότι η Κτίση υπήρχε στη βουλή του Θεού, προτού δημιουργηθεί. Ο Swete σημειώνει

ότι το θείο θέλημα, προτού δώσει υλική έκφραση στη Δημιουργία, την είχε προαιώνια σχεδιάσει. Το Αποκ. 4 εμπεριέχει αρκετά από τα επτά αντικείμενα, τα οποία σύμφωνα με τους ραβίνους κατασκευάσθηκαν προαιώνια (ο θρόνος της δόξης, ο Ναός, το όνομα του Μεσσία, η Τορά, η μετάνοια, ο κήπος της Εδέμ, η Γέεννα). Τι νόημα όμως έχει ο τονισμός της προϋπαρξης της Δημιουργίας στην υπό εξέταση ενότητα; γ) Το ίδιο ερώτημα δημιουργείται και από την άποψη του Charles, ότι με το ανακόλουθο αυτό σχήμα καταπολεμείται η άποψη των αποκαλυπτικών ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε, είτε χάριν του ανθρώπου, είτε χάριν του Ισραήλ (Δ' Εσδρ. 6,55. 59·7,11·Αναλ. Μωυσ. 1,12), είτε χάριν των δικαίων του Ισραήλ (Β' Βαρούχ 14,19·15,7·21,24). Θεωρώ ότι η πρώτη άποψη είναι η ορθότερη.

Η μνεία της δημιουργίας των πάντων από το Θεό είναι σπουδαιότατη, γι' αυτό και η πρώτη ευχαριστηριακή αναφώνηση προς το Θεό αφιερώνεται σε αυτήν. Η δημιουργία, η κτίσις των απάντων, φανερώνει την ασύλληπτη δύναμη του Θεού, ο οποίος, όμως, παρά το μεγαλείο Του, διατηρεί μια ιδιαίτερη σχέση προς τους δοξασμένους αγίους τής προ και μετά Χριστόν εποχής. Παραμένει ο Θεός τους. Το ότι ο πραγματικός Κύριος και Θεός της Ιστορίας και της Κτίσεως παραμένει ο Θεός των θλιβομένων και διωκομένων για τη μαρτυρία Του πιστών, αποτελεί για όλους τους χριστιανούς μια εξαιρετικά παρήγορη πραγματικότητα. Ο Θεός, ο οποίος διαθέτει την απόλυτη δύναμη να φέρει μόνο με το θέλημά Του στο «είναι» τα πάντα, έχει και τη δύναμη να αναδημιουργήσει τα πάντα. Η φύση δεν είναι αιώνια. Είναι κτιστή και πεπερασμένη. Υπακούει σε Αυτόν που με τόση σοφία την έκτισε. Η μνεία συνεπώς της δημιουργίας στην αναφώνηση των 24 δοξασμένων τέκνων του Θεού αποτελεί την προϋπόθεση της αναδημιουργίας, η οποία επιτελείται κατεξοχήν με τη Σφαγή και την Ενθρόνιση του Αρνίου και το άνοιγμα του επτασφράγιστου βιβλίου, το οποίο ακολουθεί. Όλη η Επουράνια Λατρεία στο κεφ. 5 κατακλείεται με τη δοξολογία-Συμφωνία του Σύμπαντος (5,13), το οποίο εορτάζει, έτσι, την εξαφάνιση των διαφθορέων του και τη λύση των οδυνών του.

ΕΠΙΜΕΤΡΟΝ: ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ

Είναι γνωστή η θέση πολλών μελετητών της Αποκ. ότι στο τελευταίο αυτό βιβλίο της Κ.Δ. ο Θεός, ο οποίος κρύβεται πίσω από το εσχατολογικό δράμα και τις καταστροφές, δεν έχει κανένα κοινό σημείο με το Θεό της αγάπης, που πρωταγωνιστεί στα υπόλοιπα βιβλία της Καινής Διαθήκης. Ο Θεός της Αποκ. είναι, κατά τους ίδιους ερμηνευτές, ένας Θεός που εκδηλώνει την οργή και το θυμό Του προς την ανθρωπότητα και τη Δημιουργία χωρίς έλεος και οικτιρμούς. Είναι ένας «Θεός εβραϊκός». Όπως θα αποδειχθεί, ο Θεός - Πατέρας της Αποκ., είναι το Πρόσωπο εκείνο το οποίο όχι μόνον δεν καταστρέφει αμείλικτα τη Δημιουργία και τον Άνθρωπο, αλλά αντίστροφα ανακαινίζει τα πάντα, συντρίβοντας όχι τους αμαρτωλούς, αλλά την αμαρτία, όχι τη Δημιουργία, αλλά εκείνους που τη διέφθειραν και τη διαφθείρουν. Είναι ο Θεός των Πατέρων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης.

Ο Θεός παρουσιάζεται πανηγυρικά και αποφαστικά στο κεφ. 4. Σε αντίθεση με το κεφ. 1 όπου περιγράφεται λεπτομερώς ο Ι. Χριστός, αλλά και σε αντίθεση με τον προφήτη Ιεζεκιήλ (1-3), που αποτελεί πηγή έμπνευσης του Ιωάννη, στο κεφ. 4 ο καθήμενος επί του θρόνου ούτε περιγράφεται, ούτε κατονομάζεται. Ο Θεός ενεργεί στο παρόν διά του Ι. Χριστού, ο οποίος στο κεφ. 1 παρουσιάζεται ως ο Παλαιός των ημερών, αλλά και διά των αγγελικών ταγμάτων. Η άμεση σχέση Θεού και κόσμου εναπόκειται στα Έσχατα στην Καινή Ιερουσαλήμ, όταν δε θα υπάρξει ούτε συγκεκριμένος χρόνος και χώρος, ούτε συγκεκριμένα πρόσωπα, τα οποία θα μεσολαβούν μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων, αλλά όλες οι πτυχές του ανθρώπου θα καταυγάζονται από το φως της θεϊκής δόξας. Η αποφαστικότητα αυτή της παρουσίασης του Θεού από τον Ιωάννη αποσκοπεί στην κατάδειξη της ειδοποιού διαφοράς του πραγματικού Θεού από εκείνα τα όντα που σφετερίζονται ψευδώς για τους εαυτούς τους το όνομα και τις ιδιότητές Του και να εξάρει στους ακροατές το μεγαλείο και τη μεγαλοπρέπεια του Θεού που λατρεύουν.

Στο ίδιο, όμως, το κεφ. 4, όπου εξαιρείται η αποφαστικότητα, το όντως άλλον του Θεού, υπογραμμίζεται κατά παράδοξο τρόπο η καταφατικότητά Του. Ο Θεός δεν παρουσιάζεται απλώς με φως

απρόσιτον ούτε με γνώφο, αλλά με τη λάμψη και τις εν πολλοίς άγνωστες σε εμάς ιδιότητες πολυτελών λίθων. Όπως ο Ιωάννης δε διστάζει να παρουσιάσει τον Ι. Χριστό και τα Χερουβείμ με στοιχεία του φυτικού και ζωικού κόσμου (ως λέοντα, αρνίον, ρίζα), έτσι παρομοιάζει τον ίδιο τον Θεό με πολύτιμους λίθους (ιάσπιδος, σάρδιον, σμάραγδον), των οποίων ο συμβολισμός στην αρχαιότητα ήταν πολυδιάστατος. Με το λευκό χρώμα της ιάσπιδος εξαιρείται το μεγαλείο και η αγιότητα του Θεού, ενώ με το ερυθρό χρώμα του σαρδίου η δικαιοσύνη, η αγάπη, ο ζήλος αλλά και η βασιλική εξουσία Του. Η βαρύτητα αλλά και η αδιαφάνεια του μετάλλου ιάσπιδος οδηγούσαν τον ακροατή της περιγραφής στο να εννοήσει ιδιαίτερα την αποφαιτικότητα, αλλά και τη δόξα του Γιαχβέ. Με το πράσινο χρώμα της Ίριδας, το οποίο ως φωτοστέφανο λαμπρύνει το Θεό, υπογραμμίζεται η μακροθυμία και οι οικτιρμοί Του, στοιχεία τα οποία κατεξοχήν Τον χαρακτηρίζουν ακόμα και την τελική εποχή της Ιστορίας· τα Έσχατα. Εάν αναλογιστεί κανείς ότι οι τρεις πολύτιμοι αυτοί λίθοι, με τους οποίους περιγράφεται ο Θεός, συμβόλιζαν στο Εφώδ του Αρχιερέως τρεις ισραηλιτικές φυλές (Εξ. 28,17-20), αλλά και στην Καινή Ιερουσαλήμ αντιπροσωπεύουν τους θεμέλιους αυτής της Πόλης αποστόλους (21,19-20), τότε συνειδητοποιεί ότι η περιγραφή του Θεού με τους πολύτιμους αυτούς λίθους αποδεικνύει τον ιδιαίτερο σύνδεσμο του Θεού με το λαό Του στην παλαιοδιαθηκική και καινοδιαθηκική του διάσταση. Ο σύνδεσμος εξάλλου των πολύτιμων λίθων με αστρικούς σχηματισμούς, που δέσποζαν στο χώρο και στο χρόνο, αποδίδει στον Γιαχβέ το χαρακτηριστικό του κυρίαρχου της Φύσης και της Ιστορίας.

Θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς από τους πρώτους στίχους, όπου γίνεται λόγος στην Αποκ. για το Θεό, ότι ο Ιωάννης προσπαθεί όχι με λόγια αλλά με χρώματα και εικόνες να ομιλήσει περί του Θεού και των ακτίστων ενεργειών Του. Το σημαντικότερο όμως στοιχείο είναι ότι, ενώ ο Ιωάννης αποφεύγει να κατονομάσει άμεσα και να περιγράψει τον καθήμενο επί του Θρόνου, στον Τρισάγιο Ύμνο έντεχνα παραθέτει όχι μόνον το όνομα *Κύριος*, αλλά και το όνομα *ο`**h̄n** και. ο`**wh** και. ο`**ercomenoi*** (4, 8). Η Επουράνια Λατρεία δίδει στα τέσσερα όντα τη δυνατότητα να αναφέρουν το Όνομα του Θεού,

αλλά και στους 24 πρεσβυτέρους να απευθυνθούν σε Αυτόν σε δεύτερο ενικό πρόσωπο (4,11). Στη διάρκεια της επίγειας Λατρείας ομιλεί ο ίδιος ο Θεός διά του Ι. Χριστού (1,8), προβαίνοντας σε μία μεστή από ονόματα αυτοαποκάλυψή Του, προκειμένου να στηρίξει και να αφυπνίσει τους διωκόμενους πιστούς Του. Η Λατρεία αλλά και η υμνολογία του Θεού δίδει τη δυνατότητα άμεσης σχέσης Θεού και ανθρώπων.

Στη Λατρεία, όπου καινοτομείται ο χώρος και ο χρόνος, βιώνεται από τους πιστούς ο Θεός ως «ὁ Ἦν» και ως «ὁ Ὦν» και ως «ὁ Ἐρχόμενος». Η επέμβαση του Θεού στο παρελθόν, η οποία συμπυκνώνεται στο «ὁ Ἦν», εκδηλώθηκε τόσο με τα γεγονότα της Εξόδου του ισραηλितικού λαού από τη χώρα της δουλείας στη Γη της ελευθερίας και της Επαγγελίας, όσο κατεξοχήν με το έργο της Θείας Οικονομίας που επιτέλεσε το εσφαγμένον Αρνίον. Αυτό το παρελθόν γίνεται παρόν κατά τη διάρκεια της Λατρείας και χαρίζει στους διωκόμενους και χειμαζόμενους πιστούς τη βεβαιότητα ότι σύντομα θα πραγματοποιηθεί και η δική τους έξοδος από τη Γη της δουλείας μέσω της Ερήμου των θλίψεων και πειρασμών στην Καινή Ιερουσαλήμ. Στα πλαίσια της Επουράνιας Λατρείας παρουσιάζεται το Αρνίον στον Επουράνιο Ναό να λαμβάνει όχι μόνον το βιβλίον (5,1), αλλά και την παγκόσμια δόξα και την τιμή (5,11κ.ε.). Στους ύμνους της Λατρείας βιώνονται οι συνέπειες της θυσίας και της σφαγής του Ι. Χριστού και του έργου που επιτέλεσε ο Θεός διά του μονογενούς Του Υιού. Οι κατατρεγμένοι χριστιανοί, δυνάμει του αίματος του Αρνίου, αποτελούν ήδη βασιλεία και ιερείς (5,10).

Στα λειτουργικά πλαίσια γίνεται αισθητή η παρουσία του Θεού στο παρόν. Δεν είναι η Ειμαρμένη ούτε ο κάθε πλανητάρχης Καισαρας, αυτοί που ελέγχουν το ρου της Ιστορίας. Είναι εντυπωσιακό ότι, σύμφωνα με τον Ιωάννη, ακόμη και πίσω από τη δραστηριότητα της σατανικής τριάδος, βρίσκεται το σχέδιο του Θεού. Στο κεφ. 13, όπου η δράση του Δράκοντα και των δύο Θηρίων κορυφώνεται με ένα οργασμό έργων, αλλά και με ένα μανιώδη διωγμό των πιστών στο Θεό, ο συγγραφέας της Αποκ. χρησιμοποιεί τη γνωστή *passivum divinum* (13,5. 7). Με αυτό τον τρόπο, αλλά και παρουσιάζοντας και τις υπόλοιπες συμφορές που σκορπούν οι υπόλοιπες επτάδες ως

προϊόντα της βουλής του Θεού, διαφαίνεται ποιος είναι αληθινός κύριος της Ιστορίας και ποιος ψευδώς σφετερίζεται για τον εαυτό του αυτό τον τίτλο.

Στο πλαίσιο της Λατρείας τα μη πραγματοποιηθέντα Έσχατα αποτελούν παρούσα εμπειρία. Το βιβλίο με το σχέδιο του Θεού για το Τέλος της Ιστορίας παραδίδεται στο εσφαγμένο Αρνίο. Οι παλαιοδιαθηκικές προφητείες, που αποτελούν επτασφράγιστο βιβλίο για τους αμύητους, στη Λατρεία ερμηνεύονται και αποκρυπτογραφούνται. Στα πλαίσια της Λατρείας ο Ιωάννης γεύεται το Τέλος των αιώνων, αλλά και οι πιστοί βιώνουν στο παρόν των θλίψεων και του διωγμού την άμεση και ευφρόσυνη γαμήλια σχέση του Θεού και της Εκκλησίας Του, της νύμφης-Καινής Ιερουσαλήμ.

Η πλαισίωση, γενικότερα, των εσχατολογικών γεγονότων από σκηνές μεγαλειώδους Επουράνιας Λατρείας αποσκοπούν στο να εξαλείψουν τη λανθασμένη άποψη ότι τα Έσχατα αποτελούν το προϊόν της δραστηριότητας ενός τιμωρού Θεού. Η βίωση των Εσχάτων ως τρομακτικού ή ως χαρμόσυνου γεγονότος εξαρτάται από την ποιότητα κάθε ανθρώπου. Στην περίπτωση της Αποκ. ισχύει αυτό που αναφέρει ο Αγ. Ισαάκ ο Σύρος: *Εγώ δε λέγω ότι οι εν τη γεέννη κολαζόμενοι τη μαστιγι της αγάπης μαστίζονται. Και τι πικρόν και σφοδρόν το της αγάπης κολαστήριον;. [...] Ενεργεί η αγάπη εν τη δυνάμει αυτής κατά διπλούν τρόπον: τους μεν αμαρτωλούς κολάζουσα, ως και ενταύθα συμβαίνει προς φίλον υπό φίλον, τους δε τετηρηκότας τα δέοντα, ευφραίνουσα εν αυτή (Λόγος πδ').* Η αγάπη του Θεού εκδηλώνεται στην Αποκ. με ποικίλους τρόπους. Με την κλιμάκωση των συμφορών αποσκοπεί ο Θεός στην προειδοποίηση και τη μετάνοια των ανθρώπων. Με τη μαρτυρία, το μαρτύριο, αλλά και τους διωγμούς των εκλεκτών του, αποσκοπεί στην εγκατάλειψη της λατρείας κάθε εγκόσμιου συστήματος, το οποίο με αντίδωρο μερικά προσωρινά οφέλη, υποδουλώνει και εκμεταλλεύεται τους ανθρώπους και μάλιστα τις ψυχές τους Με την καταστροφή της πόρνης-Βαβυλώνας αλλά και τη συντριβή της σατανικής Τριάδος, όπου ακριβώς στρέφεται η οργή του Θεού στην Αποκ., επιχειρεί ο Θεός να επιτύχει την ελευθερία του ανθρώπου από τις δυνάμεις του Σατανά και των οργάνων του. Η Καινή Ιερουσαλήμ είναι ανοικτή

στα έθνη και στους βασιλείς της γης (21,24· 22,2), όπως ακριβώς και τα Άγια των Αγίων του Επουράνιου Ναού (7,9).

Το ότι η δραστηριότητα του Θεού στην Αποκ. είναι αυτή καθεαυτή κατεξοχήν δημιουργική και θετική εμφανίζεται από το ότι το βιβλίο κορυφώνεται με την κατάβαση της Καινής Ιερουσαλήμ, η οποία αποτελεί ποίημα του Θεού (21,2), αλλά και από τα λόγια του ιδίου του Θεού, ο Οποίος τη δεύτερη φορά που ομιλεί σε αυτό διακηρύσσει την ανακαίνιση/καινοποίηση του διεφθαρμένου από την αμαρτία σύμπαντος (*Ἰδὸν καινὰ ποιῶ τὰ πάντα* [21,5]).

Η καινή κτίση μάλιστα δεν ονομάζεται καινός παράδεισος αλλά Καινή Ιερουσαλήμ, κάτι το οποίο σημαίνει ότι τα Έσχατα δεν αποτελούν μια απλή επανάληψη της Δημιουργίας, ούτε μια απλή επιστροφή στην πρωτόγονη ωραιότητα και το πρωτόκτιστο κάλλος. Ο Θεός δε διαγράφει με μια μονοκοντυλιά την ανθρώπινη ιστορία και την ανθρώπινη δημιουργία. Η καινούργια ποιοτικά κι όχι απλώς νέα χρονικά δημιουργία έχει το όνομα μιας πόλεως και η «πόλη» συνιστά την συμπύκνωση, αλλά και την αποκορύφωση του ανθρώπινου πολιτισμού, της ανθρώπινης Ιστορίας, του ανθρώπινου πνεύματος και δημιουργίας. Ο Θεός δεν καταστρέφει την πόλη Βαβυλώνα και όλες τις βιοτικές, καλλιτεχνικές και τεχνικές (τεχνολογικές) δραστηριότητές της (18,21-23), διότι μισεί και ζηλοφθονεί τον πολιτισμό και τη δραστηριότητα του ανθρώπου, αλλά διότι αυτά τα θετικά στοιχεία έγιναν όργανα της αμαρτίας. Σίγουρα η Καινή Ιερουσαλήμ προέρχεται εξ ολοκλήρου από τον ουρανό. Η θεμελίωση, η κατασκευή και η οικοδόμησή της έγιναν αποκλειστικά από το Θεό σε αντιθετικό παραλληλισμό προς κάθε «Βαβέλ» της οποίας ο πύργος αποτελεί μία προμηθεϊκή υβριστική κίνηση του ανθρώπου προς τα άνω. Ο Θεός, σχεδιάζοντας όμως μία πόλη και όχι έναν καινούργιο φυσικό παράδεισο, αντέστρεψε προς το συμφέρον του ατόμου τη γνώση, η οποία στην περίπτωση των ιδρυτών της πόλης απογόνων του Κάιν και εμπνευστών του πολιτισμού λειτούργησε αυτοκαταστροφικά και πρόσφερε στον άνθρωπο την αληθινή κοινωνία τόσο με το Θεό όσο και με το συνάνθρωπο.

Όλη αυτή η δημιουργική δραστηριότητα που εκδηλώνεται κατά τα Έσχατα αποτελεί έργο ολοκλήρης της αγ. Τριάδος. Η Αποκ. αποτελεί το μοναδικό ίσως βιβλίο της Κ.Δ. στο οποίο η ενότητα των τριών Προ-

σώπων είναι τόσο έντονη και τόσο εμφανής. Η ενότητα του Πατρός και του Υιού, που υπογραμμίζεται μέσω των μυστηριωδών ενικών των ρημάτων (11,15), των αντωνυμιών (6,17· 22,3-4), αλλά και μέσω της ισότιμης λατρείας που δέχονται τα δύο αυτά πρόσωπα. Όπως στην Δημιουργία του Κόσμου και στην καταστροφή της Βαβέλ, των Σοδόμων και Γομόρων είχαμε μέσω «μυστηριωδών» πληθυντικών (Γεν. 1,26· 11,27· πρβλ, 19,24) δραστηριότητα της Αγ. Τριάδος, έτσι, κατά τις συμφορές αλλά και κατά την αναδημιουργία των Έσχατων έχουμε την ιδιαίτερη επενέργεια και των τριών Προσώπων. Αυτό οφείλεται στο ότι κατά τα Έσχατα έχουμε αυξημένη δραστηριότητα μιας άλλης τριάδος· της σατανικής (του Δράκοντα και των δύο Θηρίων). Η σατανική τριάδα με το διωγμό που εξαπολύει στη γη, εναντίον των λατρευτών του Θεού, κλιμακώνει τη σύγκρουσή της με την αγ. Τριάδα και οδηγείται, τελικά, στην αυτοκαταστροφή και την αιώνια απώλεια.

Πιστεύω ότι το μήνυμα της Αποκ. όχι μόνον για τους μικρασιάτες χριστιανούς τότε, αλλά και για εμάς τους διεσπαρμένους στην Οικουμένη χριστιανούς σήμερα, είναι να εγκαταλείψουμε τη λατρεία κάθε ειδώλου, κάθε προσώπου ή συστήματος ή πράγματος που απαιτεί για τον εαυτό του την προσκύνηση, την αφοσίωση και τη λατρεία μας και να προσκυνήσουμε τον αληθινό Θεό καταθέτοντας και εμείς με τα έργα αλλά και τη μαρτυρία μας το μήνυμα ότι η ιστορία, ο κόσμος και οι δυνάμεις του κακού που φαίνεται και σήμερα να θριαμβεύουν, σύντομα θα παρέλθουν για να δώσουν τη θέση τους σε ένα Αρνίο εσφαγμένο από την αγάπη Του για μας και σε ένα Θεό - Πατέρα που μακροθυμεί αναμένοντας τη μετάνοιά μας.

4. ΤΟ ΑΡΝΙΟ ΚΑΙ ΤΟ ΕΠΤΑΣΦΡΑΓΙΣΤΟ ΒΙΒΛΙΟ (ΚΕΦ. 5)

5,1 *Kai. eidon epi. thn dexian tou/kaqhmenou epi. tou/qronou
biblion gegrammenon eswqen kai. opisqen
katesfragismenon sfragisin epta*ἄ

Στο κεφ. 5 τη μακαριότητα και την υπερβατικότητα του κεφ. 4 διαδέχεται η κινητικότητα, στοιχείο το οποίο ήδη προοιωνίζουν οι

στίχοι 8-11 του τετάρτου κεφαλαίου. Το κεφ. 5 διαιρείται σε τρεις ενότητες:

- α) Ενότητα I, στ. 1-5: Εμφάνιση του επτασφράγιστου βιβλίου και αναζήτηση όντος ικανού να το ανοίξει.
- β) Ενότητα II, στ. 6-7: Είσοδος του Αρνίου στον Επουράνιο Ναό και παραλαβή του βιβλίου.
- γ) Ενότητα III, στ. 8-14: Πανηγυρική αντίδραση των παρισταμένων χορών (είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων - τεσσάρων ζώων - αγγέλων - Κτίσεως) στην εμφάνιση του Αρνίου και την παραλαβή του βιβλίου.

Ενώ στο κεφ. 4 κυριαρχεί με τη λαμπρή παρουσία Του και τη σιωπή Του ο επιβλητικά καθήμενος επί του θρόνου Κύριος, στο κεφ. 5 δεσπόζει η πανηγυρική είσοδος και εμφάνιση του «έστηκότος ως έσφαγμένου» Αρνίου. Στο κεφ. 4 με τη συχνή χρήση μετοχών εξαίρεται το μεγαλείο του Επουράνιου Ναού, ενώ στο κεφ. 5 με τα επαναλαμβανόμενα και είδον η εσχατολογική δραστηριοποίηση του Ουρανού. Τη θεολογία του κεφ. 4 έντεχνα διαδέχεται η χριστολογία (Αρνίο) και η εσχατολογία (επτασφράγιστο βιβλίο). Η μεγαλειώδης σκηνή της παραλαβής του βιβλίου επισφραγίζεται με την παγκόσμια δοξολογία ολόκληρου του Σύμπαντος.

Στην πρώτη ενότητα του κεφ. 5, αμέσως μετά τα υμνητικά κείμενα του κεφ. 4, εμφανίζεται ξαφνικά *epi. thn dexian* κραταιά χείρα του Γιαχβέ, βιβλίο κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. Η ομοιότητα με τον τόμο βιβλίου, τον οποίο είδε ο Ιεζεκιήλ και περιείχε κλαυθμούς και θρηνωδίας και οὐαί (3,9-10) είναι σαφής. Σωστά ο Beckwith επισημαίνει ότι το πρόθεμα κατ- επιτείνει την έννοια του ουσιαστικού, καθόσον μάλιστα ο Ιωάννης δε συνηθίζει τη χρήση σύνθετων ουσιαστικών. Σχετικά με την ταυτότητα του βιβλίου έχουν γίνει πολλές εικασίες. Από το γεγονός ότι το «βιβλίο» ήταν «κατεσφραγισμένον», αρκετοί ερμηνευτές συμπέραναν ότι το βιβλίο αντιστοιχεί στο γνωστό στα Ρωμαϊκά χρόνια επίσημο έγγραφο διπλής όψεως (Doppelurkunde) Στην εσωτερική πλευρά γραφόταν ολόκληρο το κείμενο, ενώ στην εξωτερική η περίληψή του. Έτσι αιτιολογείται ο προαναγγελτικός - περιληπτικός χαρακτήρας των επτά σφραγίδων, οι οποίες αποτελούν σύνοψη των επερχόμενων συμφορών (8,1 κ.ε.).

Σύμφωνα με τον Bauckham, ο στ. 22,5 αποτελεί τον επίλογο του επτασφράγιστου βιβλίου, ενώ ο στ. 22,6 την επικύρωσή του.

Το ότι όμως το βιβλίο είναι Doppelurkunde, θα πρέπει να απορριφθεί για τους εξής λόγους: α) Ο Ιωάννης σημειώνει ότι δεν είναι μόνο η εσωτερική πλευρά κατεσφραγισμένη, αλλά όλο το βιβλίο (στ. 1). β) Εάν ήταν Doppelurkunde, θα έπρεπε η εξωτερική πλευρά του να είναι σε όλους ορατή και προσιτή, κάτι το οποίο όμως δεν συμβαίνει, αφού όπως με έμφαση σημειώνεται από τον Ιωάννη, κανείς σε ολόκληρο το Σύμπαν δεν μπορεί να δει το βιβλίο (στ. 3). γ) Η παραλλαγή *έσωθεν και έξωθεν*, στην οποία στηρίζεται η εκδοχή ότι το βιβλίο αποτελεί Doppelurkunde είναι λανθασμένη. Η ορθή γραφή του Αλεξανδρινού κώδικα *έσωθεν και όπισθεν*, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το βιβλίο είναι οπισθόγραφο ειλητάριο, όπως και στον Ιεζεκιήλ (2,9-10).

Βασιζόμενη στο ότι το βιβλίο είναι κατεσφραγισμένο, η Ford ισχυρίστηκε ότι το βιβλίο είναι το γνωστό στους ραβινικούς κύκλους «συμβόλαιο γάμου» (*get mequassar*), το οποίο σφραγιζόταν με επτά σφραγίδες, έτσι ώστε στην περίπτωση διαζυγίου να έχει χρόνο ο σύζυγος (ιδίως όταν ήταν ιερέυς), καθόσον θα λύνονται, να αλλάξει γνώμη. Παραλληλίζει μάλιστα η ίδια ερμηνεύτρια το επτασφράγιστο βιβλίο με το γνωστό στην Π. Δ. βιβλίο του «αποστασίου» (Δτ. 24,1. 3·Ησ. 50,1·Ιερ. 3,8·Μκ. 10,4). Κάθε σφραγίδα αποτελεί και μια προειδοποίηση για μετάνοια και επιστροφή στο Θεό. Σε αντίθεση όμως με τα επιλογικά κεφάλαια της Αποκ., δεν υπάρχει στην Επουράνια Λατρεία κάποιος άλλος γαμήλιος υπαινιγμός. Ο Prigent, όπως και η Mowty υποστηρίζουν ότι το βιβλίο είναι η Αγία Γραφή και ιδιαίτερα η Τορά, η οποία, σύμφωνα με τη διδασκαλία του Κουμράν, είναι «σφραγισμένη» για τους υιούς του Σκότους, αλλά αποκαλυμμένη στο Διδάσκαλο της Δικαιοσύνης και τους υιούς του Φωτός. Το Αρνίο, όπως ο Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης στο *Κουμράν*, έχει την ικανότητα να ερμηνεύσει ορθά τις προφητείες (I Qp 2,8-9 7,4-5). Σύμφωνα με το Ιω. 1,18 ο μονογενής Θεός [...] *έκεῖνος ἐξηγήσατο*. Όπως ο Μωυσής έλαβε στο Σινά τις πλάκες του Νόμου από τον ίδιο τον Γιαχβέ, έτσι ο νέος Μωυσής, ο Ι. Χριστός, λαμβάνει από τη χείρα του Γιαχβέ το «βιβλίο». Απόηχος των Εξ. 20,4 και Δτ. 5,8 είναι η τριμερής διαίρεση

του Σύμπαντος (οὐρανός, γῆ, ὑποκάτω τῆς γῆς). Ἐστω και αν η Τορά μέχρι σήμερα εμπεριέχεται στην εσωτερική πλευρά του ειληταρίου της Συναγωγῆς και όχι στην εξωτερική, νομίζω ότι οι απόψεις των παραπάνω ερμηνευτών είναι βάσιμες, καθότι το περιεχόμενο του βιβλίου της Αποκ. αποτελεί την «τελείωση» και «κορύφωση» του μυστηρίου, το οποίο είχε αποκαλυφθεί στους προφήτες. Οι προφητείες, οι οποίες ἦταν κατεσφραγισμένες για τους συγχρόνους τους (Ησ.28,16-22), αποκαλύπτονται και συνάμα πραγματοποιούνται από το Αρνίο.

