

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΝΟ: 15508
ΚΩΕ: 1537P

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ



ΒΑΣΙΛΗΣ ΑΔΡΑΧΤΑΣ

**Η «ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ» ΩΣ ΟΥΤΟΠΙΑ
Η ΓΕΝΕΣΗ, ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ**

Τριμελής Επιτροπή

Επιβλέπων: Αντώνης Παπαρίζος

Μέλη: Γεώργιος Κοντογιώργης, Μάριος Μπέγζος

Αθήνα 2005

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΑΔΡΑΧΤΑΣ

**Η «ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ» ΩΣ ΟΥΤΟΠΙΑ
Η ΓΕΝΕΣΗ, ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΚΑΙ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ
ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ**

Τριμελής Επιτροπή

Επιβλέπων: Αντώνης Παπαρίζος

Μέλη: Γεώργιος Κοντογιώργης, Μάριος Μπέγζος

Αθήνα 2005

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

vii-viii

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΓΕΝΕΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Ο «ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΙΗΣΟΥΣ» ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΑΙΝΙΓΜΑ

1.1 Ο «ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΙΗΣΟΥΣ» ΩΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

1.1α «ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΙΗΣΟΥΣ» Ή «ΚΗΡΥΓΜΑΤΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ»; 9

1.1β Η ΘΕΜΕΛΙΩΤΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ 13

1.2 Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΨΗ ΤΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΡΑΣΗΣ ΤΟΥ «ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΙΗΣΟΥ»

1.2α ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ ΤΟΥ «ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΙΗΣΟΥ» 20

1.2β Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΨΗ ΤΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΡΑΣΗΣ ΤΟΥ «ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΙΗΣΟΥ»

ΩΣ ΑΙΝΙΓΜΑ 32

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο «ΚΗΡΥΓΜΑΤΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ» ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

2.1 ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΙΗΣΟΥ ΣΤΟΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΧΡΙΣΤΟ

2.1α ΕΚΛΕΚΤΙΚΕΣ ΣΥΓΓΕΝΕΙΕΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ 50

2.1β ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΛΥΣΕΙΣ ΣΤΙΣ ΘΡΗΣΚΕΙΟ-ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΡΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΚΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ	60
2.1γ ΣΥΝΟΠΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ	75

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

1.1 Ο «ΚΗΡΥΓΜΑΤΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ» ΩΣ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΟΝ ΠΡΩΙΜΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ	91
1.2 Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ	98

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΤΕΛΟΥΣ»

2.1 Η ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΤΕΛΟΥΣ»	129
2.2 Η ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΩΑΝΝΟΥ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΤΕΛΟΥΣ»	
2.2α «Προφητεία»: Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ	137
2.2β «Σημείον μέγα»: Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ «ΤΕΛΟΥΣ»	147
2.2γ «Πνεύμα»: Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΩΣ ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ	159
2.2δ «Οργή» ΚΑΙ «γάμος»: ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ	168
2.2ε ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: «μαρτυρία» ΚΑΙ «βασιλεία» Ή ΠΕΡΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ	173

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΠΛΗΡΩΜΑΤΟΣ»

3.1 ΤΟ ΚΑΤΑ ΘΩΜΑΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΠΛΗΡΩΜΑΤΟΣ»	176
---	-----

3.2 ΤΟ ΚΑΤΑ ΘΩΜΑΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΠΛΗΡΩΜΑΤΟΣ»	
---	--

3.2α «Εγώ είμαι τα πάντα»: Ο ΙΗΣΟΥΣ ΩΣ Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΟΥ «ΠΛΗΡΩΜΑΤΟΣ»	189
--	-----

3.2β «Είμαστε οι εκλεκτοί του ζώντος πατρός»: Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΩΤΕΡΟΤΗΤΑΣ	197
---	-----

3.2γ «Όταν κάποιος βρει, θα συγκλονιστεί. Όταν συγκλονιστεί, θα θαυμάσει και θα εξουσιάσει τα πάντα»: Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ	206
--	-----

3.2δ «Ας είστε ωσάν πάροικοι»: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΗ-ΠΡΟΣΚΟΛΗΣΗΣ	216
--	-----

3.2ε ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: «αναζητήστε για τον εαυτό σας τόπο αναπαύσεως» Ή ΠΕΡΙ ΑΥΘΥΠΕΡΒΑΣΗΣ	220
---	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΥ»

4.1 ΤΟ DE ECCLESIAE CATHOLICAE UNITATE ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΥ»	223
---	-----

4.2 ΤΟ DE ECCLESIAE CATHOLICAE UNITATE ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΥ»	
---	--

4.2α Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ	233
---------------------------------------	-----

4.2β Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΗΣ ΔΑΙΜΟΝΟΠΟΙΗΣΗΣ	241
------------------------------------	-----

4.2γ Η ΔΕΣΠΟΤΕΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΚΟΠΩΝ	247
--------------------------------	-----

4.2δ Ο ΦΕΤΙΧΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΤΕΛΕΙΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ	253
---	-----

4.2ε ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΚΛΕΙΣΤΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ	259
---	-----

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΜΕΡΟΥΣ»

5.1 Η ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΜΕΡΟΥΣ»	263
---	-----

5.2 Η ΠΡΟΣ ΔΙΟΓΝΗΤΟΝ ΩΣ ΤΥΠΙΚΟ ΔΕΙΓΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ «ΜΕΡΟΥΣ»	
---	--

5.2α «ταῦτα δύνανται εἶναι θεοῦ»: Η ΑΥΘΕΝΤΙΑ ΤΩΝ «δειγμάτων»	272
--	-----

5.2β «ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί» Ἡ ΠΕΡΙ ΕΞΙΔΑΝΙΚΕΥΣΕΩΣ	278
---	-----

5.2γ «δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ»: Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΤΗΣ «χρηστότητας»	283
--	-----

5.2δ «εἰς τοσαύτην αὐτοῦς τάξιν ἔθετο ὁ θεός»: Η ΕΥΘΥΝΗ ΤΗΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗΣ	290
--	-----

5.2ε ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ: «βία γὰρ οὐ πρόσσεστι τῷ θεῷ»	295
--	-----

<u>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</u>	298
---------------------	-----

<u>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</u>	301
---------------------	-----

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το θέμα που πραγματεύεται η παρούσα διατριβή έχει τις ρίζες του σ' ένα προβληματισμό που άρχισε να εμφανίζεται πριν από δέκα περίπου χρόνια στο πλαίσιο των πρώτων μας μεταπτυχιακών σπουδών. Ήταν τότε που άρχισε σιγά-σιγά η προσωπική μας αναμέτρηση με τη θεολογία της εσχατολογίας και την πολιτική διάσταση του Χριστιανισμού. Προϊόντος του χρόνου, το ενδιαφέρον μας επικεντρώθηκε στη διασάφηση της εσχατολογικής ταυτότητας του Χριστιανισμού και, ως εκ τούτου, έλαβε τον χαρακτήρα μιας κατά βάση φαινομενολογικής προσέγγισης. Παρόλα αυτά, το πολιτικό στοιχείο αποτελούσε το μόνιμο ερώτημα των μελετών μας, ένα ερώτημα που ευκαίρως ακαίρως δεχόταν αποσπασματικές και περιστασιακές απαντήσεις. Τελικά, το εν λόγω ερώτημα έγινε η βασική μέριμνα της ενασχόλησής μας με τη χριστιανική εσχατολογία και η κύρια αιτία που μας οδήγησε να αναλάβουμε αυτή τη διδακτορική διατριβή.

Με το ανά χείρας κείμενο αφ' ενός μεν επιχειρούμε να αναδείξουμε τις εγγενείς πολιτικές όψεις της εσχατολογίας του Χριστιανισμού, αφ' ετέρου δε να καταδείξουμε την οργανική τους συνάφεια με το κήρυγμα και τη δράση του Ιησού ως ιστορικού προσώπου. Ειδικότερα, η εικόνα της εσχατολογίας που εισηγούμαστε είναι μία φαινομενολογική τυπολογία που φιλοδοξεί να υπερβεί τις εντάσεις των διαφοροποιημένων απόψεων που συναντά κανείς στη σχετική έρευνα. Περαιτέρω, επιχειρούμε μία ενδεικτική αλλά αναλυτική προσέγγιση των πηγών του πρώιμου Χριστιανισμού υπό το πρίσμα της εν λόγω τυπολογίας. Απώτερος σκοπός μας, βέβαια, δεν είναι τόσο η ιστορική τεκμηρίωση μιας φαινομενολογίας όσο η χρήση της τελευταίας προς θεμελίωση της ιστορίας των πολιτικών ιδεών που εκπροσωπεί ο πρώιμος Χριστιανισμός. Τέλος, η εκ μέρους μας επιλογή του πρώιμου Χριστιανισμού υπαγορεύτηκε από τη θεμελιωτική για τον Χριστιανισμό διάσταση του Ιησού ως ιστορικού

προσώπου και τη θεμελιώδη σημασία των τριών πρώτων χριστιανικών αιώνων για την περαιτέρω πορεία του Χριστιανισμού.

Θα θέλαμε στο σημείο να εκφράσουμε τις θερμές μας ευχαριστίες στα παρακάτω πρόσωπα. Πρώτον, στον επιβλέποντα της παρούσας διατριβής, κ. Αντώνη Παπαρίζο, αναπληρωτή καθηγητή Κοινωνιολογίας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, διότι η όποια σαφήνεια χαρακτηρίζει την εργασία μας οφείλεται στη δική του επιμονή και σχολαστική φροντίδα. Δεύτερον, το μέλος της τριμελούς επιτροπής, κ. Μάριο Μπέγζο, καθηγητή της Συγκριτικής Φιλοσοφίας της Θρησκείας στο Τμήμα Θεολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, διότι οι καίριες επισημάνσεις του σε πάμπολλα σημεία του κειμένου μας επέτρεψαν τη σύνθεση ενός τεράστιου υλικού. Τρίτον, το μέλος επίσης της τριμελούς επιτροπής, κ. Γιώργο Κοντογιώργη, καθηγητή Πολιτικής Επιστήμης στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, διότι ήταν χάρη στη δική του προτροπή που αρχίσαμε να σκεφτόμαστε σοβαρά το εγχείρημα της παρούσας διατριβής. Τέλος, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τα άλλα μέλη της τελικής επταμελούς επιτροπής, τον καθηγητή κ. Δ. Λαμπρέλλη, τον καθηγητή κ. Κ. Δεληκωνσταντή, τον αναπληρωτή καθηγητή κ. Α. Λύτρα και τον επίκουρο καθηγητή κ. Γεράσιμο Μακρή.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα διατριβή επιχειρεί εξ επόψεως κοινωνιολογίας της θρησκείας μία πολιτική ερμηνεία της εσχολογίας του Χριστιανισμού κατά τους τρεις πρώτους αιώνες μ.Χ.¹ Διατυπωμένο διαφορετικά, η παρούσα διατριβή: (α) χρησιμοποιεί μία ορισμένη ερμηνευτική μέθοδο και (β) εστιάζεται στη γένεση και ανάπτυξη των βασικών τύπων πολιτικής πραγμάτωσης του πρώιμου Χριστιανισμού. Πιο συγκεκριμένα, θα ορίζαμε τη μέθοδο της παρούσας διατριβής ως μία ερμηνευτική φαινομενολογία², η οποία αρθρώνεται: (α) ως θρησκευολογική-συνθετική, αφού ενδιαφέρεται για τη συστηματική παρουσίαση ενός συνόλου θρησκευτικών αντιλήψεων και πρακτικών· (β) ως ιστορική-διαλεκτική, εφόσον πραγματεύεται την ανάδειξη επιπέδων ιστορικής συνέχειας και ασυνέχειας³· και (γ) ως πολιτική-αναλυτική, εφόσον αποσκοπεί στην πραγματολογική προσέγγιση ενός φάσματος πολιτικών διεργασιών.

¹ Ο όρος «πρώιμος Χριστιανισμός» παρουσιάζεται στη βιβλιογραφία διαφοροποιημένος και, ως εκ τούτου, προβληματικός. Βλ. F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994, σσ. 12-3. Θεωρούμε ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός θα πρέπει να διαφοροποιείται τόσο από τον αρχέγονο Χριστιανισμό (1^{ος} αιώνας ή και μέχρι τα μέσα του 2^{ου} αιώνα μ.Χ.) όσο και από την αρχαία Εκκλησία (1^{ος} – 5^{ος} αιώνας ή κάποιες φορές μέχρι και τον 8^ο αιώνα μ.Χ.). Ειδικότερα, ο πρώιμος Χριστιανισμός εκτείνεται μέχρι τις αρχές του 4^{ου} αιώνα μ.Χ., όταν πια οι σχέσεις Χριστιανισμού και Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τέθηκαν σε εντελώς νέα πολιτική βάση.

² Για μία εισαγωγή στους M. Heidegger και H. – G. Gadamer ως τους κύριους εκπροσώπους της ερμηνευτικής φαινομενολογίας, βλ. R. E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, σσ. 124-222. Για τις σχέσεις ερμηνευτικής και φαινομενολογίας στον χώρο της θρησκευολογίας, βλ. W. L. Brenneeman, S. O. Yarian, and A. M. Olson, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1982. Για την ερμηνευτική στο πλαίσιο των επιστημών του ανθρώπου, βλ. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. John B. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³ Για μία χαρακτηριστική θεώρηση της διάκρισης ανάμεσα σε συνέχεια και ασυνέχεια εντός της ιστορικότητας, βλ. M. Foucault, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εξάντας, 1987, σσ. 9-31. Για μία ενδιαφέρουσα εννοιολόγησή της, βλ. Α. Παπαρίζος, *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση: Τα γενικά, μετατρεπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001, σσ. 82-7. και 112-7.

Ως προς τα ερωτήματα που αποτελούν τη βάση της έρευνάς μας, αυτά έχουν ως εξής: (α) τόσο στην περίπτωση του Ιησού ως ιστορικού προσώπου όσο και στην περίπτωση των ποικίλων εκδοχών του μεταγενέστερου κηρύγματος περί Χριστού, σε ποιο βαθμό και με ποιον ακριβώς τρόπο μπορούμε να αναλύσουμε τις όψεις του θρησκευτικού σε μορφές αυθεντίας⁴ / ηγεσίας, ρητορικής ή ιδεολογικής νομιμοποίησης, εξουσίας, ανατροπής ή εμπέδωσης της κοινωνικής τάξης, πολιτικής ελευθερίας ή πολιτικής κυριαρχίας; (β) Σε ποιο βαθμό και με ποιον ακριβώς τρόπο συνδέονται η πολιτική όψη του Ιησού ως ιστορικού προσώπου και η αντίστοιχη των ποικίλων εκδοχών του μεταγενέστερου κηρύγματος περί Χριστού ή, αλλιώς, πώς ακριβώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τη γένεση της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού; (γ) Σε ποιο βαθμό και με ποιον ακριβώς τρόπο συνδέονται μεταξύ τους οι πολιτικές όψεις των ποικίλων εκδοχών του κηρύγματος περί Χριστού ή, αλλιώς, πώς ακριβώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε την ανάπτυξη της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού; Και (δ) σε ποιο βαθμό και με ποιον ακριβώς τρόπο μπορεί η εσχατολογία ως σύνολο θρησκευτικών αντιλήψεων και πρακτικών να θεμελιώσει μία συνεκτική εικόνα των πολιτικών όψεων του κηρύγματος περί Χριστού ή, αλλιώς, πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε την τυπολογία της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού; Σε όλα αυτά τα ερωτήματα βασική υπόθεση εργασίας είναι η εξής: η εσχατολογία ως το σύνολο των απαντήσεων στο ιστορικό πρόβλημα της παρουσίας και ταυτόχρονα απουσίας της «βασιλείας του Θεού» αποτέλεσε το υπόβαθρο επί τη βάση του οποίου το πολιτικό αίνιγμα του Ιησού ως ιστορικού προσώπου αναδείχθηκε σε διαφοροποιημένο και δυναμικό πεδίο πολιτικών ερμηνειών, στάσεων και συμπεριφορών για τα άτομα, τις ομάδες και τις κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού.

⁴ «Αυθεντία» είναι εκείνη η χρήση εξουσίας που δεν χρειάζεται να εξαναγκάσει άμεσα [...] προς εκτέλεση μιας εντολής ή ικανοποίηση μιας απαίτησης» (βλ. D. Robertson, *The Penguin Dictionary of Politics*, Middlesex, Penguin Books, 1987, σελ. 18). Το γιατί και το πώς αποτελούν πεδίο έντονης αντιπαράθεσης στην πολιτική κοινωνιολογία. Για μία αναλυτική εισαγωγή στην έννοια και τα είδη της αυθεντίας, βλ. M. Philip, «Authority», στο A. Kuper and J. Kuper (επιμ.), *The Social Science Encyclopedia*, London and NY, Routledge, 21999, σσ. 42-3.

Το ερώτημα περί της γενέσεως της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού παρουσιάζει ενδιαφέρον ως κατεύθυνση και προοπτική εργασίας για δύο, τουλάχιστον, λόγους: (α) στη σχετική βιβλιογραφία η μελέτη του πολιτικού στον πρώιμο Χριστιανισμό δεν συμπεριλαμβάνει –στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων– τον Ιησού ως ιστορικό πρόσωπο στο πεδίο αναφοράς της· και (β) όταν ο Ιησούς ως ιστορικό πρόσωπο λαμβάνεται υπ' όψιν, τότε η πολιτική όψη του πρώιμου Χριστιανισμού και η πολιτική όψη του Ιησού ως ιστορικού προσώπου αντιμετωπίζονται ως δύο ανεξάρτητες κατά βάση περιοχές που στην καλύτερη των περιπτώσεων αποτελούν μονάχα αντικείμενο συγκριτικής θεώρησης προς εντοπισμό διαφορών ή ομοιοτήτων. Αντίθετα, στην παρούσα διατριβή εισηγούμαστε τον «ιστορικό Ιησού» ως αυτό καθ' εαυτό το πεδίο γένεσης της πολιτικής του πρώιμου Χριστιανισμού: δεν είναι απλά η τάδε ή η δείνα πράξη ή διδασκαλία του «ιστορικού Ιησού» που επηρέασε ή δεν επηρέασε σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό την πολιτική αντίληψη, σκέψη και πράξη⁵ των διαφόρων εκδοχών του πρώιμου Χριστιανισμού, αλλά οι εσωτερικές εντάσεις, αντιφάσεις και εκκρεμότητες της δράσης και του κηρύγματός του που απαίτησαν από την πλευρά του πρώιμου Χριστιανισμού πολιτικές διευκρινίσεις, επιλογές και υπερβάσεις. Οι εντάσεις, αντιφάσεις και εκκρεμότητες της πολιτικής όψης του «ιστορικού Ιησού» δεν συσσωρεύονται απλά καθ' όλη τη διάρκεια της παρουσίας του στο εσωτερικό της παλαιστινιακής κοινωνίας λόγω των αισθητά διαφορετικών φάσεων από τις οποίες διήλθε ο ίδιος· κυρίως και πρωτίστως, κορυφώνονται στην εκ μέρους του προβολή της αναμενόμενης και, ως εκ τούτου, βιούμενης από τον ίδιο αναστάσεώς του. Το πολιτικό αίνιγμα του «ιστορικού Ιησού» έγκειται στο γεγονός ότι ο ίδιος προέταξε ως ενδεδειγμένη λύση στο πρόβλημα της ιουδαϊκής ταυτότητας την έλευση της «βασιλείας του Θεού» μέσω της αναστάσεώς του. Ο ίδιος ενεργούσε υπό το πρίσμα της αναμενόμενης αναστάσεώς του, που σημαίνει ότι βίωνε (παρουσία) κάτι που περίμενε ό,τι θα γίνει (απουσία).

⁵ Για το σχήμα-δομή «αντίληψη, σκέψη και πράξη», βλ. Αντώνης Παπαρίζος, ό.π., σσ. 131, 176.

Το ερώτημα περί της αναπτύξεως της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού παρουσιάζει ενδιαφέρον ως κατεύθυνση και προοπτική εργασίας για τους εξής τέσσερις λόγους: (α) στη σχετική βιβλιογραφία η μελέτη του πολιτικού στις διάφορες εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού περιορίζεται κατά βάση στο σχήμα «δράση – αντίδραση» μεταξύ των φορέων του πρώιμου Χριστιανισμού και των κυρίαρχων τοπικά και υπερτοπικά κοινωνικών συντελεστών του ρωμαϊκού κόσμου. Με τον τρόπο αυτό, η πολιτική όψη του πρώιμου Χριστιανισμού αντιμετωπίζεται ως η εκ μέρους του τελευταίου αναγκαστική διαχείριση των παρενέργειών που εισέπραττε από την αντίδραση του ρωμαϊκού κόσμου στο πλαίσιο ενός άνισου συσχετισμού δυνάμεων· (β) η συντριπτική πλειονότητα των ερευνητών περιορίζει ασφυκτικά τον εν λόγω συσχετισμό δυνάμεων στις αντικειμενικές / δομικές του όψεις, παραθεωρώντας ως εκ τούτου τις υποκειμενικές / νοηματικές του όψεις. Με άλλα λόγια, ελάχιστα ενδιαφέρει η ιδεολογική παραγωγή των θεολόγων του πρώιμου Χριστιανισμού ως υπόβαθρο για την τάδε ή τη δείνα πολιτική στάση ομάδων, κύκλων, κινημάτων και κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού· (γ) ενώ η εσωτερική ιδεολογική διαφοροποίηση του πρώιμου Χριστιανισμού τονίζεται ιδιαίτερα στη σχετική βιβλιογραφία, δεν αναλύεται επαρκώς η σημασία της στο επίπεδο της πολιτικής: η εσωτερική πολιτική διαφοροποίηση του πρώιμου Χριστιανισμού εξαντλείται τυπολογικά και μορφολογικά σε ελάχιστες ιδιαιτερότητες· και (δ) θεωρούμε ότι η μελέτη του πολιτικού στον πρώιμο Χριστιανισμό, ενώ από τη μία διευκολύνεται σε ορισμένα επιμέρους ζητήματα χάρη στην εφαρμογή κατηγοριών όπως «ανταγωνισμός των τάξεων», «σέκτα», «παρέκκλιση», «στιγματισμός» και «χάρισμα», από την άλλη δεν αναπτύσσεται στην έκταση που θα μπορούσε επί τη βάσει της ιδιαιτερότητας του πρωτοχριστιανικού υλικού. Η συνθετική και αναλυτική αξία των εν λόγω κατηγοριών είτε περιορίζεται λόγω του ετεροχρονισμού που συνεπάγονται είτε μειώνεται λόγω του υπερβολικά γενικευτικού χαρακτήρα τους. Σε αντίθεση προς αυτά, εισηγούμαστε στην παρούσα διατριβή:

(α) τη δημιουργική πολιτική συνεισφορά του πρώιμου Χριστιανισμού ως ανταπόκριση στις

ποικίλες κρίσεις που αντιμετώπιζαν οι κοινωνίες του ρωμαϊκού κόσμου· (β) την εξέχουσα σημασία των επιμέρους θεολογικών θέσεων ως οριοθετήσεων του τάδε ή του δείνα ιδεολογικού πεδίου εντός του οποίου μπορούσαν να αναζητηθούν και να δοκιμαστούν οι όποιες πολιτικές επιλογές του πρώιμου Χριστιανισμού· (γ) μία πιο πληθωρική, πιο συγκεκριμένη και πιο διαλεκτική χαρτογράφηση της ιδεολογικής διαφοροποίησης του πρώιμου Χριστιανισμού και μία συνεπή προς αυτήν ανάδειξη των πολιτικών αντιλήψεων, στάσεων και πρακτικών που είτε προϋπέθετε είτε συνεπάγονταν· και, τέλος, (δ) μία τυπολογική κατηγοριοποίηση της εσχολογίας ως ανταποκρινόμενης στη φυσιογνωμία του πρώιμου Χριστιανισμού. Υπό το πρίσμα αυτών των προγραμματικών παραδοχών επιχειρούμε να θεμελιώσουμε επί τη βάσει των πηγών την ανάπτυξη της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού ως μια πολυεπίπεδη και αλληλοδραστική σειρά ερμηνευτικών μεταβάσεων από το πολιτικό αίνιγμα του Ιησού ως ιστορικού προσώπου στις διάφορες εκδοχές του μεταγενέστερου κηρύγματος περί Χριστού ως εναλλακτικής λύσης στις ποικίλες κοινωνικο-ιστορικές κρίσεις του ρωμαϊκού κόσμου. Λύσης που σε πρώτη φάση την ανέλαβαν οι διάφορες θεολογικές προσωπικότητες και την οποία κλήθηκαν εν συνεχεία να εξειδικεύσουν οι ευρύτεροι φορείς του πρώιμου Χριστιανισμού. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, *τρία ήταν τα ζητούμενα*: (α) ποιες ήταν τελικά οι προθέσεις του «ιστορικού Ιησού»; (β) Πώς μπορούσαν αυτές οι προθέσεις να μεταλλαχθούν σε νόημα στο πλαίσιο μιας δεδομένης κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης; Και (γ) πότε μπορούσαν οι χριστιανοί να είναι βέβαιοι ότι εκπροσωπούν πολιτικά τη «βασίλεια του Θεού»;

Το ερώτημα περί της πολιτικής τυπολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού παρουσιάζει ενδιαφέρον ως κατεύθυνση και προοπτική εργασίας για τους εξής τρεις λόγους: (α) στη σχετική βιβλιογραφία η εσχολογία δεν τίθεται ποτέ ως βάση για μία συνολική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού και πολύ περισσότερο των πολιτικών του όψεων· (β) οι τυπολογίες που έχουν κατά καιρούς επιστρατευθεί για τη μελέτη του πρώιμου Χριστιανισμού στηρίζονται

κατά βάση όχι στην ειδοποιό διαφορά του, αλλά σε διάφορα επιφανινόμενά του, τα οποία παρατηρούνται με μεγαλύτερη ή μικρότερη συχνότητα ανάλογα με την εποχή, τον τόπο ή το κοινωνικό μόρφωμα· και (γ) ο όρος «εσχατολογία» χρησιμοποιείται στη σχετική βιβλιογραφία με τόσο ετερόκλητο τρόπο που σχεδόν ακυρώνεται ως συνθετική και αναλυτική κατηγορία. Σ' αντίθεση προς αυτά, η παρούσα διατριβή εισηγείται: (α) την εσχατολογία ως την ειδοποιό διαφορά του πρώιμου Χριστιανισμού, που σημαίνει ότι όλες ανεξαιρέτως οι εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού αντιμετωπίζονται κυρίως και πρωτίστως ή κατ' εξοχήν ως εσχατολογικές· (β) την εσχατολογία ως μία ορισμένη νοηματοδότηση του χρόνου υπό το πρίσμα του βιώματος της παρουσίας / απουσίας του Ιησού και, κατ' επέκταση, της «βασιλείας του Θεού», που σημαίνει ότι η πρωτοχριστιανική εσχατολογία αποτελεί ένα σύνολο από τύπους ιστορικής συνείδησης, οι οποίοι με τη σειρά τους είναι η κατ' εξοχήν αιτία των κοινωνικών, τουτέστιν οικονομικών, πολιτισμικών και πολιτικών, εκδηλώσεων· και, τέλος, (γ) μία συνολική ανασύνταξη της εσχατολογίας επί τη βάσει των κυρίαρχων ερμηνειών που αυτή εκάστοτε αντανάκλα, και οι οποίες ορίζονται ως το «τέλος», το «πλήρωμα», ο «προορισμός» και το «μέρος» της ιστορίας εν όψει της «βασιλείας του Θεού». Κατά συνέπεια, είναι επί τη βάσει της συγκεκριμένης τετραπλής εσχατολογικής τυπολογίας που προσεγγίζουμε τις επιμέρους μορφολογικές εκφάνσεις της πολιτικής όψης του πρώιμου Χριστιανισμού τόσο καθ' εαυτές όσο και συγκριτικά μεταξύ τους.

Τέλος, το ερώτημα περί των συγκεκριμένων πολιτικών όψεων του «ιστορικού Ιησού» και του μεταγενέστερου κηρύγματος περί Χριστού παρουσιάζει ενδιαφέρον ως κατεύθυνση και προοπτική εργασίας για τους εξής δύο λόγους: (α) στη σχετική βιβλιογραφία η πολιτική όψη του «ιστορικού Ιησού» προσεγγίζεται ως επί το πλείστον είτε υπό το πρίσμα της αντιπαράθεσης και σύγκρουσής του με τους βασικούς πολιτικούς συντελεστές της Παλαιστίνης, είτε υπό το πρίσμα του γενικού πλαισίου των πολιτικών ιδεών, θεσμών και πρακτικών της εποχής του, εντός του οποίου η πολιτική όψη του ιδίου συλλαμβάνεται έμμεσα

και υπαινικτικά. Δεν επιχειρείται, δηλαδή, μία συστηματική και αναλυτική πολιτική προσέγγιση του κηρύγματος και της δράσης του· (β) η πολιτική όψη των διαφόρων εκδοχών του μεταγενέστερου κηρύγματος περί Χριστού σπάνια αναλύεται επί τη βάσει πολιτικών κατηγοριών ή, όταν και στον βαθμό που αυτό γίνεται, σπάνια παίρνει τη μορφή συστηματικής μελέτης των ίδιων των πηγαίων κειμένων του πρώιμου Χριστιανισμού. Σ' αντίθεση, η παρούσα διατριβή εισηγείται: (α) το κήρυγμα και τη δράση του «ιστορικού Ιησού» ως εγγενώς πολιτικά μεγέθη και επιχειρεί μία συστηματική προσέγγισή τους στον βαθμό που αυτό είναι αναγκαίο για την πολιτική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού· και (β) μία συνθετική θεώρηση των θρησκευτο-πολιτικών στάσεων του συνόλου των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού, από τη μία μεριά, και μία επιλεκτική ανάλυση κορυφαίων στιγμών-κειμένων του πρώιμου Χριστιανισμού, η οποία αναδεικνύει την ιδιαιτερότητα, συνεισφορά και πληθωρικότητα της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας στο πλαίσιο της πολιτικής ιστορίας και των πολιτικών ιδεών της αυτοκρατορικής περιόδου.

Κλείνοντας αυτήν την εισαγωγή, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι τα συμπεράσματα της παρούσας διατριβής –ιδίως εκείνα που αφορούν την εσχατολογική τυπολογία και τις επιμέρους πτυχές της πολιτικής της όψης– μπορούν να φανούν χρήσιμα ως αρχές ευρύτερης οργάνωσης του διαθέσιμου υλικού, προσδιορισμού της ταυτότητας διαφόρων εκδηλώσεων του Χριστιανισμού, πρώιμου και μη, καθώς και σχετικής πρόβλεψης όσον αφορά την πολιτική αντίληψη, σκέψη και πράξη των φορέων του Χριστιανισμού στο παρόν και στο μέλλον. Τέλος, για λόγους αναλυτικής εμβάθυνσης αποφασίσαμε να εστιάσουμε την παρούσα διατριβή σε κορυφαίες στιγμές-κείμενα της εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού και, ως εκ τούτου, περιοριστήκαμε στη σκιαγράφηση –κυρίως στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους– των ευρύτερων «εκλεκτικών συγγενειών» του πρώιμου Χριστιανισμού με το πολιτικό κекητημένο του ελληνικού, του ιουδαϊκού και του ρωμαϊκού κοσμοειδώλου.

Περαιτέρω, υποστηρίζουμε ότι, αν και κατά βάση ερμηνευτική, η παρούσα διατριβή καταθέτει συμπεράσματα που ενδέχεται να φανούν χρήσιμα στην εμπειρική έρευνα άλλων θρησκευτικο-κοινωνικών εκδηλώσεων. Για παράδειγμα, η ποικιλία των τρόπων με τους η πρωτοχριστιανική εσχατολογία αρθρώνεται σ' αντιδιαστολή προς τον «κόσμο» / ιστορία προσφέρει μία άλλη προοπτική στην όλη συζήτηση περί εκκοσμικεύσεως, προοπτική που μπορεί να βοηθήσει τα μέγιστα την εμπειρική κοινωνιολογία της εκκοσμίκευσης τόσο στο επίπεδο των κατηγοριών όσο και στο επίπεδο του νοήματος⁶. Από την άλλη, όσον αφορά την ερμηνεία που προτείνουμε στην παρούσα διατριβή νομίζουμε πως αυτή μπορεί και πρέπει να δοκιμαστεί περαιτέρω στο υλικό του πρώιμου, μεσαιωνικού, νεότερου και σύγχρονου Χριστιανισμού. Με τον τρόπο αυτό, ενδέχεται να παραχθούν –μέσω των αναγκαίων τροποποιήσεων– γενετικές, αναλυτικές και ερμηνευτικές τυπολογίες που, όπως εκείνη της προτεινόμενης εν προκειμένω πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας, θα είναι σε θέση να δια φωτίσουν πληρέστερα τόσο την εξέλιξη του Χριστιανισμού όσο και τις κοινωνικοπολιτικές του όψεις. Τέλος, θα θέλαμε να τονίσουμε πως η επικέντρωσή μας στους θεολόγους ως δημιουργικούς πολιτικούς συντελεστές και στα κείμενά τους ως κυρίαρχες στιγμές της πολιτικής εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται αδιαφορία για την πολιτική σπουδαιότητα των δομών ή των εν γένει συλλογικών μορφωμάτων του πρώιμου Χριστιανισμού. Μοναδική μας επιδίωξη ήταν να προτάξουμε αυτό που επί τη βάσει των πηγών φαίνεται πως έχει το πρωτείο.

⁶ Στην παρούσα διατριβή, όπου γίνεται λόγος για νόημα, αντλούμε κατά βάση από τους M. Weber (βλ. H. Gerth and C. W. Mills (επιμ. – μτφ.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, NY, Oxford University Press, 1958· S. J. Hekman, *Max Weber and Contemporary Social Theory*, Oxford, Robertson & Company Ltd, 1983) και A. Schutz (βλ. A. Schutz, *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, τόμ. 1 και 1964, τόμ. 2).

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΓΕΝΕΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Ο «ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΙΗΣΟΥΣ» ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΑΙΝΙΓΜΑ

1.1 Ο «ιστορικός Ιησούς» ως προϋπόθεση για την ερμηνεία της πολιτικής εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού

1.1α «Ιστορικός Ιησούς» ή «κηρυγματικός Χριστός»¹;

Η ερμηνεία της πολιτικής εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού θα πρέπει, κατ' αρχάς, να αναμετρηθεί με το πρόβλημα του «ιστορικού Ιησού» (*historische Jesus*)² και, ειδικότερα, να διερευνήσει την πολιτική όψη αυτού του προβλήματος. Ο λόγος, όσο κι αν φαίνεται παράδοξος, είναι ο εξής: εάν η ερμηνεία εστιαστεί αποκλειστικά και μόνο στον «κηρυγματικό

¹ Ο «ιστορικός Ιησούς» είναι το σύνολο όλων εκείνων των πληροφοριών σχετικά με τη ζωή, τη δράση και το κήρυγμα του Ιησού που μπορεί να μας προσφέρει, με μικρότερη ή μεγαλύτερη βεβαιότητα, η ιστορική επιστήμη. Από την άλλη, ο «κηρυγματικός Χριστός» είναι το σύνολο όλων εκείνων των διαφοροποιημένων και συχνά αντιθετικών μεταξύ τους πεποιθήσεων που ανέπτυξαν τα άτομα, οι ομάδες, τα κινήματα και οι κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού σχετικά με τον Ιησού ως αντικείμενο της πίστης τους.

² Για μία εισαγωγή στην έρευνα του «ιστορικού Ιησού», βλ. G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress, 1998, σσ. 1-15. Για μία ιστοριογραφική επισκόπηση, βλ. J. C. Paget, «Quests for the Historical Jesus», στο M. Bockmuehl (επιμ.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, σσ. 138-55. Για τη βιβλιογραφία που άπτεται της έρευνας του βίου του Ιησού, βλ. C. A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden, Brill, 1996. Για τις ιστορικές λεπτομέρειες της σχετικής έρευνας, βλ. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London, SCM, 2000· W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950 / 1990)*, Weinheim, Beltz Athenäum, Bonner Biblische Beiträge 91, 1994. Τέλος για μία κριτική επισκόπηση των τάσεων και της θεματολογίας κατά τη σύγχρονη φάση της σχετικής έρευνας, βλ. B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998.

Χριστό» («*kerygmatische Christus*»)³ –στηριχθεί, δηλαδή, σε θρησκευτικές πεποιθήσεις που σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό αυτονομούνται έναντι της ιστορικότητας του Ιησού– τότε διατρέχει τον κίνδυνο να παραθεωρήσει την ίδια την ιδιαιτερότητα του πρώιμου Χριστιανισμού, τουτέστιν τη θεμελιωτική αναφορά του στον Ιησού ως πρόσωπο που κήρυξε και έδρασε με συγκεκριμένο τρόπο σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο. Συνεπώς, θεωρούμε πως το μόνο σημείο εκκίνησης που μεθοδολογικά είναι συμβατό με την εμπειρία του πρώιμου Χριστιανισμού –και, κατ' επέκταση, με τις πολιτικές όψεις αυτής της εμπειρίας– δεν μπορεί παρά να είναι ο Ιησούς ως ιστορικό πρόσωπο. Υπ' αυτήν την έννοια, η ιστοριογραφική προσέγγιση της πολιτικής όψης του κηρύγματος και της δράσης του Ιησού αποτελεί *sine qua non* για την πολιτική κοινωνιολογία του πρώιμου Χριστιανισμού.

Ο «ιστορικός Ιησούς» θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το σύνολο των παραστάσεων που παράγονται στο πλαίσιο του ιστοριογραφικού ενδιαφέροντος για τον Ιησού. Πρόκειται, επομένως, για τον Ιησού-αντικείμενο της ιστορίας ως επιστημονικής μεθόδου γνώσης του παρελθόντος. Όπως έχει τονιστεί, «ο "ιστορικός Ιησούς" δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον "Ιησού όπως ήταν στην πραγματικότητα" ή με τον "πραγματικό Ιησού" ή μ' οτιδήποτε παρόμοιο. Ο συγκεκριμένος όρος μπορεί να αναφέρεται μόνο στο τελικό αποτέλεσμα μιας σειράς από ιστορικές προσεγγίσεις σε μία εκπληκτική ποικιλία από σύνθετα ζητήματα»⁴. Θα πρέπει να προστεθεί, ωστόσο, ότι το συγκεκριμένο σύνολο παραστάσεων συνιστά καθ' εαυτό

³ Για την ανηδιστολή «ιστορικού Ιησού» και «κηρυγματικού Χριστού», βλ. H. Ristow and K. Matthiae (επιμ.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960· M. Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, trans. and ed. C. E. Braaten, Philadelphia, Fortress, 1964· L. Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*, London, SPCK, 1987· M. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, San Francisco, HarperCollins, 1995, σσ. 15-7· L. T. Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, New York, HarperCollins, 1996.

⁴ Βλ. C. E. Carlston, «Prologue», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), ό.π., σσ. 2-3. Για τον Ιησού ως πραγματικό ιστορικό πρόσωπο και τον Ιησού ως αντικείμενο της ιστοριογραφίας, βλ. J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, Doubleday, 1987, τόμ. 1, σσ. 21-6, 31, 196-8.

ένα μείζον πρόβλημα, τόσο λόγω της ιδεολογικής τοποθέτησης των διαφόρων ερευνητών όσο και λόγω του πιθανολογικού χαρακτήρα της γνώσης που προσφέρουν οι μέθοδοι της ιστοριογραφίας⁵. Ειδικότερα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο «ιστορικός Ιησούς» απηχεί μία σειρά από μοντέλα ιδεολογικής αναμέτρησης με την εκκοσμίκευση⁶ και, ταυτόχρονα, υποδηλώνει την ένταση που διέπει τη σχέση ιστοριογραφίας και θρησκευτικότητας⁷. Στο παρόν κεφάλαιο, λοιπόν, και στον βαθμό που υιοθετούμε μία κριτική στάση απέναντι στη συνθήκη της εκκοσμίκευσης, προτείνουμε μία πολιτική προσέγγιση του Ιησού που αφενός μεν θα είναι συνεπής στις αρχές της εκκοσμιευμένης ιστοριογραφίας, αφετέρου δε θα τελεί σε διάλογο με μία θρησκευτική παράσταση του παρελθόντος όπως ο «κηνυγματικός Χριστός». Με τη σειρά του, ο «κηνυγματικός Χριστός» θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η πληθωρικότερη και, ως εκ τούτου, η σημαντικότερη⁸ ομάδα πηγαίων κειμένων που επιτρέπουν ερμηνευτικά τη

⁵ «[...] το μέγιστο που μπορεί να πετύχει η ιστορικο-κριτική μέθοδος είναι να δείξει με μεγάλη πιθανότητα εάν ένα ορισμένο λόγοι ή μία ορισμένη πράξη που αποδίδεται στον Ιησού προέρχεται πράγματι από αυτόν ή όχι, καθώς και εάν μία ορισμένη ερμηνεία περί του Ιησού έχει ή όχι κάποια ιστορική βάση [...] Αυτό που η συγκεκριμένη μεθοδολογία δεν μπορεί να κάνει είναι ν' αποδείξει πέραν πάσης αμφιβολίας ότι ο Ιησούς δεν είπε ή δεν έκανε το τάδε ή το δείνα πράγμα» (βλ. B. Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Illinois, InterVarsity Press, 1995, σσ. 12· τα πλάγια του συγγραφέα).

⁶ Βλ. D. Georgi, «The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism», στο *Harvard Theological Review*, 1992, τεύχ. 85, σσ. 51-83 · N. T. Wright, *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is*, Illinois, InterVarsity Press, 1999, σσ. 18-23· R. G. Gruenler, «Wissenschaft and Secularization in New Testament Gospel Studies: A Historical Paradigm, 1885-1985», στο *Westminster Theological Journal*, 1985, τεύχ. 47, σσ. 97-107.

⁷ «[...] θα πρέπει κανείς να είναι προσεκτικός, για να μην υπερτονίσει το τι μπορούν τα ιστορικά συμπεράσματα [...] να προσφέρουν ως θετική βάση στις θεολογικές πεποιθήσεις. Ανεξάρτητα απ' το ποιο ιστορικό ερώτημα θα τεθεί εν σχέσει προς τον Ιησού [...] ή το πόσο επεξεργασμένες θα είναι οι μέθοδοι προσέγγισης των διαθέσιμων δεδομένων, το μέγιστο που μπορούν οι ιστορικές μέθοδοι να δώσουν είναι ενδείξεις ότι ο Ιησούς βρισκόταν, φέρ' ειπείν, στο ανώτατο επίπεδο της ανθρώπινης κλίμακας [...] Το να περάσει κανείς απ' αυτό σε μία πεποίθηση ως προς τη θεϊκή σημασία του Ιησού [...] δεν είναι απλώς ζήτημα βαθμού, αλλά κάτι που ποτέ δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί με βάση τα ιστορικά δεδομένα» (βλ. C. E. Carlston, ό.π., σελ. 5· τα πλάγια του συγγραφέα).

⁸ Άλλα κείμενα είναι οι μη χριστιανικές πηγές περί του «ιστορικού Ιησού», οι οποίες περιλαμβάνουν τον Ιώσηπο, το Ταλμούδ, τον Σύρο στωικό Mara bar Sarapion, τον Πλίνιο τον Νεότερο, τον Τάκιο και τον Σουητώνιο. Για μία εισαγωγή σ' αυτές τις πηγές, βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 63-89.

μετάβαση στον «ιστορικό Ιησού»⁹. Αυτή η μετάβαση οφείλεται: (α) στο γεγονός ότι ο «κηρυγματικός Χριστός» δεν στερείται ιστοριογραφικής αξίας¹⁰ και (β) στο γεγονός ότι μεταξύ «ιστορικού Ιησού» και «κηρυγματικού Χριστού» υφίσταται ιστορική συνέχεια¹¹. Παρόλα αυτά, η ιστοριογραφική αξία ενός δεδομένου δεν συνεπάγεται την ιστοριογραφική ακρίβεια, ούτε η ιστορική συνέχεια αποκλείει την ιστορική ασυνέχεια. Κατά συνέπεια, ενώ η ερμηνευτική μετάβαση από τον «κηρυγματικό Χριστό» στον «ιστορικό Ιησού» είναι δυνατή, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι δεδομένη. Η ουσία του προβλήματος έγκειται στο γεγονός ότι η ιστορική συνέχεια μεταξύ των δύο αποτελεί μία μακρά και πολύπλοκη σειρά από στάδια διαμεσολάβησης¹², όπου κυρίαρχο δεν είναι το ιστοριογραφικό αλλά το θρησκευτικό ενδιαφέρον. Πιο συγκεκριμένα, το ζητούμενο σε κάθε στάδιο ήταν η διάσωση του μηνύματος του Ιησού, τουτέστιν η επίτευξη μιας ισοδυναμίας ανάμεσα σε θρησκευτικές εμπειρίες που εκ

⁹ Η δυνατότητα αυτής της μετάβασης απετέλεσε προγραμματική θέση της «Νέας Αναζήτησης» («New Quest»), τουτέστιν της δεύτερης φάσης της έρευνας του «ιστορικού Ιησού» (1950-1975), η οποία ξεκίνησε με τους μαθητές του R. Bultmann, εκείνου δηλαδή που υποστήριξε προγραμματικά την αδυναμία οποιασδήποτε μετάβασης από τον «κηρυγματικό Χριστό» στον «ιστορικό Ιησού». Βλ. E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», στο *Essays on New Testament Themes*, trans. W. J. Montague, London, SCM, 1964, σσ. 15-47.

¹⁰ «Αν [...] θεωρεί κανείς την "Αναζήτηση" [του «ιστορικού Ιησού»] απλά ως ένα ενδιαφέρον ή μία ενασχόληση με τον Ιησού έτσι όπως έζησε και πέθανε, είναι δύσκολο να πει ότι δεν υπήρχε στη χριστιανική εκκλησία ήδη από πολύ νωρίς. Υπό μία έννοια, η παρουσία των Ευαγγελίων στον κανόνα της Καινής Διαθήκης μαρτυρεί περί αυτού, ανεξάρτητα απ' το πώς θα εκτιμήσουμε το ενδιαφέρον των συγγραφέων τους για την ιστορική ακρίβεια [...] Η ίδια ευρεία ενασχόληση με τον Ιησού ως ιστορικό πρόσωπο φαίνεται εξίσου και στα απόκρυφα Ευαγγέλια μέσω της επιθυμίας τους να γεμίσουν τα κενά των κανονικών Ευαγγελίων [...]» (βλ. J. C. Paget, ό.π., σελ. 139).

¹¹ «Βέβαια, κάποια συνέχεια ανάμεσα στις πριν από την Ανάσταση και στις αμέσως μετά την Ανάσταση ανταποκρίσεις είναι και σίγουρη και γενικά αποδεκτή [...] η ύπαρξη κάποιου επιπέδου συνέχειας είναι ιστορικά αυτονόητη· διότι είναι απολύτως «αν-ιστορικό» να σκεφτεί κανείς ότι οποιοδήποτε πρόσωπο παρερμηνεύεται πλήρως από τους άμεσους οπαδούς του» (βλ. C. E. Carlston, ό.π., σελ. 4). Ο πρώτος που κατέδειξε την κοινωνιολογική διάσταση της ιστορικής συνέχειας ανάμεσα στον «ιστορικό Ιησού» και στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες ήταν ο H. Schürmann (βλ. *Jesus: Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, 1994, σσ. 85-104).

¹² Ενδεικτική αυτής της διαμεσολάβησης είναι η μεθοδολογική της διαχείριση από τον J. D. Crossan, ο οποίος προτείνει εννέα διαφορετικές μεθόδους προσέγγισης του «ιστορικού Ιησού» (βλ. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Victoria, Australia, HarperCollins, 1993, σσ. xxviii-xxxiv). Για μία αντίθετη άποψη, βλ. B. Witherington III, ό.π., σσ. 79-80, 175-6, 264 (σημ. 59).



των πραγμάτων διέφεραν μεταξύ τους. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι κάθε ερμηνευτική προσέγγιση του «ιστορικού Ιησού» –και, κατ' επέκταση, της πολιτικής όψης του– όχι μόνο δεν δικαιούται να παραθεωρεί τη θρησκευτική διάσταση, αλλά τουναντίον οφείλει να τη λάβει σοβαρά υπ' όψιν της εάν επιθυμεί να συλλάβει με πληρότητα τη θέση και τον ρόλο του Ιησού στο πλαίσιο της σύγχρονης του ιστορίας.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι οι διάφοροι τύποι «κρηρυγματικού Χριστού» συνιστούν ανταποκρίσεις στο μήνυμα που απετέλεσε το πρόσωπο, το κήρυγμα και η δράση του «ιστορικού Ιησού». Στον βαθμό δε που μία θρησκευτική ανταπόκριση όπως ο «κρηρυγματικός Χριστός» αναγνωρίζει στο μήνυμα-«ιστορικός Ιησούς» το αίτιό της, η ερμηνευτική μετάβαση από το αιτιατό στο αίτιο δεν μπορεί παρά να λάβει σοβαρά υπ' όψιν της τη θέση και τον ρόλο του θρησκευτικού εντός της ιστορίας. Πολύ περισσότερο, όταν το αίτιο-μήνυμα, εν προκειμένω ο «ιστορικός Ιησούς», αντιλαμβάνονταν τον εαυτό του με θεμελιωτικό θρησκευτικό τρόπο.

1.1β Η θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση του Ιησού

Ο «ιστορικός Ιησούς» απετέλεσε εκείνη τη θεμελιωτική θρησκευτική παρουσία που εντός μιας ορισμένης κοινωνικο-ιστορικής εποχής πραγμάτωσε μία καινοτομία που επέτρεψε την εμφάνιση του πρώιμου Χριστιανισμού. Με άλλα λόγια, ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ένας μύστης¹³, τούτέστιν μία εξέχουσα θρησκευτική φυσιογνωμία που αφενός μεν αξιοποίησε προγενέστερα θρησκευτικά δεδομένα, αφετέρου δε προέβαλε με απόλυτο τρόπο το θρησκευτικό της μήνυμα. Με τον τρόπο αυτό, όμως, ο «ιστορικός Ιησούς» υποδηλώνει την ασυνεχή μετάβαση από μία θρησκευτική ιστορία σε μία άλλη· μία μετάβαση που για να

¹³ Για μία παρόμοια προσέγγιση, βλ. M. Borg, *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture and The Life of Discipleship*, San Francisco, HarperCollins, 1991, σσ. 25-75· του ίδιου, *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, ό.π., σσ. 31-6. Παρόλα αυτά, ο M. J. Borg δεν αναπτύσσει τη θέση του περί «υποκειμένου του πνεύματος» («spirit person») ως «διαμεσολάβησης του ιερού» («mediator of the sacred») σε άμεση συνάφεια προς το πρόβλημα και τη δυναμική της ιστορικότητας. Βλ., επίσης, μία ανάλογη προσέγγιση στο R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, London, Lutterworth, 1943.

ερμηνευθεί απαιτείται η ανάδειξη της καινοτομίας που εισηγήθηκε το κήρυγμα και η δράση του.

Κατ' αρχάς, ο «ιστορικός Ιησούς» τελεί σε συνέχεια προς τον Ιουδαϊσμό της μεσοδιαθηκικής περιόδου (200 π.Χ. – 100 μ.Χ.). Εξ απόψεως ιστοριογραφικής, μάλιστα, η εν λόγω συνέχεια δεν αμφισβητείται πλέον από την έρευνα¹⁴. Ειδικότερα, ο «ιστορικός Ιησούς» θεωρείται οργανικό κομμάτι του Ιουδαϊσμού της εποχής του. Παρόλα αυτά, στο πλαίσιο αυτού του Ιουδαϊσμού ο «ιστορικός Ιησούς» προβάλλει ως ένα «περιθωριακό φαινόμενο»¹⁵ ή μία περίπτωση παρέκκλισης (*deviance*)¹⁶ που επέτρεψε τη διαφοροποίηση των πρώιμων

¹⁴ Ο H. S. Reimarus ήταν ο πρώτος που μίλησε για την ανάγκη μελέτης του «ιστορικού Ιησού» εντός του ιουδαϊκού πλαισίου, κάτι που κυριάρχησε στη φιλελεύθερη τάση της έρευνας για περίπου διακόσια χρόνια. Η πιο χαρακτηριστική στιγμή αυτής της τάσης ήταν η περίφημη ρήση του J. Wellhausen, ότι «ο Ιησούς δεν ήταν χριστιανός αλλά εβραίος» (βλ. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1911, σελ. 102). Παράλληλη ήταν και η προσέγγιση του «ιστορικού Ιησού» εκ μέρους της εβραϊκής έρευνας κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα (J. Klausner, C. G. Montefiore και R. Eisler). Παρόλα αυτά, με την εμφάνιση της «Νέας Αναζήτησης» ο «ιστορικός Ιησούς» αντιδιαστέλλεται έναντι του Ιουδαϊσμού και διαφοροποιείται ριζικά από αυτόν. Η μη ιουδαϊκή αναπαράσταση του «ιστορικού Ιησού», όμως, υπήρξε τόσο βραχύβια όσο και η ίδια η «Νέα Αναζήτηση». Είναι αξιοσημείωτο, μάλιστα, ότι δεν έμεινε δίχως αντίδραση εκ μέρους της συνεχιζόμενης εβραϊκής έρευνας (D. Flusser και G. Vermes). Τέλος, η κυρίαρχη σήμερα «Τρίτη Αναζήτηση» (*Third Quest*) τονίζει την ιουδαϊκότητα του «ιστορικού Ιησού». Εντούτοις, η «Τρίτη Αναζήτηση» του «ιστορικού Ιησού» χαρακτηρίζεται από μία εσωτερική διαφοροποίηση ανάμεσα σε όσους τονίζουν τις ιουδαϊκές καταβολές του «ιστορικού Ιησού» και σε όσους τονίζουν τις ελληνιστικές (J. D. Crossan, B. L. Mack και F. G. Downing). Για μία εισαγωγή στη σχέση του «ιστορικού Ιησού» με τον σύγχρονο του Ιουδαϊσμό, βλ. P. J. Tomson, «Jesus and his Judaism», στο Markus Bockmuehl (επιμ.), ό.π., σσ. 25-40.

¹⁵ Βλ. J. P. Meier, ό.π., σσ. 7-9. Σχετική, αν και ιδιαίτερα προβληματική, είναι και η θέση των J. D. Crossan και B. L. Mack, ότι ο «ιστορικός Ιησούς» κινήθηκε προς την περιφέρεια του Ιουδαϊσμού υπό την επίδραση του ελληνιστικού πολιτισμού (πρβλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σελ. 11). Επίσης, ο «Riches [...] βλέπει τον Ιησού ως μία μεθοριακή μορφή, η οποία έσπασε τα καλούπια του Ιουδαϊσμού ακόμα κι όταν έπρεπε να δράσει μέσα στις δεδομένες συμβάσεις», ενώ «ο Hagner υποστηρίζει ότι οι εβραίοι ερευνητές έχουν αποτύχει να συλλάβουν την πρωτοτυπία του Ιησού και ότι σημαντικά τμήματα των Ευαγγελίων δεν θα πρέπει ν' απορρίπτονται δεν ταιριάζουν στη δική τους αντίληψη περί ιουδαϊκότητας» [βλ. W. R. Telford, «Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), ό.π., σελ. 71].

¹⁶ Για μία αξιοποίηση του κοινωνιολογικού μοντέλου της παρέκκλισης, σε συνδυασμό με ποικίλες επεξεργασίες της «χαρισματικής» τυπολογίας του M. Weber, σε σχέση με τον «ιστορικό Ιησού», βλ. E. W. Stegemann

χριστιανικών κοινοτήτων έναντι του σταδιακά αναπτυσσόμενου «καταστατικού Ιουδαϊσμού» («*formative Judaism*»)¹⁷. Επί των χρόνων του Ιησού, βέβαια, δεν υπήρχε ακόμα τέτοιος Ιουδαϊσμός, αλλά αυτό δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα κατά της ασυνέχειας έναντι του Ιουδαϊσμού που συνιστά ο «ιστορικός Ιησούς» ως εξήχουσα θρησκευτική φυσιογνωμία. Κι αυτό διότι, ενώ μεταξύ του Ιουδαϊσμού των χρόνων του Ιησού και του μεταγενέστερου «καταστατικού Ιουδαϊσμού» υφίσταται ιστορική συνέχεια, η συνέχεια που εντοπίζεται από την έρευνα μεταξύ «ιστορικού Ιησού» και του Ιουδαϊσμού της εποχής του δεν αναγνωρίστηκε ποτέ ως τέτοια από την πλευρά του «καταστατικού Ιουδαϊσμού». Επομένως, η εσωτερική λογική της ιστορικής ανάπτυξης του Ιουδαϊσμού υποδηλώνει ότι στην περίπτωση του «ιστορικού Ιησού» έχουμε να κάνουμε με μία περίπτωση ασυνέχειας –κάτι που βεβαιώνεται, τελικά, και από την αυτοσυνειδησία των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων.

Ανεξάρτητα από τις αξιολογήσεις τους, τόσο οι φορείς του «καταστατικού Ιουδαϊσμού» όσο και οι πρώιμες χριστιανικές κοινότητες έδωσαν έμφαση στην ασυνέχεια και όχι στη συνέχεια του Ιησού εν σχέσει προς τον Ιουδαϊσμό¹⁸. Ήταν, λοιπόν, η ιστορική ασυνέχεια που έγινε αντικείμενο απόρριψης ή αποδοχής εκ μέρους δύο διαφορετικών εκδοχών ιστορικής συνέχειας. Επιπλέον, η ιστορική ασυνέχεια που συνιστά ο «ιστορικός Ιησούς» ως θεμελιωτική θρησκευτική παρουσία υποδηλώνεται στις πηγές που διαθέτουμε σχετικά με το κήρυγμα και

and W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*, Minneapolis, Fortress, 1999, σσ. 193-6.

¹⁷ 'Η, κατ' άλλους, «ραβινικού Ιουδαϊσμού», «κλασικού Ιουδαϊσμού», «φαρισαϊκού Ιουδαϊσμού» ή «πρώιμου Ιουδαϊσμού».

¹⁸ «Η δυσκολία για κάθε ιστορικό έγκειται στην επίτευξη της σωστής ισορροπίας ανάμεσα στη συνέχεια και στην ασυνέχεια του Ιησού έναντι του πρώιμου Ιουδαϊσμού. Τόνισε περισσότερο απ' όσο πρέπει την ασυνέχεια, και είναι αδύνατο να εξηγηθεί το γιατί ο Ιησούς είχε αποκλειστικά Ιουδαίους μαθητές [...] ή το γιατί τόσο διαφορετικές κατηγορίες Ιουδαίων έδειξαν ενδιαφέρον για το κήρυγμά του. Τόνισε περισσότερο απ' όσο πρέπει τη συνέχεια, και τότε οι διαφορές της εκκλησίας από τον πρώιμο Ιουδαϊσμό, ακόμα και στην αρχική της περίοδο, είναι πολύ δύσκολο να εξηγηθούν» (βλ. B. Witherington III, ό.π., σελ. 122). Θέσεις όπως η ανωτέρω είναι σημαντικές, αλλά αστοχούν ως προς το σημείο εκκίνησης της αναπαράστασης του «ιστορικού Ιησού». Η συνέχεια –

τη δράση του. Ειδικότερα, η θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση του «ιστορικού Ιησού» δεν είναι νοητή χωρίς την ύπαρξη ενός ανοίκειου στοιχείου που θα χαρακτηρίζει με ειδοποιό τρόπο το κήρυγμα και τη δράση του¹⁹. Πράγματι, το στοιχείο αυτό ανιχνεύεται στις πηγές και δεν είναι άλλο από την προτεραιότητα του ίδιου του Ιησού έναντι του Ναού, του Νόμου και της Διαθήκης: *είναι ο ίδιος ο Ιησούς που συνδέει αζεδιάλυτα το κήρυγμα και τη δράση του με τη «βασιλεία του Θεού»*²⁰. Πέραν, όμως, της ανοίκειας περιγραφής του «ιστορικού Ιησού» ως της

ασυνέχεια του τελευταίου έναντι του Ιουδαϊσμού δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας επιτηδευμένης ή συμπληρωματικής προσπάθειας χάριν της ερευνητικής μετριοπάθειας.

¹⁹ Ως προς τις μεθόδους τεκμηρίωσης του «ιστορικού Ιησού», το ανοίκειο στοιχείο θα μπορούσε να θεωρηθεί συναφές προς το κριτήριο της διαφοράς ή ανομοιότητας (*κάπι μπορεί ν' αποδοθεί στον «ιστορικό Ιησού» εάν είναι διάφορο ή ανόμοιο προς ό,τι γνωρίζουμε για τον Ιουδαϊσμό της εποχής του*). Κατά δεύτερο λόγο, θα μπορούσε να συσχετιστεί με το κριτήριο της αμηχανίας (*κάπι μπορεί ν' αποδοθεί στον «ιστορικό Ιησού» εάν προκαλεί στον ερευνητή αμηχανία*). Παρόλα αυτά, το ανοίκειο στοιχείο δεν χρησιμοποιείται εκ μέρους μας ως μέθοδος τεκμηρίωσης, αλλά ως μεθοδολογική αρχή που διαγράφει το πλαίσιο μιας έγκυρης περιγραφής του «ιστορικού Ιησού». Συνεπώς, αναφέρεται σε όλες τις κατά καιρούς προταθείσες μεθόδους τεκμηρίωσης του «ιστορικού Ιησού». Με άλλα λόγια, το ανοίκειο στοιχείο απαιτεί η όποια περιγραφή του «ιστορικού Ιησού» προκύπτει από την εφαρμογή των εν λόγω μεθόδων να είναι ως όλον ανοίκεια εν σχέσει προς τον Ιουδαϊσμό της εποχής του.

²⁰ «Αυτή η κατηγορία [η κλήση] [...] μας επιτρέπει τελικά να συνδέσουμε την εκτεταμένη ιστορική μελέτη του Ιησού στο πλαίσιο του πρώτου αιώνα με τη βαθιά επίγνωση –που τόσο συχνά απορρίπτεται εν ονόματι της «ιστορίας»– ότι ο Ιησούς πίστευε ότι η κλήση του ήταν ν' αποτελέσει την ενσάρκωση εκείνου για το οποίο γίνεται λόγος στα ιουδαϊκά σύμβολα του Ναού, του Νόμου, του Λόγου, του Πνεύματος και της Σοφίας, τουτέστιν της σωτηριώδους παρουσίας του YHWH εντός του κόσμου και δη εντός του Ισραήλ για χάρη του κόσμου» (βλ. N. T. Wright, *ό.π.*, σελ. 122). Ειδικότερα, σε σχέση με τον όρο «βασιλεία του Θεού», έχει τονιστεί ότι ο Ιησούς «είναι ο μόνος γνωστός εβραίος της αρχαιότητας που διακήρυξε όχι απλά ότι οι άνθρωποι βρίσκονταν προ των θυρών του τέλους, αλλά ταυτόχρονα ότι η νέα εποχή της σωτηρίας είχε ήδη αρχίσει» (βλ. D. Flusser, *Jesus*, Hamburg, 1968, σελ. 91). Επιπλέον, η εκ μέρους μας ταύτιση της «βασιλείας του Θεού» με το κήρυγμα και τη δράση του Ιησού δεν θα πρέπει να κατανοηθεί υπό το πρίσμα της «πραγματοποιηθείσας εσχατολογίας» («*realized eschatology*») (βλ. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London, 1935), μιας και είναι στο κήρυγμα και στη δράση του Ιησού που δηλώνεται όχι μόνο η έλευση αλλά και η αναμονή, όχι μόνο η παρουσία αλλά και η απουσία της «βασιλείας του Θεού». Άλλωστε, σ' αυτήν την αμφισημία έγκειται η θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση του «ιστορικού Ιησού». Υπ' αυτήν την έννοια, η θέση μας είναι συναφής προς τις πρόσφατες προσεγγίσεις της έρευνας σχετικά με τη συμβολική διάσταση της «βασιλείας του Θεού». Βλ. χαρακτηριστικά B. Chilton, «The Kingdom of God in Recent Discussion», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 257, 265-6, 270-1.

«βασιλείας του Θεού», η εν λόγω περιγραφή θα πρέπει να μπορεί να διευρυνθεί εξηγητικά προς την κατεύθυνση μιας αιτίας που δεν θα εξαντλείται στα κοινωνικο-ιστορικά δεδομένα της εποχής της. Θα πρέπει, δηλαδή, η έρευνα να μπορεί να εξηγήσει την αυτοσυνειδησία του Ιησού ως θεμελιωτικό θρησκευτικό μήνυμα ή, αλλιώς, να καταδείξει το πώς και το γιατί ο «ιστορικός Ιησούς» προέβαλε τον εαυτό του με απόλυτο τρόπο.

Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονιστεί ότι η εντός των πηγών μεταγενέστερη θεολογική πλαισίωση (*framing*)²¹ των παραδόσεων που μπορούν να αναχθούν στον «ιστορικό Ιησού» αφορά κατά βάση τον τελευταίο ως θρησκευτικό απόλυτο εν σχέσει προς τις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες. Επιπρόσθετα, η εξήγηση της αντίληψης του πρώιμου Χριστιανισμού περί του Ιησού ως θεμελιωτικής θρησκευτικής παρουσίας (δηλαδή ως «κηρυγματικού Χριστού») εστιάζεται συνήθως στην εμπειρία της αναστάσης του Ιησού²², υπό το πρίσμα της οποίας θεωρείται δεδομένο ότι για τις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες η αυτοσυνειδησία του Ιησού ήταν η αυτοσυνειδησία μιας θεμελιωτικής θρησκευτικής φυσιογνωμίας, τουτέστιν ότι ο ίδιος ο Ιησούς θεωρούσε τον εαυτό του ως θρησκευτικό απόλυτο²³. Αναμφίβολα, η τελευταία παρατήρηση είναι μεν σύμφωνη προς την περιγραφή του «ιστορικού Ιησού», αλλά για να

²¹ Για τον όρο «*framing*», βλ. E. Goffman, *Frame Analysis*, New York, Harper and Row, 1974. Εν γένει, πάντως, ο εν λόγω όρος θεωρείται ότι σημαίνει τα γνωσιακά σχήματα μέσω των οποίων οι διάφορες κοινωνικές ομάδες μορφοποιούν κοινές εμπειρίες που εν συνεχεία νομιμοποιούν και ενεργοποιούν τη συλλογική δράση (πρβλ. D. Howarth, *Discourse*, Buckingham and Philadelphia, Open University Press, 2000, σελ. 3).

²² «[...] δεν υπάρχει κανένα στοιχείο της πρώιμης χριστιανικής πίστης στον Ιησού από τη Ναζαρέτ που να μην φέρει τη σφραγίδα της "αναστάσης". Ακόμα και η ακραία εκδοχή της μαθητείας που προβάλλει μέσα από την πηγή των λογίων (Q) εξαρτάται από την πρόκληση του Ιησού στους κοινωνικούς και οικογενειακούς δεσμούς: μία πρόκληση που αποκορυφώνεται στον κενό τάφο του» [βλ. P. Perkins, «The Resurrection of Jesus of Nazareth», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), ό.π., σελ. 442]. «Το consensus είναι ότι οι χριστιανοί είπαν περισσότερα για τον Ιησού μετά την ανάσταση απ' ό,τι ο ιστορικός Ιησούς είχε πει για τον εαυτό του. Αυτή η "υπεραξία" της χριστολογίας μετά την ανάσταση εν συγκρίσει προς την αυτοσυνειδησία του Ιησού πριν από την ανάσταση θεμελιώνεται τόσο εξ επόψεως ιστορικής όσο και εξ επόψεως περιεχομένου στο γεγονός της αναστάσης» (βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σελ. 512).

²³ Οι πρώιμες χριστιανικές κοινότητες δεν θεωρούσαν ότι ο Ιησούς ταύτιζε τον εαυτό του με τον ΥΙΩΗ, αλλά ότι ήταν η θεμελιακή, τουτέστιν απόλυτα δεσμευτική, φανέρωση (της βασιλείας) του ΥΙΩΗ.

είναι πλήρης ως εξήγηση δεν πρέπει και δεν μπορεί να περιορίζεται στην εμπειρία της ανάστασης του Ιησού εκ μέρους των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων (δηλαδή στον «κηρυγματικό Χριστό»)· αντίθετα, οφείλει να επικεντρωθεί στην εμπειρία του ίδιου του Ιησού. Η τελευταία, όμως, αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς στην ιστορική ασυνέχεια που σηματοδότησε ο «ιστορικός Ιησούς» ως μύστης, δεν μπορεί να εξαχθεί από τις κοινωνικο-ιστορικές της συνάψεις· μπορεί μονάχα να οφείλεται σε μία αιτία άλλης τάξεως. Ως τέτοια αιτία, επί τη βάσει των πηγών πάντα, μόνο η ανάσταση μπορεί να προταθεί, που σημαίνει ότι εν προκειμένω τίθεται το πρόβλημα του κατά πόσο μπορεί να υποστηριχθεί επιστημονικά ως ιστορικό γεγονός όχι τόσο η εμπειρία της ανάστασης του Ιησού εκ μέρους των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων, αλλά η ανάσταση του ίδιου του Ιησού. Επειδή, όμως, εν προκειμένω εμπλέκονται μείζονα γνωσιολογικά ζητήματα σχετικά με το παράδειγμα (*paradigm*)²⁴ της ιστορικής επιστήμης, θα πρέπει να τονιστεί ότι, *αν και η ανάσταση του Ιησού κείται εκτός των ορίων του ιστορικού γεγονότος όπως το κατανοεί η επιστήμη, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν είναι καθ' όλα νόμιμη ως η υπόθεση εκείνη που εξηγεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο το περίφημο «χάσμα της ανάστασης» («Easter gulf»)*²⁵ ανάμεσα στον «ιστορικό Ιησού» και στον «κηρυγματικό Χριστό». Με άλλα λόγια, η καλύτερη δυνατή εξήγηση σχετικά με τη γεφύρωση του εν λόγω χάσματος δεν είναι η υποτιθέμενη εφευρετικότητα των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων, αλλά ένα «κενό», μία απρόβλεπτη «συνέχεια» μετά τη σταύρωση του Ιησού ως το κέντρο της θρησκευτικής του εμπειρίας. Υπ' αυτήν την έννοια, είναι ο αναστημένος Ιησούς που καταδεικνύει την ενότητα «ιστορικού Ιησού» και «κηρυγματικού Χριστού»· κι ακόμα περισσότερο, είναι ο αναστημένος Ιησούς που θεμελιώνει και αναδεικνύει τις προθέσεις του

²⁴ To G. Theissen and A. Merz, ό.π., σελ. 503, εξετάζει την ανάσταση του Ιησού επί τη βάσει των τριών κριτηρίων του E. Troeltsch περί ιστορικής μεθόδου: της πιθανότητας, της αναλογίας και του συσχετισμού. Και τα τρία δεν πληρούνται στην περίπτωση της ανάστασης του Ιησού έτσι όπως αυτή περιγράφεται στις πηγές. Τονίζεται, όμως, ότι η νεότερη ιστορική μέθοδος εκφράζει το πνεύμα του Διαφωτισμού και άρα είναι σχετική.

²⁵ «Χάσμα της ανάστασης» είναι η θέση ότι, επειδή οι πρώιμες χριστιανικές πηγές αφορούν τον «κηρυγματικό Χριστό», δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την αναπαράσταση του «ιστορικού Ιησού».

«ιστορικού Ιησού» ως εξέχουσας θρησκευτικής φυσιογνωμίας. Προθέσεις που συνίστανται στην πρόταξη μιας ορισμένης εκδοχής περί της «βασιλείας του Θεού» ως εναλλακτικού μηνύματος εν αναφορά προς την ιστορική κρίση που αντιμετώπιζε ο Ιουδαϊσμός της Παλαιστίνης κατά τη ρωμαϊκή περίοδο.

Η ανάσταση ως εξηγητική υπόθεση εν σχέσει προς τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» ορίζει συγχρόνως και το πλαίσιο για την κατανόηση των εν λόγω προθέσεων. Με άλλα λόγια, είναι η ανάσταση ως εμπειρία του ίδιου του Ιησού που θεωρήθηκε από τον τελευταίο η δικαίωση του κηρύγματος και της δράσης του ως πραγματώσεων της «βασιλείας του Θεού», τούτέστιν της μόνης θεολογικά δέουσας και, ως εκ τούτου, ιστορικά ρεαλιστικής εξόδου από την πολιτισμική κρίση που αντιμετώπιζε ο Ιουδαϊσμός κατά τον 1^ο αιώνα μ.Χ. Υπό το πρίσμα του αναστημένου Ιησού μπορεί κανείς να αντιληφθεί το πώς η ζωή και ο θάνατος του «ιστορικού Ιησού» αναδείχθηκαν εντός της εμπειρίας του Ιησού στην κατ' εξοχήν λύση του YHWH εν αναφορά προς το πρόβλημα της ιουδαϊκής ιστορίας. Κατά συνέπεια, ως παρουσία ο αναστημένος Ιησούς θεμελιώνει την ιστορική αυτοσυνειδησία που εκπροσωπεί ο «ιστορικός Ιησούς», αλλά παραδόξως αυτό συνιστά και το όριο μας όσον αφορά την ανίχνευση των προθέσεων του Ιησού. Διατυπωμένο διαφορετικά, τίθεται εν προκειμένω ένα θεμελιώδες πρόβλημα: ο αναστημένος Ιησούς δεν είναι απλώς μία παρουσία, ένα απροσδιόριστο «κάτι» —εν σχέσει προς τον «ιστορικό Ιησού»— στο οποίο αναφέρεται θεμελιωτικά η εμπειρία του πρώιμου Χριστιανισμού, αλλά και μία απουσία, ένα τίποτα —εν σχέσει, πάλι, προς τον «ιστορικό Ιησού»— που επίσης προκύπτει από την εν λόγω εμπειρία. Ως απουσία η ανάσταση του Ιησού ανήκει πλήρως στα όρια της εμπειρίας των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων κι επομένως προσιδιάζει στον «κηρυγματικό Χριστό». Ο αναστημένος Ιησούς υποδηλώνει τη θεμελιώδη διαλεκτική ένταση ανάμεσα στην παρουσία και στην απουσία του «ιστορικού Ιησού», ανάμεσα στις γνωστές και στις άγνωστες προθέσεις του. Υπό το πρίσμα της εμπειρίας της αναστάσεως, ο Ιησούς όχι μόνο αναδεικνύει τις προθέσεις του «ιστορικού

Ιησού», τουτέστιν την ιστορική του αυτοσυνειδησία, αλλά ταυτόχρονα υπερβαίνει τις εν λόγω προθέσεις μέσω της ιστορικής του απουσίας και, κατά συνέπεια, υπερβαίνει την ιστορική αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού». Προφανώς η απουσία του Ιησού είχε τις δικές της προθέσεις, αλλά αυτές έμελλε να αποτελέσουν το πεδίο της ερμηνευτικής ευθύνης των πρώιμων Χριστιανικών κοινοτήτων: *το πεδίο αυτό δεν αφορούσε τόσο το τι είπε ή δεν είπε ο «ιστορικός Ιησούς», το τι έκανε ή δεν έκανε, το ποιες ήταν ή δεν ήταν οι προθέσεις του, το ποια εν τέλει ήταν ή όχι η ιστορική του αυτοσυνειδησία, αλλά κυρίως και πρωτίστως αφορούσε στο νόημα αυτής της αυτοσυνειδησίας στο πλαίσιο μιας ιστορικής συνέχειας που ήθελε να είναι συνεπής σ' αυτήν, αλλά από την οποία απουσίαζε εκείνος που συνιστούσε το θεμέλιό της.*

Ο αναστημένος Ιησούς ως η διαλεκτική ένταση ανάμεσα στη γνώση και στην αγνωσία εν σχέσει προς την ιστορική αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού» και το νόημά της, αντιστοίχως, δεν μπορούσε παρά να διατελέσει σε μία εξίσου διαλεκτική σχέση συνέχειας – ασυνέχειας με τον «κηρυγματικό Χριστό» των πρώιμων Χριστιανικών κοινοτήτων. Οι τελευταίες θα αναμετρηθούν με το πρόβλημα του νοήματος της ιστορικής αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού» και θα δημιουργήσουν μία σειρά από τύπους ιστορικής αυτοσυνειδησίας ως ερμηνείες της ιστορικής αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού». Κατά λογική ακολουθία, αυτό θ' αποτελέσει και τη βάση της πολιτικής τυπολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού, υπό την έννοια ότι κάθε ερμηνεία της ιστορικής αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού» θ' αποτελέσει ταυτόχρονα και ερμηνεία των πολιτικών όψεων που αυτή εκπροσωπούσε.

1.2 Η πολιτική όψη του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού»

1.2α Συνοπτική επισκόπηση της κοινωνικοπολιτικής ερμηνείας του «ιστορικού Ιησού»

Η κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» είναι συνομήλικη της γενικότερης έρευνας του «ιστορικού Ιησού». Ο H. S. Reimarus, με τον οποίο αρχίζει η «Παλαιά

Αναζήτηση» (*«Old Quest»*), τουτέστιν η πρώτη φάση της εν λόγω έρευνας, ήταν ο πρώτος που τοποθέτησε την ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» στο πλαίσιο του ιουδαϊκού εθνικισμού και πολιτικού μεσσιανισμού. Κατ' αυτόν, ο «ιστορικός Ιησούς» όχι μόνο είχε πλήρη επίγνωση της πολιτικής σημασίας του κηρύγματός του περί της «βασιλείας του Θεού», αλλά προχώρησε και συνειδητά σε μία πολιτική εφαρμογή αυτού του κηρύγματος. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο και καταδικάστηκε σε θάνατο²⁶. Μετά τον H. S. Reimarus, η ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» στο πλαίσιο του πολιτικού μεσσιανισμού βρήκε υποστηρικτές στους K. Hase και A. Rembe: ο μεν πρώτος ήταν κάπως αμφίσημος και έκανε λόγο για δύο φάσεις²⁷ στη δράση του Ιησού –μία που σχετιζόταν με τις διαδεδομένες μεσσιανικές ιδέες του περιβάλλοντός του και μία εντελώς προσωπική– ενώ ο δεύτερος προσέγγισε τον «ιστορικό Ιησού» ως έναν παγκόσμιο «αγωνιστή της ελευθερίας» (*«Freiheitskämpfer»*) που εκπροσωπούσε μία «πνευματική σοσιαλδημοκρατία» (*«geistige Sozialdemokratie»*)²⁸.

Ήδη, όμως, είχε κάνει την εμφάνισή της μία παράλληλη ερμηνευτική προσέγγιση στον «ιστορικό Ιησού», η οποία εστιαζόταν όχι τόσο στην πολιτική όσο στην κοινωνική όψη της δράσης του. Στα 1845 ο W. Weitling θα προτείνει την κοινωνική επανάσταση ως βασικό στόχο του «ιστορικού Ιησού», ο οποίος υποτίθεται πως είχε ως απώτερο σκοπό την κατάργηση της ιδιοκτησίας και την εγκαθίδρυση ενός κομμουνιστικού κοινωνικού συστήματος. Δυστυχώς τα σχέδιά του συνάντησαν την αντίδραση των προνομιούχων ομάδων κι έτσι

²⁶ Πρβλ. C. H. Talbert (επιμ.), *Reimarus: Fragments*, Philadelphia, 1971, σελ. 161. Με τον H. S. Reimarus διαφώνησαν οι F. V. Reinhard, H. E. G. Paulus, T. Colani, W. Weiffenbach και G. Volkmar. Όλοι τους τοποθετούν τον «ιστορικό Ιησού» στους αντίποδες του μεσσιανισμού, τον οποίο οριοθετούν πολιτικά και εγκοσμιοκρατικά. Βλ. A. Schweitzer, ό.π., σσ. 32, 54, 191, 193 και 196, αντίστοιχα.

²⁷ Ο K. Hase ήταν ο πρώτος ερευνητής που υποστήριξε ότι η δράση του «ιστορικού Ιησού» δεν θα πρέπει ν' αντιμετωπίζεται ως μία ομαλή και συνετής ανάπτυξη, αλλά ως μία πορεία με καμπές και ασυνέχειες. Υπ' αυτήν την έννοια, φαίνεται πως εισήγαγε στην έρευνα του «ιστορικού Ιησού» τα αιτήματα του προσωπογραφικού ρεαλισμού. Πρβλ. A. Schweitzer, ό.π., σελ. 59.

²⁸ Πρβλ. E. Bammel, «The Revolution Theory from Reimarus to Brandon», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, σσ. 13-4.

αναγκάστηκε ν' απαντήσει με βία²⁹. Αυτός που εν συνεχεία επεξεργάστηκε μία ανάλογη σοσιαλιστική εικόνα του «ιστορικού Ιησού» ήταν ο K. J. Kautsky. Σύμφωνα μ' αυτόν, το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο στην περίπτωση του «ιστορικού Ιησού» ήταν η στασιαστική του νοοτροπία τόσο έναντι του ιουδαϊκού κατεστημένου όσο κι έναντι της ρωμαϊκής εξουσίας³⁰. Οι φυσικοί αποδέκτες του μηνύματος του «ιστορικού Ιησού» ήταν οι φτωχοί. Σ' αυτούς, λοιπόν, ήταν που ανακοίνωσε ότι το τέλος των δεινών τους ήταν κάτι που έπρεπε να το επιδιώξουν οι ίδιοι με τη βίαιη δράση τους. Τη δράση αυτή, μάλιστα, οργάνωσε και συντόνισε ο ίδιος, αλλά δυστυχώς το σχέδιό του αποκαλύφθηκε κι έτσι η εξέγερσή του απέτυχε. Σύμφωνα με τον K. J. Kautsky, είναι σ' αυτό ακριβώς το πλαίσιο που η θανάτωση του «ιστορικού Ιησού» ως στασιαστή βρίσκει την καλύτερη δυνατή εξήγησή της³¹.

Η ερμηνεία του K. J. Kautsky θα τύχει περαιτέρω επεξεργασίας τόσο στη δυτικοευρωπαϊκή όσο και στην ανατολικοευρωπαϊκή μαρξιστική ιστοριογραφία σχετικά με τον Ιησού και τις απαρχές του Χριστιανισμού. Στη Δυτική Ευρώπη ξεχωρίζουν τα ονόματα των J. Macmurray και A. Robertson. Ο μεν πρώτος θεωρεί ότι ο βασικός στόχος του «ιστορικού Ιησού» ήταν η αναδιοργάνωση της κοινωνίας, μιας και το κήρυγμά του περί μετανοίας συνεπάγονταν την αντίδραση στην άρχουσα τάξη³². Επιπλέον, ο «ιστορικός Ιησούς», αν και κατά βάση κοινωνικός επαναστάτης, δεν μπόρεσε ν' αρνηθεί εξολοκλήρου τη σημασία των εθνικιστικών τάσεων του Ιουδαϊσμού της εποχής του³³. Ο A. Robertson, με τη σειρά του, βλέπει τον «ιστορικό Ιησού» ως συνεργάτη και συνεχιστή του Ιωάννη του Βαπτιστή στην οργάνωση ενός επαναστατικού κινήματος κατά της εξουσίας Ρωμαίων και Ηρωδιανών στην Παλαιστίνη· ο

²⁹ Πρβλ. W. Weitling, *Das Evangelium eines armen Sünders*, Bern, 1845, σελ. 122.

³⁰ Πρβλ. K. J. Kautsky, *The Origins of Christianity*, New York, 1973, σσ. 363-4.

³¹ Πρβλ. K. J. Kautsky, ό.π., σσ. 365-8.

³² Πρβλ. J. Macmurray, *Creative Society: A Study of the Relation of Christianity to Communism*, London, 1935, σελ. 84.

³³ Πρβλ. J. Macmurray, ό.π., σσ. 87-8.

απώτερος σκοπός του εν λόγω κινήματος δεν ήταν άλλος από την εγκαθίδρυση της «βασιλείας του Θεού»³⁴. Από την άλλη, στην Ανατολική Ευρώπη η πιο ιδιάζουσα και εν πολλοίς ενδιαφέρουσα μαρξιστική ερμηνεία προέρχεται από τον M. Machoveč. Σύμφωνα μ' αυτόν, θα ήταν εντελώς απίθανο ο «ιστορικός Ιησούς» να μην είχε αναπτύξει μία εντελώς προσωπική θέση για το ζήτημα της βίας, κι ως εκ τούτου να μην είχε διαφοροποιηθεί από τις σχετικές θέσεις του Ιουδαϊσμού της εποχής του³⁵. Πράγματι, η θέση του «ιστορικού Ιησού» εν προκειμένω θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως κλήση σε μη βία, μία κλήση που είχε όχι τόσο κοινωνιστικό όσο ουτοπικό προσανατολισμό³⁶.

Επιστρέφοντας στην καθαυτό ακαδημαϊκή έρευνα του «ιστορικού Ιησού», διαπιστώνουμε ότι μετά τον W. Weitling είτε δεν υπάρχει ενδιαφέρον για το κοινωνικοπολιτικό περιεχόμενο στο κήρυγμα και στη δράση του «ιστορικού Ιησού», είτε το εν λόγω περιεχόμενο γίνεται αντικείμενο κατηγορηματικής άρνησης. Εν πάση περιπτώσει, κύριος εκπρόσωπος της αντιπολιτικής ερμηνείας του «ιστορικού Ιησού» θα αναδειχθεί ο A. Schweitzer με τη θεωρία του περί «συνεπούς εσχατολογίας» (*«consistent eschatology»*)³⁷. Παρόλα αυτά, ο J. Wellhausen θα είναι ένας από εκείνους που θ' απορρίψουν τον αποκαλυπτικό Ιησού της

³⁴ Πρβλ. A. Robertson, *The Origins of Christianity*, London, 1953, σελ. 93.

³⁵ Πρβλ. M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1972, σελ. 128.

³⁶ Πρβλ. M. Machoveč, ό.π., σελ. 287. Η θέση του M. Machoveč έχει συνοψιστεί ως εξής: «ο Machoveč δεν παραμορφώνει συνειδητά τον Ιησού με σκοπό να τον εκμεταλλευτεί [...] δεν αποδέχεται για παράδειγμα την [...] άποψη [...] ότι ο Ιησούς ήταν ένας πολιτικός επαναστάτης, τονίζει ότι δεν προσχώρησε στους Ζηλωτές και αναγνωρίζει ότι η επανάσταση εν όνόματι του μέλλοντος στο οποίο καλούσε ο Ιησούς προχωρά πολύ βαθύτερα κι αφορά πιο θεμελιώδεις ανάγκες από ότι η επανάσταση ως πολιτικό γεγονός» (βλ. P. Hebblethwaite, «Introduction», στο M. Machoveč, *A Marxist Looks at Jesus*, London, Darton, Longman & Todd, 1976, σελ. 14).

