**M. Reiser, Das christliche Geschichtsbild** **Friedrich Wilhelm Horn (Hg.) / Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*** *Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag.* Neukirchener Verlag2005.

Πρόκειται για Τόμο που εκδόθηκε προς τιμήν του Otto Böcher ο οποίος χρημάτισε καθηγητής (και του υπογράφοντος) μέχρι και το 1993 στο Mainz. Διαιρείται σε τρείς ενότητες επί τη βάσει του *γράψον οὖν (Ι) ἃ εἶδες καὶ (ΙΙ) ἃ εἰσὶν καὶ (ΙΙΙ) ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα*.

Ι1. Ο **F. Hahn, Das Geistverständnis in der Johannesoffenbarung in: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.) / Michael Wolter (Hg.) Studien zur Johannesoffenbarung** το Πνεύμα (11, 1. επτά Πνεύματα του Θεού 1, 4. 4, 5) συνιστά την ανα- *δημιουργική* δύναμη/ενέργεια του Θεού και συνδέεται άρρηκτα με τον Ι. Χριστό (3, 1. 5, 6), την Εκκλησία (14, 13. 22, 17) αλλά και την προφητεία (1, 10. 4, 2. 17, 3. 21, 10) που προσφέρει παράκληση και σωτηρία (19, 10. 22, 6). *Πνεύμα* (*ἀκάθαρτα πνεύματα/πνεύματα δαιμονίων*) διαθέτει και ο Δράκων (13, 15. 16, 13κε. 18, 2).

2. Ο **T. Holtz, Sprache als Metapher. Erwägungen zur Sprache der Johannesapokalypse** υποστηρίζει ότι ο Ιωάννης (Ι.) μέσω των σολοικισμών που αφορούν κατεξοχήν τον Θεό και τον Χριστό θέτει τη γραμματική στη διακονία της *μεταφοράς* έτσι ώστε να εικονιστεί ο Θεός ως *ο απολύτως Άλλος*. Η μεταφορική γλώσσα της Αποκ. είναι τρισδιάστατη. Η α’ διάσταση αφορά στη θεμελιώδη για την επικοινωνία του κειμένου εμπειρία του παρόντος. Η β’ (όπως αποδεικνύουν τα π.διαθηκικά μοτίβα αντί των τσιτάτων) αφορά στη διαχρονική ιστορία/οικονομία του ενός Θεού με τον κόσμο και τον λαό Του και η γ’ αφορά στο διαφανές μέσω επίσης των μεταφορών μέλλον.

3. Ο **M. Frenschkowski, Die Johannesoffenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination und Literatur** θεωρεί σημαντική την έρευνα της ψυχολογίας της όρασης/του οραματισμού και της φιλολογικής συστηματικοποίησης αυτής για την περαιτέρω έρευνα της Αποκ. Ασκεί κριτική στο εγχείρημα του Μαλίνα να θεωρήσει τον Ι. ως έναν προφήτη χωρίς εσχατολογικό προσανατολισμό που ερμηνεύει *αλληγορικά* την αστρονομική/αστρολογική φιλολογία του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Ταυτόχρονα θεωρεί ότι απαντούν ομοιότητες της Αποκ. με το γένος της φαντασιακής αφήγησης και ιδίως του ουτοπικού ταξιδιωτικού αφηγήματος. Αν και αρνείται τον χαρακτηρισμό του κειμένου ως φαντασιακού, θεωρεί ότι το συγκεκριμένο βιβλίο απελευθερώνει τη φαντασία αφού η εμπειρία της αλλαγής/καινοποίησης αυτού του φθαρτού κόσμου είναι τελικά λυτρωτική και όχι φοβική.

4. Ο **M. Reiser, Das christliche Geschichtsbild** επί τη βάσει της έρευνας των *Δέκα Εποχών* (και όχι *Εβδομάδων*) του *Α’ Ενώχ* (93, 1-10. 91, 11-17), έργο της μακκαβαϊκής περιόδου (όπου δεν μνημονεύονται οι δυνάστες Δαυίδ, Σολομών, Μωυσής) εξαίρει τρία βασικά σημεία που διέπουν την τελεολογική ιουδαϊκή αντίληψη περί ιστορίας και την διαφοροποιούν από την ανακυκλούμενη αντίληψη των άλλων λαών της Ανατολής επηρεάζοντας και την χριστιανική: α) η πεποίθηση ότι η ιστορία κατευθύνεται προς ένα από τον Θεό καθορισμένο τέλος και αυτό είναι το έλεος και η δικαιοσύνη για τους πάντες. β) Όταν οι άνθρωποι δεν υπακούουν στον Θεό αλλά θέλουν να επιβάλουν το δικό τους θέλημα καταπιέζουν τους άλλους και διαφθείρουν τη δημιουργία. γ) Επειδή ακριβώς μόνον ο Θεός επιθυμεί τη σωτηρία των πάντων, το τέλος της ιστορίας προϋποθέτει το δικαστήριο των ανυπάκουων κατά το οποίο ξεριζώνεται το κακό. Στην Αποκ. ο Θεός δεν είναι απλώς ο συγγραφέας, ο σκηνοθέτης και ο κριτικός του μεγάλου δράματος της ιστορίας αλλά στο Πρόσωπο του Χριστού που ανοίγει τις σφραγίδες της ιστορίας πρωταγωνιστεί ο ίδιος.

5. **D. Sänger, Anmerkungen zur Christologie der Johannes-Apokalypse:** Το επιλογικό 22, 20 (που διαδραματίζει ρόλο αντίστοιχο του εισαγωγικού της Κ.Δ. Μτ. 1, 1) ανακαλεί τα Γ’ Μακ. 6, 9 και Ιωσ. *Αρχ.* 4, 46 και αναφέρεται κατεξοχήν στην εσχατολογική θεοφάνεια η οποία έχει τα πολεμικά χαρακτηριστικά της ημέρας του Κυρίου (πόλεμοι Γιαχβέ). Ο Χριστός δεν έχει απλώς θεϊκά χαρακτηριστικά αλλά είναι ο ερχόμενος Γιαχβέ, ο Εμμανουήλ.

**6. H. Omerzu, Wilhelm Boussets Beitrag zur Erforschung des Antichristmythos:** Ο εκπρόσωπος της θρησκειοϊστορικής Σχολής Bousset στις αρχές του 20ου αι. τον Αντίχριστο (που ερμηνεύθηκε είτε πνευματικοθρησκευτικά είτε πολιτικά) κατέστησε αντικείμενο ιστορικοκριτικής έρευνας αναζητώντας την προέλευση του στην ιουδαϊκή παράδοση της οποίας οι ρίζες ανάγονται στον παλαιοβαβυλωνιακή μάχη εναντίον του Δράκοντα. Κατεξοχήν βασίζεται σε μία μυστική προφορική παράδοση (επέκεινα της επίσημης θεολογίας) ενώ και το ότι υπήρχε ενοποιημένος μύθος περί του Αντιχρίστου συνιστά υπόθεση.