Το βιβλίο ερμηνεύεται επίσης είτε ως «σύμβολο της κοσμικής εξουσίας» του Ι. Χριστού, την οποία ἔλαβε ο Ιησούς κατά την ενθρόνισή Του στον Επουράνιο Ναό, είτε ως το βιβλίο της ενοχής. Η άποψη ότι το «βιβλίο» αποτελεί σύμβολο εξουσίας και κυριαρχίας μπορεί, επίσης, να υιοθετηθεί, εάν ληφθεί υπόψη το ότι οι μυριάδες ἄγγελοι ερμήνευσαν την παραλαβή του βιβλίου, ως λήψη δυνάμεως, πλούτου, σοφίας (5,12) και ότι στα χρόνια του Ιωάννη το ειλητάριο στα χέρια του αυτοκράτορα αποτελούσε σύμβολο της ὑψιστης πολιτικής και θρησκευτικής του αυθεντίας. Δεν μπορεί όμως το επτασφράγιστο βιβλίο να αποτελεί αποκλειστικά σύμβολο εξουσίας, καθότι το άνοιγμα των σφραγίδων του συνεπάγεται τη ροή συγκεκριμένων εσχατολογικών γεγονότων. Ὅπως φαίνεται από τις σφραγίδες και τα γεγονότα, τα οποία συνοδεύουν το άνοιγμά τους, το περιεχόμενο του βιβλίου ταυτίζεται με το εσχατολογικό σχέδιο του Θεού. Το εσχατολογικό σχέδιο του Θεού, το «μυστήριο» του Θεού, σύμφωνα με τον Ιωάννη, ἔχει ἤδη σκιωδώς αποκαλυφθεί στους δούλους Του, τους Προφήτες (10,7· πρβλ. Αμ. 3,7)· γι' αυτό και ο Ιωάννης, αν και δε συνηθίζει να παραθέτει στο ἔργο του αυτολεξεί παλαιοδιαθηκικά χωρία, εντούτοις καταγράφει σε ολόκληρη την Αποκ. την τελείωση των παλαιοδιαθηκικών προφητειών και των εσχατολογικών προρρήσεων του Ι. Χριστού (Μτ. 24,6κ.ε.). Ενώ ο κατεξοχὴν ἄγγελος του Κυρίου προτρέπει το Δανιήλ ὑπότρεχε, ἀπό ὅτι κατακεκαλυμμένα καὶ ἐσφραγισμένα τὰ προστάγματα, ἕως ἂν πειρασθῶσι καὶ ἁγιασθῶσι πολλοί (12,9), ο ἴδιος ἄγγελος παραδίδει στον Ιωάννη βιβλιαρίδιον ἠνεωγμένον (10,2) τονίζοντας με ἔμφαση ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται (10,6). **Το κατεσφραγισμένο συνεπὼς βιβλίο περιέχει το εσχατολογικό**

σχέδιο του Θεού, το οποίο αποκαλύφθηκε σκιωδώς στους Προφήτες, καταγράφηκε στη Γραφή, ερμηνεύεται με το φωτισμό του αγ. Πνεύματος (Β' Κορ. 3,14-15) και πραγματοποιείται διά του Αρνίου.

Η ΜΕΓΑΛΗ ΕΙΣΟΔΟΣ ΤΟΥ ΑΡΝΙΟΥ

- 2 *Kai. eidon aggelon iscuron khrußonta en fwnh/megalh| Tij axioj ανοίξει το. biblion kai. lusai taj sfragidaj autouĒ*
- 3 *Kai. oudeij edunato en tw/ouranw/oude. epi. thj ghj oude. upokatw thj ghj ανοίξει το. biblion ouτε blepein autoĀ*
- 4 *Kai. eklaion polu(ofi oudeij axioj eureqh ανοίξει το. biblion ouτε blepein autoĀ*
- 5 *Kai. eij ek twñ presbuterwn legei mi\ Mh. klaié, Vdou. enikhßen o` lewn o` ek thj fulhj Vouða(h` riza David(ανοίξει το. biblion kai. taj epta. sfragidaj autouĀ*
- 6 *Kai. eidon en mesw/ tou/ qronou kai. twñ tessarwn zwñn kai. en mesw/ twñ presbuterwn Varnion esthkoj wj esfagmenon exon kerata epta. kai. ofqalmouj epta. oi/seisin ta. lépta Pneumata tou/ Qeou/ apestalmenoi eij paßan thn ghñĀ*
- 7 *Kai. hēqen kai. eilhfen ek thj dexiaj tou/ kaqhmenou epi. tou/ qronouĀ*

Η παραλαβή του βιβλίου από το Αρνίο, προετοιμάζεται έντεχνα από τη Λατρεία της Επουράνιας Εκκλησίας, η οποία καταγράφεται στο κεφ. 4 και από την επερώτηση του ισχυρού αγγέλου (5,2). Η επερώτηση απευθύνεται από ισχυρό άγγελο, διότι πρέπει να ακουστεί στα ύψη και τα βάθη του Σύμπαντος. Τη διαδέχεται η σιωπή, εφόσον κανείς δεν μπορεί όχι μόνο να ανοίξει το βιβλίο, αλλά ούτε και να το δει. Αυτό προξενεί τα δάκρυα του Ιωάννη, διότι έτσι δεν εκπληρώνεται προς στιγμή η υπόσχεση του Ι. Χριστού δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα (4,1) και κυρίως διότι οι θλίψεις και οι διωγμοί των αδελφών του πρόκειται ατέρμονα να συνεχισθούν. Η εσχατολογική αγωνία του Ιωάννη, η οποία απηχεί ανάλογα συναισθήματα ολόκληρης της Εκκλησίας, περιγράφεται με το ρήμα κλαίω, το οποίο, σε αντίθεση με το ρήμα δακρύζω, σημαίνει τον κοπετό, το θρήνο. Είναι αξιοσημείωτη

η παρατήρηση της Ford, ότι το χωρίο *οὐδείς ἐν τῷ οὐρανῷ / οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς / οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς* (5,3) είναι γραμμένο σε μέτρο κινά, στο οποίο γράφονται στον Ψαλτήρα οι Θρήνοι.

Ο θρήνος και η απογοήτευση του Ιωάννη καθησυχάζονται από έναν πρεσβύτερο, ο οποίος αναγγέλλει πανηγυρικά στον Ιωάννη την εμφάνιση του Ιησού Χριστού. Το *μὴ κλαῖε* του πρεσβυτέρου υπογραμμίζει την αλληλουχία των μελών της Εκκλησίας. Η Εκκλησία αποδεικνύεται έτσι στην Αποκ. ότι είναι ταυτόχρονα στρατευόμενη και θριαμβεύουσα. Ο πρεσβύτερος παρουσιάζει το Αρνίο, χρησιμοποιώντας μεσσιακούς τίτλους, οι οποίοι ανταποκρίνονταν στις ιουδαϊκές προσδοκίες: *ιδου. enikhseen o' leywn o' ek thj fulhj Wouda(h' riza David(ανοίκαί το βιβλίον και τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ)*(5,5).

Ὡς λέων περιγράφεται ο Μεσσίας στο Γεν. 49,9 και ως *ρίζα Δαβίδ* στο Ησ. 11,1. 10. Στην Π. Δ. ο λέων είναι σύμβολο δυνάμεως, μεγαλειότητας και θάρρους (Παρ. 22,13 26,13). Στο σύγχρονο της Αποκ. αποκαλυπτικό έργο Δ' Έσδρα (10,60-12,35) ο Μεσσίας παρομοιάζεται με λιοντάρι, το οποίο με το λόγο του αφανίζει το συμβολίζοντα τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία αετό (Δ' Έσδρα 12,32). Ο Ιωάννης σκοπίμως χρησιμοποίησε τους γνωστούς ιουδαϊκούς μεσσιακούς τίτλους προκειμένου να εκφράσει το μεγαλείο του Αρνίου. Επιθυμεί, έτσι, να καταστήσει εμφανές ότι στον Ιησού ως Αρνίο εκπληρώνονται όλες οι παλαιδιαθητικές προφητείες σχετικά με τον αναμενόμενο Μεσσία. Η χριστολογική ερμηνεία των προφητειών αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος της επίγειας Λατρείας. Κατονομάζοντας ο Ιωάννης στο προκείμενο χωρίο και στο 22,16 (πρβλ. Ρωμ. 15,12) το Αρνίο ως *ρίζα Δαβίδ*, επιθυμεί να τονίσει στους αναγνώστες -ακροατές της Αποκ. ότι στο πρόσωπο του Αρνίου εκπληρώνονται όλες οι προφητείες, οι οποίες αναφέρονται στο ενδέκατο κεφάλαιο του Ησαΐα και αφορούν στη μεσσιακή περίοδο. Όντως, στο πρόσωπο του Ι. Χριστού αναπαύεται το αγ. Πνεύμα στην πληρότητά Του (Ησ. 11,2· Απ. 5,6) και επιτελείται η δίκαιη κρίση διά της ράβδου, η οποία προέρχεται από το στόμα Του (Ησ. 11,4· Απ. 19,11). Διά του Αρνίου επιτελείται η εσχατολογική αρμονία της φύσεως (Ησ. 11,6-9· Απ. 5,13), η αποκατάσταση του δωδεκαφύλλου (Ησ. 11,12· Απ. 7,1-8) και η σωτηρία όλων των εθνών (Ησ. 11,10 Απ. 7,9-17). Όπως μάλιστα η περιγραφή της δραστηριότητας της

ρίζας Δαυίδ στον Ησαΐα καταλήγει σε δοξολογία του Θεού (κεφ. 12), η οποία μοιάζει με την καινή ωδή, τον Ψ. 97(98), έτσι και στο Αποκ. 5 η επίσημη παρουσίαση του Αρνίου επισφραγίζεται με ύμνους στο Θεό και το Αρνίο, κορυφαία των οποίων είναι η καινή Ωδή (5,9-10).

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι με το μεσσιακό τίτλο ή ρίζα Δαυίδ, ο Ιωάννης ανακαλεί στη μνήμη των ακροατών της Αποκ. όλες τις παραπάνω προφητείες, οι οποίες ήδη πραγματοποιούνται με την παρουσία του Αρνίου. Με τη φράση *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα* ανακαλείται η βασιλική ιδιότητα του Ι. Χριστού και το Πάθος (*ἐκοιμήθη ὡς λέων* Γεν. 49,11), το οποίο αποτελεί συστατικό της Βασιλείας του Ι. Χριστού και συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση της πλήρους εσχάτολογικής καταστάσεως των Χριστιανών στο ίδιο αξίωμα (Απ. 5,9). Ο Ιωάννης επιθυμεί παράλληλα με την παρουσία ενός Μεσσία - Αρνίου να μεταμορφώσει τις παραστάσεις, τις οποίες είχαν οι Ιουδαίοι σχετικά με ένα Μεσσία, ο οποίος διά της πολεμικής ισχύος και της συντριβής των εχθρικών προς το Ισραήλ εθνών θα χάριζε στο λαό Του, τον Ισραήλ, μια ένδοξη παγκόσμια ηγεμονία. Γι' αυτό και ο Ιωάννης, ενώ ακούει από τον πρεσβύτερο ότι *ἐνίκησεν ὁ λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα*, ο ίδιος βλέπει ένα ταπεινό Αρνίο με εμφανή τα στίγματα της Σφαγής, αλλά και τα σύμβολα της Δόξας, να οδηγείται προς το θρόνο, προκειμένου να παραλάβει το βιβλίο της Ιστορίας και του Κόσμου. Έτσι, μάλλον σκοπίμως ο Ιωάννης παρουσίασε τον υψωθέντα στον ουρανό Ι. Χριστό με δύο ζώα, τα οποία είναι φύσει εχθρικά και ανόμοια, το λέοντα και το αρνίο. Ως λέοντα ανέμεναν τον Ι. Χριστό οι Ισραηλίτες, ως Αρνίο παρουσιάζεται ο Μεσσίας στον Επουράνιο Ναό.

Η λ. «αρνίον» (υποκοριστικό της λ. «αρήν») συναντάται είκοσι εννιά φορές στην Αποκ. Είκοσι οκτώ φορές χαρακτηρίζει τον Ι. Χριστό, ενώ μία φορά η λ. «αρνίον» χαρακτηρίζει το Θηρίο, το οποίο ανέβηκε από τη γη (13,11). Η λέξη συναντάται τέσσερεις φορές στους Ο' (Ιερ. 11,19-27 [50], 45· Ψ.93 [94], 4. 6· Ησ. 40,11 [Ακύλας]) και μια φορά στην Κ.Δ. (Ιω. 21,15), όπου δηλώνει τα μέλη της Εκκλησίας. Η χρήση του όρου στους Ο', στον Ιώσηπο (Αρχ. 3.221. 226. 251), στο Φίλωνα (Πρεσβ. στο Γάιο, 362) και στη Β' Κλήμεντος (5,2-4) αποκλείει την απόδοσή του με τον όρο «κρίος», την οποία επιχείρησαν μερικοί ερμηνευτές, βασιζόμενοι στα επτά κέρατα και στις πολεμικές ιδιότητες του Αρνίου (6,16-17,14).

Συσχέτισαν μάλιστα το Αρνίο με το εξέχον στην αρχαιότητα ζώδιο του κριού, το οποίο λόγω του ότι δέσποζε το μήνα Μάρτιο, θεωρούνταν ως η *απαρχή του καινούργιου χρόνου και κόσμου*, χαρακτηριζόταν ως *μελοκοπούμενον* και ως έχον την ιδιότητα του *κρίνειν*. Ως τεκμήριο της αστρικής προέλευσης του Αρνίου εξέλαβαν οι υποστηρικτές της θρησκευσιολογικής ερμηνείας τους *επτά οφθαλμούς του Αρνίου*, τους οποίους συσχέτισαν με τους *επτά αστέρες του ζωδίου «κριού»*. Όπως όμως σωστά επισημαίνει ο Kraft, τόσο οι ιδιότητες του Αρνίου όσο και η περιγραφή Του στην Αποκ. επηρεάζονται από το ότι το Αρνίο είναι σύμβολο του Ι. Χριστού και όχι αντίστροφα. Τα χαρακτηριστικά των επτά οφθαλμών και των επτά κεράτων, όπως εν συνεχεία θα αποδειχθεί, μπορούν να αιτιολογηθούν κάλλιστα από αντίστοιχες μεσσιακές παραστάσεις της Π. Δ. και του Ιουδαϊσμού.

Ως πηγή έμπνευσης του Ιωάννη προβάλλεται από άλλους ερμηνευτές το τέταρτο άσμα του πάσχοντος Δούλου του Γιαχβέ (Ησ. 52,13 - 53,12) και από άλλους η πεποίθηση της πρώτης Εκκλησίας ότι η θυσία του πασχαλίου αμνού αποτελούσε προτύπωση της θυσίας του Ι. Χριστού. Οι υποστηρικτές μάλιστα της δεύτερης άποψης αντιδρούν έντονα στη θεώρηση του Ησαΐα ως πηγής έμπνευσης του Ιωάννη με το αιτιολογικό ότι ο (δευτερο-) Ησαΐας δε χρησιμοποιείται ως παλαιδιαθηκική πηγή στην Αποκ. Το Αρνίο επιπλέον δε συνοδεύεται από τη γεν. του Θεού, κάτι που θα παρέπεμπε στον όρο *Δούλος Κυρίου*. Το «πρόβατο» και ο άφωνος αμνός (Ησ.53,7· πρβλ. Ιερ. 11,19) στο άσμα του πάσχοντος Δούλου χρησιμοποιούνται ως απλή παρομοίωση και όχι ως τίτλος. Ο όρος το *Άρνιον* έχει, έτσι, κατά την κρατούσα άποψη, την προέλευσή του στην αλληγορική ταύτιση της πασχάλιας θυσίας του ενιαύσιου αμνού με τον σταυρωθέντα μονογενή Υιό του Θεού, η οποία συναντάται στα χωρία Α΄ Κορ. 5,7· Α΄ Πέ. 1,18κ.ε. και Ιω. 19,36. Η πασχάλια ατμόσφαιρα της Επουράνιας Λατρείας στην Αποκ., η οποία απηχείται και στην Α΄ Πέτρου, αποτελεί ένα επιπλέον επιχείρημα υπέρ αυτής της εκδοχής. Προσωπικά νομίζω, ότι, όπως στο κατά Ιωάννη με τον όρο *αμνός* συνδυάζονται και οι δύο παλαιδιαθηκικές εικόνες του πάσχοντος δούλου και του πασχαλίου αμνού, το ίδιο συμβαίνει και στην Αποκ., όπου τα σύμβολα είναι πολυσήμαντα. Οπωσδήποτε, όμως, η βίωση του Μεσσία ως εσφαγμένου

και αναστημένου αμνού αποτελούσε την κατεξοχήν λατρευτική εμπειρία των χριστιανών. Κατά τη διάρκεια της θείας Ευχαριστίας «καταγγέλλεται» και ανακαλείται στη μνήμη ο θάνατος του Κυρίου μέχρις ότου εκείνος έλθει (Α' Κορ. 11,26).

Πιστεύω ότι ο Ιωάννης κατονομάζει τον Ι. Χριστό ως *Αρνίο* και όχι ως *Αμνό* σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τον όρο *Θηρίο*. Ο Ιωάννης συνηθίζει παρόμοια λεκτικά σχήματα (πρβλ. *τὰ λιπαρά και τὰ λαμπρά* 18,14). Η υπόθεσή μου αυτή στηρίζεται στο γενικότερο αντιθετικό παραλληλισμό στην Αποκ. Αρνίου και Θηρίου, το οποίο έχει *κέρατα δέκα και κεφαλάς έπτά και επί τῶν κεράτων αὐτοῦ ὄνόματα βλασφημίας*.

Επιπλέον, με τη χρήση του όρου *Αρνίον* υπογραμμίζεται εντονότερα από τον όρο «αμνός» το **μέγεθος της ταπεινώσεως και της θυσίας του Ι. Χριστού** Είναι λανθασμένη η παραδοχή ότι στα ελληνιστικά χρόνια όλα τα ουσιαστικά σε -ιον είχαν πλέον χάσει τον υποκοριστικό χαρακτήρα. Με την χρήση ακριβώς του υποκοριστικού *Αρνίον* ο Ιωάννης προβάλλει την ταπείνωση και το πάθος ως τα μοναδικά μέσα ανάστασης και δοξασμού. Αυτό το επιτυγχάνει επίσης χρησιμοποιώντας μόνος από τους καινοδιαθηκικούς συγγραφείς, τον όρο *ὡς ἐσφαγμένον*, για να εκφράσει με ενάργεια το ταπεινωτικό πάθος του Ιησού. Σύμφωνα μάλιστα με μια ερμηνεία του 13,8, ο Ι. Χριστός είναι εσφαγμένος και *πάσχει ἀπό καταβολῆς κόσμου*. Ανήκει, συνεπώς, στη θεία έμπνευση και πρωτοτυπία τον Ιωάννη το γεγονός ότι παρουσίασε το Μεσσία με δύο φύσει εχθρικά όντα, αφού το αρνίο αποτελεί βορά του πεινασμένου λέοντα (Α' Βασ. 17,34-35· Ιερ. 49,19-20· 50,17· 44-45· Αμ. 3,12). Στη θεία πρωτοτυπία του Ιωάννη οφείλεται επίσης η αντίθεση αυτού, το οποίο *άκουσε από τον πρεσβύτερο*, με αυτό το οποίο *είδε με τα πνευματικά του μάτια*. Στη θεία του έμπνευση και πρωτοτυπία οφείλεται επίσης η κατονομασία του Ι. Χριστού ως *Αρνίου* και όχι ως αμνού, προκειμένου να τονισθεί εντονότερα ο αντιθετικός παραλληλισμός με το *Θηρίο* και να εξαρθεί παράλληλα η ταπείνωση και η πραότητα του Ι. Χριστού, στοιχεία τα οποία προβάλλονται στην Αποκ. ως *υπογραμμός των πιστών*. Γι' αυτό κι ο Ιωάννης έντεχνα παρουσιάζει πρώτα τα στίγματα του πάθους και μετά τα σύμβολα της δόξας.

Το Αρνίο έχει **κέρατα και όφθαλμούς επτά** (5,6). Το κέρας, σύμβολο ισχύος και δυνάμεως, αποτελεί ιδιαίτερος στις ύστερες ιουδαϊκές παραδόσεις το έμβλημα της μεγαλειώδους δόξας του Μεσσία. Αυτό αποδεικνύει το μεγάλο νυκτερινό όραμα του Ενώχ (Α΄ Ενώχ 85-90), στο οποίο απεικονίζεται η παγκόσμια ιστορία του Ισραήλ από τον Αδάμ μέχρι τα Έσχατα. Ο Μεσσίας γεννιέται μετά την τελική Κρίση (90,17-27) και μετά την εμφάνιση της Καινής Ιερουσαλήμ (90, 28-36) ως νεαρός μόσχος με μεγάλα κέρατα (90,37). Κατόπιν μεταμορφώνεται σε ένα ισχυρό κριό, στην κεφαλή του οποίου προβάλλουν **μεγάλα και μαύρα κέρατα** (90,38). Στα ραβινικά έργα επανειλημμένως γίνεται λόγος για το **κέρας του Μεσσία**. Σύμφωνα με το Midrash στον Ψ. 74(75), στα δέκα κέρατα, τα οποία ο Θεός έδωσε στους Ισραηλίτες, ανήκει επίσης το κέρας του Μεσσία. Πολυάριθμες προσευχές της Συναγωγής αναφέρονται στην ύψωση του κέρατος του Μεσσία. Στην 15^η Ευλογία της κατεξοχήν Προσευχής της Συναγωγής, η οποία περιέχει 18 αιτήσεις, συναντάται η εξής παράκληση: *Ας υψωθεί σύντομα ο βλαστός του Δαβίδ και το κέρας του διά της βοήθειάς Σου. Ευλογημένος ας είσαι, Κύριε, Συ ο οποίος βλαστάνεις το κέρας της βοήθειας*. Τα επτά κέρατα, ως σύμβολα της δυνάμεως του Αρνίου, βρίσκονται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τα τέσσερα κέρατα, τα οποία στο Ζαχαρία (1,18-20) συμβολίζουν τα εχθρικά έθνη και τα επτά επίσης κέρατα του Δράκοντος και των Θηρίων (Αποκ. 12, 3· 13,1. 13· 17,12-13).

Το Αρνίον έχει επίσης **επτά οφθαλμούς**. Η παρουσία των επτά οφθαλμών είναι ειλημμένη από το πέμπτο νυκτερινό όραμα του προφ. Ζαχαρία (3,9), όπου η παντέφορη, παντογνωστική και άγρουπνη πρόνοια του Θεού βρίσκεται πάνω στο θεμέλιο ή ακρογωνιαίο λίθο του Ναού και μεταφορικά στο Μεσσία, ο οποίος στο στ. 8 κατονομάζεται ως «Βλαστός» (Μασ.) ή «Ανατολή» (Ο΄). Στο 4,10 ο προφήτης σημειώνει ότι το έργο της ανοικοδομήσεως του Ναού οπωσδήποτε θα έρθει εις πέρας, διότι αυτοί οι οποίοι θα επιβλέπουν την περάτωση του έργου θα είναι οι οφθαλμοί του Κυρίου. Στην Αποκ. οι οφθαλμοί του Κυρίου παρουσιάζονται ως οφθαλμοί του Αρνίου και ταυτίζονται με το Άγ. Πνεύμα και τις ενέργειές Του. Δε σχετίζονται με το κτίσιμο ενός επίγειου Ναού, αλλά με την προφύ-

λαξη του πνευματικού Ναού του Κυρίου, της Εκκλησίας, από την εσχατολογική Κρίση. Παράλληλα απεργάζονται τη μεταμόρφωση ολόκληρης της οικουμένης σε Ναό του Θεού και του Αρνίου.

Το Αρνίο παραλαμβάνει το βιβλίο όχι από κάποιο ιερό χώρο, αλλά από την δεξιά χείρα. Η «χείρ» (jad) είτε ως «βραχίων» (zero), είτε ως «δεξιά» (jamino) του Γιαχβέ, αποτελεί σύμβολο της τρομερής επεμβάσεως του Γιαχβέ στην Ιστορία, η οποία από τους Ισραηλίτες βιώθηκε ως λύτρωση και σωτηρία, ενώ από τους εχθρούς τους ως καταστροφή και πανωλεθρία. Χαρακτηριστικό είναι το σύντομο Credo, το οποίο παρατίθεται στο Δευτερονόμιο (26,5β-9). Ο Ιεζεκιήλ (20,34) προφητεύει την εκ νέου εσχατολογική δραστηριοποίηση της δεξιάς χειρός (πρβλ. Ησ.40,10κ.ε.· 51,5. 9· 53,1). Η κοινότητα Κουμράν προσέδιδε στην δεξιά χείρα καθοριστικό ρόλο στην έκβαση του Πολέμου μεταξύ των υιών του Φωτός και των υιών του Σκότους και τη συντριβή όλων των πνευμάτων της ανομίας (XV,13κ.ε.). Ενώ όμως η δεξιά χείρ αποτελεί στην Α. Γ. όργανο τιμωρίας, στην Αποκ. απλώς εμφανίζεται να παραδίδει το επτασφράγιστο βιβλίο. Ο Θεός δεν παρουσιάζεται ως πολεμιστής Θεός, αλλά ως Παντοκράτορας Κύριος, ο οποίος ενεργεί δημιουργικά στην Ιστορία διά μέσου ενός εσφαγμένου Αρνίου. Η σκηνή, η οποία περιγράφεται στη δεύτερη ενότητα (στ. 5-14), έχει χαρακτηριστεί από ορισμένους ερευνητές, ως σκηνή της Ενθρόνισης του Αρνίου. Το βιβλίο λαμβάνεται ως σύμβολο της παγκόσμιας εξουσίας, η οποία δυνάμει της Σφαγής και της Ανάστασης, παραδίδεται στο Αρνίο. Το σχήμα «Υψωση -Παρουσίαση - Ενθρόνιση», το οποίο κυριαρχεί σε χαρακτηριστικά καινοδιαθηκικά κείμενα (Φιλ. 2,9-12,9-11· Α΄ Τιμ. 3,16· Εβρ. 1,5· Μτ. 28,18-20) αποτελεί, σύμφωνα με τους ίδιους ερευνητές, τη βάση ολόκληρου του κεφ. 5. Ιδιαίτερος υπογραμμίζεται η παραλληλία, η οποία υπάρχει μεταξύ της πανηγυρικής «Μεγάλης» Εισόδου του Αρνίου στον Ουρανό και της εμφάνισης του Υιού του Ανθρώπου στον ίδιο υπερκόσμιο χώρο στο Δν. 7,13 και Α΄ Ενώχ 39-70. Η παραλαβή του βιβλίου αποτελεί την αφορμή αναφωνήσεως και δοξολογιών. Όλα αυτά τα υμνητικά κείμενα άδονται πανηγυρικά από συνεχώς διευρυνόμενους κύκλους επουράνιων χορών. Είναι χαρακτηριστική η κυκλική διάταξη του κεφ. 5. Η αγγελική υμνητική αναφώνηση (*ἄξιον*

ἐστίν) (5, 11-12) αντιστοιχεί στην επερώτηση του ισχυρού αγγέλου *τίς ἄξιος...* (5, 2). Η δοξολογία της Κτίσεως (5, 13) αντιστοιχεί στην διαπίστωση του Ιωάννη ότι *Οὐδείς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον, οὔτε βλέπειν αὐτῷ*. Η δραματική σιωπή, η οποία ακολουθεί την επερώτηση του αγγέλου και οδηγεί τον Ιωάννη στο κλάμα, είναι αντιστρόφως ανάλογη της δοξολογίας, την οποία αναπέμπει λίγο αργότερα ολοκληρωμένη η Κτίση, με αφορμή την Ὑψωση και το δοξασμό του Ἀρνίου. Με τη δοξολογία της Κτίσεως, την προσκύνηση των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων και το «ἄμήν» των τεσσάρων ζώων ολοκληρώνεται η Επουράνια Λατρεία, η οποία εγκαινιάστηκε με τον τρισάγιο ὕμνο πάλι των τεσσάρων ζώων και την προσκύνηση και την αναφώνηση «ἄξιος» των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων.