³⁷ Ο εν λόγω όρος, που έχει αποδοθεί και ως «ολοκληρωτική εσχατολογία» (*«thoroughgoing eschatology»*), προτάθηκε βασικά από τους J. Weiss και A. Schweitzer. Ο δεύτερος, μάλιστα, θεωρούσε ότι για να είναι η εσχατολογία «συνεπής» ή «ολοκληρωτική» ερμηνευτική πρόταση οφείλει να καλύπτει όχι μόνο ένα τμήμα –αυτό που σχετίζεται με το λεγόμενο «μυστικό του Μεσσία» (*«Messiasgeheimnis»*), την υπόθεση δηλαδή ότι ο Ιησούς προσπάθησε να κρατήσει μυστική τη μεσσιανική του ιδιότητα– αλλά όλο το φάσμα της δράσης και του κηρύγματος του «ιστορικού Ιησού». Για μία λεπτομερή παρουσίαση, βλ. A. Schweitzer, ό.π., σσ. 315-354.

«συνεπούς εσχατολογίας». Ταυτόχρονα, θα θέσει και πάλι το ζήτημα του «ιστορικού Ιησού» σε σχέση με την πολιτική προσδοκία του Ιουδαϊσμού της εποχής του και θα θυμίσει εκ νέου τις βίαιες σκηνές των Ευαγγελίων, όπως εκείνη του Ναού και της σύλληψης του Ιησού, τονίζοντας μάλιστα χαρακτηριστικά ότι «μέχρι ενός ορισμένου σημείου θα μπορούσε ο Reimarus να έχει δίκιο»³⁸.

Παράλληλα, μία από τις πιο ιδιόζουσες κοινωνικοπολιτικές ερμηνείες του «ιστορικού Ιησού» θα προέλθει από το έργο του R. von Pöhlmann: ο Ιησούς ήταν ένας προλετάριος που απευθύνθηκε στους ομοίους του³⁹, ενώ το μήνυμά του –αν και όχι άσχετο προς τις θρησκευτικές αντιλήψεις της εποχής του– κατέληξε ένα «ταξικό ευαγγέλιο» («*Klassenevangelium*»)⁴⁰, το οποίο έκανε λόγο για ανατροπή του οικονομικού συστήματος και της κοινωνικής τάξης. Επιπρόσθετα, «ο Pöhlmann υποστηρίζει ότι ο Ιησούς είχε χάσει κάθε επαφή με την πραγματικότητα και ότι οι απόψεις του προέρχονταν από μία *ψευδαίσθηση περί κατάρρευσης του κόσμου*. Είναι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο που κανένα πρόγραμμα κοινωνικής μεταρρύθμισης δεν μπορεί να βρεθεί στα Ευαγγέλια»⁴¹. Το έργο του R. von Pöhlmann, όμως, δεν βρήκε άμεση ανταπόκριση στους ακαδημαϊκούς κύκλους, κι αυτό διότι ο πρώτος παγκόσμιος πόλεμος θα δώσει μία εντελώς διαφορετική τροπή στην έρευνα του «ιστορικού Ιησού». Ειδικότερα, κατά τη μεταπολεμική περίοδο η έμφαση θα πέσει στην απόσταση και όχι στη συνάφεια μεταξύ «ιστορικού Ιησού» και των αιτημάτων της εποχής. Με τον τρόπο αυτό, η κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» θα υποχωρήσει στο παρασκήνιο, ενώ στο προσκήνιο θα περάσει η νέα «διαλεκτική θεολογία». Με την τελευταία θα δρομολογηθεί μία ριζική σχεδόν διάζευξη μεταξύ θεολογίας και ιστορίας, η οποία γρήγορα

³⁸ Βλ. J. Wellhausen, ό.π., σελ. 82.

³⁹ Πρβλ. R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, München, 1925, τόμ. 2, σελ. 467.

⁴⁰ Πρβλ. R. von Pöhlmann, ό.π., σελ. 473.

⁴¹ Βλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 29· τα πλάγια του συγγραφέα.

όμως θα δεχθεί τα πυρά της κριτικής. Μία τέτοια κριτική, κυρίως πολιτικού και λιγότερο κοινωνικού ενδιαφέροντος, στάθηκε και το πολυσυζητημένο έργο του R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* (1927 / 30).

Για τον R. Eisler⁴², ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ένας ρομαντικός ειρηνιστής που πίστευε πως αρκούσε απλά η διάδοση του μηνύματός του για ν' αλλάξει ο κόσμος. Οι μαθητές του, όμως, στάθηκαν δύσπιστοι απέναντί του, κάτι που οδήγησε τον «ιστορικό Ιησού» σε ακραίες επιλογές: όσοι τον ακολουθούσαν έπρεπε να εγκαταλείψουν τα πάντα και να καταφύγουν στην έρημο. Η έξοδος θα ξεκινούσε από τα Ιεροσόλυμα, απ' όπου ο Ιησούς θα οδηγούσε τα πλήθη πέραν του Ιορδάνου. Εκεί έμελλε να ανασυστήσει την περίοδο των πατριαρχών, γνωρίζοντας παράλληλα πόσο επισφαλές ήταν το εγχείρημά του⁴³. Δυστυχώς, κάποιοι ακτιβιστές ανάμεσα στους μαθητές του ερμήνευσαν κατά το δοκούν κάποιες ασαφείς εντολές, καθώς και την όλη πορεία προς τα Ιεροσόλυμα, με απώτερο στόχο να δημιουργήσουν ένα πολυάριθμο κίνημα και να δώσουν στην είσοδο του Ιησού στα Ιεροσόλυμα σαφή μεσσιανικό χαρακτήρα. Ήταν οι ίδιοι μαθητές, μάλιστα, που δρομολόγησαν την κατάληψη του Ναού⁴⁴, ενώ ο «ιστορικός Ιησούς» ενεπλάκη σ' αυτό το σχέδιο δίχως να το έχει σκεφθεί εκ των προτέρων ο ίδιος⁴⁵.

Στο έργο του R. Eisler σπρίχθηκε δεόντως ο S. G. F. Brandon, ο οποίος ανέδειξε και επεξεργάστηκε τις αποσπασματικές ή περιφερειακές αναφορές της προγενέστερης έρευνας

⁴² Πρβλ. R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, Heidelberg, 1930, σελ. 689.

⁴³ Πρβλ. R. Eisler, ό.π., σελ. 691.

⁴⁴ Ήδη ο J. Warschauer (βλ. *The Historical Life of Christ*, London, 1927, σελ. 257) είχε υποστηρίξει ότι το συμβάν του Ναού ήταν ένα πολύ καλά οργανωμένο πραξικόπημα –μόνο που το είχε εμπνευστεί ο ίδιος ο Ιησούς.

⁴⁵ Ο R. Eisler αξιοποίησε δεόντως τη θέση του H. S. Reimarus περί αυθαίρετης πρωτοβουλίας των μαθητών, όχι όμως για να ερμηνεύσει τα μετά τον θάνατο, αλλά τα της δράσης του «ιστορικού Ιησού». Απ' την πλευρά του ο H. P. Kingdon (βλ. «The Political Circumstances of the Crucifixion», στο *The Student Movement*, 1941, τεύχ. 43) θα τροποποιήσει τα περί εμπλοκής του Ιησού κατά τον R. Eisler, ισχυριζόμενος ότι ο «ιστορικός Ιησούς» διαφοροποιήθηκε έναντι της εξέγερσης των μαθητών του και αυτοπαραδόθηκε στους Ρωμαίους, για να διαφωτίσει πολιτικά και να σώσει τη ζωή των μαθητών του.

στην υποτιθέμενη σχέση του «ιστορικού Ιησού» με το κίνημα⁴⁶ των Ζηλωτών. Ειδικότερα, ενώ ο «ιστορικός Ιησούς» δεν υπήρξε μέλος των Ζηλωτών, η δραστηριότητά του είχε Ζηλωτικό χαρακτήρα⁴⁷. Ο «ιστορικός Ιησούς» εκτελέστηκε από τις ρωμαϊκές αρχές με την κατηγορία της ανταρσίας, η οποία στοιχειοθετήθηκε επί τη βάσει της αρνητικής του τοποθέτησης έναντι των φόρων, του επεισοδίου στον Ναό και κυρίως της εκ μέρους του προετοιμασίας ένοπλης αντίστασης. Για τον S. G. F. Brandon, τέλος, ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν κατηγορηματικά ένας «δυναμικός ηγέτης» και όχι ένας «οραματιστής που παρασύρθηκε», όπως υπαινίσσεται η όλη περιγραφή του R. Eisler⁴⁸.

Το δίδυμο R. Eisler – S. G. F. Brandon τελεί σε πολλαπλές συνάφειες προς την εβραϊκή έρευνα του «ιστορικού Ιησού». Ο πρώτος εβραίος ερευνητής που επιχείρησε να συγγράψει βίο του Ιησού ήταν ο J. Klausner, σύμφωνα με τον οποίο «[κ]ατά την πρώτη φάση της δράσης του, φαινόταν πως κι αυτός ήταν ένας πολιτικο-πνευματικός μεσσίας όπως οι άλλοι μεσσίες των χρόνων του»⁴⁹. Παρόλα αυτά, ο «ιστορικός Ιησούς» κήρυξε κάποια στιγμή την αναγκαιότητα του πάθους του Μεσσία. Πιο συγκεκριμένα, ο «ιστορικός Ιησούς» σκόπευε να αποκαλύψει τη μεσσιανική του ιδιότητα στα Ιεροσόλυμα και ν' αποκαθάρει τη λατρεία του Ναού. Είχε, μάλιστα, προβλέψει ότι θα υπάρξουν δυσκολίες και ότι ίσως θα χρειαζόταν οι οπαδοί του ν' αποτραβηχτούν οπλισμένοι στη Γαλιλαία –πίστευε, όμως, ότι η τελική λύση θα ερχόταν με θεϊκή παρέμβαση. Σε καμία περίπτωση, πάντως, ο «ιστορικός Ιησούς» δεν σχεδίαζε κάποια εξέγερση κατά της Ρώμης⁵⁰, μιας και το εθνικό ενδιαφέρον στο κήρυγμα και

⁴⁶ Η ύπαρξη του κινήματος των Ζηλωτών πριν από το 66 μ.Χ. αμφισβητείται από τους J. D. Crossan και R. A. Horsley. Κατά την εν λόγω περίοδο δεν υπάρχει μεν πολιτική παράσχη Ζηλωτών, αλλά ένα διαρκώς αυξανόμενο κίνημα αντίστασης που μετασχηματίστηκε τελικώς στους Ζηλωτές που μας παρουσιάζει ο Ιώσηπος.

⁴⁷ Πρβλ. J. P. M. Sweet, «The Zealots and Jesus», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), ό.π.

⁴⁸ Για τις απόψεις του S. G. F. Brandon, βλ. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1967 · *The Trial of Jesus of Nazareth*, London, 1968.

⁴⁹ Βλ. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, London, 1925, σελ. 206.

⁵⁰ Πρβλ. J. Klausner, ό.π., σελ. 312.

στη δράση του ήταν εξαιρετικά περιορισμένο⁵¹. Περαιτέρω, η νεότερη εβραϊκή κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» είναι έκδηλη στο έργο του P. Winter. Σύμφωνα μ' αυτόν, ο λόγος για τον οποίο καταδικάστηκε ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν αποκλειστικά πολιτικός· επρόκειτο για εξέγερση κατά της Ρώμης⁵². Παρόλα αυτά, ο P. Winter «[...] αφήνει ανοιχτό το κατά πόσο κάτι τέτοιο ήταν αληθές. Πράγματι τείνει ή, καλύτερα, δεν είναι αρνητικά προδιατεθειμένος στο ν' αρνηθεί την αλήθεια της κατηγορίας όσον αφορά τον ίδιο τον Ιησού»⁵³—κάτι, που αν μη τι άλλο, αποτελεί απόηχο της περιγραφής του R. Eisler. Ο απόηχος αυτός, όμως, είναι πολύ πιο έντονος στο έργο ενός άλλου εβραίου ερευνητή, του J. Carmichael, ο οποίος θεωρεί ότι ο «ιστορικός Ιησούς» γαλουχήθηκε στην παράνομη οργάνωση του Ιωάννη του Βαπτιστή. Διαχώρισε, εντούτοις, τη θέση του από τη συγκεκριμένη οργάνωση με σκοπό να εγκαθιδρύσει τη «βασιλεία του Θεού» καταλαμβάνοντας τα Ιεροσόλυμα⁵⁴—ένα σχέδιο που τελικά απέτυχε παταγωδώς. Ο «ιστορικός Ιησούς» του εν λόγω ερευνητή ήταν ένας Εβραίος που έζησε και πέθανε ως Εβραίος στα χέρια των Ρωμαίων⁵⁵. Από την άλλη δεν έλειψαν από την εβραϊκή κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» οι περιπτώσεις εκείνες που ανέπτυξαν ριζοσπαστικότερες θέσεις εν συγκρίσει προς τους R. Eisler και S. G. F. Brandon. Η πιο χαρακτηριστική είναι εκείνη του H. Maccoby, ο οποίος γι' άλλη μια φορά τονίζει τον Ζηλωτικό χαρακτήρα του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού»⁵⁶. Ο τελευταίος δέχτηκε να στεφθεί βασιλιάς⁵⁷, εισήλθε

⁵¹ Για τον J. Klausner, ο «ιστορικός Ιησούς» εκπροσωπούσε έναν «καθ' υπερβολήν» («exaggerated») Ιουδαϊσμό: ο υπερτονισμός της ηθικής διάστασης του Ιουδαϊσμού διαφοροποίησε τον «ιστορικό Ιησού» από την εθνική υπόθεση του Ιουδαϊσμού και το κήρυγμά του «απέβη, τρόπον τινά, μη-Ιουδαϊσμός» (βλ. ό.π., σσ. 374-5).

⁵² Πρβλ. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, rev. and ed. T. A. Burkill and G. Vermes, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, σσ. 181, 189. Ειδικότερα, η σύλληψη και θανάτωση του «ιστορικού Ιησού» εκ μέρους των Ρωμαίων θα πρέπει να θεωρηθεί ως προληπτικό μέτρο κατά ενδεχόμενων εξεγέρσεων (πρβλ. ό.π., σελ. 68).

⁵³ Βλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 46.

⁵⁴ Πρβλ. J. Carmichael, *The Death of Jesus*, London, 1963, σελ. 143.

⁵⁵ Πρβλ. J. Carmichael, ό.π., σελ. 165.

⁵⁶ Πρβλ. H. Maccoby, *Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Resistance*, London, 1973, σσ. 130, 157.

στα Ιεροσόλυμα μέσα σε μία ατμόσφαιρα εξέγερσης κι ενθουσιασμού, κατέλαβε τον Ναό και όρισε νέο αρχιερέα⁵⁸. Παρόλα αυτά, επειδή ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ένας αποκαλυπτικά σκεπτόμενος ηγέτης, δεν συγκρούστηκε με τους Ρωμαίους, αλλά ανέμενε την παρέμβαση του Θεού. Τελικά, όμως, συνελήφθη από τους Ρωμαίους και καταδικάστηκε ως επαναστάτης.

Πριν προχωρήσουμε στις πιο πρόσφατες κοινωνικοπολιτικές ερμηνείες του «ιστορικού Ιησού», θα αναφερθούμε στη λεγόμενη «Μαύρη Θεολογία» (*Black Theology*), στον περίφημο χριστιανο-μαρξιστικό διάλογο, καθώς και σε μία σειρά από παρεμφερείς θεολογικές προτάσεις⁵⁹ που αναπτύχθηκαν κατά τις δεκαετίες 1960 και 1970. Θα είμαστε, όμως, ιδιαίτερα σύντομοι, διότι εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων το ενδιαφέρον των ανωτέρω ερμηνειών για τον «ιστορικό Ιησού» κυμαίνεται από ελάχιστο έως περιφερειακό. Ειδικότερα, στο πλαίσιο της «Μαύρης Θεολογίας» οι C. Morris και A. B. Cleage παρουσιάζουν το μεγαλύτερο ενδιαφέρον σε σχέση με την κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού». Ο μεν πρώτος υποστήριξε ότι ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν κατά πάσα πιθανότητα ένοχος σύμφωνα με την πολιτική κατηγορία που του απέδωσαν οι ρωμαϊκές αρχές, καθώς και ότι η γενικότερη στάση του δεν ήταν στάση μη βίας αλλά δυναμικής εμπλοκής στα κοινωνικά πράγματα⁶⁰. Ο δε δεύτερος υποστήριξε ότι οι Ζηλωτές ήταν το ένοπλο σκέλος του κινήματος του «ιστορικού Ιησού», ο οποίος είχε αποδουθεί σ' έναν απελευθερωτικό αγώνα κατά των Εθνικών, καθώς και σε μία διαρκή αντίσταση κατά των καθιερωμένων δομών εξουσίας⁶¹.

Από την άλλη, στο πλαίσιο του διαλόγου μεταξύ θεολόγων και μαρξιστών διανοουμένων, οι τελευταίοι θα αναγνωρίσουν ότι ο «ιστορικός Ιησούς» δεν μπορεί μεν να θεωρηθεί ένας

⁵⁷ Με τον τρόπο αυτό επιχειρείται η απομύθευση της αφήγησης της μεταμόρφωσης του Ιησού (βλ. ό.π., 167).

⁵⁸ Πρβλ. H. Maccohy, ό.π., σελ. 179.

⁵⁹ Οι σημαντικότερες είναι η «πολιτική θεολογία» (*politische Theologie*), η «θεολογία της επανάστασης» (*«théologie de la révolution»*) και η «θεολογία της απελευθέρωσης» (*«theologia de la liberacion»*). Βλ. Α. Νικολαΐδης, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία*, Κατερίνη, 1987.

⁶⁰ Βλ. C. Morris, *Unyoung, Uncoloured, Unpoor*, London, 1969.

⁶¹ Βλ. A. B. Cleage, *Black Christian Nationalism*, New York, 1972.

επαναστάτης του τύπου των Ζηλωτών, αλλά αναμφίβολα είναι ο αντικομφορμιστής εκείνος με τον οποίο κάθε επαναστάτης θα μπορούσε να συμφωνήσει⁶². Από τον εν λόγω διάλογο, όμως, προέκυψαν και εκτιμήσεις περί του «ιστορικού Ιησού» που κυμαίνονταν από την εικόνα του κατεχρήν επαναστάτη⁶³ –του οποίου η δυναμική ματαιώθηκε εν συνεχεία από τον Χριστιανισμό– μέχρι την εικόνα του αναρχικού της ολοκληρωτικής διαμαρτυρίας⁶⁴. Όπως ήταν επόμενο, η ανωτέρω προβληματική βρήκε τον φυσικό χώρο ανάπτυξής της τόσο σε εκπροσώπους της ευρωπαϊκής θεολογίας, όπως οι J. B. Metz και J. Moltmann⁶⁵, όσο και σε εκπροσώπους του θεολογικού ακτιβισμού στη Λατινική Αμερική, όπως οι G. Gutierrez, J. M. Bonino και J. Sobrino⁶⁶. Είναι ενδεικτικό, πάντως, ότι στην περίπτωση των τελευταίων η σχέση του «ιστορικού Ιησού» με την επανάσταση αντιμετωπίζεται απλά ως ικανή και όχι ως αναγκαία συνθήκη της πολιτικής πράξης.

Η «Τρίτη Αναζήτηση» του «ιστορικού Ιησού» δεν αποτελεί απλά ό,τι νεότερο έχει να επιδείξει η επιστημονική έρευνα, αλλά χαρακτηρίζεται επίσης από ένα έντονο κοινωνικοπολιτικό ενδιαφέρον, που είναι ίσως η ειδοποιός της διαφορά έναντι κάθε προγενέστερης φάσης στην αναζήτηση του «ιστορικού Ιησού»⁶⁷. Αυτό εκφράζεται κυρίως στην αξιοποίηση θεωριών,

⁶² Πρβλ. R. Garaudy, *L' Alternative*, Paris, 1972, σσ. 118, 124, 126. Για τον χριστιανο-μαρξιστικό διάλογο, βλ. Μ. Μπέγζος, *Δοκίμια Φιλοσοφίας της Θρησκείας: Μεταμοντερνισμός και Εσχατολογία*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1989, σσ. 207-27.

⁶³ Βλ. ενδεικτικά K. Farner, *Theologie des Kommunismus?*, Frankfurt, 1969· του ιδίου, «Jesus als Brandstifter – Christus als Brandlöschen», στο I. Fetscher (επιμ.), *Marxisten und die Sache Jesu*, München, 1974.

⁶⁴ Βλ. L. Kofler, «Jesus und die Ohnmacht», στο I. Fetscher (επιμ.), ό.π.

⁶⁵ Βλ. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz / München, 1968· J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964· του ιδίου, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972· του ιδίου, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Christian Kaiser Verlag, 1989.

⁶⁶ Βλ. G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, London, 1974· J. M. Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia, 1975· J. Sobrino, *Theology at the Crossroads*, London, 1978.

⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1994, σσ. 97-126. Για την αξιοποίηση των κοινωνικών επιστημών στην έρευνα του «ιστορικού Ιησού», βλ. W. Stenger, «Sozialgeschichtliche Wende und historische Jesus», στο *Kairos*, 1986, τεύχ. 28, σσ. 11-22.

μεθόδων και τυπολογιών που προέρχονται απ' όλο σχεδόν το φάσμα των κοινωνικών επιστημών. Βασικότεροι εκπρόσωποι της εν λόγω κοινωνικοπολιτικής προσέγγισης του «ιστορικού Ιησού» είναι οι G. Theissen, R. A. Horsley, M. Borg, J. D. Crossan, F. G. Downing⁶⁸, R. D. Kaylor, E. S. Fiorenza και N. T. Wright. Τις θέσεις των M. Borg και N. T. Wright, ειδικότερα, θ' αξιοποιήσουμε δια μακρών στην επόμενη ενότητα, μιας κι άπτονται άμεσα της ερμηνείας που προτείνουμε για την πολιτική όψη του «ιστορικού Ιησού».

Σύμφωνα με τον G. Theissen, ο «ιστορικός Ιησούς» θα πρέπει να προσεγγίζεται ως ένας χαρισματικός προφήτης του οποίου το μήνυμα ήταν ριζοσπαστικό και ως περιεχόμενο και ως τύπος. Ειδικότερα, ο τύπος δράσης που επέλεξε ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν εκείνος της συνεχούς περιοδείας, τούτέστιν η άρνηση εγκατάστασης σ' ένα συγκεκριμένο τόπο⁶⁹. Ήταν αυτή ακριβώς η δράση τόσο εκ μέρους του ιδίου όσο κι εκ μέρους του στενού κύκλου των οπαδών του που «[...] μπορούσε από μία οπτική να φανεί ως ένας μετακινούμενος στρατός αλητήριων και από μία άλλη ως καλή τακτική για να μένει κανείς μακριά από μπελάδες»⁷⁰. Επρόκειτο, δηλαδή, για μία πρακτική υπολογισμένης πρόκλησης. Από την άλλη, το κίνημα του «ιστορικού Ιησού» ανήκε στον τύπο των «κινήματων ανανέωσης» («*renewal movements*») του Ιουδαϊσμού που εκπροσωπούσαν μορφές ριζοσπαστικής θεοκρατίας⁷¹. Πιο συγκεκριμένα, το κήρυγμα του «ιστορικού Ιησού» περί της «βασιλείας του Θεού» συνεπάγονταν μία πολύ απτή κοινωνική αλλαγή⁷². Δίχως να εμπλέκεται σε εξέγερση ή ένοπλη αντίσταση κατά της Ρώμης,

⁶⁸ Η προσέγγιση του F. G. Downing αποτελεί απόρροια της θέσης του περί του «ιστορικού Ιησού» ως κυνικού φιλοσόφου. Κατ' αυτόν, η δράση του «ιστορικού Ιησού» ήταν πολιτική, διότι το κυνικό μήνυμά του έγινε αντιληπτό ως ανατρεπτικό. Βλ. «The Politics of Jesus», στο *The Modern Churchman*, 1982, τεύχ. 25, σσ. 19-27.

⁶⁹ Βλ. G. Theissen, «The Wandering Radicals», στο *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, trans. M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992, σσ. 33-59.

⁷⁰ Βλ. Ben Witherington III, ό.π., σελ. 139.

⁷¹ Τον όρο «θεοκρατία» για το κήρυγμα του «ιστορικού Ιησού» χρησιμοποιεί κατά κόρον ο B. Malina. (βλ. *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001).

⁷² «[...] ελεύθεροι από τα δεσμά της καθημερινότητας και από τον "φυσιολογικό" τρόπο ζωής, οι μαθητές του Ιησού μπορούσαν να πραγματώσουν ένα ακραίο ήθος και να προτείνουν κανόνες προς υλοποίησή του χωρίς να

«το κίνημα του Ιησού ήταν το κόμμα της ειρήνης ανάμεσα στα κινήματα ανανέωσης του Ιουδαϊσμού»⁷³. Το σημαντικότερο, εντούτοις, από τα συμπεράσματα της ανάλυσης του G. Theissen είναι ότι το κήρυγμα και η δράση του «ιστορικού Ιησού» αφενός μεν άπτονταν της έντασης μεταξύ ιουδαϊκού και ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, αφετέρου δε υπέδειξαν μία πολιτική υπέρβαση αυτής της έντασης στο επίπεδο του συμβολικού⁷⁴.

Ο R. A. Horsley θεωρεί ότι ο «ιστορικός Ιησούς» αντέδρασε στην καταπίεση που ασκούσαν οι άρχουσες τάξεις, προκαλώντας μία κοινωνική επανάσταση εκ των κάτω και όχι αποσκοπώντας σε μία πολιτική επανάσταση εκ των άνω. Η εν λόγω επανάσταση έγκειτο στην αναγέννηση της κοινοτικής ζωής στη Γαλιλαία επί τη βάσει των αρχών της «βασιλείας του Θεού», τούτέστιν της ριζικής ισότητας και της άρνησης κάθε είδους ιεραρχίας⁷⁵. Την επανάσταση αυτή άρχισε ο «ιστορικός Ιησούς», αλλά θα ολοκλήρωνε ο ίδιος ο ΥΗΩΗ, όταν με θαυματουργικό τρόπο θα ανέτρεπε το ρωμαϊκό, ηρωδιανό και ιερατικό κατεστημένο⁷⁶. Επιπλέον, ο R. A. Horsley βλέπει τον «ιστορικό Ιησού» ως έναν προφήτη του τύπου του Ηλία ή του Ιερεμία, ο οποίος ανέπτυξε κατά βάση κοινωνικοπολιτική και όχι μεσσιανική δράση⁷⁷. Ο ερευνητής, όμως, που τονίζει περισσότερο ίσως από οποιονδήποτε άλλο το πολιτικό στοιχείο στο κήρυγμα και στη δράση του «ιστορικού Ιησού» είναι ο R. D. Kaylor. Αυτό, βέβαια, σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι ο «ιστορικός Ιησούς» υπήρξε πολιτικός

χάσουν την αξιοπιστία τους [...] Ζώντας χωρίς να έχουν μόνιμη κατοικία εξέφραζαν έναν "κοινωνικό ξεριζωμό" που οφειλόταν σε μία κρίση που αγκάλιαζε το σύνολο της ιουδαιο-παλαιστινιακής κοινωνίας [...] Η "νέα" ηθική ήταν [...] μία "επανάσταση αγίων"» (βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 353-4).

⁷³ Βλ. G. Theissen, *The First Followers of Jesus*, London, 1978, σελ. 64.

⁷⁴ Πρβλ. G. Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion*, London, SCM, 1999, σσ. 23-40.

⁷⁵ Βλ. R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco, HarperCollins, 1987, σσ. 255-73· του ίδιου, *Archeology, History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1996, σελ. 181.

⁷⁶ Πρβλ. R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, ό.π., σελ. 322.

⁷⁷ Βλ. R. A. Horsley, «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», στο *Catholic Biblical Quarterly*, 1985, τεύχ. 47, σσ. 435-63.

παράγων, αλλά ότι κατά το πρότυπο των προαιχμαλωσιακών προφητών καλούσε συστηματικά τα πλήθη σε μία συνολική αποκατάσταση της Διαθήκης⁷⁸. Κατά τον R. D. Kaylor, το γεγονός και μόνο ότι ο «ιστορικός Ιησούς» καταδικάστηκε σε σταύρωση αποτελεί μαρτυρία ότι τόσο η δράση όσο και το κήρυγμά του είχαν εκπεφρασμένο πολιτικό χαρακτήρα. Περαιτέρω, ο R. D. Kaylor προσπαθεί ν' ανιχνεύσει κοινωνικοπολιτικές αναφορές στους «Μακαρισμούς», στις παραβολές και στην «Κυριακή Προσευχή». Σε κάθε περίπτωση αυτό που προκύπτει από την ανάλυσή του είναι ότι ο «ιστορικός Ιησούς» συνδύαζε πνευματική ευαισθησία και κοινωνικό ενδιαφέρον, αποσκοπώντας στη συνολική αντιμετώπιση των προβλημάτων που ταλάνιζαν τα λαϊκά στρώματα της εποχής του. Παράλληλα, όμως, οι κοινωνικοπολιτικές του θέσεις διέφεραν από τις αντίστοιχες των Ζηλωτών, Σαδδουκαίων, Φαρισαίων και Εσσαίων, μιας και σ' αντίθεση μ' αυτούς καλούσε σε μη βία, ανατροπή του κατεστημένου, εφαρμογή της πραγματικής δικαιοσύνης του Νόμου και καθολική λύτρωση του Ισραήλ, αντίστοιχα⁷⁹. Τέλος, θα πρέπει να μνημονευθούν οι προτάσεις των J. D. Crossan και E. S. Fiorenza εν σχέσει προς τον «ιστορικό Ιησού», εφόσον και οι δύο τονίζουν –αν και με διαφορετικούς τρόπους⁸⁰– ότι η αντίδραση σε κάθε είδους ανισότητα ή ιεραρχική σχέση αποτελούσαν το κέντρο του κοινωνικοπολιτικού του προγράμματος.

1.2β Η πολιτική όψη του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού» ως αίνιγμα

Υπό το πρίσμα της ανωτέρω επισκόπησης, είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι ο «ιστορικός Ιησούς» και μπορεί και πρέπει να προσεγγίζεται πολιτικά. Θα προσθέταμε, μάλιστα, πως επειδή ακριβώς ο «ιστορικός Ιησούς» αποτελεί εξέχουσα θρησκευτική φυσιογνωμία, δεν

⁷⁸ Βλ. R. D. Kaylor, *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth*, Kentucky, John Knox, 1994, σελ. 4.

⁷⁹ Βλ. R. D. Kaylor, ό.π., σελ. 103.

⁸⁰ Ο μὲν J. D. Crossan τονίζει ότι ο «ιστορικός Ιησούς» υπέσκαψε τα ιουδαϊκά ταμπό κι επαναπροσδιόρισε τις κατηγορίες της τιμής και της ντροπής, η δὲ E. S. Fiorenza ότι ο «ιστορικός Ιησούς» αξιοποίησε τη σοφολογική παράδοση, στην οποία το θηλικό στοιχείο κατείχε ιδιαίτερη θέση, ανατρέποντας έτσι τις πατριαρχικές αξίες.

μπορεί παρά να διαθέτει εγγενή πολιτική σημασία: η έρευνα του «ιστορικού Ιησού» έχει νόημα μόνο ως ένα εγχείρημα που λαμβάνει υπ' όψιν του την ενότητα θρησκείας και πολιτικής. Παράλληλα, αν το ζητούμενο είναι η ιδιαιτερότητα του «ιστορικού Ιησού», τότε δεν αρκεί απλά να τοποθετείται ο «ιστορικός Ιησούς» στο πλαίσιο του θρησκευτικών δεδομένων και των κοινωνικών συνθηκών της εποχής του· αυτό που κυρίως και πρωτίστως απαιτείται είναι να αναδειχθεί η θρησκευτική του καινοτομία μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο⁸¹.

Η ανωτέρω επισκόπηση της κοινωνικοπολιτικής ερμηνείας του «ιστορικού Ιησού» μάς επιτρέπει τέσσερις παρατηρήσεις. Ο «ιστορικός Ιησούς» (α) οριοθετείται πολιτικά σ' αντιπαράθεση προς τη ρωμαϊκή εξουσία και, κατ' επέκταση, προς τους αυτόχθονες εκπροσώπους της εντός της Παλαιστίνης· (β) οριοθετείται θρησκευτικά σ' αντιπαράθεση προς το ιερατικό κατεστημένο της Ιερουσαλήμ και τη γενικότερη τάση του προς κηδεμονία της πνευματικής ζωής στην Παλαιστίνη· (γ) οριοθετείται κοινωνικά μέσω της προβολής ενός μηνύματος που αφορούσε πρωτίστως συγκεκριμένες ομάδες του πληθυσμού, αλλά αναπτύσσοντας συνεπώς συνολική αναδιάρθρωση των σχέσεων στον ατομικό και συλλογικό βίο της Παλαιστίνης· και (δ) η δράση του «ιστορικού Ιησού» τοποθετείται κατ' ανάγκην στο πλαίσιο μιας ορισμένης ανάπτυξης και διαφοροποίησης σε στάδια στρατηγικών επιλογών, ανάλογα με τις προκλήσεις του περιβάλλοντος. Εν προκειμένω, κρίνουμε σκόπιμο να προχωρήσουμε στην ανάλυση των εν λόγω παρατηρήσεων αρχίζοντας από τα στάδια ανάπτυξης της δράσης του «ιστορικού Ιησού», μιας κι αυτά μπορούν να χρησιμεύσουν ως το γενικό χωρο-χρονικό πλαίσιο των ειδικών όψεων του κηρύγματος και της δράσης του.

⁸¹ Μία τέτοια αναγνώριση κάθε άλλο παρά ξένη είναι στους κόλπους της «Τρίτης Αναζήτησης». Παρόλα αυτά, δεν χαρακτηρίζει την πλειονότητα των ερευνητών ούτε κατευθύνει προγραμματικά το έργο όσων την υποστηρίζουν. Στους τελευταίους συμπεριλαμβάνουμε τους M. J. Borg και N. T. Wright. Ο πρώτος είναι ο κατ' εξοχήν εκπρόσωπος της ιδιαιτερότητας του «ιστορικού Ιησού» ως μύστη, ενώ ο δεύτερος ο κατ' εξοχήν εκπρόσωπος της ιδιαιτερότητας του «ιστορικού Ιησού» ως θρησκευτο-πολιτικής ανακεφαλαίωσης της ιουδαϊκής ιστορίας. Και στους δύο, πάντως, είναι ενδεικτικό ότι η ιδιαιτερότητα του «ιστορικού Ιησού» δεν συνεπάγεται αδιαφορία προς την ιστορική συνθήκη, αλλά προϋποθέτει την τελευταία ως βάση για την άρθρωσή της.

Όσον αφορά το κήρυγμα και τη δράση του «ιστορικού Ιησού», θεωρούμε πως επί τη βάσει των πηγών θα πρέπει κανείς να δεχθεί τουλάχιστον τρία στάδια ανάπτυξης: (α) ένα αρχικό στάδιο στη βορειοανατολική Ιουδαία με επίκεντρο την κοιλάδα του Ιορδάνη· (β) ένα ενδιάμεσο στάδιο στα βόρεια της Παλαιστίνης με επίκεντρο τη θάλασσα της Γαλιλαίας· και (γ) ένα τελικό στάδιο μετακίνησης από τα βόρεια στα νότια της Παλαιστίνης με επίκεντρο τα Ιεροσόλυμα⁸². Πιο συγκεκριμένα, η πρώτη περίοδος της δράσης του «ιστορικού Ιησού», της οποίας η διάρκεια δεν μπορεί να υπολογιστεί επακριβώς⁸³, θα πρέπει να θεωρηθεί ως *περίοδος προετοιμασίας με έντονο αποκαλυπτικό χρώμα*⁸⁴. Η δεύτερη περίοδος, η οποία είναι σαφώς η μεγαλύτερη σε διάρκεια, αποτελεί την κατ' εξοχήν *περίοδο του ευαγγελισμού, με έντονο μεσσιανικό χρώμα*⁸⁵. Τέλος, η τρίτη περίοδος, η οποία είναι και η πιο σύντομη, θα πρέπει να

⁸² Το πρώτο στάδιο προκύπτει από τις πληροφορίες του *κατά Ιωάννην* (κεφ. 1-6), ενώ το δεύτερο και το τρίτο από τη Συνοπτική παράδοση. Με βάση, βέβαια, το *κατά Ιωάννην* η μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο στάδιο επήλθε βαθμιαία, εφόσον ο Ιησούς παρουσιάζεται για μία περίοδο να δρα μεταξύ Ιορδάνη-Ιερουσαλήμ και Γαλιλαίας. Όσο για το τρίτο στάδιο, αυτό φαίνεται πως τονίζεται ιδιαίτερα από τη θεολογία της γεωγραφίας στο *κατά Λουκάν* (επ' αυτού βλ. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to St Luke*, NY, Doubleday, 1981).

⁸³ Στην περίοδο αυτή κυριαρχεί η σχέση του Ιησού με τον Ιωάννη τον Βαπτιστή. Η παρουσίασή της στην *Κανινή Διαθήκη* «[...] υπακούει σαφώς σ' ένα ενδιαφέρον για τις φάσεις της ιστορίας της σωτηρίας και την ιεράρχηση των δύο προσώπων» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 195), κι άρα είναι δύσκολη η ακριβής χρονική οριοθέτησή της. Δεν πρέπει, όμως, να ήταν σύντομη, αφού η σχέση του Ιησού με τον Ιωάννη δεν ήταν περιστασιακή (πρβλ. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971, σελ. 53).

⁸⁴ Το αποκαλυπτικό χρώμα αυτής της περιόδου προκύπτει εύλογα από τη σχέση του Ιησού με τον Ιωάννη. Το κήρυγμα του τελευταίου παρουσιάζεται γενικά ως εσχατολογικό, αλλά στην ουσία ανήκει στην αποκαλυπτική εσχατολογία: «[τ]ο μήνυμα του Βαπτιστή συνίσταται στην ανακοίνωση μιας καθολικής κρίσης επί του Ισραήλ [...] Η ακρότητα αυτής της ανακοίνωσης περί κρίσεως είναι εντυπωσιακή. Συνδέεται με τις πρώιμες ιουδαϊκές-αποκαλυπτικές ιδέες περί μελλοντικής καταστροφικής κρίσης, απ' την οποία μόνο οι ευσεβείς, και όχι ο ίδιος ο Ισραήλ, θα σωθούν. Ο Ιωάννης [...] συνδέει τη σωτηρία για όλους όχι με μία δεδομένη ευσέβεια, αλλά με τη μετάνοια και το βάπτισμα που μέλλει να λάβει χώρα και μία συνακόλουθη ζωή ευσέβειας [...] Όσοι προσέρχονταν στον Ιωάννη [...] μεταστρέφονταν εν όψει της επικείμενης απειλητικής κρίσης του Θεού, του βαπτίσματος του πυρός» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σσ. 168-9).

⁸⁵ Με τον όρο «ευαγγελισμός» (βλ. Μάρκ., 1: 14-15· Ματθ., 4: 23· Λουκ., 4: 16-21) εννοούμε τη θετική εκφορά ενός μηνύματος που πριν είχε αρνητική εκφορά. Η μετατόπιση αυτή συνεπάγονταν διεύρυνση του πρότερου μηνύματος: ο «ιστορικός Ιησούς» δεν κήρυττε πια την οσονούτω έλευση της «Βασιλείας του Θεού», αλλά την ήδη πραγματοποιούμενη έλευσή της. Υπό το πρίσμα αυτό, θα πρέπει να κατανοηθεί και το μεσσιανικό

θεωρηθεί ως η *περίοδος της τελικής αναμέτρησης, με έντονο προφητικό χρώμα*⁸⁶. Παρόλα αυτά, στο σημείο αυτό προκύπτουν τα εξής ερωτήματα. Γιατί εγκατέλειψε ο Ιησούς την έρημο του Ιορδάνη; Γιατί αφότου επέστρεψε στη Γαλιλαία βρισκόταν συνεχώς εν κινήσει και μάλιστα σε περιοχές πέριξ της Γαλιλαίας όπως η Συρο-Φοινίκη, η Ιτουραία και η Δεκάπολη; Γιατί επέλεξε τελικά ν' αφήσει την περιφέρεια και να κατευθυνθεί στο κέντρο της Παλαιστίνης; Κι ασφαλώς τα συγκεκριμένα ερωτήματα άπτονται άμεσα ενός ευρύτερου προβλήματος: σε τι οφείλεται η μετατόπιση του «ιστορικού Ιησού» από τον αποκαλυπτισμό στον μεσσιανισμό κι από τον μεσσιανισμό στον προφητισμό; Και, τέλος, το μείζον ερώτημα: πώς θα πρέπει να κατανοήσουμε αυτή τη μετατόπιση; Ως ασυνέχεια κι ανακολουθία ή ως συνέχεια και συνέπεια; Ποια ήταν τελικά η πρόθεση του «ιστορικού Ιησού»;

Στον Ιορδάνη ο «ιστορικός Ιησούς» δεν συνδέεται απλά με το κίνημα⁸⁷ του Ιωάννη του Βαπτιστή, αλλά γίνεται μέλος⁸⁸ του εν λόγω κινήματος. Από ένα σημείο και μετά, μάλιστα, ο «ιστορικός Ιησούς» αναπτύσσει παράλληλη κι εν πολλοίς αυτόνομη δράση⁸⁹. Αυτό, όμως,

χρώμα της εν λόγω περιόδου. Ειδικότερα, κατά την περίοδο του ευαγγελισμού ο «ιστορικός Ιησούς» χρησιμοποιεί την έκφραση «υιός του ανθρώπου» (*bar-nāshā, ben-'ādām*), που από «καθημερινή έκφραση που σήμαινε απλά "άνθρωπος" αδοποιήθηκε "μεσσιανικά" από τον Ιησού» (βλ. G. Theissen and A. Merz, *ο.π.*, σελ. 553).

⁸⁶ Προφητεία είναι τόσο η συμβολική πράξη που αποκαλύπτει το θέλημα του ΥΗΥΗ όσο και η αποκάλυψη μελλοντικών γεγονότων. Στην τελευταία περίοδο της δράσης του «ιστορικού Ιησού» έχουμε και συμβολισμούς (π.χ. «Μυστικός Δείπνος») και προρρήσεις (π.χ. «Συνοπτική Αποκάλυψη»). Ότι το προφητικό στοιχείο συνδέεται κατ' εξοχήν μ' αυτήν την περίοδο φαίνεται από το Λουκ., 13: 33 («*πλην δει με σήμερον και αύριον και τη επομένη πορεύεσθαι, ότι ουκ ενδέχεται προφήτην απολέσθαι έξω Ιερουσαλήμ*»). Για την προφητική-συμβολική πράξη και τον προφητικό χαρακτήρα του «ιστορικού Ιησού», βλ. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, Eerdmans, 1991, σσ. 100-1, 153-88.

⁸⁷ «Στην κοινωνιολογία της θρησκείας [...] ο εν λόγω όρος [...] αναφέρεται στο χαρισματικό στοιχείο του φαινομένου [...] δηλώνει το αντίθετο του "θεσμός" [...] Παρόλα αυτά, παραμένει σε κάποιο βαθμό απροσδιόριστος κοινωνιολογικά» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, *ο.π.*, σσ. 168-9).

⁸⁸ «[...] είναι [...] πολύ πιθανό ο Ιησούς [...] να εισήλθε στον κύκλο των μαθητών του [Ιωάννη] [...] το όνομα *Ναζαρηνός* [...] ενδέχεται να σήμαινε την ένταξη του Ιησού στους "θεματοφύλακες" (αραμ. *hazren*) της "σέκτας του Βαπτιστή"» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, *ο.π.*, σελ. 195· τα πλάγια του συγγραφέα).

⁸⁹ Ενδεικτικά, εν προκειμένω, είναι τα Ιωάν., 1: 26· 1: 37· 3: 22-23α· 3: 26· 4: 1-2.

που κυρίως ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ότι το κήρυγμα και η δράση τόσο του Ιωάννη όσο και του Ιησού έχουν σαφή αποκαλυπτικό προσανατολισμό, εξαιτίας του οποίου ο Ιωάννης ήρθε σε μετωπική σύγκρουση τόσο με το ιερατικό κατεστημένο των Ιεροσολύμων όσο και με τον τετράρχη της Γαλιλαίας και Περαιάς Ηρώδη Αντύπα. Η ίδια σύγκρουση, τουλάχιστον με τη θρησκευτο-πολιτική εξουσία των Σαδδουκαίων, ανιχνεύεται και στην περίπτωση του «ιστορικού Ιησού», γεγονός που συνάδει τόσο με τον ιδιαίτερο ρόλο που φαίνεται ότι του είχε αναγνωριστεί μέσα στο κίνημα του Ιωάννη ως προς την έλευση της «βασιλείας του Θεού»⁹⁰, όσο και με την εκ μέρους του εξαιρετικά επιθετική παρέμβαση αμφισβήτησης των κυρίαρχων ιουδαϊκών συμβόλων (π.χ. του Ναού)⁹¹. Όταν τελικά ο Ιωάννης έπεσε θύμα της σύγκρουσής του με την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η κατάσταση έγινε πειστική για τον Ιησού. Ο τελευταίος εκών άκων θεωρήθηκε συνεχιστής του κινήματος⁹², γεγονός που σε συνδυασμό με μία αναμενόμενη λαϊκή κατακραυγή προς το πρόσωπο του Ηρώδη Αντύπα⁹³, και την ιδιαίτερα χαρισματική πια δράση του ίδιου του Ιησού⁹⁴, θα πρέπει

⁹⁰ Ενδεικτικά, εν προκειμένω, είναι τα Ιωάν., 1: 32-33· 3: 30, καθώς και τα Ματθ., 11: 2-3 // Λουκ., 7: 18-20.

⁹¹ Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της αμφισβήτησης φαίνεται πως είναι το περιστατικό στο Ναό που περιγράφεται στο Ιωάν., 2: 13-25. Πρβλ. J. A. T. Robinson, «His Witness is True»: A Test of the Johannine Claim, στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), ό.π., σσ. 456-8.

⁹² Αυτή είναι, πιθανότατα, η σημασία του χωρίου «Και ήκουσεν ο βασιλεύς Ηρώδης, φανερόν γαρ εγένετο το όνομα αυτού, και έλεγον ότι Ιωάννης ο βαπτίζων εγήγερται εκ νεκρών και δια τούτο ενεργούσιν αι δυνάμεις εν αυτώ [...] ακούσας δε Ηρώδης έλεγεν· ον εγώ απεκεφάλισα Ιωάννην, ούτος ηγήρθη» (Μάρκ., 6: 14, 16· πρβλ. Μάρκ. 8: 28). Πρβλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 196.

⁹³ Η κατακραυγή αυτή αποτελεί εύλογη υπόθεση τόσο υπό το πρίσμα της ευρύτατης λαϊκής ανταπόκρισης που σύμφωνα με την Καινή Διαθήκη είχε δημιουργήσει το κίνημα του Βαπτιστή (Μάρκ., 1: 5 και Ματθ., 3: 5), όσο και υπό το πρίσμα ορισμένων αναφορών του Ιώσηπου (Ιουδαϊκή Αρχαιολογία, 18: 113) σχετικά με την αντιπαλότητα μεταξύ Περαιάς και Ναβαταίας. Πρβλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σελ. 199.

⁹⁴ Πρόκειται για τις θεραπείες και τους εξορκισμούς που άρχισαν να διευρύνουν τη θρησκευτική εμπειρία του «ιστορικού Ιησού». Ότι η χαρισματική δράση του «ιστορικού Ιησού» έλαβε ιδιαίτερο χρώμα κατά τη μεταβατική περίοδο φαίνεται από τα «σημεία» που σύμφωνα με τις πηγές συνδότευαν τις μετακινήσεις του μεταξύ Γαλιλαίας και Ιουδαίας. Βλ. Ιωάν., 2: 1-11, 23· 3: 2· 4: 45, 46-54· 5: 2-9· 6: 1-2, 5-15, 16-21, 26. Πρέπει να σημειωθεί, όμως, ότι στα εν λόγω «σημεία» ανήκουν και πράξεις του τύπου του «καθαρισμού του Ναού», με τις οποίες ο «ιστορικός Ιησός» εντάσσεται στο θρησκευτο-πολιτικό φαινόμενο των «sign prophets». Βλ. P. W. Barnett,

να δημιούργησε έναν ασφυκτικό κλοιό πολιτικών, κοινωνικών και ψυχολογικών πιέσεων. Οι τελευταίες θα τον αναγκάσουν τελικά να εγκαταλείψει τη νότια περιοχή του Ιορδάνη και παράλληλα να υπερβεί την επιθετικά αποκαλυπτική του παρέμβαση –η οποία, σημειωτέον, δεν φαίνεται να είχε τα αναμενόμενα αποτελέσματα (πρβλ. τους «πειρασμούς του Ιησού»)⁹⁵. Συνεπώς, μία σχετική κλιμάκωση της θρησκευτο-πολιτικής αντιπαράθεσης που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο των σχέσεων Ιωάννη – Ηρώδη – Σαδδουκαίων – Ιησού θα γίνει η αιτία να εγκαταλείψει ο τελευταίος την περιοχή του Ιορδάνη, και παράλληλα θα λειτουργήσει ως αφορμή για την εκ μέρους του «ιστορικού Ιησού» υπέρβαση του επιθετικού αποκαλυπτισμού ως ενδεδειγμένης λύσης στο πρόβλημα του επαναπροσδιορισμού της ιουδαϊκής ταυτότητας⁹⁶. Η δεύτερη περίοδος του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού» οριοθετείται στη Γαλιλαία, δηλαδή στο επίκεντρο της δικαιοδοσίας του Ηρώδη Αντύπα. Αυτό υποδηλώνει αφενός μεν ότι η αποχώρηση του «ιστορικού Ιησού» από την Ιουδαία δεν υπαγορεύτηκε από φόβο, αφετέρου δε ότι η σύγκρουσή του θα πρέπει να αναζητηθεί κυρίως στη σχέση του με τους κύκλους του Ναού. Παρόλα αυτά, η Γαλιλαία ως επιλογή του «ιστορικού Ιησού» προοιωνίζεται την περαιτέρω κλιμάκωση της έντασης με την πολιτική του Ηρώδη και τους φορείς της θρησκευτικής κηδεμονίας των Ιεροσολύμων επί της Γαλιλαίας⁹⁷. Πράγματι,

«The Jewish Sign Prophets –A. D. 40-70– Their Intentions and Origin», στο *New Testament Studies*, 1981, τεύχ. 27, σσ. 679-97.

⁹⁵ «[...] τα νέα της σύλληψης του Ιωάννη [...] θα μπορούσαν κάλλιστα να έχουν επιβάλλει [στον Ιησού] μία επανεκτίμηση του ρόλου [του] που το κήρυγμά του [Ιωάννη] είχε νομιμοποιήσει. Ήταν η σύγκρουση και η βία [...] πραγματικά η οδός προς τη Βασιλεία; Η πρακτική των εσπευσμένων ενεργειών κατά του Ναού [...] άρχισε να φαίνεται λιγότερο κατάλληλη» (βλ. J. A. T. Robinson, *ό.π.*, σελ. 461).

⁹⁶ Για την πρώτη περίοδο της δράσης του «ιστορικού Ιησού», βλ. P. W. Hollenbach, «The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», στο *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25. I, Berlin and NY, 1982, σσ. 196-219· H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch*, Freiburg, Herder, 1993· J. P. Meier, *ό.π.*, 1991, τόμ. 2, σσ. 19-233· R. L. Webb, «John the Baptist and His Relationship to Jesus», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), *ό.π.*

⁹⁷ βλ. R. A. Horsley, *Archeology History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, *ό.π.*, σσ. 25-8, 176-85.

Ηρωδιανοί⁹⁸ και Φαρισαίοι θα γίνουν οι σταθεροί ανταγωνιστές του «ιστορικού Ιησού». Πιο συγκεκριμένα, η περίοδος της Γαλιλαίας θ' αναδειχθεί σε περίοδο εδραίωσης της χαρισματικότητας του «ιστορικού Ιησού» με τρόπο αισθητά διαφορετικό από εκείνον της πρώτης περιόδου⁹⁹. Στην περίοδο της Γαλιλαίας κυριαρχεί ο ευαγγελισμός του αγροτικού κυρίως πληθυσμού¹⁰⁰ με θεραπείες, εξορκισμούς και διδασκαλία. Μάλιστα, η συγκεκριμένη δράση του «ιστορικού Ιησού» θα λάβει χώρα σε σαφή αντιδιαστολή προς τον ιουδαϊκό Νόμο –και όχι όπως πριν τον Ναό– αναδεικνύοντας έτσι την ιδιαίτερη αυθεντία του «ιστορικού Ιησού»¹⁰¹· αυθεντία που από μεν τους Φαρισαίους θα εκληφθεί ως άμεση αμφισβήτηση της

⁹⁸ Βλ. Μάρκ., 3: 6· 8: 15 (επίσης Μάρκ., 12: 13 και Ματθ. 22: 16). Για την πολιτική όψη της σχέσης «ιστορικού Ιησού» και Ηρωδιανών, βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 233-4.

⁹⁹ Αυτό φαίνεται στην αρνητική στάση των ανταγωνιστών του Ιησού. Παραθέτουμε, ενδεικτικά, τα εξής: *«ήσαν δε τινες των γραμματέων εκεί καθημένοι και διαλογιζόμενοι εν ταις καρδίαις αυτών· τι ούτος ούτως λαλεί· βλασφημεί· τίς δύναται αφιέναι αμαρτίας ει μη εις ο θεός»* (Μάρκ., 2: 6-7 // Ματθ., 9: 3 // Λουκ., 5: 21). *«και οι γραμματείς των Φαρισαίων ιδόντες ότι εσθίει μετά των αμαρτωλών και τελωνών έλεγον τοις μαθηταίς αυτού· ότι μετά των τελωνών και αμαρτωλών εσθίει;»* (Μάρκ., 2: 16 // Ματθ., 9: 11 // Λουκ., 5: 30). *«[...] δια τι οι μαθηταί Ιωάννου και οι μαθηταί των Φαρισαίων νηστεύουσιν, οι δε σοι μαθηταί ου νηστεύουσιν;»* (Μάρκ., 2: 18 // Ματθ., 9: 14 // Λουκ., 5: 33). *«Και οι γραμματείς οι από Ιεροσολύμων καταβάντες έλεγον ότι Βεελζεβούλ έχει και ότι εν τω άρχοντι των δαιμονίων εκβάλλει τα δαιμόνια»* (Μάρκ., 3: 22 // Ματθ., 12: 24 // Λουκ., 11: 15). *«ήλθεν ο υιός του ανθρώπου εσθίων και πίνων, και λέγουσιν· ιδού άνθρωπος φάγος και οινοπότης, τελωνών φίλος και αμαρτωλών»* (Ματθ., 11: 19).

¹⁰⁰ Αυτό φαίνεται κυρίως και πρωτίστως από την κοινωνικο-οικονομική προέλευση των μελών του κινήματος του «ιστορικού Ιησού» κατά την εν λόγω περίοδο, που στην πλειονότητά τους προέρχονταν από τα κατώτερα αγροτικά στρώματα των πτωχών και πενήτων. Πρβλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 203.

¹⁰¹ Βλ. Μάρκ., 1: 22, 27· 6: 2-3 (αρνητική εκφορά // Ματθ., 13: 54-57α // Λουκ., 4: 22)· 7: 37· Ματθ., 7: 28-29· 9: 8· Λουκ., 4: 32. Η αντιδιαστολή ανάμεσα στις θεραπείες / εξορκισμούς που επιτελούσε ο Ιησούς και στον Νόμο υποδηλώνεται από τα θέματα που εμπλέκονται: αργία του Σαββάτου (Μάρκ., 3: 1-5 // Ματθ., 12: 9-13 // Λουκ., 6: 6-10· Λουκ., 14: 1-6· Ιωάν., 5: 2-16· 9: 1-38), λέπρα (Μάρκ. 1: 40-44 // Ματθ., 8: 2-4 // Λουκ., 5: 12-14· Λουκ., 17: 12-19), ακαθαρσία (Μάρκ., 5: 25-34 // Ματθ., 9: 20-22 // Λουκ., 8: 43-48), σχέσεις με τους Εθνικούς (Μάρκ., 7: 24-30 // Ματθ., 15: 21-28· Ματθ., 8: 5-13 // Λουκ., 7: 2-10). Η αντιδιαστολή ανάμεσα στη διδασκαλία του «ιστορικού Ιησού» και στον Νόμο υποδηλώνεται με τον πιο εμφαντικό τρόπο στις περιφημες «Αντιθέσεις» της «Επί του Όρους Ομιλίας» (Ματθ., 5: 21-48). Η αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού» όσον αφορά την αυθεντία του υποδηλώνεται τόσο στην απάντησή του προς τον Βαπτιστή (Ματθ., 11: 4-6 // Λουκ., 7: 22-23) όσο και στην απάντησή του στην κατηγορία ότι εκβάλλει τα δαιμόνια με τη δύναμη του Βεελζεβούλ (Μάρκ., 3: 23-27 // Ματθ., 12: 25-29 // Λουκ., 11: 17-22).

δικής τους αυθεντίας ως των θρησκευτο-πολιτικά νόμιμων ερμηνευτών της Torah¹⁰², από δε τα πλήθη ως σαφή μαρτυρία των μεσσιανικών προθέσεων του «ιστορικού Ιησού»¹⁰³. Η εν λόγω ανταπόκριση του αγροτικού πληθυσμού στο κήρυγμα και στη δράση του «ιστορικού Ιησού» ήταν, μάλιστα, φυσικό να προκαλέσει κατ' επανάληψη ανησυχία στους κύκλους των Ηρωδιανών, μ' αποτέλεσμα ο Ιησούς να βρίσκεται διαρκώς μπροστά σε έκρυθμες καταστάσεις κοινωνικοπολιτικής εξέγερσης¹⁰⁴. Ως εκ τούτου, μπορούμε να καταλάβουμε τη συνεχή κινητικότητα του και πολύ περισσότερο την κινητικότητά του εκτός των ορίων της δικαιοδοσίας του Ηρώδη –μιας και μόνο έτσι μπορούσε να κρατηθεί σχετικά μακριά από ενδεχόμενα μέτρα της πολιτικής εξουσίας εναντίον του. Ένα εξαιρετικά σημαντικό στοιχείο σχετικά με τον μεσσιανικό χαρακτήρα της δεύτερης περιόδου στη δράση του «ιστορικού Ιησού» ήταν η εκ μέρους του επιλογή δώδεκα μαθητών¹⁰⁵ –ως συμβολική αναφορά στο σύνολο του Ισραήλ– και η επιφόρτισή τους με τη μεγαλύτερη δυνατή εξάπλωση του μηνύματός του περί της «βασιλείας του Θεού». Με τον τρόπο αυτό, ο «ιστορικός Ιησούς» αφενός μεν υιοθέτησε μία σαφή αντιπολιτευτική στάση¹⁰⁶, αφετέρου δε ελαχιστοποίησε τις πιθανότητες

¹⁰² Για τον θρησκευτο-πολιτικό χαρακτήρα των Φαρισαίων και την αυθεντία τους εν σχέσει προς την Torah, βλ. J. P. Meier, *ό.π.*, 2001, τόμ. 3, σσ. 330-2. Όσον αφορά την αμφισβήτηση που αισθάνονταν από την πλευρά του «ιστορικού Ιησού» είναι ενδεικτικά τα εξής: «[ό]λες οι ευαγγελικές πηγές μαρτυρούν περί της σχέσεως Ιησού και Φαρισαίων [...] Ο τόνος της σχέσης είναι συχνά συγκρουσιακός [...] αφού τόσο ο Ιησούς όσο και οι Φαρισαίοι ανταγωνίζονταν όσον αφορά την άσκηση επιρροής επί [...] των Ιουδαίων της Παλαιστίνης και τον προσεταιρισμό τους στις απόψεις τους περί του θελήματος του Θεού [...]» (βλ. J. P. Meier, *ό.π.*, σελ. 339). Βλ., επίσης, Λουκ., 13: 17, όπου είναι έκδηλη η διαφορά μεταξύ Φαρισαίων και απλού λαού ως προς την εκτίμηση της αυθεντίας του «ιστορικού Ιησού».

¹⁰³ Βλ., για παράδειγμα, Μάρκ., 6: 45-46· Ματθ., 12: 23· Ιωάν., 6: 14-15.

¹⁰⁴ Μία τέτοια κατάσταση απηχεί η αφήγηση του χορτασμού του πλήθους. Βλ. E. Bammel, «The Feeding of the Multitude», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), *ό.π.*, σσ. 211-40.

¹⁰⁵ Η επιλογή των Δώδεκα συνδέεται με τις μεσσιανικές προσδοκίες περί εσχατολογικής αποκατάστασης του Ισραήλ μέσω της επανένωσης των δώδεκα φυλών. Για μία απόρριψη της ιστορικότητας της κλήσης των Δώδεκα, βλ. R. W. Funk and The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do?* New York, HarperCollins, 1998, σσ. 71-2.

¹⁰⁶ Ότι η στάση του θα πρέπει να θεωρήθηκε ως αντιπολιτευτική είναι εξαιρετικά πιθανό υπό το πρίσμα του μεσσιανισμού που ήταν διάχυτος στον κύκλο των Ηρωδιανών. Πρβλ. John P. Meier, *ό.π.*, σελ. 562.

καταστολής του κινήματός του. Στο τέλος, ο μεσσιανικός προσανατολισμός της περιόδου της Γαλιλαίας θα κορυφωθεί με την ομολογία του Πέτρου στην Καισάρεια Φιλίππου¹⁰⁷. Συμπερασματικά, λοιπόν, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η επιλογή της Γαλιλαίας ως πεδίου δράσεως του «ιστορικού Ιησού», καθώς και η συνεχής κινητικότητα του μέσα σ' αυτήν και κυρίως έξω από τα όριά της, οφείλονταν στην επιθυμία του αφενός μεν να συνεχίσει σ' ένα διαφορετικό επίπεδο την παρέμβαση αμφισβήτησης των φορέων της θρησκαιο-πολιτικής εξουσίας όσον αφορά τα προγράμματά τους περί ιουδαϊκής ταυτότητας, αφετέρου δε να κρατηθεί μακριά από τις δημοφιλείς εθνικιστικές προσδοκίες¹⁰⁸ και την εκ των προτέρων αποτυχημένη τους έκβαση¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Βλ. Μάρκ., 8: 27-30 // Ματθ., 16: 13-20. Για ορισμένα επιχειρήματα υπέρ της ιστορικότητας του περιστατικού, βλ. C. A. Evans, *World Biblical Commentary*, 34b, Mark 8: 27 – 16: 20, Nashville, Thomas Nelson, 2001, σσ. 9-10.

¹⁰⁸ Σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, ο «ιστορικός Ιησούς» διακατέχονταν από «[...] μία εσωτερική σύγκρουση [...] όσον αφορά τη μεσσιανική προσδοκία που είχε αναβιώσει στην Παλαιστίνη όταν η τελευταία έγινε τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας [...] Αν ο Ιησούς εκτελέστηκε ως διεκδικητής της βασιλικής εξουσίας, ένα είναι βέβαιο: δεν αποστασιοποιήθηκε από τις μεσσιανικές προσδοκίες των οπαδών του (και τους αντίστοιχους φόβους των αντιπάλων του) [...] Παρόλα αυτά, αυτό δεν σημαίνει ότι τις αποδέχτηκε [...] Σύμφωνα με το Ιωάν., 10: 24 [...] κρατούσε στο σκοτάδι αυτούς που ήταν κοντά του όσον αφορά το εάν ήταν ο Μεσσίας. Σήμερα γνωρίζουμε πόσο ανοιχτή ήταν η αντίληψη περί του Μεσσία την εποχή εκείνη. Δεν θα προκαλούσε τελικά παρανόηση οποιαδήποτε θέση κι αν έπαιρνε;» (βλ. G. Theissen and A. Merz, *ό.π.*, σελ. 540).

¹⁰⁹ Αναφερόμενος στο χωρίο «μετανοείτε και πιστεύετε εν τῷ ευαγγελίῳ» (Μάρκ., 1: 15b), ο N. T. Wright σημειώνει: «έχει μία πολύ πιο ειδική και όντως πολιτική σημασία [...] Καλούσε [ο Ιησούς] τους ακροατές του ν' αφήσουν τα προγράμματά τους και να εμπιστευθούν αυτόν και τον δρόμο της αυτοπραγμάτωσης του Ισραήλ που υποδείκνυε, τον δικό του δρόμο [...] το δικό του πρόγραμμα περί της βασιλείας. Ειδικότερα, τους παρότρυνε [...] να εγκαταλείψουν τα τρέλα τους όνειρα περί εθνικιστικής επανάστασης (βλ. N. T. Wright, *ό.π.*, σελ. 44). Σε άλλο σημείο ο N. T. Wright γίνεται πιο σαφής: «Ο Ιησούς φαίνεται πως κατανοούσε τον ρόλο της Ρώμης με τον ίδιο τρόπο [ως επικείμενη κρίση του YHWH]. Και η κρίση έμελλε να έρθει, όχι ως μία αυθαίρετη "πρωμία" του Θεού επί του Ισραήλ διότι απέτυχε να υπακούσει κάποια γενικά ηθικά κριτήρια, αλλά ως το [...] αποτέλεσμα [...] του γεγονότος ότι ο Ισραήλ επέλεξε τον δρόμο της βίας, τον δρόμο της αντίστασης, αντί ν' ακολουθήσει τον δρόμο που ο ίδιος ο Ιησούς είχε συλλάβει και αρθρώσει με τη ζωή και το μήνυμά του. Εάν δεν ακολουθούσαν τον δρόμο της ειρήνης, θα υφίσταντο τις συνέπειες [...] Εάν ο Ισραήλ αρνούνταν να μετανοήσει για την παρούσα στροφή του σε εθνική εξέγερση κατά της Ρώμης, τα ρωμαϊκά σπαθιά στον Ναό και τα τείχη της Ιερουσαλήμ θα γίνονταν το μέσον της κρίσης» (βλ. *ό.π.*, σσ. 49-50).

Η αποστολή των Δώδεκα δεν φαίνεται πως είχε τα αναμενόμενα αποτελέσματα¹¹⁰. γι' άλλη μια φορά ο «ιστορικός Ιησούς» –παρόλη τη συνείδησή του εν αναφορά προς την ουσιαστική σχέση ανάμεσα στη χαρισματικότητα του και τη «βασιλεία του Θεού»– θα βρεθεί εκ των πραγμάτων μπροστά στην ανάγκη για ολοκλήρωση της δράσης του, τουτέστιν για την τελική λύση όσον αφορά την έλευση της «βασιλείας του Θεού». Υπ' αυτό το πρίσμα, η θρησκευτικο-πολιτική παρέμβαση αμφισβήτησης που είχε υιοθετήσει μέχρι τώρα, ή θα έπρεπε να εκχωρήσει την αυτονομία της στις εθνικιστικές προσδοκίες και να καταλήξει σε σφαγή του πληθυσμού, ή θα έπρεπε μένοντας πιστή στις προγραμματικές της θέσεις να επιτείνει την αμφισβήτηση και να στρέψει αλλού τη θανάσιμη ένταση της σύγκρουσης. Ο «ιστορικός Ιησούς» θα επιλέξει τη δεύτερη λύση, θα στραφεί δηλαδή από την Καισάρεια Φιλίππου κατευθείαν προς την Ιερουσαλήμ. Υπ' αυτήν την έννοια, η τρίτη περίοδος της δράσης του θα κλείσει τον κύκλο της όλης πορείας του, μιας και ο «ιστορικός Ιησούς» επιστρέφει εκεί απ' όπου ξεκίνησε. Η προοπτική της σύγκρουσης θα είναι συνειδητή και αναπότρεπτη, αλλά στο τέλος ο «ιστορικός Ιησούς» θα τραβήξει επάνω του όλη τη θανάσιμη έντασή της¹¹¹. Παρόλο τον ενθουσιασμό και την αμφιθυμία στο εσωτερικό του κινήματος του «ιστορικού Ιησού» καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας στα Ιεροσόλυμα¹¹², ο «ιστορικός Ιησούς» θα δώσει στο κήρυγμα και στη δράση του σαφή προφητική διάσταση μέσω μιας σειράς από συμβολικές πράξεις¹¹³.

¹¹⁰ Ο A. Schweitzer έχει δίκιο ως προς την ανεπάρκεια της αποστολής των μαθητών, αλλά άδικο ως προς τη στενά αποκαλυπτική της ερμηνεία (βλ. ό.π., σελ. 327). Τα αναμενόμενα αποτελέσματα της αποστολής των μαθητών δεν ήταν η έλευση της «βασιλείας του Θεού»: αυτή ήταν δεδομένη. Ο «ιστορικός Ιησούς» ανέμενε μάλλον την ολοκλήρωση της «βασιλείας του Θεού» και όχι τη δραματική της είσοδο στην ιστορία.

¹¹¹ Πρβλ. N. T. Wright, ό.π., σσ. 85-7.

¹¹² «Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβούντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβούντο» (Μάρκ., 10: 32a). Χαρακτηριστική της ψυχολογικής έντασης που επικρατούσε κατά την πορεία στα Ιεροσόλυμα ήταν η εκ μέρους των υιών Ζεβεδαίου διεκδίκηση της πρωτοκαθεδρίας στην αναμενόμενη εγκαθίδρυση της «βασιλείας του Θεού», καθώς και η επακολουθήσασα αντίδραση των λοιπών μαθητών (Μάρκ., 10: 35-41 // Ματθ., 20: 20-24).

¹¹³ Για τις συμβολικές πράξεις του «ιστορικού Ιησού», βλ. M. D. Hooker, *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus*, Harrisburg, Trinity, 1997. Βλ. επίσης, N. T. Wright, ό.π., σσ. 54-95.

–η είσοδος στα Ιεροσόλυμα, η δράση στο Ναό, το τελευταίο δείπνο με τους μαθητές του, ο θάνατός του– οι οποίες θα λειτουργήσουν διττά: από τη μία θ’ απειλήσουν τις ηγετικές ομάδες και, κατ’ επέκταση, θα προκαλέσουν το θάνατό του, κι από την άλλη θα υπαινωθούν τη «βασιλεία του Θεού» ως καινή παρουσία του YHWH στην ιστορία του Ισραήλ και, κατ’ επέκταση, του κόσμου. Θα πρέπει να τονιστεί, βέβαια, ότι η τελευταία αυτή περίοδος δράσης του «ιστορικού Ιησού» διαπνέεται από την πίστη του ότι ο YHWH θα τον αναστήσει¹¹⁴ και, ως εκ τούτου, θα δικαιώσει τις επιλογές του εγκαθιδρύοντας πια μέσω του ιδίου τη βασιλεία του. Στο σημείο αυτό, μάλιστα, έγκειται και η *ιδιαίτερη πολιτική όψη της τελευταίας περιόδου της δράσης του «ιστορικού Ιησού»: η ανάστασή του θα αποτελέσει την έσχατη και αδιαμφισβήτητη νίκη του επί των δυνάμεων της αποστασίας, τόσο εντός του Ισραήλ όσο κι εντός του ελληνορωμαϊκού κόσμου*. Είναι χαρακτηριστικό δε ότι το κήρυγμα και η δράση του «ιστορικού Ιησού» θα οριοθετηθούν για πρώτη φορά άμεσα έναντι της ρωμαϊκής εξουσίας μόνο κατά την τρίτη και τελική περίοδο της δράσης του¹¹⁵, γεγονός που καταδεικνύει αυτό που εν γένει η

¹¹⁴ «Ἦλπιζε ο Ἰησοῦς ὅτι θα ἀναστῇ [...]; Ἐάν ὄχι, αὐτό θα ἦταν πολὺ παράξενο, διότι οἱ εὐσεβεῖς Ἰουδαῖοι πίστευαν ἰδιαίτερα στὴν ἀνάστασι [...]. Μπροστὰ στὸ φάσμα τοῦ θανάτου, θα ἐξέφραζε ὁ Ἰησοῦς –ἐχοντας προηγουμένως δηλώσει τὴν πίστη του στὴν ἀνάστασι– [...] τὴν ἀπιστίᾱ του ὅσον ἀφορᾷ τὴν προσωπικὴ του δικαίωσι; Σίγουρα ὄχι. Φαίνεται πολὺ πιθανὸ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶχε διαβεβαιώσει τοὺς μαθητές του (καὶ τὸν εαυτὸ του) με μίᾱ πρόρρησι περὶ τῆς ἀναστάσεώς του» (βλ. C. A. Evans, ὁ.π., σελ. 12).

¹¹⁵ Ἡ οριοθέτησι τοῦ «ιστορικοῦ Ἰησού» ἐναντι τῆς ρωμαϊκῆς εξουσίας συμπτικνύνεται στὸ περίφημο λόγιον περὶ τοῦ φόρου, στὴ λεγόμενη «Συνοπτικὴ Ἀποκάλυψι» καὶ στὴ στιχομυθία μεταξὺ Πιλάτου καὶ Ἰησού. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρῶτο (Μάρκ., 12: 17b // Ματθ., 22: 21b // Λουκ., 20: 25b· Θωμ., 100: 2b), ὁ J. H. Yoder παρατηρεῖ ὅτι «[...] ἡ φράσι «τα Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τα τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ» ἀναφέρεται μᾶλλον σὲ απαιτήσεις ἢ προνόμια που κατὰ κάποιον τρόπο επικαλύπτουν ἢ ἀνταγωνίζονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, κι ὡς ἐκ τούτου χρειάζεται νὰ οριοθετηθοῦν. Τὸ τι ἀνήκει στὸν Καίσαρα καὶ τι στὸν θεὸ δὲν βρίσκονται σὲ διαφορετικὰ ἐπίπεδα που δὲν συγκρούονται ποτέ· ἀντίθετα, ἀνήκουν στὸ ἴδιο πεδίο διεκδίκησις» (βλ. *The Politics of Jesus: Vicif Agnus Noster*, Michigan, Eerdmans, 1980, σελ. 52). Εἰδικότερα, θὰ μπορούσε νὰ υποστηριχθεῖ ὅτι τὸ συγκεκριμένο λόγιον, χάρι στὴν αἰνιγματικότητά του (πρβλ. R. W. Funk, R. W. Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, Scribner, 1996, σσ. 102, 236, 379 καὶ 526), παρουσιάζει τὸν «ιστορικό Ἰησοῦ» νὰ προτείνει μίᾱ πολιτικὴ τῆς διάκρισις ἐν σχέσει πρὸς τὴν ρωμαϊκὴ ἐξουσία· τὸ ζητούμενο δὲν ἦταν ἡ πληρωμὴ ἢ ὄχι τοῦ φόρου, ἀλλὰ ἡ σχέση τῆς ρωμαϊκῆς εξουσίας με τὸ θέλημα τοῦ YHWH. Στὸ ἐν λόγω ἐρώτημα φαίνεται πῶς ἀπαντᾷ σαφέστερα ἡ «Συνοπτικὴ Ἀποκάλυψι» (Μάρκ., 13 // Ματθ., 24: 1-36 // Λουκ., 21: 5-36). Εἰδικότερα, ἡ «Συνοπτικὴ Ἀποκάλυψι» δὲν ἀπτεται τοῦ τέλους τοῦ κόσμου ἐν γένει, ἀλλὰ τοῦ

πορεία του «ιστορικού Ιησού» προϋπέθετε και συνεπάγονταν: τη θρησκευτικο-πολιτική προτεραιότητα της «βασιλείας του Θεού» έναντι του *imperium romanum*. Εν κατακλείδι, ο «ιστορικός Ιησούς» εγκαταλείπει τη Γαλιλαία και υπερβαίνει τη μεσσιανική φάση της δράσης του στην προοπτική της τελικής, προφητικής του αναμέτρησης με τη θρησκευτικο-πολιτική εξουσία και την κατίσχυση της «βασιλείας του Θεού» ως μόνης ενδεδειγμένης διεξόδου του Ιουδαϊσμού από την πολιτισμική του κρίση.

Εντός της ανωτέρω γενικής περιγραφής του πλαισίου της δράσης του «ιστορικού Ιησού» μπορεί κανείς να τοποθετήσει την ειδικότερη περιγραφή του θρησκευτικού του μηνύματος ως συνολικής αναδιάρθρωσης των σχέσεων στον ατομικό και συλλογικό βίο της Παλαιστίνης. Η ειδοποιός διαφορά αυτού του μηνύματος έγκειται στο πρόταγμα της «βασιλείας του Θεού» και, πιο συγκεκριμένα, στο ποιητικό αίτιο που δίνει υπόσταση σ' αυτό το πρόταγμα. Πιο συγκεκριμένα, ο «ιστορικός Ιησούς» ως εξέχουσα θρησκευτική φυσιογνωμία αυτοπροσδιορίζεται ως το εν λόγω ποιητικό αίτιο με τον πιο ανοίκειο και συνάμα αινιγματικό τρόπο εν αναφορά προς τον Ιουδαϊσμό και τον πρώιμο Χριστιανισμό, αντίστοιχα: πρόκειται, εν ολίγοις, για τον χαρακτηρισμό «υιός του ανθρώπου», έναν χαρακτηρισμό με ιδιαίτερη

τέλους του ιουδαϊκού κόσμου ως προνομιακού αποδέκτη της χάρις του YHWH (πρβλ., N. T. Wright, ό.π., σσ. 51-2). Κατά τον «ιστορικό Ιησού», ο συγκεκριμένος κόσμος θα κριθεί από τον YHWH ως αποστάτης και το όργανο αυτής της κρίσης δεν θα είναι άλλο από τη ρωμαϊκή εξουσία. Ως εκ τούτου, η νομιμότητα που βλέπει ο «ιστορικός Ιησούς» στην περίπτωση της ρωμαϊκής εξουσίας έχει αφενός μεν ορισμένη ισχύ, αφετέρου δε περιορισμένη χρονική διάρκεια. Τέλος, η στιχομυθία μεταξύ Πιλάτου και Ιησού στους μεν Συνοπτικούς περιορίζεται σ' ένα «*συ λέγεις*» εκ μέρους του Ιησού (Μάρκ., 15: 2b // Ματθ., 27: 11b // Λουκ., 23: 3b), στο δε κατὰ Ιωάννην περιλαμβάνει την εκ μέρους του Ιησού αντιδιαστολή της «βασιλείας» από τον «κόσμον» (Ιωάν., 18: 34-38) και την οριοθέτηση της νομιμότητας της ρωμαϊκής εξουσίας (Ιωάν., 19: 10-11). Ο «ιστορικός Ιησούς» δεν αρνήθηκε τον χαρακτηρισμό «βασιλιάς», διαφοροποιήθηκε όμως έναντι του εθνικιστικού του περιεχομένου: δεν διεκδίκησε μία βασιλεία εθνικιστικού-Ζηλωτικού τύπου, ούτε μία βασιλεία θεμελιωμένη στη ρωμαϊκή νομιμότητα· διεκδίκησε, όμως, μία βασιλεία με την πλήρη θρησκευτικο-πολιτική σημασία. Ως εκ τούτου, ο «ιστορικός Ιησούς» αμφισβήτησε τόσο τον ιουδαϊκό εθνικισμό όσο και την αυτονομία της ρωμαϊκής εξουσίας· ο μεν πρώτος δεν εξέφραζε το θέλημα του YHWH, η δε δεύτερη δεν είχε άλλη νομιμότητα πέρα από εκείνη που της επεφύλασσε ο YHWH στο πλαίσιο του σχεδίου του για τον ρόλο του Ισραήλ εντός της ιστορίας. Εν κατακλείδι, η ρωμαϊκή εξουσία ήταν νόμιμη στον βαθμό που έπαιζε ένα ρόλο στην έλευση της «βασιλείας του Θεού».

πολιτική σημασία¹¹⁶. Ο «ιστορικός Ιησούς» ως «υιός του ανθρώπου» εκφράζει τυπολογικά την αρχαία ιερο-βασιλεία¹¹⁷, ενώ μορφολογικά συναιρεί τα νομοθετικά, προφητικά, σοφολογικά και αποκαλυπτικά ρεύματα της ιστορίας του Ιουδαϊσμού¹¹⁸. Με άλλα λόγια, ο «ιστορικός Ιησούς» ως «υιός του ανθρώπου» θα πρέπει να τοποθετηθεί τυπολογικά στο επίπεδο της ενότητας θρησκείας και πολιτικής και μορφολογικά στο επίπεδο της καθολικότητας της θρησκευτικής ιστορίας του λαού του. Παρόλα αυτά, η εν λόγω ενότητα και καθολικότητα αποκαλύπτονται ξεκάθαρα στις προθέσεις του, οι οποίες δεν είναι άλλες από την ανακεφαλαίωση και, ως εκ τούτου, την ολοκλήρωση της ιουδαϊκής θρησκευτικής ιστορίας: ο «ιστορικός Ιησούς» ως «υιός του ανθρώπου» επαγγέλλεται κι επιδιώκει την αποκατάσταση του Ισραήλ, μία αποκατάσταση που δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται την κατάφαση του Ισραήλ μέσα από την υπέρβασή του. Αν ο Ισραήλ ορίζεται θρησκευτικά στο επίπεδο των επαγγελιών του ΥΗWH, τότε η εκπλήρωση των επαγγελιών στο πρόσωπο, στη δράση και στο κήρυγμα του «υιού του ανθρώπου» δεν μπορούν παρά να συνεπάγονται μία νέα σχέση μεταξύ ΥΗWH και ανθρώπων, μία «καινή διαθήκη» δια μέσου μεν, αλλά και πέραν του Ισραήλ.

Ο θεμελιωτικός θρησκευτικός χαρακτήρας του «ιστορικού Ιησού» ως «υιού του ανθρώπου» βρίσκεται στο κέντρο του μηνύματος της «βασιλείας του Θεού»· και είναι ως τέτοιο κέντρο που συναρθρώνει γύρω του το περιεχόμενο του εν λόγω μηνύματος. Συνοπτικά, θα μπορούσε κανείς να διακρίνει στο μήνυμα της «βασιλείας του Θεού» τέσσερα στοιχεία: (α) το θαυματουργικό, (β) το νομοθετικό, (γ) το παραβολικό και (δ) το προφητικό. Πιο συγκεκριμένα, σε όλες τις περιπτώσεις του θαυματουργικού στοιχείου έχουμε να κάνουμε με άμεση αμφισβήτηση της νομιμότητας των φορέων της θρησκείο-πολιτικής εξουσίας¹¹⁹. Κατ' αρχάς, το

¹¹⁶ Πρβλ. A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 2000, σελ. 158.

¹¹⁷ Πρβλ. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966, τόμ. 1, σσ. 403, 414, 429-30.

¹¹⁸ Πρβλ. B. Witherington III, ό.π., σελ. 186.

¹¹⁹ Πρβλ. J. D. Crossan, ό.π., σσ. 303-32 (όπου αναφορές στη σχετική ανθρωπολογική βιβλιογραφία).

γεγονός του θαύματος αυτό καθ' εαυτό σχετικοποιεί την αποκλειστικότητα της διαχείρισης των θρησκευτικών συμβόλων εκ μέρους της ιερατικής και νομοθετικής εξουσίας. Δεύτερον, τα πρόσωπα που θεραπεύονται¹²⁰ ή οι περιστάσεις κάτω από τις οποίες λαμβάνει χώρα η θεραπεία¹²¹ συνιστούν πάντοτε παρέκκλιση από τα κοινωνικώς αποδεκτά όρια συμπεριφοράς, και άρα σαφή αμφισβήτηση της αυθεντίας που τα νομιμοποιεί¹²². Τρίτον, ο ίδιος ο «ιστορικός Ιησούς» αντιλαμβάνεται τη θαυματουργική του δράση ως την αποκαλυπτική σύγκρουση θείου και δαιμονικού¹²³ και, γενικά, ως την κρίση / αποκατάσταση της θρησκαιο-πολιτικής εκκρεμότητας εντός της ιουδαϊκής κοινωνίας¹²⁴.

¹²⁰ Για παράδειγμα, στη θεραπεία του λεπρού (Μάρκ., 1: 40-44) ο «ιστορικός Ιησούς» αναλαμβάνει τον ρόλο που ανήκε στους ιερείς. Βλ. B. Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1992, σελ. 122.

¹²¹ Για παράδειγμα, στη θεραπεία του παραλυτικού της Καπερναούμ (Μάρκ., 2: 1-12) ο «ιστορικός Ιησούς» συγχωρεί αμαρτίες. Αυτό αποτελούσε κάτι το αδιανόητο για τους θεματοφύλακες της κοινωνικής τάξης· κατ' αυτούς, ο Ιησούς παραβίαζε τα θρησκευτικά όρια που νομιμοποιούσαν την εν λόγω τάξη κι επομένως αμφισβητούσε την εξουσία των φορέων που επικαλούνταν / επέβαλαν την ισχύ των συγκεκριμένων ορίων.

¹²² Υπό το πρίσμα των θαυμάτων, η αμφισβήτηση των φορέων της θρησκαιο-πολιτικής εξουσίας εκ μέρους του «ιστορικού Ιησού» δηλώνεται ξεκάθαρα στο Ιωάν., 11: 47-53.

¹²³ Στην κατηγορία ότι εξορκίζει με τη βοήθεια του Βεελζεβούλ, ο Ιησούς λέει: «*πως δύναται σατανάς σατανάν εκβάλλειν; και εάν βασιλεία εφ' εαυτήν μερισθή, ου δύναται σταθῆναι η βασιλεία εκείνη· και εάν οικία εφ' εαυτήν μερισθή, ου δυνήσεται η οικία εκείνη σταθῆναι. και ει ο σατανάς ανέστη εφ' εαυτόν και εμερίσθη, ου δύναται σῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. ἀλλ' ου δύναται οὐδείς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τα σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, εἰ μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρόν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει*» (Μάρκ., 3: 23b-27). Τα περί «σατανά», «βασιλείας», «οικίας» και «ισχυρού» παραπέμπουν στις εντάσεις που προκάλεσε η ρωμαϊκή κατοχή της Παλαιστίνης (πρβλ. J. D. Crossan, ὁ.π., σελ. 319· D. E. Oakman, «Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers: The Beelzebul Pericope», στο *Forum*, 1988, τεύχ. 4, σσ. 109-23).