**7. Ο F. Beißer, Trinitätsaussagen in der Offenbarung des Johannes** αναδεικνύει ένα θέμα που αποτελούσε ταμπού στην Ερμηνευτική μέχρι σήμερα παρότι συνιστά θεμέλιο της χριστιανικής πίστης: στην Αποκ. απαντούν διατυπώσεις που αναδεικνύουν την τριαδικότητα του Θεού, πίστη η οποία δεν συνιστά προϊόν φιλοσοφικού στοχασμού αλλά της μεταπασχάλιας εμπειρίας της πρώτης Εκκλησίας. Ο ίδιος ο Θεός στο πρόσωπο του Ιησού σηκώνει τις αμαρτίες του κόσμου. Ο Υιός, ο οποίος ως Πρόσωπο διακρίνεται από τον Πατέρα, τον δημιουργό και κύριο του Σύμπαντος, μπορεί να είναι πραγματικά λυτρωτής εάν ο Θεός πραγματικά σήκωσε τον Σταυρό και διέλυσε τον θάνατο. Η τριαδικότητα του Θεού συναρτάται με το γεγονός ότι ο Θεός (σε αντίθεση προς τη μονοθεϊστική αντίληψη του Ιουδαϊσμού και του Ισλάμ) είναι ο ενεργών και διαρκώς ερχόμενος ένεκα της αγάπης και του ελέους. Δεν αναπαύεται σε ένα επέκεινα ούτε κοινοποιεί απλώς το θέλημά Του αλλά παρεμβαίνει μέσω ενός γεγονότος ενώ είναι διαρκώς παρών στην Εκκλησία με το Πνεύμα.

ΙΙ1. Ο **F.W. Horn, Johannes auf Patmos** επισημαίνει ότι αιτία της παραμονής του Ιωάννη στην Πάτμο ένα εντελώς άσημο νησί το οποίο δεν ανήκε στους τόπους εξορίας (σε αντίθεση προς τη Γυάρο των Κυκλάδων), δεν ήταν η καταδίκη του σε deportatio (εκτοπισμός εφ’ όρου ζωής με αφαίρεση των πολιτικών δικαιωμάτων και των περιουσιακών στοιχείων) ούτε η ηπιότερη και χρονικά περιορισμένη relegatio (διαδικασία που εκπήγαζε από τη Ρώμη και αφορούσε honestiores Τερτυλ. *Praescr.* 36.3. Haer. 36.3. Ιερών. *Vir.* Ill 9. Ιππόλ. *Αντίχρ.* 36. Ευσ. *ΕΙ* 3.20.8. Επιφάνιος *Αιρ.* 60.12.2). Κατέχοντας ηγετική θέση στην Μ. Ασία ένεκα της κλιμακούμενης πολιτικής πίεσης αποσύρθηκε εκούσια στην Πάτμο απ’ όπου κι επέστρεψε μετά το θάνατο του Δομιτιανού.

2. Ο **G. Guttenberger, Johannes von Thyateira** αναδεικνύει τη σχέση του Ι. με τα Θυάτειρα, την πλέον άσημη συγκριτικά με τις άλλες έξι πόλεις κοινότητα χειροτεχνών και εμπόρων όπου και δρα η αντιπροφήτης Ιεζάβελ γι’ αυτό και σε αυτή την εκτεταμένη επιστολή εκφράζεται παραδειγματικά για όλες τις εκκλησίες η Κρίση.

3. Ο **M. Wolter, Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes** εξετάζει το εναλλακτικό έθος που αντιπροτείνει η Αποκ. εστιάζοντας στο γεγονός ότι στοιχείο ταυτότητας των ακροατών της καθίσταται η Λειτουργία και τη συνεχή ανάγνωση/ακρόαση του ίδιου του Κειμένου.

4. Ο **H. Giesen, Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes** καταλήγει στο ότι ο πρώτος κατάλογος δεινών (9, 20 κε., όπου και τα *κλέμματα* τα οποία στους Ο’ συνδέονται με την εξαπάτηση και τα τρικ πρβλ. 13, 13-14) αφορά στους ανθρώπους που εμμένουν στην απομάκρυνση τους από τον Θεό γοητευόμενοι από την Καισαρολατρία. Στους επόμενους δύο (2, 21. 22, 15) όπου προηγείται μια επαγγελία αφορούν κατεξοχήν σε χριστιανούς οι οποίοι δεν θέλουν να απαρνηθούν τα προνόμια που προσφέρει η λατρεία του Πλανητάρχη και οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο χάνουν την αιώνια σωτηρία.

5. Σύμφωνα με τον **M. Tilly, Beobachtungen zur Septuaginta-Rezeption in Apk 22,18f,** η προειδοποίηση αναφορικά με την μη παραχάραξη/αλλοίωση του κειμένου (που σύμφωνα με τον Nicklas δεν αφορά μόνον στην Αποκ. αλλά σε ολόκληρο τον βιβλικό Κανόνα [Π.Δ. και Κ.Δ.] και σχετίζεται ήδη από τον Ειρηναίο με την απαγόρευση ερμηνείας κατά το δοκούν) και τη ακριβή διατήρηση του περιεχομένου του ανακαλεί αντίστοιχες παραινέσεις του Δευτερονομίου (4, 1 κε. 13, 1 29, 19 κε.) αξιώνει κύρος ισάξιο αυτού και αποτρέπει παρεμβάσεις από ρεύματα και χαρισματικές μορφές εντός της Κοινότητας.

6. Για τον **W. Weiß, Hebräerbrief und Apokalypse im Vergleich**, η Εβρ. και η Αποκ. αποτελούν βιβλία αμφισβητημένα ως προς την κανονικότητα (παρά την άρρηκτη σχέση με την Π.Δ.) και περιθωριοποιημένα για πολλά χρόνια από τους ερμηνευτές (παρά την υψηλή θεολογία, χριστολογία), παρότι η πρώτη εξαίρει τον λόγο και η δεύτερη το όραμα, απευθύνονται και τα δύο παρακλητικά με τη μορφή επιστολής στην γ’ γενιά χριστιανών οι οποίοι αντιμετωπίζουν κρίση και διωγμό για να προσφέρουν τη βεβαιότητα της σωτηρίας.

ΙΙΙ1. Ο **P. Metzger, Die Bedeutung des Pseudonyms für die Interpretation einer apokalyptischen Schrift** εξετάζει το Δ’ Έσδρα όπου ο πρωταγωνιστής παρουσιάζεται ως ποιμένας, δάσκαλος του Νόμου και προφήτης και ερευνά τον ρόλο της ψευδεπιγραφίας ως εγχείρημα του συγγραφέα να μεταγγίσει στην Κοινότητά του ελπίδα και προσανατολισμό σε περίοδο κρίσης.

2. Ο **P. Müller, Das Buch und die Bücher in der Johannesoffenbarung** αναδεικνύει το γεγονός ότι η Αποκ. είναι το μοναδικό βιβλίο το οποίο εμπεριέχει τόσα βιβλία τα οποία και εξετάζει το παρόν άρθρο. Ο Ιωάννης δεν αισθάνεται την ανάγκη να παραθέσει τσιτάτα των βιβλίων της Π.Δ. καθώς εμπνέεται από τον ίδιο Θεό και το ίδιο προφητικό Πνεύμα που ταυτίζεται στο 19, 1 με τη μαρτυρία του Ι. Χριστού. Εξ αυτού του γεγονότος εκπηγάζει φυσιολογικά η αρχή της διακειμενικότητας και της αλληλοερμηνείας π.χ. μεταξύ Ιεζ. και Αποκ. 5 και 10.

