

ΔΕΡΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

Τόμος 11ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος-Ιούνιος 1992, Έτος 21

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΑ 90 ΧΡΟΝΙΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ OSCAR CULLMANN

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Oscar Cullmann, Ο Θεολόγος και ο εκκλησιαστικός ανδρας	5
Αναδρομή στη Ζωή Mou, Καθηγητού Dr. Dr. Oscar Cullmann, Μέλους της Γαλλικής Ακαδημίας	8
Γεωργίου Χρ. Ρηγόπουλου, Διευκρινιστικές Προσθήκες στην «Αναδρομή στη ζωή» του καθηγητού Oscar Cullmann	14
Μάριου Π. Μπέγζου, Είναι και Χρόνος στη Φιλοσοφία της Θρησκείας (Η Συμβολή του Oscar Cullmann στην Εσχατολογική Οντολογία)	23
Ιωάννου Καραβιδόπουλου, Miscellanea Cullmanniana	39
Petros Vassiliadis, The Collection Revisited	42
Γεωργίου Γρατσέα, Η προς Εβραίους επιστολή και τα Αποστολικά αναγνώσματα στη λειτουργική ζωή της Ορθοδοξίας	49
Σ. Αγουρίδη, Η Μέση Κατάσταση των Ψυχών στην Ορθόδοξη Ανατολική Εσχατολογία	61
Σ. Αγουρίδη, Αποκάλυψη του Ιωάννη ('Έχει μελλοντολογικό ή κυρίως παρανετικό χαρακτήρα;)	70
C.B. Peter, The Temple of Jerusalem in Historico-Theological Perspective	86
Dr. David Tuesday Adamo, Η Αιθιοπία στη Βίβλο	101
Βιβλιοκρισίες: John Ashton, Understanding of the Fourth Gospel, Clarendon Press, Oxford, 1991, σελ. 556; Michael Baigent and Richard Leigh, The Dead Sea Scrolls Deception, Summit Books, N. York, 1991 pp. 265 (υπό Σ. Αγουρίδη)	113



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Αρτος Ζωής»
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Γρατσέας,
Γ. Κωσταράς, Χ. Κωνσταντινίδης, Αθ. Νίκας, Γ. Ρηγόπουλος,
Ιω. Σεργόπουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης,
Ι. Γαλάνης, Γ. Γρατσέας, Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα και να μην υπερβαίνουν το
ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες).

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική αναπύπτωση
οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην παραπάνω
διεύθυνση.

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 800
εξωτερικού \$ 10

Τιμή τεύχους: Δρχ. 300

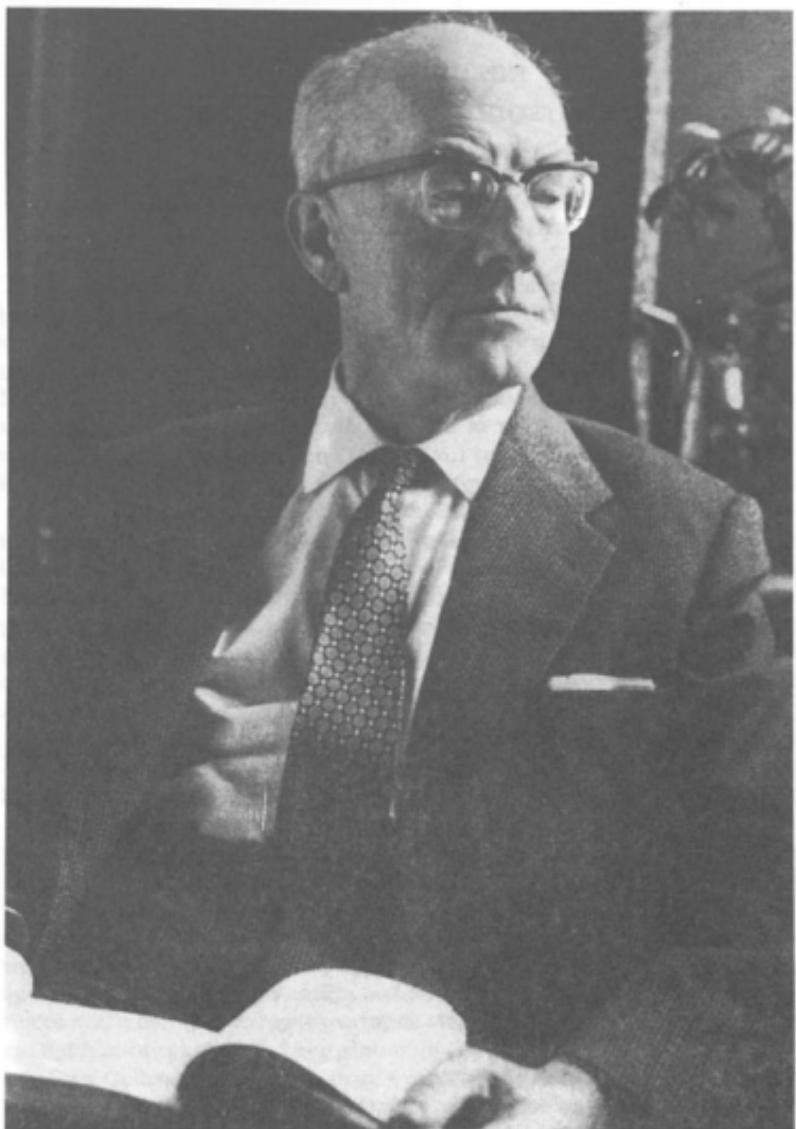
Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΑΓΩΝ

Τόμος 110ς, Νέα Σειρά, Ιανουάριος-Ιούνιος 1992, Έτος 21

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Oscar Cullmann, Ο Θεολόγος και ο εκκλησιαστικός άνδρας	5
Αναδρομή στή Ζωή Mou, Καθηγητού Dr. Dr. Oscar Cullmann, Μέλους της Γαλλικής Ακαδημίας	8
Γεωργίου Χρ. Ρηγόπουλου, Διευκρινιστικές Προσθήκες στην «Α- ναδρομή στη ζωή» του καθηγητού Oscar Cullmann	14
Μάριου Π. Μπέγζου, Είναι και Χρόνος στη Φιλοσοφία της Θρη- σκείας (Η Συμβολή του Oscar Cullmann στην Εσχατολογική Οντολογία)	23
Ιωάννου Καραβιδόπουλου, Miscellanea Cullmanniana	39
Petros Vassiliadis, The Collection Revisited	42
Γεωργίου Γρατσέα, Η προς Εβραίους επιστολή και τα Αποστολικά αναγνώσματα στη λειτουργική ζωή της Ορθοδοξίας	49
Σ. Αγουρίδη, Η Μέση Κατάσταση των Ψυχών στην Ορθόδοξη Ανα- τολική Εσχατολογία	61
Σ. Αγουρίδη, Αποκάλυψη του Ιωάννη ('Έχει μελλοντολογικό ή κυρί- ως παραινετικό χαρακτήρα;)	70
C. B. Peter, The Temple of Jerusalem in Historicoo-Theological Perspec- tive	86
Dr. David Tuesday Adamo, Η Αιθιοπία στη Βίβλο	101
Βιβλιοκρισίες: John Ashton, Understanding of the Fourth Gospel, Clarendon Press, Oxford, 1991, σελ. 556 Michael Baigent and Richard Leigh, The Dead Sea Scrolls Deception, Summit Books, N. York, 1991 pp. 265 (υπό Σ. Αγουρίδη)	113



plectrumany

Oscar Cullmann

Ο θεολόγος και ο εκκλησιαστικός άντρας

Καθηγητή Σ. Αγουρίδη

Ο Ο. Cullmann φέτος το Φλεβάρη έκλεισε τα 90 του χρόνια – χρόνια δημιουργικής θεολογικής παραγωγής και εκκλησιαστικής δραστηριότητας. Τον τιμημένο από τα συγγράμματά του επιστήμονα, τον αναγνωρισμένο εκκλησιαστικό άντρα, τίμησαν δεόντως, τα πανεπιστημιακά ιδρύματα όπου υπηρέτησε: Στρασβούργο, Βασιλεία, Παρίσι, όπου έγιναν πανηγυρικές συνάξεις, εκδόθηκαν τιμητικοί τόμοι, οι εφημερίδες και τα περιοδικά ασχολήθηκαν με την προσφορά του Ο. Cullmann στη θεολογία και την Εκκλησία, και παρουσίασαν έτσι σε ένα ευρύτερο κοινό τη σημασία του έργου του τιμώμενου.

Στην εκδοτική επιτροπή του Δελτίου Βιβλικών Μελετών και σε άλλο κύκλο συνδεόμενο με το περιοδικό συγκαταλέγονται μαθητές και φίλοι του Ο. Cullmann. Γι' αυτό το λόγο, όταν ο κ. Γ. Ρηγόπουλος πρότεινε το τεύχος του Ιουνίου 1992 να αφιερωθεί στον καθηγητή Ο. Cullmann, η πρόταση έγινε με χαρά δεκτή. Έτσι αποφασίστηκε η συγγραφή κάποιων άρθρων που να αναφέρονται στο πρόσωπο και το έργο του τιμώμενου, ενώ τα άλλα θα δημοσιευθούν ως επιστημονική συμμετοχή στις τιμές που του έγιναν στην Ευρώπη με τη συμπλήρωση των 90 του χρόνων.

Ο Αλσατός θεολόγος ευτύχησε στις αρχές του αιώνα μας νά έχει δασκάλους του στο Στρασβούργο τον Baldensperger και τον Albert Schweitzer, στο Παρίσι τον Maurice Goguel. Από τον πρώτο μυήθηκε στη μορφοϊστορική μελέτη της Βίθλου, και από το δεύτερο στα προβλήματα της εσχατολογίας που τον βασάνισαν πολύ καιρό έως ότου αντιμετώπισε τη «συνεπή εσχατολογία» του Schweitzer και την «απομίθευση» του Rudolf Bultmann με ένα δικό του τρόπο, που εκφράστηκε στο βιβλίο του «Χριστός και Χρόνος» (1946). Ενώ δηλ. ο Bultmann, υπό την επίδραση του Υπαρξισμού του Heidegger αντιλαμβάνεται τη σωτηρία κατά τρόπο περίπου άχρονο, αφού μόνο ο σταυρός του Ιησού, όχι όμως η ζωή και το έργο του, παίζει ουσιώδη ρόλο, ο Cullmann υποστηρίζει αντίθετα πως η σωτηρία του χριστιανισμού είναι αμοιβαία δεμένη με μια ιστορία και βρίσκεται την εκπλήρωσή της μέσα σ' αυτή.

Στον Cullmann νωρίς συνδέθηκε η σπουδή της Κ. Διαθήκης με την έρευνα και δίδασκαλία στο χώρο της εκκλησιαστικής ιστορίας. Για το λόγο αυτό οι καινοδιαθητικές μελέτες του στρέφονται περί θέματα ενδιαφέροντος για την εκκλησία του χθες και του σήμερα. Το πρόβλημα της σχέσης π.χ. της ιεράς ιστορίας (βιβλικής και εκκλησιαστικής) προς την παγκόσμια ιστορία τον απα-

σχολεί βαθιά. Η άποψή του περί του Χριστού και της ήδη επιτευχθείσης νίκης, ως της τομής της ιστορίας εν γένει, δε σητηρίζεται ούτε σε φιλοσοφικές προύποθεσεις ούτε μπερδεύει την κοσμική ιστορία με την ιστορία της σωτηρίας. Δείχνει μάλλον πως η ιστορία του κόσμου τίθεται *sub specie* του μέλλοντος της σωτηρίας που είναι θεμελιώμενο στο ούπω καιρός, δεν ήρθε ακόμα ο καιρός που όλο έρχεται. Την άποψη αυτή αναπτύσσει στο έργο του «Η Σωτηρία ως Ιστορία» (1965). Ένας μεγάλος αριθμός μελετών του που θα αναφερθούν από άλλους συναδέλφους έχουν ως κίνητρο να φέρουν επιστημονικά το φως της Κ. Διαθήκης σε ζητήματα της σύγχρονης εκκλησίας και της κοινωνίας.

Γεννήθηκε και μεγάλωσε σε μια οριακή περιοχή, την Αλσατία, με επιδράσεις τόσο του γερμανικού προτεσταντισμού όσο και του ρεμαιοκαθολικισμού. Ευγενής φιλοδοξία του ευαίσθητου Cullmann έγινε από νωρίς η συμφύλιωση των δύο μεγάλων μερίδων της χριστιανούσνης χωρίς θυσίες ως προς την αλήθεια, που δεν είναι θέμα μόνο της πίστης, αφού οι διαφορές των Εκκλησιών έχουν και καθαρά ιστορικά και επιστημονικά αναλυόμενες παραμέτρους. Η Ιστορία της Σωτηρίας και η Οικουμένη είναι οι δύο φάροι που καθιδηγούν το έργο του O. Cullmann. Οι συγγραφές του περί του Πέτρου (1952), «Η παράδοση ως εξηγητικό, ιστορικό και θεολογικό πρόβλημα» (1953), «Καθολικοί και Προτεστάντες. Πρόταση για πραγματοποίηση χριστιανικής αλληλεγγύης» (1958), και προπαντός το τελευταίο έργο του με τίτλο «Ενότητα διά της πολλαπλότητας» (1986) αποθέλουν στην προσέγγιση των Εκκλησιών.

Χωρίς να εκπροσωπεί καμιά οργάνωση παρά μόνο τον εαυτό του, προσκλήθηκε ως παρατηρητής στη ΙΙ Βατικανή Σύνοδο και ως φίλος και σύμβουλος τριών Παπάων: του Ιωάννη XXIII, του Παύλου VI και του Ιωάννη-Παύλου ΙΙ. Με τους δύο πρότους σχεδιάστηκε η θεμελίωση του Καθολικού Οικουμενικού Ινστιτούτου στην Tantur της Ιερουσαλήμ. Δυστυχώς, η ένταση του Ψυχρού Πολέμου δεν επέτρεψε την παραπέρα ανάπτυξη των προσπαθειών αυτών υπάρχει όμως η καλή σπορά. Βασική άποψη που κατεύθυνει τη σκέψη του Cullmann στα οικουμενικά είναι τούτο: Οι Εκκλησίες έχουν την ίδια χριστιανική πίστη: οι διαφορές τους οφείλονται κυρίως σε ιστορικούς και πολιτιστικούς παράγοντες. Γι' αυτό δε χρειάζεται η ανάμιξη και αφομοίωση της μιας Εκκλησίας από την άλλη αλλά η αναγνώριση της ιστορικής αλήθειας πως είναι αδελφές και πως οι ιδιορυθμίες που παρουσιάζουν οφείλονται σε πολιτιστικούς λόγους. Ο Cullmann έγραψε μια μελέτη περί της Λογίας στην αρχαία Εκκλησία για να δείξει πως έτσι οι σοβαρά τότε διαφέρουσες εκκλησίες του Παύλου προς τις ιουδαιοχριστιανικές εκκλησίες της Παλαιστίνης διατήρησαν την ενότητα μεταξύ τους. Οι απόψεις του αυτές προκάλεσαν ζωηρό ενδιαφέρον στους οικουμενικούς και εκκλησιαστικούς κύκλους. Η πρόταση του Cullmann μοιάζει στην αφετηρία της προς την αρχική κατεύθυνση που είχε πάρει ο διάλογος της αγάπης Ορθοδόξων – Ρωμαιοκαθολικών με πρωτοβουλία του πάπα Παύλου VI και του πατριάρχη Αθηναγόρα. Αυτή η ενότητα δεν αποζητάει την ύπουλη επίδραση της μιας Εκκλησίας επί της άλλης, αλλά αμοιβαίο εμπλούτισμό, ώστε κι οι δύο να κινούνται προς νέα ζωή.

O Cullmann ρωτάει συνεχώς τον εαυτό του: Γιατί πρέπει η Εκκλησία κατά

την Καινή Διαθήκη διά του λόγου της να αναμιγνύεται στα του κόσμου; Απάντηση στο ερώτημα αυτό ήταν οι μελέτες του «Το κράτος κατά την Καινή Διαθήκη» (1956); «Ο Ιησούς και οι Επαναστάτες της εποχής του» (1970); «Η γέννηση της εορτής των Χριστουγέννων...» (1947); «Αθανασία της ψυχής ή Ανάσταση των νεκρών; Η απάντηση της Κ. Διαθήκης» (1962), όπου απορρίπτεται η ελληνική αντίληψη περί αθανασίας και εκτίθεται η ιδιάζουσα στο χριστιανικό κήρυγμα διάσκαλία περί αναστάσεως.

Ο Cullmann δεν έκανε δική του οικογένεια: έζησε όλα αυτά τα χρόνια με την ανύπαντρη αδελφή του Λουίζα που γνωρίσαμε κι εδώ στην Ελλάδα προ ετών. Αυτοί όμως οι δύο άνθρωποι έφτιαξαν ενός άλλου είδους πανεπιστημιακή οικογένεια. Ήδη στο Στρασβούργο ο Cullmann διαδέχθηκε τον Albert Schweitzer ως διευθυντής του Thomasstift, του οίκου φοιτητών, και, αργότερα, στη Βασιλεία, από το 1942 μέχρι που έγινε ομότιμος το 1972, διηγόμενο το Alumneum, το «Σπίτι των Αποφοίτων» του Πανεπιστημίου. Οι περισσότεροι από μας τον γνωρίσαμε σ' αυτό το Σπίτι.

Χαρισματική φύση, με ευγένεια και αρχοντιά, μαχητικός αλλά και συμφιλιωτικός επιστήμονας και άνθρωπος, σοβαρός τόσο στην ερευνητική του δουλειά όσο και στις εκκλησιαστικές του δραστηριότητες, ο Cullmann δημιούργησε έναν τύπο όχι μόνο καθηγητή της θεολογίας αλλά και σοβαρού εκκλησιαστικού γηγέτη με πολύ υψηλά επιστημονικά και ηθικά διαπιστευτήρια. Το ίδρυμα και το περιοδικό μας του εύχονται δημιουργικά πάντοτε, «χριστιανικά, ανεπαίσχυντα και ειρηνικά» τα τέλη της ζωή του. Ο Oscar Cullmann έφτασε στην πολύ ζηλευτή θέση να έχει σήμερα σε όλο τον κόσμο μαθητές και φίλους που αναπτύσσουν τις ιδέες του παραπέρα και μιμούνται το παράδειγμά του ως χριστιανού δάσκαλου της Εκκλησίας.

Αναδρομή στην ζωή μου*

Καθηγ. της Γαλλικής Ακαδημίας Dr. Dr. Oscar Cullmann

Ομοιογώ ότι έζησα μια ευτυχισμένη ζωή, αν και, φυσικά, πέρασα και δυσάρεστες ημέρες. Ευχαριστώ τον Θεό διότι μ' ἔφερε στον κόσμο και με οδήγησε σε ανθρώπους οι οποίοι με διευκόλυναν να εκπληρώσω αυτό το οποίον έθεσα ως σκοπόν της ζωής μου: την Θεολογία και τον Οικουμενισμό. Μία λεπτομερής αναδρομή στην ζωή μου, στην οποία πρέπει να αναφερθούν οι ατέλειες και τα λάθη μου, δεν είναι δυνατόν να γίνει εδώ. Τα ακόλουθα «σημεία» θα καταδείξουν μόνον για ποιον λόγο η καθοδήγησις και η θεία χάρις, δεν είναι για μένα κενές λέξεις.

Τα «σημεία»: Ευχάριστη παιδική ζωή χάρις σε μία αρμονική οικογένεια με εννέα παιδιά, το μικρότερο εγώ¹ η οποία διακρινόταν από υγιή ευσέβεια, στο πλούσιο από καλλιτεχνικές εκδηλώσεις Στρασβούργο. Δύο γλώσσες. Ανήκω στον οικουμενικό Λουθηρανισμό της Αλσατίας. Κλασικό Γυμνάσιο. Σπουδές Θεολογίας στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου (W. Baldensperger) με παράλληλες σπουδές στην Φιλοσοφική Σχολή (Etienne Gilson).² Καθηγητής της αρχαίας Ελληνικής και Γερμανικής σε σχολείο δευτέρας βαθμίδος στο Παρίσι, και ταυτόχρονως, προετοιμασία της Διατριβής (Ψευδοκλημέντια).³ Παραδόσεις από τον A. Loisy και τον M. Goguel.⁴ Προϊστάμενος του Οικοτροφείου Thomas⁵ του Στρασβούργου, όπου διαδέχθηκα τον A. Schweitzer. Φοιτητές απ' όλον τον κόσμο, καθώς και Έλληνες Ορθόδοξοι. Εκλογή μου στο Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου,⁶ στην αρχή για την έδρα της Καινής Διαθήκης και έπειτα της Εκκλησιαστικής Ιστορίας. Μετάκληση στην Basel⁷ στην έδρα της Εκκλησιαστικής Ιστορίας και της Καινής Διαθήκης (διάδοχος του Overbeck). Με την αδελφή μου, προϊστάμενος του Οικοτροφείου Alumneum⁸ της Basel. Και εδώ φοιτητές από διάφορες Εκκλησίες. Πρόσκληση στη Sorbonne (διάδοχος του A. Loisy και του M. Goguel), και στην Θεολογική Σχολή των Παρισίων⁹ και ταυτόχρονη διατήρηση της κυρίας απασχολήσεώς μου στην Basel.

Τακτικές παραδόσεις στην Ρώμη¹⁰ και μελέτη των ανασκαφών κάτω από τον ναό του Αγίου Πέτρου. (Πίος XII, βιβλίο μου για τον Πέτρο).¹⁰ Σχέσεις με το Βιβλικό Ινστιτούτο (Aug. Bea).¹¹ Πρόσκληση στην Σύνοδο,¹² ως φιλοξενούμενος του Βατικανού (Ιωάννης XXIII). Εγκάρδιες σχέσεις με τον Πάπα Παύλο VI. Διαλέξεις ως προσκεκλημένος καθηγητής στις H.P.A. (Union

* Ομιλία κατά την τιμητικήν εκδήλωσι την οποία διοργάνωσε το Πανεπιστήμιο της Basel το 1982 επ' ευκαιρία των 80ών γενεθλίων του Ομιλητού.

Theological Seminary, Tillich, Niebuhr),¹³ Σκανδινανία (Nygren),¹⁴ Μόναχο (L. Goppelt),¹⁵ Ορθόδοξη Θεολογική Σχολή Βουκουρεστίου,¹⁶ Αθήνα¹⁸ (Αγουρίδης, Νησιώτης).¹⁷ Πρύτανις του Πανεπιστημίου της Basel.¹⁸ Εκλογή στην Ακαδημία των Παρισίων (έδρα του M. Boegner, πρότασις του Gabriel Marcel).²⁰ Σχέσεις με τον δήμαρχο Kollek.²¹ Το καλοκαίρι με φίλους στον κήπο, πρώτα στο χωριό της μητέρας μου Weinburg και αργότερα στο Chamonix.²²

Φοιτητές: Το μεγαλύτερο μέρος της ζωής μου, μαζί με την αδελφή μου, συγκατοικούσα με φοιτητές, κι έτσι γνώρισα από κοντά τον χαρακτήρα τους και τα προβλήματά τους. Έζησα το ευεργετικό γεγονός της αρμονίας μεταξύ του θάρρους των νέων για πρωτοβουλίες, τον ιδεαλισμό τους συνοδευόμενον από ενθουσιασμό, και την εμπειρίαν των ηλικιωμένων η οποία καταλήγει στην σοφία. Ήμουν ευτυχής διότι στα Πανεπιστήμια του Στρασβούργου και της Basel δεν διαταράχθηκε η αρμονία αυτή εξ αιτίας της αυταρχικής συμπεριφοράς των καθηγητών και της ανάλογης αντιδράσεως των φοιτητών. Δεν προέκυψε καμιά ανάγκη να μεταδοθεί εδώ η αντίδραση εκείνη, η οποία αλλού θα ήταν δικαιολογημένη. Τους διδάσκοντες και τους διδασκομένους τους συνέδεε τότε μια αυθόρυμη φυσική σχέση εμπιστοσύνης, παρ' ότι οι φοιτητές χρησιμοποιούσαν ακόμη την προσφόνηση: «Κύριε Καθηγητά», που αργότερα έγινε αντικείμενο ειρωνίας, η οποία δύναται, καλώς εννοουμένη, είχε σκοπό να εκφράσει όχι την απόσταση, αλλά την ωραία ιδιαιτερη ανθρώπινη σχέση μεταξύ Δασκάλου και μαθητή. Η σχέση αυτή εννοείτο τότε ως αμοιβαία φιλία χωρίς σύγχυση των φυσικών ορίων. Βεβαίως κατά την διάρκεια των ετών που ακολούθησαν διεπίστωσα την συνεχή και ταχεία αλλαγή των διαθέσεων, των ιδιανικών και των επιθυμιών των φοιτητών. Προς το συμφέρον τους έλαβα υπ' όψη μου την αστάθεια αυτή, προκειμένου να λάβω αποφάσεις καθοριστικές για το μέλλον. Η σχέση μου δύναται με τους φοιτητές, όταν ήμουν εν ενεργείᾳ καθηγητής, ήσαν πάντοτε ειλικρινείς ακόμη και κατά τον χρόνον της Πρυτανείας μου, κατά το ταραγμένο έτος 1968, αν και στην Basel τα πράγματα ήσαν ακόμη αρκετά ήσυχα. Η ανοικτή συζήτηση, η αποδοχή δικαιών αιτημάτων, χωρίς δημαγωγικές παραχωρήσεις, μου έδωσαν την δυνατότητα να κερδίσω όχι την ενθουσιώδη λαοφιλία αλλά την εμπιστοσύνη των.

Θεολογία: Αισθάνομαι ότι είναι θεία χάρις το ότι μέσα σ' αυτά τα πλαίσια έπρεπε να ερευνήσω και να διδάξω την Θεολογία. Δεν πρέπει να θεωρηθεί αλλαζούεια το ότι δεν ανήκω σε κάποια θεολογική «Σχολή» (τάση). Είμαι, εξ άλλου, ευγνώμων προς τους Δασκάλους μου, τους Συναδέλφους μου και τους ειδικούς για ότι έλαβα απ' αυτούς, ιδιαιτέρως δε στην Θεολογική Σχολή της Basel, για την μοναδική αιμόσφαιρα, την οποία βρήκα εκεί το 1938, όπου ένας αληθινός θεολογικός έρως συνέδεε καθηγητές και φοιτητές.

Είδα στις ημέρες μου πολλές θεολογικές «Σχολές» με πρώτη, κατά την διάρκεια των σπουδών μου, του συμπατριώτη μου Albert Schweitzer. Καθ' ένας από τους ιδρυτές των «Σχολών» αυτών, ακόμη και αυτοί με τους οποίους δεν συμφώνησα, (όπως ο Bultmann)²³ είχε τη δική του σημασία για μένα, όπως και για τους άλλους. Δεν ήσαν υπεύθυνοι, για το ότι η θεολογία τους έγινε της «μόδας» για να παραχωρήσει σε λίγο την θέση της σε μια άλλη «Σχολή» η ο-

ποία με την σειρά της έγινε και αυτή «της μόδας». Το όνομα της κάθε μιας έγινε συχνά «Slogan»²⁴ από την «Συνεπή εσχατολογία» μέχρι την «Απομύθευση» και τον «Στρουκτουραλισμό». Και όταν η κάθε «Σχολή» γίνει «της μόδας» αποδεικνύεται άδικη προς τις προηγουμένες «Σχολές».

Νομίζω ότι βρήκα τον δικό μου θεολογικό δρόμο στον τομέα της ερμηνείας. Ήταν για μένα μία λύτρωση, όταν ένωσα όλη την Βίβλο, από την Δημιουργία, τους διαφόρους λαούς, του Ισραήλ, με τον Ένα, τον Χριστόν, και με αυτόν τον Ένα, το πλήθος των πιστών, την Εκκλησία, τον κόσμο την νέα Κίση.

Στο βιβλίο μου «Χριστός και Χρόνος»²⁵ προσπαθώ, μέσα στο πνεύμα της Καινής Διαθήκης, να δώ τον χρόνο μας και τον χρόνο της Εκκλησίας ως τον ενδιάμεσο χρόνο, στον οποίον περιλαμβάνεται το χρονικό «νων» και το χρονικό «ούπω» με όλα όσα εκφράζουν την ένταση αυτών μέσα στον κόσμο. Άλλ,²⁶ αν μου επιτρέπεται να εκφράσω σήμερα μία επιθυμία, αυτή θα ήταν η εξής: το βιβλίο μου, «Η Σωτηρία ως Ιστορία»,²⁶ το οποίο θεωρώ ως το ωριμότερο έργο μου, και το οποίο διαβάζεται πολύ λιγότερο από τα άλλα έργα μου, πρέπει να τύχει περισσότερο θετικής παρά αρνητικής αντιμετωπίσεως, διότι προσπαθώ σ' αυτό να αναπτύξω περισσότερο την σκέψη μου, να εμβαθύνω, να την καθορίσω ακριβέστερα και να την διορθώσω σε ορισμένα σημεία, συμπεριλαμβάνοντας και την ιστορία του κακού, αναδρομικώς, στην ιστορία της σωτηρίας. Έχω επίγνωση του ότι η προσφορά μου είναι μόνον μία μεταξύ των πολλών στον χώρο της χριστιανικής θεολογίας.

Πάντοτε κατέβαλλα προσπάθεια με τα βιβλία μου να διασαφηνίζω, χωρίς να συγχέω την διασάφηση με την απλοποίηση. Ουδέποτε μου ήσαν συμπαθή τα δύσκολα νοήματα που διατυπώνονται με ορισμένη θεολογική «γλώσσα», όπως αρέσει σε μερικούς θεολόγους.

Αισθάνομαι μεγάλη ευτυχία από το γεγονός ότι η καθηγητική μου έδρα στην Basel εννέει την εκκλησιαστική ιστορία με την Καινή Διαθήκη. Αυτό έγινε αιτία να μετακληθώ από το Στρασβούργο στην Basel. Το να εκθέσει κανείς την ιερά Ιστορία από την αρχαιότητα μέχρι τον Μεσαίωνα, την ανάπτυξή της ή την παραμόρφωσή της, είναι μία ενδιαφέρουσα εργασία. Ονομάζοντας, με κάποια υπεροψία, τον Μεσαίωνα «σκοτεινό» τον παραμορφώνομε, αν και, για την Χριστιανούντη, είναι μια μεγάλη εποχή, γεγονός που δεν μαρτυρούν μόνον οι μεγάλοι καθεδρικοί ναοί, όπως τόνιζα πάντοτε.

Οι Διαμαρτυρόμενοι, οφείλομε, στην μελέτη της εκκλησιαστικής ιστορίας, να μην κάνουμε ένα μεγάλο άλμα από την αρχαιότητα στον 15ο αιώνα. Στην ομολογιακού ουδέτερη Sorbonne διδάσκοντας για τις πηγές του Χριστιανισμού σε μη χριστιανούς ακροατές, δεν δίδαξα κάτι διαφορετικό απ' ό, τι στην Basel. Οι μη χριστιανοί ακροατές μου κατάλαβαν ότι εγώ, με προϋπόθεση-αφετηρία την χριστιανική μου πίστη, ζητούσα να κατανοήσω κάθε τι που μου προσέφεραν τα χριστιανικά κείμενα, κάθε τι που σ' εμένα φαίνεται επίσης αυστηρά επιστημονικό. Οι περιστάσεις το έφεραν να μην γίνω ιερέας. Άλλα από τις επιστολές τις οποίες έλαβα αυτές τις ημέρες από την Ελβετία, Γαλλία και άλλες χώρες, μου έδωσαν περισσότερη χαρά εκείνες οι οποίες προέρχονται από ιερείς, οι οποίοι με πληροφορούν ότι οι παραδόσεις μου είναι μια βοήθεια στο ιερατικό τους έργο.

Οικουμενισμός: Η έδρα μου στην Basel, με την ενοποίηση της Καινής Διαθήκης προς την αρχαία εκκλησιαστική ιστορία, η θεολογία της Σωτηρίας, η δόλη διαδρομή της ζωής μου όπως και κάθε προσωπική μου επικοινωνία, συνέτελεσαν ώστε να επιδιώκω την ενότητα των χριστιανών ανεξαρτήτως από κάθε Οικουμενική θεσμοθέτηση, της οποίας την μεγάλη υπηρεσία και την απόλυτη αναγκαιότητα δεν αμφισβήτησα με κανέναν τρόπο. Σε μια εποχή, όπου παρόμοια γεγονότα ήσαν σπάνια, είχα ήδη στο Στρασβούργο με τον Δομινικανό Yves Congar και αργότερα, στο Παρίσι, με τον Ιησουΐτη Jean Danielou συζητήσεις ακριβώς για τις σχέσεις της βιβλικής ιεράς ιστορίας και της μετέπειτα Παραδόσεως. Αυτές οι συζητήσεις υπήρξαν αφορμή για να γράψω το βιβλίο μου για την Παράδοση.²⁷ Στην Basel παρακολούθησα την συνομιλία μεταξύ του K. Barth και του U. von Baltasar. Οι παραδοσεις μου στην Sorbonne πριν από την Σύνοδο (του Βατικανού) υπήρξαν σημείο συναντήσεως Προτεστανών, Καθολικών και Ορθοδόξων θεολόγων. Άλλοι θεολόγοι, Καθολικοί, κατάλαβαν, όπως εγώ, ότι σε αντίθεση προς τους προτηγουμένους αιώνες κατά τους οποίους η θεολογία οδηγούσε στην περιβόητη «μανία των θεολόγων» (rabies theologorum) και εμπόδιζε την ενότητα, στην εποχή μας συντελείται μια προσέγγισης ακριβώς με πρωτοβουλία των θεολόγων, η οποία ξεκινώντας απ' αυτούς φθάνει στα μέλη της εκκλησίας. Επίσης, άδικα, εξαιτίας ενός επιφανειακού Οικουμενισμού, κατηγόρησαν σήμερα τους θεολόγους γιατί γρηγορότερα δεν προχωρούν στην προσέγγιση. Από την αρχή είχα προειδοποιήσει γ' αυτήν την «οικουμενική ανυπομονησία». Η αναζήτησης της αλήθειας δεν επιτρέπεται με κανέναν τρόπο να θυσιασθεί χάριν μιας, άνευ όρων, ενότητας. Πάντοτε θυμάμαι τους λόγους του Παύλου (Εφεσ. 4, 15) κατά τους οποίους η ενότητα πρέπει να στηρίζεται στην αγάπη και την αλήθεια. Ένας «συναισθηματικός οικουμενισμός»²⁸ δεν έχει καμμία υπόσταση. Προ πάντων είναι αδικαιολόγητη η ανυπομονησία, σαν να μην έπρεπε να παραμερισθεί μία διάσπαση πεντακοσίων ετών. Και δεν πρέπει να ξεχνά κανείς την τεράστια πρόδοση η οποία έχει επιτευχθεί, σε σύγκριση με τον χρόνο πριν από την Σύνοδο (του Βατικανού). Η «μόδα» του οικουμενισμού (και εδώ πάλι «η μόδα») είναι υπεύθυνη για την ανυπομονησία, εξ αιτίας μιας λανθασμένης ερμηνείας του οικουμενισμού. Η ανυπομονησία αυτή επιδιώκει την ομοιομορφία, απορρίπτει αυτό που η χριστιανική εκκλησία διακρίνει. Επειδή δε εγώ χαρακτηρίζω αυτού του είδους τον οικουμενισμό εσφαλμένον και βλαπτικό κατηγορήθηκα ότι μου λείπει ο ορθός ζήλος για την ενότητα. Στην πραγματικότητα, πρέπει να επιδιωχθεί αυτή η ενότητα μέσα στην ποικιλία, διότι αυτό το είδος της ενότητας εννοεί και η Καινή Διαθήκη: «Διαιρέσεις χαρισμάτων είσι, εν δε και το αυτό το πνεύμα» (1 Κορ. 12, 4).

Η μεγάλη αμαρτία κατά του Αγίου Πνεύματος, το οποίον ενεργεί διαφοροποιώντας, βρίσκεται στο ότι εκλαμβάνομε τον πλούτο της ποικιλίας των χαρισμάτων ως αφορμή αντιδικίας και πολέμου. Δεν πρέπει σήμερα ο Οικουμενισμός να σημαίνει την παραίτηση κάθε Χριστιανικής Ομολογίας από το βασικό της χάρισμα, εφ' όσον πρόκειται για πραγματικό χάρισμα, διότι έτσι θα προβάλλει μία αναιμική εικόνα η οποία δεν έχει καμμία σχέση με την χριστιανική πίστη· έτσι φτάνουν μερικοί να αναζητούν τον ενοποιητικό δεσμό σε κάποιο

άλλο ιδεώδες. Κάθε Ομολογία πρέπει να δέχεται ότι η άλλη Ομολογία έχει το δικό της χάρισμα.²⁹ Ο καθ' ένας πρέπει το αληθινό χάρισμα του άλλου να το σεβασθεί, να εμβαθύνει στις σχέσεις του, να το διευκρινίσει, να το γνωρίσει αλλ' όχι και να το μιμηθεί. Με τα δεδομένα αυτά, το προτεσταντικό χάρισμα, δηλ. η εμμονή στην Βίβλο, πρέπει να διαφυλαχθεί από κάθε έννοια λανθασμένης ενότητας, και το καθολικό χάρισμα, δηλ. η παγκοσμιότης, να διασφαλισθεί από τη λαθεμένη ευρύτητα του συγκρητισμού εξαιτίας του οποίου ήλθε η Μεταρρύθμιση.

Αυτήν την ιδέα εκφράζουν σήμερα όλοι οι γνήσιοι εκπρόσωποι του Οικουμενισμού. Μόνο που οφείλουν αυτοί να προβάλουν αυτές τις απόψεις εντονότερα απέναντι σε ένα λαθεμένο οικουμενισμό που ενώ ενδιαφέρεται για την ταχεία ενότητα, βλάπτει όμως την αλήθεια. Ήταν χαρά για μένα όταν οι συζητήσεις μου με τον Παύλο VI κατέληξαν σε συμφωνία. Ακόμη και ο σημερινός Πάπας συμφώνησε σ' αυτό το σημείο.³⁰ Ο K. Barth είπε κάποτε ειρωνικά αλλά χωρίς κακή διάθεση ότι επάνω στην ταφόπετρά μου πρέπει να γραφεί: «Ο άνθρωπος της εμπιστοσύνης τριών παπάν». Αυτό δεν πρέπει να γίνει. Άλλα το ότι ο Παύλος VI για την πίστη μου τον Χριστό και τις προσπάθειές μου για την ενότητα σε πολλές οικουμενικές συναντήσεις και με ορθοδόξους, μου έδειξε φιλία, αυτό εστήμανε πολλά για μένα.

Σχέση με τον κόσμο: Με πολλή συντομία θέλω να θίξω ακόμη ένα σημείο, το οποίο πάντοτε με συγκινούσε: τη σχέση με τον κόσμο. Κατά την άποψή μου, από την πλευρά της Ιστορίας της σωτηρίας, η σχέση με τον κόσμο, πρέπει να κατέχει πρωτεύουσα θέση στις δραστηριότητες των θεολόγων. Γι' αυτό είναι για μένα σημαντική η επαφή με μη θεολόγους ακόμη και με μη Χριστιανούς, όπως και με συναδέλφους του πανεπιστημίου στην Basel, – θυμάμαι, με ευχαρίστηση το έτος της Πρυτανείας μου – στην Sorbonne και σήμερα στην Γαλλική Ακαδημία.³¹ Καταπονώ τον εαυτό μου για να μην αρνηθώ τη θεολογία. Η εκκοσμίκευση είναι μία απαίτηση της σύγχρονης θεολογίας και, δικαίως, μία επιδίωξη της Εκκλησίας. Άλλ' όπως υπάρχει και μία εσφαλμένη αντίληψη για την εκκοσμίκευση. Βεβαίως πρέπει να ζούμε μέσα στον κόσμο, πρέπει να υπολογίζουμε τόσο το πνεύμα της εποχής όσο και τους κοσμικούς κανόνες, αλλά τους κανόνες αυτούς να μην τους αποδεχθεί αάκριτα, όταν δεν συμφωνούν με τους ευαγγελικούς κανόνες. Τελευταία συμβαίνει να ακούμε από νέους: «αυτός ή ο άλλος κάνουν σήμερα τα πάντα». Ό,τι κάνουν οι άλλοι, ή οι περισσότεροι, δεν επιτρέπεται να γίνει χριστιανικός κανόνας. Όλα τα καταλαβαίνομε, ναι. Όλα τα συγχωρούμε, ναι, αλλά όχι να τα δικαιώνουμε θεολογικώς όλα αυτά.

Κατά καιρούς, μου έγιναν πολλές διακρίσεις. Πριν από λίγο καιρό σε παρόμοια ευκαιρία, υπέδειξα ότι μια διάκριση, ως έκφραση ευγνωμοσύνης, δεν σημαίνει ότι ο τιμώμενος είναι καλλίτερος από τους άλλους στους οποίους δεν έγιναν διακρίσεις, αλλ' ότι αυτός με μεγαλύτερο ζήλο ασχολήθηκε με ωρισμένα θέματα. Με τη σκέψη αυτή θα γιορτάσω τα γενέθλιά μου, αν και αυτά είναι ένας πειρασμός για ματαιοδοξία σ' έναν άνθρωπο φορτωμένο με τόσες τιμές. Θα ήθελα να ερμηνεύσω τις τιμές αυτές ως ένδειξη της προσδοκίας και της επι-

θυμίας των φίλων μου ότι θα προσπαθήσω να παραμείνω πιστός στο καθήκον μου, όσον εξαρτάται από τις δυνάμεις μου, κατά την διάρκεια της συνταξιοδοτήσεώς μου και μέχρι τέλους της ζωής μου.

Επίσης, οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι η σύγχρονη παιδεία δεν είναι απλά γνώσεις για την ιδέα της απόδοσης, αλλά γνώσεις για την απόδοση της απόδοσης. Το παιδί πρέπει να γνωρίζει ότι τα παιχνίδια του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης.

Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης.

Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης.

Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης.

Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης. Οι πατέρες πρέπει να γνωρίζουν ότι τα παιχνίδια του παιδιού του δεν είναι μόνο για την απόδοση, αλλά για την απόδοση της απόδοσης.

Διευκρινιστικές προσθήκες στην «Αναδρομή στην ζωή» του καθηγητού Oscar Cullmann

Γεωργίου Χρ. Ρηγοπούλου
Αναπλ. Καθηγητού του Πανεπιστημίου Αθηνών

Προκειμένου ο αναγνώστης της προηγηθείσης ομιλίας του καθηγητού Oscar Cullmann να ενημερωθεί λεπτομερέστερα για την ζωή και το έργο του τιμωμένου Καθηγητού, παραθέτουμε τις ακολουθούσες «Διευκρινιστικές προσθήκες» οι οποίες προέρχονται: α) από προφορικές πληροφορίες, τις οποίες ο κ. Καθηγητής είχε την καλωσύνη να μας δώσει, β) από τον «Πρόλογο» του Karl-fried Froelich στον τιμητικό τόμο «Testimonia Oecumenica», γ) από τις προσωπικές αναμνήσεις και εκτιμήσεις των συνεργατών του ανωτέρω «Τόμου», δ) από εφημερίδες και περιοδικά του εξωτερικού, και, ε) από επιστολές του τιμωμένου προς τον γράφοντα.

Οι αριθμοί-δείκτες παραπομπών, οι οποίοι προσετέθησαν στο κείμενο της ομιλίας, παραπέμπουν στις αντίστοιχες «Διευκρινιστικές προσθήκες». Οι συντομογραφίες (TEST), και (ΕΠ.) αναφέρονται, η μεν πρώτη στον τόμο «Testimonia Oecumenica», η δε δευτέρα, σε επιστολές του Καθηγητού προς τον γράφοντα.

1. Ο καθηγητής O. Cullmann εγεννήθη στις 25 Φεβρ. 1902.
2. Στρασβούργο, 1920-1924.
3. Le Problème Littéraire et Historique du roman Pseudo-clémentin. 1930 (Μετφρ. Γερμανικά).
4. Παρίσι 1924-26.
5. 1926.
6. 1930-1938
7. 1937-1972.
8. 1942.
9. 1949: Ecole Pratique des Hautes Etudes (διάδοχος του A. Loisy στην έδρα της Ιστορίας του αρχεγόνου Χριστιανισμού), και 1954 (διάδοχος του M. Goguel στην έδρα της Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. 1953: Faculté Libre de Theologie Protestante.
- 9a. 1956: Faculté Valdoise της Ρώμης.
10. Saint Pierre, Disciple, Apotre, Martyr. (Histoire et Theologie). (Γαλλ. έκδοσις 1952. Μετεφρ. Γερμανικά, Αγγλικά, Ιταλικά, Ιαπωνικά, Πορτογαλικά).

11. «Όταν έγινα Πρύτανις του Βιβλικού Ινστιτούτου της Ρώμης, είχα την ευκαιρία να συναντώ, τουλάχιστον μία φορά τον χρόνο, τον Καθ. Ο. C., ο οποίος, σε κάθε επίσκεψή του στο Ινστιτούτο, επανελάμβανε ότι το *Biblicum* είναι στην Ρώμη ο δικός του «*Sitz im Leben*». (Maurice Giblet, TEST. 196).
12. Ως γνωστόν, η Β' Βατικάνειος Σύνοδος (11-10-62 μέχρι 8-12-65) συνεκλήθη από τον Πάπα Ιωάννη XXIII ο οποίος προσεκάλεσε και παρατηρητάς από μη Ρωμαιοκαθολικές Εκκλησίες και Ομολογίες. Ο καθηγ. Ο. C. εκλήθη προσωπικός από τον Πάπα ως επίσημος ειδικός Παρατηρητής (S. Dockx TEST. 186). Ο καθηγ. Ο. C. έχαιρε της βαθείας εκτιμήσεως του Πάπα Πίου XII, του Ιωάννου XXIII, κυρίως δε του Παύλου VI, με τον οποίον συνεδέθη με στενήν φιλίαν.
- «Λίγες ημέρες προ της ολοκληρώσεως των εργασιών της Β' Συνόδου του Βατικανού, ο Ο. C. υπήρξεν ένας των ελαχίστων προσκεκλημένων σε γεύμα από τον Παύλο VI, ο οποίος, σε τόνον σχεδόν ικετευτικόν, του ζήτησε να μην τον λησμονήσει, και να προσεύχεται γι' αυτόν (C. Richard - Mollard TEST. 234). «Γεύμα όμοιον με αυτό (Σ.Σ. με προσκεκλημένους μη Ρωμαιοκαθολικούς) δεν είχε παρατείπει από Πάπα, από της εποχής της Μεταρρυθμίσεως» (J. Guittot, TEST 203). «Μερικούς μήνες προ του θανάτου του με εδέχθη ο Πάπας Παύλος VI... πρόφερα το όνομα του Oscar Cullmann. Έλαμψε το πρόσωπό του: «... ένας φίλος τόσον σεβαστός... τόσον αγαπητός» (Et. Boegner, TEST. 173). «... Σας θεωρώ ως ένα των καλλιτέρων φίλων μου, και ελπίζω κι εσείς να με θεωρείτε το ίδιο...» (Παύλος VI προς Ο. C. 1978. TEST. 20).
13. Η.Π.Α. 1959.
14. Έδωσε διαλέξεις στην Δανία, Σουηδία, Νορβηγία.
15. Εδίδαξε κατά το θερινόν εξάμηνο του ακαδ. έτους 1973-74, λόγω θανάτου του καθηγητού L. Goppelt (ΕΠ. 25-5-1974).
16. Για την επίσκεψην αυτήν έγραψεν ο καθηγ. J. Coman:
«Μετά την επίσκεψη την οποίαν πραγματοποίησε (1975) ο Ο. C. στην Ρουμανία, έγραφε σε επιστολή την οποία μου έστειλε τα εξής: «Θεωρώ τον εαυτό μου σαν έναν δικό σας». Στην πραγματικότητα ήταν. 'Οχι μόνον οι θεολογικές θέσεις του ήσαν πολύ πλησίον στην Ορθοδοξία, και μερικές απ' αυτές επαυτίζοντο, αλλά η πνευματική του χαρά, η βαθεία του πίστις, η υποδειγματική απλότης του τον επέβαλαν ως έναν αποστολικόν χριστιανόν, στρατευμένον και εργαζόμενον για την ενότητα των Εκκλησιών». (TEST. 185). «... μετά την επίσκεψή του στην Ρουμανία (ο Ο. C.) μου έγραψε (31-12-77) «... αισθάνομαι όλο και πιο κοντά στην Ορθοδοξία...» «... συζητώ ακόμη για το Ινστιτούτο της Tantur αλλά δυστυχώς, προς το παρόν, δεν είναι οικουμενικό, διότι δεν αντιπροσωπεύεται εκεί η Ορθοδοξία...» (Ant. Plamadeala, TEST. 226).
17. Ο Καθηγ. Ο. C. επεσκέφθη την Θεσσαλονίκη τον Σεπτέμβριον του 1969 ως μέλος της επιτροπής διά την ίδρυση του Ινστιτούτου Ανετέρων Θεολογικών Σπουδών στην Tantur (πλησίον της Ιερουσαλήμ) και εφιλοξενήθη τιμητικώς από το Πατριαρχικόν Τίρυμα Πατερικών Μελετών. Στις

15.11.1969 (ΕΠ.) έγραφε: «... Οι λίγες ημέρες που παρέμεινα στην Ελλάδα μου προξένησαν την επιθυμία να επανέλθω...».

Κατόπιν προσκλήσεως της Θεολογικής σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, ο κ. Ο. C. επεσκέφθη την Αθήνα από 8 μέχρι 14/5/1978, όπου έγινε δεκτός εγκαρδίως από Συναδέλφους, μαθητάς και φίλους του, ενώπιον των οποίων, αλλά και των φοιτητών της Σχολής, μίλησε με θέμα: «Η Προσευχή κατά τις επιστολές του Απ. Παύλου». Ως προς την εντύπωσιν την οποίαν προξένησεν η ομιλία, αρκεί το σχόλιον 'Ελληνος Καθηγητού: «Ήτο μία μυσταγωγία». Την 1-1-1979 [ΕΠ.] έγραφε: «Μεταξύ των σημαντικοτέρων γεγονότων του λήξαντος έτους υπήρξε και η αλησμόνητη παραμονή μου στην Αθήνα. Σπανίως ήμουν τόσον ευτυχής...». Έκτοτε, σε πολλές επιστολές του, όχι μόνον ανεφέρετο στις ευχάριστες ημέρες τις οποίες έζησε στην Αθήνα, αλλά και εξέφραζε την επιθυμία να έλθει και πάλιν. Σε τελευταία επιστολή του (1.3.1992) επανέλαβε: «... η παραμονή μου στην Αθήνα είναι μία από τις καλλίτερες αναμνήσεις της ζωής μου». Ως προς την θέσι του έναντι της Ορθοδόξου Εκκλησίας, έγραψε: «... αισθάνομαι ότι ευρίσκομαι πολύ πλησίον προς την Εκκλησία σας και την Θεολογία σας. Αυτό το αποδεικνύουν και οι εργασίες μου. (ΕΠ. 19-4-1982).

Ιδιαίτέρων εκτίμησην τρέφει προς τον καθηγητήν κ. Σ. Αγουρίδην, του οποίου αναγνωρίζει το επιστημονικόν κύρος (Ε.Π. 26-12-75), καθώς και τον αείμνηστο καθηγητή Νικ. Νησιώτην, ο οποίος εις τον τιμητικόν τόμο «Testimonia Oecumenica» μεταξύ άλλων έγραφε (σ. 85):

«Ο Ο. Cullmann είναι παράδειγμα πραγματοποίησεως της θεολογικής επικοινωνίας, προ της πραγματοποίησεως της μυστηριακής κοινωνίας μεταξύ των μεγάλων Εκκλησιαστικών Παραδόσεων Ανατολής και Δύσεως.»

Η προτεσταντική του υποδομή με την έμφασι της στα προφητικά στοιχεία της Βίβλου, είναι αρμονικά συνυφασμένη με την εκτίμηση για την παράλληλη πορεία της λειτουργικής-ευχαριστιακής διαστάσεως του βιβλικού κειμένου. Στα έργα του, η περί Λόγου Θεολογία της Ανατολικής Παραδόσεως και η λυτρωτική Θεολογία του Δυτικού Χριστιανισμού αλληλοπεριχωρούνται. Η Εσχατολογία αναγνωρίζεται, στην βιβλική θεολογία του, τόσον ως προσδοκία πίστεως, η οποία θα εκπληρωθεί στο τέλος του χρόνου, όσον και ως γεγονός το οποίον έχει ήδη εγκαινιασθεί μέσα στην ιστορία. Η Ιερά ιστορία και η παγκόσμιος ιστορία είναι σαφώς χωρισμένες και συγχρόνως άρρηκτα συνδεδέμενές στο πρόσωπο του Ιησού ως Ναζωραίου και ως Σαρκωθέντος Λόγου του Θεού.

Ο καθηγητής Cullmann έχει όντως συνεισφέρει στην διεύρυνσι του στενού ομολογιακού ορίζοντος και έχει θοιβήσει τους μαθητές του και τους αναγνώστες του να έλθουν σε επαφή με τις άλλες Παραδόσεις, με τον κόσμο τόσον των Πατέρων της Εκκλησίας και της αρχαίας Ανατολικής Παραδόσεως, όσον και της Δυτικής Καθολικής Παραδόσεως, ο οποίος ήταν ακόμη άγνωστος σ' αυτούς. Συγχρόνως προτρέπει, μαθητές και αναγνώστες των Παραδόσεων αυτών, να συμμετάσχουν στην αυθεντική, αναμορφωτική προσέγγιση της Βίβλου, επικεντρώνοντας την προσοχή των

στην σημασία του Λόγου του Θεού για την Θεολογία.

Οι βιβλικές Θεολογίες του είδους που ο Ο.С. προτείνει, είναι παραδείγματα γνησίας θεολογικής επικοινωνίας (intercommunion) και οδηγούν σ' αυτήν, όποιον εργάζεται στα βιβλικά κείμενα με σκοπό να αποκαλύψει την πληρότητα και μοναδικότητα του βιβλικού, κηρυγματικού, ευχαριστιακού και εσχατολογικού μηνύματος. Η σφαιρική αυτή προσέγγισης του βιβλικού κειμένου παρέχει σε όλες τις Εκκλησίες, ασχέτως προς την εμμονή τους στην συγκεκριμένη ομολογία τους, να νικήσουν κάθε είδους φατριασμό, και ζώντας μέσα στην ομολογιακή τους πιστότητα και πράξη της Εκκλησίας των, να ανοίξουν τον δρόμο για μια αμοιβαία αναγνώριση των δώρων της Θείας Χάριτος τα οποία παρέχονται σε όλες τις παραδόσεις των Εκκλησιών, από το 'Άγιον Πνεύμα. Με τον τρόπο αυτόν, η πρακτική αυτή καλεί τον καθένα να συμμετάσχει σε μια βαθειά πνευματική – θεολογική κοινωνία (Intercommunion) ως πρόγευση της μελλοντικής και πλήρους Εκκλησιαστικής και μυστηριακής κοινωνίας».

18. Πρύτανις του Πανεπιστημίου της Basel κατά το ακαδ. έτος 1968.
19. Εξελέγη μέλος της Γαλλικής Ακαδημίας των Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών τον Ιούνιο του 1982, κατόπιν προτάσεως του φιλοσόφου Gabriel Marcel ο οποίος, μετά την εκλογήν, έγραφε: «... Δεν έχω κανέναν λόγον να κρύψω το ότι ενθέρμως ευχόμουν την εκλογή του Ο.С. στην κενοθείσαν θέσην στην Ακαδημίαν των Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών, εξ αιτίας του θανάτου του πάστορος Marc Boegner. Θα παρέβαινα τον κανονισμό της Ακαδημίας αν έγραφα εδώ όσα υπεστήριξα κατά την σχετική συζήτησιν. Αυτό, εξ άλλου, δεν έχει σημασία. Ο Ο.С. εξελέγη ήδη κατά την δευτέρα ψηφοφορία, παρά την απουσίαν δύο Ακαδημαϊκών, οι οποίοι, πιστεύω ότι θα τον εγγήφιζαν.

Μερικοί θα εντυπωσιάσθησαν μαθαίνοντες ότι ένας καθολικός εψήφισεν ανεπιφύλάκτως έναν Προτεστάντην Θεολόγον. Αυτό φανερώνει το πόσο λίγο με γνωρίζουν και το πόσον αγνοούν τις θέσεις μου. Συζητώντας με τον Ο.С. π.χ. για την Ανάσταση του Χριστού, διεπίστωσα ότι οι σκέψεις μας συμφωνούσαν και ότι, εν τέλει, ήμουν πλησιέστερον προς αυτόν παρά προς τους ομοδόξους μου...

Αγαπητέ Oscar Cullmann, αισθάνομαι ανέκφραστη αγαλλίασι σκεπτόμενος ότι σε μερικές εβδομάδες, ή, το πολύ, σε μερικούς μήνες θα καθήμεθα ο ένας πλήσιον του άλλου στην Ακαδημία αυτή, η οποία προσπαθεί, όχι χωρίς ταλαντεύσεις και υπαναχωρήσεις, να αναδείξει και πάλι τις θεμελιώδεις αξίες, τις οποίες, τόσοι ανόητοι, σοφισταί και διαφθορείς, επιμόνως προσεπλήθησαν να υποτιμήσουν» (TEST. VIII-IX).

20. Ο Ο.С. είναι εκ των συνιδρυτών (1972) του Οικουμενικού Ινστιτούτου Ανωτέρων Θεολογικών Σπουδών» στην Tantur (Ιερουσαλήμ). «Γνωρίζετε καλά ότι το Ινστιτούτο της Tantur είναι σαν «παιδί» μου. Αφιέρεσα πολύν χρόνον και εργασία για το έργον αυτό. Γνωρίζω καλά ότι μερικά σημεία του αρχικού μας σχεδίου πρέπει να αναθεωρηθούν... αλλά έχω την πεποίθησι ότι η αρχική ιδέα, όπως την συνελάθαμε με τον Παύλο VI, παραμένει

πάντοτε η ιδία...». «... Θα ήθελα να ήμουν στην Tantur κατά την έναρξη αυτού του ακαδημαϊκού έτους για να υπενθυμίσω στους συμμετέχοντες, ότι ο αρχικός σκοπός της Tantur είναι η ομαδική εργασία επί ενός και μοναδικού θέματος, και ότι τα σεμινάρια για ανόμοια θέματα, με τα οποία δέκα φορές είχαν ασχοληθεί στις Σχολές των, έχουν δευτερεύουσα θέση...» (Επιστολή του O.C. προς τον Adalbert Franguera το 1974. TEST. 192).

Στις 26 Σεπτ. 1980 στο Όρος των Ελαών εγκαινιάσθη ο «Οικουμενικός κήπος Προσευχής» εις μνήμην του Παύλου VI και του πάστορος Marc Boegner. Κατά την τελετή μίλησε ο καθ. O.C. με θέμα: «'Ένα Οικουμενικό γεγονός». Μετάφρασις της ομιλίας στα ελληνικά εδημοσιεύθη στο περιοδικό της X.E.N. «Νέοι Ορίζοντες» 21 (1981) τ. 194.

21. Πρόκειται για τον Δήμαρχο της Ιερουσαλήμ Teddy Kollek ο οποίος διεύκολνε την ίδρυση του «Κήπου της Προσευχής».
22. «Μία καταπράσινη πλαγιά αναβαίνει προς το δάσος το οποίον καλύπτει το δρός. Την διασχίζει ένα μονοπάτι στολισμένο με λουλούδια, όπου ο φίλοξενών με καλεί με την ακρίβεια του σοφού και την αγάπη του ποιητού. Βρισκόμεθα στο δάσος: κάθε είδους κωνοφόρα απαντούν τώρα στην πρόσκληση. Και οι μυρτιές; Το έδαφος είναι σκεπασμένο απ' αυτές. «Υπάρχουν τόσες πολλές απ' αυτές. Κοιτάζετε... Είπα στους γείτονες να έρχονται να μαζεύουν...». Κατεβαίνομε σε έναν εξώστη, όπου μας περιμένουν αναπαυτικά καθίσματα. Απέναντι μας η κοιλάδα του Chamonix, το Λαυκόν Όρος με τους πάγους του, οι «Aiguilles», το μεγαλείον της Δημιουργίας: στις ψυχές μας η ειρήνη, η ευλογημένη χαρά της φιλίας. Βρίσκομαι στο σπίτι του καθηγητού Oscar Cullmann και της αδελφής του δ. L. Cullmann, μέσα στον ωραίο κήπο που περιβάλλει το ωραίο chalet «Alsatia». (Etiènne Boegner, TEST. 172).