¹²⁴ Η εν λόγω εκκρεμότητα ήταν η εκκρεμότητα της επαγγελίας του ΥΗWH: ο Ισραήλ δεν ήταν εξόριστος, αλλά ζούσε υπό κατοχή στη γη των πατέρων του. Συνεπώς, η δοκιμασία της εξορίας δεν είχε παρέλθει· η αλλοτρίωση παρέμενε η μεγάλη εθνική πηγή που ανέμενε την εκπλήρωση της επαγγελίας του ΥΗWH (πρβλ., N. T. Wright, ὁ.π., σελ. 36). Ο N. T. Wright τονίζει, επίσης, ότι ο «ιστορικός Ιησούς» αντιλαμβανόταν τη δράση και το κήρυγμά του ως επιστροφή του Ισραήλ από την εξορία (πρβλ. ὁ.π., σσ. 41-2). Ειδικότερα, η αλλοτρίωση του Ισραήλ άπτεται της κρίσης που δοκίμασε η κοινωνία της Παλαιστίνης υπό το κράτος των καταλυτικών επιρροών του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού· επιρροές που προκάλεσαν ατομική και συλλογική ανομία (*anomie*). Η τελευταία, ως πρόβλημα που αντιμετωπίζεται εκ μέρους του «ιστορικού Ιησού», υποδηλώνεται στη θεραπεία του δαιμονισμένου των Γερασηνών (Μάρκ., 5: 1-17). Πρβλ. J. D. Crossan, ὁ.π., σσ. 314-5.

Όσον αφορά το νομοθετικό στοιχείο της «βασιλείας του Θεού», θα μπορούσε βέβαια να πει κανείς ότι γενικά ο «ιστορικός Ιησούς» αφενός μεν επέτεινε ορισμένες διατάξεις του Νόμου, αφετέρου δε χαλάρωσε κάποιες άλλες¹²⁵. Στην πράξη, όμως, επρόκειτο για ριζικό επαναπροσδιορισμό του Νόμου υπό το πρίσμα της εσχατολογικής του υπέρβασης: το αίτημα της δικαιοσύνης του Νόμου καθίσταται προγραμματική αρχή της «βασιλείας του Θεού» που αφορά πλέον, κυρίως και πρωτίστως, τις περιθωριακές και καταδυναστευόμενες κοινωνικά ομάδες. Με άλλα λόγια, η «βασιλεία του Θεού» αποτελεί το πολίτευμα μιας καθολικής (*inclusive*) και όχι περιοριστικής (*exclusive*) κοινωνικής καταξίωσης. Βέβαια, ένα τέτοιο μήνυμα απολύτρωσης δεν ήταν δυνατόν παρά να βρίσκεται στους αντίποδες των ηγεμονικών συμφερόντων, τοπικών ή αυτοκρατορικών.

Το παραβολικό στοιχείο της «βασιλείας του Θεού» συναιρεί κατά βάση τρία δεδομένα: (α) την καθημερινή ζωή στην Παλαιστίνη, (β) το αίτημα και την πραγμάτωση μιας κοινωνικής αντιστροφής και (γ) τη δυναμική του εσχατολογικού «καιρού». Με τις παραβολές του ο «ιστορικός Ιησούς» αποδεικνύεται ότι βρίσκεται σε οργανική συνάφεια προς τις πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες της εποχής του¹²⁶. Η παραβολική του διδαχή ξεκινά από το δεδομένο της ελληνορωμαϊκής πρόκλησης, όπως αυτή εκφράζεται μέσω της προϊούσας αστικοποίησης¹²⁷, της διευρυνόμενης χρηματικής οικονομίας¹²⁸, της διάρρηξης

¹²⁵ Πρβλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 361-70.

¹²⁶ Πρβλ. D. E. Oakman, «The Lord's Prayer in Social Perspective», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), *Authenticating the Words of Jesus*, ό.π., σσ. 139.

¹²⁷ Για την αστικοποίηση στη Γαλιλαία από τους Ασμοναίους μέχρι τον Ηρώδη Αντίπα, βλ. R. A. Horsley, *Archeology History and Society in Galilee*, ό.π., σσ. 43-60· S. Freyne, «The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus», στο B. Chilton and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ό.π., σσ. 111-2.

¹²⁸ Βλ. S. Freyne, ό.π., σσ. 105-16 και R. A. Horsley, ό.π., σσ. 73-87. Μεταξύ των δύο ερευνητών υπάρχει αισθητή διαφορά. Ο πρώτος δέχεται στην περίπτωση της Γαλιλαίας την ύπαρξη χρηματικής οικονομίας και, ως εκ τούτου, οικονομίας της αγοράς, ενώ ο δεύτερος υποστηρίζει ότι η Γαλιλαία συνέχιζε κατά βάση ένα πανάρχαιο σύστημα σχέσεων υποτέλειας ή αναδιανομής των αγαθών. Βασικά, η διαφορά μεταξύ S. Freyne και R. A. Horsley έγκειται στο ότι ο μεν πρώτος ρίχνει το βάρος στην ασυνέχεια ενώ ο δεύτερος στη συνέχεια των

των παραδοσιακών οικογενειακών δεσμών¹²⁹, της οικονομικής δυσπραγίας του αγροτικού πληθυσμού¹³⁰, των ποικίλων κοινωνικο-πολιτικών αντιδράσεων¹³¹, καθώς και της γενικότερης ιδεολογικής αντιπαράθεσης¹³². Οι συνέπειες, εντούτοις, της ελληνορωμαϊκής επιρροής επί της Παλαιστίνης αντιμετωπίζονται από τον «ιστορικό Ιησού» μέσω μιας αντιστροφής¹³³ στο πλαίσιο της οποίας όλα τα στρώματα του πληθυσμού είτε καλούνται σε επαναπροσδιορισμό της κοινωνικής αλληλεγγύης¹³⁴ είτε σε κάθετη άρνηση του *status quo*¹³⁵. Με άλλα λόγια, οι παραβολές του Ιησού δεν αντιπροσωπεύουν τόσο μία απόρριψη των ιδιαίτερων συνθηκών της εποχής του, όσο μία πρόταση θρησκευτο-πολιτικής τους αξιοποίησης¹³⁶ εν όψει της δυναμικής

οικονομικών, πολιτισμικών και πολιτικών συνθηκών της Γαλιλαίας. Αυτό έχει ως απώτερη συνέπεια τα κοινωνικά προβλήματα της Γαλιλαίας να αποδίδονται από τον μεν R. A. Horsley σε μία υπερφόρτωση του υπάρχοντος συστήματος, από δε τον S. Freyne στη σύγκρουση παλαιών δομών και νέων απαιτήσεων.

¹²⁹ Πρβλ. M. Borg, *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture and The Life of Discipleship*, ό.π., σσ. 104 και 114.

¹³⁰ Πρβλ. R. A. Horsley, ό.π., 181· S. Freyne, ό.π., σελ. 107.

¹³¹ Πρβλ. R. A. Horsley, ό.π.· B. Witherington III, ό.π., σσ. 18-9.

¹³² Για μία κατατοπιστική εισαγωγή στην εν λόγω αντιπαράθεση, τόσο μεταξύ Ιουδαίων και ρωμαϊκής εξουσίας όσο και μεταξύ των διαφόρων ιουδαϊκών «ανανεωτικών κινημάτων», βλ. M. Borg, ό.π., σσ. 86-93.

¹³³ Για την αντιστροφή ή ανατροπή ως βασικό γνώρισμα των παραβολών του «ιστορικού Ιησού», βλ. R. W. Funk, R. W. Hoover and The Jesus Seminar, ό.π., σσ. 195, 225, 324, 347, 358, 484-5.

¹³⁴ «Το κάλεσμα του Ιησού για αμοιβαία διαγραφή των χρεών (Λουκ., / Q 11: 2-4· πρβλ. Μαθ., 18: 23-34) και για συνδρομή [...] στις βασικές ανάγκες των άλλων (Λουκ. / Q 6: 27-36, 12: 22-31) θα ταίριαζε απόλυτα σε μία τέτοια κατάσταση [την κοινωνική συνθήκη της Γαλιλαίας], ανεξάρτητα απ' το αν βλέπει κανείς αυτό το κάλεσμα ως κήρυγμα ή ως τμήμα ενός συγκεκριμένου προγράμματος κοινοτικής ανανέωσης [...] Οι ευαγγελικές παραδόσεις περί του Ιησού [...] ταιριάζουν σ' ένα πλαίσιο εντός του οποίου απειλούνταν η παραδοσιακή αρχή της αμοιβαιότητας [...] γι' αυτό και οι Γαλιλαίοι χωρικοί ανταποκρίθηκαν στην προσπάθεια του Ιησού για ανανέωση της Μωσαϊκής συνεργασίας και αμοιβαιότητας» (R. A. Horsley, ό.π., σελ. 181).

¹³⁵ Στο επίπεδο των παραβολών του «ιστορικού Ιησού» ίσως η πιο χαρακτηριστική περίπτωση μιας τέτοιας κάθετης άρνησης είναι η περίφημη «παραβολή του δολοφόνου» (Θωμ., 98): «*Είπε ο Ιησούς, "Η βασιλεία του πατρός μοιάζει με τον άνθρωπο που ήθελε να θανατώσει κάποιον ισχυρό. Ενώ ήταν ακόμα στο σπίτι του, τράβηξε το παθί του και το έχωσε μέσα στον τοίχο για να δει που θα φτάσει το χέρι του. Μετά σκότωσε τον ισχυρό"*» (βλ. M. Meyer, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*, New York, HarperCollins, 1992, σελ. 61). Πρβλ. Θωμ., 35· Μαθ., 12: 12 // Λουκ., 16: 16. Για την αυθεντικότητα της «παραβολής του δολοφόνου», βλ. R. W. Funk, R. W. Hoover and The Jesus Seminar, ό.π., σσ. 524-5.

¹³⁶ Διαφοροποιούμενος αισθητά από τον R. A. Horsley, ο S. Freyne τονίζει όχι τόσο την εκ μέρους του «ιστορικού Ιησού» ρεαλιστική αντιμετώπιση των προβλημάτων του εποχής του, όσο την κοινωνικο-πολιτική

της «βασιλείας του Θεού». Η εν λόγω δυναμική, με την έντασή της ανάμεσα σε παρουσία και απουσία της «βασιλείας του Θεού», είναι αυτή που δεν επιτρέπει ούτε την απόλυτη άρνηση ούτε την απόλυτη κατάφαση των θρησκευο-πολιτικών δεδομένων της ιστορίας. *Με βάση τις παραβολές του Ιησού η μόνη πολιτική στάση που είναι εν γένει αποδεκτή είναι εκείνη της γρηγορούσας συνείδησης¹³⁷ και της συνακόλουθης συμβολικής κριτικής.*

Το τέταρτο και τελευταίο στοιχείο της «βασιλείας του Θεού» είναι εκείνο της προφητικής αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού». Τα θαύματα, η ηθική διδασκαλία και οι παραβολές ως αναπληρώσεις του Ναού, του Νόμου και της Διαθήκης, αντίστοιχα, αποκτούν τις πραγματικές τους διαστάσεις στο πλαίσιο των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού», όπως αυτές εκφράζονται στην προφητική του δράση. Η καταστροφή του Ναού και το τέλος της αποκλειστικότητας του Ισραήλ, ο θάνατος του Ιησού ως αναγκαία συνθήκη για τη μετάβαση στη ριζικά καινούργια εποχή της «βασιλείας του Θεού», καθώς και η πίστη του «ιστορικού Ιησού» ότι ο ΥΗΩΗ θα τον αναστήσει δικαιώνοντας με τον τρόπο αυτό τη δράση και τις προσδοκίες του, όλα αυτά θ' αποτελέσουν τις έσχατες θρησκευο-πολιτικές υποθήκες του «ιστορικού Ιησού». *Για τον τελευταίο, ο θάνατός του δεν θα είναι η ματαίωση της «βασιλείας του Θεού», αλλά ο κατ' εξοχήν «καιρός» της άμεσης παρέμβασης του ΥΗΩΗ.*

Ανακεφαλαιώνοντας, θα πρέπει να τονιστεί ότι, εάν η ανωτέρω περιγραφή του «ιστορικού Ιησού» ανταποκρίνεται στην ιστορικότητα του Ιησού, τότε για να εξηγηθεί η γένεση και ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού θα πρέπει η πίστη και η προσδοκία του «ιστορικού Ιησού» να δικαιώθηκαν. Με άλλα λόγια, οι πρώιμες χριστιανικές κοινότητες θα πρέπει να έγιναν μάρτυρες μιας «συνέχειας» ή ενός «γεγονότος» που να τους επέτρεψε να πιστέψουν ότι

προκλητικότητα, αμφισημία, ανατρεπτικότητα και ουτοπικότητα του μηνύματός του. Βλ. S. Freyne, ό.π., σσ. 120-1.

¹³⁷ «Βλέπετε, αγρυπνείτε· ουκ οίδατε γαρ πότε ο καιρός εστιν. Ως άνθρωπος απόδημος αφείλ την οικίαν αυτού και δους τοις δούλοις αυτού την εξουσίαν εκάστω το έργον αυτού και τω θυρωρῷ εντειλάτω ἵνα γρηγορή. γρηγορεῖτε οὖν· ουκ οίδατε γαρ πότε ο κύριος της οικίας ἔρχεται, ἢ ὡς ἡ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί, μη ἐξαίφνης εὖρη υμᾶς καθεύδοντας» (Μάρκ., 13: 33-36).

η «βασιλεία του Θεού» έτσι όπως την επαγγέλθηκε και επεδίωξε ο «ιστορικός Ιησούς» ως «υιός του ανθρώπου» ήταν η αληθινή παρέμβαση του YHWH εντός της ιστορίας. Αυτή ακριβώς η «συνέχεια», το «γεγονός» που απαιτείται για να δοθεί μία όσο το δυνατόν πιο εύλογη εξήγηση στη γένεση και ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού είναι η ανάσταση του «ιστορικού Ιησού»: η ανάσταση του «ιστορικού Ιησού», όχι ως περιγραφική θρησκευτική εμπειρία των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων, αλλά ως μη περιγραφική θρησκευτική εμπειρία του ίδιου του «ιστορικού Ιησού». Ως τέτοια η ανάσταση του «ιστορικού Ιησού» συνιστά το κεντρο και την κορυφαία στιγμή της εμπειρίας του, την υπόθεση εκείνη που μας επιτρέπει να τον αντιμετωπίσουμε ως θεμελιωτική θρησκευτική παρουσία. Υπό το πρίσμα, λοιπόν, αυτής της εμπειρίας ο «ιστορικός Ιησούς» όχι μόνο δικαιώνεται, αλλά πολύ περισσότερο συνειδητοποιεί το νόημα της όλης πορείας του. Μόνο υπό το πρίσμα της ανάστασης, του Ιησού ως θεμελιωτικής θρησκευτικής παρουσίας, μπορεί κανείς να κατανοήσει τη θρησκευτικο-πολιτική παρέμβαση του κηρύγματος και της δράσης του: εκ των υστέρων γίνεται κατανοητό ότι η όλη πορεία του «ιστορικού Ιησού» συνιστά την εξουθένωση κάθε θρησκευτικο-πολιτικής εξουσίας που δεν αναγνωρίζει την προτεραιότητα του Ιησού ως φορέα της «βασιλείας του Θεού». Παρόλα αυτά, η ίδια η ανάσταση του «ιστορικού Ιησού» δεν εξαφανίζει τις αυτόνομες θρησκευτικο-πολιτικές εξουσίες εντός της ιστορίας: ο Ιησούς ως θεμελιωτική θρησκευτική παρουσία απολυτοποιεί και ταυτόχρονα σχετικοποιεί θρησκευτικο-πολιτικά τον «ιστορικό Ιησού». Γιατί η εξουθένωση των θρησκευτικο-πολιτικών εξουσιών δεν απετέλεσε αυτόχρημα και την εξαφάνισή τους; Γιατί η «βασιλεία του Θεού» παρέμεινε, παρόλη την ισχύ της, εκκρεμής; Στο σημείο αυτό, όμως, σταματά η όποια δυνατότητα ανίχνευσης των θρησκευτικο-πολιτικών προθέσεων του Ιησού κι αρχίζει η αναζήτηση του νοήματος της θρησκευτικο-πολιτικής εκκρεμότητας εκ μέρους των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων· μ' άλλα λόγια, αρχίζει η πολιτική εσχατολογία του πρώιμου Χριστιανισμού.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο «ΚΗΡΥΓΜΑΤΙΚΟΣ ΧΡΙΣΤΟΣ»

ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

2.1 Από τον «ιστορικό Ιησού» στον «κηρυγματικό Χριστό»: από το πολιτικό αίνιγμα στην επίλυσή του

2.1α Εκλεκτικές συγγένειες στην πολιτική ιστορία του πρώιμου Χριστιανισμού

Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ανήκει εξ ορισμού στο πεδίο της πάντοτε ανοιχτής, εκκρεμούς και ελλιπούς ιστορικής ερμηνείας¹, ο Ιησούς ως θεμελιωτική θρησκευτική παρουσία αποτελεί με τη σειρά του ένα απροσδιόριστο και αινιγματικό πεδίο προθέσεων. Υπ' αυτήν την έννοια, δεν μπορούσε παρά να λειτουργήσει ως η αναγκαία και ικανή συνθήκη για τη γένεση και ανάπτυξη μιας πολλαπλότητας ερμηνειών εντός του πρώιμου Χριστιανισμού· με άλλα λόγια, μιας δέσμης από τύπους «κηρυγματικού Χριστού»². Το πρόσωπο, το κήρυγμα και η δράση του προκάλεσαν ευθύς εξαρχής μία σειρά από διαφοροποιημένες θρησκευτικές εμπειρίες: ο ίδιος ως μήνυμα δεν μπορούσε παρά να συνοδευτεί από μία ποικιλία ανταποκρίσεων.

Η τυπολογία των εν λόγω ανταποκρίσεων αποτελεί κατά βάση την τυπολογία των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού περί της δράσης και του κηρύγματος του «ιστορικού Ιησού»³. Ειδικότερα, οι εν λόγω παραδόσεις συνθέτουν το ετερογενές και

¹ Για τις εν λόγω θέσεις, βλ. H.-I. Marrου, «Πως εννοούμε το επάγγελμα του ιστορικού», στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία και Μέθοδοί της*, μτφρ. Ε. Στεφανάκη, Αθήνα, MIET, ³1989, τόμ. 1, σσ. 325-423.

² Ο όρος «κηρυγματικός Χριστός» χρησιμοποιείται συνήθως για τις καινοδιαθηκικές εμπειρίες περί «ιστορικού Ιησού». Στην παρούσα διατριβή τον χρησιμοποιούμε για κάθε εμπειρία περί του Ιησού στον πρώιμο Χριστιανισμό. Προβαίνουμε σ' αυτή τη διεύρυνσή του, διότι επί της ουσίας δεν αλλάζει τίποτα: όσο «κηρυγματικός» είναι ο «Χριστός» του «Μάρκου», του «Ματθαίου», του «Λουκά» ή του «Ιωάννη», άλλο τόσο είναι και ο «Χριστός» του Μοντανού, του Ιουστίνου, του Ειρηναίου ή του Ουαλεντίνου. Πρβλ. G. J. Riley, *One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, But Many*, New York, HarperCollins, 1997.

³ Βλ. H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin, Akademi Verlag, 1957· του ίδιου, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990· B. Gerhardsson,

πολύπλοκο πεδίο (*field*) της άμεσης ή έμμεσης επικοινωνίας στους κόλπους του πρώιμου Χριστιανισμού. Η επικοινωνία αυτή θα είναι ιδιαίτερα έντονη κατά τους τρεις πρώτους αιώνες μ.Χ. και θα γνωρίσει ιδιαίτερη διαλεκτική πραγμάτωση: οι ποικίλες προφορικές και γραπτές παραδόσεις θα κινούνται παράλληλα ή θα εμπλουτίζονται αμοιβαία, θα συγκλίνουν ή θ' αποκλίνουν, θα συντίθενται και θ' αντιπαρά τίθενται, θα μετασχηματίζονται από το ένα μέσο (*medium*) στο άλλο και θα συγκροτούν την τάδε ή τη δείνα κατεύθυνση (*tenor*), ενώ τέλος θα δημιουργήσουν τους στερεότυπους τρόπους (*modes*) με τους οποίους θα εκφραστούν συγκεκριμένες ομάδες και κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού. Σε καμία περίπτωση, δηλαδή, δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι υπήρχε είτε κάποιο χάσμα είτε κάποια εγγενής αντιστοιχία μεταξύ προφορικών και γραπτών παραδόσεων· αυτό που φαίνεται πως υπήρχε ήταν μία μικρότερη ή μεγαλύτερη, εκάστοτε, διαλεκτική συνύπαρξη⁴.

Όσοι ανήκαν στο κίνημα του Ιησού θα διασώσουν ως μνήμη τη μορφή, το περιεχόμενο και τις προθέσεις του μηνύματος του Ιησού· πολύ περισσότερο, η μνήμη τους θ' αποτελέσει την εκ μέρους τους βιωματική ιδιοποίηση της θρησκευτικής καινοτομίας που εισηγήθηκε ο «ιστορικός Ιησούς». Αυτό το βιωματικό στοιχείο θα μεταπλάσει τη θρησκευτική καινοτομία του «ιστορικού Ιησού» και θα της προσδώσει ένα ορισμένο νόημα. Με άλλα λόγια, το τάδε ή το δείνα άτομο, η μία ή η άλλη ομάδα, στους κόλπους του κινήματος του Ιησού, ζούσαν μέσα σε

Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Lund, C. W. K. Glerup, 1961· του ιδίου, *The Gospel Tradition*, Lund, C. W. K. Glerup, 1986· R. Bultmann, *The History of Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Oxford, Blackwell, 1968· H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition*, Philadelphia, Fortress, 1970· W. O. Walker, *The Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio, Trinity University Press, 1978· W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia, Fortress, 1983· H. Wansbrough, *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991· J. Dewey (επιμ.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1994.

⁴ Για την εν λόγω διαλεκτική συνύπαρξη, βλ. R. Uro (επιμ.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh, T & T Clark, 1998. Για τις έννοιες «*field*», «*tenor*», «*mode*» ως αναλυτικές κατηγορίες της επικοινωνιακής πράξης εξ'επόμεως κοινωνικής σημειωτικής, βλ. T. Schirato and S. Yell, ό.π., σσ. 112-23 (όπου αξιοποιούνται σχετικές θεωρίες των M. Foucault και P. Bourdieu)

πολύ συγκεκριμένες οικονομικές, πολιτισμικές και πολιτικές συνθήκες (*Sitz im Leben*). Οι τελευταίες, όμως, αποτελούσαν το δεδομένο μεν, αλλά όχι το ζητούμενο της εμπειρίας τους⁵. Επομένως, το πρόβλημα της γένεσης και ανάπτυξης των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού, της τυπολογίας δηλαδή του «κρηρυγματικού Χριστού», δεν μπορεί να λυθεί εάν δεν ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός ότι η βιωματική ιδιοποίηση του «ιστορικού Ιησού» εκ μέρους των απόμων ή των ομάδων του κινήματός του αφενός μεν ήταν οργανικά συνυφασμένη με τη γενικότερη ανθρωπολογική τους συνθήκη, αφετέρου δε αποτελούσε άμεσο συσχετισμό⁶ του Ιησού ως θρησκευτικού απολύτου με την ανθρωπολογική τους ανεπάρκεια. Συνεπώς, η πολλαπλότητα του νοήματος στο πλαίσιο των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού είναι ευθέως ανάλογη προς τους οικονομικούς, πολιτισμικούς και πολιτικούς λόγους που τα μέλη ή οι ομάδες που ανήκαν στο κίνημα του Ιησού είχαν να πιστέψουν σ' αυτόν.

Επειδή έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει τη φράση «κίνημα του Ιησού» αναφερόμενοι στον πρώιμο Χριστιανισμό, θα πρέπει να τονιστεί ότι η τυπολογία του «κρηρυγματικού Χριστού» αναπτύχθηκε σε τέσσερα διαφορετικά επίπεδα: (α) στο «κίνημα του Ιησού», (β) στις πρώτες χριστιανικές⁷ κοινότητες εντός της Παλαιστίνης, (γ) στις μεικτές (εξ Ιουδαίων και εξ Εθνών)

⁵ Αναφερόμενοι εν προκειμένω στη διάκριση δεδομένου και ζητούμενου, έχουμε κατά νου τη διαλεκτική των P. Berger και T. Luckmann ανάμεσα σε «*world-closedness*» (στον «κόσμο-ως-κλειστότητα») και σε «*world-openness*» (στον «κόσμο-ως-ανοιχτότητα») [βλ. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Great Britain, Peregrine Books, , σσ. 65-70].

⁶ Ο όρος «συσχετισμός» χρησιμοποιείται εδώ υπό το πρίσμα των σύγχρονων θεολογικών εκδοχών της «*method of correlation*», σύμφωνα με την οποία το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης οφείλει να αναφέρεται στις συνθήκες της εποχής της (βλ. F. S. Fiorenza, «Systematic Theology: Task and Methods», στο F. S. Fiorenza and J. P. Galvin (επιμ.), *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, τόμ. 1, σσ. 55-61). Σ τον πρώιμο Χριστιανισμό ο συσχετισμός δεν ήταν τόσο η αναφορά της πίστης στις συνθήκες της εποχής της, όσο η συνάφεια, συνέχεια και συνοχή της εποχής της με τον «ιστορικό Ιησού».

⁷ Ο εν λόγω χαρακτηρισμός βρίσκει αντίθετους τους E. W. Stegemann και W. Stegemann (βλ. *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*, ό.π., σσ. 188-91, 206-7), οι οποίοι όχι μόνο το επίπεδο (α) αλλά και το επίπεδο (β) δεν χαρακτηρίζουν ως χριστιανικά, αλλά ως μορφές αυθεντικής παρέκκλισης εντός του ιουδαϊκού θρησκευτικού πλουραλισμού της μεσοδιαθηκικής περιόδου. Αν και διατυπωμένος με ιδιαίτερη μετριοπάθεια, ο ισχυρισμός τους υποτιμά την ιδιαιτερότητα, ιστορικότητα και πληθωρικότητα του Χριστιανισμού.

κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού και (δ) στις αμιγείς (εξ Εθνών) κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού. Η πρώτη παρατήρηση εν προκειμένω είναι ότι μεταξύ αυτών των επιπέδων υφίσταται τόσο συνέχεια όσο και ασυνέχεια. Κατ' αρχάς, όσον αφορά το κίνημα του Ιησού θα πρέπει να τονιστεί ότι δεν μπορεί να οριοθετηθεί χρονικά με τη σταύρωση του Ιησού⁸· δεν μπορεί, δηλαδή, ν' αποκλειστεί το ενδεχόμενο ότι για ένα διάστημα συνέχισε να υπάρχει εκ του παραλλήλου ή και μέσα από τις πρώτες μορφές μετάπλάσής του –την κοινότητα των Ιεροσολύμων, τις άλλες κοινότητες της Παλαιστίνης και τους περιοδεύοντες προφήτες. Υπ' αυτήν την έννοια, *στο κίνημα του Ιησού μπορεί κανείς να διακρίνει μία πρώτη περίοδο με τον Ιησού και μία δεύτερη περίοδο χωρίς τον Ιησού*. Εν συνεχεία, θα πρέπει να τονιστεί ότι: 1) υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες οι ερμηνείες που συνιστούν τον «κηρυγματικό Χριστό» ανάγονται μέσω όλων των επιπέδων στο κίνημα του Ιησού⁹· 2) υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες η αναγωγή των ερμηνειών που συνιστούν τον «κηρυγματικό Χριστό» σταματά ή στο επίπεδο (β) ή στο επίπεδο (γ)¹⁰· και 3) υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες οι ερμηνείες που συνιστούν τον «κηρυγματικό Χριστό» ή προσιδιάζουν σε κάποιο από τ' ανωτέρω επίπεδα¹¹ ή μεταβιβάζονται από επίπεδο σε επίπεδο αφήνοντας εκτός κάποιο ή κάποια άλλα¹².

⁸ Βλ., για παράδειγμα, E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 188.

⁹ Μία περίπτωση που διατρέχει όλα τα επίπεδα μέχρι την πρώτη περίοδο του επιπέδου (α) είναι η ερμηνεία «ο Ιησούς ως Μεσσίας», ενώ μία περίπτωση που διατρέχει όλα τα επίπεδα μέχρι τη δεύτερη περίοδο του επιπέδου (α) είναι η ερμηνεία «ο Ιησούς ως Κύριος».

¹⁰ Όσον αφορά το επίπεδο (β), φαίνεται ότι η ερμηνεία «ο Ιησούς ως παις Κυρίου» εμφανίστηκε στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες της Παλαιστίνης και, πιο συγκεκριμένα, στους κύκλους της εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Από την άλλη, όσον αφορά το επίπεδο (γ), φαίνεται ότι η ερμηνεία «ο προ-υπάρχων Ιησούς» εμφανίστηκε στους κόλπους των μεικτών κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού.

¹¹ Για παράδειγμα, ο τίτλος «υιός του ανθρώπου» προσιδιάζει στο επίπεδο (α), δίχως αυτό να σημαίνει ότι δεν παρατηρείται και σε κείμενα άλλων επιπέδων (π.χ. Συνοπτικά Ευαγγέλια). Το τελευταίο ισχύει ιδιαίτερα στην περίπτωση της χρήσης του «υιός του ανθρώπου» στα κείμενα του Nag Hammadi. Βλ. M. Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh, T & T Clark, 1996, σσ. 90-1, 97-8.

¹² Για παράδειγμα, φαίνεται ότι η ερμηνεία «ο Ιησούς ως Σοφία» εμφανίστηκε στο επίπεδο (α) και πιο συγκεκριμένα στη δεύτερη περίοδό του (πρβλ. J. M. Robinson, «Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels», στο R. L. Wilken, (επιμ.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*,

Η δεύτερη παρατήρηση είναι ότι τα επίπεδα στα οποία αναφερόμαστε δεν αφορούν τις ίδιες ανθρωπολογικές συνθήκες: 1) εξ επόψεως πολιτισμικής, σε άλλα [(α), (β) και (γ)]¹³ κυριαρχεί το ιουδαϊκό και σε άλλα [(δ)] το μη ιουδαϊκό στοιχείο· 2) εξ επόψεως κοινωνικής συγκρότησης, σε άλλα παρατηρείται μία ισόρροπη εκπροσώπηση αγροτικών και αστικών ομάδων [(α)]¹⁴, σε άλλα μία αποκλειστική εκπροσώπηση είτε αστικών είτε αγροτικών ομάδων[(β)]¹⁵ και, τέλος, σε κάποια [(γ) και (δ)] κυριαρχεί η αστική εκπροσώπηση¹⁶. 3) εξ επόψεως οικονομικής διαστρωμάτωσης, σε άλλα [(α) και (β)] κυριαρχούν τα κατώτερα στρώματα (πένητες και πτωχοί) του πληθυσμού¹⁷, ενώ σε άλλα [(γ) και (δ)] λαμβάνει χώρα μία προϊούσα μετατόπιση

Notre Dame / London, University of Notre Dame Press, 1975· H. Koester, «Apocryphal and Canonical Gospels», στο *Harvard Theological Review*, 1980, τεύχ. 73, σελ. 113· J. S. Kloppenborg, «Easter Faith» and the Sayings Gospel Q», στο *Semeia*, 1990, τεύχ. 49, σσ. 71-99). Η ερμηνεία αυτή, όμως, απουσιάζει από το επίπεδο (β), ενώ προβάλλει πολύ έντονα στο επίπεδο (γ) και εξής.

¹³ Όσον αφορά το επίπεδο (γ) η κατανομή των εξ Ιουδαίων και των εξ Εθνών δεν ήταν πάντοτε η ίδια σε όλες τις κοινότητες: άλλοτε υπερέχονταν οι μεν και άλλοτε οι δε, ανάλογα με τον τόπο και την περίοδο.

¹⁴ Και στις δύο περιόδους του, το κίνημα του Ιησού συγκροτήθηκε από ανθρώπους που προέρχονταν τόσο από τα αστικά κέντρα όσο και από την ύπαιθρο. Ειδικότερα, η αστική προέλευση των μελών (εν ευρεία εννοία) του κινήματος θα πρέπει να ήταν πιο έντονη κατά την πρώτη και τρίτη φάση της δράσης του «ιστορικού Ιησού», ενώ η αγροτική τους προέλευση θα πρέπει να χαρακτηρίζει κατ' εξοχήν τη δεύτερη φάση. Για διαφορετικές τοποθετήσεις, βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 203 (το κίνημα του Ιησού κατ' εξοχήν αγροτικής συγκρότησης, αν και αναγνωρίζεται μία ορισμένη αστική συμβολή) και M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, σσ. 34-5 (το κίνημα του Ιησού –εν στενής εννοια– ανήκε στη μεσαία τάξη των τεχνιτών).

¹⁵ Η εκκλησία των Ιεροσολύμων αποτέλεσε αστικό μόρφωμα, ενώ οι υπόλοιπες αρχικές κοινότητες της Παλαιστίνης αναπτύχθηκαν στο πλαίσιο της συλλογικής ζωής των αγροτικών πληθυσμών.

¹⁶ Βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σσ. 227-8 («κοινότητα του Ματθαίου») και σσ. 265-6 (αστική συγκρότηση των μεικτών και των αμιγών κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού)· W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983.

¹⁷ Για το επίπεδο (α), βλ. L. Schottroff und W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1990, σσ. 9 κ.εξ. Η οικονομική δε αλλοτρίωση του κινήματος του Ιησού συνέβαλε στη διαμόρφωση της ταυτότητάς του: «[...] στην οικονομική [...] αλλοτρίωση που χαρακτήριζε τον τρόπο ζωής του στενού κύκλου των μαθητών του Ιησού μπορούμε να δούμε αυτό που ο Lipp ονομάζει "αυτο-στιγματισμό" των χαρισματικών κινήματων. Η εγκατάλειψη των κοινωνικο-οικονομικών δεσμών [...] σήμαινε συμμετοχή στη μοίρα των πλέον πτωχών της ιουδαϊκής κοινωνίας και άρα οικονομική εξάρτηση για τα προς το ζην» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 203).

προς τα μεσαία στρώματα, καθώς και μία μεγαλύτερη εκπροσώπηση των ανώτερων στρωμάτων¹⁸· και 4) εξ επόψεως πολιτικής συμπεριφοράς, μπορούμε σε γενικές γραμμές να παρακολουθήσουμε αφενός μεν τη σταδιακή ύφεση μιας συγκρουσιακής δυναμικής, αφετέρου δε τη σταδιακή επίταση μιας εναλλακτικής κριτικής από το ένα επίπεδο στο άλλο¹⁹. Με άλλα λόγια, η αρχική συγκρουσιακή δυναμική δεν ήταν δυνατόν να μην υποχωρήσει στον βαθμό που το κίνημα του Ιησού προχωρούσε όλο και περισσότερο στη διαδικασία της θεσμοποίησης, ενώ παράλληλα η απώλεια που η εν λόγω υποχώρηση συνεπάγονταν δεν

¹⁸ Η κοινωνικο-οικονομική συγκρότηση των επιπέδων (γ) και (δ) έχει αποτελέσει πεδίο έντονης αντιπαράθεσης ανάμεσα σε δύο θέσεις: την παλαιότερη (τέλη 19^{ου} – αρχές 20^{ου} αιώνα) που έριχνε το βάρος στα κατώτερα στρώματα και τη νεότερη (δεκαετία του 1960 και εξής) που τονίζει όλα τα κοινωνικά στρώματα και τον κυρίαρχο ρόλο που έπαιξαν εκπρόσωποι της ελίτ. Για τις λεπτομέρειες της σχετικής έρευνας, βλ. B. Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Hamburg, 1975 (διατριβή)· B. Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, Fortress, 1990. Για την παλαιότερη έρευνα, βλ. A. von Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Heidelberg, 1875· R. Knopf, «Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden», στο *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1900, τεύχ. 10, σσ. 325-47· E. von Dobschütz, *Die urchristliche Gemeinden: Sittengeschichtliche Bilder*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1902· A. Deissmann, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908· A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924· H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961· E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Church*, Chicago, Chicago University Press, 1981. Για τη νεότερη έρευνα, βλ. E. A. Judge, *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century*, London, Tyndale, 1960· H. Kreissig, «Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u.Z.», στο *Eirene*, 1967, τεύχ. 6, σσ. 91-100· H. Gölzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, Habelt, 1969· W. Eck, «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.», στο *Chiron*, 1971, τεύχ. 1, σσ. 381-406· M. Hengel, ό.π.· A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1977· C. L. Lee, «Soziale Unruhe und Urchristentum», στο W. A. Meeks (επιμ.), *Zur Soziologie des Urchristentums: Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, München, Chr. Kaiser, 1979, σσ. 67-87· R. M. Grant, *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

¹⁹ Πρβλ. G. Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion*, ό.π., 87-8 και 97-9, όπου γίνεται λόγος για την αντιδιαστολή ανάμεσα στον ριζοσπαστικό και στον μετριοπαθή χαρακτήρα της ηθικής του πρώιμου Χριστιανισμού· και όπου η κοινωνική συνθήκη των Χριστιανών θεωρείται ως το ισοδύναμο του «κηνυγματικού Χριστού». Πρβλ., επίσης, G. Theissen, ό.π., 210, για μία συναφή προβληματική εξ επόψεως της εγγενούς στον πρώιμο Χριστιανισμό «αντι-συμβατικής προφητικής συνείδησης» («*prophetic counter-cultural consciousness*»).

ήταν δυνατόν να μην αναπληρωθεί από μία εναλλακτική κοινωνική κριτική στον βαθμό που οι κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού επεδείκνυαν στιγμές ερμηνευτικής πρωτοτυπίας.

Με δεδομένη τόσο τη σύνθετη ιστορική διαλεκτική συνέχειας – ασυνέχειας, όσο και την αισθητή ανθρωπολογική διαφοροποίηση μεταξύ των ανωτέρω επιπέδων ανάπτυξης του «κρησματούχου Χριστού», είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι μεταξύ των επιπέδων αυτών υφίστανται εκλεκτικές συγγένειες, υπό την έννοια ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός ξεκίνησε από την έμφαση στη διαφορά²⁰ και κινήθηκε είτε προς την έμφαση στην ενότητα²¹ είτε προς την έμφαση στην αποκλειστικότητα²². Με τον τρόπο αυτό, όχι μόνο διατηρήθηκε η διαφοροποίηση –ακόμα και μέσα στις τάσεις προς εκλεκτική συμπερίληψη²³– αλλά και τονίστηκε μέσω της αντιδιαστολής της προς την ενοποίηση –ιδιαίτερα στις τάσεις προς εκλεκτική περιχαράκωση²⁴. Από την άλλη, όμως, η προοδευτική κυριαρχία των ενοποιητικών τάσεων –η οποία από ένα σημείο και μετά θα πάρει διαστάσεις συγκεντρωτικής θρησκευτικής πολιτικής²⁵– θα θέσει τους όρους για τη μεταλλαγή της διαλεκτικής συνύπαρξης εντός του

²⁰ Η ενδεχόμενη ένσταση υπό το πρίσμα της σύγκρουσης ανάμεσα σε «*Ελληνιστάς*» και «*Εβραίους*» (Πράξ., 6: 1) δεν είναι ισχυρή, διότι: (α) τα αίτια της δεν υποδηλώνουν προβλήματα αυτοσυνειδησίας· (β) σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να χρονολογηθεί κατά τρόπο που να μην επιτρέπει ικανή απόσταση από τη σταύρωση του Ιησού· και (γ) σε καμία περίπτωση η αφήγηση του συγγραφέα των *Πράξεων Αποστόλων* δεν μπορεί και δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι μονοπωλεί την ιστορικότητα των απαρχών του πρώιμου Χριστιανισμού.

²¹ Όπως αυτή επιδιώκεται, για παράδειγμα, στην *προς Κορινθίους Α'* (μεταξύ των τεσσάρων «*σχισμάτων*» που επικαλούνταν τους Παύλο, Απολλώ, Κηφά και Χριστό), στο ενιαίο έργο *κατά Λουκάν – Πράξεις Αποστόλων* (μεταξύ των Δώδεκα και των Επτά, μεταξύ ιουδαϊζόντων και ελληνιζόντων, μεταξύ Πέτρου και Παύλου) και στη λεγόμενη «*Δυτική Σχολή*» των Ουαλεντινιανών (μεταξύ Γνωστικών και μη Γνωστικών).

²² Χαρακτηριστικές στιγμές αυτής της έμφασης είναι, για παράδειγμα, οι «*Καθολικές Επιστολές*», οι επιστολές Ιγνατίου Αντιοχείας, καθώς και διάφορα κείμενα του Γνωστικού Χριστιανισμού, όπως ο *Δεύτερος λόγος του μεγάλου Σηθ*, η *Αποκάλυψις Πέτρου*, η *Μαρτυρία Αληθείας*, ο *Αυθεντικός λόγος* και το *Ευαγγέλιον Φιλίππου*. Για χαρακτηριστικές διατυπώσεις Γνωστικού Χριστιανισμού κατά των μη Γνωστικών, βλ. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, NY, Random House, 1979, σσ. 102-14.

²³ Όπως στα Συνοπτικά Ευαγγέλια· εξ ου και η δυνατότητα ανίχνευσης διαφοροποιημένων παραδόσεων εντός τους.

²⁴ Όπως στους Ουαλεντινιανούς: οι αποκλειστικοί «*ανατολικοί*» διαφωνούσαν με τους ενοποιητικούς «*δυτικούς*».

²⁵ Αυτή είναι εξ επόψεως πολιτικής η σημασία του σχηματισμού του Κανόνα. Για τον Κανόνα εν γένει, βλ. H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, London, A & C Black, 1968· B. Metzger, *The*

πρώιμου Χριστιανισμού σε συγκρούσεις και αποκλεισμούς. Το σημαντικότερο ζήτημα, όμως, έγκειται: (α) στο πώς ακριβώς αναδύθηκαν οι ερμηνείες που συνιστούσαν τον «κηρυγματικό Χριστό» και οι οποίες αντιπροσώπευαν τις επιμέρους παραδόσεις του πρώιμου Χριστιανισμού· και (β) στο ποιοι, τελικά, ήταν οι κατ' εξοχήν συντελεστές (*primary agents*) που, από τη μία όντας σε συνάφεια προς τα ανθρωπολογικά δεδομένα, κι από την άλλη δρώντας με συνέπεια προς τα ανθρωπολογικά ζητούμενα των διαφόρων επιπέδων του πρώιμου Χριστιανισμού, κατάφεραν να αρθρώσουν ανταποκρίσεις στον «ιστορικό Ιησού» ως θεμελιωτικό θρησκευτικό μήνυμα, ανταποκρίσεις που εν συνεχεία αξιοποιήθηκαν από τους αποδέκτες τους για τη δημιουργία νέων θρησκαιο-πολιτικών πλαισίων αντίληψης, σκέψης, και πράξης. Αυτοί οι κατ' εξοχήν συντελεστές δεν ήταν παρά οι θεολόγοι που μετασχημάτισαν το πρόσωπο, το κήρυγμα και τη δράση του «ιστορικού Ιησού» σε νόημα· νόημα, όχι μόνο αποδεκτό και βιώσιμο στο πλαίσιο των κοινοτήτων που απευθύνονταν, αλλά και ιστορικό, μιας και η εμπειρία τους είχε νόημα μόνο στον βαθμό που τελούσε σε συνάφεια, συνέχεια και συνέπεια προς τον συγκεκριμένο και, ως εκ τούτου, μοναδικό «ιστορικό Ιησού».

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προστεθεί και μία τρίτη παρατήρηση με ιδιαίτερη σημασία για την ερμηνεία των πολιτικών όψεων του πρώιμου Χριστιανισμού. Πιο συγκεκριμένα, το νόημα που προσέδωσαν στον «ιστορικό Ιησού» οι θεολόγοι των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων

Canon of the New Testament, Oxford, Oxford University Press, 1987· D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Freiburg CH, Universitätsverlag und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Για μία ενδιαφέρουσα, αλλά κάπως νιγετριμωτική σημειολογική τοποθέτηση σχετικά με τον Κανόνα, βλ. G. Theissen, 1999: 250-2 και 261-85. Εν προκειμένω, δεν έχουμε την πρόθεση να υποστηρίξουμε ότι ο Κανόνας δεν εκφράζει χαρισματική αυθεντία, αλλά ότι εκ του παραλλήλου εκφράζει μία αυθεντία νομικής τάξεως, η οποία είχε ως βασική πρόθεση να οριοθετήσει κοινωνικά την ταυτότητα του Χριστιανισμού. Και είναι αυτή ακριβώς η κοινωνική στοχοθεσία του Κανόνα που καθόρισε ή επηρέασε τις θεμιτές σχέσεις μεταξύ ατόμων και ομάδων εντός του πρώιμου Χριστιανισμού· απετέλεσε, δηλαδή, τη βάση για την άσκηση ελέγχου και νομιμοποίησης. Υπ' αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι η πρόθεση του Κανόνα υπήρξε διπλή: από τη μία διέσωσε μ' έναν ορισμένο τρόπο και σ' έναν ορισμένο βαθμό τον πλουραλισμό του πρώιμου Χριστιανισμού (κάτι που αποτελεί την αιχμή της προβληματικής του G. Theissen) και από την άλλη μετέτρεψε τον πλουραλισμό από πεδίο διαλεκτικής συνύπαρξης διαφοροποιημένων ερμηνειών σε πεδίο ενιαίας ταυτότητας συμβατών θρησκευτικών εμπειριών.

δεν μπορούσε παρά να συγκροτηθεί σε άμεση αναφορά προς την κυρίαρχη εσχατολογική νοοτροπία της ύστερης αρχαιότητας· νοοτροπία που στον μεν ιουδαϊκό κόσμο εξέφραζε η θεολογία της επαγγελίας, στον δε ελληνορωμαϊκό η μυθολογία της «χρυσής εποχής»²⁶. Υπό το πρίσμα αυτό, ο «ιστορικός Ιησούς» ως θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση, όχι μόνο ήταν εσχατολογικός ως μήνυμα, αλλά έπρεπε να παραμείνει τέτοιος και ως ερμηνεία. Η ερμηνεία αυτή, όμως, τουτέστιν ο βιωματικός συσχετισμός του εσχατολογικού «ιστορικού Ιησού» με την εσχατολογική σταθερά των ανθρωπολογικών επιπέδων του πρώιμου Χριστιανισμού, δεν μπορούσε παρά να παραγάγει την τυπολογία του «κληρυματικού Χριστού» ως εσχατολογική τυπολογία. Παρόλα αυτά, η εν λόγω παραγωγή δεν θα πρέπει να θεωρηθεί μόνο ως λογικώς αναγκαία· ήταν, παράλληλα, ψυχολογικώς εναγώνια και ανθρωπολογικώς προβληματική. Ψυχολογικώς εναγώνια, διότι ο εσχατολογικός «ιστορικός Ιησούς» είχε αφήσει μία ιστορική εκκρεμότητα: η σταύρωση και η αινιγματικότητα της ανάστασής του υποδήλωναν ότι το κήρυγμα και η δράση του δεν μπορούσαν να θεωρηθούν ως η τελική λύση της ανθρωπολογικής ανεπάρκειας των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων. Ανθρωπολογικώς προβληματική, διότι το τάδε ή το δείνα άτομο, η μία ή η άλλη ομάδα, ήταν φορέας συγκεκριμένης και, ως εκ τούτου, διαφοροποιημένης εμπειρίας εν σχέσει προς τον «ιστορικό Ιησού», γεγονός που με τη σειρά του οριοθετούσε το πεδίο του μετασχηματισμού της θρησκευτικής τους εμπειρίας. Θα πρέπει να τονιστεί, όμως, ότι η ιστορική εκκρεμότητα του

²⁶ Η εσχατολογία ως κυρίαρχη ιδεολογική τάση του ελληνορωμαϊκού κόσμου φαίνεται στη σημασία που αποδίδονταν στους *Σιβυλικούς Χρησμούς* [βλ. A. Momigliano, «Sibylline Oracles», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 13, σσ. 305-8], στις ευρέως διαδεδομένες αντιλήψεις περί αποκαταστάσεως [βλ. R. Turcan, «Apocatastasis», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 1, σελ. 345] και περί «χρυσής εποχής» [βλ. J. Z. Smith, «Golden Age», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 6, σσ. 69-70], καθώς και στην πίστη περί αιωνιότητας της Ρώμης. Για λεπτομέρειες, βλ. H. Jeanmaire, *La sibylle et le retour de l' âge d' or*, Paris, 1939· B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967· R. Turcan, «Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l' éternité: Da Roma alla terza Roma», στο *Seminario internazionale*, 04 / 1981, σσ. 7-30. Βλ., επίσης, τα περί μεταπτώσεων της ρωμαϊκής εσχατολογίας στο W. H. Wagner, *After the Apostles: Christianity in the Second Century*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, σσ. 25-42.

Ιησού ήταν μία θρησκευο-πολιτική εκκρεμότητα και η εμπειρία των φορέων των πρώιμων χριστιανικών παραδόσεων είχε με τη σειρά της συγκεκριμένα θρησκευο-πολιτικά πλαίσια αναφοράς. Με άλλα λόγια, η ερμηνευτική περί «κηρυγματικού Χριστού» δεν μπορούσε παρά να ξεκινήσει (εν όλω ή εν μέρει²⁷) από τις πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» και να τις συσχετίσει εν συνεχεία με τα πολιτικά δεδομένα και ζητούμενα των επιμέρους κοινοτήτων. Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο αποκαλυπτικός μάρτυρας της επικείμενης κρίσης του ΥΗWH, τότε θα ελάμβανε χώρα η εν λόγω κρίση, ποιους θα είχε ως αποδέκτες και ποιος θα ήταν ο ρόλος του Ιησού σ' αυτήν; Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο θαυμαστός εξορκιστής των δυνάμεων του κακού, γιατί δεν ολοκλήρωσε ή, καλύτερα, τι σήμαινε το γεγονός ότι δεν ολοκλήρωσε το έργο του; Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν το όργανο της θείας σοφίας (*Hokmah*) που αποκάλυψε στους ανθρώπους την αλήθεια, μπορούσε αυτή η αλήθεια να αλλάξει την ιστορία όταν δεν μπόρεσε να σώσει τον Ιησού απ' τον σταυρό; Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο προσδοκώμενος μεσσίας, τι είδους βασιλεία εκπροσωπούσε και ποια ήταν η σχέση της με τις βασιλείες του κόσμου; Αν ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο προφήτης που ήλεγχε τον Ισραήλ και επαναβεβαίωσε την επαγγελία του ΥΗWH, με ποιον τρόπο έπρεπε να κατανοηθεί η πιστότητα του ΥΗWH; Αν, τέλος, ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο αναστημένος κύριος των εσχάτων, γιατί δεν κυριαρχούσε με τη δύναμή του; Οι απαντήσεις σ' αυτά τα ερωτήματα θ' αποτελέσουν τους κατ' εξοχήν τόπους της πολιτικής προβληματικής του πρώιμου Χριστιανισμού. Υπό το πρίσμα του «ιστορικού Ιησού», το πρόβλημα της δικαιοσύνης, το πρόβλημα του κακού, το πρόβλημα της αλήθειας, το πρόβλημα της εξουσίας, το πρόβλημα

²⁷ Αναφερόμενοι στη συνολική θεώρηση των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» εννοούμε τις παραδόσεις που ανάγονται στον αναστημένο Ιησού, ενώ αναφερόμενοι στη μερική θεώρηση των προθέσεων του εννοούμε τις παραδόσεις που ανάγονται σε κάποια από τις φάσεις της δράσης και του κηρύγματός του. Και στις δύο περιπτώσεις το αίνιγμα του «ιστορικού Ιησού» είναι παρόν, αλλά είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι ήταν πιο έντονο στη δεύτερη. Υπ' αυτήν την έννοια, η δεύτερη περίπτωση ήταν επόμενο να διέπεται από περισσότερη ερμηνευτική ελευθερία. Τελικά, όμως, επειδή οι παραδόσεις του πρώιμου Χριστιανισμού συγκρότησαν ένα βαθμό ενιαίο πεδίο επικοινωνίας, η εν λόγω ελευθερία θα πρέπει να λειτούργησε γενικότερα ως επιτακτική ανάγκη αντιμετώπισης των προβλημάτων της εκκρεμότητας που άφησε η απουσία του «ιστορικού Ιησού».

της ελευθερίας και, τέλος, το πρόβλημα της ισχύος, θα μονοπωλήσουν την αγωνία και την ευθύνη των θεολόγων του πρώιμου Χριστιανισμού, οι ερμηνευτικές προτάσεις των οποίων θα προσδιορίσουν κατ' επέκταση την πολιτική συνείδηση των κοινοτήτων τους.

2.1β Εναλλακτικές λύσεις στις θρησκείο-πολιτικές κρίσεις της αυτοκρατορικής περιόδου

Αν οι θρησκείο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» ως το σημείο εκκίνησης για τη γένεση και ανάπτυξη των παραδόσεων περί «κηνυγματικού Χριστού» συνιστούν τον έναν πόλο της προβληματικής σχετικά με τις πολιτικές όψεις του πρώιμου Χριστιανισμού, ο άλλος πόλος συνίσταται στο εάν και κατά πόσο το εν λόγω σημείο εκκίνησης απέτελεσε ταυτόχρονα και σημείο αναφοράς. Με άλλα λόγια, η ερμηνεία της πολιτικής συνείδησης των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων οφείλει να επικεντρωθεί στο πεδίο που ορίζει η διαλεκτική ανάμεσα στις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» και στις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» στο πλαίσιο της βιωματικής ιδιοποίησής τους εκ μέρους του πρώιμου Χριστιανισμού· ανάμεσα, δηλαδή, στην ιστορική αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού» και στην ιστορική αυτοσυνειδησία των φορέων των παραδόσεων περί «κηνυγματικού Χριστού». Ειδικότερα, ως το νόημα του «ιστορικού Ιησού», ο «κηνυγματικός Χριστός» σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε ν' ακυρώσει τις θρησκείο-πολιτικές του προθέσεις· θα μπορούσε να τις απωθήσει –παράγοντας εξυδανικεύσεις ή αναπληρώσεις– ή να τις αποδομήσει –αναθεωρώντας έτσι την ενότητά τους και υποτιμώντας την πολιτική τους όψη. Αυτή, βέβαια, είναι η αρνητική πλευρά του προβληματισμού σχετικά με την πολιτική συνείδηση του πρώιμου Χριστιανισμού. Η θετική πλευρά θα συνίστατο στη διαπίστωση ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός όχι μόνο διέσωσε τις θρησκείο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού», αλλά πολύ περισσότερο τις προώθησε μέσω νέων ερμηνειών ή τις αποδόμησε με σκοπό την πρόταξη της πολιτικής τους όψης.

Ειδικότερα, βαρύνουσας σημασίας στην εν λόγω προσέγγιση είναι οι εξής παράμετροι: 1) το ζήτημα της συνέχειας – ασυνέχειας ανάμεσα στο ιστορικό πλαίσιο του «ιστορικού Ιησού» και

στο ιστορικό πλαίσιο του «κηρυγματικού Χριστού». Πιο συγκεκριμένα, όσο πλησιέστερα βρισκόταν εξ'επόμεως γεωγραφικής (π.χ. Παλαιστίνη) και πολιτισμικής (π.χ. ιουδαϊκοί κύκλοι) ο «κηρυγματικός Χριστός» στον «ιστορικό Ιησού», τόσο εντονότερη ήταν η ιστορική συνέχεια μεταξύ τους. Από την άλλη, όταν ο «κηρυγματικός Χριστός» άρχισε ν' αναπτύσσεται σε περιβάλλοντα που γεωγραφικά (π.χ. Μικρά Ασία) και πολιτισμικά (π.χ. ελληνικοί ή ρωμαϊκοί κύκλοι) διέφεραν αισθητά από το περιβάλλον του «ιστορικού Ιησού», είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι άρχισε να προβάλλει μεταξύ τους μία ιστορική ασυνέχεια· 2) το ζήτημα του είδους της γνώσης που εκπροσωπούσαν οι διαφοροποιημένες παραδόσεις περί «κηρυγματικού Χριστού» όσον αφορά τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού». Για να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, το τι γνώριζε η κάθε πρώιμη χριστιανική παράδοση όσον αφορά τον «ιστορικό Ιησού» εξαρτιόταν κατά βάση από δύο στοιχεία: (α) από την πηγή των πληροφοριών της εντός του κινήματος του Ιησού και (β) από την επικοινωνία της με άλλες παραδόσεις. Ανάλογα τώρα με το εύρος του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού» που κάλυπτε η πηγή της, η γνώση της σχετικά με τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» μπορούσε να είναι μικρότερη ή μεγαλύτερη, κεντρικής ή δευτερεύουσας σημασίας· 3) το ζήτημα της διαλεκτικής ανάμεσα στις διάφορες ερμηνείες εντός των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού· και (δ) το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στον πρώιμο Χριστιανισμό και στους ποικίλους φορείς θρησκευτο-πολιτικής αυθεντίας, οι οποίοι σε γενικές γραμμές διακρίνονται σε ιουδαϊκούς και μη²⁸. Σε όλες τις ανωτέρω περιπτώσεις, πάντως, ο

²⁸ Οι ιουδαϊκοί μπορούν κατ' αρχάς (μέχρι το 70 μ.Χ.) να διακριθούν: (α) σε θεσμικούς (Ηρωδιανούς και Σαδδουκαίους), που ως κοινωνική ελίτ ασκούσαν εξουσία και επιρροή, είχαν νομικούς κατοχυρωμένα δικαιώματα, ενώ κατά βάση έχαιραν κύρους μόνο στους κύκλους της ελίτ· (β) σε παραδοσιακούς (Φαρισαίους και δευτερευόντως Εσσαιούς), που ασκούσαν σημαντική επιρροή στον λαό και έχαιραν εν γένει ιδιαίτερου κύρους· και (γ) σε χαρισματικούς (ηγετικές φυσιογνωμίες μεταξύ των Ζηλωτών, επίδοξους μεσσίες και προφήτες «σημείων»), που λόγω της αυξημένης επιρροής που ασκούσαν και του κύρους που έχαιραν από την πλευρά του λαού ήταν στην ουσία φορείς ισχύος. Αργότερα (μετά το 70 μ.Χ.), οι Φαρισαίοι-Ραββίνοι θα αναδειχθούν σε θεσμικούς φορείς, πλαισιούμενοι από τους ποικίλους αξιωματούχους των συναγωγών, ενώ για ένα σύντομο σχετικά διάστημα (μέχρι το 135 μ.Χ.) θα συνεχίσουν να εμφανίζονται και φορείς χαρισματικής αυθεντίας. Από

«κηρυγματικός Χριστός» συνιστά το πεδίο στο οποίο αποκαλύπτεται ή υποκρύπτεται ένα πολιτικό νόημα, ένα νόημα που καλούνταν να αναμετρηθεί εναλλακτικά με τις μείζονες ιστορικές κρίσεις της αυτοκρατορικής περιόδου.

Μία από τις πιο χαρακτηριστικές παραδόσεις σχετικά με τις θρησκευτικο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» εστιάζοταν στο πρόβλημα της δικαιοσύνης: τόσο ο μεσσιανικός, όσο –ή, καλύτερα, κυρίως– ο αποκαλυπτικός «ιστορικός Ιησούς» αποτελούσε αδιάψευστη μαρτυρία όσον αφορά την καταδίκη των δεδομένων σχέσεων ανάμεσα σε πλουσίους και πτωχούς, ισχυρούς και αδυνάτους, «δικαίους» και «αμαρτωλούς». Η «βασιλεία του Θεού» (θα) αποτελούσε την αντιστροφή αυτής της συνθήκης και, ως εκ τούτου, την αποκατάσταση της δικαιοσύνης του ΥΗWN. Η πολιτική αιχμή αυτής της όψης του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού» –πέρα από την προφανή της συγγένεια προς ορισμένα ρεύματα της πνευματικής κληρονομιάς του Ισραήλ²⁹– συνιστούσε ένα ριζοσπαστικό μήνυμα που οι πραγματικές του διαστάσεις μόνο μέσα στο κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο της οικονομικής

την πλευρά των μη ιουδαϊκών φορέων θρησκευτικο-πολιτικής αυθεντίας θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ: (α) του αυτοκράτορα και του *domus Caesaris*, του *ordo senatorius* και του *ordo equester*, που χάρη στην καταγωγή τους ήταν οι πλήρεις φορείς πολιτικής εξουσίας, δικαιωμάτων και κύρους· (β) του *ordo decurionum*, που επάνδρωνε τις θέσεις της διοίκησης των πόλεων· (γ) των πλουσίων, οι οποίοι επιτελούσαν συχνά θρησκευτικούς ρόλους (*Augustales*) ή λειτουργούσαν ως πρόγονες κοινωνικών οργανώσεων· και (δ) των «υπηρετών» (*retainers*), οι οποίοι σε όλη την έκταση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ασκούσαν σημαντική επιρροή (π.χ. η *familia Caesaris*). Για τον ηγετικό ρόλο των Σαδδουκαίων, βλ. A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh, T & T Clark, 1989, σσ. 298-308. Για τον ανταγωνισμό Ηρωδιανών και Σαδδουκαίων, βλ. M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A. D. 66-70*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, σσ. 137-51. Για τους Ζηλωτές, βλ. M. Goodman, ό.π., σσ. 176-227, ενώ για τους χαρισματικούς διεκδικητές αυθεντίας στον Ιουδαϊσμό του 1^{ου} αιώνα μ.Χ., βλ. R. A. Horsley and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston, 1985. Για τους ρωμαϊκούς φορείς θρησκευτικο-πολιτικής αυθεντίας, βλ. G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1984, σσ. 85-132· G. Burton, «Government and the Provinces», στο J. Wachter (επιμ.), *The Roman World*, London and New York, 2002, τόμ. 1, σσ. 423-39· E. Green, «Law and the Legal System in the Principate», στο J. Wachter (επιμ.), ό.π., σσ. 440-54.

²⁹ Για τη «θεολογία των πτωχών» στην ιστορία του Ισραήλ, βλ. E. Bammel, «The Poor and the Zealots», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), ό.π., σσ. 111-4.

πολιτικής των Ηρωδιανών στη Γαλιλαία και γενικότερα στην Παλαιστίνη μπορούν να συλληφθούν. Το σημαντικό, όμως, για την προσέγγισή μας έγκειται στο γεγονός ότι η δυσβάστακτη φορολόγηση του αγροτικού πληθυσμού, οι εντάσεις ανάμεσα στην ύπαιθρο και στα αναδυόμενα αστικά κέντρα και η συνακόλουθη αλλοτρίωση έναντι των ισραηλιτικών εθίμων χάριν ελληνορωμαϊκών προταγμάτων κοινωνικής ολοκλήρωσης (*integration*)³⁰ δεν περιορίζονται στο ιστορικό πλαίσιο του «ιστορικού Ιησού»· τουναντίον, συνιστούν ένα πεδίο ιστορικής συνέχειας ανάμεσα σ' αυτό το πλαίσιο και στο πλαίσιο τόσο του κινήματος του Ιησού μετά τη σταύρωσή του όσο και των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων εντός της Παλαιστίνης. Με άλλα λόγια, η κατάσταση δεν άλλαξε· αντίθετα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι έγινε ακόμα πιο κρίσιμη³¹. Υπ' αυτήν την έννοια, οι φορείς των επιμέρους ερμηνειών περί του αποκαλυπτικού χαρακτήρα των θρησκευτο-πολιτικών προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» όσον αφορά την αποκατάσταση της δικαιοσύνης του YHWH μπορεί να θεωρηθεί πως είχαν κάθε λόγο να προσφύγουν σ' έναν «κηρυγματικό Χριστό» που θα επέστρεφε σύντομα για να κάνει πραγματικότητα αυτό που η δράση και το κήρυγμά του είχαν δείξει κατά πρόληψη: την κατίσχυση της δικαίας κρίσης του YHWH υπέρ των αδυνάτων. Βέβαια, εντός των εν λόγω παραδόσεων οι διάφορες ερμηνείες περί του Ιησού-της-Κρίσεως δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι εκφράστηκαν μονοσήμαντα εξ επόψεως πολιτικής· αντίθετα, εκφράστηκαν ως ένα φάσμα πολιτικών στάσεων. Πιο συγκεκριμένα, ο Ιησούς-της-Κρίσεως ήταν σε θέση να εμπνεύσει: (α) μία χριστιανική συμμετοχή στην ιουδαϊκή εξέγερση κατά της Ρώμης· (β) έναν χριστιανικό πολιτικό ριζοσπαστισμό έναντι της Ρώμης· (γ) μία ευνοϊκή χριστιανική στάση όσον αφορά την υπόθεση της ιουδαϊκής παλιγγενεσίας· (δ) μία χριστιανική νοοτροπία κοινωνικο-πολιτικής αποχής· και, τέλος, (ε) μία χριστιανική κοινωνικο-πολιτική

³⁰ Για την κοινωνική ολοκλήρωση ως ενιαία πραγμάτωση πεδίων συμπεριφοράς χάρη στην αλληλόδραση γνώσεων, αναπαραστάσεων ή συνειδήσεων, βλ. P. Berger and T. Luckmann, ό.π., σσ. 81-3, 92-3.

³¹ Για τις δεινές οικονομικο-κοινωνικές συνθήκες στην Παλαιστίνη του 1^{ου} αιώνα μ.Χ., βλ. M. Goodman, ό.π., σσ. 51-75.

φυγή³². Από την άλλη, δεν μπορούμε παρά να λάβουμε σοβαρά υπ' όψιν μας και τον αναμενόμενο ανταγωνισμό άλλων διεκδικητών νομιμότητας όσον αφορά την κρίση του ΥΗΩΗ –όπως των Ζηλωτών, των ευρύτερων επαναστατικών κύκλων του Ιουδαϊσμού, καθώς και των Εσσαίων³³– οι οποίοι αφενός μεν άσκησαν επίδραση³⁴ στη μορφοποίηση των αποκαλυπτικών χριστιανικών οραμάτων, αφετέρου δε πυροδότησαν αναθεωρητικές ανηδράσεις από την πλευρά των χριστιανικών κύκλων³⁵.

Παρόλα αυτά, η παράδοση περί των αποκαλυπτικών θρησκευο-πολιτικών προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» –στον βαθμό, βέβαια, που ενσωματώθηκε στις μεικτές και αμιγείς κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού εκτός Παλαιστίνης– έμελλε να γνωρίσει μία περαιτέρω διπλή ιστορία: από τη μία ήταν συμβατή με τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες που ήταν παρεμφερείς προς εκείνες της Παλαιστίνης³⁶, ενώ από την άλλη δεν μπορούσε παρά να έχει

³² Πρβλ. E. Bammel, «Romans 13», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), ό.π., σσ. 370-1. Για τη δεύτερη από αυτές τις περιπτώσεις, θα μπορούσαμε ν' αναφέρουμε ως παραδείγματα την *Αποκάλυψιν Ιωάννου*, τον Μοντανισμό και το όγδοο βιβλίο των *Σιβυλλικών Χρησμών*. Παράδειγμα χριστιανικής αποχής μπορεί να θεωρηθεί η στάση του Ιακώβου έναντι της πολιτικής του αρχιερέα Ananus b. Ananus (πρβλ. M. Goodman, ό.π., σελ. 145), η οποία οδήγησε στη θανάτωσή του το 62 μ.Χ. Τέλος, παράδειγμα χριστιανικής φυγής είναι η εκ μέρους χριστιανών εγκατάλειψη της Ιερουσαλήμ και η εγκατάστασή τους στην Πέλλα τις παραμονές της ιουδαϊκής εξέγερσης. Γι' αυτήν, βλ. G. Lüdemann, «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition», στο E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia, Fortress Press, 1980, σσ. 161-73.

³³ Για τον τρόπο (πραγματισμό ή αυτοπισμό) με τον οποίο διεκδικούσαν οι διάφορες ιουδαϊκές ομάδες τη νομιμότητά τους, βλ. C. Rowland, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London, SPCK, 1985, σσ. 97-108.

³⁴ Για την εν λόγω επίδραση ως μία από τις αφετηρίες της έρευνας κατά την πρώτη φάση (19^{ος} αιώνας) της ενασχόλησης με το εσχολογικό ερώτημα περί του «ιστορικού Ιησού», βλ. A. Schweitzer, ό.π., σσ. 190-201.

³⁵ Ως τέτοιες ανηδράσεις μπορούν να θεωρηθούν οι χριστιανικές προσθήκες σε ιουδαϊκά αποκαλυπτικά κείμενα. Γι' αυτές, βλ. J. H. Charlesworth, «Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings», στο E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, σσ. 27-55.

³⁶ «Η συντριπτική πλειονότητα του αγροτικού πληθυσμού ζούσε στο όριο μεταξύ πείνας και επιβίωσης [...] Ίσως μπορεί κανείς να πει ότι γενικά οι συνθήκες διαβίωσης στα αστικά κέντρα του δυτικού τμήματος της Ρωμαϊκής

μειωμένη απήχηση σε χριστιανικές κοινότητες που συγκροτούνταν κοινωνικά όλο και περισσότερο από τα μεσαία στρώματα και στις οποίες έπαιζαν ηγετικό ρόλο και ευκατάστατα σχετικώς μέλη. Αυτό θα έχει ως συνέπεια η πολιτική όψη του Ιησού-της-Κρίσεως να υποστεί σε κάποιες ερμηνείες μία σειρά από διαλεκτικές αναδιαπραγματεύσεις: *αναδιαπραγματεύσεις που κυμαίνονταν από την πολιτική αποσιώπηση μέχρι την πολιτική μετριοπάθεια.*

Μία άλλη παράδοση σχετικά με τις θρησκευτο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» εστιάζοταν στο πρόβλημα του κακού: ο «ιστορικός Ιησούς» θεμελιώνει τη μεσσιανική του αυθεντία ως χαρισματικός θεραπευτής, ως εξορκιστής και νικητής των δυνάμεων του κακού. Η «βασιλεία του Θεού» είχε καταφθάσει και ο λαός του Ισραήλ γνώριζε ήδη την απολύτρωση από τις «αμαρτίες» του, τουτέστιν από τα αίτια και τις συνέπειες της εξορίας του από τη Διαθήκη του ΥΗWH. Επρόκειτο για μία ριζική πολιτική παρέμβαση, εφόσον από τη μία τα αίτια της «αμαρτίας» / εξορίας δεν ήταν άλλα από την παρουσία των Εθνικών (Ρωμαίων) ως κυρίαρχων επί του Ισραήλ –καθώς και από τη συνακόλουθη αποδοχή τους εκ μέρων των παλαιστινιακών αρχών (Ηρωδιανών και Σαδδουκαίων)– ενώ από την άλλη οι συνέπειες της «αμαρτίας» / εξορίας δεν ήταν άλλες από τις «άνομες»³⁷ προσπάθειες προς αντιμετώπιση του κακού. Μόνο μέσα στο πλαίσιο της έντασης που οριοθετεί η εν λόγω πολιτισμική κρίση μπορεί κανείς να συλλάβει την κεντρική θέση που κατέχει η θαυματουργική δραστηριότητα στο πλαίσιο του «ιστορικού Ιησού»³⁸· και μόνο υπό το πρίσμα της διαιώνισης της

Αυτοκρατορίας, και ειδικά στην ίδια τη Ρώμη [...] ήταν σε κάποιο βαθμό υποφερτές. Παρόλα αυτά, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας, ακόμα και στις πόλεις, η δυσπραγία μεγάλων ομάδων του πληθυσμού αυξανόταν συνεχώς» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σσ. 51-2).

³⁷ Άνομοι θεωρούνταν (α) οι ηγέτες του Ισραήλ που υποστήριζαν τη σύμπραξη με τους Ρωμαίους και (β) οι Ζηλωτές που υποστήριζαν την αντίπραξη στους Ρωμαίους. Οι πρώτοι πίστευαν ότι με τη σύμπραξη υπηρετούσαν το θέλημα του ΥΗWH, αποδεχόμενοι την ετυμηγορία του κι επιδεικνύοντας τη δέουσα ευθύνη απέναντι στον λαό του. Οι δεύτεροι πίστευαν ότι με την αντίπραξη υπάκουαν στο θέλημα του ΥΗWH, επικαλούμενοι τη θεϊκή νομιμοποίηση της απολυτρωτικής τους παρέμβασης και την αυτοσυνειδησία της εκλογής. Για το υπόβαθρο της ιουδαϊκής σύμπραξης με τους Ρωμαίους, βλ. F. Dvornik, ό.π., σσ. 380-7.

³⁸ «Ο αρχέγονος Χριστιανισμός ανήκει στην πρώτη γραμμή μιας αυξανόμενης πίστης σε θαύματα κατά την αρχαιότητα. Πουθενά δεν αποδίδονται τόσα θαύματα σ' ένα πρόσωπο, όπως συμβαίνει με τον Ιησού στα

συγκεκριμένης κρίσης μπορεί κανείς να συλλάβει το συνεχιζόμενο κύρος αυτής της δραστηριότητας στους ιουδαϊκούς κύκλους του πρώιμου Χριστιανισμού. Επομένως, η ιστορική συνέχεια εν προκειμένω θα διατηρήσει αμείωτη την πολιτική διάσταση του θαύματος, το οποίο οι πρώτοι Χριστιανοί θα θεωρήσουν *συνέχεια της θρησκαιο-πολιτικής ανατροπής που εκπροσωπούσε ο «ιστορικός Ιησούς»*. Σ' αυτήν την προοπτική, οι εμπλεκόμενες ερμηνείες θα πολιτικοποιήσουν τον Ιησού-των-θαυμάτων με πολλαπλούς τρόπους: *το θαύμα θα γίνει νομιμοποίηση της κοινωνικο-πολιτικής ανατροπής, υποκατάστατο της κοινωνικής αλλαγής, ελπίδα της νίκης επί του «πονηρού», τελετουργικός εξορκισμός του «άρχοντος του κόσμου τούτου» και συμβολική πράξη της κριτικής των πάσης φύσεως εξουσιαστών*³⁹. Παράλληλα, η συγκεκριμένη παράδοση θα βρεθεί αντιμέτωπη με μία σειρά από διαφορετικούς φορείς χαρισματικής / θαυματουργικής αυθεντίας σχετικά με την πάταξη του (πολιτικού, τουτέστιν ρωμαϊκού ή φιλο-ρωμαϊκού) κακού: ιουδαίοι προφήτες θαυμαστών «σημείων» και επίδοξοι μεσσίες θ' αναγκάσουν την εν λόγω χριστιανική παράδοση να εισέλθει σ' έναν ανταγωνισμό και να αναπτύξει είτε πολεμικές είτε συμβιβαστικές λύσεις⁴⁰.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονιστεί ότι ο «κηρυγματικός Χριστός» ως ο πολιτικός Ιησούς-των-θαυμάτων θα βρεθεί πολύ γρήγορα σε μία συνθήκη ώσμωσης με τον «κηρυγματικό

Ευαγγέλια. Ένας παράγοντας σχετικά με την αυξανόμενη πίστη σε θαύματα και την εμφάνιση θαυμασμοποιών ήταν η ένταση μεταξύ υπαίθρου και πόλεων, Ιουδαίων και Εθνικών, παράδοσης και νεωτερισμού (που εξηγείται μόνο υπό το πρίσμα του χαρίσματος)» (βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 290-1).

³⁹ Ως νομιμοποίηση ανατρεπτικότητας ήταν εύκολο να θεωρηθούν οι θεραπείες του Ιησού την ημέρα του Σαββάτου, το περιστατικό της συκής (Μάρκ., 11: 12-14, 20-21) και το λόγιο περί καταλύσεως του Ναού μέσω της προσευχής των χριστιανών (Ματθ., 21: 21). Ως κοινωνικά υποκατάστατα ήταν εύκολο να αξιοποιηθούν τα θαύματα του χορτασμού του πλήθους (Μάρκ., 6: 35-44 // Ματθ., 14: 15-21 και Μάρκ., 8: 1-9 // Ματθ., 15: 32-38) και η αναφορά στο Μάρκ. 16: 17-18. Ως ελπίδα νίκης λειτουργεί η αναφορά στην ανάσταση του Ιησού στο Πράξ., 3:26. Ως τελετουργικός εξορκισμός ήταν επόμενο να θεωρηθεί το περιστατικό με τους Ανανία και Σαπφίρα (Πράξ., 5: 1-11). Τέλος, ως συμβολική κριτική θεωρήθηκαν η απελευθέρωση του Πέτρου (Πράξ., 12: 1-23) και η απελευθέρωση των Παύλου και Σιλά (Πράξ., 16: 16-39) [στην πρώτη περίπτωση η κριτική αφορά την πολιτική του Ηρώδη Αγρίππτα Α', ενώ στη δεύτερη τη διοίκηση των στρατηγών στους Φιλιππούς].

⁴⁰ Τόσο η πολεμική όσο και ο συμβιβασμός είναι εμφανή στο Μάρκ., 9: 38-40 (// Λουκ., 9: 49-50).

Χριστό» ως τον πολιτικό Ιησού-της-Κρίσεως⁴¹. Με τον τρόπο αυτό, αποκαλυπτική και θαυματουργική παράδοση θα ενισχύσουν η μία την άλλη και θα δημιουργήσουν ένα πληθωρικό θρησκευτικό κεκτημένο που δύσκολα θα μπορέσουν να παραθεωρήσουν στη συνέχεια οι κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού. Από την άλλη, λόγω των παλαιστινιακών καταβολών της θαυματουργικής θρησκείο-πολιτικής παράδοσης, η διάχυσή της προϊόντος του χρόνου εκτός Παλαιστίνης θ' απαιτήσει εκ των πραγμάτων τη μετάπλυσή της: το αντι-ρωμαϊκό μένος δεν αποτελούσε σταθερά ή, τουλάχιστον, δεν αποτελούσε σταθερά σε όλες τις τοπικές κοινωνίες κατά την αυτοκρατορική περίοδο⁴². Επιπρόσθετα, υπήρχαν μοτίβα εξορκισμού και θαυματουργίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο –και, μάλιστα, όχι άνευ πολιτικής σημασίας⁴³– γεγονός που συνεπάγεται ότι η βιωσιμότητα του πολιτικού Ιησού-των-θαυμάτων στις μεικτές και αμιγείς κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού ήταν νοητή είτε μέσω πολιτικής ενσωμάτωσης είτε μέσω πολιτικής μεροληψίας. Τα θαύματα και οι εξορκισμοί του «κηρυγματικού Χριστού» μπορούσαν πια να κινηθούν ερμηνευτικά στην εξής κλίμακα: (α) να συμβάλλουν στη σωτηρία που επαγγέλονταν η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία· (β) να στρέφονται κατά της εθνικής θρησκείας· και (γ) να συνηγορούν υπέρ της θείας κρίσης κατά των Ιουδαίων⁴⁴.

⁴¹ Πρβλ. G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, Tübingen, Mohr, 1993, σσ. 217-28 (όπου η αποκαλυπτική κατανόηση των θαυμάτων ανάγεται στον «ιστορικό Ιησού») και G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 292-3 (όπου η εν λόγω ώσμωση θεωρείται ως μία εύλογη ερμηνεία της αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού»).

⁴² Πρβλ. G. Theissen, «Sociological Theories of Religion and the Analysis of Early Christianity», ό.π., σελ. 253. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η συγκρότηση των επιμέρους πολιτισμικών ταυτοτήτων εντός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας αποτελούσε υπόθεση ανοιχτή σε πολλαπλές επιλογές, που σημαίνει ότι σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να θεωρείται υπό το πρίσμα ενός αυστηρού –και συνάμα απλουστευτικού– δυαλισμού ανάμεσα σε κατακτητές και κατακτημένους, σε αντίσταση και αποδοχή. Βλ. R. Laurence, «Introduction», στο R. Laurence and J. Berry (επιμ.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London and New York, Routledge, 1998, σσ. 1-9.

⁴³ Στην *Καινή Διαθήκη* ένα από τα πλέον χαρακτηριστικά παραδείγματα της εν λόγω πολιτικής εμπλοκής του θαυματουργικού στοιχείου στον ελληνορωμαϊκό κόσμο αποτελεί το Πράξ., 13: 6-8.

⁴⁴ Στην περίπτωση (α) θα μπορούσαμε να εντάξουμε τη λειτουργική (*liturgical*) αναφορά και τις παραινήσεις των κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού όσον αφορά την εξουσία του ρωμαίου αυτοκράτορα. Τόσο η μεν όσο και οι δε εντάχθηκαν στο πλαίσιο της παν-περιεκτικής κυριότητας του Ιησού ως θαυματουργικής / χαρισματικής

Μία τρίτη παράδοση σχετικά με τις θρησκευτικο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» εστιάζονταν στο πρόβλημα της αλήθειας: μέσω του παραβολικού κηρύγμάτος του, ο μεσσιανικός «ιστορικός Ιησούς» προδιέθετε τα μέλη του κινήματός του να κατανοήσουν το μήνυμά του στην προοπτική της σοφιολογικής παράδοσης. Με άλλα λόγια, επρόκειτο για μία κατανόηση που αντιμετώπιζε τα λόγια του ως την κατ' εξοχήν αποκάλυψη της θείας σοφίας. Στο παλαιστινιακό της συμφραζόμενο μία τέτοια θεώρηση δεν μπορούσε παρά να σημαίνει μία εξαιρετική παρέμβαση του ΥΗWΗ στην ιστορία του λαού του χάριν της φανέρωσης της αλήθειας που θα έπρεπε ν' αποτελέσει την οδό που θα τον έβγαζε από τα δεινά μιας κρίσιμης κατάστασης. Υπ' αυτήν την έννοια, η σοφία του «ιστορικού Ιησού» ως η οδός της αληθείας ήταν η κοινωνικο-πολιτική διέξοδος από την κρίση ταυτότητας που ταλάνιζε τον μεσοδιαθηκικό Ιουδαϊσμό. Συντελεστές αυτής της κρίσης ήταν εξίσου οι Ρωμαίοι, οι συνεργάτες τους Ηρωδιανοί και Σαδδουκαίοι, αλλά κυρίως οι πάσης φύσεως διδάσκαλοι του Ισραήλ, με προεξάρχοντες τους Γραμματείς και Φαρισαίους⁴⁵. Το εν λόγω κοινωνικο-ιστορικό δεδομένο θα διατηρηθεί βασικά ανέπαφο μέχρι την κωδικοποίηση της *Mishnah*⁴⁶ και την παγίωσή του

αυθεντίας: στο πλαίσιο αυτό η προσευχή υπέρ του αυτοκράτορα ή των φορέων της εξουσίας του, καθώς και η προτροπή προς υποταγή, κατανοήθηκαν ως μέσα εκδήλωσης / κατανομής (distribution) της θαυμαστής δύναμης (numen) του Ιησού εντός του κοινωνικο-πολιτικού σώματος (πρβλ. Ρωμ. 13). Στην περίπτωση (β) θα μπορούσε να ενταχθεί ένα από τα βασικά επιχειρήματα των «Απολογητών», τουτέστιν το επιχείρημα περί ανωτερότητας του Χριστιανισμού επί τη βάσει των θαυμάτων (πρβλ. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 1970, σσ. 123-5). Τέλος, όσον αφορά την περίπτωση (γ) θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αντι-ιουδαϊκή πολεμική του πρώιμου Χριστιανισμού υπήρξε ένα από τα πρώτα σχήματα που προσφέρονταν για την ιδεολογική θεμελίωση της χριστιανικής ταυτότητας έναντι της ιουδαϊκής. Για τη λειτουργική αναφορά στον ρωμαίο αυτοκράτορα, βλ. L. Biehl, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, München, 1937· E. Bammel, «Romans 13», ό.π., σσ. 372-3. Για μία εισαγωγή στον χριστιανικό αντι-ιουδαϊσμό εντός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, βλ. J. Lieu, «History and Theology in Christian Views of Judaism», στο J. Lieu, J. North, and T. Rajak (επιμ.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London and New York, Routledge, 1994, σσ. 79-96.

⁴⁵ Για την κοινωνικο-πολιτική παρουσία των Γραμματέων και Φαρισαίων, βλ. A. J. Saldarini, ό.π., σσ. 241-97.

⁴⁶ Η *Mishnah* εκδόθηκε γύρω στο 200 μ.Χ. από τον ραββίνο Yehudah ha-Nasi. Πρόκειται για κωδικοποιημένη συλλογή από προγενέστερα νομικά κείμενα πάνω σ' ένα φάσμα από θέματα: γεωργικές διατάξεις και ευλογίες, εορτές, νόμους για γυναίκαία ζητήματα, αστικό δίκαιο, ιερά αντικείμενα και διατάξεις τελετουργικής καθαρότητας.

«καταστατικού Ιουδαϊσμού» των ραβίνων (200 μ.Χ.), γεγονός που σημαίνει ότι οι κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού –κατ' αρχάς εντός της Παλαιστίνης, αλλά κατ' επέκταση και στους κύκλους της Διασποράς– είχαν κάθε λόγο να μείνουν σταθερές στην εναλλακτική πολιτική οδό που είχε υποδείξει ο «ιστορικός Ιησούς» ως ο Ιησούς-της-Σοφίας. Ιδιαίτερα αξιοσημείωτο όσον αφορά τον συγκεκριμένο τύπο «κηρυγματικού Χριστού» είναι ότι θ' αποτελέσει τη βάση για εξαιρετικά διαφοροποιημένες πολιτικά ερμηνείες: από τις πιο μετριοπαθείς –και πολύ συναφείς προς τη φαρισαϊκή-ραβινική εξηγητική– εκδοχές της πολιτικής συμμόρφωσης των Γραμματειακών κύκλων του πρώιμου Χριστιανισμού⁴⁷ μέχρι τις πιο φιλελεύθερες –και εξαιρετικά συγγενείς προς τη φιλοσοφική ηθική της ύστερης αρχαιότητας– εκδοχές της πολιτικής ανυπακοής των Γνωστικών κύκλων του πρώιμου Χριστιανισμού⁴⁸.

Ένα δεύτερο αξιοσημείωτο στοιχείο όσον αφορά την παράδοση περί του Ιησού-της-Σοφίας είναι η αλληλόδρασή της με τις αντιλήψεις περί αληθείας στον ευρύτερο ελληνωρωμαϊκό κόσμο. Πέρα από τους Φαρισαίους και τους Ραβίνους ως διεκδικητές της αλήθειας, η αυτοκρατορική περίοδος ήταν μία περίοδος που προσφερόταν ιδιαίτερα για τη δράση κάθε λογής θεσμικών ή αυτόκλητων διδασκάλων-διεκδικητών της αλήθειας⁴⁹, της λύσης δηλαδή για τη δέουσα σχέση του πολίτη-ατόμου με την κοινωνία και το κράτος. Υπ' αυτήν την έννοια, ο σοφολογικός «ιστορικός Ιησούς» ως κήρυκας της οδού του YHWH θα προσλάβει διαλεκτικά τις διαστάσεις μιας καθολικής σοφίας που θα εμπνεύσει με τη σειρά της μία ποικιλομορφία

Πολύ σύντομα μετά την έκδοσή της, η *Mishnah* κατέλαβε κεντρική θέση στο πλαίσιο του Ιουδαϊσμού, μιας και προσδιόρισε τον τρόπο που οργανώθηκε σύνολη η παραγωγή του ραβινισμού.