Η ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΣΥΜΦΩΝΙΑ

- 8 *Kai. ofe elaben to biblion(ta tessara zwā
kai. oi` eikosi tessarej presbuteroi epesan ewpion tou Varnipou
exontej ekastoj kiquaran kai. fiaĵaj crusaj gemusaj quniamatwn(
ai[eisin ai` proseukai. twē agiwn(
9 *kai. aflousin wplhn kainhn legontej**

*axioj ei=labeiñ to biblion kai. anoikai taj sfragidaj autou(
oĵi esfaghj kai. hgorasaj tw/Qew/himj en tw/aiĵati, sou
ek pashj fulhj kai. glwsshj kai. laou/kai. eqnouj*

- 10 *Kai. epoihsaj autouj tw/Qew/himh basileian kai. iereiĵ(
kai. basileusousin epi. thj ghjA*

Ο Σιναϊτικός κώδικας και τα βυζαντινά χειρόγραφα προσθέτουν στον τρίτο στίχο μετά τη δοτική τῷ Θεῷ, το ἡμᾶς, το οποίο απουσιάζει από τον Αλεξανδρινό κώδικα (A). Το *himj* απουσιάζει επίσης από το *textus receptus* του Nestle-Aland, ίσως διότι βρίσκεται σε φαινομενική ασυμφωνία με το αὐτούς στο 10α. Η απουσία, όμως, του ἡμᾶς στο στίχο 9γ, ως ἀμεσου αντικειμένου του ἡγόρασας, ὄχι μόνο θίγει την

ομαλότητα του κειμένου, αλλά επιπλέον είναι ανεξήγητη, εφόσον στη δοξολογία 1,5β-6, τόσο η μετοχή *λύσαντι* όσο και το ρήμα *ἐποίησεν* συνοδεύονται από αντικείμενα. Νομίζω ότι το *ἡμᾶς* ως *lectio difficilior* αποτελεί τμήμα του πρωτότυπου κειμένου. Σύμφωνα με τον Ν. Σωτηρόπουλο, η φαινομενική ασυμφωνία μεταξύ του *ἡμᾶς* στο στ. 9γ και *αὐτούς* στο 10α λύεται, εάν δεχτούμε ότι η αναφώνηση αποτελείται από **δύο στροφές** (9β-γ και 10α-β). Η πρώτη στροφή άδε-ται από τους είκοσι τέσσερεις πρεσβυτέρους, ενώ η δεύτερη στροφή από τα τέσσερα ζώα. Τα τέσσερα ζώα ομιλούν, χρησιμοποιώντας το *αὐτούς* στο 10α περί των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων, οι οποίοι διά του αίματος του Αρνίου απέκτησαν τα αξιώματα της βασιλείας και της ιερατείας. Το ίδιο λανθασμένη είναι, κατά τη γνώμη μας, η υιοθέτηση του *ενεστῶτα βασιλεύουσιν* του Αλεξανδρινού κώδικα, αντί του *βασιλεύουσιν* του Σιναϊτικού. Νομίζω ότι η δεύτερη γραφή είναι ορθή, διότι ο συνδυασμός αορίστου και μέλλοντος συναντάται στη διακήρυξη 11,15, και εξυπηρετεί θεολογικές σκοπιμότητες του Ιωάννη, όπως θα αποδειχθεί παρακάτω.

Η Επουράνια Λατρεία των πρεσβυτέρων συνοδεύεται από τον ήχο της *κιθάρας*. Ο Michl υπογραμμίζει ότι η μνεία αυτού του οργάνου στα 5,8κ.ε., 14. 2κ.ε. και 15,2κ.ε., συνδυάζεται πάντα με την αναφορά του Ιωάννη σε ωδές. Έτσι, αφενός η «ωδή» λαμβάνει τη σημασία του ύμνου, ο οποίος συνοδεύεται από κιθάρα, ενώ αυτό το όργανο βρίσκεται σε άρρηκτη σχέση με τη λύτρωση και σωτηρία των εκλεκτών από τις σατανικές δυνάμεις, κάτι το οποίο αποτελεί το περιεχόμενο των καινών ωδών. Η μνεία ιδιαίτερος της κιθάρας στην Επουράνια Λατρεία βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τη *φωνή κιθαρῶν καὶ μουσικῶν καὶ ἀνλητῶν καὶ σαλπιστῶν*, η οποία ακουγόταν στη Βαβυλώνα προτρέποντας σε προσκύνηση της εικόνας του επίγειου βασιλιά (Δν. 2,5· Απ. 18,22) και παύεται με την καταστροφή της. Με τον κατευναστικό απαλό ήχο της κιθάρας εξαιρείται η γλυκύτητα και η αρμονία του Επουράνιου Ύμνου.

Εκτός από τα όργανα, τα οποία χρησιμοποιούνται στην Επουράνια Λατρεία, μνημονεύονται επίσης τα θυμιάματα, τα οποία βρίσκονται μέσα σε *χρυσές φιάλες* (5,8) και ταυτίζονται με τις προσευχές των αγίων (5,8· 8,3-4). Όπως η Ford επισημαίνει, το **θυμιάμα** ανήκε στα

είδη πολυτελείας, τα οποία εισάγονταν στη ρωμαϊκή επικράτεια από την Ανατολή. Με το θυμιάμα αρωματίζονταν ρούχα, καλεσμένοι και εορτάζοντες σε ένδειξη τιμής και σεβασμού. Το θυμιάμα όμως το οποίο υπαινίσσεται η Αποκ. και προσφέρουν οι είκοσι τέσσερις πρεσβύτεροι, αντιστοιχεί στο θυμιάμα, το οποίο προσφερόταν καθημερινά στο Ναό από τον ιερέα και σύμφωνα με τον Ψ. 149,2 συμβόλιζε τις προσευχές της σύναξης (qahal) των Ισραηλιτών. Σύμφωνα με τον Ιώσηπο (Ιουδ. Πολ. 5,217), το θυμιάμα κατασκευαζόταν από 13 συστατικά, τα οποία είχαν συγκεντρωθεί από τη θάλασσα, την έρημο και την ξηρά, προκειμένου να δειχθεί η κυριότητα του Θεού σε όλη τη φύση. Η ιστορία του Σωτήρος εγκαινιάζεται με την προσφορά θυμιάματος του δίκαιου Ζαχαρίου. Η Κ.Δ. κατακλείεται διά χρυσών φιαλών, λιβανωτών και θυμιαμάτων.

Το **ἄξιος εἶ** αποτελεί την ἔμμεση απάντηση στην ερώτηση του ισχυρού αγγέλου **tij axioj ανοίκαί το. biblion kai. Iusai taj sfragi/daj autou** (5,2). Ο Ι. Χριστός είναι ἄξιος όχι μόνον διότι είναι Θεός - Γιαχβέ ίσος με το Θεό - Πατέρα, αλλά διότι διά της απολύτου υπακοής προς τον Πατέρα, η οποία ἐφθασε μέχρι του ἐξευτελιστικού και ἀκρως ἐπώδυνου σταυρικού θανάτου (Φιλ. 2,8) και διά της ἐνδόξου Αναστάσεώς Του (ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον 5,6) κατέστη ἰδιαίτερως ἄξιος να διεξάγει τη τελική κρίση.

Ο π. Ιωάννης Σκιαδαρέσης ἐπισημαίνει εὐστοχα ὅτι με το ρήμα σφάζω (το οποίο χρησιμοποιείται στην Κ.Δ. για δήλωση της ἀνθρωποκτονίας και μάλιστα ἀδελφοκτονίας· Αΐω. 3,12), δηλώνεται στην Αποκ., ἐκτός ἀπό το Πάθος του Αρνίου και των πιστών σε Αυτό μαρτύρων, η «ψευδοπαθολογία» του πρώτου Θηρίου, το οποίο συνιστά στην πράξη «ένα κακέκτυπο - σωσία» του Αρνίου. Μία ἀπό τις κεφαλές του Θηρίου αὐτοῦ παρουσιάζεται ὡς ἐσφαγμένη εἰς θάνατον (13,3).

Η Σφαγή του Αρνίου, σε ἀντίθεση με την καταδυναστευτική διάθεση του Θηρίου, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα την ἐξαγορά των υποδουλωμένων στην ἀμαρτία, στο Σατανά και στο θάνατο ἀνθρώπων. Ο ἀπ. Παῦλος χρησιμοποιεῖ τα ρήματα ἐξαγοράζω (Γαλ. 3,13 4,4), λυτρώνω (Τιτ. 2,14· πρβλ. Α΄ Πε. 1,18), ἀπολυτρώνω (Εφ. 1,7 Κολ. 1,14) και ἐλευθερώνω (Ρωμ. 6,18. 22 8,2. 21 Γαλ. 5,1), για

να εκφράσει κατά παρόμοιο τρόπο τις ανθρωπολογικές συνέπειες του σταυρικού θανάτου του Ι. Χριστού. Το ρήμα *ἀγοράζω* χρησιμοποιείται μία φορά στην Αποκ. με κυριολεκτική έννοια (13,7) και μία φορά με μεταφορική έννοια (3,18). Και τις δύο φορές σχετίζεται με την έννοια της εμπορικής συναλλαγής. Ο όρος *ἀγοράζω* χρησιμοποιόταν στην ελληνιστική εποχή για να δηλώσει την απελευθέρωση των δούλων, η οποία γινόταν μπροστά στο άγαλμα του ειδωλολατρικού θεού, όταν ο δούλος συγκέντρωνε το απαιτούμενο για την απόκτηση της ελευθερίας του ποσόν. Ο θεός αγόραζε «τυπικά» μόνο το δούλο, αφού το ποσό το συγκέντρωνε ο ίδιος. Στην περίπτωση όμως του Ι. Χριστού ο ίδιος έδωσε λύτρο ως λογικό, άμωμο και εκούσιο θύμα που ήταν, το άχροστο αίμα Του. Γι αυτό ο Giesen σημειώνει ότι η σκέψη του Ιωάννη δεν προέρχεται από την απελευθέρωση των δούλων, αλλά είτε από την απαλλαγή από ένα δυσβάστακτο χρέος, είτε από την απελευθέρωση των αιχμαλώτων πολέμου, η οποία (απελευθέρωση) είχε ως συνέπεια την επιστροφή στην πατρίδα τους και την ανάκτηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων. Οι υπόδουλοι στην αμαρτία, στο διάβολο και στο θάνατο άνθρωποι επιστρέφουν στην αληθινή πατρίδα τους, τη Βασιλεία των ουρανών και γίνονται, έστω και αν είναι σκλάβοι στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, πολίτες της Καινής Ιερουσαλήμ, της πραγματικά Αιώνιας Πόλης.

Το λύτρο, το οποίο έδωσε ο Ι.Χ., ήταν το ίδιο του το *αίμα*. Το αίμα θεωρούνταν στην Π. Δ. φορέας της ζωής (Γεν. 9,4κ.ε.: Λευ. 17,11. 14· Δτ. 12,23). Ειδικότερα, το αίμα του πασχάλιου αμνού απέτρεπε τον ολοθρευτή άγγελο από τη σφαγή των πρωτοτόκων (Εξ. 12,7). Το αίμα, επιπλέον, ήταν σύμβολο Διαθήκης. Το αίμα της περιτομής (Γεν. 17) και το αίμα των σφαγιασθέντων ολοκαυτωμάτων (Εξ. 24,7) συνδέονται με τη σύναψη της Διαθήκης του Γιαχβέ με τον Ισραήλ, η οποία ανανεωνόταν κάθε χρόνο κατά την εορτή του Εξιλασμού (Δτ. 22· Λευ. 16). Στην Αποκ. αναφέρεται το αίμα του Ι. Χριστού, εκτός από το προκειμένο χωρίο, στα 1,5· 7,14 και 12,11. Στο 1,5 γίνεται αναφορά στη λύτρωση από τις αμαρτίες, η οποία επιτεύχθηκε διά του αίματος του Σωτήρος Χριστού. Στα 7,14 και 12,11 γίνεται λόγος για δύο άλλες σωτηριώδεις συνέπειες του αίματος· τη λεύκανση των

στολών και την τελική νίκη των πιστών, όπου όμως αποφασιστικό ρόλο παίζει, εκτός από το αίμα του Αρνίου, ο λόγος της μαρτυρίας και η αυταπάρνησή τους.

Στο προκείμενο χωρίο δε γίνεται λόγος για την απελευθέρωση *ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Εάν ληφθεί, όμως, υπόψη ότι τα «έθνη και οι φυλές» βρίσκονται κατά τα Έσχατα υπό την κυριαρχία του Αντίχριστου (13,7), όπως κάποτε ήσαν κάτω από την κυριαρχία του Ναβουχοδονόσορα (Δν. 3,7. 37. 29) και άλλων «θηρίων (Δν. 7), τότε η απελευθέρωση των πιστών από την ποικιλία αυτή των φυλών, σημαίνει ταυτόχρονα την απελευθέρωσή τους από τη σφαίρα επιρροής και δράσης των σατανικών δυνάμεων και την είσοδό τους στο χώρο της Βασιλείας του Θεού, ο οποίος αποτελεί την αληθινή πατρίδα τους.

Στο ποιος ήταν ο αποδέκτης του λύτρου ο αγ. Γρηγόριος ο θεολόγος απαντά: *Δῆλον, ὅτι λαμβάνει μὲν ὁ Πατὴρ, οὐκ αἰτήσας, οὐδὲ δεηθεὶς, ἀλλὰ διὰ τὴν Οἰκονομίαν, καὶ τὸ χρῆναι ἁγιασθῆναι τῷ ἀνθρωπίνῳ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον ἕν' αὐτὸς ἡμᾶς ἐξέλεται, τοῦ τυράννου βία κρατήσας, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπαναγάγη διὰ τοῦ Υἱοῦ μεσιτεύσαντος, καὶ εἰς τιμὴν τοῦ Πατρὸς τοῦτο οἰκονομήσαντος, ὃ τὰ πάντα παραχωρῶν φαίνεται. Τὰ μὲν δὴ Χριστοῦ τοιαῦτα, καὶ τὰ πλείω σιγῇ σεβέσθω (Λόγος 45, 5-10)*. Έτσι λύνεται το σχολαστικό πρόβλημα του αποδέκτη του λύτρου κατά τον καλύτερο τρόπο. Δε θα μπορούσε ο διάβολος να γίνει αποδέκτης τέτοιου πολύτιμου ανταλλάγματος, αλλά και ούτε θα ήταν ποτέ δυνατόν αιτία της θυσίας του Αρνίου να είναι η ικανοποίηση της θείας οργής και δικαιοσύνης.

Ενώ ο απ. Παῦλος ομιλεί για εξαγορά *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ Νόμου* (Γαλ. 3,13 4,5), ο Ιωάννης ομιλεί για αγορά *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*. Ενώ στην αρχή του προφητικού βιβλίου τα ποικίλα έθνη, όταν ακούγεται ο ήχος της σάλπιγγας και των άλλων οργάνων, προσκυνούν την εικόνα του αυτοθεοποιημένου βαβυλωνίου βασιλέως Ναβουχοδονόσορα, και ενώ βρίσκονται κάτω από την κυριαρχία των τεσσάρων θηρίων στο κεφ. 7, εντάσσονται στο τέλος στη Βασιλεία του Υιού του Ανθρώπου και των *ἁγίων τοῦ Υψίστου* (7,18). Έτσι, εκπληρώνεται η εντολή του Θεού στον Ιωάννη και έμμεσα σε όλη την Εκκλησία, να κηρυχθεί ο λόγος Του *ἐπὶ πᾶν*

ἔθνος καὶ λαοὶ καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς (10,11). Με τη φράση, συνεπῶς, ἐκ παντός ἔθνοῦς. . . επιτυγχάνεται ἀπὸ τον Ἰωάννη η ἔξαρχη της σπουδαιότητος της θυσίας του Ἀρνίου. Διὰ της Σφαγῆς αὐτῆς δημιουργήθηκε ἕνας καινούργιος λαός, ο οποίος κληρονόμησε και υπερέβη τα Ἰσραηλιτικά προνόμια, ἀφού διὰ της Ευχαριστίας και της Δοξολογίας εισέρχεται στα ἐπουράνια Ἄγια των Ἁγίων. Εξαιρεται ἔτσι η οἰκουμενικότητα, η καθολικότητα και η παγκοσμιότητα της Εκκλησίας, η οποία δεν μπορεῖ και δεν πρέπει να υπηρετεῖ τις παντοειδεῖς « ἐνότητες εκ των κάτω» (φυσικές, εθνικές, ιδεολογικές, πολιτικές), να τις ευλογεῖ, να τις εξαγιάζει και να τις επικυρώνει θρησκευτικά, να εἶναι η ἔκφραση και δικαίωσή τους. Η οἰκουμενικότητα αὐτῆς της Εκκλησίας («ἐνότητα εκ των ἄνω») βρῖσκειται σε ἀντιθετικό παραλληλισμό προς την παγκοσμι-οποίηση της αὐτοθεοποιημένης πολιτικῆς ἐξουσίας («ἐνότητα εκ των κάτω») η οποία επιτεύχθηκε και διατηρήθηκε είτε με τη σφαγή είτε με την εξαγορά πολλῶν ἐθνῶν, λαῶν και ψυχῶν (18,24). Με τη δημιουργία αὐτοῦ του ποικίλης προέλευσης λαοῦ δεν ολοκληρώνεται το σχέδιο της θείας Οικονομίας. Ο λαός αὐτός (η Εκκλησία του Χριστοῦ) οφείλει να καταθέσει τη μαρτυρία του στην οἰκουμένη, μένοντας πιστός στον ἰδρυτή του μέχρι θανάτου, προκειμένου και τα ἔθνη να λυτρωθῶν ἀπὸ τη δουλεία της σατανικῆς τριάδος και να λατρεύουν την ἁγία Τριάδα. Δεν εἶναι τυχαίο ὅτι η τετραμερῆς φράση ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνοῦς συναντάται ἐπτά φορές (7x4). Με τον ἀριθμό 28 συνδέονται στην Ἀποκ. τόσο τα ἐπτά πνεύματα, τα οποία συναντῶνται τέσσερις φορές σε αὐτήν (1,4· 3,1· 4,5· 5,6), ὅσο και το Ἀρνίο, το οποίο μνημονεύεται 28 φορές, προκειμένου να χαρακτηρίσει τον Ἰ. Χριστό. Ο ἀριθμός 28, ὄντας γινόμενο του πολλαπλασιασμοῦ του ἀριθμοῦ της πληρότητας 7 με τον ἀριθμό της δημιουργίας 4, σχετίζεται με τα ἔθνη ολόκληρου του κόσμου. Τόσο το Ἁγ. Πνεῦμα, το οποίο ἔχει ἀποσταλεῖ σε ὅλο τον κόσμο, ὅσο και το Ἀρνίο, το οποίο θυσιάστηκε για αὐτόν, σκοπὸ ἔχουν, ὄχι ἀπλῶς τη δημιουργία της Εκκλησίας ἐκ παντός ἔθνοῦς. . . , ἐνός δηλ. ἐκλεκτοῦ λαοῦ, ἀλλὰ τη διὰ της μαρτυρίας της Εκκλησίας μεταμόρφωση του κόσμου ἀπὸ υπηρέτη του Σατανά σε λάτρη της ἁγ. Τριάδος.

Το ρ. ἐποίησας σημαίνει την εγκατάσταση κάποιου σε ένα αξίωμα. Ο Ι. Χριστός εγκατέστησε τους μαθητές του στο αποστολικό αξίωμα με τη φράση *καὶ ἐποίησεν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* (Μκ. 3,13). Το ότι αποτελούν πασχάλια θύματα διακρίνεται και από το θυσιαστικό όρο *ἄμωμοι γὰρ εἰσὶν* (14,5) Η κατεξοχήν ιερατική ιδιότητα των πιστών στο Αρνίο διακρίνεται στην προσφορά του εαυτού τους, της ύπαρξής τους ολόκληρης, στο βωμό της ομολογίας και της μαρτυρίας του Αρνίου. Έτσι, καθίστανται ιερείς ολόκληρης της οικουμένης. Ιδιαίτερη ιερατική διακονία αναμένει τους Χριστιανούς κατά τη μέση κατάσταση των ψυχών τους, όπως αποδεικνύεται από τη βασιλική και ιερατική εξουσία, την οποία κατέχουν οι είκοσι τέσσερεις πρεσβύτεροι (4,3) και ο όχλος (7,9-17), ο οποίος έχει το πρόνομο να βρίσκεται *ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ*, να βλέπει δηλ. το Θεό, όντας ο πραγματικός Ισραήλ. Οι ποικίλης εθνικής προελεύσεως πιστοὶ λαμβάνουν ατομικά - προσωπικά τα πρόνομια του Ισραήλ. Ενώ στον επίγειο Ναό τα έθνη δεν μπορούσαν να εισέλθουν ούτε στην αυλή των Ισραηλιτών, δυνάμει του αίματος του Αρνίου παρίστανται αενάως στα Άγια των Αγίων του Επουράνιου Ναού. Όπως ο *ιερεύς ὁ μέγας, ὁ Ἰησοῦς* οράται από τον προφήτη Ζαχαρία (3,1) να στέκεται μπροστά στον Άγγελο του Κυρίου και να ενδύεται μια λαμπρή στολή (αφού αποθέσει πρώτα τα ρυπαρά ιμάτια), έτσι και ο *όχλος* στο κεφ. 7 βρίσκεται διηνεκώς *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* και λατρεύει *Αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός ἐν τῷ Ναῶ αὐτοῦ* (στ. 15), φέροντας λευκές ιερατικές στολές και άδοντας επινίκιους ύμνους στο Θεό και το Αρνίο. Όπως ο αρχιερεύς Ιησούς καθίσταται από το Θεό πολιτικός άρχοντας και βασιλέας (Ζαχ. 3,7), έτσι και οι χριστιανοί δυνάμει της θυσίας του Ι.Χριστού κατεστάθησαν *βασιλεία καὶ ἱερεῖς*, οι οποίοι ιδιαίτερος κατά τη θεία Ευχαριστία προσφέρουν *ἑαυτούς καὶ ἀλλήλους* και όλη τη Δημιουργία στην πηγή της ζωής, το Θεό.

Το ιερατικό χάρισμα θα ασκηθεῖ τέλεια την περίοδο των Εσχάτων, όταν ο θρόνος του Θεού και του Αρνίου δε θα βρίσκεται απομονωμένος στα επουράνια Άγια των Αγίων, αλλά στο κέντρο της Καινής Ιερουσαλήμ (21,22). Τότε δε θα υπάρχει ανάγκη μεσίτη μεταξύ λαού και Θεού, αλλά η άκτιστη δόξα και λάμψη του Θεού θα καταυγάζει όλη την Πόλη και όλες τις πτυχές του ανθρώπου.

Στην υπό εξέταση αναφήνηση ο Ιωάννης δεν επιμένει, όμως, στο ιερατικό αξίωμα των πιστών, αλλά στο θέμα της βασιλείας. Ο όρος *βασιλεία* έχει τέσσερεις διαφορετικές εννοιολογικές αποχρώσεις: 1) Σημαίνει γενικά τη βασιλική δύναμη και την άσκησή της. 2) Σημαίνει το αξίωμα, το οποίο κατέχει ο βασιλεύς. 3) Σημαίνει το πεδίο άσκησης του αξιώματος και 4) το λαό, ο οποίος συνιστά το βασίλειο και υπακούει στο βασιλέα. Στον υπό εξέταση ύμνο η «βασιλεία» δηλώνει το ότι η χριστιανική κοινότητα αποτελεί μέσα στον αντίθεο κόσμο το χώρο, στον οποίο εκδηλώνεται και πραγματώνεται η Βασιλεία του Θεού και του Αρνίου. Οι χριστιανοί ήδη έχουν κατασταθεί στο αξίωμα της βασιλείας και αποτελούν, όταν συνάζονται για να λατρεύσουν το Θεό (και πραγματοποιείται το «*ἡμᾶς*»), το επίγειο κομμάτι στο οποίο βιώνεται και ακτινοβολεί στη νύχτα του υποδουλωμένου στην αμαρτία και στο θάνατο κόσμου το άκτιστο φως της θείας δόξας, η Βασιλεία του Θεού. Ίσως, ακριβώς, επειδή η λατρευτική σύναξη των χριστιανών τούς έδινε τη μοναδική δυνατότητα να αισθάνονται ως Βασιλεία, αποτελούσε και την κατεξοχήν αιτία κατασυκοφάντησης και διωγμού τους εκ μέρους της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Αυτή η Βασιλεία, το *Imperium* της Αγάπης και της Θυσίας, πρόκειται κατά τα Έσχατα να επικρατήσει παγκόσμια. Η Εκκλησία, εφόσον ακολουθεί το Αρνίο (14,1) και αποτελεί το Σώμα Του, το οποίο εκτός από τα στίγματα πάθους έχει ήδη χαρακτηριστικά μεσσιακής Βασιλείας και κυριαρχίας, ήδη μοιράζεται αυτά τα χαρακτηριστικά. Η συμμετοχή της στην Επουράνια Λατρεία (14,3) συνιστά πρόγευση και αρραβώνα της εσχατολογικής Βασιλείας, κάτι το οποίο ήταν γνωστό και στον Ιουδαϊσμό.

Ο αντιφωνικός ύμνος των τεσσάρων ζώων και των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων κατέχει κεντρικότερη θέση στην Επουράνια Λατρεία. Περιγράφει τις συνέπειες της Σφαγής του Αρνίου. Το Αρνίο ακριβώς επειδή είναι εσφαγμένο από την αγάπη του για τον κόσμο, καταλαμβάνει το θρόνο του Πατέρα και παραλαμβάνει το επτασφράγιστο βιβλίο. Αυτός ο οποίος έχει στα χέρια του την Ιστορία και μάλιστα τη μεγαλειωδέστερη διάστασή της, τα Έσχατα, δεν είναι κάποιος κραταιός αιμοδιψής δυνάστης, αλλά το εσφαγμένο και θυσιασμένο Αρνίο, το οποίο δεν έχυσε το αίμα των εχθρών Του

αλλά το δικό Του αίμα για χάρη τους. Το αίμα αυτής της θυσίας είχε παγκόσμιες λυτρωτικές συνέπειες. Ο Ι. Χριστός δεν είναι ο Λέων εκείνος τον οποίο ανέμεναν οι Ιουδαίοι, για να τους απελευθερώσει από τον ξενικό ζυγό. Είναι το Αρνίο, το οποίο καθιστά τον ως «κύνα» θεωρούμενο από τους Ιουδαίους εθνικό, ιερέα και βασιλεία. Κάθε λυτρωμένος ξεχωριστά (και όχι μόνον ως Εκκλησία) έχει, δύναμη της θυσίας του Αρνίου, άμεση σχέση με το Θεό. Καθένας καλείται να αναφέρει όλη την ύπαρξή του *θυσίαν ζώσαν άγιαν εδάρεστον τῷ Θεῷ* (Ρωμ. 12,1), έτσι ώστε να σωθεί ο κόσμος. Η Εκκλησία αποτελεί Imperium, χώρο και μέσο φανέρωσης της Βασιλείας της αγάπης του Θεού στον κόσμο. Η ιεροσύνη και η Βασιλεία αυτή, τώρα, βιώνονται από τους πιστούς ως εσχατολογική θλίψη και Σταυρός. Στο μέλλον, όμως, θα βιώνονται ως ανάσταση, δοξασμός, «ως συμβασιλεία» με το Θεό στην καινή γη.

11 *Kai. eídon(kai. h̄kousa fwnhn aggelwn pollwn
kuklw/ tou/ qronou kai. tw̄n zw̄wn kai. tw̄n presbuterwn/
kai. h̄n o` arimoi autw̄n muriadej muriadwn kai. ciliadej ciliadwn*

12 *legontej fwnh/ megalh̄
axion estin to. Arnion to. esfagnepon
labein̄ thn dunamin kai. plouton kai. sofian kai. iscun
kai. tinhn kai. doxan kai. eulogian*

12 *kai. pah̄ ktisn̄n o/en tw/ ouranw/ kai. epi. thj ghj kai. upokatw thj
ghj kai. epi. thj qalasshj kai. ta. en autoij panta h̄kousa legontaj\
tw/ kaqhmenw/ epi. tw/ qronw/ kai. tw/ arniw/ h` eulogia kai. h` tinh.
kai. h` doxa kai. to. kratoj eij̄ touj aiwnhaj tw̄n aiwnwn*

14 *kai. ta. tessara zw̄h̄ ēlegon\ Vn̄hn̄
kai. oi` presbuteroi epesan kai. prosekunhsan*

Στον ύμνο αυτό αντιφωνούν με τη σειρά τους οι άγγελοι και το σύμπαν ολόκληρο.