«Η κάρτα που σας στέλνω είναι μία φωτογραφία η οποία έχει ληφθεί από το chalet μου. Μέσα σ' αυτό το περιβάλλον έγραψα πολλά από τα βιβλία μου. Στο πρώτο πλάνο βλέπετε τα λουλούδια μου και τα δένδρα μου, την άλλη ειδικότητά μου παραλλήλως προς την Θεολογία» [ΕΠ. 19-4 1979].

«Ένα από τα μυστικά του O.C. είναι το ότι γνωρίζει να συνδυάζει την προσευχή και την επιστήμη, με την καλλιέργεια των τριανταφύλλων μέσα στο ειρηνικό τοπίον των Άλπεων» (Réné Laurentin, TEST. 211).

«... παρουσιάσθηκα στο Riparto των Παρατηρητών (της Β' Συνόδου του Βατικανού) και ακούω (τον O.C.) να μου λέγει με χιούμορ: «Θα ήθελα να χαιρετήσω τον επίσκοπο της περιοχής όπου περνώ τις διακοπές μου. Είμαι γνωστός στο Chamonix και ήθελα να σας συναντήσω». Ανεκάλυψα έναν αδελφό χριστιανόν, έναν συνειδητόν Οικουμενιστήν, προσεκτικόν, και ενήμερον για την ζωή και την εξέλιξη της Καθολικής Εκκλησίας» (Jean Sauvage, επίσκοπος του Annency, TEST. 240).

23. Κατά τον καθηγητή Roger Mehl «η διαφωνία μεταξύ του Oscar Cullmann και του Rudolf Bultmann υπήρχε μία από τις μεγαλύτερες και ευγενικότερες συζητήσεις του αιώνος μας» («Un Homme génereux, une Œuvre im-

mense» άρθρον στην εφημ. «Dernières Nouvelles d' Alsace, 19-2-1992).

24. Πβλ. O. Cullmann, *Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament*, στο ἑργο του, *Études de Théologie Biblique*, Neuchâtel 1968, σ. 133: «... προβάλλεται το όνομα ενός μεγάλου Θεολόγου και χρησιμοποιείται ένα Slogan στον χώρο της επιστήμης, υπέρ ή κατά των ιδεών του¹...»
- Υποσ. 1: Παραθέτομε τυχαίως κάποια παραδείγματα αυτού του φαινομένου της «ομαδικής ψυχολογίας» μέσα στα επιστημονικά δεδομένα, χωρίς να κρίνομε αρνητικάς την αξίαν των εργασιών οι οποίες είναι οι βάσεις των συζητήσεων αυτών: Albert Schweitzer (*Slogan: Konsequente Eschatologie*). Rudolf Otto (*Slogan: das Numinose*). Karl Barth (*Slogan: Dialektische Theologie*). Martin Dibelius (*Slogan: Formgeschichtliche Methode*).
25. Christus und die Zeit. Μετεφράσθη στα Αγγλικά, Γαλλικά, Ιταλικά, Πορτογαλλικά, Ελληνικά, Κινεζικά, Ιαπωνικά.
- «Ανεκάλυψα στους Πατέρες της Εκκλησίας, στον Newman και στον Teilhard την έννοια της Ιστορίας της Σωτηρίας. Ο Cullmann όμως ενεβάθυνε στην έννοια αυτή, την θεμελίωσε επί της Γραφής και της έδωσε μία εντελώς νέα δύναμι αληθείας» (G. Soulage, TEST. 248).
26. Heils als Geschichte. 1965. Μετεφράσθη στα Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά.
«... ακούω ακόμη τον O.C., πρωτεργάτην του Οικουμενισμού, να αποκαλύπτει σε μία διάλεξή του, τον Δεκέμβριο του 1963, προς τους Γάλλους Επισκόπους: «Η ιστορία της Σωτηρίας ούτε κοιμητήριον είναι, ούτε πεδιάδα ερειπίων». Για κάθε Χριστιανόν είναι μία κίνησις ζωής προς την μέλλουσαν Βασιλεία. Μία προσωπική μεταστροφή της καρδιάς. Μία συνεχής υπακοή στο θέλημα του Θεού». (N. Calmels, TEST. 180).
27. La Tradition 1963. Μετεφράσθη στα Αγγλικά, Γερμανικά, Ιταλικά.
28. «... πιστεύω ότι (ο O.C.) επενόησε τον όρον «συναισθηματικός οικουμενισμός» εναντίον του οποίου και ανθίσταται, διότι βλέπει ότι ο Οικουμενισμός, οδός βασιλική και στενή, δεν προάγεται με συναισθήματα. Γνωρίζει καλά ότι δεν έχομε το δικαίωμα να προδίδομε τις απαιτήσεις της αληθείας, ότι δεν θα φθάσουμε πάλι στην πλήρη και ορατή ενότητα αν δεν είμεθα απολύτως εδραίοι στην πίστη την οποία παρελάβαμε. (P. Mamie, TEST. 216). Εναντίον του «ψευδο-οικουμενισμού» ο κ. Καθηγητής έγραψε, εκτός των άλλων: Vrai et faux Oecumenisme, Neuchâtel 1971 και «Το πλέον επείγον Οικουμενικόν καθήκον» (Ελλ. μετ.).
29. Κατά τον O.C. «οι Ανατολικοί (Σ.Σ. οι Ορθόδοξοι), όπως και όλοι οι Δυτικοί έχουν το δικαίωμα και το καθήκον να διοικούνται σύμφωνα με τους δικούς των Κανόνες. «Η μελλοντική “ενότης”» οφείλει να λάβει υπ’ όψιν τις απαιτήσεις μιας παρομοίας «διαφοράς» (μεταξύ των Εκκλησιών). Η πρώτη Σύνοδος των Ιεροσολύμων δεν διεκήρυξε: «έδοξεν το Αγίων Πνεύματι και ημίν μηδέν πλέον επιτίθεσθαι υμίν θάρος πλὴν τούτων των επάνωγκες»; (Πραξ. 15, 28). (J. Suenens, TEST 97). Εκτενή διαπραγμάτευση των απόψεων αυτών ιδέ εν O Cullmann, L' Unité par la diversité, Paris 1986 (εκυκλοφόρησε γερμανικά και αγγλικά). Το βιβλίο παρουσίασε ο M. Μπέγζος στην «Θεολογία» 62 (1991) τ. 4 σ. 915.

30. «Αν και η αυθεντία του Ο.С. αναγνωρίζεται πλήρως από τους Καθολικούς, εν τούτοις αυτός ουδέποτε τους προσέφερε εύκολα δώρα, και για τον λόγον αυτόν διαδραματίζει έναν αποφασιστικόν ρόλον στις οικουμενικές σχέσεις. Υπήρξε και είναι ένας γνήσιος Προτεστάντης, ο οποίος δεν αρνείται τίποτε από την πίστι του και την σκέψη του, παραμένων, εν τούτοις, απολύτως ανεκτικός προς όλους» (G. Richard - Molard, TEST. 235).
31. «Ο καθ. Ο.С. ήταν μοναδικός. Οι σχέσεις του με τους διαφόρους θεολογικούς κύκλους (γερμανικόν, λατινικόν, αγγλοσαξωνικόν) έδιναν στην διδασκαλία του μία ευρύτητα, την οποίαν δεν εύρισκε κανείς αλλού. Επειδή ήταν ο κατ' εξοχήν γνώστης της γερμανικής ερμηνείας, αν και γάλλος, συζητούσε με τους γάλλους Καθολικούς Βιβλικούς και με τους πλέον διαπρεπείς θεολόγους του Βατικανού κατά την παραμονή του στην Ρώμη, όταν δίδασκε στην Faculté Valdoise» (P. Geoltrain, TEST. 194).
- «... Πόδοι είμαστε, διασκορπισμένοι σήμερα σε όλον τον κόσμο, οι οποίοι παρακολουθήσαμε την διδασκαλία του (του Ο.С.); Εκατοντάδες. Σε κάθε γενέα φοιτητών, δημιουργήθησαν δεσμοί μεταξύ Προτεσταντών, Καθολικών ή απίστων ερευνητών, τόσον αλλοδαπών όσον και γάλλων, όλων συγκεντρωμένων στον ίδιο τόπο (εν. την Sorbonne) με την ίδια επιθυμία: να μάθουν να ερευνούν μεθοδικώς και να διαφωνούν ευπρεπώς, να κατανοούν πλήρως. Ο Καθηγητής επεδίωκε επίσης να συγκεντρώνει τους φοιτητάς του σε μικρές ομάδες εκτός της Σχολής. Εύρισκε εκεί την ευκαιρία να διασφανίζει μερικές ερωτήσεις, να αξιολογεί το περιεχόμενον θέσεων, να διακρίνει μεταξύ αυτού το οποίον προκύπτει από διαφωνίες κατά το παρελθόν, και αυτών τα οποία συνιστούν τις πραγματικές δυσκολίες του θεολογικού διαλόγου...» (P. Geoltrain, TEST. 195).
32. Επίτιμος Διδάκτωρ των Πανεπιστημίων: Lausanne, Manchester, Endiburg, Debreczen. Μέλος της Βρεττανικής Ακαδημίας, της Ακαδημίας του Mainz, και της Ολλανδικής Βασιλικής Ακαδημίας. Ο Πρόεδρος της Γαλλικής Δημοκρατίας Valéry Giscard d' Estain του απένειμε (1979) τον τίτλο του «μέλους της Λεγεώνος της Τιμῆς».
- Με την ευκαιρία της συμπληρώσεως 90 χρόνων από της γεννήσεως του Ο. Cullmann,
- α) Το Πανεπιστήμιον του Στρασβούργου διοργάνωσε (17-2-1992) εκδήλωσι προς τιμήν του, κατά την οποίαν Προτεστάντες και Ρωμαιοκαθολικοί κληρικοί και λαϊκοί Καθηγηταί από την Ελβετία, Γαλλία, Ιταλία και Η.Π.Α. εξήραν την προσφορά του τιμωμένου στον χώρο της Καινής Διαθήκης και του Οικουμενισμού. Ο πρώην Κοσμήτωρ της Θεολογικής Σχολής του Στρασβούργου Marc Philonenko του επέδωσε ειδικό τιμητικό τεύχος της R.H.PH.R. του Στρασβούργου, στο οποίον περιελήφθησαν δέκα εργασίες ειδικών Καινοδιαθηκολόγων, «εργατών των ενδεκάτης ώρας» (πρβλ. Μτ. 20, 7), κατά τον χαρακτηρισμόν του Philonenko, και ο αντιπρόεδρος του Πανεπιστημίου Albert Hamm, το Μετάλλιον του Πανεπιστημίου του Strassbourg. (εφημ. Dernières Nouvelles d' Alcace, 19-2-92).
- Ο καθ. Ο.С. ευχαριστών, εξέφρασε την ευχή να μπορέσει να ολοκλη-

ρώσει εργασία του «Η Προσευχή κατά την Καινή Διαθήκη», και να πραγματοποιηθεί η «κοινωνία» μεταξύ των διαφόρων αυτονόμων Εκκλησιών, οι οποίες όμως να παραμένουν αμετακίνητες στην πατροπαράδοτον πίστι των. (πρβλ. O.C., «Les voies de l' unité chrétienne, Paris (Messager Evangelique, Strassbourg). «Ο Oscar Cullmann είναι σήμερα παγκοσμίως «Σύμβολον ζώσης Οικουμένης» χάρι στις προσπάθειές του για την επίτευξι «Κοινωνίας αυτονόμων Εκκλησιών». Otto Merk, Vermittler zwischen Ländern und Konfessionen, περ. «Börsenblatt» 20/10-3-1992, σ. 184.

6) Επίσης, το Πανεπιστήμιο της Basel διοργάνωσε (25-2-1992) για τον σκοπόν αυτόν παρομοία εκδήλωση, κατά την οποίαν εξέχουσες προσωπικότητες του θεολογικού κόσμου της Ευρώπης εξήραν το έργον του Ο. C. ο οποίος σε ομιλία του, αφού ευχαρίστησε για την τιμήν, και ανεφέρθη στην ζωή, τις επιδιώξεις και το έργον του, κατέληξεν ως εξής: «Με τους ιδίους λόγους του Ιησού (Ακ. 17, 10), με τους οποίους κατέκλεισα στο Στρασβούργο την «Αναδρομή στην ζωή μου», επιθυμώ να κατακλείσω και την παρούσα ομιλία μου: «... όταν ποιήστης πάντα τα διαταχθέντα υμίν, λέγετε ότι Δούλοι αχρειοί εσμέν, ο αφείλομεν ποιήσαι πεποιήκαμεν». [ΕΠ. 19-3-92].

Bιθλιογραφία Oscar Cullmann

Στον καθηγητή O. Cullmann προσεφέρθησαν, κατά καιρούς, οι ακόλουθοι τιμητικοί τόμοι:

a. – Neotestamentica et Patristica. Eine Freudesgabe Herrn Prof. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstage überreicht, Leiden Brill 1962.

b. – OIKONOMIA: Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65 Geburtstag gewidmet. Hamburg 1967.

c. – Neues Testament und Geschichte. Oscar Cullmann zum 70 geburtstag. Tübingen 1972.

d. – Testimonia Oecumenica in honorem O. Cullmann Octogenarii, die XXV Februarii A.D. MCML XXXII im Lucem.

e. – Τιμητικό τεύχος της Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuse Strassburg (1992).

Ο πρώτος επίσημος κατάλογος των έργων (1925-1961) του καθηγητού O.C. καταρτίσθη από τον W. Rordorf και εδημοσιεύθη στον τιμητικό τόμο «Neotestamentica et Patristica».

Συμπλήρωμα του καταλόγου αυτού καθώς και τους τίτλους των έργων του O.C. μέχρι του 1971 παρέθεσε ο Heiko Heck στον τιμητικό τόμο «Neues Testament und Geschichte».

Στο τιμητικό τεύχος της Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuse (1992) παρατίθεται ο πλήρης κατάλογος των έργων του τιμωμένου καθηγητού. Απ' αυτά, τα μεταφρασθέντα στα ελληνικά είναι τα ακόλουθα:

1. – «Σωτηρία εν Χριστώ». Πρόβλημα και Επαγγελία. (Μετ. Β. Στογιάνος) περ. «Κληρονομία» 5 (1973) τ. Α. σ. 97-117 Θεσσαλονίκη.

2. – «Το περισσότερον επείγον Οικουμενικόν καθήκον» (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ. «Γρηγόριος Παλαμάς» 59 (1976) τ. 653. Θεσσαλονίκη.
3. – Η προσευχή κατά τις επιστολές του Αποστόλου Παύλου. (Μετ. Ν. Νησιώτης – Γ. Ρηγόπουλος). «Δελτίον Βιβλικών Μελετών» 8 (Ιαν.-Δεκ. 1979) σ. 85-101, Αθήναι.
4. – Ο Ιησούς Χριστός είχε πολιτικές θλέψεις; (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος), περ. «Γρηγόριος Παλαμάς» 62 (1979) τ. 670.
5. – Χριστός και Χρόνος (Μετ. αρχιμ. Παλαμάς Κουμάντος) Κέντρον Βιβλικών Μελετών, «Άρτος Ζωῆς» Αθήναι 1980.
6. – Ένα Οικουμενικό γεγονός (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ. «Νέοι Ορίζοντες» (Χ.Ε.Ν.) 21 (1981) τεύχ. 194. Αθήναι.
7. – Η προσευχή εις το ευαγγέλιον του Ιωάννου. (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ. «Γρηγόριος Παλαμάς» 66 (1983) τ. 695.

Είναι και Χρόνος στη Φιλοσοφία της Θρησκείας
Η Συμβολή του Oscar Cullmann στην Εσχατολογική Οντολογία

Μάριος Π. Μπέγζος

«Τότε ήρθε, σε μια στιγμή από πριν καθορισμένη,
στιγμή εν χρόνων και του χρόνου,

στιγμή δχι εκτός χρόνου, αλλ' εν χρόνω, σ' ό, τι
καλούμε ιστορία: διατέμνοντας, διχοτομώντας
του κόσμου τον χρόνο, στιγμή εν χρόνω, αλλ'

δχι ας μια στιγμή του χρόνου,

Στιγμή εν χρόνων, μα ο χρόνος έγινε διά της
στιγμής αυτής: διότι χωρίς το νόημα
δεν υπάρχει χρόνος κι αυτή η στιγμή του χρόνου
έδεισε το νόημα.

Φάνηκε τότε οι άνθρωποι εως να πορεύονταν
από φως σε φως, μέσα στο φως του Λόγου,
Διά Πάθους και Θυσίας σεθηκαν παρ' όλο
τον αρνητικό εαυτό τους».

T.S. ELIOT*

Ένα χρόνο προτού εκπνεύσει ο περασμένος αιώνας, στα 1899, ο πασίγνωστος από τότε μαθηματικός, φιλόσοφος και τηγετική φυσιογνωμία του διεύθυνος κινήματος ειρήνης Μπέρντραντ Ράσσελ (1872-1970) έγραψε ένα δοκίμιο, που είδε το φως της δημοσιότητας πολύ αργότερα, μα θεωρείται από τους κριτικούς ως το πιο σημαντικό μελέτημά του, μια και σ' αυτό καταγράφεται για πρώτη φορά η διπλή «ανταρσία» του: ενάντια στην εγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας και ενάντια στη χριστιανική θεολογία.

Σε αυτό λοιπόν το κρίσιμο κείμενο ο Μπ. Ράσσελ σημειώνει με έμφαση την παρακάτω φράση: «Κάθε εμπειρία είναι εμπειρία της θεότητας βέβαια. Αλλά αφού κάθε εμπειρία συμβαίνει εντός του χρόνου και η θεότητα είναι εκτός

* Τ.Σ. ΕΛΙΟΤ, «Άπαντα τα Ποιήματα», μετάφρ. Α. Νικολαΐδης, Αθήνα, εκδ. «Κέδρος» 1984², 203 (Χορικά από τον «Βράχο», VII).

χρόνου, τότε πια καμιά εμπειρία δεν μπορεί να 'ναι εμπειρία της θεότητας'.¹ Θεός και χρόνος φαίνεται πως αλληλοαποκλείονται για το Βρετανό φιλόσοφο, κι αυτός είναι ο λόγος της προσωπικής απόστασής του απέναντι στην πίστη. Αν όμως συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή Θεός και χρόνος αλληλοπροσδιορίζονται, όπως πίστευε ο συμπατριώτης του Τ.Σ. Έλιοτ, περιττεύει η δυσπιαστία του.

Το μεταφυσικό ερώτημα για τη σχέση του Είναι με το χρόνο βρίσκεται στην καρδιά της φιλοσοφίας της θρησκείας. Το κρίσμα οντολογικό δίλημμα στην προκειμένη περίπτωση είναι αν μπορούμε να κάνουμε λόγο περί του Θεού (θεολογία) με ή χωρίς το χρόνο (εσχατολογία). Εάν ο Θεός σχετίζεται με το Είναι, τότε το δίπολο «Θεός και Χρόνος» συστοιχεί στο δίπτυχο «Είναι και Χρόνος». Η θεολογική απορία (Θεός και Χρόνος) και η οντολογική διερώτηση (Είναι και Χρόνος) συνδέονται τόσο στενά, ώστε αποτελούν τους δύο οφθαλμούς της φιλοσοφίας της θρησκείας.

Ποτέ δεν θα απαντήσεις στο θεολογικό ερώτημα, αν δεν έχεις τοποθετηθεί απέναντι στην οντολογική απορία. Κι από την άλλη πάλι πλευρά, δεν μένει χωρίς θεολογικές συνέπειες η όποια απάντηση που μπορεί να δοθεί στο οντολογικό δίλημμα «Χρόνος και Είναι». Φιλοσοφία και θεολογία συρράπτονται τόσο στενά, στο συγκεκριμένο θέμα τουλάχιστον, που κάθε διαχωρισμός τους μοιάζει με ηθελημένη μυωπία: κλείνεις τον έναν οφθαλμό για να δεις την πραγματικότητα μπορείς να το κάνεις, μα όμως μυωπάζεις, βλέπεις «θολά» κι όχι «καθαρά» τα πράγματα.

Το καίριο σημείο ανάμεσα στην οντολογία και τη θεολογία είναι η εσχατολογία, δηλαδή ο περί εσχάτων λόγος, που πάει να πει ο λόγος περί του χρόνου και της ιστορίας. Με αυτή την ειδική και συγκεκριμένη έννοια καταφεύγουμε στη χρήση του όρου «εσχατολογία» ως λόγου περί χρόνου, ιστορίας, μέλλοντος και εσχάτων. Θα αποκαλέσουμε «εσχατολογική οντολογία» τη θεώρηση του Είναι που προτάσσει το Χρόνο, την άποψη ότι η ιστορία συνιστά τον ορίζοντα της αλήθειας και την πίστη πως τα όντα κατανοούνται εντός της εποχής τους. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τον έγχρονο (εν-χρόνος) λόγο περί του όντος, κι όχι τον άχρονο ή ανιστόρητο. Με την εσχατολογική οντολογία δηλώνεται η προτεραιότητα της χρονικότητας και ιστορικότητας στη φιλοσοφία.

Κοντεύει να συμπληρωθεί μισός αιώνας από την πρώτη κυκλοφορία του βιβλίου «Χριστός και Χρόνος» (1946) κι ο συγγραφέας του, ο πολιός Oscar Cullmann (1902-), εορτάζει την 90ή επέτειο των γενεθλίων του. Με αυτή την ευκαιρία προβαίνουμε σε μια θρησκειοφιλοσοφική αποτίμηση της συμβολής του στην εσχατολογική οντολογία, που συνίσταται ακριβώς στην τεκμηρίωση της αδιάρρητης σχέσης Θεού και χρόνου με βάση τα δεδομένα των πηγών του αρχέγονου χριστιανισμού στη Καινή Διαθήκη.

1. B. RUSSEL, *Why I am not a Christian*, London, Allen / Unwin, 1977^s (1957), 79.

I. Η Εσχατολογική Οντολογία στον Αρχέγονο Χριστιανισμό

Στον Oscar Cullmann² ανήκει η τιμή ότι κατέδειξε με αδιάσειστα στοιχεία πως η εσχατολογική οντολογία είναι η ταυτότητα του χριστιανισμού. Με διονυξιστική έρευνα της Κ.Δ., που συνιστά το αρχαιότερο κι αυθεντικότερο στρώμα της εκκλησιαστικής παράδοσης, πέτυχε να εντοπίσει την καρδιά της πρωτοχριστιανικής πίστης ο ακάματος θεολόγος της Αλσατίας, που βιώνει προσωπικά τους δύο πολιτισμούς του Ρήνου, με τη γερμανική καταγωγή του από την Αλσατία και την πολυετή διαβίωση στη γερμανόφωνη Ελβετία, και τη γαλλική παράδοση στο Στρασβούργο που εγκαίνιασε τη σταδιοδρομία του και στο Παρίσι (Σορβόννη, Γαλλική Ακαδημία) που αποκορύφωσε το έργο του.

Ας μη λησμονούμε επίσης ότι το κορυφαίο έργο, με το οποίο αναγνωρίσθηκε παγκοσμίως και συζητήθηκε όσο κανένα άλλο βιβλίο του, «Χριστός και Χρόνος» (1946), γράφτηκε στην ωριμότερη δεκαετία της ζωής του, στη γλώσσα που προτιμά να αποκαλεί ως «μητρική» του, τα γερμανικά, και συντέθηκε στην ουδέτερη Ελβετία, όταν όλη η υπόλοιπη Ευρώπη, από το Λονδίνο μέχρι τη Μόσχα κι από τη Βαλτική ως τη Μεσόγειο, συγκλονιζόταν από το Β' παγκόσμιο πόλεμο βλέποντας με κρατημένη αναπνοή την απειλητική προέλαση του φασισμού και παρακολουθώντας με ανείπωτη προσδοκία τα κτυπήματα της εγχώριας εθνικής αντίστασης σε συνδυασμό με την επιτυχία του αποβατικού εγχειρήματος των συμμαχικών δυνάμεων. Μέσα σε τέτοιο όντως «αποκαλυπτικό» κλίμα και σε παρόμοια «εσχατολογική» ατμόσφαιρα ο Cullmann συνέλαβε και πραγμάτωσε το επιστημονικό του εγχείρημα, δηλαδή να καταδείξει την εσώτερη συνάφεια Θεού και χρόνου, Χριστού και ιστορίας, οντολογίας και εσχατολογίας.

2. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich, Evang. Verlag, 1946¹; 1962³, Theologischer Verlag Zürich (TVZ) και ελληνικά: *Χριστός και Χρόνος*, μετ. Παλαμάς Κουμάντος, Αθήνα, Εκδ. «Άρτος Ζεϊή», 1980. Γενικότερη συζήτηση για το θέμα του χρόνου στην Κ.Δ. βλ. J. BARR, *Biblical Nords for Time*, London, SCM Press, 1969² (1962), T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck / Ruprecht, 1983⁷ (1952), 140-142, R. BULTMANN, *Ceschichte und Eschatologie*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1958, O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1965, C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London, Hodder / Stoughton, 1967³ (1936), 79-96, E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Cöttingen, Vandenhoeck / Ruprecht, 1960 / 1964, Βλ. I, 135-137 και Βλ. II, 82-131, ενώ από την ελληνική βιβλική θεολογία βλ. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Βιβλικά Μελετήματα*, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Πουρναρά, 1971, τ. II, 83-106. – Την ευμενή απήχηση του O. Cullmann στο ρωμαιοκαθολικισμό βλ. στο J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l' histoire*, Paris, Cerf, 1982² (1953) 14-15, 264 και G. HERMESMANN, *Zeit und Heil*. O. Cullmann *Theologie der Heilsgeschichte*, Paderborn, Verlag Bonifatius, 1979. Για την ορθόδοξη αξιολόγηση του O. Cullmann, βλ. G. FLOROVSKY, *Collected Works*, Belmont, Nordland, 1975, vol. IV, 70, καθώς και N. Nissiotis, «Ökumenische Perspektiven heute»: *Testimonia Oecumenica in honorem O. Cullmann octogenarii*, (Hrsg.) K. Froehlich, Tübingen, Vogler, 1982, 84-85.

Η ιδιάζουσα σημασία της συμβολής του Cullmann γίνεται εύκολα κατανοητή, αν συγκριθεί με άλλους ομοτέχνους του, τόσο προγενεστέρους σαν το δάσκαλό του, συμπατριώτη του και προκάτοχό του, 'Άλμπερτ Σβάιτσερ, σκαπανέα στη θιβελική εσχατολογία, όσο και συγχρόνους σαν τον πρωτοκορυφαίο συνάδελφό του, τον Ρούντολφ Μπούλτμαν, ανάστημα πρώτου μεγέθους στην προτεσταντική θεολογία του 20ού αιώνα με αξιοσημείωτη συμβολή στη θιβελική εσχατολογία.

Η εσχατολογία θεωρείτο σε αυτούς τους κύκλους ως κατίτιο το «εισαγόμενο» στο χριστιανισμό κι όχι ως αυθεντική ταυτότητα της χριστιανικής πίστης.³ Κατά μία άποψη η αποκαλυπτική παράδοση του ιουδαϊσμού ή του ιρανικού πανθέου επηρέασε τις εσχατολογικές πεποιθήσεις του χριστιανισμού. Μια άλλη πάλι άποψη ήθελε την εσχατολογία ως μια μεταγενέστερη επινόηση των μαθητών του Κυρίου, του Παύλου ή του Ιωάννη, που πρόεκυψε από την καθυστέρηση της Δευτέρας Παρουσίας κι επιστρατεύθηκε για «παραμυθία» των απογοητευμένων και καταταλαιπωρημένων χριστιανών που αδημονούσαν μέρα τη μέρα να δουν τον Χριστό Ερχόμενον εν δόξῃ.

O Cullmann πατέριψε αυτές τις απόψεις και κατέδειξε ότι η εσχατολογία είναι η ευαγγελική πεμπτουσία της χριστιανικής πίστης που εντοπίζεται στο κτήριγμα του Ιησού συνιστώντας το επίκεντρο της διδασκαλίας Του από την πρώτη κιόλας στιγμή των δημοσίων εμφανίσεών Του. Η κατάδειξη της χριστιανικής ιθαγένειας της εσχατολογικής οντολογίας ανήκει δικαιωματικά στον Oscar Cullmann. Το ότι κλόνισε πάγιες πεποιθήσεις κορυφαίων ονομάτων της ευρωπαϊκής θεολογίας, αυτό κόστισε στον Cullmann πολλά δεινά: από παρανοήσεις και σκόπιμη αποσιώπηση του έργου του μέχρι ανοιχτή πολεμική και εριστικό αντίλογο. Ο Αλσατός θεολόγος δεν άφησε αναπάντητη καμμιά αντίρρηση. Σε μια σειρά μεταγενέστερων δημοσιευμάτων του υπερασπίσθηκε και αποσαφήνισε τις θέσεις του.⁴

Το αφετηριακό ερώτημα της έρευνας του Cullmann είναι τούτο: «Σε τι συνίσταται το ιδιαζόντως χριστιανικό στοιχείο στην καινοδιαθηκική αποκάλυψη?».⁵ Η διεξοδική του σπουδή των πηγών της Κ.Δ. προσφέρει την ακόλουθη απάντηση: «Με βάση τα δεδομένα της Κ.Δ. είμαι σαφώς της γνώμης ότι η χρονικότητα αποτελεί την ουσία της εσχατολογίας... Η ένταση ανάμεσα στο «ήδη» και στο «ούπω», η χαρακτηριστική για ολόκληρη την καινοδιαθηκική ιστορία της σωτηρίας, βρίσκεται και στο υπόβαθρο της σκέψεως του Ιησού».⁶

3. Χαρακτηριστικές είναι οι απόψεις του A. SCHWEITZER, *Iστορία της έρευνας του θίου του Ιησού*, Αθήνα, εκδ. «Άρτος Ζωής», 1982, τό. 371 επ., 390 και του R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, Mohr / Siebeck, 1958, τό. 44, 48 επ., 53 επ., 62, κ.ά. Πρόβλ. τις απαντήσεις του O. CULLMANN, *Χριστός και Χρόνος*, 23-28.

4. Ιδίως στο βιβλίο του: O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1965, καθός και στο *Χριστός και Χρόνος*, τό. 22-35.

5. CULLMANN, *Χριστός και Χρόνος*, 8.

6. CULLMANN, δ.π., 24-25.

Για να μην δημιουργηθούν περιττές παρεξηγήσεις, που δυστυχώς δεν αποφέυγονται, ο Cullmann αναλαμβάνει την πρωτοβουλία να διευκρινήσει τη θέση του: «Δεν υποστηρίζω ότι η ευθύγραμμη διάσταση του χρόνου είναι κάτι χαρακτηριστικά χριστιανικό. Αυτό που είναι χαρακτηριστικά χριστιανικό είναι μάλλον αυτή η ένταση και ο προσανατολισμός όλων των διαδραματιζομένων προς τη νέα, αποφασιστική τομή».⁷

Με αυτόν τον τρόπο διαχωρίζεται όπου και όσο χρειάζεται η χριστιανική από την ιουδαϊκή εσχατολογία. Ο Μεσσίας του Ισραήλ τοποθετείται μόνο στο μέλλον, ενώ ο Χριστός της Εκκλησίας ανάμεσα στο παρελθόν της Πρώτης Παρουσίας και στο μέλλον της Δευτέρας Παρουσίας. Έτσι ανακύπτει η γόνιμη ένταση ανάμεσα στο «ήδη» και στο «ούπω», που προσιδιάζει στο χριστιανισμό.

Αυτό το ιδιαίτερα λεπτό σημείο αποσαφήνιζει ο Cullmann: «Η ένταση αυτή εκφράζεται σε ολόκληρη την πρωτοχριστιανική θεολογία. Η παρούσα περίοδος της Εκκλησίας είναι ο χρόνος ανάμεσα στην αποφασιστική μάχη, που έχει ήδη συντελεστεί και στην «Ημέρα της Νίκης». Για όποιον δεν αντιλαμβάνεται με σαφήνεια αυτή την ένταση, ολόκληρη η Κ.Δ. είναι ένα επτασφράγιστο βιβλίο, γιατί αυτή η ένταση είναι η άδηλη προϋπόθεση, που βρίσκεται πίσω από όλα όσα λέει η Κ.Δ. Αυτή είναι η μόνη διαλεκτική και ο μόνος δυαλισμός που υπάρχει στην Κ.Δ. Δεν είναι η διαλεκτική μεταξύ του κόσμου αυτού και του Πέραν, πολύ περισσότερο δεν είναι η διαλεκτική μεταξύ χρόνου και αιωνιότητος. Είναι μάλλον η διαλεκτική παρόντος και μέλλοντος».⁸

Η εσχατολογική οντολογία συνιστά την ταυτότητα της χριστιανικής εκκλησίας από την καινοδιαθηκική μήτρα της μέχρι σήμερα. Προτού δούμε ποια σημασία έχει μια τέτοια διαπίστωση, και μάλιστα για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε καλύτερα αυτή την τοποθέτηση, χρειάζεται να κάνουμε ένα κάποιο οδοιπορικό στην οντολογία τριών μεσανατολικών θρησκευμάτων: ιουδαϊσμός, ελληνισμός, γνωστικισμός.

II. Η Οντολογία ως Εσχατολογία στον Ιουδαϊσμό

Η εσχατολογική οντολογία έχει το χριστιανισμό για πατέρα και τον ιουδαϊσμό για προπάτορα. Αναπτύχθηκε στην εκκλησία, αλλά γαλουχήθηκε στη συναγωγή. Μήτρα της εσχατολογικής οντολογίας παραμένει ο Ισραήλ. Αυτό είναι μια αλήθεια, την οποία δεν δικαιούται να λησμονήσει ούτε να αποσιωπήσει καμιά χριστιανική θεολογική πραγματεία περί εσχατολογίας. Παρά τις διαφορές που αναντίρρητα υπάρχουν ανάμεσα στη χριστιανική και την εβραϊκή εσχατολογία, είναι εξίσου αληθινό κι αυθεντικό το ότι σχετίζονται εντονότατα κι εσώτατα.

7. CULLMANN, δ.π., 30.

8. CULLMANN, δ.π., 146-147.

Χάρη στην εσχατολογική οντολογία ο ιουδαϊσμός⁹ διαφοροποιείται ουσιαστικά κι αποφασιστικά από τον περίγυρό του διά μέσου των αιώνων. Οι οντολογικές προτιμήσεις του εβραϊκού κοσμοειδώλου είναι ο χρόνος αντί για το χώρο, η ιστορία αντί τη φύση και η εσχατολογία αντί την κοσμολογία. Είναι πάρα πολύ χαρακτηριστική η προτίμηση του χρόνου και η υποτίμηση του χώρου από την ιουδαϊκή μεταφυσική, όπως επισημαίνεται από τους ερευνητές. «Οι Ισραηλίτες ενδιαφέρονταν για τη μορφή ελάχιστα»,¹⁰ γι' αυτό αδιαφορούσαν για την αισθητική ή τη γεωμετρική υφή των όντων. Δεν είναι τυχαίο ότι «η εβραϊκή γλώσσα δεν διαθέτει εκφράσεις ούτε για τα πιο απλά γεωμετρικά σχήματα».¹¹ Αυτός είναι ο λόγος που «οι Ισραηλίτες δεν ανέπτυξαν τα μαθηματικά»¹² σε αντίθεση με τους Έλληνες ή τους Βαβυλωνίους που πρωτοστάτησαν σε αυτόν ειδικά τον επιστημονικό κλάδο.

Στους Εβραίους ισχύει η οντολογική προτεραιότητα του χρόνου και στους Έλληνες του χώρου. Οι πρώτοι καλλιέργησαν την επιστήμη του χρόνου, δηλαδή την ιστορία, ενώ οι τελευταίοι διακρίθηκαν στην επιστήμη του χώρου, τα μαθηματικά και τη γεωμετρία ή την αστρονομία. «Το περιεχόμενο του κόσμου είναι για τους Έλληνες χωρικό, κατά πρώτο λόγο, ενώ για τους Ισραηλίτες είναι κυρίως χρονικό».¹³ Στην αντίρρηση που συνήθωσαν ακούγεται, ότι δήθεν οι Έλληνες είναι οι δημιουργοί της επιστήμης της ιστορίας (Ηρόδοτος, Θουκυδίδης), η απάντηση που έχει προ πολλού δοθεί έγκειται στο ότι η ιστορική αν-

9. Η εβραϊκή οντολογία περιγράφεται επιτυχημένα από τους T. BOMAN, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen* Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 1952 (1983²), E. JACOB, *Théologie de l' Ancien Testament* Neuchâtel, Delachaux/Niestlé, 1955, 148-186, L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1936 (1953³), 69-72, 77-80, G.v.RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, Kaiser, 1958, (1965³), 136-204, *Theologie des Alten Testaments*, München, Kaiser, 1960, 6². II, 112-137, C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953 (1956²), 13-87, C. WESTERMANN, «Das Alte Testament und die Theologie: Theologie-Was ist das? (Hbg) G. Picht, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1977, 49-66, W. ZIMMERLI, *Επίτομη Θεολογία της Π.Δ.*, μετ. B. Στογιάννος, Αθήνα, εκδ. «Άρτος Ζεύς» 1981, 28-30. Από την ελληνική παλαιοιδιαθητική θεολογία 6². B. ΒΕΛΛΑΣ, Θεός και ιστορία εν τη ισραηλιτική θρησκείᾳ, Αθήναι 1966, H. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, *Γραμματική της αρχαίας εβραϊκής γλώσσης*, Αθήναι 1976, 125-126 (όπου αναφέρεται η συνάφεια χρόνου - γλώσσας), A. ΧΑΣΤΟΥΠΗΣ, «Η παρ' αρχαίοις Εβραίοις και Έλλησι διάφορος θεωρησις των εν τη θρησκείᾳ και τη φιλοσοφία προβλημάτων»: *Πόντημα Εὐγένωμον* (Τμ. Τόμ. B. Βέλλα), Αθήναι 1969, 772-797. Πρβλ. τις φιλοσοφικές θεωρήσεις του H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Puellen des Judentums* (1919), καθώς και του ομοεθνούς του E. BLOCH, *Atheismus im Christentum* Frankfurt, Juhrkamp, 1968, 59-86, ή τις θρησκειοψυχολογικές απόψεις του E. FROMM, *You Shall Be As Gods*, New York, Fawcett, 1966, 70-124.

10. BOMAN, *Das hebräische Denken*, 135.

11. BOMAN, δ.π., 142.

12. BOMAN, δ.π., 223.

13. BOMAN, δ.π., 130.

τιληψη του ελληνισμού δεν είναι εξελικτική, αλλά επαναληπτική, δεν πρόκειται δηλαδή για μια ευθύγραμμη προοδευτική διαδικασία προς τα πρόσω, αλλά αποτελεί κυκλική επανάληψη του ομοίου, χωρίς καινοτομία και δίχως απρόβλεπτα, μια παραλλαγή της τυφλής νομοτέλειας του φυσικού κόσμου.

Για τον ελληνισμό «κι αυτή ακόμα η ιστορία κατάντησε μέρος της φύσης».¹⁴ Για τους Εβραίους όμως η ιστορία χαρακτηρίζεται από σκοπιμότητα και κατεύθυνση προς το μέλλον. Επειδή πιστεύεται ότι η ιστορία ποτέ δεν επαναλαμβάνεται, γι' αυτό η ιστορία δεν διδάσκεται στους Εβραίους ούτε διερευνάται επιστημονικά. Οι 'Ελληνες πίστευαν στην επανάληψη του ομοίου, γι' αυτό παραθήθηκαν στην ιστορία ως δασκάλα της ζωής.

«Οι 'Ελληνες πρόσφεραν στον κόσμο την επιστήμη της ιστορίας και οι Ισραηλίτες την ιστορική θρησκεία».¹⁵ Για πρότι φορά ο Θεός κατανοείται ως ιστορική ενέργεια μέσα στην πραγματικότητα. Η οντολογία των Εβραίων είναι ιστορική, χρονική, εσχατολογική. Ενώ αντιθέτως η ελληνική οντολογία είναι κοσμολογική, φυσιοκρατική, «πρωτολογική». Ο Εβραίος ζητά τα έσχατα γεγονότα, ο 'Έλληνας αναζητά τις πρώτες αρχές: ο ένας ασχολείται με γεγονότα κι ο άλλος με όντα.

Οι αντιλήψεις τους επομένων για το χρόνο και την ιστορία διαφορίζονται αισθητά: «Η πνευματική ιδιορρυθμία κάθε λαού αποκαλύπτεται από τον τρόπο με τον οποίο βίωσαν την ιστορία και την διατύπωσαν... Το αυθεντικά ελληνικό στοιχείο συνίσταται στο ότι η ιστορία είναι μια αιώνια επανάληψη, τίποτα καινόν δεν συμβαίνει υπό τον ήλιον... Δίκαια λοιπόν προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι η πνευματική ζωή των Ελλήνων είναι χωρίς ιστορικότητα, ανιστορική. Αν θέλεις να δρεις το Θέο του ελληνισμού, πρέπει να Τον αναζητήσεις στο αμετάβλητο στοιχείο, στο πνευματικό Είναι, στις ιδέες. Ο Θεός των Εβραίων αποκαλύπτόταν μέσα στην ιστορία κι όχι στις ιδέες... Η ιστορία σύμφωνα με την Π.Δ. είναι κίνηση με ένα σκοπό, που καθορίστηκε από το Θέο».¹⁶ Έτσι λοιπόν συνάγεται το συμπέρασμα ότι «η εσχατολογία είναι τόσο αναγκαία για την εβραϊκή θρησκευτικότητα, όσο είναι για το θρησκευόμενο 'Έλληνα η αμετάβλητη υπερβατικότητα».¹⁷

Με αυτές λοιπόν τις προϋποθέσεις γίνεται κατανοητό ένα σύνολο θεμελιώδων πεποιθήσεων της Π.Δ. Για παράδειγμα η «δημιουργία κατά τη θεολογία της Π.Δ. είναι εσχατολογική»¹⁸ ή όπως ισχυρίζονται οι εβραιολόγοι «η δημιουργία είναι ιστορία»,¹⁹ ενώ θα περίμενε κανείς να θεωρηθεί η δημιουργία ως φύση ή κόσμος, ποτέ όμως ως ιστορία. Αυτό ενέχει την καταξίωση της υλικότητας του σύμπαντος και της σωματικότητας του ανθρώπου: «Ένα χαρακτηρι-

14. BOMAN, σ.π., 158.

15. BOMAN, σ.π., 148.

16. BOMAN, σ.π., 148.

17. BOMAN, σ.π., 149.

18. L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1936 (1953²), 72.

19. ΧΑΣΤΟΥΠΗΣ, σ.π., 15 (Ανάτυπο, Αθήναι, 1969).

στικό της βιβλικής μεταφυσικής είναι η απουσία κάθε αρνητικής ιδέας για την ύλη».20

Η εβραϊκή βιοθεωρία επονομάζεται «ποιητικός υλισμός ή σαρκικός ιδεαλισμός»²¹ και δίνεται η παρακάτω εύγλωττη εξήγηση: «Ο Εβραίος έχει αγάπη για το αισθητό, επειδή δεν είναι δυαλιστής... Έχει το αίσθημα του σαρκικού, διότι σ' αυτό διακρίνει το χυμό του πνευματικού. Το βιβλικό κοσμοειδώλο είναι το ακριβώς αντίθετο του μανιχαϊσμού».22 Το πιο έκδηλο γνώρισμα της ιουδαϊκής κοσμοαντίληψης είναι η έμφαση στη δημιουργία που ενέχει την καινοτομία, το ανεπανάληπτο το απρόβλεπτο: «Η ανάδυση του καινού είναι η σφραγίδα της δημιουργίας».23

Κοινός παρονομαστής χριστιανισμού και ιουδαϊσμού είναι η εσχατολογική οντολογία. Ο διαφορετικός αριθμητής εντοπίζεται στη θεολογία και μάλιστα στη χριστολογία. Η εβραϊκή εσχατολογία γνωρίζει μόνο ένα κέντρο, στο μέλλον, με την έλευση του Μεστία. Η χριστιανική εσχατολογία διαθέτει δυο τέτοια επίκεντρα: ένα στο παρελθόν (Ενσάρκωση, Πρότη Παρουσία) και άλλο στο μέλλον (Κρίση, Δευτέρα Παρουσία). Αντί για τη μονοδιάστατη ιουδαϊκή εσχατολογία ο χριστιανισμός έχει δισδιάστατη θεολογία με την ένταση ανάμεσα στις δύο Παρουσίες.

Αν ο χρόνος για τον Εβραίο αναπαρίσταται με μια ευθεία γραμμή ή ένα βέλος, για το χριστιανό είναι ένας κοχλίας, που κάνει κυκλικές κινήσεις, αλλά κινείται ευθύγραμμα, εξελίσσεται, μολονότι μοιάζει να περιστρέφεται γύρω από τον εαυτό του, κατιτί σαν τη βίδα.

III. Η Οντολογία ως Κοσμολογία στον Ελληνισμό

Ο Εβραίος αντιλαμβάνεται το χρόνο σαν βέλος, ο χριστιανός σαν κοχλία και ο Έλληνας σαν κύκλο. Η αέναη κι αιώνια επανάληψη του ομοίου χωρίς καινοτομία και δίχως απροσδιοριστία είναι η καρδιά του ελληνικού κοσμοειδώλου. Αν ο ιουδαϊκός πολιτισμός δομείται πάνω στην εσχατολογία, ο ελληνικός βασίζεται στην κοσμολογία. Ο Εβραίος κατανοεί την οντολογία ως εσχατολογία, ο Έλληνας ως κοσμολογία. Ακόμα και την ιστορία του την σπουδάζει επιστημονικά, σαν τον Ηρόδοτο και το Θουκυδίδη, αλλά υποτάσσει την ιστορία στη φύση. Ο Εβραίος υπάγει τη φύση στην ιστορία, το χώρο στο χρόνο, το ον στο γεγονός, την ουσία στη γένεση.

Ό,τι πλεονάζει στον ιουδαϊσμό, δηλαδή η εσχατολογία, αυτό ακριβώς απουσιάζει στον ελληνισμό. Η ελληνική οντολογία κινείται στον αστερισμό της κοσμολογίας αποκλειστικά και με αυτή την έννοια τοποθετείται στους αντίποδες της εβραϊκής οντολογίας.

20. TRESMONTANT, *Pensée hébraïque*, 16.

21. TRESMONTANT, *o.p.*, 54.

22. TRESMONTANT, *o.p.*, 57.

23. TRESMONTANT, *o.p.*, 27.

Νεώτεροι θεολόγοι της ερμηνευτικής παράδοσης σαν τον Μπαρ ή τον Γιούνγκελ επιχειρούν να αμφισβητήσουν μια τέτοια διάκριση με βάση την εσχατολογία. Δυστυχώς για αυτούς όμως που δεν κατέφεραν να προσκομίσουν πειστικά επιχειρήματα υπέρ των απόψεών τους.²⁴ Εξάλλου όλα αυτά τα επιχειρήματα έχουν ανατραπεί από τον ίδιο τον Cullmann²⁵ και άλλους συναδέλφους του, ώστε να περιττεύει κάθε λεπτομερειακή αναφορά από τη δική μας πλευρά.

Είναι τουλάχιστον κωμικό να προσάγεται ένα και μοναδικό χωρί από το Απόσπασμα 18 του Ξενοφάνη για να προβληθεί ο ισχυρισμός ότι ο ελληνισμός δεν αγνοούσε την ιστορικότητα της εξέλιξης. Αφήνουμε κατά μέρος ότι προκειται για μια μοναδική φράση σε ολόκληρη την αρχαιοελληνική παράδοση. Υπενθυμίζουμε μόνο ότι προέρχεται από μια πάρα πολύ πρώιμη φάση της ελληνικής φιλοσοφίας, η οποία κατά περίεργο τρόπο δεν έχει συνέχεια (γιατί άραγε;) και επιτέλους πρέπει να προσέξουμε ότι προέρχεται από έναν μεγαλοφυή αλλά ιδιότυπο στοχαστή σαν τον Ξενοφάνη, ο οποίος και σε άλλα θέματα πρωτοτυπεί (λ.χ. στον ενοθεῖσμό) χωρίς ποτέ να δημιουργεί παράδοση και μάλιστα αντιπροσωπευτική για την ελληνική οντολογία. Πρόκειται για ενδιαφέρουσα εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα της κοσμολογικής οντολογίας του ελληνισμού σε αντίθεση προς την εσχατολογική οντολογία του ιουδαϊσμού.

Η εσχατολογική διαφοροποίηση του ελληνισμού από τον ιουδαϊσμό έχει συνέπειες για τη σχέση του με το χριστιανισμό. Στο βαθμό που η εκκλησία κληρονομεί από την Π.Δ. την εσχατολογική οντολογία, υιοθετεί και την ανάλογη απόσταση από τον ελληνισμό. Έτσι πια τίθεται σε οντολογικό επίπεδο η προβληματικότητα της συνάντησης ελληνισμού και χριστιανισμού. Η κοσμολογία του ενός και η εσχατολογία του άλλου χρωματίζουν διαφορετικά την οντολογία τους. Αν ο Εβραίος αισθανόταν κάπως άνετα στην εκκλησία χάρη στην εσχατολογική παράδοση, σίγουρα ο Έλληνας ένοιωθε πολύ άβολα εξαιτίας της κοσμολογικής οντολογίας του. Δεν μπορούμε σε αυτήν εδώ τη συνάφεια να ασχοληθούμε περισσότερο με το πρόβλημα ελληνισμός-χριστιανισμός²⁶ που θα μας πήγαινε πολύ μακριά. Άλλου χρειάζεται να στρέψουμε την προσοχή μας.

Η εσχατολογική οντολογία συνιστά την κατεξοχήν θρησκειολογική ιδιαιτερότητα του ιουδαιοχριστιανισμού.²⁷ Αυτό σημαίνει σύμφωνα πάντα με τα πο-

24. J. BARR, *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung*, München, Kaiser, 1967, 30-98, E. JÜNGEL, «Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt»: *Das Problem des Fortschrittes heute*, (Hbg.) R.W. Meyer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 143-163.

25. GULLMANN, *Χριστός και Χρόνος*, 34-35. Πρβλ. BOMAN, *Das hebräische Denken*, 183-213, 228-229 (σημ. 319).

26. Αναλυτικότερα στο Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, *Ελευθερία ή θρησκεία; Οι απαρχές της εκκοσμίκευσης στη φιλοσοφία της θρησκείας του Δυτικού Μεσαίαντα*, Αθήνα Εκδ. Μ.Π. Γρηγόρης, 1991, 134-144.

27. Περισσότερα στο Μ. ΜΠΕΓΖΟΣ, *Διαλεκτική φυσική και εσχατολογική θεολογία*, Αθήνα 1985, 187-242 και *Δοκίμια φιλοσοφίας της θρησκείας*, Αθήνα εκδ. Γρηγόρη,

ρίσματα των θρησκειολόγων που συνοπτικά μνημονεύουμε στη συνέχεια ότι η εσχατολογία γίνεται το αμετάθετο και ανυπέρβλητο οντολογικό όριο ανάμεσα στο χριστιανισμό και κάθε άλλη μορφή θρησκευτικότητας (πέρα από τον ιουδαϊσμό). «Ο χριστιανισμός είναι η θρησκεία του συγχρόνου ανθρώπου και του ιστορικού ανθρώπου, που ανακάλυψε ταυτόχρονα την προσωπική ελευθερία και το συνεχή χρόνο (αντί για τον κυκλικό χρόνο)».28

Έτσι προβάλλεται ο θρησκειολογικός ισχυρισμός ότι «ο χριστιανός δεν ζει πια μέσα στον κόσμο αλλά μέσα στην ιστορία».29 Πιο πολύ κι από τον ιουδαϊσμό, όπου «για πρώτη φορά οι προφήτες έδωσαν αξία στην ιστορία»³⁰ αφού «οι Εβραίοι υπήρχαν οι πρώτοι που ανακάλυψαν το νόημα της ιστορίας ως της επιφανείας του Θεού»,³¹ ωστόσο «ο χριστιανισμός προχωρεί ακόμα πιο πολύ στην αξιολόγηση του ιστορικού χρόνου. Επειδή ο Θεός ενσαρκώθηκε, ανέλαβε μια ανθρώπινη ύπαρξη ιστορικά προσδιορισμένη, η ιστορία έγινε δεκτική αγιοποίησεως... Η ιστορία αποκαλύπτεται ως η νέα διάσταση της παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο».³²

Η διαφορά του χριστιανισμού από τον ελληνισμό και από κάθε άλλη μορφή θρησκευτικότητας πολύθειστικού τύπου εντοπίζεται όχι μόνο ούτε κυρίως στο θεολογικό επίπεδο, αλλά στο οντολογικό πεδίο. Δεν είναι μόνο θρησκευτική, αλλά αποβαίνει επίσης φιλοσοφική διαφοροποίηση. Με αυτή την έννοια το πρόβλημα Είναι και Χρόνος εισέρχεται στην προοπτική της φιλοσοφίας της θρησκείας.

Η οντολογία καλείται να επιλέξει την εστία της: στην εσχατολογία ή στην κοσμολογία, στο χρόνο ή στο χώρο, στην ιστορία ή στη φύση. Η εσχατολογική, ιστοριοκρατική, χρονική επιλογή της οντολογίας συνεπάγεται την ιουδαιοχριστιανική θεολογία. Η κοσμολογική, φυσιοκρατική, άχρονη επιλογή της οντολογίας σημαίνει την ελληνική παράδοση.

Αν θελήσουμε να μιλήσουμε με τους όρους του Cullmann, Χριστός και Χρόνος, θα μπορούσαμε να σχηματοποιήσουμε τις θέσεις μας κάπως έτσι για να γίνουν πιο ευμνημόνευτες. Στο χριστιανισμό ισχύει: «Χριστός και Χρόνος». Στον ιουδαϊσμό αρκεί το: «Χρόνος χωρίς Χριστό». Στον ελληνισμό εκπροσωπείται το: «Ούτε Χριστός ούτε Χρόνος». Ο Χριστός της

1988 (1991²), 65-122, όπως στο M. BEGZOS, *Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20 Jahrhunderts*, Athen 1989 (ανάτυπο ΕΕΘΣΠΑ, τ. 28/1989) καθώς και στο: «Χριστολογία και εσχατολογία στο σύγχρονο Προτεσταντισμό: Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 1991, 391-404.

28. M. ELIADE, *The Myth of the Eternal Return*, New York, Princeton UP, 1974², 161.

29. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1949, 11. Πρβλ. τα πρακτικά θρησκειολογικού συνεδρίου στον τόμο: *Man and Time*, New York, Princeton Up, 1951 (1973²) και *Eranos-Jahrbuch* τόμος 20/1951.

30. ELIADE, *Eternal Return*, 104.

31. ELIADE, στο ίδιο.

32. ELIADE, *Sacré et profane*, 96-97.

Εκκλησίας συνεπάγεται το Χρόνο. 'Ομως δεν ισχύει το αντίστροφο: ο Χρόνος δεν συνεπάγεται το Χριστό αυτομάτως ή αναγκαίως. Γι' αυτό στον ιουδαϊσμό δεν συμπίπτει ο Μεσσίας με τον Ιησού από Ναζαρέτ ως τον Χριστό.

IV. Η Οντολογία ως Ανθρωπολογία στο Γνωστικισμό

Χριστός; Ίσως. Χρόνος; Ποτέ! Με αυτή την εμφαντική διατύπωση θα ήταν δυνατόν να συνοψίσει κάποιος την πυρήνα του γνωστικισμού στο θέμα μας συνεχίζοντας θέβαπα τη χρήση του σχήματος «Χριστός και Χρόνος» που εγκαινιάσαμε στην προηγούμενη παράγραφο. Αν η εβραϊκή οντολογία είναι εσχατολογική και η ελληνική μεταφυσική κοσμολογική, τότε η γνωστική ζουσα οντολογία είναι ανθρωπολογική. Τοποθετείται στους αντίποδες ελληνισμού και ιουδαϊσμού παρά τις ιστορικές σχέσεις με καθεμιά θρησκειοφύλοσοφική παράδοση του περιβάλλοντός του.

Ο Εβραίος εδράζεται στο χρόνο, ο Έλληνας στον κόσμο, ο Γνωστικός στον άνθρωπο. Η ψυχή αντί για τη φύση, ο «εσωτερικός» άνθρωπος αντί για τον εξωτερικό κόσμο ή την κοινωνία, η «πνευματικότητα» αντί για την ψυχοσωματική ενότητα, η άχρονη «αιώνιότητα» αντί για την ιστορικότητα: αυτές είναι οι οντολογικές προτεραιότητες που προσδιορίζουν το γνωστικισμό και τον διαφοροποιούν απέναντι στον ελληνισμό και τον ιουδαϊσμό.

Τι είναι ο γνωστικισμός³³ στ' αλήθεια; Για άλλους είναι η πρώτη κι αρχαιότερη αίρεση του χριστιανισμού ή ακόμα για κάποιους είναι η πλαιάτερη εκκοσμίκευση της χριστιανικής πίστης. Σε κάθε περίπτωση όμως ο γνωστικισμός είναι η πρώτη κι αρχαιότερη – ίσως κι η επικινδυνεύοντερη – άρνηση της εσχατολογικής οντολογίας. Η αποτελεσματικότερη υπονόμευση της ιουδαιοχριστιανικής μεταφυσικής εντοπίζεται στο γνωστικισμό. Δεν είναι διόλου τυχαίο ότι η εκκλησιαστική ιστοριογραφία αποκαλεί το μανιχαϊσμό «ελληνίζοντα χριστιανισμό». Ούτε πάλι μένει χωρίς σημασία ότι η νεώτερη έρευνα θέλει το γνωστικισμό ως ένα είδος εκκοσμίκευσης του χριστιανισμού, είτε από την πλευρά του ελληνισμού, σαν τον Χάρνακ, είτε από τη σκοπιά του ιρανικού-βαθυλωνιακού κοσμοειδώλου, όπως ο Λίτσμαν.

Ο γνωστικισμός εμφανίζεται στο 2ο αι. μ.Χ. κι επιβιώνει με πλήθωρα πα-

33. Σχετικά με το γνωστικισμό λάβαμε υπόψη τον H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 Bde, Göttingen, Vandenhoeck/ Ruprecht, 1934/1954, του ίδιου, *Zwischen Nächts und Ewigkeit* (1963) καθώς και το τιμητικό του τόμο: *Gnosis*, (Hbg) B. Aland (1978) όπως και τις κλασικές συμβολές των: J. HUTIN, *Les gnostiques*, Paris, PUF, 1959, H. LEISEGANG, *Die Gnosis*, Stuttgart, Kröner, 1924, E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Darmstadt, Wiss-Buchgesellschaft, 1982² (1959), G. QUISPTEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, Origo, 1951. Πρβλ. J. LACARRIERE, *Oι Γνωστικοί*, μετ. N. Κουτούζη, Αθήνα, Εκδ. Χατζηνικολή, 1975, και Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ιστορία των χρόνων της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Πουρναρά, 1982², ιδ. 235 επ.

34. ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, I, 22.