⁴⁷ Για τους εν λόγω κύκλους, βλ. A. J. Saldarini, ό.π., σσ. 266-7. Για τις θέσεις περί μη-βίας και πολιτικής συμμόρφωσης των ραβινικών κύκλων, πρβλ. H. Küng, *Judaism*, London, SCM, 1995, σσ. 129 και 132.

⁴⁸ Πρβλ. ενδεικτικά, E. Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, Vintage Books, 1989, σσ. 54-5.

⁴⁹ Για το υπόβαθρο / κρίση που πυροδότησε την πολλαπλή διεκδίκηση της αλήθειας –καθώς και τη συνακόλουθη προσφορά και ζήτηση πολλαπλών ταυτοτήτων– κατά την αυτοκρατορική περίοδο, βλ. A. J. Malherbe, «Self-Definition among Epicureans and Cynics» και T. T. Tsin, «Sarapis and Isis», στο B. F. Meyer and E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Three: Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, σσ. 46-75 και 101-60, αντίστοιχα.

από εναλλακτικές λύσεις στην αγωνία και στον αγώνα για τη διαμόρφωση πολιτικής συμπεριφοράς στο πλαίσιο ενός ιδιαίτερα συγκεντρωτικού κράτους.

Μία περαιτέρω παράδοση σχετικά με τις θρησκευτο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» εστιάζονταν στο πρόβλημα της εξουσίας: χάρη στην αποκαλυπτική του μαρτυρία, το θαυματουργικό του χάρισμα και το σοφολογικό του κήρυγμα, ο «ιστορικός Ιησούς» είχε γίνει αποδεκτός από μία σεβαστή μερίδα του κινήματός του ως ο Μεσσίας του Ισραήλ⁵⁰. Ο ίδιος ο «ιστορικός Ιησούς» δεν φαίνεται να είχε χρησιμοποιήσει τον εν λόγω τίτλο, αλλά μέσω άλλων τίτλων και κυρίως μέσω πολλών «σημείων» της δράσης του είχε πυροδοτήσει την πίστη στο πρόσωπό του ως τον εκλεκτό που θα εγκαθίδρυε την επαγγελθείσα βασιλεία του ΥΗWH· *μία βασιλεία που, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, θα συνεπάγονταν την ανάδειξη του Ισραήλ και την υποταγή των Εθνών*. Επρόκειτο για μία παράδοση που δύσκολα μπορούσε να παραθεωρηθεί ή να υποβαθμιστεί, αφού σε τελική ανάλυση ο «ιστορικός Ιησούς» είχε σταυρωθεί ως «βασιλεύς των Ιουδαίων»⁵¹. Από την άλλη, όμως, ο «κηρυγματικός Χριστός» ως ο Ιησούς-της-Βασιλείας θα βρεθεί σε μία διαρκή δοκιμασία, αρχής γενομένης με το τέλος του «ιστορικού Ιησού»· ένα τέλος που φάνταζε ως η ματαίωση της επαγγελίας. Και θα είναι η δοκιμασία αυτή όχι μόνο διαρκής, αλλά και εναγώνια, αφού η προσδοκία της παλιγγενεσίας του Ισραήλ συνέχισε για ικανό χρονικό διάστημα ν' αποτελεί την κατευθυντήρια ιδεολογική αρχή των ιουδαϊκών κύκλων, χριστιανικών και μη⁵².

⁵⁰ Για τη μεσσιανική ιδέα, βλ. J. H. Charlesworth (επιμ.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

⁵¹ Η φράση αυτή ήταν η «*επιγραφή της αιτίας*» του «ιστορικού Ιησού» (Μάρκ., 15: 26). Για την ιστορικότητά της, βλ. E. Bammel, «*The titulus*», στο E. Bammel and C. F. D. Moule (επιμ.), ό.π., σσ. 353-64.

⁵² Η ιουδαϊκή παλιγγενεσία θα διατηρήσει εν γένει τη δυναμική της θα χάσει, όμως, την επιτακτικότητα της ως μελλοντική αποκατάσταση και θα μεταπλαστεί σε εξοικειωμένη παροντική θρησκευτική εμπειρία. Η συγκεκριμένη μετάπλαση θα επιταχυνθεί αισθητά μετά την ιουδαϊκή εξέγερση του 132-135 μ.Χ. και θα ολοκληρωθεί με την τελική σύνταξη των *Mishnah* και *Tosefta* (συμπληρώματος της *Mishnah*). Βλ. B. M. Bokser, «*Messianism, the Exodus Pattern, and Early Rabbinic Judaism*», στο J. H. Charlesworth (επιμ.), ό.π., σσ. 239-58. Για την ιουδαϊκή παλιγγενεσία στους χριστιανικούς κύκλους, βλ. Μάτθ., 19: 28· Αποκ., 21: 1-4.

Ειδικότερα, μία τέτοια χριστιανική προσδοκία –με δεδομένη την επικέντρωσή της στο πρόσωπο του ματαιωμένου Ιησού-της-Βασιλείας– δεν μπορούσε παρά να έχει δύο πολιτικές διεξόδους: (α) το αποκαλυπτικό όραμα και (β) το μυστικιστικό υποκατάστατο. Η πρώτη διεξόδος θα εμπλουτίσει τον Ιησού-της-Κρίσης, ενώ η δεύτερη –πέρα από τον ανταγωνισμό της προς μία ανάλογη των φαρισαϊκών-ραβινικών κύκλων⁵³– θα εισέλθει σ' ένα γόνιμο διάλογο με τις ελληνιστικές και ελληνορωμαϊκές παραστάσεις περί βασιλέως⁵⁴. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, είτε άμεσα είτε έμμεσα, η κατ' εξοχήν μεσσιανική παράδοση σχετικά με τις θρησκευτικο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» θα συνιστά μία αμφισβήτηση της εξουσίας των βασιλέων του «κόσμου» και, ως εκ τούτου, του ρωμαίου αυτοκράτορα. Όταν, μάλιστα, δεν θα διατρανώνει την εν λόγω αμφισβήτηση, θα είναι υποχρεωμένη να οικονομήσει –με αμφίσημο τρόπο– τις πολιτικές της προϋποθέσεις⁵⁵.

Η πέμπτη κατά σειρά παράδοση σχετικά με τις θρησκευτικο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» εστιάζονταν στο πρόβλημα της ελευθερίας: ο προφητικός «ιστορικός Ιησούς» είχε ελέγξει –κατά την τρίτη κυρίως φάση της δράσης του– τη στάση του Ισραήλ απέναντι στα αιτήματα των καιρών· και είχε καταστήσει σαφές ότι ο YHWH δεν θα έδινε άλλη ευκαιρία, αλλά μέσα στην απόλυτη ελευθερία του θα επαναπροσδιόριζε την εκλογή και τη Διαθήκη του. Με άλλα λόγια, ο Ιησούς-της-προφητείας είχε θέσει το ζήτημα της πιστότητας του YHWH ως το ζήτημα της νομιμότητας των ηγεμονικών πολιτικών επιλογών του Ιουδαϊσμού. Η έσχατη πηγή νομιμότητας ήταν η ελευθερία του YHWH και όχι η ιστορική εμπειρία της εκλογής, της Διαθήκης ή της επαγγελίας. Στο πρόσωπο του «ιστορικού Ιησού» η συγκεκριμένη ιστορική εμπειρία επαναβεβαιωνόταν μεν, αλλά κατά εντελώς εξαραικωμένο τρόπο. Το αδιέξοδο της

⁵³ Όσον αφορά τον ραβινικό μυστικισμό, βλ. H. Küng, ό.π., σελ. 175.

⁵⁴ Βλ. F. Dvornik, ό.π., τόμ. 2, σσ. 453-557 και 579-610, αντίστοιχα.

⁵⁵ Η οικονομία των πολιτικών προϋποθέσεων του Ιησού-της-Βασιλείας φαίνεται στο έργο «Λουκάς – Πράξεις». Πρβλ. την αντιπαράθεση H. Conzelmann και R. Cassidy ως προς το είδος της απολογητικής (πολιτική ή βιβλική;) του εν λόγω έργου. Βλ. D. Schmidt, «Luke's "Innocent" Jesus: A Scriptural Apologetic», στο R. J. Cassidy and P. J. Scharper (επιμ.), *Political Issues in Luke-Acts*, NY, Orbis Books, 1983, σσ. 111 και 118.

ισραηλιτικής ιστορίας μπορούσε να υπερβαθεί μόνο με υπεύθυνες κι ως τούτου ελεύθερες δεσμεύσεις και όχι με το δεσμευτικό κύρος μιας ορισμένης παράδοσης. Ειδικότερα, η συγκεκριμένη παράδοση θ' αποτελέσει ουσιαστική απάντηση στην πρόκληση μιας εποχής που κατά παράδοξο τρόπο ήταν θετική και ταυτόχρονα αρνητική στην ανάδυση κι ανάπτυξη της ατομικότητας⁵⁶. Επιπλέον, παράλληλα με τα εξατομικευτικά προτάγματα των Εσσιائيών και των Φαρισαίων –και καθώς απλωνόταν εκτός Παλαιστίνης– θα βρεθεί μπροστά σ' ένα πλήθος από κοινωνικο-πολιτικές συμπεριφορές εξατομικευσης, με απώτερη συνέπεια να παραγάγει ερμηνείες που θα θέσουν με ριζικό τρόπο ζητήματα σχετικά με την αυθεντία του Νόμου, το κύρος της ηθικής, τη στάση έναντι της παράδοσης και τα όρια της εξουσίας του κράτους.

Τέλος, υπήρχε άλλη μία παράδοση σχετικά με τις θρησκευτικο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού», η οποία εστιαζόταν στο πρόβλημα της ισχύος: ο αναστημένος Ιησούς, τουτέστιν ο «ιστορικός Ιησούς» στην ολότητα των θρησκευτικο-πολιτικών του προθέσεων, θα νοηματοδοτήσει όλες τις πιυχές κι όλες τις φάσεις της δράσης του υπό το πρίσμα του κέντρου της θρησκευτικής του εμπειρίας· κέντρο που δεν ήταν άλλο από τη δικαίωση του έργου του εκ μέρους του ΥΗΩΗ. Ο *Ιησούς-της-Αναστάσεως* θα αναδειχθεί στα μάτια των μελών του κινήματός του ως ο Κύριος, ως η αρτίωση και αποκατάσταση του ανθρώπου εντός της ιστορίας⁵⁷. Ο συγκεκριμένος «κηρυγματικός Χριστός», πέρα από τη συμβολική του αξία στα όρια της Παλαιστίνης, θ' ανταποκριθεί στα αιτήματα και στις αγωνίες που αντιπροσώπευε μία

⁵⁶ Η αμφιθυμία της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής έναντι της εξατομικευσης αντανακλά τη διαλεκτική ανάμεσα στην τοπική και στην οικουμενική διάσταση του πολιτικού. Η κατάλυση της πόλης-κράτους (που καθ' εαυτήν συνιστούσε ένα ορισμένο πεδίο ανάπτυξης της ατομικότητας) και το πέρασμα στον κόσμο-πόλη (που καθ' εαυτόν σηματοδοτούσε ένα ορισμένο πεδίο ανάπτυξης της συλλογικότητας) θα δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για μία ιδιότυπη διάσωση της εντοπιότητας (*locality*). Με άλλα λόγια, θα επιτρέψει την περαιτέρω επεξεργασία της ατομικότητας με το να μετατρέπει την ατομική συμμετοχή στην τοπική πολιτική σκηνή σε ατομική αυτοσυνειδησία της κρισιμότητας των διαπραγματεύσεων της οικουμενικής πολιτικής. Συνεπώς, η εξατομικευση θα είναι τόσο το δημιούργημα όσο και το πρόβλημα της οικουμενικότητας του αυτοκρατορικού πολιτεύματος.

⁵⁷ Πρβλ. C. C. Newman, «Resurrection as Glory», στο S. Davis, D. Kendall, SJ, and G. O' Collins, SJ, *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 1997, σσ. 77-82.

σειρά από «Κυρίου» του ευρύτερου ελληνορωμαϊκού χώρου, όπως οι Εθνικές θεότητες και οι ρωμαίοι αυτοκράτορες⁵⁸. Υπ' αυτήν την έννοια, ο Κύριος-Ιησούς θα συνεχίσει επί μακρόν να πληροί τους όρους μιας γενικότερης ιστορικής συνθήκης η οποία αναζητούσε στα πρόσωπα «θείων ανδρών» ή «λυτρωτών» τη συμβολική λύση του ανθρωπίνου δράματος⁵⁹.

Η κατ' εξοχήν θρησκείο-πολιτική σημασία της παράδοσης περί του Ιησού-της-Αναστάσεως θ' αναδειχθεί στον κυρίαρχο τόπο της αντιπαράθεσης χριστιανών και Ιουδαίων: οι Ιουδαίοι αντιλαμβάνονταν το κήρυγμα περί του Κυρίου-Ιησού όχι απλά ως περιορισμό αλλά ως αμφισβήτηση της απόλυτης κυριότητας του YHWH, κάτι που γι' αυτούς σήμαινε άρνηση του περιεχομένου της εθνικής / μεσσιανικής αποκατάστασης. Για τους χριστιανούς της εν λόγω παράδοσης, όμως, οι προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» δεν αφορούσαν κάτι τέτοιο· αφορούσαν την ανανοηματοδότηση της ισραηλιτικής προσδοκίας περί αποκαταστάσεως: η αποκαλυπτική, θαυματουργική, σοφολογική, μεσσιανική και προφητική προοπτική περί της «βασιλείας του Θεού» επιβεβαιώνονταν μεν, αλλά ερμηνεύονταν υπό το πρίσμα της απουσίας του Κυρίου-Ιησού, δηλαδή υπό το πρίσμα της απουσίας της ισχύος του. Ως απουσία, όμως, τουτέστιν χωρίς τη δεδομένη ισχύ του, πώς ήταν δυνατόν ο Ιησούς-της-Αναστάσεως ν' αποτελεί τη λύση στο πρόβλημα της δικαιοσύνης, του κακού, της αλήθειας, της εξουσίας ή της ελευθερίας; Ο μόνος τρόπος για κάτι τέτοιο ήταν μέσω ενός φάσματος ερμηνειών που θα

⁵⁸ Πέρα απ' το αν ο τίτλος «Κύριος» (αραμ. *māre*) αντικατέστησε το τετραγράμματο YHWH ή προήλθε από την Εγγύς Ανατολή (όπου Βάαλ = Κύριος), θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένο ότι λειτουργούσε συνδηλωτικά όσον αφορά τις θεότητες των μυστηριακών θρησκειμάτων (Όσιρις, Ίσις, Σέραπις) και τη λατρεία του ρωμαίου αυτοκράτορα. Για τη θεωρία περί προέλευσης του «Κύριος» από τα μυστηριακά θρησκειώματα (W. Bousset) και την αντιπαράθεση στην εν λόγω θεωρία υπό το πρίσμα της άποψης περί προέλευσης του «Κύριος» από την *Παλαιά Διαθήκη* (M. Hengel), βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 515-6, 518-9, 557-60. Για τη λατρεία του ρωμαίου αυτοκράτορα, βλ. J. Ferguson, «Ruler-Worship», στο J. Wachter (επιμ.), ό.π., τόμ. 2, σσ. 766-84.

⁵⁹ Περί «θείου ανδρός», βλ. L. Bieler, *Theios Aner: Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Vienna, Höfels, 1935-6. Για το «μύθο του λυτρωτή», βλ. K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. R. McLachlan Wilson, San Francisco, Harper & Row, 1987, σσ. 121-32. Βλ. C. CoIfpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythos*, Göttingen, 1961, για απόρριψη της θεωρίας περί ευρείας προ-χριστιανικής διαδόσεως του «μύθου του λυτρωτή».

αναπλήρωναν συμβολικά την απουσία του Κυρίου-Ιησού· και θα είναι αυτή ακριβώς η καθ' υπερβολήν συμβολική πολιτική αυτοσυνειδησία που αφενός μεν θα καταδείξει τα όρια των πολιτικών εκφάνσεων κάθε διαφορετικής χριστιανικής παράδοσης, αφετέρου δε θ' αποτελέσει το πεδίο της ανακεφαλαιώσής τους⁶⁰.

Η ανωτέρω αναφορά στην τυπολογία των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού σχετικά με τις θρησκείο-πολιτικές προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» και τη συνακόλουθη πολιτική ιστορία του «κρηρυγματικού Χριστού» αντιπροσωπεύει κατ' ουσίαν την προσπάθεια των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων να βρουν διεξόδους και βιώσιμες λύσεις τόσο στις τοπικές όσο και στις γενικότερες ιστορικές κρίσεις κατά την αυτοκρατορική περίοδο. Επρόκειτο για κρίσεις πολιτισμικής ταυτότητας –και, ως εκ τούτου, αφορούσαν άμεσα τόσο το θρησκευτικό πεδίο όσο και το κοινωνικο-πολιτικό– κρίσεις στη ζωή του «κόσμου» που ο πρώιμος Χριστιανισμός αντιμετώπισε, εσωτερίκησε και μεταμόρφωσε υπό το πρίσμα της εμπειρίας του⁶¹, έτσι ώστε και τον εαυτό του να οριοθετήσει έναντι του «κόσμου» και τον τελευταίο να αναγκάσει να λάβει σοβαρά υπ' όψιν του την παρουσία του Άλλου. Κατά συνέπεια, ο «κρηρυγματικός Χριστός», και ως θεωρία και ως πράξη, δεν είναι δυνατόν παρά να θεωρηθεί –με τον ένα ή τον άλλο τρόπο– ως συνειδητή πολιτική παρέμβαση· ως η παρέμβαση του απειλητικού και δυσοίωνου Άλλου.

⁶⁰ Η παράδοση περί του Ιησού-της-Αναστάσεως λειτουργήσε ανακεφαλαιωτικά για δύο λόγους: (α) εξ ορισμού, μιας και αφορούσε τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» στην ολότητά τους· και (β) ιστορικά, μιας και ήταν η παράδοση που επικράτησε έναντι των άλλων. Η εν λόγω επικράτηση –στις διάφορες εκφάνσεις της– δεν θα ήταν δυνατή εάν δεν πραγμάτωνε τη διαλεκτική υπέρβαση των υπόλοιπων παραδόσεων. Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, ενσωμάτωσε στοιχεία τους, διασώζοντας τόσο τη συνοχή όσο και τη διαφοροποίηση των πρωταρχικών κύκλων του πρώιμου Χριστιανισμού.

⁶¹ Στο σημείο αυτό επιθυμούμε να τονίσουμε ότι η ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού δεν πρέπει να κατανοηθεί τόσο ως μία διαδικασία διαχείρισης εσωτερικών κρίσεων (ιουδαϊζουσας, Γνωστικής και προφητικής, κατά το G. Theissen, *A Theory of Primitive Christianity*, ό.π., σσ. 211-48), όσο ως μία διαδικασία διαλεκτικής συνάφειας ανάμεσα στις εκάστοτε ιστορικές κρίσεις και στις εσωτερικές τάσεις του πρώιμου Χριστιανισμού απέναντί τους –αναφερόμαστε, δηλαδή, σε «εκλεκτικές συγγένειες» με τη βεμπεριανή σημασία του όρου.

2.1γ Συνοπτική επισκόπηση της κοινωνικοπολιτικής ερμηνείας του πρώιμου Χριστιανισμού

Ανάμεσα στην εκπληκτική τόσο σε όγκο όσο και σε ιδέες έρευνα σχετικά με τον πρώιμο Χριστιανισμό⁶², σημαντική είναι η θέση που κατέχουν οι διάφορες προσπάθειες κοινωνικοπολιτικής ερμηνείας των απαρχών του Χριστιανισμού. Κρίσιμη όσον αφορά την εμφάνιση της εν λόγω κοινωνικοπολιτικής ερμηνείας θα είναι η προϊούσα επιρροή της σοσιαλιστικής σκέψης στη δυτικοευρωπαϊκή διάνοηση. Η ερμηνευτική πρόταση του W. Weitling εν σχέσει προς τον «ιστορικό Ιησού» υπήρξε η πλέον ενδεικτική έκφραση αυτής της επιρροής στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, συνιστώντας παράλληλα ένα προηγούμενο για αρκετές από τις μεταγενέστερες ερμηνείες του πρώιμου Χριστιανισμού. Ειδικότερα, υπό το πρίσμα του διαλεκτικού υλισμού ο F. Engels θα δει τις απαρχές του Χριστιανισμού στο πλαίσιο μιας γενικότατης σύγκλισης των δυνάμεων της ιστορικής διαλεκτικής κατά τον 1^ο αιώνα μ.Χ.: μιας σύγκλισης που εξέφραζε την ανάγκη για ριζική κοινωνική αλλαγή⁶³. Αν και υπηρέτησε αυτήν την ανάγκη, ο πρώιμος Χριστιανισμός δεν κατάφερε να αναπτύξει συνείδηση της σημασίας του κοινωνικο-ιστορικού ρόλου που παίζουν τα θύματα του ανταγωνισμού των τάξεων και υπ' αυτήν την έννοια δεν διέφερε από τους υπόλοιπους προ-μαρξιστικούς κομμουνιστικούς σχηματισμούς⁶⁴. Επιπλέον, ο πρώιμος Χριστιανισμός θα ματαιώσει τη δυναμική της

⁶² Βλ. S. Alkier, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Tübingen, 1993.

⁶³ Για τις θέσεις του F. Engels περί (των απαρχών) του πρώιμου Χριστιανισμού, βλ. J. Irmscher, «Friedrich Engels und das Urchristentum», στο *Studii Clasice*, 1961, τεύχ. 3, σσ. 99 κ.εξ. Είναι αξιοσημείωτο ότι, ενώ «[...] οι ελάχιστες παρατηρήσεις του Μαρξ όσον αφορά τη θρησκεία υπαινίσσονται κοινωνική ολοκλήρωση παρά κοινωνική σύγκρουση» (βλ. G. Kehrler and B. Hardin, «Sociological Approaches», στο F. Whaling (ειμ.), *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin and New York, Mouton de Gruyter, 1995, σελ. 333), οι αναφορές του F. Engels συνηγορούν υπέρ της «συγκρουσιακής» θέσης ως τυπικά μαρξιστικής. Παρόλα αυτά, για τη μαρξιστική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού, το στοιχείο της σύγκρουσης είναι η αρχική στιγμή που εν συνεχεία ακυρώνεται χάριν της κοινωνικής ολοκλήρωσης.

⁶⁴ Για τον F. Engels, η «πάλη των τάξεων» στο πλαίσιο του πρώιμου Χριστιανισμού χαρακτήριζε την πρώτη φάση της ανάπτυξής του. Γι' αυτό, άλλωστε, και η *Αποκάλυψις Ιωάννου* θεωρήθηκε ότι εκφράζει με τον πιο αυθεντικό τρόπο τόσο τις απαρχές όσο και την ιδιοπροσωπία του πρώιμου Χριστιανισμού. Η άποψη αυτή θ'

κοινωνικής αλλαγής, θ' αποβεί γεγονός άνευ σημασίας⁶⁵ και θα λάβει τη μορφή μιας φανταστικής αποζημίωσης (*Kompensation*).

Οι απόψεις του F. Engels περί διαλεκτικής σύγκλισης του 1^{ου} αιώνα μ.Χ. και περί ιστορικής ανάγκης για ριζικές κοινωνικές αλλαγές θα βρουν την πιο εκπεφρασμένη και συνεπή τους διατύπωση στο έργο του A. Kalthoff⁶⁶. Ο πρώιμος Χριστιανισμός απετέλεσε οργανικό κομμάτι της κοινωνικής ιστορίας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας: η κοινωνική κριτική εκ μέρους του αποκαλυπτισμού, η φιλοσοφία της Μέσης Στοάς, το γενικευμένο κίνημα του προλεταριάτου και η εμφάνιση πολλαπλών μυστικών εταιρειών, όλα τους συνέκλιναν δημιουργώντας το «πλήρωμα του χρόνου» και παράγοντας εντός και μέσω του πρώιμου Χριστιανισμού την περιεκτικότερη κομμουνιστική πρόταση όλων των εποχών⁶⁷. Στο σημείο αυτό ο A. Kalthoff διαφοροποιείται αισθητά από τον F. Engels: μπορεί τελικά ο πρώιμος Χριστιανισμός να συμφιλιώθηκε με τη συμβατική κοινωνικο-πολιτική τάξη της αυτοκρατορίας, αλλά αυτό συνέβη πολύ αργότερα και δεν μπορεί ν' ακυρώσει την προγενέστερη ρηξικέλευθη συνεισφορά των χριστιανικών απαρχών⁶⁸. Η συγκεκριμένη συνεισφορά εστιάζεται: (α) στην

αποτελεί locus classicus για τη μαρξιστική προσέγγιση, με μόνη ίσως εξαίρεση τον M. Robbe (βλ. *Der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1967, σελ. 181).

⁶⁵ Πρβλ. K. Marx und F. Engels, *Über Religion*, Berlin, 1958, σσ. 128-9, 156, 255.

⁶⁶ Για τις απόψεις του A. Kalthoff, βλ. E. Bammel, «The Revolution Theory from Reimarus to Brandon», ό.π., σσ. 17-9. Είναι αξιοσημείωτο ότι σύμφωνα με τον E. Bammel, «[...] το εγχείρημα του Kalthoff δεν διαθέτει απλά την υποβλητικότητα της τόλμης: υπερέχει κατά πολύ σε αξία και ευρύτητα κάθε άλλης προσπάθειας για "κοινωνική" κατανόηση του πρώιμου Χριστιανισμού» (βλ. ό.π., σελ. 19).

⁶⁷ Πρβλ. A. Kalthoff, *Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1904, σελ. 140.

⁶⁸ Στη φάση της αλλοτρίωσης του αρχικού χριστιανικού μηνύματος τοποθετούνται οι επιστολές του Παύλου, οι οποίες θεωρούνται νόθα κείμενα του 2^{ου} αιώνα μ.Χ. (βλ. A. Kalthoff, ό.π., σσ. 13 κ.εξ. και 111 κ.εξ.), οι αφηγήσεις του πάθους –ως απήχηση του διωγμού επί Τραϊανού (βλ. A. Kalthoff, *War wissen wir von Jesus*, Berlin, 1904, σελ. 38)– τα περί Πιλάτου, τα οποία θεωρούνται συγκεκαλυμμένη αναφορά στον Πλίνιο τον Νεότερο (βλ. A. Kalthoff, *Das Christus-Problem*, Leipzig, 1903, σελ. 43) και, τέλος, τα περί Πέτρου, τα οποία θεωρούνται ως προσωποποίηση της κοινότητας της Ρώμης (βλ. A. Kalthoff, *Das Christus-Problem*, ό.π., σσ. 50 κ.εξ.). Σημειώτεον ότι κατά τον A. Kalthoff οι απαρχές του Χριστιανισμού ήταν ρηξικέλευθες, διότι αποτελούσαν την κορύφωση των κομμουνιστικών διεργασιών του ελληνορωμαϊκού κόσμου. «[...] όλα τα ρεύματα

απόλυτη ενότητα της πρωτοχριστιανικής κοινότητας⁶⁹ ως κάτι εντελώς διαφορετικό από τις δεδομένες πολιτικές δομές· (β) στην πρόταξη της κοινοκτημοσύνης ως ιδανικού συστήματος ιδιοκτησίας⁷⁰· και (γ) στην πραγμάτωση εναλλακτικών σχέσεων παραγωγής χάρη στην πρόταξη της εργασίας, την απαγόρευση του τόκου και την επιδίωξη δίκαιων τιμών. Εν κατακλείδι, κατά τον Α. Kalthoff, αυτό που αναδύθηκε με τον πρώιμο Χριστιανισμό δεν ήταν παρά ένα κράτος εν κράτει· μία οικονομικο-κοινωνική οντότητα συνεργασίας στους κόλπους μιας αγροτο-καπιταλιστικής κοινωνίας⁷¹.

Την προοπτική των F. Engels και Α. Kalthoff εκφράζει με τον δικό του τρόπο ο Κ. J. Kautsky. Όπως οι προηγούμενοι έτσι κι αυτός θεωρεί ότι οι απαρχές του πρώιμου Χριστιανισμού αντιπροσωπεύουν ένα αμιγώς κοινωνικό κίνημα προλεταριακής προέλευσης. Όπως οι προηγούμενοι έτσι κι αυτός τονίζει ότι η εμφάνιση του πρώιμου Χριστιανισμού δεν μπορεί παρά να κατανοηθεί ως αντίδραση στην δουλκτητική κοινωνία (*Skavenhalterstaat*) της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας⁷², μία αντίδραση που, αν και μαχητική, ταξική και εξεγερσιακή εν πρώτοις, υποκαταστάθηκε εν συνεχεία από μία ειρηνιστική, κοινωνιστική και υποτακτική

της εποχής συγκεντρώθηκαν σ' αυτό το κίνημα, διότι το καθένα είχε ήδη αφομοιώσει αντιλήψεις οικονομικού κομμουνισμού. Αυτό σημαίνει ότι οι χριστιανικές κοινότητες κληρονόμησαν μία νοοτροπία και [...] ένα πρόγραμμα ριζικής κοινωνικής αλλαγής. Ο επαναστατικός αναβρασμός δεν ήταν κάτι που εισέβαλλε στις κοινότητες [...] αλλά η ίδια η ουσία των εν λόγω κοινοτήτων» (βλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 18).

⁶⁹ Πρβλ. Α. Kalthoff, *Entstehung des Christentums*, ό.π., σελ. 110.

⁷⁰ Πρβλ., ό.π., σελ. 125.

⁷¹ Πρβλ. Α. Kalthoff, ό.π., σελ. 105.

⁷² «[Ο] εν λόγω χαρακτηρισμός φαίνεται πως είναι ακατάλληλος [...] διότι αναμφίβολα υπερτιμά τη συνεισφορά και σπουδαιότητα της εργασίας των δούλων. Ο Brunt [...] υπολογίζει τον αριθμό των μη ελεύθερων κατοίκων της Ιταλίας σε κάτι περισσότερο από το ένα τρίτο, που σημαίνει ότι ακόμα και με αμιγώς ποσοτικούς όρους η εργασία των δούλων δύσκολα θα μπορούσε να είναι το κυρίαρχο στοιχείο της παραγωγής. Επίσης, η εργασία των δούλων ήταν συγκεντρωμένη [...] στη γεωργία μόνο σε ορισμένες περιοχές (κυρίως Ιταλία και Σικελία) και άρα δύσκολα ήταν ο αποφασιστικός παράγοντας στις αστικές περιοχές» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 8). Κατά τον H. G. Kippenberg: «[γ]ια μία περίοδο είχε δοθεί υπερβολική έμφαση στη δουλεία ως βασική πηγή της οικονομικής ευημερίας [...]» (βλ. *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, σελ. 228).

νοοτροπία⁷³. Το ιδιάζον, όμως, στη θεώρηση του K. J. Kautsky έγκειται στο γεγονός ότι συνέλαβε τις κοινωνικο-πολιτικές απαρχές του Χριστιανισμού σε άμεση και οργανική συνάφεια προς τον Ιουδαϊσμό της εποχής και, πιο συγκεκριμένα, προς την κρίση και τις μεσσιανικές / αποκαλυπτικές προσδοκίες του τελευταίου⁷⁴.

Η ίδια εικόνα για τις απαρχές του Χριστιανισμού προέκυψε *mutatis mutandis* από τους συντηρητικούς κύκλους της κοινωνικής σκέψης. Ιδιαίτερη μνεία αξίζει στους R. von Pöhlmann και O. Spengler. Μόνο που τώρα η ίδια εικόνα υπηρετεί τη σταθερά αρνητική οπτική της καπιταλιστικής ιδεολογίας. Ειδικότερα, ο R. von Pöhlmann ενδιαφέρεται κι αυτός να τοποθετήσει τις απαρχές του Χριστιανισμού στο πλαίσιο του κοινωνικού ριζοσπαστισμού της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας: κατ' αυτόν, ο πρώιμος Χριστιανισμός υπήρξε το μεγαλύτερο μαζικό κίνημα της παγκόσμιας ιστορίας⁷⁵, η κλιμάκωση των κοινωνικών κινημάτων της αρχαιότητας, αλλά κι ένα τυπικό παράδειγμα προλεταριακής φαντασίωσης προς αποφυγήν. Πιο συγκεκριμένα, η τάση προς κομμουνιστικές πραγματώσεις θεωρήθηκε, και πάλι, όχι αποτέλεσμα μεταγενέστερων εξωγενών επιρροών, αλλά εγγενές χαρακτηριστικό των αντιλήψεων του πρώιμου Χριστιανισμού⁷⁶, κάτι που πιστοποιείται από την οργάνωση της κοινότητας των Ιεροσολύμων⁷⁷.

⁷³ Ο K. J. Kautsky θεωρεί ότι «είναι μονάχα η μεταγενέστερη παράδοση [...] η οποία αμβλύνει αυτά τα στοιχεία [τα εξεγερσιακά στοιχεία της ζωής του Ιησού] και η οποία υπήρξε εν μέρει επιτυχής [...] Η εικόνα του πάσχοντος Χριστού αντικαθιστά την παράδοση του εξεγερμένου Ιησού» (βλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 20).

⁷⁴ Πρβλ. K. J. Kautsky, ό.π., σελ. 403.

⁷⁵ Πρβλ. R. von Pöhlmann, ό.π., σελ. 497.

⁷⁶ Ο R. von Pöhlmann «αρνείται [...] την πιθανότητα δευτερογενούς επιρροής των Εσσιών (ή Εβιωναίων): οι κομμουνιστικές τάσεις βασίζονται στις θέσεις του Χριστιανισμού (και άρα δεν αποκλείεται κάποια εκλεκτική συγγένεια ανάμεσα σε χριστιανικό και παγανιστικό κοινωνικό ρομαντισμό)» (βλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 30).

⁷⁷ Βέβαια, ο R. von Pöhlmann είχε την κριτική ευαισθησία να διακρίνει μεταξύ της τοπικής χριστιανικής οργάνωσης στα Ιεροσόλυμα και της οργάνωσης των λοιπών τοπικών κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού. Ως εκ τούτου, μπορούσε να ισχυριστεί ότι «[...] η κομμουνιστική οργάνωση της κοινότητας των Ιεροσολύμων δεν έγινε αντικείμενο μίμησης από τις κοινότητες του ελληνικού κόσμου, αλλά λειτούργησε ως μοντέλο και θεωρήθηκε καίριας σημασίας» (βλ. E. Bammel, ό.π.).

Με τη σειρά του ο Ο. Spengler θα συνεχίσει την καπιταλιστική δυσφήμιση που εισηγήθηκε ο R. von Pöhlmann: θα γράψει χαρακτηριστικά ότι «η χριστιανική θεολογία είναι η γιαγιά του μπολσεβικισμού»⁷⁸. Γι' αυτόν, σοσιαλισμός και εξισοτισμός ίσχυαν εξ αρχής στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες, αφού όλα τα σεκταριστικά κινήματα διέπονται κατ' αρχήν από μία εχθρότητα έναντι του κράτους και του πλούτου. Φτάνει στο σημείο, μάλιστα, να ισχυριστεί ότι ο πρώιμος Χριστιανισμός αλλοίωσε τη «θρησκεία» του «ιστορικού Ιησού», επειδή ο τελευταίος σε καμία περίπτωση δεν επεδίωξε την κατάργηση της ιδιοκτησίας⁷⁹. Η εν λόγω αλλοίωση ως περιφρόνηση του υλικού κόσμου φαίνεται –γι' άλλη μια φορά– στον κομμουνισμό της κοινότητας των Ιεροσολύμων⁸⁰.

Επιστρέφοντας στη γραμμή της σοσιαλιστικής προσέγγισης του κοινωνικοπολιτικού χαρακτήρα των απαρχών του Χριστιανισμού, θα πρέπει να μνημονεύσουμε την ερμηνεία του A. Robertson. Σύμφωνα μ' αυτόν, ο πρώιμος Χριστιανισμός ήταν ένα «μαζικό κίνημα που υπαγορεύτηκε από τις συνθήκες της φθίνουσας δουλκοκτητικής κοινωνίας της αρχαιότητας»⁸¹. Με άλλα λόγια, συνεχίζει κι αυτός στην προοπτική που οριοθετούν τα μοτίβα «δουλκοκτητική κοινωνία», «ανάγκη ριζικών κοινωνικών αλλαγών» και «ιστορική σύγκλιση του 1^{ου} αιώνα μ.Χ.». Το ιδιάζον της ερμηνείας του έγκειται στην υπόθεση του «αρχέγονου ευαγγελίου», ενός επαναστατικού μανιφέστου που ανακεφαλαίωνε τον πολιτικό μεσσιανισμό του Ιουδαϊσμού⁸². Απόλυτη κατάφαση του εν λόγω κειμένου υποτίθεται πως ήταν η *Αποκάλυψις Ιωάννου*, ενώ ριζική του άρνηση η θεολογία του Παύλου⁸³. Εν τέλει, όλη η ιστορία του πρώιμου

⁷⁸ Βλ. Ο. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München, 1933, σελ. 93.

⁷⁹ Πρβλ., E. Bammel, ό.π.

⁸⁰ Πρβλ. Ο. Spengler, *Der Untergang des Abendlands*, München, 1933, τόμ. 2, σσ. 60 κ. εξ.

⁸¹ Βλ. A. Robertson, ό.π., σελ. 209.

⁸² Είναι αξιοσημείωτο ότι κατά τον A. Robertson το «αρχέγονο ευαγγέλιο» θα πρέπει να κατανοηθεί σε άμεση συνάφεια προς τη συμμετοχή των χριστιανικών κύκλων στην ιουδαϊκή εξέγερση του 66-70 μ.Χ.

⁸³ Ως άρνηση του «αρχέγονου ευαγγελίου» –το οποίο υποτίθεται ότι εξέφραζε η «πηγή των λογίων» του Ιησού (Q)– θεωρήθηκε το *κατά Μάρκον* (πρβλ. A. Robertson, ό.π., σσ. 149-50). Ειδικότερα, όσον αφορά την παύλεια

Χριστιανισμού εκλαμβάνεται ως η κίνηση από την αντιπαράθεση μέσω του συμβιβασμού στην ενοποίηση δύο κατ' αρχήν ασυμβίβαστων τάσεων: της αρχικής προλεταριακής, επαναστατικής και κοινωνικοπολιτικής, από τη μία, και της μεταγενέστερης μεσοαστικής, κομφορμιστικής και πνευματικής, από την άλλη⁸⁴.

Η σοσιαλιστική / μαρξιστική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού θα γνωρίσει την ολοκληρωμένη της μορφή κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960⁸⁵. Εν προκειμένω κυρίαρχα είναι τα ονόματα των B. Stasiewski⁸⁶, A. B. Ranowitsch και M. Robbe. Ειδικότερα, το ενδιαφέρον τους θα στραφεί στην ανάδειξη της δομικής παραλληλότητας ανάμεσα στον πρώιμο Χριστιανισμό και στο νεότερο σοσιαλιστικό κίνημα, από τη μία, και στην υπόδειξη της μορφολογικής αντίφασης μεταξύ τους, από την άλλη. Βασικές θεωρητικές παραδοχές του μαρξισμού θα εφαρμοστούν στην περίπτωση των απαρχών του Χριστιανισμού: (α) η εξάρτηση του θρησκευτικού ως κοινωνικής μεταβλητής από την οικονομία της ρωμαϊκής περιόδου· (β) η γενική αρχή του ανταγωνισμού των τάξεων ως ειδική περίπτωση της συγκρουσιακής λειτουργίας του θρησκευτικού εντός της κοινωνίας⁸⁷· και (γ) η θεώρηση του

θεολογία, ενδεικτικές είναι οι εξής θέσεις του A. Robertson: «[ο Παύλος] απομάκρυνε τη βασιλεία του Θεού από τον παρόντα στον μέλλοντα κόσμο. Αυτό έμελλε να δημιουργήσει προβλήματα με τους επαναστατικούς μεσσιανιστές» (βλ. ό.π., σελ. 104)· «οι απόπειρες του Παύλου να "εμβολιάσει" τις μάζες κατά του επαναστατικού μεσσιανισμού με τη διάδοση της λατρείας ενός μυστικού Χριστού [...]» (βλ. ό.π., σελ. 172).

⁸⁴ Πρβλ. E. Bammel, ό.π., σελ. 25.

⁸⁵ Παραλείπουμε οποιαδήποτε αναφορά στον νεομαρξισμό ή τη «Σχολή της Φρανκφούρτης», διότι δεν έχουν τίποτα το συστηματικό να παρουσιάσουν εν σχέσει προς τον πρώιμο Χριστιανισμό. Αν τους αναγνωρίσουμε κάποια συνεισφορά στην κατανόηση των πρώιμων χριστιανικών παραδόσεων, αυτή θα πρέπει μάλλον να αναζητηθεί στο γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 επέδρασαν καταλυτικά στην πολιτικοποίηση της εσχατολογικής ουτοπίας των ιουδαίο-χριστιανικών κύκλων (πρβλ. G. Kehrler and B. Hardin, ό.π., σελ. 337). Παρόλα αυτά, θα ήταν παράλειψη εάν δεν μνημονεύαμε περιπτώσεις όπως εκείνη του E. Fromm.

⁸⁶ Ο εν λόγω μελετητής έχει καταγράψει την ιστορία της σοβιετικής έρευνας του πρώιμου Χριστιανισμού (βλ. «Ursprung und Entfaltung des Christentums in sowjetischer Sicht», στο *Saeculum*, 1960, τεύχ. 11, σσ. 157-79).

⁸⁷ Υπ' αυτήν την έννοια, η μαρξιστική κοινωνιολογία της θρησκείας συνιστά εκδοχή της «συγκρουσιακής» κοινωνιολογικής θεωρίας. Ο G. Theissen παρατηρεί: «για μία κοινωνιολογία του πρώιμου Χριστιανισμού η μαρξιστική εκδοχή της συγκρουσιακής θεωρίας περί θρησκείας είναι ιδιαίτερα σημαντική, διότι στον μαρξισμό έχουμε αναλύσεις του πρώιμου Χριστιανισμού που στηρίζονται όχι απλά σε μία θεωρία περί θρησκείας, αλλά

θρησκευτικού ως αποζημίωσης ή προβολής του υλικο-οικονομικού επιπέδου στο νοηματο-ιδεολογικό. Ειδικότερα, ο M. Robbe τονίζει την προτεραιότητα των σχέσεων παραγωγής ως υποδομής σε τέτοιο βαθμό που ισχυρίζεται ότι ακόμα και η έννοια «Χριστιανισμός» είναι προβληματική, αφού ποτέ δεν υπήρξε ως αντικειμενική οντότητα μία κοινότητα ή ένα κίνημα που ν' αντιστοιχεί σ' αυτήν⁸⁸. Ο A. B. Ranowitsch ανακεφαλαιώνει τα περί συγκρούσεων στο πλαίσιο της ρωμαϊκής δουλοκτητικής κοινωνίας σε σημείο που να θεωρεί ως δούλους όλους όσους δεν εκπροσωπούσαν τα ηγετικά ρωμαϊκά συμφέροντα⁸⁹. Ο ίδιος ερευνητής, εμμένοντας και πάλι στην κλασική μαρξιστική άποψη περί μετεξέλιξης του πρώιμου Χριστιανισμού από τη φάση της αντικουλτούρας στη φάση της προβολής, καθιέρωσης και εμπέδωσης των κυρίαρχων αξιών, ισχυρίζεται ότι ο «κόσμος» της βίας, της καταπίεσης και της αδικίας δεν άργησε να γίνει για τον πρώιμο Χριστιανισμό η διδασκαλία της μη-βίας και της αγάπης προς τους εχθρούς⁹⁰.

Πέρα από τη μαρξιστική ή αντι-μαρξιστική προσέγγιση της οικονομικο-κοινωνικής βάσης του πρώιμου Χριστιανισμού, από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα μία άλλη ερμηνευτική πρόταση επικεντρώθηκε στη θρησκευτο-κοινωνική κατηγοριοποίηση του πρώιμου Χριστιανισμού. Η εν λόγω ερμηνεία ανάγεται στον E. Troeltsch⁹¹ και ως πρώτη περιγραφική-αναλυτική

και σε μία σύνθετη κοινωνιολογική θεωρία περί του αρχαίου κόσμου» (βλ. «Sociological Theories of Religion and the Analysis of Early Christianity», ό.π., σελ. 245). Για τη «συγκρουσιακή» κοινωνιολογική θεωρία, βλ. R. Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, Enke, 1957.

⁸⁸ Πρβλ. M. Robbe, *Der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1967, σελ. 219. Βλ. επίσης του ίδιου, «Marxismus und Religionsforschung», στο *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1966, τεύχ. 2, σσ. 147-84.

⁸⁹ Πρβλ. A. B. Ranowitsch, «Das Urchristentum und seine historische Rolle», στο *Aufsätze zur Alten Geschichte*, Berlin, 1961, σελ. 144. Η άποψη αυτή «[...] διασώζεται με τη μεταφορική χρήση του όρου "δούλος"· μπορούμε όμως να δούμε στον πρώιμο Χριστιανισμό την αντίθεση δουλοκτητών και δούλων [...] εάν οι χριστιανικές συνάξεις έφεραν [...] τον έναν κοντά στον άλλο;» (βλ. G. Theissen, ό.π., σελ. 247).

⁹⁰ Πρβλ. A. B. Ranowitsch, ό.π., σελ. 150.

⁹¹ Για τις διάφορες θεωρίες περί σέκτας, βλ. E. Troeltsch, ό.π.· J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1944· B. R. Wilson, «Typologie des Sectes dans une Perspective Dynamique et Comparative», στο *Archives de Sociologie des Religions*, 1963, τεύχ. 16, σσ. 49-63· του ίδιου, *Patterns of*

κατηγορία παρήγαγε την κατηγορία «σέκτα»⁹². Ειδικότερα, η θρησκευολογική αντιδιαστολή ανάμεσα σε σέκτα και εκκλησία θεωρήθηκε από τον E. Troeltsch ότι αντιστοιχεί σε μία κοινωνιολογική· η μεν σέκτα συνδέθηκε με τα κατώτερα ή ριζοσπαστικά κοινωνικά στρώματα, ενώ η εκκλησία με όλα τα κοινωνικά στρώματα και κυρίως με τον προσεταιρισμό των ηγετικών ομάδων. Εντούτοις, ο ίδιος ο E. Troeltsch υπήρξε ιδιαίτερα επιφυλακτικός εν προκειμένω, διότι οι σχετικές κατηγορίες εκφράζουν ιστορικά μία πολύ μεταγενέστερη περίοδο στην ανάπτυξη του Χριστιανισμού⁹³.

Παρόλα αυτά, η κατηγορία «σέκτα» εφαρμόστηκε συνολικά στον πρώιμο Χριστιανισμό εκ μέρους του R. Scroggs⁹⁴. Αυτό κατέστη θεμιτό μόνο μετά από ορισμένες σημαντικές εννοιολογικές παρεμβάσεις εκ μέρους των B. Johnson⁹⁵ και B. Wilson. Η βασική παρέμβαση του πρώτου έγκειται στη διευκρίνιση της σχέσης που πρέπει να αποδίδεται στη σέκτα και την εκκλησία έναντι του κοινωνικού περιβάλλοντος: η πρώτη το απορρίπτει, ενώ η δεύτερη το αποδέχεται⁹⁶. Από την άλλη, η βασική παρέμβαση του B. Wilson θα μπορούσε να συνοψιστεί στον ορισμό της σέκτας ως «μειονοτικού θρησκευτικού κινήματος»⁹⁷ και στην

Sectarianism: Organization and Ideology in Social and Religious Movements, London, Heinemann, 1967· A. W. Eister, «Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing: Comment on "Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension"», στο *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, τεύχ. 6, σσ. 85-90· T. M. Steeman, «Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodiological Aspects of Troeltsch's Typology», στο *Sociological Analysis*, 1975, τεύχ. 36, σσ. 181-204.

⁹² Σέκτα είναι μία μικρή θρησκευτική ομάδα, της οποίας τα μέλη συνδέονται με στενούς προσωπικούς δεσμούς, έχουν παραιτηθεί από κάθε προσπάθεια εγκόσμιας καταξίωσης και αδιαφορούν για τα κοινά.

⁹³ Πρβλ. R. A. Markus, «The Problem of Self-Definition: From Sect to Church», στο E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition*, ό.π., σελ. 2.

⁹⁴ Βλ. R. Scroggs, «The Earliest Christian Communities as Sectarian Movements», στο J. Neusner (επιμ.), *Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, Brill, 1975, τόμ. 2, σσ. 1-23.

⁹⁵ Βλ. B. Johnson, «On Church and Sects», στο *American Sociological Review*, 1963, τεύχ. 28, σσ. 539-49.

⁹⁶ Προφανώς η συγκεκριμένη θέση του B. Johnson αποτελεί υπερπλούστευση. Για μία κριτική της θέσης του B. Johnson, βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 243.

⁹⁷ Βλ. B. R. Wilson, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of the Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, London, Heinemann, 1973, σσ. 17, 31.

κατανόηση της αντιπαράθεσης της σέκτας προς τον «κόσμο» ως «ανταπόκρισης στον κόσμο»⁹⁸. Το παράδειγμα του R. Scroggs ακολούθησαν οι T. L. Donaldson⁹⁹, C. Rowland¹⁰⁰ και P. F. Esler¹⁰¹. Ο πρώτος επικεντρώθηκε στη ρητορική των πρωτοχριστιανικών κύκλων έναντι του κυρίαρχου ιουδαϊκού σώματος, ενώ ο τρίτος διερεύνησε λεπτομερειακά τα κοινωνικοπολιτικά κίνητρα που προσδιόρισαν την άρθρωση αυτής της ρητορικής. Από την πλευρά του ο C. Rowland εφήρμοσε την κατηγορία «σέκτα» στον προ του 70 μ.Χ. Ιουδαϊσμό και, κατ' επέκταση, τη χρησιμοποίησε για τις απαρχές του Χριστιανισμού στηριζόμενος κυρίως στην κοινωνική διαλεκτική ανάμεσα στην ανοιχτότητα και κλειστότητα των διαφόρων θρησκείο-κοινωνικών σχηματισμών¹⁰². Ειδικότερα, όλες οι πρωτοχριστιανικές κοινότητες ήταν σε γενικές γραμμές κλειστές (*exclusive*) ως προς τη συγκρότησή τους: τα κείμενα της *Καινής Διαθήκης* που έχουν αποδοθεί στον Ιωάννη, για παράδειγμα, αντανακλούν πολλά από τα γνωρίσματα της σέκτας, ενώ οι επιστολές του Παύλου απηχούν μερικές φορές τη συμβιβαστικότητα που χαρακτηρίζει την εκκλησία¹⁰³. Στο

⁹⁸ Βλ. B. R. Wilson, ό.π., σσ. 18-26. Ο B. Wilson αμβλύνει την αντίθεση σέκτας και εκκλησίας. Κύριο αποδέκτη της σεκταριστικής αντιπαράθεσης θεωρεί τον εκκοσμικευμένο τρόπο ζωής και το κράτος. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η σεκταριστική τυπολογία του: ο «τύπος της μεταστροφής» (*«conversionist»*), της «επαναστατικότητα» (*«revolutionist»*), της «εσωστρέφειας» (*«introversionist»*), της «χειραγώγησης» (*«manipulationist»*), της «θαυματουργικής αντίδρασης» (*«thaumaturgical response»*), της «μεταρρύθμισης» (*«reformist»*) και της «ουτοπίας» (*«utopian»*).

⁹⁹ Βλ. T. L. Donaldson, «Moses Typology and Sectarian Nature of Early-Christian Anti-Judaism: A Study in Acts 7», στο *Journal for the Study of the New Testament*, 1981, τεύχ. 12, σσ. 27-52.

¹⁰⁰ Βλ. C. Rowland, ό.π.

¹⁰¹ Βλ. P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰² «Πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε οργανώσεις που ανήκουν σ' ένα πιο ανοιχτό είδος και στην κλειστή ομάδα [...] η χρήση αυτής της κατηγοριοποίησης προσφέρει ορισμένα πλεονεκτήματα. Ενώ θα μπορούσε [...] να υποστηριχθεί ότι μία ομάδα όπως η κοινότητα του Qumran εμφανίζει όλα τα χαρακτηριστικά της κλειστής σέκτας, δεν μπορεί να ειπωθεί πάντα το ίδιο για τον ραβινικό Ιουδαϊσμό» (βλ. C. Rowland, ό.π., σελ. 65).

¹⁰³ «[Ο τύπος της «εκκλησίας»] είναι ιδιαίτερα εμφανής στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει ο Παύλος τον Ισραήλ στο Ρωμ., 9-11, όπου αρνείται ν' απορρίψει την πιθανότητα της συμπερίληψης ορισμένων ή και όλων των Εβραίων στη σωτηρία [...]» (βλ. C. Rowland, ό.π.).

σημείο αυτό, όμως, θα πρέπει να τονιστεί ότι η αποκλειστικότητα την οποία επιδιώκει μία μικρότερη ή μεγαλύτερη ομάδα ως προς τα μέλη που τη συγκροτούν δεν συνιστά τη *differentia specifica* της σέκτας, αφού παρατηρείται *mutatis mutandis* σε όλες τις λεγόμενες παραδοσιακές κοινωνίες. Από την άλλη, η εν λόγω αποκλειστικότητα είναι εμφανής και στις νεότερες κοινωνίες με τη μορφή του εθνικισμού ή του ρατσισμού. Ειδικότερα, και μ' αφορμή τις κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού, θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε σχετικά ανοιχτή και σε σχετικά κλειστή, σε διαπραγματεύσιμη και σε μη διαπραγματεύσιμη αποκλειστικότητα ή, τέλος, σε αποκλειστικότητα-αυτοσκοπό και σε αποκλειστικότητα-μέσο. Κι αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς προς τα θρησκευο-ιστορικά δεδομένα, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι στον πρώιμο Χριστιανισμό έχουμε να κάνουμε με κοινότητες που αντιπροσωπεύουν και τους δύο τύπους αποκλειστικότητας.

Ο L. M. White, μετά από κριτική επισκόπηση όλων των ορισμών που έχουν κατά καιρούς προταθεί από την πλευρά της κοινωνιολογίας, προσφέρει τον δικό του ορισμό εν σχέσει προς τα δεδομένα του πρώιμου Χριστιανισμού. Γράφει χαρακτηριστικά: «[...] αν και είναι ένα κίνημα που παρεκκλίνει ή αυτονομείται στο πλαίσιο ενός συνεκτικού και θρησκευτικά προσδιορισμένου κυρίαρχου πολιτισμού [...] και παρ' όλες τις δεδηλωμένες εχθρότητες και την κλειστή της νοοτροπία, η σέκτα συμμετέχει στον βασικό αστερισμό των πεποιθήσεων ή του "κοσμοειδώλου" του κυρίαρχου πολιτισμικού ιδιώματος»¹⁰⁴. Τον εν λόγω ορισμό θα έρθει να συμπληρώσει με μία καίρια παρέμβαση ο J. Blenkinsopp: «δίχως να θέλουμε να προτείνουμε έναν καινούργιο ορισμό, θα λέγαμε ότι η σέκτα δεν είναι μόνο μειονότητα και δεν

¹⁰⁴ Βλ. L. M. White, «Shifting Sectarian Boundaries in Early Christianity», στο *Bulletin of the John Rylands Library*, 1988, τεύχ. 70, σσ. 7-24. Το πρόβλημα με τον εν λόγω ορισμό είναι ότι προϋποθέτει πως η σέκτα τελεί σε σχέση συνέχειας προς την κυρίαρχη θρησκευτική οντότητα. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν μπορεί να συμβιβαστεί με τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες η σέκτα εκφράζεται κυρίως με όρους ιστορικής ασυνέχειας. Έτσι βλέπουμε, για παράδειγμα, ερευνητές όπως ο D. C. Sim (βλ. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh, T & T Clark, 1998), αποδεχόμενοι τέτοιους ορισμούς, να θεωρούν τις πρωτοχριστιανικές κοινότητες ως ιουδαϊκή κατά βάση υπόθεση και όχι ως χριστιανική.

χαρακτηρίζεται απλά από την αντιπαράθεσή της στους κανόνες που γίνονται αποδεκτοί από το “μητρικό σώμα”, αλλά παράλληλα διεκδικεί για τον εαυτό της μ’ έναν τρόπο λίγο-πολύ αποκλειστικό την ταυτότητα του “μητρικού σώματος”. Το εάν μία τέτοια ομάδα θ’ αποκοπεί επισήμως ή θ’ αφοριστεί, είναι κάτι που εξαρτάται κυρίως απ’ τον βαθμό του αυτοπροσδιορισμού στον οποίο θα έχει φτάσει το “μητρικό σώμα” και το επίπεδο της ανοχής εντός του»¹⁰⁵. Εν συνεχεία, τις θέσεις του J. Blenkinsopp για τον μεσοδιαθητικό Ιουδαϊσμό αξιοποίησαν στη μελέτη των απαρχών του Χριστιανισμού οι J. A. Overmann και G. N. Stanton¹⁰⁶. Μάλιστα, η συνεισφορά του J. A. Overmann θα πρέπει να τονιστεί ιδιαίτερα, μιας κι έχει διευκρινίσει τρία βασικά γνωρίσματα της «σεκταριστικής» φυσιογνωμίας των απαρχών του Χριστιανισμού: (α) τη δυαλιστική γλώσσα· (β) την πολεμική κατά της ιουδαϊκής ηγεσίας· και (γ) την κεντρική θέση μιας ορισμένης ερμηνευτικής της Torah¹⁰⁷.

Η όλη θρησκευτο-κοινωνική προσέγγιση της κατηγορίας «σέκτα» είχε ήδη προετοιμάσει το έδαφος για την εμφάνιση της δεύτερης μείζονος περιγραφικής-αναλυτικής κατηγορίας που θα

¹⁰⁵ Βλ. J. Blenkinsopp, «Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History», στο E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (επιμ.), ό.π., σσ. 1-2. Αν και η παρατήρηση ότι η σέκτα ιδιοποιείται την ταυτότητα της κυρίαρχης θρησκευτικής οντότητας είναι καίρια, η παρέμβαση του J. Blenkinsopp τονίζει ακόμα περισσότερο την καταλυτική επιρροή της κυρίαρχης θρησκευτικής ιδεολογίας. Αναμφίβολα, η ταυτότητα μιας σέκτας τελεί σε άμεση διαλεκτική συνάφεια προς τον αυτοπροσδιορισμό της εκκλησίας, αλλά θα ήταν λάθος να υποστηριχθεί ότι ο εν λόγω αυτοπροσδιορισμός οφείλει να κατανοείται ως αναγκαία συνθήκη της σέκτας. Σε διαφορετική περίπτωση, θα έπρεπε όλες οι σέκτες σε μία δεδομένη ιστορική περίοδο να ταυτίζονται. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν συμβαίνει. Η αιτία για τη παρουσία πολλαπλών σεκτών έγκειται στην παρουσία κι άλλων παραγόντων, όπως άλλες θρησκευτικές εκδηλώσεις, η δημιουργικότητα των κατ’ εξοχήν θρησκευτικών συντελεστών, τα αιτήματα της κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης και η απροβλεψιμότητα της ανταπόκρισης στο μήνυμά της σέκτας.

¹⁰⁶ Και οι δύο έχουν ασχοληθεί με την κοινότητα του *κατά Ματθαίον*. Οι αναλύσεις τους είναι πολύ σημαντικές, αλλά η δέσμευσή τους έναντι της κατηγορίας «σέκτα» δεν τους επιτρέπει να συλλάβουν ολοκληρωμένα τη δυναμική των διαθρησκευτικών σχέσεων. Για τις απόψεις του J. A. Overmann, βλ. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, Fortress Press, 1990· *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996. Για τις απόψεις του G. N. Stanton, βλ. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh, T & T Clark, 1992.

¹⁰⁷ Βλ. J. A. Overmann, *Matthew's Gospel and Formative Judaism*, ό.π., σσ. 16-30.

αξιοποιούσε. Πρόκειται για την κατηγορία «παρέκκλιση» (*«deviance»*), με επίκεντρο την οποία προτάθηκαν συγκεκριμένες κοινωνιολογικές θεωρίες σχετικά με την ερμηνεία των κοινωνικών κρίσεων και της συνακόλουθης διαμόρφωσης νέων κοινωνικών ομάδων¹⁰⁸. Σύμφωνα με τις εν λόγω θεωρίες, η ανάδυση του νέου παίρνει τη μορφή της παρέκκλισης που εμπεδώνεται όλο και περισσότερο (*«deviance career»*), όχι τόσο σ' αντιπαράθεση προς μία κυρίαρχη και συνεκτική κοινωνική οντότητα που προσδιορίζει τι είναι αποδεκτό ή όχι, αλλά κυρίως και πρωτίστως στο πλαίσιο όλων των παραγόντων που οριοθετούν την όποια κοινωνική κρίση και τη συνακόλουθη ανάγκη για κοινωνικό μετασχηματισμό¹⁰⁹. Υπ' αυτήν την έννοια, η όποια κρίση μπορεί ν' αποτελέσει την αναγκαία και ικανή συνθήκη για την εμφάνιση ορισμένων αντιδράσεων που ταυτόχρονα παρεκκλίνουν από και επαναπροσδιορίζουν τα κοινωνικά κεκτημένα. Το τελικό αποτέλεσμα είναι η δημιουργία μιας αλληλόδρασης ανάμεσα στο παλιό και στο νέο, μέσω της οποίας το τελευταίο καταφέρει να εξουδετερώσει (*neutralization*) την αρχική ετερόνομη απαξίωσή του (*labeling*) και να τη μετατρέψει σε αυτόνομη καταξίωση –και κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες να αναδειχθεί ακόμα και σε κοινωνική πλειοψηφία.

Ειδικότερα, η κατηγορία «παρέκκλιση» έχει εφαρμοστεί με ιδιαίτερη επιτυχία στην περίπτωση των απαρχών του Χριστιανισμού από ερευνητές όπως οι A. J. Saldarini¹¹⁰, B. J. Malina και J. H. Neyrey¹¹¹ και J. T. Sanders¹¹². Όλοι οι εν λόγω ερευνητές τονίζουν πως οι

¹⁰⁸ Για τις εν λόγω θεωρίες, βλ. H. S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, NY, Free Press, 1963· K. T. Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, NY, John Wiley and Sons, 1966· E. Pfohl, *The Deviance Factor*, NY, Van Nostrand, 1980· N. Ben-Yehuda, *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago, Chicago University Press, 1985.

¹⁰⁹ Πρβλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σσ. 151 και 244-5.

¹¹⁰ Βλ. A. J. Saldarini, «The Gospel of Matthew and the Jewish-Christian Conflicts», στο D. L. Balch (επιμ.), *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, σσ. 38-61.

¹¹¹ Βλ. B. J. Malina and J. H. Neyrey, «Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory», στο J. H. Neyrey (επιμ.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Massachusetts, Hendrickson, 1991, σσ. 97-122. Στο ανωτέρω η κατηγορία «παρέκκλιση» συνδυάζεται με τη «labeling theory». Σύμφωνα με την τελευταία, «η παρέκκλιση είναι μία ταμπέλα που αποδίδεται σε [...] άτομα ή πράξεις ως το αποτέλεσμα

απαρχές του Χριστιανισμού δεν μπορούν να ερμηνευθούν ορθά παρά μόνο εν σχέσει και σε αντιπαράθεση προς την ιστορική εξέλιξη που οδήγησε στη δημιουργία του «καταστατικού Ιουδαϊσμού», και η οποία επιτάχυνε με τη σειρά της τις κανονιστικές οριοθετήσεις ανάμεσα στους «παρεκκλίνοντες» (εν οίς και οι πρώτοι χριστιανοί) και στους «νομιμόφρονες» (τους οπαδούς των ραβινικών σχολών). Ο A. J. Saldarini επικεντρώνεται στην ιστορία της ιουδαίο-χριστιανικής σύγκρουσης επί τη βάσει του *κατά Ματθαίον*, οι B. J. Malina και J. H. Neyrey στις συγκρούσεις που προϋποτίθενται στο ενιαίο έργο «Λουκάς - Πράξεις», ενώ ο J. T. Sanders στρέφεται σε μία γενική επισκόπηση της πρώτης εκατονταετίας του πρώιμου Χριστιανισμού.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να περάσουμε στην τρίτη περιγραφική-αναλυτική κατηγορία της θρησκείο-κοινωνικά προσανατολισμένης έρευνας, αφού πρώτα δούμε με συντομία μία κατηγορία που στην πορεία των επιστημονικών της εφαρμογών διέυρνε τις θεωρίες της παρέκκλισης. Ειδικότερα, πρόκειται για την κατηγορία «στιγματισμός» (*«stigmatization»*) που εισηγήθηκε ο E. Goffman¹¹³ και η οποία μέσω του W. Lipp¹¹⁴ εφαρμόστηκε στον πρώιμο Χριστιανισμό εκ μέρους του M. N. Ebertz¹¹⁵. Ο τελευταίος θεώρησε ως περίπτωση «αυθεντικής παρέκκλισης» το φαινόμενο της χαρισματικότητας –εν προκειμένω τον «ιστορικό Ιησού», το κίνημα που αυτός ξεκίνησε, καθώς και τις κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού–

κοινωνικών διαδικασιών [...] Η εικόνα συνειδητά υπαινίσσεται την αυθαιρεσία και τη σχετικότητα μιας τέτοιας διαδικασίας. Δεν υπάρχουν καθολικά κριτήρια για το τι θα πρέπει να είναι κάποιος ή κάτι για να δεχθεί την ταμπέλα της παρέκκλισης [...] Επίσης, ο όρος υπαινίσσεται τις σχέσεις εξουσίας που σταθερά λαμβάνουν χώρα. Μπορεί, λοιπόν, κάποιος να "κολλήσει την ταμπέλα" της παρέκκλισης σε κάποιον άλλο, αλλά μπορεί να μην έχει την εξουσία να το κάνει» (βλ. P. Berger and B. Berger, *Sociology: A Biographical Approach*, 21975, σελ. 319).

¹¹² Βλ. J. T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993.

¹¹³ Βλ. E. Goffman, *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey, Prentice-Hall, 1963.

¹¹⁴ Βλ. W. Lipp, *Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1985.

¹¹⁵ Βλ. M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten: Zur Soziologie des Jesusbewegung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987.

μέσω του οποίου προτείνεται σ' ένα ορισμένο θρησκευτικό σύστημα –εν προκειμένω στον μεσοδιαθητικό Ιουδαϊσμό– και στο πλαίσιο μίας δεδομένης κοινωνικο-ιστορικής κρίσης –εν προκειμένω της αντιπαράθεσης ιουδαϊκού και ελληνορωμαϊκού πολιτισμού– ένα εναλλακτικό κοσμοείδωλο, επί τη βάσει του οποίου καλείται το εν λόγω θρησκευτικό σύστημα να αναθεμελιώσει την ταυτότητά του και να βεβαιώσει την ιστορική του συνέχεια.

Είναι ήδη προφανές ότι η τρίτη περιγραφική-αναλυτική κατηγορία που υπαινιχθήκαμε ανωτέρω είναι εκείνη του «χαρίσματος», όπως τη χρησιμοποίησε αρχικά ο M. Weber και την επεξεργάστηκαν εν συνεχεία οι R. Bendix¹¹⁶, G. Roth¹¹⁷ και W. Schluchter¹¹⁸. Παρόλα αυτά, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μία πρωτότυπη αξιοποίηση της βεμπεριανής κατηγορίας του «χαρίσματος» εκ μέρους του J. G. Gager, ο οποίος θεωρείται ο κατ' εξοχήν εκπρόσωπος του χιλιαστικού (*millenarian*) μοντέλου όσον αφορά τον πρώιμο Χριστιανισμό¹¹⁹. Εν προκειμένω, μας ενδιαφέρει κυρίως διότι η θεωρία του περί των σταθερών ιδεολογικών όψεων κάθε χιλιαστικού κινήματος¹²⁰ συμπληρώνεται οργανικά από τη θεωρία του M.

¹¹⁶ Βλ. R. Bendix, *Max Weber –Das Werk*, Munich, Chr. Kaiser, 1964.

¹¹⁷ Βλ. G. Roth, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit: Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

¹¹⁸ Βλ. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt, 1988, τόμ. 2.

¹¹⁹ Βλ. J. G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, New Jersey, Prentice-Hall, 1975. Κλασικός εκπρόσωπος του χιλιαστικού μοντέλου εν γένει θεωρείται ο W. E. Mühlmann (βλ. *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Sociologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin, Walter de Gruyter 1961). Ειδικότερα, ο J. G. Gager θα πρέπει να τοποθετηθεί ανάμεσα σε κείνους που κατανοούν τον πρώιμο Χριστιανισμό υπό το πρίσμα της καινοτόμου λειτουργίας του θρησκευτικού –που όμως, κατ' αυτόν, δεν οδηγεί σε επαναστατικές κοινωνικοπολιτικές ρήξεις, αλλά σε ουτοπικές μεταθέσεις.

¹²⁰ «[...] το χιλιαστικό ερμηνευτικό μοντέλο [...] καταδεικνύει ότι [...] σε διαφορετικά ιστορικά και πολιτισμικά πλαίσια εμφανίζονται ορισμένες τυπικές αντιδράσεις σε παρεμφερείς πολιτικές, θρησκευτικές, κοινωνικές και οικονομικές κρίσεις. Κατά τον Gager, οι αντιδράσεις αυτές περιλαμβάνουν την υπόσχεση μιας άμεσης άφιξης του ουρανού επί γης, την προσδοκία μιας ανατροπής των κοινωνικών συνθηκών, μία κοινοτική ζωή που μπορεί ν' απελευθερώσει χαρισματικές-συναισθητικές δυνάμεις και, τέλος, μία μεσοσιανική-προφητική ή χαρισματική αυθεντία στην κεφαλή του κινήματος. Επίσης, τυπική για τα χιλιαστικά κινήματα είναι μία σύντομη πορεία και μία συνακόλουθη μεταμόρφωση» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 192). Βλ. ακόμα B. Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, σελ. 78.

Weber περί χαρισματικής αυθεντίας και κυριαρχίας. Σύμφωνα με τον J. G. Gager, η Παλαιστίνη των χρόνων του Ιησού θα πρέπει να κατανοηθεί ως τελούσα υπό προ-χιλιαστική κρίση, μία κρίση που χρειαζόταν απλά και μόνο την καταλυτική παρουσία μιας χαρισματικής προσωπικότητας όπως ο Ιησούς για να παραγάγει ένα ολοκληρωμένο χιλιαστικό κίνημα. Με τη σειρά της, η ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού κατανοήθηκε ως ο αναγκαίος –για λόγους βιωσιμότητας– μετασχηματισμός του κινήματος του «ιστορικού Ιησού» σε δίκτυο ιεραποστολικών κοινοτήτων τόσο εντός όσο και εκτός της Παλαιστίνης.

Αν και η πολιτική προβληματική δεν λείπει από τις δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις του πρώιμου Χριστιανισμού που επιχειρήσαμε μέχρι τώρα να σκιαγραφήσουμε, είναι στο πλαίσιο μιας τρίτης ερμηνευτικής προσέγγισης που καταλαμβάνει το κέντρο του ενδιαφέροντος. Η εν λόγω προσέγγιση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως θρησκευτο-πολιτικού προσανατολισμού και ξεκινάει στις αρχές του 20^{ου} αιώνα με τη λεγόμενη «Σχολή του Σικάγου»¹²¹ και καταλήγει στο πλουσιότερο έργο δύο σημαντικών ερευνητών: του W. A. Meeks και του G. Theissen¹²². Οι θέσεις και θεωρίες τους θα αποτελέσουν τη βασική βιβλιογραφία από την οποία θ' αντλήσουμε μεγάλο μέρος των πολιτικών μας αναλύσεων στο δεύτερο μέρος της παρούσας διατριβής και γι' αυτό δεν θα εισέλθουμε εν προκειμένω σε μία παρουσίασή τους. Άλλωστε, το έργο του G. Theissen το έχουμε κατ' επανάληψη συμβουλευθεί και παραθέσει μέχρι στιγμής. Παρόλα αυτά, θα κλείσουμε την επισκόπησή μας με λίγα σχόλια όσον αφορά τη συνεισφορά του καθενός στην κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού. Ο

¹²¹ Πρβλ., R. M. Grant, «The Social Setting of Second-Century Christianity», στο E. P. Sanders (επιμ.), ό.π., σελ. 19, όπου αναφέρονται οι S. Mathews, S. J. Case, H. R. Willoughby, D. Riddle και F. C. Grant.

¹²² Άλλοι ερευνητές που θα μπορούσαν να μνημονευθούν είναι οι H. Moxnes (βλ. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London, Routledge, 1997)· R. L. Rohrbaugh (βλ. *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Massachusetts, Hendrickson, 1996)· W. Stegemann (βλ. *Das Evangelium und die Armen: Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, Munich, Chr. Kaiser, 1981)· K. Wengst (βλ. *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, Munich, Chr. Kaiser, 1986).

W. A. Meeks ήταν ο πρώτος που στην περίπτωση του πρώιμου Χριστιανισμού άρθρωσε μία συνθετική προσέγγιση που αξιοποίησε πολλά και διαφορετικά μεταξύ τους κοινωνιολογικά μοντέλα. Βασική του αιχμή, όμως, θα μπορούσε να θεωρηθεί η διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο οι πρωτοχριστιανικές κοινότητες πραγμάτωσαν την κοινωνική και πολιτική τους ενσωμάτωση στις δομές της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας¹²³. Από την πλευρά του, ο G. Theissen εκπροσωπεί μία ειδικού τύπου λειτουργιστική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού, η οποία πρόσφατα έχει διευρυνθεί προς την κατεύθυνση της σημειωτικής-επικοινωνιακής ανάλυσης.

Κλείνοντας την ανωτέρω επισκόπηση, θα λέγαμε ότι η νεότερη έρευνα αντιμετωπίζει την ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού: (α) ως άμεσα συνυφασμένη με τις οικονομικές, πολιτισμικές, πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες της αυτοκρατορικής περιόδου· (β) ως εκφραζόμενη μέσω διαφοροποιημένων εκδοχών μιας θεμελιακής ιστορικής εμπειρίας· και (γ) ως αναφερόμενη σε συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές κρίσεις κι επιχειρούσα την αντιμετώπισή τους. Παρόλα αυτά, εκείνο που απουσιάζει ή, καλύτερα, εκείνο που είναι υποτονικό στην κοινωνικοπολιτική ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού είναι η καθοριστική σημασία του «ιστορικού Ιησού». Στη χειρότερη περίπτωση, ο τελευταίος δεν τίθεται καν ως κριτήριο της ερμηνείας (π.χ. A. Kalthoff)· στη δε καλύτερη, τίθεται ως σημείο συμβολικής αναφοράς (π.χ. G. Theissen). Σε καμία περίπτωση, πάντως, ο «ιστορικός Ιησούς» δεν τίθεται ως ένα σύνολο προθέσεων που η ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού προϋπέθετε, με την πρόκληση των οποίων διαλεγόταν και την ανάδειξη των οποίων κατέστησε βασική της μέριμνα. Κατά την άποψή μας, είναι αυτό ακριβώς το κενό της νεότερης έρευνας που η παρούσα διατριβή επιχειρεί να υπερβεί, καταδεικνύοντας ταυτόχρονα τη σημασία αυτής της υπέρβασης για την ερμηνεία της πολιτικής ιστορίας του πρώιμου Χριστιανισμού.

¹²³ Βλ. W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, ό.π.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΡΩΙΜΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

1.1 Ο «κηρυγματικός Χριστός» ως το νόημα της ιστορίας στον πρώιμο Χριστιανισμό

Η τυπολογία του «κηρυγματικού Χριστού» ως η τυπολογία του νοήματος που παρήγαγε ο πρώιμος Χριστιανισμός στηριζόταν στη θεμελιώδη ενότητα της θρησκευτικής εμπειρίας που συνιστούσε ο «κηρυγματικός Χριστός». Πιο συγκεκριμένα, ήταν οι προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» που αποτελούσαν το επίκεντρο της ερμηνείας του ιστορικού που εισηγήθηκε ο πρώιμος Χριστιανισμός: για όλα τα άτομα / ομάδες / κοινότητες / παραδόσεις του πρώιμου Χριστιανισμού ο «κηρυγματικός Χριστός» δεν ήταν παρά ο «ιστορικός Ιησούς» ως το νόημα της ιστορίας· όχι μόνο της δικής τους ιστορίας, αλλά και της ιστορίας εν γένει. Σημείο εκκίνησης και ταυτόχρονα σημείο αναφοράς γι' αυτήν την ερμηνεία ήταν το γεγονός ότι ο «ιστορικός Ιησούς» αντιλαμβανόταν το κήρυγμα, τη δράση, τη σταύρωση και την ανάστασή του –με άλλα λόγια, την προσωπική του ιστορία– ως την απόληξη, ανακεφαλαίωση και υπέρβαση της ιστορίας του Ιουδαϊσμού. Με άλλα λόγια, ο ίδιος ο «ιστορικός Ιησούς» ταύτιζε τη θρησκευτική εμπειρία του με το νόημα σύνολης της ιστορίας του Ισραήλ.

Στο σημείο αυτό, όμως, είναι απολύτως αναγκαίες ορισμένες διευκρινίσεις. Ειδικότερα, θα πρέπει να τονιστεί ότι η θρησκευτική εμπειρία του Ισραήλ γινόταν κατά βάση αντιληπτή ως μία διαδοχή από απρόβλεπτες και μοναδικές επεμβάσεις του ΥΗΩΗ στον χρόνο. Και λέμε κατά βάση, διότι θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ότι η ισραηλιτική-ιουδαϊκή ερμηνεία της ιστορίας ήταν

μονοδιάστατη ή περιοριζόταν σ' ένα και μόνο σχήμα. Αντίθετα, υπήρξε ιδιαίτερα διαφοροποιημένη και χαρακτηριζόταν από διαλεκτικές αντιθέσεις. Σε όλες τις περιπτώσεις, όμως, ορισμένες έγχρονες στιγμές βιώνονταν ως εξαιρετικές και κατανοούνταν ως το υπόβαθρο για την ανάδυση της ιστορίας ως πεδίου πραγμάτωσης του ανθρώπου. Σημειώτεον ότι η εν λόγω κατανόηση έχει κατ' επανάληψη προσδιοριστεί ως γραμμική (*linear*) αντίληψη περί χρόνου –σ' αντιδιαστολή προς τη μη ιουδαϊκή κυκλική (*cyclical*) αντίληψη– αλλά κάτι τέτοιο αφ' ενός μεν υπεραπλουστεύει την περί χρόνου αντίληψη στον Ιουδαϊσμό, αφ' ετέρου δε θεμελιώνεται σε μία προβληματική δυαδική (*binary*) τυπολογία περί χρόνου εν γένει¹. Η εμπειρία, λοιπόν, της εν λόγω διαδοχής, χάρη ακριβώς στην απροβλεψιμότητα και μοναδικότητά της, αναδείχθηκε σε πεδίο ίδιας τάξεως, δηλαδή στο πεδίο της ιστορίας ως «τόπου» της συνάντησης με τον YHWH. Ο A. Toynbee, για παράδειγμα, σημειώνει emphaticά ότι «η επιφάνεια του Θεού εντός της γήινης ιστορίας αποτελεί τη βάση της σπουδαιότητας που κατέχει η ιστορία»² στα μάτια της ιουδαϊκής θρησκευτικότητας. Ο W. Pannenberg τονίζει με τη σειρά του ότι «ο Γιαχβέ θεωρείται πως αποκαλύπτεται μέσω της δράσης του εντός της ιστορίας [...] η άνευ όρων πίστη οφείλεται στη μαρτυρία εκείνων των ιστορικών γεγονότων που συνδέθηκαν με τη σωτηρία και την αποκάλυψη της θεϊκότητας και δυνάμεως του Γιαχβέ»³. Τέλος, ενδεικτική είναι και η διατύπωση του H. Butterfield, ότι «ο τρόπος που ο Θεός αποκαλύπτεται εντός της ιστορίας είναι στην πραγματικότητα το μείζον

¹ Για μία εισαγωγή στις ιουδαϊκές αντιλήψεις περί ιστορίας, βλ. R. M. Seltzer, «History, Jewish Views», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 6, σσ. 390-4. Για τη θεώρηση της ιστορίας επί τη βάσει της εβραϊκής Βίβλου, βλ. J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, 1983. Για την αντιδιαστολή κυκλικής και γραμμικής θεώρησης του χρόνου, βλ. M. Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954 (κεφάλαια 2 και 3). Για μία κριτική της εν λόγω αντιδιαστολής, βλ. P. Ricœur, «The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness», στο J. M. Kitagawa (επιμ.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York, Macmillan, 1985.

² Βλ. A. Toynbee, «The Christian Understanding of History», στο C. T. McIntire (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977, σελ. 180.

³ Βλ. W. Pannenberg, «Revelation as History», στο C. T. McIntire (επιμ.), ό.π., σσ. 113-4.

θέμα της Βίβλου [...] στην πραγματικότητα ήταν ο τρόπος που ερμήνευσαν [οι Εβραίοι] την ιστορία τους που απετέλεσε τη βασική τους συνεισφορά στην ανάπτυξη του πολιτισμού [...] Είδαν τον Θεό ως κατ' ουσίαν Θεό της ιστορίας»⁴.

Υπ' αυτήν την έννοια, δεν ήταν η όποια κανονικότητα του φυσικο-κοινωνικού περιβάλλοντος που επέτρεπε την ανάδυση της θρησκευτικής εμπειρίας, αλλά μία ορισμένη διάρθρωση έγχρονων γεγονότων. Ο ρυθμός ή το χάος του χρόνου διαρρηγνύνονταν και μέσα από τις τομές του αναδύονταν μία συνέχεια που συγκροτούσε τώρα τον λόγο (*dabar*), τουτέστιν τη δημιουργική πράξη, του ΥΗWH. Με άλλα λόγια, η *differentia specifica* της ισραηλιτικής-ιουδαϊκής θρησκευτικής εμπειρίας έγκειτο στην πράξη εκείνη που εκ του μηδενός (τουτέστιν εκ του άνευ νοήματος χρόνου) δημιουργούσε ιστορία (τουτέστιν τον χρόνο ως νόημα)· ή, αλλιώς, έγκειτο στην πράξη εκείνη που ως δημιουργία προσέδιδε στον χρόνο νόημα⁵. Πιο συγκεκριμένα, το εν λόγω νόημα δεν ήταν άλλο από το θέλημα του ΥΗWH όσον αφορά το δέον του ατομικού και συλλογικού βίου. Μέσω μιας συγκεκριμένης υποκειμενικότητας κάθε φορά –ακριβώς για να επιβεβαιωθεί η απροβλεψιμότητα και η μοναδικότητά της– η ιουδαϊκή θρησκευτική εμπειρία επιχειρούσε να υπερβεί την ανεπάρκεια των εκάστοτε συνθηκών· και κάθε φορά που το επιτύγχανε, το μήνυμα δεν αφορούσε μόνο την ίδια καθ' εαυτήν, αλλά την ίδια εν αναφορά προς ό,τι συνελάμβανε ως ιστορία των άλλων. Με τον τρόπο αυτό, το νόημα

⁴ Βλ. H. Butterfield, «God in History», στο C. T. McIntire (επιμ.), ό.π., σσ. 201-2.

⁵ Οι ανωτέρω διατυπώσεις θέτουν μείζονα ερωτήματα τόσο στη συγκριτική θρησκειολογία όσο και στη συγκριτική φιλοσοφία της θρησκείας σχετικά με την ιστορία στο πλαίσιο της παγκόσμιας θρησκευτικότητας. Για τη σχέση Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού, βλ. Μ. Μπέγζος *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 41995, σσ. 88-90. Στην ίδια προοπτική βλ., επίσης, T. Boman, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1952· C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953· A. Χαστούπης, «Η παρ' αρχαίους Εβραίους και Έλληνι διάφορος θεώρησις των εν τη θρησκεία και τη φιλοσοφία προβλημάτων», στο *Πόνημα Εύγνωμον* (Τιμητικός Τόμος Β. Βέλλα), Αθήναι, 1969, σσ. 772-97· E. Brunner, «The Problem of Time», στο C. T. McIntire (επιμ.), ό.π., σσ. 82-96. Για μία ευρύτερη συγκριτική προβληματική, βλ. A. Toynbee, ό.π. Ενδιαφέροντα συγκριτικά στοιχεία για τη σχέση θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας και ιστοριογραφίας, βλ. στο E. Breisach, «Historiography», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., σσ. 370-83.

της εμπειρίας του Ισραήλ ήταν η εκάστοτε ευθύνη του μπροστά στο φάσμα της ματαίωσης του ιστορικού. Αλλά επειδή το εν λόγω φάσμα αποτελούσε –ως χάος και έλλειψη νοήματος– μόνιμο ενδεχόμενο και επαναλαμβανόμενη στιγμή εντός της ιστορίας⁶, η τελευταία δημιούργησε και προέβαλλε στο μέλλον την έσχατη θεμελίωσή της: η ιστορία ως «τόπος» του θρησκευτικού νοήματος θα επιτύγχανε την πιστότητά της στο εν λόγω νόημα μόνο όταν θα καταργούνταν χάρη στην «ου-τοπία» της τελικής πια επέμβασης του ΥΗWΗ. Διατυπωμένο διαφορετικά, ο ιουδαϊκός μεσσιανισμός⁷ συνιστούσε όχι απλά την έσχατη και απαρασάλευτη επιτυχία της ιστορίας, αλλά κυρίως και πρωτίστως την έσχατη και μοναδική ελπίδα της δικαίωσής της.

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω παρατηρήσεων μπορεί κανείς να κατανοήσει ευκολότερα και πληρέστερα την αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού». Ειδικότερα, επειδή ακριβώς η τελευταία προβάλλει ως το τέλος-νόημα της ιστορικής εμπειρίας του Ισραήλ, γίνεται αντιληπτή όχι απλά ως μία απρόβλεπτη και μοναδική παρέμβαση του ΥΗWΗ δίπλα στις ήδη γνωστές, αλλά ως η κατ' εξοχήν τοιαύτη και, κατ' επέκταση, κατανοείται ως ο «εν-τοπισμός» της «ου-τοπίας», τουτέστιν ως η εντός και δια της ιστορίας υπερ-ιστορική πραγμάτωση της ιουδαϊκής

⁶ Πρόκειται γι' αυτό που ο Μ. Eliade αποκάλεσε «τρόμο της ιστορίας» (βλ. *Cosmos and History*, ό.π.).