Οι άγγελοι εξυμνούν το εσφαγμένο Αρνίο με τα επτά δοξολογικά ονόματα, από τα οποία η δύναμη κατέχει την πρώτη και κυρίαρχη θέση. Το Αρνίο λαμβάνει τη «δύναμη» και όλα τα άλλα θεϊκά γνω-

ρίσματα, τα οποία του προσδίδει η δοξολογία, επειδή είναι «εσφαγμένο». Η Σφαγή και η Θυσία του Αρνίου, τα οποία αποτελούν για τον κόσμο δείγματα μέγιστης αδυναμίας, αποτέλεσαν την αιτία της λήψης θεϊκής δύναμης και εξέχοντος μεγαλείου. Γι' αυτό και στον αγγελικό ύμνο, η κραταιά ισχύς του σταυρωθέντος Κυρίου εξαίρεται με δύο συνώνυμα ουσιαστικά: *δύναμις* και *ἰσχύς*. Η παραλαβή του βιβλίου ταυτίζεται με τη λήψη της τρομερής εκείνης δυνάμεως, η οποία απαιτείται, προκειμένου να κατατροπωθούν οι σατανικές δυνάμεις και να ανακαινισθεί το Σύμπαν. Το Αρνίο, επίσης, λαμβάνει τον *plouton*. Στο 18,6 ο πλούτος δηλώνει την υλική ευμάρεια και την οικονομική άνθηση της Βαβυλώνας, που καταρρέουν όμως σε μία ώρα (18,17), σε ελάχιστο δηλ. χρονικό διάστημα.

Ολόκληρο το Σύμπαν ενώνεται σε μια παγκόσμια συμφωνία για να ανυμνήσει το Θεό και το Αρνίο. Ο Ιωάννης ακούει τη βοή της Κτίσεως να αναφέρεται στον ουρανό και να επισημαίνονται, έτσι, οι παγκόσμιες διαστάσεις και συνέπειες της Σφαγής του Αρνίου, χωρίς όμως να βλέπει την Κτίση, όπως συνέβαινε με τους υπόλοιπους χορούς (5,6. 11). Προσθέτει, μάλιστα, χαρακτηριστικά τη φράση *καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα*, προκειμένου να εξάρει το γεγονός ότι ολόκληρο το Σύμπαν, ήδη στο παρόν και όχι απλώς κατά τα τελικά Ἐσχατα δοξάζει τον Κύριο και ιδιαίτερα το Αρνίο.

Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ στην Π. Δ. ο ουρανός και η γη υμνούν το Θεό (Ψ. 18[19],2· Ψ. 102[103],22· Ψ, 148), οι κατοικούντες υποκάτω της γης (οι ψυχές στον Ἄδη) αδυνατούν να τον υμνήσουν. Στον Ψ. 6,6 σημειώνεται χαρακτηριστικά *ὅτι οὐκ ἔστι ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου, ἐν δὲ τῷ ἅδῃ τίς ἐξομολογήσεται σοι*. Στον Ησαΐα σημειώνεται: *οὐ γὰρ οἱ ἐν ἄδου αἰνέσουσίν σε, οὐδὲ οἱ ἀποθανόντες εὐλογήσουσίν σε, οὐδέ ἐλπιούσιν τὴν ἐλεημοσύνην σου. Οἱ ζῶντες εὐλογήσουσίν σε* (38,18). Στην Αποκ. όμως οι κεκοιμημένες ψυχές αινούν το Θεό και το Αρνίο, διότι η κατάβαση του εσφαγμένου Αρνίου στον Ἄδη και η Ανάστασή Του σημαίνει και τη δική τους εξανάσταση.

Εκτός από τα δοξολογικά ονόματα *ἡ εὐλογία* και *ἡ τιμὴ* και *ἡ δόξα*, τα οποία χρησιμοποίησαν τα τέσσερα ζῶα (4,9-10) και οι ἄγγελοι (5,12), η Κτίση προσθέτει επιπλέον το ουσιαστικό *κράτος*, το οποίο χρησιμο-

ποιείται στη δοξολογία της επίγειας Εκκλησίας (1,6) και συναντάται συχνά σε άλλες δοξολογίες της Κ.Δ. (Α' Τιμ. 6,16· Α' Πε. 4,11· 5,11· Ιούδα 25). Το κράτος σημαίνει την υπερβάλλουσα δύναμη του Θεού, η οποία πρόκειται να διεξαγάγει την τελική εσχατολογική νίκη. Ο Ellul διακρίνει μεταξύ *δυνάμεως* και *κράτους*, καθόσον η *δύναμις* αποτελεί αποδέσμευση ενέργειας, ενώ το κράτος εμπεριέχει την οργάνωση και την τάξη. Η τοποθέτηση της λ. *κράτους*, στο τέλος των δοξολογικών ονομάτων είναι σημαντικότερη, καθόσον προετοιμάζει τον ακροατή-αναγνώστη να δει τις εκδηλώσεις αυτής της δύναμεως εκ μέρους του καθήμενου πάνω στο λευκό ίππο στο επόμενο κεφάλαιο.

Η Επουράνια Λατρεία κατακλείεται με το *ἀμήν* το οποίο απουσιάζει από αυτήν την ίδια την δοξολογία, επειδή το αναφέρουν τα τέσσερα ζώα και το δηλώνουν οι πρεσβύτεροι με την προσκύνησή τους. Πολύ εύστοχα σημειώνει ο Σ. Αγουρίδης ότι το *ἀμήν* δεν σημαίνει πως τελειώνει η λειτουργία, αλλά ότι μάλλον τώρα αρχίζει. Το *ἀμήν* έχει στην Αποκ. τέσσερις σημασίες: α) Στο 5,14 και στα χωρία 7,12· 19,4 και 22,10 το *ἀμήν* αποτελεί την καταφατική απάντηση και αποδοχή («γένοιτο») ενός ύμνου ή μιας Ευλογίας, β) Αποτελεί την τελευταία φράση μιας δοξολογίας 1,6· 7,12. γ) Αποτελεί την πρώτη φράση ενός υμνητικού κειμένου, με την οποία (φράση) αφενός γίνεται αποδεκτός ο προηγούμενος ύμνος, αφετέρου εισάγεται ένας καινούργιο (7,12). δ) Ο όρος *ἀμήν* αποτελεί όνομα του Ι. Χριστού (3. 14· πρβλ. 3,7· Ησ. 65,16). Το *ἀμήν* με την πρώτη σημασία ήταν σύνηθες στη Λατρεία της Συναγωγής (Α' Παρ. 16. 36). Με τη δεύτερη σημασία χρησιμοποιούνταν κυρίως στις χριστιανικές δοξολογίες.

Με τη δοξολογία εκ μέρους του Σύμπαντος, την αντιφώνηση *ἀμήν* των τεσσάρων ζώων και την εκ νέου προσκύνηση των είκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων επισφραγίζεται η Επουράνια Λατρεία και ετοιμάζεται ψυχολογικά ο αναγνώστης να δει τις εκδηλώσεις της κραταιάς δύναμης του εσφαγμένου Αρνίου.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΟΙΚΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

Ολόκληρο το Σύμπαν ενώνεται σε μια παγκόσμια Συμφωνία για να ανυμνήσει το Θεό και το Αρνίο (5,13). Η παγκόσμια Συμ-

φωνία και Ευχαριστία της Κτίσεως αποτελεί την αποκορύφωση και τον επίλογο συνάμα της Επουράνιας Λατρείας και «προλαμβάνει» αντίστοιχο εσχατολογικό γεγονός, το οποίο εξαίρει ο ύμνος της προς τους Φιλιππησίους: *ih̄a en tw/onomati Ũhsou/pah̄ gonu kanyh/epouraniwn kai. epigeiwn kai. kataqoniwn kai. pasa glw̄ssa exomloghshtai ōti Kurioj Ũsouj Cristoj eij̄ doxan Qeou/Patroj* (2,10-11). Τα Έσχατα και η Βασιλεία του Θεού δεν αναμένονται. Έχουν ήδη εγκαινιασθεί με τη Σφαγή και την Ενθρόνιση του Αρνίου και η Κτίση, η οποία λαχταρά τη λύτρωσή της (Ρωμ. 8,19), δοξολογεί τον Κύριο και ιδιαίτερα το Αρνίο, όχι μόνον διαμέσου των αντιπροσώπων της, των τεσσάρων ζώων, αλλά και διά του ίδιου του στόματός της (5, 13). Ο Ιωάννης δε διστάζει να περιγράψει τη λαμπρότητα του καθήμενου επί του θρόνου με πολύτιμους λίθους (4, 3), τα Χερουβείμ με τέσσερα ζώα (4, 8) και τον Ι. Χριστό με λέοντα, ρίζα, και κατεροχήν με Αρνίον (5, 5-6), με εικόνες δηλ. παρμένες από το φυτικό και ζωικό βασίλειο.

Το κοσμοείδωλο του τελευταίου βιβλίου είναι απλούστερο από εκείνο των συγχρόνων του αποκαλυπτικών συγγραμμάτων και υπηρετεί ύψιστους θεολογικούς σκοπούς. Στην παγκόσμια συμφωνία της Αποκ. (5, 13) γίνεται διάκριση του ουρανού, της γης, της θάλασσας και των υποχθονίων. Αντί της τριμερούς διαίρέσεως του κόσμου είτε σε ουρανό, γη και θάλασσα (10,6· 12,12· 14,7· 21,1) είτε σε ουρανό, γη και υποκάτω της γης (5, 3), το Σύμπαν παρουσιάζεται τετραμερές να άδει μια δοξολογία με τέσσερα δοξολογικά ονόματα, εκ των οποίων τα τρία πρώτα αποτέλεσαν την κατακλείδα της αναφωνήσεως των αγγέλων (5, 12). Η κυριαρχία του αριθμού τέσσερα κατανοείται, εάν ληφθεί υπόψη ότι στη συμβολική των αριθμών συνδέεται άρρηκτα με τη Δημιουργία.

Αποτελεί πεποίθηση της Αποκ. ότι η Κτίση αποτελεί δημιούργημα του τριαδικού Θεού. Αυτό εξαίρει ο ύμνος 4, 10-11, η παγκόσμια συμφωνία της Κτίσεως (5,13), η όρκιος φράση (10,6) και ιδιαίτερα το πανηγυρικό *Ευαγγέλιο* στο 14,7. Το ότι στη Δημιουργία συμμετείχε και ο Υιός φαίνεται στο 3,14. Ο **ουρανός**, ο οποίος είναι χώρος κατοικίας του Θεού, χωρίζεται στην Αποκ. από τη γη, διά μέσου του στερεώματος πάνω στο οποίο βρίσκεται θύρα. Έτσι, γίνεται εφικτή η είσοδος του Ιωάννη

στον Επουράνιο Ναό (4,1). Σημαντικό είναι ότι ο Ιωάννης κάνει λόγο για έναν και όχι τρεις, επτά ή δέκα ουρανοί. Η γη εκλαμβάνεται ως τετράγωνη. Στις άκρες της βρίσκονται τα σύνορα του Αδη, από όπου τα μυθικά έθνη Γώγ και Μαγώγ ανεβαίνουν στο πλάτος της γης (20,9). Τα υποχθόνια έχουν διαφορετικές ονομασίες στην Αποκ. Ο Αδης, ο οποίος εμφανίζεται προσωποποιημένος μαζί με το θάνατο στο 6,8 (πρβλ. 1,18), αποτελεί την κατοικία των κεκοιμημένων, σε αντίθεση προς την άβυσσο, η οποία αποτελεί το ορμητήριο των δαιμόνων (9,3-11), του Θηρίου (11,7· 17,18), της δαιμονικής τριάδος (20,2κε.) και των μυθικών εθνών Γωγ και Μαγώγ αλλά και προς τη λίμνη του πυρός, η οποία αποτελεί χώρο τιμωρίας των δαιμόνων και των αμαρτωλών ανθρώπων (20,14). Ο συμβολικός και αλληγορικός χαρακτήρας, που αποδίδουν στα στοιχεία της φύσεως παλαιοί και νεότεροι ερμηνευτές, πιστεύω ότι είναι πολλές φορές υπερβολικός. Ο αλληγορικός χαρακτήρας της θάλασσας και των ορέων πάνω στα οποία κάθεται η πόρνη, σημαίνεται από τον ίδιο τον Ιωάννη (17,9. 15).

Είναι παράδοξη η δοξολογία της Κτίσεως προς το Θεό στην Αποκ., εάν ληφθεί υπόψη ότι είναι εκείνη η οποία κατεξοχήν δέχεται την οργή του Θεού ιδίως με τις τέσσερις πρώτες καταστροφές των δυο τελευταίων επτάδων των συμφορών (8, 7-12· 16, 3-4). Η Αποκ. πιστεύει ότι το Σύμπαν έχει μολυνθεί από την αμαρτία και τους φορείς της. Τη μόλυνση αυτή χαρακτηρίζει ως *διαφθορά* και τους προξένους αυτής της μόλυνσης ως *διαφθορείς* (11,18). Διαφθορείς της φύσης είναι καταρχάς οι αντίθετες δυνάμεις· ο Δράκοντας και τα Θηρία. Στα κεφ. 12-13 κάθε τμήμα της φύσης αποτελεί το κατοικητήριο ενός από τα τρία μέλη αυτής της τριάδος. Στον ουρανό εμφανίζεται ο Δράκοντας, ο οποίος μάλιστα καταστρέφει την αρμονία και την ωραιότητα του Σύμπαντος, *σύροντας το τρίτον των αστέρων* (12,4). Από τη θάλασσα προβάλλει ο αντικατοπτρισμός του Δράκοντα, το Θηρίο - η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, της οποίας οι αξιωματούχοι και ο στρατός έφταναν διά της θαλάσσης στα μικρασιατικά παράλια, γινόμενοι αντικείμενο θεικών τιμών και λατρείας (13,1). Από τη γη ανεβαίνει το τρίτο Θηρίο (13,11), ο ψευδοπροφήτης, ο τοπικός αρχιερέας της Λατρείας του Καίσαρος και κατεξοχήν φορέας της προπαγάνδας της ρωμαϊκής εξουσίας στη Μικρά Ασία και ευρύτερα στην Ανατολή. Δεν είναι όμως

μόνον η αντίθετη τριάδα αυτή, η οποία διαφθείρει τη γη. Είναι επίσης και οι κατοικούντες στη γη, οι οπαδοί του Θηρίου, αυτοί που την καταστρέφουν. Οι συνεργάτες της Βαβυλώνας προέρχονται, επίσης, από τη γη (βασιλείς, έμποροι) και από τη θάλασσα (ναύτες), ενώ στο λεπτομερή κατάλογο των εμπορευμάτων (18, 11-13) περιλαμβάνονται είδη πολυτελείας που προέρχονται από τη βάρβαρη σύλησή της και προορίζονταν για τη διασκέδαση των πλούσιων Ρωμαίων. Παρότι η φύση είναι όμως υπόδουλη στα δαιμονικά αυτά στοιχεία, εντούτοις δεν έχει πάψει να βρίσκεται κάτω από την κυριαρχία του Θεού, καθότι η εξουσία, την οποία ασκούν ο Δράκοντας και τα Θηρία, είναι σχετική και περιορισμένη. Αυτό φαίνεται στο κεφ. 12. Ο Δράκοντας δεν μπορεί να εμποδίσει τη φυγάδευση της γυναίκας, η οποία φέροντας τις δύο πτέρυγες του αετού του μεγάλου (12,14) διασχίζει τον αέρα, στον οποίο φαινομενικά αυτός κυριαρχεί. Η μητέρα - γη, η οποία έχει μολυνθεί από το τρίτο Θηρίο, επίσης δείχνει την εξαιρετική της αλληλεγγύη στη μητέρα του αρπαγέντος παιδιού, ανοίγοντας το στόμα της και καταπίνοντας τον ποταμό που εκπορεύεται από το στόμα του Δράκοντα (12,16).

Η αλληλεξάρτηση ανθρώπων και φύσης φαίνεται στα αποκαλυπτικά κείμενα του Ιουδαϊσμού. Στο Σλαβωνικό Ενώχ (8) είναι σαφής η αντιστοιχία μελών του ανθρώπινου σώματος και φύσης.

Γη: σάρκα	Λίθος: οστά
Θάλασσα: Αίμα και δάκρυα	Άγγελοι και νέφη: νόηση
Δροσιά: αίμα	Χόρτο: τρίχες και φλέβες
Ήλιος: οφθαλμοί	Άνεμος: ψυχή και αναπνοή

Ο παραλληλισμός αυτός αποδεικνύει, ότι οι πληγές οι οποίες απευθύνονται στη φύση, προειδοποιούν και πλήττουν τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος έστω και αν είναι συγγενής με αυτήν, είτε την ειδωλοποίησε, είτε τη διέφθειρε. Η ίδια η φύση «οπλοποιείται», όπως επισημαίνει η Σοφ. Σολομώντος (5,7), προκειμένου να σωθούν οι μετανοούντες και να συντριβούν οι αντίθετες σατανικές δυνάμεις. Όπως στην περίπτωση του Κατακλυσμού, έτσι και στην περίπτωση της Αποκ. οι πληγές, που δέχεται η Κτίση, αποτελούν το πρώτο στάδιο

της προοδευτικής ανακαινισής της. Στο κεφ. 12 ο Δράκοντας χάνει την κυριαρχία του στον ουρανό. Στην ενότητα 19,11-20,10 το Θηρίο και οι οπαδοί του εξαφανίζονται από τη γη. Η θάλασσα, ως άβυσσος, κατοικητήριο δηλ. δαιμονίων και θηρίων, δεν έχει θέση στην Καινή Ιερουσαλήμ. Η παραμονή μαρτύρων του Θεού στη γη για χίλια έτη (20,4) αποτελεί ακριβώς το πρώτο στάδιο της αποκαταστάσεως και της ανακαινισέως της, ενώ η ανάσταση των νεκρών από τον Άδη και τη θάλασσα (20,13) συνιστά την κάθαρση των εγκάτων της.

Ο Roloff επισημαίνει ότι, αν και ο σκοπός του Θεού στην Αποκ. είναι ο καινός ουρανός και η καινή γη, εντούτοις δεν εγκαταλείπει τη Δημιουργία Του, αλλά την αποκαθιστά στην πρώτη της ωραιότητα και αρμονία. Ο Θεός είναι παντοκράτωρ και το σχέδιό Του αποσκοπεί στο να καταστήσει ορατή τη Βασιλεία Του σε όλα τα πλάτη και τα μήκη του κόσμου Του. Ενώ ο Θεός κατεβάζει καινή γη και καινό ουρανό, εντούτοις δεν απαρνείται το παλαιό Σύμπαν, το οποίο ο ίδιος κατασκεύασε με τόση σοφία και χαρακτήρισε ως «καλό» (Γεν. 1,8). Ο Θεός καταβιβάζει την καινή Κτίση, όχι διότι είναι αδύναμος να ανακαινίσει την παλαιά, αλλά διότι έχει ετοιμάσει έναν ακόμη καλύτερο κόσμο για τους εκλεκτούς Του. Επιδιώκει απλώς να ελευθερώσει τον παρόντα κόσμο από τη δουλεία του Σατανά και των οργάνων του.

Η κατάβαση της Νύμφης, της Καινής Ιερουσαλήμ και η ανακαινιση του Σύμπαντος δεν αναμένεται μόνον στο μέλλον. Πραγματοποιείται ήδη στο παρόν και βιώνεται στη σύναξη της Εκκλησίας με την ευχαριστηριακή μεταμόρφωση της ύλης, του άρτου και του οίνου και κατ' επέκτασιν αυτής της ανθρωπίνης σάρκας σε Σώμα και Αίμα του εσφαγμένου Αρνίου. Έτσι, αιτιολογείται η δοξολογία ολόκληρου του Σύμπαντος στο Θεό και στο εσφαγμένο Αρνίο, η οποία κατακλείει την Επουράνια Λατρεία. Έθνη, άγγελοι και Κτίση μπορούν δυνάμει της Σφαγής του Αρνίου να υπακούσουν στην πρόσκληση των τριών παιδιών (Δν. 3, 58 κ.ε.) και στον ψαλμωδό, ο οποίος κατακλείει τον Ψαλτήρα με την πανηγυρική προσταγή: **pa&sa pnoh. ainesaṭw ton Kurion ἅλ ἰηλοῦα** (Ψ. 148-150).

5. ΣΦΡΑΓΙΔΕΣ (ΚΕΦ. 6)

ΟΙ ΙΠΠΕΙΣ

- 6,1 *Kai. eidon ote hnoixen to. Varnion mian ek twñ epta. sfragidwn(
kai. hkousa enoj ek twñ tessarwn zwñwn legontoj wj fwnh. bronthj\
:Erxou!*
- 2 *Kai. eidon(kai. idou. ippoj leukoj(
kai. o`kaghmenoj epVauton exwn toxon
kai. edogh autw/stefanoj kai. exhlqen nikwh kai. iha nikhshh*
- 3 *Kai. ote hnoixen thn sfragida thn deuteran(
hkousa tou/deuterou zwpu legontoj\
:Erxou!*
- 4 *Kai. exhlqen alloj ippoj purroj(
kai. tw/kaghmenw/epVauton edogh autw/labein thn eirhnhn ek thj ghj
kai. iha ahlhloy sfaxousin
kai. edogh autw/macaira megalh*
- 5 *Kai. ote hnoixen thn sfragida thn trithn(
hkousa tou/tritou zwpu legontoj\
:Erxou!
Kai. eidon(kai. idou. ippoj melaj(
kai. o`kaghmenoj epVauton exwn zugon en th/ceiri. autou*
- 6 *Kai. hkousa wj fwnhn en nesw/twñ tessarwn zwñwn legousan\
Coiñix sitou dhnariou kai. treij coinikej kriqwh dhnariou(
kai. to. elaiion kai. ton oionon mh. adikhshj.*
- 7 *Kai. ote hnoixen thn sfragida thn tetarthn(
hkousa fwnhn tou/tetartou zwpu legontoj\
:Erxou!*
- 8 *Kai. eidon(kai. idou. ippoj clwroj(
kai. o`kaghmenoj epaw autou/onoma autw/IoDqanatoj(
kai. o`ahlj hkolougei metVautou/
kai. edogh autoij exousia epi. to. tetarton thj ghj apokteinai
en romfaia/ kai. en linw/kai. en qanatw/kai. upo. twñ qhriwn thj ghj*

Τα δύο κεφάλαια που έπονται συνδέονται άρρηκτα με τα κεφ. 4 και 5, τα οποία προηγούνται Η παραλαβή του βιβλίου έχει ως συνέπεια το άνοιγμα των σφραγίδων από το Αρνίο. Οι σφραγίδες με τη σειρά τους συνδέονται με τις συμφορές, τις οποίες σκορπουν στη γη άλογα τεσσάρων διαφορετικών χρωμάτων, κατ' αναλογία προς το έβδομο όραμα του Ζαχαρία (6,1 κ.ε.), όπου όμως τα χρώματα των ίππων συνδέονται με τις τέσσερις διευθύνσεις του ορίζοντα.

Οι τέσσερις πρώτες σφραγίδες ακολουθούν το ίδιο τυποποιημένο σχήμα:

- α) Άνοιγμα της σφραγίδας από το Αρνίο (*Kai. ofe hnoixen thn sfragida thn...*).
- β) Πρόσκληση, η οποία απευθύνεται από ένα ζώο (*hkousa tou/zwpu legontoj| :Ercou*).
- γ) Εμφάνιση του ίππου (*kai. eidon(kai. idou. ippoj. . . '*).
- δ) Δραστηριότητα του ίππου (*kai. tw/kaqhnenw/epVauton edogh autw/...»*).

Ειδικότερα, στην πρώτη τετράδα των συμφορών, οι οποίες κορυφώνονται με την εμφάνιση του χλωρού ίππου και των δύο καθημένων σε αυτό, του θανάτου και του Άδη (6,7), ενεργό ρόλο διαδραματίζουν τα τέσσερα ζώα, τα οποία αποτελούν κορυφαίο χορό του Επουράνιου Ναού. Ο «λέων», ο «μόσχος», το έχον πρόσωπο ανθρώπου ζώο και ο «αετός», τα τέσσερα αντιπροσωπευτικά της Κτίσεως όντα, προσκαλούν με την φράση «έρχου», η οποία θυμίζει ανάλογη κραυγή - ικεσία της Επίγειας Εκκλησίας (22, 17), κάθε άλογο ξεχωριστά να εμφανιστεί στην αρένα της Ιστορίας και να σκορπίσει τον πόλεμο, τον εμφύλιο σπαραγμό, την πείνα, τις επιδημίες και το θάνατο. Το Αρνίο είναι Αυτό, το οποίο ανοίγει καθεμία από τις επτά σφραγίδες και ο Γιαχβέ Αυτός που παραχωρεί στους ιππείς την άδεια να επιτελέσουν το καταστροφικό τους έργο (*edogh autw/* passivum divinum). Όταν ανοίγεται η τρίτη σφραγίδα, το Αρνίο ή ο Θεός Πατέρας, ο οποίος κάθεται «εν μέσων των τεσσάρων ζώων», δίνει εντολή στον «καθήμενο» πάνω στο μέλανα ίππο να μην αδικήσει το έλαιον και τον οίνο (6,6)· επεμβαί-

νει δηλ. μετριάζοντας τη συμφορά του λιμού. Με την παραπάνω ενεργό συμμετοχή των επουράνιων όντων στα πολιτικά και οικονομικά δρώμενα της γης, γίνεται αμέσως αντιληπτό ότι η Ιστορία δεν αποτελεί προϊόν της Ειμαρμένης, αλλά αντίθετα έκφραση του σχεδίου και του θελήματος του «καθήμενου επί του θρόνου» και του Αρνίου. Η κορύφωση της αγωνίας και η αναμονή του Θεού και του Αρνίου δεν αποτελούν απλά στοιχεία της δραματουργικής και συγγραφικής τέχνης του Ιωάννη, αλλά ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα της Επίγειας Εκκλησίας, η οποία στηριζόμενη ίσως στις προφητείες του Ι. Χριστού (Μκ. 13) ήλπιζε ότι η Παρουσία Του θα ήταν εγγύς χρονικά. Πιστεύω ότι τα γεγονότα των σφραγίδων αποτελούν όντως απεικονίσεις γεγονότων, τα οποία συγκλόνισαν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, προηγήθηκαν της συγγραφής της Αποκάλυψης (εισβολή των Πάρθων 62 μ.Χ., εμφύλιες διενέξεις 68-69 μ.Χ.) και ώθησαν την επίγεια Εκκλησία στο να πιστεύει ότι η Δευτέρα Παρουσία επίκειται.

Η σύνδεση των κεφαλαίων της Επουράνιας Λατρείας με την επτάδα των σφραγίδων έχει το πρότυπο της στον Ιεζεκιήλ. Μετά τη μεγαλειώδη εμφάνιση της δόξας του Θεού στον ιερέα-προφήτη Ιεζεκιήλ στον τόπο μάλιστα της εξορίας και τη βρώση του βιβλίου (κεφ. 1-3) (γεγονότα τα οποία αντιστοιχούν στα κεφάλαια της Επουράνιας Λατρείας), στα κεφ. 4-7 του ομώνυμου προφητικού βιβλίου ακολουθεί η περιγραφή των συμβολικών ενεργειών του προφήτη, οι οποίες αναπαριστούν και δραστηριοποιούν τις μελλοντικές συμφορές του αμαρτωλού Ισραήλ (5,12κ.ε.: πρβλ. 14,21).

Η σύνδεση των κεφαλαίων της Επουράνιας Λατρείας με το κεφ. 6 έχει το πρότυπό της στους Συνοπτικούς. Όπως απέδειξε ο Charles, η επτάδα των σφραγίδων, η οποία με το άνοιγμά της πλήττει διά οικολογικών και άλλων «βιβλικών» καταστροφών το 1/3 της αμαρτωλής ανθρωπότητας, ακολουθεί τις προφητείες της Μικρής Αποκάλυψης των Συνοπτικών Ευαγγελίων, τις οποίες έκανε ο Ιησούς λίγο προ της υψώσεώς Του πάνω στο Σταυρό:

Μτ. 24 (στ. 6,7,9,29) Απ. 6,2-17. 7,1

1. Πόλεμος	Σφραγίδα	1. Πόλεμος
2. Διεθνής Σύρραξη		2. Διεθνής Σύρραξη
3. Λιμοί		3. Λιμός
4. Σεισμοί		4. Θάνατος και Άδης
5. Διωγμός		5. Διωγμός
6. Εκλείψεις του Ηλίου και Σελήνης		6. Σεισμοί και κοσμικά φαινόμενα
7 Αποστολή αγγέλων		7 Εμφάνιση τεσσάρων αγγέλων

Η ταυτότητα του **πρώτου αναβάτη** στο λευκό άλογο προληματίζει τους ερμηνευτές. Ο Charles αντιλαμβάνεται την πρώτη σφραγίδα ως τον Πόλεμο, γενικά, ενώ τη δεύτερη σφραγίδα ως «τον παγκόσμιο λιμό». Ο Vos πιστεύει ότι με τον πρώτο ιππέα συμβολίζονται οι ψευδομεσσίες, των οποίων ο ερχομός προηγείται στο Μτ. 24,4-5 της Δευτέρας Παρουσίας του Κυρίου, ενώ άλλοι ερμηνευτές ισχυρίστηκαν ότι αποτελεί σύμβολο των Πάρθων και του Αντιχρίστου. Ο Court θεωρεί ότι ενυπάρχει πολεμική εναντίον του Μίθρα. Ο δημοφιλής αυτός στα ρωμαϊκά χρόνια θεός του πολέμου ταυτιζόταν με τον *ανίκητο θεό ήλιο* (deus sol invictus) (6,2), εικονιζόταν ως καβαλάρης πάνω σε λευκό ίππο και έφερε τόξο και ακτινωτό στέμμα (διάδημα). Ο Μπρατσιώτης υιοθετεί την άποψη των Ανδρέα και Αρέθα και θεωρεί τον πρώτο ιππέα ως σύμβολο του Χριστιανισμού, γιατί ο Χριστός δε μπορεί να εμφανίζεται στην ίδια ενότητα ως Αρνίο και παράλληλα ως ιππεύς.