ραφινάδων από το μανιχαϊσμό και τον ερμητισμό ώς το μανδαΐσμο κ.ά. θρησκευτικούς σχηματισμούς. Ο Μεσαίωνας ασφυκτιά από γνωστικήσουσες ομάδες στο χριστιανισμό, σαν τους Παυλικιανούς και τους Βογομίλους, στον ιουδαϊσμό με την Καθβάλα κ.ά., όπως και στον ισλαμισμό. Δεν πρέπει επίσης να λησμονήσουμε ότι ο γνωστικισμός τροφοδοτεί σωρεία θεοσοφιστικών κινημάτων των Νέων Χρόνων (αλχημιστές, αποκρυφιστές κ.λ.π.). Οι κριτικοί ερευνητές του νεώτερου ευρωπαϊκού πολιτισμού κατέδειξαν ότι ο διαφωτισμός είναι κατευθείαν απόγονος του γνωστικισμού.³⁵ Μέσα σε αυτά τα πλαίσια γίνεται κατανοητή η σημασία της πρωτοχριστιανικής αντιπαράθεσης χριστιανισμού-γνωστικισμού με κορύφωση στο 2ο αι. το τιτάνιο έργο του Ειρηναίου, όπως επίσης αντιλαμβάνεται κάθε υποψιασμένος ερευνητής το νόημα της ασυμβατότητας του διαφωτισμού με το χριστιανισμό.

Σε ένα τεράστιο, σχεδόν αχανές ερευνητικό πεδίο, σαν αυτό του γνωστικισμού, είμαστε υποχρεωμένοι να βασισθούμε στα πορίσματα των εγκυροτέρων διερευνήσεων του θέματός μας από τους κλασικούς μελετητές του. Δεν είναι δυνατόν ούτε αναγκαίο ίσως να εξαντληθούμε στις λεπτομέρειες. Αρκεί να επισημάνουμε και να αναδείξουμε τις κύριες γραμμές του θέματός μας, που είναι η θέση του χρόνου στη μεταφυσική των Γνωστικών. Σε αυτό ακριβώς επικαλούμαστε τη μαρτυρία του Πιέτ,³⁶ ο οποίος δηλώνει κατηγορηματικά ότι «το πρόβλημα του χρόνου βρίσκεται στο επίκεντρο του γνωστικισμού».³⁷ Με βάση αυτό το κριτήριο διαφοροποιεί το γνωστικισμό από τον ελληνισμό και τον ιουδαϊσμό. Ο Γνωστικός εκλαμβάνει το χρόνο ως μια «θραυσμένη γραμμή»³⁸: ούτε ο κύκλος των Ελλήνων, ούτε η ευθεία των Εβραίων, ούτε ο κοχλίας των Χριστιανών.

«Η σκέψη του γνωστικισμού διακρίνεται ουσιαστικά από την ελληνική σκέψη εξαιτίας του αντικοσμικού χαρακτήρα των γνωστικών και της κοσμικής αδιαφορίας τους ή κι εχθρότητάς τους προς το σύμπαν. Μπορούμε ακόμα να ισχυρισθούμε πως αυτό που διαχωρίζει το γνωστικισμό από την αληθινή βιοθεωρία του χριστιανισμού, που θεμελιώνεται κυρίως στην ιστορία, είναι ο αντιστορικός ή ανιστορικός χαρακτήρας του γνωστικισμού, η αδιαφορία κι η εχθρότητά του προς την ιστορία».³⁹ Μόλονότι για το γνωστικό «η σωτηρία συμ-

35. Η συνάφεια γνωστικισμού και νεώτερου δυτικοευρωπαϊκού διαφωτισμού τεκμαίρεται με περισσή επάρκεια από τους: H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974², I, 144, 150, H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen Vandenhoeck / Ruprecht, 1963, 5-25, H.-C. PUECH, «Gnosis and Time»: *Man and Time*, New York, Princeton UP, 1973² (1951), 38-84, iδ. 54-55, E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Berlin, Luchterhand, 1971³ (1961), 308, W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, München, DTV, 1979² (1971), I, 82.

36. Για την αντιστορικότητα του γνωστικισμού όλ. την εμπεριστατωμένη πραγματεία του H.-C. Puech (σημ. 35) καθώς και μ.ά. τις επιμαρτυρίες των CULLMANN, *Χριστός και Χρόνος*, 66-70, LACARRIERE, *Γνωστικοί*, 43.

37. H.-C. PUECH, ὥ.π., 38.

38. PUECH, ὥ.π., 40.

39. PUECH, ὥ.π., 63.

θαίνει μέσα στο χρόνο, ωστόσο η πράξη στην οποία βασίζεται η σωτηρία του πιστού είναι ουσιαστικά άχρονη».⁴⁰ Γι' αυτό λοιπόν «ο γνωστικός μπορεί να αγνοεί το χρόνο ή να τον κατακυριεύει και να τον προσαρτά στη φαντασία του».⁴¹ Με αυτό τον τρόπο στην οντολογία των γνωστικών «όπου υπεισέρχεται ο χρόνος, ο ρόλος του περιορίζεται στο ελάχιστο και τείνει να εκμηδενισθεί».⁴²

Συνέπεια της ανιστορικότητας του γνωστικισμού είναι η καταφρόνηση της υλικότητας του κόσμου και της σωματικότητας του ανθρώπου. 'Άχρονος χρόνος, ασώματος / ἀσάρκος άνθρωπος και αφύσικος κόσμος συνιστούν τη θεμελιακή οντολογική τριάδα του γνωστικισμού. «Ο γνωστικισμός δεν προσδοκά μερική ή καθολική ανάσταση νεκρών... Πιστεύει ότι η σαρξ δεν μπορεί να αναστηθεί».⁴³ Ο χρόνος και η ιστορία δεν είναι για τους γνωστικούς τίποτε άλλο παρά ένα «επεισοδιακό αντίγραφο μιας άχρονης τραγωδίας».⁴⁴

Η πεμπτουσία της οντολογίας των γνωστικών είναι η άρνηση της εσχατολογίας από την οντολογία. Αυτό συνεπιφέρει την άρνηση της κοσμολογίας και συνεπάγεται την αποδοχή της ανθρωπολογίας, της ψυχολογίας, της ανιστορητικής «αιωνιότητας», της ἀσάρκης «πνευματικότητας» και της άυλης «φυσικότητας» ως θεμελίων της οντολογίας τους.

Πλέον η μεταφυσική δεν είναι εσχατολογική ή κοσμολογική, αλλά μόνο ανθρωπολογική. Η σωτηρία του ανθρώπου ενδιαφέρει αποκλειστικά, χωρίς καμιά αναφορά στην κοινωνία, την ιστορία, τη φύση, τον κόσμο, το περιβάλλον του, φυσικό, ιστορικό ή κοινωνικό. Έτσι συρρικνώνεται η οντολογία στην ανθρωπολογία. 'Όχι πια ο ανθρωποκεντρισμός, αλλά ο ανθρωπομονισμός: ο άνθρωπος κι η σωτηρία του δεν είναι το κέντρο ενός κύκλου, αλλά ο ίδιος ο κύκλος! Τελικά η οντολογία διολισθαίνει από τον ανθρωπισμό στον ατομικισμό και τον ψυχολογισμό με όλα τα θλιβερά όσο και νοστρά συνεπακόλουθα, που δεν έχουμε εδώ, δυστυχώς, το χώρο να περιγράψουμε.

Αρκεί να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας μια σχετική παραίνεση του σοφού και πολιού πρεσβύτη της θεολογίας του αιώνα μας, του Oscar Cullmann: «Οι ρίζες της αιρέσεως, αν μπορούμε να ονομάσουμε αίρεση ό,τι στην πραγματικότητα αποτελεί αποστασία από την πρωτοχριστιανική σκέψη, βρίσκονται στην παραμόρφωση της πρωτοχριστιανικής αντιληψης ότι η ιστορία της σωτηρίας είναι άμεσα δεμένη με τη γραμμική πρόοδο του χρόνου και στην υποβάθμισή της σε μεταφυσική».⁴⁵

Αν λοιπόν ο γνωστικισμός συνοψίζεται στη διατύπωση: «Χριστός; Ισως – Χρόνος; Ποτέ!», τότε διαπιστώνουμε ότι η ρητή άρνηση του χρόνου συνεπιφέρει τη σιωπηλή άρνηση του Χριστού, όπως άλλωστε πιστοποιείται από την ιστορία του γνωστικισμού. Τι είναι ο γνωστικισμός; Δεν είναι άλλο

40. PUECH, ο.π., 76.

41. PUECH, ο.π., 79.

42. PUECH, στο ίδιο.

43. PUECH, ο.π., 81.

44. PUECH, ο.π., 83.

45. CULLMANN, Χριστός και Χρόνος, 66.

παρά χριστιανισμός χωρίς εσχατολογική οντολογία, δηλαδή χριστιανισμός χωρίς Χριστό!

V. Η Εσχατολογική Οντολογία στο Βυζαντινό Χριστιανισμό

Όπου λείπει ο χρόνος, απουσιάζει ο Χριστός. Εκεί όπου πιστεύεται ο χρόνος, μπορεί να πιστευθεί και ο Χριστός.

Χριστός και χρόνος συρράπτονται στενότατα και εσώτατα.

Αυτό κατέδειξε με το αριστούργημα της ζωής του, το βιβλίο «Χριστός και Χρόνος» ο Oscar Cullmann. Και αυτό ακριβώς επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι επιβεβαιώνεται από μια θρησκειοφιλοσοφική διερεύνηση της μεταφυσικής τριάνθρησκευμάτων του μεσογειακού πολιτιστικού εύρους που αγγίζει την εποχή μας. Η απουσία εσχατολογικής οντολογίας στον ελληνισμό και στο γνωστικισμό ματαίωσε τη χριστιανική παρουσία είτε προκαταβολικά, όπως στον ελληνισμό, είτε αναδρομικά, σαν το γνωστικισμό. Η παρουσία εσχατολογικής οντολογίας στον ιουδαϊσμό ήταν που κατέστησε άνετη κι απροβλημάτιστη τη μεταφυσική κυκλοφορία πιστών ανάμεσα στα δυο αυτά θρησκεύματα τουλάχιστο κατά τους τρεις πρώτους αιώνες.

Τι συνέβη όμως μετέπειτα, στους Μέσους Αιώνες της εκκλησιαστικής ιστορίας; Ποια ήταν η μοίρα της εσχατολογικής οντολογίας στο βυζαντινό χριστιανισμό; Το θέμα μοιάζει αχανές κι οπωσδήποτε δυσανάλογο με τα όρια ενός κριτικού σημειώματος σαν το παρόν. Άλλωστε αναφερθήκαμε σε αυτό το ζήτημα σε προγενέστερα μελετήματα,⁴⁶ ώστε δεν χρειάζεται καμιά επανάληψη. Μόνο μια συνοπτική υπόμνηση των κυριότερων κατευθύνσεων θα αποκειραθούμε να δώσουμε στη συνέχεια για να ολοκληρώσουμε κάπως την εικόνα του προβλήματός μας.

Η πατερική θεολογία στην Ανατολή διαφύλαξε ως κόρη οφθαλμού την ιουδαιοχριστιανική εσχατολογία παρά τις έντονες πιέσεις που δέχθηκε τόσο από τον ελληνισμό όσο και από το γνωστικισμό. Η παρακαταθήκη του αρχέγονου χριστιανισμού με την εσχατολογική έμφαση της μεταφυσικής του διασώθηκε τελικά στο βυζαντινό χριστιανισμό.

Η Ορθοδοξία συνίσταται σε αυτό: στη διαφύλαξη της εσχατολογικής οντολογίας του χριστιανισμού. Από εκεί προέκυψε η λυδία λίθος που είχε στη διάθεσή της η πατερική θεολογία για να ορθοτομήσει την αλήθεια στο χριστολογικό, το τριαδολογικό, το εικονομαχικό ή το πνευματολογικό ζήτημα. Η χριστιανική οντολογία είναι εσχατολογική ή δεν είναι χριστιανική. Η Ορθοδοξία είναι εσχατολογική ή ανορθόδοξη!

«Οι Πατέρες δεν αποπειράθηκαν μια συστηματική έκθεση της εσχατολογίας με στενή και τεχνική έννοια. Είχαν όμως πλήρη συνείδηση εκείνης της εσωτερης λογικής που οδηγούσε από την πίστη στο Χριστό ως λυτρωτή στην

46. ΜΠΕΓΖΟΣ, Ελευθερία ή θρησκεία; 105-173.

ελπίδα του μέλλοντος αιώνος»⁴⁷ τονίζει κατηγορηματικά ο π. Γ. Φλωρόφσκυ και υπογραμμίζει παραπέρα: «Η εσχατολογία δεν είναι απλώς ένα ειδικό κεφάλαιο του χριστιανικού θεολογικού οικοδομήματος, αλλά μάλλον η βάση του και το θεμέλιό του, η αρχή που το καθοδηγεί και το διαπνέει, το κλίμα δόλης της χριστιανικής σκέψεως, όπως ήταν ανέκαθεν άλλωστε. Ο χριστιανισμός στην ουσία του είναι εσχατολογικός και η εκκλησία είναι μια εσχατολογική κοινότητα... Η χριστιανική προοπτική είναι ουσιαστικά εσχατολογική».⁴⁸

Η επιστημονική εγκυρότητα των διερευνήσεων του π. Γ. Φλωρόφσκυ για την πατερική και τη βυζαντινή θεολογία είναι αδιαμφισβήτητη έτσι ώστε να περιττεύει η επικληση περαιτέρω αποδεικτικού υλικού για το ότι ο βυζαντινός χριστιανισμός συνέχισε την εσχατολογική οντολογία. Σύμφωνα πάντα με τον πρύτανη της ορθόδοξης θεολογίας του αιώνα μας, τον μακαριστό π. Γ. Φλωρόφσκυ, η εσχατολογική παράδοση των Πατέρων της Εκκλησίας βασίσθηκε σε δύο θεμέλια: την Δημιουργία και την Ενσάρκωση. Η Δημιουργία κατάγεται από την Π.Δ. και η Ανάσταση εδράζεται στην Κ.Δ. Η πατερική θεολογία από τον Ειρηναίο και τον Αθανάσιο μέχρι τον Μάξιμο και τον Παλαμά στηρίζεται στην εσχατολογία για να διαχωρίσει τη οντολογία της από τον ελληνισμό και το γνωστικισμό.⁴⁹

Ακόμα και η εικονομαχία δεν ήταν τίποτε άλλο παρά αναζωπύρωση του πλατωνισμού και του ελληνισμού μέσα στο χριστιανισμό με τη διαμεσολάθηση του ωριγενισμού και του γνωστικισμού, δηλαδή επρόκειτο για την οντολο-

47. G. FLOROVSKY, *Collected Works, 10 volumes*, Belmont, Mass. Nordland Publishing House, 1972 et. (σύντμηση: CW) και ελλ. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Έργα, 10 τόμοι, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Πουρναρά, 1976 επ. Βλ. τα θεμελιωδέστερα μελετήματα για τον π. Γ. Φλωρόφσκυ: G. WILLIAMS, π. Γ. Φλωρόφσκυ, – Εισαγωγή στη σκέψη του, μετ. Θ. Παπαθανασίου, Αθήνα, εκδ. «Παρουσία», 1989 και Chr. KÜNKEL *Totus Christus. Die Theologie G. Florovskys*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 1991. Η συγκεκριμένη παραπομπή αναφέρεται στο FLOROVSKY, CW, IV, 78.

48. FLOROVSKY, δ.π., 63.

49. Αιτιάσεις σε βάρος της πατερικής θεολογίας ότι δήθεν απεμπόλησε τη βιβλική εσχατολογία έχουν εγερθεί κατά καιρούς από τους BLUMENBERG, *Legitimität*, I, 56, ELIADE, *Eternal Return*, 132, 143-146, PUECH, *Gnosis and Time*, 52-53. Απάντηση δόθηκε από τον FLOROVSKY, δ.π., και άλλους που ασχολήθηκαν επισταμένως με το πρόβλημα του χρόνου στην πατερική θεολογία, όπως οι: A.H. ARMSTRONG-R.A. MARKUS, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, Darton, 1960, 116-134, C.N. COCHRANE, *Christianity and classical culture*, London, Oxford UP, 1940 (1974'), 456-516, R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, London, Oxford, UP, 1946 (1973') 46-52, J. DANIELOU, *Αγία Γραφή και Λειτουργία*, Αθήνα, εκδ. «Άρτος Ζωῆς», 1981, 277-301, G. QUISPTEL, «Time and History in Patristic Christianity»: *Man and Time*, 85-107, C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961, 214-242, J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, London, Darton / Longman / Todd, 1985 καθώς και στο I. ZHIZIOULAS, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός – Η συνάντηση των δύο κόσμων»: *Iστορία του Ελληνικού Έθνους*, 6 (1976), 519-559.

γική «μάλυνστρη της εσχατολογίας από την κοσμολογία. Στο βαθμό που η οντολογία τηρεί την εσχατολογική της χροιά παραμένει ορθόδοξη χριστιανική. Άλλιως εκπίπτει στον ανορθόδοξο χριστιανισμό, δηλαδή στην αίρεση. Η εσχατολογική οντολογία υπήρξε κριτήριο Ορθοδοξίας για την πατερική και βυζαντινή θεολογία κατά τον π. Γ. Φλωρόφσκυ.

Ο εσχατολογικός χαρακτήρας της βυζαντινής παράδοσης εξαίρεται από όλη σχεδόν τη σοβαρή και αξιοπρόσεκτη θεολογία του αιώνα μας τουλάχιστον. Το δόγμα⁵⁰ πιστεύεται ότι διακρίνεται για την εσχατολογική του θεμελίωση. Η λατρεία⁵¹ της εκκλησίας ομολογείται ότι διαποτίζεται από το πνεύμα της εσχατολογίας και διασώζει ίσως καλύτερα από καθετί άλλο την εσχατολογική οντολογία της Ορθοδοξίας. Ο μοναχισμός⁵² βιώνει μέσα στο πνεύμα της εσχατολογίας, γι' αυτό προβάλλει ισχυρότατες αντιστάσεις στον φριγενισμό, τον πλατωνισμό και νεοπλατωνισμό, που μαζί με το γνωστικισμό και το μανιχαϊσμό, επεχείρησαν να διεισδύσουν στην εκκλησία μέσα από την ασκητική παράδοση.

Τέλος, η ερμηνευτική⁵³ παράδοση της Βίβλου με την προτίμηση της τυπολογίας αντί της αλληγορίας διέσωσε την εσχατολογία μέσα στο βυζαντινό χριστιανισμό. Η τυπολογική ερμηνευτική στηρίζεται στο χρόνο: προτύπωση στο παρελθόν και εκπλήρωση στο μέλλον. Η αλληγορική μέθοδος μοιάζει άχρονη και βασίζεται σε ανιστορικές «πνευματικές» κατηγορίες. Η πρόκριση της τυπολογίας σημαίνει πρόκριμα της εσχατολογικής οντολογίας από την πατερική και βυζαντινή θεολογία.

Μένοντας μέσα στην ατμόσφαιρα της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης μπορούμε να γράψουμε τον επίλογο αυτού του κριτικού σημειώματός μας με την πέννα του π. Γ. Φλωρόφσκυ, επικαλούμενοι μια δική του ρήση που αποκαλύπτει με ενάργεια τη σχέση ανάμεσα στο Θεό και το χρόνο από τους προπάτορες του Ιερατήλ μέχρι και τους πατέρες της εκκλησίας κατά τον ακόλουθο τρόπο: «'Οποιος μένει απαθής ενώπιον της ιστορίας, αυτός ποτέ δεν μπορεί να είναι καλός χριστιανός».⁵⁴

50. CULLMANN, Χριστός και Χρόνος, 66-70, 129-132, DANIELOU, *Essai sur le mystère de l' histoire*, 19-20, 181-200 I. ZHIZOYLAΣ, «Χριστολογία και 'Υπαρξη': Σύναξη 1982, 9-20, N. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Γένεσις και Ουσία του Ορθοδόξου Δόγματος, Θεοσπλονίκη, ΠΠΠΜ, 1969, 33, 104, 179-180, J. MOLTmann, *Theologie der Hoffnung*, München Kaiser, 1964 (1980¹¹) 250-259, N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1968, 57-63, W. PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 1967, I, 159-180.

51. DANIELOU, *Aγ. Γραφή και Λειτουργία*, 235 επ., NISSIOTIS, δ.π., 105-140, ZI-ZIOULAS, *Being as Communion*, 123-142 κ.ά.

CULLMANN, Χριστός και Χρόνος, 205-207, P. EVDOKIMOV, *L' Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux/Niestlé, 1965, 303-306 κ.ά. F. HEILER, *Die Ostkirchen*, München, Reinhardt, 1971², 253-268, J. MEYENDORFF, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil 1959, 7-17 κ.ά.

53. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων*, Αθήνα 1979, τιδ. 302-341. Πρβλ. DANIELOU, *Mystère de l' histoire*, 136-137 (όπου περί «αλληγορίας» και «τυπολογίας»).

54. FLOROVSKY, CW, IV, 193.

Miscellanea Cullmanniana

Καθηγ. Ιωάν. Δ. Καραβιδόπουλος

Στα τέλη της δεκαετίας του '50 ως φοιτητής της Θεολογίας διάβασα, ύστερα από σύνταση του τότε καθηγητή στη θεολογική Σχολή Θεσσαλονίκης κ. Σ. Αγουρίδη, το βιβλίο του O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel-Paris 1947 (σήμερα μεταφρασμένο και στα ελληνικά: «Χριστός και Χρόνος», από τον αρχιμ. π. Παλαμά Κουμάντο, έκδοση του Κέντρου Βιβλικών Μελετών «Άρτος Ζωής», Αθήνα 1980) – ένα βιβλίο που με εντυπωσίασε βαθύτατα για τη βιβλική θεώρηση του χρόνου και της ιστορίας και την σημασία της τομής που σήμαινε για την ιστορία το γεγονός της γεννήσεως, της σταυρώσεως και της αναστάσεως του Ιησού Χριστού. Μόνο σε ορισμένα σημεία ο Ορθόδοξος αναγνώστης θα μπορούσε να προβάλει μερικές αντιρρήσεις. Έτσι εξήγησα αργότερα, γιατί ο Cullmann έχαιρε εκτιμήσεως και ήταν αποδεκτός ερμηνευτής της Καινής Διαθήκης όχι μόνο μέσα στους Προτεσταντικούς κύκλους, όπου ανήκει ομολογιακά, αλλά και στους Καθολικούς και στους Ορθοδόξους.

Η ευθύγραμμη βιβλική θεώρηση του χρόνου που ανέπτυσσε σε αντιδιαστολή προς την κυκλική του αρχαίου κόσμου, η τοποθέτηση της χριστιανικής τομής της ιστορίας στο πρόσωπο του Χριστού σε αντιδιαστολή προς την ιουδαϊκή τοποθέτηση μόνο στο αναμενόμενο μέλλον, η σχέση ιστορίας και εσχατολογίας μέσα στα πλαίσια της εκκλησιαστικής βιώσεως του «νυν» και «ήδη» της λυτρωτικής δωρεάς του Θεού αλλά της «μήπω» ολοκληρώσεώς της, ο τονισμός της ιστορίας ως της κονίστρας μέσα στην οποία λαμβάνει χώρα η εν Χριστώ αποκάλυψη του Θεού αλλά και η αποδοχή της εκ μέρους του ανθρώπου, η ανελέητη κριτική κατά των απόψεων εκείνων που υποτιμούν την ιστορία και καταλήγουν σε γνωστικής ουσες θεωρίες ή σε θεωρίες σαν την «απομίθευση» του R. Bultmann και τέλος η έξαρση της βιβλικής αισιοδοξίας που πηγάζει από την ανάσταση του Χριστού: Αυτές είναι βασικές γραμμές της ερμηνείας του Cullmann, για τις οποίες είναι δύσκολο να έχει κανείς σοβαρές αντιρρήσεις, γραμμές που παρουσίασε στο παραπάνω βιβλίο του και επανέλαβε σε άλλα μεταγενέστερο έργα του, τα οποία άφησαν τη σφραγίδα τους στις θεολογικές ζυμώσεις της εποχής μας.

Όταν αργότερα ως μεταπτυχιακός σπουδαστής βρέθηκα για μικρό χρονικό διάστημα στη Βασιλεία της Ελλεσίας (όπου ο καθ. Cullmann δίδασκε μόνιμα, ενώ παράλληλα σε τακτά χρονικά διαστήματα έκανε παραδόσεις και στην Ecole Supérieure des Hautes Etudes του Παρισιού), τον άκουσα να προσδιορίζει την αποστολή του ως καθηγητή της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης ως

«απο-μπουλτμανοποίηση» των φοιτητών του, ιδίως αυτών που έρχονταν από τη Γερμανία («entbultmanisierung», κατά το «Entmythologisierung» του R. Bultmann). Με πάθος υπογράμμιζε πάντοτε τον παράγοντα της ιστορίας στην εν Χριστώ αποκάλυψη και στην ερμηνεία του γεγονότος αυτού από τους θεολόγους.

* * *

Τα θέματα που προσείλκυσαν και αποτέλεσαν πολυδιαθασμένες μελέτες στις μεταπολεμικές δεκαετίες είναι «Η επάνοδος του Χριστού, ελπίδα της Εκκλησίας», «Η Χριστολογία της Καινής Διαθήκης», «Ο Απ. Πέτρος, μαθητής – απόστολος – μάρτυρς», «Η Παράδοση ως εξηγητικό, ιστορικό και θεολογικό πρόδροπτημα», «Αθανασία της ψυχής ή ανάσταση των νεκρών?», «Η σωτηρία ως ιστορία». Σταχυολογούμε μερικές από τις χαρακτηριστικές απόψεις του, πέρα από αυτές που επιγραμματικά επισημάναμε με αφορμή το κλασικό βιβλίο του «Χριστός και Χρόνος».

– Η αθανασία της ψυχής είναι γνωστή διδασκαλία του αρχαίου ελληνικού κόσμου, πολλύ σημαντική και δηλωτική του ύψους στο οποίο έφθασε το αρχαίο ελληνικό πνεύμα. Η Αγία Γραφή όμως διδάσκει την αθανασία όχι ενός τμήματος του ανθρώπου (της ψυχής) αλλά ολόκληρου του ανθρώπου, γι' αυτό και κάνει λόγο για ανάσταση νεκρών που είναι το φυσικό επακόλουθο της αναστάσεως του Χριστού. Κι οι Πατέρες της Εκκλησίας, ενώ εκφράζονται με ελληνική ορολογία – για να επικοινωνήσουν με τους διανοούμενους της εποχής τους αλλά και με το λαό του Θεού – μέσα από την ελληνική τους ορολογία μεταφέρουν το βιβλικό μήνυμα της αναστάσεως ολόκληρου του ανθρώπου.

– Ερμηνεύοντας το πολυυσητημένο χωρίο Β' Θεσ. 2,6 εξ.: «καὶ νῦν το κατέχον οἴδατε εἰς το αποκαλυφθῆναν αὐτὸν εν τῷ εαυτῷ καιρῷ...», που απέβη πραγματικά στην *interpretum*, υποστηρίζει ότι εκείνο που «κατέχει», που εμποδίζει δηλ. τον τελικό ερχομό του Κυρίου, είναι το γεγονός ότι δεν έφθασε ακόμη το κήρυγμα του ευαγγελίου «έως εσχάτου της γης» – μια άποψη που υποστηρίζουν και ορισμένοι Πατέρες της Εκκλησίας.

– Στη νεώτερη έρευνα συζητήθηκαν ευρύτατα το πρόβλημα της προελεύσεως του χριστολογικού τίτλου «Κύριος» και πιο συγκεκριμένα εξετάσθηκε το ερώτημα, μέσω σε πιο περιθάλλον αποδόθηκε για πρώτη φορά ο τίτλος του Κυρίου στον Ιησού Χριστό. Η κλασική άποψη του W. Bousset (*Kyrios Christos*, 1913, γ' έκδ. 1926) είναι ότι ο Ιησούς Χριστός ονομάστηκε Κύριος πρώτα πράτα σε ελληνιστικό έδαφος, στην εκκλησία της Αντιόχειας, και μάλιστα στο χώρο της λατρείας. Στο γεγονός δηλ. ότι από τη μια μεριά ο όρος Κύριος χρησιμοποιούνταν στις ανατολικές ελληνιστικές θρησκείες ως συνώνυμο της λ. Θεός και από την άλλη μεριά ο ρωμαίος αυτοκράτορας, στον οποίον οι πολίτες απέδιδαν θεία λατρεία, χαρακτηρίζονταν ως Κύριος, η χριστιανική εκκλησία αντέταξε την πίστη της στον μόνο Κύριο, τον Ιησού Χριστό.

Το ότι βέβαια ο τίτλος του Κυρίου αποδόθηκε στο Χριστό κατά τη λατρεία είναι γενικά αποδεκτή άποψη, την ελληνιστική όμως προέλευση του χαρακτηρισμού του Χριστού ως Κυρίου αμφισθήτησε ο Cullmann και επισήμανε με ε-

πιτυχία την «αχιμλειον πτέρνα» της: Στηρίχθηκε κυρίως στη φιλολογική παρατήρηση ότι η αρχαιότερη λειτουργική έκφραση της Κ.Δ. περιέχει τον όρο Κύριος στην αραμαϊκή της μορφή, και είναι η έκφραση «μαραναθά» του χωρίου Α' Κορ. 16, 22. Το ότι ο Απ. Παύλος, απευθυνόμενος στην ελληνόφωνη εκκλησία της Κορίνθου, χρησιμοποιεί τη φράση αυτή στην αραμαϊκή της μορφή, μαρτυρεί ξεκάθαρα για την αρχαιότητά της. Το πρώτο συνθετικό μαρτυράει Κύριος: το δεύτερο μπορεί να εκκληθεί είτε σαν οριστική (=έρχεται), οπότε πρόκειται για ομολογία Πίστεως στην εγγίζουσα άλευση του Κυρίου, είτε σαν προστακτική (=έρχου), οπότε αποτελεί επίκληση και προσευχή (πρβλ. Αποκ. 22, 20 «έρχου Κύριε Ιησού»). Η δεύτερη εκδοχή είναι ορθότερη. Η πρώτη χριστιανική εκκλησία ζούσε έντονα την κυριότητα του Ιησού Χριστού και ανέμενε και επάνοδό του, προγευόμενη ήδη τη χαρά των εσχάτων στο μαστήριο της θείας ευχαριστίας.

Βέβαια, παραδέχεται και ο Cullmann ότι η προσωνυμία του Χριστού ως Κυρίου κατά τη μετάβασή της από την πρώτη εκκλησία των Ιεροσολύμων στις εκτός της Παλαιστίνης ελληνιστικές κοινότητες πήρε και έναν τόνο αντιπαραθέσεως των χριστιανών προς τις ελληνιστικές θεότητες και τον ρωμαίο αυτοκράτορα με την υπογράμμιση της πίστεως ότι ο μόνος Κύριος είναι ο Ιησούς Χριστός (βλ. Α' Κορ. 8, 5·6). Βασικά όμως, υποστηρίζει ο Cullmann – και νομίζουμε ότι έχει δίκαιο – ότι η αρχική προέλευση του όρου πρέπει να αναζητηθεί στη λατρεία της ιεροσολυμιτικής εκκλησίας. Ο τίτλος του Κυρίου, που η Π.Δ. απέδιδε στο Θεό, μεταφέρεται από την πρωτοχριστιανική εκκλησία στον Ιησού Χριστό. Στην ομολογία πίστεως «Κύριος Ιησούς Χριστός» και στην προσευχή «Έρχου, Κύριε Ιησού» συμπυκνώνεται η πίστη των χριστιανών στον αναστημένο Χριστό, που κάθεται στα δεξιά του Πατέρα και αναμένεται να επανέλθει ως Κριτής.

* * *

Ο καθ. Cullmann δεν περιορίστηκε μόνο στην επιστημονική ενασχόληση με την Κ.Δ. αλλ' ενδιαφέρθηκε και για την προσέγγιση των χριστιανικών Ομολογιών. Εμπνευσμένος από τον Γαλ. 2, 10 σε μια σειρά διαλέξεων και στο βιβλίο του *Katholiken und Protestanten*. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität διετύπωσε την ακόλουθη πρόταση: Αφού οι ανήκοντες στις δύο Ομολογίες πιστεύουν και προσεύχονται στον ίδιο Κύριο, αποτελεί χριστιανικό καθήκον τους να διοργανώνουν κάθε χρόνο μία «λογία» οι μεν Καθολικοί για τους ενδεείς των Προτεσταντών και αντίστοιχα οι Προτεστάντες για τους ενδεείς των Καθολικών. Στο θέμα αυτό και το παραμικρό βήμα είναι σημαντικό.

* * *

Το μικρό αυτό απάνθισμα από τις πολλές και ενδιαφέρουσες ερμηνευτικές απόψεις του καθ. Ο. Cullmann γίνεται με αφορμή τον εορτασμό της συμπληρώσεως των 90 χρόνων της ζωής του και αντιπροσφέρεται στον παλιό καθηγητή από έναν παλαιό, για μικρό χρονικό διάστημα, μαθητή του αλλά για μεγάλο χρονικό διάστημα μελετητή των έργων του.

The Collection Revisited

Prof. Petros Vassiliadis

Almost one generation ago Oscar Cullmann made a promising suggestion to the christian community. In his *Message to Catholics and Protestants*¹, the famous swiss scholar made an attempt to revive in our time the Collection project, which St Paul initiated among the Gentile communities of the ancient Church, to meet the same or similar needs with those envisioned by the great apostle. Cullmann's vision in a time of ecumenical euphoria was to establish a common Collection between Catholics and Protestants — Orthodoxy has not made at that time her presence sufficiently felt yet in the ecumenical circles — as a symbolic action of solidarity and fellowship among people who though not in eucharistic communion among themselves nevertheless confess the same name of Christ. Cullmann, in fact, marked the beginning of a new era in scholarly research on the subject, as the number of important monographs and other shorter contributions that came out in the 1960s indicates².

The main emphasis at that time with regard to the pauline Collection project, especially in the two major dissertations undertaken in Europe (D.

¹ Eng. transl. by J. A. Burgess, Grand Rapids, Michigan 1959; cf. also O.Cullmann, "Oekumenische Kollekte und Gütergemeinschaft," *Vorträge und Aufsätze* (1966), pp. 600-604.

²For a comprehensive survey of the scholarly research up to 1985 in my recent work *ΧΑΡΙΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ο κοινωνικός χαρακτήρας του πατιλειού προγράμματος της λογείας (Εισαγωγή και ερμηνευτικό υπόμνημα στο Β' Κοδ 8-9)*, Bibliotheca Biblica 2, Pournaras Press, Thessaloniki 1985 (in Greek), pp. 23ff.

Georgi's *habilitationschrift*³ and K.P.Nickle's doctoral thesis⁴, the latter being a dissertation under Dr Cullmann's supervision submitted to the Faculty of Theology University of Basel) was the ecclesiological, ecumenical and eschatological dimension of that pioneer institution of the early christian community. Even today, no one would question the contention that the Collection was seen in the early christian community as a tangible token of the unity of the Church, presenting irrefutable evidence that God was calling the Gentiles to faith⁵. Nor would anyone disagree that the Collection was to some extent a sort of eschatological pilgrimage of the Gentile Christians to Jerusalem. What was missing from both these dissertations was an analysis of the remaining aspects of that unique phenomenon of ancient christianity.

Reviewing in 1985 in our *XAPIΣ-KOINΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. The Social Character of the Pauline Collection (Introduction and Commentary on 2 Cor 8-9)*⁶ both the above mentioned very important contributions on the Collection project, we commended that they both contributed considerably to the understanding of St Paul's view on the subject. We added, nevertheless, that they both by-passed, or at least overlooked and therefore under-emphasized, the *social* aspects of that project⁷, an observation that did not escape the attention of L.E.Keck, whose successive articles⁸ both the above mentioned dissertations were admittedly unable to consult, since they had appeared at the same time as theirs. C.K.Barrett's remarks on the issue in his commentary few years later were quite characteristic:

There should be little doubt that the primary significance of the collection in Paul's eyes was that it brought financial help from Gentile Christians who, though not wealthy (I Cor i.26; 2 Cor viii. 2) were relatively better off, to Jewish Christians in Jerusalem who were poor. This is less striking observation than some

³Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Herbert Reich Evangelischer Verlag GMBH, Hamburg 1965.

⁴The Collection. A Study in Paul's Strategy, SCM London 1966.

⁵Even N.A.Dahl, *Studies in Paul*, Augsburg Minneapolis, 1977 (a collection of articles relevant to our subject: "Paul: A Sketch," pp. 1ff; "Paul and Possessions," pp. 22ff; "On the Literary Integrity of 2 Corinthians 1-9," pp. 38f) sees the pauline Collection as a "meaningful expression of mutual solidarity", which "symbolized for him the unity of Jew and Gentile whithin the church" (p.6).

⁶pp.32ff.

⁷Ibid. p.36.

⁸L.E.Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament," ZNW 56 (1965) 100-129; idem, "The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran," ZNW 57 (1966) 54-78.

hypotheses that have been constructed on the subject but it has the advantage of being in accord with what Paul says, and in harmony with his Christian thinking as a whole...The collection was an act of service (*διακονία*; see viii. 4; ix. 1,12,13) and even of grace (*χάρις*; see viii. 1,6,7,19; ix. 14)⁹.

It was exactly these overlooked aspects of Collection that our study¹⁰ tried to explore, without denying its ecumenical, ecclesiological and eschatological dimension¹¹. Our general conclusion was that the pauline Collection, seen from a modern perspective, had far reaching social implications: unlike the palestinian model - where a voluntary poverty was exercised and the material goods, property and possessions, were sold and the money distributed among all (Acts 2:44ff; 5:1ff) - the pauline model, without denying private property, aimed at sharing the surplus with the needy of the society at large. In the end, the purpose of the Collection project was "equality" (*ἰσότης*). But in Paul equality became the goal of social behavior on a permanent basis. According to his argument in 2 Cor 8-9, the implications of that project was the social ideal of *equal distribution and permanent sharing (κοινωνία)* of material wealth¹². That is why he concluded his main theological argument with a reference to the incident of the Israelites' collection of manna in the wilderness, reported in Ex 16 - "He who gathered much had nothing left over, and he who gathered little had no lack" (2 Cor 8:15)¹³.

Reviewing in our thesis the scholarly research on the subject, we remarked that we were expecting with great interest D.H.Betz's work¹⁴, after an official announcement he made in 1984 during the annual biblical colloquium at Leuven, Belgium. Dr Betz eventually published his book, under the title *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, exactly the same year¹⁵ as we did. The aim, of course, of his most important contribution to the subject was, as its title

⁹C.K.Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Black's New Testament Commentaries, London 1973, p.27.

¹⁰See above n. 2.

¹¹Cf. also my articles: "Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implication of the Pauline Collection," to be published in the spring issue of *SVTQ* 36 (1992); "Your Will be Done: Reflections from St. Paul," *IRM* 75 (1986) pp. 376-382.

¹²XAPIΣ-KOINΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ, p. 304.

¹³Cf. also my "Equality and Justice".

¹⁴XAPIΣ, p. 37.

¹⁵Hermeneia Series, Fortress Philadelphia 1985.

indicates, to see if chs. 8 and 9 of 2 Cor fall into a letter category by analyzing and emphasizing "administrative language, matters often neglected in New Testament studies"¹⁶. His main concern was to examine "whether 2 Cor 8 and 9 constitute independent, self-contained textual units which can be interpreted in accordance with Greco-Roman rhetoric and epistolography"¹⁷. However, some of his remarks touch the important issue of the theological purpose of the pauline Collection project. It is, therefore, necessary to reopen the discussion on the issue, with the new evidence and arguments produced by him, in order to enhance our understanding of Collection as Paul conceived it¹⁸.

It is quite remarkable how both Dr Betz and we, though approaching the subject from completely different angles¹⁹, on literary and/or historical issues²⁰ came in some cases to similar²¹, in others cases even to

¹⁶D.H.Betz, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, p. xi.

¹⁷Ibid., p. 35.

¹⁸This short study is dedicated as a tribute to Prof Culmann in his 90th anniversary; namely to the scholar who was the first to suggest the revival in a new and dynamic way this ancient christian rite (institution), which unfortunately in today's ecclesiastical practice, both Eastern and Western, has been deprived the social and ecumenical dimension which Paul has given it.

¹⁹Dr Betz begins with the history of research from J.S.Semplier (1776) to the present (ch I), and then through a detailed literary analysis of 2 Cor 8 (ch II) and 2 Cor 9 (ch III) he concludes that the two chapters form two independent letters, the former a fragment letter of a mixed type (advisory and business/administrative) sent to Corinth, the latter an advisory letter with the same aim, addressed not to Corinth but to Achaia (pp. 139f).

Our main concern was to find out the theological understanding of the pauline collection, to some extent still unknown phenomenon of early christianity. Thus, Part A (introductory), headed *ΛΟΓΕΙΑ*, deals with the overall collection issue, whereas Part B (exegetical) is a Commentary on 2 Cor. In Part A we start (ch I) with an analysis of the term *λογεία* (pp. 21-23), a short history of research on the subject (pp. 23-46), as well as the investigation of all the N.T. data and other direct or indirect references including those of the "antiochen collection" (pp. 46-56). We then proceed to a comparison of the pauline project with all the evidenced parallel religious and social phenomena of that time (ch II, pp. 57-75). Our preliminary conclusion from the investigation in both chapters (cf. pp. 55 and 75) was that the theological meaning of the pauline collection as well as its consequences can be grasped only through an extensive exegetical analysis of 2 Cor 8-9. To do this, we had first to answer (ch III, pp. 76-102) all literary and historical questions of 2 Cor , i.e. unity and integrity of our present 2 Cor, relationship between ch 8 and ch 9, as well as with the rest of the corinthian correspondance, sequence of events concerning the entire project in Corinth, and St. Paul's adversaries in Corinth. Only after such a preliminary investigation did we proceed to a detailed exegetical analysis in Part B (pp. 103-304) of 2 Cor 8-9.

²⁰Needless to say that we both have consistently used the historical critical method (cf. H.D.Betz, *2 Corinthians 8 and 9*, p. xi; P.Vassiliadis, *ΧΑΡΙΣ*, pp.76ff.).

²¹We both came to the conclusion that the delegations to transfer the money, collected by the Gentile communities, to the Jerusalem Church were carefully balanced. Dr.

identical²², conclusions²³. Therefore, the only issue with regard to the Collection, which needs to be re-examined, especially in view of Dr Betz's rhetoric approach, is the theological one, i.e. the ecclesiological and social consequences of that pioneer initiative of the early Church.

By considering that both epistolary units (ch 8 and ch 9) were patterned according to ancient Greek rhetoric²⁴, Dr Betz seems to suggest, though not directly, that St Paul does not on his own initiative further theologically

Betz suggests that they consisted of Titus as Paul's representative, a person elected by the communities and a further one who was the apostle's choice (p.78). Our conclusion was that the delegation from each major area (Macedonia, Achaia, Asia, Rome etc) consisted of two persons, one elected by the communities themselves, the other being Paul's choice. Titus was Paul's representative for Achaia/Corinth, whereas the two anonymous ὄδελφοι in ch 8 were the elected one from (8:18), and Paul's representative for (8: 22), Macedonia (p. 235).

²²We both concluded that ch 8 and ch 9 are independent self-contained letters sent by Paul in that order (cf. our *XAPIΣ*, p. 92) after the material contained in 2 Cor 1-7.

²³By this we do not mean that there are not points on literary or historical matters in which we completely differ. One such point is e.g. is the chronological placing of 2 Cor 10-13;10 within the sequence of events related to the corinthian correspondence. For us this independent unit is a letter prompted by the deterioration of the relations between Paul and the corinthian community caused by the arrival of Paul's enemies, who among other things also undermined (cf. 12:14-18) the collection project (*XAPIΣ*, pp.77ff. 95). Dr Betz on the contrary, following A.Hausrath's "four chapters" theory, places it before the two collection units (ch 8 and 9). For him it is an apologetic letter sent after another one identified with 2 Cor 2:14-6:13; 7: 2-4, whereas the reconciliation letter is described in 2 Cor 1:1-2:13; 7: 5-16; 13:11-13 (pp.141-144). Dr Betz overlooked the arguments produced by Dr C.K.Barrett (*op.cit.*; cf. also his *Studies on Paul*, 1982, especially his article on "Titus", pp. 118-131, which first appeared in *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1969). He made very little use of his arguments, possibly because of Dr Barrett's scepticism about the excesses of the partition theories. According to Dr Betz, the scepticism of recent British scholarship towards these theories and their return to the traditional view "has been characterized neither by strong convictions nor by convincing arguments" (p.14).

²⁴Following the old but still important work of R.Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen in systematischer Uebersicht*, Stuttgart 1885², Betz suggests that the epistolary preprint of the first letter (ch 8) addressed to Corinth was lost, as was also the case with the ending, the *peroratio*, indicated somewhat in v.24. For the rest, he identifies (a) vv. 1-5 with *exordium*, (b) v. 6 with *narratio*, (c) vv. 7-8 with *propositio*, (d) vv. 9-15 with *probatio* (v. 9 being the 1st proof =*honestum*, vv. 10-12 the 2nd =*συμφέρον*, and vv. 13-15 the 3rd =*ἰωρτης*), (e) vv.16-22 were considered as the commendation of delegates, (f) v. 23 was the authorization. By taking ch 8 as a letter of a mixed type, vv. 1-15 constitute the "advisory" part, whereas vv.16ff. the "administrative". Betz insists that this second part does not belong to the category of private recommendation, but "it is an official letter sent by an individual writing in an official capacity to a corporate body" (p.134).

In the second letter, addressed to the wider area of Achaia (ch 9), vv. 1-2 form the *exordium*, vv. 3-5a the *narratio*, v. 5b-c the *propositio*, vv. 6-14 the *probatio* (v.7 being the 1st, v. 8 the 2nd, vv. 9-11 the 3rd, v. 12 the 4th, and vv. 13-14 the 5th proof), and finally v. 15 the *peroratio*.

reflect on the Apostolic Synod's decision for the Gentiles to assist the "poor among the Saints" of the Jerusalem mother Church (cf. Gal 2:10 and Rom 15:26); instead, he acts as a church official who uses technical administrative language taken from Greco-Roman administration. If this is so, the rich variety of terms employed by St Paul to describe and define that important project, such as χάρις, κοινωνία, δικαιονία, but also εὐλογία, λειτουργία etc., according to Dr Betz's analysis are not theological, but primarily administrative terms²⁵. The Collection was, of course, defined by him "as a means of bringing about unity within the Church between Jews and Gentiles"²⁶; but the entire project was rather seen as an administrative assignment²⁷. Strangely Dr Betz extracts the "ultimate purpose of the collection" not from 8: 13ff, but from 9:13f, thus insisting that "in Paul's view (the collection) was spiritual not merely financial. But by stating it in legal and administrative terms, Paul insisted that the spiritual aspect of the collection was not to be divorced from the ecclesiastical and political aspects"²⁸.

What, however, seems to me even more difficult to understand (and therefore to accept) is the meaning he gives to the key-term "equality" (*ἰσότης*) in 2 Cor 8:13-15, and consequently to the theological understanding of the pauline Collection²⁹. Betz believes that in this crucial passage the meaning of equality is determined by the Greco-Roman "give-and-take" (*du ut des*) principle³⁰. In other words the crucial phrase "*ὅπως γένηται ισότης*"

²⁵ *Op.cit.*, pp. 46, 90 etc.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁷ *Ibid.*, p.126

²⁸ *Ibid.*

²⁹ There is, of course, a general tendency in modern N.T. scholarship to examine St. Paul's authentic letters exclusively on grounds of the old *sola fide* justification theory. This theory, significant as it is, has in effect pushed into the background the incarnation/social aspects of his teaching and in particular his expressed views on equality. Even G.Theissen, whose superb sociological analysis of the pauline data (cf. his translated in english book, *Social Setting of the Pauline Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1979; also idem, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1977) has changed our understanding of early christianity (despite Dr Betz's opposite opinion, p. 67 n. 221, the only reference to Theissen's views), has not taken seriously into account the theological as well as social implications of the pauline collection project. E.Schüssler Fiorenza, on the other hand, even in one single paragraph admitted that in 2 Cor 8:13ff we have an important reference to Paul's understanding of equality (*In Memory of Her*, New York 1983, p.192).

³⁰ *Op.cit.*, pp. 68ff. G.Stihlin, who insists that "Paul is obviously making a conscious appeal to the strongly developed Greek sense of equality when in his admonition to the Corinthians concerning the Jerusalem collection he uses the motive of *ἰσότης*", asks himself

(2 Cor 8:14) points to that Greco-Roman principle of reciprocity and hardly to the social ideal of equal distribution and permanent sharing of material means in the christian community and the society at large³¹.

The understanding by Dr Betz of this key-passage (2 Cor 8:13-15) has been solely based upon a comparison with *Rhetorica ad Herennium* of the classical antiquity, though the O.T. quotation in 8:15³² could give a more natural meaning to the perception of the difficult term λοότης. To a native Greek reader this is more than obvious, no matter whether one accepts the rhetorical approach suggested by Dr Betz, or taking ch 8 (either as an independent epistle or somewhat combined with the preceedings) as the product of an "apostle", whose main task was the expression of radical theological ideas and the organization of communities, not simply the following of the strict rules of ancient rhetoric³³.

To sum up: Although I have considerably enhanced my knowledge of the pauline Collection project by reading Dr Betz's commendary on *2 Corinthians 8 and 9*, I still stick to the conclusions I reached seven years ago with regard to the ultimate theological purpose (and its consequences) of Collection, i.e. the equal distribution and permanent sharing of the material wealth, without of course denying the ecumenical, ecclesiological and eschatological characteristics of the λούεια. It is this holistic understanding of life, paradoxically underemphasized in our "post-christian" era, that allowed St Paul characterize it as "the ultimate expression of spiritual liturgy"³⁴.

whether this understanding "is not a concession to secular, i.e. Greek *do ut des* thinking" ("λοοց etc.", *TDNT* vol. III, p.348).

³¹Betz, nevertheless, admits that v. 8:14b is very difficult to understand (*op. cit.*, pp. 68ff.).

³²It is quite interesting that Dr Betz (*op.cit.*, p.69 n. 248) remarks : "strangely some works on targumic traditions in the New Testament do not commend on 2 Cor 8:15", referring to B.J. Malina's *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden: Brill, 1968 and to P. Borgers' *Bread from Heaven*, Leiden: Brill, 1981².

³³I state this, with all the awareness that much has been invested in recent years, in american biblical scholarship in particular, in ancient rhetoric.

³⁴See our *XAPIΣ*, pp. 281ff. cf. also H.D.Betz, *op.cit.*, pp. 105-128, esp. pp. 120ff.

Η προς Εβραίους επιστολή και τα Αποστολικά αναγνώσματα στη λειτουργική ζωή της Ορθοδοξίας

Γεωργίου Γρατσέα
Καθηγητή Πανεπιστημίου

Έχουν ορισθεί ως Αποστολικά Αναγνώσματα για τη Θεία Λειτουργία κατά κύριο λόγο, αλλά και για όλα τα Μυστήρια, καθώς και για άλλες Ακολουθίες της ορθόδοξης λατρείας, διάφορες περικοπές από τα Κανονικά Βιβλία της Κ. Διαθήκης.

Οι περικοπές αυτές προέρχονται από τις Πράξεις των Αποστόλων και τις Επιστολές.

Ενδιαφέρομενοι για θέματα και προβλήματα που έχουν σχέση με την προς Εβραίους διαπιστώσαμε ότι τα Αναγνώσματα τα οποία έχουν επιλεγεί από αυτήν, τόσο για τις καθιερωμένες εορτές στην ανακύληση του Εκκλησιαστικού έτους, όσο και για περιστασιακές και άλλες Ακολουθίες, είναι πάρα πολλά.

Το γεγονός αυτό επιτρέπει να σκεφθούμε ότι η Επιστολή, στην οποία κυριαρχεί η αναφορά στον Υιό-Αρχιερέα¹ επηρέασε αρκετά εκείνους, οι οποίοι είχαν κατά καιρούς την ευθύνη για την επιλογή των Αναγνωσμάτων.

Στη σύντομη εξέταση, που ακολουθεί, θα προσπαθήσουμε – έχοντας ως κύρια πηγή τα Λειτουργικά βιβλία, τα οποία είναι σε χρήση στη λατρευτική ζωή των Ορθοδόξων – να επισημάνουμε την έκταση της προτίμησης σε Αναγνώσματα, τα οποία έχουν επιλεγεί από το κείμενο της προς Εβραίους.

Η επισήμανση θα αναπτυχθεί κατά τις τέσσερις παραγράφους, που ακολουθούν.

1. Για την αναφορά αυτή, βλ. W. R. G. Loader, Sohn und Hoherpriester, Nenkirchen 1981. N. Hugedé, Le Sacerdoce du Fils, Paris 1983. Γρατσέα, Προς νέα Κατάπαυση υπό νέο Αρχηγό. Κριτικό Υπόμνημα στην περικοπή Εβρ. 3, 1-4, 13, Αθήνα, 1984. Χρ. Βούλγαρη, Απόστολος και Αρχιερεύς του οίκου του Θεού. Το τυπολογικό υπόβαθρο του Εβρ. 3, 1, Αθήνα, 1985. M. J.: Paul, The order of Melchizedek, (Ps. 104, 4 und Heb. 7, 3). West. Theol. Journ. 49 (1987), 195-211. M. C. Parsons, Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews, Evang. Quart., 60 (1988), 195-215. M. Τομάσοβιτς, Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιερωσύνης του Ιησού Χριστού, Λευκωσία – Αθήναι 1990. D. J. Macleod, The Present Work of Christ in Hebrews, Bibl. Sacra, 148 (1991), 184-200 και B. Lindars, The Theology of the Letter to the Hebrews, Cambridge 1991.

α' Κατά τις περιόδους των εβδομάδων

Το Εκκλησιαστικό έτος αρχίζει – όπως είναι γνωστό – από το μήνα Σεπτέμβριο. Η αριθμηση δύμας των Εβδομάδων, για το λειτουργικό έτος, έχει ως βάση την εορτή του Πάσχα και αφετηρία την εορτή του Αγίου Πνεύματος. Αριθμούνται, με ελληνικούς αριθμούς οι Εβδομάδες ως: α', β', γ', ... λ', λα', κλπ.

Για κάθε ημέρα κάθε Εβδομάδας έχει ορισθεί ένα Αποστολικό Ανάγνωσμα.

Αναγνώσματα με περικοπές από την προς Εθραίους έχουν θεσπισθεί:

- α) Για την Κυριακή της α' Εβδομάδας (Κυριακή των Αγίων Πάντων)
- β) Για τις Εβδομάδες κθ', λ', και λα'.

Τις περικοπές αυτές παρουσιάζει ο Πίνακας Α' που ακολουθεί.

ΠΙΝΑΚΑΣ Α'

Εβδομάδα	ΗΜΕΡΑ						
	Κυριακή	Δευτέρα	Τρίτη	Τετάρτη	Πέμπτη	Παρασκευή	
α'	11, 33-12,2	—	—	—	—	—	—
κθ'	—	3, 5-11 και 17-19	4,1-13	5, 11-14	7, 1-6	7, 18-25	
λ'	—	8, 7-13	9, 8-23	10, 1-18	10, 35-11, 7	11, 8-16	
λα'	—	11, 17-31	12, 25-27	—	—	—	

β' Κατά τη Μεγάλη Τεσσαρακοστή

Αρκετή μοναδικότητα παρουσιάζει η επιλογή Αποστολικών Αναγνώσμάτων από την προς Εθραίους, κατά τη διάρκεια της Μ. Τεσσαρακοστής. Για όλα τα Σάββατα (έξι συνολικά), που προηγούνται της Μ. Εβδομάδας και για τις πέντε Κυριακές, που προηγούνται της Κυριακής των Βαΐων, επί ένδεκα δηλαδή σημαντικότατες εορταστικά ημέρες, τα παραπάνω αναγνώσματα προέρχονται μόνο από την προς Εθραίους. Για το Σάββατο μάλιστα του Λαζάρου, κατά το οποίο δύο είναι τα Αναγνώσματα, επισημαίνουμε ότι και τα δύο προέρχονται από την Επιστολή στην οποία αναφερόμαστε.³

Μένοντας για λίγο ακόμη στο λειτουργικό χώρο της Μ. Τεσσαρακοστής

2. Απόστολος, Πράξεις και Επιστολαί των Αγίων Αποστόλων, καθ' όλον το έτος επ' Εκκλησίας αναγιγνωσκόμεναι, έκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 1979, 268-285.

3. Οπ.π., 334-348.

πρέπει να αναφέρουμε ότι κατά τη Μ. Εβδομάδα έχουμε δυο ακόμη Αναγνώσματα που έχουν ληφθεί από την ίδια Επιστολή. Πρόκειται για εκείνα της Ἐκτῆς και της Ἐνατῆς Ὡρας της Μ. Παρασκευής.⁴

Τα Αναγνώσματα της 8' ενότητας καταχωρίζονται στον Πίνακα Β'.

ΠΙΝΑΚΑΣ Β'

Σάθθατ. Νηστειών	Περικοπή	Κυριακή Νήστειών	Περικοπή	Μεγάλη Παρασκευή Ὦρες Περικοπή	
				Ἐκτη	2, 11-18
α'	1, 1-12	α'	11, 24-26 και 32-40	Ἐνατη	10, 19-31
β'	3, 12-16	β'	1, 10-2, 3		
γ'	10, 12-38	γ'	4, 14-5, 6		
δ'	6, 9-12	δ'	6, 13-20		
ε'	9, 24-28 και 1-7	ε'	9, 11-14		
Λαζάρου	12, 28-13, 8	—	—		

γ' Κατά τα Μηναία⁵

Για τις εορτές των Αγίων, καθώς με την αφορμή ανάμνησης σημαντικών για την ιστορία της Εκκλησίας γεγονότων, επιλέγονται, κατά περίπτωση, ως Αποστολικά Αναγνώσματα, περικοπές των οποίων το περιεχόμενο επιτρέπει το συσχετισμό τους με τον εορτασμό για τον οποίο έχουν επιλεγεί. Φαίνεται ότι η Εκκλησία θρήκε στην προς Εβραιούς κείμενο κατάλληλο για αναζήτηση συσχετισμών με το εορτολόγιο της. Έτσι μπορεί να αιτιολογηθεί το γεγονός, κατά το οποίο, σε πενήντα οκτώ περιπτώσεις, πενήντα οκτώ δηλ. ημέρες το έτος, στις κατά τα μηναία εορτές, τα Αναγνώσματα προέρχονται από το κείμενο της Επιστολής αυτής.

Τις περιπτώσεις αυτές με αναγραφή της εορτής, της ημερομηνίας κατά την οποία άγεται και την επιλεγμένη γι' αυτήν περικοπή – Ανάγνωσμα, παρουσιάζει ο Πίνακας Γ' που ακολουθεί.

4. Ὁπ.π., 357-358.

5. Δεν κάνουμε παραπομπές στα Μηναία, για να αποφύγουμε κουραστικές ομοιοτύπies. Αρκεί, φρονούμε, η αναφορά στην ημερομηνία τέλεσης των διάφορων εορτών.