⁷ Κάνουμε λόγο για ιουδαϊκό μεσσιανισμό και όχι για ιουδαϊκή εσχολογία, διότι η εσχολογία εκφράζει μεν το γενικό σχήμα της ιουδαϊκής ιστορικής αυτοσυνειδησίας αλλά είναι ο μεσσιανισμός που συνιστά την ειδοποιό της διαφορά. Ο S. Talmon τονίζει χαρακτηριστικά: «[...] παρά την ολοφάνερη απουσία της μελλοντολογίας περί Μεσσία στις εβραϊκές Γραφές, υπάρχει μεγάλη δόση αλήθειας στη διαβεβαίωση του Martin Buber, ότι δηλαδή ο μεσσιανισμός θα πρέπει να θεωρηθεί ως "die tiefst originelle Idee des Judentums", η οποία είναι βαθιά ριζωμένη στο νοητολογικό σύμπαν των αρχαίων Ισραηλιτών. Και, επίσης, ότι είναι η μοναδική πηγή από την οποία θα μπορούσαν να έχουν ξεπηδήσει οι ποικίλες μεταβλητικές μορφές του μεσσιανισμού» (βλ. «The Concept of *Māšīah* and Messianism in Early Judaism», στο J. H. Charlesworth (επιμ.), ό.π., σελ. 83). Από την άλλη, το γεγονός ότι ο μεσσιανισμός ως «ου-τοπία» δεν αποτελούσε τη μοναδική εκδοχή της ιουδαϊκής προβληματικής περί μεσσία (πρβλ. τη σταθερή παρουσία της λεγόμενης ιστοριοκρατικής / πραγματιστικής εννόησής του καθόλη τη διάρκεια της ισραηλιτικής παράδοσης) ή, ακόμα περισσότερο, το γεγονός ότι ο μεσσιανισμός είναι υποτονικός ή λείπει εντελώς από ορισμένες ιουδαϊκές πηγές (π.χ. *Ψευδο-Φίλων*, *Διαθήκη Μωϋσέως* και τα έργα του Ιώσηπου) δεν αρκούν για να αμφισβητηθεί ο τυπικά ισραηλιτικός-ιουδαϊκός χαρακτήρας του «ου-τοπικού» μεσσιανισμού. Αντιθέτως, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι τον ενισχύουν ακόμα περισσότερο!

ελπίδας. Υπ' αυτήν την έννοια, ο «ιστορικός Ιησούς» κατανόησε την προσωπική του ιστορία ως την κατ' εξοχήν παρουσία του ΥΗWH εντός της ισραηλιτικής ιστορίας, ως το μεσσιανικό έσχατο. Αποκορύφωμα της εσχατολογικής αυτοσυνειδησίας του «ιστορικού Ιησού» ήταν, όπως έχουμε ήδη τονίσει, η εμπειρία της ανάστασης· της ανάστασης ως τελικού σταδίου της προσωπικής του ιστορίας. Αλλά είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο που ο «ιστορικός Ιησούς» υπερέβη την ιστορική αυτοσυνειδησία του Ιουδαϊσμού, αφού η ανάσταση συνιστούσε ταυτόχρονα –και πάλι κατά εντελώς απρόβλεπτο και μοναδικό τρόπο– τόσο παρουσία όσο και απουσία του Ιησού-Έσχατου. Με άλλα λόγια, ο «ιστορικός Ιησούς» ναι μεν βίωσε την ανάστασή του ως μία ορισμένη δικαίωση-επιβεβαίωση της εσχατολογίας του ιστορικού Ισραήλ, αλλά το εν λόγω βίωμα δεν συνεπάγονταν ακύρωση του ιστορικού: η εξορία-υποταγή του Ισραήλ συνεχίζονταν, ο χρόνος συνέχισε να κυλά, οι επιμέρους ιστορίες συνέχισαν να πραγματώνονται μέσα από τ' αδιέξοδα και τις διεξόδους τους και, το σημαντικότερο, όλοι όσοι πίστεψαν στον Ιησού συνέχισαν να βιώνουν απρόβλεπτες και μοναδικές θρησκευτικές εμπειρίες εντός του ιστορικού. Αναμφίβολα, ο «ιστορικός Ιησούς» αυτοπροσδιορίστηκε ως το έσχατο της ιστορίας, αλλά εξίσου αναμφίβολα δεν έθεσε τέλος στην ιστορία. Κατά συνέπεια, *οι προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» ως αινιγματική υπέρβαση τόσο της ισραηλιτικής ιστορίας όσο και της ιστορίας γενικότερα απέτελεσαν την ειδοποιό διαφορά στην οποία έμελλε να θεμελιωθεί ο πρώιμος Χριστιανισμός.*

Η ανωτέρω θεμελιακή απροσδιοριστία των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» εξάγεται εμμέσως πλην σαφώς από τα πηγαία κείμενα του πρώιμου Χριστιανισμού, δηλαδή από τις διαφοροποιημένες καταγραφές περί «κηρυγματικού Χριστού». Παρόλα αυτά, δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι εξάγεται από ή ότι διέπει όλες τις καταγραφές αυτού του είδους. Ειδικότερα, όσες από αυτές ανήκουν στις παραδόσεις περί του Ιησού-της-Κρίσεως, του Ιησού-των-θαυμάτων, του Ιησού-της-Σοφίας, του Ιησούς-της-Βασιλείας και του Ιησού-της-προφητείας δεν αντιπροσωπεύουν, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού» στην

ολότητά τους, κι επομένως δεν μπορούν να θεωρηθούν φορείς της ειδοποιού διαφοράς που χαρακτηρίζει την προσωπική ιστορία του Ιησού. Μπορεί μεν να είναι προσανατολισμένες στον «ιστορικό Ιησού» ως θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση, αλλά δεν απαιτούν την ένταξη της ανάστασης του Ιησού στη δομή τους. Κατά συνέπεια, η πιστότητα στην ολότητα των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» θα πρέπει αφ' ενός μεν να αναζητηθεί στις ερμηνείες περί του Ιησού-της-Αναστάσεως, αφ' ετέρου δε να κριθεί υπό το πρίσμα των ιδιαίτερων εκάστοτε προθέσεων που οι εν λόγω ερμηνείες εκπροσωπούσαν.

Όταν κάνουμε λόγο για τον Ιησού-της-Αναστάσεως ως τύπο «κηρυγματικού Χριστού» σε καμία περίπτωση δεν υπονοούμε ότι ο τύπος αυτός περιοριζόταν στην τάση εκείνη του πρώιμου Χριστιανισμού που έμελλε να αυτοπροσδιοριστεί και να επιβληθεί ως «ορθοδοξία». Αντίθετα, ο Ιησούς-της-Αναστάσεως αποτελούσε το θεμέλιο μιας σειράς ερμηνειών που ήταν τόσο διαφοροποιημένες όσο και το σύνολο του πρώιμου Χριστιανισμού. Πιο συγκεκριμένα, ο Ιησούς-της-Αναστάσεως συνιστούσε θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση για ιουδαϊκές και για μη ιουδαϊκές κοινότητες, για γνωστικίζουσες / γνωστικές και για αποκαλυπτικές / χιλιαστικές κοινότητες, για παύλειες και αντι-παύλειες κοινότητες, για κοινότητες, τέλος, που διέφεραν αισθητά μεταξύ τους. *Για όλους αυτούς τους τύπους πρωτοχριστιανικής εμπειρίας, ο Ιησούς-της-Αναστάσεως όχι απλά κήρυξε, θέλησε και πραγμάτωσε την υπέρβαση της ιστορίας, αλλά ήταν η θεική αυθυπέρβαση της ιστορίας.* Η τελευταία αποτελούσε το θεμελιακό περιεχόμενο της πίστεως του πρώιμου Χριστιανισμού, η οποία εκφράστηκε μ' ένα πλήθος από ετερόκλητες ερμηνείες: ο «ιστορικός Ιησούς» ήταν ο Χριστός / Μεσσίας, ο Κύριος, *«το άλφα και το ω, ο πρώτος και ο έσχατος, η αρχή και το τέλος»* (Αποκ., 22: 13), ο υιός του Θεού, ο Λόγος, Θεός, κοκ. Με άλλα λόγια, μέσω των εν λόγω διατυπώσεων ο πρώιμος Χριστιανισμός δήλωνε ότι στο πρόσωπο του «ιστορικού Ιησού» ο Θεός ενυποστατούσε πια πλήρως την ιστορία: η ιστορία δεν ήταν πια μία διαδοχή, πορεία ή συνέχεια, αλλά η στιγμή που συγκροτούσε το βίωμα του «κηρυγματικού Χριστού» · η ιστορία είχε πλέον υπερβασθεί.

Παρόλα αυτά, η αυτοσυνειδησία του πρώιμου Χριστιανισμού ως εμπειρία καθολικής υπέρβασης της ιστορίας εμπεριέκλειε το αντιφατικώς αντίθετό της: ο Κύριος ήταν απών, απών μέσα στην ίδια την ιστορία. Η ένταση αυτή ως το θεμελιακό πρόβλημα του πρώιμου Χριστιανισμού υποδηλώνεται επίσης σ' ένα πλήθος από ερμηνείες: τη διδασκαλία περί «υψώσεως» και αναλήψεως του Ιησού, τη διδασκαλία περί της δράσεως του Αγίου Πνεύματος και του έργου της Εκκλησίας, τη διδασκαλία περί της ευχαριστιακής παρουσίας του Κυρίου, κ.ο.κ. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν έχουμε παρά μία εμπειρία εντός των κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού η οποία έρχεται να καλύψει την απροσδιοριστία των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού», το «γιατί» της απουσίας του. Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, η εμπειρία του πρώιμου Χριστιανισμού χαρακτηρίζεται από μία ιδιότυπη συνέχεια-ασυνέχεια εν σχέσει προς τη θεμελιωτική της διάσταση: συνέχεια, γιατί στέκεται με ευθύνη απέναντι στο όριο που έθεταν οι προθέσεις του «ιστορικού Ιησού», και ασυνέχεια, γιατί υπερέβη αυτό το όριο επί τη βάσει κάποιων άλλων προθέσεων, οι οποίες δεν μπορούν να αναχθούν στον «ιστορικό Ιησού». Με τον τρόπο αυτό αναδείχθηκε κατ' εξοχήν δημιουργική. *Ενώ η αυτοσυνειδησία του «ιστορικού Ιησού» αφορούσε μία ορισμένη υπέρβαση-ολοκλήρωση της ιστορίας, η αυτοσυνειδησία του πρώιμου Χριστιανισμού αφορούσε τη συνεχή αυθυπέρβαση της ιστορίας.* Προσδίδοντας νόημα στην απουσία νοήματος, οι πρώιμες χριστιανικές κοινότητες προέβησαν σε μία μετάθεση εν σχέσει προς τις προθέσεις του «ιστορικού Ιησού»: *ο Ιησούς ως το Έσχατο της ιστορίας κατανοούνταν πια ως το μέσο του μετασχηματισμού της ιστορίας σε Έσχατο.* Κάτι τέτοιο, βέβαια, σήμαινε ότι τόσο η υπέρβαση όσο και η εμμονή της ιστορίας αποτελούσαν προκλήσεις που έπρεπε ν' αντιμετωπιστούν ανά πάσα στιγμή, γεγονός που με τη σειρά του σήμαινε ότι κατ' ανάγκην κάθε ιστορική συνθήκη αποτελούσε για τον πρώιμο Χριστιανισμό τόσο πεδίο θέσεων και αρνήσεων όσο και πεδίο καινοτόμων προτάσεων. Με άλλα λόγια, αν από τη μία ο Κύριος ήταν απών, από την άλλη οι συνάξεις των πιστών ήταν παρούσες μέσα σε ιστορίες που ήταν εξίσου παρούσες· αλλά, βέβαια, οι ίδιες αυτές συνάξεις ήταν

πεπεισμένες βιωματικά ότι η παρουσία του Κυρίου ήταν δεδομένη. Ο *μόνος τρόπος για να συντεθούν όλα αυτά ήταν η παρουσία του Κυρίου να κατανοηθεί ως η μόνη δυνατότητα προς δημιουργική παρουσία των κοινοτήτων του πρώιμου Χριστιανισμού εντός της ιστορίας*: κάτι που σήμαινε συνειδητή εμπλοκή με το ιστορικό και άρα προσωπική ευθύνη, κοινωνική ευαισθησία και πολιτική θέση.

Η εκ μέρους του πρώιμου Χριστιανισμού κατανόηση της ιστορικής πράξης-ύπαρξης ως εσχατολογικής πραγματικότητας γνώρισε τέσσερις μείζονες ερμηνείες: η ιστορία ως Έσχατο συνιστούσε το «τέλος», η ιστορία ως Έσχατο συνιστούσε το «πλήρωμα», η ιστορία ως Έσχατο συνιστούσε τον «προορισμό» και η ιστορία ως Έσχατο συνιστούσε το «μέρος». Το πώς η καθεμία από αυτές τις ερμηνείες πρόβαλε ως ανταπόκριση στη ριζική απροσδιοριστία των προθέσεων του «ιστορικού Ιησού» και το τι ακριβώς συνεπάγονταν ως ιστορική αυτοσυνειδησία είναι τα ζητήματα που θ' αποτελέσουν το αντικείμενο της επόμενης ενότητας.

1.2 Η εσχατολογική τυπολογία του πρώιμου Χριστιανισμού

Πριν εισέλθουμε στην αναλυτική παρουσίαση της εσχατολογικής τυπολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού, θα πρέπει να διευκρινίσουμε τους όρους με τους οποίους θεωρούμε θεμιτή την κατηγοριοποίηση που προτείνουμε. Ειδικότερα, οι διευκρινίσεις μας θα εκτεθούν ως απαντήσεις σε τέσσερις ενστάσεις. Η πρώτη από αυτές θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: αν οι παραδόσεις περί του Ιησού-της-Κρίσεως, του Ιησού-των-θαυμάτων, του Ιησού-της-Σοφίας, του Ιησούς-της-Βασιλείας και του Ιησού-της-προφητείας δεν συμπεριλαμβάνονται στην εκ μέρους μας προτεινόμενη εσχατολογική τυπολογία του πρώιμου Χριστιανισμού, μιας και η τελευταία συνιστά την εσωτερική διαλεκτική διαφοροποίηση του κηρύγματος περί του Ιησού-της-Αναστάσεως, τότε υπό ποία έννοια δικαιούται ο τελευταίος αυτός τύπος «κηρυγματικού Χριστού» να μονοπωλήσει την αυτοσυνειδησία του πρώιμου Χριστιανισμού; Πρώτον, όλες οι ανωτέρω παραδόσεις περί «κηρυγματικού Χριστού» καταλαμβάνουν –η

καθεμία με τη δική της δυναμική– το πεδίο των απαρχών του Χριστιανισμού. Παρόλα αυτά, αρκετά σύντομα –ήδη στο τέλος της πρώτης χριστιανικής γενιάς– η παράδοση περί του Ιησού-της-Αναστάσεως αρχίζει να κυριαρχεί στο πεδίο των ενδοχριστιανικών σχέσεων: κατά πάσα πιθανότητα το κήρυγμα περί του Ιησού-της-Αναστάσεως, στο πλαίσιο πάντα τόσο της εσωτερικής αλληλόδρασης των πρωτοχριστιανικών παραδόσεων όσο και της εξωτερικής αλληλόδρασης των τελευταίων με τα ιουδαϊκά και ελληνορωμαϊκά ρεύματα, αποδείχθηκε στην πράξη ικανότερο να αρθρώσει συμβολικά από τη μία την ιδιαιτερότητα της πίστης στον Ιησού έναντι των άλλων θρησκευμάτων της εποχής, κι από την άλλη την ιστορική δυναμική του αναπτυσσόμενου Χριστιανισμού στη συγκυρία της αυτοκρατορικής περιόδου⁸. Παρόλα αυτά, κυριαρχώντας προοδευτικά ο κηρυγματικός τύπος του Ιησού-της-Αναστάσεως, δεν ακύρωσε ούτε εξαφάνισε τους υπόλοιπους τύπους «κηρυγματικού Χριστού», αλλά είτε τους ενσωμάτωσε συνθετικά είτε τους περιθωριοποίησε σταδιακά. Στη μεν πρώτη περίπτωση συνέχισαν την ιστορική τους ύπαρξη ως επιβιώσεις, στη δε δεύτερη ο ρόλος που έπαιζαν στη μείζονα ιστορική σκηνή του πρώιμου Χριστιανισμού συνεχώς μειώνονταν. *Επιλέγοντας, επομένως, στην παρούσα διατριβή να μην τις συμπεριλάβουμε στην εσχατολογική τυπολογία του πρώιμου Χριστιανισμού, δεν έχουμε την πρόθεση να παραθεωρήσουμε την όποια σημασία τους –στο πλαίσιο των ενδοχριστιανικών ανταγωνισμών περί θρησκευτικής*

⁸ Κάνουμε λόγο για τη διαλεκτική ιστορικής δυναμικής και ιστορικής συγκυρίας έχοντας υπ' όψιν αυτό που ο G. Theissen ονομάζει «διευρυμένο λειτουργισμό» (*«expanded functionalism»*) στην ερμηνεία του πρώιμου Χριστιανισμού. Ο λειτουργισμός αυτός ανημερωπίζει τη θρησκεία ως εμπειρία του Ιερού, ως ανακεφαλαίωση κοινωνικών συγκρούσεων και ως μέσο ιστορικών καινοτομιών. Υπ' αυτήν την έννοια, η ιστορική δυναμική του πρώιμου Χριστιανισμού στην ιστορική συγκυρία της αυτοκρατορικής περιόδου δεν είναι παρά η θρησκευτική του ιδιαιτερότητα ως καταλύτη συγκρούσεων που εξυπνέτησαν τη δημιουργία μιας νέας κοινωνικής τάξης. Ο πρώιμος Χριστιανισμός «[...] δεν αφορά μία στατική κοινωνία, αλλά μία θεμελιακή κοινωνική μεταμόρφωση –την ανάδυση μιας νέας θρησκείας και τη διάδοσή της σε όλη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Για να κατανοήσουμε την εν λόγω κοινωνική μεταμόρφωση, θα πρέπει να διευρύνουμε τον λειτουργισμό. Δεν αρκεί πια να ρωτάμε: ποια είναι η λειτουργία του τάδε ή του δείνα κοινωνικού φαινομένου στη διατήρηση της δεδομένης κοινωνικής ισορροπίας; Πρέπει πρωτίστως να ρωτάμε: ποια είναι η λειτουργία του στην αλλαγή της κοινωνίας;» (βλ. G. Theissen, «Sociological Theories of Religion and the Analysis of Early Christianity», ό.π., σσ. 254-5).

αυθεντίας ή εξουσίας– για τη διαμόρφωση της εν λόγω τυπολογίας, αλλά να επικεντρωθούμε σε ό,τι συνιστά την ιδιαιτερότητα αυτής της τυπολογίας.

Η δεύτερη ενδεχόμενη ένσταση θα μπορούσε να έχει την ακόλουθη μορφή: όλοι οι τύποι «κηρυγματικού Χριστού» που διαφέρουν από τον Ιησού-της-Αναστάσεως δεν εκφράζουν άραγε ο καθένας με τον τρόπο του μία ορισμένη εσχατολογική αυτοσυνειδησία; Η εν λόγω ένσταση έχει πράγματι δίκιο όταν υποστηρίζει την ύπαρξη εσχατολογίας σε όλες ανεξαιρέτως τις παραδόσεις του πρώιμου Χριστιανισμού. Έχει άδικο, όμως, όταν υπαινίσσεται ή προϋποθέτει ότι αυτή η εσχατολογία μπορεί να διεκδικήσει αυτόχρημα και τα γνωρίσματα της χριστιανικής ταυτότητας. Κι αυτό, διότι όλοι οι τύποι «κηρυγματικού Χριστού» που διαφέρουν από τον Ιησού-της-Αναστάσεως, στον βαθμό που εξέφραζαν κάποια εσχατολογική αυτοσυνειδησία, η τελευταία σε καμία περίπτωση δεν διέφερε ουσιαστικά από τις ποικίλες εκδοχές της ιουδαϊκής εσχατολογίας. Συνεπώς, η εσχατολογική τους αυτοσυνειδησία δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στην εσχατολογική τυπολογία του πρώιμου Χριστιανισμού ή, αλλιώς, η ένταξή τους στον πρώιμο Χριστιανισμό δεν γίνεται επί τη βάσει της εσχατολογίας τους αλλά επί τη βάσει της μείζονος σημασίας που είχε ο «ιστορικός Ιησούς» στο συμβολικό τους σύστημα.

Η τρίτη ενδεχόμενη ένσταση αφορά τη σκοπιμότητα της κατηγοριοποίησης που προτείνουμε. Ειδικότερα, μετά από αρκετές προτάσεις κατηγοριοποίησης των τάσεων του πρώιμου Χριστιανισμού και με δεδομένη τη μικρότερη ή μεγαλύτερη διορθωτική παρέμβαση των μεταγενέστερων ερευνητών στους προγενέστερους, τι ακριβώς εισηγείται η δική μας κατηγοριοποίηση; Κατά την άποψή μας, ανάμεσα στις σχετικές προτάσεις της έρευνας του πρώιμου Χριστιανισμού θα μπορούσε κανείς να επικεντρωθεί στα ονόματα των F. C. Baur, W. Bauer, H. Koester, R. E. Brown, C. T. McIntire, D. C. Sim και G. Theissen. Πιο συγκεκριμένα, στον F. C. Baur οφείλεται η σύλληψη της μεγαλοφυούς ιδέας για μία συνθετική θεώρηση της πολλαπλότητας του πρώιμου Χριστιανισμού. Η θεώρηση αυτή, όμως,

θεμελιωμένη σε μία ορισμένη κατανόηση του εγγελιανού διαλεκτικού σχήματος περιόρισε την πολλαπλότητα του πρώιμου Χριστιανισμού σε μία αρχική αντιπαράθεση μεταξύ «πέτρειου» («*petrinische*») και «παύλειου» («*paulinische*») Χριστιανισμού⁹, η οποία διαμεσολαβούμενη εν συνεχεία από ένα φάσμα συμβιβαστικών τάσεων οδήγησε τελικά στη σύνθεση του «ιωάννειου» Χριστιανισμού¹⁰. Η βασική ένσταση στον F. C. Baur είναι ότι περιορίζεται στα δεδομένα της *Καινής Διαθήκης*, υπεραπλουστεύει την ιστορική πραγματικότητα και δεν εστιάζεται στην ιδιαιτερότητα του πρώιμου Χριστιανισμού.

Με τη σειρά του, ο W. Bauer έδωσε την πρώτη κρίσιμη ώθηση προς επανεκτίμηση της πολλαπλότητας του πρώιμου Χριστιανισμού: στο πλαίσιο του τελευταίου «ορθόδοξοι» και «αιρετικοί» συγκροτούσαν ένα εξαιρετικά πολύπλοκο κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον, στο οποίο όλες ανεξαιρέτως οι τάσεις εξέφραζαν τη χριστιανική αυτοσυνειδησία¹¹. Τα μειονεκτήματα της θέσης του W. Bauer είναι ότι εστιάζει την αντιπαράθεση «ορθοδόξων» και «αιρετικών» στο πεδίο του Γνωστικισμού, υπερτονίζει αριθμητικά την κατανομή του Γνωστικών πρωτοχριστιανικών ομάδων / κοινοτήτων και δεν συνεισφέρει ιδιαίτερα στον

⁹ F. C. Baur, «Die Christuspartie in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom», στο *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1831, τεύχ. 4, σσ. 61-206.

¹⁰ F. C. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, Fues, 1853.

¹¹ W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971. «Ο Bauer διαπίστωσε ότι το πρώιμο χριστιανικό κίνημα ήταν καθ' εαυτό πολύ πιο διαφοροποιημένο απ' όσο οι ορθόδοξες πηγές αφήνουν να εννοηθεί. Κατά συνέπεια, γράφει ο Bauer, ίσως [...] ορισμένες εκδηλώσεις της χριστιανικής ζωής που οι συγγραφείς της εκκλησίας αποκηρύσσουν ως "αιρέσεις" να μην ήταν καθόλου τέτοιες αρχικά, αλλά τουλάχιστον αποσπασματικά να ήταν οι μόνες μορφές της νέας θρησκείας· τουτέστιν, σε ορισμένες περιοχές αποτελούσαν απλά τον "Χριστιανισμό". Ενδέχεται [...] οι υποστηρικτές αυτών των μορφών να αντιμετώπιζαν τους ορθοδόξους με μίσος και περιφρόνηση, μιας και γι' αυτούς αποτελούσαν τους ψευδείς πιστούς. Οι επικριτές του Bauer [...] τον έχουν κατηγορήσει για υπεραπλούστευση της όλης κατάστασης και για παραθεώρηση εκείνων των μαρτυριών που δεν ταιριάζουν στη θεωρία του. Αναμφίβολα η πρόταση του Bauer, ότι ορισμένες χριστιανικές ομάδες –αυτές που αργότερα χαρακτηρίστηκαν "αιρετικές"– αποτελούσαν την πλειονότητα, ξεπερνά κι αυτούς ακόμα τους ισχυρισμούς των Γνωστικών: οι τελευταίοι χαρακτηρίζαν σταθερά τον εαυτό τους ως τους "ολίγους" εν αντιθέσει προς τους "πολλούς" [...]» (βλ. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, ό.π., σελ. xxx).

θρησκευολογικό προσδιορισμό του πρώιμου Χριστιανισμού. Ο δε H. Koester είναι ο ερευνητής που περισσότερο ίσως από οποιονδήποτε άλλο τόνισε τη σχετική αυτονομία / αυτοτέλεια μιας πληθώρας από πρωτοχριστιανικές παραδόσεις που αντιπροσώπευαν τις ιδιαιτερότητες της γεωγραφικής, πολιτισμικής και ιστορικής κατανομής του πρώιμου Χριστιανισμού¹²· μιας κατανομής που ποτέ δεν έπαψε να αναπαράγεται μέσα από την εσωτερική αλληλοδραστική της δυναμική και τη διαλεκτική της συνάφεια με τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Το πρόβλημα με τις απόψεις του H. Koester συνίσταται, κατά την άποψή μας, στην εκ μέρους του αποσύνδεση «ιστορικού Ιησού» και πρώιμου Χριστιανισμού, καθώς και στη μεθοδολογική προτεραιότητα που προσγράφει στους κοινωνικο-ιστορικούς προσδιορισμούς του πρώιμου Χριστιανισμού έναντι των βιωμάτων που οριοθετούσαν θρησκευτικά τον τελευταίο εντός των εν λόγω προσδιορισμών.

Με το τετραπλό σχήμα του R. E. Brown¹³ επιχειρείται μία υπέρβαση του διπολισμού ανάμεσα σε «ιουδαίο-χριστιανισμό» («*Jewish Christianity*»)¹⁴ και «εθνο-χριστιανισμό»

¹² H. Koester, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980. «Ο Helmut Köster [...] περιγράφει τον πρώιμο Χριστιανισμό επί τη βάσει τοπικών διαφορών και ιστορικών ακολουθιών ανάπτυξης» (βλ. G. Theissen, *A Theory of Primitive Christianity*, ό.π., σελ. 367, σημ. 1). Η συγκεκριμένη προσέγγιση αντιδιαστέλλεται στη θεολογική προσέγγιση περί κοινής προέλευσης των παραδόσεων του πρώιμου Χριστιανισμού, την οποία εκπροσωπεί το K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 1995. «Ο Klaus Berger [...] τη συγκρίνει [την ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού] με τα κλαδιά ενός δένδρου· εδώ, η διασύνδεση διαφορετικών ιδεών και παραδόσεων υποδηλώνει κοινή προέλευση» (βλ. G. Theissen, ό.π.).

¹³ R. E. Brown, «Introduction», στο R. E. Brown and J. P. Meier, *Antioch and Rome*, NY, Paulist, 1983.

¹⁴ O D. C. Simm γράφει ότι «[...] ο όρος "ιουδαίοχριστιανισμός" έχει χρησιμοποιηθεί με πολλούς τρόπους. Η συνήθης χρήση του δηλώνει τους εκ καταγωγής Ιουδαίους που τηρούσαν τον Νόμο κι ακολουθούσαν τη διδασκαλία του Ιησού. Κάποιοι ερευνητές, όμως, έχουν χρησιμοποιήσει τον εν λόγω όρο αναφερόμενοι στην παράταξη του χριστιανικού κινήματος που είχε εγκαταλείψει την τήρηση του Νόμου, ενώ κάποιοι άλλοι έχουν αποδώσει τον όρο σε όλους τους πρώιμους οπαδούς του Ιησού, ανεξάρτητα από την εκ μέρους τους τήρηση του Νόμου ή όχι» (βλ. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, ό.π., σσ. 25-6). Άρα έχει κατ' επανάληψη θεωρηθεί ιδιαίτερα προβληματικός. Για διάφορες κριτικές στον εν λόγω όρο, βλ. R. A. Kraft, «In Search of "Jewish Christianity" and its "Theology": Problems of Definition and Methodology», στο *Recherches de science religieuse*, 1972, τεύχ. 60, σσ. 81-92· A. F. J. Klijn, «The Study

(«*Gentile Christianity*»): ο πρώιμος Χριστιανισμός συγκροτούνταν στην πραγματικότητα από τύπους εμπειρίας που διαχέονταν σε όλες τις κοινότητες ανεξαρτήτως πολιτισμικών καταβολών και ιστορικής ανάπτυξης¹⁵. Και σ' αυτήν την περίπτωση, όμως, η όλη προσέγγιση περιορίζεται ασφυκτικά στα καινοδιαθηκικά δεδομένα. Σε άμεση αλλά αντιθετική συνάφεια προς την πρόταση του R. E. Brown τελούν οι απόψεις του D. C. Sim, ο οποίος επαναφέρει τον τονισμό της πρωτοχριστιανικής διπολικότητας ανακεφαλαιώνοντας μία ορισμένη τάση της έρευνας¹⁶: αυτή τη φορά, η αντιπαράθεση και διαφοροποίηση κατανοείται μεταξύ μιας λίγο-πολύ συνεκτικής δέσμης εκπροσώπων του «χριστιανικού Ιουδαϊσμού» και ενός αρκετά ετερόκλητου συνόλου από εκπροσώπους του εθνο-χριστιανισμού. Στην ουσία πρόκειται για

of Jewish Christianity», στο *New Testament Studies*, 1974, τεύχ. 20, σσ. 419-31· S. K. Riegel, «Jewish Christianity: Definitions and Terminology», στο *New Testament Studies*, 1978, τεύχ. 24, σσ. 410-5· R. Murray, «Jews, Hebrews and Christians: Some Needed Distinctions», στο *Novum Testamentum*, 1982, τεύχ. 24, σσ. 194-208· G. Lüdemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1989· J. E. Taylor, «The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention», στο *Vigiliae Christianae*, 1990, τεύχ. 44, σσ. 313-44. Αν και δεν προτιμούμε τη χρήση του εν λόγω όρου –διότι προκαλεί σύγχυση μεταξύ Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού– τον θεωρούμε θεμιτό εφόσον σημαίνει καταγωγή ή πολιτισμική καταβολή. Για μία θρησκευολογική προσέγγισή του, βλ. C. Colpe, *Das Siegel der Propheten: Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, Institut Kirche und Judentum, 1990.

¹⁵ R. E. Brown, «Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish / Gentile Christianity», στο *Catholic Biblical Quarterly*, 1983, τεύχ. 45, σσ. 74-9. Για μία κριτική του R. E. Brown, βλ. D. C. Sim, ό.π., σελ. 19, σημ. 54, όπου σημειώνεται ότι «η κατηγοριοποίηση του Brown είναι [...] ανακριβής και αδικαιολόγητα περιπεπλεγμένη».

¹⁶ Η εν λόγω τάση συμπεκνώνεται στους όρους «χριστιανός Ιουδαίος» («*Christian Jew*») και «χριστιανικός Ιουδαϊσμός» («*Christian Judaism*»), με τους οποίους υποστηρίζεται η ύπαρξη ενός «Χριστιανισμού» που συνιστούσε απλά ιδιαίτερη έκφραση του Ιουδαϊσμού ή, αλλιώς, ενός Ιουδαϊσμού που διέθετε απλώς ορισμένα «χριστιανικά» διακριτικά. Αναμφίβολα, ένας τέτοιος «Χριστιανισμός» ή, αν θέλετε, ένας τέτοιος «Ιουδαϊσμός» απετέλεσε ιστορική πραγματικότητα –αλλιώς δεν μπορούν να εξηγηθούν πλείστες όσες πολεμικές αναφορές θεολόγων του πρώιμου Χριστιανισμού κατά ομάδων και τάσεων λόγω ακριβώς του «Ιουδαϊσμού» τους– αλλά αυτό είναι κάτι εντελώς διαφορετικό απ' το να υποστηρίζεται ότι αυτός ο «Χριστιανισμός» / «Ιουδαϊσμός» υπήρξε μία από τις δύο κυρίαρχες πρωτοχριστιανικές νοοτροπίες. Η ερευνητική τάση σχετικά με τους όρους «χριστιανός Ιουδαίος» και «χριστιανικός Ιουδαϊσμός» μπορεί ν' αναχθεί στο G. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, Clarendon Press, 1946, ενώ τυπικός της εκπρόσωπος είναι ο A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

μία σύγκρουση ανάμεσα στη συνέχεια και στην ασυνέχεια ως προς τον Ιουδαϊσμό. Και ο D. C. Sim, όμως, δεν κινείται στην πράξη εκτός της *Καινής Διαθήκης*, ενώ παράλληλα δεσμεύεται υπερβολικά από την κατηγορία «σέκτα» και κατανοεί τον Ιουδαϊσμό αναδρομικά. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει η τετραπλή τυπολογία του C. T. McIntire¹⁷, η οποία εισάγει την όλη προβληματική της κατηγοριοποίησης του πρώιμου Χριστιανισμού (και όχι μόνο) στην ευρύτερη προοπτική της ιστορίας των θρησκευμάτων: οι τύποι που διακρίνονται εν προκειμένω είναι ο «χιλιαστικός» («*millenarian*»), ο «εκκλησιαστικός» («*ecclesiastical*»), ο «μεταρρυθμιστικός / αναγεννητικός» («*reform / revivalist*») και ο «μυστικός» («*mystical*»). Δυστυχώς, όμως, κανένας από τους εν λόγω τύπους –παρόλη την αναλυτική τους αξία– δεν συσχετίζεται ούτε με τον «ιστορικό Ιησού» ούτε με τις εγγενείς εντάσεις της πρωτοχριστιανικής εμπειρίας¹⁸. Τέλος, η πρόταση του G. Theissen συνιστά ένα προσεκτικό και αξιόλογο ραφινάρισμα της θέσης περί ανάπτυξης και διαφοροποίησης του πρώιμου Χριστιανισμού που εισηγήθηκε η «Σχολή της Τυβίγγης»: ο διπολισμός υποχωρεί μπροστά σε μία πολύ πιο σύνθετη διαλεκτική, λαμβάνεται υπ' όψιν το μήνυμα του «ιστορικού Ιησού», εκτιμώνται τόσο οι συνέχειες όσο και οι ασυνέχειες στο πλαίσιο των πρωτοχριστιανικών παραδόσεων και, τέλος, η *Καινή Διαθήκη* θεωρείται η σημαντικότερη μεν αλλά όχι η μοναδική πηγή του πρώιμου Χριστιανισμού¹⁹. Παρόλα αυτά, η πρόταση του G. Theissen δεν φαίνεται να προϋποθέτει ή να συνεπάγεται μία στιβαρή φαινομενολογική θεμελίωση.

¹⁷ C. T. McIntire, «History: Christian Views», στο Mircea Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ., 6, σσ. 394-9.

¹⁸ Αν και ο C. T. McIntire γράφει ότι «όλοι οι τύποι [...] προσανατολίζονται επί τη βάσει της ζωής του Χριστού, εγκολπώνονται τόσο την παγκόσμια όσο και την προσωπική ιστορία και διαθέτουν ένα ορισμένο ενδιαφέρον για τα εν εξελίξει και σταθερά προβλήματα της ιστορίας» (βλ. ό.π., σελ. 397). Η τυπολογία του, δηλαδή, λαμβάνει έμμεσα υπ' όψιν της τον «ιστορικό Ιησού» και τις εντάσεις που έπρεπε ν' αντιμετωπίσουν οι πρωτοχριστιανικές κοινότητες. Αυτό που λείπει είναι η άμεση αναφορά στη γενετική εξάρτηση της πρωτοχριστιανικής τυπολογίας από την ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού», καθώς και η κατανόηση της εν λόγω ερμηνείας ως συστατικής των εντάσεων της εμπειρίας του πρώιμου Χριστιανισμού.

¹⁹ Πιο συγκεκριμένα η πρόταση του G. Theissen αρθρώνεται ιστορικά ως μία κίνηση από την αρχική ενότητα (της κοινότητας των Ιεροσολύμων) στον σχετικά γρήγορο διπολισμό (μεταξύ «*Ελληνιστών*» και «*Εβραίων*») και

Μετά την ανωτέρω σύντομη κριτική επισκόπηση των σημαντικότερων προτάσεων προς κατηγοριοποίηση του πρώιμου Χριστιανισμού, μπορούμε να πούμε πως η θέση μας προτείνεται διότι θεωρούμε ότι πληροί καλύτερα μία σειρά από προϋποθέσεις: (α) *ιστορικές*, διότι βάση της είναι η συνέχεια ή ασυνέχεια ως προς τον «ιστορικό Ιησού»· (β) *φαινομενολογικές*, διότι εστιάζεται στις θρησκευτικές ταυτότητες / ιδιαιτερότητες εντός του πρωτοχριστιανικού πλουραλισμού· και (γ) *κοινωνιολογικές*, διότι προσφέρει τον αναλυτικό οπλισμό για να κατανοηθούν μείζονα κοινωνικά φαινόμενα –με κορυφαίο την εκκοσμίκευση– που άπτονται των μετασχηματισμών του Χριστιανισμού²⁰.

Ολοκληρώνοντας τις ενστάσεις στην εκ μέρους μας προτεινόμενη κατηγοριοποίηση, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε ως εξής την τελευταία: οι τέσσερις τύποι πρωτοχριστιανικής εσχολογίας που διακρίνουμε είναι άραγε διακριτοί στο επίπεδο των κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών ή αποτελούν απλώς ιδεολογική κατασκευή προς άρση των αντιφάσεων που παρατηρούνται στις εν λόγω συνθήκες; Πρώτον, με την κατηγοριοποίησή μας δεν προτιθέμεθα να υποστηρίξουμε ότι η ταυτότητα των τάδε ή των δείνα ατόμων / ομάδων / κοινοτήτων διέπεται κατ' αποκλειστικότητα από ένα συγκεκριμένο τύπο πρωτοχριστιανικής εσχολογίας. Δεύτερον, ο όποιος ιδεολογικός χαρακτήρας της κατηγοριοποίησής μας δεν μπορεί εκ προοιμίου και εξ ορισμού να απορριφθεί, εάν κι εφόσον αντιστοιχεί στους ιδεολογικούς

από εκεί μέσω πολλαπλών φορέων (Πέτρου, Ιακώβου, «ψευδαδελφών», Βαρνάβα, Παύλου, Ιωάννη, κά.) στους τέσσερις βασικούς τύπους (ιουδαίο-χριστιανισμό, Συνοπτικό Χριστιανισμό, παύλειο Χριστιανισμό και ιωάνναιο Χριστιανισμό), για να καταλήξει τελικά σε μία τριάδα αισθητά διαφορετικών θρησκευτικών εμπειριών (αρχέγονη χριστιανική προφητεία, πρώιμη χριστιανική καθολικότητα και ριζική απολυτρωτική θρησκεία). Θα πρέπει, βέβαια, να τονιστεί ότι ο ίδιος ο G. Theissen αναγνωρίζει ότι η εν λόγω κίνηση ήταν κατά πάσα πιθανότητα η κύρια αλλά όχι η μοναδική στην ανάπτυξη του πρώιμου Χριστιανισμού, κι αυτό διότι οι απαρχές του τελευταίου δεν μπορούν ν' αναχθούν στην ενότητα της κοινότητας των Ιεροσολύμων. Βλ. G. Theissen, *ό.π.*, σσ. 249-85.

²⁰ Για μία εισαγωγή όσον αφορά τον τρόπο που η εσχολογική τυπολογία του πρώιμου Χριστιανισμού αφορά την εκκοσμίκευση, βλ. Β. Αδραχτάς, «Εσχολογία: η άλλη όψη της Εκκλησίας (α' μέρος)», στο *Ορθοδοξία – 21ος Αιώνας*, 2000, τεύχ. 4, σελ. 53· του ίδιου, «Για όλα φταίει η Κόλαση: η εκκοσμίκευση ως εσωτερική υπόθεση του Χριστιανισμού», στο *Αφιέρωμα της Ελευθεροτυπίας* (06 / 09 / 00), σσ. 6-7· Δ. Αρκάδας – Δ. Ι. Μπεκρεδιάκης, *Λόγος Σκληρός: κεφάλαια τοξικής Θεολογίας*, Αθήνα, Εξάντας, 2001, σσ. 33-44.

τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης που προκύπτουν από το ίδιο το υλικό των πηγών. Τρίτον, οι τύποι που εισηγούμαστε είναι τύποι νοοτροπίας, που σημαίνει ότι τα άτομα / ομάδες / κοινότητες του πρώιμου Χριστιανισμού μπορούν κάλλιστα να τους εκφράζουν εν όλω ή εν μέρει, ταυτόχρονα, αντιφατικά ή συνθετικά²¹. Τέλος, όπως κάθε τυπολογική κατηγοριοποίηση έτσι και η δική μας σκοπό έχει να διευκολύνει την ερμηνεία και, παράλληλα, να επιτρέπει την εκτίμηση όσο το δυνατόν περισσότερων τυπολογικών αποκλίσεων προς πληρέστερη, και πάλι, ερμηνεία της ιστορικής πραγματικότητας.

Ο πρώτος τύπος της εσχατολογικής νοοτροπίας του πρώιμου Χριστιανισμού είναι η εσχατολογία-ως-«τέλος». Πρόκειται για μία ερμηνεία που τις περισσότερες φορές είτε περιγράφεται ως αποκαλυπτική είτε συγχέεται με τον αποκαλυπτισμό²². Θα πρέπει, εντούτοις, να δηλώσουμε ότι άλλο η αποκαλυπτική («*apocalyptic*») ως φιλολογικό είδος (*genre*), άλλο ο αποκαλυπτισμός ως θεώρηση (*Anschauung*) της ιστορίας²³ και άλλο η εσχατολογία ως

²¹ Οι εσχατολογικοί τύποι-νοοτροπίες του πρώιμου Χριστιανισμού ανιχνεύονται σε θεολογικά κείμενα, τα οποία όπως κάθε είδους κείμενα άμεσα ή έμμεσα ενσωματώνουν εντός τους προγενέστερες ή συγχρονικές νοοτροπίες που διαφέρουν από τη δική τους διήκουσα νοοτροπία-τάση. Υπ' αυτήν την έννοια, σε κάθε θεολογικό κείμενο του πρώιμου Χριστιανισμού πέρα από την κυρίαρχη εσχατολογική νοοτροπία μπορούμε ν' ανιχνεύσουμε δευτερεύουσες ή περιφερειακές, οι οποίες είτε οικονομούνται οργανικά-συνθετικά είτε παραμένουν αντιφατικές μαρτυρίες του πλουραλισμού της πρωτοχριστιανικής εμπειρίας. Ένα τυπικό παράδειγμα της αντιφατικής παρουσίας περιφερειακών εσχατολογικών νοοτροπιών σε κείμενα που κατά τ' άλλα διέπονται από μία κυρίαρχη τοιαύτη είναι τα έργα του Ιουστίνου. Για την εσχατολογική ασυνέπεια στον Ιουστίνου, βλ. C. E. Hill, *Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford, Clarendon Press, 1992, σσ. 20-4, όπου όμως η εν λόγω ασυνέπεια περιορίζεται σε μεταθανάτιες και μετα-ιστορικές αντιλήψεις και δεν συσχετίζεται με την πρωτοχριστιανική εσχατολογία ως ερμηνεία της ιστορίας.

²² Η εσχατολογία αυτή χαρακτηρίζεται συνήθως «μελλοντική εσχατολογία» («*future / futuristic eschatology*») ή «αποκαλυπτική εσχατολογία» («*apocalyptic eschatology*»). Για τους κλασικούς υποστηρικτές της, βλ. Γ. Π. Πατρώνος, *Ιστορία και Εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, Αθήνα, Δόμος, 2002, σσ. 39-52.

²³ Οι E. W. Stegemann και W. Stegemann τονίζουν ότι «[...] από κοινού με τον Koch και άλλους, διακρίνουμε ανάμεσα σε *αποκάλυψη* ως λογοτεχνικό είδος και σε *αποκαλυπτισμό* ως χαρακτηρισμό μιας ορισμένης θρησκευτικής τάσης στον Ιουδαϊσμό της ελληνορωμαϊκής περιόδου και στον πρώιμο Χριστιανισμό» (βλ. E. W. Stegemann and W. Stegemann, ό.π., σελ. 144· τα πλάγια των συγγραφέων). Ο J. J. Collins σημειώνει: «[...] ο Michael Stone έχει υποστηρίξει ότι "υπάρχουν ορισμένα βιβλία που συμβατικά θεωρούνται ως αποκαλύψεις, τα οποία στην πράξη στερούνται πλήρως αποκαλυπτισμού" και ότι "οι πραγματικά αποκαλυπτικές

προβληματισμός περί του τέλους της ιστορίας. Επιπλέον, εν σχέσει προς τον αποκαλυπτισμό και την εσχατολογία, άλλο μεσσιανισμός, άλλο χιλιασμός και άλλο ο «κρηγυματικός Χριστός» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«τέλους». Ειδικότερα, η αποκαλυπτική συνίσταται σε μία ορισμένη μυθικο-συμβολική²⁴ γλώσσα που διατείνεται πως διαμεσολαβεί το απόλυτο χωρικό επίπεδο του Θείου και το σχετικό χρονικό επίπεδο του ανθρωπίνου²⁵. Πιο συγκεκριμένα, η αποκαλυπτική αυτοπροσδιορίζεται ως η αποκαλυψιακή (*revelatory*)²⁶ γνώση που

αποκαλύπτει αποτελούν εξαίρεση παρά τον κανόνα". Εξ ου και το συμπέρασμα ότι θα πρέπει να υποστηριχθεί μία σαφής διάκριση ανάμεσα σε αποκαλύψεις και αποκαλυπτισμό [...] Στον βαθμό που ο αποκαλυπτισμός είναι ένα ιστορικό κίνημα ή "αναφέρεται στο συμβολικό σύμπαν μέσω του οποίου ένα αποκαλυπτικό κίνημα κωδικοποιεί την ταυτότητά του και την ερμηνεία της πραγματικότητας", δεν ταυτίζεται απλά με το περιεχόμενο των αποκαλύψεων. Υπάρχουν αποκαλύψεις που δεν είναι υπό καμία έννοια προϊόντα κάποιου κινήματος [...] Ένα κίνημα μπορεί εύλογα να ονομαστεί αποκαλυπτικό, εάν κι εφόσον διέπτονταν από το εννοιολογικό πλαίσιο του είδους της αποκαλυπτικής, αποδεχόμενο ένα κοσμοείδωλο εντός του οποίου η υπερφυσική αποκάλυψη, ο ουράνιος κόσμος και η εσχατολογική κρίση έπαιζαν ουσιαστικό ρόλο» (βλ. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK, Eerdmans, 1998, σσ. 12-3). Για τον αποκαλυπτισμό ως θεώρηση της ιστορίας, βλ. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC – AD 100*, London, SCM Press, 1964, σσ. 217-24.

²⁴ «[...] η μυθολογία υπήρξε βασικό δομικό γνώρισμα της Αποκαλυπτικής. Στο σημείο αυτό, δεν έχουμε να κάνουμε απλά με την επιρροή ξένων μυθολογιών που διαμόρφωσαν εν συνεχεία ένα συγκεκριμένο στερεότυπο ή μία φόρμα, αλλά με τον μύθο ως ουσία-περιεχόμενο της αιχμαλωσιακής εσχατολογίας. Στην πραγματικότητα, μπορούμε να ορίσουμε την Αποκαλυπτική ως "τη μυθοποίηση της εσχατολογίας" και την εσχατολογία ως "τη φόρμα εκείνη του μύθου που αναφέρεται στο άγνωστο μέλλον"» (βλ. Δ. Αρκάδας, «Η κρίση του Θεού στην αποκαλυπτική γραμματεία», στο *Θρησκευολογία – Ιερά / Βέβηλα*, 2000, τεύχ. 1, σσ. 9-10). Για τον συμβολικό χαρακτήρα της αποκαλυπτικής γλώσσας και τις ποικίλες αποτιμήσεις του επί τη βάση των διαφορετικών τάσεων που εισηγήθηκαν οι R. H. Charles και H. Gunkel, βλ. J. J. Collins, ό.π., σσ. 14-21.

²⁵ Η A. Y. Collins τονίζει την εν λόγω διαμεσολάβηση. «Η "Αποκάλυψη" είναι το είδος της αποκαλυψιακής (*revelatory*) γραμματείας που διαθέτει ένα αφηγηματικό πλαίσιο εντός του οποίου μία αποκάλυψη-γνώση διαμεσολαβείται από ένα αλλόκοσμο ον σε κάποιον ανθρώπινο αποδέκτη, φανερώνοντας έτσι μία υπερβατική πραγματικότητα η οποία είναι τόσο έγχρονη, στον βαθμό που εμπεριέχει μία εσχατολογική σωτηρία, όσο και χωρική, στον βαθμό που εμπλέκει έναν άλλο, υπερφυσικό κόσμο» (βλ. A. Y. Collins, ό.π., σελ. 7). Στην ίδια γραμμή κινείται και ο J. J. Collins: «όποιο κι αν είναι το αντιμετωπιζόμενο πρόβλημα, αυτό προσεγγίζεται από μία διακριτή αποκαλυπτική προοπτική. Η εν λόγω προοπτική πλαισιώνεται χωρικά από τον υπερφυσικό κόσμο και χρονικά από την εσχατολογική κρίση» (βλ. ό.π., σελ. 41).

²⁶ «[...] η αυθεντία των αποκαλυπτικών κειμένων δεν προερχόταν από τις Γραφές, αλλά από κάποια νέα αποκάλυψη» (βλ. J. C. Collins, ό.π., σελ. 40). «Η μορφή των αποκαλυπτικών κειμένων εμπλέκει ένα αφηγηματικό πλαίσιο που περιγράφει τον τρόπο της αποκάλυψης. Τα βασικά μέσα της αποκάλυψης είναι

κοινοποιείται μυστικά (*mystically*)²⁷ μέσω συγκεκριμένων εκλεκτών υποκειμένων προς υπέρβαση της ιστορίας. Υπ' αυτήν τη έννοια, το είδος της αποκαλυπτικής αρθρώνεται ως μία δέσμη σταθερών μοτίβων: (α) *εκατατική ρήξη της απόστασης ανάμεσα σε Θείο και ανθρώπινο*, (β) *καταλυτική παρουσία των καταστροφικών δυνάμεων εντός της ιστορίας*, (γ) *σύγκρουση του Θείου / Αγαθού και του Δαιμονικού / Κακού*, (δ) *τελική νίκη-κρίση του Θείου*, και (ε) *αποκατάσταση της θεϊκής τάξης στο επίπεδο του ανθρωπίνου*²⁸. Από την άλλη, η ιδιαιτερότητα του αποκαλυπτισμού συνίσταται σε μία γενική προβληματική σχετικά με το τι, το πώς και το

οράματα και αλλόκοσμα ταξίδια, τα οποία συμπληρώνονται με ομιλίες ή διαλόγους και μερικές φορές με κάποιο ουράνιο βιβλίο. Το σταθερό στοιχείο είναι η παρουσία ενός αγγέλου ο οποίος ερμηνεύει τα οράματα ή λειτουργεί ως οδηγός στα αλλόκοσμα ταξίδια. Η εν λόγω φιγούρα δηλώνει ότι η αποκάλυψη δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς υπερφυσική βοήθεια· δεν ανήκει σ' αυτόν τον κόσμο. Σε όλα τα ιουδαϊκά αποκαλυπτικά κείμενα ο ανθρωπίνος αποδέκτης είναι μία σεβάσματα φιγούρα από το μακρινό παρελθόν, του οποίου το όνομα χρησιμοποιείται ψευδώνυμω. Η συγκεκριμένη τεχνική αυξάνει τον απόκοσμο και μυστηριώδη χαρακτήρα της αποκάλυψης. Η στάση του οραματιστή πριν από την αποκάλυψη και η αντίδρασή του σ' αυτήν τονίζουν ιδιαίτερα την ανθρώπινη αδυναμία εν όψει του υπερφυσικού» (βλ. ό.π., σσ. 5-6· πρβλ. επίσης σελ. 8). Για τα ποικίλα μέσα της αποκάλυψης του Θεού στα αποκαλυπτικά κείμενα, βλ. D. S. Russell, ό.π., σσ. 158-77.

²⁷ Το μυστικό στοιχείο χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τις αποκάλυψεις «επουράνια ταξίδια» (*«heavenly journey» apocalypses*) σ' αντιπαράθεση προς τις «ιστορικές» αποκάλυψεις (*«historical» apocalypses*). Για τους δύο αυτούς τύπους, βλ. J. J. Collins, ό.π., σσ. 6-7. Σημειωτέον ότι κατά τον M. Himmelfarb οι δύο αυτοί τύποι αντιπροσωπεύουν διαφορετικά φιλολογικά είδη (βλ. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1983, σελ. 61). Για το μυστικό στοιχείο των αποκάλυψεων, βλ. M. Stone, *Scriptures, Sects, and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Philadelphia, Fortress Press, 1980· I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, Brill, 1980· C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York, Crossroad, 1982· M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York, Oxford University Press, 1993. Για το μυστικό στοιχείο των αποκάλυψεων ως έκσταση ή λογοτεχνική σύμβαση, βλ. L. Hartman, *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par*, Lund, Gleerup, 1966· J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund, Gleerup, 1968.

²⁸ Στα εν λόγω μοτίβα εμφανής είναι ο ρόλος του Δαιμονικού / Κακού. Ο ερευνητής που περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο έχει τονίσει το πρόβλημα του κακού στην αποκαλυπτική είναι ο P. Sacchi. Βλ. P. Sacchi, *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997· για μία κριτική, βλ. G. Boccaccini, «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», στο J. J. Collins and J. H. Charlesworth (επιμ.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield, JSOT Press, 1991.

γιατί της ιστορίας. Η τελευταία αποτελεί τη διαδοχή όμοιων στιγμών / συμβάντων / σταδίων που *mutatis mutandis* επαναλαμβάνουν το σχήμα «Κακό – σύγκρουση – Αγαθό» μέχρις ότου επέλθει το προκαθορισμένο²⁹ τέλος-λύση του ανθρωπίνου δράματος. Κατά συνέπεια, ο αποκαλυπτισμός προβάλλει ως ένα ορισμένο νόημα της ιστορίας, ένα νόημα που οριοθετείται εντός των εξής παραμέτρων: (α) του θείου σχεδίου, (β) της δαιμονικής εκτροπής, (γ) της ανθρώπινης ευθύνης και (δ) της έσχατης αποκατάστασης. Υπ' αυτήν την έννοια, ο αποκαλυπτισμός δεν είναι παρά η διαλεκτική ανάμεσα στον ιστορικό ντετερμινισμό (Νόμο) και στην ιστορική απροσδιοριστία (Ελευθερία) υπό το πρίσμα του ιστορικού παραλόγου (Κακού) ή, αλλιώς, η εξατομικευμένη ελπίδα (Χάρη) για συλλογική αυτο-πραγμάτωση (Λύτρωση) εν όψει της καθολικής υπαρκτικής ματαιώσης (Αμαρτία). Εν τέλει, δηλαδή, ο αποκαλυπτισμός δηλώνει την αίσια έκβαση της δυσοίωσης ιστορικής πραγματικότητας³⁰.

Όσον αφορά την εσχατολογία, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ιδιαιτερότητά της συνίσταται στο βίωμα μιας ορισμένης ιστορικής στιγμής ως του τέλους της ιστορίας εν όλω ή εν μέρει³¹: η θρησκευτική εμπειρία στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας αρθρώνεται με τόσο κρίσιμο τρόπο που η ίδια η εν λόγω συγκυρία μεταποιείται άμεσα ή

²⁹ Για τον θείο προκαθορισμό, βλ. D. S. Russell, ό.π., σσ. 230-4 και K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, Naperville, Allenson, 1972, σσ. 28-33. Για τον προκαθορισμό της ιστορίας ως σχηματοποίησης της ιστορίας μέσω συγκεκριμένου αριθμού περιόδων, βλ. παραδείγματα στο J. J. Collins, ό.π., σσ. 63-4, 155-7, 239-40.

³⁰ «Έχει [...] υποστηριχθεί ότι οι αποκαλυπτιστές ήταν πεσιμιστές όσον αφορά την ιστορία [...] Αυτή η άποψη, όμως, αντιπροσωπεύει μόνο μία πλευρά του θέματος. Αληθεύει εν γένει ότι πίστευαν πως τα πράγματα πήγαιναν από το κακό στο χειρότερο, ότι η παρούσα παγκόσμια τάξη ήταν "ανεπίδεκτη λυτρώσεως", ότι θα έπρεπε να δοθεί ένα τέλος στην ιστορία που είχε φθαρεί με την υποταγή της στις δυνάμεις του κακού. Παρόλα αυτά δεν επρόκειτο για αξιολύπητους ανθρώπους [...] Ήταν άνθρωποι πίστεως που μπορούσαν να δουν εντός, δια και πέραν της ιστορίας την επιτέλεση του θριαμβικού σκοπού του Θεού, όχι μόνο για τον εαυτό τους ως έθνος, αλλά και για τους ανθρώπους κάθε έθνους που ήταν διατεθειμένοι ν' ακολουθήσουν την οδό της δικαιοσύνης [...] Σ' έναν κόσμο που το κακό βρισκόταν σε άνοδο [...] πίστευαν ότι είναι ο λαός του Θεού και ότι ο παντοδύναμος σκοπός του τελευταίου θα θριάμβευε πάνω σε ανθρώπους και δαίμονες» (βλ. D. S. Russell, ό.π., σελ. 220).

³¹ Εν όλω, όταν πρόκειται για το τέλος του κόσμου, κι εν μέρει, όταν πρόκειται για το τέλος μιας ορισμένης ιστορικής συνθήκης. Υπενθυμίζουμε ότι εδώ με τον όρο «εσχατολογία» εννοούμε την εμπειρία των προφητών του Ισραήλ και όχι τις εκδοχές περί ατομικού ή συλλογικού τέλους στην παγκόσμια θρησκευτικότητα.

προοδευτικά σε απόλυτη παρουσία του Θείου. Καμία θρησκευτική εμπειρία δεν είναι δυνατή ή νοητή μετά από αυτήν. *Με την εσχατολογία μία ορισμένη ιστορική εμπειρία αναδεικνύεται στον πλήρη –και όχι απλά στον αυθεντικό– «τόπο» του Θείου και, ως εκ τούτου, σημαίνει την υπέρβαση τόσο του θρησκευτικού όσο και κάθε άλλου κοινωνικο-ιστορικού πεδίου.*

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω, καθίσταται σαφές ότι η αποκαλυπτική δεν προϋποθέτει ούτε συνεπάγεται κατ' ανάγκην τον αποκαλυπτισμό ή την εσχατολογία³². Ο αποκαλυπτισμός, πάλι, ενδέχεται να εκφράζεται μέσω της αποκαλυπτικής γλώσσας, ενώ εν σχέσει προς την εσχατολογία αποτελεί το σύνολο εντός του οποίου η τελευταία ενδέχεται να ανήκει ως τμήμα³³. Θα μπορούσε, μάλιστα, να υποστηριχθεί ότι αυτό καθ' εαυτό το σχήμα του αποκαλυπτισμού προϋποθέτει και συνεπάγεται τη μερική ακύρωση του εσχατολογικού προβληματισμού³⁴. Τέλος, η εσχατολογία δεν δεσμεύεται από την αποκαλυπτική και απηχεί μία ιστορική αυτοσυνειδησία που κατ' αρχήν διαφοροποιείται από εκείνη του αποκαλυπτισμού. Με άλλα λόγια, όταν κάνουμε λόγο για τη σχέση των εν λόγω μεγεθών μπορούμε να την παραστήσουμε διαγραμματικά με τρεις κύκλους που τέμνονται μεταξύ τους και μοιράζονται από κοινού ένα συγκεκριμένο τμήμα· ή θα μπορούσαμε εξ επόψεως λογικής να πούμε ότι (κατά ζεύγη) οι εν

³² Για παράδειγμα, ενώ οι λεγόμενες «ιστορικές» αποκαλύψεις αντανakλούν το σχήμα του αποκαλυπτισμού, δεν συμβαίνει το ίδιο με τις λεγόμενες αποκαλύψεις «επουράνια ταξίδια». Όσον αφορά δε την εσχατολογία, αυτή προηγήθηκε ως εμπειρία (των προαιχμαλωσιακών προφητών) και της αποκαλυπτικής και του αποκαλυπτισμού.

³³ Ως προς τη σχέση εσχατολογίας και αποκαλυπτισμού πρέπει να τονιστεί ότι ασφαλώς και δεν υπάρχει αποκαλυπτισμός χωρίς εσχατολογία, αλλά η τελευταία χαρακτηρίζεται εκ μέρους της έρευνας ως «αποκαλυπτική εσχατολογία» και διαφέρει αισθητά από την προφητική ταυτότητα (πρβλ. J. J. Collins, ό.π., σσ. 11-2).

³⁴ Το σχήμα του αποκαλυπτισμού προϋποθέτει ιστορικά το σχήμα της εσχατολογίας. Ειδικότερα, η προφητική εσχατολογική εμπειρία συνοδεύτηκε από ιστορική ματαίωση, μία ματαίωση που λόγω της ιστορικής δυναμικής που κατ' αρχήν διέθετε η συγκεκριμένη εμπειρία δεν μπορούσε παρά να κατανοηθεί ως αναβολή της τελικής λύσης του ΥΗWH. Παρόλα αυτά, η επαναλαμβανόμενη ματαίωση της εσχατολογικής εμπειρίας και η συνακόλουθη απογοήτευση θα οδηγήσουν σε μία ύστατη δυνατότητα διάσωσης του ιστορικού ρόλου του ΥΗWH, όχι πια σε μία δεδομένη ιστορική στιγμή, αλλά μέσω μιας μελλοντικής ιστορικής στιγμής στο τέλος και την υπέρβαση της ίδιας της ιστορίας. Με άλλα λόγια, ο αποκαλυπτισμός γίνεται ο σιωπηλός μάρτυρας αφενός μεν της επαναλαμβανόμενης ματαίωσης της εσχατολογικής προσδοκίας, αφετέρου δε της μετατόπισης της τελευταίας στο επίπεδο της απυρόβλητης «ου-τοπίας».

λόγω έννοιες διαφέρουν ως προς το πλάτος. Αν, όμως, οι έννοιες «αποκαλυπτική», «αποκαλυπτισμός» και «εσχατολογία» διαφέρουν ως προς το πλάτος, τότε είμαστε σε θέση να καταλάβουμε σε τι ακριβώς συνίσταται η ιδιαιτερότητα του μεσσιανισμού και του χιλιασμού. Πιο συγκεκριμένα, ο μεν μεσσιανισμός κυριολεκτείται στην περίπτωση του αποκαλυπτισμού, ο δε χιλιασμός στην περίπτωση της εσχατολογίας. Μόνο συγκυριακά σχετίζεται ο μεσσιανισμός με την αποκαλυπτική³⁵, ενώ η σχέση του με την εσχατολογία μαρτυρείται μόνο στην περίπτωση που η εσχατολογία ανήκει οργανικά στο σχήμα του αποκαλυπτισμού³⁶. Και ο χιλιασμός, με τη σειρά του, μόνο συγκυριακά σχετίζεται με την αποκαλυπτική³⁷, ενώ η σχέση του με τον αποκαλυπτισμό μαρτυρείται, επίσης, μόνο στην περίπτωση που η εσχατολογία ανήκει οργανικά στο σχήμα του αποκαλυπτισμού³⁸. Άρα, εξ επόψεως λογικής στα ζεύγη «μεσσιανισμός – αποκαλυπτισμός» και «χιλιασμός – εσχατολογία» οι έννοιες διαφέρουν κατά το βάθος: μεσσιανισμός είναι ο αποκαλυπτισμός που θεμελιώνεται στη δράση του εκάστοτε Μεσσία, ενώ χιλιασμός η εσχατολογία που απαιτεί τη διέλευση του συμβολικού ή κυριολεκτικού αριθμού των χιλίων ετών³⁹.

³⁵ Για παράδειγμα, η θεώρηση της ιστορίας εκ μέρους του Δευτερονομιστή αποτελεί τυπικό δείγμα μεσσιανισμού, αλλά στερείται των διακριτικών της αποκαλυπτικής. Από την άλλη, ο μεσσιανισμός μόνο εκ των υστέρων και σταδιακά ενσωματώθηκε στην αποκαλυπτική. Βλ. U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh, Mohn, 1972· K. E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, Scholarly Press, 1995.

³⁶ Σε διαφορετική περίπτωση, προτιμούμε τον όρο «μεσσιανολογία» (*«messianology»*). Συνεπώς, η εκ μέρους μας χρήση του όρου «μεσσιανολογία» διαφοροποιείται από τη χρήση του όρου στο J. H. Charlesworth (επιμ.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ό.π., σελ. 4.

³⁷ Πρβλ. J. J. Collins, ό.π., σελ. 280. Περί χιλιασμού, βλ. Y. Talmon, «Millenarianism», στο D. L. Sills (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, NY, Free Press, 1968, τόμ. 10, σσ. 349-62· K. Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, NY, Schocken, 1969· B. R. Wilson, *Magic and the Millennium*, ό.π.

³⁸ Για το ότι ο χιλιασμός αποτελεί φαινόμενο κατ' αρχήν ανεξάρτητο από τον αποκαλυπτισμό, βλ. S. Hunt (επιμ.), *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, London, Hurst & Co, 2001, όπου η παρουσία του ανιχνεύεται σ' ένα ιδιαίτερα εκτεταμένο φάσμα εποχών, περιοχών, παραδόσεων και νοοτροπιών.

³⁹ Ο ανωτέρω ορισμός του μεσσιανισμού εδράζεται ουσιαστικά στη ρεαλιστική / πραγματιστική περί δαυιδικής βασιλείας ιδεολογία της Παλαιάς Διαθήκης. Βλ. J. J. M. Roberts, «The Old Testament's Contribution to

Μένει, λοιπόν, να προσδιορίσουμε την ιδιαιτερότητα του «κηρυγματικού Χριστού» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«τέλους». Στο σημείο αυτό τα πράγματα όντως περιπλέκονται, διότι στην περίπτωση του συγκεκριμένου «κηρυγματικού Χριστού» παρατηρούνται μεν όλα τα ανωτέρω μεγέθη είτε εν όλω είτε εν μέρει, αλλά με ορισμένες καίριες μετατοπίσεις. (α) Όπου η συγκεκριμένη εσχατολογία συνοδεύεται από αποκαλυπτισμό, είναι η πρώτη που συνιστά έννοια γένους και η δεύτερη έννοια είδους. Ειδικότερα, ο Ιησούς ως θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση κατανοείται με τόσο κρίσιμο τρόπο που δεν αποτελεί απλά την τελική στιγμή σε κάποια διαδοχή όμοιων αποκαλυπτικών στιγμών· αντίθετα, όπου προβάλλει τέτοιου είδους διαδοχή, αυτή εντάσσεται στο πλαίσιο αναφοράς που ορίζει ο «κηρυγματικός Χριστός». (β) Στο πλαίσιο της εν λόγω εσχατολογίας ο μεν μεσσιανισμός αποδεσμεύεται από τον αποκαλυπτισμό, ο δε χιλιασμός κυριολεκτείται πια στην περίπτωση του αποκαλυπτισμού και όχι εκείνη της εσχατολογίας. (γ) Ο «κηρυγματικός Χριστός» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«τέλους» εξισώνει την αποκαλυπτική ως φιλολογικό είδος με την προσωπική ιστορία του Ιησού· με άλλα λόγια, το διαμεσολαβητικό υποκείμενο της αποκαλυπτικής από περιφερειακή ή κεντρική φιγούρα αναδεικνύεται σε παν-περιεκτικό σύμβολο. Κατά συνέπεια, με την πρωτοχριστιανική εσχατολογία του «τέλους» επέρχεται υπόταξη (του αποκαλυπτισμού στην εσχατολογία), αντιμετάθεση (του μεσσιανισμού από τον αποκαλυπτισμό στην εσχατολογία και του χιλιασμού από την εσχατολογία στον αποκαλυπτισμό) και παραβολή (*mashal*)⁴⁰ [του

Messianic Expectations», στο J. H. Charlesworth (επιμ.), ό.π., σελ. 51). Όσον αφορά τον ορισμό μας περί χιλιασμού, θα πρέπει να σημειώσουμε πως ενώ δεν διαφέρει κατ' αρχήν από τον ευρύ ορισμό της κοινωνιολογίας (βλ. επί παραδείγματι M. B. Hamilton, «Sociological Dimensions of Christian Millenarianism», στο S. Hunt (επιμ.), ό.π., σσ. 12-3), αυτό που ενδιαφέρει να τονίσει είναι πως η έσχατη εγκόσμια ευμάρεια ενδέχεται να συνιστά μεταβατική-προσωρινή φάση σ' ένα γενικότερο εσχατολογικό σχήμα.

⁴⁰ Για μία εισαγωγή στην προβληματική των παραβολών (τη διάκριση παραβολής και αλληγορίας, την αλληγορία εν σχέσει προς τη σύγκριση, τη μεταφορά, την παρομοίωση, τον αφορισμό, κλπ), βλ. G. Theissen and A. Merz, ό.π., σσ. 324-46. Υπό τον όρο «παραβολή» εννοούμε την αφηγηματική τεχνική μέσω της οποίας μία ορισμένη κοινωνικο-ιστορική συνθήκη μετατρέπεται σε εικόνες το περιεχόμενο των οποίων συνίσταται στη διαλεκτική συναίρεση των όρων «ιστορικός Ιησούς» και «κηρυγματικός Ιησούς».

«ιστορικού Ιησού» με τον «κηρυγματικό Χριστό» μέσω της αποκαλυπτικής). Με άλλα λόγια, η εσχατολογία του «τέλους» συνίσταται στην ταυτόχρονη ρήξη και ανασύνθεση της διαλεκτικής των αποκαλυπτικών και εσχατολογικών σχημάτων υπό το πρίσμα της παρουσίας / απουσίας του Ιησού-Εσχάτου. Από την άλλη, όμως, επειδή τα εν λόγω σχήματα χαρακτηρίζουν την πρωτοχριστιανική εσχατολογία του «τέλους» μόνο κατά συμβεβηκός, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο «κηρυγματικός Χριστός» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«τέλους» συνίσταται, κυρίως και πρωτίστως, στην ανασύνθεση της προαιχμαλωσιακής προφητικής εσχατολογίας υπό το πρίσμα της παρουσίας / απουσίας του «ιστορικού Ιησού»: το ότι η λυτρωτική κρίση του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού ανήκει αποκλειστικά στο άμεσο μέλλον συνιστά βεβαιότητα χάρη στον «ιστορικό Ιησού»· εν τω μεταξύ, τουτέστιν στο εκάστοτε παρόν, ο «κηρυγματικός Χριστός» αποτελεί τη διαλεκτική ανάμεσα στην παρουσία του «ιστορικού Ιησού» και στην απουσία του «ένδοξου» Ιησού, η οποία νοηματοδοτεί την ιστορία ως «τέλος»⁴¹.

Η άρθρωση της συγκεκριμένης πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας θα πρέπει να αναχθεί σε μία ορισμένη εμπειρία της ανάστασης του «ιστορικού Ιησού» ως παρουσίας / απουσίας. Ειδικότερα, η ανάσταση του «ιστορικού Ιησού» –και υπό το πρίσμα αυτής όλη η προσωπική του ιστορία– θεωρήθηκε ως η πρώτη παρουσία του. Από τη μία, η παρουσία αυτή ήταν το Έσχατο, τουτέστιν απολύτως έγκυρη και δεσμευτική, κι από την άλλη ήταν απύουσα· αλλά μία απολύτως έγκυρη και δεσμευτική παρουσία που ήταν την ίδια στιγμή απύουσα δεν μπορούσε –όντας συνεπέστατη προς την ιουδαϊκή ιστορική αυτοσυνειδησία– παρά να προβληθεί στο μέλλον με τη μορφή μιας απόλυτης παρουσίας. Η τελευταία θα κατανοηθεί ως η δεύτερη παρουσία του «ένδοξου» πια Ιησού, μία παρουσία που με τη σειρά της δεν μπορούσε παρά να είναι άμεση, αφού υπό το πρίσμα της ανάστασης του «ιστορικού Ιησού» οι κοινότητες του

⁴¹ Χρησιμοποιούμε τον όρο «τέλος» εντός εισαγωγικών για δύο λόγους: (α) διότι προέρχεται από τις πηγές του πρώιμου Χριστιανισμού και (β) διότι με τον τρόπο αυτό θέλουμε να επισημάνουμε ότι η πρωτοχριστιανική εσχατολογική νοοτροπία στην οποία αντιστοιχεί αναφέρεται σ' ένα ιδιότυπο τέλος της ιστορίας: ο «κηρυγματικός Χριστός» και είναι και δεν είναι, ταυτόχρονα, ο τερματισμός της ιστορικής περιπέτειας.

πρώιμου Χριστιανισμού την κατανόησαν –όπως έχουμε ήδη τονίσει– ως απολύτως έγκυρη: μετά από αυτήν δεν αναμένονταν καμία άλλη λυτρωτική παρέμβαση του Θεού, που σημαίνει ότι η απουσία της παρουσίας του Ιησού δεν μπορούσε παρά να είναι προσωρινή και σύντομη –προς τι, άλλωστε, μία παρατεταμένη απουσία; Με βάση τ' ανωτέρω, λοιπόν, η εσχατολογία του «τέλους» συναιρούσε διαλεκτικά δύο διακριτές αλλά αλληλοεξαρτώμενες ερμηνείες, την ερμηνεία της παρουσίας και την ερμηνεία της απουσίας ή, αλλιώς, το «μηκέτι» και το «ούπω» της σωτηρίας. Με τον τρόπο αυτό, το «νυν» της εμπειρίας του πρώιμου Χριστιανισμού συγκροτούνταν διαλεκτικά μέσω της σύνθεσης του παρελθόντος («μηκέτι») ως δεδομένου και του μέλλοντος («ούπω») ως ζητούμενου⁴². Με άλλα λόγια, ο «κηρυγματικός Χριστός» ως το «τέλος» της ιστορίας δεν ακύρωνε μεν τη διάκριση / διαδοχή του χρόνου σε παρελθόν, παρόν και μέλλον, αλλά αφενός μεν την επικέντρωνε σε μία ορισμένη ιστορική συγκυρία (στο «εν τω μεταξύ» της απούσας παρουσίας) κι αφετέρου την υπερέβαινε διαλεκτικά στο επίπεδο της παραβολικής ανθρωπολογίας του «τέλους»: επειδή ούτως ή άλλως ο Ιησούς θα επιστρέψει οσονούπω, οι χριστιανοί οφείλουν να ζουν ωςάν η εν λόγω επιστροφή να πραγματοποιείται ήδη· επειδή στο πλαίσιο του «κηρυγματικού Χριστού» ο Ιησούς ήταν ο «ερχόμενος», το «τέλος» της ιστορίας –το κρίσιμο παρελθόν, παρόν και μέλλον της προσωπικής ιστορίας του καθενός– αποκτούσε απόλυτη σημασία. Κατά συνέπεια, το κοινωνικοπολιτικό νόημα της εσχατολογίας του «τέλους» έγκειτο στην απολυτοποίηση της (αρνητικής) κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης χάριν της (θετικής) υπέρβασής της. Με άλλα λόγια, ο «ένδοξος» Ιησούς ως μέλλον δέσμευε τους πιστούς του σε μία εμπλοκή κατά της ιστορίας (και) του «κόσμου»⁴³.

⁴² Με το τρίπτυχο «μηκέτι» – «νυν» – «ούπω» θέλουμε ν' αποσαφηνίσουμε την ένταση για την οποία κάνει τόσο λόγο ο O. Cullmann ως την πεμπουσία της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας (βλ. O. Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 21997). Η προσέγγιση του O. Cullmann –ανεξάρτητα από την ερμηνευτική της συνεισφορά– αφ' ενός μεν παραθεωρεί τις διαφοροποιημένες πρωτοχριστιανικές εμπειρίες της εν λόγω έντασης, αφ' ετέρου δε απλοποιεί τη συνθετότητα της διαλεκτικής της πραγμάτωσης.

⁴³ Είναι αυτή ακριβώς η εμπλοκή που συνιστά την πρωτογενή ανάδυση της εκκοσμίκευσης ως εσωτερικής και εγγενούς στον Χριστιανισμό διαλεκτικής έντασης. Η εσχατολογία του «τέλους» μπορεί στο επίπεδο της θεωρίας να αρνείται την κοινωνικο-ιστορική της συνθήκη, αλλά στο επίπεδο της πράξης την απολυτοποιεί· με τον τρόπο

Ο δεύτερος τύπος της εσχατολογικής νοοτροπίας του πρώιμου Χριστιανισμού είναι η εσχατολογία-ως-«πλήρωμα». Ο εν λόγω τύπος δεν θα πρέπει, επί τη βάσει ακριβώς του όρου «πλήρωμα»⁴⁴, να συγχέεται ούτε με το γενικό θρησκευτικό φαινόμενο της Γνώσεως (*Gnosis*) ούτε με τα επιμέρους θρησκευτικά συστήματα του Γνωστικισμού⁴⁵ –αν και η σχέση του τόσο με τη Γνώση όσο και με τον Γνωστικισμό και δεδομένη ήταν και πολλαπλή. Από την πλευρά της η Γνώση συνιστά μία θρησκευτική εμπειρία που αρθρώνεται ως η ένωση του σχετικά εμμενούς / υπερβατικού ανθρώπου με τον απόλυτα υπερβατικό Θεό⁴⁶ μέσω μιας αλήθειας που

αυτό παράγει μία κοινωνιοκρατική και ιστοριοκρατική φαντασίωση. Με άλλα λόγια, η αρνητική θεωρία της εσχατολογίας του «τέλους» αποτελεί τη θετική στρατηγική μιας κοινωνικοπολιτικής πράξης εντός του ιστορικού.

⁴⁴ «Η λέξη "πλήρωμα" στην ελληνική γραμματεία έχει διάφορες σημασίες που σχετίζονται με την ιδέα του γεμίσματος ή της ολοκλήρωσης. [...] Στην Καινή Διαθήκη χρησιμοποιείται για να δηλώσει την ολοκληρωμένη τήρηση του Νόμου, όπως στο Ρωμ., 13: 10, και επίσης την ολότητα όπως στα Εφ., 1: 23 και Κολ., 2: 9, όταν αναφέρεται στη θεότητα. Οι ίδιες σημασίες αποκτούν ευρύτερες συνδηλώσεις όταν η λέξη χρησιμοποιείται από Γνωστικούς συγγραφείς. Στον Γνωστικισμό, η έννοια του πληρώματος συναντάται κυρίως στη γραμματεία που συνδέεται με τη σχολή του Ουαλεντίνου και δευτερευόντως σε κείμενα άλλων ομάδων. [...] Ως όρος των Γνωστικών, το πλήρωμα προσφέρεται ίσως περισσότερο για την κατανόηση εκείνης της όψης του Γνωστικισμού που αφορά την αυτογνωσία. Η εν λόγω γνώση είναι ουσιαστικά η γνώση της θεϊκής προέλευσης του ανθρώπου, της πώσης με την οποία απώλεσε ή λησμόνησε τη θεϊκή του συνθήκη και, τελικά, των τρόπων με τους οποίους η γνώση αυτή μπορεί να ανακτηθεί με σκοπό την απόκτηση της σωτηρίας ή λύτρωσης» (βλ. V. Macdermot, «The Concept of Pleroma in Gnosticism», στο M. Krause (επιμ.), *Gnosis and Gnosticism, Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 3rd – 8th 1979*, Leiden, Brill, 1981, σελ. 76.

⁴⁵ Η διάκριση ανάμεσα σε Γνώση και σε Γνωστικισμό διατυπώθηκε με τον πλέον σαφή τρόπο στο περίφημο Messina Colloquium (1966). Στο εν λόγω συνέδριο ως Γνώση προσδιορίστηκαν διάφορα «προ-Γνωστικά» («pre-Gnostic») και «πρωτο-Γνωστικά» («proto-Gnostic») στοιχεία· τα πρώτα θεωρήθηκε ότι αντιπροσωπεύουν θρησκευτικά δεδομένα που αργότερα ενσωματώθηκαν στα Γνωστικά συστήματα του 2^{ου} αιώνα μ.Χ., ενώ τα δεύτερα έγιναν αποδεκτά ως εκείνες οι θρησκευτικές καταβολές που αναπτύχθηκαν πλήρως κατά τον 2^ο αιώνα μ.Χ. Για το συγκεκριμένο συνέδριο, βλ. U. Bianchi (επιμ.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio de Messina 13 – 18 Aprile 1966* (Supplements to *Numen* 12), Leiden, Brill, 1967. Για μία κριτική επισκόπηση της έρευνας σχετικά με τη Γνώση και τον Γνωστικισμό, βλ. K. Rudolph, «Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht», στο *Theologische Rundschau*, 1969, τεύχ. 2, σσ. 121-75· τεύχ. 3, σσ. 181-231 και 1971, τεύχ. 2, σσ. 89-124. Για μία εισαγωγή στην προβληματική σχετικά με τα ζητήματα ορισμού που άπτονται της Γνώσεως και του Γνωστικισμού, βλ. E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, London, Tyndale Press, 1973, σσ. 13-21.

⁴⁶ Εφόσον «το κύριο γνώρισμα της Γνωστικής σκέψης είναι ο ριζικός δυαλισμός που διέπτε τη σχέση Θεού και κόσμου και, κατά συνέπεια, ανθρώπου και κόσμου» (βλ. H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the*

απορρέει από τον τελευταίο. Κατά συνέπεια, η Γνώση προϋποθέτει και συνεπάγεται: (α) *μία πώση από το υπερβατικό στο εμμενές*, (β) *μία επιστροφή από το εμμενές στο υπερβατικό και* (γ) *μία ορισμένη αξιολογική μετάπλαση της εν λόγω πώσης-επιστροφής με τη μορφή της καθόδου-ανόδου της αλήθειας*⁴⁷. Επειδή η πώση και η συνέπεια της, τουτέστιν η ύλη, αποτελούν αρνητικά μεγέθη, κι επειδή η επιστροφή βιώνεται πρωτίστως και κυρίως ως ζωική, επιτακτική και δραματική ανάγκη του πνεύματος⁴⁸, η ακύρωση της πρώτης και η πραγμάτωση της δεύτερης απαιτούν ως μόνη διέξοδο την παράδοση εμπλοκή του υπερβατικού Θείου στην πώση-επιστροφή· με τον τρόπο αυτό η πώση-επιστροφή μεταμορφώνεται σε λυτρωτική κάθοδο-άνοδο της αλήθειας. Στο σημείο θα πρέπει να τονιστεί ότι η Γνώση αφορά τόσο στην επιμέρους ατομική όσο και στην καθόλου ιστορική ύπαρξη: αυτό που λυτρώνεται είναι το τάδε ή το δείνα άτομο, κάτι που –είτε συμβαίνει άπαξ είτε μετά από επανάληψη της ατομικής ύπαρξης⁴⁹– υποδηλώνει την επαναληπτικότητα του λυτρωτικού γεγονότος εντός του χρόνου⁵⁰.

Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, Beacon Press, 1963, σελ. 42), έπεται ότι μεταξύ Θεού και ανθρώπου ο δυαλισμός είναι σχετικός, εξ ου και κάνουμε λόγο για τον άνθρωπο ως σχετικά εμμενής / υπερβατικό. «Η καταγωγή του [ανθρώπου] είναι διφυής: εγκόσμια και μη-εγκόσμια [...] Ως προς το σώμα και την ψυχή του ο άνθρωπος είναι μέρος του κόσμου [...] Εγκλεισμένο στην ψυχή βρίσκεται το πνεύμα [...] (που ονομάζεται επίσης «σπινθήρ»), ένα μερίδιο της θεϊκής ουσίας [...]» (βλ. H. Jonas, ό.π., σελ. 44). Για την απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού στη Γνώση, βλ. H. Jonas, ό.π., σελ. 42· K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, ό.π., σσ. 61-5 (πρβλ. επίσης σελ. 282). Για την ένωση ανθρώπου και Θεού, πρβλ. τα τέσσερα βασικά γνωρίσματα της Γνώσης που προτείνονται στο H. Goedicke, «The Gnostic Concept – Considerations about Its Origin», στο U. Bianchi (επιμ.), *Studi di Storia Religiosa della tarda antichità*, 1968, σσ. 67-8.

⁴⁷ Η πώση συνιστά την κοσμογονία / ανθρωπογονία της Γνώσης, η επιστροφή την ανθρωπολογία της και, τέλος, η υπέρβαση αυτών των δύο υπό την εκδοχή της καθόδου-ανόδου της αλήθειας τη σωτηριολογία της.

⁴⁸ Πρβλ. H. Jonas, ό.π., σελ. σσ. 65-8.

⁴⁹ Εδώ υπαινισσόμαστε μία ορισμένη εκ μέρους της Γνώσεως αποδοχή της διδασκαλίας περί μετενσαρκώσεως / μετεμψυχώσεως (*transmigration*). Επ' αυτού, βλ. K. Rudolph, ό.π., σελ. 195.

⁵⁰ Η εμπειρία του χρόνου και / ή της ιστορίας εκ μέρους της Γνώσεως –και κατ' επέκταση του Γνωστικισμού– είναι όντως ένα από τα πιο λεπτά ζητήματα της σχετικής έρευνας. Ενώ εκ πρώτης όψεως και γενικά φαίνεται ότι οι Γνωστική εμπειρία αρνείται τον χρόνο και την ιστορία, στην πραγματικότητα θα πρέπει να μιλάμε για την αρνητική της στάση έναντι του χρόνου και της ιστορίας. Για την ιδιαίτερη σημασία του χρόνου και της ιστορίας στη Γνώση / Γνωστικισμό, γενικά, και στον λεγόμενο Γνωστικό Χριστιανισμό, ειδικά, βλ. H. – C. Puech, «Gnosis and Time», στο *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Princeton University

από την άλλη, για να είναι η άνοδος-κάθοδος της αλήθειας μία ολοκληρωτική λυτρωτική πράξη θα πρέπει το πεδίο της ύλης, τούτέστιν ο «κόσμος» πρωτίστως και κυρίως ως ιστορία, να ακυρωθεί πλήρως⁵¹. Επομένως, η ταυτότητα της Γνώσεως δεν είναι παρά η διαλεκτική υπερβατικότητας (Πνεύματος) και εμμένειας (Ύλης) υπό το πρίσμα του ατομικού ή ιστορικού αιτήματος για πληρότητα (Γνώση)· ή, αλλιώς, η υπέρβαση (Πλήρωμα) της αλλοτρίωσης (Δυσαισμός) εν όψει της ενότητας των απαρχών και του τέλους (Μονισμός).