3. Ο **W. Zager, Gericht Gottes in der Johannesapokalypse** υπογραμμίζει το ότι η κρίση του Θεού είναι η προϋπόθεση για να κατέβει η καινή Ιερουσαλήμ και να λάμψει η βασιλεία της δικαιοσύνης και του ελέους του. Σε αντίθεση βέβαια προς το Ησ. 60, 19 κε. ως φωστήρας της Πόλης είναι και ο Χριστός, ενώ και από τα δύο Πρόσωπα (σε αντίθεση προς το Α’ Κορ. 15, 24. 8) που υποκαθιστούν το Ναό εκπηγάζει ο ποταμός του ζώντος ύδατος.

4. Για τον **K. Haacker, Neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem** ο έτερος πόλος της καινής Ιερουσαλήμ στην περίπτωση της Αποκ. δεν είναι η επίγεια όπως συμβαίνει στον Παύλο (Γαλ. 4, 25 κ.ε) και στις ιουδαϊκές αποκαλύψεις αλλά η Βαβυλώνα -Ρώμη. Η επίγεια δεν πρόκειται να ξανακτισθεί αλλά να αντικατασταθεί από ένα εντελώς καινούργιο οικοδομικό σύνολο- ουτοπικό (για τα ανθρώπινα δεδομένα) κύβο με αισθητική τελειότητα.

5. Ο **Th. Baumeister, Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon und die Offenbarung des Johannes** εξετάζει τις επιδράσεις που έχει ασκήσει η Αποκ. στην επιστολή των Κοινοτήτων της Βιέννης και της Λυών το 177 μ.Χ. προς τους αδελφούς *κατά την Ασία και τη Φρυγία* προκειμένου να επισημάνουν το επιεικές και φιλάνθρωπον προς τους πεπτωκότες αντιτιθέμενοι στη σκληρότητα των Καθαρών. Η Αποκ. θεωρείται Γραφή (Ευσ ΕΙ 5.1.58 // 22, 11).

Τα υπόλοιπα τρία άρθρα ασχολούνται με την πρόσληψη της Αποκ. το 1654 και τον 20ο αι.. Πρόκειται για τα (6) **K. Bümlein, Ein Speyer Apokalypse-Ausleger von 1654. Johann Heinrich Ursinus und sein Richtiges Zeigerhändlein,** (7) **M. Bachmann, Apocalypse Now, Apocalypse Once: Der Film Francis Ford Coppolas auf dem Hintergrund der Johannesoffenbarung** και (8) **K. Dienst, "Unendlichkeit" als theologisch-philosophische Kategorie im Kirchenlied des Barockzeitalters**. Τέλος ο **M. Karrer, Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung**, χρησιμοποιεί ως αφόρμηση το μότο του Προυστ «στην πραγματικότητα ο αναγνώστης (< ανα-γιγνώσκειν = γνωρίζω καλά) ενός κειμένου διαβάζει σε αυτό τον εαυτό του» κάτι που αποδεικνύει αφιερώνοντας ένα κεφάλαιο στην πρόσληψη του λευκού ίππου (6, 2) από την τέχνη από τον 14ο μέχρι και τον 21ο αι.. Υπογραμμίζει ότι για τα αρχαία κείμενα και δη την Αποκ. η ανάγνωση γινόταν «δυνατά» και στο πλαίσιο μιας σύναξης, κυκλοφορούσαν διαφορετικές εκδοχές του κειμένου ενώ και οι μεταφράσεις διαδραμάτιζαν στην κατανόηση και την πρόσληψή του.

**Sven van Meegen, Josef Wehrle (Hg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel, Prof. P. Dr. Otto Wahl SDB zu Ehren, Berlin: Lit 2012**

Ο συγκεκριμένος συλλογικός τόμος είναι ιδιαίτερα χρήσιμος κυρίως κηρυκτικά και ποιμαντικά καθώς σε αυτόν εξετάζονται βιβλικές περικοπές πολύ διαδεδομένες στην λατρεία της Ανατολής οι οποίες έχουν επηρεάσει τη ζωή και το ήθος της. Ο Josef Wehrle, ***Psalm 104-Ein Lobpreis auf Jahwe, den allgegenwärtigen und fürsorgenden Schöpfergott*** εξετάζει τον πολύ γνωστό Ψ. 104 και σε συνάφεια με τους Ψ. 103 και 105-106 αλλά και σε σύγκριση με τον γνωστό ύμνο του Εχνατών προς τον Ατόν αν και αμφισβητεί άμεση επίδραση του τελευταίου. Ο Κύριος αναδεικνύεται στον Ψ. παντοδύναμος ενώ δεν υπάρχουν ά-θεοι χρόνοι και χώροι. Ο Sven van Meegen, *Der Konflikt zwischen dem Gerechten und den Ungerechte* εξετάζει δύο περικοπές της α’ ενότητας (Κεφ. 2 και 5) του νεότερου βιβλίου της ΠΔ, της Σοφίας Σολομώντος (Π), οι οποίες συνθέτουν ένα αντιθετικό δίδυμο. Επί τη βάσει της εμπειρίας του διωγμού του σιωπώντος δικαίου που ζει στην (αλεξανδρινή;) Διασπορά, παρουσιάζεται στο κεφ. 2 η αντιμετώπισή/καταδίκη του στο επίγειο δικαστήριο από τους ηδονιστές αδίκους (που εδράζονται στο δίκαιο του ισχυρού) και στο κεφ. 5 η πλήρης ανατροπή στο μεταθανάτιο θεϊκό δικαστήριο, όπου και δικαιώνεται ως υιός/δούλος του Θεού (πρβλ. παραβολή πλουσίου και Λαζάρου Λκ. 16, 19 κε.). Ο σ. εξετάζει κατεξοχήν τη διακειμενικότητα με τα άσματα του πάσχοντος Δούλου του Δευτεροησαΐα (όπου όμως επισημαίνεται ο εξιλαστήριος χαρακτήρας της σφαγής του δούλου χάριν των πολλών [η οποία εξαίρεται κατεξοχήν στη μετάφραση των Ο’] ενώ δεν είναι βέβαιη και η συλλογική ερμηνεία ιδίως για το γνωστό δ’ άσμα που προϋποθέτει ο σ.) και τις Ομολογίες του Ιερεμία. Στο πλαίσιο αυτής εστιάζει το φακό του και στη σημασία λεξημάτων όπως *ἵστημι, θλίβω, πόνος, παράδοξος, παιδεία*. Στο τέλος καταλήγει