Θεωρώ ότι συμβολίζει τον Ι. Χριστό, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο εγκαινιάζει τις εσχατολογικές συμφορές που είναι απαραίτητες για να ανακαινιστεί ο διεφθαρμένος κόσμος. Αυτός είναι το μοναδικό Πρόσωπο στο οποίο μπορεί να αποδοθεί η έννοια της νίκης στον απόλυτο βαθμό, όπως αυτό τονίζεται με το συνδυασμό ρήματος και μετοχής, *ἐξῆλθε νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ*. Οι Πάρθοι, οι οποίοι απειλούσαν έντονα τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία τον 1^ο αι. μ.Χ., αντικατοπτρίζονται ως δαιμονικές μορφές στο 9,15 κ.ε., ενώ ο Αντίχριστος περιγράφεται αναλυτικά στο κεφ. 13. Είναι σημαντικό το ότι το ρήμα *νικῶ* χρησιμοποιείται στην Αποκ. μέχρι το κεφ. 6, έχοντας ως υποκείμενο είτε τον Ι. Χριστό (3,21· 5,5· πρβλ. Ιω. 16,33) είτε τον

πιστό σε Αυτόν (2,7.11.17.26· 3,5. 12. 21). Η αντιστοιχία επίσης του καθήμενου πάνω στον λευκό ίππο στο 6,2 με αυτόν στο 19,11 είναι εμφανής, παρότι στη δεύτερη περίπτωση (19,11.12) απουσιάζει το τόξο και προστίθενται επιπλέον χαρακτηριστικά. Η απουσία του τόξου δικαιολογείται από το ότι στο κεφ. 19 περιγράφεται η επιστροφή του (ιππέα) Ι.Χριστού από τη μάχη, ενώ η προσθήκη επιπλέον χαρακτηριστικών αποτελεί ίδιον της συγγραφικής τέχνης του Ιωάννη. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι στον πρώτο ιππέα δεν καταλογίζεται καμία καταστροφική δραστηριότητα, όπως αντίστροφα συμβαίνει με τους επόμενους τρεις ιππείς.

Ο **δεύτερος ιππέας** πάνω στο ερυθρό άλογο σκορπά αίμα. Προκαλώντας εμφύλιους πολέμους και γενική σύρραξη, καταλύει την Pax Romana - «Ρωμαϊκή Ειρήνη». Ο **τρίτος ιππέας** πάνω στο μαύρο άλογο συμβολίζει το πένθος που σκορπά η πείνα. Η ζυγαριά συμβολίζει το «δελτίο» της γερμανικής Κατοχής. Ο **χοίνιξ** (αρχικά σήμαινε το «πιάτο») ισοδυναμούσε με ένα λίτρο, ενώ το **δηνάριο** αντιστοιχούσε σε ένα ημερομίσθιο. Η φωνή ανάμεσα στα ζωόμορφα όντα προβλέπει ότι ένα κιλό σιτάρι και τρία κιλά κριθάρι θα κοστίζουν ένα ημερομίσθιο (!). Στο 6,6 ο Lohmeyer εξηγεί την εντολή της μη αποστέρησης ελαίου και οίνου ως αποσκοπούσα στη μη έλλειψη των απαραίτητων στοιχείων για τη θεία Ευχαριστία και τα άλλα Μυστήρια. Από άλλους ερμηνευτές η έλλειψη σίτου και κριθαριού σε αντίθεση με την αφθονία του κρασιού και του λαδιού, αποδίδεται στο ότι τα δύο πρώτα αγαθά ήταν εισαγόμενα από την Ν. Ρωσία στη Μ. Ασία, οπότε σε περίοδο πολέμου σπάνιζαν περισσότερο, από άλλους στο ότι τα δύο πρώτα αγαθά απαιτούν την ανθρώπινη εργασία (σπορά και θερισμό), η οποία σε περίοδο πολέμου απουσιάζει, και από άλλους στο ότι ο Ιωάννης σκοπεύει στο να τονίσει ότι ο πόλεμος θα πλήξει τα βασικά αγαθά, ενώ τα αγαθά πολυτέλειας θα αφθονούν. Ο Boll ισχυρίζεται ότι σύμφωνα με τις δωδεκαετηρίδες, οι οποίες κυκλοφορούσαν ευρέως τα ελληνιστικά χρόνια, η περίοδος, στην οποία αναφέρεται ο Ιωάννης, βρισκόταν υπό το κράτος του Ζυγού και συνδυαζόταν με την μείωση των σιτηρών και την αύξηση του οίνου και του ελαίου. Πρέπει να σημειωθεί ότι ανάλογη μυστηριώδης φωνή ακούστηκε κατά την πολιορκία της Ιερουσαλήμ από

τον Τίτο (Ιωσ. Πόλ. 5, 565) και αποσκοπούσε στη μη καταστροφή του οίνου και του ελαίου, τα οποία χρησιμοποιούνταν για λατρευτικούς σκοπούς στο Ναό. Μάλιστα, όπως η Ford υπογραμμίζει, από το ανέκδοτο Ειλητάριο του Ναού διαπιστώθηκε η ύπαρξη δύο άγνωστων μέχρι τώρα εορτών: του Ελαίου και του νέου Οίνου. Δεν είναι, συνεπώς, αβάσιμη η θέση του Lohmeyer.

Ο **τέταρτος χλωρός ίππος** συμβολίζει το λοιμό, το θάνατο, που συνοδεύει την πείνα, τις επιδημίες και την αστία (Ησ.51,19· Ιερ. 14,12). Σημειωτέον ότι το *χλωρός* στην Κ.Δ. έχει τη σημασία τόσο του *πράσινος* (πρβλ. *χλωρός χόρτος* Μκ. 6,39), όσο και του *κίτρινος*, όπως στον Όμηρο. Στα χρόνια του Ιησού ο κίτρινος λεγόταν και *θειώδης* (9,17), καθότι το κίτρο (=λεμόνι) δεν ήταν διαδεδομένο στον παραμεσόγειο χώρο. Ο προσωποποιημένος Άδης (1,18· 20,13) συνοδεύει το Θάνατο πάνω στον κιτρινιάρικο ίππο, προκειμένου να παραλάβει τα πτώματα, τα οποία προήλθαν από τη ρομφαία, το λιμό, το θάνατο και τα άγρια θηρία της γης (πρβλ. Λευ. 26,22· Ιεζ. 14,21). Αντί του *αὐτῶ* στο δγ αρκετοί ερμηνευτές προκρίνουν το *αὐτοῖς*, το οποίο υπονοεί την εξουσία που θα έχουν στα Έσχατα ο θάνατος και ο Άδης και όλοι οι προαναφερθέντες ίπποι. Στην τέταρτη σφραγίδα χαρακτηριστική είναι η χρήση του τέσσερα. Ο τέταρτος ιππέας πλήττει το ¼ της γης με τέσσερεις πληγές!

Η ΕΠΟΥΡΑΝΙΑ ΔΙΑΜΑΡΤΥΡΙΑ

- 6,9 *Kai. ofe hpoixen thn penpthn sfragida/*
eídon upokatw tou/qusiasthripu taj yucaj twh esfagmenwn
dia. ton logon tou/Qeou/kai. dia. thn marturian hh eieoná
- 10 *Kai. ekraxan fwnh/mega|h/ legontej*
efwj pote(o`Despohj o`agioj kai. ałhqinoj(
ouvkrinej kai. ekdikeij to. aimn hinh ek twh katoikountwn epi. thj ghjÈ
Kai. edogh autoij ekastw/stolh. leukh.
- 11 *kai. erreqh autoij ifa anapausontai eti cronon mikron(*
efwj plhrwqwsin kai. oi` sundouloi autwh kai. oi` adelfoi. autwh
oi` nellontej apoktennesqai wj kai. autoiá

Όταν ανοίγεται η πέμπτη σφραγίδα, ακούγεται έντονη η διαμαρτυρία των ψυχών *των ἐσφραγισμένων δια τον λογόν του Θεού* και ευρισκομένων υποκάτω του θυσιαστηρίου, για τη μαρτυρία τους. Όπως ο Ιώσηπος τονίζει, οι ευλαβείς Ισραηλίτες, προτιμούσαν να θυσιασθούν παρά να αναγνωρίσουν τον αυτοκράτορα ως δεσπότη (Πόλ. 7.410). Η θέση τους κάτω από το επουράνιο θυσιαστήριο οφείλεται στο ότι το αίμα των θυσιών, το οποίο μάλιστα θεωρούνταν φορέας της ψυχής (Λευ. 17,14), χυνόταν στη βάση του θυσιαστηρίου των ολοκαυτωμάτων (Λευ. 4, 7. 18. 25. 30. 34), ενώ κατά άλλους αποδίδεται στη ραβινική άποψη ότι όσοι είναι ενταφιασμένοι κάτω από το θυσιαστήριο βρίσκονται μπροστά στο θρόνο του Θεού.

Το **θυσιαστήριο** διαδραματίζει σημαντικότερο ρόλο στο εσχατολογικό Δράμα, όπως διαπιστώνει κανείς από τα χωρία 9,13-14· 14,17 και 16,7. Ο Ιωάννης με την παρεμβολή του θυσιαστηρίου σε κρίσιμες εσχατολογικές στιγμές θέλει να εξάρει την καθοριστική συμβολή των προσευχών των αγίων στη ροή των Εσχάτων. Η προσφώνηση *ο` despotḥj o` agioj kai. alḥqinoj* απευθύνεται στον Ι. Χριστό και όχι στον Θεό-Πατέρα για τους εξής λόγους: (α) Οι προσευχές των αγίων στο 5, 8, οι οποίες συμβολίζονται με φιάλες, απευθύνονται στο Αρνίο. (β) Τα επίθετα *agioj kai. alḥqinoj* χαρακτηρίζουν στο 3,7 τον Ι. Χριστό (γ) Ως δεσπότης χαρακτηρίζεται στο Ιούδα 4 και στο Β΄ Πέ. 2,1 ο Ι. Χριστός. Επειδή το συγκεκριμένο άσμα έχει δεχθεί σφοδρή κριτική ότι δε διαπνέεται από το χριστιανικό πνεύμα της αγάπης και της συγχωρητικότητας, πρέπει να τονιστεί ότι η προσευχή των μαρτύρων δεν αφορά στην προσωπική τους ικανοποίηση, ούτε στην καταστροφή των εχθρών τους. Αφορά στην αποκατάσταση της θείας δικαιοσύνης και τον ερχομό της Βασιλείας. Έτσι, θα αποδειχθεί (α) ότι ο Θεός των Χριστιανών είναι όντως άγιος και αληθινός και (β) ότι οι ίδιοι δεν είναι εχθροί του ανθρώπινου γένους, όπως ψευδώς συκοφαντήθηκαν. Στην Αποκ. οι πιστοί ούτε σε κάποιο ιερό πόλεμο συμμετέχουν, ούτε θεωρούν χαιρέκακα αφ΄ υψηλού τα βασανιστήρια και την κόλαση των εχθρών τους, όπως συμβαίνει σε άλλες Αποκαλύψεις. Η παρούσα προσευχή δεν πρέπει να συγκρίνεται με τις Προσευχές του Ι. Χριστού και του Στεφάνου (Ακ. 23,24· Πρ. 7,60), αλλά με την κραυγή της χήρας προς τον Κριτή για τη δικαίωσή της

από τον αντίδικό της και τη ρητορική ερώτηση του Κυρίου, που τη συνοδεύει: (Λκ. 18,7-8): *ο` de. Qeoj ouvnh. poihsē/ thn ekdikhsin twē eklektwē autou/ twē bowntwn autw/ hēneraj kai. nuktoj(kai. makroqumei/ epVautoijē legw uinē ofi poihsēi thn ekdikhsin autwē en tacei.* Ο Caird υποστήριξε ότι η παρούσα προσευχή πρέπει να κατανοηθεί ως ένα είδος έφεσης που ασκούν οι καταδικασθέντες από τα ανθρωπίνα δικαστήρια μάρτυρες στο επουράνιο δικαστήριο, προκειμένου να δικαιωθεί η πίστη τους.

Η ΕΚΤΗ ΣΦΡΑΓΙΔΑ

- 6,12 *Kai. eidon ofe hpoixen thn sfragida thn ekthn(kai. seismj megaj egeneto kai. o` hlioj egeneto melaj wj sakkoj tricinoj kai. h` selhnh o`h egeneto wj aimā*
13 *kai. oi` asterej tou/ ouranou/ epesan eij thn ghē(wj sukh/ ballei touj o`uqouj authj upo. anemnu megalou seionenh(*
14 *kai. o` ouranoj apewrisqh wj bibliōn elissomenō kai. paē oroj kai. nhsoj ek twē topwn autwē ekinhqhsanā*
15 *Kai. oi` basileij thj ghj kai. oi` megistahej kai. oi` ciliarcoi kai. oi` plousioi kai. oi` iscuroi. kai. paj douloj kai. eueqeroj ekruyan eautouj eij ta. sphlaia kai. eij taj petraj twē orewn*
16 *kai. legousin toij oresin kai. taij petraij(Pesete efVhinaj kai. kruyate hinaj apo. proswpou tou/ Kaqhmenou epi. tou/ qronou kai. apo. thj orghj tou/ Arniou(*
17 *ofi hēqen h` hēra h` megalh thj orghj Autou(kai. tij dunatai staqhnaie*

Η άμεση απάντηση του Θεού στη δίκαιη διαμαρτυρία των δούλων του είναι η παροχή λευκών ιματίων. Η έμμεση απάντησή Του είναι τα κοσμογονικά γεγονότα της έκτης σφραγίδας. Με τα οικολογικά «βιβλικά» γεγονότα αυτής της σφραγίδας εκπληρώνονται πολλές παλαιδιαθηκικές προφητείες. Το σκοτεινιάσμα του

¹⁷ Αντίθετα, από το textus receptus υιοθετώ την άποψη του Αλεξανδρινού Κώδικα και του Εκκλησιαστικού κειμένου και όχι τη γραφή του Σιναϊτικού «αυτών», διότι αυτή η παραλλαγή ως lectio difficilior συνάδει και με άλλους μυστηριώδεις ενικούς της Αποκ. (πρβλ. 22,3).

ήλιου και η αιμάτωση της σελήνης εκπληρώνουν την προφητεία του Ιωήλ (3,4). Η παρομοίωση *wj sakkaj tricinoj*, η οποία αποδίδει ανάγλυφα το τραγικό πένθος και τέλος του λατρευόμενου στα ελληνιστικά χρόνια θεού ήλιου, απηχεί το Ησ. 50,3 *kai. endusw ton ouranon skotoj kai. qhsw wj sakkon to. peribolaion autou*. Η αστρική βροχή στο Ησ. 34,4 προμηνύει τον πόλεμο του Θεού ενάντια στην Εδώμ: *kai. elighsetai o'ouranoj wj biblijon kai. panta ta. astra peseiĀtai wj fulla ex aupeļou kai. wj piptei fulla apo. sukhj*. Ο ουρανός, όπου συμπυκνώνονταν οι ελπίδες του κοσμοπολίτη ανθρώπου διπλώνεται με τρομερό κρότο σα βιβλίο και οι αστερισμοί, σημείο προσανατολισμού και αντικείμενο λατρείας για όλο τον αρχαίο κόσμο, πέφτουν στη γη σαν *όλυνθοι - τα άγουρα σύκα*, που ξεκολλάνε μόνον με το σφοδρότατο άνεμο. Η μετακίνηση των νησιών οφείλεται, κατά τον Caird, στο ότι χρησίμευαν ως τόπος εξορίας των χριστιανών (όπως η Πάτμος).

Τα βιβλικά κοσμογονικά γεγονότα έχουν ως αποτέλεσμα τον πανικό της ανθρωπότητας. Ο τρόμος κυριεύει κατεξοχήν τους ισχυρούς αξιωματούχους του Πλανήτη (Ησ. 34,12), τους μεγιστάνες *ευγενείς* (πρβλ. Μκ. 6,21· Απ. 18,23), τους χιλιάρχους (πρβλ. Μκ. 6,21· Απ. 19,18), τους πλουσίους (πρβλ. Λκ. 6,24. 21,1) και τους ισχυρούς (πρβλ. Εβρ. 11, 24). Κατόπιν, προκειμένου να συμπληρωθεί ο αριθμός 7, προστίθεται το *kai. paj douloj kai. eueueroj*. Όλες οι τάξεις των ανθρώπων συγκλονίζονται τόσο, ώστε μέσα στον πανικό τους καταφεύγουν στα ήδη μετακινηθέντα όρη προκειμένου να σωθούν από την πτώση των αστερών (Ησ. 2, 10· Ιερ. 4,29· Ωσ. 10,8). Η προσπάθεια φυγής υπενθυμίζει την απέλπιδα προσπάθεια των πρωτοπλάστων και του Κάιν (Γεν. 4,10) να κρυφτούν από το βλέμμα του Θεού. Με μια ρητορική ερώτηση η αμαρτωλή και μέχρι πρότινος παντοδύναμη ανθρωπότητα αποδέχεται την αδυναμία της μπροστά στην οργή του Αρνίου. Η ερώτηση αυτή υπενθυμίζει την κρίσιμη ερώτηση των προφητών Ναούμ (*apo. proswpou orghj Autou/ tij uposthsetai kai. tij antisthsetai en orgh/ qumou/ AutouĒ o' qumj autou/ thkei arcaj kai. ai petrai dieqrubhsan apVautou* 1,6) και Μαλαχία (*kai. tij uponenei/himeran eisodou autou/h' tij uposthsetai en th/optasia/ autou/dioti autoj eisporuetai wj pu' cwneuthriou kai. wj*

poa plunontwn 3,2) και συνδέεται με τις αντιδράσεις στην επιφάνεια ενός Θεού, ο οποίος έρχεται για να αποκαταστήσει την σαλεμένη δικαιοσύνη του κόσμου Του.

Η παρουσίαση του Αρνίου με χαρακτηριστικά πολεμιστή, στην κατακλείδα του κεφ. 6, αντιστοιχεί στην εμφάνιση του ιδίου με τα ίδια χαρακτηριστικά κατά το άνοιγμα της πρώτης σφραγίδας. Ο Ιωάννης εισάγει και κατακλείει τις συμφορές των σφραγίδων με τον Ι. Χριστό, για να εκφράσει το μήνυμα ότι πίσω από την Ιστορία και από αυτά ακόμη τα καταστροφικά γεγονότα κρύβεται το πάνσοφο σχέδιο του Θεού και του Αρνίου.

6. ΟΙ 144.000 ΚΑΙ Ο ΟΧΛΟΣ (ΚΕΦ. 7)

Η ΣΦΡΑΓΙΣΗ ΤΩΝ ΔΟΥΛΩΝ

- 7,1 *Meta. touto eidon tessaraj aggelouj
estwtaj epi. taj tessaraj gwniaj thj ghj(
kratouhtaj touj tessaraj anemouj thj ghj
iha mh. pneh/anemoj epi. thj ghj mh te epi. thj qalasshj
mh te epi. pan dendronA*
- 2 *Kai. eidon allon aggelon anabainonta apo. anatolhj hliou
exonta sfragida Qeou/zwhtoj(
kai. ekrazen fwnh/megalh/toij tessarsin aggelouj
oij edogh autoij adikhasai thn ghj kai. thn qalassan 3 legwn\
Mh. adikhsh te thn ghj mh te thn qalassan mh te ta. dendra(
acri sfragiswmen touj doulouj tou/qeou/hnw
e pi. twh netwpwn autwnA*
- 4 *Kai. hkousa ton ariqnon twh esfragismenwn(
ekaton tessarakonta tessarej ciliadej(
esfragismenoi ek pashj fulhj uiwh Usrahll\
5 ek fulhj Iouda dwdeka ciliadej esfragismenoi(
ek fulhj Roubhn dwdeka ciliadej(
ek fulhj Gad dwdeka ciliadej(
6 ek fulhj Ashr dwdeka ciliadej(
ek fulhj Nefqalim dwdeka ciliadej(
7*

- ek fulhĵ Manassh/dwdeka ciliadej/*
 7 *ek fulhĵ Sunewn dwdeka ciliadej/*
ek fulhĵ Leui. dwdeka ciliadej/
ek fulhĵ Issacar dwdeka ciliadej/
 8 *ek fulhĵ Zaboulwn dwdeka ciliadej/*
ek fulhĵ Iwshf dwdeka ciliadej/
ek fulhĵ Beniamin dwdeka ciliadej esfragismenoia

Το κεφ. 7 διαιρείται σε δύο ενότητες, οι οποίες εισάγονται και οι δύο με το *Meta. touto eidon*:

Ενότητα I

- στ. 1: Εμφάνιση των τεσσάρων αγγέλων, οι οποίοι κρατούν τους καταστροφικούς ανέμους.
 στ. 2-3: Εμφάνιση του αγγέλου με τη σφραγίδα του «ζώντος» Θεού.
 στ. 4-5: Αναγγελία του αριθμού και της προελεύσεως των εσφραγισμένων.

Ενότητα II

- στ. 9-12: Περιγραφή της Επουράνιας Λατρείας,
 στ. 13-17: Επεξήγηση της ταυτότητας του όχλου.

Είναι εμφανές ότι οι δύο ενότητες του κεφ. 7 βρίσκονται σε αντιθετικό παραλληλισμό. α) Ο Ιωάννης ακούει στην ενότητα I τον αριθμό των εσφαγμένων, ενώ στην ενότητα II βλέπει τον όχλο. β) Στην ενότητα I ακούει τον αριθμό 144. 000, ενώ στην ενότητα II ορά όχλο και μάλιστα αναρίθμητο. γ) Οι 144. 000 προέρχονται από τις ισραηλιτικές φυλές, ενώ ο όχλος από όλα τα έθνη. δ) Ο όχλος βρίσκεται στον ουρανό, προερχόμενος από τη μεγάλη θλίψη (στ. 14). Οι 144.000 σφραγίζονται στη γη, ενόψει των τελικών εσχατολογικών καταστροφών (στ. 1). Οι παραπάνω αντιθέσεις οδηγούν τους περισσότερους ερμηνευτές είτε στο να θεωρήσουν ότι η ενότητα I προέρχεται από μια ιουδαϊκή ή ιουδαιοχριστιανική πηγή σε αντίθεση προς την ενότητα II, η οποία αποτελεί ποίημα/σύνθεση του Ιωάννη, είτε ότι η ασυμφωνία

των δύο ενοτήτων οφείλεται σε διαφορετικά στάδια επεξεργασίας του κειμένου.

Περί της ταυτότητας των 144. 000 και του όχλου εκφράστηκαν οι απόψεις ότι είναι (α) Ιουδαίοι και Εθνικοί, (β) Ιουδαιοχριστιανοί και εθνικοχριστιανοί, (γ) Ιουδαιοχριστιανοί και το σύνολο των χριστιανών, (δ) Χριστιανοί και Μάρτυρες, (ε) Μάρτυρες και υπόλοιποι χριστιανοί, (ς) η Εκκλησία προ και μετά τη Δευτέρα Παρουσία και (ζ) η Εκκλησία στρατευόμενη και θριαμβεύουσα. Στις παραπάνω απόψεις πρέπει να προστεθεί η άποψη του Bauckham (η) ότι ο Ιωάννης διά της αντιπαραθέσεως των δύο αυτών συνόλων προσπαθεί να μεταμορφώσει τις κατεστημένες ιουδαϊκές μεσσιακές και εσχατολογικές αντιλήψεις. Όπως στο κεφ. 5 διά της αντιπαραβολής αυτού που άκουσε περί του Ι. Χριστού (5, 5) με αυτό που είδε (5,6-7), υπογράμμισε τη χριστιανική αντίληψη περί παθητού (και όχι εξολοθρευτή) Μεσσία, έτσι και στο κεφ. 7 διά της αντιπαραβολής αυτού που ακούει (144. 000 Ισραηλίτες) με αυτό που βλέπει (όχλος εκ παντός έθνους) υπογραμμίζει τη χριστιανική αντίληψη περί της οικουμενικότητας της σωτηρίας και της επιτεύξεως της (σωτηρίας) όχι διά μέσου της σφαγής των «άλλων», αλλά διά της δυνάμεως του εκχυθέντος αίματος του Αρνίου (πρβλ. 12,11). Παραβλέπει όμως ο Bauckham το γεγονός ότι οι δύο ενότητες του κεφ. 7, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στο κεφ. 5, είναι σαφώς διακρινόμενες, αφού εισάγονται με τη χαρακτηριστική φράση *Meta. touto eídon* (στ. 1,9).

Ο Ulfgang υποστήριξε ότι οι δύο ενότητες του κεφ. 7 δεν παρουσιάζουν ούτε δύο διαφορετικές τοπικές διαστάσεις (στρατευόμενη θριαμβεύουσα εκκλησία), ούτε πολύ περισσότερο δύο διαφορετικές χρονικές διαστάσεις της Εκκλησίας (πριν και μετά την Παρουσία του Ι. Χριστού). Οι δύο ενότητες, επίσης, σύμφωνα με τον ίδιο ερευνητή, δε θα πρέπει να ερμηνευτούν βάσει του Ζαχ.14 και της εορτής της Σκηνοπηγίας, που περιγράφεται εκεί, όπως υποστήριξε ο Draper, αλλά βάσει της εμπειρίας Εξόδου του αρχαίου Ισραήλ. Όπως οι Ισραηλίτες έσωσαν τα πρωτότοκά τους διά του αίματος του πασχάλιου αρνίου, έτσι και οι 144. 000 σώζονται από τις εσχατολογικές συμφορές με τη σφραγίδα του ζώντος Θεού. Όπως ο εκλεκτός λαός στους πρόποδες του όρους Σινά έπλυνε τα ιμάτιά του και απείχε από σεξουαλικές

σχέσεις, προκειμένου να βιώσει την αποκάλυψη του Θεού (Εξ. 19,15), έτσι και ο όχλος στην Αποκ. λεύκανε ήδη τις στολές του (Απ. 7,14) και οι 144. 000 δεν «μολύνονται» πλέον με γυναίκες (14,4). Όπως ο Ισραηλιτικός λαός οδηγούνταν διά της στήλης του πυρός και της νεφέλης στη Γη της Επαγγελίας, έτσι και ο όχλος οδηγείται από το Αρνίο *epi. zwhj phgaj uidatwn* (7,17). Οι δύο ενότητες του κεφ. 7 παρουσιάζουν, συνεπώς, την Εκκλησία υπό το πρίσμα της «θλίψεως» (I) και της «βασιλείας» (II). Σύμφωνα με το 1,9, η Εκκλησία σε αυτό τον αιώνα κατά έναν παράδοξο και αντιφατικό (για τον κόσμο) τρόπο βιώνει τη βασιλεία της μέσα από τη θλίψη και το διωγμό. Ήδη, στο παρόν ο αναρίθμητος λαός του Θεού απολαμβάνει το αξίωμα της βασιλικής και ιερατικής εξουσίας και σφραγίζεται διά του βαπτίσματος και των υπολοίπων Μυστηρίων της Εκκλησίας, για να αντιμετωπίσει τους εσχατολογικούς κινδύνους. Στο παρόν και όχι στο απώτερο μέλλον συμμετέχει στην εσχατολογική βασιλεία του Θεού, λατρεύοντας το Θεό και το Αρνίο στο επουράνιο θυσιαστήριο. Η μετοχή *ερχόμενοι* είναι χρόνου ενεστώτα και περιγράφει την πορεία του λαού του Θεού, διά μέσου της θλίψεως του παρόντος προς την ανεκτίμητη δόξα του μέλλοντος.

Πιστεύω ότι ο Ιωάννης προσδοκά ότι κατά τα Έσχατα το δωδεκάφυλο του Ισραήλ θα ανασυγκροτηθεί και θα δοξασθεί επιστρέφοντας στην αλήθεια, την οποία εγκατέλειψε. Αυτή τη μετάνοια των Ισραηλιτών διακήρυξε ο Παύλος (Ρωμ. 11) και την προβάλλει ο Ιωάννης στην Καινή Ιερουσαλήμ με τους δώδεκα πυλώνες, στους οποίους είναι γραμμένα τα ονόματα των δώδεκα φυλών (21,12-17). Παράλληλα αυτοί οι 144. 000 Ισραηλίτες αποτελούν, σύμφωνα με το 14,3, τις «απαρχές» του θερισμού· αντιπροσωπεύουν δηλ. όλους εκείνους που θα ακολουθήσουν πάνω στη γη το Αρνίο και θα μείνουν πιστοί σε Αυτό μέχρι θανάτου.