Με τη σειρά τους τα γνωστά θρησκευτικά συστήματα του Γνωστικισμού⁵² είναι θεμιτό να θεωρηθούν ως επεξεργασίες της ανωτέρω βασικής δομής της Γνώσεως. Τα τρία θεμελιώδη μοτίβα της Γνώσεως διευρύνονται μέσω δύο άλλων, τα οποία άπτονται της υπερβατικότητας

Press, 1957· H. Marrou, «La Théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne», στο U. Bianchi (επιμ.), *Le origini dello gnosticismo*, ό.π.· G. Quispel, «Gnostic Man: The Doctrine of Basilides», στο *The Mystic Vision, Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Princeton University Press, 1968· J. Donovan, *Gnosticism in Modern Literature: A Study of the Selected Works of Camus, Sartre, Hesse, and Kafka*, New York and London, Garland Publishing, 1990, σσ. 35-9, 263-73.

⁵¹ «Οι εσχατολογικές ιδέες της Γνώσεως δεν περιορίζονται στην "άνοδο της ψυχής" [...], αλλά [...] περιλαμβάνουν επίσης το τέλος του κόσμου. Στη μελέτη του Γνωστικισμού αυτό δεν εκτιμάται πάντοτε επαρκώς. Φαίνεται πως ήταν τα κείμενα του Nag Hammadi που άνοιξαν για πρώτη φορά τα μάτια μας στη συγκεκριμένη προοπτική σχετικά με τις Γνωστικές αντιλήψεις περί της ιστορίας [...] Η εν λόγω διαδικασία [του κοσμικού τέλους] ελέγχεται [...] από τη διαδοχική αποκατάσταση των αποξενωμένων μορίων φωτός εντός του Πληρώματος, κάτι που "διορθώνει" την "ελαττωματικότητα" του τελευταίου. Υπ' αυτήν την έννοια, η παγκόσμια ιστορία συνιστά μία *Heilsgeschichte* που αποκορυφώνεται όταν τελικά τα μόρια του φωτός [...] επιστρέφουν και η συνθήκη που κυριαρχούσε στην αρχή [...] θεμελιώνεται εκ νέου. Πρόκειται για μία "διαδικασία διαχωρισμού" με τη δική της εσωτερική δυναμική που τελικά σταματά όταν η αλλοτρίωση του "πνεύματος" ακυρώνεται. Κατά συνέπεια, ο H. Jonas είχε εξολοκλήρου δίκιο όταν υποστήριζε με ακρίβεια τα εξής: "ο Γνωστικός μύθος είναι εσχατολογικός όχι μόνο στο περιεχόμενό του, αλλά και στην τυπική του δομή". Κατά συνέπεια, η συγκεκριμένη τάση της Γνώσεως προς το *Endzeit* περιλαμβάνει τόσο τη μοίρα της ατομικής ψυχής όσο και τη μοίρα του συνόλου των "ψυχών" που απομένει να σωθούν, κι αυτό μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω μιας τελικής πράξης που επηρεάζει τον κόσμο ως ολότητα» (βλ. K. Rudolph, ό.π., σσ. 194-5· τα πλάγια του συγγραφέα).

⁵² Για μία εισαγωγή στα εν λόγω συστήματα, βλ. K. Rudolph, ό.π., σσ. 294-326. Ειδικότερα, τα θρησκευτικά συστήματα του Γνωστικισμού διακρίνονται στα πρώιμα (π.χ. Σίμων ο Μάγος, Σατορνίλος, Κήρινθος, Καρποκράτης) και στα ύστερα (π.χ. Βασιλείδης, Ισίδωρος, Απελλής, Ουαλεντίνος), ενώ και για τις δύο κατηγορίες έχουν προταθεί κατά καιρούς διάφορες απόψεις σχετικά με το υποτιθέμενο «πρωταρχικό» Γνωστικό σύστημα. Βλ. για παράδειγμα, H. – M. Schenke, «Hauptprobleme der Gnosis», στο *Kairos*, 1965, τεύχ. 7, σσ. 114-23.

των απαρχών, από τη μία, και των λεπτομερειών του ατομικού και ιστορικού τέλους, από την άλλη. Με τον τρόπο αυτό κάθε επιμέρους Γνωστικό σύστημα αρθρώνει αφ' ενός μεν μία ιδιαίτερη (και συνεπέστατα αποφαιτική⁵³) θεολογία, αφ' ετέρου δε μία σύστοιχη (και ευφάνταστα συγκρητιστική⁵⁴) εσχατολογία (*Endzeit*). Επιπρόσθετα, η πώση από το υπερβατικό στο εμμενές αποκτά τον χαρακτήρα μιας αναλυτικής (και μερικές φορές εξαιρετικά πολύπλοκης) κοσμογονίας και ανθρωπογονίας, η επιστροφή από το εμμενές στο υπερβατικό γίνεται το πεδίο για την ανάπτυξη διαφοροποιημένων σωτηριολογικών τελετουργιών, ενώ η κάθετος-άνοδος της αλήθειας διευρύνεται προς τον κεντρικό μύθο του λυτρωτή⁵⁵ και την ανθρωπολογία που είναι αναγκαία για τη συνεκτική του άρθρωση⁵⁶. Στην πράξη, βέβαια, η ανάπτυξη της Γνώσεως απέτελεσε το τυπικότερο δείγμα συγκρητισμού στον αρχαίο κόσμο: θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Γνωστικισμός συνίσταται στη σύλληψη της καθολικής ενότητας του ανθρώπου τόσο στην ιστορική του αλλοτρίωση όσο και στη λυτρωτική του εμπειρία. Με τον Γνωστικισμό η ιστορία (Κόσμος) και η λύτρωση (Αλήθεια) αντιδιαστέλλονται και συμπλέκονται διαλεκτικά για να αξιοποιηθεί κάθε δυνατότητα προς αυτο-πραγμάτωση. Το ζήτημα του Γνωστικού συγκρητισμού, βέβαια, είτε το εκτιμήσει κανείς θετικά ή αρνητικά, είτε το αντιμετωπίσει ως ιστορικό προηγούμενο ή επόμενο εν σχέσει προς τον πρώιμο Χριστιανισμό, εμπλέκει κατ' ανάγκην τον τελευταίο στην όλη προβληματική περί της ταυτότητας και ανάπτυξης του Γνωστικισμού. Κι αυτό, διότι υφίσταται ένα ιστορικό πεδίο

⁵³ Για τον αποφασισμό στο πλαίσιο της Γνώσης / Γνωστικισμού, βλ. J. Dillon, «Monotheism in the Gnostic Tradition», στο P. Athanassiadi and M. Frede (επιμ.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, σσ. 69-79.

⁵⁴ Πρβλ. C. Colpe, «Syncretism», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 14, σσ. 223-5.

⁵⁵ Για την έρευνα σχετικά με τον «Γνωστικό Λυτρωτή», βλ. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, ό.π. · E. Yamauchi, ό.π., σσ. 163-9.

⁵⁶ Για μία γενική παρουσίαση αυτής της ανθρωπολογίας, βλ. K. Rudolph, ό.π., σσ. 88-113. Για εξειδικευμένες προσεγγίσεις, βλ. G. Quispel, «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition», στο *Eranos Jahrbuch*, 1953, τεύχ. 22, σσ. 195-234 · H. – M. Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, 1962.

οργανικής αλληλοδρασης ανάμεσα στη Γνώση και τον «κηνυγματικό Χριστό». Όποιον χαρακτηρισμό κι αν επιλέξει τελικά κανείς –Γνωστικό Χριστιανισμό, γνωστικίζοντα Χριστιανισμό, χριστιανίζοντα Γνωστικισμό ή χριστιανικό Γνωστικισμό– το δεδομένο δεν αλλάζει: *μία σεβαστή μερίδα του πρώιμου Χριστιανισμού αυτοπροσδιοριζόταν μέσω της Γνώσεως*. Εν προκειμένω, όμως, το μείζον ερώτημα δεν τίθεται τόσο εξ απόψεως ιστορίας των θρησκευμάτων όσο εξ απόψεως φαινομενολογίας της θρησκείας. Ειδικότερα, αν οι ενδείξεις περί προ-χριστιανικής Γνώσεως είναι βάσιμες κι αν οι ενδείξεις περί των Γνωστικών συστημάτων ως φαινομένων του πρώιμου Χριστιανισμού είναι κι αυτές με τη σειρά τους εξίσου βάσιμες⁵⁷, τότε τι ακριβώς είναι αυτό που κάνει τους ερευνητές να διαφοροποιούνται μεταξύ τους επί τη βάσει μιας σειράς διαφορετικών συνδυασμών ανάμεσα στο χριστιανικό και το Γνωστικό; Υπάρχει άραγε κάτι που να καθιστά έναν «Γνωστικισμό» περισσότερο χριστιανικό ή έναν «Χριστιανισμό» περισσότερο Γνωστικό από κάποιον άλλο; Ένα τέτοιο ερώτημα μπορεί να λάβει θετική απάντηση μόνο υπό το πρίσμα μιας υποτιθέμενης ορθοδόξας («χριστιανικής» ή «Γνωστικής») αντίστοιχα. Αναμφισβήτητα, ο πρώιμος Χριστιανισμός είχε να επιδείξει όχι μία αλλά πολλές ιδεολογικές κατασκευές ορθοδόξας, κάτι όμως που είναι ριζικά διαφορετικό από την επιστημονική κατασκευή μιας αποκλειστικής ορθοδόξας. Και είναι ριζικά διαφορετικό, διότι η παρουσία πολλαπλών διεκδικήσεων ορθοδόξας μαρτυρεί εμμέσως πλην σαφώς περί του ενιαίου πεδίου άρθρωσης της ταυτότητας πρώιμου Χριστιανισμού και Γνωστικισμού. Παρόλα αυτά, τα Γνωστικά συστήματα όντως σημαίνουν μία διαφορά, μία διαφορά που δεν μπορεί εντούτοις να θεωρηθεί ετεροχρονισμένα ως διαφορά του υποτιθέμενου χριστιανικού από το υποτιθέμενο μη χριστιανικό. Αντίθετα, θα πρέπει να θεωρηθεί ως εσωτερική διαφοροποίηση της ταυτότητας του πρώιμου Χριστιανισμού στο επίπεδο των επιμέρους ερμηνειών του. Με άλλα λόγια, ο *μόνος μεθοδολογικά έγκυρος τρόπος οριοθέτησης του ειδικού Γνωστικιστικού πεδίου*

⁵⁷ Για τη Γνώση / Γνωστικισμό προ του Χριστιανισμού, βλ. K. Rudolph, ό.π., σσ. 275-94· E. Yamauchi, ό.π.

αυτοσυνειδησίας του πρώιμου Χριστιανισμού είναι η ανίχνευση και ο εντοπισμός εκείνης της τυπολογίας του «κηρυγματικού Χριστού» που αντιπροσωπεύει ένα σύνολο από ερμηνείες που διαφέρουν τόσο από εκείνες που συνιστούν την εσχολογία του «τέλους» όσο και από εκείνες που προϊόντος του χρόνου αναδεικνύονταν όλο και περισσότερο κυρίαρχες και αντι-Γνωστικές. Αυτή ακριβώς η τυπολογία «κηρυγματικού Χριστού» είναι ό,τι προσδιορίζουμε κυρίως και πρωτίστως ως εσχολογία του «πληρώματος».

Για να προσδιορίσουμε την ιδιαιτερότητα του «κηρυγματικού Χριστού» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«πληρώματος»⁵⁸ θα πρέπει και πάλι να ξεκινήσουμε από την εκ μέρους των πρώιμων χριστιανικών ατόμων / ομάδων / κοινοτήτων εμπειρία της παρουσίας / απουσίας του «ιστορικού Ιησού». Ειδικότερα, επρόκειτο για μία εμπειρία λύτρωσης από τη λήθη, απελευθέρωσης από την άγνοια, αποκάλυψης της αλήθειας· λύτρωσης, απελευθέρωσης και αποκάλυψης που όχι απλά πραγμάτωσε αλλά κυρίως και πρωτίστως συνιστούσε ο «ιστορικός Ιησούς». Ο τελευταίος, μάλιστα, θεωρήθηκε πως ήταν ανέκαθεν η λύτρωση, η απελευθέρωση και η αποκάλυψη· κι αυτό που ήταν ανέκαθεν, αλλά παρέμενε άγνωστο ως απουσία, βιώθηκε κάποιες στιγμές ως παρουσία. Κατ' εξοχήν «τόπος» αυτής της παρουσίας ήταν η ανάσταση του Ιησού ως κορυφαία υποκειμενική στιγμή της εμπειρίας των μαθητών / πιστών του. Παρόλα αυτά, ιδιαίτερη σημασία εν προκειμένω δεν έχει η διαλεκτική απουσίας / παρουσίας υπό το πρίσμα του «ιστορικού Ιησού», αλλά η διαλεκτική παρουσίας / απουσίας υπό το πρίσμα του αναστημένου Ιησού⁵⁹. Με άλλα λόγια, η κορύφωση της θρησκευτικής

⁵⁸ Μία πρώτη παρουσίαση της εν λόγω εσχολογίας, βλ. V. Adrahtas, «Cavafy's Poetica Gnostica: In Quest of A Christian Consciousness», στο *Modern Greek Studies*, 2003 / 2004, τεύχ. 11 / 12, σσ. 122-33.

⁵⁹ Παρατηρήσεις όπως οι κατωτέρω, ενώ έχουν κάποια αναλυτική αξία, δεν αφορούν την εσχολογία του «πληρώματος». «[...] οι ερευνητές θα πρέπει να είναι πολύ πιο προσεκτικοί με την ορολογία, έτσι ώστε να μην επηρεάζονται υπερβολικά από το είδος των θεολογικών εικόνων και όρων που προέρχονται από τα κανονικά κείμενα [...] Όταν, για παράδειγμα, γίνεται αναφορά στη μορφή "Ιησούς" που δεν έχει καμία εμπειρία πάθους, θανάτου ή ανάστασης [...] τότε χρειαζόμαστε έναν διαφορετικό προσδιορισμό για μία τέτοια μορφή [...] Εάν δεν έχει περιγραφεί ως θνήσκων ή ανιστάμενος, τότε δεν μπορούμε αυτόματα να τον χαρακτηρίσουμε ως τον "αναστημένο Ιησού"» (βλ. M. Franzmann, ό.π., σελ. xx).

εμπειρίας ως εμπειρίας του αναστημένου Ιησού της λύτρωσης, της απελευθέρωσης και της αποκάλυψης ήταν εξίσου παρουσία και απουσία, εξίσου ενεργός και ανενεργός, εξίσου πληρότητα και κενό.

Με βάση τ' ανωτέρω, η Γνώση μεταστοιχειώθηκε για ν' αποτελέσει οργανικό στοιχείο της πρωτοχριστιανικής εσχατολογικής ταυτότητας. Η παρουσία / απουσία του αναστημένου Ιησού αφ' ενός μεν πιστοποιούσε την πώση (από την πηγή της υπαρκτικής ταυτότητας που σημαίνεται με την παρουσία) και την επιστροφή (στην εν λόγω πηγή που σημαίνεται με την τραγικότητα της απουσίας), αφ' ετέρου δε πραγμάτωνε την κάθοδο (παρουσία του υπερβατικού-αναστημένου Ιησού στο εμμενές επίπεδο του πιστού) και την άνοδο (αφού η απουσία του αναστημένου Ιησού αποτελούσε εκάστοτε αφορμή για μία εκ νέου πραγμάτωση της πληρότητας). Με άλλα λόγια, η όλη διαλεκτική του «κηρυγματικού Χριστού» υπό την εκδοχή του Εσχάτου-ως-«πληρώματος» δεν είναι άλλη από τη διαλεκτική της αντιμετάδοσης ανάμεσα στο «μηκέτι» (στην ανάσταση ως παρουσία) και στο «ούπω» (στην ανάσταση ως απουσία): το εκάστοτε θρησκευτικό παρόν («νυν») ήταν η διαλεκτική ανάμεσα στο δεδομένο θρησκευτικό παρελθόν («μηκέτι») και στο ζητούμενο θρησκευτικό μέλλον («ούπω»), ένα «μηκέτι» κι ένα «ούπω» όμως που ταυτίζονταν στο εκάστοτε «νυν» («πλήρωμα») για να μετατραπούν εν συνεχεία σε «ούπω» και «μηκέτι», αντίστοιχα. Κατά συνέπεια, η ατομική θρησκευτική ιστορία ήταν ένα «νυν και αεί» πληρότητας ή, καλύτερα, *η ζωτική και ταυτόχρονα δραματική ένταση ανάμεσα στο ενεργεία και στο δυνάμει αυτού του «νυν και αεί»*. Στο επίπεδο της συλλογικής θρησκευτικής ιστορίας, το υποκειμενικό βίωμα του εναλλασσόμενου «νυν και αεί» διευρύνονταν προς την κατεύθυνση μιας επαναλαμβανόμενης πρόληψης και μετάθεσης της ύστατης υπαρκτικής πληρότητας (*consummatio*). Υπό την έννοια αυτή, η ιστορία για την εσχατολογία του «πληρώματος» ήταν μία αδιάλειπτη αφορμή για αναζήτηση και πραγμάτωση της πληρότητας ή, αλλιώς, μία συνεχής υπόμνηση της αλλοτρίωσης και της ανάγκης για υπέρβασή της. Στο πλαίσιο της σχέσης του πιστού με τον Ιησού / Έσχατο / Πλήρωμα, η

ιστορία δεν ήταν μία διαδοχή, αλλά μία εκδοχή / αλληγορία: η «κοσμική» εκδοχή / αλληγορία του υποκειμενικού δράματος διαφυγής από την αλλοτρίωση: το κοινωνικοπολιτικό νόημα της εσχατολογίας του «πληρώματος» έγκειτο στην απολυτοποίηση μιας (θετικής) κοινωνικο-ιστορικής στιγμής («καιρού») χάριν της υπέρβασης της (αρνητικής) ιστορίας εν γένει («κόσμου»). Με άλλα λόγια, ο αναστημένος Ιησούς ως παρόν αποδέσμευε τους πιστούς του από τον κλοιό της ιστορίας (και) του «κόσμου»⁶⁰.

Χάρη στην ύπαρξη τόσο της εσχατολογίας του «τέλους» όσο και της εσχατολογίας του «πληρώματος» υποδηλώνεται η ύπαρξη άλλης μίας, τουλάχιστον, εκδοχής της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας. Ειδικότερα, η εκ μέρους της εσχατολογίας του «τέλους» υπόθεση περί της δεύτερης παρουσίας του Ιησού απαιτούσε διαλεκτικά την πρώτη παρουσία του, μία παρουσία που στις περισσότερες πηγές του πρώιμου Χριστιανισμού αποτελεί το βασικό έως και αποκλειστικό περιεχόμενο του «κηρυγματικού Χριστού», γεγονός που συνεπάγεται με τη σειρά του την ύπαρξη μιας άλλης νοοτροπίας που επικεντρώνονταν στην εν λόγω παρουσία. Από την άλλη, η εκ μέρους της εσχατολογίας του «πληρώματος» υπόθεση περί της συνεχούς παρουσίας του Ιησού μαρτυρείται στις πηγές του πρώιμου Χριστιανισμού ως τελούσα υπό την έντονη αντιπαράθεση μιας άλλης νοοτροπίας που διεδικούσε με τον δικό της ιδιαίτερο τρόπο την εν λόγω συνέχεια. Ανεξάρτητα απ' το εάν εν προκειμένω έχουμε να κάνουμε με μία ή περισσότερες πρωτοχριστιανικές νοοτροπίες, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η σύνθεση πρώτης, δεύτερης και συνεχούς παρουσίας αρθρώθηκε

⁶⁰ Είναι αυτή ακριβώς η αποδέσμευση που συνιστά μία άλλη πρωτογενή ανάδυση της εκκοσμίκευσης ως εσωτερικής και εγγενούς στον Χριστιανισμό δραματικής διαλεκτικής. Η εσχατολογία του «πληρώματος» μπορεί στο επίπεδο της θεωρίας να αρνείται εν γένει την κοινωνικο-ιστορική συνθήκη, αλλά στο επίπεδο της πράξης απολυτοποιεί μία συγκεκριμένη στιγμή της· με άλλα λόγια, η διαφυγή από τον «κόσμον» προϋποθέτει παραδόξως μία ορισμένη πρόσληψη του «κόσμου». Με τον τρόπο αυτό, παράγεται μία κοινωνιοκεντρική και ιστοριοκεντρική φαντασίωση: η τάδε ή η δείνα θετική στάση της εσχατολογίας του «πληρώματος» έναντι του κοινωνικού έχει νόημα μόνο υπό το πρίσμα μιας εν γένει αρνητικής θεωρίας. Διατυπωμένο διαφορετικά, επειδή η εμπλοκή στην ιστορία πρέπει ν' αποφευχθεί, η εν λόγω πολιτική της αποφυγής θα πρέπει να κατανοήσει συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες ως τις μόνες δυνατές στιγμές διαφυγής.

πράγματι ως μία ιδιαίτερη θρησκευτική εμπειρία του Ιησού-Εσχάτου, εμπειρία την οποία συναντάμε ως υπόστρωμα στις περισσότερες πηγές του πρώιμου Χριστιανισμού. Πιο συγκεκριμένα, η εν λόγω εμπειρία δεν είναι άλλη από την εσχατολογική νοοτροπία που έχουμε ήδη χαρακτηρίσει ως εσχατολογία του «προορισμού»⁶¹.

Φαίνεται πως στους κύκλους του πρώιμου Χριστιανισμού η εμπειρία της ανάστασης του «ιστορικού Ιησού» ως παρουσίας / απουσίας ήταν σε θέση όχι απλά να διπλασιάσει την παρουσία του Ιησού, παράγοντας έτσι την αντίστιξη ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη παρουσία του, αλλά κυρίως να αναδιπλασιάσει τη διαλεκτική της παρουσίας / απουσίας του, παράγοντας έτσι *μία εμπειρία μόνιμης και σταθερής επανάληψης της ανάστασης του «ιστορικού Ιησού», όχι απλά ως εξατομικευμένου υποκειμενικού γεγονότος, αλλά κυρίως και πρωτίστως ως συλλογικού διυποκειμενικού γεγονότος*. Αν η (πρώτη) παρουσία του «ιστορικού Ιησού» συνιστούσε την κατ' εξοχήν σωτηριώδη παρέμβαση του Θεού στην ιστορία, τότε η απουσία της δεν μπορούσε παρά να υπαινίσσεται την ανάγκη για μία αναφάιρετη δεύτερη παρουσία της στο μέλλον. Το παρελθόν («μηκέτι») ήταν τόσο πλήρες που δίκην απόλυτης αιτίας δεν μπορούσε παρά να υποθέσει την εκδοχή του ως απόλυτο μελλοντικό («ούπω») αιτιατό. Από την άλλη, όμως, παρέμενε το εν τω μεταξύ διάστημα της απουσίας. Πιο συγκεκριμένα, αν το παρελθόν της σωτηρίας ήταν τόσο πλήρες που καθιστούσε αναγκαίο το μέλλον της ως ακύρωση της εγγενούς σ' αυτήν διαλεκτικής ανάμεσα στην παρουσία και στην απουσία του Ιησού, τότε μέχρις ότου πραγματωθεί η εν λόγω ακύρωση η συγκεκριμένη διαλεκτική όχι απλά ήταν αναγκαία, τουτέστιν μόνιμη και σταθερή, αλλά παρέμενε κι αμετάβλητη. Με άλλα λόγια, η δεύτερη παρουσία δεν θα μπορούσε ποτέ ν' αποτελέσει το απόλυτο αιτιατό της σωτηρίας, εάν η θεμελιώδης για την αναστάσιμη εμπειρία

⁶¹ Η συγκεκριμένη πρωτοχριστιανική εσχατολογία αντιστοιχεί σ' αυτό που συχνά χαρακτηρίζεται «ιστορικός», «ιστοριοκρατικός», «θεσμικός» ή «θεσμοποιημένος» Χριστιανισμός· σ' αυτό, δηλαδή, που θεωρείται κατ' εξοχήν ως Χριστιανισμός. Στην πραγματικότητα, βέβαια, δεν πρόκειται παρά για μία μόνο από τις εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού. Όσον αφορά τους ανωτέρω χαρακτηρισμούς, τους θεωρούμε ανεπιτυχείς διότι τόσο το «ιστορικό» όσο και το «θεσμικό» διέπουν όλες τις εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού.

διαλεκτική παρουσίας / απουσίας δεν διέπνυε την όλη αιτιώδη διασύνδεση αιτίου και αιτιατού. Υπό την έννοια αυτή, η εγγενής διαλεκτική του αιτίου προεκτείνονταν στον ιστορικό χρόνο μέχρις ότου μετασχηματιστεί μέσω της αυθυπέμβασής της σε απόλυτη παρουσία⁶².

Κατά συνέπεια, το βάρος σ' αυτήν την εσχατολογική εμπειρία της ιστορίας υπό το πρίσμα του «κηρυγματικού Χριστού» έπεφτε εκ των πραγμάτων όχι σε κάποιον από τους δύο πόλους- παρουσίες του Ιησού, αλλά στο ενδιάμεσο ιστορικό διάστημα της διαλεκτικής τους συνύπαρξης. Επρόκειτο, όμως, για μία συνύπαρξη που αποτελούσε καθ' εαυτήν τη διαλεκτική παρουσίας / απουσίας: όπως ο «ιστορικός Ιησούς» στάθηκε, κήρυξε και «απεδείχθη» αναστημένος εν μέσω των μαθητών του, έτσι και στο ενδιάμεσο ιστορικό διάστημα συνέχιζε να στέκει, να κηρύττει και να «αποδεικνύεται» αναστημένος εν μέσω της εκκλησίας των πιστών του. Και όπως εκείνος αίφνης χανόταν ως ο αναστημένος κι άφηνε κενή από την παρουσία του την ομάδα των μαθητών, έτσι και στην περίπτωση της εκκλησίας οι πιστοί βίωναν το κενό και την απώλεια της αναστημένης παρουσίας του. Αλλά όλα αυτά είχαν ένα ιδιαίτερο νόημα: εντός της εκκλησίας ο αναστημένος Ιησούς διασφάλιζε ως παρουσία τη δυνατότητα της σωτηρίας, ενώ παράλληλα ο ίδιος ως απουσία δημιουργούσε τον «τόπο» για την πραγμάτωση αυτής της σωτηρίας εκ μέρους της εκκλησίας. Ο «τόπος» για την πραγμάτωση της σωτηρίας ήταν η ίδια η δεδομένη ιστορία του «κόσμου», ενώ η δυνατότητα της σωτηρίας ήταν το κριτήριο προς το οποίο έπρεπε η εν λόγω ιστορία να εξομοιωθεί. Με τον τρόπο αυτό, η εν λόγω εσχατολογική νοοτροπία του πρώιμου Χριστιανισμού αρθρώνονταν αφ' ενός μεν ως αποδοχή της ιστορίας, αφ' ετέρου δε ως αντικατάστασή της· αντικαθιστώντας όμως την ιστορία και εξομοιώνοντάς την «ύλη» της τελευταίας προς το δικό της «είδος», η ίδια εξομοιώνονταν προς τη δομή της ιστορίας. Η ιστορία αναβαθμιζόταν σε εκκλησία, αλλά ταυτόχρονα η εκκλησία πρόβαλλε ως ιστορία. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα ο χρόνος να

⁶² Όσον αφορά τη σύγκριση και σχέση μεταξύ των εσχατολογιών του «τέλους», του «πληρώματος» και του «προορισμού», πρβλ. Β. Αδραχτάς, «Η πολιτική διάσταση της εσχατολογίας», στο *Εκκλησία και Εσχατολογία*, Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος / Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, Αθήνα, Καστανιώτης, 2003, σσ. 254-5.

κατανοείται είτε ως δύο παράλληλες είτε ως δύο συγκρουόμενες ιστορίες: ο «κόσμος» συνιστούσε την ψευδή ιστορία και η εκκλησία την αληθή ιστορία. Η εκκλησία ήταν όντως η αληθής ιστορία, όχι διότι η πρόθεσή της διέφερε από την πρόθεση της «κοσμικής» ιστορικής συνείδησης –που δεν ήταν άλλη από την ενότητα του χρόνου μέσα από τη συνέχεια / ασυνέχεια της εμπειρίας του– αλλά διότι το νόημά της σήμαινε μία διαφορά: ο «κόσμος»-ιστορία ήταν κλειστός στην αυτονομία / αυτοτέλειά του, ενώ η εκκλησία-ιστορία ανοιχτή στην ετερονομία / τέλος της. Με άλλα λόγια, η εκκλησία είχε ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα: υπήρχε για να υπηρετεί έναν σκοπό, ένα τέλος –το οποίο υπέθετε η έγχρονη διαστολή πρώτης και δεύτερης παρουσίας του Ιησού– και που δεν ήταν άλλο από τον «προορισμό» της να αντικαταστήσει τον αναστημένο Ιησού εντός και δια της ιστορίας.

Η εκκλησία ως «προορισμός» –από καταβολής «κόσμου» (*predestination*), κατά την πορεία της προς σ' ένα έσχατο σημείο (*destination*) και υπό το κράτος του έργου που όφειλε να επιτελεί (*destiny*)– απολυτοποιήσει τη (θετική) δομή της κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης χάριν της υπέρβασης των (αρνητικών) υλικών της. Ο «κόσμος» αντιμετωπιζόταν είτε ως μία παράλληλη ιστορία που έμελλε σταδιακά να υποχωρήσει είτε ως μία ανταγωνιστική ιστορία που έμελλε σταδιακά να εκχωρήσει τον «τόπο» της στον «λόγον» της εκκλησίας. Με τη σειρά του, ο «λόγος» αυτός εκδηλώνονταν κοινωνικοπολιτικά μέσα από την παρομοίωση, τουτέστιν την εξομοίωση που έπρεπε να διενεργεί η εκκλησία και την προσομοίωση που έπρεπε να υφίσταται ο «κόσμος». Σε τελική ανάλυση, η εσχατολογία του «προορισμού» συγκροτούσε το ύστατο ομοίωμα (*simulacrum*) της ιστορίας⁶³: ζώντας και ξαναζώντας η εκκλησία τη ζωή της ως την παρουσία / απουσία του Ιησού, δεν είχε στην πραγματικότητα καμία αναφορικότητα εκτός του εαυτού της. Ο Ιησούς ως μονίμως και σταθερά επαναλαμβανόμενη ιστορία

⁶³ Τα περί προσομοιώσεως και ομοιώματος αντλούμε από τα J. Baudrillard, *Simulations*, trans. P. Foss, P. Patton and P. Beitchman, NY, Semiotext(e), 1983· M. Perniola, *Η Κοινωνία των Ομοιωμάτων*, μτφ. P. Caenazzo, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1991. Ομοίωμα είναι κάθε αντικείμενο που δεν αναφέρεται σε κάποια διαφορετική προς αυτό πραγματικότητα. Προσομοίωση είναι η διαδικασία συνεχούς παραγωγής ομοιωμάτων.

περιόριζε τους πιστούς του σ' ένα ομοίωμα που ήταν («μηκέτι»), είναι («νυν») και έρχεται («ούπω»)⁶⁴.

Αν το «τέλος», το «πλήρωμα» και ο «προορισμός» αποτελούν σαφώς διακρινόμενες εκδοχές της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας που μπορούν να ανιχνευθούν στις πηγές του πρώιμου Χριστιανισμού, είναι εντούτοις εξίσου αληθές ότι δεν εξαντλούν το περιεχόμενο των εν λόγω πηγών. Με άλλα λόγια, υπάρχει πάντα η δυνατότητα ή το ενδεχόμενο δια του αποκλεισμού των ανωτέρω εκδοχών να αναχθεί κανείς σε μία αισθητά διαφορετική εκδοχή. Πιο συγκεκριμένα, όταν στις πηγές το βάρος πέφτει τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη παρουσία, και όχι επιλεκτικά ή κατ' αποκλειστικότητα στη μία από τις δύο, και όταν, παράλληλα, η έμφαση έγκειται στην ιστορική διαστολή παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, αλλά όχι στο έγχρονο διάστημα που συγκροτεί η διαδοχή τους, τότε δικαιούμαστε να υποθέσουμε την ύπαρξη μίας άλλης εσχατολογικής νοοτροπίας. Η νοοτροπία αυτή δεν είναι ούτε μία ορισμένη στάση έναντι της ιστορίας ως διαδοχής, ούτε μία εκδοχή της ιστορίας στο σύνολό της, ούτε πολύ περισσότερο μία αποδοχή της δομής της ιστορίας. Αντίθετα, θα μπορούσε να περιγραφεί ως η *απεκδοχή της ιστορίας*: χάρη στην εμπειρία ενός ορισμένου θρησκευτικού παρελθόντος το τάδε ή το δείνα ιστορικό παρόν μπορούσε να λειτουργήσει ως αυθυπέρβαση υπό το πρίσμα του μέλλοντος. Το παρελθόν ήταν η πρώτη παρουσία του Ιησού, η ανάστασή του ως η κορυφαία γνωστή («μηκέτι») στιγμή της παρουσίας / απουσίας του Θεού· το μέλλον ήταν η δεύτερη παρουσία του Ιησού, ο «καιρός» της επιστροφής του ως η κορυφαία άγνωστη («ούπω») παρουσία του Θεού· τέλος, το εκάστοτε παρόν («νυν») ήταν το

⁶⁴ Είναι αυτός ακριβώς ο περιορισμός που συνιστά μία επιπρόσθετη πρωτογενή ανάδυση της εκκοσμικευσης ως εσωτερικού και εγγενούς στον Χριστιανισμό πειρασμού. Μπορεί στο επίπεδο της θεωρίας η εσχατολογία του «προορισμού» να διεκδικεί την αποκλειστικότητα της ανοιχτότητας, αλλά στο επίπεδο της πράξης η εν λόγω ανοιχτότητα δεν είναι παρά η ιδεολογική νομιμοποίηση της αποδοχής του (κλειστού) «κόσμου». Με άλλα λόγια, η θεωρία της ιστορικής ανοιχτότητας αποτελεί τον αναγκαίο όρο για την κοινωνικοπολιτική πράξη της δικαιωματικής ιδιοποίησης του ιστορικού ως (κλειστής) ολότητας. Υπ' αυτήν την έννοια, η εσχατολογία του «προορισμού» αντιμετώπιζε τον πειρασμό της διαχείρισης του κοινωνικο-ιστορικού μέσω της παραγωγής ενός κοινωνιοκρατικού και ιστοριοκρατικού φетиχισμού.

ενδεχόμενο-δυνατότητα του κοινωνικο-ιστορικού να λειτουργήσει ως αναφορά τόσο στο παρελθόν όσο και στο μέλλον. Αναφορά στο παρελθόν, γιατί το τελευταίο αποτελούσε τη δηλωτικότητα (*denotation*) του παρόντος· αναφορά στο μέλλον, γιατί το τελευταίο αποτελούσε τη συνδηλωτικότητα (*connotation*) του⁶⁵. Ως τέτοια συνδηλωτικότητα το μέλλον του Ιησού συνιστούσε έναν υπαινιγμό, μία νύξη. *Χάρη σ' αυτήν ακριβώς τη διάστασή του επέτρεπε στο παρόν και ν' αποφάσκει την ιστορικότητα και να την καταφάσκει, καθιστώντας την έτσι μίμηση της κατάφασης / απόφασης που συνιστούσε η παρουσία / απουσία της ανάστασης του «ιστορικού Ιησού».*

Επομένως, το εκάστοτε ιστορικό παρόν κατανοούνταν –ακριβώς επειδή βίωνονταν ως μίμηση– αφ' ενός μεν ως έγκυρο, αφ' ετέρου δε ως υπολειπόμενο εν σχέσει προς το μέλλον. Διατυπωμένο διαφορετικά, το παρόν σε καμία περίπτωση δεν μπορούσε να ταυτιστεί ούτε με το παρελθόν, ούτε πολύ περισσότερο με το μέλλον. Παρελθόν και μέλλον συναποτελούσαν όχι απλά το δεδομένο και το ζητούμενο της θρησκευτικής εμπειρίας, αλλά τη θεμελίωση και το αίτημά της, αντίστοιχα. Τόσο το παρελθόν όσο και το μέλλον βίωνονταν ως η διαλεκτική σύνθεση του παρόντος: *το παρόν της σωτηρίας υπερέβαινε τη διαδοχή / διάκριση της ιστορίας σε παρελθόν, παρόν και μέλλον, χάρη σε μία μίμηση του παρελθόντος που εξεικόνιζε το μέλλον.* Με τον τρόπο αυτό, το παρόν δεν ταυτιζόταν ούτε με το παρελθόν, ούτε με το μέλλον· δεν ήταν ούτε ο «ιστορικός Ιησούς» ούτε ο Ιησούς-εν-τη-Βασιλεία-του. Μιμούμενοι τον πρώτο, οι πιστοί μετείχαν στον δεύτερο. Και κάθε φορά η εν λόγω μίμηση συγκροτούσε εκ νέου μία νέα εικόνα, έναν νέο τύπο του μέλλοντος. Επρόκειτο για μία διαλεκτική ιστορική αυτοσυνειδησία που στηριζόταν στην ταυτόχρονη συστολή και διαστολή του χρόνου. Ειδικότερα, ενώ οι εσχατολογίες του «τέλους» και του «πληρώματος», δίχως ν' αρνούνται τη φθοροποιό διαστολή του χρόνου, βίωναν τη σωτηριώδη συστολή του είτε ως μελλοντικό είτε

⁶⁵ Για τους όρους αυτούς, βλ. R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture, suite de: Eléments de sémiologie*, Paris, Gonthier, 1965· G. Allen, *Roland Barthes*, London and New York, Routledge, 2003, σσ. 49-51. *Δηλωτικότητα* είναι η κυριολεκτική σημασία μιας διατύπωσης, ενώ *συνδηλωτικότητα* η ευρύτερη νοηματική της σφάρα.

ως παρελθοντικό προσανατολισμό, κι ενώ η εσχατολογία του «προορισμού» αποδεχόταν τη διαστολή του χρόνου ως υπόβαθρο τόσο της φθοράς όσο και της σωτηρίας, η εσχατολογία που εξετάζουμε εν προκειμένω κατανοούσε τη διαδοχή του χρόνου μέσω της συστολής του στον βαθμό που μία δεδομένη στιγμή βίωνονταν ως η παρουσία του παρελθόντος που παρέπεμπε στην απουσία του μέλλοντος, η εν λόγω στιγμή προσελάμβανε τον χαρακτήρα μιας έγκυρης (χάρη στην παρουσία) εικόνας του μέλλοντος (που συνιστούσε απουσία). Ως εκ τούτου, *η εν λόγω πρωτοχριστιανική νοοτροπία λειτουργούσε ως το «μέρος», το μερίδιο που είχαν οι πιστοί στο μυστήριο του μέλλοντος*. Με άλλα λόγια, η εσχατολογία του «μέρους» είχε συνείδηση τόσο της απουσίας του «τελείου» όσο και της παρουσίας του μέσω της απεκδεχόμενης εμπειρίας των πιστών. Οι τελευταίοι δεν ζούσαν το «τέλος» της ιστορίας στο πλαίσιο μιας δεδομένης ιστορικής συγκυρίας, ούτε το καθολικό «πλήρωμά» της στο πλαίσιο μιας επιμέρους ιστορικής στιγμής, ούτε πολύ περισσότερο τον «προορισμό» τους εντός της «προορισμένης» ιστορικής κίνησης προς τον τελικό «προορισμό»: τουναντίον, βίωναν την ιδιαίτερη συμβολική συγκρότηση της πίστης τους ως το «μέρος», τουτέστιν το σχετικό μερίδιο και τον διάσπαρτο στην ιστορία επιμερισμό, της «τελείας» Βασιλείας του Θεού. Ως «μέρη» οι πιστοί ζούσαν τη σχετική τους παρουσία εντός της μελλοντικής Βασιλείας του Θεού και, ως εκ τούτου, επαναβεβαίωναν εκάστοτε την παρουσία / απουσία του Κυρίου τους. Κατά συνέπεια, ο Ιησούς ως παρόν / απόν παρελθόν κι ως παρόν-μέσα-στην-απουσία-του-μέλλον καθιστούσε τους πιστούς του μαρτυρία, εικόνα και «μέρος» εκείνου που μπορούσε η ιστορία να γίνει⁶⁶.

⁶⁶ Η πρωτογενής ανάδυση της εκκοσμίκευσης παρατηρείται και στην περίπτωση της εσχατολογίας του «μέρους». Εδώ, η εκκοσμίκευση ως εσωτερική και εγγενής στον Χριστιανισμό διαλεκτική εκδηλώνεται με τη μορφή της πρό(σ)κλησης που συνιστά ο «κόσμος». Στο επίπεδο της θεωρίας η εσχατολογία του «μέρους» επικεντρώνονταν στην τάδε ή στη δέινα θετική στιγμή της κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης, κάτι που στο επίπεδο της πράξης δεν οδηγούσε σε κοινωνικοπολιτικό ακτιβισμό –όπως στην περίπτωση της εσχατολογίας του «προορισμού»– αλλά σε κοινωνικοπολιτική παρέμβαση. Συνεπώς, αντιπροσώπευε κι αυτή ένα ορισμένο είδος φετιχισμού, όχι όμως κοινωνιοκρατικό και ιστοριοκρατικό, αλλά κοινωνιοκεντρικό και ιστοριοκεντρικό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΤΕΛΟΥΣ»

2.1 Η Αποκάλυψις Ιωάννου ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «τέλους»

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το στοιχείο που αφ' ενός μεν συμπυκνώνει, αφ' ετέρου δε δηλώνει με τον πιο ριζικό τρόπο την ιδιαιτερότητα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* είναι οι τρεις πρώτες λέξεις του κειμένου: «*Αποκάλυψις Ιησού Χριστού*» (1: 1)¹. Η απλότητα και σαφήνεια της συγκεκριμένης διατύπωσης αποδεικνύονται εξαιρετικά σύνθετες και ασαφείς εν όψει του περιεχομένου στο οποίο αναφέρονται. Το τελευταίο είναι: (α) η γνωστοποίηση του μέλλοντος εκ μέρους του Ιησού· (β) η δρομολόγηση του μέλλοντος εκ μέρους του Ιησού· και (γ) η εκ μέρους του Ιησού ανάδειξη του μέλλοντος σε πεδίο της τελικής και ολοκληρωτικής επιφάνειάς του. Με άλλα λόγια, η «*Αποκάλυψις Ιησού Χριστού*» δεν είναι απλά μία εισαγωγική διατύπωση που προσδιορίζει τον εξαγγελτικό ρόλο του Ιησού εν σχέσει προς τα όσα καταγράφει ο Ιωάννης στο κείμενό του², αλλά η κατά πρόληψη ανακεφαλαίωση όλου του κειμένου. Και σ' αυτό το κείμενο, βέβαια, ο Ιησούς δεν εξαγγέλλει απλά, αλλά οι εξαγγελίες του είναι ταυτόχρονα παρεμβάσεις εντός της ιστορίας που στο τέλος επιφέρουν την αποκάλυψη της ταυτότητάς του. Κατά συνέπεια, όταν η *Αποκάλυψις Ιωάννου* αυτοπροσδιορίζεται ως «*Αποκάλυψις Ιησού Χριστού*», αυτό δεν σημαίνει τόσο ότι πρόκειται για ένα κείμενο που περιλαμβάνει πληροφορίες που κοινοποιεί ο Ιησούς και οι οποίες αφορούν τις εκκλησίες, τον κόσμο και τον εαυτό του, αλλά κυρίως και πρωτίστως ότι πρόκειται για ένα κείμενο που

¹ «[Α]π' όσο ξέρουμε, [η *Αποκάλυψις Ιωάννου*] ήταν το πρώτο βιβλίο στην ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση που προσδιορίστηκε σαφώς ως *αποκάλυψη* (1: 1)» (βλ. J. J. Collins, ό.π., σελ. 269· τα πλάγια του συγγραφέα).

² Στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* ο εξαγγελτικός ρόλος δεν ανήκει μόνο στον Ιησού (1: 1· 2: 1, 8, 12, 18· 3: 1, 7, 14· 22: 6, 10-12, 16, 20), αλλά και σε αγγέλους ή άλλα ουράνια όντα (1: 1, 10, 12· 4: 1· 5: 2, 5· 6: 1, 3, 5, 7· 13-14· 8: 13· 9: 13-14· 10: 4, 5-6, 8-9· 11: 1· 14: 6-7, 8, 9, 13, 15, 18· 16: 1, 5, 7, 17· 17: 1, 7, 15· 18: 2, 4, 21· 19: 9, 17· 21: 9· 22: 9), ακόμα και στον ίδιο τον Θεό (21: 3, 5-6). Παράλληλα, ο Ιησούς και οι άγγελοι παίζουν τον ρόλο του angelus interpres, του αγγέλου δηλαδή που εξηγεί τα οράματα και τα ακούσματα (βλ. 1: 20 και 17: 7-17).

περιλαμβάνει πληροφορίες για το τι, το πώς και το γιατί ο Ιησούς ενεργεί εντός της ιστορίας, για το πώς και το γιατί δηλαδή διενεργεί το τέλος της³. Στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* ο Ιησούς φανερώνει το μέλλον των εκκλησιών και του κόσμου με την προσωπική του παρέμβαση εντός της ιστορίας, παρέμβαση που αποκορυφώνεται στην εκ μέρους της ανθρωπότητας επίγνωσή του. Με τον τρόπο αυτό, όμως, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* υποδηλώνει ότι αυτή η επίγνωση –το τέλος της παρέμβασης του Ιησού εντός της ιστορίας– είναι ήδη παρούσα. Η θρησκευτική εμπειρία που παρήγαγε την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* και η οποία αποσκοπούσε στην πρόκληση μιας ανάλογης εμπειρίας στους αναγνώστες / ακροατές του εν λόγω κειμένου, συνίστατο στη βιωματική ταύτιση της ιστορικής συνθήκης τόσο του Ιωάννη όσο και των αποδεκτών του κειμένου του με το ανάπτυγμα του τέλους της ιστορίας από και για τον Ιησού. Εν κατακλείδι, λοιπόν, η διατύπωση «*Αποκάλυψις Ιησού Χριστού*» δηλώνει την ιδιαιτερότητα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* ως παροντοποίησης του εν Χριστώ τέλους της ιστορίας. *Κανένα άλλο κείμενο του πρώιμου Χριστιανισμού δεν αυτοπροσδιορίζεται με τόσο ριζικό τρόπο ως η καταγραφή της εν Χριστώ επιτέλεσης του τέλους της ιστορίας.*

Αν αυτή είναι η ιδιαιτερότητα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, τότε μπορούμε να την περιγράψουμε ξεκινώντας από τη θεμελιακή ένταση που τη διέπει. Πιο συγκεκριμένα, η καθολική επίγνωση της ταυτότητας του Ιησού ως η ύστατη στιγμή του εδώ και τώρα επιτελούμενου τέλους της ιστορίας είναι ήδη δεδομένη⁴. Όχι μόνο ως βίωμα ή καταγραφή βιώματος, αλλά κυρίως και πρωτίστως ως όρος και προϋπόθεση αυτού του βιώματος: επειδή ακριβώς ο Ιησούς είναι ήδη

³ Η εν λόγω διατύπωση δεν αναφέρεται στο φιλολογικό είδος (αποκαλυπτική) που υποτίθεται ότι εκπροσωπεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου*. Για τ ην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* ως μη αποκαλυπτικό κείμενο, βλ. J. Kallas, «The Apocalypse –An Apocalyptic Book?», στο *Journal of Biblical Literature*, 1967, τεύχ. 86, σσ. 69-80.

⁴ «Και οι βασιλείς της γης και οι μεγιστάνες και οι χιλιάρχοι και οι πλούσιοι και οι ισχυροί και πας δούλος και ελεύθερος έκρυσαν αυτούς εις τα σπήλαια και εις τας πέτρας των ορέων και λέγουσιν τοις ὁρεσιν και ταις πέτραις· πέσατε ἐφ' ἡμᾶς και κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου του καθημένου ἐπὶ του θρόνου και ἀπὸ τῆς οργῆς του αρνίου, ὅτι ἦλθεν ἡ μέρα ἡ μεγάλη τῆς οργῆς αὐτῶν, και τῆς δύναται σταθῆναι;» (6: 15-17). «Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ των νεφελῶν, και ὄψεται αὐτὸν πας οφθαλμὸς και οἴαντες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, και κόβονται ἐπ' αὐτὸν πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. να, ἀμήν» (1: 7).

το αποκορύφωμα και η λύση του ιστορικού δράματος, βιώνεται ως τέτοιος εδώ και τώρα. Ή, αλλιώς, το τέλος διενεργείται, επειδή έχει ήδη διενεργηθεί⁵. Προς τι, όμως, μία τέτοια θεμελίωση του επιτελούμενου τέλους; Η απάντηση θα πρέπει κατ' ανάγκην ν' αναζητηθεί σε μία συγκεκριμένη εμπειρία της έντασης ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη παρουσία του Ιησού, τούτέστιν στη διαλεκτική διαπραγμάτευση της ιστορικής παρουσίας και της ιστορικής απουσίας του. Επομένως, τα στοιχεία από τα οποία οφείλουμε να ξεκινήσουμε την άρθρωση της περιγραφής μας, θα πρέπει ν' αφορούν άμεσα αυτήν ακριβώς την ένταση / διαλεκτική. Πράγματι, σύμφωνα με το κείμενο ο Ιησούς είναι το «*αρνίον το εσφαγμένον*» (5: 12)⁶ «*από καταβολής κόσμου*» (13: 8), «*ο πρωτότοκος των νεκρών*» (1: 5)⁷ που διακηρύσσει ότι «*εγενόμην νεκρός και ιδού ζων ειμι εις τους αιώνας*» (1: 18)⁸. Οι συγκεκριμένες διατυπώσεις αναφέρονται στην πρώτη παρουσία του Ιησού, και ειδικότερα στη σταύρωση⁹ και την ανάστασή¹⁰ του. Παραδόξως, όμως, αν και η πρώτη παρουσία του Ιησού ανήκει στο παρελθόν, δεν περιορίζεται σ' αυτό αλλά εκτείνεται σε ολόκληρη την ιστορία, από την αρχή μέχρι το τέλος της¹¹: η σταύρωση και η ανάσταση του Ιησού δεν αποτελούν για τον Ιωάννη

⁵ Σ' αυτό το πρωθύστερο αναφέρονται τα χωρία: «*ιδού ενίκησεν ο λέων ο εκ της φυλής Ιούδα, η ρίζα Δαβίδ, ανοίξει το βιβλίον και τας επτά σφραγίδας αυτού*» (5: 5) · «*ἄξις εἰ λαβεῖν το βιβλίον και ανοίξει τας σφραγίδας αυτού, ὅτι εσφάγης και ηγόρασας τω θεῷ ἐν τῷ αἱματί σου ἐκ πάσης φυλής και γλώσσης και λαοῦ και ἔθνους*» (5: 9).

⁶ Κατ' άλλη διατύπωση, «*αρνίον εσθηκός ως εσφαγμένον*» (5: 6). Για τη σφαγή και / ή το αίμα του Ιησού, βλ. 1: 5· 5: 9· 7: 14· 12: 11· 19: 13.

⁷ Κατ' άλλη διατύπωση, «*η αρχή της κτίσεως του θεού*» (3: 14). Βλ. C. F. Burney, «Christ as the APXH of Creation», στο *Journal of Theological Studies*, 1926, τεύχ. 27, σσ. 160-77. Η συγκεκριμένη διατύπωση αναφέρεται στον αναστημένο Ιησού ως την (απ)αρχή, θεμελίωση και ανακεφαλαίωση της καινής κτίσεως που συνιστά η βασιλεία του Θεού και όχι στον Ιησού ως την προϋπάρχουσα αρχή της δημιουργίας του σύμπαντος.

⁸ Κατ' άλλη διατύπωση, «*ος ἐγένετο νεκρός και ἐζήσεν*» (2: 8)

⁹ Η σταύρωση υποδηλώνεται στο Αποκ., 11: 8: «*και το πτώμα αυτών [των δύο μαρτύρων-προφητών του Ιησού] ἐπὶ της πλατείας της πόλεως της μεγάλης [...], ὅπου και ο κύριος αυτών εσταυρώθη*». Πρβλ. το «*εξεκέντησαν*» στο Αποκ., 1: 7.

¹⁰ Ο όρος «*ανάστασις*» δεν χρησιμοποιείται για τον Ιησού· αντί αυτού χρησιμοποιείται ο όρος «*ο ζων*» (1: 18).

¹¹ Στην Αποκάλυψιν Ιωάννου ένας από τους βασικούς χαρακτηρισμούς του Θεού είναι «*ο ων και ο ην και ο ἐρχόμενος*» (1: 4, 8· 4: 8· 11: 17· 16: 5). Η εν λόγω διατύπωση δεν σημαίνει ούτε την παν-περιεκτικότητα ούτε

απλά κάποια στιγμή εντός (του παρελθόντος) της ιστορίας, αλλά το πλαίσιο που οριοθετεί την ίδια την ιστορία· η «*μαρτυρία Ιησού Χριστού*» (1: 2), τουτέστιν η εμπειρία του Ιωάννη και του ακροατηρίου του σχετικά με τον «ιστορικό Ιησού»¹², συνιστά τη διήκουσα αρχή και τον έσχατο σκοπό της ιστορίας. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια, ο Ιησούς βιώνεται ως «*ο πρώτος και ο έσχατος*» (1: 17· 2: 8), «*το άλφα και το ω*», «*η αρχή και το τέλος*» (22: 13)¹³. Όλα, λοιπόν, έχουν ήδη αρχίσει κι έχουν ήδη τελειώσει. Παρόλα αυτά, την ίδια στιγμή, όλα αρχίζουν και τελειώνουν εδώ και τώρα για τον Ιωάννη και το ακροατήριό του. Ο Ιωάννης δεν είδε μόνο «*α εισίν*», αλλά και «*α μέλλει γενέσθαι μετά ταύτα*» (1: 19).

Η «*Αποκάλυψις Ιησού Χριστού*» αφορά «*α δει γενέσθαι εν τάχει*» (1: 1· 22: 6), διότι ο «*καιρός εγγύς*» (πρβλ. 1: 3· 20: 10). Εν προκειμένω, αντλώντας από την αποκαλυπτική παράδοση, ο Ιωάννης είναι κάτι παραπάνω από σαφής όσον αφορά τον Ιησού: «*Ιδοὺ ἔρχεται μετὰ των νεφελῶν*» (1: 7)¹⁴. Με άλλα λόγια, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* είναι

την αμεταβλητότητα του Θείου, αλλά την ενότητα της δράσης του εντός της ιστορίας· σημαίνει ότι η ιστορία είναι το πεδίο στο οποίο υλοποιείται με συνέπεια και πιστότητα το σχέδιο του Θεού. Υπ' αυτό το πρίσμα, λοιπόν, η πρώτη παρουσία του Ιησού ως η κατ' εξοχήν στιγμή φανέρωσης του σχεδίου του Θεού, δεν μπορούσε παρά να θεωρηθεί ότι αφορά ολόκληρη την ιστορία. Για τον ανωτέρω χαρακτηρισμό του Θεού, βλ. Π. Κουτλεμάνης, «Ο ων και ο ην και ο ερχόμενος», στο *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής, Τμήμα Ποιμαντικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη, 1990, σσ. 299-324.

¹² Με βάση τα Αποκ., 1: 9· 6: 9· 12: 11, 17· 19: 10· 20: 4, θεωρούμε ότι η «*μαρτυρία Ιησού Χριστού*» στο Αποκ., 1: 2 δεν αναφέρεται κυρίως και πρωτίστως στον Ιησού ως εγγυητή της αλήθειας των οραμάτων και ακουσμάτων που δέχεται ο Ιωάννης, αλλά στον Ιησού που με το κήρυγμα και τη δράση του αποτελεί τον κατ' εξοχήν μάρτυρα του σχεδίου του Θεού. Αυτόν «*εμαρτύρησεν*» ο Ιωάννης με βάση τα «*όσα είδεν*». Έχουμε να κάνουμε, δηλαδή, με μία κηρυγματική ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού», στο πλαίσιο της οποίας ο τελευταίος κατανοείται ως «*ο μάρτυς*» (1: 5) «*ο πιστός και αληθινός*» (3: 14). Υπ' αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι η *Αποκάλυψις Ιωάννου* έχει ενσωματώσει στοιχεία της παράδοσης περί του Ιησού-της-προφητείας.

¹³ Βλ. Γ. Α. Γαλίτης, «Το Άλφα και το Ω», στο *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία, 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991, σσ. 45-52.

¹⁴ Στο εν λόγω χωρίο ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο αποκαλυπτικός «υιός του ανθρώπου» που έρχεται ως κριτής. Πρόκειται για μορφή που αποτελούσε βασικό στοιχείο της παράδοσης περί του Ιησού-της-Κρίσεως (πρβλ. Μάρκ., 13: 26 // Ματθ., 24: 30 // Λουκ., 21: 27· Μάρκ., 14: 62 // Ματθ., 26: 64· Πράξ., 1: 11· Α' Θεο., 4: 16-17· Β' Θεο., 1: 7-10). Η εν λόγω μορφή, όμως, δεν χαρακτηρίζει κατ' ανάγκην την εσχατολογία του «τέλους».

προσανατολισμένη στον ερχομό του Ιησού¹⁵, ο οποίος παρουσιάζεται να βεβαιώνει: «*έρχομαι ταχύ*» (3: 11)¹⁶. Οι συγκεκριμένες διατυπώσεις αναφέρονται στη δεύτερη παρουσία του Ιησού, η οποία αναμένεται όχι κάποια στιγμή στην (απώτατη) ιστορία, αλλά ανά πάσα στιγμή: «*ιδού έρχομαι ως κλέπτης*» (16: 15)¹⁷ «*και ου μη γνωσ ποίαν ώραν ήξω επί σε*» (3: 3). Η εμπειρία του Ιωάννη και οι προθέσεις του κειμένου του θέλουν τη σύγχρονη τους ιστορία ν' αποτελεί το τέλος της ιστορίας δια μέσου της «*αποκαλύψεως Ιησού Χριστού*». Η τελευταία διενεργείται ήδη μέσα από τα κοινωνικο-ιστορικά γεγονότα της εποχής του Ιωάννη και του ακροατηρίου του: τα οραματικά δρώμενα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* διερμηνεύουν την παγκόσμια ιστορία ως την προπαρασκευή της τελικής λύσης, «*του γόμου του αρνίου*» (19: 9) και «*του δείπνου του μεγάλου του θεού*» (18: 17)¹⁸. Κατ' επανάληψη, μάλιστα, δηλώνεται είτε ότι ο χρόνος που απομένει είναι ελάχιστος¹⁹ είτε ότι δεν υπάρχει άλλος χρόνος²⁰: με την παρέμβαση του Ιησού ως έσχατου κριτή «*ετελέσθη το μυστήριον του θεού*» (10: 7)²¹, τουτέστιν το σχέδιο του Θεού για «*ουρανόν καινόν και γην καινήν*» (21: 1)²².

¹⁵ Αυτό φαίνεται σε διατυπώσεις όπως: «*ο έχετε κρατήσατε άχρις ου αν ήξω*» (2: 25): «*Και το πνεύμα και η νύμφη λέγουσιν: έρχου. και ο ακούων ειπάτω: έρχου*» (22: 17): «*Αμήν, έρχου κύριε Ιησού*» (22: 20)

¹⁶ Κατ' άλλες διατυπώσεις, «*και ιδού έρχομαι ταχύ*» (22: 7· πρβλ 22: 12): «*ναι, έρχομαι ταχύ*» (22: 20)

¹⁷ Κατ' άλλη διατύπωση, «*ήξω ως κλέπτης*» (3: 3). Εδώ έχουμε πάλι μία μορφή που προέρχεται από τη παράδοση περί του Ιησού-της-Κρίσεως (πρβλ. Μάρκ., 13: 33, 35· Ματθ., 24: 42-44, 25: 13· Λουκ., 12: 39-40· Α' Θεσ., 5: 2, 4· Α' Πέτρ., 3: 10).

¹⁸ Η μορφή του δείπνου εμφανίζεται και στο Αποκ., 3: 20: «*Ιδού έστηκα επί την θύραν και κρούω: εάν τις ακούση της φωνής μου και ανοίξη την θύραν, και εισελεύσομαι προς αυτόν και δειπνήσω μετ' αυτού και αντός μετ' εμού*».

¹⁹ Ενδεικτικά είναι τα χωρία: «*επερρέθη αυτοίς ίνα αναπαύσονται έτι χρόνον μικρόν*» (6: 11): «*κατέβη ο διάβολος προς υμάς έχων θυμόν μέγαν, ειδώς ότι ολίγον καιρόν έχει*» (12: 12).

²⁰ Ενδεικτικά είναι τα χωρία: «*ήλθεν η ημέρα η μεγάλη της οργής αυτών, και τις δύναται σταθίναί;*» (6: 17): «*χρόνος ουκέτι έσται*» (10: 6): «*και ήλθεν η οργή σου και ο καιρός των νεκρών κριθήναι*» (11: 18): «*πέμψον το δρέπανόν σου και θέρισον, ότι ήλθεν η ώρα θερίσαι, ότι εξηράνθη ο θερισμός της γης*» (14: 15): «*πέμψον σου το δρέπανον το οξυ και τρύγησον τους βότρυας της αμπελού της γης, ότι ήκμασαν αι σταφυλαί αυτής*» (14: 18).

²¹ Η ίδια ιδέα υποδηλώνεται στα χωρία: «*ως ενηγγέμισεν τους εαυτού δούλους τους προφήτας*» (10: 7): «*και είδον άλλον άγγελον [...] έχοντα ευαγγέλιον αιώνιον ευαγγελίσαι*» (14: 6): «*Και είδον άλλο σημείον [...] αγγέλους επτά έχοντας πληγάς επτά τας εσχάτας, ότι εν αυταίς ετελέσθη ο θυμός του θεού*» (15: 1): «*τα*

Όσο βέβαιη, λοιπόν, είναι η πληρότητα που εγγυάται η πρώτη παρουσία του Ιησού, άλλο τόσο είναι και η επιδίωξη της πληρότητας που διενεργείται με τη δεύτερη παρουσία του. Η εμπειρία του Ιωάννη και κατ' επέκταση το περιεχόμενο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* αποτελούν τη διαπραγμάτευση μιας παρουσίας που είναι πια απούσα και μιας απουσίας που είναι ήδη παρούσα. Ή, για να είμαστε ακριβέστεροι, είναι στο πλαίσιο της εμπειρίας του Ιωάννη και του ακροατηρίου του περί της δεύτερης παρουσίας του Ιησού που η πληρότητα της πρώτης παρουσίας λαμβάνει σάρκα και οστά εντός της ιστορίας. Μπορεί η πρώτη παρουσία του Ιησού να θεωρείται όρος και προϋπόθεση της δεύτερης, αλλά στην πράξη είναι η εμπειρία της τελευταίας ως επιτελούμενης εδώ και τώρα που επιβεβαιώνει εκ νέου την πληρότητα της πρώτης. Με την *«άχρι θανάτου»* (2: 10)²³ *«υπομονήν»*²⁴ μπροστά στη *«θλίψιν»*²⁵ που τους προκαλεί ο κόσμος²⁶, οι αναγνώστες / ακροατές της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* καλούνται να βιώνουν το πάθος του Ιησού· να το βιώνουν γεμάτοι πίστη ότι η ζωή του Ιησού πολύ σύντομα θ' αποκαλυφθεί ως η δική τους ζωή²⁷. Ο θάνατος και η ανάσταση των πιστών είναι ο θάνατος

δικαιώματά σου εφανερώθησαν» (15: 4)· *«άχρι τελεσθήσονται οι λόγοι του θεού»* (17: 17)· *«γράφον, ότι ούτοι οι λόγοι πιστοί και αληθινοί εισίν. και είπεν μοι· γέγοναν»* (21: 5-6). Αξίζει να σημειωθεί ότι το σχέδιο του Θεού έχει *«ετοιμαστεί»* (πρβλ. 9: 15) *«από καταβολής κόσμου»* (13: 8 και 17: 8).

²² Κατ' άλλη διατύπωση, *«ιδού καινά ποιῶ πάντα»* (21: 5).

²³ Βλ. Αποκ., 2: 13· 3: 10· 6: 9, 10· 7: 14· 11: 7· 12: 11· 13: 10, 15· 14: 13· 16: 6· 17: 6· 18: 24· 19: 2· 20: 4.

²⁴ Ο όρος *«υπομονή»* (1: 9· 2: 2, 3, 19· 3: 10· 13: 10· 14: 12) αποτελεί *terminus technicus* όσον αφορά τη στάση των εκκλησιών εντός του κόσμου. Πρβλ. τα *«κόπος»*, *«κοπιάζω»* και *«βαστάζω»* στο Αποκ., 2: 2, 3.

²⁵ Βλ. Αποκ., 1: 9· 2: 9, 10· 7: 14. Στο Αποκ., 2:9 φαίνεται πως η *«θλίψις»* συνίσταται σε *«πτωχείαν»* και *«βλασφημίαν»*· στο Αποκ., 12: 10 συνίσταται σε συγκεκριμένη δράση του διαβόλου (*«[...] ο κατηγορ των αδελφών ημών, ο κατηγορόν αυτούς ενώπιον του θεού ημών ημέρας και νυκτός»*), δράση που αλλού (12: 15-17· 13: 7) περιγράφεται ως διωγμός του *«δράκοντος»* και πόλεμος του *«θηρίου»* κατά των *«αγίων»*.

²⁶ Είναι αξιοσημείωτο ότι στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* ο όρος *«κόσμος»* χρησιμοποιείται ελάχιστα (βλ. 11: 15). Το αντίθετο της βασιλείας του Θεού δηλώνεται με τον όρο *«γη»*. Ειδικότερα, η *«γη»* αποτελεί το πεδίο στο οποίο εκδηλώνεται το κακό. Βλ. Αποκ., 8: 13· 12: 4, 8-9, 12-13· 13: 3, 12, 14· 14: 6, 15, 16, 18· 17: 8. Παρόλα αυτά, όπως φαίνεται από τα Αποκ., 11: 18· 14: 19· 19: 2· 21: 1, ο όρος αυτός διατηρεί μία ορισμένη αμφισημία: η *«γη»* δεν συνδέεται εγγενώς ή κατ' ανάγκην με το κακό. Πρβλ. τον όρο *«οικουμένην»* στο Αποκ., 12: 9.

²⁷ Βλ. Αποκ., 2: 26, 28· 3: 12, 21· 7: 17· 20: 4, 6· 21: 22-23. Εν προκειμένω, η περίπτωση των δύο μαρτύρων-προφητών του Ιησού είναι ενδεικτική: *«Και μετά τρεις ημέρας και ήμισυ πνεύμα ζωής εκ του θεού εισήλθεν*

και η ανάσταση του Ιησού: ο «πειρασμός»²⁸ των πιστών και οι «πληγαί»²⁹ κατά των εχθρών τους είναι το γεγονός της σταύρωσης του Ιησού και οι συνέπειές του· η δικαίωση των πιστών και η καταδίκη των απίστων είναι η ανάσταση του Ιησού και οι συνέπειές της. Με άλλα λόγια, η Αποκάλυψις Ιωάννου δεν είναι παρά η περιγραφή της πρώτης παρουσίας του Ιησού ως της παροντικής επιτέλεσης της δεύτερης παρουσίας του.

Έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, μ' ένα κείμενο που ερμηνεύει και αναπαράγει με καινοτόμο και δημιουργικό τρόπο τον «ιστορικό Ιησού» ως θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση. Ειδικότερα, η Αποκάλυψις Ιωάννου είναι η πρώτη ολοκληρωμένη άρθρωση της εσχατολογίας του «τέλους». Το αξιοσημείωτο, όμως, είναι ότι η Αποκάλυψις Ιωάννου αρθρώνει την εσχατολογία του «τέλους» ως μία αυθεντική «τοπική» πρόσληψη του «παγκόσμιου» *Zeitgeist*³⁰. Ειδικότερα, εξ επόψεως ιστορικής αυτοσυνειδησίας, θα προσδιορίζαμε την Αποκάλυψιν Ιωάννου ως υπέρβαση των εγγενών εντάσεων της ρωμαϊκής «παγκοσμιότητας» εκ μέρους μιας ορισμένης πρωτοχριστιανικής «τοπικής» εμβίωσής τους. Βέβαια, η «τοπική» υπέρβαση της ρωμαϊκής

εν αυτοίς, και έσθησαν επί τους πόδας αυτών [...] και ήκουσαν φωνής μεγάλης εκ του ουρανού λεγούσης αυτοίς· ανάβατε ώδε, και ανέβησαν εις τον ουρανόν εν τη νεφέλῃ» (11: 11-12).

²⁸ «ιδού μέλλει βάλλειν ο διάβολος εξ υμών εις φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε» (2: 10)· «κακῷ σε τηρήσω εκ της ώρας του πειρασμοῦ της μελλούσης έρχεσθαι» (3: 10). Βλ. S. Brown, «The Hour of Trial» (Rev. 3: 10), στο *Journal of Biblical Literature*, 1966, τεύχ. 85, σσ. 308-14.

²⁹ Με τη σειρά που αναφέρονται στο κείμενο οι εν λόγω «πληγαί» είναι οι εξής: οι «επτά σφαγίδες» (κεφ. 6 και 8: 1), οι «επτά σάλπιγγες» (8: 6-9: 20 και 11: 15-19), η «ώρα της κρίσεως» (14: 7-20), οι «επτά φιάλες» (κεφ. 16), η πτώση «της Βαβυλώνος της μεγάλης» (κεφ. 17-18) και το «δείπνον το μέγα του θεού» (19: 17-21).

³⁰ Εδώ αντλούμε από τα περί «παγκόσμιου» («global») και «τοπικού» («local») στο πλαίσιο των θεωριών περί παγκοσμιοποίησης. Βλ. U. Hannerz, «Cosmopolitans and Locals in World Cultures», στο M. Featherstone (επιμ.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 1990, σσ. 237-51· A. Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», στο M. Featherstone (επιμ.), ό.π., σσ. 295-310· J. Friedman, «Being in the World: Globalization and Localization», στο M. Featherstone (επιμ.), ό.π., σσ. 311-28· A. Appadurai, «The Production of Locality», στο *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, σσ. 178-99· A. Dirlik, «The Global in the Local», στο R. Wilson and W. Dissanayake (επιμ.), *Global / Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham, Duke University Press, 1996, σσ. 21-45· A. Cvetkovich and D. Kellner (επιμ.), *Articulating the Global and the Local: Globalization and Cultural Studies*, Colorado, Westview Press, 1997.

«παγκοσμιότητας» που εκπροσωπεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου* αντιστοιχεί σ' ένα ορισμένο νόημα από την πλευρά του συγγραφέα της. Με άλλα λόγια, για τον Ιωάννη το κείμενό του αποτελεί μ' έναν ορισμένο τρόπο και για συγκεκριμένους λόγους τη συνέχεια του «ιστορικού Ιησού». Αν θα θέλαμε να γίνουμε πιο συγκεκριμένοι, θα λέγαμε ότι για την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* η υπέρβαση της ρωμαϊκής «παγκόσμιας» τάξης πραγμάτων επιτελείται ήδη και άπαξ δια παντός από τον ίδιο τον Ιησού· ή, αλλιώς, «*πεπλήρωται ο καιρός και ήγγικεν η βασιλεία του Θεού*»³¹. Με άλλα λόγια, ο πυρήνας του μηνύματος του «ιστορικού Ιησού» θεωρείται ότι λαμβάνει σάρκα και οστά σ' ένα παρόν που βιώνεται ως το τέλος της ιστορίας, κάτι που συνεπάγεται με τη σειρά του ότι η δεδομένη «παγκόσμια» τάξη πραγμάτων θεωρείται ήδη παρελθόν. Ένα τέτοιο νόημα, όμως, υποδηλώνει έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης εντός της ιστορίας. Πράγματι, αν η «παγκόσμια» τάξη πραγμάτων βιώνεται ήδη ως παρελθόν, τότε η ιστορική πράξη των χριστιανών θα πρέπει να «*μαρτυρεί*» την κατάλυσή της. Αυτήν ακριβώς τη «*μαρτυρίαν*» οριοθετεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως ολοκληρωτική και εκούσια έξοδο-αποχή από τη λογική της ρωμαϊκής τάξης πραγμάτων. Η κατανόηση, λοιπόν, που προτείνουμε όσον αφορά την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* είναι η εξής: ο *Ιωάννης με το κείμενό του άρθρωσε μία «μεγάλη αφήγηση»*³² *περί της ιστορίας ως «τέλους», η οποία στη θέση του imperium romanum έβαλε την παντοδυναμία μιας «αδύναμης» αναρχικής περιφρόνησης· μιας περιφρόνησης που αποτελούσε τη «μαρτυρίαν» ότι η «βασιλεία του Θεού» ήταν η αληθινή κυρίαρχη τάξη*³³.

³¹ Μάρκ., 1: 15. Χρησιμοποιούμε εν προκειμένω το χωρίο αυτό από το *κατά Μάρκον*, διότι το τελευταίο ανήκει στα βασικά κείμενα της πρωτοχριστιανικής εσχολογίας του «τέλους». Η διαφορά του εν σχέσει προς την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* είναι κατά βάση διαφορά έμφασης: το *κατά Μάρκον* τονίζει αφ' ενός μεν την παράδοση περί του Ιησού-των-θαυμάτων εν σχέσει προς το Μεσσία, αφ' ετέρου δε τον προορισμό του θείου σχεδίου. Κατά την άποψή μας, το *κατά Μάρκον* εκπροσωπεί μία εσχολογία του προορισμένου μεσσανικού «τέλους».

³² Εδώ αντλούμε από το J.-F. Lyotard. Βλ. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979. «Μεγάλη αφήγηση» είναι κάθε θεωρία που προβάλλει την καθολική της ισχύ ως βάση για τη διεκδίκηση απόλυτης πολιτικής αυθεντίας.

³³ Εδώ έχουμε υπ' όψιν τις θέσεις του L. Kofler σχετικά με τον «ιστορικό Ιησού», σύμφωνα με τις οποίες το όνομα «Χριστός» είναι το σύμβολο της συναισθηματικής, τούτέστιν παρορμητικής, κι ως εκ τούτου ανθρωπολογικής εξέγερσης. Συνεπώς, θα πρέπει να θεωρείται ξένο προς την καθαυτό επανάσταση, η οποία έχει

2.2 Η Αποκάλυψις Ιωάννου ως τυπικό δείγμα της πολιτικής εσχατολογίας του «τέλους»

2.2α «Προφητεία»: η απόλυτη αυθεντία του Θεού

Περνώντας στην πολιτική όψη που αντιστοιχεί στην εσχατολογία του «τέλους» που εκπροσωπεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου*, επικεντρώνουμε την ανάλυσή μας στα πολιτικά στοιχεία που προσιδιάζουν σ' αυτήν ακριβώς την εκδοχή της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας και όχι σε όλα τα δεδομένα του κειμένου της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* που ενδέχεται να παρουσιάζουν μικρότερο ή μεγαλύτερο πολιτικό ενδιαφέρον. Σκοπός μας, δηλαδή, δεν είναι μία συστηματική και εξαντλητική παρουσίαση των πολιτικών στοιχείων της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, αλλά η αναλυτική τεκμηρίωση μιας πολιτικής φαινομενολογίας που θα αναδεικνύει την ιδιαιτερότητα της. Πεποίθησή μας είναι ότι η ανάδειξη της ταυτότητας που συνιστά την πολιτική εσχατολογία του «τέλους» στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* αποτελεί ταυτόχρονα και το ενδεδειγμένο πλαίσιο για την ερμηνεία των πολιτικών στοιχείων του εν λόγω κειμένου.

Η *Αποκάλυψις Ιωάννου* δεν αυτοπροσδιορίζεται απλά ως ένα κείμενο που οφείλεται σε θεία έμπνευση, αλλά ως ένα κείμενο που αποτελεί την παρουσία του Θεού. Για τον Ιωάννη, το κείμενό του δεν προέρχεται απλά από τον Θεό μέσω του Ιησού, αλλά είναι η εσχατολογική θεοφάνεια³⁴ / παρουσία του απόντος και ταυτόχρονα ερχόμενου Ιησού. Σύμφωνα με τις προθέσεις του Ιωάννη, η ανάγνωση και η ακρόαση της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* συνιστούν το

συνείδηση των στόχων της. Το θεμέλιο αυτής της θεώρησης, που αποκορυφώνεται στον αναρχισμό, έγκειται στην εμπειρία της ολοκληρωτικής «αδυναμίας» («*Ohnmacht*») του «Χριστού», η οποία εκφράστηκε ως αντίσταση στην καθεστηκυία τάξη, ως αποχή από τη λογική της, ως ολοκληρωτική και εκούσια έξοδος («*Verweigerung*»). Κατά την άποψή μας, η αξία των εν λόγω θέσεων έγκειται στο ότι αποδίδουν με ακρίβεια τον «κηρυγματικό Χριστό» της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* και όχι τον «ιστορικό Ιησού». Βλ. L. Kofler, «Jesus und die Ohnmacht», ό.π.

³⁴ Το «εσχατολογική θεοφάνεια» προέρχεται από το D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, ό.π., σσ. 299, 321, 323, 325, 335), ο οποίος το χρησιμοποιεί για να προσδιορίσει ένα από τα γνωρίσματα της προφητείας στον πρώιμο Χριστιανισμό. Αν και ο συγκεκριμένος ερευνητής επικεντρώνεται στις μορφές που έλαβε η πρωτοχριστιανική προφητεία, είναι ενδεικτικό ότι από τις οκτώ περιπτώσεις «εσχατολογικής θεοφάνειας» που εντοπίζει στις πηγές οι τέσσερις ανήκουν στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου*.

βίωμα και την εμπειρία της εδώ και τώρα δεύτερης παρουσίας του Ιησού, η οποία επιτελείται και αποκορυφώνεται σταδιακά σύμφωνα προς τη δομική αλληλουχία του κειμένου. Με άλλα λόγια, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* δεν επικαλείται απλά μία ορισμένη αυθεντία, αλλά μία θεϊκή κι ως εκ τούτου απόλυτη αυθεντία. Είναι χαρακτηριστικό, μάλιστα, ότι *κανένα άλλο κείμενο του πρώιμου Χριστιανισμού δεν επικαλείται με τόσο προγραμματικό και κατηγορηματικό τρόπο την απόλυτη αυθεντία του Θεού*. Απ' αρχής μέχρις τέλους είναι κάτι περισσότερο από σαφές ότι η θρησκευτική εμπειρία την οποία εκφράζει και στην οποία αποσκοπεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου* είναι μία εμπειρία περί του Θεού ως πλαισίου αναφοράς των πάντων: ο Θεός «έδωκεν» την «*αποκάλυψιν*» (1: 1). Με άλλα λόγια, δεν πρόκειται απλά για επίκληση, αλλά για ενεργοποίηση και δη επιτέλεση της απόλυτης θεϊκής αυθεντίας. Όσο κι αν φαντάζει παράδοξη μία τέτοια εμπειρία, είναι πλήρως κατανοητή υπό το πρίσμα της σχέσης Θεού και ιστορίας στις σελίδες της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*: μία συνειδηση περί του ιστορικού παρόντος ως του τέλους της ιστορίας, η οποία δεν θέλει να συντριβεί κάτω από το βάρος ενός μηδενιστικού πεσιμισμού, θα πρέπει να ταυτίσει το εν λόγω τέλος με τη φανέρωση του Θεού και, κατ' επέκταση, να δει την ιστορική της αυτοσυνειδησία ως απόλυτη θεοφάνεια. Η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως τέτοια ακριβώς αυτοσυνειδησία καταλαμβάνει τον «τόπο» της ιστορικής δυναμικής του παρόντος και άρα αμφισβητεί ριζικά κάθε πραγματικότητα που μονοπωλεί ή διεκδικεί το τελευταίο. Πιο συγκεκριμένα, το ιστορικό παρόν της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* οριοθετείται από τη ρωμαϊκή τάξη πραγμάτων, που σημαίνει ότι η εκ μέρους του Ιωάννη βιωματική συγκρότηση ενός ιστορικού παρόντος ως της επιτελούμενης εισόρμησης του Θεού δεν μπορεί παρά να γίνεται αντιληπτή ως ριζική αμφισβήτηση της ρωμαϊκής πραγματικότητας. Εν κατακλείδι, η απόλυτη αυθεντία του Θεού στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* δεν είναι ούτε η θεία έμπνευση ούτε η θεία κατοχύρωση των οραμάτων ή ακουσμάτων του Ιωάννη, αλλά η μονοπώληση του ιστορικού παρόντος τόσο του Ιωάννη όσο και των ακροατών του από την έλευση του Θεού: η *Αποκάλυψις Ιωάννου* κατανοείται ως η θεία αυτο-επιτέλεση της

υπέρβασης του ιστορικού παρόντος και της μεταμόρφωσής του σε «τέλος». Με άλλα λόγια, υποτιμά, περιφρονεί και αψηφά πλήρως τη ρωμαϊκή εξουσία στο «όνομα» μιας άλλης αυθεντίας. Διατυπωμένο διαφορετικά, η απόλυτη αυθεντία του Θεού δεν είναι πολιτική επειδή απλά αρθρώνεται ως σύγκρουση με την αυθεντία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αλλά κυρίως και πρωτίστως επειδή η εμβίωσή της αναγνωρίζει την εδώ και τώρα τελεσίδικη «αποκάλυψιν» του Θεού ως το μοναδικό θεμέλιο της κοινωνικο-ιστορικής ύπαρξης³⁵.

Η αυθεντία που προβάλλει μέσα από τις σελίδες της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* δεν είναι μόνο απόλυτη, αλλά και διαμεσολαβημένη: ο Θεός «έδωκεν» την «αποκάλυψιν» στον Ιησού ή, αλλιώς, είναι ο Ιησούς που «δεικνύει» ή «σημαίνει» την «αποκάλυψιν» (1: 1). Παρόλα αυτά, ό,τι κυρίως ενδιαφέρει εν προκειμένω δεν είναι η εκ μέρους του Ιωάννη παρουσίαση του Ιησού ως του μοναδικού φορέα της απόλυτης αυθεντίας του Θεού –κάτι που είναι αυτονόητο εν όψει της θεμελιωτικής θρησκευτικής του θεώρησης– ούτε ο μέσω του Ιησού επιμερισμός της αυθεντίας του Θεού σε αγγέλους και ανθρώπους, αλλά η φύση και ο λόγος της εν λόγω διαμεσολάβησης. Στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* η απολυτότητα της θεϊκής αυθεντίας συνίσταται στον διαμεσολαβημένο χαρακτήρα της ή, καλύτερα, η αυθεντία του Θεού είναι απόλυτη επειδή ακριβώς βιώνεται ως διαμεσολάβηση· η απολυτότητά της είναι η διαμεσολαβητικότητα της. Ειδικότερα, η παρουσία του Θεού ως το εσχατολογικό «τέλος» της ιστορίας –και είναι ως τέτοιο που αποτελεί για τον Ιωάννη και το ακροατήριό του αυθεντία– συνίσταται στην εμπειρία μιας έλευσης, μιας επιτελούμενης έλευσης: επειδή ο Ιησούς έρχεται από το μέλλον, τουτέστιν από τον «τόπο» της απόλυτης απουσίας του Θεού, η τελευταία καθίσταται εδώ και τώρα απόλυτη παρουσία. Αλλά η αναφορά του μέλλοντος δεν αρκεί για να κατανοήσουμε την

³⁵ Για μία προσέγγιση του πολιτικού στοιχείου στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* υπό το πρίσμα της σύγκρουσης που η τελευταία προϋποθέτει και συνεπάγεται με τη ρωμαϊκή εξουσία, βλ. A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, ό.π., σσ. 198-217. Όσο σημαντική κι αν είναι η αντι-ρωμαϊκή ρητορική για την προσέγγιση του πολιτικού στοιχείου στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου*, κατά την άποψή μας ούτε επαρκεί ούτε συνιστά σημείο εκκίνησης ερμηνευτικά· (α) διότι περιορίζει πραγματολογικά το φάσμα της πολιτικής και (β) διότι δεν αναδεικνύει την πολιτική ιδιαιτερότητα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*.

ιδιαιτερότητα της θεϊκής αυθεντίας ως διαμεσολάβησης. Μία τέτοια κατανόηση προϋποθέτει και εξαρτάται από τον τρόπο που αρθρώνεται η σχέση Θείου και ιστορίας στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «τέλους». Πιο συγκεκριμένα, στο ερώτημα πώς υπερβαίνεται η ιστορική εκκρεμότητα της πρώτης παρουσίας του Ιησού ως θεμελιωτικής θρησκευτικής διάστασης, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* απαντά με την παροντοποίηση της δεύτερης παρουσίας του, τουτέστιν με την εμπίωση του ιστορικού παρόντος ως της άμεσης, ολοκληρωμένης και τελεσιδικής επιβεβαίωσης του απόλυτου χαρακτήρα του «ιστορικού Ιησού». Με άλλα λόγια, το παρόν ως θρησκευτική εμπειρία συνθέτει το δεδομένο του παρελθόντος και το ζητούμενο του μέλλοντος. Το βάρος πέφτει ασφαλώς στο μέλλον, αλλά πρόκειται για ένα μέλλον που υφίσταται μόνο ως επιβεβαίωση του παρελθόντος χάρη στη διαμεσολάβηση του παρόντος. Εν κατακλείδι, η απολυτότητα της αυθεντίας του Θεού είναι η εμπειρία της άφιξης του Ιησού ως διαμεσολάβησης, τουτέστιν διαλεκτικής υπέρβασης, των εντάσεων της ιστορίας. Η απόλυτη αυθεντία που επικαλείται και συνιστά η *Αποκάλυψις Ιωάννου* απορρέει από τη θρησκευτική εμπίωση του παρόντος ως σύμπτυξης της ιστορίας.