Ο Johannes Josef Miller, *Macht und Ohnmacht in der Begegnung mit Jesus* εξετάζει ιστορικοκριτικά και υπαρξιακά δύο περικοπές από δύο διαφορετικά συνοπτικά Ευαγγέλια: την θεραπεία του ατόμου με το ξεραμένο χέρι στη Συναγωγή την ημέρα του Σαββάτου στην αρχή της δράσης του Ιησού και τη σωτήρια συνάντηση με τον Ζακχαίο (= ο αγνός/δίκαιος, ή σύντμηση του Ζαχαρία) στο τέλος της. Μάλιστα η β’ ανήκει στο ιδιαίτερο υλικό του Λκ. όπου και ως κατεξοχήν χαρακτηριστικό της βασιλείας προβάλλει η σωτηρία του χαμένου κατά το λυτρωτικό σήμερον. Ο σ. εξετάζει τις περικοπές στη συνάφειά τους κατεξοχήν αντιθετικά ζεύγη μέσα στο ίδιο το κείμενο (ξεραμένο χέρι-πωρωμένη καρδιά, ο ασθενής στο κέντρο-οι Φαρισαίοι εκτός, ο Ιησούς επικοινωνεί και πάσχει-οι εχθροί σιωπούν). Δεν σχετίζει όμως τη δύναμη του Ιησού με τη θεολογία του Σαββάτου! Εύστοχες είναι και οι υπαρξιακές παρατηρήσεις: ξεραμένο χέρι= μη δυνατότητα αυτόνομης πράξης παρά συνεχής προσκόλληση στους άλλους, όχι αυθεντική επι-κοινωνία, έλλειψη). Ο ασθενής θεραπεύεται ο ίδιος να σταθεί και μάλιστα στο κέντρο αποκτώντας πρόσβαση στο βάθος. Στη β’ περικοπή ο σ. εξαίρει γιατί ο αρχιτελώνης παρά το όνομά του θεωρούνταν ως κατεξοχήν αμαρτωλός αλλά και την υπέρβαση που σηματοδοτεί η συνάντηση με τον οδεύοντα προς το πάθος Ιησού-υιό του Δαυίδ, ο οποίος προηγουμένως έχει δώσει φως στον πτωχό Βαρτιμαίο.

Στην τελευταία εκτεταμένη εργασία η Igna Kramp, *Zwischen Kreuzesopfer und Kreuzesthron. Christus als König im Neuen Testament*. Εκθέτει πώς παρουσιάζουν τον Χριστό Βασιλέα τα τέσσερα Ευαγγέλια λαμβάνοντας υπόψιν της εκτός από την ιστορικοκριτική έρευνα ταυτόχρονα και την Τέχνη (εικονογραφία-ποίηση). Στο αρχαιότερο διακρίνει εκτός από το κλασικό μεσιανικό μυστικό (το οποίο αποκαλύπτεται ενώπιον του Συνεδρίου) και ένα βασιλικό το οποίο αναδύεται στην αφήγηση του Πάθους και την ανάκριση από τον Πιλάτο ο οποίος είναι και ο πρώτος που ονομάζει τον Ιησού *βασιλιά* (και μάλιστα όχι ειρωνικά). Η είσοδος στην Ιερουσαλήμ και η ανάκριση από τον Ρωμαίο ηγεμόνα ερμηνεύονται κατεξοχήν επί τη βάσει όχι του ιουδαϊκού αλλά του ελληνιστικού υποβάθρου ως παρωδία αντίστοιχων αυτοκρατορικών εθών (*αγγαρεία* ζώου [συνδυασμένη όμως με επιστροφή στον ιδιοκτήτη], «θριαμβευτική» είσοδος//adventus βασιλέα αλλά επί πώλου, ένδυση πορφύρας// Investitur, ακάνθινος στέφανος [και όχι απλό διάδημα] // ακτινωτό στέμμα, «Χαίρε ο βασιλεύς»//Αve Caesar + προσκύνηση, εμπτυσμοί υπό των στρατιωτών// ασπασμός βασιλικός, κάλαμος//σκήπτρο, δύο ληστές// υπασπιστές). Για τον αναγνώστη που ακούει το κείμενο υπό το φως της ανάστασης γνωρίζει ότι δεν πρόκειται για ειρωνεία αλλά για παράδοξη αλλά αληθινή αποκάλυψη του Χριστού ως βασιλέα. Στον Ματθαίο ο Χριστός ήδη από τη γέννησή του προσκυνείται από τα έθνη και καταδιώκεται από τα Ιεροσόλυμα (πρβλ. Μτ. 2, 3) ως χριστός βασιλεύς (έτσι ονομάζεται για πρώτη φορά από τον Ηρώδη 2, 4) έχων τον δικό του αστέρα. Σημειωτέον ότι στοιχεία από απεικονίσεις γενεθλίων βασιλέων (π.χ. το λουτρό) έχει υιοθετήσει και η ορθόδοξη αγιογραφία (σελ. 431). Μετά την είσοδο στα Ιεροσόλυμα (που *σείονται* [σημείο θεοφάνιας;] 21, 10) ανεβαίνει *αμέσως* στο Ναό όπου ως βασιλεύς δεν δέχεται όπως ο Αλέξανδρος στη Σίβα τη διακήρυξη της υιοθεσίας αλλά αποκαθιστά την αγιότητα αφού διώχνει τους πάντες και τη συνδέει με την θεραπεία (11, 5 πρβλ. αντίστοιχη εικόνα του Δομιτιανού στους Σουητώνιο, Τάκιτο, Δίωνα Κάσσιο). Ήδη ως Ουβερτούρα του Πάθους και δη της ανάκρισης του Χριστού (ο οποίος στο 26, 53 διαθέτει 12 λεγεώνες=72.000 στρατιώτες και δη αγγέλων!) από τον Ρωμαίο πρέπει να θεωρήσει ο αναγνώστης την παραβολή της παγκός μιας κρίσης η οποία είχε αρχικά ως υποκείμενο τον Θεό πατέρα. Στον Ματθαίο όμως αυτόν τον ρόλο αναλαμβάνει ο Χριστός που έρχεται με τη δόξα αυτού (και όχι του Θεού), κάθεται στην ειδική για αυτή τη λειτουργία sella curulis (πρβλ. Δαν. 7), ονομάζεται *βασιλεύς* μόνον σε συνδυασμό με τους εκ δεξιών ενώ λειτουργεί σαν ποιμένας που διαχωρίζει ένα μέρος του κοπαδιού για σφαγή. Αποφεύγει το *προσκυνεῖν* για τους στρατιώτες (ενώ το χρησιμοποιεί για τους μάγους και μεταπασχάλια για τις γυναίκες και τους μαθητές Μτ. 28), αντί της πορφύρας προτιμά την κόκκινη χλαμύδα για τους Ρωμαίους στρατιώτες ενώ και η αιτία διατυπώνεται επιβεβαιωτικά: *οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Στον Λουκά προτιμάται ο όρος *σωτήρ* παρά το συγγενές *βασιλεύς/βασιλεύω* που απαντά με εμφατικότητα στην υποδοχή του Ιησού στην Ιερουσαλήμ. Προηγούνται οι περικοπές του Ζακχαίου και των ταλάντων. Με την τελευταία αποκλείεται κάθε πολιτική εκδοχή της βασιλείας όπως συκοφαντείται από το Συνέδριο και η οσονούπω έλευση του κοσμικού τέλους ενώ απαιτείται εγρήγορση και δραστηριοποίηση. Στο *Κατά Ιωάννη*, ο Ιησούς που αναγνωρίζεται βασιλιάς από το Ναθαναήλ και παρερμηνεύεται ως τέτοιος στο κεφ. 6, αποκαλύπτει αυτή του την ιδιότητα ενώπιον του Πιλάτου που τον αναγνωρίζει έτσι και μάλιστα δημόσια χωρίς όμως να τον πιστέψει. Στην Αποκ. ο Ιησούς προβάλλει ως βασιλεύς σε πολεμικό παραλληλισμό προς τον αυτοκράτορα που δοξαζόταν ως αιώνιος νικητής ιδίως μετά το τελικό δικαστήριο.