ΠΙΝΑΚΑΣ Γ'

α/α	Ε ο ρ τ ḥ	Ημερομηνία	Περιοπή
1.	Ανθίμου ιερομάρτυρος και Θεοκτίστου	3 Σεπτ.	13, 7-16
2.	Μεωβέως του Προφήτου και Βαθύλα ιερομάρτυρος	4 »	11, 33-12, 2
3.	Ζαχαρίου Προφήτου, πατρός Ιω. του Προδρόμου	5 »	6, 13-20
4.	Θαύματος εν Χένναις	6 »	2, 2-10
5.	Εγκαινίων Ι.Ν. Αναστάσεως και Κορνηλίου εκατοντάρχου	13 »	3, 1-4
6.	Σεργίου και Βάκχου, Μαρτύρων	7 Οκτωβρ.	11, 33-12, 2
7.	Ωσηέ Προφήτου και Ανδρέου του εν Κρίσει	17 »	11, 33-12, 2
8.	α΄ Αθερκίου Ιεραπόλεως και	22 »	7, 26-8, 2
	θ' των επτά παιδιών	22 »	11, 33-12, 2
9.	Αρέθα Μάρτυρος	24 »	11, 33-12, 2
10.	Αγίας Σκέπης-Τερεντίου, Ευνίκης και των επτά τέκνων	28 »	9, 1-7
11.	Ακινδύνου, Πηγασίου, Αφθονίου, Ελπιδοφόρου Ανεμποδίστου	2 Νοεμβρ.	12, 1-10
12.	Γαλακτίωνος και Επιστήμης	5 »	10, 32-38
13.	Παύλου Αρχιεπισκόπου Κων/πόλεως	6 »	8, 1-6
14.	Τριάκοντα τριών Μαρτύρων και Λαζάρου θαυματουργού	7 »	11, 33-12, 2
15.	Μιχαήλ και των λοιπών Ασωμάτων Δυνάμεων	8 »	2, 2-10
16.	Ονησιφόρου, Πορφυρίου, Ματρώνης και Νεκταρίου Πενταπόλεως	9 »	10, 32-38
17.	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	13 »	7, 26-8, 2
18.	Προεόρτια Εισοδίων, Γρηγορίου Δεκαπολίτου και Πρόκλου Κων/πόλεως	20 »	7, 26-8, 2
19.	Εισόδια της Θεοτόκου	21 »	9, 1-7

α/α	Ε ο ρ τ ἡ	Ημερομηνία	Περικοπή
20.	Γρηγορίου Ακραγαντίνων και Αμφιλοχίου Ικονίου	23 Νοεμ.	13, 7-16
21.	Νικολάου Μύρων του Θαυματουργού	6 Δεκ.	13, 17-21
22.	Αγγαίου Προφήτου, Θεοφάνους Θαυματουργού και Μοδέστου Ιεροσολύμων	16 »	7, 26-8, 2
23.	α' Δανιηὴλ Προφήτου, των Τριών παιδιῶν	17 »	11, 13-12, 2
	θ' Διονυσίου Αιγίνης	17 »	13, 7-16
24.	Προεόρτια Χριστουγέννων και Ιγνατίου Θεοφόρου	20 »	10, 32-38
25.	Κυριακή προ της Χριστού Γεννήσεως	18-24 »	11, 9-10 και 32-40
26.	α' Ήρα πρώτη	23-24 »	1, 1-12
	θ' » έκτη	» »	1, 10-2, 3
	γ' » ενάτη	» »	2, 11-18
27.	Εσπερινός Παραμονῆς Χριστουγέννων	24 »	1, 1-12
28.	Η Σύναξις της Θεοτόκου και Ευθυμίου Σάρδεων	26 »	2, 11-18
29.	Των αγίων Νηπίων και Μαρκέλλου ηγουμένου της μονῆς των Ακοιμήτων	29 »	2, 11-18
30.	Προεόρτια Θεοφανείων και Σιλβέστρου Ράμης	2 Ιαν.	5, 4-10
31.	Θεοδοσίου του Κοινοθιάρχου	11 »	13, 7-16
32.	Απόδοσις εορτής Φώτων και των εν Σινά και Ραΐθω ανατρεθέντων μαρτύρων	14 »	10, 32-38
33.	Αντωνίου του Μεγάλου	17 »	13, 17-21
34.	Αθανασίου και Κυρίλλου αρχιεπισκόπων Αλεξανδρείας	18 »	13, 7-16
35.	Γρηγορίου Κεων/πόλεως του Θεολόγου	25 »	7, 26-8, 2
36.	Ανακομιδή λειψάνου Ιωάννου του Χρυσοστόμου	27 »	7, 16-8, 2

α/α	Ε ο ρ τή	Ημερομηνία	Περικοπή
37.	Ανακομιδή των λειψάνων Ιγνατίου του Θεοφόρου	29 »	10, 32-28
38.	Τεων Τριάν Ιεραρχών	30 »	13, 7-16
39.	Της Υπακαντής	2 Φεβρ.	7, 7-17
40.	Συμέων του Θεοδόχου και Ἀννης της προφήτιδος	3 »	9, 11-14
41.	Φωτίου του μεγάλου Πατριάρχου Κων/πόλεως και Βουκόλου Σμύρνης	6 »	7, 26-8, 2
42.	Βλασίου Ιερομάρτυρος και Θεοδώρας Αυγούστης	11 »	4, 14-5,6
43.	Πορφυρίου Γάζης	26 »	13, 17-21
44.	Τεων αγίων Τεσσαράκοντα μαρτύρων	9 Μαρτ.	12, 1-10
45.	Ο Ευαγγελισμός της Θεοτόκου	25 »	2, 11-18
46.	Σύναξις Γαθριήλ Αρχαγγέλου	26 »	2, 2-10
47.	Γρηγορίου Ε' Κων/πόλεως – Τερεντίου, Πομπήιου και των συν αυτοίς	10 Απριλ.	7, 26-8, 2
48.	Ανακομιδή του λειψάνου Αθανασίου του Μεγάλου	2 Μαΐου	13, 7-16
49.	Νικηφόρου Κων/πόλεως	2 Ιουνίου	8, 1-6
50.	Μητροφάνους Κων/πόλεως	4 »	7, 26-8, 2
51.	Κυριλλου Αλεξανδρείας	9 »	7, 26-8, 2
52.	Φεβρωνίας Οσιομάρτυρος	25 »	10, 32-38
53.	Κατάθεσις της Τιμίας Εσθήτος της Θεοτόκου	2 Ιουλ.	9, 1-7
54.	Παγκρατίου Ιερομάρτυρος	9 »	7, 26-8, 2
55.	Η Σύναξις του Αρχαγγέλου Γαθριήλ και Στεφάνου του Σαββαΐτου	13 »	2, 2-10
56.	Η πρόδος του Τιμίου Σταυρού, των Επτά παιδών των Μακκαθαίων, Σολομονής και Ελεαζάρου	1 Αυγ.	11, 33-12, 2
57.	Αδριανού και Ναταλίας Μαρτύρων	26 »	10, 32-38
58.	Η κατάθεσις της Τιμίας Ζώνης της Θεοτόκου	31 »	9, 1-7

δ' Λοιπές περιπτώσεις

Προέρχονται από την προς Εβραίους και τα Αναγνώσματα μερικών περιστατικών Ακολουθιών.

Κατά την Ακολουθία των Εγκαινίων του Ναού τρία έχουν ορισθεί Αναγνώσματα. Προέρχονται και τα τρία από την Επιστολή μας. Πρόκειται για τα α' 2, 1-7, β' 2, 11-18 και γ' 3, 1-4.

Πολύ προσφίλης Ακολουθία, Ακολουθία η οποία έχει στενά συνδεθεί και με αυτήν ακόμη την καθημερινή ζωή, με τα προβλήματα της, με τις χαρές της, με την έναρξη έργων κοινωνικών ή προσωπικών, είναι η του Μικρού Αγιασμού. Είναι η Ακολουθία που θα μπορούσε να λεχθεί γι' αυτήν ότι έχει και προσωπικές και κοινωνικές προεκτάσεις. Τελείται συχνότατα. Έχει λαϊκό χαρακτήρα.

Διά της Ακολουθίας αυτής, της τόσο οικείας στον Ορθόδοξο λαό, συχνά πχεί στα αυτιά του το «Προς Εβραίους επιστολής Παύλου το Ανάγνωσμα», και ακολουθεί η ανάγνωση της περικοπής 2, 11-18.

Στις Ευχές εξάλλου για φόδο σεισμού ως Ανάγνωσμα έχει ορισθεί το Εβρ. 12, 6-13.

Νεότερη Ευχή «Επί τη ευλογήσει Οχήματος», έχει ως Ανάγνωσμα την περικοπή 11, 39-12, 2.

Στο κείμενο της Επιστολής μεταφέρονται νοερά οι πιστοί και κάθε φορά που κάποιος στίχος ψαλμού από εκείνους, στους οποίους προσφεύγει και η προς Εβραίους, ακούονται στους Ναούς κατά τις λατρευτικές συνάξεις ως «Προκείμενον», ως «Κοινωνικόν» ή στα Αλληλουιάρια.⁶

Κάθε Δευτέρα απαγγέλλεται ως Προκείμενο και άδεται ως Κοινωνικό στίχος:

«Ο ποιῶν τους αγγέλους αυτού πνεύματα και τους λειτουργούς αυτού πυρὸς φλόγα» (Ψαλμ. 103 (104), 4. Εβρ. 1, 7).

Ο ίδιος στίχος είναι και το Προκείμενο και το Κοινωνικό σε δύο εορτές (8 Νοεμβρίου και 6 Σεπτεμβρίου), εορτές που αναφέρονται στους Αρχαγέλλους.

Φαίνεται ότι ο στίχος με την τελική έκφραση «πυρὸς φλόγα» μαρτυρεί τη λήψη του από την προς Εβραίους (1, 7), γιατί στους Ο' η παρεδεδεγμένη γραφή είναι: «πυρ φλέγον».

Το Ψαλμικό ημίστιχο «ηγάπησας δικαιοσύνην και εμίσησας ανομίαν» (Ψαλμ. 44, 8α. Μασ. 45, 8α), το οπίο έχει ενταχθεί και στην προς Εβραίους (1, 9α) αποτελεί μέρος του στίχου κατά το τρίτο Αλληλουιάριο της Κυριακής του δ' Ήχου και της Πέμπτης Διακαινησίμου.

Παρόμοια συμβαίνουν και με τους στίχους:

α' «Υιός μου ει συ

εγώ σήμερον γεγέννηκά σε» Ψαλμ. 2.7 Εβρ. 1, 5 και 5, 5.

β' «Κάθου εκ δεξιών μου

6. Γ.Γ. Μπεκατώρου, Αλληλουιάριον, Θ.Η.Ε. 2, 203-4.

έως αν θω τους εχθρούς σου

υποπόδιο των ποδών σου» Ψαλμ. 109 (Μασ. 110), Εβρ. 1, 13.

γ «Συ μερεύς εις τον αιώνα κατά την τάξιν Μελχισεδέκο»

Ψαλμ. 109, 4. Εβρ. 5, 6 6, 20. 7, 17. Πρβλ. 7, 21.

Χρησιμοποιούνται και τα τρία αυτά στη λατρεία μας ως εξής:

Το α' ως Προκείμενο κατά τον Εσπερινό των Χριστουγέννων (24 Δεκεμβρίου).

Το β' κατά το γ' Αλληλούιά του εσπερινού των Χριστουγέννων, κατά το τρίτο αντίφωνο της νημέας της εορτής αυτής και ως στίχος τόσο κατά τον εορτασμό της μνήμης του Προφήτη Ηλία (20 Ιουλίου), όσο και κατά την εορτή του Προφήτη Σαμουήλ (20 Αυγούστου) και

Το γ' στο Εισοδικό της εορτής των Χριστουγέννων και ακόμη ως Προκείμενο τόσο κατά την εορτή του Προφήτη Ηλία, όσο και κατά την εορτή του Προφήτη Σαμουήλ και πάλι.

Επίμετρο

Όπως φαίνεται στο ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ – ΣΥΝΟΨΗ, που ακολουθεί, όλο το κείμενο της επιστολής, εκτός από την περιοπή 12, 14-24, προσφέρεται στο ορθόδοξο πλήρωμα διά των Αποστολικών Αναγνωσμάτων. Μερικές από τις περικοπές της ακούονται στους Ναούς περισσότερες από μια φορές κατά τη διάρκεια ενός λειτουργικού έτους.⁷

Από τους πίνακες, τους οποίους έχει ήδη μπροστά του ο αναγνώστης, συνάγεται το συμπέρασμα ότι στην ορθόδοξη λατρευτική ζωή είναι πολύ συχνή η χρήση των Αναγνωσμάτων που προέρχονται από την επιστολή μας.

Συνοψίζοντας, αριθμητικά, τις νημέρες κατά τις οποίες ορίζονται τα Αναγνωσμάτα αυτά, δρίσκουμε ότι αυτές κατανέμονται ως εξής:

α' 13, κατά τις εβδομάδες α', λθ', λ' και λα'.

β' 12, κατά τη Μ. Τεσσαρακοστή, και

γ' 58 κατά τις εορτές που περιέχονται στα Μηναία.

Άλλα 13 + 12 + 58 δίδουν σύνολο 83. Στις 83 λοιπόν, από τις 365 νημέρες του έτους, το Αποστολικό Ανάγνωσμα ζωντανεύει στο λαό μέρος του κειμένου της προς Εβραίους.

Μόνο οι νημέρες αυτές χωρίς την αναφορά στις έκτακτες Ακολουθίες, είναι περισσότερες από τα 2/9 των ημερών του έτους ($365 \times 2/9 = 81\ 1/9$).

Αν τώρα υπολογίζουμε ότι κείμενο της Επιστολής αποτελεί το 1/12 του συνόλου των κειμένων (Πράξεις και Επιστολές) της Κ. Διαθήκης, από το οποίο παίρνονται τα Αποστολικά Αναγνώσματα, τότε διαπιστώνουμε την έκταση της προτίμησης προς τη προς Εβραίους.

7. Αυτό μπορεί να διαπιστωθεί στο ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ – ΣΥΝΟΨΗ, που ακολουθεί.

Αν τρέψουμε σε ομάδυμα τα κλάσματα 2/9 και 1/12, τότε αντί 2/9 και 1/12, έχουμε: 8/36 και 3/36.

Ενώ δηλαδή το κείμενο της Επιστολής σε σχέση με το κείμενο των λοιπών, από τα οποία προέρχονται τα Αποστολικά Αναγνώσματα, είναι 3 προς 36, η σχέση των Αναγνώσμάτων που προέρχονται από αυτή με όλα τα άλλα του Εκκλησιαστικού έτους, είναι 8 προς 26. Είναι επομένως σχεδόν τριπλάσια (για την ακρίβεια $2^{2/3}$ φορές περισσότερα) από όσα θα αναλογούσαν αν δεν υπήρχε προτίμηση, προς το κείμενο της προς Εβραιούς, με αιτία το γεγονός ότι η Επιστολή υπηρετεί τον Χριστοκεντρικό χαρακτήρα της Ορθόδοξης λατρευτικής ζωής.

Σ' αυτά μπορούμε να προσθέσουμε το γεγονός κατά το οποίο σε μεγάλους εορταστικούς σταθμούς στην ανακύκληση του έτους (Χριστούγεννα, Μ. Τεσσαρακοστή), η προτίμηση ανήκει στην επιλογή μας. Στις τρεις π.χ. από τις τέσσερις ώρες της παραμονής των Χριστουγέννων και στις δύο από τις τέσσερις, επίσης, της Μ. Παρασκευής, τα Αναγνώσματα προέρχονται από το κείμενο της προς Εβραιούς. Με το τελευταίο αυτό στοιχείο κατοχυρώνεται ακόμη πιο έντονα η άποψη υπέρ της ξεχωριστής θέσης την οποία η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει επιφυλάξει στο κείμενο της Επιστολής μας.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ – ΣΥΝΟΨΗ
ΠΕΡΙΚΟΠΩΝ ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΠΟΥ
ΕΧΟΥΝ ΕΠΙΛΕΓΕΙ ΩΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΑ ΑΝΑΓΝΩΣΜΑΤΑ
ΣΤΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΖΩΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ

α/α	εδάφια	Αποστολικά Αναγνώσματα
1.	1, 1-12	α' Πρότης Ὁρας της παραμονής των Χριστουγέννων (23-24 ΔΕΚ.) β' Λειτουργίας Μ. Βασιλείου των Χριστουγέννων (24 ΔΕΚ.)
2.	1, 10-2, 3	α' Ἐκτης Ὁρας Μ. Βασιλείου των Χριστουγέννων (23-24 ΔΕΚ.) β' Β' Κυριακής των Νηστειών
3.	2, 2-10	α' Του «εν Χώναις» θαύματος (6 Σεπτ.) β' Των Αρχαγγέλων Γαβριήλ και Μιχαήλ (8 Νοεμβρ.) γ' Της Συνάξεως του Αρχαγγέλου Μιχαήλ (26 Μαρτίου) δ' Της Συνάξεως του Αρχαγγέλου Μιχαήλ (26 Μαρτίου) και Στεφάνου του Σαββάτου (13 Ιουλίου)
4.	2, 11-18	α' Ἐνάτης Ὁρας της παραμονής των Χριστουγέννων (24 ΔΕΚ.) β' Ἐκτης Ὁρας της Μ. Παρασκευής γ' Συνάξεως της Θεοτόκου (26 ΔΕΚ.) δ' Μνήμης των Αγίων Νηπίων και Μαρκέλλου (29 ΔΕΚ.) ε' Του Ευαγγελισμού της Θεοτόκου (25 Μαρτ.) στ' Της Ακολουθίας εις Εγκαίνια Ναού (Πρβλ. 5 β' και 20 ε') ζ' Του Μικρού Αγιασμού
5.	3, 1-4	α' Των Εγκαίνιων του Ναού της Αναστάσεως (13 Σεπτ.) β' Της Ακολουθίας εις Εγκαίνια Ναού (Πρβλ. 4 στ' και 20 ε')
6.	3, 5-11 και 17-19	Της Δευτέρας, κατά την κθ' εβδομάδα
7.	3, 12-16	Β' Σαββάτου των Νηστειών.
8.	4, 1-13	Της Τρίτης, κατά την κθ' Εβδομάδα.
9.	4, 14-5, 6	α' Βλαστίου του Ιερομάρτυρος και Θεοδόρας Αυγούστης (11 Φεβρ.) β' Γ' Κυριακής των Νηστειών.
10.	5, 4-10	Προεόρτια Θεοφανείων – Σιλβέστρου πάπα Ρέμης (2 Ιαν.)
11.	5, 11-6, 8	Της Τετάρτης, κατά την κθ' εβδομάδα.
12.	6, 9-12	Δ' Σαββάτου των Νηστειών.
13.	6, 13-20	α' Δ' Κυριακής των Νηστειών β' Ζαχαρίου του Προφήτου (5 Σεπτ.)
14.	7, 1-7	Της Πέμπτης, κατά την κθ' εβδομάδα
15.	7, 7-17	Της Υπαπαντής (2 Φεβρ.)
16.	7, 18-25	Της Παρασκευής κατά την κθ' εβδομάδα
17.	7, 26-8, 2	α' Αθερκίου Ιεραπόλεως (22 Οκτ.) β' Ιωάννου του Χρυσοστόμου (13 Νοεμβρ.) γ' Πρόκλου Κων/πόλεως (20 Νοεμβρ.) δ' Μοδέστου Ιεροσολύμων (16 ΔΕΚ.) ε' Γρηγορίου του Θεολόγου (25 Ιανουαρίου) στ' Ανακομιδής λειψάνων Ιωάννου του Χρυσοστόμου (27 Ιαν.) ζ' Φωτίου του Μεγάλου (6 Φεβρ.) η' Γρηγορίου του Ε' Πατριάρχου Κων/πόλεως (10 Απρ.)

α/α	εδάφια	Αποστολικά Αναγνώσματα
		θ' Μητροφάνους Κων/πόλεως (4 Ιουν.) ι' Κυριλλου Αλεξανδρείας (9 Ιουν.) ια' Παγκρατίου Ιερομάρτυρος (9 Ιουλ..) ια' Παύλου Κων/πόλεως (6 Νοεμβρ.) ιθ' Νικηφόρου Κων/πόλεως (2 Ιουν.) ια' Παύλου Κων/πόλεως (6 Νοεμβρ.) ιθ' Νικηφόρου Κων/πόλεως (2 Ιουν.)
18.	8, 1-6	της Δευτέρας κατά την λ' εβδομάδα. α' Της Αγίας Σκέπης (28 Οκτ.)
19.	8, 7-13	θ' Τον Εισόδιον της Θεοτόκου (21 Νοεμ.)
20.	9, 1-7	γ' Καταθέσεως της Τιμίας Εσθήτος της Θεοτόκου (2 Ιουλ..) δ' Καταθέσεως της Τιμίας ζάνης της Θεοτόκου (31 Αυγ.) ε' Της ακολουθίας εις Εγκείνυα Ναού (Πρβλ. α.α 4 στ' και 5 β) στ' Ε' Σαββάτου των Νηστειών (δεύτερο Ανάγνωσμα, πρβλ. α 23)
21.	9, 8-23	Της Τρίτης, κατά την Λ' εβδομάδα
22.	9, 11-14	α' Ε' Κυριακής των Νηστειών β' Συμεώνος του Θεοδόχου (3 Φεβρ.)
23.	9, 24-28	Ε' Σαββάτου των Νηστειών (Πρότο Ανάγνωσμα, πρβλ. 20 στ)
24.	10, 1-8	Της Τετάρτης, κατά την λ' εβδομάδα
25.	10, 19-31	Της Τετάρτης, κατά την λ' εβδομάδα
26.	10, 32-38	α' Γαλακτίωνος και Επιστήμης (5 Νοεμβρ.) β' Ονησιφόρου, Πορφυρίου και Νεκταρίου Πενταπόλεως (9 Νοεμβρίου) γ' Ιγνατίου του Θεοφόρου (20 Δεκ.) δ' Των «εν Σινά και Ραϊθώ» ανατρέθητων (14 Ιαν.) ε' Προεόρτια Χριστουγέννων – Ανακομιδής των λειψάνων Ιγνατίου του Θεοφόρου (29 Ιαν.) στ' Φεβρωνίας της Οσιομάρτυρος (25 Ιαν.) ζ' Αδριανού και Ναταλίας Μαρτύρων (26 Αυγ.) η' Γ' Σαββάτου των Νηστειών
27.	10, 39-11, 7	Της Πέμπτης κατά την λ' εβδομάδα
28.	11, 8-16	Της Παρασκευής κατά την λ' εβδομάδα
29.	11, 9-10 και 32-40	Της Κυριακής προ της Χριστού Γεννήσεως
30.	11, 17-31	Της Δευτέρας, κατά την λα' εβδομάδα
31.	11, 24-26 και 32-40	Α' Κυριακής των Νηστειών (Ορθοδοξίας)
32.	11, 33-12-2.	α' Των Αγίων Πάντων β' Βαθύλα Αντιοχείας και Μεωνέως του Προφήτου (4 Σεπτ.) γ' Σεργίου και Βάκχου των Μαρτύρων (7 Οκτ.) δ' Ωσηή του Προφήτου και Ανδρέου του «εν τη κρίσει» (17 Οκτ.) ε' Των αγίων Επτά παιδίων των «εν Εφέσω» (22 Οκτ.) στ' Αρέθη μεγαλομάρτυρος και των «συν αυτών» (24 Οκτ.) ζ' Των «εν Μελιτινή» 33 μαρτύρων και Λαζάρου του θαυματουργού (7 Νοεμβρ.) η' Δανιήλ του Προφήτου και των Τριών παιδίων Ανανίου, Αζαρίου και Μισαήλ (17 Δεκ.)

α/α	εδάφια	Αποστολικά Αναγνώσματα
33.	11, 39-12, 2	θ' Των Αγίων Επτά Παιδών των Μακκαβαίων (1 Αυγ.) Εὐλογίας οχήματος
34.	12, 1-10	α' Ακινδύνου και ἀλλων Μαρτύρων (2 Νοεμβρ.)
35.	12, 6-13	β' Των Αγίων Τεσσαράκοντα Μαρτύρων (9 Μαρτ.) Των ευχών εις φόβον σεισμού.
36.	12, 14-24	— — —
37.	12, 25-27 και 13, 22-25	Της Τρίτης κατά την λα' εβδομάδα (Πρβλ. α.α. 41)
38.	12, 28-13, 8	Του Σαββάτου του Λαζάρου
39.	13, 7-16	α' Ανθίμου μερομάρτυρος και Θεοκτίστου του οσίου (3 Σεπτ.) β' Γρηγορίου Ακραγαντίνων και Αμφιλοχίου Ικονίου (23 Νοεμ.) γ' Διονυσίου Αιγίνης (17 Δεκ.) δ' Θεοδοσίου του κοινοβιάρχου (11 Ιαν.) ε' Αθανασίου και Κυριλλού Πατριαρχών Αλεξανδρείας (18 Ιανουαρίου) στ' Των Τριών Ιεραρχών (30 Ιαν.)
40.	13, 17-21	ζ' Ανακομιδής του λειψάνου Αθανασίου του Μεγάλου (2 Μαΐου) α' Νικολάου επιστόκου Μύρων της Λυκίας (6 Δεκ.) β' Αντωνίου του Μεγάλου (17 Ιαν.)
41.	13, 22-25 (Τέλος)	γ' Πορφυρίου Γάζης (26 Φεβρ.) Πρβλ. α.α. 37.

Η Μέση Κατάσταση των Ψυχών στην Ορθόδοξη Ανατολική Εσχατολογία

(Συμβολή στις εκδηλώσεις για τα 90 χρόνια του Oscar Cullmann)

Καθηγ. Σ. Αγουρίδη

Η εισήγηση αυτή άρχισε με τη φιλόδοξη προοπτική να παρουσιάσει μέσα σε περιορισμένα χρονικά όρια ενός Συνεδρίου τη διδασκαλία περί Μέσης Κατάστασης των Ψυχών στο χριστιανισμό και στο Ισλάμ προκειμένου να διαπιστώσει κανείς από τη σύγκριση πού συμφωνούν και πού διαφέρουν οι δύο μεγάλες θρησκείες σ' αυτό το σημαντικό εσχατολογικό θέμα. Γιατί υπάρχουν πολλά κοινά στην εσχατολογία των δύο θρησκειών. Αφορμή για το σχέδιο αυτό τήρησε από τη μελέτη του συναδέλφου Γρηγόρη Ζιάκα «Η περί Εσχάτων Διδασκαλία του Ισλάμ», Θεσσαλονίκη, 1976. Συνάντησα όμως σοθαρές βιβλιογραφικές δυσκολίες ως προς τα περί Μέσης Καταστάσεως στο Ισλάμ και, ακόμα, διαπίστωσα πως το θέμα είναι πιο περίπλοκο από όσο αρχικά νόμισμα. Έτσι τελικά, αποφάσισα να ασχοληθώ με το θέμα μόνο από την άποψη της Ορθόδοξης χριστιανικής εσχατολογίας, ελπίζοντας πως είναι πιθανό κάποιος συνάδελφος από το Ιράν να εισηγηθεί το ίδιο θέμα από την πλευρά του Ισλάμ.

Αλλά και η ορθόδοξη άποψη περί Μέσης Κατάστασης δεν είναι από τα πιο εύκολα και προσφίλη θέματα των Ορθοδόξων θεολόγων. Κι αυτό εξ αιτίας της επιδραστής της Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της περί αθανασίας της ψυχής διδασκαλίας επί της θεολογίας σε Ανατολή και Δύση. Αλλά και η Μυστική θεολογία του Βυζαντίου περί «Θεώσεως» του ανθρώπου, από την παρούσα ακόμα ζωή, πολύ δύσκολα συμβιβάζεται με όποια μεσάζοντα στάδια υπάρξεως μετά θάνατο· έτσι και σύγχρονοι ορθόδοξοι μυστικίζοντες θεολόγοι περνούν το θέμα αυτό «στα μουγγά». Εξάλλου, με τα περί Μέσης Κατάστασης των ψυχών ασυμβίβαστη παρουσιάζεται επίσης, η εκκλησιαστική πράξη αλλά και η καθόλου λαϊκή παράδοση περί της φροντίδας για τους νεκρούς; μνημόσυνα, δεήσεις υπέρ αυτών αφενός, αιτήσεις για τη μεστεία των αγίων υπέρ ημών, τα περί παραδείσου και κολάσεως της λαϊκής παράδοσης, της αγιολογίας και της εικονογραφίας αφετέρου. Αυτά δε συμβιβάζονται καθόλου ή πολύ δύσκολα με τη θεολογική διδασκαλία της εκκλησίας περί Μέσης Κατάστασης. Εξ αιτίας αυτής της υποθόσκουσας, αλλά πραγματικής διάστασης της θεολογίας της εκκλησίας προς μεταγενέστερες δοξασίες και – κάτι σοθαρώτερο ακόμα – προς την πράξη της εκκλησίας, ο καθηγητής Κων. Δυοθουνιώτης (Η Μέση Κατάστασης των Ψυχών, Εν Αθήναις, 1904, σελ. 5-10 και 17-20) παραπονείται και θρηνεί, ενώ ο συνάδελφος κ. Ανδρέας Θεοδώρου (Άμωμοι εν Οδώ Αλληλούια, Αθήνα, 1990) κάνει, ιδίως στα περί Μνημοσύνων (σελ. 207-223), επανειλημμένες εκκλήσεις προς τους θεολόγους-ιερείς να ερμηνεύουν ορθά στο λαό

τα περί μνημοσύνων και δεήσεων υπέρ των νεκρών, σύμφωνα δηλ. με τη θεολογική παράδοση της Εκκλησίας.

Η ύπαρξη της Μέσης Κατάστασης θεωρήθηκε αναγκαία στη θεολογία, αφού μετά θάνατο οι ψυχές δεν έχουν η καθεμιά το σώμα της, κάτι που θα γίνει μόνο με την τελική γενική ανάσταση. Η πλήρης είτε ευδαιμονία είτε τιμωρία μετά θάνατο θα γίνει μετά την ανάσταση των σωμάτων στη γενική Κρίση, οπότε οι δίκαιοι θα κληρονομήσουν την αιώνια ζωή ή τον παράδεισο, ενώ οι αμαρτωλοί θα καταδικαστούν στο πυρ της κολάσεως, στην Κόλαση ή την αιώνια καταδίκη. Αφού μετά την παρουσία του Χριστού θα έλθει ο καινός ουρανός και η καινή γη, τότε οι τεθνεώτες δίκαιοι θα δυνηθούν να μετάσχουν των αγαθών της καινής κτίσης. Η εκκλησιαστική θεολογική παράδοση δέχεται την ύπαρξη δύο ειδών Κρίσεως, μιας μερικής Κρίσης, αμέσως μετά θάνατο, και κατά συνέπεια κάποιας πρόγευσης χαράς από τους δικαίους λόγω εγγύτητας προς το Θεό, ή θλίψης και βασάνου των αμαρτωλών λόγω τιμωρίας της αμετανοησίας των από τα κακά που διέπρεψαν στην παρούσα ζωή. Η παρούσα ζωή είναι αποφασιστική σημασίας για τη μετά θάνατο ύπαρξη του ανθρώπου. Δεν υπάρχει εν τω 'Άδη μετάνοια, κατά την ορθόδοξη διδασκαλία. Παρά ταύτα, υπάρχουν μνημόσυνα και δεήσεις υπέρ των τεθνεώτων, πράγμα που δηλώνει πως αναμένεται από τα μεσιτικά αυτά έργα κάποια βελτίωση στην κατάστασή των. Το πρόβλημα είναι οφθαλμοφανές, πρέπει όμως να το δούμε αναλυτικότερα.

Υπέρ της Μέσης Κατάστασης των ψυχών συνηγορεί, βέβαια, το περί Αναστάσεως και Τελικής Κρίσεως δόγμα της εκκλησίας. «... Πάλιν ερχόμενον κρίναι ζώντας και νεκρούς...» Άλλα υπέρ της Μέσης Κατάστασης των ψυχών προσάγεται συνήθως και η περί Sheol διδασκαλία της Π. Διαθήκης, ιδίως των μεταγενεστέρων βιβλίων της, καθώς και των Ιουδαϊκών Αποκαλύψεων (βλ. Κ. Δυοθόνιώτης, Ο.Π.). Άλλα και η Κάθοδος του Χριστού στον 'Άδη, μετά την Ανάστασή του, δηλώνει όχι μόνο την καθολικότητα του κτηρύγματος του Ευαγγελίου αλλά και την καθόλου σωτηριολογική σημασία του γεγονότος αυτού. Μπορεί ο Χριστός να κήρυξε στον άδη και να κάλεσε τους πάντες σε μετάνοια, Ιουδαίους και Εθνικούς (Ορθόδοξη άποψη) ή μόνο τους δικαίους, Πατριάρχες και Προφήτες της Π. Διαθήκης (Ρεωμαϊκοθολική άποψη) και τους κάλεσε σε μετάνοια, εξαρτήσας από την πίστη και τη ζωή των τη κατάστασή των στο μέλλον. Το θέμα της μετάνοιας των προπατόρων και των Εθνικών στον 'Άδη ως ανταπόκριση στο κήρυγμα του Ιησού διαφοροπρότος γίνεται αντιληπτό στη χριστιανική παράδοση.

Ο μεν Κλήμης ο Αλεξανδρεύς ισχυρίζεται πως υπάρχει μετάνοια στον 'Άδη, ο Επιφάνιος προτείνει ότι ο Χριστός χάρισε αμνηστεία στους κρατούμενους στον 'Άδη «δι' ελέους και σωτηρίας», και ο Γεννάδιος Σχολάριος πως στην περίπτωσή τους επρόκειτο «προίκα πάντος και δωρεάν έδει γίνεσθαι την τοιαύτην ευεργεσίαν». Λίγο-πολύ, η δωρεά αυτή θεωρείται ως γενόμενη εφάπαξ. Οι πλείστοι όμως από τους διδασκάλους της εκκλησίας εξαρτούν από την πίστη και από την τήρηση των επιταγών του φυσικού νόμου την ανταπόκριση των τεθνεώτων στο κήρυγμα του Ιησού εν τω 'Άδη και την κατάστασή των στο

μέλλον (Βλ. Ιωάνν. Καρμίρη, Η εις Ἀδου Κάθοδος του Χριστού εξ επόψεως Ορθοδόξου, Αθήναι 1939, σελ. 139-143). Αλλά από τις μελέτες αυτές της καθόδου του Χριστού στον Ἀδη τίποτε το συφέστερο δεν μπορεί να εξαχθεί περί της Μέστης Κατάστασης των Ψυχών. Γι' αυτό ο καθηγητής Διοσκουριάτης αναπτύσσοντας παραπέρα την παράδοση παρατηρεί: «... διά του κηρύγματος τούτου εγένετο δυνατή η επιστροφή των προς ους εκπρύχθη, δεν γίνεται όμως φανερόν, εάν το κήρυγμα τούτο έσχε το προορισθέν αποτέλεσμα ή ουχί. Επίσης δε γίνεται φανερόν, εάν το κήρυγμα τούτο του Ευαγγελίου εν τω Ἀδῃ επακολουθεί και μετά ταύτα ή ουχί, λογικώς όμως σκεπτόμενος τις δύναται να εξαγάγει το συμπέρασμα ότι η ενέργεια αυτή του Χριστού, η έδειξε προς τους εν Ἀδῃ θέλει εξακολουθεί και διά τους μετά ταύτα, τους ένεκα οιουδήποτε λόγου (εννοείται άνευ ιδίας ενοχής προς τούτο) μη ακροασθέντας το Ευαγγέλιον επί της γης, διότι δεν δύναται τις λογικώς να εξηγήσει διατί μόνον άπαξ εκπρύχθη το Ευαγγέλιον εν τω Ἀδῃ, αφού μάλιστα και το χωρίον Α' Πέτρου 4, 6 («... εἰς τούτῳ γαρ καὶ νεκροίς ευηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μεν κατά ανθρώπους σαρκί, ζόστι δε κατά Θεόν πνεύματι») έχει ως προύποθεση το κήρυγμα του ευαγγελίου εἰς δόλους τους οπωσδήποτε μη ακροασθέντας τούτου επί της γης». Και καταλήγει: «... ώστε μόνον λογικώς σκεπτόμενός τις δύναται να εξαγάγει το συμπέρασμα του δυνατού της εξακολουθήσεως του κηρύγματος εν τω Ἀδῃ, χωρίς να δύναται την τοιωτήν ιδέαν θετικώς να στηρίξῃ ουδαμού της Αγ. Γραφής» (σελ. 47-48). Βρισκόμαστε δηλ. σε ένα χώρο εξαιρετικού ενδιαφέροντος, από την άποψη της ανθρώπινης υπαρξής και της σωτηρίας της ανθρωπότητας, αυτός όμως ο χώρος ελάχιστα φωτίζεται είτε από την αγία Γραφή είτε από την εκκλησιαστική παράδοση. Ενώ δε βάσει της Αγίας Γραφής η παράδοση τονίζει πως η Ανάσταση και η Τελική Κρίση περιλαμβάνει δόλους τους ανθρώπους, χριστιανούς και μη, ζώντες και νεκρούς, πουθενά δεν προσδιορίζεται ο τρόπος κρίσης των ανθρώπων, οι οποίοι, όχι από δική τους υπατιότητα, έμειναν αμύητοι στο χριστιανικό ευαγγέλιο με την έννοια της συνειδητής αποδοχής ή απορίγυνεώς του.

Από τα προηγούμενα συνάγεται επίσης πως οι ένοιες που αφορούν τα μετά θάνατο (Παράδεισος, Κόλαση, Κρίση κλπ.) πρέπει να κατανοούνται σε δύο επίπεδα: σε ένα αμέσως μετά θάνατο και σε ένα άλλο τελικό μετά τη γενική ανάσταση και την τελική Κρίση.

Αυτή όμως η θεολογία με τέτοιες λεπτές διακρίσεις έμεινε στο θεωρητικό μάλλον χώρο. Γιατί όχι μόνο η λαϊκή θρησκεία, επηρεασμένη μάλιστα στα θέματα αυτά από πανάρχαιες προχριστιανικές παραδόσεις, αλλά και η πράξη της Εκκλησίας ακολούθησαν μια τακτική που συγχέει τα δύο επίπεδα κατανοήσεως της πορείας μας μετά θάνατο. Μετά τον 6^ο μ.Χ. αιώνα έχουμε κάμψη της αρχικής εκκλησιαστικής ιουδαιοχριστιανικής εσχατολογίας. Αυτή περίμενε το τέλος του κόσμου πολύ γρήγορα, και γι' αυτό δε χρειαζόταν σαφείς διακρίσεις του τώρα και του χρόνου μέχρι την Παρουσία. Πολύ γρήγορα αναμενόταν να έλθει και η τελική Ανάσταση και Κρίση. Όταν όμως συνειδητοποιήθηκε πως η Δεύτερη Παρουσία καθυστερεί, πολύ περισσότερο όταν έπαιψε να πιστεύεται πως είναι προσεχής, τότε ανέκυψε το θέμα τι γίνεται εν τω μεταξύ ως

προς τα μετά θάνατο, τόσο με τους δικαίους όσο και με τους αδίκους. Ήταν ένα πρόδηλημα κυρίως θεολογικό. Οι θεολόγοι όμως κινούνται θραδέως καθώς είναι δεσμευμένοι με προηγούμενες θεολογικές θέσεις. Ο λαός όμως και η πρακτική ανάγκη της Εκκλησίας λύνει συνήθως τα ζητήματα αυτά με άλλο τρόπο. Αυτό στην περίπτωση αυτή έγινε, αφού η πρακτική της Εκκλησίας επηρεάσθηκε τόσο από την μακραίωνα ελληνική παράδοση όσο και από την εκχριστιανιση των ταφικών συνηθειών της εθνικής ειδωλολατρείας, αφού κατά τον γ' και δ' αιώνα ήταν οι ειδωλολάτρες πολυαριθμότεροι των χριστιανών μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και ασκούσαν επίδραση μέσα από πανάρχαια ήθη και έθιμα.

Έτσι δημιουργήθηκε σιγά-σιγά η σημερινή διάσταση θεολογίας και εκκλησιαστικής πράξης. Τα παραδείγματα που ακολουθούν θα κάνουν φανερό τον ισχυρισμό αυτό. Η πλειάδα των θεολόγων και των κηρύκων της εκκλησίας, είτε για λόγους παραδοσιακής δογματικής ακρίβειας είτε για πολύ σοβαρούς ποιμαντικούς λόγους, σαφώς υποστηρίζουν, βάσει αιθεντικών αναφορών στις πηγές της πίστεως, ότι «εν τω Ἀδη οὐκ ἔστι μετάνοια», ότι η απόφαση του Θεού περί της ψυχής του αμαρτωλού μετά θάνατο είναι αμετάκλητη. Επί του προκειμένου δεν έχει καμιά σημασία αν οι θεολόγοι διακρίνουν μεταξύ μερικής και τελικής Κρίσης. Η διδαχή αυτή, για λόγους καθαρά ποιμαντικούς και θηβικοπρακτικούς, υποστηρίζεται ομόδυμα και από την πράξη της εκκλησίας και στη λαϊκή παράδοση. Μια ματιά στο βιβλίο «Αμαρτωλών Σωτηρία» του Αγαπίου Μοναχού του Κρητός, εν Βενετίᾳ 1840, σελ. 251 και συγκεκριμένα στο λόγο «Περί Μετανοίας», «Ότι οι ώρα του θανάτου ουδέν αφελά», είναι πολύ διαφωτιστική. Εδώ, πολύ σωστά υποστηρίζεται ότι η μετάνοια δεν είναι καθώς πρέπει, όταν γίνεται εξ ανάγκης «διά τον φόβον του θανάτου και της προσδοκιμένης κολάσεως» κατά την ώρα του θανάτου και η αλήθεια αυτή παρουσιάζεται με παραδείγματα από τη ζωή των μοναχών. Όχι μόνο στον άλλο κόσμο δεν υπάρχει δυνατότητα μετάνοιας αλλά και στο τέλος του θίου, όταν από φόβο του θανάτου και των τιμωριών της κολάσεως, μερικοί άνθρωποι μετανοούν, η μετάνοιά τους δε μετράει. Η Δυτική Εκκλησία δέχεται από πολύ παλαιά, όπως έγινε σποραδικά από θεολόγους και στην Ανατολή, μια εκλογίκευση της διδασκαλίας των μετά θάνατο, αφού παραδέχεται πως σε μια κατηγορία αμαρτωλών μετά θάνατο είναι δυνατή η μετάνοια μέσα στο Καθαρτήριο Πυρ (*Purgatorium*). Η εκλογίκευση αυτή δεν έχει οποιαδήποτε σχέση προς τη Σχολαστική θεολογία ούτε, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Χρ. Ανδρούτσος, (Δογματική, εν Αθήναις 1907, σελ. 430), απορρέει αποκλειστικά από την περί ικανοποιήσεως της θείας δικαιοσύνης απαίτηση, αλλά σχετίζεται προς την ανάγκη συμφωνίας της πράξης της Εκκλησίας με το σύστημα των μνημοσύνων, των δεήσεων και των αφέσεων για τους τεθνεώτες προς την παραδοσιακή θεολογική σκέψη της εκκλησίας περί Μέσης Κατάστασης. Στην Ανατολή η αντίφαση παρέμεινε και είναι προφανής: Ενώ το αδύνατο της μετάνοιας μετά θάνατο είναι σχεδόν γενικά αποδεκτό, η Ανατολική Εκκλησία, χωρίς να δέχεται το Καθαρτήριο Πυρ, έχει, όπως και η Δυτική, δεήσεις και μνημόσυνα υπέρ των νεκρών και εκζητεί τις ευχές όλης της Εκκλησίας υπέρ αυτών.

Έχουν ενδιαφέρον τα προτεινόμενα από εμάς τους Ορθοδόξους επιχειρήματα προς γεφύρωση του θεολογικού και λειτουργικού χάσματος στην εκκλησία μας. Παραπέμπουμε εδώ σε όσα γράφει ο συνάδελφος κ. Ανδρέας Θεοδόρου στο πρόσφατο ωραίο βιβλίο του «Άμεμοι εν Οδώ Αλληλούια», που ανέφερα προηγουμένως, στο κεφάλαιο «Ευχές υπέρ των κεκοιμημένων και Ιερά μνημόσυνων», σελ. 207-223. Η θεολογική βασική γραμμή του κειμένου αυτού, όπως και των ομοίων του, παρά τις απεγνωσμένες προσπάθειες που γίνονται με πολλή συμπλάθεια προς την αδυναμία και την αβεβαιότητα της ανθρώπινης ανάγκης, καταλήγουν στο συμπέρασμα πως δεν μπορούμε από ορθόδοξη άποψη να πούμε ποια αφέλεια και μεταβολή μπορεί να προκύψει για τους τεθνεώτες αμαρτωλούς από την πράξη της εκκλησίας, ενώ δε η Ορθόδοξη διδασκαλία όχι μόνο ανέχεται αλλά και δέχεται την πράξη της εκκλησίας υπέρ των νεκρών, βρίσκεται σε απόλυτη αδυναμία να προσδιορίσει ακριβέστερα τη σκοπιμότητά της. Ύστερα από πολλά υπέρ της εκκλησιαστικής πράξης, ο συνάδελφος κ. Α. Θεοδόρου ορθώς παρατηρεί, καταληκτικά, πως η πράξη της εκκλησίας υπέρ των νεκρών δεν έχει λυτρωτικό χαρακτήρα. Οι ευχές και τα μνημόσυνα «δεν μπορούν να σώσουν την αμετανόητη ψυχή που στη μέση κατάσταση βρίσκεται στον προθάλαμο της κολάσεως και βασανίζεται στο μέτρο της κρίσεως που της επέβαλε ο Θεός. Δεν μπορούν οι προσευχές να τη μεταθέσουν πλησίον του Θεού. Αυτό είναι απόλυτα βέβαιο, μη επιδεχόμενο καμιά αμφισβήτηση» (Ο.Π., σελ. 213).

Η αντίφαση είναι φανερή. Το ερώτημα είναι γιατί η ορθόδοξη Ανατολή δεν ακολούθησε την Δύση στη λύση περί Καθαρτηρίου Πυρός. Νομίζω μάλιστα πως το θήμα αυτό θα ήταν για την Ανατολή το ίδιο φυσικό και εύκολο όσο ήταν και για τη Δύση. Δεν το έκανε η Ανατολή γιατί προφανώς ένοιωθε κάποιο εμπόδιο. Ποιο άραγε ήταν αυτό; Θέλησε να κρατήσει εξαρχής τα μετά θάνατο κατά κάποιο τρόπο τυλιγμένα μέσου στο μυστήριο του Θεού, στον οποίο έτσι, οπωδήποτε, μένει περισσότερη ελευθερία για την τελική μοίρα των ανθρώπων μετά τη φάση της γήινης ζωής; Τα πράγματα δεν είναι τόσο σαφή ούτε συνεπώς ο σύνδεσμος μεταξύ των. Η αποφασιστικότητα της παρούσας ζωής για το μέλλον του ανθρώπου τονίζεται για προφανείς λόγους επαρκώς με τη δήλωση της Ανατολής ότι εν τω 'Αδη ουκ έτσι μετάνοια. Από εκεί και πέρα όμως, στην πράξη, δείχνει πως, χωρίς λογικές αναπτύξεις περί Καθαρτηρίου, υπάρχουν δυνατότητες που υπάγονται στη μυστηριώδη ελευθερία του Θεού;

Η ίδια διάσταση επεκτείνεται σε ό,τι αφορά τις περιγραφές Παραδείσου και της Κολάσεως. Ενώ δηλ. οι θεολόγοι μιλούν για τις καταστάσεις αυτές όπως και για τη Μέση Κατάσταση υπό πολύ γενικούς όρους, η εκκλησιαστική πράξη απαιτεί πάντοτε, σε Ανατολή και Δύση, εγγύτερους προσδιορισμούς κι αυτό γίνεται με την εικονογραφία και το κήρυγμα. Για την κόλαση και τον Παράδεισο ο Ανδρούτσος π.χ. παρατηρεί: «... Ο τε τόπος και η κατάστασης της μακαριότητος και οδύνης είναι απρόσιτα εις την ημετέραν διάνοιαν, μέχρις ου παρέλθη η φθαρτή του κόσμου σκηνή. Αι εκφράσεις της Γραφής «αμαράντινος της δόζης στέφανος...» «λίμνη του πυρός» και τα παρόμοια, εικονικά ούσαι, εξαίρουσιν ημίν το άρρητον μεγαλείον της θείας δόξης και μακαριότητος των

δικαίων ως και το ανέκφραστον μέγεθος της οδύνης και θλίψεως των αμαρτωλών. Τα πάντα είναι υποκείμενον της πίστεως και ελπίδος ημάρτων, μέχρι ότι το εν εσόπρω και αινήματι θλέπειν διαδεχθή η εναργής θεωρία» (Ο.Π. σελ. 448). Τα ίδια περίπου γράφει επί του θέματος αυτού και ο Ανδρ. Θεοδώρου: «Βρισκόμαστε... μπροστά σ' ένα πυκνό και αδιατέραστο μυστήριο. Μπροστά σε μια κατάσταση σκοτεινή, που δεν μπορούμε να εξιχνιάσουμε από τουόδε», γράφει περί της Κολάσεως, για να αναπτύξει στη συνέχεια πως «αναλογικά» η γλώσσα μας στα θέματα αυτά γίνεται παραβολική, εικονική και συμβολική (Υπάρχει Αιώνια Κόλαση; Αθήνα 1988, σελ. 23 εξ.).

Πρέπει όμως να σημειωθεί πως η γλώσσα της εικονογραφίας και του κηρύγματος ασφαλώς έκανε παραπέρα θήματα, κι αυτό έχει σημασία γιατί αντιπροσωπεύει την εκκλησιαστική πράξη. Οι τόσο λεπτομερείς εικόνες της Κολάσεως π.χ. με τα διάφορα επίπεδα και τους ιδιαίτερους χώρους: βλ. εικόνες από τους νάρθηκες των Ιερών Μονών της Ορθοδοξίας. Άλλα και του Παραδείσου έχουμε λεπτομερείς απεικονίσεις και στην εικονογραφία και στο λαϊκό κυρίως κήρυγμα. Ενθυμούμαται ζωηρά που μικρό παιδί άκουα τέτοια κηρύγματα από αναμφισβήτητης Ορθοδοξίας λατκή ιεροκήρυκα στην Αθήνα· με ιδιαίτερη ζωηρότητα θυμάμαι π.χ. περιγραφή κοινωνικών συναντήσεων στο παλάτι της Αγίας Αικατερίνης στον παράδεισο, με μουσική, χορό και πουλιά που πέταγαν από τον άμφο της μιας παρθένας στον άμφο της άλλης. Οι πρόγονοι μας μεγάλωσαν με κείμενα όπως ο «Θησαυρός Δαμασκηνού» του Θεοσπαλονικέως (εν Βενετίᾳ 1851) ή η «Αμαρτωλών Σωτηρία» Αγαπίου Μοναχού του Κρητός (εν Βενετίᾳ, 1840). Σε τέτοια κείμενα βρίσκει κανείς περιγραφές περί Παραδείσου και Κολάσεως, επεκτεινόμενες πολύ πέραν του ορίου που επιτρέπει η θεολογική γλώσσα. Στην «Αμαρτωλών Σωτηρία» π.χ. ο Αγάπιος μας αναπτύσσει εν εκτάσει τις εννέα τιμωρίες που θα υποστούν οι αμαρτωλοί στην κόλαση. Υπό την επίδραση δυτικών πηγών, εξηγεί εν πρώτοις τι σημαίνει πυρ το αιώνιον. Το αναλύει αυτό ως εξής:

«... Α'. Είναι σκοτεινόν χωρίς φως, μόνον την καύσιν έχει. Β'. Δεν άπτει από υλην τινα, ήγουν ξύλα, αλλά αινώλως καιέι, και θλίβει σφοδρότερον. Γ'. Είναι άσθετον, οπού ποτέ δεν σθήνει, ούτε μαραίνεται... Η δεύτερη τιμωρία είναι το πάγος και η ψυχρότης. Οι δάιμονες να ευγάζουν τους αμαρτωλούς εκ του πυρός, να τους ρίπουν εις τον τάρταρον, όπου είναι λίμνη μεγάλη γεμάτη ύδωρ και πάγος ψυχρότατον... Η γ' παίδευσις είναι ο βράχος, ότι εκεί συνάπτονται όλα τα ακάθαρτα και ρευπανόμενα βδελύγματα όλα του κόσμου... Η δ' κόλασις εστι της οράσεως, η οποία θα τιμωρείται με την ζοφεράν δύνιν των δαιμόνων... Η πέμπτη τιμωρία είναι πείνα εσχάτη και δίψα αμέτρητος... Η έκτη παίδευσις είναι ακοίμητος σκώληξ της συνειδήσεως... Η ζ' είναι τα δεσμά και σκότος το εξώτερον, ότι το πυρ εκείνο δεν δίδει φως, μόνον φαίει και θλίβει ανείκαστα... Η όγδοη παίδευσις είναι η απόγνωστις και λύπη αιώνιος... Ότι ηξαίροντες πως δεν έχει τέλος η κόλασις θέλουντι φωνάζει ακαταπαύστως, θα αναβεματίζουν, θα βλασφημούντι τον ουρανόν, την γην και όλα τα κτίσματα, και αυτόν τον Κριτήν... Η αδιότητα της κολάσεως είναι η ενάτη παίδευσις...». Όλα αυτά καταλαμβάνουν πολλές πυκνοτυπωμένες στήλες του βιβλίου. Κάπου περί το τέλος

της Ομιλίας «Περί των αρρήτων τιμωριών της απελευτήτου Κολάσεως» τονίζει: «Ταύτα αναγιγνώσκοντες αδελφοί μη νομίστε να εγράψαμεν περισσότερον από τη αλήθεια, μάλιστα μήτε από τα χήλια ένα: διατί τόση οδύνη είναι εις εκείνον τον άχαρον τόπον, οπού το στόμα να διηγάται, και η χειρ να τα γράψη κουράζεται...» (σελ. 249).

Στο Σύμβολο της πίστεως περιλαμβάνονται, από τα εσχατολογικά, η δεύτερη επάνοδος του Ιησού για την Τελική Κρίση, η Ανάσταση των νεκρών και η ζωή του μέλλοντος αιώνος. Αν και υπονοείται, δεν γίνεται όμως ρητή μνεία Παραδείσου και Κολάσεως, ούτε βέβαια περί της αιωνιότητος αμφοτέρων. Αυτό έδωκε σε ορισμένους μεγάλους Πατέρες και διανοητές της Εκκλησίας στην Ανατολή την ευχέρεια να αρνηθούν την αιωνιότητα της Κόλασης, όχι μόνον γιατί ρητά δεν περιλαμβάνεται στο Σύμβολο της πίστεως αλλά και για θεμελιώδεις κατ' αυτούς θεολογικούς και φιλοσοφικούς λόγους. Πρώτος ο Ωριγένης δίδαξε την «αποκατάσταση των πάντων, κατά το Εφεσ. 1, 23^Α Κορ. 15, 24-28, σύμφωνα και με τη φιλοσοφική διδαχή πως ο υλικός κόσμος δημιουργήθηκε ως μέσο σωφρονισμού· το υλικό επομένως όπως και το κακό δεν είναι ούτε αιώνιο ούτε πραγματικό, είναι το ουκ ον και κάτι ανυπόστατο, απλό επεισόδιο στην πνευματική εξέλιξη (Δ. Μπαλάνου, Πατρολογία, εν Αθήναις 1930, σελ. 158). Τελικά, δηλ., τα πάντα και οι δαιμόνες ακόμη, θα απομακρυνθούν από την ύλη και από το κακό και δόλα θα επιστρέψουν στο Θεό, ο οποίος θα γίνει «τα πάντα εν πάσι». Με την έννοια αυτή οι Αλεξανδρινοί θεολόγοι Κλήμης και Ωριγένης αποδέχονται και οι δύο τα περί καθαρτηρίου πυρός. Ο Ωριγένης καταδικάστηκε από την Ε' Οικουμ. Σύνοδο, μετά από σχετική εισήγηση του αυτοκράτορα Ιουστινιανού προς τον Πατριάρχη Κων/λεως Μηνά· την καταδίκη επεκύρωσαν η Σ' και η Ζ' Οικουμενικές Σύνοδοι (Αυτόθι, σελ. 160). Η θεολογική όμως επίδραση του Ωριγένη δεν σταμάτησε ποτέ στην Ανατολή. Τη διαδικασία περί Αποκαταστάσεως ανέπτυξε ιδιάίτερα ο άγιος Γρηγόριος ο Νύσσης (βλ. ιδίως Ανδρ. Θεοδώρου, Εδίδασκεν ο αγ. Γρηγόριος Νύσσης την αποκατάσταση των πάντων: Αθήνα 1989· και την μπροστούρα: Υπάρχει Αιώνια Κόλαση Αθήνα 1988, σελ. 37-62). Ο Νύσσης, όπως άλλωστε και δόλοι οι Πατέρες της Ανατολής, δέχεται το κακό ως μη ον, και την κακία όχι ως ουσία, χωρίς δηλ. αυτόνομη υπαρκτική οντότητα· πρόκειται για ιδιώματα της φύσης, κάτι επιγενέστερο και πρόσκαιρο, σαν αρρώστια ή παράσιτο. Έτσι το κακό και η αμαρτία είναι «παρά φύση» καταστάσεις, που τελικά θα αφανιστούν από το Θεό με τη μετάνοια ανθρώπων και δαιμόνων για να αποκατασταθεί ο κόσμος και ο άνθρωπος στην κατάσταση της δημιουργίας των από το Θεό.

Το κακό λοιπόν είναι προσωρινό και αργά ή γρήγορα θα αφανισθεί. Η κάθαρση θα γίνει με τη μετάνοια και με το καθάρισμα πυρ.

Εξάλλου, ο άγιος Νύσσης ξεκινάει στην ανάπτυξη παρόμοιας κατεύθυνσης συλλογισμών με βάση την αρχή πως η ανθρώπινη φύση αποτελεί ενότητα καθολική και ενιαία. Την ανθρώπινη φύση αντιλαμβάνεται μέσα στην καθολική ενότητα του σώματος της ανθρωπότητος, σαν αδιάτμητη μονάδα. Έτσι βλέπει τον άνθρωπο ο Νύσσης και στην πτώση όσο και στην ανάσταση: «Ολοι οι άνθρωποι, που είναι φορείς της ίδιας φύσεως, είναι ισότιμοι και αλλη-

λέγγυοι μεταξύ τους. Πέφτουν και εγείρονται μαζί... Κανένας συνεπώς άνθρωπος, όσο αμαρτωλός και αν είναι, δεν μπορεί να μείνει έχω του λυτρωτικού έργου του Χριστού. Σώζεται συλλογικά μαζί με δόλους τους άλλους ανθρώπους. Επομένως η κόλαση πρέπει να έχει προσωρινό μόνο χαρακτήρα, δεν μπορεί να νοηθεί ως κάτι το διαρκές και αιώνιο» (Ο.Π. σελ. 37 εξ.). Ο πόνος τόσο στο παρόν όσο και στο μέλλον έχει λυτρωτικό χαρακτήρα: «έτσι ο άνθρωπος πληρώνει οποιοδήποτε ηθικό χρέος του προς το Θεό. Στο ερώτημα πώς αντιλαμβάνεται ο Νύσσης τις εκφράσεις της Γραφής περί αιωνίου και ατελευτήτου τιμωρίας και κολάσεως η απάντηση είναι η εξής: δεν πρέπει να εκλαμβάνονται κατά γράμμα οι εκφράσεις αυτές, αλλά ως σχήματα λόγου, ως εκφράσεις μεταφορικές και εικονικές για να τονισθεί έτσι το βάρος της αμαρτίας και για να συναισθανθούν οι αμαρτωλοί την αθλιότητα της ψυχικής τους κατάστασης. Πρόκειται για δριμύ, καιστικό φάρμακο που, με δύο λόγια, έχει παιδαγωγικό χαρακτήρα.

Ένας βιβλικός θα είχε σήμερα να προσθέσει πως την αιωνιότητα της κόλασης κληρονόμησε η χριστιανική εκκλησία από τον Ιουδαϊσμό, ο οποίος (παιζοντας μάλλον με την εβρ. λέξη olam = πολὺς χρόνος, αλλά και αιώνιος χρόνος) κατεδίκασε τελικά δόλους τους εχθρούς της εθνικής και θρησκευτικής κληρονομίας του Ισραήλ αι olam στην αιώνια κόλαση, την οποία και ο Ιουδαϊσμός από τον έκτο αιώνα π.χ. είχε δεχθεί από το Ιράν.

Η «απλή και έξυπνη» λύση που δίνει ο άγιος Γρηγόριος στο ζήτημα της θεοδικίας στηρίζεται στην οντολογία, στη χριστολογία και στην εσχατολογία. (Αυτόθι, σελ. 48). Το ότι, και αυτός, εδώ και εκεί, χρησιμοποιεί κάποιες εκφράσεις που θυμίζουν τις παραδοσιακές περί αιώνιας τιμωρίας, αυτό δεν αλλάζει τίποτε: χαρακτηριστική θεολογική διδασκαλία του είναι η περί αποκαταστάσεως, ενώ, εδώ κι εκεί, για λόγους παιδαγωγίας, συνεχίζει τη χρήση της παραδοσιακής γλώσσας.