Κατά παράδοχο τρόπο, η εν λόγω σύμπτυξη της ιστορίας είναι πλήρως κατανοητή διότι συνίσταται στην ανάπτυξη του περιεχομένου της ιστορίας. Η άφιξη του Ιησού, τουτέστιν η σύμπτυξη της ιστορίας, δεν είναι παρά το ανάπτυσμα, το ξεδίπλωμα των ειληταρίων στα οποία αναφέρεται η *Αποκάλυψις Ιωάννου*: του «βιβλίου» των επτά σφραγίδων, του «βιβλαριδίου» του «ηνεωγμένου» (10: 2) και του «βιβλίου της ζωής». Η απόλυτη θεϊκή αυθεντία του Ιησού είναι ο λόγος του, η «ρομφαία» η «δίστομος» και «οξεία» (1: 16· 2: 12, 16· 19: 15, 21), είναι ο ίδιος ως «λόγος» (19: 13). Η άφιξη του Ιησού ξεδιπλώνει στο παρόν το «κεκρυμμένον» θείο σχέδιο για τον κόσμο ή, καλύτερα, ο ίδιος ως ερχόμενος είναι η «αποκάλυψις» του εν λόγω θεϊκού σχεδίου. Ο Ιησούς είναι ο μόνος «άξιος», το μοναδικό ενδιάμεσο της απόλυτης θεϊκής αυθεντίας, που μπορεί να επιτελέσει ή να διενεργήσει το «τέλος» της ιστορίας. Η αυθεντία του, τουτέστιν η παρουσία του, βιώνεται ως η γραφή, η

γλώσσα, ο λόγος που νοηματοδοτεί την επιτακτικότητα και την κρισιμότητα του ιστορικού παρόντος. Η *Αποκάλυψις Ιωάννου* κατανοεί την απόλυτη αυθεντία του Θεού ως την επιτακτικότητα και κρισιμότητα του λόγου της άφιξης του Ιησού· η ίδια η *Αποκάλυψις Ιωάννου* επικαλείται και συνιστά ως επιτακτικός και κρίσιμος λόγος την εν λόγω απόλυτη αυθεντία.

Απόλυτη αυθεντία, όμως, σημαίνει απόλυτη επιτακτικότητα, απόλυτη κρισιμότητα· σημαίνει ότι το παρόν, πριν ερμηνευθεί θρησκευτικά ως απόλυτη στιγμή υπέρβασης, έχει εσωτερικευθεί ως απόλυτη στιγμή έκπτωσης. Έκπτωση και υπέρβαση συνιστούν τις δύο αλληλοεξαρτώμενες όψεις του ιστορικού παρόντος· η πρώτη λειτουργεί ως η προϋπόθεση της δεύτερης. Βέβαια, στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* η συνθήκη της απόλυτης έκπτωσης είναι συγκεκριμένη και συνίσταται στη ρωμαϊκή τάξη πραγμάτων. Ειδικότερα, συνίσταται στον τρόπο που βλέπει ο Ιωάννης την εν λόγω τάξη πραγμάτων: η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, η «*Βαβυλῶν*», καταδυναστεύει του «*δούλου*» του Ιησού επειδή ο έσχατος σκοπός της είναι η κυριαρχία σε όλη τη γη και σε όλους τους λαούς. Σημασία εν προκειμένω δεν έχει το εάν ένας τέτοιος ισχυρισμός αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, αλλά το πώς συλλαμβάνει τις προθέσεις της ρωμαϊκής εξουσίας. Αυτό που εμμέσως πλην σαφώς δηλώνει η *Αποκάλυψις Ιωάννου* δεν είναι ότι οι πιστοί αρνούνται την αυτοκρατορική τάξη πραγμάτων επειδή προηγουμένως αυτή τους έχει αρνηθεί, αλλά ότι η αιτία της εν λόγω άρνησης οφείλεται σε μία θεμελιακή ασυμβατότητα. Η αυθεντία της Ρώμης προβάλλει ως η ισχύς της επί του «*κόσμου*», ως μία επικράτεια που δυνητικώς και εγγενώς εξαντλεί όλα τα περιθώρια εξάπλωσης, ως ένα κυριαρχικό ανάπτυγμα της τοπικότητας στα όρια της παγκοσμιότητας. Για τον Ιωάννη, όμως, ο «*κόσμος*» ή η «*γη*» δεν ανήκουν στη Ρώμη για να μπορεί η τελευταία να προβάλλει την αυθεντία της ως αυθεντία της παν-περιεκτικότητας, αλλά στον Θεό «*ος έκτισεν τον ουρανόν και τα εν αὐτῷ και την γην και τα εν αὐτῇ και την θάλασσαν και τα εν αὐτῇ*» (10: 6). Κατά δεύτερο λόγο, ο «*κόσμος*» για τον Ιωάννη δεν είναι παρά μία στιγμή στη διαδοχή της ιστορίας και σε καμία περίπτωση οι «*αιῶνες των αἰώνων*»· οι τελευταίοι ανήκουν και πάλι

στον Θεό. Μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαίνεται πως έχουμε να κάνουμε με τη σύγκρουση ανάμεσα σε μία απόλυτη και σε μία σχετική αυθεντία, ανάμεσα σε μία αυθεντία που είναι απόλυτη και σε μία που αν και σχετική απολυτοποιεί τον εαυτό της, αλλά στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικά είδη αυθεντίας. Η αυθεντία του Θεού λειτουργεί στο επίπεδο του χρόνου ως σύμπτυξη της ιστορίας, ενώ η αυθεντία της Ρώμης λειτουργεί στο επίπεδο του χώρου ως ανάπτυξη του τόπου. *Η αυθεντία του Θεού είναι ουτοπία, τη στιγμή που η αυθεντία της Ρώμης είναι παν-εντοπισμός.* Το γεγονός ότι αυτή η διαφορά βιώνεται εκ μέρους του Ιωάννη και του ακροατηρίου του ως αντίθεση οφείλεται στο ότι και οι δύο αυθεντίες προβάλλουν ως το τέλος: η αυθεντία της Ρώμης ως το τέλος κάθε (προγενέστερης) μερικής αυθεντίας και η αυθεντία του Θεού ως το τέλος κάθε (εγκόσμιας) ιστορικής αυθεντίας³⁶. Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* η απόλυτη αυθεντία του Θεού δεν αντιδιαστέλλεται σε μία σχετική αυθεντία του Καίσαρα, αλλά είναι κατ' εξοχήν απόλυτη, τουτέστιν μοναδική και αποκλειστική· ο Καίσαρας απλούστατα δεν έχει καμία αυθεντία. Με άλλα λόγια, δεν είναι οι δυσμενείς κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες –μία συγκεκριμένη πολιτική του Καίσαρα– που ευθύνεται για την εκ μέρους του Ιωάννη και του ακροατηρίου του άρνηση της ρωμαϊκής τάξης πραγμάτων, αλλά η άρνηση της τελευταίας ως πολιτικής. Οι δυσμενείς κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες στάθηκαν η αφορμή που πυροδότησε τη σύγκρουση, αλλά η τελευταία ήταν δύναμι πάντοτε παρούσα, κι αυτό διότι για την εσχατολογία του «τέλους» μόνο μία πολιτική αυθεντία υφίσταται: η εδώ και τώρα επιτελούμενη προσδοκία της επιφάνειας του Ιησού. *Εν κατακλείδι, η κατάφαση της απόλυτης αυθεντίας του Θεού ισοδυναμεί με αναρχική άρνηση της αυθεντίας του Καίσαρα.*

³⁶ Δεν αρνούμαστε την ύπαρξη ουτοπικής σκέψης στους κόλπους του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Μία τέτοια σκέψη αποτελούσε σεβαστή κληρονομιά τόσο των λαών της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας όσο και της επίσημης πολιτικής ιδεολογίας της. Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε είναι ότι το μήνυμα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, κοινοποιούμενο σε μία κοινωνικο-ιστορική συνάφεια που διαπνεόταν από πυρετώδεις ουτοπικές προσδοκίες, πρέπει να κατανοηθεί ως κριτική παρέμβαση σε αυτές και ως πρόταση μιας διαφορετικής ουτοπικής σκέψης. Για την ουτοπία στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, βλ. J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, London, 1975.

Όλα τ' ανωτέρω περί της απόλυτης αυθεντίας του Θεού ως της τελικής διαμεσολάβησης των ιστορικών κρίσεων εκ μέρους της δεύτερης παρουσίας του Ιησού αφορούν στην πράξη το επίκεντρο του επιμερισμού της εν λόγω διαμεσολάβησης. Στο πλαίσιο μιας υποτιθέμενης και οιονεί ιεραρχικής διάταξης αγγελικών και ανθρωπίνων δυνάμεων, μιας διάταξης που επιμερίζει την αυθεντία του Ιησού ως διαμεσολάβησης, το στάδιο που παίζει τον κεντρικό ρόλο είναι εκείνο του λόγου, της γλώσσας, της γραφής. Είναι ο ρόλος του Ιωάννη ως «*προφήτου*», ως προφορικού και γραπτού λόγου, που αρθρώνει το είδος μιας «άλλης» εμπειρίας εν σχέσει προς την ιστορική πραγματικότητα. Η τελευταία κατανοείται ως το «τέλος», ως η σύμπτυξη-ανάπτυξη της ιστορικής διαδοχής, γιατί είναι η «*προφητεία*» του Ιωάννη που ιδιοποιείται κατ' αποκλειστικότητα την απόλυτη αυθεντία του Θεού: «*Μαρτυρώ εγώ παντί τω ακούοντι τους λόγους της προφητείας του βιβλίου τούτου· εάν τις επιθή επ' αυτά, επιθήσει ο θεός επ' αυτόν τας πληγὰς τας γεγραμμένας εν τω βιβλίω τούτω, και εάν τις αφέλῃ από των λόγων του βιβλίου της προφητείας ταύτης αφελεί ο θεός το μέρος αυτού από του ξύλου της ζωής και εκ της πόλεως της αγίας των γεγραμμένων εν τω βιβλίω τούτω*» (22: 18-19). Με άλλα λόγια, η ίδια η Αποκάλυψις Ιωάννου κοινοποιεί το μήνυμά της υπό το πρίσμα της θεϊκής αυθεντίας· η απόλυτη θεϊκή αυθεντία του Ιησού αποκαλύπτεται στις προθέσεις του Ιωάννη να κοινοποιήσει το μήνυμα / κείμενό του ως απόλυτο κανόνα της πράξης των εκκλησιών της «*Ασίας*». Ο λόγος της «*προφητείας*» είναι απαραίσιτος, απαράγραπτος, απαραχάρακτος, απαρασάλευτος.

Παρόλα αυτά, η καταληκτήρια έμφαση του Ιωάννη στην απόλυτη αυθεντία της «*προφητείας*» του μας επιτρέπει να πούμε ότι η «*προφητεία*» του δεν ήταν η μοναδική ούτε ο ίδιος ο μόνος «*προφήτης*» στις εκκλησίες της «*Ασίας*»· ακόμα περισσότερο, ότι η «*προφητεία*» του δεν αποτελούσε τη βάση ή τον κανόνα της συμφωνίας όλων των άλλων «*προφητών*». Εμμέσως πλην σαφώς ο Ιωάννης δηλώνει ότι η «*προφητεία*» του τελεί σε έντονο ανταγωνισμό με άλλες εκδοχές του «κηρυγματικού Χριστού», τις οποίες αμφισβητεί ριζικά και οι οποίες διεκδικούν

εξίσου την απόλυτη θείκη αυθεντία. Κατά συνέπεια, το ίδιο το κείμενο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* μαρτυρεί περί μιας ενδοεκκλησιαστικής πολιτικής αντιπαράθεσης, μιας αντιπαράθεσης που αφορά την αυθεντία που απαιτείται για τη θεμελίωση της ταυτότητας και κατ' επέκταση της ενότητας των εκκλησιών. Από την πλευρά του Ιωάννη, πέρα από το περιεχόμενο της «*προφητείας*» του, δύο είναι τα στοιχεία που πιστοποιούν τον πολιτικό της ρόλο εντός των εκκλησιαστικών δομών. Το πρώτο άπτεται της κριτικής που ασκεί ο Ιωάννης στους «*αγγέλους*» των εκκλησιών της «*Ασίας*», ενώ το δεύτερο προκύπτει έμμεσα από τη σπουδαιότητα που αποδίδει στους «*αδελφούς*» του, τους «*προφήτας*» (22: 9).

Πιο συγκεκριμένα, για τον Ιωάννη οι αληθινοί «*προφήται*» που δραστηριοποιούνται στις επτά εκκλησίες της «*Ασίας*» θεωρούνται ως η απόληξη της ιεραρχικής διάταξης των αγγέλων που επιμερίζουν την απόλυτη αυθεντία / διαμεσολάβηση του Ιησού. Ως τέτοιοι, οι «*προφήται*» αρθρώνουν τη θρησκευτική εμπειρία επί τη βάσει της οποίας η κάθε εκκλησία οργανώνει εσωτερικά τη ζωή της και καθορίζει εξωτερικά τη στάση της προς τον «*κόσμον*». Η εν λόγω εμπειρία, όμως, είναι εγγενώς ιστορική: πρόκειται για μία εμπειρία που αναδύεται εντός και μέσω της ιστορίας και, το σημαντικότερο, απευθύνεται στην ιστορία. Για την *Αποκάλυψιν Ιωάννου*, οι «*άγγελοι των επτά εκκλησιών*» διαμεσολαβούν στους «*προφήτας*» ένα μήνυμα, το οποίο οι τελευταίοι αρθρώνουν σε άμεση αναφορά και συνάφεια προς συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Οι «*άγγελοι*», δηλαδή, δεν εκπροσωπούν μία αμετάβλητη αλήθεια, αλλά ό,τι συνιστά την αλήθεια σ' ένα ορισμένο πλαίσιο. Κατά συνέπεια, οι επτά επιστολές του Ιωάννη θα πρέπει να κατανοηθούν ως ένα είδος εκσυγχρονισμού (*updating*) της θρησκευτικής εμπειρίας των εκκλησιαστικών κοινοτήτων της «*Ασίας*». Ειδικότερα, το βάρος πέφτει στην πρόθεση του Ιωάννη, σύμφωνα με την οποία είναι η δική του «*προφητεία*» που αποτελεί το μήνυμα στο οποίο οφείλουν να συμμορφωθούν οι υπόλοιποι «*προφήται*». Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, ο Ιωάννης αποτελεί ηγετική θρησκευτική φυσιογνωμία διότι υπερβαίνει τις δεδομένες θρησκευτικές εμπειρίες των εκκλησιών –εμπειρίες που έκαναν τον

κύκλο τους υπηρετώντας τις προγενέστερες κοινωνικο-ιστορικές ανάγκες των εκκλησιών— με την άρθρωση μιας εντελώς νέας θρησκευτικής εμπειρίας, η οποία εμπεδώνει στην πράξη την ιστορική συνέχεια. Αυτό που εκ πρώτης όψεως μοιάζει με παράδοση κριτική των *«αγγέλων»* εκ μέρους του Ιωάννη είναι στην ουσία η ιστορική κριτική και, ως τούτου, υπέρβαση ιστορικών θρησκευτικών εμπειριών που δεν επαρκούν πια για την ταυτότητα των εκκλησιών. Με την κριτική του ο *«προφήτης»* Ιωάννης βεβαιώνει την ιστορικότητα της θρησκευτικής εμπειρίας, την ανάγκη για βιωματική ισοδυναμία ανάμεσα σε διαφορετικές ιστορικές στιγμές μιας θρησκευτικής εμπειρίας και, τέλος, την ιστορική του αυτοσυνειδησία ως του ποιητικού αίτιου που έχει την απόλυτη θείκη αυθεντία να συγκροτήσει τη θρησκευτική εμπειρία ως ιστορική συνέχεια. Η *«προφητεία»* του Ιωάννη δεν δεσμεύεται από καμία παράδοση, αλλά δημιουργεί την παράδοση· μ' άλλα λόγια, υποδεικνύει και θεμελιώνει ως απόλυτη αυθεντία το περιεχόμενο της παράδοσης. Κατά συνέπεια, ο ρόλος του Ιωάννη δεν είναι διαχειριστικός, δεν έγκειται δηλαδή στην ερμηνεία δεσμευτικών κατά τ' άλλα στοιχείων της θρησκευτικής παράδοσης, αλλά διερμηνεύει την ίδια τη δεσμευτικότητα της θρησκευτικής παράδοσης. Κι ένας τέτοιος ρόλος, δεν μπορεί βέβαια να είναι θεσμικός, μιας και συνιστά την έσχατη πηγή της θεσμικότητας. Με άλλα λόγια, η Αποκάλυψις Ιωάννου συνιστά μία θεμελιώδη θρησκευτική ερμηνεία, της οποίας η προγραμματική και συνειδητή πρόθεση είναι ν' αποτελέσει το αυθεντικό κριτήριο για το βίωμα, την ηθική, τη λατρεία και την οργάνωση των εκκλησιών.

Ως έσχατη πηγή της θεσμικότητας εντός των εκκλησιαστικών κοινοτήτων, η *«προφητεία»* του Ιωάννη συνιστά την αυθεντία που οριοθετεί τις δομές των εν λόγω κοινοτήτων. Στο σημείο αυτό, όμως, το κείμενο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* είναι εξαιρετικά φτωχό σε πληροφορίες. Ποιες είναι αυτές οι δομές; Ποιοι ρόλοι τις καθιστούν λειτουργικές; Χαρακτηρίζονται ή όχι από κατανομή εργασίας; Η πρώτη παρατήρηση εν προκειμένω είναι ότι εάν υπάρχει κάποιος ρόλος που θεωρείται από τον Ιωάννη θεσμικό επίκεντρο της δομικής οργάνωσης των εκκλησιών αυτός είναι ο ρόλος του *«προφήτου»*: πέρα από τους *«αποστόλους»*, που

φαντάζουν περισσότερο ως συμβολικά σημεία αναφοράς, και τους μάρτυρες, που ως τέτοιοι δεν είναι πια ανάμεσα στους πιστούς, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* μνημονεύει σταθερά και επιδοκιμαστικά μονάχα τους «*προφήτας*». Αυτοί είναι που αποτελούν τις μοναδικές εστίες αυθεντίας. Ο Ιωάννης, όμως, δεν αναφέρεται γενικώς και αορίστως σε οποιοσδήποτε «*προφήτας*», αλλά μόνο σε εκείνους που κομίζουν ένα μήνυμα που είναι ταυτόσημο με την εσχατολογία του «τέλους» που ο ίδιος κοινοποιεί ως την αλήθεια του Ιησού στις εκκλησίες. Κατά συνέπεια, η δεύτερη παρατήρηση που έχουμε να κάνουμε είναι ότι η υπερ-θεσμική παρουσία του Ιωάννη εντός των εκκλησιών της «*Ασίας*» λαμβάνει τη μορφή ενός δικτύου χαρισματικής θεσμικότητας μέσω των κατά τόπους «*προφητών*». Φαίνεται πως οι «*προφήται*» στους οποίους αναφέρεται η *Αποκάλυψις Ιωάννου* συναποτελούσαν ένα είδος κινήματος, που υπό την εμπνευσμένη ηγεσία του Ιωάννου³⁷ αποσκοπούσε στη συστηματική προώθηση της εσχατολογίας του «τέλους» ως της ενδεδειγμένης ιδεολογικής γραμμής σχετικά με τον αυτο-προσδιορισμό των εκκλησιών εν όψει των προκλήσεων του «*κόσμου*». Η εν λόγω προώθηση, τουτέστιν αυτό καθ' εαυτό το περιεχόμενο του ρόλου των «*προφητών*», συνίστατο στη διάδοση, ερμηνεία και κανονοποίηση (*canonization*) των οραμάτων και ακουσμάτων του Ιωάννη μέσα από την προσωπική χαρισματική τους παρουσία στη λειτουργική (*liturgical*) πράξη των εκκλησιαστικών κοινοτήτων. Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η «*προφητεία*» τόσο ως κατ' εξοχήν χαρισματικότητα όσο και ως θεσμική τοιαύτη συνιστά την ιδεολογική ενσάρκωση της απόλυτης αυθεντίας του Θεού. Η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως ερμηνεία της ιστορίας αποτελεί την κατ' εξοχήν «*προφητεία*», τουτέστιν τον κατ' εξοχήν λόγο του Θεού, την κατ' εξοχήν παρουσία του Ιησού³⁸.

³⁷ Πρβλ. E. S. Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, σσ. 52-3.

³⁸ Ο τρόπος που προσεγγίζουμε την απόλυτη αυθεντία στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* είναι μία μόνο από τις δυνατές ερμηνείες. Για μία διαφορετική –αν και σε πολλά σημεία συμπληρωματική– προσέγγιση της απόλυτης αυθεντίας ως βασικού στοιχείου της πολιτικής φαινομενολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού (και των επιβιώσεών της στον Δυτικό πολιτισμό), βλ. Α. Παπαρίζος, *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση: Τα γενικά, μετατρεπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*, ό.π., σσ. 60-75 και 213-8.

2.2β «Σημείον μέγα»: η ιδεολογική νομιμοποίηση του «τέλους»

Αν ο Ιωάννης προτάσσει την «προφητεία» του ως την ιδεολογική γραμμή που πρέπει ν' αποτελέσει τη βάση για τον αυτοπροσδιορισμό των εκκλησιών της «Ασίας», αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η «προφητεία» του προκύπτει στο πλαίσιο της θρησκευτικής του εμπειρίας ως ο λόγος, η ερμηνεία και το νόημα της ιστορικής πραγματικότητας· με άλλα λόγια, ως η αλήθεια της ιστορίας³⁹. Η αλήθεια της ιστορίας, όμως, δεν είναι ποτέ αδιαμφισβήτητη και, πολύ περισσότερο, η πραγματικότητα της ιστορίας δεν αποτελεί κάτι το προφανές. Οι διαφορετικές εκδοχές του «κηρυγματικού Χριστού» συγκροτούσαν εντός των εκκλησιαστικών κοινοτήτων το πεδίο εκείνο στο οποίο διενεργούνταν η διεκδίκηση της αλήθειας της ιστορίας, ενώ η οικονομική, πολιτισμική και πολιτική παρουσία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας μονοπωλούσε την πραγματικότητα της ιστορίας. Σε τελική ανάλυση, η αλήθεια που εκπροσωπούσε κάθε επιμέρους «κηρυγματικός Χριστός» και η μονοπώληση της ιστορικής πραγματικότητας από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία αποτελούσαν όψεις του ίδιου νομίσματος. Με άλλα λόγια, η απάντηση που έδινε στο πρόβλημα της αλήθειας κάθε επιμέρους πρωτοχριστιανική «προφητεία» τελούσε σε οργανική συνάφεια προς τη στάση που προέκρινε έναντι της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας· η αλήθεια που κόμιζε είχε ιστορικό νόημα αποκλειστικά και μόνο στον βαθμό που αποτελούσε μία ορισμένη πρόσληψη της ρωμαϊκής τάξης πραγμάτων. Υπ' αυτήν την έννοια, η Αποκάλυψις Ιωάννου ως η «προφητεία» που προέτασσε την αλήθεια της εσχατολογίας του «τέλους» δεν μπορούσε να νομιμοποιηθεί παρά

³⁹ Για τη σχέση ιδεολογίας, ερμηνείας και αλήθειας, βλ. K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, NY, Harvest, 1936· M. Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology*, London, Macmillan, 1982· S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989· T. Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse*, London, Routledge, 1991· T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London, Verso, 1991· H. W. Simons and M. Billig (επιμ.), *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, London, Sage, 1994· S. Žižek (επιμ.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994· D. McLellan, *Ideology*, Buckingham, Open University Press, 1995· E. Laclau, «The Death and Resurrection of the Theory of Ideology», στο *Journal of Political Ideologies*, 1996, τεύχ. 3, σσ. 201-20· D. Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, London, Macmillan, 1996.

μόνο ως ερμηνεία της ιστορικής πραγματικότητας που συνιστούσε η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Στην ουσία, δηλαδή, επρόκειτο για ιδεολογική νομιμοποίηση, μιας και πρόθεσή της ήταν να κοινοποιήσει στους πιστούς μία ορισμένη εικόνα περί της ιστορίας, μία εικόνα που ως ερμηνεία επεδίωκε να γίνει δεκτή ως η μοναδική αλήθεια εν σχέσει προς την ιστορία.

Ειδικότερα, ο Ιωάννης δεν αρνούνταν τη ρωμαϊκή τάξη πραγμάτων ως ιστορία, αλλά την ερμηνεία, την ιδεολογική εικόνα που καλλιεργούσε η εν λόγω τάξη εν αναφορά προς τον εαυτό της. Αυτό σημαίνει πως η *«προφητεία»* του αποσκοπούσε στην υποκατάσταση της ρωμαϊκής ιδεολογικής εικόνας με μία άλλη, εγχείρημα που για να νομιμοποιηθεί έπρεπε να επικαλεστεί τη βιωματική πρόσβαση σε μία ευρύτερη ιστορία ή, καλύτερα, στην ευρύτερη δυνατή ιστορία. Αυτή ακριβώς η ευρύτερη δυνατή ιστορία είναι για τον Ιωάννη το «τέλος» της ιστορίας ως υπέρβαση των εντάσεων της, ως η ταυτόχρονη σύμπτυξη και ανάπτυξη του περιεχομένου της χάρη στη μεταμόρφωσή της υπό το πρίσμα της εμπειρίας του ήδη επιστρέφοντος Ιησού. Κατά συνέπεια, η ιδεολογική σύγκρουση της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* με τη ρωμαϊκή πολιτική ιδεολογία είναι μία σύγκρουση που αφορά την αλήθεια και την πραγματικότητα της ιστορίας, μία σύγκρουση που σε τελική ανάλυση δεν μπορεί παρά να είναι σύγκρουση ερμηνειών και λόγων περί της ιστορίας, μία σύγκρουση ρητορική. Κι αν το κατ' εξοχήν ρητορικό επιχείρημα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας έγκειτο στην ισχύ των συμβόλων της, τότε η ρητορική της εσχatology του «τέλους» συνίστατο στην κοινοποίηση των συμβόλων του «τέλους». Διατυπωμένο διαφορετικά, αν η *αυθεντία* της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* είναι η απόλυτη θεϊκή *αυθεντία* του Ιησού, τότε η ιδεολογική της όψη συνίσταται στα «σημεία», τουτέστιν στην ισχύ των εικόνων που διαμεσολαβούν την εν λόγω *αυθεντία*.

Η ιδεολογική σύγκρουση στην οποία αποδύεται η *Αποκάλυψις Ιωάννου* είναι ένας πόλεμος εικόνων, την πολιτική σημασία του οποίου μπορούμε να προσεγγίσουμε με τρεις διαφορετικούς τρόπους. Ειδικότερα, στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* παρατηρείται: (α) αυτό που ο Α. Deissmann έχει αποκαλέσει «πολεμικό παραλληλισμό» (*«polemical parallelism»*)

ανάμεσα στη σημειολογία των εκκλησιών και στη σημειολογία του ρωμαϊκού κράτους⁴⁰. (β) μία επικέντρωση της κριτικής επιχειρηματολογίας στη διάκριση ψευδούς εικονικού (ρωμαϊκά σύμβολα) και αληθούς εικονικού (σύμβολα του «τέλους»)⁴¹ και (γ) η πρόταξη ενός τρόπου αντίληψης, σκέψης και πράξης εντός της ιστορίας ο οποίος πραγματώνεται ως παραβολική αυτοσυνειδησία. Πιο συγκεκριμένα, ο «πολεμικός παραλληλισμός» συνίσταται στην εκ μέρους της *Αποκαλύψεως* Ιωάννου ιδιοποίηση των συμβόλων με τα οποία ήταν επενδυμένη η αυτοκρατορική πολιτική ιδεολογία. Πρόκειται, βέβαια, για μία ιδιοποίηση η οποία αφ' ενός μεν ήταν επιλεκτική, αφ' ετέρου δε αποκλειστική: επέλεγε από τα αντίπαλο σύμβολα τις μορφές που την ενδιέφεραν κι εν συνεχεία τα προσέγραφε στον εαυτό της ως αποκλειστικό της κερκτημένο. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, όπως είναι προφανές, προέκυπταν συγκράσεις οι οποίες ευθύς εξαρχής αρνούνταν στη (ρωμαϊκή) πηγή των συμβόλων οποιαδήποτε εγκυρότητα ή προτεραιότητα. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η σημειολογία της *Αποκαλύψεως* Ιωάννου είναι συγκρητιστική, αλλά πρόκειται για ένα συγκρητισμό που αφ' ενός μεν είναι «ανταγωνιστικός», μιας και αρνείται κάθετα το δικαίωμα της ρωμαϊκής ιδεολογίας να επικαλείται την εν λόγω σημειολογία, αφ' ετέρου δε αφομοιωτικός, μιας και αποσιλώνει συμβολικά τη ρωμαϊκή ιδεολογία σε τέτοιο βαθμό που η τελευταία φαντάζει πλέον είτε ως κακέκτυπο είτε ως σφετερισμός της χριστιανικής σημειολογίας. Οι αστέρες, οι στέφανοι, η ρομφαία, η αίθουσα του θρόνου, οι σφραγίδες, οι σάλπιγγες, η

⁴⁰ Βλ. *Light from the Ancient East*, trans. L. R. M. Strachan, London, 1927, σσ. 342 κ. εξ.

⁴¹ Για το εικονικό, βλ. G. Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit, Black & Red, 1983· J. Baudrillard, *Simulations*, ό.π.· G. Fyfe and M. Ross (επιμ.), *Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations*, London, Routledge, 1988· M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press, 1993· N. Bryson, M. A. Holly and K. Moxey (επιμ.), *Visual Culture: Images and Interpretations*, London, Wesleyan University Press of New England, 1994· K. Robbins, *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, London, Routledge, 1996· J. Evans and S. Hall (επιμ.), *Visual Culture: The Reader*, London, Sage & The Open University, 1999· I. Heywood and B. Sandywell (επιμ.), *Interpreting Visual Culture: Explorations in the Hermeneutics of the Visual*, London, Routledge, 1999· G. Rose, *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, London, Sage, 2001.

τελετουργική διάταξη, πράξη και γλώσσα, οι στρατιές των αγγελικών δυνάμεων, τα χρώματα και η λαμπρότητα, η αυστηρή τιμωρία των εχθρών, το ανάκτορο της ουράνιας Ιερουσαλήμ, όλα τους αποτελούν σύμβολα του «τέλους» κατά τρόπο απόλυτο, αποκλειστικό και μοναδικό.

Ολόκληρη η *Αποκάλυψις Ιωάννου* θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το παν-περιεκτικό εσχατολογικό «σημείον» του Ιησού, της επιστροφής του Ιησού. Αλλά έχουμε δει ότι αυτή η επιστροφή θεωρείται πως καταλαμβάνει τον «τόπο» της δυναμικής του παρόντος μεταμορφώνοντάς τον σε «τέλος» της ιστορίας, ένα «τέλος» όπου ολόκληρη η ιστορία συμπύσσεται και όπου το περιεχόμενο ολόκληρης της ιστορίας αναπτύσσεται. Αυτή η παράδοση διαλεκτική σύνθεση είναι πλήρως κατανοητή στο επίπεδο του συμβολικού. Τα σύμβολα της ρωμαϊκής πολιτικής ιδεολογίας ανακεφαλαιώναν στη σημαντική τους την ιστορία κάθε προγενέστερης μερικής αυθεντίας· με άλλα λόγια, η ρητορική νομιμοποίηση της ρωμαϊκής αυθεντίας μπορούσε να παρουσιάσει την ιστορία ως το εν χρόνω και τόπω ανάπτυσμα που αποκορυφώνονταν στο πρόσωπο του Καίσαρα. Όταν τώρα τα ίδια σύμβολα αποδίδονται κατ' εξοχήν στον ερχόμενο Ιησού, στον Ιησού δηλαδή που προβάλλει από το πουθενά και εν όψει του οποίου το μόνο που έχει σημασία είναι το ιστορικό παρόν, η ιστορία ως ανάπτυσμα –τουτέστιν ως η συνέχεια μιας παράδοσης συμβόλων– δεν μπορεί παρά να βιωθεί ως η σύμπτυξη και κατάλυση της ιστορίας σ' αυτό τούτο το παρόν –τουτέστιν ως κατάδειξη της ασυνέχειας των σχετικών συμβόλων εντός της ιστορίας. Με τον τρόπο αυτό, όμως, το παρόν ως το πεδίο στο οποίο η Ρώμη αντικρίζει / ερμηνεύει τον εαυτό της ως το ανάπτυσμα (της αυθεντίας) της ιστορίας, αφ' ενός μεν γίνεται αντικείμενο απόλυτης άρνησης –στον βαθμό που θεωρείται ψευδής ερμηνεία– αφ' ετέρου δε προσλαμβάνεται από τον Ιωάννη κι αποκαθίσταται ως απόλυτη θέση –στον βαθμό που θεωρείται ότι μπορεί ν' αποτελέσει αληθή ερμηνεία. Για τον Ιωάννη αυτή ακριβώς η αληθής ερμηνεία είναι η εσχατολογία του «τέλους» ως συγκρητιστική αφομοίωση / ιδιοποίηση των «σημείων» της ρωμαϊκής πολιτικής ιδεολογίας. Επενδύοντας ρητορικά τη δεύτερη παρουσία του Ιησού με την πολιτική

σημειολογία της Ρώμης, πρόθεση της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* είναι αφ' ενός μεν να καταδείξει τον ψευδαισθητικό χαρακτήρα της χωροχρονικής συνέχειας των συμβόλων που επικαλούνταν ως ιστορική ερμηνεία η Ρώμη, αφ' ετέρου δε να προτάξει μία ερμηνεία της ιστορίας που θεμελιώνεται στην ασυνέχεια των συμβόλων, στην αποκάλυψη της ολοκληρίας και αυθεντικότητάς τους για πρώτη φορά στην εδώ και τώρα επιτελούμενη άφιξη του Ιησού. Τα υποτιθέμενα «σημεία» της Ρώμης είναι στην πραγματικότητα τα «σημεία» της «βασίλειας» του Ιησού· πριν την έλευση του Ιησού τα όποια πολιτικά σύμβολα δεν ήταν παρά κακέκτυπα ή εκδηλώσεις σφετερισμού.

Και ποια είναι, τέλος, η απόδειξη της αλήθειας που υποστηρίζει ο Ιωάννης; Προφανώς η θρησκευτική του εμπειρία, ότι η αλήθεια είναι αλήθεια μόνο όταν αποτελεί το «τέλος» της ιστορίας: τα «σημεία» του Ιησού είναι αληθή, διότι με την αποκάλυψή τους τα «σημεία» της Ρώμης καταλύονται και τίποτα δεν αναμένεται στη συνέχεια. Κλείνοντας τα περί «πολεμικού παραλληλισμού» θα λέγαμε ότι η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως ιδεολογική νομιμοποίηση του «τέλους» δεν παίρνει απλά τη θέση της ρωμαϊκής πολιτικής ιδεολογίας, ούτε φιλοδοξεί να γίνει αποδεκτή ως πολιτικό υποκατάστατο· η πολιτική της σημασία ξεπερνά κατά πολύ τέτοιου είδους εγκόσμιες εναλλακτικές. Η πολιτική σημειολογία της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* συνιστά ένα ιδιότυπο αναρχικό μανιφέστο υπό την έννοια ότι απομυθοποιεί ριζικά την ιδεολογική ρητορική της ρωμαϊκής τάξης πραγμάτων μέσω ενός νέου πολιτικού μύθου: της επιστροφής του μόνου αληθινού Κυρίου. Άλλωστε, παρόντος του εν λόγω Κυρίου, «*οὐδείς δύνανται δυσὶ κυρίοις δουλεῖν*» (Ματθ., 6: 24).

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο μπορούμε να προσεγγίσουμε την ιδεολογική παράμετρο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* αφορά την κριτική διάκριση ανάμεσα σε ψευδές και αληθές εικονικό στην οποία προβαίνει το εν λόγω κείμενο. «*Και εἶδον ἄλλο θηρίον [...] καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πάσαν ποιεῖ [...] καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς [...] λέγων [...] ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ [...] Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου*

ίνα και λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ ἵνα ὅσοι εἰάν μὴ προσκυνήσωσιν τὴν εἰκὼνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν. καὶ ποιεῖ πάντας [...] ἵνα δώσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν» (13: 11-16)⁴². Τὸ εἰκονικὸ ἀποτελεῖ πράγματι τὸ ἐπίκεντρο τῆς ἰδεολογικῆς σύγκρουσης στὴν ὁποία ἔχει ἀποδυθεῖ ὁ Ἰωάννης. Στὸ ἀνωτέρω χωρίο τὸ «πρῶτον θηρίον» εἶναι ἡ ρωμαϊκὴ ἐξουσία, ἐνῶ τὸ «ἄλλο θηρίον» εἶναι ὁ «ψευδοπροφήτης», τούτέστιν κάθε ἐπίδοξος προπαγανδιστὴς τῆς ἐν λόγῳ ἐξουσίας, ὁ ὁποῖος βλέπει τὴν ἀπόλυτη κατάρχη τῆς αὐθεντίας τῶν κυρίων του νὰ περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴ λατρεία τῆς εἰκῶνος τοὺς καὶ τὴν ἀποδοχὴ τῶν χαραγμάτων τοὺς. «Εἰκὼν» καὶ «χάραγμα», λοιπόν, εἶναι οἱ μεγάλοι ἐχθροὶ τοῦ Ἰωάννη. Ὅχι διότι αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ἔχουν κάποια ἰσχὺ –ἄλλωστε «τα εἰδῶλα τα χρυσὰ καὶ τα ἀργυρὰ καὶ τα χαλκὰ καὶ τα λίθινα καὶ τα ξύλινα [...] οὐτε βλέπειν δύνανται οὐτε ἀκούειν οὐτε περιπατεῖν» (9: 20)– ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ ρωμαϊκὴ ἐξουσία τὰ προβάλλει καὶ οἱ υπῆκοοί τῆς τ' ἀποδέχονται ὡς ὀλοζώντανη καὶ ἀπὴρ ἀπόδειξίς τῆς ἰσχύος τῆς. Ἐν προκειμένῳ, δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε ἀπλᾶ μὲ μίαν χριστιανικὴ καταδίκη τῶν ἐλληνορωμαϊκῶν «εἰδῶλων», ἀλλὰ μὲ τὴν καταδίκη τῆς αὐθεντίας ποὺ τὰ νομιμοποιεῖ. Εἶναι τὸ «εἰδῶλον», ἡ «εἰκὼν» καὶ τὸ «χάραγμα» τοῦ Καίσαρα ποὺ ἐνδιαφέρουν κυρίως καὶ πρωτίστως τὸν Ἰωάννη, διότι εἶναι σ' αὐτὰ ποὺ τὸ σύνολο τῆς ρωμαϊκῆς πολιτικῆς θρησκείας συμβολοποιεῖται καὶ, κατ' ἐπέκτασιν, νομιμοποιεῖται. Οἱ υπῆκοοι τῆς αυτοκρατορίας μποροῦν νὰ λατρεύουν ἢ νὰ μὴν λατρεύουν τὴν τάδε ἢ τὴ δεῖνα θεότητα, ἀλλὰ δὲν μποροῦν νὰ μὴν λατρεύουν τὴ θεότητα τοῦ Καίσαρα· ἡ «εἰκὼν» καὶ τὸ «χάραγμα» τοῦ αποτελοῦν τὴ βάση τῆς νομιμότητος γιὰ τοὺς υπηκόους τῆς αυτοκρατορίας. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Καίσαρας εἶναι ἡ κορωνίδα κι ὡς ἐκ τούτου ἡ θεμελίωσις καὶ τὸ πλήρωμα τῆς θρησκευτικῆς ἱστορίας ποὺ υποτίθεται ὅτι συμπυκνώνει τὸ ρωμαϊκὸ κράτος. Ἡ λατρεία τοῦ Καίσαρα ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀποδοχὴ τῆς ρωμαϊκῆς ἐκδοχῆς / ἐρμηνείας περὶ τῆς ἱστορίας ὡς τοῦ χωροχρονικοῦ ἀναπτύγματος ποὺ ὀλοκληρῶνεται ἀπαξ διὰ παντός μὲ τὴ ρωμαϊκὴ τάξιν πραγμάτων.

⁴² ΓΙΑ ΤΑ ΠΕΡΙ «ΕΙΚΟΝΟΣ» ΚΑΙ «ΧΑΡΑΓΜΑΤΟΣ», ΒΛ. ΑΠΟΚ., 14: 9, 11· 15: 2· 16: 2· 19: 20· 20: 4.

Όσο κι αν «*λαλεί*» η «*εικὼν*» του αυτοκράτορα, όσο κι αν είναι αποτελεσματικό το «*χάραγμα*» του, η *Αποκάλυψις Ἰωάννου* υποστηρίζει πως πρόκειται για ψευδὲς εικονικό, για πλάνη (13: 14· 19: 20· 20: 3, 8, 10). Πιο συγκεκριμένα, στην περίπτωση της ρωμαϊκῆς αυθεντίας η λειτουργικότητα του εικονικού είναι δυνατὴ χάρις στη διαστολή που υφίσταται ανάμεσα στην εν λόγω αυθεντία και στην εικόνα της· χάρις στο γεγονός, δηλαδή, ὅτι η εικόνα αποτελεί τὴ διαμεσολάβηση τῆς αυθεντίας. Ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἔννοια, ἡ αυθεντία τῆς Ρώμης εἶναι ἔμμεσα παρούσα σε ὅλους τοὺς τόπους και σε ὅλους τοὺς λαοὺς τῆς επικράτειάς της. Στὴν πραγματικότητα, ὅμως, πρόκειται γιὰ μίᾱ ἀπουσία που φαντάζει ὡς παρουσία· ἡ εικονικὴ ἐπένδυση τῆς ρωμαϊκῆς αυθεντίας δίνει τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι ἡ ἴδια ἡ αυθεντία. Ὁ Ἰωάννης δὲν φαίνεται νὰ ἔχει πρόβλημα με τὴ συγκεκριμένη λειτουργικότητα τοῦ εικονικού. Τὸ πρόβλημά του δὲν εἶναι ἡ ἀναφορικότητα τοῦ εικονικού και ἡ πολιτικὴ τῆς διαχείριση, ἀλλὰ ἡ θρησκευτικὴ κατανόηση τῆς εν λόγω διαχείρισης. Σύμφωνα με τὴν *Αποκάλυψιν Ἰωάννου*, ὁ Καίσαρας μέσω τῆς «*εικόνος*» και τοῦ «*χαράγματός*» του δὲν ἀποσκοπεῖ ἀπλᾶ στὴν αἰσθητοποίηση τῆς αυθεντίας του και στὴ νομιμόφρονα κινητοποίηση τῶν υπηκόων του, ἀλλὰ κυρίως στὴ νομιμοποίηση τῆς αυθεντίας του μέσω τῆς ἀπολυτοποίησης τοῦ ἐξεικονισμοῦ της. Με ἄλλα λόγια, ἡ ρωμαϊκὴ ἐξουσία ἀπαιτεῖ «*προσκύνησιν*» και ἀποκλειστικότητα: ἡ «*εικὼν*» τοῦ Καίσαρα ἀπὸ ομοίωμα τῆς πραγματικότητας μεταβάλλεται σε προσομοίωση τῆς πραγματικότητας· ἡ «*εικὼν*» τοῦ Καίσαρα προβάλλεται ὡς ἡ κατ’ ἐξοχὴν πραγματικότητα.

Απὸ τὴν ἄλλη, στὴν περίπτωση τῆς αυθεντίας που επικαλεῖται ἡ *Αποκάλυψις Ἰωάννου*, ἡ λειτουργικότητα τοῦ εικονικού εἶναι τελείως διαφορετικὴ: δὲν πρόκειται γιὰ διαστολή τῆς αυθεντίας ἀπὸ τὴν εικόνα της, ἀλλὰ γιὰ τὴν εικόνα ὡς αυθεντία. Εἰδικότερα, οἱ εἰκόνες τοῦ «*τέλους*» δὲν αποτελοῦν διαμεσολάβηση τῆς αυθεντίας του, ἀλλὰ ὡς ἡ μοναδικὴ και τελικὴ διαμεσολάβηση / υπέρβαση τῆς ιστορίας συνιστοῦν καθ’ εαυτὲς ἀπόλυτὴ αυθεντία. Δὲν πρόκειται γιὰ μίᾱ ἀπουσία που φαντάζει ὡς παρουσία, ἀλλὰ γιὰ τὸ ἀπὸν που καθίσταται πια παρόν: οἱ εἰκόνες τοῦ «*τέλους*» αποτελοῦν τὴ μαρτυρία μιᾶς ἔλευσης, μιᾶς εἰσδόρησης ἐντὸς

της ιστορικής πραγματικότητας που κάνει την τελευταία να φαντάζει λιγότερο πραγματική. Συγκρινόμενη προς την «*εικόνα*» του Καίσαρα, η οποία επιβάλλεται ως μία κατασκευασμένη αντικειμενική πραγματικότητα / προσομοίωση, η «*εικόν*» του «τέλους» επιβάλλεται ως ένα απηρητισμένο γεγονός· ένα γεγονός που αφ' εαυτού κρίνει την ιστορική πραγματικότητα, ελέγχει την (εικονική) συγκρότησή της και καταδεικνύει τη σχετικότητά της. Υπό μία έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τον Ιωάννη το «τέλος» *σηματοδοτεί την ασυμβατότητα ανάμεσα σε μία εικόνα-παρουσία και μία εικόνα-οιονεί-παρουσία*· ή, αλλιώς, για τη ρητορική της Αποκαλύψεως Ιωάννου η *Ρώμη προσπαθεί να γίνει αυτό που το «τέλος» ήδη είναι*.

Πόσο διαφέρει τελικά, όμως, η μία εκδοχή του εικονικού από την άλλη; Δεν είναι και οι δύο φαντασιακές κατασκευές του ιστορικού; Δεν έχουν και οι δύο θρησκευτική αναφορά; Δεν θα μπορούσε *mutatis mutandis* η κριτική του Ιωάννη να γίνει η κριτική της Ρώμης; Πράγματι, οι δύο εκδοχές του εικονικού ενώ διαφέρουν μεταξύ τους μορφολογικά δεν διαφέρουν εξ επόψεως προθέσεων: και οι δύο αποσκοπούν στη μονοπώληση του νοήματος της ιστορίας. Παρόλα αυτά, είναι σ' αυτό ακριβώς το επίπεδο του νοήματος που η ρωμαϊκή πολιτική ιδεολογία και η *Αποκάλυψις Ιωάννου* δεν διαφέρουν απλά, αλλά βρίσκονται η μία στους αντίποδες της άλλης. Η «*εικόν*» της πρώτης επιδιώκει να συμβολοποιήσει την αμετάθετη τελείωση της ιστορίας, ενώ το «*μέγα και θαυμαστόν*» (15: 1) «*σημείον*» της δεύτερης επιχειρεί να σηματοδοτήσει τον αμετάθετο τερματισμό της ιστορίας. Κατά συνέπεια, οι δύο συγκεκριμένες εκδοχές του εικονικού εκφράζουν δύο αντίθετους τύπους αντίληψης, σκέψης και πράξης εντός της ιστορίας, δύο τύπους ιστορικής αυτοσυνειδησίας που εξ επόψεως πολιτικής θα μπορούσαν να προσδιοριστούν ως δεσποτεία και αναρχία, αντίστοιχα.

Πιο συγκεκριμένα, τα «*σημεία*» της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* ως το «τέλος» της ιστορίας δεν αρνούνται απλά τη ρωμαϊκή αυθεντία, αλλά κάθε αυθεντία που εντός της ιστορίας επιβάλλεται ως το νόημα της ιστορίας. Υπ' αυτήν την έννοια, χαρακτηρίζουμε την πολιτική συνείδηση που εκπροσωπεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως εγγενώς και κατ' εξοχήν αναρχική: οι εικόνες της

θρησκευτικής εμπειρίας του Ιωάννη δεν αφήνουν κανένα περιθώριο για την αποδοχή οποιασδήποτε ιστορικής εξουσίας. Από την άλλη, βέβαια, η συγκεκριμένη ριζοσπαστική πολιτική στάση ενδέχεται να θεωρηθεί αντιφατική από τη στιγμή που οι εικόνες / μορφές στις οποίες θεμελιώνεται προβάλλουν τόσο εξόφθαλμα ως ένα σύνολο εξουσιαστικών σχέσεων με επίκεντρο τον «*θρόνον*» του Θεού. Μία τέτοια θεώρηση, όμως, θ' αποτελούσε παρανόηση της ιδιαιτερότητας του θρησκευτικού πεδίου, η ερμηνεία του οποίου δεν ανάγεται στη μορφολογία αλλά στην ιστορική του συνάφεια. Με άλλα λόγια, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* μπορεί να αφομοιώνει μορφολογικά / εικονικά μία πληθώρα από εξουσιαστικές σχέσεις, αλλά επειδή ακριβώς προβαίνει σε κάτι τέτοιο, πιστοποιεί –εμμέσως πλην σαφώς– ότι η απόλυτη ρωμαϊκή αυθεντία την οποία αναπαράγει δεν είναι απόλυτη. Κατά συνέπεια, η ερμηνεία της εκ μέρους του Ιωάννη αναπαραγόμενης ρωμαϊκής εξουσίας δεν θα πρέπει να αναζητείται στη μορφολογία που αυτός υιοθετεί αλλά στην ιστορική συνάφεια που εγκαινιάζει: η σημασία των «*σημείων*» της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* συνίσταται στην αποδόμηση της ηγεμονικής ερμηνείας / ιδεολογίας περί του ιστορικού που οι εικόνες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ενσαρκώνουν. Με άλλα λόγια, αν η *Αποκάλυψις Ιωάννου* είναι για τους ακροατές της ο εξεικονισμός του Ιερού, για τους αντιπάλους της είναι αναμφίβολα η πεμππουσία του Βέβηλου. Εντός της ιστορίας, η «*προφητεία*» του Ιωάννη αποτελεί ένα βέβηλο όραμα, μία δυσοίωνα εικόνα που αποδεικνύει πόσο αυθαίρετη, εύθραυστη και μεροληπτική είναι η κυρίαρχη ερμηνεία της ιστορίας. Ασφαλώς μία τέτοια επικριτική φωνή «εκ των κάτω» πιστοποιεί την πραγματικότητα των εικόνων που χρησιμοποιεί στον βαθμό που οι δυνάμεις «εκ των άνω» αισθάνονται την απειλή της και μεθοδεύουν τη σιωπή της. Για να το θέσουμε διαφορετικά, δεν ήταν απλά η δυσμενής στάση της ρωμαϊκής εξουσίας έναντι των χριστιανών που πυροδότησε την παραγωγή της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, αλλά και η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ως κριτήριο πολιτικής συμπεριφοράς που προκάλεσε την εν λόγω δυσμένεια. Εικόνες όπως αυτές που χρησιμοποιεί ο Ιωάννης για το «τέλος» της ιστορίας διαμορφώνουν με τον ένα ή τον άλλο

τρόπο τη δυναμική εκείνη μεταξύ εκκλησιών και ρωμαϊκού κράτους που για τους χριστιανούς επιφέρει το «τέλος» της ιστορίας. Θα μπορούσε, λοιπόν, να ισχυριστεί κανείς ότι η ιδεολογική νομιμοποίηση του «τέλους» μέσω των «σημείων» της Αποκαλύψεως Ιωάννου λειτουργεί κατά βάση ως μία «αυτο-εκπληρούμενη προφητεία» («*self-fulfilling prophecy*»)⁴³: οι εκκλησίες της «*Ασίας*» με την πολιτική στάση που καλούνταν να κρατήσουν έμελλε να γίνουν «*μάρτυρες*» μιας κρατικής αντίδρασης που δεν μπορούσε ν' ανεχθεί τα «σημεία» του Ιωάννη· κι αυτό, αν μη τι άλλο, ήταν που αποτελούσε την ισχύ, την αλήθεια και την πραγματικότητά τους.

Θα κλείσουμε τις παρατηρήσεις μας σχετικά με τον ιδεολογικό χαρακτήρα του εικονικού στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* με μία σύντομη αναφορά στην παραβολική αυτοσυνειδησία που διέπει το εν λόγω κείμενο. Ειδικότερα, οι εικόνες του «τέλους» δεν αποτελούν απλά την αναρχική κριτική της αυθαίρετης ρωμαϊκής αυθεντίας, αλλά παράλληλα το μοντέλο της αναρχικής πράξης-ύπαρξης εντός της ιστορίας ως μονοπωλίου της εν λόγω αυθεντίας. Αυτή η πράξη-ύπαρξη ως ένα ορισμένο είναι-εντός-της-ιστορίας προϋποθέτει τη βιωματική ταύτιση του ήδη ερχόμενου Ιησού με τον ήδη γνωστό «ιστορικό Ιησού»: η εδώ και τώρα επιτελούμενη δεύτερη παρουσία του είναι η «*αποκάλυψις*» της πρώτης παρουσίας του. Υπ' αυτήν την έννοια, ό,τι συμβαίνει στο παρόν αποβαίνει η πρώτη ύλη για τη θρησκευτική διασύνδεση πρώτης και δεύτερης παρουσίας του Ιησού. Με άλλα λόγια, χάρη στα «σημεία» του «τέλους» το ιστορικό παρόν μεταμορφώνεται σε παραβολή της ενότητας «ιστορικού Ιησού» και «κηρυγματικού Χριστού»· ερμηνεύοντας και βιώνοντας την ιστορία τους μέσω των «σημείων» της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, οι ακροατές της τελευταίας έπαιρναν μέρος στη δημιουργία των παραβολών εκείνων που αποκάλυπταν τα μυστικά της «*βασιλείας*» του Ιησού.

⁴³ Ο όρος «αυτο-εκπληρούμενη προφητεία» χρησιμοποιείται κυρίως στον χώρο της οικονομίας και δηλώνει μία πεποίθηση που θεωρείται ότι ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα και η οποία ως εκ τούτου είναι σε θέση να ενεργοποιήσει μία συμπεριφορά που αλλάζει την πραγματικότητα. Η όλη ιδέα στηρίζεται στην άποψη του πολωνού κοινωνιολόγου F. Znaniecki, σύμφωνα με τον οποίο «εάν οι άνθρωποι ορίζουν τις συνθήκες ως πραγματικές, τότε αυτές είναι πραγματικές ως προς τις συνέπειές τους» (βλ. W. I. Thomas and F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Knopf, 1928, σελ. 572).

Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της παραβολικής συνειδήσης, πράξης και ύπαρξης είναι το 12^ο κεφάλαιο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*⁴⁴. Το βασικό πρόβλημα με το εν λόγω κεφάλαιο έγκειται στη δυσκολία να προσδιοριστεί η δηλωτικότητα του ή, καλύτερα, στη δυσκολία να διακριθεί η δηλωτικότητα από τη συνδηλωτικότητα του. Αναφέρεται στην ιστορική εμπειρία των χριστιανών της «*Ασίας*», στα όσα θα προηγηθούν της δεύτερης παρουσίας του Ιησού ή μήπως σε θεμελιώδη γεγονότα της πρώτης παρουσίας του; Και πάλι, πρόκειται για μία θεώρηση ιστορική ή για μία θεώρηση *sub specie aeternitatis*; Τα ερωτήματα αυτά δημιουργούν πραγματικά μία δυσεπίλυτη ερμηνευτική κατάσταση⁴⁵, η οποία όμως φαίνεται να επιλύεται με απλό κατά βάση τρόπο όταν το Αποκ., 12 –και, κατ' επέκταση, όλη η *Αποκάλυψις Ιωάννου*– αντιμετωπιστεί ως ένα είδος «υπερ-κειμένου» (*hypertext*)⁴⁶, το οποίο επιτρέπει στον ακροατή ή στον αναγνώστη να μεταπηδά άμεσα και φυσικά από το ένα

⁴⁴ «Και σημείον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρὸς ἔχων κεφαλὰς ἐπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἐπτὰ διαδήματα, καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τοὺς τρίτον των ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. Καὶ ὁ δράκων ἐστήκεν ἐνώπιον τῆς γυναῖκος τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ. καὶ ἔτεκεν υἱόν ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν πρὸς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέψωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα [...] Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσεν. καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναίκαί αὐ δύο πτέρυγες τοῦ αετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτῃται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως. καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναῖκος ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ. καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναίκα καὶ ἡνοίξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμόν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναίκα καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ» (12: 1-6, 13-7)

⁴⁵ Βλ. Σ. Σάκκος, «Η γυναίκα του Απ. 12 κατά την ερμηνεία των οκτώ πρώτων αιώνων», στο *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά, ὁ.π., σσ. 165-180.

⁴⁶ «Υπερ-κειμένο» είναι κατά βάση το ψηφιακό κείμενο που προσφέρει διασυνδέσεις μεταξύ βασικών στοιχείων, επιτρέποντας με τον τρόπο αυτό στον «αναγνώστη» να μετακινείται από τη μία πληροφορία στην άλλη κατά μη συνεχή τρόπο. Βασικά γνωρίσματά του είναι η μη-γραμμικότητα, η διασύνδεση και η αποκέντρωση. Βλ. S. Sim (επιμ.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, London and NY, Routledge, 2001, σσ. 281-2.

στοιχείο στο άλλο. Με άλλα λόγια, η θρησκευτική εμπειρία της εσχατολογίας του «τέλους» αποκρυσταλλώνεται σ' ένα κείμενο που διέπεται από τη σύμπτυξη-ανάπτυξη της ιστορίας που προσιδιάζει στην εν λόγω εμπειρία. Συνεπώς, άχρονο και έγχρονο, παρελθόν, παρόν και μέλλον, πρώτη και δεύτερη παρουσία του Ιησού, το «τέλος» της ιστορίας, όλα τους συναιρούνται στο Αποκ., 12 παράγοντας την ίδια την ιστορία ως παραβολή.

Αν το 12^ο κεφάλαιο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* παρουσιάζει πολιτικό ενδιαφέρον δεν είναι γιατί ο «δράκων» ή «όφις» συμβολίζει για τον Ιωάννη και το ακροατήριό του τη δαιμονική όψη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αλλά γιατί η όλη εικονοποιία του αποτελεί την ιδεολογική νομιμοποίηση μιας ορισμένης πολιτικής πράξης-ύπαρξης εντός του «κόσμου». Πέρα από τις λεπτές εξηγητικές αποχρώσεις των συμβόλων, η σύγκρουση της «γυναικός» και του «δράκοντος» είναι εύγλωπη: το ιστορικό παρόν είναι για τις εκκλησίες της «Ασίας» καιρός «ωδίνων», βασανισμού, διωγμών και πολέμου, ένας καιρός που θα πρέπει ν' αντιμετωπιστεί με φυγή στην «έρημον». Πιο συγκεκριμένα, η «έρημος» είναι ο «τόπος» των εκκλησιών εντός του «κόσμου», ο «τόπος» ο «ητοιμασμένος από τον θεό», στον οποίο οι εκκλησίες μπορούν να είναι βέβαιες ότι θα τυχουν τροφής και προστασίας. Που είναι όμως ο συγκεκριμένος «τόπος»; Για ποια «έρημον» πρόκειται; Φαίνεται πως ο «κόσμος» (θα πρέπει να) είναι για τις εκκλησίες ωσάν έρημος· δεν ανήκουν σ' αυτόν κι επομένως θα πρέπει να ζουν εντός του απέχοντα από τη λογική που τον διέπει, τη λογική της ρωμαϊκής εξουσίας που τον έχει καταστήσει επικράτεια της. Η εν λόγω αποχή είναι η «μαρτυρία» που θα πρέπει να επιδείξουν, ο έλεγχος που θα πρέπει ν' ασκήσουν και, ασφαλώς, η απόδειξη της πιστότητάς τους στην απόλυτη εξουσία του Θεού. Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι η αναρχική κριτική που συνιστούν οι εικόνες της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* διευρύνεται και ολοκληρώνεται στο επίπεδο της αναρχικής πράξης-ύπαρξης μέσω της αποχής των χριστιανών από τις επιταγές μιας εξουσίας που, είτε το γνωρίζει είτε όχι, σφετερίζεται τη θέση του Θεού. Όπως ο Ιησούς κατέφυγε στην έρημο και έγινε «μάρτυς» της «Βασιλείας του Θεού», έτσι και οι πιστοί

επιλέγουν την έξοδο και την αποχή από τ' αγαθά που παρέχει η εξουσία του «κόσμου», γιατί η αληθινή «τροφή» τους προέρχεται από τον Θεό, τη μοναδική αληθινή εξουσία. Επομένως, η αναρχία της «ερήμου» στην οποία καλεί τους ακροατές του ο Ιωάννης δεν είναι απλά ένα ρητορικό πρόταγμα, αλλά μία έμπρακτη συνθήκη, η ίδια τους η ζωή ως πολιτική παραβολή της (έσχατης) νίκης του Ιησού επί των «πειρασμών» του Καίσαρα.

2.2γ «Πνεύμα»: η εξουσία ως ριζοσπαστική κριτική

Μπορεί ως πολιτική κριτική και πολιτική ηθική η *Αποκάλυψις Ιωάννου* να είναι αναρχική, αλλά αυτό σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται την απουσία του στοιχείου της εξουσίας –ως πρόθεσης, σχέσεων ή αιτήματος– από το εν λόγω κείμενο. Πρώτον, διότι κάθε μορφή αυθεντίας και ιδεολογικής ηγεμονίας συνεπάγεται μία ορισμένη άσκηση εξουσίας και, δεύτερον, διότι η θρησκευτική εμπειρία της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* ως το επιτελούμενο «τέλος» της ιστορίας τελεί υπό ολοκλήρωση και άρα απαιτεί την εξουσία ως μεταβατικό στάδιο. Παρόλα αυτά, ακόμα και μετά την ολοκλήρωση του «τέλους» –στον βαθμό που αυτή είναι ήδη παρούσα κατά πρόληψη στην εικονοποιία της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*– η εξουσία παραμένει, όχι πλέον ως δομημένη και νομιμοποιημένη επιβολή ισχύος, αλλά ως καθολική συνθήκη αυτονομίας. Ειδικότερα, στο πλαίσιο του ιστορικού παρόντος, ο Ιωάννης σκέπτεται και πράττει ως φορέας της (απόλυτης) εξουσίας του Θεού, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* ιδιοποιείται συμβολικά την εξουσία του Καίσαρα για να καταδείξει τον αυθαίρετο χαρακτήρα της τελευταίας, ενώ με την ιστορική τους παρέμβαση οι ακροατές της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* αποτελούν τη ζωντανή παραβολή της «Βασιλείας του Θεού» ως της επιζητούμενης κοινωνικής ολοκλήρωσης.

Αν το «*μυστήριον του θεού*» αποτελεί την απόλυτη αυθεντία και τα «*σημεία*» της παρουσίας του Ιησού τη νομιμοποίησή της, τότε η αποστολή του Πνεύματος «*εις πάσαν την γην*» (4: 6) συνιστά τη μοναδική εξουσία που αναγνωρίζει η *Αποκάλυψις Ιωάννου*. Όπως έχουμε ήδη

σημειώσει, ο ερχόμενος Ιησούς είναι το μοναδικό ενδιάμεσο της απόλυτης αυθεντίας του Θεού ακριβώς διότι αποτελεί τη διαμεσολάβηση των εντάσεων της ιστορίας. Παρόλα αυτά, ο Ιησούς θεωρείται ως η εν λόγω διαμεσολάβηση στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής εμπειρίας, η οποία με τη σειρά της είναι εφικτή μονάχα «εν πνεύματι» (1: 10· 4: 2· 17: 3). Άνευ του Πνεύματος, η μόνη αυθεντία είναι εκείνη του Καίσαρα και η μόνη νομιμότητα εκείνη της «εικόνας» του, που σημαίνει ότι η διάκριση ανάμεσα σε «*βασιλείαν*» του Ιησού και σε «*κόσμον*» απαιτεί τη διαμεσολάβηση του Πνεύματος: είναι «εν πνεύματι» που η αυθεντία του Θεού προσφέρεται στους ανθρώπους και τα «*σημεία*» της επιστροφής του Ιησού καθίστανται αναγνωρίσιμα. Είναι αξιοσημείωτο, μάλιστα, ότι η «*αποκάλυψις*» του Ιησού στις εκκλησίες της «*Ασίας*», τουτέστιν ο «*κηρυγματικός Χριστός*» ως προφητικός λόγος (2: 1, 8, 12, 18· 3: 1, 7, 14), ταυτίζεται με την ερμηνεία ή τις παραβολές που χαρίζει το Πνεύμα (2: 7, 11, 17, 29· 3: 6, 13, 22). Με άλλα λόγια, αν ο Ιησούς είναι η διαμεσολάβηση του Θεού, το Πνεύμα είναι η διαμεσολάβηση του Ιησού· ή, αλλιώς, ο Ιησούς συνιστά τη διαμεσολάβηση της ιστορίας, ενώ το Πνεύμα συνιστά τη διαμεσολάβηση της «*βασιλείας*». Η παρουσία του Ιησού συνιστά το «τέλος» της ιστορίας, ενώ η επενέργεια του Πνεύματος συνιστά την υλοποίηση της «Βασιλείας του Θεού». Δίχως την εδώ και τώρα επιτελούμενη έλευση του Ιησού η θρησκευτική εμπειρία του Ιωάννη θα παρέμενε εκκρεμής, αλλά δίχως την επιτακτική «*φωνήν*» του Πνεύματος η λύση του ιστορικού δράματος θα παρέμενε ξένη για την κοινότητα των πιστών. Υπ' αυτήν την έννοια, είναι το Πνεύμα που μετατρέπει την ιστορικότητα της θρησκευτικής εμπειρίας σε κοινωνικό περιεχόμενο. Πιο συγκεκριμένα, είναι το Πνεύμα που καθιστά τους «*μάρτυρας*» πολίτες της «Βασιλείας του Θεού», αφού ασκεί κατ' αποκλειστικότητα την εξουσία να μετατρέπει την αλλοτρίωση του «*κόσμου*» σε μακαριότητα του «*ουρανού*».

Η τελειότητα και, ως εκ τούτου, η απολυτότητα της εξουσίας του Πνεύματος υποδηλώνεται με την αναφορά των «*επτά πνευμάτων*», με τη διευκρίνιση ότι τα εν λόγω «*πνεύματα*» βρίσκονται πάντοτε ενώπιον του «*θρόνου*» του Θεού, καθώς και με τη σταθερή μνεία του

Πνεύματος σε όλη την έκταση της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*. Πρόκειται για μία εξουσία που αρθρώνεται ως μία πολυεπίπεδη ιεραρχική δομή, μέσω της οποίας οι επιταγές του Θεού θελήματος διαμεσολαβούνται και κοινοποιούνται στον «κόσμον» και στους πιστούς. Φορείς αυτής της εξουσίας είναι τόσο οι αγγελικές δυνάμεις όσο και οι «*προφήται*» των εκκλησιών. Η διαφορά μεταξύ των δύο έγκειται στον ρόλο που καλούνται να παίξουν στο επιτελούμενο «τέλος» της ιστορίας. Με άλλα λόγια, αν και φαίνεται πως έχουμε να κάνουμε με μία αιώνια και απαρασάλευτα εξουσιαστική δομή, στο πλαίσιο της οποίας ισχύει μία θεϊκά καθιερωμένη ιεραρχική διαστρωμάτωση, η ιεραρχία της εξουσίας για την οποία κάνει λόγο η *Αποκάλυψις Ιωάννου* αφορά την οικονομία του Πνεύματος κατά το «τέλος» της ιστορίας και όχι τον τρόπο της μετα-ιστορικής του λειτουργίας. Η τελευταία δεν ισοδυναμεί με έκλειψη της εξουσίας, αλλά με μετατόπισή της από την ιεραρχική λειτουργικότητα στην ολοκλήρωση της αυτονομίας: στη «Βασιλεία του Θεού» η αλληλοπεριχώρηση Θεού και ανθρώπινου είναι τέτοια που για τον Ιωάννη και τους ακροατές του δεν μένει καμία αμφιβολία ότι «*η βασιλεία του θεού [...] και η εξουσία του χριστού αυτού*» (12: 10) αποβαίνει «*βασιλεία*» και «*εξουσία*» των «*δούλων*» του. Το όραμα της «*πόλεως της αγίας Ιερουσαλήμ*» (21: 2, 10), τόσο ως «*νύμφης*» όσο και ως «*τετραγώνου*», αποτελεί το όραμα μιας ολοκληρωμένης και τέλει κοινωνίας που μετέχει απόλυτα στη «*δόξαν*» του Θεού. Πρόκειται για μία «*πόλιν*», τουτέστιν για μία πολιτική κοινωνία, στην ύψιστη και αμετάθετη στιγμή της πραγμάτωσής της: η «Βασιλεία του Θεού» είναι «*η σκηνή του θεού μετά των ανθρώπων*» (21: 3), η απόλυτη θεϊκή εξουσία γίνεται η απόλυτη ανθρώπινη αυτονομία και το μόνο που μπορεί κανείς να σκεφθεί για αυτήν την επιτακτική ουτοπία είναι ότι συνιστά την «*αποκάλυψιν*» του ανθρώπινου ως θεϊκού.

Κατά συνέπεια, η κεντρική σημασία της απόλυτης θεϊκής εξουσίας σε όλη την έκταση της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως εσωτερική μαρτυρία περί του μη αναρχικού χαρακτήρα της πολιτικής συνείδησης που εκπροσωπεί το εν λόγω κείμενο. Αντίθετα, ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η ιστορική δόμηση και η μετα-ιστορική

δικαίωση της εξουσίας στηρίζει, κατά την άποψή μας, απόλυτα την άποψη ότι η *Αποκάλυψις Ιωάννου* αποτελεί ένα αναρχικό πολιτικό μανιφέστο. Η αναρχία ως μετα-ιστορική συνθήκη απόλυτης κοινωνικοπολιτικής αυτονομίας είναι το αίτημα που υπόκειται απ' αρχής μέχρι τέλους στη θρησκευτική εμπειρία της εσχατολογίας του «τέλους». Κι επειδή στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* το εν λόγω αίτημα θεωρείται ήδη επιτελούμενο, μπορούμε να πούμε ότι η ουτοπική αναρχία βιώνεται μέσω της επιτελούμενης αναρχίας· ότι η θεανθρώπινη αναρχική αυτονομία περνά μέσα από θεϊκή ετερονομία της ανθρώπινης αναρχίας. Με άλλα λόγια, η πολιτική φαινομενολογία της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* –και, ειδικότερα, η όλη στάση της έναντι της εξουσίας– κινείται ανάμεσα στην αναρχία ως μέσο και στην αναρχία ως σκοπό. Μέσο και σκοπός, όμως, αποτελούν το ένα και αδιαίρετο μήνυμά της, ένα μήνυμα που αντιστοιχεί περισσότερο στη διάκριση σύννομου – ομόνομου παρά στη διάκριση ετερόνομου – αυτόνομου. *Η αναρχία την οποία ενσαρκώνει και στην οποία προσκαλεί ο Ιωάννης είναι η εντός της ιστορίας άσκηση μιας εξουσίας που είναι σύννομη προς το ιδεώδες μιας εξουσίας που αποτελεί το κοινόν Θεού και ανθρώπων.*

Σύμφωνα με την *Αποκάλυψιν Ιωάννου*, επειδή η τάξη πραγμάτων που εκπροσωπεί ο Ιησούς είναι *de jure* απόλυτη, απεριόριστη και αδιαφιλονίκητη, η πολιτική συμπεριφορά των «*δούλων*» του θα πρέπει να διαμορφωθεί ωςάν η εν λόγω τάξη να είναι *de facto* τέτοια «*εν πνεύματι*». Με άλλα λόγια, επειδή η ουτοπία είναι αδήριτη ανάγκη, η ουτοπία αποτελεί πραγματικότητα. Στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο, αυτή ακριβώς είναι η εμφύσηση του ιστορικού παρόντος ως παραβολής: η πράξη-ύπαρξη των «*δούλων*» του Ιησού είναι το «τέλος» της ιστορίας, η προϋπάντηση του ερχόμενου Ιησού, η ύστατη προεργασία για την υλοποίηση της «Βασιλείας του Θεού». Υπ' αυτήν την έννοια, η ιστορική πράξη-ύπαρξη των «*δούλων*» του Ιησού συνιστά την «*κρίσιν*» του «*κόσμου*»: ως ολοζώντανες παραβολές οι πνευματέμφοροι «*προφήται*» και «*μάρτυρες*» ασκούν κριτική στην αυθαιρεσία της ρωμαϊκής εξουσίας με τη δυσοίωνα διάδοση των «*σημείων*» της κατάλυσής της, με την άρνηση τους να

προσεταιριστούν τα σύμβολα της ιστορικής μεγαλομανίας της και με την αποχή τους από τη λογική των δομών της λειτουργίας της. Το τελευταίο ιδιαίτερα σημείο, εκείνο της κριτικής ως αποχής ή εξόδου από τη λογική του πολιτικού συστήματος, φαίνεται πως αποτελεί το κατ'εξοχήν πεδίο της πράξης τόσο του Ιωάννη όσο και των ακροατών του. Πρόκειται για ένα πεδίο που επανειλημμένως στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* αποδίδεται με τον όρο «*υπομονήν*». Ο συγκεκριμένος όρος, όμως, ενδέχεται να δημιουργήσει την εντύπωση πως έχουμε να κάνουμε με μία παθητική πολιτική στάση ή με μία αναρχία της μη-βίας –η οποία στην πιο ακραία εκδήλωσή της μπορεί να πάρει τη μορφή μιας ακλόνητης πορείας προς τον μαρτυρικό θάνατο. Στην πραγματικότητα, όμως, η αναρχική αποχή-έξοδος της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* είναι εξαιρετικά ενεργητική· έως κι επιθετική θα μπορούσε να πει κανείς. Από τα πολλά σχετικά παραδείγματα που θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει στις σελίδες του εν λόγω κειμένου, θα περιοριστούμε σε δύο, τα οποία θεωρούμε ιδιαίτερης πολιτικής σημασίας. Το πρώτο αφορά την εκ μέρους των χριστιανών άρνηση να χρησιμοποιήσουν το «*χάραγμα*» του «*θηρίου*» προς διασφάλιση των αναγκών τους προς το ζην, ενώ το δεύτερο αφορά τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν την επάρκεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σε υλικά αγαθά.

Σχετικά με την άρνηση των χριστιανών να χρησιμοποιήσουν το «*χάραγμα*», η A. Y. Collins παρατηρεί: «είναι απίθανο η αδυναμία προς αγορά ή πώληση να αναφέρεται σε “κάποιον απηνή οικονομικό πόλεμο” του κράτους κατά των εκλεκτών. Όπως τονίζει ο Caird, ο συγγραφέας [της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*] ήταν κατά πάσα πιθανότητα ενήμερος ότι η ρωμαϊκή εχθρότητα προς τις μη ρωμαϊκές θρησκευτικές πρακτικές δεν έπαιρνε συνήθως τη μορφή οικονομικών κυρώσεων. Φαίνεται πιο πιθανό ότι η αντιδιαστολή ανάμεσα σε αγορά και πώληση, από τη μία, και στο χάραγμα του θηρίου, από την άλλη, αναφέρεται στο γεγονός ότι τα ρωμαϊκά νομίσματα έφεραν συνήθως πάνω τους την εικόνα και το όνομα του αυτοκράτορα. Η αδυναμία προς αγορά ή πώληση θα μπορούσε υπ' αυτό το πρίσμα να θεωρεί ως αποτέλεσμα της άρνησης να χρησιμοποιούνται ρωμαϊκά νομίσματα. Μία τέτοια άρνηση είναι

ανάλογη προς την άρνηση των Ζηλωτών να κουβαλούν, να κοιτάζουν ή να φπάχνουν νομίσματα που είχαν οποιοδήποτε είδος εικόνας»⁴⁷. Αυτό που εμμέσως πλην σαφώς δηλώνεται εν προκειμένω είναι ότι οι αναφορές της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* περί «*χαράγματος*» και «*ονόματος*» του «*θηρίου*», τα οποία οφείλουν οι «*δούλοι*» του Ιησού ν' αποφεύγουν, αναφέρονται σ' ένα οικονομικό μπιρκοτάζ εκ μέρους των εκκλησιών της «*Ασίας*»: ο Ιωάννης καλεί τους πιστούς να απέχουν από κάθε οικονομική ανταλλαγή που είχε χρηματικό χαρακτήρα και, κατ' επέκταση, από κάθε φορολογική υποχρέωση προς τη ρωμαϊκή διοίκηση. Αυτό σημαίνει ότι όχι μόνο δεν μπορούμε να μιλάμε για τη μη-βία ως την αναρχική πρόταση πολιτικής συμπεριφοράς που προωθεί η *Αποκάλυψις Ιωάννου*, αλλά ούτε για τη συμβολική βία ως την εναλλακτική της πολιτικής πρόταση. Πέρα από τη μη-βία –υπό την έννοια της έντοπλης σύγκρουσης, η οποία αναμφίβολα δεν χαρακτηρίζει την *Αποκάλυψιν Ιωάννου*– ή τη συμβολική βία –υπό την έννοια της ιδεολογικής σύγκρουσης, η οποία αναμφίβολα προσιδιάζει στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου*– ο Ιωάννης υιοθετεί μία πολιτική στρατηγική που όχι μόνο δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη, αλλά τουναντίον συνιστά κάθετη ρήξη με το πολιτικό status quo. Η κριτική των «*σημείων*» του «*τέλους*» ολοκληρώνεται ως κριτική στράτευσης κατά της ηγεμονικής τάξης πραγμάτων. Με άλλα λόγια, αν η αυθεντία του συστήματος έγκειται στα επιτεύγματα, στις διεκδικήσεις και στις προσδοκίες ευμάρειας που καλλιεργεί στη συνείδηση όλων όσων το αποδέχονται, τότε αυτοί που το περιφρονούν εν όψει μιας «*άλλης*» τάξης πραγμάτων που ήδη επιτελείται δεν μπορούν παρά να του αντισταθούν με μία ριζική, τουτέστιν έμπρακτη, κριτική της ευμάρειας.

Αυτή η κριτική της ευμάρειας είναι έκδηλη στο δεύτερο από τα παραδείγματα που μνημονεύσαμε ανωτέρω. Ειδικότερα, το 18^ο κεφάλαιο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* –μ' έναν τρόπο που θυμίζει έντονα τους λόγους των ιουδαίων προφητών κατά των Εθνών– αναφέρεται στην εικονική πτώση της «*Βαβυλώνας*» / Ρώμης, εστιάζοντας όλο το βάρος της «*κρίσεως*»

⁴⁷ A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, ό.π., σελ. 213.

στην απώλεια των υλικών πόρων της αυτοκρατορίας⁴⁸. Αυτοί που πενθούν είναι «οι έμποροι της γης» (18: 11), «οι μεγιστάνες» (18: 23) και «πας κυβερνήτης και πας ο επί τόπον πλέων και ναύται και όσοι την θάλασσαν εργάζονται» (18: 17)· και δεν πενθούν τόσο διότι «η πόλις η ισχυρά» (18: 10) έχασε πια τα θεμέλια του μεγαλείου της, όσο διότι η πεπιοθησή τους σ' αυτήν αποδείχθηκε εξαιρετικά εύθραυστη. Τόσο εύθραυστη όσο εύθραυστη ήταν και η ρωμαϊκή διεκδίκηση της απόλυτης αυθεντίας. Η Ρώμη «εν τη καρδιά αυτής λέγει ότι κάθημαι βασίλισσα και χήρα ουκ εμί και πένθος ου μη ίδω. δια τούτο εν μια ημέρα ήξουσιν αι πληγαί αυτής» (18: 7-8). Και με τη σειρά τους όλοι εκείνοι που επωφελούνταν από τη μεροληπτική ρωμαϊκή ευμάρεια βεβαιώνουν ότι πράγματι «μια ώρα ήλθεν η κρίσις σου» (18: 10) και «μια ώρα ηρημάθη ο τοσούτος πλούτος» (18: 17, 19). Όλη αυτή η κριτική, βέβαια –η οποία, σημειωτέον, αγγίζει μερικές φορές τα όρια της χαιρεκακίας– θα πρέπει να θεωρηθεί ως η εντελώς κατανοητή αντίδραση εκείνων των κοινωνικών στρωμάτων που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο υφίσταντο τις καθημερινές συνέπειες του οικονομικού, κοινωνικού και πολιτικού αποκλεισμού. Με άλλα λόγια, μία κοινωνικο-ιστορική συνθήκη που κυριαρχούνταν από τη στέρηση και την αντίφαση μιας κατά τ' άλλα διατυμπανιζόμενης ευμάρειας είναι φυσικό να λειτουργήσει ως αφορμή για την πρόταξη εξσοροπητικών οραμάτων κοινωνικής δικαίωσης. Αφ' αυτής, ασφαλώς, η εν λόγω συνθήκη δεν επαρκεί για τη δημιουργία «εικονικών» («*virtual*») «τόπων» όπως η *Αποκάλυψις Ιωάννου*, συνιστά όμως αναγκαία προϋπόθεση για την ανάδυσή τους.

Μέχρι τώρα έχουμε κατ' επανάληψη χρησιμοποιήσει τον όρο «*δόσολοι*» ως τον πιο χαρακτηριστικό αυτοπροσδιορισμό των χριστιανών στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου*. Αναμφίβολα, ο συγκεκριμένος όρος έχει άμεση σχέση με το ζήτημα της εξουσίας που εξετάζουμε, γι' αυτό

⁴⁸ Για περισσότερες λεπτομέρειες οικονομικού χαρακτήρα, βλ. R. Bauckham, «Economic Critique of Rome in Revelation 18», στο L. Alexander (επιμ.), *Images of Empire*, Sheffield, JSOT Press, 1991, σσ. 47-90. Για μία γενικότερη προσέγγιση, βλ. B. R. Rossing, *The Choice between the Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999, σσ. 99-133.

και κρίνουμε πως θα πρέπει να προσθέσουμε ορισμένα σχόλια όσον αφορά την ερμηνεία του. Αν και δεν προσιδιάζει στην εσχολογία του «τέλους», η ιδιαίτερη παρουσία του στο εσωτερικό της τελευταίας θα αναδειχθεί όταν αναφερθούμε κατωτέρω στην αντίστιξη ανάμεσα στους «*δούλους*» και στον «*προφήτην*» του «τέλους». Κατ' αρχάς, ο όρος «*δούλοι*» δηλώνει πρόσωπα που εξ επόψεως ατομικής και συλλογικής συνείδησης σκέπτονται και πράττουν ως δούλοι. Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο των σχέσεων εξουσίας που επιβάλλει η «*εν πνεύματι*» διαμεσολαβούμενη κυριαρχία του ερχόμενου Ιησού, οι αποδέκτες της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* καταλαμβάνουν τη βάση της προσωρινής και μεταβατικής ιεραρχικής διαστρωμάτωσης για την οποία έχουμε ήδη κάνει λόγο. Ανεξάρτητα απ' το αν η κοινωνικο-ιστορική τους συνθήκη είναι συνθήκη δουλείας, οι ίδιοι ιδιοποιούνται τον στιγματισμό που συνιστά η τελευταία και τον μετατρέπουν σε προσωπικό τους γόητρο (*prestige*). Παρόλα αυτά, η εν λόγω ιδιοποίηση και μετατροπή λαμβάνει χώρα στο επίπεδο του συμβολικού, αφού οι «*δούλοι*» του Ιησού ούτε σκέπτονται ούτε πράττουν με τον τρόπο των δούλων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας· ή, καλύτερα, πρόκειται για την ίδια δήλωση αλλά όχι για την ίδια συνδήλωση. Πιο συγκεκριμένα, στη συνείδηση των «*δούλων*» του Ιησού η κυριαρχία του τελευταίου βιώνεται ως κυριαρχία αγάπης. Είναι κυριαρχία, διότι χάρη στον Ιησού αισθάνονται πως ελεύθεροι· και είναι αγάπη, διότι χάρη στον Ιησού βιώνουν την ολοκλήρωση της ύπαρξής τους. «*Ὅτε ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἡρεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*» (1: 5-6). Στο πλαίσιο της θρησκευτικής τους εμπειρίας η «*δουλεία*» βιώνεται ως η υπέρβαση της αντίθεσης ανάμεσα σε ό,τι συμβατικά θεωρείται δουλεία και ελευθερία· πρόκειται για μία «*δουλεία*» που συναιρεί τη συνήθη δουλεία και ελευθερία, αλλά ταυτόχρονα δεν είναι καμία από τις δύο. Η «*δουλεία*» τους είναι μία νέα ελευθερία. Με τον τρόπο αυτό, βέβαια, προβάλλει μία αντικομφορμιστική πολιτική συνείδηση, στο πλαίσιο της οποίας οι αναγκαίοι διαλεκτικοί όροι του κοινωνικού απορρίπτονται και γίνονται εκ νέου αποδεκτοί, υποτιμώνται και ανατιμώνται ταυτόχρονα, μέσω μιας θεμελιακής

αντιστροφής. Αυτή η αντιστροφή είναι εμφανής και στην περίπτωση άλλων σύστοιχων διαλεκτικών όρων του κοινωνικού, όπως είναι η φτώχεια και ο πλούτος. Για παράδειγμα, σε σχέση με την «εν Σιών» εκκλησία, λέγεται ότι «οἶδά σου [...] την πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος ἐγώ» (2: 9). Παράλληλα, όμως, η εν λόγω αντιστροφή συνιστά την έσχατη υπέρβαση κάθε υπέρβασης: οι αντιθέσεις ακυρώνονται πια και η ύπαρξη των «δούλων» του Ιησού ολοκληρώνεται πέρα από κάθε κοινωνικοπολιτική διαφοροποίηση. Η «Βασιλεία του Θεού» θεωρείται τόσο βέβαιη που βιώνεται ως παρούσα ή, αλλιώς, οι «δούλοι» του Ιησού έχουν την αυτοσυνειδησία ότι αποτελούν τη «Βασιλεία του Θεού». Και είναι αυτή η αυτοσυνειδησία που συνιστά την ισχύ και την αιχμή της κριτικής τους παρέμβασης.

Μεταξύ των «δούλων» του Ιησού, όμως, υφίσταται διαφοροποίηση· η κοινή συνθήκη της δουλείας δεν συνεπάγεται την απουσία σχέσεων εξουσίας ανάμεσά τους. Είναι όλοι τους εξίσου δούλοι υπό το πρίσμα της εν γένει αυθεντίας / εξουσίας / κυριαρχίας του Ιησού, αλλά η δουλεία του καθενός καλείται να παίξει τον δικό της ρόλο στο πλαίσιο του συγκεκριμένου τρόπου με τον οποίο εκφράζεται η εν λόγω αυθεντία / εξουσία / κυριαρχία στο ιστορικό παρόν. Εν προκειμένω, ο Ιωάννης αποτελεί τυπική περίπτωση, μιας και είναι αυτός στον οποίο ο Ιησούς φανερώνει την «αποκάλυψιν» του. Εν μέσω των «δούλων» του Ιησού, ο Ιωάννης είναι ο «προφήτης», αυτός δηλαδή που κοινοποιεί εξ ονόματος του Ιησού μία γνώση στην οποία οι υπόλοιποι δεν έχουν πρόσβαση. Είναι εκείνος που, λόγω του τρόπου με τον οποίο σχετίζεται μαζί του η αυθεντία / εξουσία / κυριαρχία του Ιησού, διαθέτει το κύρος που απαιτείται για να διεκδικήσει τον καθορισμό της ταυτότητας των υπολοίπων. Γι' αυτό, άλλωστε, οι αποδέκτες του μηνύματός του χαρακτηρίζονται ή όχι «μακάριοι» (πρβλ. 1: 3· 16: 15· 22: 7, 14), τουτέστιν αληθινοί ή κίβδηλοι «δούλοι» του Ιησού, ανάλογα με το πώς ανταποκρίνονται στο εν λόγω μήνυμα, ανάλογα με το εάν το «τηρούν» (πρβλ. 1: 3) ή όχι. Κατά συνέπεια, ο Ιωάννης ως «προφήτης» μετέχει στην αυθεντία / εξουσία / κυριαρχία του Ιησού, διότι μιλά εξ ονόματός του με τρόπο δεσμευτικό για το μέλλον των υπολοίπων.