***Die Johannesapokalypse, Kontexte-Konzepte –Wirkungen Hrsg. v. Jörg Frey, James A. Kelhoffer u. Franz Tóth [The Revelation of John. Contexts – Concepts – Impacts]*** WUNT 287, Tübingen 2012

Επί τη βάσει ενός Συνεδρίου στο Μόναχο 2008 κυκλοφορήθηκε πρόσφατα ένας συλλογικός τόμος όπου μπορεί ο αναγνώστης να έχει μια πλήρη εικόνα των τάσεων που επικρατούν σήμερα στην έρευνα του βιβλίου εκείνου της Κ.Δ. το οποίο ιδίως σήμερα ένεκα της κρίσης έχει καταστεί και πάλι επίκαιρο. Ο τόμος όπως διαπιστώνεται και κατωτέρω χωρίζεται σε τρεις ενότητες. Στην αρχή ο *Franz Tóth:* Erträge und Tendenzen der gegenwärtigen Forschung zur Johannesapokalypse, συγγραφέας και μονογραφίας σχετικά με την επουράνια Λατρεία tvn kef. 4-5 (Leipzig 2006), κάνει μια επισκόπηση της πλούσιας έρευνας της τελευταίας εικοσαετίας σχετικά με την Αποκ. και ταυτόχρονα εισαγάγει τον συλλογικό τόμο. **I. Kontexte (Συγκείμενα)** 1. ***Martin Karrer:* Der Text der Johannesapokalypse.** Ο Κ. μαζί με τον U. Schimdt από τον Οκτώβρη 2011 σε συνεργασία με το Ινστιτούτο για την έρευνα του κειμένου της Κ.Δ. του Muenster ανέλαβαν την εκπόνηση μια νέας κριτικής έκδοσης (Editio critica Maior) του κειμένου της Αποκ. με έδρα το Wuppertal/ Bethel (Kirchliche Hochschule). Λαμβάνουν υπόψιν επιπλέον τις κοπτικές (από τον 4ο αι. μ.Χ. M. Heide) και συριακές μεταφράσεις (από το 508. 616 μ.Χ. Chr. Askeland) αλλά και τη δόμηση του κειμένου από τα χειρόγραφα. Ο J. Schmidt το 1950 είχε ιεραρχήσει την αξιοπιστία της χειρόγραφης παράδοσης ως εξής: **(1) Αλεξανδρινός** τύπος κειμένου (Ρ98 [το αρχαιότερο 1, 13-20. τέλη 2ου/ αρχές 3ου αι.] Ρ18 24 115 A C Οικουμ. [M.E. Groote (Hg.) Oecumenii commentaries TEG 8 Leuven 1999] 2344). **(2) Σιναϊτικός** (Ρ47 85 9, 10- 17, 2 3ος αι. 0169, 0207 Ωριγ. 1854, 2329).**(3) Χειρόγραφα με τα υπομνήματα του Ανδρέα** (Αν/Μα) και **(4)** **το Βυζαντινό Κείμενο** (Κ/ΜΚ). Eπί τη βάσει και της ανωτέρω ιεράρχησης έχουν καθιερωθεί γραφές οι οποίες σύμφωνα με τον Κ. πρέπει να αναθεωρηθούν από άλλες αφού δεν πληρούν τα κριτήρια: 1, 13: *χρυσῆν* αντί *χρυσᾶν* 2, 1 κε. *Τῷ ἀγγέλῳ* ***τῷ*** αντί *τῆς ἐν […] ἐκκλησίας*/ 4, 3: *ἱερεῖς* (Α) αντί *ἶρις* / 5, 10: *βασιλεύουσιν* αντί *βασιλεύσουσιν* 9, 3: *καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς* (σκορπίοις) αντί *αυταῖς* (ταῖς ἀκρίσι)/ 13, 7 (η συνοπτικότερη εκδοχή αντί της εκτενέστερης που έχει υιοθετηθεί από την κριτική έκδοση και ευνοεί τη μοιρολατρία ενώ και στο 10β το κείμενο όλων των μαρτύρων εκτός του Α) */* 18, 3: *πέπ****τ****ωκαν* αντί *πέπωκαν*. Πλέον αναβαθμίζεται και η σημασία του εκκλησιαστικού (βυζαντινού) κειμένου. Προσωπικά θεωρώ ότι επιπροσθέτως πρέπει να ληφθεί υπόψιν ο λατρευτικός χαρακτήρας της Αποκ.. Στη Διατριβή μου (Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη, Διδ. Διατριβή, Wiesbaden 2000, 107) είχα επισημάνει ότι στο 4, 9 (ακριβώς στο σημείο όπου με τον μέλλοντα εγκαινιάζονται τα τελικά έσχατα) παρατίθεται επιπλέον ύμνος ο οποίος πρέπει να σημειωθεί αναλόγως «Καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῷα *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν/ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ/ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων»* ο οποίος είναι παράλληλος του Τρισαγίου. Επίσης στο 5, 9-10 εάν γίνει αποδεκτή στο 9β η δυσκολότερη γραφή *τῷ θεῷ* ***ἡμᾶς*** του Σιναϊτικούτότε έχουμε έναν ύμνο με δύο στροφές (5, 9+10) τις οποίες άδουν αντιφωνικά οι 24 πρεσβύτεροι (5, 9) και τα τέσσαρα ζώα (5, 10) τα οποία ομιλούν με το αυτούς.