Το κακό στη Βίβλο δε συνδέεται με την υφή του κόσμου που κτίστηκε «καλός λίαν». Η πτώση του ανθρώπου (Γέν. κεφ. 3) και η πτώση των αγγέλων (κεφ. 6) λαμβάνουν χώρα μετά τη Δημιουργία. Πρόβλημα όχι για τη σύγχρονη βιβλική επιστήμη αλλά για τη θεολογία της Εκκλησίας αποτέλεσε εκείνος ο πονηρός όφις στον κήπο της Εδέμ (Γέν. κεφ. 2). 'Ομοις θα μπορούσε να πει κανείς πως η νεοπλατωνική επίδραση στην Ορθόδοξη θεολογική σκέψη υπήρξε επί του προκειμένου αποφασιστική, αφού όχι μόνο το κακό πιστεύτηκε ως μη ον, σαν μια σκιά στο κόσμο του Θεού, αλλά, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο, διατηρήθηκε η ερωτική ροπή του Θεού προς τον κόσμο και του κόσμου προς το Θεό. Στο θείο έρωτα προς τον άνθρωπο ανταποκρίνεται ο έρωτας της ανθρώπινης ψυχής προς το Εν, προς το Θεό. Η αντιληψη αυτή οδηγεί θεολόγους όπως τον Μάξιμο τον Ομολογητή (7ος αι. μ.Χ.) σε απόψεις όπως η περί αποκαταστάσεως. Γράφει π.χ. ο άγιος: «... εν δε τοις αμαρτάνουσι τα έργα κατακαίονται, της διαγνώσεως, δικαιούσης την συνείδησην και μειούσης τας αμαρτίας και σ' ουσίσης τον άνθρωπον... αλλά και εν τω μέλλοντι αιώνι τα έργα της αμαρτίας εις ανυπαρξίαν χωρήσουσι, της φύσεως τας ιδίας δυνάμεις απολαθούσης σώσας διά του πυρός και της κρίσεως», — Πεύσεις και Αποκρίσεις, P.G. 90, 845 Βλ. Παν. Χρήστου, Θρησκ. και Ηθική Εγκυλ. τόμ. 8, σελ. 623.

Συμπέρασμα: Από τη σύντομη επισκόπηση που κάναμε στην Ορθόδοξη ανατολική εσχατολογία μπορούν να εξαχθούν τα εξής: Εξ αρχής επιβλήθηκαν στην εκκλησία αφενός η περί Μέσης καταστάσεως θεολογική διδασκαλία και τα περί αμετανοησίας του αμαρτωλού μετά θάνατο, αφετέρου μια πρακτική της εκκλησίας προς επίτευξη του αντιθέτου, δηλ. αλλαγής της μετά θάνατο κατάστασης του αμαρτωλού. Το πρώτο έγινε υπό την επίδραση του Ιουδαϊσμού (ανάσταση των σωμάτων, κτλ.), το δεύτερο έγινε υπό την επίδραση της παμπάλαιας στο θέμα αυτό σκέψης και πράκτικης των Εθνικών Θρησκευμάτων. Η εξέλιξη στην Ανατολή πήρε δύο δρόμους: προς την *de facto* μεταβολή της Μέσης Κατάστασης (α) είτε σε οριστική και τελική, σε αιώνιο δηλ. κόλαση και αιώνιο παράδεισο, είτε (β) με την πρωτοβουλία κάποιων μεγάλων θεολογικών μορφών επιχειρήθηκε να δοθεί λόση στο θέμα με τη διδασκαλία περί Αποκαταστάσεως. Στον πρώτο δρόμο πρέπει ίσως να δούμε την επιβολή του γενικού διαθρησκευτικού παιδαγωγικού στοιχείου επί της θεολογίας: στο δεύτερο δρόμο, την επιβολή στα έσχατα μιας ιδιάζουσας χριστιανικής αντίληψης, η οποία, αν και έχει επιδράσεις νεοπλατωνικές, έχει και στη Βίβλο στηρίγματα, εδράζεται μάλιστα επί θεολογικών βάσεων και, πέραν τούτου, είναι σύμφωνη με την εκκλησιαστική πράξη περί μνημοσύνων και δεήσεων υπέρ των νεκρών. Από τα παραπάνω φαίνεται πως θεολογικά στην Ανατολή το θέμα παραμένει ανοιχτό.

Αποκάλυψη του Ιωάννη

(Έχει μελλοντολογικό ή κυρίως παραινετικό χαρακτήρα;)*

Καθηγ. Σ. Αγουρίδη

Εισαγωγικά

Αν ρωτήσουμε ένα χριστιανό σήμερα ποια είναι η κεντρική διδασκαλία του χριστιανισμού, θα εκπλαγούμε από την ποικιλία των απαντήσεων. Μερικοί π.χ. θα μας πουν πως η κεντρική αυτή διδασκαλία είναι το «αγαπάτε αλλήλους», ή η αγάπη προς τους εχθρούς, ή η θεότητα του Χριστού, ή η μέλλουσα ζωή, ή κάτι άλλο. Και βέβαια όλα αυτά αποτελούν κάποιες από τις σημαντικότερες διδασκαλίες του χριστιανισμού. Η κεντρική, δμως, εκείνη που σπονδύλωνει όλες τις άλλες και τους δίνει το σωστό νόημα και την ορθή κατεύθυνση είναι η έννοια της βασιλείας του Θεού. Τόσο το προδρομικό κήρυγμα του Βαπτιστή όσο και το κήρυγμα του Ιησού εκφράζεται περιληπτικά στα Ευαγγέλια με την έννοια του ερχομού της βασιλείας: «Μετανοείτε, ήγγικεν γαρ η βασιλεία των ουρανών» στη συνέχεια οι πιστοί μακαρίζονται (στους «Μακαρισμούς») γιατί δική τους είναι η βασιλεία του Θεού· γι' αυτήν προσεύχονται: «ελθέτω η βασιλεία Σου», και οποιαδήποτε κατάσταση του παρόντος και του μέλλοντος στο χριστιανισμό καθορίζεται στις Παραβολές του Ιησού με γνώμονα τη βασιλεία: «Ομοιώθη η βασιλεία των ουρανών...» με τούτο ή μ' εκείνο. Το ευαγγέλιο του Ιησού προς τον κόσμο είναι το «ευαγγέλιο της βασιλείας», κ.τ.δ.

Πρέπει δμως να δούμε ακόμα κοντύτερα τη βασιλεία του Θεού, το κεντρικό αυτό σύμβολο κατανόησης του χριστιανισμού, για να αντιληφθούμε περί τίνος πρόκειται, όταν μιλάμε για βασιλεία του Θεού: Πρώτα-πρώτα, στις άγιες Γραφές δε γίνεται λόγος περί της βασιλείας του Θεού μόνο με τρόπο γενικό και αφηρημένο. Η βασιλεία του Θεού έχει βέβαια μέσα της την έννοια του μυστηρίου, το απρόσιτο βάθος της αγάπης του Θεού για έναν κόσμο που δεν την αξίζει. Αφετηριακά, δηλώνει τη γενική, την καθόλου κυριαρχία του Θεού επί πάντων. Δηλώνει δμως και κάτι πιο συγκεκριμένο που περιλαμβάνει όλη την ιστορική ανθρώπινη κατάσταση και υπόσχεται να τη μεταμορφώσει με τη θεία χάρη και τη μετάνοια. Γενικός και μυστηριώδης λοιπόν είναι αλλά και αρκετά συγκεκριμένος ο χαρακτήρας της βασιλείας του Θεού. Πολύ περισσότερο συγκεκριμένη γίνεται η έννοια της βασιλείας, αφού για να την προσεγγίσουμε πρέπει να τη συγκρίνουμε και να την αντιδιαστέλλουμε προς τις βασιλείες του κόσμου. Τραγικό λάθος θεωρείται σε όλη την Καινή Διαθήκη, και ιδιαίτερα στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, η σύγχυση της βασιλείας του Θεού προς τις βα-

* Διάλεξη που έγινε στο Πνευματικό Κέντρο της Κατερίνης, 13 Ιανουαρίου 1992.

σιλείς και εξουσίες του κόσμου τούτου. Γιατί αυτός ο ίδιος ο όρος ή το σύμβολο περί της βασιλείας του Θεού γεννήθηκε ιστορικά από την κριτική στάση των Προφητών της Π. Διαθήκης και του Ιησού απέναντι στις βασιλείες και εξουσίες του κόσμου. Έτσι η έννοια της βασιλείας του Θεού έχει στη Βίβλο διαμορφωθεί όχι μόνο από ένα θετικό του Θεού σχέδιο για τον κόσμο και τον τελικό σκοπό του αλλά και μέσα από την αντίθεση προς τις βασιλείες του κόσμου, που συχνά επιδίδονται σε δικά τους αντίθετα, πονηρά και διεστραμμένα σχέδια για τους λαούς της γης. Όποια και αν είναι η γενική του Θεού εξουσία και κυριαρχία επί του κόσμου, στα χρόνια του Ιησού και του αρχικού χριστιανισμού ιδιαίτερα, εξαιτίας συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών, η αντίθεση της βασιλείας του Θεού προς τις βασιλείες του κόσμου παρουσιάζεται πολύ έντονα, κατά «Αποκαλυπτικό» τρόπο, σαν δηλ. μια παγκόσμιας έκτασης σύγκρουση μεταξύ του Θεού αφενός και των αντίθετων — οριτών ή αόρατων — δυνάμεων αφετέρου. Η βασιλεία του Θεού δεν είναι πια όπως άλλοτε, στους παλαιούς Προφήτες του Ισραήλ, μια στάση κριτική και τιμωρητική απέναντι σε πολιτικές ή ιερατικές εξουσίες εξαιτίας της καταπίεσης, της αδικίας και του ψεύδους, που με τη δύναμη τους επέβαλαν στους λαούς μάχρι το χρόνο του ερχομού του Μεσσία, ενός βασιλιά τους κατά την καρδία του Γιαχβέ τώρα, κατά τους Αποκαλυπτικούς χρόνους του αρχικού χριστιανισμού, η σύγκρουση και πάλι μεταξύ Θεού και εξουσιών του κόσμου τρομερά οξύνθηκε, πήρε καθολικό χαρακτήρα και δραματοποιήθηκε έτσι οι Ιουδαίοι Αποκαλυπτικοί συγγραφεῖς παρουσίασαν τη σχέση Θεού και κόσμου σαν μια τιτάνια εσχατολογική πάλη μεταξύ των δύο μέχρι την τελική πτώση του κακού στον κόσμο και τον ερχομό του Μεσσία και της πόλεως του Θεού επί της γης.

Οι Ιουδαίοι Αποκαλυπτικοί συγγραφεῖς (Δανιηλ, Α' και Β' Ενώχ, Έσδρας, Βαρούχ, Ιωθηλαία, Πόλεμος των Υἱών του φωτός προς τους Υιούς του Σκότους — στο Κουμράν, κ.π.ά.) είχαν σοβαρούς ιστορικούς λόγους, όταν μετέτρεπαν και δραματοποιούσαν την εσχατολογική παράδοση της Π.Δ. μέσα σε καινούργιες αποκαλυπτικές εικόνες. Είδαν τις βασιλείες της γης (Ασσυρία, Βαβυλώνα, Περσία, Ελλάδα, Ρώμη) να υποδουλώνουν και να καταπίεζουν το έθνος τους, να καταδυναστεύουν τον κόσμο, να σπείρουν παντού το ψεύδος και την αδικία. Ο Θεός όμως είναι πάντοτε ο τελικός νικητής, κατά την πίστη της Βίβλου. Μέσα από τέτοια αποκαλυπτικά όνειρα για απελευθέρωση του κόσμου από την καταπίεση βγήκαν όλες οι Αποκαλυπτικές συγγραφές: μερικές φορές βγήκαν και επαναστάσεις, σπάνια επιτυχείς, όπως συνέβη με τη Μακκαβαϊκή επανάσταση.

Ο χριστιανισμός προσέλαβε τη γλώσσα, τις εικόνες και τα σύμβολα, των Προφητών της Π.Δ. και της σύγχρονής του Αποκαλυπτικής ιουδαϊκής φιλολογίας για να εκφράσει την αντίθεσή του και την πάλη της Εκκλησίας προς την Αυτοκρατορία, του Χριστού προς τον Καίσαρα, για να εκφράσει το καινούργιο στο χριστιανισμό. Οι χριστιανοί δεν είχαν μόνο την ιστορική πείρα της Π. Διαθήκης και της Αποκαλυπτικής των χρόνων τους: είχαν προπαντός τη δική τους ιστορική εμπειρία: την αντίθεση δηλ. του κόσμου προς το Ευαγγέλιο, τη Σταύρωση του Ιησού από τις αρχές και εξουσίες, την αντίθεση Χριστού-Και-

σαρα, την προσπάθεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας να επιβάλει σε όλους τους πολίτες ένα είδος πολιτικής θρησκείας, τη λατρεία του Αυτοκράτορα. Η πάλη αυτή εκφράζεται μέσα από όλη την Κ. Διαθήκη: όχι μόνο τα εσχατολογικά κείμενα στα Ευαγγέλια και στις Επιστολές αλλά και η όλη διδαχή και ηθική των βιβλίων της Κ. Διαθήκης είναι προς αυτή την πάλη προσανατολισμένες. Εντελώς ιδιαίτερα αυτό γίνεται αισθητό στο βιβλίο της Αποκάλυψης του Ιωάννη.

Το Πρόβλημα

Η Αποκάλυψη που γράφτηκε στα χρόνια του Δομιτιανού (81-96 μ.Χ.) αντιμετωπίζει σκληρό διωγμό της Εκκλησίας παντού, ιδίως στην περιοχή της Μ. Ασίας, εξαιτίας της άρνησης των χριστιανών να υποκύψουν στην αυτοκρατορική λατρεία που απαιτούσε η Ρωμαϊκή εξουσία. Κατά την άποψη της Ρώμης, οι άνθρωποι μπορούσαν να λατρεύουν όποιους θεούς θέλουν^{σ'} αυτό το θέμα ήταν πολύ ανεκτική. Πέρα όμως από τους όποιους λατρευόμενους θεούς, για πολιτικούς λόγους, που σχετίζονταν με την ενότητα της αυτοκρατορίας και τον πειθαναγκασμό των πολιτών, έπρεπε όλοι να αποδίδουν ένα είδος λατρείας στον αυτοκράτορα και στην κρατική ρωμαϊκή εξουσία. Οι τοπικοί Διοικητές, με ιδιαίτερο ζήλο στο Ανατολικό τμήμα της Αυτοκρατορίας, είχαν αναλάβει την εκτέλεση των σχετικών διαταγών της κεντρικής εξουσίας. Οι πάντες γνωρίζουν σήμερα πως αυτό που στην ιστορία ονομάστηκε «Διώγμοι της Εκκλησίας» δεν ήταν παρά εξάρσεις ή εκρήξεις της μόνιμης κρίσης που υπήρχε στις σχέσεις Χριστού-Καίσαρα. Ποιος από τους δύο εξουσιάζει τη συνείδησή μας; Η Αποκάλυψη, στο θέμα αυτό, παρουσιάζει μια πρωτοτυπία: αντιμετωπίζει τη συγκρουση στις σχέσεις αυτές σαν μόνιμο χαρακτηριστικό στις σχέσεις Θεού – κόσμου μέσα στην ιστορία. Έτσι ήταν εξαρχής, έτσι είναι τώρα και έτσι in crescento θα είναι στο μέλλον. Κατά τον Ιωάννη, η σύγκρουση αυτή με το πέρασμα του χρόνου γίνεται σφοδρότερη και αγριότερη. Αυτή είναι η πείρα του λαού της Π. Διαθήκης αλλά και της Καινής. Ολόκληρη η ιστορία, απαρχής μέχρι τέλους, μια ιστορία αίματος και θανάτου των δικαίων, είναι γραμμένη σ' ένα βιβλίο, «εν τῳ βιβλῳ της ζωῆς του αρνίου του εσφαγμένου από καταβολής κόσμου» (13, 8). Κατά τον Ιωάννη της Αποκαλύψεως, η πορεία της ιστορίας είναι απλή και μονότονη, ένας πόλεμος κατά της αλήθειας και της δικαιοσύνης, μια αιμάτινη γραμμή από μάρτυρες, των οποίων τα ονόματα είναι γραμμένα στο «βιβλίο της ζωῆς». Στο βιβλίο αυτό γράφει τα ονόματα των άξιων τεκνών της ζωῆς όχι κάποιος άλλος αλλά τό ίδιο το Αρνίο το εσφαγμένο «προ καταβολής κόσμου». Αφού, κατά κάποιο μυστηριώδη τρόπο, αυτή η πάλη που γίνεται επί της γης στοχεύει στην αλήθεια, ελευθερία και αξιοπρέπεια, είναι συνυφασμένη τόσο στενά με τη δημιουργία της ανθρωπότητας, ώστε ο αρχέτυπος να είναι, πρό της καταβολής, το «εσφαγμένο Αρνίο». Αλλά και στο «βιβλίο της ζωῆς» τα ονόματα των δικαίων είναι γραμμένα από καταβολής κόσμου: «Καὶ εἰ τις οὐκ ευρέθη ἐν τῷ βιβλῷ τῆς ζωῆς γεγραμμένος εβλήθη εἰς τὴν λί-

μνην του πυρδός» (20, 15). Ειδικότερα, ως προς τα ποικιλώνυμα θηρία και τους θαυμαστές των, προαγωγούς και υμνητές των επί της ιστορικής σκηνής, σημειώνεται πάντοτε κάτι τέτοιο: «Το θηρίον ο ειδες και ουκ ἔστιν και μέλλει αναβαίνειν εκ της αβύσσου και εις απόλειαν υπάγει και θαυμασθήσονται οι κατοικούντες επί της γης, ων ου γέγραπται το όνομα επί το βιβλίον της ζωῆς από καταβολής κόσμου» (17, 8). Για τον Ιωάννη, οι αληθινά ζώντες μέσα στην ιστορία είναι οι μάρτυρες της πίστεως: οι άλλοι, οι μη γεγραμμένοι εν τω βιβλίω της ζωῆς, αυτοί φαίνεται πως υπήρχαν και υπάρχουν μόνο και μόνο για να ζήσουν άξια και αληθινά οι πρώτοι, που είναι γραμμένοι στο βιβλίο της ζωῆς. Αυτοί είναι «ιερείς του Θεού και του Χριστού» και βασιλείς, ένα είδος οικογένειας του Θεού που μετέχει στη ζωή του Θεού, γι' αυτό «και βασιλεύσουσιν εις τους αιώνας των αιώνων» (22, 5).

Εξάλλου, το ουράνιο θυσιαστήριο κατά την ουράνια λειτουργία, που τελείται από αμέτρητα χρόνια στον ουρανό, κέντρο έχει το θρόνο του Θεού και το αρνί το σφαγμένο. Αυτά που γίνονται επί της γης είναι αντανάκλαση αυτών που συμβαίνουν στον ουρανό, και αντιστρόφως. Ο θρόνος και η δύναμη του Θεού από τη μια μεριά, σφαγμένο αρνί από την αλλη. Κι επάνω στη γη: Η αφανής ακόμα κυριαρχία και τελική νίκη του Θεού πάνω στις αντίθετες δυνάμεις του κόσμου εκφράζεται μέσα από την πίστη καθ την υπομονή των αγίων καθώς αντιμετωπίζουν τη φονική διάθεση των διαφόρων θηρίων, των θαυμαστών και των οπαδών των. Το κράτος του Θεού ζει μέσα στην υπομονή και την πίστη των αγίων, που αποτελούν την προέκταση του σφαγμένου Αρνίου μέσα στην ιστορία. Στον ουρανό η δύναμη του Θεού ως προς το παρόν του κόσμου συμβολίζεται από το σφαγμένο Αρνί πάνω στο θυσιαστήριο· οι μάρτυρες επί της γης εκπροσωπούν τη δύναμη του σφαγμένου Αρνιού σε μια αναστάσιμη πορεία προς ένα νέο κόσμο διά μέσου του θανάτου που σπέρνουν παντού τα διάφορα θηρία και οι ψευδοπροφήτες των.

Τι θέλει άραγε να εκφράσει ο Ιωάννης με όλα αυτά περί σφαγμένου Αρνίου και περί βιβλίου της ζωῆς, περί πίστεως ως πάλης από καταβολής κόσμου; Νομίζω, περίπου τα εξής: (1) Πρώτα-πρώτα, μια πολύ πικρή εμπειρία της ιστορικής πραγματικότητας και του κόσμου, ενός κόσμου, σε όλες του τις διαστάσεις, αντίθετου προς το Θεό. Παρόλο όμως που, τελικά, ακόμη και η πόλη του Θεού κατεβαίνει εξ ουρανού επί της γης, ο κόσμος σαν σύνολο γίνεται στο τέλος «καινός ουρανός» και «καινή γη», η δε πόλη του Θεού κατοικείται από τους «μάρτυρες» του Θεού από καταβολής κόσμου. (2) Αναμφισβήτητα ο Ιωάννης τονίζει, με τρόπο δραματικό, δανεισμένο από την Αποκαλυπτική φιλολογία, την εσχατολογική διάσταση του χριστιανισμού. Από το «τέλος» δηλ., καταλαβαίνομε σωστά και την πριν από το Χριστό ιστορία του κόσμου, αφού στο κέντρο αυτής της ιστορίας βρίσκεται η σφαγή του σφαγμένου Αρνίου, όπως καταλαβαίνομε και την παραπέρα μέχρι των εσχάτων πορεία της που δεν είναι παρά η αποκορύφωση της πάλης θείων και αντίθετων δυνάμεων. Ο Χριστός ως το σφαγμένο Αρνί παρουσιάζεται καθ' δή την πορεία της ιεράς ιστορίας. Γι' αυτό ο Ιωάννης περιγράφοντας την τελική μάχη της Εκκλησίας εναντίον μιας απολυτοποιημένης και θεοποιημένης κοσμικής εξουσίας χρησιμοποιεί άνετα

εικόνες ιστορικού ή μυθολογικού περιεχομένου μέσα από όλο το φάσμα της ιστορίας της πάλης του λαού του Θεού υπέρ της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Αναμιγνύει πράγματα που συνέβησαν σε διαφορετικές εποχές γιατί αποβλέπει στον εσωτερικό τους σύνδεσμο, και παραβέτει πλούσια, με δικό του τρόπο, χωρία και εικόνες από την Π. Διαθήκη άλλα και από εξωκανονικά κείμενα και από μυθολογικές παραδόσεις άλλων λαών της πρόσθεν Ανατολής – παραδόσεις αστρολογικές, μαγικές, στρατιωτικές, προφητικές, κτλ. Όλα αυτά περνούν από τα φίλτρα της θεολογίας του Ιωάννη για να τονίσουν μερικές απλές γι' αυτόν αλήθειες όπως: Αν και αδιαμφισθήτητο αφεντικό του κόσμου είναι ο Θεός, όπως φαίνεται κυρίως από το τέλος προς το οποίο βαίνει ο κόσμος, οι δυνάμεις που κυριαρχούν στην ιστορία είναι αντίθετες· γι' αυτό η πίστη των δικαίων δεν είναι τίποτε άλλο στην πραγματικότητα παρά η ελπίδα για την ανανέωση του κόσμου στο σύνολό του κατά τα έσχατα και ο αγώνας του πιστού που συνδέεται με αυτή την ελπίδα. (3) Διαβάζοντας κανείς την Αποκάλυψη, είναι εύκολο, αν δεν έχει το σωστό ερμηνευτικό κώδικα, να νομίσει πως ο Ιωάννης βλέπει με πολλή απαισιοδοξία τον κόσμο, αφού τη ζωή των πιστών συνδέει με τη «μαρτυρία» και, ενδεχομένως, με το «μαρτύριο». Μπορεί να σοκαριστεί κανείς από τις γιγαντιαίες συμφορές, τις τρομακτικές πληγές που στέλλονται κατά της ανθρωπότητος, τα εκατομμύρια των νεκρών, τα φρικτά μεγέθη της θείας τιμωρίας, ένα είδος ελιτισμού και προνομιακής μεταχείρισης για μια μάλλον μικρή ομάδα εκλεκτών και μαρτύρων. Και, σίγουρα, μπορεί κάποιος αμύητος αναγνώστης να διερωτηθεί: Μήπως ο άνθρωπος αυτός ξέχασε πως το Αρνίο δε σφάχτηκε απλώς από τους αντίθεους αλλά σφάγηκε με τη θέλησή του από αγάπη για όλο τον κόσμο έτσι όπως είναι, με τα χάλια που έχει; Και βέβαια, δεν το ξεχνάει αυτό ο Ιωάννης, θέλοντας όμως να τονίσει προς την κρίσιμη εποχή του τις αλήθειες της πιστότητας και της θυσίας για τα αιώνια ιδανικά, αφήνει τον αμύητο αναγνώστη, πραγματικά, σε απορία. (4) Η ζωγραφική γλώσσα του Ιωάννη περί του κόσμου από το πρίσμα των εσχάτων, που προκαλεί τον τρόμο μας, θυμίζει κάποιες εικόνες του Ντοστογιέφκοι, ο οποίος περιγράφει στο έργο του κυρίως ανθρώπους με κλίση προς το έγκλημα, προς το κακό, την αναρχία, την απιστία και το άδικο. Στο σπίτι του Ραγκόζιν, καθώς ο «Ηλίθιος», ο πρίγκηπας Μίσκιν, περιμένει, στο σαλόνι, για να δει την πόρνη Αναστασία Φιλίπποβνα, πέφτει το μάτι του σε μια εικόνα του Σταυρωμένου, μια φρικτή παράσταση του Χριστού κρεμασμένου στο σταυρό, με σάρκες παντού σχισμένες και αίματα πάνω σε όλο του το κορμί, και σκέφτεται ο Μίσκιν: «Αν τέτοια είναι η εικόνα του κόσμου, πώς μπορεί κανείς να πιστέψει σε Θεό;». Γιατί και ο Ντοστογιέθσκι πιστεύει, τελικά, στο Θεό γιατί πιστεύει στην Ανάσταση του Χριστού, στην ανακαίνιση του κόσμου και της ζωής, ακριβώς όπως και ο Ιωάννης. Ένας κόσμος που είναι τελικά προορισμένος για ανανέωση δε φοβάται και τις πιο μεγάλες συμφορές και απώλειες. Οι υπερβολές του είναι παιδαγωγικού χαρακτήρα.

Αυτό το παράδειγμα μας βοηθάει να αντιληφθούμε τι προσπαθεί με τις εικόνες του να επιτύχει ο Ιωάννης. Βλέπει το σύγχρονό του ρωμαϊκό κόσμο με τα ίδια μάτια που ο πρίγκηπας Μίσκιν είδε την εικόνα του σταυρωμένου Χριστού.

Ένας τέτοιος κόσμος είναι τελικά καταδικασμένος στη φθορά και το θάνατο. «Πού βρίσκεται ο Θεός μέσα στην εικόνα αυτή;», ήταν και το δικό του ερώτημα. Αυτό είναι το ερώτημα πάρα πολλών ανθρώπων σε όλες τις εποχές της ιστορίας μας, όπως και είναι το πιο καίριο ερώτημα για πολλούς ανθρώπους σήμερα. Πρόκειται για την απουσία ή για άλλον τρόπο παρουσίας του Θεού ως προς την ιστορία.

Η Απάντηση

Τι και πώς απαντάει σ' αυτό ο προφήτης Ιωάννης; Με ένα δικό του τρόπο. Πρώτα-πρώτα, αναγνωρίζει την τραγικότητα και κτηνωδία του κόσμου, που είχε δοκιμάσει και ο ίδιος ως εξόριστος στα μεταλλεία της Πάτμου καθώς και οι πιστοί των Επτά Εκκλησιών της Ασίας, ανάμεσα στις οποίες ο δοξασμένος Χριστός περιφέρεται για να τις πείσει να κρατήσουν ψηλά τη σημαία της ελπίδας. Ο κόσμος αυτός της χυδαιότητας είναι από μια θηική νομοτέλεια καταδικασμένος στην απώλεια. Με τραγούδια ανεκλάπητης χαράς περιγράφεται η καταστροφή της εστίας του κακού, της Ρώμης. Ο Ιωάννης συγκεντρώνει από τη μεγάλη πείρα της ανθρωπότητας, της Παλαιάς και της Κ. Διαθήκης, εικόνες που δείχνουν την τελική νομοτελειακή φθορά αυτού του κόσμου. «Και είδον ουρανόν καινόν και γην καινήν, ο γαρ πρώτος ουρανός και η πρώτη γη απήλθον...» (21, 1). Επειδή όμως πιστεύει πως ο κόσμος υπάρχει για κάτι άλλο, που εκφράζει η σφαγή του Αρνίου και των μαρτύρων, μετά την καταστροφή του παλαιού βλέπει ένα νέο κόσμο να έρχεται σαν τον καρπό του γάμου του Αρνίου με τη νέα ανθρωπότητα από ελεύθερους ανθρώπους που έδωκαν τη μαρτυρία ή είναι «μάρτυρες»: «Και είπεν ο καθήμενος επί τω θρόνων ιδού καινά ποιώ πάντα και λέγει γράψων ότι ούτοι οι λόγοι πιστοί (αξιόπιστοι) και αληθινοί είσιν.» (21, 5), και αλλού «Μακάριοι οι εις το δείπνον του γάμου του αρνίου κεκλημένοι. Και λέγει μοι· ούτοι οι λόγοι αληθινοί του Θεού είσιν».

Από τα παραπάνω φαίνεται καθαρά ότι ο προφήτης Ιωάννης με όλες τις φοβερές περιγραφές του επιδώκει στην πραγματικότητα την υπέρβαση της φρίκης αυτού του κόσμου με ένα κήρυγμα παραμυθίας και ενθάρρυνσης των πιστών της εποχής του και όλων των εποχών που αγωνίζονται κατά του ψεύδους και της απάτης, διακηρύττει ένα αγωνιστικό μήνυμα που στηρίζεται στην αντίληψη της πίστης ως ελπίδας των χριστιανών προς τον ερχόμενο Νέο Κόσμο του Θεού και προς τη νέα ανθρωπότητα. Χωρίς την ελπίδα αυτή που εδράζεται στην υπόσχεση «Ιδού καινά ποιώ πάντων» (21, 5), ο κόσμος μετατρέπεται σε κόλαση. Ενισχύοντας ο Ιωάννης τους συγχρόνους του χριστιανούς στον αγώνα τους κατά της κτηνωδίας των Καισάρων για δύναμη και εξουσία, που ασκείται ακόμα και επί των συνειδήσεών μας, αναπτύσσει τη χριστιανική ελπίδα σε τρεις διαστάσεις: (α) Στην καρδιά του κόσμου που είναι η καρδιά του Θεού τελείται συνεχώς η ουράνια λειτουργία· εκεί ο θρόνος του Θεού και το θυσιαστήριο με σφαγμένο το θείο Αρνίο βρίσκονται πλάι-πλάι. Ο Θεός, αν και παραμένει πάντοτε Θεός στο θρόνο του, μετέχει διά του Αρνίου στα παθήματα των

πιστών του, στη φρίκη και το θάνατο που σπέρνει ο κόσμος. Ο Θεός και το Αρνίο, σε μια απουσία της δύναμης και της δόξας τους, αντιτίθενται καταρχή προς το είδος δύναμης και εξουσίας των Καισάρων της Ρώμης και βρίσκονται πάντοτε, από καταβολής κόσμου, σε σχέση αμοιβαιοτήτας προς τους πιστούς που καταβέτουν τη «μαρτυρία» της πίστεως ή ακόμα υφίστανται και το μαρτύριο. Αυτή είναι η μία διάσταση: το σύμπλεγμα και το περιεχόμενο της ουράνιας λειτουργίας – η παρουσία του Θεού και του Χριστού μέσα στις Εκκλησίες των μαχόμενων χριστιανών.

(8) Η δεύτερη διάσταση είναι η εμπνευσμένη από την Αποκάλυπτική ντε-τερμινιστική νομοτέλεια της καταστροφής του κακού μέσα στον κόσμο από τις δημιουργικές δυνάμεις του Θεού που είτε με κανονικό είτε με αιφνίδιο τρόπο λειτουργούν μέσα στη Δημιουργία. Για τον Ιωάννη ο κόσμος είναι κάτι φοβερό, αλλά και πολύ ελαστικό: κάτι που γίνεται, ξεγίνεται από τις δυνάμεις του κακού, και πάλι ξαναγίνεται. Πρόκειται για πολύ ενδιαφέρουσα άποψη ως προς τις δυνατότητες που έχει μέσα του ο κόσμος για το κακό και την καταστροφή αλλά και για το καλό και τη δημιουργία.

(γ) Κι η τρίτη διάσταση ανάπτυξης της χριστιανικής ελπίδας συνίσταται στο ότι από το τέλος της ιστορικής πορείας κρίνεται το παρόν και το παρελθόν. Η σημασία της εσχατολογίας για την κατανόηση του χριστιανισμού είναι προφανής. Υπό το φως του Θεού ως «ερχόμενου» («εγώ ειμι ο ων και ο ην και ο ερχόμενος»), υπό το φως της Δεύτερης Παρουσίας του Χριστού, υπό το φως της ανακαίνισης του κόσμου και της Ανάστασης κρίνονται σιωπά όσα αφορούν στο παρόν και στο παρελθόν. Σύμφωνα με αυτά που είπαμε ο Ιωάννης προσδιορίζει την έννοια της ανθρώπινης ύπαρξης υπό το φως της χριστιανικής ελπίδας για τον ερχόμενο κόσμο.

Μελλοντολογία ή Παραίνεση

Πολλοί όμως θεωρούν τον Ιωάννη όχι σαν το θεολόγο της χριστιανικής ύπαρξης: βλέπουν το έργο του σαν προφητική περιγραφή όσων πρόκειται να γίνουν σε κάποιο απότερο μέλλον, στα γεγονότα ακόμα του σημερινού κόσμου, ας πούμε φερ' ειπείν σε αυτά κυρίως που διαδραματίζονται στη Μέση Ανατολή. Ένα πλήθος θιβλίων έχουν γραφεί για να μας πουν ότι ο προφήτης Ιωάννης πρόβλεψε, λεπτομερώς μάλιστα, αυτά που γίνονται μεταξύ Ισραήλ και Αράβων, Αμερικανών και Ρώσων κ.τ.δ. Το ίδιο όμως έχει γίνει και σε προηγούμενες εποχές. Να φανταστεί κανείς πως ενώ στην Ανατολή από τα χρόνια του Μεγ. Κωνσταντίνου έως την πτώση της Κωνσταντινούπολης δε γράφτηκαν παρό τρία ή τέσσερα υπομνήματα στην Αποκάλυψη, από το 1600 μέχρι και την Ελληνική Επανάσταση γράφηκαν 40 και πλέον ερμηνείες της Αποκαλύψεως, οι οποίες με τον ένα τρόπο ή τον άλλο σχετίζουν την Αποκάλυψη με τα τότε προβλήματα του Ελληνισμού, με το Ισλάμ, τη Δύση, τον Πάπα, κ.ο.κ. Στη Δύση η ιστορική αυτή ερμηνεία της Αποκάλυψης ήταν πολύ γνωστή καθ' όλους τους αιώνες, και κορυφώθηκε κατά τη Θρησκευτική Μεταρρύθμιση, όταν

οι Προτεστάντες στον Αντίχριστο της Αποκάλυψης αναζητούσαν συνήθως τον Πάπα, ενώ οι Καθολικοί εύρισκαν σ' αυτόν το Λούθηρο. Περιττό να σημειώσει κανείς ότι όλες αυτές οι ερμηνείες είναι άνευ οποιασδήποτε αξίας. Η Αποκάλυψη είναι ένα έργο που κατανοείται στα πλαίσια της εποχής που γράφτηκε: θγήκε μέσα από τα πλαίσια της πάλης της Εκκλησίας προς το Ρωμαϊκό κράτος, του Χριστού προς τον Καίσαρα, της ελευθερίας της συνείδησης προς τον ψευτοθρησκευτικό αυτοκρατορικό δεσποτισμό. Το μέλλον που περιμένει ο Ιωάννης ήταν πολύ στενά δεμένο με το παρόν του προφήτη και της Εκκλησίας που υπηρετούσε. Ασφαλώς, μιλάει για το μέλλον το δικό του και των άλλων πιστών, αλλά το μέλλον αυτό περιμένει να έλθει πολύ γρήγορα. Στο ερώτημα: καλά, ένα βιβλίο τόσο εσχατολογικά προσανατολισμένο δεν περιλαμβάνει προφητείες περί του μέλλοντος του κόσμου και της Εκκλησίας; Η απάντηση είναι απλή: Η Αποκάλυψη του Ιωάννη περιέχει αρκετές εικόνες και διατυπώσεις που με τις γνώσεις και τα μέσα που διαθέτουμε δε μπορούμε ικανοποιητικά να εξηγήσουμε. Το ότι όμως δεν κατανοούμε επαρκώς κάποιες εικόνες ή διατυπώσεις της Αποκάλυψης, αυτό και μόνο δεν επιτρέπει να τις σχετίζουμε προς το μέλλον του κόσμου και της Εκκλησίας: πολύ περισσότερο αφού αφενός όλες αυτές εντάσσονται στο γενικότερο εσχατολογικό σχήμα της πίστεως περί των εσχάτων στην αρχική Εκκλησία, και αφ' ετέρου είναι εναρμονισμένες προς αρκετά εκτεταμένες άλλες εικόνες και διατυπώσεις του βιβλίου που με επαρκή επιστημονική πιθανότητα μπορούμε να προσδιορίσουμε σε σχέση με το παρόν του συγγραφέα. Το γενικότερο νόημα της Αποκάλυψης μπορούμε να πούμε πως το ξέρουμε: εκείνο που αγνοούμε είναι η τεχνική του συγγραφέα, κάποιες πιο άμεσες φιλολογικές πηγές έμπνευσής του στον τρόπο μετάδοσης του μηνύματός του.

(1) Τα βασικά θέματα της Αποκάλυψης του Ιωάννη βρίσκομε ήδη στην εσχατολογική διδασκαλία του Ιησού όπως είναι καταχωρημένη στο Ευαγγέλιο του Μάρκου κεφ. 13 και στα παράλληλα στο κατά Ματθαίον κεφ. 24 και Λουκά κεφ. 21. Επίσης στη Β' προς Θεσσαλονικείς του Παύλου κεφ. 2. Σε όλα αυτά τα κείμενα βρίσκουμε κοινά θέματα όπως π.χ. τη σύνδεση της καταστροφής της Ιερουσαλήμ προς το τέλος του κόσμου, τα περί χρόνων ανομίας και αποστασίας, τα περί εσχάτου πειρασμού, τα περί ψευδοχριστών και ψευδοπροφήτων, για τέρατα και σημεία εν τω ουρανῷ ἀνώ και επί της γῆς κάτω, τα περί Αντιχρίστου, και περί εν δόξῃ επανόδου του Ιησού. Αυτά είναι οι βασικές ιδέες που αναπτύσσονται και στην Αποκάλυψη του Ιωάννη: εδώ όμως τα ίδια αυτά θέματα εμπλουτίζονται από τον συγγραφέα και διατυπώνονται με μια άλλη τεχνική μέθοδο που προσιδιάζει στο συγγραφέα. Πρέπει μάλιστα να σημειώσουμε πως η Αποκάλυψη, αν επιχειρεί ένα βήμα παραπέρα αυτό έγκειται ακριβώς στην προσπάθεια του Ιωάννη κάποιες αόριστες εσχατολογικές διατυπώσεις που υπήρχαν στην παλαιότερη παράδοση να τις κάνει πιο σαφείς και πιο συγκεκριμένες στους αναγνώστες του, σχετίζοντάς τες προς τη σύγχρονη τότε ιστορία: Οι χρόνοι π.χ. της αποστασίας και της ανομίας συνδέονται με την επιμονή της Ρώμης να επιβάλει την αυτοκρατορική λατρεία: οι ψευδόχριστοι και ψευδοπροφήτες ή ο Αντίχριστος της αρχικής χριστιανικής παράδοσης συν-

δέονται από τον Ιωάννη με σαφείς υπαινιγμούς προς τα πρόσωπα του Νέρωνα και του Δομιτιανού και με την καθόλου αυτοκρατορική ρωμαϊκή πολιτική στις τελευταίες δεκαετίες του πρώτου αιώνα· ο κάθε αναγνώστης αντιλαμβάνεται πως η πτώση και καταστροφή της Ρώμης που περιμένει ο Ιωάννης με τόση λαχτάρα είναι το ιστορικό αντίτιμο για την πτώση της Ιερουσαλήμ, για τη ρωμαϊκή αγριότητα και θηριωδία που φάνηκε γυμνή τόσο κατά το μεγάλο πόλεμο στην Ιουδαία (70 μ.Χ.) αλλά και κατά τους διωγμούς των χριστιανών όχι μόνο στην Μ. Ασία αλλά επί Νέρωνα κυρίως μέσα στη Ρώμη και αλλού· οι συστάσεις που απευθύνονται προς τις επτά Εκκλησίες της Ασίας, στα τρία πρώτα κεφ. της Αποκάλυψης είναι στην ουσία σύμφωνες με το ήθος, με τη μαρτυρία εν Πνεύματι και με το μαρτύριο ακόμη, που τα Συνοπτικά Ευαγγέλια συνιστούν στους ιεραποστόλους, σε εσχατολογική βέβαια συνάφεια, μόνο που ο Ιωάννης είναι παντού πολύ πιο συγκεκριμένος, αφού μιλάει προς συγκεκριμένες Εκκλησίες της εποχής του και για συγκεκριμένους διωγμούς. Πόσο ο Ιωάννης είναι δεμένος με τη σύγχρονή του προβληματική της Εκκλησίας δείχνουν οι επιστολές προς τις 7 Εκκλησίες που ο Ιωάννης τοποθετεί στην αρχή της συγγραφής του. Στα γράμματα αυτά υπάρχουν πολύ συγκεκριμένες λεπτομέρειες για πρόσωπα και πράγματα, για συγκεκριμένους αιρετικούς και πλανεμένες διδασκαλίες, που ξέρουμε και από άλλα βιβλία της Κ.Δ., για κρατική καταπίεση, για διωγμούς, μάρτυρες και για νεκρούς. Δε μιλάει μόνο για μελλοντικά πρόγματα ο Ιωάννης, σύμφωνα με την εντολή που έχει: «γράψον ουν α είδες και α εισιν και α μέλλει γενέσθαι μετά ταύτα» (2, 19). Το ερώτημα για το χαρακτήρα του βιβλίου της Αποκάλυψης πρέπει μάλλον να τεθεί ως εξής: είναι περισσότερο προφητικό ή περισσότερο παρανετικό αυτό το έργο του Ιωάννη; Γιατί, τελικά η Αποκάλυψη είναι συγχρόνως προφητικό και παρανετικό έργο. Αυτό όμως τονίζει τη σχέση παρόντος και μέλλοντος όπως το άρθρο αυτό την υποστηρίζει. Δεν μπορούμε δηλ. με επαρκή ιστορική σαφήνεια να χωρίσουμε την παρούσα κρίση από την οσονούπω αναφερόμενη «κατάπαυση» των αναγνωστών του βιβλίου.

(2) Αυτά εννοούσαμε, όταν τονίστηκε πως ξέρουμε τι περιέχει η Αποκάλυψη του Ιωάννη, και πως αυτό που μας δυσκολεύει είναι ο ίδιορρυθμός τρόπος εκφράσεως από το συγκεκριμένο συγγραφέα. Έχει μια δική του τεχνική και δεν ξέρουμε όσα θα επιθυμούσαμε για την τεχνική αυτή. Παρά ταύτα μερικοί επιμένουν ως προς το μελλοντολογικό κατ' αποκλειστικότητα χαρακτήρα της Αποκάλυψης. Αυτά που οδήγησαν πολλούς στήν παρεξήγηση αυτή της Αποκάλυψης είναι ο οραματικός χαρακτήρας του βιβλίου στο σύνολό του («εγενόμην εν πνεύματι εν τη ημέρᾳ Κυριακή...» 1, 9) όπως επίσης ο αναμφισβήτητος χαρακτηρισμός του συγγραφέα ως «προφήτη» («σύνδουλός σου ειμι και των αδελφών σου των προφητών» 22, 9) και του βιβλίου της Αποκάλυψης ως «προφητείας» («των λόγων του βιβλίου της προφητείας ταύτης» 22, 19· «τους λόγους της προφητείας του βιβλίου τούτου 22, 18»).

Μόλις στα νεώτερα χρόνια, μετά την ανακάλυψη και μελέτη δεκάδων Ιουδαϊκών Αποκάλυψεων σαν αυτή του Ιωάννη, μάθαμε ότι ο οραματικός αποκαλυπτικός τύπος είχε γίνει ήδη πολύ πριν από τον Ιωάννη «φιλολογικό είδος»,

καθιερωμένος δηλ. τύπος συγγραφής ορισμένης κατηγορίας βιβλίων. Όχι με την έννοια πως οι συγγραφείς Αποκαλύψεων δεν είχαν οραματικές εμπειρίες, αλλά με την έννοια πως δεν ήταν ανάγκη να έχουν τέτοιες για να γράψουν Αποκαλύψεις. Το ότι ο Ιωάννης είχε εμπειρίες οραματικές που αποτελούν τον πιλότο στην συγγραφή του έργου του, το βεβαιώνει ο ίδιος, και δεν υπάρχει λόγος να του το αρνηθούμε· νομίζω μάλιστα πως του το χρωστάμε. Η Αποκάλυψη όμως έτσι όπως εκδόθηκε απ' τον Ιωάννη και όπως την έχουμε, είναι ένα έργο συγγραφής, κι αυτό φαίνεται όχι μόνο από τη γλώσσα και τη διήκονσα έννοια, αλλά και από τη διάταξη της ύλης κατά επτάδες, για να μην επεκταθώ περισσότερο επί του θέματος αυτού. Πρόκειται για εμπνευσμένο έργο αλλά φιλολογικό. Όσο δε και αν ο Ιωάννης έχει τα πρότυπά του στους Προφήτες της Π. Διαθήκης (Ιεζεκιήλ, Ησαΐα, Ζαχαρία και Δανιήλ), είναι πολύ επηρεασμένος στη θεματική του και στην τεχνική από την αποκαλυπτική ιουδαϊκή φιλολογία που είχε ήδη μέσα στην παράδοση εκχριστιανιστεί. Και ο σκοπός της συγγραφής των αποκαλυπτικών έργων γενικότερα (είτε στον Ιουδαϊσμό είτε στο Χριστιανισμό) δεν ήταν πρωταρχικά η οποιαδήποτε θρησκευτική μελλοντολογία αλλά κυρίως και κατεξοχήν η καθοδήγηση του λαού σε κρίσιμες καταστάσεις, να αντιμετωπίσει το εκκλησιαστικό και υπαρξιακό του χρέος. Η εσχατολογία, στα κείμενα αυτά, υπηρετεί το παρόν της πίστεως, την έξοδο από δύσκολες καταστάσεις του παρόντος. Αυτό το έργο της καθοδήγησης, της παραμυθίας, της υπόμνησης του χρέους κάνει ο Ιωάννης απαρχής της Αποκάλυψης μέχρι τέλους. Με άλλα λόγια, ο Ιωάννης στην Αποκάλυψη δεν ενδιαφέρεται να λύσει κάποιες απορίες των αναγνωστών του περί του μέλλοντος αλλά να τους εμπνεύσει τι είναι σωστό να κάνουν μέσα στην παρούσα κρίση που αντιμετωπίζουν. Πολλοί, ακόμα και σήμερα, δεν καταλαβαίνουν τον παρανετικό χαρακτήρα της Αποκαλύψεως, και θεωρούν το βιβλίο αυτό σαν ένα σύμπλεγμα μελλοντολογικών γρίφων, που εμείς πρέπει να βρούμε τον τρόπο να αποκρυπτογραφήσουμε.

Το βιβλίο δίνει την εντύπωση εδώ κι εκεί πως ασχολείται διά μακρών όχι με τα παρόντα αλλά με τα «μετά ταύτα». Αυτό είναι σωστό. Πρέπει όμως να προσέξει κανείς πως για τον Ιωάννη «α δει γενέσθαι μετά ταύτα», είναι όλα «α δε γενέσθαι εν τάχει», «ο καιρός γαρ ε γγύς εστιν». Με άλλα λόγια παρόν και μέλλον είναι τόσο κοντά που δεν μπορούμε καλά-καλά να τα ξεχωρίσουμε.

Αλλά και ο χαρακτηρισμός του Ιωάννη ως «προφήτη» έδωκε λαβή σε μελλοντολογικές παρεξηγήσεις. Και βέβαια, ο Ιωάννης ήταν «προφήτης», ανήκε δηλ. στην τάξη των λειτουργών εκείνων της αρχαίας εκκλησίας, που ονομάζονταν «προφήτες», και περί των οποίων κάνει εκτεταμένο λόγο ο Απόστολος Παύλος στην Α' προς Κορινθίους Επιστολή κεφ. 12-14. Κατά τον Απόστολο Παύλο, «προφήτες» ονομάζονται οι λειτουργοί εκείνοι της χριστιανικής κοινότητας που ασχολούνται με την «οικοδομή» της εκκλησίας. Όχι πως οι άνθρωποι αυτή δεν μπορούσαν να πτερυγίσουν και προς το μέλλον αυτό και το μπορούσαν και το έκαναν. Κύριο όμως έργο τους ήταν η παραμυθία, η παραίνεση και η οικοδομή της κοινότητας ακόμα και με την πρόβλεψη του μέλλοντος. Ένας τέτοιος «προφήτης» ήταν και ο Ιωάννης. Ενώ η «αποκάλυψη» του απο-

θέλεπε «δείξαι τοις δούλοις αυτού α δει γενέσθαι εν τάχει» (1, 1), όπως αποσα-
φηνίζει στο κεφ. 13 αυτά τα εν τάχει αναμενόμενα είναι κυρίως η κλιμάκωση
του διωγμού της Εκκλησίας, αλλά και κάποια επίσπευση του τέλους της κρί-
σης, αφού επανειλημμένως τονίζεται πως όλα θα γίνουν «εν τάχει» (1, 1· 22, 6)·
ότι ο «καιρός εγγύς» (1, 3· 22, 10)· ότι «έρχομαι ταχύ» (2, 16· 3, 11· 22, 7). Αυτές
οι εκφράσεις δεν αφήνουν πολλά χρονικά περιθώρια. Άλλωστε, ο Ιωάννης κα-
θορίζει ο ίδιος με αρκετή σαφήνεια τον ποιμαντικό και παραινετικό σκοπό της
προφητικής συγγραφής του, όταν μακαρίζει «τους αναγινώσκοντες και α-
κούοντες τους λόγους της προφητείας και τηρούντες τα εν αυτή γεγραμμένα»
(1, 3), και ότι «μακάριος ο τηρών τους λόγους της προφητείας του βιβλίου
τούτου» (22, 7). Δεν πρόκειται δηλ. κατά βάση περί πληροφοριών για το μέλ-
λον αλλά περί ανάλυσης της παρούσας κατάστασης, ώστε να τηρηθεί η απαι-
τούμενη χριστιανική στάση.

Θα διερωτηθεί κάποιος: Μήπως έτσι υποτιμούμε το προφητικό-προορατι-
κό στοιχείο στην Αποκάλυψη; Καθόλου, νομίζω. Είναι το ίδιο όπως και στα
άλλα προφητικά περί του μέλλοντος κείμενα που έχουμε στην Κ.Δ. Με ξεχωρι-
στή σαφήνεια περιγράφει ο Ιωάννης στα τελευταία κεφ. της Αποκάλυψης τη
νίκη του Χριστού επί των αντίθετων δυνάμεων, τους γάμου του Αρνίου με την
Εκκλησία, και την εσχατολογική πόλη του Θεού. Στις προβλέψεις του, για γε-
γονότα που δεν έχουν συμβεί ακόμα ανήκει πιθανόν μια επιδείνωση στις σχέ-
σεις Εκκλησίας και Αυτοκρατορίας, για την οποία μιλάει στα κεφ.α 13-19.
Πρόκειται για γεγονότα που αναμένονται να έλθουν πολύ γρήγορα επί της ι-
στορικής σκηνής, άσχετα αν περιγράφονται με εσχατολογικά χρώματα. Οι
προφήτες της Π. Διαθήκης είχαν προ πολλού εισαγάγει αυτό το μανιερισμό:
μιλούσαν για τις πληγές κατά του Φαραώ και της Αιγύπτου, ή για την κατα-
στροφή της Βαβυλώνας με εσχατολογικές εικόνες. Έτσι και ο Ιωάννης μπορεί
και μιλάει για γεγονότα που εκτυλίχθηκαν ή θα εκτυλιχτούν επί της ιστορικής
σκηνής, χρησιμοποιεί δριώς γι' αυτά εσχατολογικά χρώματα. Έτσι π.χ. περι-
γράφεται η καταστροφή της Ρώμης.

Σχετικά με την επιδείνωση που περιμένει με τον ερχομό της θλίψης της
μεγάλης προβλέπει στο τέλος και ιδιαίτερες εσχατολογικές τιμές. Άλλα η
μεγάλη θλίψη αποτελεί συνέχεια της «μικρής θλίψης» και γενικώς ειπείν το
μέλλον και εδώ συνάπτεται προς το παρόν, και νομίζω πως η ιστορική πραγμα-
τικότητα δε διέψευσε τον Ιωάννη με την έννοια πως την κρίση των χρόνων του
διαδέχθηκε πράγματι περιόδος μεγαλύτερης έντασης στις σχέσεις Εκκλησίας
και Αυτοκρατορίας. Άλλωστε, οι συνεχείς διαβεβαιώσεις του Ιωάννη πως η ε-
σχατολογική διαδικασία έχει μπει μπροστά ακολουθούνται από ουράνιους ύ-
μνους και δοξολογίες γιατί το τέλος για τους δικαίους είναι εγγύς, πάρα πολύ
κοντά. Επειδή το τέλος είναι εγγύς, γι' αυτό έχει τόσους ύμνους η Αποκάλυψη.
Σε άλλη περίπτωση δε θα χρειάζονταν.

(3) Η Αποκάλυψη, καθώς εκδιπλώνεται από τις 7 σφραγίδες στις 7 σάλπιγ-
γες και από αυτές στις 7 φιάλες, περιγράφει και υπόσχεται πράγματα που αφο-
ρούν τους αναγινώστες του Ιωάννη, μιλάει για το παρόν και το μέλλον αυτών
των αναγνωστών. Όπως όλοι οι χριστιανοί της αρχικής περιόδου, έτσι και

ο προφήτης Ιωάννης, περιμένει τον τελευταίο πειρασμό και την εκπλήρωση της υπόσχεσης για την τελική σωτηρία να πραγματοποιηθεί στα χρόνια του. Ο Ιησούς είχε πει «ουχ υμών εστι γνώναι χρόνους ή καιρούς ους ο πατήρ ἔθετο τη ιδία εξουσία» (Πράξ. 1, 7). Όλοι όμως οι χριστιανοί περιμένεναν μέσα στη γενιά τους το «τέλος». Έτσι ο Μάρκος στο 13ο κεφ. του ευαγγελίου του τελειώνει τις προρρήσεις του Ιησού για τα ερχόμενα ως εξής: «Αμήν λέγω υμίν ότι ου μη παρέλθη η γενεά αύτη μέχρις ου πάντα ταύτα γένηται...» (στίχ. 30). Με άλλα λόγια: ο Ιωάννης αναλύει στους αναγνώστες του την παρούσα κατάσταση για να την αντιμετωπίσουν σωστά και τους ετοιμάζει για τα χειρότερα που θα επακολουθήσουν με την ελπίδα πάντοτε στην τελική νίκη. Χρησιμοποιεί το εσχατολογικό στοιχείο με ιδιάζουσα άνεση, όχι όμως απλώς προς χάρη μιας μελλοντολογίας. Με το αποκαλυπτικά και εσχατολογικά ιδιάζον σενάριο του θέλει προκαντός ο Ιωάννης να τονίσει σε τι συνίσταται το γεγονός της χριστιανικής πίστης στο παρόν, μπροστά στις υποχρεώσεις και τις δυσκολίες του παρόντος. Στην πραγματικότητα, το φως της τελικής έκβασης της πίστης είναι αυτό που καθιδηγούσε την πίστη στο παρελθόν («από καταβολής κόσμου»). Αυτό πρέπει να γίνει και στο παρόν. Έτσι οι εικόνες της Αποκάλυψης του Ιωάννη, όσο και αν έχουν ξεχωριστή σημασία για τη σύγχρονη προς τον Ιωάννη γενεά των χριστιανών, βοηθούν όλους να αντιληφθούν τι συμβαίνει, με τον πιστό άνθρωπο σε κάθε εποχή, απαρχής μέχρι τέλος. Η εμπιστοσύνη στο Θεό της Π. και της Κ. Διαθήκης ως της βαθύτερης αλήθειας και ελπίδας του ανθρώπου, ως αποφυγής οποιασδήποτε ειδωλολατρείας και απολυτοποίησης της οποιασδήποτε κοσμικής δύναμης ή ιδιότητας, η ελευθερία και δικαιοσύνη, αυτό ήταν, είναι και θα είναι πάντα το περιεχόμενο της πίστης, και σαν τέτοιο ποτέ δεν ήταν ούτε είναι ούτε θα είναι κάτι εύκολο. Η αγιογραφική πίστη ως η ελπίδα του κόσμου δε συμβιβάζεται συνήθως με τις ελπίδες των αρχόντων του κόσμου τούτου, κοσμικών ή εκκλησιαστικών. Ελπίδες μάταιες συνήθως και κενές. Γι' αυτό ο Ιωάννης, καθώς ήταν έντονα επηρεασμένος από την εποχή του, χαρακτηριστικά του πιστού διαχρονικά θεωρεί τη «μαρτυρία» και μερικές φορές ακόμα και το «μαρτύριο».

Το ρόλο της πίστης σαν ελπίδας του χριστιανού τονίζει πολύ χαρακτηριστικά και ένα άλλο κείμενο της Κ. Διαθήκης, η προς Εβραίους Επιστολή, που γράφτηκε και αυτή υπό συνθήκες σύγκρουσης της Εκκλησίας προς το Ρωμαϊκό κράτος. Το κεφ. 11 της Επιστολής αυτής είναι μια μπαλάντα της πίστεως που ο συγγραφέας ορίζει ως «ελπιζομένων υπόστασι», ως βεβαιότητα γι' αυτά ακριβώς τα πράγματα που δε βλέπουμε. Αυτή η ιστορία των ηρώων της πίστης αρχίζει από τον Άβελ και φθάνει μέχρι τους αναγνώστες της προς Εβραίους. Τι έκαναν με την πίστη τους οι παλαιότεροι πιστοί; Το ίδιο πρέπει να κάνουν και οι σημερινοί. Οι παλαιοί, με την πίστη, «κατηγωνίσαντο βασιλείας, ειργάσαντο δικαιοσύνην, επέτυχον επαγγελιών, έφραξαν στόματα λεόντων, έσβεσαν δύναμιν πυρός, έφυγον..., ενέδυναμωθήσαν, εγεννήθησαν ισχυροί..., κτλ. κτλ.». Με τέτοια κλήρονομιά, τι άλλο μπορούν να κάνουν οι πιστοί σήμερα; Κι η παραίνεση της προς Εβραίους καταλήγει: «Έχοντας, λοιπόν, γύρω μας τόσο μεγάλη στρατιά μαρτύρων ας παραμερίσουμε κάθε εμπόδιο, και την α-

μαρτία που εύκολα μας εμπλέκει, κι ας τρέχουμε με υπομονή το αγώνισμα του δύσκολου δρόμου που έχουμε μπροστά μας. Ας έχουμε τα μάτια μας προστηλωμένα στον Ιησού, «τον αρχηγό και τελειωτή» του αγώνα της πίστεως» (12, 1-3).