Ολόκληρο το κεφ. 7 αποπνέει το αίσθημα της προστασίας και της στοργής με την οποία ο Θεός και ιδιαίτερα το Αρνίο θα περιβάλλει κατά την τελική φάση των Εσχάτων την Εκκλησία τόσο στον γη όσο και στον ουρανό. Αυτό το αίσθημα της σιγουριάς και της ασφάλειας δίνεται ήδη με την εισαγωγή αυτού του κεφαλαίου. Εμφανίζονται οι τέσσερεις *άγγελοι*, οι οποίοι **κρατούν τους κατα-**

στροφικούς ανέμους στα τέσσερα σημεία τής (θεωρούμενης ως) επίπεδης γης. Ο Charles επισημαίνει ότι οι άγγελοι των τεσσάρων γωνιών της γης θεωρούνταν ως φορείς καταστροφικών ανέμων, ενώ αυτοί των τεσσάρων πλευρών της γης ως χορηγοί των εύδιων ανέμων. Οι τέσσερις αυτοί άνεμοι, θεωρούνταν στην αρχαιότητα ως πηγή ζωής αλλά και ως αιτία ερήμωσης και ολέθρου. Στο Ιεζ. 37,9 προσδίδουν νεύρα και ζωή στα οστά των νεκρών, ενώ στο Ιεζ. 49,36 σκορπίζουν την καταστροφή στον αμαρτωλό πληθυσμό του Ελάμ. Στην Παλαιστίνη μέχρι σήμερα είναι ιδιαίτερα καταστροφική η δραστηριότητα του Σιρόκο, που προέρχεται από την καυτή ανατολική έρημο (πρβλ. Ωσ. 3,1). Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ στο Ζαχ 6,5 οι τέσσερις άνεμοι ταυτίζονται με τους τέσσερις ίππους, στην Αποκ. γίνεται διάκριση μεταξύ ίππων (κεφ. 6) και ανέμων (κεφ. 7). **Τα δέντρα** μνημονεύονται ιδιαίτερα στο 7,1, είτε διότι αποτελούν τις ορατές ενδείξεις της πνοής ανέμου, είτε διότι είναι αυτά που υφίστανται περισσότερο τις καταστροφικές συνέπειές του, είτε διότι αποτελούν σύμβολα των βασιλείων του κόσμου (Δν. 4).

Από το σημείο του ορίζοντα όπου ανατέλλει ο ήλιος και ευρίσκεται ο λησμονημένος (αλλά όχι χαμένος) Παράδεισος ανεβαίνει άγγελος, ο οποίος έχει τη **σφραγίδα του ζώντος Θεού**, ενώ ακούγεται φωνή μεγάλη να μην «αδικηθούν» τα τρία μέρη της φύσης, προτού σφραγισθούν οι δούλοι του Θεού στα μέτωπά τους. Η διαφύλαξη των εκλεκτών μέσω ενός «σημείου» υπενθυμίζει τα παλαιδιαθηκικά χωρία Γεν.4,15, και Ιεζ.9,4. Στην περίπτωση της Εξόδου το σημείο του πασχάλιου αίματος σώζει τα πρωτότοκα των Εβραίων από το θάνατο του εξολοθρευτή αγγέλου (Εξ. 12,13), ενώ στο Ιεζ. 9,4 ο ενδεδυμένος ποδήρη άνδρας δέχεται από το Θεό την εξής εντολή: ***dielqe meshn thn Ierusalhm kai doj to shmeion epi ta netwpa twh andrw h twh katastenazontwn kai twh katwdunwmenwn epi pasaij taij anoniacij taij ginonepaij en nesw/ authj***. Το ερώτημα, το οποίο προκύπτει είναι εάν μπορεί αυτή η σφραγίδα, για την οποία γίνεται λόγος στο Απ. 7, να ταυτιστεί με το έχον σχήμα ταυ, δηλ. σταυρού, σημείο του Ιεζεκιήλ, καθώς στην Αποκ. γίνεται λόγος για σφραγίδα και όχι για σημείον.

Η **σφραγίδα** της Αποκ. βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς το **χάραγμα** του Αντίχριστου (13,16) και το περιεχόμενό της

ταυτίζεται με τα ονόματα του Αρνίου και του Πατρός Του (14,1). Όπως οι Ιουδαίοι αρχιερείς έφεραν στο μέτωπο το μεγαλειώδες όνομα του Θεού (πρβλ. Εξ. 28,36-32), έτσι και οι 144. 000 δούλοι του Θεού, έχοντας το αξίωμα του ιερέως (1,6· 5,10), φέρουν στο μέτωπό τους τη σφραγίδα του ονόματός Του **και** του Ι. Χριστού. Όπως οι δούλοι ενός κυρίου και οι λάτρεις κάποιου συγκεκριμένου θεού, επίσης, σφραγίζονταν, για να δηλωθεί η απόλυτη εξάρτησή τους από αυτόν, έτσι και οι 144.000 δούλοι του Θεού φέρουν τη σφραγίδα Αυτού που τους αγόρασε από τη γη (14,4). Όπως οι στρατιώτες σφραγίζονταν με τα διακριτικά του τάγματός τους, έτσι και οι 144.000 στρατιώτες του Αρνίου σφραγίζονται με το όνομα του αρχηγού τους.

Η σφράγιση στην Αποκ. δε σχετίζεται άμεσα με το Αγ. Πνεύμα, όπως συμβαίνει στις επιστολές του απ. Παύλου (Β΄ Κορ. 1,22· Εφ. 1, 13· 4, 30), αλλά αφορά ιδιαίτερα στην προστασία από τις εσχατολογικές δαιμονικές καταστροφές. Δεν αποκλείεται όμως, ο Ιωάννης να ανακαλεί στη σκέψη των ακροατών έμμεσα το συγκλονιστικό γί αυτός μυστήριο του Βαπτίσματος, αφού μνημονεύει ταυτόχρονα στο ίδιο κεφάλαιο τα λευκά ιμάτια, τη λυτρωτική σημασία του αίματος του Σωτήρος, την πλύση των στολών και το βαπτιστήριο Ψαλμό 22(23). Έτσι αναβιώνουν τα αισθήματα του ενθουσιασμού και της «πρώτης αγάπης» τους για τον Ιησού (2,4), που ένιωσαν τη στιγμή της μεταστροφής τους και ήταν απαραίτητα για τη διεξαγωγή της πνευματικής μάχης ενάντια στις αντίθετες δυνάμεις. Η Βάπτιση ανακλήθηκε, άλλωστε, και στο κεφ. 1 με το βαπτιστηριακό ύμνο 1,4-6. Οι σφραγιζόμενοι 144. 000 είναι ίσως το εκλεκτό ισραηλιτικό λείμμα, το οποίο προσέρχεται κατά τα Έσχατα στο Χριστιανισμό (πρβλ. Ρωμ. 11) και προφυλάσσεται από τους εσχατολογικούς κινδύνους. Μετά το σταυρικό θάνατο του Ι. Χριστού το «σημείον» του Ιεζεκιήλ (9,4), το εβραϊκό *taw*, θεωρήθηκε ως τύπος και προεικόνισμα του Σταυρού και ενδεικτικό του ονόματος του Χριστού. Στον Ποιμένα του Ερμά η σφραγίδα ταυτίζεται με το ύδωρ του Βαπτίσματος (93,4).

Ο Ιωάννης ακούει τον αριθμό των εσφραγισμένων. Είναι ο αριθμός **144.000**, ο οποίος είναι αποτέλεσμα του πολλαπλασιασμού του 12 x 12.000, όπως αποδεικνύεται και από το λεπτομερή κατάλογο που ακολουθεί. Ο αριθμός 144 συνδέεται άμεσα με την Καινή Ιερουσα-

λήμ της οποίας το μήκος, το πλάτος, το ύψος αλλά και το πάχος του τείχους σχετίζεται με το 12.000 και το 144 (21, 16-17). Σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τον αριθμό του Θηρίου (666), δεν τίθεται μάλιστα στην Αποκ. ο αριθμός του ονόματος του Ι. Χριστού (888· πρβλ. Σιβυλλα 1, 323-331), αλλά πάλι ο αριθμός 144.000 των μαθητών-μιμητών το Αρνίου. Μάλλον ο τετράγωνος αυτός (σε αντιθετικό με τον τριγωνικό 666) αριθμός 144 συμβολίζει το οργανωμένο πλήθος. Το ότι ο Ιωάννης όντως θέλει να εξάρει το πλήθος, μπορεί να εξαχθεί από το γεγονός ότι στους καταλόγους των φυλών του Ισραήλ που μας προσφέρει η Α. Γ. ουδέποτε αναφέρεται τέτοιος αριθμός πιστών.

Και άλλα χαρακτηριστικά των 144. 000 υπαινίσσονται το γεγονός ότι οι σφραγισμένοι αυτοί δούλοι του Θεού αποτελούν **το στρατό του Θεού**, ο οποίος σύμφωνα με τις ιουδαϊκές προσδοκίες πρόκειται να διεξαγάγει την τελική μάχη εναντίον των Υιών του Σκότους νικηφόρα. 1) Το ότι οι 144. 000 δεν μολύνθηκαν με γυναίκα μπορεί να κατανοηθεί, εάν κανείς αναλογιστεί ότι στο στρατόπεδο των Ισραηλιτών απαγορευόταν αυστηρά κάθε σεξουαλική σχέση ή άλλος μολυσμός (Δτ. 23,9-14· Α' Βασ. 21,5· Β' Βασ. 11,9-13). Οι Εσσαίοι τηρούσαν την παρθενία, όχι μόνον επειδή ανέμεναν την εσχατολογική μάχη εναντίον του Βελιάρ, αλλά επειδή θεωρούσαν ότι ήδη στο παρόν παλεύουν ηθικά με τις δυνάμεις του Σκότους. Σε αντίθεση με τους πεπτωκότες αγγέλους οι οποίοι μολύνθηκαν διά της κοινωνίας τους με τις θυγατέρες των ανθρώπων και έπεσαν, οι 144. 000 διά της παρθενίας και της συμμετοχής τους στην αέναη Επουράνια Λατρεία κοινωνούν με τον ουρανό. 2) Το ότι οι 144. 000 είναι άρρενες μπορεί να αιτιολογηθεί από το γεγονός ότι μόνον άρρενες άνω των είκοσι ετών μπορούν να συμμετάσχουν στη μάχη. Γι' αυτό και μόνον άρρενες απογράφονταν στους καταλόγους, κάτι το οποίο συμβαίνει και στην Αποκ. 3) Το όρος Σιών, πάνω στο οποίο βρίσκονται οι 144. 000 (14,1), αποτελούσε το χώρο στον οποίο θα διεξαγόταν η τελική μάχη μεταξύ των θεϊκών και αντίθεων δυνάμεων και θα εγκαθίστατο η μεσσιακή βασιλεία (Ψ. 2,5· Δ' Εσδρ. 13). 4) Όπως οι στρατιώτες έπρεπε να είναι σωματικά άρτιοι, έτσι και οι 144.000 είναι «άμωμοι» (14,5). Στο στρατό των Υιών του Φωτός οι στρατιώτες πρέπει να είναι σωματικά ακέραιοι

(1QM 7,4), όπως και οι Λευΐτες κατά την άσκηση του λειτουργήματός τους (Λευ. 21,17-21).

Παράλληλα, οι 144. 000 έχουν και άλλα **ιερατικά γνωρίσματα**: 1) Η παρθενία τους μπορεί να κατανοηθεί από τη λατρευτική αγνότητα και αποχή, την οποία διατηρούσαν οι λευΐτες και ιερείς κατά την άσκηση των καθηκόντων τους. 2) Βρίσκονται στο όρος Σιών, τον κλασικό τόπο «κατοικίας» του Θεού στη γη και συμμετέχουν στην Επουράνια Λατρεία της Εκκλησίας (14,2). 3) Όπως ο ιουδαίος αρχιερέας, έτσι και αυτοί φέρουν στο μέτωπό τους τη σφραγίδα με το όνομα του Αρνίου και το όνομα του Πατρός αυτού (14,2). 4) Οι ίδιοι οι 144. 000 αποτελούν απαρχή - θυσία (14,4)· αποτελούν δηλ. το αφιερωμένο στο Θεό αντιπροσωπευτικό τμήμα ολόκληρου του θερισμού, ο οποίος περιγράφεται στην τελευταία ενότητα του κεφ. 14 (στ. 14-16) σε αντίθεση προς το καταπάτημα του ληνού (στ. 17-20). Όπως οι λευΐτες αφιερώνονταν στο Θεό αντί όλων των πρωτοτόκων του Ισραήλ, έτσι και οι 144. 000 είναι οι λευΐτες εκείνοι, οι οποίοι αψηφούν τα δύο βασικά ένστικτα της ανθρωπίνης ύπαρξης (της αυτοσυντήρησης και της διαίωνισης του ανθρωπίνου είδους), προκειμένου να ακολουθήσουν το Αρνίο στη θυσία και την ανάσταση (14,2). Τελικά σφαγιάζονται, προκειμένου διά της μαρτυρίας τους να επιστρέψει ο κόσμος σε μετάνοια, γινόμενοι και αυτοί πάσχοντες δούλοι του Θεού (14,5//Ησ. 53,9). 5) Το ότι αποτελούν πασχάλια θύματα, όπως και το Αρνίο, διακρίνεται και από την επισήμανση ότι είναι άμωμοι.

Στον κατάλογο, ο οποίος παρατίθεται στο 7,4-8, προκαλούν εντύπωση τα εξής στοιχεία: 1) **Ο Ιούδας**, ενώ δεν ήταν ο πρωτότοκος γιος του Ιακώβ, **ηγείται του καταλόγου**, κάτι το οποίο συναντάται και στους αντίστοιχους καταλόγους Αρ. 2,3· 7,12· 10,14· Α΄ Παρ. 2,3 και 12,15. Ενώ η τοποθέτηση του Ιούδα στην αρχή των παλαιοδιαθηκικών καταλόγων οφείλεται στο γεγονός ότι οι κατάλογοι ήταν εμπνευσμένοι από τη γεωγραφική κατανομή των φυλών (από Νότο προς Βορρά), στην Αποκ. η φυλή του Ιούδα προηγείται, διότι από αυτήν προέρχεται ο Μεσσίας Ι. Χριστός (5,5). 2) **Απουσιάζει η φυλή Δαν**. Αυτό συμβαίνει και στον κατάλογο Α΄ Παρ. 2,3-7,40. Πολλές εκασίες και ερμηνείες περί της απουσίας αυτής διατυπώθηκαν. Ο

de Wetters απέδωσε την απουσία στην ασημαντότητα της φυλής, ο Duesterdiecks στον εξαφανισμό της και άλλοι στην έκπτωσή της στην ειδωλολατρία. Παρόμοια κριτική δέχεται η συγκεκριμένη φυλή στη Διαθ. Δαν 5, όπου όμως προφητεύεται η αποκατάσταση της φυλής (5,9-13) και η συμμετοχή της στην εσχατολογική σωτηρία του Ισραήλ. Οι Hartwig, Spitta υποθέτουν ότι ο Ιωάννης αντί της φυλής «Δαν», έγραψε «Μαν» (= Μανασσή), κάτι το οποίο είναι απίθανο, διότι, αφενός, τέτοια παραφθορά δε συναντάται στους παλαιούς μεγαλογράμματους κώδικες και, αφετέρου, διότι είναι αδύνατο ο Ιωάννης να μπερδέψει τις δώδεκα ισραηλιτικές φυλές. Σύμφωνα με άλλους ερμηνευτές, η φυλή Δαν σκοπίμως παραθεωρήθηκε, διότι θεωρούνταν η φυλή προέλευσης του Αντιχρίστου, κάτι το οποίο ισχυρίζεται ήδη ο αγ. Ειρηναίος, στηριζόμενος στο Ιερ. 8,16 (Κατά Αρέσεων Έλεγχος 5. 30. 2). Αυτή η παράδοση δε συναντάται όμως στην Προχριστιανική Γραμματεία. Αποτελεί συνδυασμό της Προσδοκίας ότι ο Αντίχριστος θα προέλθει από την Ανατολή με την ερμηνεία χωρίων όπως Γεν.49 και Ιερ.8,6. 3) **Ο Ιωσήφ μνημονεύεται ιδιαίτερα μαζί με τον Μανασσή.** Σε άλλους καταλόγους το όνομα *Ιωσήφ* αντικαθίσταται με το όνομα **Εφραΐμ**. Ίσως ο συγγραφέας έχει κατά νου το κλασικό προφητικό κείμενο της ενώσεως του δωδεκαφύλου κατά τα Έσχατα, το Ιεζ. 37,15-25. Στα χωρία 16 και 19 το όνομα *Ιωσήφ* παρατίθεται σε συνδυασμό με φράσεις που αναφέρονται στον *Εφραΐμ* κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο αναγνώστης να υποθέτει ότι το όνομα *Ιωσήφ* χρησιμοποιείται αντί του ονόματος της φυλής *Εφραΐμ*. Στο Αρ. 1 στους υιούς *Ιωσήφ* συγκαταλέγονται και οι υιοί *Εφραΐμ*, ενώ οι υιοί *Μανασσή* μνημονεύονται ιδιαίτερος (1, 32). Τα στοιχεία αυτά μπορεί να έδωσαν την αφορμή στον Ιωάννη να ταυτίσει τον *Ιωσήφ* με τον *Εφραΐμ*, παραθέτοντας μόνο το όνομα *Ιωσήφ*. 4) **Εντύπωση προκαλεί η μνεία της φυλής Λευϊ σε ένα κατάλογο που έχει στρατιωτικό χαρακτήρα.** Η φυλή *Λευϊ* απουσιάζει σε δύο μωσαϊκούς καταλόγους (Αρ. 1,49· 2,33· 26,1-51· πρβλ. Α΄ Παρ. 21,6), οι οποίοι έχουν χαρακτήρα απογραφής. Μνημονεύεται, όμως, σε μη στρατιωτικούς καταλόγους (Αρ. 3,15· 26,62). Στον Πόλεμο των Υιών Φωτός εναντίον των Υιών του Σκότους (1QM), οι *Λευϊτες* έστω και εάν δεν πολεμούν με τα όπλα, διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο

στη μάχη, αναπέμποντας προσευχές καθ' όλη τη διάρκειά της και κρούοντας τις σάλπιγγες, οι οποίες κατευθύνουν τους πολεμιστές στον πόλεμο. Χωρίς τους ιερείς δεν μπορεί, άλλωστε, να διεξαχθεί ιερός πόλεμος. Εκτός αυτού οι δραστηριότητες του πατριάρχη Λευϊ, του ζηλωτή λευϊτή Φινεές (Αρ. 25,13. Διαθ. Λευϊ 5,3) και των Μακκαβαίων απογόνων τους αποτελούν πρότυπο προς μίμηση.

Η απαρίθμηση των φυλών δεν ακολουθεί ούτε τη σειρά φυσικής γέννησης των πατριαρχών, ούτε τη σειρά ανάλογα με τη μητέρα που γέννησε κάθε Πατριάρχη, ούτε τη σειρά της κατανομής που είχαν οι φυλές κατά την πορεία τους στην Έρημο. Γι' αυτό ο Charles (I 207κ.ε.) επιχείρησε να αλλάξει τη σειρά, με την οποία παραθέτει τις φυλές ο Ιωάννης, κάτι το οποίο όμως ήταν άστοχο, αφού κανείς κατάλογος φυλών δεν μοιάζει απολύτως με τον άλλον. Μάλλον ο Ιωάννης προσπαθεί να απαριθμήσει τις φυλές από μνήμης ανάλογα με τη σειρά γέννησής τους.

Ο ΟΧΛΟΣ ΣΤΟ ΕΠΟΥΡΑΝΙΟ ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟ

7,9 *Meta. tauta eidon(kai. idou. ocloj poluj(*
oh ariqnhsai auton oudeij edwmato(
ek pantoj eqnouj kai. fulwh kai. lawh kai. glwsswh
estwtej enwpion tou/qronou kai. enwpion tou/ Arniou
peribehlmenouj stolaj leukaj kai. foinikej en taij cersin autwh(
 10 *kai. krazousin fwnh/megalh/ legontej*
·H swthria tw/Qew/hinh tw/Kaqhmenw/ epi. tw/qronw/ kai. tw/ Arniw¹⁸·

Ο όχλος εμφανίζεται στον Επουράνιο Ναό να είναι ενδεδυμένος με λευκές στολές και κρατά φοίνικες στα χέρια του. Τα **λευκά ιματία** αποτελούν, σύμφωνα με το 6, 11 δώρο προς τους μάρτυρες, αλλά όχι αποκλειστικό. Στην Εκκλησία της περιοχής των Σάρδεων, ο Ι. Χριστός υπόσχεται σε κάθε νικώντα το δώρο της ένδυσης λευκών (και όχι πορφυρών) ιματίων (3, 5). Άλλωστε, η λεύκανση των ιματίων, η

¹⁸ Ο Lohmeyer διαίρει την κραυγή του όχλου σε τρεις στίχους. Ο Charles παραθέτει το υμνητικό αυτό κείμενο αδιαίρετο, κάτι το οποίο θεωρώ ορθότερο.

συμμετοχή στο σωτηριώδες έργο του Ι. Χριστού καθώς επίσης και η οικείωση των ωφελειών που απέρρευσαν από τη θυσία και το αίμα του Αρνίου αποτελούν κοινό κτήμα όλων των χριστιανών. Ο **φοίνικας**, το πανάρχαιο σύμβολο της ανάστασης, της αναγέννησης και της αθανασίας, αποτελούσε το εθνικό έμβλημα της Παλαιστίνης και αποτυπωνόταν σε όλα τα νομίσματα της χώρας από την εποχή των Μακκαβαίων μέχρι εκείνη του αυτοκράτορα Ανδριανού. Στην Αποκ. δεσπόζει στα χέρια όλων των τέως εθνικών που γεύθηκαν τις σωτηριώδεις συνέπειες της σφαγής του Ιησού.

Η κραυγή του όχλου είναι μια θριαμβευτική αναφώνηση (acclamatio) προς το Θεό και ιδιαίτερα το Αρνίο. Παρόμοιες αναφωνήσεις, οι οποίες εμπειριέχουν μάλιστα τον όρο η σωτηρία, συναντώνται στην Αποκ. στα χωρία 12, 11 και 19,1. Η διαφορά της υπό εξέταση αναφωνήσεως από τις δύο άλλες έγκειται στο ότι στο προκειμένο χωρίο η λ. σωτηρία συντάσσεται με δοτική και όχι με γενική (πρβλ. Ψ. 3, 9: *tou/Kurίου h` swthria kai. epi. ton Iaon sou h` eulogia sou* Ψ. 36[37],29). Ανάλογη αναφώνηση, σχετικά με τη σωτηρία αποκλειστικά όμως του Ισραήλ, συναντάται στους φαρισαϊκής προέλευσης Ψαλμούς του Σολομώντος (10,8· 12,6).

Ο Jöns υποστήριξε ότι η δοτική οφείλεται στο ότι ανάλογη πτώση χρησιμοποιεί ο ύμνος, ο οποίος αντιφωνεί στην υπό εξέταση αναφώνηση (7, 11). Προσωπικά πιστεύω ότι ο Ιωάννης προτιμά τη δοτική για να δώσει στο υμνητικό κείμενο τη μορφή της δοξολογίας. Είναι μάλλον επηρεασμένος από το Ψ. 117(118),25, το οποίο αδόταν πανηγυρικά κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας, καθώς η λ. σωτηρία αποτελεί ελεύθερη μετάφραση του *ώσαννά* και σημαίνει όχι απλώς τη νίκη, αλλά τη δόξα. Ο όρος η σωτηρία συναντάται σε συνωνυμικό παραλληλισμό με τον όρο η δόξα σε μια σημαία των Υιών του Φωτός της κοινότητας (1QM 13-14): *Όταν επιστρέψουν από τον πόλεμο θα γράφουν πάνω στις σημαίες τους: Σωτηρία του Θεού, νίκη του Θεού, βοήθεια του Θεού, υποστήριξη του Θεού, χαρά του Θεού, ευχαριστίες στο Θεό, δοξολογία του Θεού, ειρήνη του Θεού.* Η απόδοση μάλιστα της σωτηρίας-δόξας τόσο στο Θεό όσο και στο Αρνίο, έχει το πρότυπό της σε μια παραλλαγή του Ωσαννά, την οποία αναφωνούσαν οι ιερείς την τελευταία και πανηγυρικότερη

ημέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας, η οποία έχει επηρεάσει βαθύτατα το περιεχόμενο και το συμβολισμό της ενότ. Π του κεφ. 7. Η πανηγυρική αυτή αναφώνηση είχε τις εξής δύο παραλλαγές: α) *Δόξα στο Θεό και στο θυσιαστήριο* β) *Εγώ και Αυτός (ani wahu) Σώσον* (Tos. Sukk. 3. 9). Στη δεύτερη περίπτωση το πρόσωπο, το οποίο μαζί με τον Γιαχβέ ονομαζόταν ως *Σωτήρας*, παρέμενε ακατονόμαστο. Ο Ιωάννης αντικαθιστά τη λέξη *θυσιαστήριο* και την αόριστη αντωνυμία *Αυτός* με Εκείνον που αντικατέστησε το θυσιαστήριο και τις θυσίες· το πασχάλιο Αρνίο. Τους λόγους για τους οποίους η σωτηρία και δόξα δεν οφείλονται μόνον στο Θεό, αλλά ιδιαίτερα στο Αρνίο τούς εξηγεί κατόπιν ο πρεσβύτερος (7,17).

Συνεπώς δεν έχουμε απλώς έναν εκχριστιανισμό ενός ιουδαϊκού ύμνου, όπως υποστήριξε ο Jöns για την περίπτωση της υπό εξέταση αναφωνήσεως, αλλά μια παραλλαγή του ωσαννά. Ο Ιωάννης προτιμά τον όρο *ή σωτηρία* αντί του όρου *ώσαννά* για τους εξής λόγους: α) Το ουσιαστικό *ή σωτηρία* αποδιδόταν στους ειδωλολατρικούς θεούς, οι οποίοι ονομάζονταν μάλιστα *σωτήρες*. β) Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί το ουσ. η *σωτηρία* σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την αναφώνηση *salus*, η οποία, σύμφωνα με το Σουητώνιο, συχνά ακουγόταν στο ρωμαϊκό παλάτι προς τον αυτοκράτορα Δομιτιανό (Δομ. 13). γ) Το ουσιαστικό *σωτηρία* (*jeschua*) ανακαλούσε στη μνήμη των ακροατών το ίδιο το όνομα του Ι. Χριστού.

Ο όχλος αποδίδει τη δόξα και τη σωτηρία στο Θεό και το Αρνίο. Ο καθοριστικός ρόλος του Αρνίου στη σωτηρία τους υπογραμμίζεται με ιδιαίτερη έμφαση και στην απάντηση του πρεσβυτέρου που ακολουθεί (στ. 14-17) με δύο οξύμωρα σχήματα, τα οποία αποδίδουν με τον καλύτερο τρόπο την ωφέλεια, η οποία «πήγασε» από τη «μωρία» του Σταυρού. Η λεύκανση των ιματίων μέσω αίματος (στ. 14) και η διαποίμανση από ένα εσφαγμένο Αρνίο (στ. 17) αποτελούν τα δύο στοιχεία, τα οποία χάρισαν πραγματικά στον ποικίλης προέλευσης όχλο την πολυπόθητη *σωτηρία*. Ο ίδιος ο όχλος διαβεβαιώνει έτσι την αγωνιζόμενη και χειμαζόμενη επίγεια Εκκλησία ότι, παρά τις θηριώδεις επιθέσεις του Αντίχριστου, η σωτηρία κοντά στον Ιησού είναι εξασφαλισμένη. Ο ύμνος, επίσης, έμμεσα τονίζει στους αγνώστες-ακροατές ότι η σωτηρία τους δεν μπορεί να προσδοκάται

από επίγεια πρόσωπα ή συστήματα, τα οποία επαγγέλλονται τη λύτρωση. Η σωτηρία απορρέει μόνον από τον Ιησού, του οποίου το όνομα ετυμολογικά και οντολογικά σχετίζεται με τη σωτηρία. Ο Ιησούς άπαξ διά παντός δε λύτρωσε απλώς τον άνθρωπο από την ενοχή, τη φθορά και το θάνατο, αλλά τον κατέστησε λειτουργό στα Άγια των Αγίων του Επουράνιου Ναού.