Τρεις πραγματείες ασχολούνται με την χρονολόγηση της Αποκ., οι οποίες και την τοποθετούν από το 100 μ.Χ. και υστερότερα. *Ο Thomas Witulski:* **Der römische Kaiser Hadrian und die neutestamentliche Johannesapokalypse** επί τη βάσει της έρευνας της ιστορίας της Καισαρολατρίας στη Μ. Ασία *μετα*χρονολογεί την Αποκ. το διάστημα της αυτοκρατορίας του Αδριανού και μάλιστα μεταξύ **132** (όταν στην Αθήνα καθιερώνεται ο Ναός του Ολυμπίου Διός και το *Πανελλήνιον* του οποίου μέλη ήταν οι Σάρδεις και τα Θυάτειρα) και **135 μ.Χ.** Τότε ανεγείρονται οικογενειακοί βωμοί προς τιμήν του *σωτήρος* και *κτίστη* Ολύμπιου Αδριανού. Για πρώτη φορά μετά τον Γάιο Καλιγούλα λατρεύεται *προσωπικά* ο princeps αφού το 89/90 μ.Χ. καθιερώνεται στην Έφεσο η λατρεία όλης της δυναστείας των Φλαβίων αλλά όχι του προσώπου του princeps Δομιτιανού. Το β’ θηρίον ταυτίζεται με τον καταγόμενο από τη μικρασιάτικη γη (Λαοδίκεια) ρήτορα και σοφιστή φίλο του αυτοκράτορα Αντώνιο Πολέμωνα. Ο σ. (που έχει εκπονήσει και σχετική Μονογραφία Goettingen 2007) δεν λαμβάνει υπόψιν του το *Σώμα των Επιστολών του Ιγνατίου* καθώς και το γεγονός ότι οι Ιουδαίοι, οι οποίοι διαβάλλουν τους χριστιανούς στις αρχές, δεν είναι πιθανόν να διαδραματίζουν τέτοιο ρόλο την περίοδο που ολοκληρωτικά καταστρέφονται. Ο *Stefan Witetschek* **Ein weit geöffnetes Zeitfenster? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse** ασκεί κριτική στον καθώς στην Ασία δεν τεκμαίρεται μια έκρηξη της Καισαρολατρίας επί Αδριανού. Τοποθετεί τη συγγραφή της Αποκ. στην ίδια περίοδο με αυτή των έργων του Λουκά (την οποία αυθαίρετα τοποθετεί το 90-100 μ.Χ. χωρίς να υπάρχει εν προκειμένω communis opinio) και ειδικότερα μετά τον θάνατο του Δομιτιανού και λίγο ενωρίτερα από τη διεξαγωγή του *Διαλόγου του Ιουστίνου με τον Τρύφωνα* στην Έφεσο (132-5 μ.Χ.) όπου αυτή μνημονεύεται ως έργο του *αποστόλου* Ιωάννη (81, 4). Σύμφωνα με τον Ανδρέα (12, 7) ο Παπίας είναι ο α’ μάρτυς της θεοπνευστίας της Αποκ. Αρνείται ότι στην Αποκ. αντικατοπτρίζεται επακριβώς η σύγχρονη με αυτήν πραγματικότητα αφού σε αυτή θεάται τα γεγονότα από την προοπτική του ουρανού. Ο ***James A. Kelhoffer:* The Relevance of Revelation's Date and the Imperial Cult for John's Appraisal of the Value of Christians' Suffering in Revelation 1-3** αποκλείει μια πρώιμη χρονολόγηση της Αποκ. και ιδίως της επτάδος των επιστολών αφού η επιστολή προς την καταστραφείσα από σεισμό το 60/61 μ.Χ. Λαοδίκεια, η οποία (επιστολή) και όλη η πρώτη επτάδα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το μακροκείμενο, προϋποθέτει μια ευημερούσα πόλη. Επίσης θεωρεί ότι ο έκτος βασιλιάς με τη σύντομη θητεία ταυτίζεται με το Νέρβα (96-98 μ.Χ.) ενώ η Αποκ. γράφτηκε επί Τραϊανού (98-117 μ.Χ.). Και οι επτά επιστολές, οι οποίες από τον Α. αντικατοπτρίζουν πολεμική εναντίον της Καισαρολατρίας η οποία με τη σειρά της συνιστά μέρος της ειδωλολατρίας και των πολυθεϊστικών πρακτικών. Για την καταπολέμηση εκείνων που συμβιβάζονταν με μια απλή (soft) συμμετοχή στις εκδηλώσεις του περιβάλλοντος τους, φοβούμενοι την απομόνωση, ο σ. υπενθυμίζει την παραδοσιακή *απαγόρευση* της Αποστολικής Συνόδου *φαγεῖν εἰδωλόθυτα και πορνεῦσαι* (2, 20δ//Πρ. 15, 28β) και προβάλλει τον Αντίπα ο οποίος θανατώθηκε *παρά* (που μεταφρ. ενώπιον) των παραληπτών. Το συγκεκριμένο γεγονός θεωρήθηκε από τον σ. ως πρελούδιο μαζικότερων διωγμών. Σύμφωνα με τον ***Michael Labahn:* Die Septuaginta und die Johannesapokalypse: Möglichkeiten und Grenzen einer Verhältnisbestimmung im Spiegel von kreativer Intertextualität und Textentwicklungen, ο** σ. της Αποκ. όντας δίγλωσσος αλλά και χρησιμοποιώντας **τη δύναμη και τις τεχνικές της μνήμης**, δεν παραθέτει χωρία (τσιτάτα) αλλά ενσωματώνει δημιουργικά μοτίβα βιβλικά στο έργο του (3, 17 // Ωσ. 12, 9 πρβλ. Επίκτ. 3.7.20 Σιρ. 11, 18-9). Μάλλον ως *προ*κείμενο είχε ελληνική μετάφραση (**2, 26 ποιμανεῖς** [12, 5α. 19, 15] //Ψ. 2, 8-9. **6, 12**// Ιωήλ 2, 31( Μασ. 3, 4). **17,** **14β**//Δαν. Ο’ 4, 34 (37) [πρβλ. Α’ Ενώχ 9, 4]) ακόμη και στο 1, 7 (// Δαν. 7, 13 Θεοδ. Ζαχ. 12, 10). Οι ***Loren T. Stuckenbruck / Mark D. Mathews:* The Apocalypse of John, 1 Enoch, and the Question of Influence** αν και δεν απαντά κατά λέξιν παράθεση εξετάζουν συγκριτικά 49 παράλληλα χωρία της Αποκ. και του Α’ Ενώχ (ενός έργου που αποτελείται από 19 διακριτές παραδόσεις και η γένεσή του διήρκεσε από τον 4ο αι. π.Χ. μέχρι τον 1ο αι. μ.Χ.). Σε 21 από αυτά μοιράζονται κοινές παραδόσεις της ιουδαϊκής αποκαλυπτικής γραμματείας. Η μεγαλύτερη αλλά όχι αποκλειστική επίδραση ασκήθηκε από νεότερο *Βιβλίο των Παραβολών*. Ο σ. στηρίζεται σε προφορικές ή γραπτές εκδοχές του Ενώχ ο οποίος τον επηρεάζει μαζί τα βιβλία Έξ., Ησ. Ιεζ. και Δαν. Το συμπέρασμα ότι η επίδραση του Α’ Ενώχ είναι ισοδύναμη με αυτή των προαναφερθέντων προφητών και δη του Ιεζεκιήλ θεωρώ ότι αγγίζει την υπερβολή. **Ο *Enno Edzard Popkes:* Vollendete Gottesgegenwart: Anmerkungen zu den traditionsgeschichtlichen Bezugsgrößen von Apk 21,1-5** επί τη βάσει της παρουσίας της Σεκινά-*Δόξας* όχι όμως μόνον ως όρου αλλά και ως μοτίβου στην Αποκ. και το Ιω. θεωρεί ότι οι σ. των δύο κειμένων ανήκουν στην ίδια σχολή. Στο Ιω., όπως προδίδει κατεξοχήν ο Πρόλογος (1, 14) επί τη βάσει και της σοφιολογικής παράδοσης παρουσιάζεται ο Χριστός ως η Δόξα-ο Λόγος σαρκωμένος ανάμεσά μας και ταυτόχρονα ως ο Ναός-η πηγή του ζώντος ύδατος (Ιω. 7, 37 κε. // Ιεζ. 47, 1-12). Σύμφωνα με την Αποκ. (21, 3) η σκήνωση του Θ. ανήκει στα τελικά Έσχατα (πρβλ. Ιεζ. 37, 25-28) όταν και θα πραγματοποιηθεί η προφητεία περί καινού ουρανού και γης του Ησ. 65, 17 (πρβλ. 24-7. 66, 22 Β’ Πέ. 3, 13) χωρίς όμως να υπάρχει Ναός (21, 22). Ο ***Clare K. Rothschild:*****Principle, Power, and Purgation in the Letter to the Church in Laodicea (Rev 3:14-22)** δεν συνδέει το θερμό και το ψυχρό με τοπικές *πηγές* αλλά με τα βασικά κοσμικά στοιχεία (τις *αρχές*) των οποίων η ισορροπία προσδιορίζει την υγεία και την αρμονία η οποία φανερώνεται και με τη φυσιογνωμία αλλά και τη συμπεριφορά του ανθρώπου. Το χλιαρό χρησιμοποιούνταν για να προκαλέσει εμετό σε περίπτωση δυσεξίας και να αποκαταστήσει την ισορροπία του οργανισμού. Βεβαίως πρέπει να σημειώσω ότι ο χριστός, η αρχή του κόσμου, με αυτό το λόγιο στην τελευταία από τις επτά επιστολές θεωρεί το γεγονός ότι ο άγγελος είναι χλιαρός όχι ευεργετικό αλλά αιτία καταδίκης η οποία εκφράζεται με τον εμετό. **Ο *Jan Dochhorn:* Beliar als Endtyrann in der Ascensio Isaiae. Ein Beitrag zur Eschatologie und Satanologie des frühen Christentums sowie zur Erforschung der Apokalypse des Johannes** επισημαίνει ότι στην *Ανάληψη Ησαΐα,* έργο του 2ου αι. μ.Χ. γραμμένο πρωτοτύπως στα ελληνικά, ταυτίζεται ο δρων τις ημέρες της *κλήσης/της εκπλήρωσης του κόσμου* εσχατολογικός τύραννος με τον σατανά Βελίαρ (Σαμαήλ;) ενώ τα Β΄ Θεσ. 2, 3 και Αποκ. 13, 1 (πρβλ. Βαρν. 4, 5) θεωρούν ότι αυτός (Nero redivivus/ rediturus) δρα *κατ’ ενέργεια* εκείνου. Αυτή η ταύτιση παρατηρείται επίσης στα Σιβ. 2, 64-73. 167. 228-46. Αποκ. Ηλία. Και το Ησ. 14, 12-5 (*ὅρασις ἣν εἶδεν Ησαιας υἱὸς Αμως κατὰ Βαβυλῶνος)* μέχρι τα μέσα του 2ου αι. μ.Χ. αρχικά αναφερόταν στον εσχατολογικό τύραννο, του οποίου χαρακτηριστικά και κυρίως η διακήρυξη αυτοθέωσης μεταβιβάστηκαν στον Σατανά. Στο Γνωστικισμό (όπως προδίδει το κείμενο Υπόσταση των Αρχόντων) το ίδιο μέσον ταύτισε τον Σαμαήλ με τον κακό Δημιουργό. Ο θρύλος περί του πεσόντος Εωσφόρου τελικά διατυπώνεται από τον Ωριγένη στο *Περί Αρχών* 1.5.5.