Η κατάσταση των πιστών στην προς Εβραίους είναι όπως περίπου παρουσιάζεται και στην Αποκάλυψη. Η θεολογική γλώσσα των δύο ιερών ανδρών είναι διαφορετική, τα νοήματα όμως πολύ συγγενή. Ο χρόνος για την επάνοδο του Χριστού είναι και στην προς Εβραίους συνεσταλμένος: «Έτι γαρ μικρόν ὅσον, ο ερχόμενος ἡξει και ου χρονιεί. Ο δε δίκαιος εκ πίστεως ζήσεται», δηλ. ο δίκαιος εξαιτίας της πίστεώς του θα επιβιώσει σαν άνθρωπος. Και συμπληρώνει ο ιερός συγγραφέας: « και εάν υποστείληται (αν όμως δειλιάσει), οὐκ ευδοκεί η ψυχή μου εν αυτῷ (θα δυσαρεστηθώ μ' αυτόν)». Κι ο συγγραφέας παρατηρεί στους αναγνώστες υπερήφανα στο τέλος: «ημείς δε οὐκ εσμέν υποστολής εις απόλειαν αλλά πίστεως εις περιποίησιν ψυχῆς» («Εμείς όμως δεν είμαστε απ' αυτούς που υποχωρούν και χάνονται αλλ' απ' αυτούς που πιστεύουν και σώζονται). Η πίστη των χριστιανών παρόμιοι δοκιμάζεται στην Αποκάλυψη και στην προς Εβραίους. Αυτό είναι το κύριο θέμα και των δύο αυτών τόσο φιλολογικά διαφορετικών έργων.

* * *

Συμπεράσματα

Από όσα είπαμε προηγουμένως μπορούν να συναχθούν τα εξής:

(1) Η βασιλεία του Θεού είναι καταρχή μια νέα αυθεντία και απαίτηση του Θεού επάνω στην καρδιά και τη συνείδηση του ανθρώπου κατ' αντίθεση προς αντίθετες απολυτοποιημένες απαιτήσεις κοσμικών δυνάμεων. Η βασιλεία του Θεού όμως είναι και η πορεία των πιστών ανθρώπων μέσα στην ιστορία, είναι η Εκκλησία σαν πρόγευση και αγώνας μαζί, για την πραγματοποίηση της ελευθερίας του ανθρώπου από ψευτοθεϊκές δυνάμεις και εξουσίες μέσα στον κόσμο, μέχρις ότου οι άνθρωποι να κατανήσουν στην τελειότητα της πίστης, σε πλήρη του Θεού κοινωνία με τον κόσμο. Η Εκκλησία είναι πρόγευση του «τέλους» και σκληρός αγώνας για την υπέρβαση των εμποδίων προς το τέλος.

(2) Η Αποκάλυψη του Ιωάννη μας δίνει κατά τρόπο ιστορικά συγκεκριμένο αλλά και αγωνιστικά τυπικό την πάλη της Εκκλησίας των χρόνων του προφήτη προς μια απολυτοποιημένη και θεοποιημένη κοσμική και πολιτική εξουσία όπως εκφράζονταν στην ρωμαϊκή αυτοκρατορική λατρεία. Η ερμηνεία της σύγκρουσης των δύο αυτών μεγεθών, με πνευματικές και ιστορικές διαστάσεις και από τις δύο πλευρές, γίνεται όχι μόνο στην επιφάνεια αλλά μέχρι και το έσχατο βάθος της ύπαρξης με εικόνες παρμένες κυρίως από τον Π. Διαθήκη, την ιουδαϊκή και τη χριστιανική Αποκαλυπτική. Η θεία βασιλεία είναι, και κατά την Αποκάλυψη, έργο του Θεού χωρίς όμως τη νικηφόρα υπέρβαση της επιδρομής των αντιθέτων κοσμικών δυνάμεων επάνω στη συνείδηση και την ανθρωπιά των πιστών, δε θα μπορέσουν οι άνθρωποι να μετάσχουν της θείας βασιλείας. Στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, ο Θεός είναι ο Νικητής στον αγώνα που διεξάγεται μέσα στον κόσμο. Η νίκη του Θεού και του Αρνίου επί των αρνητι-

κών δυνάμεων είναι εκείνη που εμπνέει τους πιστούς στον αγώνα τους για αξιοπρέπεια και ανθρωπιά μέχρις ότου φθάσουμε στην πνευματική και ιστορική κατοχύρωσή τους μέσα σε έναν καινούργιο κόσμο του Θεού, που είναι η βασιλεία του.

Καθώς βρισκόμαστε στην πορεία, όταν μιλάμε για τα έσχατα, όπως ο Ιωάννης στην Αποκάλυψη, μιλάμε για τα παρόντα κι όταν μιλάμε για τον αγώνα μας στο παρόν κατά των πάσης φύσεως ψευτοθεών, μιλάμε για την τελική νίκη που αποτελεί την πηγή της έμπνευσής μας για αγώνα, άσκηση και πάλι κοντά στο Θεό. Με την έννοια αυτή της πίστης, αλλά και από την ανάλυση του ίδιου του θιβλίου της Αποκάλυψης, υποστηρίζουμε πως το θιβλίο αυτό πρωταρχικά και κύρια δεν είναι κάποια συλλογή μυστηριώδων και αινιγματικών προρρήσεων για το μέλλον, αλλά είναι κυρίως θιβλίο παραινετικό, στο οποίο η ελπίδα στην τελική νίκη είναι ο πυρήνας της πίστης των χριστιανών. Αυτό είναι και το αιώνιο μάθημά μας από τον προφήτη Ιωάννη της Αποκάλυψεως, η αντίσταση στον αντίχριστο με την ελπίδα για το τέλος.

Αυτού του είδους η πίστη δεν είναι μια εύκολη απάντηση στο πρόβλημα του ανθρώπου. Είναι σκληρός αγώνας και πάλη, πολλές φορές μέχρις αίματος. Γι' αυτό και είναι δυνατή η πίστη, μόνο όταν ο ανθρώπος θαθιά εγκολπωθεί το Θεό σαν ελπίδα του. Η εσχατολογία είχε τόση σημασία στην Αποκάλυψη, γιατί ο Θεός παρουσιάζεται ναι μεν ως ο ων και ως ο ην' τονίζεται όμως η ελπίδα σ' Αυτόν ως προς τον «Έρχομένο».

Η Αποκάλυψη στηρίζει τους συγχρόνους του προφήτη Ιωάννη αναγνώστες σε πολύ δύσκολους καιρούς. Σε διαφορετικούς καιρούς, σε ειρηνικούς χρόνους, σίγουρα το θιβλίο δε θα γραφόταν έτσι. Δεν επιτελεί όμως, λόγω της κρίσης, έργο φτηνής παρηγόριας, υποσχόμενη απλώς την έξοδο από την κρίση προς την αναψυχή. Όχι. Προβλέπει στο άμεσο μέλον τον ερχομό ακόμα χειρότερων καιρών, για τους οποίους οι πιστοί πρέπει να είναι έτοιμοι και πρόθυμοι. Όπου νάναι φτάνει η «θλίψις η μεγάλη» και «μακάριοι» είναι όσοι θα μπορέσουν να την ξεπεράσουν. Όλες όμως αυτές οι δοκιμασίες και οι συμφορές έχουν νόημα και σκοπό, γιατί ο κόσμος έχει μέσα του τη δυνατότητα να γίνει «καινός ουρανός και καινή γη, εν οις δικαιοσύνη κατοικεί». Και η κρίση των εσχάτων για τη χριστιανική πίστη και η εσχατολογική αναψυχή παρουσιάζονται *in extremis*. Και ο τελευταίος δριμύτερος πειρασμός που περιμένει ο Ιωάννης και οι τελικοί γάμοι του Αρνίου και η πόλη του Θεού, βρίσκονται σε άμεση συνέχεια και συνέπεια με το παρόν των αναγνωστών της Αποκάλυψης. Μπορεί όμως ο άνθρωπος να αντέξει τόσο τρομερό παρόν με την πίστη σ' ένα σπουδαίο μέλλον; Ο Ιωάννης λέει, ναι. Επομένως, το μήνυμα της Αποκάλυψης για μας σήμερα δεν μπορεί να είναι άλλο παρά αυτό: η συνάρτηση της πίστης μας με την ελπίδα του κόσμου, πρώτο. Και δεύτερο, η αντίσταση στον αντίχριστο, τις αντίθετες δυνάμεις και τις όποιες απογοητεύσεις, αφού, αληθινά, υπάρχει τόσο μεγάλη ελπίδα για τον κόσμο.

(3) Περιττό να τονιστεί πως το μήνυμα της Αποκάλυψης είναι και σήμερα εξαιρετικά επίκαιρο. Από όσα όμως γράφτηκαν παραπάνω έγιναν κατανοητές οι μεγάλες δυσκολίες στην ερμηνεία του θιβλίου. Υπήρξε γι' αυτό δικαιολογη-

μένη η επιφυλακτική στάση που έχει τηρήσει η Ορθ. Ανατολική Εκκλησία στην απομέρους της επίσημη απάντηση στις ερμηνευτικές δυσκολίες του βιβλίου, άσχετα με το ποιοι μπορεί να ήταν οι λόγοι αυτής της επιφύλαξης. Η θεολογία έχει ως προς αυτά τα ζητήματα μεγαλύτερη ευχέρεια. Η σύγχρονη επιστημονική θεολογική διερεύνηση της Αποκάλυψης δικαιώνει τις όποιες επιφύλαξεις στο παρελθόν ως προς την ορθή ερμηνεία του βιβλίου, άσχετα με τους λόγους που προτείνονταν προς δικαίωση των επιφύλαξεων. Κανένα ίσως άλλο βιβλίο της αγίας Γραφής δεν έχει υποστεί τόσες παρερμηνείες και κακοποιήσεις μέσα στην ιστορία της ερμηνείας. Η επιστήμη μας δίνει σήμερα κάποια μέσα και μπορούμε να προσεγγίσουμε το βιβλίο πάνω σε σίγουρες βάσεις. Γι' αυτό διατυπώνουμε την άποψη πως η όποια επιφύλαξη στο παρελθόν ως προς την ερμηνεία του βιβλίου ήταν μάλλον κέρδος για την αλήθεια που περιέχεται σ' αυτό.

Το μέλλον για τον κόσμο έγινε περισσότερο αβέβαιο από όσο ήταν πριν από το Β' Παγκ. Πόλεμο. Η πυρηνική ενέργεια, η μάλυνση του περιβάλλοντος, η φοβερή οικονομική ανισορροπία στον πλανήτη ενστάλαζαν μέσα στις ψυχές μας την έλλειψη ασφάλειας και κάποιας θεβαιότητας για το μέλλον. Από εδώ ξεκινάει η προσπάθεια κάποιου τύπου θρησκευόμενων ανθρώπων, σε όλες τις χώρες του Δυτικού κόσμου, για την εύρεση κάποιας θεβαιότητας από τις προφητείες που περιέχονται μέσα στις Γραφές, ιδιαίτερα, όπως πιστεύουν, στην Αποκάλυψη του Ιωάννη. Στα προφητικά κείμενα οι άνθρωποι αυτοί θρίσκουν πως ο Θεός έχει γι' αυτούς προβλέψει πως στα χρόνια μας, εδώ και τώρα, θα δώσει λύσει στο ιστορικό δράμα, θα κρίνει τον κόσμο και θα σώσει τους πιστούς του. Με μια τέτοια ερμηνεία των Γραφών οι άνθρωποι αυτοί (προτεστάντες, καθολικοί ή ορθόδοξοι) ψυχολογικά κάπως ξεκουράζονται, αποκτούν για αυτό που γίνεται και τι προσεχώς θα γίνει στον κόσμο κάποια θεβαιότητα, που όλοι οι άλλοι συνάνθρωποί τους, ομόπιστοι ή μη, ασφαλώς δεν έχουν. Εδώ όμως ακριβώς θρίσκεται και η παγίδα αυτού του είδους χριστιανικής πίστης. Όχι μόνο η επιστημονική θεολογία δεν υποστηρίζει καθόλου μια τέτοια ερμηνεία των Γραφών, αλλά και το είδος αυτό της πίστης αποτελεί παραχάραξη της αληθινής που διδάσκουν οι Γραφές. Η χριστιανική πίστη δεν είναι η γνώση των «χρόνων και των καιρών», ους ο πατήρ έθετο τη ιδία εξουσία (Πράξ. 1, 7 κ.ά.), αλλά η βίωση και η εξάπλωση του ευαγγελίου κάτω από αντίξεις περιστάσεις κατά το παρόν με την ελπίδα σε δι, τι καλύτερο ο Θεός θα δυάλει από τον κόσμο αυτό. Η εκδοχή των Γραφών ως βιβλίου που προλέγει (σε κάθε γενέα;) τι ιστορικά συμβαίνει και τι θα συμβεί όχι μόνο είναι εντελώς λαθεμένη αλλά παγιδεύει τους αναγνώστες αυτού του τύπου οδηγώντας τους στην απόγνωση από τη μη πραγματοποίηση των αναμενόμενων. Γι' αυτό συνήθως ο τύπος αυτής της θρησκευτικότητας είναι εξαιρετικά ασταθής· μεταπίπτει εύκολα από τη μια κατάσταση στην άλλη. Η μη πραγματοποίηση των ελπίδων εύκολα ρίχνει τους ανθρώπους αυτούς είτε στην απιστία προς κάθε χριστιανική ελπίδα για το μέλλον είτε σε διάφορες ποικιλής νοθείας παραθρησκευτικές ομάδες που κυκλοφορούν σήμερα στον κόσμο. Η χριστιανική πίστη σήμερα, σύμφωνα με τις Γραφές, είναι η ευαγγελική, αγωνιστική και προφητική αντιμετώπιση των

προκλήσεων της εποχής μας, η απόκρουστη όλων των τύπων απολυτοποίησης και ειδωλολατρείας, με σαφή την πρόθεση να συμμεριστούμε με τους άλλους συνανθρώπους μας τη βιβλική ελπίδα για τον κόσμο και την ανθρωπότητα. Σ' αυτό το συμπέρασμα μας οδηγεί η μελέτη όλων των βιβλίων της Γραφής, και της Αποκάλυψης του Ιωάννη, όπως δείχνει το παρόν πόνημα.

Βιβλιογραφία: Για στοιχειώδη βιβλιογραφική ενημέρωση παραπέμπεται ο αναγνώστης στο βιβλίο μας: Η Αποκάλυψη του Ιωάννη, Αθήνα 1978, στις σελ. 60-61. Ευρύτερη βιβλιογραφία θα περιέχει το σύντομο Υπόμνημά μας στην Αποκάλυψη που θα εκδοθεί προσεχώς.

The Temple of Jerusalem in Historico-Theological Perspective¹

Dr. C.B. Peter

1. Introduction

«For until this day the same veil remains unfertilized in the reading of the Old Testament...»
(II Corinthians 3:14 NKJV)

Does the Old Testament offer anything new or is it just a compendium of Ancient Near Eastern folklore?

The above question has come to the forefront in the recent decades of Old Testament scholarship, especially when looking at a century of O.T. archaeology in retrospect. It would appear that the main burden of Old Testament archaeologists - from Sir Henry Rawlinson (1840) to Prof. William Foxwell Albright (1940)² - has been to search for parallel elements to the Old Testament within its contemporary Ancient Near Eastern milieu in a bid to establish the historicity of the O.T. accounts.

So, one or the other kind of parallel was sought between the O.T. covenant accounts and the Hittite suzerain-vassal treaties (G.E. Mendenhall)³ the «Enthronement Psalms» of the Old Testament and the supposed Babylonian New Year Festival, *Akitu* (S. Mowinckel),⁴ various details in the Patriarchal accounts and the inscriptions from Mari and Nuzi (J. Bright),⁵ and the Hebrews of the Old Testament and the Amorite (?) *Hab/piru* of the 2nd millennium B.C. (Moshe Greenberg),⁶ to mention only a few.

This apparently noble exercise, however, has had some serious side effects. While on one hand an impressive array of parallels between O.T. accounts and A.N.E. literature helped to establish the historicity of the Old Testament, on the other it gave rise to the question - If almost everything in the Old Testament can be paralleled to A.N.E. literature, then in what way is the Old Testament unique?

Scholars in our times have tended to see the uniqueness of the Old Testament in a number of ways - from its specific *heilsgeschichte* (salvation history) oriented theology (Gerhard von Rad)⁷ to its anti-latifundial, egalitarian, liberative theological hermeneutic (Norman Gottwald).⁸

While agreeing, in a qualified sense with many of the contemporary approa-

ches, I would personally submit that a comprehensive and synthetic way to look at the O.T. uniqueness would be its remarkable dialectic between history and myth, in other words, the continuous process of historicization/demythologization of myth (e.g. the Deuteronomistic theology), and the remythification of history (e.g. Priestly and Apocalyptic theology). I would further submit that a historico-theological study of the Temple of Jerusalem provides us with a handy paradigm to understand that dialectic.

In the following pages I have humbly sought to offer a brief study of the Temple of Jerusalem in a historico-theological perspective. The paper begins with a few introductory remarks on the Shiloh sanctuary and the Temple of Solomon in Jerusalem and then moves on to a discussion of the Temple in relation to two pertinent areas - God's Presence, and God's Kingship with a view to trace the dialectic between myth and history in Old Testament thought at large.

2. The Temple

«Do not trust in deceptive words
and say, «This is the temple of
the LORD, the temple of the LORD,
the temple of the LORD!».
(Jeremiah 7:4 NIV)

2.1. The Shiloh Sanctuary

The Shiloh tradition (if I may so designate the textual corpus relating to this central Canaanite village) may, with due caution, be regarded as the prototype to the Temple of Jerusalem, and Zion Tradition. It was at Shiloh that the settling Israelites under Joshua (ca. 1200 B.C.) had pitched the Tent of Meeting (Josh. 18:1, I Sam. 2:22, Ps. 78:60). It was at this place that Joshua distributed the Promised Land of Canaan among the seven remaining tribes of Israel (Josh. ch. 18). Then in Joshua ch. 22 we come across a significant narrative. The Reubenites, the Gadites, and the half-tribe of Manasseh, who had been apportioned land near Gilead by the river Jordan, set up an altar there (Josh. 22: 10-11). This action earned them the wrath of «the whole assembly of Israel» which gathered at Shiloh to go to war against these errant kinsmen (Josh. 22:12). The subsequent dialogue between Phinehas, the emissary for the assembly of Israel, and the representatives of the three respondent tribes seems to indicate a more or less univocal reputation of Shiloh as a centralized shrine for all-Israel (22: 13-34). This seems further to be confirmed from the statement in the book of Judges, «... all the time the house of God (*beth hā'elōhîm*) was at Shiloh» (Jud. 18:31).

It would appear that the Shiloh sanctuary was complete with cult and priesthood. We have indication of an «annual festival of the LORD» (*hāg Yāhwēh*, Jud. 21:19), and a regular system of sacrifices already instituted at the Shiloh sanctuary (I Sam. 2: 12-17). This sanctuary, which served as a nursery of sorts

for Samuel, also housed the Ark of the Covenant of the LORD (I Sam. ch. 3).⁹ It is interesting to note that the Shiloh sanctuary was called «the Tent of Meeting» (*ōhēl mo'ēd*)¹⁰ on the one hand (*vide Supra*), on the other hand it was also called «the House of God» (*beth hā'elōhîm*, *vide supra*), «the house of the LORD» (*beth Yāhwēh*, I Sa. 1:24), and, significant enough, «the temple of the LORD (*hēkâl Yāhwēh*) I Sam. 1:9, 3:3). This may appear to indicate a transitional phase in the theological history of Israel from their mobile nomadic past (Tent) to their settled agrarian present (Temple).¹¹

This sanctuary, which had its origins in the premonarchical times, was destroyed at the hands of the Philistines (ca. 1050 B.C.), also in the premonarchical times. The Ark of the Covenant, having been taken to the Philistine battle in a desperate bid to gain the already demoralized army of Israel the eleventh hour victory, was lost to the enemy and eventually got relegated into obscurity for the next quarter of the century until the time when King David brought it back and ceremoniously installed it in Jerusalem (II Sam. ch. 6). It would seem, however, that the Philistine crisis could not put a permanent end to Shiloh Tradition as it was mentioned again in the early monarchial times as the headquarters of the precanonical prophet Ahijah (I Ki. ch. 14). Finally, with the Assyrian invasion of the Northern Kingdom Israel in 722/1 B.C., Shiloh was destroyed for good, and during the time of prophet Jeremiah (ca. 640-585 B.C.) Shiloh had become a subject of historical retrospection (Jer. 7:12, 14; 26:6 9).

2.2. The Oracle of Nathan

The Philistine crisis, which brought about the downfall of Shiloh, in the long run necessitated the adoption of the Canaanite institution of monarchy by the Israelites of the post-Judges period who had been disillusioned by the eventual failure of the amphictyonic (?)¹² system of politico-religious government. Further, the threat of the Philistine menace was ever-recurring and Samuel, their sole spiritual and political leader, was already a ripe old man. The Israelite demand for the institution of the monarchy initially met with Samuel's stern disapproval (I Sam. 8:6-20), though eventually he yielded (grudgingly perhaps) to the public pressure and installed a rustic villager Saul as the first ruler (*nāgîd*)¹³ of Israel (I Sam. ch. 12).

It seems that during the short reign (?) of Saul (ca. 1020-1000 B.C.) the cult was centralized not in a place (Shiloh being no more), but in a person (Samuel) who remained in continuous tussle with Saul until both of them died (I Sam. chs. 13, 15, 28, 1nd 31).

Saul's successor David (ca. 1000-960 B.C.) began his glorious rule of Israel from Hebron (II Sam. ch. 2) and after capturing the Jebusite city of Jerusalem he built a Tent in it (II Sam. 6:17, 7:12) and reinstalled the Ark of the Covenant in this Tent, marked with pompous religious ceremony (II Sam. ch. 6). The Tent of David has caught the attention of such eminent Old Testament scholars as Frank Moore Croos Jr. who saw in it a close parallel to the Priestly Tabernacle,¹⁴ thus rejecting Wellhausen's earlier hypothesis that the Priestly Tabernacle

was a product of the post exilic priestly imagination oriented to the memories of the Solomonic Temple.¹⁵

Now, David turned his attention to the need of building a permanent «house of cedar» for Yahweh. The prophet Nathan, though initially giving his okay to David's temple-project, later opposed it under Yahweh's command.

But the same night the word of the LORD came to Nathan, «Go and tell my servant David, «Thus says the LORD: Would you build me a house to dwell in? I have not dwelt in a house since the day I brought up the people of Israel from Egypt to this day, but I have been moving about in the tent for my dwelling. In all places where I have moved with all the people of Israel, did I ever speak a word with any of the Judges of Israel whom I commanded to shepherd my people Israel, saying, «Why have you not built me a house of cedar?»

(II Sam. 7:4-7)

The Oracle of Nathan continues beyond v. 7, but the subject matter suddenly changes. In verses 8-16 there is no longer the tone of the prophetic objection to the king's plan of building the Temple. Rather, king David is promised that instead of him building a house (Temple) for Yahweh, the latter will build a house (dynasty) for David.

I have elsewhere argued that Nathan's Oracle in II Sam. 7:4-16 is a composite literary unit representing the fusion of two separate traditions, one anti-Temple (vs. 4-7), and the other pro-Davidic dynasty (vs. 8-16). The pun on «house» (*bayith* = both Temple and Dynasty) appears to serve here as a joint between the two traditions used by the Deuteronomistic (?) redactor.¹⁶

If my above supposition is correct, then we will have the burden of interpreting the meaning of the anti-Temple tradition fused in Nathan's Oracle and we may legitimately interpret it as a prologue to the latter prophetic critique of the Temple sanctimony in a bid to demythologize it in a purely historical context, as was done during the Deuteronomistic reform (cf. Jer. chs. 7, 26).

2.3. The Temple of Solomon

David's son Solomon (ca. 960-922 B.C.) built the Temple in Jerusalem. The building took him seven years (I Ki. 6:38).¹⁷ It is important to note that whereas in the building of the Temple the Israelite labour was employed under *cōrvee* (I Ki. 5:13), the real architects were non-Israelite builders of Syro-Phoenicia (I Ki. 5:18). The Temple was built after the contemporary Canaanite pattern.¹⁸

In the course of history the Temple of Jerusalem was constantly exposed to religious syncretism and its cult became an object of continued criticism, especially from the pre-exilic prophets.¹⁹ It consequently underwent «reforms» initiated by the righteous kings of Judah-Joash (II Ki. ch. 12), Hezekiah (II Ki. ch. 18), and Josiah (II Ki. ch. 22). Another dispute about the Temple was that whether it was a royal chapel or a public sanctuary. It also played a prominent role

in the North-South antagonism which eventually became the cause and effect of th division of the united kingdom of Israel in 922 B.C. (I Ki. ch. 12 especially verses 25-33).

The Temple of Jerusalem was destroyed by the Babylonians in 587/6 B.C. It was rebuilt some seventy years later in 520 B.C. by Zerubbabel (Ez. ch. 5, and books of Haggai and Zechariah). This «Second Temple» of Zerubbabel was desecrated by Antiochus IV (Epiphanes) some four hundred years later in ca. 168 B.C. About 150 years later Herod the Great undertook the massive project of renovating the temple at a lavish scale in 19 B.C. This Herodian renovating project of the Temple of Jerusalem continued in the time of Jesus (Jn. 2:20). The Herodian Temple was finally destroyed for good by the armies of the Roman emperor Titus in A.D. 70, and in the Islamic era the Temple area went into the hands of Muslims where it remains today in the form of the prominent Muslim shrine, the Dome of the Rock or the «Al Aqsa Mosque».

The above rapid survey suggests a very significant point. Like the institution of monarchy, the Temple also is an institution of ambivalent religious value which originated, existed, and perished in the midst of a continuous tension. While on one hand the Temple portrays the embodiment of Israel's deep religious sentiments, on the other it also served as a dividing factor within their politic and a stumbling block to their true religious conscience. While on one hand, according to Deuteronomistic theology, its devastation signifies God's doom upon it, on the other, according to Priestly and Apocalyptic theology, its restoration signifies its great cultic significance.

3. The Temple and God's Presence

«But the LORD is in his holy temple;
let all the earth keep silence before him».
(Habakkuk 2:20)

3.1. The Background

The presence of God (or gods) is a prominent aspect of worship-experience in all religions including that of the Old Testament. The presence of God is an experience which the believer celebrates in worship. While Israel did celebrate God's active presence and participation in history, she also shared with her Ancient Near Eastern neighbours the experience of God's presence in nature. This fact accounts for Israel's veneration of the heaven and the mountains as the sacred abodes of God. Both these abodes express the idea of exaltation and otherness. But they do not generally imply God's indifference towards the world (Ecclesiastes 5:2).

Canonically and historically speaking it was at the mountain (mount Sinai or Horeb) where Israel as a people experienced God's presence. There Yahweh established his covenant with Israel and gave her the law through Moses (Exod-

us Chs. 19-20). This «Mountain - consciousness» remained within Israel after the settlement as we know that it was on a small mountain (i.e. Mount Zion) that king Solomon built the Temple. After the division of Solomon's kingdom in 922 the Israelites of the Northern Kingdom seem to have continued their visits to mount Sinai to seek Yahweh's presence (I Kings Ch. 19).

Other ancient objects of Yahweh's presence were the Ark and the Tent. Both were portable objects and they belong to the nomadic setting.²⁰ There is a general opinion among modern Old Testament scholars that the Ark and the Tent represent two separate and independent traditions. Von Rad goes as far as to say that they express two separate «theologies»: the Ark expressing the theology of presence and the Tent expressing the theology of manifestation.²¹

Another object of God's presence was the Promised Land of Canaan. It was Yahweh's land (Levi. 25:23; Isa. 11:9; 57-13; Ps. 39:13; 24:1; 5:5 etc). This idea is implied in Namaan's request of Elisha to grant him permission to carry a load of earth from Canaan so that he may worship Yahweh in his own country (II Kings 5:17), R.E. Clement has shown a relationship between the holy land and the holy mountain.

He argues that the holy mountain i.e. Zion represented God's land «on the principle of *pars pro toto*» (Ps. 78:54).²²

Commenting on the dual interpretation of «the Sanctuary» referred to in the Song of Moses (Ex. 15:17) i.e. the sanctuary refers to the whole land of Canaan (Wellhausen and Noth), and that it refers to the Temple of Jerusalem (Pedersen, Mowinkel), Clement attempts to resolve the argument by suggesting that Mount Zion stood as representative of all the land of Palestine (cf. H.J. Krans and K. Galling).²³

3.2. The Temple and God's Presence

It is interesting to note that the Temple of Jerusalem embodies all the above mentioned objects of God's presence i.e. the heaven, the holy mountain, the Ark, the Tent and the holy land.²⁴ The basic purpose of the origin of the Temple implies a two-fold dimension i.e. the Temple being an abode for God (I Kings 5:5) and the Temple being a place of worship (I Kings 8:27-53).

The oblong building of the Temple was divided into three parts: the outer vestibule called the *Ulam*, the worship hall called the *Hakal*, and the backroom called the *Debir*, *Hekal*, and *Debir* in later times were called the «Holy Place» and the «Holy of Holies» respectively.²⁵ The inner sanctuary or *Debir* was a cube shaped cell, gold plated inside, and without windows. There, in the pitch darkness, the Ark of Yahweh was put under the spread wings on the *Kerubim* (I Kings 6:20-22).

The Ark, as we know, was the ancient object of God's presence (Num 10:35-36, Jos. 21:5, 13; I Sam 4:7; II Sam. 6:6 etc). The texts cited above depict the Ark as a chest representing divine presence and causing terror among men. The Ark has also been depicted as a throne for the deity.²⁶

When King Solomon in a great ceremony installed the Ark in the *Debir* of

the Temple «a cloud filled the house of the LORD» (I Kings 8:10). This cloud is reminiscent of Yahweh's glorious presence in the wilderness period (Ex. 12:21). The Ark was placed in «thick darkness» (*arāphēl* = I Kings 8:12). de Vaux finds here an allusion to the cloud of glory,²⁷ but E. Jacob's suggestion is more precise about relationship of this darkness to the presence of God itself which Moses faced in thick darkness on Mount Sinai (Ex. 20:21; Deut. 4:11).²⁸ This darkness is not the primordial *hōsēkh* but it probably implies the glory of Yahweh which «man shall not see and live» (Ex. 33:20; Isa. 6:5).²⁹

The presence of God in the Temple was not an epiphany of a temporary nature but it was a permanent Presence. Also Von Rad's sharp distinction between «theologies» of presence and manifestation (*Vide supra*) and his theory that the Temple of Jerusalem by Virtue of the Ark was only a «Dwelling Temple» and not a «Theophany Temple» (cf. W. Andrae) is open to much debate as it is not practically fair to draw such a neat line of distinction between the complex phenomenon of Israel's religious experience.³⁰

This concept of the Temple as the place of God's presence later on got mixed up with the cult - mechanism of the Temple, and God's presence came to be regarded as very much immanent in the cult. This gave rise to the pre-exilic prophetic criticism of the cult.

With the so called Deuteronomistic Reform in 7th century B.C. the concept of the transcendence of God's presence was reintroduced in Israel which resulted in a radical revision of the contemporary concept of God's presence in the Temple. This revision affected two things: First, Jerusalem, Mount Zion, the Temple, and the Ark were all «demythologized». They were interpreted within the context of history devoid of all cosmic allusions. The Ark was interpreted no longer as the cosmic throne of the deity but as a mere box containing the covenant-Tablets (Deut. 10:1-5; I Kings 8:9). Secondly, the heaven was regarded as the true abode of God's presence (I Kings 8:27, 30, 32, 34 etc). With God's true abode in heaven the Temple was regarded as the abode of his *Name*. This «Name-theology» is a significant characteristic of the Deuteronomistic reformers.³¹ The Name of Yahweh virtually replaced his presence in the Temple (Deut. 12:5; I Kings 11:36; I Kings 9:3; II Sam 7:13; Ps. 74:7; I Kings 8:12).³² The debacle of Judah in 587/6 BC and the utter demolition of the Temple by the Babylonians fitted very well into the Deuteronomistic indictment on the Temple.

The Deuteronomistic Reform, however, could not endure during and after the exile. In that period the contemporary present and the immediate past both being gloomy, a natural reflection either in the remote and golden past (priestly writings) or a hope for a brilliant future (Apocalypticism began). The Priestly reinterpretation of God's presence goes back to pre-Deuteronomistic times. Mount Zion and the Temple were once more remythologized as evident in Ezekiel's apocalyptic vision of the Temple, built on a cosmic pattern (Ezk. Chs. 40-44). The «name-Theology» diminished and God's actual presence was restored to Mount Zion and Jerusalem (Zech. 1:16; 2:10-11; 8:3). It seems as if the captive Jews envisaged their return to the Promised Land in the form of Yahweh's

glorious return to the Temple (Mal. 3:1). A significant contribution of the priestly re-interpretation was the emphasis on the concept of the *Glory of God*. This «Glory Theology» of the priestly reinterpreters replaced the «Name Theology» of the Deuteronomistic reformers. The Glory of God and His Presence became interchangeable and the Temple became the abode of God's Glory (Hag. 1:8; Num. 33:1-36:33; Ex. 16:7; Levi 7:6; 16:2, etc).³³

The Temple, therefore, has the theological distinction of being the abode of God. It signifies God's presence in the dual courses of myth and history.

4. The Temple and God's Kingship

«And I saw the LORD sitting upon a
throne, high and lifted up, and
his train filled the temple».
(Isaiah 6:1)

4.1. The Background

The concept of God's kingship is not a central theological concept of the Old Testament. In any case it is not as central to Israel as it was, perhaps, to Ancient Near East. It is not as central in the Old Testament as, perhaps, the concept of the *basileia tou theou* (the Kingdom of God) is in the New. It is not central enough to serve as a viable key to understand the underlying fabric of the Old Testament thought.³⁴

Further, it would be worthwhile to note that God's kingship in the Old Testament is not so much a theological dogma as it is related to the cult. In other words God's kingship was a matter of cultic celebration in the ancient Israel.

It is not clear when exactly in the history of Israel this concept began. While on one hand, scholars like Martin Buber and Otto Eissfeldt have regarded the concept of God's kingship to have been originated in the pre-settlement period of Israel's history, the consensus of larger scholarly opinion appears to be in favour of assigning a post-settlement date to the origin of this concept. For several reasons I am also inclined to agree with this consensus. First, as suggested from literary and form critical studies, much of the Pentateuchal material came to be written during the monarchial era of Israel after the Settlement. Hence even such seemingly ancient passages as the «Holy War Invocation of the Ark» (Num. 10:35-36) may have a post-settlement literary bearing.³⁵ Secondly, in as much as the concept of God's Kingship has a marked cultic orientation, it may only have originated in the post-settlement era when Israelite cult came to its full development.³⁶ Thirdly, even tough scholars like Otto Eissfeldt have regarded it as probable that the pre-Mosaic Hebrews worshipped their clan-deities as *mlk* (king),³⁷ yet, to quote von Rad, «the fact remains that Yahweh is never called *melek* prior to the monarchy».³⁸ Fourthly, the apparently close relationship between God's kingship and the Ark seems to point towards a post-settlement Ca-

naanite background for this concept since the Ark also has been regarded to have its origin in a Canaanite context.³⁹ And finally, consideration of an apparent association between the concept of Yahweh's kingship and the Canaanite myth of Ba'al's kingship⁴⁰ compels us to think that the concept of God's kingship originated in Israel after her settlement in Canaan.

As noted above, the concept of God's kingship plays a prominent role in Canaanite mythology, especially in the Ugaritic texts. This is seen at two levels. On the one hand Ba'al gains his recurring victory over the powers of drought and chaos - Mot and Yam - in an ever recurring struggle and thus establishes his dynamic kingship, on the other hand El is king without struggle and victory. El's kingship is static and not phenomenal like that of Ba'al.

And finally, the concept of God's kingship has a legitimate place in a historico-theological study of the Temple because various objects relating to the Temple - the Heaven, the Sacred Mountain, the Ark, the Tent, and the Promised Land of Canaan - are all somehow intrinsically related with the concept of God's Kingship as well. Hence the inclusion of this concept is a study of the Temple.

4.2. The Temple and God's kingship

We may note, in the beginning, that the Hebrew word *hekal* means both «palace» and «temple». The employment of this word, therefore, is suggestive of at least an etymological connection between the Temple and the concept of God's kingship.

One of the earliest reference to God's kingship in relation to a cult-centre appears to be at Shiloh where the Ark of Elohim was and where Yahweh was worshipped as *Yahweh Seba'ot* (The LORD of the Hosts, I Sam. 1:3; 3:3; 4:3).⁴¹

As noted above, the Canaanite concept of Ba'al's kingship, as we learn from the Ugaritic texts was a dynamic concept signified by Ba'al's continuous victory over the powers of chaos and drought (Yam and Mot) whereas El's kingship was static signified by his victorious dwelling on the holy Mount Zephon.⁴²

As was the case with the concept of the Presence of God, the concept of God's kingship also was demythologized by Israel, especially during the Deuteronomic reform. Thus Ba'al's ever recurring struggle against and victory over chaotic powers in a nature myth context was historicized in terms of Yahweh's victory over Israel's enemies and his thus emerging as a saviour God.⁴³ Take, for example, the tradition depicting the Ark in a holy war context (Num. 10:35; 14:44; I Sam. 4:3 ff etc.). Another example is the use of the divine epithet *Yahweh Seba'ot* (The LORD of Hosts) in which scholars like Albrecht Alt and Hans-Joachim Kraus have seen an implicit reference to Yahweh's kingship in a historical context (I Sam. 15:2; 17:45; II Sam. 5:10; Josh. 5:14 etc.).⁴⁴ Finally, there are texts depicting Yahweh as the king of Israel in a historical sense (Ex. 15:18; Num. 23:21; Deut. 33:5; I Sam. 8:7; 12:12 etc.). All of these examples help to indicate the demythologizing process to which the ancient Israelites subject.

ed the Canaanite concept of Ba'al's kingship before assimilating it into their own theology of the kingship of Yahweh.

Further, the Canaanite mythological concept of El's static kingship in terms of his dwelling on the holy mount Zephon was also demythologized by Israel. Yahweh was regarded as the King, dwelling on the holy mount Zion which has relationship with the Temple of Jerusalem. W.H. Schmidt has observed, «... Israel claimed for Yahweh and confessed about Zion what the Canaanites told about their mountain of god». ⁴⁵ It would be beyond my present scope to comment in critical detail on the massive corpus of Old Testament texts related to the significant «Zion Tradition» (Ps. 46:7; 48:5; 76:6 ff; Isa. 2:2-4; Mic. 4:1-4 etc.), but it would suffice here to remind the reader that the above texts seem to refer to the idea of Yahweh's victorious kingship in the face of hostile attacks by rebellious nations against his holy mount Zion.⁴⁶

Finally, we may consider the role of the Temple in the cultic celebration of God's kingship. The so called «Enthronement Psalms» (Pss. 46, 48, 93, 99 etc.) have been regarded as representing the cultic celebration of Yahweh's Kingship in the Temple of Jerusalem which may be summarily accepted with due deference to the interesting debate between Sigmund Mowinckel on the one hand, and Kraus, de Vaux, and Walther Eichrodt on the other.⁴⁷ The upshot of this debate seems to underscore at least one cardinal point - that the idea of Yahweh's kingship as contained in the «Enthronement Psalms» must be interpreted in a demythologized historical context.

It is, however, interesting to note that, with the subsequent decline of the Deuteronomistic Reform in the exilic and postexilic periods of Israel's history, the theological thought of the Israelites seems to revert back to a process of remythification. We have already illustrated this briefly from the concept of god's kingship.⁴⁸

One way to illustrate the above point would be from the development of the idea of Yahweh's kingship in an eschatological perspective in which the particular sphere of the LORD's kingship was extended to a wider universal context when he would be the king of not only Israel, but over the whole earth (Obad. 21; Jer. 10:7; Zech. 14:9; Mal. 1:14; Isa. 24:23 etc.).

Another way to illustrate this would be from Ezekiel's cosmic vision of the Temple (chs. 40-44) which would serve as the «place of (Yahweh's) throne» (Ezek. 43:7).

Finally we make a mention of the development of the concept of Yahweh's kingship into the eschatological hope of a messianic king (Ezek. 34:23; 37:24 ff; Isa. 45:1; Hag. 3:23; Zech 6:9 ff; 9:9 ff etc.).

All the examples quoted above seem to point into the direction of the process of remythification that took place during the latter history of Israel. To summarize this section on the Temple and God's kingship we can do no better than to quote Schmid, «Divine kingship and the Temple are inseparable».⁴⁹

5. Conclusion

«But I saw no temple in it [Jerusalem]
for the Lord God Almighty and the
Lamb are its temple».
(Revelation 21:22)

The above brief disussion, then, hepls to underline my thesis that there is a remarkable dialectic of myth and history underlying the core-content of the Old Testament thought. Further it has been seen how a study of the Temple of Jerusalem in relation to the concepts of God's Presence and God's Kingship may help to illustrate that dialectic. Lack of space here has restricted me from going into the needed critical detail into various significant aspects which were given a rather sweeping consideration in this presentation. A critical study of these aspects may help to lift at least part of the veil which until this day, «remains unlifted in the reading of the Old Testament». (II Cor. 3:14).

Notes

1. This is a revised elaboration of one of my earlier papers, «The Temple in Old Testament Theology» (Bangalore: The United Theological College, 1980. Unpublished). I am grateful to my former professors in the Old Testament, Dr. Kenneth T. Aitken (now of the University of Aberdeen), Dr. Rudolf Ficker (Hanover, W. Germany), and Prof. Theodore N. Swanson (The United Theological College, Bangalore, India for their continued guidance and criticism which has encouraged me to pursue, over the past ten years, the thesis of an inner O.T. dialectic, of this paper, in some of my writings, for example C.B. Peter, *A Tradition-Critical Study of the Tension Between the Nomadic and the Agrarian Modes of Life from the Israelites Settlement in Canaan to the Time of the Beginning of the Monarchy* (Unpublished M. Th. thesis to Serampore University, Bangalore: The United Theological College, 1981. Hereafter called «Agro-Nomadic Tension»), C.B. Peter, «Israel and Her Neighbours: An Analogy to Understand the Shaping of the Indian Christian Ethos», *India Cultures*, vol. 38, No. 2 (Jabalpur: School of Research of Leonard Theological College, 1983), pp. 20-44; and C.B. Peter, «The Trends Behind the Trends: Theological Polarization and Synthesis» (Nairobi: C.C.E.A., 1989 unpublished).

2. For a survey of archaeological research on the Old Testament see Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (Philadelphia: Fortress Press, 1954); H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study* (London: Oxford University Press, 1951); Raymond E. Brown, *Ancient Discoveries and the Biblical World* (Wilmington: Michael Glazier Inc., 1985); John Gray, *Archaeology and the Old Testament World* (London etc.: Thomas Nelson and Sons, 1962); R.K. Harrison, *The Archaeology of the Old Testament* (New York: Harper & Row Publishers, 1973); Lance H. Darrell, *The Old Testament and the Archaeologist* (Philadelphia: Fortress Press, 1981); James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1958); and W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*. I have sought to summarize the survey in most of the above works in my Hindi book, *Purana Niyam Ka Alochnatamak*

Sahitya (Critical Literature on the Old Testament) (Jabalpur: Hindi Theological Literature Committee, 1986), pp. 29-32.

3. See, for example, his article, «Covenant», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I (Nashville: The Abingdon Press, 1962).

4. For example his *Psalmstudien II. Thronbesetzungsfest Jaehwes und der Ursprung der Escatologie* (Oslo, 1922); S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship* (London: Oxford University Press, 1967, I), pp. 106-92.

5. John Bright, *A History of Israel* (London: S.C.M. Press, 1960).

6. Moshe Greenberg, *Hab/piru* (New Haven: American Oriental Society, 1955).

7. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I, English translation by D.M.G. Stalker (New York: Harper & Brothers, 1958).

8. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (New York: Orbis Books, 1981).

9. It is beyond the scope of the present paper to discuss in critical detail the question whether the Ark had its origin in Israelite nomadism (cf. Fohrer, Henton Davies, de Vaux, and Morgenstern), or in Canaanite agrarianism (cf. Dibelius, Gressmann, von Rad, Nielsen, Haran, Pedersen, and May). On the possibility of the original Ganaanite background of Shiloh and its thus being the place of the origin of the concept of God's kingship see W.H. Schmidt, *Koenigtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Koenigsprädikationen Jaehwes*, ZAWBeih 80 2nd. ed. (1966), p. 91, and H-J Kraus, *Theologie der Psalmen*, BK XV/3 (Neukirchen-Vluyn, 1970), pp. 221-27.

10. See R.E. Clement, *God and Temple* (Oxford: Basil Blackwell, 1965), p. 60. R.J. Clifford has argued that 'oher mo'ed in its original Canaanite meaning was the Tent of the meeting of the divine assembly of El. See R.J. Clifford, «The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting», *Catholic Biblical Quarterly XXXIII* (1971), pp. 221-27.

11. I have treated, at some length, the agro-nomadic tension as a hermeneutical key to Israel's theological development in my thesis. *vide supra* n. 1.

12. The «amphictyony» theory, first proposed by Martin Noth (1960) and later accepted by W.F. Albright, has, in our times been subjected to heavy criticism from several corners. See Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, English translation by David Green (London: S.P.C.K., 1972), pp. 89-94; Bruce Donald Rahtjen, «Philistine and Hebrew Amphictyony», *Journal of Near Eastern Studies XXIV* (1985), pp. 100 ff.; and A.D.H. Mayes, «Israel in the Pre-monarchy Period», *Vetus Testamentum XIII* (1973), pp. 151-70.

13. Notice here that the Hebrew word *melek* (king) has not been used for Saul, which seems to indicate the initial hesitation of the conservative lobby, led by Samuel, in accepting the wholesale adoption of the Canaanite institution of the monarchy.

14. F.M. Cross, «The Priestly Tabernacle», *Biblical Archaeologist Reader*, vol. I (Michigan: Ann Arbor, 1975, 78), pp. 221-223.

15. As mentioned in G. Henton Davies, «Tabernacle», *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV (1962), p. 503 cf. also Virgil W. Rabe, «The Identity of the Priestly Tabernacle», *Journal of Near Eastern Studies XXV* (1966), p. 132. Pedersen also has agreed with this opinion. See Johs. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, III-IV (London: Oxford University Press, 1947), p. 200.

16. C.B. Peter, *Agro-Nomadic Tension*, pp. 128-33.

17. It is interesting to note that Solomon took thirteen years in building his own palace (I Ki. 7:1)! One wonders whether it was his genuine «zeal» for Yahweh or his mere «hobby» of building palaces which led him to build just another palace for Yahweh!

18. H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (London: S.P.C.K., 1967), pp. 79-91.

19. Jeremiah's infamous «temple-sermon» is a famous case in point! See *Jer.* chs. 7 and 26.
20. Their portability expresses the idea of nomadic wandering. cf. Roland de Vaux, *Israel: Its Life and Institutions* (London: Darton, Longman, and Todd, 1976), pp. 294-301.
21. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I English translation by D.M.G. Stalker (New York: Harper and Brothers, 1962), pp. 61, 234-37.
22. R.E. Clement, «Temple and Land: A Significant Aspect of Israel's Worship», *Glasgow Oriental Society Transaction 19* (1961/2), p. 22.
23. *Ibid.*
24. Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament*, English translation by Arthur W. Heathcoat and Philip J. Allcock (London: Hodder & Stoughton, 1958), pp. 238-239.
25. de Vaux, *op. cit.*, p. 313.
26. *vide infra* Section 4.
27. de Vaux, p. 326.
28. Edmund Jacob, *op. cit.*, p. 259.
29. Mark the significant theological contrast in *Jn.* 1:14, «We have beheld his glory».
30. Clement, *God and Temple*, pp. 63-64.
31. *ibid.* pp. 88-89.
32. Against Smend and Heitmüller who have tried to minimize the theological significance of the Name of God saying that name of the deity would have to be invoked in the temple anyway. See Jacob, *op. cit.*, p. 88.
33. Clement, *God and Temple*, pp. 100-22.
34. Rudolf Ficker, «Kingship of God in the Psalms», *Bangalore Theological Forum*, vol. XII, No. 1 (1980), p. 50.
35. Edward Nielsen has regarded Num. 10:35 as an expression of the Temple liturgy. He has found parallels to the signal words «arise» and «return» in an number of Psalms (e.g. Pss. 3:7; 7:6; 9:20-21; 10:12-16; 17:3 etc.). Nielsen concludes that the signal words depict the Temple liturgy during the time of David and Solomon. See Edward Nielsen, «Some Reflections on the History of the Ark» *Supplement to Vetus Testamentum*, Congress, VII (1960), pp. 65-68. cf. also A. Alt's dating of the emergence of the concept of God's kingship in the time between the Settlement and the start of the monarchy. A. Alt, «Gedanken über das Königtum Gottes», *Kleine Schriftern*, I (1953), p. 353.
36. Such is the general opinion of Gerhard von Rad, Albrecht Alt, and Hans-Joachim Kraus.
37. Otto Eissfeldt, «Yahweh als Koenig», *Kleine Schriften* I (Tübingen, 1962), p. 188.
38. Gerhard von Rad, «Maelack and Malkut in the OT», *Theological Dictionary of the New Testament* I (1965), p. 570. Ficker compares this statement with L. Rost, «Koenigsherrschaft Jahwes in Vorkoeniglicher Zeit?», *THLZ*, 85 (1960), pp. 721-24. Ficker, *op. cit.*, p. 55.
39. *vide supra* n. 9.*
40. See, for example, W.H. Schmidt, *op. cit.*, pp. 10-21, 29-58. cf also John Gray, «The Hebrew Conception of the Kingship of God. Its Origin and Development», *Vetus Testamentum*, VI (1956), pp. 268-85 and J.C.L. Gibson, *Canaanite Myth and Legends* 2nd ed. (Edinburgh, 1978).
41. Schmidt, *op. cit.*, p. 91. Kraus, *Theologie der Psalmen*, pp. 29 ff. Ficker, *op. cit.*, p. 55.

42. *vide supra* n. 40. Ficker, *op. cit.*, pp. 56, 62, 57. On El's holy mountain Zaphon see Otto Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasion und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932). *idem*, «Die Wohnsitze der Goetter von Ras Schamra», *Kleine Schriften II* (Tübingen, 1963), pp. 502-06. Schmidt, *op. cit.*, pp. 32-35. *idem*, «Safon Norden», *THAT* (München, 1976), pp. 575-82. and H-J Kraus, *Theologie der Psalmen*, pp. 195-97.

43. Ficker, *op. cit.*, pp. 56-58.

44. Alt, *op. cit.*, pp. 350 ff sees a close association between the divine title *maelaek* and the divine epithet *Yahweh Seba'ot*. See also Kraus, *Psalmen I*, BKXV/1 2nd ed. (Neukirchen-Vluyn, 1961), p. 201.

45. Translated into English by Rudolf Ficker from Schmidt, *Koenigtum Gottes*, p. 34.

46. Schmidt, *op. cit.*, pp. 43 ff., Kraus, *Theologie der Psalmen*, pp. 99 ff. Ficker, *op. cit.*, pp. 57-58.

47. Mowinckel's translation of *Yahweh Malak* as «*Yahweh has become king*» (underlining mine) led him to theorize about the existence of an annual «enthronement of *Yahweh*» festival, on the pattern of the Babylonian festival *Akitu*, when *Yahweh* would be enthroned in the cult and a temple liturgy based on the so called «enthronement psalms» would be used. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship I*, English translation by D.R. Ap-Thomas (Oxford: Basil Blackwell, 1962), pp. 106-20. In our times scholars like Kraus, de Vaux, and Eichrodt have not agreed with Mowinckel's theory of an annual «enthronement of *Yahweh*» festival in ancient Israel which was based on his erroneous rendering of *Yahweh malak* as «*Yahweh has become king!* According to these scholars the Hebrew sentence should be translated simply as «*Yahweh is king*». (Underlining mine). Such a translation would eliminate the possibility of any theory regarding the recurring kingship of God. Having eliminated that possibility, these scholars then suggested to reinterpret Mowinckel's theory of an annual «enthronement» festival in terms of cultic memorial celebration of the entrance of the Ark into the Temple by king David (de Vaux, *op. cit.*, pp. 504-06), or a «Zion Festival» (Kraus, *Worship in Israel. A Cultic History of the Old Testament*, English translation by Geoffrey Buswell (Oxford: Basil Blackwell, 1966), pp. 212-14), or a «Covenant Renewal Festival» (Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. I & II, English translation by J.A. Baker (London: S.C.M. Press, vol. I 1961, vol II 1967).

48. Ficker, *op. cit.*, p. 64.

49. Quoted in H-J Kraus, *Worship in Israel*, p. 204.

Abstract

In this paper the writer has addressed himself to one basic question: What is unique in the Old Testament? Having briefly pointed out the failure of archaeology to answer the question satisfactorily, and having briefly mentioned the alternate approaches of Gerhard von Rad and Norman Gottwald to answer this question, the writer has presented his thesis that the uniqueness of the Old Testament is to be found in a remarkable dialectic between history and myth which runs through the entire content of the Old Testament. This dialectic, the writer maintains, has expressed itself in such processes as the historicization of myth on the one hand, and remythification of history on the other. Finally, the writer believes, that the Temple of Jerusalem provides the student of the Old Testament

with a viable paradigm to understand this dialectic.

The paper falls into five sections. Having introduced his subject in the first section, the writer moves on to a brief discussion of the Temple of Jerusalem, beginning from its proto-type the Shiloh Sanctuary. This discussion provides a backdrop for the material contained in section three and four. In section three the dialectic between history and myth has been discussed in relation to the Temple and God's Presence, while in section four it has been discussed in relation to the Temple and God's Kingship. Finally, the writer has summarized his discussion in the fifth section on conclusion.

It is considered that the author's main contribution to the study of the relationship between history and myth is an analysis described by him under the heading 'The relationship of history and myth'. The author's interpretation of history can be summarized as follows: history must be understood as a multi-layered process of mutual fusion which cannot be reduced to a single linear progression. History is not a linear process; rather it is a complex, non-linear process involving multiple dimensions. History is not based upon a single axis or time axis but is based upon the dialectical relationship between the axis of history and the axis of tradition. The author's interpretation of history is based upon the concept of 'cultural memory' which is defined as follows: 'Cultural memory is the collective memory of a people, their common past, their common present and their common future' (p. 21). The author's interpretation of history is based upon the concept of 'cultural memory' which is defined as follows: 'Cultural memory is the collective memory of a people, their common past, their common present and their common future' (p. 21). The author's interpretation of history is based upon the concept of 'cultural memory' which is defined as follows: 'Cultural memory is the collective memory of a people, their common past, their common present and their common future' (p. 21).

It is considered that the author's main contribution to the study of the relationship between history and myth is an analysis described by him under the heading 'The relationship of history and myth'.

It is considered that the author's main contribution to the study of the relationship between history and myth is an analysis described by him under the heading 'The relationship of history and myth'. The author's interpretation of history can be summarized as follows: history must be understood as a multi-layered process of mutual fusion which cannot be reduced to a single linear progression. History is not a linear process; rather it is a complex, non-linear process involving multiple dimensions. History is not based upon a single axis or time axis but is based upon the dialectical relationship between the axis of history and the axis of tradition. The author's interpretation of history is based upon the concept of 'cultural memory' which is defined as follows: 'Cultural memory is the collective memory of a people, their common past, their common present and their common future' (p. 21). The author's interpretation of history is based upon the concept of 'cultural memory' which is defined as follows: 'Cultural memory is the collective memory of a people, their common past, their common present and their common future' (p. 21).

Η Αιθιοπία στη Βίβλο*

Rev. Dr. David Tuesday Adamo

Πρόλογος

Ο όρος «Αιθιοπία» δεν χρησιμοποιείται πουθενά μέσα στα Αιγυπτιακά ή Μεσοποταμιακά κείμενα με αναφορά στην Αφρική και τους Αφρικανούς κατά την βιβλική περίοδο, αποτελεί όμως έναν από τους πιο σημαντικούς όρους που χρησιμοποιήθηκε από ορισμένους ανθρώπους κατά την βιβλική περίοδο με αναφορά στην Αφρική και τους Αφρικανούς της αρχαιότητας.

Η σπουδαιότητα του όρου «Αιθιοπία» μπορεί να πιστοποιηθεί από το γεγονός ότι οι μεταφραστές της King James Version και της Revised Standard Version, μετέφρασαν τις Εβραϊκές λέξεις «Cush» και «Cushites» σε Αιθιοπία και Αιθίοπες αντίστοιχα. Η παρούσα μελέτη προτίθεται να εξετάσει την προέλευση της λέξης Αιθιοπία και τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιήθηκε από διάφορους κλασικούς συγγραφείς. Επίσης θα εξεταστεί η καταλληλότητα της μετάφρασης του όρου από τη Βίβλο. Επιπλέον θα προταθεί και μια δυνατή εναλλακτική μετάφραση.

Η έννοια και η σημασία της εξακρίβωσης του όρου «Cush»

Οι πρώτοι άνθρωποι που χρησιμοποίησαν τη λέξη «Cush» ήταν οι αρχαίοι Αιγύπτιοι, με διάφορες παραλλαγές στη γραφή (Kash ή Kesh ή Kaush). Ο όρος «Cush» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τους αρχαίους Αιγυπτίους όταν θέλησαν ν' αναφερθούν σε μια περιορισμένη έκταση γης πέρα από τη Se-mna και Kerma. Αργότερα όμως επεκτάθηκε περιλαμβάνοντας όλες τις περιοχές προς το Νότο.

Αν και γνωρίζουμε ότι Αιγύπτιοι έστελναν αποστολές στους προς Νότον γείτονές τους, που αποκαλούσαν «Cushites», ήδη κατά την VI Δυναστεία, η πιο πρώιμη αναφορά του όρου «Cush» στα υπάρχοντα Αιγυπτιακά μνημεία βρίσκεται στην επιγραφή του Ameni.¹ Η επιγραφή αυτή αναφέρει ότι ο Φαραώ Σέσωστρις I ταξίδεψε στα Νότια της Αιγύπτου, νίκησε τους εχθρούς του, τους «Απαίσιους Kash» και στη συνέχεια ξεπερνώντας τα σύνορα του Kash έφτασε μέχρι τα πέρατα της γης.² Είμαστε επίσης βέβαιοι ότι οι Αιγύπτιοι αναγνώριζαν

* Μετάφραση Χ.Λ. από τα αγγλικά.

1. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

2. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

την δύναμη των Cushites κατά την II Ενδιάμεση Περίοδο.³

Οι φιλόλογοι αποκάλυψαν Ασσυριακά αρχεία, κυρίως χρονικά, όπου ο όρος «Kush» ή «Kushu» αναφέρεται αποκλειστικά στους Αφρικανούς. Μερικά απ' αυτά τα αρχεία περιλαμβάνουν: τα χρονικά αρχεία του Esarhaddon όπου καταγράφονται οι εκστρατείες των Ασσυρίων εναντίον των «Kush»,⁴ η Στήλη του Ποταμού Σκύλου όπου αναφέρονται οι νίκες του Esarhaddon εναντίον των «Kushu»,⁵ η Στήλη Senjiri και οι Πινακίδες Alabaster, όπου καταγράφεται η οικοδομική δραστηριότητα του Esarhaddon στην Ashur και την Βαθυλώνα,⁶ και ο Κύλινδρος Rasam του Ashurbanipal που βρέθηκε στα ερείπια του Kuyunjik.⁷

Παντού μέσα στην Παλαιά Διαθήκη, όπου χρησιμοποιείται ο όρος «Cush», αναφέρεται ξεκάθαρα στην Αφρική.