Η ΔΟΞΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΑΓΓΕΛΩΝ

7,11 *Kai. pantej oi`aggeloi eisthkeisan kuklw/ tou/ qronou
kai. twñ presbuterwn kai. twñ tessarwn zwñn
kai. epesan enwption tou/ qronou epi. ta. proswpa autwñ
kai. prosekunhsan tw/ Qew/ ¹² legontej*
*Ἄηη(h` eułogia kai. h` doxa kai. h` sofia kai. h` eucaristia
kai. h` tinh. kai. h` dunamij kai. h` iscu j tw/ Qew/ hñwñ
eij tou j aiwñaj twñ aiwñwn\ ἌηηἌ*

Οι άγγελοι απαντούν στην Αναφώνηση του όχλου με μία δοξολογία, η οποία περιλαμβάνει επτά δοξολογικά ονόματα¹⁹. Έτσι, επισφραγίζουν την Επουράνια Λατρεία, η οποία εγκαινιάστηκε με τον τρισάγιο Ύμνο των τεσσάρων ζώων. Όλα τα δοξολογικά ονόματα έχουν ήδη μνημονευτεί σε διαφορετική σειρά σε προηγούμενα υμνητικά κείμενα (πρβλ. 5, 12). Παρατιθέμενα όμως έναρθρα αποδίδονται πλέον στον Τριαδικό Θεό στον απόλυτο βαθμό. Οι άγγελοι υπογραμμίζουν με την προσκύνηση και τη δοξολογία τους, λίγο πριν από το άνοιγμα της τελευταίας σφραγίδας, ότι όλα τα δοξολογικά ονόματα, τα οποία αποδίδονταν στον Καίσαρα και το πολιτικό κατεστημένο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αρμόζουν στον ύψιστο και τελειότερο βαθμό στο Θεό. Με τον όρο *tw/ Qew/ hñwñ* κατονομάζεται

¹⁹ Ο Lohmeyer ισχυρίζεται ότι το υμνητικό αυτό κείμενο αποτελείται από εννέα στίχους, οι οποίοι ακολουθούν το σχήμα 2+2+3. Νομίζω ότι η άποψη αυτή είναι ακραία, καθότι το υμνητικό αυτό κείμενο, όπως και ο παράλληλος του 5,12, φαίνεται να αποτελούνται μάλλον από τρεις στίχους. Από αυτούς οι δύο πρώτοι στίχοι έχουν 4+3 δοξολογικά ονόματα, αντίστοιχα.

τόσο ο καθήμενος επί του θρόνου Θεός, όσο και ιδιαίτερα το Αρνίο, το οποίο ενώ στην αμαρτωλή ανθρωπότητα φανερώνεται ως οργισμένο (6,16-17), στον όχλο αποκαλύπτεται ως στοργικός ποιμένας και οδηγεί τους πιστούς σε πηγές υδάτων ζωής (7,17).

Οι ύμνοι γενικότερα του κεφ. 7 δεν προλαμβάνουν τα Έσχατα, όπως οι περισσότεροι ερμηνευτές υποστηρίζουν. Περιγράφουν την κατάσταση της στρατευόμενης και ταυτόχρονα θριαμβεύουσας Εκκλησίας στην τελική πορεία της προς το δοξασμό. Σε αντίθεση προς τον τρόμο της αμαρτωλής ανθρωπότητας μπροστά στην Παρουσία του Θεού και του Αρνίου, η οποία την οδηγεί να καταφύγει στα ήδη μετατοπισθέντα όρη και σπήλαια και να διερωτηθεί με δέος τίς δύναται σταθῆναι, η Εκκλησία δε στέκεται απλώς μπροστά στο Θεό και το Αρνίο, αλλά και αγάλλεται για την Παρουσία Του, αναπέμποντας όχι τρομακτικές κραυγές απελπισίας, αλλά αναφωνήσεις και δοξολογίες, οι οποίες εξαιρούν τη σωστική δράση του Αρνίου.

Η ΑΠΟΚΡΙΣΗ ΤΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ

- 7,13 *Kai. apēkriqh eij ek twh presbuterwn legwn mi*
Outoi oi peribēblhmenoi taj stolaj taj leukaj
tinej eisin kai. pogen hēqonē
- 14 *kai. eirhka autw\ Kurie, mou(su. oidaj\ Kai. eipen mi*
Outoi, eisin oi ercomenoi ek thj qliyewj thj megalhj
kai. eplunan taj stolaj autwh
kai. euekanean autaj en tw/aihati tou/ Arnipou
- 15 *Dia. touto, eisin enwpion tou/qronou tou/Qeou/*
kai. latreuousin autw/hieraj kai. nuktoj en tw/Naw/Autou(
kai. o' Kaqhmenoj epi. tou/qronou skhnwsei epVautouj
- 16 *Ouvpeinasousin eti oude. diyhsousin eti*
oude. mh. pesh/epVautouj o' hlioij oude. pah kauha(
- 17 *ofei to. Arnion to. ana. meson tou/qronou poimanei/autouj*
kai. odhgheisei autouj epi. zwhj phgaj udatwn(
kai. exaleiyei o' Qeoj pah dakruon ek twh ofqalmwh autw

Η απόκριση του πρεσβυτέρου, η οποία κατακλείει το κεφ. 7, περιγράφει με έρρυθμο τρόπο την πορεία της Εκκλησίας στο παρελθόν, στο παρόν και το μέλλον και παρηγορεί όσους χριστιανούς τρέμουν και δειλιάζουν μπροστά στην έλευση των Εσχάτων. Έντεχνη είναι η εναλλαγή των χρόνων, η οποία χρησιμοποιήθηκε και στο κεφ. 4 για την περιγραφή του Επουράνιου Ναού. Στο παρελθόν ανήκει η πλύση και η λεύκανση των στολών, στο παρόν η διηνεκής λατρεία και ευχαριστία, η οποία αναπέμπεται στον Επουράνιο Ναό του Θεού και στο μέλλον η σκήνωση του Θεού και η διαποίμανσή τους από το Αρνίο. Η μελλοντική κατάσταση καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος της απαντήσεώς του και παρουσιάζεται σε δύο παράλληλα δομημένες τρίστιχες στροφές. Η σκήνωση του Θεού, η οποία περιγράφεται στην πρώτη στροφή, αντιστοιχεί στη διαποίμανση του ένθρονου Αρνίου της δεύτερης. Το *oupeinasousin eti oude diyhsousin eti* είναι παράλληλο της καθοδήγησης του όχλου σε γάργαρες πηγές υδάτων από τον Ι. Χριστό και η προφύλαξη από το καύμα αντιστοιχεί στην τελική εξάλειψη του πόνου. Η εσχατολογική κατάσταση των εκλεκτών περιγράφεται έτσι στις δύο στροφές θετικά ως σκήνωση του Θεού και διαποίμανση του Αρνίου και αρνητικά ως προφύλαξη από δεινά, τα οποία μπορεί καλύτερα να συνειδητοποιήσει εκείνος, ο οποίος έχει εμπειρία της ερήμου.

Η απάντηση του πρεσβυτέρου είναι χαρακτηριστική, διότι αποτελεί την περίληψη της ανθρωπολογίας και της σωτηριολογίας της Αποκ.. Επαναλαμβάνεται ελαφρώς παραλλαγμένη στο 21,4, την κορυφαία στιγμή της παρέλευσης του παλαιού Σύμπαντος και της πανηγυρικής εμφάνισης της Νύμφης, της Καινής Ιερουσαλήμ, από μια μεγάλη φωνή άγνωστης προέλευσης και ταυτότητας. Η σύγκριση μεταξύ των δύο κειμένων φανερώνει μερικές λεπτές διαφορές. Ο Θεός με την κατάβαση της Καινής Ιερουσαλήμ σκηνώνει όχι *ἐπί* αλλά *μετά* ανθρώπων. Η πρόθεση *μετά* χρησιμοποιείται στην Αποκ., για να δηλώσει την άρρηκτη κοινωνία του Αρνίου με τους πιστούς Του (3,4. 20. 21· 14,1· 17,14· 20, 4. 6), ενώ στον επίλογό της η ίδια πρόθεση χρησιμοποιείται τρεις συνεχόμενες φορές (21, 3. 6), για να δηλώσει την άμεση κοινωνία Θεού και ανθρώπων. Η αντικατάσταση συνεπώς του *ἐπί* με το *μετά* εκφράζει την τελείωση και

ολοκλήρωση της σχέσεως του Θεού με τον κόσμο του. Όπως στο κεφ. 7 ο Θεός σκηνώνει και αγκαλιάζει με την παρουσία Του τον ποικίλης εθνικής και φυλετικής προέλευση όχλο, έτσι και κατά τα Έσχατα η θεϊκή Σεκινά επισκιάζει όχι μόνον τους Ισραηλίτες, αλλά όλους τους ανθρώπους. Στην περικοπή 21,3-4 εξάίρεται επιπλέον η συντριβή του θανάτου σε αντίθεση με την υπό εξέταση ενότητα όπου δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στη διαποίμανση και την προφύλαξη του όχλου. Βασιζόμενος στις παραπάνω διαφορές, νομίζω ότι ο πρεσβύτερος δεν περιγράφει με την απόκρισή του την κατάσταση των τελικών Εσχάτων, αλλά τη μακαριότητα όλων εκείνων που έρχονται στον ουρανό, έχοντας περάσει θλίψεις και δοκιμασίες για το όνομα του Χριστού. Η μετοχή *ερχόμενοι* προϋποθέτει μια συνεχή εισροή σεσωσμένων, η οποία προφανώς δεν πρόκειται να σταματήσει, αλλά θα πολλαπλασιαστεί με την προσθήκη των 144. 000 και όλων εκείνων, που θα μείνουν πιστοί στη μαρτυρία του Ιησού κατά τη διάρκεια της εσχατολογικής πάλης με το Θηρίο και τα όργανά του. Αυτοί που υποστηρίζουν το αντίθετο, το ότι δηλ. η σκηνή στο 7, 13-17 είναι προληπτική του τέλους, στηρίζονται στο ότι ο όρος «θλίψις μεγάλη» σημαίνει στο Δν.12,1, και στην εσχατολογική αποκάλυψη του Ι. Χριστού (Μτ. 24,21) την τελική εσχατολογική δοκιμασία των εκλεκτών. Στην Αποκ. όμως δε φαίνεται ο όρος να αποτελεί τεχνικό όρο των Εσχάτων και ειδικότερα της δοκιμασίας των εκλεκτών, η οποία προηγείται της κοινής αναστάσεως. Ο αναστάς Ι. Χριστός απειλεί τους οπαδούς της Ιεζάβελ ότι τους αναμένει θλίψη μεγάλη (2,22), εάν δεν μετανοήσουν από τα έργα τους. Η θλίψη και η βασιλεία (1,9) αποτελούν παρούσα κατάσταση όλων των χριστιανών και ειδικότερα του αγγέλου της Εκκλησίας των Σμυρνέων (2,9). *Αυτή η κατάσταση αποτελεί την προϋπόθεση της μακαριότητας των ουρανών.*

Το *Kai. apēkriqh* με το οποίο εισάγεται η απάντηση και η ερώτηση συνάμα του πρεσβυτέρου προκαλεί απορία, διότι δεν προϋποτίθεται κάποια ερώτηση του Ιωάννη. Αντίθετα, αυτός που τελικά ερωτά είναι ο πρεσβύτερος. Ο Kraft, στηριζόμενος στη φράση του Ιωάννη *kurie, mou(su. oidaj*, υποθέτει ότι ο Ιωάννης δεν ερωτά πρώτος από σεβασμό, μολονότι εσωτερικά αισθάνεται αυτή την ανάγκη. Το *μου* όμως με το οποίο απευθύνεται στον πρεσβύτερο αποτελεί έκφραση της οικει-

ότητας που αισθάνεται με το συνομιλητή του. Το ***Kai. apekrigh*** είτε αποτελεί εβραϊσμό (εβρ. *ana, εγκαινιάζω ένα διάλογο*), είτε απάντηση στην προϋπάρχουσα αλλά μη εκφρασθείσα απορία του Ιωάννη για την ταυτότητα του όχλου (Μπρατσιώτης). Όπως σημειώνει ο Ανδρέας, ο πρεσβύτερος με την ερώτηση *διεγείρει* τον Ιωάννη στην έρευνα των οφθέντων. Άλλες παρεμφερείς ερωτήσεις στην Αποκ. (πρβλ. 17, 7) αποδεικνύουν ότι ο τρόπος αυτός της απαντήσεως ανήκει επιπλέον στη τεχνική συγγραφής του Ιωάννη.

Το ***κύριε***, με το οποίο προσφωνεί ο Ιωάννης, δεν αποδεικνύει το ότι οι 24 πρεσβύτεροι είναι αγγελικά τάγματα, τα οποία επιτελούν στον ουρανό τις ιερατικές αρμοδιότητες, που επιτελούσαν οι 24 τάξεις λευϊτών και ιερέων στον καταστραμμένο στα χρόνια του Ιωάννη Ναό των Ιεροσολύμων. Έτσι, προσφωνούνται στην Π. Δ. σεβάσμιοι *άνθρωποι* (π.χ. ο Αβραάμ· Γεν. 24,12,14). Αποδεικνύει απλώς την τιμή με την οποία περιβάλλει ο Ιωάννης τον ερωτώντα πρεσβύτερο. Η σπουδή με την οποία στο κεφ. 5 ο πρεσβύτερος παρακαλεί τον κλαίοντα απόστολο (5, 5 κ.ε.) και απαντά στο κεφ. 7 στο ερώτημά του, είναι ενδεικτική της συναντίληψης και παράκλησης, την οποία προσφέρει η Επουράνια στην επίγεια Εκκλησία.

Στην απάντηση του πρεσβυτέρου ως αποκλειστική αιτία του αγιασμού και της καθάρσεως των ιματίων, εξαιρείται η δραστηριότητα του **αίματος του Αρνίου**, κάτι που συνέβη και στο κεφ. 5. Στο 12,11 προστίθεται ως αιτία της νίκης των αγίων και η μαρτυρία και η αυταπάρησή τους, ενώ στην υπό εξέταση περικοπή η προσωπική συμβολή του όχλου υποδηλώνεται μόνον έμμεσα με τη χρήση του ενεργητικού αορίστου ***έπλυναν***. Αυτό οφείλεται στο ότι ο Ιωάννης θέλει να εξάρει καταρχάς τη σημασία του αίματος του Αρνίου, κάτι που μπορεί καλύτερα να συνειδητοποιηθεί, εάν ληφθεί υπόψη ότι ως αποκλειστική αιτία συμμετοχής στην εσχατολογική εορτή της Σκηνοπηγίας παρουσιαζόταν από τους ραβίνους η εγωιστική επίδειξη καλών έργων. Ο όχλος στην Αποκ. εορτάζει και μάλιστα ανένα αυτή την ίδια την εορτή όχι λόγω των δικών του αξιόμισθων έργων, αλλά λόγω του αίματος του Αρνίου.

Η αποτελεσματικότητα και η δύναμη του αίματος του Αρνίου εξαιρείται με το οξύμωρο σχήμα της **λεύκανσης** διά του αίματος,

το οποίο (σχήμα) επαναλαμβάνεται λίγο αργότερα για να εξάρει το ποιμαντικό ρόλο του Αρνίου. Το *kai. eplunan taj stolaj autw̄h kai. eueukanan autaj en tw/ aih̄ati tou/ Ārniou* απηχεί το Γεν. 49,11. Μερικοί ερευνητές υποστηρίζουν ότι ιδίως το τμήμα της Επουράνιας Λατρείας που εμπεριέχεται στην ενότητα 7,9-17 βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς μυστηριακές τελετές οι οποίες ήκμαζαν στο μικρασιατικό χώρο. α) Οι λευκές στολές, τις οποίες φοράει ο όχλος, αντιστοιχούν σε αντίστοιχες ενδυμασίες τις οποίες φορούσαν οι συμμετέχοντες στα μυστήρια. β) Το πλύσιμο των στολών στο αίμα του Αρνίου αντιστοιχεί στη γνωστή ως «ταυροβόλιο» τελετή μύησης στα μυστήρια του Μίθρα. Ο υποψήφιος προς μύηση έμπαινε σε ένα λάκκο επάνω από τον οποίο σφαζόταν το ιερό ζώο ταύρος. Με το αίμα του ταύρου λουζόταν-βαπτιζόταν ο υποψήφιος, ο οποίος θεωρούνταν πλέον ως «αναγεννημένος στην αιωνιότητα» (*renovatus aeternitatis*). γ) Η «κραυγή» ή *σωτηρία*. . . του όχλου αντιστοιχεί σε αντίστοιχες κραυγές των συμμετεχόντων στα μυστήρια *θαρρείτε μύσται του θεού σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* (Λειτ. του Μίθρα 2. 21. 2).

Όπως στον ύμνο 5,9-11 τονίζεται ότι η σφαγή του Αρνίου είχε ως συνέπεια την ανύψωση των ανθρώπων στο ύπατο βασιλικό και ιερατικό αξίωμα, έτσι και ως άμεση συνέπεια της προσοικειώσεως του αίματός Του στην απάντηση του πρεσβυτέρου παρουσιάζεται η άσκηση ιερατικών αρμοδιοτήτων. Ενώ έργο του Σατανά είναι η αέναη κατηγορία των ανθρώπων (12, 10), έργο του όχλου είναι η διηνεκής λατρεία και δοξολογία του Θεού, κάτι το οποίο αποτελεί και το κατεξοχήν έργο των τεσσάρων ζώων (4,8). Ο όρος *λατρεύω*, σε αντίθεση με τον όρο *λειτουργώ*, δε σημαίνει αποκλειστικά την άσκηση ιερατικών καθηκόντων. Στην Αποκ. όμως ο συνδυασμός πολλών λατρευτικών συμβόλων, όπως των λευκών ιματίων, της θέσεως του όχλου μπροστά στο θρόνο και η ρητή υμνολογική αναφορά στο ιερατικό αξίωμά του, επιβεβαιώνουν το θαυμαστό γεγονός ότι πρόσβαση στα Άγια τω Αγίων δυνάμει της θυσίας του Ι. Χριστού δεν έχει μόνο ο Ιουδαίος Αρχιερέυς αλλά και αυτά τα έθνη.

Οι συνέπειες της θυσίας του Αρνίου και της λεύκανσης των στολών θα βιωθούν πληρέστερα στο μέλλον. Η μακαριότητα των

Εσχάτων περιγράφεται με αρνητικές και θετικές εικόνες, οι οποίες έχουν ληφθεί από τον Ησαΐα (25,8· 49,10) και τον Ψ. 22(23). Υποστηρίζεται ότι στην απάντηση του πρεσβυτέρου γίνεται διάκριση μεταξύ του Αρνίου και του καθήμενου επί του θρόνου Θεού. Ως σκηνών νοείται ο Θεός-Πατήρ, ενώ ως ποιμένας και οδηγός το Αρνίον, κάτι όμως άτοπο, διότι το Αρνίο κατέχει θεϊκά χαρακτηριστικά και προνόμια.

Η κατοίκηση του Θεού-Αρνίου και ιδιαίτερα η σκηνωσή του επί των εκλεκτών του ανακαλεί την εποχή της Εξόδου. Από τους περισσότερους ερμηνευτές ορθά επισημαίνεται ότι η λ. *σκηνώ* ανακαλεί την ομόηχη με την ελληνική λέξη *σκηνή* ιουδαϊκή *Schekina*. Η *Schekina* ταυτιζόταν στον ύστερο Ιουδαϊσμό με την ίδια τη θεϊκή παρουσία με τη μορφή πυρός την νύκτα και νεφέλης την ημέρα κατά τη διάρκεια της μακράς και επίπονης πορείας του εκλεκτού λαού μέσα στην έρημο (Εξ. 13,21), αλλά και κατά τη στιγμή των εγκαινίων της Σκηνης (Εξ. 40, 34) και του Ναού (Γ' Βασ. 8, 10). Η σκηνωση του Θεού ανάμεσα στους εκλεκτούς Του, που εκπληρώνει την προφητεία του Ιεζ. 37,27, και η άμεση παρουσία Του ανάμεσα στον καθαγιασμένο και ενωμένο λαό Του (δωδεκάφυλο), αποτελούσε κορυφαία εσχατολογική προσδοκία και περιεχόμενο της αιώνιας διαθήκης του Θεού με το λαό Του. Η ίδια προσδοκία αντικατοπτρίζεται στο Ιερ. 30 (38 Ο'), το οποίο έχει επηρεάσει βαθύτατα το κεφ. 7 της Αποκ. Η κατασκήνωση μάλιστα του Θεού σε συνδυασμό με την προστασία από το καύμα του ηλίου αντικατοπτρίζεται στο Ησ.4,6.

Το *ouvpainasousin eti oude. diyhsousin eti oude. nh. pesh/ epV autouj o' hlijj oude. pah kauha* απηχεί το τρίτο άσμα του Πάσχοντος Δούλου του Κυρίου, κάτι το οποίο αναιρεί την άποψη εκείνων, που υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει καμία σχέση μεταξύ του Αρνίου και του Πάσχοντος Δούλου. Η **διαποίμανση** του Αρνίου απηχεί τον Ψ.22, όπου ο ψαλμωδός δεν αναφέρεται σε ένα ποιμενικό ειδύλλιο, αλλά στην καθοδήγηση του Ποιμένος Θεού μέσα στην έρημο του Σινά. Ιδιαίτερως, τα ρήματα *nahal* (εκτρέφω) και *nahah* (οδηγώ) συνδέονται άμεσα με την εμπειρία της Εξόδου του Ισραήλ από την Αίγυπτο (Εξ. 15,13· Ησ. 40,11· 49,10). Σε αυτόν τον ψαλμό τονίζεται με έμφαση ότι *Κύριος ποιμαίνει με (Ο Γιαχβέ είναι ποιμήν μου*

κατά το Εβραϊκό) (πρβλ. Ψ. 79[80]· Ωσ. 13,5). Στο Ζαχ. 10,3 δίδεται η παρακλητική διαβεβαίωση ότι ο ίδιος (ο Γιαχβέ) θα αναλάβει την διαποίμανση των προβάτων Του στα Έσχατα, καταδιώκοντας τους κακούς και κερδοσκοπούς ποιμένες οι οποίοι αφαιμάζουν το λαό Του (πρβλ. Ησ. 40,10-11· Ιεζ. 34,11-12). Στα μεσοδιαθηκικά χρόνια στο βιβλίο των Ενυπνίων του Α' Ενώχ, ο Θεός απεικονίζεται ως ο ποιμήν, ο οποίος εξήγαγε τα πρόβατα, το λαό Του από την Αίγυπτο (89, 22. 24. 26), τον καθοδηγεί κατά το παρόν και θα το πράξει επίσης με ιδιαίτερη αποφασιστικότητα κατά τα Έσχατα. Ως ποιμένες στο ίδιο αποκαλυπτικό βιβλίο ονομάζονται ο Μωυσής και ο Δαβίδ. Ως ποιμήν στην Α. Γ. χαρακτηρίζεται επίσης ο **Μεσσίας** (Ιεζ. 34,23-24· πρβλ. Ζαχ. 11,4. 13· Μιχ. 5,3). Άμεσα ο Μεσσίας αναφέρεται ως ποιμήν στον όψιμο Ιουδαϊσμό μόνον στο Ψαλμ. Σολ. 17, 40. Στην προς Εβραίους (13,20) αναφέρεται ότι ο Θεός είναι ο *anagagwn ek nekrw̄n ton poimena tw̄n probatwn ton megan en aihati diaqhkhj aiwniou(ton kurion h̄nwh̄ Vhsouh̄*Ἐπίσης στην Α' Πέτρου γίνεται λόγος για τον Ι. Χριστό τον *poimena kai. episkopon tw̄n yucw̄n ūnwh̄* (2,25), αλλά και αρχιποίμενα των πιστών (5,2-4).

Ως ποιμένα απολύτως χαρακτηρίζει ο ίδιος ο Ι. Χριστός τον εαυτό του στο κατά Ιωάννη (κεφ. 10) αντιδιαστέλλοντας τον εαυτό Του προς τους «μισθωτούς» ηγέτες του ισραηλιτικού έθνους (στ. 1). Στην Αποκ. δεν συναντάται το ουσιαστικό «ποιμήν», αλλά το ρήμα *ποιμαίνειν*, το οποίο μόνο στο 7,17 έχει ως αντικείμενο τους πιστούς στο Αρνίο, ενώ τις άλλες δύο φορές έχει ως αντικείμενο τα ασεβή έθνη (12,5· 19,15)²⁰. Η παρουσίαση του Αρνίου ως ποιμένος αποτελεί την επισφράγιση και την αποκορύφωση των γεγονότων, τα οποία περιγράφονται στο κεφ. 6.

Το Αρνίον καθοδηγεί την Εκκλησία μέσω των θλίψεων και διωγμών, όπως καθοδηγούσε και τον Ισραήλ υπό τη μορφή του Αγγέλου

²⁰ Η χρήση του ρήματος παραπέμπει στο Ψ.2,9 όπου το «ποιμαίνειν» έχει την έννοια της συντριβής των ασεβών (πρβλ. Ο': «ποιμανείς», Σύμμαχος: «συντρίψεις», Ακύλλας: «προσρήξεις»). Μάλιστα, αυτού του είδους η διαποίμανση μεταβιβάζεται στην Αποκ. στο νικώντας και τηρούντα «άχρι τέλους τα έργα» του ΙΧ. πιστό της Εκκλησίας των Θυατείρων (2.27).

του Κυρίου (Εξ. 3,1), δεν είναι απλώς ένας Μεσσίας, αλλά ο Θεός, ο Οποίος μοιράζεται τον ίδιο θρόνο με το Θεό-Πατέρα και ταυτόχρονα, όπως θα αποδειχθεί στην επόμενη ενότητα, βρίσκεται ανάμεσα στους εκλεκτούς Του. Η σύνδεση Αρνίου και θρόνου έχει ιδιαίτερη σημασία, καθόσον στην Αποκ. ο επουράνιος θρόνος συνδέεται τόσο στενά με το Γιαχβέ, ώστε να αποτελεί όνομά Του. Αξιοσημείωτο είναι ότι στο 22,3, όπου γίνεται αναφορά στον κοινό θρόνο του Θεού και του Αρνίου, που δεσπάζει στην Καινή Ιερουσαλήμ, όντας πηγή του ποταμού του ύδατος της ζωής και του φωτός, ενώ γίνεται λόγος για δύο πρόσωπα, κατόπιν ακολουθούν μυστηριώδεις ενικοί, οι οποίοι δεν αποτελούν προϊόν ελλιπούς γνώσεως της ελληνικής γλώσσας, αλλά σκόπιμα αποδεικτικά σημεία της ενότητας Πατρός και Υιού.

ΟΙ Χριστός καθοδηγεί τον όχλο *epi.zwhj phgaj udatwn* (21,6· 22,1.17), κάτι το οποίο απηχεί εκτός από το Ψ. 22(23),2, το Ιερ. 31(Ο' 38),9, το Ησ. 49,10, και ιδίως το Ζαχ. 14,8-9: *kai. en th/hnēra/ekēinh/exeleusetai ufwz zwh ex Verousalhm to. hñisu autou/eij thn qalassan thn prwthn kai. to. hñisu autou/eij thn qalassan thn escathn kai. en qerei kai. en eari estai oufwj kai. estai Kurioj eij basilea epi. paśan thn ghē en th/hnēra/ekēinh/estai Kurioj eij kai. to. onoma autou/eh* (πρβλ. Ιεζ. 47). Απηχεί επίσης όλη τη σοφιολογική παράδοση, η οποία εξαιρεί την ικανοποίηση της δίψας από την ενυπόστατη Σοφία (Σειράχ. 15,3· 24,19-21. 23-33· 51,23 κ.ε.: Α' Ενώχ 48,1· 49,1· Μτ. 11,28). Στο 21,6 αυτός που δίνει στο διψώντα εκ της πηγής του ύδατος της ζωής δωρεάν είναι ο Θεός, ενώ στο 22, 17 ο Ιωάννης προσκαλεί στα πλαίσια της Επίγειας Λατρείας το διψώντα να έρθει, ώστε να λάβει το ποθούμενο ύδωρ. Το *kai. exaleiyei o`Qeoj pah dakruon ek twh ofqalnwē autwē* υπενθυμίζει το Ησ. 25,8: *katepien o`qanatoj iscusaj kai. palin afeilen o`Qeoj pah dakruon apo. pantoj prospou to. oneidoj tou/laou/afeilen apo. pashj thj ghj to. gar stoma Kurioy ebalhsen.*

Η παγκόσμια παρουσία του Θεού και του Αρνίου βιώνεται ως απειλητική έκρηξη της οργής Του, από όλους εκείνους που αγνοούσαν, μέχρι εκείνη τη στιγμή, τη διαρκώς κεκαλυμμένη παρουσία Του στην ιστορία και στήριζαν τη ζωή τους στα επίγεια όρη και νήσους, σε επίγεια, παροδικά, όμως, υψηλά ιστάμενα πρόσωπα

και πράγματα. Αυτοί αναζητούν καταφύγιο και την κρίσιμη ώρα των Εσχάτων στα όρη και τις νήσους. Μάταια, όμως, αφού όλα τα ανθρωπινά στηρίγματα παρέρχονται και καταστρέφονται «ριζιχδόν» μπροστά στην παρουσία του Κυρίου. Από τους πιστούς για τους οποίους το ταπεινό Αρνίο (και όχι κάποιος επίγειος δυνάστης ή ιδεολογία) αποτελούσε το μοναδικό ποιμένα και οδηγό ανάμεσα στις θλίψεις και την έρημο αυτού του κόσμου σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους, η Παρουσία Του ως ενδόξου Κριτή αποτελεί την πανηγυρική δικαίωση της πίστης και την ολοκλήρωση της ευτυχίας, αφού βλέπουν πρόσωπο προς πρόσωπο Αυτόν που σε όλη τους τη ζωή αγάπησαν και λάτρευσαν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

- Αγουρίδη, Σ.:** *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη* (Εισαγωγικά-Ερμηνεία-Παραρτήματα επί ειδικών θεμάτων), Θεσσαλονίκη 1994.
- Αναγνώστου, Ν.:** *Η Αποκάλυψις*, Μυτιλήνη 1971.
- Ανδρέα Καισαρείας:** *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν Ιωάννου του Θεολόγου*, επιμ. J. Schmid, München 1965.
- Αρέθα Καισαρείας:** *Συλλογή εξηγήσεων εκ διαφόρων ανδρών εις την Αποκάλυψιν*, P.G. 106, 486-786.
- Αργυρίου, Α.:** *Les Exegeses grecques de l'Apocalypse a l'epoque Turque (1453-1821)*, Thessalonique 1982.
- Aune, D. E.:** *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary, 1997.
- Allo, E. B.:** *Saint Jean. L'Apocalypse*, [EtB] Paris 1921.
- Barkley, W.:** *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1981.
- Beale, G.K.:** *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan Cambridge, U.K. 1999.
- Beasley-Murray:** *The Book of Revelation*, [NCB], London 1974.
- Beckwith, I T:** *The Apocalypse of John Studies in Introduction with a Critical and Exegetical Commentary*, New York 1919.