**II. Konzepte (έννοιες) *Franz Tóth:* Von der Vision zur Redaktion. Untersuchungen zur Komposition, Redaktion und Intention der Johannesapokalypse.** Ο ιουδαιοχριστιανός προφήτης Ιωάννης (που δεν κρύβεται πίσω από ψευδώνυμο αλλά διεξάγει έναν ανένδοτο αντιρωμαϊκό αγώνα) καταγράφει την εποχή του Τραϊανού οράματα τα οποία είχε εμπνευστεί σε διαφορετικές περιόδους. Με τη διατύπωση (φόρμουλα) *εξασφάλισης του Κειμένου* στο 22, 18 κε. υπογραμμίζει τη συνοχή του έργου του απέναντι σε παρεμβάσεις χαρισματούχων εντός της Κοινότητας. Επί τη βάσει της ανωτέρω φόρμουλας ***Hans-Georg Gradl:* Buch und Brief. Zur motivischen, literarischen und kommunikativen Interdependenz zweier medialer Typen in der Johannes-Offenbarung** θεωρεί την Αποκ. κατεξοχήν ως *μονόβιβλον*, ένα μέγεθος απηρτισμένο και τέλειο που διαθέτει αυθεντία όπως τα βιβλία της Π.Δ. η επιστολή γεφυρώνει αυτό το περιεχόμενο με τον κόσμο των ακροατών της. Σύμφωνα με τον ***Konrad Huber,* Jesus Christus - der Erste und der Letzte. Zur Christologie der Johannesapokalypse,** παρά τις παράδοξες/καινοφανείς εικόνες και μοτίβα αλλά και όρους/χαρακτηρισμούς που χρησιμοποιεί ο σ. για να αναφερθεί στον Χριστό, εντούτοις προβάλλεται μοναδικά ο γνωστός εσταυρωμένος, αναστημένος και υψωθείς Κύριος. Ο***Jörg Frey:* Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel** εξετάζει την αναμονή των τελικών Εσχάτων τα οποία αναμένονται οσονούπω σε συνδυασμό μάλιστα (α) με την έλευση ενός αυτοκράτορα διά του οποίου θα κορυφωθεί η κρίση και (β) την πτώση της Imperium Romanum. Εντούτοις δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστούν με ακρίβεια. Αφορούν στην αλλαγή *αυτού* του κόσμου και εντούτοις πρόκειται για μια καινή πραγματικότητα καταβαίνουσα εκ του Θεού ο οποίος διά του βιβλίου αποκαλύπτει την *αληθινή πραγματικότητα* και έρχεται για να κρίνει και να σώσει. Το ίδιο το βιβλίο με τη δομή και τη γλώσσα του αποθαρρύνει κάθε γραμμική ανάγνωση του περιεχομένου της ωσάν να πρόκειται για εποχές που διαδέχονται η μία την άλλη ή ένα χρονοδιάγραμμα καταστροφών. Η χιλιετής βασιλεία επίσης δεν κατανοείται ως εποχή αλλά ως *αποκατάσταση* των μαρτύρων και νοείται *παράλληλα* με την αιώνια συνύπαρξη όλων με τον Θεό και το Αρνίο στην Καινή Ιερουσαλήμ. Ίσως σε πρώτη ματιά η προσμονή του Ι. δεν δικαιώθηκε απόλυτα με την αλλαγή της Νέας Ρώμης. ***Ο Jan Willem van Henten:* The Concept of Martyrdom in Revelation** τάσσεται με την πλειονότητα της έρευνας που πλέον υποστηρίζει ότι η Ρώμη δεν άσκησε συστηματικούς διωγμούς πριν τον Δέκιο (249 μ.Χ.). Είναι σημαντικό κάποιος να διακρίνει μια κρίση που συμβαίνει αντικειμενικά από εκείνη που βιώνεται υποκειμενικά από συγκεκριμένα πρόσωπα. Παραλληλίζει το Αποκ. 13 με το Δαν. 3 (παγκόσμια προσκύνηση της εικόνας του Ναβουχοδονόσορα ή θάνατος εκείνων που λατρεύουν τον Θεό) και ολόκληρο το βιβλίο με το Δ’ Μακ. (όπου αναπτύσσεται το Β’ Μακ. 6, 18- 7, 42). Ασκεί κριτική σε όσους θεωρούν ότι απαραίτητ συστατικό της μαρτυρίας είναι ο βίαιος θάνατος/το μαρτύριο στηριζόμενοι στον Δευτεροησαΐα όπου δεσπόζουν η μαρτυρία και ο θάνατος του πάσχοντος Δούλου που έχει οικουμενικές ευεργετικές συνέπειες (πρβλ. Νεεμ. 9, 26 Ο’. Β’ Παρ. 24, 19: φόνος προφητών) και τον Λουκά. Μόνον το 150 μ.Χ. ο όρος *μάρτυς* λαμβάνει τη σημερινή έννοια (πρβλ. *Μαρτύριο Πολυκάρπου*). Στην Αποκ. τη μακαριότητα γεύονται όχι μόνον εκείνοι οι *πεπελεκισμένοι* αλλά όσοι έχουν τη θέληση να παραμείνουν πιστοί έως θανάτου. ο ***Roland Bergmeier:* Zeugnis und Martyrium** υποστηρίζει ότι καισαρολατρία, διωγμός και μαρτύριο συνυπάρχουν ήδη από την εποχή του Δομιτιανού αφού η γνωστή επιστολή 96 του Πλινίου *προϋποθέτει* μέτρα εναντίον των Χριστιανών που αρνούνταν την Καισαρολατρία (πρβλ. Φιλόστρατος *Βίος* 7.24). Η εφαρμογή αυτής της τριπλέτας δεν απαιτεί αυτοκρατορικό διάταγμα αλλά έχει σποραδικό /τοπικό χαρακτήρα (πρβλ. Πρ. 19, 24). Το μαρτύριο και τον 2ο αι. μ.Χ. δεν σημαίνει καταρχήν το θάνατο αλλά την ομολογία ενώπιον των αρχών.