Η Β' Παραλειπόμενων 12:2-3 είναι ένα τέτοιο παράδειγμα. Το χωρίο αυτό μιλάει για την εισβολή του Shishak και των στρατευμάτων του από Kushites στην Ιουδαία. Στο Δ' Βασιλειών 19:9 ο βασιλιάς Tirhakah επίσης αναφέρεται σαν Kushite. Από αρκετά Αιγυπτιακά κείμενα έχουμε αποδείξεις ότι οι βασιλείς Shishak και Tirhakah που κυβέρνησαν την Αίγυπτο, ήταν Αφρικανοί.⁸

Η έννοια του όρου Αιθιοπία

Η προέλευση και η εξέλιξη του όρου «Αιθιοπία» αποδίδεται από τους φιλολόγους, στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς. Σε αντίθεση με την επικρατούσα άποψη, ότι η πιο πρώιμη εμφάνιση του όρου υπάρχει στα Ομηρικά έπη (Ιλιάδα και Οδύσσεια) που χρονολογούνται τον 9ον αι. π.Χ., υπάρχουν στοιχεία για την πρώτη εμφάνιση του όρου, το 8^ο μισό του 13ου αι. π.Χ. Αυτή η πιο πρώιμη εμφάνιση του όρου υπάρχει σε θραύσματα των πήλινων πινακίδων, που βρέθηκαν στο Ανάκτορο του Νέστορα στην Πύλο. Συνοδεύοντας τοιχογραφίες που απεικονίζουν μαύρους, η λέξη *ai-ti-jo-go* (που μεταφράστηκε αιθίοπες) εμφανίζεται αρκετές φορές.⁹

3. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

4. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

5. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

6. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

7. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

8. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

9. Ως έχει στο αγγλικό κείμενο.

10. Desanges, Jehan, and Snowden.

The Image of the Black in the Western Art, Vol. 1. (New York: William Morrow and Col., 176), 138.

Σύμφωνα με τον Snowden στην Πρωτομινωϊκή περίοδο, οι πληθυσμοί της νότιας Κρήτης περιελάμβαναν Αφρικανούς. Σε ένα τμήμα τοιχογραφίας που ανακαλύφθηκε το 1968 στη Θήρα (χρονολογείται μεταξύ 1350-1500 π.Χ.) απεικονίζεται ένας μαύρος άνδρας

Κατά την περίοδο μετά τα Ομηρικά έπη, ο όρος Αιθιοπία έγινε κοινή έκφραση από τους Έλληνες και Ρωμαίους ποιητές,¹¹ ιστορικούς,¹² γεωγράφους¹³ και φυσιοδίφες.¹⁴ Ο καθηγητής Hansberry λέει ότι εκτός από την Ελλάδα και τους Έλληνες ήρωες, καμμιά άλλη χώρα και κανένας άλλος λαός δεν αναφέρονται τόσο συχνά στην μακρά και λαμπρή κλασική φιλολογία όσο η Αιθιοπία και οι Αιθίοπες. Αυτή η περήφανη θέση που έχει δοθεί στην Αιθιοπία και τους Αιθίοπες από τους Έλληνες και Ρωμαίους γεωγράφους, ιστορικούς και διηγηματογράφους, δείχνει ότι οι συγγραφείς αυτοί ήξεραν πολύ καλά τι είναι η Αιθιοπία.

Έχουν ανακτυχθεί πολλές θεωρίες που αφορούν την ετυμολογία του όρου «Αιθιοπία». Ένας από τους κλασικούς συγγραφείς αναφέρει ότι η λέξη Αιθίοψ που σημαίνει «λαμπρός» ή «μαύρος», ήταν η αρχική ονομασία του Δία, όπως λατρευόταν στο νησί της Χίου.¹⁵ Ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος όμως λέει ότι ο όρος «Αιθιοπία» προέρχεται από τον Αιθίοπα, τον γιο του Ήφαιστου, που ήταν ο θεός της μεταλλουργίας και της φωτιάς και ο Έλληνας αντίστοιχος του Αιθιοπικού θεού Bes.¹⁶ Ο καθηγητής Edward Glaser υποστηρίζει ότι το όνομα Etiopyawan (Αιθιοπία) προέρχεται από τη λέξη «λιβάνι» κάτι που στην αρχαιότητα ήταν πανάκριβο.¹⁷ Πάντως οι φιλόλογοι γενικά αποδέχονται ότι η λέξη «Αιθιοπία» εισήχθη από τους Έλληνες για να ορίσει τους Αφρικανούς, είτε αυτοί βρίσκονταν στη χώρα τους είτε αλλού, ανάλογα με το χρώμα του δέρματός τους. Ο όρος αυτός, που οι Έλληνες γεωγράφοι χρησιμοποίησαν αναφέρομενοι στους μαύρους, προέρχεται από τις λέξεις αιθός (καμμένος) και οψ (πρόσωπο).¹⁸ Επομένως η λέξη «Αιθιοπία» κατά κυριολεξία σημαίνει «άνθρωπος με καμμένο πρόσωπο» από την Αφρική ή Αφρικανός της διασποράς. Ο όρος αυτός επιλέχτηκε προφανώς από τους Έλληνες για να περιγράψει τους Α-

με χοντρό κάτω χείλος. Μετά τη μελέτη αυτής της τοιχογραφίας ο Σ. Μαρινάτος συμπερινέι ότι το χαρακτηριστικό αυτό δείχνει ότι πρόκειται για Αφρικανό. Μια άλλη τοιχογραφία που απεικονίζει μαύρους και χρονολογείται τον 13ο α. π.Χ. περίοδο, βρέθηκε στο Ανάκτορο του Νέστορος στην Πύλο. Ο Sir Arthur Evans, ονόμασε τον «μαύρο σαν κάρβουνο» (coal-black) ακοντιστή που εμφανίζεται σ' ένα άλλο τμήμα τοιχογραφίας που ανήκει στην Μινωική ΙΙ περίοδο, «αρχηγό των μαύρων» (captain of the blacks). Η τόσο πρώιμη εμφάνιση αυτών των μαύρων ανδρών, δείχνει ότι οι Έλληνες συγγραφείς ήταν εξοικειωμένοι με τους Αφρικανούς και κάνει ανθεκτική τη μαρτυρία τους σχετικά με τους Αφρικανούς που ονομάζονταν Αιθίοπες.

11. Μερικοί από τους ποιητές είναι ο Ησίοδος, ο Αισχύλος, ο Απολλώνιος, ο Κουΐντος, ο Αρκτίνος από τη Μίλητο. See Hansberry *Africa and Africans*, 5.

12. Οι ιστορικοί συμπεριλαμβανομένων των Ηρόδοτου και Διόδεωρου Ibid., 5.

13. Οι γεωγράφοι συμπεριλαμβανομένων των Εκαταίου, Έφορου, Ερατοσθένη, Αγαθαρχίδη και Στράβωνα. Ibid., 5.

14. Οι φυσιοδίφες συμπεριλαμβανομένων των Πλίνιου, Καλλισθένη και Ηλιόδωρου. Ibid., 5. Στην εξέταση αυτών των Ελλήνων και Ρωμαίων συγγραφέων, θα ληφθούν υπόψη μόνο ορισμένοι αντιπροσωπευτικοί και μεγίστης σπουδαιότητας σε σχέση με το θέμα της Αιθιοπίας.

15. έως και 33 ως έχουν.

φρικανούς ανάλογα με την «περιβαλλοντολογική θεωρία» ότι δηλ.. το σκούρο χρώμα του δέρματός τους και τα πολλά και σγουρά μαλλιά τους, είναι αποτέλεσμα της «έντονης ζέστης του νότιου ήλιου».21

Σύμφωνα με την Ομηρική μαρτυρία, η γη της Αιθιοπίας βρίσκεται στο έσχατο σύνορο του κόσμου, διπλά στη θαυματάδα του ακεανού. Ήταν ο τόπος όπου ζούσε «η αψεγάδιαστη φυλή των ανδρών» που ονομάζονταν Αιθίοπες και οι οποίοι εκτελούσαν ευχαριστήριες θυσίες στους θεούς, συμπεριλαμβανομένου του Δία.22 Υπάρχουν δύο Αιθιοπίες, η μία των ανατέλλοντος ήλιου και η άλλη του δύνοντος ήλιου.23 Η ακριθής έννοιος της Αιθιοπίας του ανατέλλοντος και του δύνοντος ήλιου, υπήρξε το αντικείμενο συζήτησης ακόμη και μεταξύ των Ομηρικών φιλόλογων. Ενώ μερικοί φιλόλογοι υποστηρίζουν ότι η διαίρεση σε δύο Αιθίοπες σημαίνει ότι η μία Αιθιοπία είναι η Αφρική και η άλλη η Ασία, κάποιοι άλλοι την ερμηνεύουν σαν την Αιθιοπία νότια της Αιγύπτου που χωριζόταν στα δύο από τον ποταμό Νείλο.24

Ο Ησίοδος αναφέρει τους Αιθίοπες μαζί με τους Λιγουριανούς και τους Σκύθες, όπως ακριβώς σε αποσπάσματά του ο Στράβων.25 Στη Θεογονία, ο Μέμνων ο γιος της Ήσυ, είναι ο βασιλιάς της Αιθιοπίας.26 Στα Έργα και Ημέρες ο Ησίοδος αναφέρεται για πρώτη φορά στους Αιθίοπες σαν μαύρους.27

Ο Αισχύλος είναι ο πρώτος Έλληνας συγγραφέας που αναφέρεται στη σκούρα φυλή των Αιθιόπων που ζουν κοντά στην πηγή του ήλιου, όπου βρίσκεται ο Αιθιοπικός ποταμός (ο Νείλος).²⁸

Το ταξίδι του Hanno περιγράφεται σαν «ένα από τα πιο γραφικά γεγονότα στην ιστορία της αρχαίας γεωγραφίας».29 Δυστυχώς, το όνομα Hanno ήταν τόσο κοινό στην Καρχηδόνα, που καθιστά δύσκολο να αναγνωρίσουμε για ποιον Hanno πρόκειται. Πάντως γενικά οι φιλόλογοι το χρονολογούν μεταξύ δου και Σου αι. π.Χ.³⁰ Οι φιλόλογοι, πάντως, αμφιβάλουν για το νότιο όριο του ταξιδιού του Hanno γιατί οι τοποθεσίες που αναφέρονται δεν έχουν ταυτιστεί. Ο Hanno φαίνεται ότι ήταν ο πρώτος που περιέγραψε το ταξίδι του στο νότιο μέρος της Αφρικής: ένα ταξίδι που έγινε με σκοπό τον αποκισμό. Ο Hanno ταξίδεψε με πλοίο μέχρι τον ποταμό Lixus, όπου οι ιθαγενείς του μίλησαν για τα ψηλά βουνά και τους βίαιους Αιθίοπες που κατοικούν σε σπήλαια στα ενδότερα της Αφρικής.³¹ Ταξίδεψαν πέρα από την Cerve, μέχρι μια μεγάλη λίμνη, όπου άγριοι άνθρωποι τους πετούσαν πέτρες, εμποδίζοντάς τους να αποβιβαστούν στην όχθη. Η διήγηση έλεγε ότι ταξίδεψαν σ' ένα φαρδύ ποταμό γεμάτο κροκόδειλους και ιπποπόταμους (ο ποταμός αυτός ταυτίζεται γενικά με τον Senegal).³² Προχώρησαν ακόμη περισσότερο σ' έναν κόλπο, που γενικά ταυτίζεται με την Cambia στη Δυτική Αφρική. Μετά απ' αυτόν τον κόλπο, υπήρχε ένας μεγαλύτερος που ονομαζόταν Δυτικό Κέρας. Ταξίδευοντας πέρα από το Δυτικό Κέρας, έφτασαν σ' έναν κόλπο που ονομαζόταν Νότιο Κέρας, όπου είδαν ένα νησί γεμάτο ανθρώπους που το σώμα τους ήταν σκεπασμένο με τρίχες και ονομάζονταν «γοριλλες». Αυτό ήταν το νοτιότερο όριο της αποστολής τους.³³

Ο άνθρωπος που κέρδισε τον τίτλο του «Πατέρα της Ιστορίας» (από τον Κικέρωνα) και «του πρώτου καλλιτέχνη της ελληνικής πρόξας είναι ο Ηρόδοτος. Τα ταξίδια που έκανε στην Περσία, την Παλαιστίνη, την Ευρώπη και την

Αίγυπτο για να βρει κατάλοιπα αρχαιότερων πολιτισμών και να καθορίσει έτσι τις διαφορές μεταξύ των εθνοτήτων, περιγράφει στο βιβλίο του *Istoriā*. Ενδιαφέρον για τους φιλόλογους παρουσιάζει η υπογραφή του Ηρόδοτου που δρέθηκε στην Asmara, στη Βόρεια Αιθιοπία. Παρ' όλ' αυτά μερικοί φιλόλογοι θεώρησαν την υπογραφή αυτή πλαστή. Παρά το γεγονός ότι ο αρχαίος Έλληνας γεωγράφος, ο Στράβων, τον αποκαλεί «*συντάκτη ψευδών*» και μερικοί σύγχρονοι φιλόλογοι απορρίπτουν την δουλειά του, αρχαιολογικές ανακαλύψεις δέδωσαν αυθεντικότητα στις περιγραφές του, κυρίως όσον αφορά την Αφρική (Βιβλίο ΙΙ και ΙΙΙ).³⁴ Ο Ηρόδοτος, όπως ο Όμηρος, αναφέρει δύο ειδών Αιθιόπες στο στρατό του Ξέρξη, που εισέβαλε στην Ελλάδα το 480 π.Χ. (Δυτικούς και Ανατολικούς Αιθιόπες).³⁵ Ο Budge αποδίδει τον Ηρόδοτο ως εξής:

«Είναι βέβαιο ότι οι κλασικοί ιστορικοί και γεωγράφοι αποκαλούσαν όλη την περιοχή από την Ινδία μέχρι την Αίγυπτο, Αιθιοπία και κατ' επέκταση όλους τους σκουρόχρωμους και μαύρους κατοίκους των περιοχών αυτών, Αιθιόπες. Αναφορά γίνεται για Δυτικούς και Ανατολικούς Αιθιόπες και είναι προφανές ότι οι Ανατολικοί είναι οι Ασιάτες και οι Δυτικοί οι Αφρικανοί... Κατά την προετοιμασία της εργασίας αυτής οδηγήθηκα στο συμπέρασμα ότι οι Αιθιόπες, των οποίων τα ήθη και θέμα περιγράφηκαν λεπτομερώς από τους Ηρόδοτο, Διόδωρο, Στράβωνα, Πλίνιο και άλλους δεν είναι καθόλου οι Αθησανοί, αλλά οι ιθαγενείς της Άνω Nubia και της νήσου Meroe καθώς και οι Νέγροι και Νεγροειδείς που κατοικούσαν στην ζεστή και υγρή περιοχή που εκτεινόταν από την Νότια Αθησανία μέχρι τον Ισημερινό».³⁶

Ο πατέρας της Ιστορίας δεν γενίκευσε έτσι απλά, χωρίζοντας τους Αιθιόπες σε Δυτικούς και Ανατολικούς, χωρίς να κάνει κάποιες χρήσιμες επισημάνσεις. Σύμφωνα μ' αυτόν, και οι μεν και οι δε ήταν μαύροι, αλλά τα μαλλιά των Δυτικών ήταν πολλά και σγουρά, ενώ των Ανατολικών πιο ίσια και η γλώσσα που μιλούσαν ήταν διαφορετική.³⁷ Ο Ηρόδοτος, που έμεινε δύο περίπου χρόνια στην Αίγυπτο για την έρευνά του, θεωρούσε τους Αιγύπτιους και τους Colchians μαύρους. Λέει χαρακτηριστικά:

«Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι οι Colchians ανήκουν στη φυλή των Αιγυπτίων. Το παρατήρησα εγώ ο ίδιος πριν το ακούσω από κάποιον άλλον. Τα συμπεράσματά μου βασίζονται κατ' αρχήν στο γεγονός ότι έχουν μαύρο δέρμα και πολλά μαλλιά...»³⁸

34. Haddon, *History of Anthropology* (London: Watts & Co., 1934) 110-101.

Ο καθηγητής Haddon λέει:

«Τα έργα του Ηρόδοτου (480-425 π.Χ.) είναι θησαυρός πληροφοριών τόσο για τους αναπτυγμένους πολιτισμούς όσο και για τους διάφορους λαούς που θρίσκονταν σε άγρια κατάσταση. Το έργο του δεν έχει χάσει καθόλου τη δροσιά του και την αξία του με το πέρασμα του χρόνου. Αντίθετα, σύγχρονες έρευνες που εξετάζουν θέματα με τα οποία ασχολήθηκε ο Ηρόδοτος, συχνά επιβεβαιώνουν και ενισχύουν, παρά αντικρούουν τους ισχυρισμούς του.

35. έως και 43 ως έχουν.

Οι Αιθίοπες στο στρατό του Ξέρη φορούσαν δέρματα λεοπαρδάλεων και λεόντων, κι ήταν οπλισμένοι με ακόντια, τόξα και βέλη.³⁹ Για ν' αποδείξει ότι ο οικεανός έβρεχε γύρω-γύρω την Αφρική, αναφέρει τι συνέβη κατά τη βασιλεία του Φαραώ Necho. Οι Φοίνικες, λέει, έπλευσαν γύρω από την Αφρική και σε 3 χρόνια επέστρεψαν από τις Ηράκλειες Πύλες.⁴⁰ Δείχνει να πιστεύει αυτό το γεγονός, απορρίπτει όμως το ότι κατά τη διάρκεια του ταξιδιού τους είχαν τον ήλιο στο δεξιό τους χέρι. Αναφέρει επίσης άλλη μία αποτυχημένη προσπάθεια για τον περίπλου της Αφρικής από τον Πέρση ευγενή Sataspes, ο οποίος ήταν καταδικασμένος σε θάνατο και θα γλίτωνε μόνο αν έκανε τον περίπλου της Αφρικής (Αιθιοπία).⁴¹ Τελικά απέτυχε και εκτελέστηκε. Ο E.H. Bunbury συμφωνεί ότι το γεγονός αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί αναληθές ή αδύνατο.⁴²

'Άλλες μαρτυρίες σχετικά με την Αιθιοπία και τους Αιθίοπες που έχουν κάποια ιστορική αξία είναι: η εισβολή του Sabako στην Αίγυπτο,⁴³ η πρόσληψη από τον Psametichus Ελλήνων μισθοφόρων για να πολεμήσει εναντίον των νοτίων γειτόνων του,⁴⁴ το σχέδιο του Καμβούση να επιτεθεί εναντίον των Αιθίοπων και η αποτυχία του,⁴⁵ η μακροζωία τους,⁴⁶ το ύψος τους και η ομορφιά τους («οι πιο ψηλοί και πιο γοητευτικοί άνδρες σ' όλο τον κόσμο»).⁴⁷ Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο είχαν τέτοια αφθονία χρυσού και χαλκού που έδεναν τους αιχμαλώτους τους με χρυσές αλυσίδες.⁴⁸

Επιπλέον ενδιαφέρον υλικό πολύ μεγάλης σημασίας, που αφορά τους Αιθίοπες, δόθηκε από τον Εύδοξο από την Κύζικο και διατηρήθηκε από τον Στράβωνα.⁴⁹ Ο Εύδοξος στάλθηκε σε τιμητική αποστολή να περιπλεύσει την Αιθιοπία. Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού του είδε τους Αιθίοπες (Δυτικούς), που μιλούσαν την ίδια γλώσσα με τους Ανατολικούς Αιθίοπες και εκεί έμαθε ότι η επικράτειά τους γειτονεύει μ' αυτήν του Βρόκχου, βασιλιά της Μαυριτανίας.⁵⁰ Προχώρησε πέρα απ' τη Μαυριτανία και ανέφερε ότι η Αιθιοπία βρέχεται γύρω-γύρω απ' τον οικεανό.⁵¹

'Άλλη ενδιαφέρουσα αναφορά για την Αιθιοπία, έχει δοθεί από έναν άγνωστο συγγραφέα, στο έργο του *Περίπλους της Ερυθραίας*. Θεωρήθηκε σαν ο πρώτος μεταξύ των Ελλήνων συγγραφέων, που έδειξε να έχει απόλυτη αντιληψη της έκτασης της Αφρικής προς Νότον. Μερικές από τις τοποθεσίες που αναφέρει μπορούν να ταυτιστούν με κάποια λογική θεωριά.⁵² Έπλευσε νότια της Aromata μέχρι τη Zanzibar, τη Rhabta και ακόμη μακρύτερα, περίπου 1.500 μίλια νότια του Ακρωτηρίου Guardafui.⁵³

Ο Διόδωρος ο Σικελός (59-30 π.Χ.), συγγραφέας που είχε γεννηθεί στην Ελλάδα, ξεκίνησε αποφασισμένος να γράψει όλη την Ιστορία της ανθρωπότητας. Αν και κατηγορήθηκε για έλλειψη μεθοδολογίας και ατέλεια στις κριτικές παρατηρήσεις του και την επιλογή και χρήση του υλικού του, οι σύγχρονοι φιλόλογοι πιστεύουν ότι το έργο του είναι ένα από τα πιο αξιόλογα και αξιόπιστα

44. Ονόματα Ελλήνων μισθοφόρων που έλαβαν μέρος στην εκστρατεία αντιποίνων στη Νουβία, εμφανίζονται στις επιγραφές που ανακαλύφθηκαν στο Abu Simbel. Bλ. *Image of the Black*, 130.

45. έως και 53 ως έχουν.

έργα, ιδιαίτερα το τμήμα εκείνο στο οποίο καταπιάνεται με την Αιθιοπία.⁵⁴ Αν και λέει ότι μερικοί Αιθίοπες ήταν πρωτόγονοι,⁵⁵ δεν κλείνει τα μάτια στα επιτεύγματα των Αιθιόπων. Γι' αυτόν οι Αιθίοπες ήταν λαός με μεγάλη σοφία και θρησκευτικό ζήλο. Οι κάτοικοι της νήσου Μεροε, σύμφωνα με τις πηγές του, ήταν οι πρώτοι από όλους τους ανθρώπους⁵⁶ ήταν πρωτοπόροι στη λατρεία του Θεού⁵⁷ εισήγαγαν πολλά Αιγυπτιακά έθιμα⁵⁸ ήταν ο λαός που έδιωξε τους Αιγυπτίους σαν αποικιοκράτες⁵⁹ εισήγαγαν τα Αιγυπτιακά ταφικά έθιμα, το ρόλο των ιερέων, τη φόρμα των αγαλμάτων και τον τρόπο της γραφαής.⁶⁰ Σύμφωνα με τον Διόδωρο, οι ιστορίες για τον 'Οσιρι της Αιγύπτου και τον Διόνυσο των Ελλήνων δεν είναι τίποτ'⁶¹ άλλο παρά ο «ένδοξες παραλλαγές γεγονότων και κατορθωμάτων που είχαν αρχικά εκτελεστεί από τον πράγκηπα της παλιάς βασιλικής οικογένειας της Αιθιοπίας».⁶² Ο Διόδωρος αναφέρει τον βασιλιά της Αιθιοπίας, Sabach, ο οποίος εισέβαλε στην Αίγυπτο και ήταν φημισμένος για την ευγένεια και το ζήλο του περισσότερο από τους προκατόχους του.⁶³ Γι' αυτόν ο λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι πέραν της Αιγύπτου διαφέρουν στον τρόπο ζωής, τα ήθη και έθιμα είναι η πολύ έντονη ζέστη που επικρατεί στην περιοχή αυτή.

Ο Στράβων, ο οποίος είναι ένας από τους πιο αξιόλογους λόγιους της αρχαιότητας, κέρδισε τον τίτλο του «Πατέρα της Γεωγραφίας» κυρίως λόγω του μνημειώδους έργου του *Γεωγραφία*. Παρ' όλο που οι πρώτες του προσπάθειες στο πεδίο της «αποδοτικής επιστημονικής έρευνας» έγιναν στην ιστορία, το βιβλίο του για τη γεωγραφία είναι το πιο σημαντικό γεωγραφικό έργο που γράφηκε ποτέ από Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς και που σώζεται μέχρι σήμερα.⁶⁴ Συμφωνώντας με τη δήλωση του Alexander von Humboldt, ότι η γεωγραφία του Στράβωνα σαν έργο ξεπέρασε όλα τα άλλα γεωγραφικά έργα της αρχαιότητας, με την μεγαλειώδη σύνθεσή του και την ποικιλία των θεμάτων του, ο W.L. Hansberry λέει ότι δεν πρόκειται για υπερβολή.

«Σε κανέναν άλλο τόμο που έχει διασωθεί μέχρι τις ημέρες μας από τους αρχαίους χρόνους δεν είναι πιθανό να βρει κανείς τέτοια ποικιλία στη συλλογή γεωγραφικών και ιστορικών θεμάτων, τόσο συστηματικά και καλλιτεχνικά παρουσιασμένων, όσο στο δέκατο έβδομο βιβλίο.»⁶⁵

Ευτυχώς, αυτό το δέκατο έβδομο βιβλίο, το οποίο έχει λεγθεί ότι είναι «το πιο ολοκληρωμένο και ικανοποιητικό μέρος απ' όλο το έργο του Στράβωνα» είναι αυτό στο οποίο καταπιάνεται με την Αιθιοπία.⁶⁶

Ο Στράβων, σαν τον Διόδωρο, αναφέρει τη δύναμη που είχαν οι ιερείς

54. Hansberry, *Africa and Africans*, 115. Η αξιοπιστία του Διόδωρου προφανώς οφείλεται στις πηγές του, που ο ίδιος ομολογούσε – Αγαθαρχίδη και Αρτέμιδο, Αιγυπτίους που ήταν καλά πληροφορημένοι για την Αιθιοπία και τους Αιθίοπες.

55. ίδιας και 58 ως έχουν.

59. Hansberry, 123. Το πρώτο του ιστορικό έργο που σήμερα έχει χαθεί είναι τα *I-storiká Apoumnymoneúmatá*. Πάντως, το έργο του αναφέρεται από τον Πλούταρχο, τον Ιάστηπο και τον ίδιο τον Στράβωνα στην *Γεωγραφία* του.

60. ίδιας και 64 ως έχουν.

στην Αιθιοπία ώστε να μπορούν να τιμωρούν ακόμη και τον βασιλιά της χώρας, καθώς επίσης κι έναν βασιλιά που κατάργησε αυτού του είδους τη δύναμη που είχαν.⁶² Στη θρησκεία τους οι Αιθίοπες, λέει ο Στράβων, λατρεύουν ένα ον σαν θεό τους, ο οποίος θεωρείται αθάνατος και στον οποίο οφείλεται η ύπαρξη όλων των πραγμάτων.⁶³ Εκτός από τους κατοίκους της Μεροε, ο Στράβων αναφέρει και τους Αιγύπτιους φυγάδες, που εγκατέλειψαν τον βασιλιά τους Psammetichus και εγκαταστάθηκαν πέρα από τη Μεροε. Ονόμασε αυτούς τους ανθρόπους «Sembutae». Κατά τον Στράβωνα οι Nubae (προφανώς από την Νουδία), ζούσαν στην αριστερή όχθη του Νείλου μαζί με άλλες ομάδες συμπεριλαμβανομένων των Megari και των Blemmyes. Οι φυσικοί πόροι της Αφρικανικής ενδοχώρας ήταν χαλκός, σίδηρος, χρυσός, διάφορα είδη πολύτιμων λίθων, έβενος, φοινικόδενδρα, δένδρα Persea και carob που εισήχθησαν στην Αίγυπτο απ' την Αιθιοπία.⁶⁴ Μερικά ιστορικά γεγονότα που αφορούν την εισβολή των Ρωμαίων στη Μεροε, όταν οι Αιθίοπες άρπαξαν τα αγάλματα του Καίσαρα, λέγεται ότι έχουν αποδειχθεί αυθεντικά ύστερα από αρχαιολογικές ανακαλύψεις. Ένα τέτοιο άγαλμα ανακαλύφθηκε το 1914 από την Αποστολή του Liverpool· όταν έκαναν ανασκαφές στη Μεροε ανακάλυψαν ένα χάλκινο κεφάλι το οποίο φαίνεται ότι ανήκε σε άγαλμα του Καίσαρα.⁶⁵ Ο G.A. Reisner της Αποστολής του Harvard-Boston που έκανε ανασκαφές στα ερείπια του μεγάλου Ναού της Αιθιοπίας, κοντά στη Nepata, ισχυρίζεται ότι ανακάλυψε αυτά που θεωρεί ότι είναι οι αποδείξεις για τις καταστροφές που έγιναν από τους Ρωμαίους.⁶⁶

Το έργο του Πλίνιου του πρεσβύτερου θεωρείται από τα πιο σημαντικά έργα των Λατίνων συγγραφέων. Από τους συγχρόνους του θεωρείται «ο πιο διαβασμένος», ο πιο επιμελής και ο πιο γόνιμος συγγραφέας των αρχαίων χρόνων.⁶⁷ Απ' όλα τα βιβλία που έγραψε σώζεται μόνον η Φυσική Ιστορία. Το έργο αυτό περιέχει τις πιο πολλές αναφορές στην Αιθιοπία, γιατί πιθανώς είχε το προνόμιο να συμβουλεύεται τα περισσότερα έργα όλων κλασικών συγγραφέων που έγραψαν πριν απ' αυτόν.⁶⁸ Σύμφωνα με τον Πλίνιο, η περιοχή που είχε ονομαστεί Αιθιοπία, είχε διαφορετικά ονόματα στους αρχαίους χρόνους. Το πρώτο απ' αυτά τα ονόματα είναι Αιθερέα, κατόπιν Ατλαντία και τέλος Αιθιοπία, το οποίο λέει ότι προέρχεται από τον Αιθίοπα, γιο του Vulcan (Ήφαιστου) που είναι το λατινικό όνομα του θεού της μεταλλουργίας και της φωτιάς.⁶⁹ Ο Πλίνιος υπήρξε πιο λεπτομερής και πιο σαφής στις αναφορές του στις πόλεις της Αιθιοπίας.⁷⁰ Υποστηρίζει ότι οι Αιγύπτιοι που εγκατέλειψαν τον Psammetichus, εγκαταστάθηκαν στις πόλεις που βρίσκονται σε απόσταση 5 ημερών πέρα από την Μεροε. Άλλες οκτώ μέρρες ταξίδι νοιτιότερα βρίσκεται άλλη μια πόλη

65. Hansberry, *Africa and Africans*, 133. Τα μέλη της αποστολής υποστήριξαν ότι ίσως επρόκειτο για την πρωτομή του Καίσαρα που αναφέρει ο Στράβων. Στράβων, 17, 54.

66., 67 ως έχουν.

68. Οι πηγές του περιλαμβάνουν τους Ηρόδοτο, Ερατοσθένη, Αρτεμίδωρο, Dahon, Αριστοκρέονα, Βασύλειο, Βίενα, Σιμωνίδη τον Νεώτερο και Juba II, βασιλιά της Νουμιδίας που έγραψε την Ιστορία και τη γεωγραφία της Αιθιοπίας. Ibid. pp. 137-39.

69. έως και 74 ως έχουν.

η Nubaε. Πέρα από τη Nubaε, λέει ο Πλίνιος, βρίσκονται διεστραμμένες πόλεις όπως η Asara, η Arata και η Summara. Οι λαοί που ονομάζονται Cisorι και Misiri και είναι αξιοθαύμαστοι για την ευστοχία τους στα βέλη, είναι εγκατεστημένοι πέρα από τις πόλεις που αναφέρθηκαν παραπάνω. Ακόμη νοτιότερα βρίσκονται πολλές άλλες πόλεις – Longompori, Oecalices, Usibalei, Isbeli, Pemsiι και Cepsil. Τέλος την γη ακόμη νοτιότερα κατοικούν φανταστικοί λαοί.⁷¹ Ο Πλίνιος ήταν ο πρώτος αρχαίος συγγραφέας που ανέφερε τον ποταμό Niger, που τον ονομάζει Nigris.⁷² Αυτός ο ποταμός Nigris, λέει, έχει τα ίδια χαρακτηριστικά με τον ποταμό Νείλο. Παράγει καλάμια, πάπυρο και φουσκώνει την ίδια εποχή.⁷³ Το ερώτημα αν ο ποταμός Nigris του Πλίνιου ταυτίζεται με τον ποταμό Niger στη Δυτική Αφρική πλάγιαμενοι ανοικτό. Παρ' όλ' αυτά ο καθηγητής Bunbury λέει ότι, ελλείψει κάποιου ποταμού στα βόρεια της μεγάλης ερήμου που να ταιριάζει στην περιγραφή του Nigris, θα πρέπει να καταλήξουμε στον ποταμό της Αφρικανικής ενδοχώρας, που είναι γνωστός σήμερα σαν ο ποταμός Νίγηρας.⁷⁴

Αν και οι παραπάνω πόλεις δεν έχουν με θεβαιότητα ταυτιστεί, είναι αξιοθαύμαστο το γεγονός ότι αναφέρονται από τους αρχαίους συγγραφείς και αποτελεί κάποια ένδειξη για το ότι το έθνος που ονομάζοταν Αιθιοπία δεν ταυτίζεται με την περιοχή της Meroe, αλλά πιθανώς αφορά όλη την ήπειρο της Αφρικής. Αυτό φαίνεται πιο πιθανό αν εξετάσεις κανείς τις αναφορές του Ηρόδοτου και του Εύδοξου από την Κύζικο. Ο Ηρόδοτος ανέφερε ότι οι Φοίνικες περιέπλευσαν την Αιθιοπία. Ο Εύδοξος προχώρησε πέρα απ' τη Μαυρίτανια και ανέφερε ότι η Αιθιοπία ήταν τριγυρισμένη από τον οικεανό.⁷⁵

Από τη συζήτηση που έγινε πιο πάνω γύρω από τον όρο Αιθιοπία κατά την κλασική περίοδο, έγινε σαφές ότι όλοι αυτοί οι κλασικοί συγγραφείς ήταν αρκετά εξοικειωμένοι και πληροφορημένοι για την Αιθιοπία και τους Αιθιόπες. Έγινε επίσης αρκετά σαφές ότι οι όροι Αιθιόπες και Αιθιοπία χρησιμοποιήθηκαν στην αρχή με γενική έννοια (κυρίως την εποχή του Όμηρου, του Ησιόδου και του Ηρόδοτου) αναφερόμενοι σ' όλους τους λαούς με σκούρο δέρμα και στην γη που κατοικούσαν (Αίγυπτο, Σουδάν, Αραβία, Παλαιστίνη, Δυτική Ασία και Ινδία),⁷⁶ αλλά συχνότερα στους λαούς της Αφρικής και τη γης τους. Η χρήση κατ' αυτό τον τρόπο του όρου Αιθιοπία αντιστοιχεί περίπου με τους Cush, Punt and Nehesi των Αιγυπτίων, Ασσυρίων και Εβραίων.

75. Ηρόδοτος, IV 4, 2. Βλ. επίσης Bunbury, A History of Ancient Geography, vol. 2, 76-77. Η Lady Lugard, σύζυγος του πρώην κυβερνήτη της Νιγηρίας, σχολαίζοντας την ογκώδη λιθινή ανακάλυψη στη Δυτική Αφρική, υποστηρίζει την πιθανότητα ότι οι χώρες του Τσαντ και της Νιγηρίας «ποτάχθηκαν στις επιδράσεις του πολετισμού που εξαπλώθηκε από την Αιθιοπία μέχρι την Αρχαία Αίγυπτο και από και στην Ευρώπη και Β. Αφρική». A Tropical Dependency: an Outline of the Modern Settlement of Northern Nigeria (New York): Barnes and Noble, 1965), 225-26.

76. έως και 83 ως έχουν.

Η απόδοση στις αγγλικές μεταφράσεις της Βίβλου

Στη Μετάφραση King James, η λέξη «Kush» μεταφράστηκε «Αιθιοπία» μεταγράφοντας κατά λέξη τους Εθδομήκοντα (LXX). Το 1901, η αναθεώρηση που έγινε από τους Αμερικανούς θεολόγους, «The American Standard Version», διατηρεί τον όρο «Ethiopian». Ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται και στην Revised Standard Version του 1952, που ξεκίνησε με σκοπό να κάνει τη Βίβλο πιο κατανοητή στο ευρύ κοινό, αλλάζοντας μερικές αρχαϊκές λέξεις. Η New American Standard Version του 1960 χρησιμοποίησε τον ίδιο όρο σε μερικά χωρία. Η Jerusalem Bible και The New International Version χρησιμοποίησαν την μεταγραφή της Εβραϊκής λέξης *Cush*. Η Good News Bible, που μεταφράζει τη λέξη *Kush* «Sudan», φαίνεται ότι είναι η καλύτερη μετάφραση αν και ανεπαρκής όπως και οι άλλες που αναφέρθηκαν παραπάνω. Πριν προταθεί η πιο κατάλληλη μετάφραση, είναι σημαντικό να συζητηθούν μερικές σχετικές μεταφραστικές αρχές σύμφωνα με τις υπάρχουσες αυθεντίες.

Ο Dr. E.A. Nida, διακεκριμένη αυθεντία στη μετάφραση, γλωσσολόγος, ανθρωπολόγος και βιβλικός ερευνητής, ο οποίος θοήθησε στο να μεταφραστεί η Βίβλος σε 200 γλώσσες, υποστηρίζει ότι υπάρχουν ορισμένες μεταφραστικές αρχές. Τέσσερις απ' αυτές είναι ιδιαίτερα κρίσιμες στο έργο της μετάφραστης: 1) Ο μεταφραστής πρέπει ν' αναπαράγει το νόημα του χωρίου όπως αυτό έχει γίνει αντιληπτό από τον συγγραφέα.⁷⁷ 2) Ο μεταφραστής πρέπει να επιλέξει το πλησιέστερο και φυσικότερο αντίστοιχο νόημα.⁷⁸ 3) Λέξεις ή λεξιλόγιο χωρίς ιδιαίτερο νόημα πρέπει να αποφεύγονται μέσα στο κείμενο.⁷⁹ 4) Πρέπει να δοθεί προτεραιότητα στις ανάγκες του ακροατηρίου ή των αναγνωστών, πέρα απ' τη φόρμα της γραπτής γλώσσας.⁸⁰ Ο μεταφραστής δεν πρέπει να ενδιαφέρεται απλώς για «το ενδεχόμενο να κατανοήσουν σωστά οι αναγνώστεις του το κείμενο, αλλά με την συντριπτική πιθανότητα ότι αυτό συμβαίνει». Ο καθηγητής Nida συνεχίζει:

«Με άλλα λόγια δεν πρέπει να αρκούμαστε απλώς στο να μεταφράζουμε κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να υπάρχει η πιθανότητα ότι ο μέσος αποδέκτης καταλαβαίνει το μήνυμα· σκοπός μας μάλλον είναι να βεβαιωθούμε ότι αυτό το άτομο είναι απίθανο να μην το καταλάβει».⁸¹

Σύμφωνα με τον L. Wonderly, σκοπός του μεταφραστή δεν είναι να μορφώσει, αλλά να μεταδώσει το μήνυμα της Βίβλου με τρόπο κατανοητό και σαφή στους αναγνώστες της.⁸² Ένα από τα τεστ κατανοητότητας και σαφήνειας ασχολείται πρωταρχικά με «την ανακάλυψη και εξαφάνιση εκφράσεων που πιθανώς να οδηγήσουν σε παρανόηση».⁸³

Σύμφωνα με τις παραπάνω αρχές, τα ερωτήματα που σωστά τίθενται είναι τα εξής: 1) Είναι δυνατόν οι λέξεις «Ethiopia», «Cush» και «Sudan» να οδηγήσουν σε παρανόηση τους κοινούς αναγνώστες της Βίβλου; 2) Είναι οι λέξεις αυτές νοηματικά οι πιο κοντινές στη βιβλική λέξη «Kush», σύμφωνα με την σύγχρονη χρήση των λέξεων αυτών; Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα είναι σίγουρα θετική, γιατί οι περισσότεροι αναγνώστες της Βίβλου νομίζουν ότι η

Αιθιοπία στη Βίβλο ταυτίζεται με την σύγχρονη Αιθιοπία, αποκλείοντας την υπόλοιπη μαύρη Αφρική.

Ο επίσκοπος Alfred Dunston εκφράστηκε με λύπη για τον τρόπο με τον οποίο η λέξη «Αιθιοπία» έχει παραπλανήσει το χριστιανικό κόσμο και θρηνολογώντας λέει:

«Ο όρος «Ethiopia» στην Αγγλική Βίβλο έχει παραπλανήσει τον Χριστιανικό κόσμο τα τελευταία τριακόσια εξήντα και πλέον χρόνια και είναι απολύτως τους κατανοητό ότι ένας πιο σωστός ή ένας αγγλικός όρος αναγνώριστης της λέξης «Cushite» ίσως έχει αλλάξει την όλη στάση των Ευρωπαίων απέναντι στη δουλεία των μαύρων. Οι μύθοι περί αγριότητας, κανιβαλισμού και γενικής υποτίμησης, θα μπορούσαν να επανεξετασθούν, αν η Βίβλος είχε προβάλει το γεγονός ότι οι άνθρωποι πίσω από τους μίθους ήταν εκείνοι που τότε στο Δυτικό κόσμο ονομάζονταν «Νέγροι». Το χρώμα και η γεωγραφία των Cushites θα συνέβαλε σε μια γενικά καλύτερη εκτίμηση, και ο πλέον αμαθής, φανατικός ρατσιστής δεν θα μπορούσε να προσποιηθεί αμφιβολία για την ύπαρξη μιας ψυχής σε κάθε άνθρωπο, για τον οποίο είχε διαβάσει στις σελίδες της Αγίας Γραφής.⁸⁴

Αν και ο όρος «Sudan» σημαίνει «ψαύρος», είναι επίσης ανεπαρκής, γιατί αποκλείει κάποια τμήματα της Αφρικής που αντιπροσωπεύονται από το βιβλικό Cush. Γι' αυτό το λόγο, ο επίσκοπος θρηνολογεί και πάλι, ότι η μετάφραση του όρου Kush ως «Ethiopia» είναι «σίγουρα ζημιά για τη Χριστιανική Εκκλησία γενικά, καθώς και για τον μαύρο Αφρικανό και τους απογόνους του ειδικότερα», διότι η μετάφραση του όρου αυτού ως Ethiopia συσκοτίζει το ρόλο που έπαιξαν οι μαύροι λαοί στη Βίβλο. Η συσκότιση αυτή του ρόλου των μαύρων μέσω στη Βίβλο ίσως συνέβαλε κατά κάποιο τρόπο στη «διαιρκή μάστιγα της δουλείας που διατρέχει τις σελίδες της Δυτικής ιστορίας, αφού η Δυτική συνείδηση ίσως να είχε αντιδράσει διαφορετικά αν οι βιβλικοί Αιθίοπες είχαν ταυτιστεί με μεγαλύτερη ακρίβεια».⁸⁵ Μ' άλλα λόγια, η επόμενη γενιά θα μπορούσε να είχε προστατευτεί από την «επιδημία του χρώματος» αν είχε χρησιμοποιηθεί διαφορετική μετάφραση που ν' αντιπροσωπεύει τους μαύρους λαούς.⁸⁶

84. Bishop Alfred G. Dunston, Jr., ... O Jonstone λέει:

«Από νεαρής στην Αμερικανική αποικιακή ιστορία, προέκυψε το ερώτημα για το τι πρόκειται να γίνει με την θρησκεία των μαύρων δούλων. Μερικοί επέμεναν λέγοντας: Προστηλυτίστε τους στο Χριστιανισμό. Άλλοι δήμος είπαν: Δεν πρέπει να κρατάς σκλαβόμενό ένα συνάνθρωπο Χριστιανό. Τι πρέπει λοιπόν να γίνει; Μερικοί Νότιοι έδωσαν τη λύση ορίζοντας τους μαύρους σαν υπανθρώπους. Δεν προστηλυτίσουμε μαύρους» επειδή πρόκειται για κατώτερη μορφή ζωής, στερούνται ψυχής κι έτσι δεν μπορούν να σωθούν».

85. Έως 86 ως έχουν.

Συμπέρασμα

Σύμφωνα με την μεταφραστική αρχή που συζητήθηκε παραπάνω (ότι ο μεταφραστής πρέπει να αποφέύγει λέξεις χωρίς νόημα, οι οποίες δεν μπορούν να γίνουν αμέσως κατανοητές από τους απλούς αναγνώστες), η μεταγραφή της Εβραϊκής λέξης *Cush* ως «*Kush*» από την *Jerusalem Bible* και την *New International Translation* είναι εξίσου ελλιπής. Η λέξη «*Kush*» είναι μια αρχαϊκή λέξη - δανεισμένη από τους λαούς της Μεσοποταμίας και τους Εβραίους που αναφέρεται στους μαύρους λαούς και τη γη τους. Δεν χρησιμοποιείται πλέον παρά μόνον στη σύγχρονη Εβραϊκή γλώσσα.⁸⁷ Δεν γίνεται αντιληπτό από τους απλούς αναγνώστες της Αγγλικής Βίβλου ότι σημαίνει μαύρος ή μαύρη γη. Γι' αυτό το λόγο δεν εκπληρώνει τον αντικειμενικό σκοπό της μετάφραστης που είναι η επικοινωνία με τους απλούς αναγνώστες. Κατά την εποχή των αρχαίων Αιγυπτίων, Ασσυρίων και των Κλασικών συγγραφέων, ακόμη και κατά την εποχή της King James, *Kush*, *Ethiopia* και *Sudan* θα μπορούσαν να ήταν οι κατάλληλες λέξεις.

Ο συγγραφέας αυτής της μελέτης θεωρεί ότι η πιο κατάλληλη μετάφραση του όρου *Cush*, σύμφωνα με την μεταφραστική αρχή που συζητήθηκε παραπάνω, είναι η «Αφρική».⁸⁸ Ο όρος «Αφρική» είναι ο πιο φυσικά αντίστοιχος του βιβλικού όρου.

Ο όρος αυτός δεν θα αποδώσει μόνο την ταυτότητα των μαύρων λαών, οι οποίοι αναφέρονται ως *cush*, αλλά είναι επίσης πιθανό να μην παρερμηνεύεται από τους απλούς Αγγλόφωνους αναγνώστες.

Για το λόγο αυτό, η λέξη «*Kush*» θα πρέπει να μεταφραστεί «Αφρική», η λέξη «*Kushites*», «Αφρικανοί» και η λέξη «*Kushi*», «Αφρικανός».

87. Ακόμη και στη σύγχρονη εβραϊκή γλώσσα σημαίνει μαύρος.

88. Η λέξη Αφρική χρησιμοποιήθηκε και σαν όνομα προσώπου όπως «Αφρικανός».

εξιπτεικού διατάξεως αναποδοτικός που διαχρέωσε την ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας και μετέπειτα την ιστορία της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας. Η σημασία της από την οποία προέρχεται η φύση της γλώσσας στην οποία έχει γραψεί η ιστορία της ανθρωπότητας, δεν μπορεί να αποτελέσει απλή απόδειξη για την αρχαία φύση της γλώσσας. Η φύση της γλώσσας δεν μπορεί να αποτελέσει απλή απόδειξη για την αρχαία φύση της γλώσσας. Οι αρχαίες γλώσσες δεν μπορεί να αποτελέσει απλή απόδειξη για την αρχαία φύση της γλώσσας.

Βιβλιοκρισίες

John Ashton, Understanding of the Fourth Gospel, Clarendon Press, Oxford, 1991, σελ. 56

Τέτοια βιβλία δε βγαίνουν κάθε χρόνο. Είναι αλήθεια πως για το κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο εκδίδεται, κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια, ένα πλήθος βιβλίων με ενδιαφέροντα συμπεράσματα. Ανάμεσα σ' αυτά το έργο του Ashton αφήνει στο μελετητή τη γένουστη που άφησαν βιβλία-σταθμοί στην έρευνα του Δ' Ευαγγελίου όπως αυτά των R. Bultmann, C.H. Dodd, O. Cullmann, J. Martyn, R. Brown, R. Schnackenburg, R. Alan Culpepper, κ.ά. Αυτό που επανέζανε τη γοητεία του βιβλίου αυτού είναι η σαφήνεια του ύφους και η πλούσια λογοτεχνική παιδεία του συγγραφέα που τίθεται στην υπηρεσία της κατανόησης του Δ' Ευαγγελίου.

Ο σ. ξεκινάει από ένα μοττό του Valery: «η πίστη ότι κατάλαβες; είναι μια επικίνδυνη κατάσταση», εκφράζοντας έτσι πόσο δύσκολο είναι το εγχείρημα κατανόησης του Δ' Ευαγγελίου. Τα πρώτα κεφ. είναι αφιερωμένα στην εργασία του R. Bultmann ως προς το Δ' Ευαγγέλιο· γιατί και τα κεφ. «Πριν τον Bultmann» και «Μετά τον Bultmann», πολύ ενδιαφέροντα καθεαυτά, έχουν κέντρο τις βασικές θέσεις του Bultmann. Όπως δείχνουν τα συμπεράσματα αυτού του Πρώτου Μέρους (Ερωτήματα και Απαντήσεις) και οι προοπτικές που διαγράφει: Μπορεί να μη γίνονται δεκτές οι απόψεις του γερμανού ερευνητή περί κάποιας μανδαϊκής γνωστικής πηγής που ενέπνευσε στον Ιωάννη το ιδιάζον κέντρο της θεολογίας του ούτε η άλλη εκείνη της ριζικής ανασύνθεσης του Ευαγγελίου προς απόκτηση μιας συνεκούς σειράς νοήματος που στο Δ' Ευαγγέλιο έχει πραγματικά διαταραχθεί. Η πραγματική συμβολή του Bultmann στη μελέτη του Ευαγγελίου έγκειται, κατά τον Ashton, στην από μέρους του αναζήτηση της ιστορικής κατάστασης (Sitz im Leben) μέσα στα πλαίσια του αρχικού χριστιανισμού που μας επιτρέπει να καταλάβουμε σωστά το ευαγγέλιο αυτό αφενός, και αφετέρου το ότι ο Bultmann είναι εκείνος που αντιλήφθηκε σοβαρότερα από όλους την ιδιορρυθμία του Ιωάννη. Σ' αυτούς τους δύο χώρους στρέφεται όλη η προσπάθεια του Ashton στα επόμενα κεφ. του βιβλίου του.

Το ΙΙ Μέρος του βιβλίου αναφέρεται στη Γένεση του Δ' Ευαγγελίου. Έτσι στο κεφ. 4 περί «Θρησκευτικής Διάστασης» τονίζει πως ο Ιω. είναι από τα πιο ιουδαϊκά κείμενα της Κ.Δ., και το πιο αντιληφθέατο από τα τέσσερα ευαγ-

γέλια. Οι αναγνώστες του ζουν εξωτερικά και εσωτερικά διασπασμένοι μεταξύ μίσους και αγάπης απέναντι στην ιουδαϊκή Συναγωγή. Η στάση τους αυτή έχει επηρεαστεί από τραυματικές εμπειρίες όχι μόνο διάστασης προς τη Συναγωγή αλλά και έξωσης της κοινότητάς των από τους καταστημένους θρησκευτικούς και κοινωνικούς θεσμούς του Ιουδαϊσμού. Η εχθρότητα των «Ιουδαίων» προς τον Ιησού και η απόρριψη του από τον Ιουδαϊσμό επαναλαμβάνεται το ίδιο έντονα προς την κοινότητα των Μαθητών του. Ο Ashton εξετάζει όλες τις δυνατότητες προσδιορισμού ποιοι μπορεί πραγματικά να ήσαν οι «Ιουδαίοι» εχθροί του Ιησού και ποιοι οι εχθροί της ιαύννειας κοινότητας. Ο ρόλος των «Ιουδαίων» εχθρών του Ιησού, όποιοι κι αν ήταν αυτοί, είναι στον Ιε. ο εξής: αντιπρόσωποι της αποστίας γενικά, ενώ στα κεφ. 14-17 τη θέση των εχθρών «Ιουδαίων» παίρνει ο αντίθεος «ακόσμιος» εν γένει. Οι «Ιουδαίοι» των χρόνων ρήξης με την κοινότητα πρέπει να ήσαν Ιουδαίοι, μια νέα εξέλιξη του Φαρισαϊσμού που συναντάμε στα Ευαγγέλια ανάμικτου με στοιχεία του Σαδδουκαϊσμού που επιβίωσαν μετά την καταστροφή του Ναού, κάποια δηλ. συνέχεια των Φαρισαίων και Αρχιερέων των χρόνων του Ιησού.

Στο κεφ. 5 ο Ashton προσπαθεί να προσεγγίσει την Ιαύννεια κοινότητα με βάση τις γνωστές εργασίες του Martyn — μια κοινότητα που αρχικά δρούσε κάποιας άνετα μέσα στη Συναγωγή (με θεολογική παραγωγή κάτι σαν το βιβλίο των Σημείων) για να γνωρίσει περί το 85 μ.Χ. την έξωση από τη Συναγωγή και την απόρριψη από τον Ιουδαϊσμό, κάτι που είχε σαν συνέπεια μια νέα έκδοση των Σημείων, όπως και το μαρτύριο. Το κατά Ιαύννην είναι βιβλίο αυτής της κοινότητας της πολύπαθης, όχι έργο του γραφείου, μια συγγραφή προς χάρη της συγγραφής. Ο Ashton, πολύ σωστά, υποστηρίζει, ότι του αφορισμού πρέπει να προηγήθηκε η κατηγορία κατά της κοινότητας επί διθεσία. Στην τελική περίοδο εξέλιξης της κοινότητας ανήκουν σταθερές θεολογικές και κοινωνικές αντιλήψεις που ανακλώνται στην τελική έκδοση του ευαγγελίου. Ο Ιδρυτικός χάρτης και η αρχική έκφραση της πίστης της είναι το βιβλίο των Σημείων. Η απόρριψη παίρνει διαστάσεις φόνου, όπως βλέπουμε στα κεφ. 5-8 και 10. Η 8^η έκδοση ενσωμάτωσε τα κεφ. 6 και 10, ενώ η προσοχή της κοινότητας στράφηκε και σε εσωτερικά της ζητήματα (10, 1-18 και κεφ. 15). Περιέλαβε επίσης τον καθαρισμό του Ναού (κεφ. 2). Στον Αποχαιρετιστήριο λόγο, που τέλειωνε αρχικά στο 14:31, πολλή δουλειά πρέπει να έκανε ο τελικός συντάκτης και εκδότης (Redaktor) του Ευαγγελίου.

Για τον τύπο οργάνωσης της ιαύννειας κοινότητας έχει προταθεί η άποψη πως ήταν είτε Ίδρυμα (Foundation) είτε Σχολή. Η πρώτη άποψη τονίζει τη θεμελιώδη σχέση του ιδρυτή με το ίδρυμα για την κατανόηση του ευαγγελίου. Σχολή δεν ήταν η ιαύννεια κοινότητα, αφού τα μέλη της δεν ενδιαφέρονταν για μάθηση αλλά για την «αιώνια ζωή». Τα μέλη της όμως καλούνται «μαθητές», και τον «μαθητή ον πήγα» η ιαύννεια κοινότητα θεωρεί κεφαλή της με την έννοια που οι φιλοσοφικές σχολές στην αρχαιότητα θεωρούσαν τους ιδρυτές των. Ως γεωγραφικό χώρο δράσης της κοινότητας πιστεύει και ο Ashton την Υπεριορδανία. Δικαιολογούνται έτσι τα ελληνικά του ευαγγελίου και η ιουδαϊκότητά του. Η φονική κατά της ιαύννειας κοινότητας δράση της

Συναγωγής στην περιοχή αυτή είναι δυνατό να καλυφθεί από τη διακυβέρνηση υπό του Αγρίππα Β' μετά το 70 μ.Χ. ως εκπροσώπου των Ρωμαίων.

Στο *Excursus* περί της Πρώτης Έκδοσης (σελ. 199-205), παρά τη διαφωνία των κριτικών ως προς το τι περιλάμβανε η πρώτη, η δεύτερη, ή η τρίτη έκδοση του ευαγγελίου, ο Ashton παρατηρεί πως κάποιες από αυτές τις προτάσεις δεν αλληλοαποκλείονται, αφού η τελική σύνταξη (*Redaktor*) μπορεί να έγινε μετά από εκτεταμένες αναθεωρήσεις εκ μέρους του ίδιου του Ευαγγελιστή. Κι αν όμως είναι περισσότεροι οι αναθεωρητές, ο ιδιοφυής Ιωάννης πρέπει να είναι ένας, αυτός, κατά τον Brown, ήταν ο βασικός iεροκήρυκας της κοινότητας (*the principal preacher*), ο υπεύθυνος για το σχηματισμό του πηγαίου υλικού σε καθορισμένα από αυτόν πρότυπα. Ο Ashton είναι υπέρ της άποψης: το όνομα Ιωάννης να μείνει ελεύθερο να πετάει (*to flow free*) πάνω από όλα τα στάδια εξέλιξης του ευαγγελίου:

Στο κεφ. 6 του βιβλίου εξετάζει το είδος της δυαρχίας που παρουσιάζει ο Ιω. ως προς τις έννοιες κόδμος, φως και σκότος, ζωή, κρίση, δίκη, ως προς έννοιες δηλούσες διάσταση (ειρήνη-μάχαιρα, γογγυσμός-σχίσμα, εν κρυπτώ-εν φανερώ, επουράνια-επίγεια, κτλ.) Ο John Ashton πιστεύει πως στον Ιω. πρόκειται για θητική και όχι για κοσμολογική ή μεταφυσική δυαρχία, γι' αυτό και τα παράλληλα που έχουμε από το Qumran θεωρεί επαρκή για να καταλάβουμε τον Ιωάννη, στο θέμα αυτό, είτε η επίδρωση αυτή ήταν άμεση, όπως θέλουν μερικοί, είτε, όπως φαίνεται πιθανότερο, ήταν έμμεση.

Στο κεφ. 7 εξετάζεται ο βασικός στο βιβλίο των Σημείων χαρακτηρισμός του Ιησού ως του Μεσσία. Πολύ σωστά τονίζει ο Ashton πως το ότι ο Ιησούς τελεί θαύματα δεν αποτελεί κάλυμμα για την αναγνώρισή του ως Ιουδαίου Μεσσία. Φυσικά, η τέλεση θαυμάτων δεν ήταν καθεαυτή ένδειξη θεότητας, αφού κατά τους ελληνιστικούς χρόνους σε κάθε σημαντική μορφή αποδίδονταν θαυματουργικές δυνάμεις. Εξάλλου, στη Συνοπτική παράδοση, τα θαύματα συνδέονται με το πρόσωπο του Ιησού και τον ερχομό της βασιλείας των ουρανών. Ο Martyn τα χαρακτηριστικά του Μεσσία της πηγής των Σημείων δρίσκει σε πορτραίτα Προφητών και του Ηλία στην Π. Διαθήκη. Η εξέλιξη από τη μεσσιανική προς μια νέα χριστολογία πρέπει να υπήρξε όχι ξαφνική αλλά θραδείας διαρκείας. Δεν μπορούν να διακριθούν σαφείς σταθμοί αυτής της διαδικασίας, αφού σε όλο το Ευαγγέλιο υπάρχει η ελέγχουσα χείρα του Ιωάννη: έτσι οι σχετικές προσπάθειες ακριβέστερων καθορισμάν μπορούν να είναι μόνο κατά προσέγγιση.

Απόδεκτή π.χ. είναι η σε κάποια σημείο της διαδικασίας αυτής προσάρτηση στην κοινότητα μεγάλου αριθμού προσηλύτων από Σαμαρείτες – Ιουδαίους. Αυτό άλλωστε υπαινίσσεται και το κεφ. 4 του κατά Ιωάννην. Και ο Oscar Cullmann ευνοεί αυτή τη θέση, όταν υιοθετεί την άποψη του J. Bowman πως το Ευαγγέλιο γράφτηκε για Σαμαρείτες, οι οποίοι στο κεφ. 4, 39-42 δηλώνουν πως δεν πίστεψαν από τα λόγια της γυναίκας, αλλά οι ίδιοι έφτασαν να καταλάβουν πως ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας, ο Σωτήρας του κόσμου. Ο Brown, μάλιστα, σημειώνει πως, μετά απ' αυτή την ομολογία πίστης, δεν είναι τυχαίο πως ακολουθεί η σύγκρουση του Ιησού προς τους Ιουδαίους εξαιτίας μιας προτα-

θείσης υψηλής χριστολογίας (5, 16-18).