- Boring, M.E.:** *Revelation*, Louisville: Knox 1989.
- Bousset, W.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [KEK 16], Göttingen 1966 (=1906).
- Brütsch, C.:** *Die Offenbarung des Johannes*, 3 Τόμοι, Zürich 1970.
- Γιαννακοπούλου, Ι.:** *Ερμηνεία της Αποκαλύψεως*, Θεσσαλονίκη 1993.
- Caird, G.B.:** *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London 1966.
- Cerfraux, L. / Cambier, J.:** *L' Apocalypse de saint Jean lue aux Chretiens*, Paris 1955.
- Charles, R. H.:** *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* with Introduction, Notes and Indices..., 2 Τόμοι, [ICC] Edinburgh 1920.
- Collins, Y. A.:** *The Apocalypse (Revelation)*, *New Jerome Biblical Commentary*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (επιμ.), New Jersey 1992².
- *The Apocalypse*, Delaware 1979 (New Testament Message 22).
- Corsini, E.:** *The Apocalypse*, Willmington: Glazier 1983.
- Elull, J.:** *Apokalypse, Enthüllung der Wirklichkeit*, Neukirchener-Vluyn 1981.
- Farrer, A.:** *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford 1964.
- Fiorenza, S.:** *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Philadelphia: fortress 1985.
- Ford, J.M.:** *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*, Garden City N.Y. 1975 (A.B. 38).
- Giblin, C.H.:** *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy*. Good News Studies 34, Minesota 1991.
- Giesen, H.:** *Johannesapokalypse* [Stuttgarter Kleiner Kommentar N.T.18], Stuttgart 1980.

- Hadorn, W.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [THHK 18], Leipzig 1928.
- Haussleiter, I.:** *Victorini Episcopi Petavionensis Opera*, Leipzig: Freytag 1916.
- Hengstenberg, E.W.:** *The Revelation of St. John. I-II*, New York: Carter, 1853.
- Holtzmann, H.J.:** *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, [HC IV] Tübingen 1908.
- Hughes, P.E.:** *The Book of the Revelation*. Pillar, Grand Rapids 1990.
- Kraft, H.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [HNT 16a] Tübingen 1974.
- Kretchmar, G.:** *Die Offenbarung des Johannes: die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*, [CThM B 9] Stuttgart 1985.
- Ladd, G.:** *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Mich. 1972.
- Lang, G.H.:** *The Revelation of Jesus Christ*, London 1945.
- Lohmeyer, E.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [HNT 16a] Tübingen 1926.
- Lohse, E.:** *Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt*, [NTD 11] Göttingen 1971.
- Loisy, A.:** *L'Apocalypse de Jean*, Paris 1923.
- Μαυρομάτη, Γ.:** *Η Αποκάλυψις του Ιωάννου*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία 1994.
- Minear, P. S.:** *I Saw a New Earth. An Introduction to the Visions of the Apocalypse*, Washington/ Cleveland 1968.
- Mounce, R.H.:** *The Book of Revelation*, [NICNT 17], Grand Rapids 1977.
- Mulholland, M.R.:** *Revelation*, Grand Rapids 1990.
- Μπρατσιώτη, Π.:** *Η Αποκάλυψις του αποστόλου Ιωάννη (Κείμενον-Εισαγωγή-Σχόλια-Εικόνες)*, Αθήνα 1992.
- Müller, U. B.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [ÖTK 19; GTB 510] Gütersloh. Würzburg 1984.

- Οικουμενίου:** Ερμηνεία της Αποκαλύψεως, επιμ. Ç.C.Hoskier, University of Michigan 1928.
- Prigent, P.:** *L'Apocalypse de Jean*, [CNT (N) 14] Paris 1981.
- Richard, D.:** *Apokalypse: Das Buch von Hoffnung und Widerstand*, Luzern 1996.
- Rissi, M.:** *Alpha und Omega. Eine Deutung der Johannesoffenbarung*, Basel 1966.
- Ritt, H.:** *Offenbarung des Johannes*, [Neue Echter Bibel], Würzburg 1988².
- Roloff, J.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [ZBK NT 18] Zürich 1984.
- Sickenberg J.:** *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn 1940.
- Spitta, F.:** *Die Offenbarung des Johannes*, Halle 1889.
- Sweet, J.P.:** *Revelation*, Philadelphia, Pennsylvania 1979.
- Steinhauser, K.B.,** *The Apocalypse Commentary of Tyconius: A History of its Reception and Influence*, Frankfurt: Lang.
- Strack H.L.- Billerbeck, P.:** *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash III*, München 1926.
- Swete, H.B.:** *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London 1907.
- Vögtle, A.:** *Das Buch mit den sieben Siegeln in Auswahl gedeutet*, Freiburg. Basel. Wien 1981.
- Wikenhauser, A.:** *Die Offenbarung des Johannes*, [RNT 9] Regensburg 1959 (1947).
- Zahn, T.:** *Die Offenbarung des Johannes*, 2 Τόμοι, [KNT 18] Leipzig 1924/1926.
- Ωριγένους,** Σχόλια εις την Αποκάλυψιν του αγίου Ιωάννου του Θεολόγου, ΒΕΠΕΣ 17, 134-160.

2. ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, par J. Lambrecht e.a., Leuven 1980 (BETHL 53).

Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17 1979, επιμ. του D. Heellholm, Tübingen 1983.

Εισηγήσεις Στ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Προβλήματα Φιλολογικά, Ιστορικά, Ερμηνευτικά Θεολογικά*. Λευκωσία 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991, 1993.

1900ετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου. Πρακτικά Διεθνούς Διεπιστημονικού Συμποσίου (Αθήναι-Πάτμος, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995). Έκδοσις της εν Πάτμω Ιεράς Μονής αγ. Ιωάννου του Θεολόγου, Αθήναι 1999.

Η Αποκάλυψις. Αφιέρωμα της εφημ. *Καθημερινή*: *Επτά Ημέρες*. Επιμ. Κ. Λιοντής, Αθήνα 17.10.1995.

Achtmeier, P.J.: 'Revelation 5,1-14', *Int* 40 (1986), 383-388.

Aune, D.E.: *The Cultic Setting of the Realised Eschatology in Early Christianity*, [NovTSup28] Leiden 1972.

- 'The Social Matrix of the Apocalypse of John', *BR* 26 (1981), 16-32.
- 'The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John', *BR* (1983), 5-26.
- 'The Apokalypse of John and the Problem of Genre', *Semeia* 6 (1986), 65-96.

Bachmann, M.: 'Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel', *Biblica* 67 (1986), 240-275.

- 'Die apokalyptischen Reiter', *ZTK* 86 (1989), 33-58.
- 'Der Tempel Gottes von Apk 11:1', *NTS* 40 (1994), 474-480.

Barr, D. L.: 'The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis', *Int.* 38 (1984), 39-50.

- 'the Apocalypse of John as Oral Enactment', *Int.* 40 (1986), 245-255.

- Βασιλειάδη Π.:** 'Εικόνα και η Εκκλησία', *Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1988, 414-434.
- 'The Translation of Martyria Iesou in Revelation', *BT* 36 (1985), 129-134.
 - 'Λειτουργία και Αποκάλυψη', *Εισηγήσεις Στ' Συνάξεως...*, 253-268.
- Bauckham, R.:** *The Climax of Prophecy. Studies in the Book of Revelation*, Cambridge 1993.
- *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993.
- Beale, G.K.:** 'The Danielic Background for Revelation 13:18 and 17:9', *TyB* 31 (1980), 163-170.
- 'The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John Apocalypse', *JETS* 27 (1984), 413-423.
 - 'The Origin of the Title 'King of Kings and Lord of Lords, in Rev.17:14', *nts* 31 (1985), 618-620.
 - 'The Interpretative Problem of Rev.1:19', *NovT* 34 (1992), 360-387.
- Bergmeier, R.:** 'Altes und Neues zur 'Sonnenfrau am Himmel' (Apk 12). Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12.1-17', *ZNW* 73 (1982), 97-109.
- 'Jerusalem, du hochgebaute Stadt', *ZNW* 75 (1984), 86-101.
 - 'Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 & 10)', *ZNW* 76 (1985), 225-242.
- Betz, O.:** *Offenbarung und Schriftforschung in der Quamransekte*, Tübingen 1960 (WUNT6).
- Βλάχου, Κ.:** *Σχολιασμός τινών μαρτυριών στο κείμενο της Αποκαλύψεως του Ιωάννου (Ανάτυπον)*, Αθήναι 1992.
- Böcher, O.:** *Kirche in Zeit und Endzeit: Aufsätze zur Offenbarung des Johannes*, Neukirchen 1983.
- 'Johanneisches in der Apokalypse des Johannes', *NTS* 27 (1980-1981), 310-321.
 - *Die Johannesapokalypse*. [EdF 41] Darmstadt 1980.
 - 'Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes', *L' Apokalypse*, 289-301.

- Blevins, J.L.:** 'The Genre of Revelation', *RevExp* 77 (1980), 393-408.
- Boll, F.:** *Aus der Offenbarung des Johannes. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse*, [Stoicheia 1], Leipzig Berlin 1914.
- Botha, P.J.:** 'God, Emperor, Worship and Society', *Neotestamentica* 22 (1988), 87-102.
- Bowmann, J.W.:** 'The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message', *Int.* 9 (1955), 436-453.
- Brewer, R.R.:** 'The Influence of the Greek Drama on Revelation', *ATHR* 18 (1936), 74-92.
- Brox, N.:** *Zeuge und Märtyrer*, [Studien zum Alten und Neuen Testament 5], Kösel 1961.
- 'Nikolaos und die Nikolaiten', *VigChr* 19 (1965), 23-30.
- Burch, V.M.:** *Antropology and the Apocalypse. An Interpretation of the Book of Revelation in Relation to Archaeology Folklore- and Religiousliteratur and Ritual of the Near East*, London 1938.
- Burney, C.F.:** 'Christ as the APXH of Creation', *JTS* 27 (1925-1926), 160-177.
- Γαλίττη, Γ.:** 'Τα επτά Πνεύματα του Θεού στην Αποκάλυψη', 1900 ετησίς... 711-722.
- Cabaniss, A.:** 'A Note on the Liturgy of the Apocalypse' *Int.* 7 (1953), 78-86.
- Carrington, P.:** *The Meaning of the Revelation*, London SPCK 1931.
- Casey, J.S.:** *Exodus Typology in the Book of Revelation*, Diss.Louisville 1981.
- Collins, Y.:** *The Combat Myth in the Book of Revelation*, [HThR: Harvard Dissertationes in Religion 9], Missoula Mont 1976.
- 'The Early Christian Apocalypses', *Semeia* 14 (1979), 61-121.
- 'Dating the Apocalypses', *BR* 26 (1981), 33-45.
- *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Penns. 1984.

- 'Persecution and Vengeance in the Book of Revelation', στο: *Apocalypticism*, 742-749.
- 'Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?' *L'Apocalypse*, 185-204.
- (επιμ.): 'Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting', *Semeia* 36 (1986).

Collins, J.J.: 'The Political Perspective of the Revelation of John', *JBL* 96 (1977), 241-256.

- 'The Jewish Apocalypses', *Semeia* 14 (1979), 21-59.

Comblin, J. : *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris 1965 (BT.B6).

Considine, J.S.: 'The Rider on the White Horse', *CBQ* 6 (1944), 406-422.

- 'The Two Witnesses, Apoc.11:3-13', *CBQ* 8 (1946), 377-392.

Court, J.: *Myth and History in the Book of Revelation*, London 1979.

Davis, D.R.: 'The Relationship between the Seals, Trumpets, and Bowls in the Book of Revelation', *JETS* 16 (1973), 149-158.

Davis, H.B.: *The Heavenly Court Judgment of Revelation 4-5*, Maryland 1992.

Day, J.: *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge University 1985.

Deichgräber, R.: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, Untersuchung zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967.

Deißman, A.: *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.

De Silva, D.A.: 'Transformations of Symbols: The New Jerusalem in Rev.21:1-22:5', *ZNW* 78 (1987), 106-126.

Devine, R.: 'The Virgin Followers of the Lamb', *Scripture* 16 (1964), 1-5.

Draper, J.: 'The Heavenly Feast of Tabernacles, Rev.7:1-17', *JSNT* 19 (1983), 133-147.

- 'The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community'. *Neotestamentica* 22 (1988), 41-63.
- Drewermann, E.:** *Tiefenpsychologie und Exegese*, Band II, Olten 1985.
- Du Rand, J.A.:** 'The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21:9-22:5)', *Neotestamentica* 22 (1988), 65-86.
- Duff, P.D.:** '«I will give to each of you as your works deserve». Witchcraft Accusations and the Fiery-eyed Son of God in Rev.2,18-23', *NTS* 43 (1997), 116-133.
- Edgar, T.R.:** 'Babylon: Ecclesiastical, Political, or What?' *JETS* 25 (1982), 333-341.
- Farrer, A.:** *The Making of St. John's Apocalypse*, London 1949.
- Fekkes, J.:** 'His Bride has Prepared Herself'. Revelation 12-21 and Isaian Nuptial Imagery', *JBL* 109 (1990), 269-287.
 - *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and their Development*, JSNT Supplement Series 93, Sheffield: JSOT 1994.
- Feuillet, A.:** *L'Apocalypse. Etat de la Question*, Paris Burges 1963 (SNS).
 - 'Les 144000 Israelites Marques d'un Sceau', *NT* 9 (1967), 191-224.
- Fiorenza, E.S.:** 'The Eschatology and Composition of the Apokalypse', *CBQ* 30 (1968), 537-569.
 - *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972.
 - 'Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul', *JBL* 92 (1973), 565-581.
 - 'Redemption as Liberation: Apc 1.5 and 5.9f', *CBQ* 36 (1974), 220-232.
 - 'Apokalypsis and Propheiteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy' óôï, *L'Apocalypse*, 105-128.
 - 'Composition and Structure of the Book of Revelation', *CBQ* 39 (1977), 344-346.

- 'The Quest for the Johannine School: The Apokalypse and the Fourth Gospel', *NTS* 23 (1977), 402-427.
- Ford, J.M.:** 'The Meaning of Virgin', *NTS* 12 (1966), 293-299.
- Friesen, S.:** 'Ephesus: Key to a Vision in Revelation', *Biblical Archaeology Review* 19 (1993) 24-37.
- Georgi, D.:** 'Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22',; D. Luhrmann, G. Strecker (επιμ.): *Kirche. FS. G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 351-372.
- Giblin, C. H.:** 'Revelation 11.1-3: Form, Function and Contextual Integration', *NTS* 30 (1984), 433-459.
- Giesen, H.:** 'Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache', *BiKi* 39 (1984), 42-53.
- Gollinger, H.:** 'Das 'große Zeichen'. Offb12 - das zentrale Kapitel der Off. des Johannes', *BiKi* 39(1984), 66-75.
- Goulder, M.D.:** 'The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies', *NTS* 27 (1981), 342-367.
- Günther, H.W.:** *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Johannes*, 1980 (FzB 41).
- Gundry, R.H.:** 'The New Jerusalem: People, not Place', *Nov.T.* 29 (1987), 254-264.
- Gunkel, H.:** *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religiös-geschichtliche Untersuchung über Gen.1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1895.
- Guthrie, D.:** *New Testament Introduction*, Downers Grove: InterVarsity 1990.
- Hahn, F.:** 'Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen' *Tradition und Glaube*, G. Jeremias, H. W. Kuhn, H. Stegemann (επιμ.), Göttingen 1971, 357-394.
- Hall, R.G.:** 'Another Look at Rev.4:6', *NTS* 36 (1990), 609-613.
- Halver, R.:** *Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse*, Hamburg 1964.

- Hartmann, L.:** 'Form and Message. A Preliminary Discussion of 'Partial Texts' in Rev.1-3 and 22.6ff', *L'Apocalypse*, 129-149.
- Hemer, C.:** *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield 1986 (JSNT Sup11).
- Hengel, M.:** 'Hymnus und Christologie', *Wort in der Zeit*, W. Hanbeck - M. Bachman (επιμ.): Festgabe zur K. H. Rengstorf, Leiden 1980, 1-23.
- *Die johannaische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apocalypse von J. Frey*, Tübingen 1993.
 - 'Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse' 1900ετηρίς..., 561-582.
- Heil, J.P.:** 'The Fifth Seal (Rev.6:9-11) as a Key to the Book of Revelation', *Biblica* 74 (1993), 220-293.
- Hodges, Z.C.:** 'The First Horseman of the Apokalypse', *Bibliotheca Sacra* 119 (1962), 324-334.
- Hofius, O.:** 'Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche Eine traditions-geschichtliche Skizze', *ZThK* (89)1992, 172-195.
- 'Die Sendschreiben der Johannesapokalypse', *Tradition und Glaube*, G. Jeremias, H. W. Kuhn (επιμ.), FS. Karl Georg Kuhn, Göttingen 1971, 357-394.
- Holtz, T.:** *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, (TU 85) Berlin 1971.
- Hurtando, L.:** 'Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apokalyptic Analogies', *JSNT* 25 (1985), 105-123.
- Huß, W.:** *Die Gemeinde der Apokalypse des Johannes* (diss.), München 1967.
- Jenkins, F.:** *The Old Testament in the Book of Revelation*. Marion: Codgill 1976.
- Jeremias, J.:** ἀρχήν, ἀρνίο *ThWNT* I, 342-345.
- Jeske, R.L.:** 'Spirit and Community in the Johannine Apocalypse', *NTS* 31 (1985), 452-466.

Jörns, K-P: *Das hymnische Evangelium, Untersuchungen zum Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971.

- 'Die antiphonische Grundordnung des frühchristlichen Gottesdienstes nach der Johannesoffenbarung' όδϊ: H.becker (έκδ.): *Liturgie. Ein interdiszipliniares Kompendium II*, St. Ottilien 1983, 55κ.ε.

Jonge, M.: 'The Use of the Expression "Ο Χριστός" in the Apocalypse of John', *L' Apocalypse*, 267-281.

Καϊμάκη, Δ., Ο λόγος του Ιωάννη της Αποκαλύψεως και ο προφήτης Ιεζεκιήλ, 1900ετηρίς..., 687-700.

Καραβιδούλου, Ι., «εγένετο σιγή ως ημιώριον». Ερμηνευτική προσέγγιση του στίχου Αποκ.8,1', 1900ετηρίς... 629-644.

- Υπόσχεση και εκπλήρωση στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, *Βιβλικές Μελέτες*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1995, 164-185.
- 'Εκκλησία και Πνευματική Ζωή στις επτά επιστολές της Αποκάλυψης', *Βιβλικές Μελέτες...*, 186-206.

Karrer, M.: *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literalischen, historischen und theologischen ort* [FRLANT 140], Göttingen 1986.

Kerkeslagen, A.: 'Apolo Graeco-Roman Prophecy and the Riter on the White Horse in Rev.6:2', *JTS* 112 (1993), 116-121.

Klauck, H.J.: 'Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung', *BIBLICA* 73 (1992), 153-182.

Kuhn, K.G.: μαρναθά, *ThWNT* IV, 470-475.

Κυριάτα, Δ., Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι Επτά Εκκλησίες της Ασίας, 1900ετηρίς..., 701-710.

Κωνσταντίνου, Μ., Βιβλιοφαγία στον Ιεζεκιήλ και στην Αποκάλυψη, 1900ετηρίς..., 701-710.

Läpple, A.: 'Das geheimnis des Lammes', *BiKi* 39 (1984), 53-58.

- Das neue Jerusalem. Die Eschatologie der Offenbarung des Johannes, *BiKi* 39 (1984), 75-81.

- Läuchli, P.:** 'Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung', *Th.Z.*16 (1960), 369 κε..
- Lambrecht, J.:**'A Structuration of Revelation 4.1-22.5', *L'Apokalypse*, 77-104.
- Langenberg, H.** *Die prophetische Bildsprache der Apokalypse: Erklärung sämtlicher Bilder der Offenbarung*, Metzingen 1974.
- McDonough S.M.:** *YHWH at Patmos. Rev.1:4 in ist Hellenistic and early Jewish Setting*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Maier, G.:** *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, (WUNT 25) Tübingen 1981.
- Malina, Â.J.:** *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Mauro, P.:** *The Patmos Visions: A Study of the Apocalypse*. Boston: Hamilton 1925.
- Mazzaferrri, F.D.:** *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective*, Beihefte zur ZNW 54, New York 1989.
- Mealy, J.M.** *After the Thousand Years. Resurrection and Judgment in Revelation 20*, [JSNT], Supplement Serie 70], Scheffield 1992.
- Michl, J.:** *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des Hl. Johannes, I Teil. Die Engel um Gott*, München 1937.
- Minear, P.S.:** 'The Cosmology of the Apocalypse' *Current Issues in New Testament Interpretation*, W.Klassen, G.F.Snyder (επιμ.), New York 1962, 23-37, 261-262.
- 'Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse', *NTS* 12 (1966), 89-105.
- Mowry, L.:** 'Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage', *JBL* 71 (1952), 78-86.
- Μπελέζου, Κ.,** *Η "Ερμηνεία" του Οικουμενίου του Σχολαστικού στην Αποκάλυψη του Ιωάννου*, Ιστορική και μεθοδολογική προσέγγιση, Αθήναι, 1999.
- Müller, H-P:** *Formgeschichtliche Untersuchung zu Apc Joh 4-5*, Heidelberg 1962.

- 'Die himmlische Ratversammlung. Motivgeschichtliches zu Apc 5,1-5', ZNW 54 (1963), 254-267.
- Müller, U.:** *Messias und Menschensohn in jüdischer Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1972 (StNT 10).
- Mussies, G.:** 'The Greek of the Book of Revelation', *L'Apocalypse*, 167-177.
 - *The Morphology of the Koine Greek as used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*, Leiden 1971.
- Νικολακοπούλου, Κ.,** Αξιόλογα Σχήματα στην απλή γλώσσα της Αποκαλύψεως, εισηγήσεις Στ' Συνάξεως..., 227-237.
- North, R.:** 'Thronus Satanae Pergamenus', *VD* 28(1950), 65-76.
- Οικονόμου, Η.Β.:** 'Ἐξουσία και Πολίτες στην Αποκάλυψη Ιωάννου', 1900ετηρίς..., 41-62.
- O'Rourke, J.J.:** 'The Hymns of the Apocalypse', *cbq* 30 (1968), 399-409.
- Peschek, O.:** 'Gottesdienst in der Apokalypse', *Theol.prakt Quartalschrift* 3 (1920), 496-514.
- Pippin, T.,** *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. Louisville: Westminster 1992.
 - *Geheime Offenbarung und Tempeldienst*, Paderborn 1929.
- Price, S.R.F.:** *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia minor*, Cambridge 1987².
- Prigent, P.:** *Apocalypse et Liturgie*, [CTH 52] Neuchatel 1964.
- Radt, W.:** *Pergamon Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole*, Du Mont Dokumente, Köln 1988.
- Ramsay, W.M.:** *The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse*, London 1904.
- Reader, W.W.:** *Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse*, Diss. Göttingen 1971.
- Reichelt, G.:** *Das Buch mit den sieben Siegeln in der Apokalypse des Johannes*, Diss. Göttingen 1975.

- Rissi, M.:** *Was ist und was geschehen soll danach*, Zürich. Stuttgart 1965.
- Roller, O.:** 'Das Buch mit den sieben Siegeln', *ZNW* 36 (1938), 98-113.
- Roose H.:** *Das Zeugnis Jesu. Die Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes*, Tübingen 2000.
- Rousam F.:** *Hymnische Formeln in Apokalypse*, 1970.
- Rowland, C.:** 'the Vision of the Risen Christ in Rev.i.13 ff. The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology', *JTS* 31 (1980), 1-11.
- *The Open Heaven*, New York 1982.
- Ruiz, J.P.:** *Ezekiel in the Apokalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17-19:10*, Verlag P.Lang, Frankfurt 1990.
- Σάκκου, Σ. Ν.:** 'Η Θεολογία της Αποκαλύψεως', *Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγ. Σάββα Αγουρίδη ΔΒΜ* 21-22 (2002-2003), 201-226.
- Satake, A.:** *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, [WMANT 21] Neukirchen 1966.
- Schaik, AP:** 'Άλλος Άγγελος': *L'Apokalypse* 217-228.
- Scherrer, S.J.:** *Rev.13 as a historical Source for the Imperial Cult under Domitian*, Diss. Harvard Univ. 1979.
- 'Signs and Wonders in the Imperial Cult. A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev.13,13.15' *JBL* 103 (1984), 599-610.
- Schlatter, A.:** *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, [BFChTh 16/6] Gütersloh 1912.
- Schweizer, E.:** 'Die sieben geister in der Apokalypse', *EvTh* 11(1951/1952), 502-515.
- Seesman, L.,** "Nikolaos und die Nikolaiten". Ein Beitrag zur ältesten Häresiologie', *ThStKr* 66 (1893), 47-82.
- Shepherd, M.H.:** *The Paschal Liturgy and the Apokalypse*, [Ecumenical Studies in Worship: 6] Richmond 1965.

- Siegel, G.:** *Wörterbuch zur Offenbarung. Ein Handbuch für Bibelleser*, Gießen Basel 1991².
- Silberman, L.H.:** 'Farewell to ο Αμην: A Note on Rev.3:14', *JBL* 82 (1963), 213-215.
- Σιώτου, Μ. Α.,** 'Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης εις Πάτμον', *ΕΕΘΣΠ* 19 (1972), 99-145.
- Σκιαδαρέση, π. Ι.:** Γένεση και Αποκάλυψη, *ΔΒΜ* 17 (1998), 48-60. 68-86.
- *Λειτουργικές Σκηνές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1999.
- Σκρέτα, π. Νικ.,** *Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου Αποκάλυψις. Ποιητική Απόδοση στη νεοελληνική*, Κατερίνη 1995.
- Σμέμαν, π. Α.,** *Ευχαριστία*, Αθήνα: Ακρίτας 1987.
- Snyder, B.W.** *Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of Lord and the Dedication of the Heavenly Temple*, Unpublished Ph.D. dissertation, Graduate Theological Union and University of California, Berkeley 1991.
- Spitta F.:** *Christus das Lamm*, στου ιδίου: *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Göttingen 1907, 172-224.
- Stauffer, E.:** *Christ and the Caesars*, London: SCM 1965.
- Στοιγιάννου, Β.,** '«Όπου ο Θρόνος Σατανά (Αποκ.2,13)»', *Ερμηνευτικά Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1988, 327-337.
- 'Το γκρέμισμα ενός αμαρτωλού κόσμου (Αποκ. 18)', *Ερμηνευτικά Μελετήματα...*, 429-438.
- 'Αποκάλυψη και Πολιτική', *Ερμηνευτικά Μελετήματα...* 562-591.
- Strand, K.A.:** 'Another Look at the Lord's Day in the Early Church and in Revelation 1:10', *NTS* 13 (1967), 174-181.
- 'A Further Note on the Covenantal Form in the Book of Revelation', *AUSS* 21 (1983), 251-264.
- Taeger, J-W.:** *Johannesapokalypse und der Johanneische Kreis*, Berlin 1989.

- Thompson, L.L.:** *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford 1990.
- Ulfgang, H.:** *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Stockholm 1986 (ConBNT 22).
- Unnik, van W.C.:** "Worthy is the Lamb". The Backword of Apk 5', *Melanges bibliques en hommage an Beda Rigaux*, A.Descamps, A.Halleux (επιμ.), Gembloux 1970, 445-461.
- Φλωρόφσκυ, π. Γ.,** 'Η Εκκλησία: Η Φύσις και το έργον της', Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις, (Μετ. Δημ.Τσάμη), Θεσσαλονίκη: Πουρναράς 1976, 78-99.
- Vanni, U.:** 'Liturgical dialogue as a Literaly Form in the Book of Revelation', *NTS* 37 (1991), 348-372.
- *la Struttura Letteraria dell' Apocalisse*, Roma 1971.
 - 'Language, Symbol and Mystical Experience in the Book of Revelation', 1900ετηρίς, 605-628.
- Vögtle, A.:** '«Τω αγγέλω της Εκκλησίας»', *ORPB* 67(1966), 327-332.
- 'Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde...' (Apk 21,1), *Glaube und Eschatologie*, E.Grässer, O.Merk (επιμ.): F.S. W.G.Kümmel, Tübingen 1985, 303-333.
- Weight, W.:** Die dem Lamme Folgen. Eine Untersuchung der Auslegung von Offb.14:1-5 in den letzten 80 Jahren, Untermetzbach/Bamberg 1976.
- Wilkinson R.H.:** 'The «Στύλος» of Revelation 3:12 and Ancient Coronation Rites', *jbl* 107 (1988), 498-501.