**III. Rezeption (Πρόσληψη) Ο *William Tabbernee:* The Appearance of the New Jerusalem in Montanist Interpretation and the Revelation of John**, ανήκει σε ομάδα που ανακάλυψε την πεδιάδα του Αρδάβ μεταξύ της Πεπούζης (νότια) και του Τυμίου (βόρεια), 81, 4 χλμ. ανατολικά της Φιλαδέλφειας όπου το κίνημα του Μοντανού επί τη βάσει των Αποκ. 21, 10 και Δ’ Έσδρα 9, 26 ανέμενε την κατάβαση της καινής Ιερουσαλήμ (Ευσ. *ΕΙ* 5.18.1-2). Ο Μοντανός και οι προφήτισσές του διακήρυσσαν μέσω λογίων του τύπου *Εγώ, Κύριος ο Θεός ο παντοκράτωρ/ο Πατήρ*, *Εγώ ειμί ο Λόγος, ο Νυμφίος* ότι στο παρόν βιώνεται η «χιλιαστική» εποχή του Παρακλήτου, αυτή της ωριμότητας μετά την παιδική ηλικία του Νόμου και των Προφητών και την εφηβική των Ευαγγελίων. Πλέον η ηθική οφείλει να ακολουθεί υψηλά δεδομένα (ούτε πολυγαμία, ούτε διγαμία αλλά ένας γάμος). Μετά από αυτή την εποχή ακολουθεί σύμφωνα και με τον Μτ. 24 η συντέλεια (δίκες, θλίψεις) και το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας. Στη λειτουργική τους πρακτική περιλαμβάνονταν παρθένες λευχειμονούσες που κρατώντας αναμμένους λύχνους (Μτ. 25) προσκαλούσαν σε μετάνοια. ο ***Tobias Nicklas:* Die apokryphe Thomasapokalypse und ihre Rezeption der Offenbarung des Johannes** επί τη βάσει της σύντομης εκδοχής της *Αποκάλυψης του Θωμά* (ΑΘ) η οποία σώζεται στα λατινικά, επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί η Αποκ. δεν ασκεί φιλολογική επίδραση σε «συγγενή» κείμενα όπως το Διδαχή 16, ο *Ποιμήν* του Ερμά, το *Αναβατικό* του Ησαΐα όπως αντιθέτως συμβαίνει με την *Αποκάλυψη Πέτρου* και ύστερα από αυτήν κείμενα. Θεωρεί ότι μέσω της επιλογικής φόρμουλας αυτοπροβάλλεται ως άμεσος και ανυπέρβλητος θεϊκός λόγος όπου δεν μπορεί κάποιος ούτε να προσθέσει ούτε να αφαιρέσει. Στην ΑΘ διαπιστώνεται μια φιλολογική εξάρτηση κυρίως όσον αφορά στα γεγονότα της έκτης και έβδομης σφραγίδος.Σύμφωνα με τον ***Valentin Fàbrega:* Laktanz und die Apokalypse** ο αφρικανός ρήτορας *Laktanz*; (250; -320) στο έργο του *Divinae institutiones de vita beata* «αγνοώντας» την εικονική γλώσσα της Αποκ. θεωρεί ότι περιεχόμενό της εξελίσσεται γραμμικά προβλέποντας «πρώτη» ανάσταση όλων των δικαίων και δεύτερη ανάσταση-καταδίκη των αδίκων. Δεν τεκμηριώνει τον λόγο του βιβλικά αλλά επί της βάσει των Σιβ. Χρησμών ενώ δεν ταυτίζει τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία με την πόρνη. Ας σημειωθεί ότι εισήγηση του Δ.Ζ. Νικήτα με θέμα *Ο Λακτάντιος και η Αποκάλυψις του Ιωάννου* έχει συμπεριληφθεί στο συλλογικό τόμο *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, 343-358) ο οποίος όμως είναι δυστυχώς άγνωστος στους συγγραφείς του παρόντος.

Σύμφωνα με τον ***Juan Hernández, Jr.:* Andrew of Caesarea and His Reading of Revelation. Catechesis and Paranesis**, ο Ανδρέας πρόσφερε ένα υπόμνημα της Αποκ. ως αντιπρόταση σε αυτό του αντιχαλκιδόνιου Οικουμενίου παρότι έχει βαθιά επηρεαστεί από εκείνον. Έχοντας παραινετικό και κατηχητικό χαρακτήρα, δείχνει τον σεβασμό της ερμηνευτικής του 6ου αι. προς τους Πατέρες, ενώ συνδέει τη φυγή της γυναίκας στην έρημο με τον ησυχασμό. Ο ***Konstantin Nikolakopoulos:* Die Apokalypse des Johannes und die orthodoxe Liturgie. Anknüpfungspunkte zwischen Apokalypse und orthodoxem Kultus** αφού επισημάνει τη βαθιά επίδραση που έχει ασκήσει η Αποκ. στην ορθόδοξη λατρεία παρότι δεν ακούγεται σε αυτήν, εξαίρει το γεγονός ότι η προσέγγισή της βοηθά στην αποφυγή των άκρων (εκλογίκευση – πλήρης εκμυστικισμός και εξατομίκευση) καθώς συνδυάζει την προφητική έμπνευση και τον ιστορικό ρεαλισμό.Η συγκεκριμένη συμβολή δίνει στον αναγνώστη επιπλέον τη δυνατότητα να λάβει υπόψιν την κυριότερη σύγχρονη ελληνική βιβλιογραφία σχετικά με την Αποκ.Σύμφωνα με τον ***Christopher Rowland:* ‘Mr. Blake: apo- or rather ana-calyptic Poet and Painter’: Apocalyptic Hermeneutics in Action** ο William Blake (1757-1827) ερμηνεύει την Αποκ. ανακαλυπτικά με την έννοια ότι δεν επιχειρεί να αποκωδικοποιήσει τις εικόνες της (οι οποίες δεν συνοδεύονται από επεξήγηση όπως στον Δανιήλ αλλά είναι ανοικτές) αλλά να τις μετασχηματίσει σε άλλες αποκαλυπτικές του παρόντος εικόνες αφού εκλαμβάνει τα αποκαλυπτικά δεινά ως μέσον κάθαρσης και όχι εκφοβισμού και την κρίση ως διαδικασία και όχι ως γεγονός. Συνοψίζοντας την παρουσίαση του παρόντος τόμου θα μπορούσε να συμπεράνει κάποιος ότι παρά τα κάποια αβλεπτήματα στην καταγραφή ελληνικών όρων (π.χ. σκηνείν αντί σκηνοῦν σελ. 255) πρόκειται για να ένα πολύτιμο βοήθημα σε κάθε μελετητή της Αποκ.