Με βάση τα παραπάνω ο Ashton παραμερίζει την άποψη του Fortna (Christology in the Fourth Gospel, σελ. 491) πως ο Ιησούς στην πηγή των Σημείων είναι και δεν είναι ο Μεσσίας, αφού προσεγγίζει πολύ «το θείο άνδρα» της ιωάννειας χριστολογίας του υπόλοιπου Ευαγγέλιου. Και ο Ashton πιστεύει πως κάποτε υπήρξε χριστολογικά μια τέτοια μέση κατάσταση, αναφέρεται μάλιστα και σε κάποια ίχνη της μέσα στο Ευαγγέλιο, η ιωάννεια όμως κοινότητα συνοίκησε με τους λοιπούς Ιουδαίους μέσα στη Συναγωγή, κάποια περίοδο, και αυτό ήταν δυνατό όσο θεωρούσε τον Ιησού ως Μεσσία με κάποιο τρόπο σεχταριστικό ίσως αλλά πάντως ιουδαϊκό.

Ακολουθεί το Excursus II περί της «Κλήσεως στην Πίστη», περί του πώς δηλ. προκαλείται η πίστη, ή, τελοσπάντων, ποιο ρόλο παίζουν τα σημεία στην πίστη. Ο Fortna ισχυρίζεται πως η πηγή των Σημείων ήταν Ευαγγέλιο Σημείων, και πως η άγρα ιχθύων στο 20 κεφ. ανήκε σ' αυτή την πηγή. Ο B. Lindars και ο Ashton αρνούνται κάτι τέτοιο, ενώ δείχνουν πόσο είναι δύσκολο να χωρίσει κανείς την αφήγηση από το διάλογο ή την ομιλία, παράδειγμα το κεφ. 11. Ο Ashton επιχειρεί την αποκατάσταση της πηγής των Σημείων στο 1, 19-2, 11 (σελ. 284-85), κι αυτό έχει σημασία για τη σχέση των Σημείων με την πίστη. Οι στίχοι 1, 50-51 είναι φυσικό, ως προς το θέμα μας, τράβηξαν ιδιαίτερα την προσοχή των ερευνητών. Μερικοί αποδίδουν στον R (Αναθεωρητή) το στίχ. 51, αφού το ρ. είναι στον ενικ. στον 50 και στον πληθ. στον 51, και γιατί ο 51 εγκρίνει καθοδήγηση της πίστης από τα Σημεία αντίθετα προς την πάγια ιωάννεια θεολογική θεώρηση στο 20, 29: «μακάριοι οι μη ιδόντες και πιστεύσαντες». Ο Ashton όμως δέχεται πως η στροφή από τον ενικ. στον πληθ. είναι πολύ φυσική στους στίχ. 50-51, κι αυτό φαίνεται σωστό, ενώ το «όψεσθε» στο στίχ. 51 δέχεται μεταφορικά, όχι με τη φυσική έννοια που έχει το «ιδόντες» στην περίπτωση του Θωμά. Το «φείζω», κατ' αυτόν, δεν αναφέρεται σε μεγαλύτερα θαύματα αλλά με την έννοια του 5, 20 και 14, 12 (όπως και ο Bultmann).

Από το θαύμα της Κανά ο Fortna βγάζει από την Πηγή την παρέμβαση της μητέρας του Ιησού, ενώ ο Ashton σωστά τα περί της «ώρας» θεωρεί ως ιωάννειο στοιχείο, και τη διαφωνία του Ιησού προς την οικογένεια του ως στοιχείο που ο Ιω. παρέλαβε από την παράδοση. Στο στίχ. 9 η αντίθεση διακόνων προς αρχιτρίκλινο φαίνεται σαν κάτι παρέμβλητο, ο Ashton όμως θυμίζει την παρόμοια κατάσταση του στίχ. 1, 31. Για το στίχ. όμως, 2, 11 περί της πίστεως των Μαθητών μετά το σημείο της Κανά λέει πως είναι προιωάννειος, αφού οι Μαθητές είχαν ήδη πιστέψει στον Ιησού στο κεφ. 1.

Στο κεφ. 8 εξετάζεται ο τίτλος «Υιός Θεού» ως χριστολογικός τίτλος. Ο Ashton φαίνεται πως μεταξύ του υψηλού ιωάννειου χριστιανικού τίτλου περί Υιού του Ανθρώπου και της αρχικής μεσσιανικής πίστης της πηγής των Σημείων υπάρχει ένα μεσαίο στάδιο, και με αυτό συνδέει τα περί Y. Θεού. Το «ιωάννειο trajectory» προχωράει όχι βάσει κάποιου προγράμματος αλλά από το ένστικτο αυτοδιατήρησης της ιωάννειας κοινότητας, η οποία νοιώθει υποχρεωμένη να απαντήσει σε ερωτήσεις και προκλήσεις της Συναγωγής μάλλον και λιγότερο για να διεξαγάγει προστήλυτισμό προς στοιχεία του περιβάλλον-

τος κόσμου. Πριν το διαζύγιο με τη Συναγωγή (βλ. σελ. 293) ο Ιωάννης, πιστός στη Συνοπτική παράδοση, μιλάει για ανταγωνισμό προς τους Φαρισαίους και για τις φονικές διαθέσεις των έναντι του Ιησού. Σταμάτησε μήπως μέσα στην ιωάννεια ομάδα η φιλολογική δραστηριότητα μέχρι την τελική έκδοση του ευαγγελίου; Όχι, δέβαια. Πέραν των γνωστών στους ειδικούς περί Υ.Θ. ως θείου ανδρός, ο Ashton περιλαμβάνει στην ενότητα αυτή πολλά αξιοσημείωτα στοιχεία: Η είσοδος Σαμαρειτών στην κοινότητα έκανε την ιωάννεια ομάδα όχι μόνο πιο ύποπτη στη Συναγωγή αλλά έκανε πιθανή και την είσοδο στην ιωάννεια χριστολογία σαμαρειτικών μεσσιανικών ιδεών περί Ταheb. Η άποψη πάντως των περί ανδρόυ του Μωϋσή για το Νόμο στον ουρανό και περί καθόδου, θεωρείται αρκετά μεταγενέστερη (4ος αι. μ.Χ.). — Πολύ σημαντικά είναι όσα γράφονται στη συνάφεια περί σχέσης του «Υιού» ή «Υ.Θ.» στον Ιωάννη προς την «αποστολή» του στον κόσμο, δηλ. περί της προφητικής ιδιότητάς του (βλ. σελ. 299-317). Ο Ιησούς συνδέει ο ίδιος το θέμα της προέλευσής του με το φαινομενικά διαφορετικό θέμα της αποστολής του. Ο μύθος περί της προέλευσης της προφητείας από το «συμβούλιο των υιών του Θεού» ή «των αγίων» στον ουρανό είναι γνωστός (Βλ. 3 Βασιλ. 22, 9-23 όλα λέει ο Μιχαίας υιός του Imla περὶ ψευδοπροφητῶν). Την αποστολή του προφήτη από το θείο Συμβούλιο γνωρίζει και ο Ιερεμίας (23, 18), ο Β' Ησαΐας, ο Μωϋσής (Δευτ. 18, 18), ο Μαλαχίας (άγγελος, απεσταλμένος). Ο Ashton σωστά υποστηρίζει πως, αν και η παράδοση αυτή επηρέασε τον Ιωάννη, δεν φαίνεται πως μπορεί να εξηγήσει την ιδάζουσα ιωάννεια θεολογική άποψη πως η οικία του Ιησού είναι ο ουρανός. Περισσότερη σημασία αποδίδει στη νομική σχέση του Ιησού ως απεσταλμένου προς το Θεό ως τον αποστείλαντα. Ο Ιησούς μιλάει ως εκπρόσωπος του Θεού με θεία αυθεντία. Η αποστολή συνδέεται με ορισμένη ανάθεση εντολής (commission). Στη συνάφεια αυτή γράφονται ενδιαφέροντα σχόλια για το ρόλο του Μωϋσή στο Δ' Εναγγέλιο, και ενδιαφέροντα παράλληλα προσάγονται από την αραμαϊκή νομική γλώσσα περί *be p beth* όπως και από τη Συνοπτική παράδοση (Παραβολή των κακών γεωργών και αποστολής του Υιού qua Υιού, ως πλήρως εξουσιοδοτημένου αντιπροσώπου του πατέρα-Ιδιοκτήτη), τα περί πατρότητας του Θεού, που ακόμα και στην υψηλή ιωάννεια χριστολογία πρέπει, κατά τον Oscar Cullmann, να έχουν τη ρίζα των σε θρησκευτικά βιώματα του ίδιου του Ιησού, τα περί Συνοπτικού ιωάννειου μετεωρίτη (βλ. Mt. 11, 27 εξ. και πρλ.), όσα περί μαθητείας του υιού προς τον πατέρα βρίσκεται στο Dodd στο Ιω. 5, 19-30, τα περί «mystique juridique» του Theo Preiss, τα περί σύνδεσης της χριστολογίας προς την κοινωνική ιστορία ανάπτυξης της ιωάννειας κοινότητας. — Στο Συμπέρασμα: Κατά την Πηγή ο Ιησούς δεν κάνει σημεία στα Ιεροσόλυμα, όπως φαίνεται και από το κεφ. 7, όπου στο στίχ. 3 δεν χρησιμοποιείται ο όρος σημεία αλλά ο τεχνικός όρος «έργα». Το πρόβλημα των στίχ. 14-24 ο Ashton λύει, δεχόμενος χωρισμό μεταξύ 14-18 και 19-24. Στους στίχ. 14-31 (πλην του 198-24) τονίζεται πως ο Ιησούς είναι προφήτης (14-19a), έχει δηλ. εξουσία από το Θεό, όχι δική του· 8) είναι ο Μεσσίας (25-31), αν και οι ακροατές του δεν ξέρουν πόθεν έρχεται ο Μεσσίας, και μόνος ο Ιησούς ξέρει πόθεν εστι. Με άλλα λόγια το κεφ. 7 ανήκει εν μέρει στην πηγή των Σημείων. Και από το πό-

θεν ο Μεσσίας ο λόγος πηγαίνει εύκολα στο πού ('Οπου ειμι εγώ υμείς ου δύνασθε ελθεῖν'). Όταν συντάχθηκε το κεφ., εδώ για πρώτη φορά γινόταν λόγος περί Νικοδήμου (Με την έννοια ενός Γαμαλήλ, των Πράξ. 5, 33-40) και οσα λέγονται περί απόκειρας σύλληψης του Ιησού αφομοιώθηκαν με το υλικό της διαλογικής σύγκρουσης.

Τα περί Υιού Ανθρώπου καταλαμβάνουν οι σελ. 337-380. Στις έννοιες Μεσσίας – Υιός Θεού ο Ιω. με τον Y.A. προσθέτει (ανεξάρτητα από τον Πρόλογο) την έννοια της προϋπαρξής. Από την ομάδα των 13 λογίων περί του Y.A., περί καθόδου και ανόδου, ξεχωρίζουν τα: 3, 14· 8, 28· 12, 23· 24· 13, 31. Ο Ιω. ξέρει την περί Y.A. παράδοση του Δανιήλ, των ιουδαϊκών Αποκαλύψεων Α' Ενώχ και Δ' Έσδρα, καθώς και τη χριστιανική παράδοση περί ύψωσης στα δεξιά του Θεού. Βέβαια, όχι μόνο ο Bultmann αλλά και άλλοι (από τους σύγχρονους θλ. ιδίως Mayne Meeks, Prophet-king, Man from Heaven,) διαπιστώνουν πως δεν υπάρχουν εγγύτερα παράλληλα παρά αυτά που έχουμε στα Μανδαϊκά κείμενα. Ο Ashton όμως προσάγει κάποια ενδιαφέροντα επιχειρήματα από το γνωστό μας περί του Ιησού Ιουδαϊκό χώρο. Π.χ. Τι μπορεί να αποκομίστε κανείς ως προς το Ιω. 1, 51, περί της «σκάλας» του Ιακώβ από την ιουδ. θεολογία μενηνή σκέψη. Κατά τον Ashton, Ο Ιω. δεν είναι ευχαριστημένος με τους υπάρχοντες μεσσιανικούς τίτλους. Η υπεροχή του Y.A. ως τίτλου εισάγεται με τα «μειζώ» του στίχ. 1, 51. Αυτά που οι Ιουδαίοι θεολογούσαν περί της σκάλας του Ιακώβ, μεταφέρονται από τον Ιω. στο πρόσωπο του Ιησού ως του locus της αποκαλύψεως, ως του μεσίτη και ως της οδού μεταξύ ουρανού και γης.

Ως προς τα χωρία περί Y.A. στα κεφ. 3· 8· 12 υπάρχει ένας θησαυρός σχολίων που δεν μπορούν εδώ να παρατεθούν. Σημειώνουμε εδώ το δύσκολο στίχ. 3, 13 πως ο Y.A. έχει ήδη αναβεί στον ουρανό. Ο Peter Borgen προσάγει ραββινικά παράλληλα πως ο Μωάστης, κατά την παραλαβή του Νόμου, ανέβηκε μέχρι τον ουρανό. Επομένως ο Ιω. στο 3, 13 στρέφεται προς τέτοιες υψηλές απαιτήσεις περί του Μωάστη από τη Συναγωγή. Η χρονολόγηση όμως τέτοιων ιουδαϊκών παραδόσεων είναι πολύ αμφίβολη. Ο Y.A. προέρχεται από τη Συνοπτική παράδοση περί Y.A. ως εσχατολογικού κριτή και από την παράδοση του βιβλίου του Δανιήλ. 'Οπως στις Συνοπτικές προρρήσεις περί του Πάθους βρίσκουμε το «δεῖ» περί του Y.A., έτσι και στα ωάννεια χωρία, μόνο που εδώ παρατηρείται μια αξιοπρόσεκτη θεολογική μετακίνηση: ο σταυρός είναι «ύψωσις». Εξάλλου, ενώ στους Συνοπτικούς έχουμε προληπτική ταύτιση Ιησού και ουρανίου Y.A., στο Δ' Ευαγγ. η ταύτιση είναι ολική και άμεση (σελ. 372). Σημειώνει, μάλιστα, ο Ashton πως, όταν γραφόταν το 6, 42, η μνήμη περί του Ιησού ως ατομικής ανθρώπινης ϊπαρξης είχε αρχίσει να ξεθωριάζει και το συγκεκριμένο του προφίλ να χάνεται πίσω από τη μάσκα του Y.A. (σελ. 372).

Το τρίτο μέρος του βιβλίου είναι από τα πιο σημαντικά του βιβλίον. Επιγράφεται: Αποκάλυψη. Ο Ashton πιστεύει πως ο Ιω. χρωστάει πολλά στην αποκαλυπτική. Από αυτά μελετάει 4 κυρίως στοιχεία: 1) Το μυστήριο των δύο αιώνων, 2) Οράματα και όνειρα: τα δύο στάδια, 3) Παροιμίες: οι εντός και οι εκτός, 4) Ανταπόκριση: άνω και κάτω. Στα αποκαλυπτικά έργα το μυστήριο των δύο αιώνων συνίσταται στον αιώνα της απόκρυψης μιας αποκάλυψης, και στον

αιώνα της φανέρωσής της διά μέσου μιας ερμηνείας, ενός *peshet*. Αυτή η φαινομενικά αιώνα επινόηση επέτρεψε την αντικατάσταση της Π.Δ. από την Καινή. Εξάλλου, στα οράματα και όνειρα των αποκαλύψεων υπάρχουν δύο στάδια, ένα σκιώδες και σκοτεινό, και ένα της φανέρωσης και αποσαφήνισης που προσφέρει συνήθως ο *angelus interpres*. Ο ρόλος του αγγέλου αυτού στον Ιω. αναλαμβάνεται από τον Παρακλήτο και εκφέρεται διά των κηρύκεων του ευαγγελίου (σελ. 393). Έπειτα, οι αναγνώστες των αποκαλυπτικών έργων καταλαβαίνουν τι διαβάζουν, οι εκτός όχι. Στην ιωάννεια κοινότητα υπάρχει σαφής χωρισμός των εντός και των εκτός ως προς την αντιληψη των λόγων του Ιησού, και η γλώσσα της κοινότητας είναι *Sondersprache*.

Στα αποκαλυπτικά έργα υπάρχει κάποια ανταπόκριση αυτών που συμβαίνουν στον ουρανό με αυτά που συμβαίνουν στη γη. Κατά τον Ιωάννη, αυτό που συμβαίνει στη γη είναι η υπό γήινους όρους εκ νέου πραγματοποίηση αυτού που έγινε στον ουρανό. Ο Y.A. στον Ιω. είναι το πιο δυνατό σύμβολο αποκαλυπτικής αναλογίας μεταξύ των δύο περιοχών. Η καθαυτό ιωάννεια χριστολογία περιέχεται στον όρο Y.A.

Στο κεφ. II εξετάζεται το φιλολογικό είδος Ευαγγέλιο. Στην καρδιά του ευαγγελίου του Μάρκου βρίσκεται το Μυστικό του Μεσσία. Ο Μάρκος σύνδεσε τον ιστορικό Ιησού με τον αναστάτια Κύριο της Εκκλησίας διά του μεσσιανικού μυστικού: έτσι ο ιστορικός Ιησούς ήταν ο Μεσσίας – Y.Θ., άλλα το απέκρυπτε. Στον Ιω. έχουμε άλλη αλλά παράλληλη λύση του ίδιου προβλήματος: τα δύο επίπεδα κατανόησης. Ο Martyn μιλάει για two level-drama (Ιησούς – ιωάννεια κοινότητα).

Ο Ιω. γράφει για κάτια παρελθόν: τον Ιησού, το έργο και τη διδασκαλία του. Συγχρόνως όμως μιλάει για τα προβλήματα, τους φόβους και τις προσδοκίες της ιωάννειας κοινότητας, λειτουργεί δηλ. συγχρόνως ο ευαγγελιστής σε δύο επίπεδα κατανόησης: την ύπαρξη όμως των δύο επιπέδων καταλαβαίνουμε καλύτερα, όταν αντιληφθούμε το ρόλο του Πνεύματος μέσα στην Ιω. κοινότητα: όταν συλλάβουμε σωστά τη σχέση του γεγονότος προς την ερμηνεία του. Το Πνεύμα είναι ο εξηγητής των λόγων του Ιησού (7, 39). Ο ευαγγελιστής έχει συνείδηση των δύο επιπέδων ως προς την αποκάλυψη του Ιησού: στο ένα έχουμε την κατάθεση της αποκάλυψης από τον Ιησού: στο δεύτερο έχουμε τον εξηγητικό ρόλο του Παρακλήτου με τα ρήματα: διδάξει, υπομνήσει, μαρτυρήσει, κρίνει, οδηγήσει, αναγγελεί. Αυτός ο ρόλος του Παρακλήτου στον Ιωάννη εξηγείται με βάση τον *angelus interpres* στην αποκαλυπτική παράδοση (σελ. 424). Το θέμα όμως αυτό οδηγεί φυσικά στο ποια είναι η σχέση γεγονότος και ιστορίας για τον Ιωάννη. Πολλοί ερμηνευτές μας καλούν να διαβάσουμε το νόημα που δίνει ο ευαγγελιστής κάθε φορά μέσω στην σχετική ιστορία που διηγείται. Συγχέουν δύο διμφορετικά ερωτήματα: του ιστορικού (τι πράγματι έγινε;) αφενός και του ερμηνευτή (ποιο είναι το νόημα, τι εννοεί με την αφήγηση αυτή ο ευαγγελιστής;) αφετέρου. Το ευαγγέλιο όμως είναι μια ομολογία πίστεως περισσότερο παρά μια βιογραφία: απαιτεί εισωτερική ανταπόκριση από τον αναγνώστη – κι αυτό κάνει το ευαγγέλιο να διαφέρει πολύ από μια ιστορική έκθεση: το μήνυμά του έχει άμεση αναφορά στο παρόν των αναγνωστών! Όπως ση-

μειώνει ο Οριγένης (Υπομν. εις τὸν Ἰωάνν. 10, 4 Migne P.G. XIV 313 C): «επρόκειτο γιαρ αυτοίς όπου μεν ενεχώρει αληθεύειν πνευματικός και σωματικός· όπου μη ενδέχετο αμφοτέρως προκρίνειν το πνευματικόν του σωματικού, σωζομένου πολλάκις του αληθούς πνευματικού εν τῷ σωματικῷ, ως αν εἴποι τις, ψεύδει».

Τα «υπάγειν» και «έρχεσθαι» είναι το θέμα του επόμενου κεφ. Και εδώ ο Ashton αποδύεται στην κατανόηση του Αποχαιρετιστήριου λόγου του Ιησού στο υπόδιαθρο της Π.Δ., της Διαθήκης (Testament) και της Ανάθεσης (Commission) με παραδείγματα του Δαβίδ προς τον Σολομώντα, του Αθεσσαλώμ στους οπαδούς του, ιδιαίτερα του Μωυσῆ προς τον Ιησού του Ναυῆ. Σε ιδιαίτερο Excursus εξετάζεται «Η Διαθήκη Μωυσέως» με πειστικότητα και χάρη. Πέραν τούτου, πρέπει να σημειωθεί ότι και ο Αποχαιρετιστήριος λόγος διαβάζεται σε δύο επίπεδα ανάγνωσης – σ' εκείνο του Ιησού προς τους μαθητές του, και στο άλλο του ευαγγελιστή προς τους αναγνώστες του.

Τόσο ο θάνατος όσο και η ανάσταση του Ιησού παρουσιάζονται από τον Ιωάννη κατά ιδιάζοντα τρόπο. Ο Ashton αποκρούει την άποψη του E. Käsemann πως η ιστορία του Πάθους, ο Σταυρός, στον Ιωάννη είναι απλό υστερόγραφο που θα μπορούσε να λείπει· αποδεικνύει πως δεν είναι έτσι. Αναγνωρίζει όμως πλήρως τη θεολογική σημασία της παραπάνω παρατήρησης του Käsemann. Με τα ρήματα «υψούν» και «δοξάζειν» ο σταυρός δεν είναι η «κένωσις», το επισιχυντο πάθος, αλλά η φανέρωση της θείας δόξας, δηλ. της αποκαλύψης και η ανάσταση συνδέεται με τον ερχομό του Παρακλήτου και με την Ανάληψη. Όμως τι ακριβώς σημαίνουν αυτά; Δυσκολευόμαστε και εδώ να καταλάβουμε το νόημα της αποκαλύψεως του Σταυρού, π.χ., όπως δυσκολευόμαστε σε όλο το ευαγγέλιο να αντιληφθούμε τι τέλος πάντων αποκαλύπτει ο Αποκαλυπτής, που δεν κάνει τίποτε άλλο, κατά τον Ιωάννη, από το να λέει συνεχώς ότι αυτός είναι ο αποκαλυπτής. Το σοθαρώτατο αυτό θέμα για μια σωστή εκτίμηση του ευαγγελίου πραγματεύεται ο Ashton στο ακροτελεύτιο κεφ. του βιβλίου του υπό τον τίτλο «Ο Μεσάζων και το Μήνυμα» (The Medium and the Message, σελ. 515-543).

Από το πολύ αξιόλογο αυτό κεφ. θα παρατεθούν εδώ μόνο κάποιες σκέψεις που εκτίθενται στο Συμπέρασμα (σελ. 545-553). Το αποκαλυπτικό σχήμα που έχουμε στον Ιωάννη (όλα απαρχής μέχρι τέλους περὶ τον πώς της αποκαλύψεως – τίποτε για το τι) δρίσκουμε, κατά τον Bultmann στην γνωστικής προέλευσης πηγή από την οποία άντλησε ο ευαγγελιστής τους αποκαλυπτικούς λόγους του βιβλίου του. Άλλα κι αν ακόμα ήταν έτσι, κατά περιεργο τρόπο μένει το κενό του αποκαλυπτικού λόγου ως προς κάποια συγκεκριμένα στοιχεία ή γεγονότα στο περιεχόμενό του. Τέτοια στοιχεία έχουμε π.χ. στις κηρυγματικές ομιλίες των Πράξεων των Αποστόλων. Παντού ο Ιω. επιμένει στον αποκαλυπτικό ρόλο του Ιησού, κι αυτό μοιάζει με υπόσχεση συνεχώς επαναλαμβάνομενη αλλά ουδέποτε εκπληρούμενη, ή, όπως λέει ο W. Meeks, μοιάζει «με άδεια αποκαλυπτική φόρμα». Σοθαρή απόπειρα προς λύση του προβλήματος έγινε από τη σχολή της Salvation History, της άποψης δηλ.. πως η αυτοαποκάλυψη του Θεού έχει το κέντρο της στην ιστορική ζωή του από Ναζαρέτ Ιησού.

Από το κέντρο αυτό μπορούν να λυθούν όλα τα σχετικά ερωτήματα μας. Ο κατ' εξοχήν εκπονητής της θεωρίας αυτής είναι ο καθηγ. Oscar Cullmann (Βλ. Χριστός και Χρόνος, εκδ. Αρτος Ζωής, 1981). Αλλά ο Ashton απορρίπτει τη θεώρηση αυτή για τους εξής λόγους: Τοποθετεί το locus της αποκαλύψεως έξω από το ίδιο το ευαγγέλιο και ασχολείται με αυτό σαν πηγή θείων αληθειών, σε μερικές μάλιστα περιπτώσεις ως λίμνη για αλίευση proof-texts για ο.τιδήποτε (έτσι μπορούν να δικαιωθούν τα πάντα μέσου στο Ευαγγέλιο): ο Ιωάννης εξάλλου δεν ενδιαφέρεται για την ιστορία της σωτηρίας. Από την άλλη μεριά ο Bultmann με το πρόσχημα της απομύθευσης αφήνει έξω από το ευαγγελικό κήρυγμα ιστορικά στοιχεία που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του αποκαλυπτικού του μηνύματος. Η επιτυχέστερη κριτική του Bultmann ήλθε από το μαθητή του E. Käsemann, ο οποίος τόνισε πως το Ευαγγέλιο περιλαμβάνει αμφότερα, την ιστορία του Ιησού και το χριστιανικό κήρυγμα· πολύ σωστά σημειώσε πως κάποιος που δεν ενδιαφέρεται για τον ιστορικό Ιησού δε θα καθήσει να γράψει ευαγγέλιο αλλά θα χρησιμοποιήσει κάποια άλλη φιλολογική μορφή, όπως π.χ. την επιστολή ή την πραγματεία ή ομιλία, σαν αυτές που βρίσκουμε στη συλλογή κειμένων του Nag Hammadi (βλ. Χριστιανικός Γνωστικισμός, Τα κείμενα του Nag Hammadi από την Αίγυπτο, Αθήνα, 1990, εκδ. Αρτος Ζωής). Ένα τέτοιο κείμενο, σημειώνει ο Ashton, όπως π.χ. η προς Εβραίους επιστολή θα μπορούσε να περιλάβει όλα όσα ο Bultmann στη «Θεολογία της Κ. Διαθήκης» θεωρεί ως συμβολή της θεολογίας του Δ' Ευαγγελιστή. Σ' αυτήν όμως την πραγματεία-επιστολή δε θα υπήρχαν ούτε θαύματα-σημεία ούτε θεραπείες ασθενών ούτε κονταροχυπήματα με τους Ιουδαίους και συζητήσεις με τους μαθητές. «Η υπόσχεση φανέρωσης του περιεχομένου της αποκαλύψεως μένει ανεκπλήρωτη γιατί δεν είναι πραγματοποιήσιμη, αφού δεν υπάρχουν ουράνια μυστήρια («επουράνια») που αποκαλύφθηκαν υπό του Θεού στον Ιησού εκτός από εκείνα που εκδιπλώνονται μέσα από τη ζωή του και το θάνατό του (σελ. 551). Οι αποκαλυπτικοί λόγοι παρενείρονται μέσω στην αφήγηση περί της ζωής του Ιησού, και έτσι αποτελούν μέρος της ιστορίας του. Ο Bultmann κατέχεται από μια θεμελιώδη αγωνία να απαλλαγεί από το ιστορικό κέλυφος για να μείνει έτσι ο πυρήνας της αποκαλύψεως το ίδιο, πιστεύει ο Bultmann, πως με τον ένα τρόπο ή τον άλλο κάνει και ο Δ' ευαγγελιστής. Αλλά η ιωάννεια διείσδυση στο νόημα του ευαγγελίου ούτε δάνειο από ξένη θρησκεία μπορεί να είναι (μανδαϊκά) ούτε κάτι ξένο και άσχετο προς την αφήγηση. Βέβαια, ο Ιησούς είναι ένας από τον ουρανό «ξένος», αφού το αληθινό του σπίτι είναι στον ουρανό. Το παράδοξο με τον Ιωάννη είναι η ταύτιση του ανθρώπου Ιησού με αυτό το ουρανίο ον. Αυτό είναι και η αποκαλύψη στο Δ' ευαγγέλιο. Το σχέδιο δηλ. του Θεού παρουσιάζεται υπό τους δρους μιας ανθρώπινης ζωής που κατανοείται όχι μόνο από αυτά που λέει αλλά και από αυτά που πράττει. Ο χωρισμός των λόγων από τα έργα οδηγεί στη φόρμα μιας κενής αποκάλυψης. Ό,τι ο ουράνιος μεσίτης άκουσε από το Θεό αποκαλύπτει όχι στα λόγια αλλά στη ζωή του, το τι της αποκάλυψης παρουσιάζεται στο πώς. Το θέμα του ευαγγελίου, το αληθινό του περιεχόμενο δε διακρίνεται από τη μορφή του: ο ενδιάμεσος είναι το μήνυμα (σελ. 553).

Η παρουσίαση αυτή του βιβλίου του Ashton θα κλείσει με κάποιες παρατηρήσεις, που αναφέρονται τόσο στο βιβλίο του όσο και στον Ορθόδοξο βιβλικό αναγνώστη του παρόντος: (1) Ο Ashton δεν είναι μόνο ένας ευρυμαθέστατος και ευρηματικός ερευνητής του Ιωάννη, αλλά και άνθρωπος με ξεχωριστή διάκριση των πνευμάτων της εποχής του, με τα οποία καταπιάνεται σοθαρά όχι για να απολογηθεί απλώς κάποιας παράδοσης αλλά περισσότερο για να θρεπει το σημείο όπου το παλαιό και το νέο μπορούν να ξεκινήσουν μαζί κάτι αλλο. 2) Δεν αρνείται τίποτε το αποδειγμένο, αλλά με άνεση, άγνωστη στο παρελθόν, το δέχεται και το υποστηρίζει. 3) Αφού όλη η περί του Ιωάννη φιλολογία συνδέει τα τελευταία 30 χρόνια το ευαγγέλιο αυτό με την Παλαιστίνη, είναι απόλυτα δικαιολογημένη η ερευνητική προσπάθεια του J. Ashton να θρεψει μέσα στην Π.Δ. και στην ιουδαϊκή σκέψη, αποκαλυπτική και ραθβινική, στοιχεια και φόρμες που βοηθούν να καταλάβουμε καλύτερα το Δ' Ευαγγέλιο. Και νομίζω πως για την προσφορά αυτή η έρευνα θα του είναι για χρόνια υποχρεωμένην. 4) Ως προς τη μέθοδο είναι πραγματικά τόσο άνετος όσο και εκπληκτικός: προχωράει ακαθέτος, αλλά όταν το όχημα που επιβαίνει πάει να πέσει σε τοίχο ή σε κολώνα, ξέρει έγκαιρα να στρίβει το τιμόνι, όπως και πολλοί άξιοι ρωμαιοκαθολικοί ομότεχνοι του στις H.P.A. Δεν αφήνει τον εαυτό του να καταλήξει σε αδιέξοδα όπως ο Culperer: μπροστά σε τέτοιες καταστάσεις ξέρει προς τα πού να κάνει το άλμα. Ας πάρουμε π.χ. για παράδειγμα αυτά που γράφει για το τι και το πώς της αποκαλύψεως, για τους λόγους και τα έργα στο Δ' Ευαγγέλιο. Γιατί, λόγου χάρη, το τι της αποκαλύψεως να απονοιάζει από τους λόγους και να υπάρχει σχεδόν αποκλειστικά στα έργα; Στους Συνοπτικούς το περιεχόμενο της αποκάλυψης είναι η βασιλεία του Θεού· αν όμως σ' αυτούς δεν είχαμε τη διδασκαλία του Ιησού περί της βασιλείας, σίγουρα θα μπορούσαν να γίνουν αρκετές παρεξηγήσεις από τη γνώση μόνο των έργων του. Στον Ιωάννη, πώς συμβαίνει το αντίστροφο: η αποκάλυψη από τα έργα να οδηγεί στην εύρεση του τι της αποκαλύψεως μέσω στους λόγους; Και κάτι ακόμα επίσης σοθαρό: Είναι σίγουρο πως τα έργα ή σημεία στον Ιωάννη, στο πώς της αποκαλύψεως φανερώνουν πραγματικά (στην πρόθεση του ευαγγελιστή) το τι της αποκαλύψεως: 'Οχι βέβαια, αυτό είναι συζητήσιμο. Βέβαια, δεν μπορεί να δεχτεί κανείς και την άποψη του Bultmann πως η ευαγγελική ιστορία στο Δ' Ευαγγ. είναι μόνο το αναγκαίο κέλυφος για να περάσει από μέσα ο αποκαλυπτικός λόγος. Κι ο ίδιος ο Ashton αυτή την ιστορία τη βλέπει σε δύο επίπεδα. Ποιο επίπεδο είναι το πιο ιωάννεο; Έχουμε, λοιπόν, και με την αφήγηση του Iω. κάποιο πρόβλημα. Μπροστά σε ένα τέτοιο δύλημμα ο Ashton ένοιωσε πως έπρεπε να κάνει κάποιο άλμα, και το έκανε προς την πλευρά της παράδοσης. 5) Αν όμως κανείς δέχεται πως η ιστορία έχει τέτοιες δυνατότητες έτσι που να κατοχυρώνει το περιεχόμενο της αποκαλύψεως και στους λόγους του Ιησού, δεν είναι φυσικό να μην είναι τόσο απορριπτικός προς την «ιστορία της σωτηρίας»; Ο Ashton παλεύει, φαίνεται, τα θέματα παντού στους «αναμεταξύ» χώρους.

Του είμαστε υποχρεωμένοι γιατί μας έδωκε ένα βιβλίο μεγάλης εμβέλειας, ένα βιβλίο μέσα στο οποίο ξεχωρίζει όχι μονάχα το θεολογικό χάρισμα του συγγραφέα αλλά και η ποιητική του ευαισθησία – κάτι που θυμίζει Ιωάννη.

Michael Baigent και Richard Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, Summit Books, N. York 1991, pp. 268.

Το βιβλίο αυτό μου έστειλε από την Αμερική ο συνάδελφος κ. Φωκάς Αγγελάτος ζητώντας από μένα κάποιο σχόλιο, αφού στην Αμερική έγινε κάποιος θόρυβος περί το βιβλίο. Ευχαριστώ το συνάδελφο για την αποστολήν. Το σχόλιο κάνω από τις στήλες του περιοδικού Δ.Β.Μ. Οι συγγραφείς του βιβλίου πρέπει να πω ευθύς αμέσως – ξέρουν πώς να γράφει κανείς προκαλώντας το ενδιαφέρον του αναγνώστη. Γράφουν ολόκληρο βιβλίο, που στηρίζουν πάνω σε υποψίες και υποθέσεις, μια περίπου ιστορία κατασκοπίας για να πουν στον αναγνώστη κάτι συναρπαστικό, πως δηλαδή η χρονολόγηση και σημασία των κειμένων της Νεκρής θάλασσας τώρα μόλις αρχίζει στην έρευνα: ό, τι έγινε μέχρι τώρα, όπως λέει και ο τίτλος του βιβλίου, ήταν «απάτη». Τα βιβλικά αυτά χειρόγραφα, τα αρχαιότερα που ξέρουμε, έφτασαν σε μας από μια εντελώς τυχαία ανακάλυψη τους το 1947 μέσα σε σπηλιές της οροσειράς Qumran παρά τη Νεκρή θάλασσα σε απόσταση λίγων χιλιομέτρων από τα Ιεροσόλυμα. Το πώς, μετά τον πόλεμο των 6 ημερών, έγιναν το 1967 ιδιοκτησία του ισραηλινού κράτους, αφηγούνται οι συγγραφείς στο πρώτο κεφάλαιο παραθέτοντας γνωστά γεγονότα, χωρίς να παραλείψουν να αφήσουν εδώ κι εκεί αμφιθολίες που να στηρίζουν τους υποθετικούς χειρισμούς των στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου των, αυτό που επιγράφεται «ωστερόγραφο» και κάνει λόγο όχι μόνο για προηγούμενες ανακαλύψεις χειρογράφων από την έρημο της Ιουδαίας αλλά και για την ύπαρξη ικανού τμήματος της ανακάλυψης του 1947 σε χέρια που δε θέλουν τη δημοσίευσή τους: για νέες προοπτικές που, μετά το 1967, ανοίχτηκαν για την έρευνα όχι μόνο με το ότι τα χειρόγραφα τέθηκαν στη διάθεση των επιστημόνων αλλά και με τα προγράμματα ραδιοισκόπησης του εδάφους στην οροσειρά Qumran προς εύρεση στο υπέδαφος νέων σπηλαίων, τάφων και κρυψώνων παντού στον αρχαιολογικής αξίας υλικού. Η περίπτωση του εμπόρου της Βηθλέεμ Kando που παρουσίασε το χειρόγραφο του Ιερού στους ισραηλινούς μετά τη νίκη των 6 ημερών (δημοσιεύτηκε το 1977) δίνει τροφή στη φαντασία για το τι, όπως λένε οι συγγραφείς, μπορεί να υπάρχει ακόμη σε ιδιώτες.

Αλλά οι δύο συγγραφείς δεν εκφράζουν μόνο μεγάλες ελπίδες για τη διαφώτιση των αρχών του χριστιανισμού από μια νέα ερμηνεία των υπαρχόντων χειρογράφων, ενδεχομένως με την προσθήκη και νέων που μπορεί να έρθουν στο φως εν τω μεταξύ: οι συγγραφείς του βιβλίου ισχυρίζονται πως ως προς τη χρονολόγηση των κειμένων και την ερμηνεία των υπάρχει ένα είδος συνερμοσίας μεταξύ διεθνούς επιστήμης και Βατικανού και ως προς τα δύο αυτά: τα κείμενα είναι προχριστιανικά – ισχυρίζονται – και σχετίζονται με την ιουδαϊκή αίρεση των Εσσαίων. Κατά τους συγγραφείς τα κείμενα προέρχονται από τους χριστιανικούς χρόνους και αναφέρονται όχι στους Εσσαίους αλλά σε συγκεκριμένα γεγονότα της ζωής της πρώτης χριστιανικής εκκλησίας. Πρόκειται, βέβαια, περί απόψεων που έχουν διατυπωθεί υπό άλλες μορφές και κατά το παρελθόν, ιδίως κατά την αρχική μετά την ανακάλυψη περίοδο.

Η διεθνής επιτροπή που ανέλαβε τη μελέτη και δημοσίευση αυτών των

κειμένων συνίστατο από ρωμαιοκαθολικούς (École Biblique) στα Ιεροσόλυμα, τους διευθυντές Αρχαιολογικών Αποστολών (με εκκλησιαστικό προτεσταντικό κυρίως υπόβαθρο) και μερικούς Ισραηλινούς. Η κύρια δουλειά όμως έγινε από την École Biblique de Jérusalem, επικεφαλής της οποίας ήταν ο Δομινικανός de Vaux. Για τους συγγραφείς Baigent και Leigh αυτή η ανάμιξη του Βατικανού όπως και άλλων θρησκευτικών παραγόντων στη μελέτη και δημοσίευση των χειρογράφων είχε εξαρχής το νόημα μιας τέτοιας μεταχείρισης των χειρογράφων, ώστε να μη θιγεί από αυτά η χριστιανική πίστη. Η κατηγορία αυτή είναι βαρύτατη όσο είναι και αβάσιμη. Κι αυτό το νοιόθει κανείς διαβάζοντας την τόσο ρέουσα αφήγηση των συγγραφέων για τις ταλαιπωρίες της βιβλικής επιστήμης γενικά μέσα στη Ρωμαϊκή Εκκλησία, για το πώς ιδρύθηκε με τις ευλογίες του Βατικανού η École Biblique στα Ιεροσόλυμα, για το ποιος ήταν ο Lagrange και ποιος ο de Vaux (αντισημίτης, εκκεντρικός κτλ.)...

Διαβάζοντας αυτά, ακόμα κι ένα παιδί καταλαβαίνει πόση μονομέρεια και προκατάληψη περικλείουν. Το ότι εκκλησιαστικοί και θεολογικοί παράγοντες ασφαλώς μπορούσαν, θεωρητικά, να επηρεάσουν τις απόψεις των μελών της διεθνούς επιτροπής, είναι πιθανό. Αυτό όμως μπορεί να συμβεί με οποιαδήποτε ομάδα ερευνητής, αφού δύο ξεκινάμε την επιστημονική εργασία με κάποιες προϋποθέσεις.

Κατά την πρώτη δεκαετία της εύρεσης και μελέτης των χειρογράφων διατυπώθηκαν, όπως ήταν φυσικό, κάποιες επιφυλάξεις και προειδοποιήσεις. Όταν όμως άρχισε να έρχεται στο φως η εργασία της Επιτροπής, όλες οι επιφυλάξεις σύγησαν, και δημιουργήθηκε ένα γενικό και συμπαγές επιστημονικό *concessus* σχετικά με την προέλευση των ιουδαϊκών εσσαϊκών αυτών κειμένων από τον 8^ο αι. π.Χ. και μετά. Η σημασία τους, βέβαια, ως προς τις επιδράσεις που εσσαϊκές απόψεις άσκησαν επί του γεννώμενου χριστιανισμού εκτιμήθηκε διαφορετικά από τους διάφορους μελετητές, αρχικώς ιδίως: σιγά-σιγά, και εδώ όμως επικράτησε κάποιο *concessus*. Επί του θέματος της σπουδαιότητας των χειρογράφων για τη χριστιανική πίστη μέσω στη δεκαετία του '50 γράφει και ο Duncan Howlett, (*The Essenes and Christianity An interpretation of the Dead Sea Scrolls*, Harper and Brs., New York, 1957), στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου. Περιγράφει όλες τις αντιδράσεις ως προς τη σημασία των χειρογράφων αυτών: «... Η σχέση τους προς τη χριστιανική θεολογία μεγαλοποιήθηκε, ελαχιστοποιήθηκε, απορρίφθηκε ως εντελώς αμελητέα και διακηρύχθηκε από άλλους ως το τέλος της χριστιανικής δογματικής» (σελ. 9). Στη συνέχεια όμως μιλώντας για τη σχέση θρησκευτικών προϋποθέσεων και ερευνητικού – επιστημονικού έργου σημειώνει τα εξής χαρακτηριστικά: «Η θεολογική τοποθέτηση των ερευνητών ασφαλώς συχνά φανερώνεται στα γραπτά τους, αλλά, οσάκις γίνεται αυτό, δεν παρεμβαίνει στην ανάλυση των δεδομένων. Παρουσιάζεται συνήθως σε μια πρόταση ή μια παράγραφο προς το τέλος της μελέτης και συχνά ηχει παράξενα άσχετη προς όλα όσα έχει ήδη πει ο συγγραφέας...» (σελ. 10). Μερικές φορές οι ερευνητές παίρνουν αρκετό χρόνο για να λύσουν τη σιωπή τους και να αποφανθούν για κάτι. Γιατί όμως γίνεται αυτό; Μήπως αυτό προέρχεται από κάποια ανασφάλεια ενός θεολογικού των δόγματος από μια τυ-

χόν νέα αποκάλυψη; Ο Howlett εδώ προσθέτει: «... Έχουν ακουστεί τέτοιες συζητήσεις. Αλλά η σιωπή των ερευνητών μπορεί, επίσης, να είναι το αποτέλεσμα επιστημονικών κανόνων υψηλής στάθμης – η απροθυμία της δήλωσης πως κάτι είναι αληθές, όταν πραγματικά αυτό είναι μόνο μια απλή υπόθεση. Αυτό είναι χαρακτηριστικό της αληθινής επιστημονικής έρευνας. Η επιστημονική σιγή ως προς τα χειρόγραφα μπορεί να οφείλεται και στα δύο, επιστημονικά κριτήρια και θεολογική αποσιώπηση. Κάθε όμως κρίση σ' αυτό το χώρο δεν είναι καθόλου επιτρεπτή. Θα εξετάσουμε ό,τι προτείνει κάποιος, θα δούμε τη σκέψη του, και θα δείξουμε πού πιστεύουμε πως βρίσκεται σε πλάνη. Τα ελατήρια όμως του καθενός γι' αυτό που κάνει είναι δική του υπόθεση, και πρέπει αυτό να το αφήσουμε στον ίδιο, όπως θα του ζητήσουμε την ευθύνη για τα δικά μας ελατήρια να αφήσει σ' εμάς τους ίδιους» (σελ. 10-11).

Αυτά γράφει ο Howlett κατά την πρώτη δεκαετία της μελέτης των νεοευρημένων χειρογράφων. Και το πρόβλημα που θίγει παραπάνω στη γενικότητά του ήταν τότε πολύ φυσικό και είχε γενικότερη έννοια, πέρα από την ειδική ευθύνη της διεθνούς επιτροπής. Με τη δημοσίευση κάθε καινούργιου χειρογράφου παρουσιάζονταν ποικίλες απόψεις και εκδοχές. Για την εποχή εκείνη κάποια ατμόσφαιρα αμφιβολίας ήταν δικαιολογημένη. Είναι κάτι τελείως άλλο, όταν στα 1991 οι συγγραφείς M. Baigent και R. Leigh έρχονται όχι με κάποια καινούργια επιστημονικά δεδομένα αλλά με υποθέσεις, γνωστές και από παλαιότερους συγγραφείς, προπαντός όμως με ηθικής φύσεως κατηγορίες εναντίον όχι πια μιας Επιτροπής αλλά της παγκόσμιας επιστημονικής κοινότητας, που έχει κατασταλάξει πια σε κάποιο consensus. Και πρέπει για μια τέτοια συμπεριφορά να καταδικαστούν με κάποιον ειδικό τρόπο, γιατί τέτοια φαινόμενα δεν επιτρέπονται μέσα στην επιστημονική κοινότητα. Οι άνθρωποι έχουν κάθε δικαίωμα να διατυπώσουν οποιεσδήποτε νέες απόψεις περί των χειρογράφων και της ερμηνείας των. Η παρουσίαση όμως όλων όσα επιτεύχθηκαν μέχρι σήμερα ως «απάτη», ενώ αυτοί οι δύο έρχονται τώρα να μας βάλουν στο δρόμο της αλήθειας – αυτό αξίζει πολύ άσχημους χαρακτηρισμούς, πέραν του παιδιαριώδους.

Θα διερωτώνται οι αναγνώστες του παρόντος ποια είναι η νέα ανακάλυψη των συγγραφέων του βιβλίου που παρουσιάζουμε. Ωσάν προς αυθεντική πηγή γνώσης επί του θέματος στηρίζονται στα πορίσματα των εργασιών ενός καθηγητή των που ονομάζεται R.H. Eisenman (Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran, Leiden 1983; James the just in the Habakkuk Peshher, Leiden 1986, κ.ά.). Αυτός υποστηρίζει πως από το ζηλωτισμό της Μακκαβαϊκής ιουδαϊκής εξέγεσης ξεπήδησαν επαναστατικές υπέρ της ιουδαϊκής νομικής ευσέβειας ποικιλών ονομάτων κινήσεις, που είχαν κοινό μεταξύ τους την τήρηση του νόμου και την αποτίναξη του ξένου, και μάλιστα του ρωμαϊκού ζυγού, από τον τόπο τους με κάποιον τύπο μεσσιανικής εσχατολογικής ελπίδας. Ο Eisenman θέλει να πει πως, όπως κι αν ονομάζονται ορισμένες κινήσεις των αρχικών χρόνων του Χριστιανισμού (Εσσηνοί, Σαδωκίτες, Ζηλωτές, Υιοί του Σαδώκ, Ναζαρηνοί, Χριστιανοί κτλ.), πρόκειται για ποικιλίες του αυτού πράγματος: ευσεβής τήρηση του Νόμου και κάποιος Μεσσίας. Υπάρχουν βέβαια, και οι ε-

χθροί αυτού του κινήματος. Επισημαίνονται κυρίως δύο: Από έξω, οι Ρωμαίοι με μπροστάρη τον Ηρώδη και την Βοηθουσιανή σαδδουκαϊκή αρχιερωσύνη, που ασκούσαν κάθε μέτρο καταπίεσης και εκμετάλλευσης εις βάρος του λαού και των ηγετικών του επαναστατικών κινημάτων: από μέσα, προδότες του έθνους και της θρησκείας που δούλευαν, όπως ο Ηρώδης και οι αρχιερείς, υπέρ των Ρωμαίων. 'Όλα αυτά, βέβαια, είναι μια υπόθεση και τίποτε περισσότερο. Κάποιες λεπτομέρειες της υπόθεσης παρουσιάζουν ενδιαφέρον για έρευνα, το σύνολο όμως είναι επιστημονικά αθεμελίωτο. Πολλοί ερευνητές σήμερα πιστεύουμε πως ο αρχικός χριστιανισμός ήταν, πέρα των άλλων, και μια μορφή αντιδραστής κατά της Ρώμης, υπό την έννοια μάλιστα της λατρείας του αυτοκράτορα. Δεν υπάρχουν όμως οι αποδείξεις συνδέσμου προς άλλες επαναστατικές κινήσεις (όπως π.χ. οι Ζηλωτές ή οι Εσταίοι κ.ο.κ.) κοινών αρχών δράσης, κοινών μεθόδων οργάνωσης του αγώνα εναντίον του ρωμαϊκού και αρχιερατικού κατεστημένου. Δε θα έπρεπε να έχουμε περισσότερα και από τα δύο αυτά μέσα στα Ευαγγέλια και τα λοιπά βιβλία της Κ. Διαθήκης; Ασφαλώς υπάρχουν ενδείξεις που πείθουν για την αντίθεση της εκκλησίας προς την αυτοκρατορία· δε θα έπρεπε όμως να έχουμε περισσότερα στοιχεία; Γιατί δεν έχουμε; Γιατί, αντίθετα, υπάρχουν αποδείξεις για πολεμική του Ιησού περί του Νόμου και του Σαββάτου, και τόσα πολλά κατηγορών εναντίον των Φαρισαίων, που δεν ήταν στο σύνολο τους φιλορραμίστες και ούτε, βέβαια, αντινομιστές; Δεν μπορούμε να ασχοληθούμε εδώ με ένα τόσο μεγάλο θέμα. Αυτό που θέλουμε να πούμε είναι πως ο Eisenman γενικεύει και απλοποιεί πολύ τα πράγματα.

Κι όταν έρχεται στη σχέση χριστιανισμού και Qumran, εδώ πλέον πρόκειται για 'πλήρες ναυάγιο'. Έχουμε σήμερα ολόκληρη βιβλιοθήκη από το Qumran, ο Eisenman και οι επιστημονικοί βοηθοί του αποσιωπούν όλα τα άλλα και απομονώνουν ένα κείμενο, το Υπόμνημα στον Αθβακούμ. Και να ήταν μόνο η απομόνωση; Εντελώς αυθαίρετα ένα κείμενο χρονολογημένο από το τέλος του 8' ή τις αρχές του α' π.Χ. αιώνα, το θεωρούν – έτσι με μια μονοκοντυλιά – χριστιανικό. Ο Διάσκαλος της Δικαιοσύνης δεν είναι άλλος από τον Ιάκωβο τον Αδελφόθεο, τον αποκληθέντα «δίκαιο» (κατά τη μαρτυρία του Ηγησίπου), τον αρχηγό της χριστιανικής εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Με άλλα λόγια Qumran και χριστιανική εκκλησία των Ιεροσολύμων γίνονται ένα πράγμα, έτσι με ένα μόνο σάλτο. Κατά το Υπόμνημα στο βιβλίο του Αθβακούμ, ο Διάσκαλος της Δικαιοσύνης έχει δύο φοβερούς εχθρούς, ένα δάσκαλο του «ψειδους» και κάποιον «ιερέα» του ψειδους. Ο Eisenman ως δάσκαλο του «ψειδους» προτείνει τον Απόστολο Παύλο, στον οποίο οι συγγραφείς του υπό παρουσίαση βιβλίου αφιερώνουν κεφάλαιο ολόκληρο με τίτλο: «Παύλος – Ρωμαίος πράκτορας ή πληροφοριοδότης»; «ιερέας του ψειδους» πρέπει να ήταν ο Άνανος ο αρχιερέας, ο οποίος, πράγματι, όπως μας πληροφορεί ο Ιώσηπος άδραξε την ευκαιρία στα 62 μ.Χ., όταν έφυγε ο ρωμαίος επίτροπος της Ιουδαίας και πριν εγκατασταθεί ο καινούργιος, και εκτέλεσε τον Ιάκωβο. Σίγουρα, δεν ξέρουμε όσα πρέπει για την ιστορία αυτή ούτε γενικώτερα, για τον ηγετικό ρόλο του Ιακώβου στην εκκλησία των Ιεροσολύμων, ειδικώτερα για την ακριβή στάση του απέναντι στις παύλεις κοινότητες. Αυτό όμως δε σημαίνει πως

μπορεί κανείς να λέει ότι το αρέσει. Ισχυρίζεται π.χ. ο Eisenman και οι δύο συγγραφείς βοηθοί του πως η θανάτωση αυτή του Ιακώβου αλυσιδωτά τρόπον τινά οδήγησε στη μεγάλη ιουδαϊκή εξέγερση κατά των Ρωμαίων στα 66 μ.Χ. Εκπλήσσεται κανείς ότι άνθρωποι με επιστημονικές περγαμηνές και αναμφίσθητης ικανότητες μπορούνε να προχωράνε σε τέτοιου τύπου εικοτολογίες! Η χριστιανική εκκλησία των Ιεροσολύμων δρίσκεται στη ρίζα του ιουδαϊκού πολέμου του 70 μ.Χ.!!

Υπό το φως των συγκεκριμένων προτάσεων της επιστημονικής ομάδας του καθηγητή Eisenman περί των σχέσεων χριστιανισμού και Qumran, ο αναγνώστης πρέπει να κατάλαβε την έννοια και της αστυνομικής σχεδόν ιστορίας περί της «απάτης» που έγινε δήθεν από το Βατικανό σε συνεργασία με τη διεθνή επιστήμη, για να μη μάθει ο κόσμος τι είναι αυτά τα κείμενα σε σχέση με το χριστιανισμό.

Δεν τελειώνω εδώ αυτή την παρουσίαση. Ευκαιρία είναι να πληροφορηθεί ο Έλληνας αναγνώστης πως γίνεται και από άλλη πλευρά, σε λαϊκό βέβαια επίπεδο, μια άλλου είδους παραπληροφόρηση ως προς τα κείμενα της Νεκρής Θάλασσας. Στο γενικό και λαϊκό αυτό επίπεδο, λόγω εσσαϊκής των προέλευσης, λόγω παράδοσης του Schüré και άλλων, σχετίζονται προς το θεοσοφισμό, τις Ανατολικές θρησκείες, ή με κάποια ιδεαλιστική φιλοσοφική θεωρία. Φοιτητές μου έφεραν στο Πανεπιστήμιο βιβλία ενός Edmond Bordeaux Szekery, στα αγγλικά, με τίτλους «The gospel of the Essenes», «The Essene gospel of Peace», δημοσιευμένα στη M. Breretonia το 1977, που, ενώ ισχυρίζονται πως αποτελούν αγγλικές μεταφράσεις από αρχαίο εβραϊκό και αραμαϊκό κείμενο, ούτε σχέση έχουν με οποιαδήποτε κείμενα του Qumran, ενώ αυτά που εκθέτουν, πεζά ή ποιητικά είναι ιδέες του συγγραφέα, ο οποίος έτσι εμπορεύεται τις ιδέες του κάτω από την κάλυψη των κειμένων της Νεκρής Θάλασσας! Ήταν μάλιστα μεγάλη η έκπληξή μου, όταν μια μέρα κάποιος μου έφερε ένα βιβλίο σε γαλλική μετάφραση, έκδοση – παρακαλώ – «Les Belles Lettres», Παρίσι, 1984, βιβλίο του γνωστού συμπαθέστατου λαογράφου μας κ. Néstor Mátua, Les Mémoires des Jesus d'après Le Manuscript de la Mer Morte, μετάφρ. Pièrre Comberousse. Πρόκειται για βιβλίο λογοτεχνικά αρκετά καλό, από ιστορική όμως άποψη εντελώς απορριπτέο, αφού στηρίζεται σε εντελώς φανταστικά κείμενα κάποιου Iənābān ή Euādxiou περί του Iēsou (Τι να πει κανείς για αυτή την επιλογή του κ. Mátua να παρουσιάσει τον Iēsou στην Ελλάδα και στη Γαλλία,), κείμενα προερχόμενα από τη Νεκρή Θάλασσα, στην πραγματικότητα όμως μια έκβεση αυθαίρετης επιλογής και ερμηνείας κειμένων από τα Euāgēlia, από τα Απόκρυφα, από τις πνευματικές ανησυχίες του συγγραφέα και κυρίως από τους ψυχολογικούς και φιλοσοφικούς του προβληματισμούς. Είναι άξιο μελέτης το θέμα ότι η εποχή μας δείχνει τόσες τάσεις προς τη μυστική γνώση και προς τον απόκρυφο τύπο γραφής.

Είναι όχι ευχάριστο να πρέπει κανείς να γράψει τα παραπάνω για κατά τα άλλα αξιόλογους συγγραφείς. Με κανένα τρόπο όμως δεν επιτρέπεται η παραμόρφωση και ψευδεπιγραφία αρχαίων κειμένων, όταν μάλιστα ο στόχος είναι η παραμόρφωση του χριστιανισμού και η εμφάνιση των υποκειμενικών απόψεων ενός συγγραφέα υπό την ψευδή επιγραφή του κύρους αρχαίων, συγχρόνων προς το χριστιανισμό κειμένων.

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, G. Gratseas, G. Kostaras,
Ch. Konstantinides, Ath. Nikas, G. Rigopoulos,
J. Sergopoulos

Gen. Editor:

Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens, 116 35, Greece

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis,
I. Galanis, G. Gratseas, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to Prof. Agouridis.

All manuscripts should be written in Greek, English, French or German, but preferably in Greek.

Subscription should be sent to Prof. S. Agouridis
to the above address.

Year subscription:	in Greece:	Drach.	800
	abroad:	\$	10

Price per issue	Drach.	300
-----------------	--------	-----

Translation, reprint, or copy of any text of the Bulletin is prohibited without permission of the Administrative Board.

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 11, New Series, January-June 1992, Year 21

TRIBUTE TO THE 90th BIRTHDAY OF PROF. OSCAR CULLMANN

CONTENTS

Prof. S. Agourides, Oscar Cullmann, the Theologian and Church Leader	5
Dr. Dr. O. Cullmann, Member of the French Academy, Going back to my Life	8
Prof. George Rigopoulos, Clarifying Additions to Oscar Cullmann's Retrospection in his Life	14
Prof. Marios Begzos, Being and Time in the Philosophy of Religion. The Contribution of O. Cullmann in Escatological Ontology	23
Prof. John Karavidopoulos, Miscellanea Cullmanniana	39
Prof. Petros Vassiliades, The Collection Revisited	42
Prof. George Gratseas, The Epistle of the Hebrews and the Apostolic Readings in the liturgical life of Orthodoxy	49
Prof. Savas Agourides, The Middle State of the Souls in the Orthodox Oriental Eschatology	61
Prof. Savas Agourides, The Apocalypse of St. John (A text of melontological or mainly paraenetical character?)	70
Dr. C.B. Peter, The Temple of Jerusalem in Historico-Theological Perspective	86
Rev. Dr. David T. Adamo, Aethiopia in the Bible	101
Bookreviews: John Ashton, Understanding of the Fourth Gospel; M. Baigent and R. Leigh, The Dead Sea Scrolls Deception (By Prof. S. Agourides)	113



EDITIONS
«ARTOS ZOES»
ATHENS