Οι υπόλοιποι «*δοῦλοι*» του Ιησού έναντι των οποίων διαφοροποιείται ο Ιωάννης είναι οι εκκλησίες της «*Ασίας*» στις οποίες απευθύνεται: «*Ιωάννης ταις ἐπτά ἐκκλησίαις ταις ἐν τῇ Ἀσίᾳ*» (1: 4). Πιο συγκεκριμένα, ο τρόπος που απευθύνεται στις εν λόγω εκκλησίες δηλώνει ότι στέκει στη μεθόριο μεταξύ αυτών και του Θεού. Άλλωστε, γι' αυτό έχει την εξουσία να τους μεταφέρει «*χάριν*» και «*εἰρήνην*» εκ μέρους του Θεού, «*τῶν ἐπτά πνευμάτων*» (1: 4) και του Ιησού. Υπό μία έννοια, ο Ιωάννης λειτουργεί ως αναδιπλασιασμός του Ιησού: είναι κι αυτός με τον τρόπο του διαμεσολάβηση, ενδιάμεσο, φορέας της απόλυτης αυθεντίας του Θεού. Και είναι φορέας αυτής της αυθεντίας, διότι έχει συνείδηση ότι επιτελεί έργο που του έχει ανατεθεί στο πλαίσιο της θρησκευτικής του εμπειρίας: «*ἐγενόμην ἐν πνεύματι [...] καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην [...] λεγούσης· ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταις ἐπτά ἐκκλησίαις*» (1: 10-11). Η θέση του Ιωάννη ως φορέα απόλυτης αυθεντίας εν μέσω των εκκλησιών της «*Ασίας*» νομιμοποιείται επί τη βάσει της εντολής που έχει λάβει· η εξουσία του είναι η εξουσία του εντεταλμένου του Θεού. Κι ως τέτοιος είναι κατ' εξοχήν επιφορτισμένος με το έργο και την ευθύνη της κριτικής εξουσίας του Πνεύματος.

2.25 «*Οργή*» και «*γάμος*»: ανατροπή και αποκατάσταση

Απόλυτη αυθεντία του Θεού, ιδεολογική ηγεμονία των συμβόλων του Ιησού, κριτική παρέμβαση της εξουσίας του Πνεύματος, όλα τους υποστασιάζονται στην ιστορική εμπειρία, πράξη και συνείδηση των «*δοῦλων*» του Ιησού, ειδικά των «*μαρτύρων*» και «*προφητών*» του. Και υποστασιάζονται ως αναρχική περιφρόνηση, ως ενεργητική αποχή-έξοδος που παίρνει τη μορφή ενός κινήματος που προσβλέπει στην ανατροπή του κοινωνικοπολιτικού καθεστώτος: το *imperium romanum* γίνεται αντιληπτό ως σφετερισμός της «*Βασιλείας του Θεού*», ως εξέγερση της «*γῆς*» κατά τ' «*οὐρανό*», κι επομένως ως μία απόπειρα που είναι εξ αρχής καταδικασμένη να σημάνει το «τέλος» της ιστορίας, ένα «τέλος» τραγικό και συνάμα ελπιδοφόρο εν όψει της διαμεσολάβησης του Ιησού. Με άλλα λόγια, αν η Ρώμη υποστασιάζει

μία αυθαιρεσία την οποία ο Ιησούς δεν μπορεί παρά να διαψεύσει, τότε οι «*δούλοι*» του Ιησού καλούνται εδώ και τώρα να διατρανώσουν, να αισθητοποιήσουν και να συνεπιτελέσουν την ανατροπή της αδικίας που η εν λόγω αυθαιρεσία ενσαρκώνει· καλούνται, εν ολίγοις, να γίνουν η συμβολική και ταυτόχρονα καταλυτική παρουσία αυτής της ανατροπής. Η ανατροπή, βέβαια, δεν αποτελεί τον αυτοσκοπό της πολιτικής εσχατολογίας του «τέλους», μιας και στην περίπτωση αυτή δεν θα διέφερε σε τίποτα από μία άγονη και αξιοθρήνητη καταστροφολογία. Αντίθετα, αντιπροσωπεύει την αναγκαία συνθήκη για την υποκατάσταση της «*βασιλείας του κόσμου*» από τη «*βασιλείαν του θεού*». Με το κήρυγμά του περί ανατροπής, ο Ιωάννης αφ' ενός μεν ασκεί κριτική στον «*κόσμον*», αφ' ετέρου δε προσανατολίζει το ακροατήριό του στο όραμα μιας άφθαρτης δημιουργίας. Επομένως, όλα τα ρητορικά και συμβολικά προτάγματα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* θα πρέπει να θεωρηθούν και να κριθούν υπό το πρίσμα της τελικής πρόθεσης του κειμένου να εμπνεύσει ελπίδα, ευθύνη και θεληματικότητα.

Είναι εμφανέςτατο ότι στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* τα περί ανατροπής είναι συντριπτικά περισσότερα απ' ό,τι τα περί αποκαταστάσεως. Από το 6^ο μέχρι και το 20^ο κεφάλαιο τα σενάρια της καταστροφής του «*κόσμου*» έρχονται και ξανάρχονται με διαφορετικές παραλλαγές. Πρώτα οι τέσσερις ίπποι, ο «*λευκός*», ο «*πυρρός*», ο «*μέλας*» και ο «*χλωρός*», οι οποίοι συμβολίζουν τις κατακτητικές εισβολές, τις εξεγέρσεις και εμφύλιες συγκρούσεις, τους λιμούς και τον θάνατο, αντίστοιχα. Εν συνεχεία η έκτη «*σφραγίς*», με την οποία σημαίνεται η κατάλυση του σύμπαντος και η έλευση «*της οργής του αρνίου*» (6: 17), και η έβδομη, με την οποία ανακυκλώνεται και ανακεφαλαιώνεται η αφήγηση της καταστροφής: οι «*επτά σφραγίδες*» παίρνουν τη μορφή των «*επτά σάλπιγγων*», εκ των οποίων οι τέσσερις πρώτες δίνουν συμπαντικές διαστάσεις στο τέλος της ιστορίας, ενώ οι τρεις τελευταίες –οι τρεις «*ουαί*»– εισάγουν στο όλο σενάριο της καταστροφής το στοιχείο του δαιμονικού. Είναι το δαιμονικό –ο «*δράκων*» και τα «*στρατεύματά*» του– που αποτελεί τον βασικό συντελεστή του διωγμού κατά της εκκλησίας, ενός διωγμού που παίρνει τη μορφή του πολέμου της

Ρώμης-«θηρίου» «μετά των αγίων» (13: 7). Οι προσωρινές νίκες του «θηρίου» έναντι της «πόλεως της αγίας» (11: 2), των δύο «μαρτύρων» και των «λοιπών του σπέρματος» της «γυναικός» (12: 17) ωχριούν μπροστά στην εικόνα του «δρεπάνου» και του «αίματος» που επιφυλάσσει η ημέρα του «θερισμού» και του «τρύγου» του «υιού του ανθρώπου» (14: 14-20). Για τρίτη φορά το σενάριο της καταστροφής επαναλαμβάνεται με την εικόνα των «επτά ριαλών», οι οποίες ολοκληρώνονται με την πώση της υπεροπτικής Ρώμης-«Βαβυλώνας» και την τελεσίδικη συντριβή του «δράκοντος», του «θηρίου» και του «ψευδοπροφήτου» «εις την λίμνην του πυρός και θείου» (20: 10). Με βάση αυτή τη συνοπτική ανασκόπηση του ανατρεπτικού μοτίβου στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου*, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο πυρήνας της σχετικής ρητορικής του Ιωάννη συνίσταται στην πολεμική του κατά της ρωμαϊκής εξουσίας. Κατά κάποιον τρόπο, οι καθηλωτικές περιγραφές της μαζικής αιματοχυσίας, της περιβαλλοντικής καταστροφής και του συμπαντικού τέλους δεν είναι παρά περιφερειακή επένδυση και εισαγωγή στο βασικό του θέμα: το τέλος της Ρώμης και τον θρίαμβο της «Βασιλείας του Θεού». Τα χρώματα της σφαγής και της διάλυσης είναι το αποκαλυπτικό σκηνικό που απαιτείται ως σύμβαση για την κοινοποίηση του μηνύματός του σ' ένα ορισμένο ακροατήριο και όχι το νόημα που επιχειρεί να μοιραστεί με τους συγκοινωνούς του «εν τη θλίψει και βασιλεία και υπομονή εν Ιησού» (1: 9). Το εν λόγω νόημα συνίσταται στην ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού» ως της μόνης δυνατότητας για εμβίωση μιας έσχατης ιστορικής υπέρβασης· και επειδή η υπέρβαση αυτή σημαίνει υπέρβαση της εξουσίας που θεωρείται πως ευθύνεται για την εκκρεμότητα της ιστορίας, ο «κηρυγματικός Χριστός» του Ιωάννη δεν μπορούσε παρά να είναι η πραγμάτωση της εν λόγω υπέρβασης και άρα η ριζική αμφισβήτηση της ρωμαϊκής εξουσίας χάριν μιας καθολικά λυτρωτικής ουτοπίας.

Η ουτοπία που συνδέεται εγγενώς με τον «κηρυγματικό Χριστό» της εσχατολογίας του «τέλους» είναι η αποκατάσταση με την οποία κλείνει η *Αποκάλυψις Ιωάννου*. Οι νύξεις σ' αυτήν μπορεί να είναι πολλές και διάφορες, αλλά η σχετική εικονοποία κορυφώνεται και

συστηματοποιείται στα κεφάλαια 21-22. Θα πρέπει να τονιστεί, όμως, ότι η συγκεκριμένη αποκατάσταση δεν περιορίζεται στις δομές της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, αλλά επεκτείνεται στην ολότητα της φύσης και στις απαρχές της ανθρώπινης ιστορίας. Αυτό που βιώνεται ως αποκατάσταση δεν είναι συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας, αλλά μία ορισμένη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπινου που προφανώς διαθέτει την κοινωνικοπολιτική της όψη. Πιο συγκεκριμένα, η *Αποκάλυψις Ιωάννου* αρθρώνει και ασκεί την κριτική της προωθώντας την ιδέα και προσβλέποντας στην υλοποίηση της ανατροπής του *imperiū romanū*, όχι επειδή επιθυμεί ν' αποκαταστήσει το τελευταίο στην υποτιθέμενη τελειότητά του, αλλά επειδή αυτό στέκει εμπόδιο στην αμετάθετη πρόθεση του Θεού γι' αποκατάσταση της φύσης και του ανθρώπου στην τελειότητά τους. Το ότι η τελειότητα της φύσης και του ανθρώπου συλλαμβάνεται κοινωνικοπολιτικά, τη στιγμή που θα έπρεπε λογικά να ισοδυναμεί με υπέρβασης της κοινωνικοπολιτικής συνθήκης, δεν συνιστά εσωτερική αντίφαση του μηνύματος του Ιωάννη, αλλά αναπότρεπτη συνέπεια της ιστορικής έντασης που ενσαρκώνει. Επειδή η άμεση αφορμή για την παραγωγή της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* στάθηκε μία δυσμενής κοινωνικοπολιτική συνθήκη κι επειδή η ανατροπή της τελευταίας αποτέλεσε το κύριο μέλημα του Ιωάννη, η ιστορική υπέρβαση που εκπροσώπησε η εσχολογία του «τέλους» συνδέθηκε αξεδιάλυτα με τη διαλεκτική πληρότητας – έλλειψης που διέπει εν γένει την κοινωνικοπολιτική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης. Με άλλα λόγια, από τη στιγμή που η θρησκευτική εμπειρία του Ιωάννη και των ακροατών του εμπλεκόταν άμεσα στα προβλήματα που συνεπάγονταν η ρωμαϊκή εξουσία, η μόνη γλώσσα που προσφερόταν για την αποτελεσματική κοινοποίηση της εν λόγω εμπειρίας ήταν η κοινωνικοπολιτική προβληματική. Με τον τρόπο αυτό, η θρησκευτική εμπειρία της πληρότητας απέβη η απάντηση / λύση στην κοινωνικοπολιτική έλλειψη: το όραμα του Ιωάννη δεν ταυτιζόταν με τις επιδιώξεις της Ρώμης, αλλά λόγω ακριβώς αυτής της αντιπαράθεσης ιδιοποιούνταν διαλεκτικά τις εν λόγω επιδιώξεις προς δήλωση μιας «άλλης» κοινωνικοπολιτικής πραγμάτωσης. Η ουτοπία της

Αποκαλύψεως Ιωάννου παραμένει κοινωνικοπολιτική παρόλη τη ριζικότητα της ιστορικής της υπέρβασης, διότι αλλιώς θα ακύρωνε την ίδια τη διαλεκτική θεμελίωση της παραγωγής της.

Η κοινωνικοπολιτική αποκατάσταση με την οποία κλείνει η *Αποκάλυψις Ιωάννου* θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία πρωτοχριστιανική απάντηση στην εκκρεμότητα, στο αίτημα και εν τέλει στο πρόβλημα του ιουδαϊκού μεσσιανισμού. Ο τελευταίος δεν είναι απλά παρών στα δύο καταληκτήρια κεφάλαια της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*, αλλά προβάλλει ως το νόημα που διέπει σύνολη την ανθρώπινη ιστορία· όχι μόνο την ιστορία του Ισραήλ αλλά την ιστορία όλων των λαών. Η εκλογή, η επαγγελία, η Διαθήκη, η Ιερουσαλήμ και η δόξα του Θεού αφορούν όλους τους λαούς: *«ιδού η σκηνή του θεού μετά των ανθρώπων, και σκηνώσει μετ' αυτών, και αυτοί λαοί αυτού έσονται, και αυτός ο θεός μετ' αυτών έσται αυτών θεός»* (21: 3). Με άλλα λόγια, η ιουδαϊκή παλιγγενεσία αποβαίνει παγκόσμια και καθολική παλιγγενεσία. Συνεπώς, η ισραηλιτική-ιουδαϊκή παράδοση καταφάσκει και ολοκληρώνεται, αλλά ταυτόχρονα υπερβαίνεται και επαναπροσδιορίζεται: η μεσσιανική ουτοπία του Ιωάννη δεν είναι η νοσταλγική παλινόρθωση του εθνικού, τοπικού ή μοναρχικού Ισραήλ, αλλά η επερχόμενη *«αποκάλυψις»* της πανεθνικής, παγκόσμιας και παντοκρατορικής *«πόλεως»* του Θεού. Είναι αξιοσημείωτο ότι η εσχολογία του «τέλους» δεν προσβλέπει απλά στο «τέλος» της ιστορίας ως τελεσίδικη επανάληψη της αρχής –δηλαδή σε μία ανα-δημιουργία– αλλά σε μία *«καινή»* τάξη πραγμάτων, η οποία δεν προσδιορίζεται τόσο ως κτίση όσο ως *«πόλις»*. Το όραμα του Ιωάννη συνίσταται μεν σε μία νέα δημιουργία, αλλά η ιδιαιτερότητά της έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί μία τέλεια και ολοκληρωμένη πολιτεία. Πρόκειται, όμως, για ένα όραμα που βλέπει την τελειότητα και ολοκλήρωσή αυτής της πολιτείας, τον *«γάμον»* της, να περνά κατ' ανάγκην μέσα από την *«οργή»* του Θεού, τούτέστιν την κάθαρση του *«κόσμου»* από εκείνους που με τη διαφθορά τους διέφθειραν τη *«γην»* (11: 18)⁴⁹.

⁴⁹ Πρβλ. Α. Υ. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984.

2.2ε Συμπεράσματα: «μαρτορία» και «βασιλεία» ή περί ελευθερίας και κυριαρχίας

Η ανάλυση της πολιτικής όψης που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «τέλους» θα ολοκληρωθεί με την αναφορά μας στο πολιτικό νόημα της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*. Εν προκειμένω, το καίριο ερώτημα είναι κατά πόσο το πρόταγμα του «*προφήτου*» Ιωάννη αντιπροσωπεύει μία πολιτική της ελευθερίας ή μία πολιτική της κυριαρχίας. Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονίσουμε ότι το ζήτημα της ελευθερίας δεν μπορεί να κριθεί αποκλειστικά και μόνο επί τη βάσει της θρησκευτικής εμπειρίας, κι αυτό διότι (α) το βίωμα της ελευθερίας δεν χαρακτηρίζει κατ' αποκλειστικότητα την εσχατολογία του «τέλους» και (β) το εν λόγω βίωμα δεν αφορά την πολιτική εάν δεν εκφράζεται με σαφή, σταθερό και έντονο τρόπο στο πεδίο του κοινωνικού. Υπ' αυτήν την έννοια, ο συγγραφέας, οι συντάκτες και το ακροατήριο της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* δεν εκφράζουν μία πολιτική της ελευθερίας επειδή απλά αισθάνονται ελεύθεροι, αλλά επειδή εκφράζονται ως τέτοιοι στο σύγχρονο κοινωνικο-ιστορικό τους γίνεσθαι. Ειδικότερα, είναι ελεύθεροι γιατί είναι «*μάρτυρες*»: «*εν πνεύματι*» βιώνουν την απόλυτη και αποκλειστική προτεραιότητα της αυθεντίας του Θεού στο πρόσωπο και στη δράση του ερχόμενου Ιησού, μία αυθεντία την οποία μεταφράζουν σε πολιτική πράξη. Με άλλα λόγια, είναι οι αναρχικοί «*μάρτυρες*»: αρνούνται κάθε εγκόσμια αυθεντία και διακηρύσσουν έμπρακτα την αντίθεσή τους στη ρωμαϊκή εξουσία ως την κατ' εξοχήν εκδήλωση της απολυτότητας του ιστορικού. Απέχουν από τη συμβολική λογική της συγκεκριμένης εξουσίας και προωθούν την ιδέα μιας συστηματικής εξόδου από τις οικονομικές, πολιτισμικές και πολιτικές δομές που διαμεσολαβούν και καλλιεργούν τη λογική αυτή. Στις πρώτες αποσπασματικές στιγμές της αρνητικής αντιμετώπισής τους εκ μέρους των ρωμαϊκών αρχών δεν αντιδρούν με αναδιπλώσεις, ηττοπάθεια, συμβιβασμούς ή φυγή· αντίθετα, ενεργοποιούν τη συγκρουσιακή δυναμική του «ιστορικού Ιησού» και παράγουν έναν «κηρυγματικό Χριστό» που υποστασιάζει το ιδανικό του ασυμβίβαστου, εξεγερμένου και ελεύθερου αντιρρησία. Με τον τρόπο αυτό, τα κατασταλτικά μέτρα της ρωμαϊκής εξουσίας

γίνονται η αφορμή για την ανάδυση ενός αντι-κρατικού κινήματος που είναι έτοιμο να υπερασπιστεί τις ιδεολογικές του θέσεις ακόμα και με τον θάνατο των μελών του. Διατυπωμένο διαφορετικά, η εσχατολογία του «τέλους» αναδεικνύεται σε πολιτική θεολογία μιας αναρχικής αυτονομίας που θεμελιώνει την εκ μέρους της ριζική άρνηση της ιστορίας ως απόλυτης αυθεντίας στην απόλυτη αυθεντία ενός επερχόμενου Θεού. Η μόνη διέξοδος που της απομένει δεν είναι παρά η σύγκρουση με το απολυτοποιημένο κράτος, η διάβρωση των δομών του και η αντίσταση στην πορεία της ολοκλήρωσης που αυτό προωθεί. Η πολιτική σημασία αυτής της συμπεριφοράς είναι τεράστια εάν αναλογιστεί κανείς τα μεγέθη που εμπλέκονται: η Ρώμη είναι το παν, ενώ οι εκκλησίες της «*Ασίας*» μετά βίας θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως μειονοτικές ομάδες· πολιτικά ο Ιωάννης και οι ακροατές του είναι ανύπαρκτοι, ενώ η Ρώμη είναι «*η πόλις η μεγάλη η έχουσα βασιλείαν επί των βασιλέων της γης*» (17: 18). Παρόλα αυτά, ορθώνουν το ανάστημά τους, προκαλούν τη σύγκρουση και εμμένουν στη θέση τους «*άχρι θανάτου*» (2: 10). Αυτή είναι η πολιτική τους παρακαταθήκη, η δική τους εκδοχή περί ελευθερίας· μία εκδοχή που βεβαιώνεται όχι ως δικαίωμα, ασφάλεια και συμμετοχή σε μία εκφυλισμένη δημοκρατία, αλλά ως απώλεια, θανάσιμο ρίσκο και κριτική σε μία δεσποτεία της παραπλάνησης.

Από την άλλη, βέβαια, η συγκρουσιακή, διαβρωτική και διασπαστική κοινωνικοπολιτική συμπεριφορά που προτείνει η *Αποκάλυψις Ιωάννου* δημιουργεί ένα πεδίο κοινωνικοπολιτικής σύμπραξης, σύμπνοιας και συνοχής. Πιο συγκεκριμένα, ενώ στον χώρο εκτός των εκκλησιαστικών κοινοτήτων ο αναρχισμός της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* δεν μπορεί να αναγνωρίσει κανένα σημείο επαφής, στο εσωτερικό των εκκλησιών λειτουργεί ως μοχλός κοινωνικής ολοκλήρωσης. Καλλιεργούνται δεσμοί αλληλεγγύης, παράγεται συλλογική ταυτότητα και εμπεδώνεται ένα συνεκτικό νόημα. Μπορεί εξωτερικά οι εκκλησίες της «*Ασίας*» να φαντάζουν ως οι μεγάλοι χαμένοι, αλλά στους κόλπους των πιστών τους κυριαρχεί η αυτοσυνειδησία του μεγάλου νικητή. Εξωτερικά είναι οι στασιαστές δούλοι που πρέπει να

κατασταλούν πάση θυσία, αλλά εσωτερικά είναι οι «*δούλοι*» του Ιησού, οι «*βασιλείς*» που κυριαρχούν ήδη χάρη στην ακλόνητη στάση τους. Αυτή ακριβώς η κυριαρχία είναι που διατρανώνεται στις τελευταίες σελίδες της *Αποκαλύψεως Ιωάννου*. Στο σημείο αυτό, όμως, προκύπτει το ερώτημα: κυριαρχία πάνω σε ποιους; Για να είμαστε ακριβείς, η ελευθερία των πιστών δεν θεωρείται από την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* ότι οδηγεί σε μία επικυριαρχία, αλλά σε μία δικαίωση: η «*Βασιλεία του Θεού*» είναι η συγκυριαρχία Θεού και ανθρώπων ως τέλεια και ολοκληρωμένη σχέση· πρόκειται, δηλαδή, για κυριαρχία πάνω σε καθετί που αντιστρατεύεται την τελειότητα, πάνω σε κάθε εκδήλωση της έλλειψης που διέπει την ιστορία. Η «*Βασιλεία του Θεού*» είναι η νίκη / υπέρβαση των δεινών της ιστορίας. Παρόλα αυτά, ο ιστορικός δυαλισμός που διέπει την ιδεολογική ρητορική της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* δεν χάνεται εξολοκλήρου· μετατοπίζεται και μετασχηματίζεται στο αρνητικό της ουτοπίας. Αν και δεν ανήκει στις προθέσεις του Ιωάννη ν' αποκλείσει εκ προοιμίου κάποιους από τη «*βασιλεία*», η πολιτογράφηση σ' αυτήν περνά κατ' ανάγκην μέσα από τη «*μαρτυρίαν*»: ανήκει στην ελευθερία του καθενός να σταθεί στο ύψος ή όχι των περιστάσεων, να γίνει ή όχι «*συγκοινωνός*» των «*αγίων*». Φαίνεται, όμως, ότι η αγιότητα είναι νοητή μόνο υπό το πρίσμα της μη-αγιότητας, ότι το ιερό επιφυλάσσει πάντα μία θέση για το βέβηλο. Στην *Αποκάλυψιν Ιωάννου* δίπλα στη «*πόλιν*» των πιστών του Θεού υπάρχει «*η λίμνη του πυρός και θείου*» για όλους τους απίστους. Εν κατακλείδι, ο ιστορικός δυαλισμός και η συνακόλουθη κοινωνικοπολιτική αμφιθυμία της *Αποκαλύψεως Ιωάννου* διατηρούνται και στο μετα-ιστορικό της όραμα: η ουτοπία των πιστών είναι ο εφιάλτης των απίστων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΠΛΗΡΩΜΑΤΟΣ»

3.1 Το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «πληρώματος»

Το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον αντιπροσωπεύει μία υπερεκατονταετή παράδοση συνεχούς συλλογής και προσαρμογής λογίων που αποδίδονταν στον «ιστορικό Ιησού»¹. Αρχής γενομένης με το κήρυγμα του «ιστορικού Ιησού»² και μέχρι την τελική συντακτική διαμόρφωση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, αυτό που διέπει την εν λόγω παράδοση είναι η αυτονομία³ και συνέπειά της. Ενώ γνωρίζει όλες τις παραδόσεις περί του Ιησού και όλες τις πρωτοχριστιανικές εσχατολογικές νοοτροπίες⁴, η γένεση και ανάπτυξη του κατά Θωμάν

¹ Για γενικές μελέτες στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον, βλ. R. McLachlan Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, A. R. Mowbray, 1960· J. – É. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, Brill, 1975· M. Fieger, *Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991· E. S. Fiorenza, «The Gospel of Thomas», στο E. S. Fiorenza (επιμ.), *Searching the Scriptures, vol. 2: A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995, σσ. 535-60. Για την επισκόπηση της πρόσφατης έρευνας πάνω στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον, βλ. G. J. Riley, «The Gospel of Thomas in Recent Scholarship», στο *Currents in Research: Biblical Studies*, 1994, τεύχ. 2, σσ. 227-52. Για τη θεολογία του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, βλ. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, trans. E. J. Sharpe, NY, Harper, 1961.

² Βλ. Y. O. Kim, «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus», στο *The Northeast Asia Journal of Theology*, 1969, τεύχ. 2, σσ. 17-30· S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge Press, 1980.

³ Κατά τον H. Koester, «[...] μία άμεση εξάρτηση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου από κάποιο άλλο μη κανονικό ευαγγέλιο είναι εξαιρετικά απίθανη. Πιο προβληματική είναι η σχέση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου με τα κανονικά ευαγγέλια. Ενώ τα τελευταία περιέχουν μεγάλα τμήματα αφηγηματικού υλικού, στο πρώτο δεν μπορεί να βρεθεί κανένα ίχνος τέτοιου υλικού. Ήδη αυτό καθιστά απίθανο το γεγονός να μπορεί το κείμενό μας να θεωρηθεί ως μία εκλεκτική επιλογή από τα ευαγγέλια της Καινής Διαθήκης. Αν κάποιος εξετάσει τη μορφή και τη διατύπωση των επιμέρους λογίων εν σχέσει προς τη μορφή με την οποία διασώζονται στην Καινή Διαθήκη, το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις φαίνεται να έχει διασώσει μία αρχαιότερη μορφή του παραδοσιακού λογίου [...] ή παρουσιάζει εκδοχές που βασίζονται αυτόνομα σε αρχαιότερες μορφές» (βλ. J. M. Robinson (επιμ.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988, σελ. 125· τα πλάγια του συγγραφέα).

⁴ Για τη θέση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου στο ευρύτερο πλαίσιο των απαρχών του πρώιμου Χριστιανισμού, βλ. H. E. W. Turner, «The Gospel of Thomas: Its History, Transmission and Sources», στο H. E. W. Turner

Ευαγγελίου εμφανίζει έναν εκπληκτικά σταθερό και αμιγή χαρακτήρα. Κάθε φορά που ο τάδε ή ο δείνα συντάκτης καλούνταν να επιτελέσει τη διεύρυνση και αναδιαμόρφωση της αρχικής συλλογής λογίων⁵, η δīήκουσα αρχή παρέμενε η ίδια. Υπ' αυτήν την έννοια, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* προβάλλει όχι ως μία προσπάθεια ενσωμάτωσης των παραδόσεων περί του Ιησού στο πλαίσιο μιας ορισμένης εσχατολογικής νοοτροπίας του πρώιμου Χριστιανισμού, αλλά ως μία εξαρχής ιδιαίτερη πρωτοχριστιανική εσχατολογική νοοτροπία που αφ' ενός μεν σχετίζεται με τις παραδόσεις περί του Ιησού, αφ' ετέρου δε (επανα)βεβαιώνει την αυτονομία της κάθε φορά που έρχεται αντιμέτωπη με την αυτονομία τόσο των εν λόγω παραδόσεων όσο και των λοιπών εσχατολογικών νοοτροπιών του πρώιμου Χριστιανισμού. Συνεπώς, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* συνιστά το πλέον χαρακτηριστικό δείγμα της εσχατολογίας του «πληρώματος», όχι επειδή σ' αυτό μπορεί κανείς να παρατηρήσει καλύτερα όλες τις μορφές της εν λόγω εσχατολογίας, αλλά επειδή η μακρόχρονη διαδικασία της (ανα)παραγωγής του απετέλεσε την πιο παρατεταμένη και πιο συνεπή κειμενική πραγμάτωση της εσχατολογίας (εν γένει, και άρα εκείνης του «πληρώματος») που μας έχει διασωθεί από τον πρώιμο Χριστιανισμό. Με άλλα λόγια, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* αντιπροσωπεύει τη μόνη ερμηνεία που για περισσότερο από έναν αιώνα όχι απλά διέσωσε την αυτονομία του μηνύματός της, αλλά τουναντίον την εμπέδωσε και την ανέπτυξε. *Μπορεί το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον να μην απετέλεσε τη βάση για περαιτέρω ερμηνείες, αλλά πραγμάτωσε μία ιστορία συνεχούς*

and H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists*, London, SCM Press, 1962, σσ. 11-39· S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, The Seabury Press, 1983· J. M. Robinson, «On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)», στο C. W. Hedrick and R. Hodgson, Jr (επιμ.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 1986, σσ. 127-75· S. J. Patterson, «The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique», στο *Foundations & Facets Forum*, 1992, 8. 1-2, σσ. 45-97· V. K. Robbins, «Rhetorical Composition and Sources in the Gospel of Thomas», στο *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1997, 36, σσ. 86-114.

⁵ Είναι μ' αυτήν την έννοια που το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* χαρακτηρίζεται από ποικιλία. Για μία προσέγγιση της ποικιλίας στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, βλ. K. H. Neller, «Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction?», στο *Second Century*, 1989-90, 7.1, σσ. 1-18.

ερμηνείας ή, αλλιώς, συμπύκνωσε ως ερμηνεία το νόημα μίας συνεκτικής ιστορίας στο πλαίσιο του πρώιμου Χριστιανισμού: ένα νόημα που δεν ήταν άλλο από την αναζήτηση της πληρότητας που μπορεί να χαρίσει εδώ και τώρα η ερμηνεία των λόγων του Ιησού.

Αν η προβληματική σχετικά με το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον φαίνεται πως άπτεται εγγενώς του ζητήματος της ερμηνείας, αυτό σημαίνει ότι το εν λόγω ζήτημα θα πρέπει να είναι κεντρικής σημασίας για την ίδια την ερμηνεία του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Ειδικότερα, φαίνεται πως η ιδιαιτερότητα του εν λόγω κειμένου δηλώνεται προγραμματικά ήδη από την αρχή: «[...] όποιος ανακαλύψει την ερμηνεία τούτων των λόγων θάνατο δεν θα δοκιμάσει» (Θωμ., 1). Με άλλα λόγια, η αρχή που συνέχει το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον είναι το ζήτημα της ερμηνείας ως θρησκευτικής εμπειρίας. Ακόμα πιο συγκεκριμένα, το ζήτημα της ερμηνείας τίθεται με τόσο ριζικό τρόπο στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον που θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η θρησκευτική εμπειρία που εκφράζει και στην οποία καλεί είναι η ερμηνεία των λόγων του Ιησού ως επαναλαμβανόμενη επιβεβαίωση της υπέρβασης του θανάτου. Δεν είναι απλά ότι η ερμηνεία των λόγων του Ιησού τοποθετείται στο κέντρο του θρησκευτικού βιώματος, αλλά ότι η ερμηνεία των λόγων του Ιησού συνιστά την αναγκαία και ικανή συνθήκη της αληθινής ζωής. Στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον ο Ιησούς καλείται σταθερά είτε να δώσει την ορθή ερμηνεία σε κάτι που λένε οι μαθητές του είτε ν' απαντήσει σε κάποιο ερώτημά τους με την αυθεντία της ερμηνείας του⁶. μα πάνω απ' όλα είναι το πρόσωπό του που προβάλλει ως το έσχατο αντικείμενο της ερμηνείας. Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιδιαιτερότητα του κατά Θωμάν Ευαγγελίου έγκειται στο γεγονός ότι το συγκεκριμένο κείμενο προβάλλει τον Ιησού ως το πλήρωμα της ερμηνείας των λόγων του, ένα πλήρωμα που βιώνεται ως η επαναλαμβανόμενη στιγμή της απόλυτης αυθυπέμβασης.

Όσον αφορά την περιγραφή του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, η κεντρική θέση της ερμηνείας (εκ μέρους) του Ιησού προβάλλει ως η εσωτερική και εγγενής διαλεκτικής ανάμεσα στο δεδομένο

⁶ Πρβλ. J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., σελ. 124.

και το ζητούμενο της θρησκευτικής εμπειρίας. Η συγκεκριμένη διαλεκτική είναι εμφανής ήδη στα πέντε πρώτα λόγια. Σύμφωνα με τα τελευταία, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* αποτελείται από τα «*κεκρυμμένα λόγια*»⁷ του Ιησού, τα οποία ως τέτοια δεν είναι ούτε λόγια που κοινοποιήθηκαν κατ' ιδίαν σε κάποιον⁸ ούτε λόγια που θεωρούνται γενικώς και αορίστως σκοτεινά ή ασαφή⁹. Προσδιορίζονται ως «*κεκρυμμένα*», όχι διότι η ύπαρξή τους δεν ήταν εξαρχής γνωστή, αλλά διότι κρύβουν τα μυστικά της αλήθειας. Υπ' αυτήν την έννοια, όλα τα λόγια στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι «*κεκρυμμένα*», τουτέστιν θέτουν το ζήτημα της ερμηνείας ως το κεντρικό πρόβλημα της θρησκευτικής εμπειρίας. Το λόγιο Θωμ., 2 υποδηλώνει την παρουσία του συγκεκριμένου προβλήματος όταν καλεί το ακροατήριο του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* να μην σταματά να «*αναζητεί [...] μέχρι ότου να βρει*»¹⁰. Να «*αναζητεί*» για να «*βρει*» τι; Και προς τι η ανάγκη για ασταμάτητη αναζήτηση; Αντικείμενο της αναζήτησης είναι η γνώση της αλήθειας¹¹, του μυστικού νοήματος των λογίων του Ιησού.

⁷ Βλ. M. Meyer, ό.π., σελ. 23. Ή αλλιώς τα «*μυστικά λόγια*» (βλ. J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., σελ. 126), τις «*μυστικές λέξεις*» (βλ. *The Gospel According to Thomas*, trans. A. Guillaumont, H. – C. Puech, G. Quispel, W. Till, and Y. 'Abd al Masih, Leiden, Brill, 1998, σελ. 3).

⁸ Αναφορά σε τέτοιου είδους λόγια έχουμε μόνο στο Θωμ., 13: «*και [ο Ιησούς] τον πήρε [τον Θωμά] και αποτραβήχτηκαν και του είπε τρία λόγια*» (βλ. M. Meyer, ό.π., σελ. 29) ή αλλιώς «*τρία πράγματα*» (βλ. J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., σελ. 128) ή «*τρεις λέξεις*» (βλ. *The Gospel According to Thomas*, ό.π., σελ. 9). Μόνο που αυτά τα λόγια παρέμειναν άγνωστα: «*[ό]ταν ο Θωμάς γύρισε στους φίλους του, εκείνοι τον ρώτησαν, “τι σου είπε ο Ιησούς;” Ο Θωμάς τούς είπε, “αν σας πω ένα από τα λόγια που μου είπε, θα πάрте πέτρες και θα με λιθοβολήσετε και πυρ θα βγει από τις πέτρες και θα σας αναλώσει”*» (βλ. MM, ό.π.). Για το περιεχόμενο των ανωτέρω τριών λογίων, βλ. J. J. Gunther, «*The Meaning and Origin of the Name “Judas Thomas”*», στο *Muséon*, 1980, τεύχ. 93, σσ. 114, 125· S. L. Davies, «*The Christology and Protology of the Gospel of Thomas*», στο *Journal of Biblical Literature*, 1992, τεύχ. 111, σελ. 676· G. J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, σσ. 112-3· A. D. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden, Brill, 1996, σσ. 112-3.

⁹ Για τη συγκεκριμένη άποψη, βλ. B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, Garden City, Doubleday, 1987, σελ. 380.

¹⁰ Κατ' άλλες διατυπώσεις: «*[ο]ι μαθητές του [Ιησού] είπαν: “δείξε μας τον τόπο που βρίσκεσαι, διότι πρέπει να τον αναζητήσουμε”*» (Θωμ., 24)· «*[...] αναζητήστε και θα βρείτε*» (Θωμ., 92)· «*[...] όποιος αναζητεί θα βρει· η πόρτα θ' ανοίξει σε όποιον χτυπά*» (Θωμ., 94).

¹¹ Βλ. Θωμ., 78 (άμεση αναφορά)· 69 και 79 (έμμεση αναφορά).

εντούτοις, πρόκειται για μία γνώση της οποίας η επίτευξη ούτε δεδομένη ούτε εύκολη είναι εκάστοτε: «[...] *μακάριος ο άνθρωπος που έχει δουλέψει σκληρά κι έχει βρει τη ζωή*» (Θωμ., 58). Και δεν είναι δεδομένη, διότι επιβάλλεται από μία συνθήκη κρυπτότητας, απαιτεί εν συνεχεία ανακάλυψη, είναι εγγενώς αμφίσημη –σύμφωνα με το Θωμ., 3, τελεί «εντός» και «εκτός» του αναζητητή– και τελικά αποδεικνύεται εξαιρετικά επισφαλής¹². Από την άλλη, δεν είναι εύκολη, διότι συνιστά ζήτημα ζωής και θανάτου, είναι παράδοξα και παραπλανητικά οικεία ή άμεση –μιας και ταυτίζεται με την αυτογνωσία ή τη γνώση / κατανόηση του προφανούς¹³– ενώ, τέλος, προϋποθέτει και συνεπάγεται την υπέρβαση κάθε λογής συμβάσεων. Ανακεφαλαιώνοντας την κεντρική και ταυτόχρονα προβληματική θέση της ερμηνείας στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας που παρουσιάζει το Θωμ., 1-5, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* κάνει λόγο για μία θεμελιώδη διαλεκτική ανάμεσα στο «*κρυμμένο*» και στο «*φανερό*»¹⁴, στη «*ζωή*» και στο «*θάνατο*»¹⁵,

¹² Ο επισφαλής χαρακτήρας που διέπει την αναζήτηση της αλήθειας προκύπτει από λόγια όπως τα Θωμ., 21· 103 (όπου τονίζεται η αναγκασιότητα της εγγήγορης)· 28 (όπου η μοναδική αναφορά στην ανάγκη για μετάνοια)· 39 («Όσο για σας, να είστε πονηροί σαν τους όφεις και αθώοι σαν τα περιστέρια»)· 59 («Ατενίστε τον ζώντα όσο ζείτε, ειδώλλως μπορεί να πεθάνετε και να προσπαθήσετε τότε να δείτε τον ζώντα και δεν θα μπορείτε να δείτε»)· 79 (προτροπή για αληθινή τήρηση του «λόγου του πατρός»)· 92 (όπου αναφορά στα προβλήματα που προκαλεί το έλλειμμα αναζήτησης).

¹³ Σχετικά με την αυτογνωσία, ενδεικτικά είναι τα λόγια «[ό]ταν γνωρίσετε τον εαυτό σας, τότε θα γνωσθείτε και θα κατανοήσετε» (Θωμ., 3) και «[...] γνωρίστε αυτό που βρίσκεται μπροστά στα μάτια σας» (Θωμ., 5). Υπαινιγμοί στο προφανές μπορούν να θεωρηθούν και οι παραδοσιακές παροιονισμοί «[ο] έχουν ότα ακούειν ακουέτω» (Θωμ., 8· 21· 24) και «[α]ς υπάρξει ανάμεσά σας κάποιος που κατανοεί» (Θωμ., 21). Χαρακτηριστικό είναι επίσης το λόγο «[...] αυτό που αναζητείτε έχει έρθει, αλλά δεν το γνωρίζετε» (Θωμ., 51)· βλ. ακόμα Θωμ., 113.

¹⁴ «[...] ό,τι είναι κρυμμένο από εσάς θα σας αποκαλυφθεί. Διότι δεν υπάρχει τίποτα τα κρυμμένο που δεν θα φανερωθεί» (Θωμ., 5)· βλ. επίσης Θωμ., 6· 62· 108.

¹⁵ «Οι νεκροί δεν είναι ζωντανοί και οι ζωντανοί δεν θα πεθάνουν» (Θωμ., 11)· «[μ]ακάριος όποιος στέκει στην αρχή: αυτός θα γνωρίσει το τέλος και θάνατο δεν θα δοκιμάσει» (Θωμ., 18)· βλ. επίσης Θωμ., 19 (όπου ο λόγος περί αυτών που γνωρίζουν τα «πέντε δέντρα» του παραδείσου, τα οποία «[...] δεν αλλάζουν, καλοκαίρι ή χειμώνα, και τα φύλλα τους δεν πέφτουν»)· 52· 58· 59· 60· και το «[...] όποιος ζει από τον ζώντα θάνατο δεν θα δει» (Θωμ., 111).

στο «εντός» και στο «εκτός»¹⁶, στη γνώση και στην αγνωσία, στον πλούτο και στη «φτώχεια»¹⁷, στην παιδικότητα και στο γήρας¹⁸, στον «ένα» και στους «πολλούς»¹⁹. Κατά την άποψή μας, όμως, όλα αυτά τα ζεύγη αντιθέτων²⁰ δεν συνιστούν παρά αλληγορίες της μιας και μοναδικής αντίθεσης που διέπει το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον και η οποία δεν είναι άλλη από τη δραματική διαλεκτική εμπειρία της παρουσίας και παράλληλα απουσίας του Ιησού.

Τόσο η παρουσία όσο και η απουσία του Ιησού δηλώνονται με ποικίλους τρόπους. Ήδη στο λόγιο Θωμ., 12 οι μαθητές του Ιησού παρουσιάζονται να λένε: «γνωρίζουμε ότι πρόκειται να μας αφήσεις». Η συγκεκριμένη αποχώρηση / απουσία του Ιησού υποδηλώνεται περαιτέρω στο λόγιο Θωμ., 24, στο οποίο ο Ιησούς καταλαμβάνει έναν «τόπο» στον οποίο οι μαθητές δεν έχουν πρόσβαση παρά μόνο μετά από αναζήτηση. Ότι μια τέτοια πρόσβαση είναι δυνατή προκύπτει από την απάντηση του Ιησού στην ερώτηση των μαθητών: «[...] πότε θα εμφανιστείς σε μας και πότε θα σε δούμε;» (Θωμ., 37)²¹· μία ερώτηση που βεβαιώνει την

¹⁶ Βλ. επίσης Θωμ., 14· 45· 70· 89.

¹⁷ Για έμμεσες αναφορές, βλ. Θωμ., 29· 41· 67.

¹⁸ Για έμμεσες αναφορές, βλ. Θωμ., 21· 37· 46· 50. Βλ. H. C. Kee, «"Becoming a Child" in the Gospel of Thomas», στο *Journal of Biblical Literature*, 1963, τεύχ., 82, σσ. 307-14.

¹⁹ Βλ. Θωμ., 11 («Την ημέρα που ήσανταν ένας γίνετε δύο. Όταν όμως γίνετε δύο, τι θα κάνετε;»)· 22 («[ό]ταν μετατρέψτε το αρσενικό και το θηλυκό σε ένα και το αυτό, έτσι ώστε το αρσενικό να μην είναι αρσενικό ούτε το θηλυκό θηλυκό»)· 23 («[κ]αι θα σταθούν ωσάν ένας»)· «[μ]ακάριοι όσοι είναι μόνοι» (Θωμ., 49)· «[ε]ίναι πολλοί εκείνοι που στέκονται στην πόρτα, αλλά εκείνοι που είναι μόνοι θα εισέλθουν στον νυμφώνα» (Θωμ., 75)· «[ό]ταν μετατρέψτε τους δύο σ' έναν, θα γίνονται υιοί του ανθρώπου» (Θωμ., 106· βλ. J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., σελ. 137· *The Gospel According to Thomas*, ό.π., σελ. 53).

²⁰ Στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον έχουμε κι άλλα ζεύγη αντιθέτων, όπως άνθρωπος – θηρίο (Θωμ., 7), «φως» – «σκότος» (Θωμ., 11· 24· 50), είναι – γίνεσθαι (Θωμ., 19), «δύο» – «ένας», «πάνω» – «κάτω», «αρσενικό» – «θηλυκό» (Θωμ., 22· 114), «κόσμος» – «βασιλεία» (Θωμ., 27· 56· 80· 110), μέθη – δίψα (Θωμ., 28), «πνεύμα» – «σάρκα» (Θωμ., 29· 87), «παλιός» – «καινός» (Θωμ., 47), «όλος» – «χωρισμένος» (Θωμ., 61).

²¹ Ο Ιησούς απαντά ως εξής: «όταν γυμνωθείτε χωρίς να ντραπείτε και πάρτε τα ρούχα σας και τα βάλετε κάτω από τα πόδια σας όπως τα μικρά παιδιά και τα ποδοπατήσετε, τότε θα δείτε τον υιό του ζώντος και δεν θα φοβηθείτε» (βλ. J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., σελ. 130· *The Gospel According to Thomas*, ό.π., σελ. 23). Για τη συγκεκριμένη απάντηση του Ιησού, βλ. A. D. De Conick and J. Fossum, «Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas», στο *Vigiliae Christianae*, 1991, τεύχ., 45, σσ. 123-50.

απουσία, ελπίζοντας ταυτόχρονα στην παρουσία του Ιησού. Άλλωστε, ο ίδιος ο Ιησούς λέει πως «[θ]α έρθουν μέρες που θα με αναζητήσετε και δεν θα με βρείτε» (Θωμ., 38), τονίζοντας έτσι τη δραματική ένταση της απουσίας του. Μία δραματική ένταση που εκφράζεται με τη νηστεία και την προσευχή, «[...] όταν» πια «ο νυμφίος αφήσει τον νυμφώνα» (Θωμ., 104). Από την άλλη, η παρουσία του Ιησού αποτελεί κι αυτή με τη σειρά της στοιχείο της θρησκευτικής εμπειρίας τόσο των συντακτών όσο και των αναγνωστών του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Πιο συγκεκριμένα, όταν οι μαθητές λένε στον Ιησού ότι «[...] είκοσι τέσσερις προφήτες κήρυξαν στον Ισραήλ και όλοι τους μίλησαν για σένα» (Θωμ., 52), εκείνος τους απαντά: «[...] αδιαφορήσατε για τον ζώντα που είναι παρών μπροστά σας και μίλησατε για τους νεκρούς» (ό.π.). Οι μορφές του παρελθόντος ή, καλύτερα, το ίδιο το παρελθόν είναι νεκρό κι ως εκ τούτου ασήμαντο· το μόνο που έχει σημασία είναι το παρόν και πιο συγκεκριμένα εκείνος που καθιστά τον παρόντα χρόνο τη μοναδική πηγή ζωής. Στο λόγιο Θωμ., 91 είναι αυτή ακριβώς η αλήθεια που με ελεγκτικό τρόπο επισημαίνεται από τον Ιησού: «εξετάζετε το πρόσωπο τ' ουρανού και της γης, αλλά δεν έχετε καταφέρει να γνωρίσετε εκείνον που είναι παρών μπροστά σας και δεν γνωρίζετε πώς να εξετάσετε τούτη τη στιγμή». Ποια είναι, όμως, «τούτη η στιγμή»; Είναι το παρόν των μαθητών που είναι πια παρελθόν ή είναι ένα παρελθόν που πραγματώνεται ιστορικά ως επαναλαμβανόμενο παρόν; Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονιστεί ότι η ίδια η πράξη της (κατα)γραφής του κατά Θωμάν Ευαγγελίου ως (ανα)παραγωγή μιας συνεκτικής ιστορίας καταδεικνύει τη σημασία του παρελθόντος των μαθητών του Ιησού στο εκάστοτε παρόν των αποδεκτών των λογίων του. Εντούτοις, εξ απόψεως θρησκευτικού βιώματος δεν πρόκειται τόσο για την όποια ευρύτερη σημασία της περί Ιησού εμπειρίας των μαθητών, αλλά για μία συγκεκριμένη ισοδυναμία ανάμεσα στην εν λόγω εμπειρία και στην εμπειρία των πρωτοχριστιανικών ομάδων που χρησιμοποιούσαν το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον. Με άλλα λόγια, μπορεί η διαλεκτική ανάμεσα στην παρουσία και την απουσία του «ιστορικού Ιησού» να προσδιορίζει πρωτογενώς το

παρελθόν των μαθητών του, αλλά η διαλεκτική της παρουσίας – απουσίας που προσιδιάζει στον «κηρυγματικό Χριστό», τουτέστιν στη ζωοποιό ερμηνεία, προσδιορίζει εγγενώς το παρόν του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Παρόλα αυτά, το ερώτημα που τίθεται είναι πώς θεμελιώνεται η εν λόγω ισοδυναμία του θρησκευτικού βιώματος. Για τους ακροατές των λογίων των Ιησού ο τελευταίος είναι ένα σταθερό σημείο ιστορικής αναφοράς, αναφοράς στο παρελθόν: «[σ]το παρελθόν [...] δεν σας είπα τα πράγματα για τα οποία με ρωτήσατε τότε» (Θωμ., 92)²². Είναι εκείνος που βεβαιώνει, «[...] στάθηκα εν μέσω του κόσμου και με σάρκα φανερώθηκα σ' αυτούς» (Θωμ., 28)²³, εκείνος που σχημάτισε έναν κύκλο μαθητών και τους αποκάλυψε την πολυπλόκητη αλήθεια, εκείνος που «[...] σηκώνει τον σταυρό» (Θωμ., 55), εκείνος, τέλος, που αναχωρεί από τον κόσμο. Διαπιστώνουμε, δηλαδή, ότι το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον θεμελιώνεται σε μία προσωπική ιστορία²⁴, στην ιστορία που οριοθετεί η αποστολή του Ιησού²⁵: άλλοτε αποσπασματικά και άλλοτε λακωνικά έχουμε μπροστά μας τη μαρτυρία περί της πρώτης παρουσίας του Ιησού, της ενσάρκωσης, του κηρύγματος, της δράσης, του πάθους και της απουσίας του. Αυτό που φαίνεται να λείπει είναι η αναφορά στην ανάστασή του. Μία προσεκτικότερη, όμως, εξέταση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου μπορεί να μας πείσει ότι η ανάσταση του Ιησού συνιστά το πλαίσιο αναφοράς εντός του οποίου η προσωπική ιστορία του Ιησού, η θρησκευτική εμπειρία των μαθητών του και η (κατα)γραφή του κατά Θωμάν Ευαγγελίου συναιρούνται.

²² Το ιστορικό παρελθόν τονίζεται ήδη στον «πρόλογο» του κειμένου: «*τούτα είναι τα κεκρυμμένα λόγια που ο ζων Ιησούς είπε και ο Ιούδας Θωμάς ο Δίδυμος κατέγραψε*». Επίσης, το Θωμ., 92 υπαινίσσεται μία διάκριση σε Ιησού-προ-της-αναστάσεως και σε Ιησού-μετά-την-ανάσταση.

²³ Γι' αυτό το λόγο, βλ. I. Dunderberg, «Thomas' I-Sayings and the Gospel of John», στο R. Uro (επιμ.), ό.π., σσ. 46-9.

²⁴ Άλλες νύξεις στην προσωπική ιστορία του Ιησού είναι: η απόρριψη του εκ μέρους του πλήθους (Θωμ., 31)· η κριτική σε Φαρισαίους και Γραμματείς (Θωμ., 39· 102)· η μνεία του Ιωάννη του Βαπτιστή (Θωμ., 46)· η αναφορά στον τρόπο ζωής του (Θωμ., 78· 86)· η αναφορά στη μητέρα και τους αδελφούς του (Θωμ., 99· 101)· η μνεία συγκεκριμένων μαθητών (Θωμ., 13· 61· 114).

²⁵ Βλ. τις έμμεσες αλλά επαρκείς αναφορές στα Θωμ., 16· 28· 61· 65.

Ἦδη από τις πρώτες λέξεις του κειμένου, ο Ἰησοῦς προσδιορίζεται ως ο «ζῶν Ἰησοῦς»· τα λόγια που θ' ακολουθήσουν, τουτέστιν τα μυστικά της αλήθειας ως πράξη και κλήση ερμηνείας, είναι τα λόγια του «ζώντος Ἰησοῦ». Συνεπώς, η ορθή περιγραφή του συγκεκριμένου χαρακτηρισμού αποτελεί το κλειδί για την ορθή εξήγηση και κατανόηση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*. Είναι ενδεικτικό ότι ο Ἰησοῦς δεν είναι ο μόνος που θεωρείται ως «ζῶν»: «ζῶν» είναι τόσο ο Θεός-Πατέρας²⁶ όσο και κάθε άνθρωπος που γνωρίζει / κατανοεί την αλήθεια²⁷. Η «ζωή» που δηλώνεται εν προκειμένω δεν είναι η εμπειρική βιοψυχική συνθήκη του όντος, τουτέστιν η ελλειμματικότητά του, αλλά η υπερβατική πνευματική συνθήκη του, τουτέστιν η πληρότητά του²⁸. Στην περίπτωση του Ἰησοῦ, οι μαθητές του αρχικά είτε δεν γνώριζαν είτε δεν ήταν σίγουροι για την αληθινή του ταυτότητα: εξ ου και η συνεχής διερώπησή τους σχετικά με το ποιος είναι²⁹· εξ ου και η πρόκληση που τους απευθύνει ο Ἰησοῦς: «[...] συγκρίνετέ με προς κάτι και πείτε μου με τι μοιάζω» (Θωμ., 13). Ἀλλωστε, παρόλη τη συντακτική επεξεργασία που έχουν υποστεί τα λόγια του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, είναι ανιχνεύσιμη η ύπαρξη δύο φάσεων όσον αφορά την περί Ἰησοῦ εμπειρία των μαθητών. Με άλλα λόγια, παρατηρείται μία ορισμένη ἔλλειψη συνέπειας μεταξύ των λογίων που αφορούν στο ποιος είναι ο Ἰησοῦς: η ἀγνοια, η αμφιβολία ή η ψευδής γνώση περί του Ἰησοῦ αναμειγνύονται με την αληθὴ γνώση, τη βεβαιότητα και το θάμβος μπροστά στο ποιος

²⁶ Βλ. Θωμ., 3· 37· 50· 59 (;)· 111 (;).

²⁷ Βλ. Θωμ., 111· 114.

²⁸ Η ελλειμματικότητα του όντος δηλώνεται με τα «φτώχεια», «νεκρός», «θάνατος», «σκότος», «κόσμος», «τιφλός», «κενός», «μεθυσμένος», «χωρισμένος», «σώμα», «σάρκα», «ψυχή». Η πληρότητά του δηλώνεται με τα «ένας», «άνθρωπος», «ζωντανός», «ζωή», «φως», «μόνος», «είναι προ του γενέσθαι» (Θωμ., 19· 84), «παιδί», «βασιλεία», «εκλεκτός», «αρχή», «όλος», «ανάπαυση». Τόσο η ελλειμματικότητα όσο και η πληρότητα του όντος συνδέονται άμεσα με την εσωτερικότητα του υποκειμένου (Θωμ., 67: «όποιος γνωρίζει τα πάντα αλλά όχι τον εαυτό του, στερείται τα πάντα»). Για τα λόγια της «ζωής», βλ. Μ. Lelyveld, *Les logia de la vie dans l' évangile selon Thomas: A la recherche d' une tradition et d' une rédaction*, Leiden, Brill, 1987.

²⁹ «Ποιος είσαι και μας λες αυτά τα πράγματα; Δεν γνωρίζετε ποιος είμαι από αυτά που σας λέω» (Θωμ., 43)· «Είπε η Σαλώμη: “ποιος είσαι και από ποιον έρχεσαι;”» (βλ. *The Gospel According to Thomas*, ό.π., σελ. 35)· «[...] πες μας ποιος είσαι για να πιστέψουμε σε σένα» (Θωμ., 91).

πραγματικά είναι³⁰ –και είναι, βασικά, ο ίδιος ο Ιησούς που θεωρείται ως αιτία της μετάβασης από τη σύγχυση στη διασάφηση, από το «κρυπτό» στο «φανερό» της ταυτότητάς του. Πώς είναι δυνατόν όμως κάτι τέτοιο, εάν η προσωπική ιστορία του Ιησού –μια ιστορία ασάφειας και αβεβαιότητας– τελείωνε με την απουσία του; Εκτός κι αν αυτή η απουσία υποδηλώνει μία άλλης τάξεως επαναλαμβανόμενη παρουσία, μία δεύτερη παρουσία του Ιησού χάρη στην οποία η πρώτη αποκτά τον αναγκαίο λογικό της ειρμό. Υπ’ αυτήν την έννοια, η απουσία του «ιστορικού Ιησού» είναι η αναγκαία συνθήκη για την ανάδυση του Ιησού ως θρησκευτικού απολύτου. Ο «*ζων Ιησούς*» είναι ο Ιησούς ως αποκάλυψη του πληρώματος της (προσωπικής του) αλήθειας· ο Ιησούς ως παρουσία καθολικού νοήματος³¹. Με άλλα λόγια, ο Ιησούς που μιλά στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι ο «ιστορικός Ιησούς» του οποίου η (πρώτη) παρουσία καταλήγει στην απουσία για να ολοκληρωθεί με μία εκ νέου (δεύτερη αυτή τη φορά) παρουσία, στο πλαίσιο της οποίας τόσο η ιστορική παρουσία όσο και η ιστορική του απουσία λαμβάνουν τις πραγματικές τους διαστάσεις. Αυτή ακριβώς η δεύτερη παρουσία είναι η ανάσταση του Ιησού, όχι υπό την έννοια ενός ιστορικού γεγονότος που ανήκει στο παρελθόν, αλλά ενός απόλυτου ιστορικού παρόντος που ερμηνεύει το παρελθόν. Επομένως, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον συνιστά τις υποθήκες του αναστημένου Ιησού³² ως της έσχατης και άρα αμετάθετης δυνατότητας του παρόντος να αναδειχθεί σε πληρότητα νοήματος*.

Για να ολοκληρωθεί η περιγραφή του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* θα πρέπει από τη διαλεκτική της ερμηνείας και τη σύστοιχη της διαλεκτική της παρουσίας – απουσίας του Ιησού να

³⁰ «[...] Διδάσκαλε, το στόμα μου αδυνατεί πλήρως να πει με τι μοιάζεις» (Θωμ., 13).

³¹ «Είπε ο Ιησούς: “θα σας δώσω ό,τι δεν έχει δει ανθρώπου μάτι, ό,τι δεν έχει ακούσει κανείς, ό,τι χέρι δεν έχει αγγίξει κι ό,τι ψυχή ανθρώπου δεν έχει επιθυμήσει”» (Θωμ., 17)· «[...] φανεράνουν τα μυστήριά μου σε όσους είναι άξιοι για τα μυστήριά μου» (Θωμ., 62)· «[...] Εγώ είμαι το φως που είναι πάνω από τα πάντα. Εγώ είμαι τα πάντα: από μένα όλα προέρχονται και σε μένα όλα φτάνουν» (Θωμ., 77)· «[...] όποιος πίνει από το στόμα μου θα γίνει σαν και μένα: εγώ ο ίδιος θα γίνω ένα μ’ αυτόν και θα του αποκαλυφθούν τα κεκρυμμένα» (Θωμ., 108).

³² Πρβλ. εκ των κειμένων του Nag Hammadi το Βιβλίον Θωμά του Αθλητού, το Ευαγγέλιον κατά Μαριάμ, την (πρώτη) Αποκάλυψιν Ιακώβου και το Απόκρυφον Ιωάννου.

περάσουμε στη διαλεκτική που συνιστά τη σχέση «κόσμον» και «βασιλείας». Το τρίτο και τελευταίο αυτό επίπεδο διαλεκτικής αποτελεί φυσική απόρροια της παρουσίας / απουσίας του αναστημένου Ιησού: «[...] *όποιος είναι κοντά σε μένα είναι κοντά στη φωτιά και όποιος είναι μακριά από μένα είναι μακριά από τη βασιλεία*» (Θωμ., 82). Με άλλα λόγια, η ισοδυναμία ανάμεσα στον Ιησού και τη «βασιλεία» προεκτείνει τη διαλεκτική του πρώτου στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο, κάτι που δηλώνεται με τη σταθερή χρήση του όρου «κόσμος». Η παρουσία του (αναστημένου) Ιησού είναι η «βασιλεία», ενώ η απουσία του είναι ο «κόσμος». Παρόλα αυτά, δεν πρόκειται για μία απλή αντίφαση στο εσωτερικό της θρησκευτικής εμπειρίας του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* – κάτι που θα απέκλειε κάθε θετική διάσταση στην εμπειρία του «κόσμον» – αλλά για ένα σύνθετο διαλεκτικό γνώρισμα της αντίληψης, σκέψης και πράξης των συντακτών / ακροατών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* – κάτι που τελικά αναγνωρίζει στην εμπειρία του «κόσμον», τουτέστιν στην απουσία του Ιησού, μία θετική στιγμή στην εκδίπλωση της εσχατολογίας του «πληρώματος». Πιο συγκεκριμένα, ο Ιησούς διακηρύσσει ότι «[ε]άν δεν νηστεύετε από τον κόσμο, δεν θα βρείτε τη βασιλεία» (Θωμ., 27). Τι σημαίνει, όμως, νηστεία από τον «κόσμο»³³ και πώς συνδέεται με την εξεύρεση της «βασιλείας»; Πρόκειται για μία αντίστιξη του τύπου «άρνηση – θέση» ή για μία άρνηση-θέση που οδηγεί σε σύνθεση; Η άρνηση του «κόσμον» στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι κάτι παραπάνω από σαφές: «[...] *όποιος έχει φτάσει στο σημείο να γνωρίσει τον κόσμο έχει ανακαλύψει ένα κουφάρι και όποιος έχει ανακαλύψει ένα κουφάρι ο κόσμος τού είναι λίγος*» (Θωμ., 56)³⁴. Από την άλλη, όμως, παρατηρείται ταυτόχρονα μία θετική

³³ Για την ιδιότητα αυτή νηστεία, βλ. A. Guillaumont, «ΝΗΣΤΕΥΕΙΝ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ (P. Oxy. 1, verso, 1.5-6)», στο *Bulletin de l' institut français d' archéologie orientale*, 1962, τεύχ., 61, σσ. 15-23· D. A. Baker, «Fasting to the World», στο *Journal of Biblical Literature*, 1965, τεύχ., 84, σσ. 291-4.

³⁴ Ανάλογες διατυπώσεις είναι οι εξής: «[...] *όποιος έχει φτάσει στο σημείο να γνωρίσει τον κόσμο έχει ανακαλύψει το σώμα και όποιος έχει ανακαλύψει το σώμα, ο κόσμος τού είναι λίγος*» (Θωμ., 80)· «[...] *όποιος έχει βρει τον εαυτό του, ο κόσμος τού είναι λίγος*» (Θωμ., 111). Για την αρνητική στάση έναντι του «κόσμον», βλ. επίσης Θωμ., 21· 42.

στάση έναντι του κόσμου, όπως για παράδειγμα στο λόγοιο Θωμ., 24, όπου βεβαιώνεται πως «σ' έναν άνθρωπο τον φωτός υπάρχει φως και λάμπει σε ολόκληρο τον κόσμο»³⁵. Για να το θέσουμε διαφορετικά, σε κανένα σημείο του κατά Θωμάν Ευαγγελίου η άρνηση του «κόσμου» δεν θεμελιώνεται στην αντίληψη ότι ο «κόσμος» είναι εγγενώς κακός ή ότι αποτελεί την επικράτεια του δαιμονικού· αντίθετα, ο «κόσμος» ανήκει εγγενώς στην επικράτεια της θεϊκής δημιουργίας³⁶, αλλά παρόλα αυτά εκδηλώνεται θεμελιωδώς ως αλλοτρίωση³⁷. Το εν λόγω παράδοξο συνιστά την ίδια την ένταση που συγκροτεί ξανά και ξανά τη θρησκευτική εμπειρία του Ιησού ως εσχατολογία του «πληρώματος» –την αλληλοδιαδοχή της «κίνησης» και της «ανάπαυσης»³⁸. Πιο συγκεκριμένα, ο αναστημένος Ιησούς αποκαλύπτει την αιώνια αλήθεια του όντος³⁹, την «αρχή» και το «τέλος»⁴⁰, τουτέστιν τον ίδιο του τον εαυτό: «[σ]κίστε ένα κομμάτι ξύλου· εκεί θα με βρείτε. Σηκώστε την πέτρα και θα με βρείτε εκεί» (Θωμ., 77). Αυτή είναι και η πρωταρχική στιγμή του θρησκευτικού βιώματος ως της εσωτερικής

³⁵ Στο λόγοιο Θωμ., 33 ο Ιησούς λέει στους μαθητές του ν' αποκαλύψουν την αλήθεια σε ολόκληρο τον «κόσμο».

³⁶ «Δεν κατανοείτε ότι εκείνος που έφτιαξε το εσωτερικό είναι ο ίδιος που έφτιαξε το εξωτερικό;» (Θωμ., 89). Ο G. Theissen παρατηρεί συναφώς: «[τ]ηρόλη την υποτίμηση του κόσμου, ο τελευταίος παραμένει το μέσο της αποκάλυψης. Βρίσκουμε [στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον] ίχνη εγκόσμιας ευσεβείας» (βλ. *A Theory of Primitive Christian Religion*, ό.π., σελ. 285).

³⁷ Η διάσταση της αλλοτρίωσης υποδηλώνεται με τη διάσπαση ή χωριστότητα: «[...] αν κάποιος είναι χωρισμένος, αυτός θα γεμίσει με σκοτάδι» (Θωμ., 61). Βλ. εν προκειμένω J. SeII, «Johannine Traditions in Logion 61 of the Gospel of Thomas», στο *Perspectives in Religious Studies*, 1980, τεύχ., 7, σσ. 24-37.

³⁸ «Αν σας ρωτήσουν, “ποια είναι η απόδειξη του πατέρα μέσα σας”, να τους πείτε, “είναι κίνηση και ανάπαυση”» (Θωμ., 50). Κάνουμε λόγο για παράδοξο, διότι ο «κόσμος» δεν περιέχει μόνο «πέτρες» και «αγκάθια», αλλά και «καλή γη» (Θωμ., 9)· η αποστολή του Ιησού αποβλέπει στην κάθαρση του κόσμου (Θωμ., 10: «[...] φωτιά έχω ρίξει στον κόσμο και, ιδού, την παρατηρώ μέχρις ότου να φουντώσει»), μέσω της ρήξης του ίδιου του κόσμου (Θωμ., 16: «[...] έχω έρθει για να επιβάλλω συγκρούσεις επί της γης»), η οποία θα οδηγήσει τελικά στη μεταποίησή του (Θωμ., 19· Θωμ., 29: «[...] αν το πνεύμα ήρθε στην ύπαρξη χάριν του σώματος, αυτό είναι θαύμα θαυμάτων»· Θωμ., 37)· τέλος, στους μαθητές δίδεται η εντολή: «[...] τρώτε ό,τι σας προσφέρουν» (Θωμ., 14).

³⁹ «Διότι προέρχεστε από αυτήν [τη βασιλεία] και θα επιστρέψετε εκεί ξανά» (Θωμ., 49)· «[...] όταν δείτε τις εικόνες σας που ήρθαν στην ύπαρξη πριν από εσάς και οι οποίες ούτε πεθαίνουν ούτε είναι ορατές, πόσο θα αντέξετε» (Θωμ., 84).

πληρότητας του ιστορικού παρόντος, η «βασιλεία του Θεού» ως το εδώ και τώρα «πλήρωμα». Παρόλα αυτά, *«τούτη τη στιγμή»*, τουτέστιν τη συγκεκριμένη εμπειρία του Ιησού-Εσχάτου, αντιστρατεύεται η άγνοια, η ελλειμματικότητα και η αλλοτρίωση του όντος. Αν και *«[...] η βασιλεία του πατρός είναι απλωμένη πάνω στη γη [...] οι άνθρωποι δεν τη βλέπουν»* (Θωμ., 113)· τούτη είναι η στιγμή της ανάδυσσης του *«κόσμου»*, ο οποίος μόνο ως απουσία του αναστημένου Ιησού είναι νοητός. Με άλλα λόγια, για το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* το πρωταρχικό πρόβλημα δεν έγκειται σε κάποια αρχέγονη πώση του ανθρώπου, αλλά στο γεγονός ότι ο αναστημένος Ιησούς αφ' ενός μεν αποκαλύπτει μία αλήθεια / πραγματικότητα υπό το πρίσμα της οποίας κάθε άλλη συνιστά *«κόσμο»*, τουτέστιν έλλειμμα και ψεύδος, αφ' ετέρου δε εγκαινιάζει έναν ανθρωπολογικό δυαλισμό⁴¹ του οποίου η υπέρβαση δεν μπορεί παρά να είναι στιγμιαία και επαναλαμβανόμενη εντός της ιστορίας. *«[Α]υτό που ψάχνετε έχει έρθει, αλλά δεν το γνωρίζετε»* (Θωμ., 51) ή, αλλιώς, *«βασιλεία»* και *«κόσμος»* εναλλάσσονται –ως παρουσία και απουσία, αντίστοιχα– στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας του «πληρώματος». Εντός της ιστορίας, ο Ιησούς του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* βεβαιώνει ότι *«[...] η βασιλεία είναι μέσα σε σας και είναι έξω από εσάς»* (Θωμ., 3).

Είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι η γένεση και ανάπτυξη του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* εδράζεται στιβαρά στην εκ μέρους των πρώτων χριστιανικών ομάδων εμπειρία του αναστημένου Ιησού, που σημαίνει ότι ευθύς εξαρχής ήταν μία από τις πλέον θεμελιώδεις ερμηνείες του πρώιμου Χριστιανισμού. Ως τέτοια διέθετε την αναγκαία εσωτερική δυναμική τόσο προς διάσωση της ιδιαιτερότητάς της εν όψει των κοινωνικο-ιστορικών προκλήσεων όσο και προς βιώσιμη υπέρβαση των εν λόγω προκλήσεων. Διατυπωμένο διαφορετικά, αυτό σημαίνει ότι υπήρξαν κάποιοι εκ των μαθητών του Ιησού που, συνειδητοποιώντας προϊόντος

⁴⁰ *«[...] όπου είναι η αρχή, εκεί θα είναι και το τέλος. Μακάριος όποιος στέκει στην αρχή»* (Θωμ., 18).

⁴¹ Για την ανθρωπολογία του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, βλ. E. Haenchen, «Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums», στο H. D. Betz and L. Schottroff (επιμ.), *Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für H. Braun zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973, σσ. 207-27.

του χρόνου όλο και περισσότερο την επισφαλή τους θέση τόσο εντός της ιουδαϊκής όσο και της ευρύτερης ρωμαϊκής κοινωνίας, αντέδρασαν παράγοντας επί τη βάση της περί Ιησού εμπειρίας τους μία εύλογη και βιώσιμη ιστορική διέξοδο. Πιο συγκεκριμένα, θα μπορούσαμε να δούμε την (ανα)παραγωγή του κατά Θωμάν Ευαγγελίου ως μία επαναλαμβανόμενη άσκηση ιστορικής υπέρβασης ή, καλύτερα, υπέρβασης της κοινωνικο-ιστορικής ματαιώσης που δοκίμασαν ορισμένοι ιουδαϊκοί κύκλοι υπό το κράτος της καταλυτικής επιρροής του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μία μειονοτική ιστορική αυτοσυνειδησία που αναζητά / κατασκευάζει τον ζωτικό χώρο της αξιοπρέπειάς της. Εν κατακλείδι, η ιδιαιτερότητα του κατά Θωμάν Ευαγγελίου θα μπορούσε να κατανοηθεί ως εξής: με το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον η κοινωνικο-ιστορική εκκρεμότητα του Ιουδαϊσμού μεταπονήθηκε σε εσχατολογικό «πλήρωμα» του Ιησού· η εμπειρία του αναστημένου Ιησού έγινε η αιτία να συλληφθεί και να επιτελεστεί μία φανταστική διέξοδος από ένα «κόσμο» που ανά πάσα στιγμή απογοήτευε με την αλλοτριωτική του έκβαση· μία διέξοδος που για να είναι αποτελεσματική έπρεπε ανά πάσα στιγμή να προσφέρει τη δυνατότητα για υπέρβαση της ιστορικής αλλοτρίωσης. Ο αναστημένος Ιησούς, λοιπόν, έγινε το έσχατο κι ως εκ τούτου λυτρωτικό «πλήρωμα» της ιστορικής στιγμής, ενώ ο κοινωνικοπολιτικός «ησυχασμός» («quietism»)⁴² η μόνη στάση / πράξη που άξιζε η ιστορία.

3.2 Το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον ως τυπικό δείγμα της πολιτικής εσχατολογίας του «πληρώματος»

3.2α «Εγώ είμαι τα πάντα»: ο Ιησούς ως η αυθεντία του «πληρώματος»

Εξ επόψεως θρησκευτικής το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον αποτελούσε μία ολοκληρωμένη θεωρία και ταυτόχρονα μία ιδιαίτερη πράξη χριστιανικού «εν-τω-κόσμω-είναι» («In-der-Welt-Sein»).

⁴² Ο εν λόγω όρος δηλώνει κάθε είδους αδιάφορη και παθητική στάση έναντι του κοινωνικού γίνεσθαι. Βλ. εισαγωγικά L. Kolakowski, «Quietism», στο M. Eliade (επιμ.), ό.π., τόμ. 12, σσ. 153-5.

έναν αυτόνομο / αυτοτελή τρόπο αντίληψης, σκέψης και πράξης εντός της ιστορίας. Η ιδιαιτερότητα, η ολοκληρία και κυρίως η αυτονομία / αυτοτέλειά του αποτελούσαν απόρροια της αυθεντικότητας που το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* υποστήριζε, προέβαλλε και διεκδικούσε για λογαριασμό του μηνύματός του. Με άλλα λόγια, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* προϋποθέτει και συνεπάγεται ως (κατα)γραφή τη συνείδηση μιας θεμελιώδους ερμηνείας· την πεποίθηση εκ μέρους των συντακτών του ότι (επαν)ερμηνεύουν⁴³ με τον πιο έγκυρο και αυθεντικό τρόπο τα λόγια του Ιησού. Από πού, όμως, αντλούν αυτήν την πεποίθηση; Πώς τη θεμελιώνουν; Στο βίωμα ότι τα λόγια που παραθέτουν προς ερμηνεία και η ερμηνεία που προτείνουν είναι ένα και το αυτό. Και είναι ένα και το αυτό ή, αλλιώς, ισοδύναμα μεγέθη, διότι η πηγή των λογίων και η πηγή της ερμηνείας θεωρείται μία και η αυτή: ο ίδιος ο Ιησούς, ο αναστημένος και «ζων» Ιησούς. Ακόμα περισσότερο, διότι η εν λόγω πηγή θεωρείται ως το «πλήρωμα»⁴⁴.

Ο αναστημένος Ιησούς ως αποκάλυψη του «πληρώματος» συνιστά τη μοναδική πηγή (της αληθινής) αυθεντίας. Αυτό σημαίνει ότι εξυπακούονται κι άλλες μορφές αυθεντίας, οι οποίες εντούτοις θεωρούνται φαινομενικές μιας και θεμελιώνονται σε πραγματικότητες που απορρίπτονται ως ψευδείς. Τέτοιες πραγματικότητες είναι η πείρα της ζωής, οι μακραίωνες θρησκευτικές παραδόσεις, πρακτικές και πεποιθήσεις, η επίδειξη ισχύος, οι ανθρώπινες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης, σοφίας και ειρήνης, η ιδιοκτησία και ο πλούτος, η οικογένεια και η καταγωγή, οι αρετές του σώματος και της ψυχής, η πολιτική εξουσία και, τέλος, η κυριαρχία των ανδρών. Αν θα θέλαμε να προσδιορίσουμε εξ επόψεως κοινωνικής ανθρωπολογίας την ταυτότητα των συντελεστών που βρίσκονται πίσω από το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, θα λέγαμε

⁴³ Η πιο χαρακτηριστική στιγμή του ρόλου της συντακτικής / ερμηνευτικής συνείδησης στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* εντοπίζεται στο λόγο Θωμ., 111 («Δεν λέει άραγε ο Ιησούς [...]:»).

⁴⁴ Ο όρος «πλήρωμα» δεν υπάρχει στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*. Τον χρησιμοποιούμε, όμως, για τους εξής λόγους: (α) διότι χρησιμοποιήθηκε στους πρωτοχριστιανικούς κύκλους που *mutatis mutandis* εκπροσωπούσαν την ίδια με το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* εσχατολογική νοοτροπία· (β) διότι θεωρούμε πως συναιρεί με επιτυχία έννοιες όπως «παν», «όλο», «το αυτό», οι οποίες αποδίδονται στον Ιησού· (γ) διότι τονίζει την υπέρβαση της έλλειψης και του κενού· και (δ) διότι αντιδιαστέλλεται με τον πλέον καίριο τρόπο στη διαδοχή του ιστορικού χρόνου ως συνεχή ματαίωση.

πως σε γενικές γραμμές πρόκειται για ομάδες που δεν αντιπροσωπεύουν τον μέσο κοινωνικό όρο, τουτέστιν τον ώριμο οικογενειάρχη που πιστός σε παραδόσεις και θρησκεία στηρίζει τον κομφορμισμό των αξιών και υπηρετεί τη δεδομένη κοινωνικοπολιτική τάξη πραγμάτων. Παράλληλα, πρόκειται για ομάδες των οποίων η ανάδυση και σύνθεση προϋποθέτουν έναν ικανό βαθμό ρήξης του αυτονόητου χαρακτήρα και της ψυχολογικής ασφάλειας που συνόδευσαν το παραδεδομένο κοινωνικό πρότυπο. Μία τέτοια ρήξη είναι εύκολο να συλληφθεί υπό το πρίσμα της ρωμαϊκής επικυριαρχίας πάνω σε περιφερειακές τοπικές κοινωνίες όπως η ιουδαϊκή –στην Παλαιστίνη ή στη Διασπορά– και κυρίως στους αστικούς πληθυσμούς αυτών των κοινωνιών. Η μικρότερη ή μεγαλύτερη συνθήκη ανομίας που προκλήθηκε από την εντατικοποιημένη πολιτισμική επαφή / ανταλλαγή στις πόλεις, η διατάραξη των σχέσεων ιδιοκτησίας και παραγωγής, καθώς και η αποστέρωση των πολιτικών κεκτημένων, θα πρέπει να είχαν πολύ ισχυρότερο αντίκτυπο στα μεσαία παρά στα κατώτερα ή ανώτερα κοινωνικά στρώματα. Ήταν αυτά τα στρώματα που χάρη στην επαρκή εκπαίδευση και οικονομική τους ευεξία ήταν αφ' ενός μεν σε θέση να αυτοπροσδιοριστούν με σχετική αυτονομία έναντι της παράδοσης, αφ' ετέρου δε επιδεκτικά μηνυμάτων που προοιωνίζονταν καινοτόμες κοινωνικά και βιώσιμες ιστορικά λύσεις. Εξ επόψεως σύνθεσης, τα εν λόγω μεσαία στρώματα ήταν φυσικό να ενισχυθούν από διάφορες άλλες ομάδες αντιρρησιών, όπως για παράδειγμα απογοητευμένους νέους και χειραφετημένες γυναίκες, και να αναδειχθούν έτσι σε εστίες πειραματισμού και παραγωγής εναλλακτικών κοινωνικών προταγμάτων.

Προβήκαμε στην ανωτέρω μικρή παρέκβαση για να δώσουμε την εικόνα ενός υποθετικού κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου που είναι συμβατό με τα δεδομένα που μας προσφέρει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* και άρα θεμιτό για την προσέγγιση της αυθεντίας που το τελευταίο προβάλλει. Πιο συγκεκριμένα, η αυθεντία του αναστημένου Ιησού δεν είναι η αυθεντία του «ανθρώπου του μεγάλου σε ημέρες» αλλά του «μικρού παιδιού των επτά ημερών» (Θωμ., 4)· δεν είναι η αυθεντία των νησιέων, των προσευχών και της ελεημοσύνης, (βλ.

Θωμ., 6· 14), της περιτομής (βλ. Θωμ., 53) και του Σαββάτου (βλ. Θωμ., 27), του ουρανού (βλ. Θωμ., 11) και των θεών (βλ. Θωμ., 30), της προφητείας (βλ. Θωμ., 52) και του Νόμου (πρβλ. Θωμ., 39· 102), αλλά η αυθεντία του αναμάρτητου και απρόσβλητου (βλ. Θωμ., 104)· δεν είναι η αυθεντία του «*λιονταριού*» αλλά η αυθεντία του «*ανθρώπου*» (Θωμ., 7)· δεν είναι η αυθεντία της δικαιοσύνης, της σοφίας (βλ. Θωμ., 13) και της ειρήνης (βλ. Θωμ., 16), αλλά η αυθεντία του ανέκφραστου (πρβλ. Θωμ., 13), της «*αλήθειας*» (πρβλ. Θωμ., 78) και της «*φωτιάς*» (βλ. Θωμ., 10· 82)· δεν είναι η αυθεντία της αγοράς (πρβλ. Θωμ., 64) και του πλούτου (βλ. Θωμ., 63), αλλά η αυθεντία της «*ερήμου*» (βλ. Θωμ., 78· NHL, σελ. 135· GT, σελ. 43) και του «*όλου*» (Θωμ., 61)· δεν είναι η αυθεντία του πατέρα και της μητέρας (βλ. Θωμ., 101· 105)⁴⁵, αλλά η αυθεντία ενός «*που δεν γεννήθηκε από γυναίκα*» (Θωμ., 15)· δεν είναι η αυθεντία του σώματος και της ψυχής, τουτέστιν των «*ομοιωμάτων*», αλλά η αυθεντία των αιωνίων όντων, τουτέστιν των «*εικόνων*» (Θωμ., 84)· δεν είναι η αυθεντία του Καίσαρα ή η αυθεντία του Θεού, αλλά η αυθεντία που πηγάζει αποκλειστικά και μόνο από τον ίδιο τον Ιησού (βλ. Θωμ., 100)· τέλος, δεν είναι η αυθεντία των ανδρών (βλ. Θωμ., 114), που διαχωρίζει σε αρσενικό και θηλυκό, αλλά η αυθεντία του «*μόνου*», που μετατρέπει «*το αρσενικό και το θηλυκό σε ένα και το αυτό*» (Θωμ., 22).

Διαβάζοντας κανείς το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* θα μπορούσε να υποθέσει ότι η αυθεντία που προσγράφεται στον αναστημένο Ιησού συλλαμβάνεται αντιθετικά προς τις ποικίλες εκδοχές της αυθεντίας του «*κόσμου*», αλλά στην πράξη δεν πρόκειται για απλή αντίθεση. Ούτε πρόκειται για υπερκέραση του «*κόσμου*» μέσω της υπόδειξης των αξιολογικών θεμελίων της αυθεντίας του, αν και σταθερά παρατηρούνται στο κείμενο νοηματικές ιδιοποιήσεις⁴⁶ και, ως

⁴⁵ Για την «αντι-οικογενειακή» φρασεολογία του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, βλ. R. Uro, «Asceticism and Anti-familial Language in the Gospel of Thomas», στο H. Moxnes (επιμ.), *Constructing Early Christian Families*, ό.π.

⁴⁶ Εδώ προϋποθέτουμε τη χρήση του όρου «νοηματική ιδιοποίηση» στο Α. Παπαρίζος, ό.π., σσ. 221-69. «Όταν λέμε νοηματική [...] ιδιοποίηση [...] εννοούμε την ιδιοποίηση που απορρέει από την κατανόηση του

εκ τούτου, μεταπλάσεις του «κόσμου». Αυτό που κατά την άποψή μας κυρίως και πρωτίστως συμβαίνει στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι ότι, ενώ το πρόβλημα της αυθεντίας τίθεται μ' αφορμή τα εμπειρικά δεδομένα της κοινωνικο-ιστορικής αλλοτρίωσης, δεν επιλύεται στο επίπεδο αυτών των δεδομένων. Με άλλα λόγια, οι συντάκτες και το ακροατήριο του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* ξεκινούν από πολύ συγκεκριμένες –δεινές και αδιέξοδες για τους ίδιους– οικονομικές, πολιτισμικές, θρησκευτικές και πολιτικές συνθήκες ματαιώσης, αλλά δεν προτείνουν την αντικατάστασή τους με άλλες αποτελεσματικότερες ή πιο ελπιδοφόρες. Η κριτική των αξιών στην οποία εμπλέκονται αντιμετωπίζοντας το κοινωνικοπολιτικό πρόβλημα της αυθεντίας δεν είναι σχετικά υπερβατική, αλλά απόλυτα υπερβατική: η λύση που το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* προτείνει στο πρόβλημα της αυθεντίας και των αξιών προβάλλεται ως «*id quo majus cogitari nequit*», τούτέστιν ως αυτό καθεαυτό το υπερβατικό⁴⁷. Επί της ουσίας, για τους συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* το πρόβλημα δεν είναι η επίλυση μιας ορισμένης κοινωνικοπολιτικής κρίσης μέσω της αμφισβήτησης και του συνακόλουθου επαναπροσδιορισμού των παραδεδομένων αξιών, αλλά η ακύρωση κάθε ενδεχόμενης κοινωνικοπολιτικής κρίσης μέσω ενός ριζικού εσωτερισμού. Υπό το πρίσμα αυτό, δεν γίνεται πια λόγος για την τάδε ή τη δείνα αξία ως πηγή αυθεντίας⁴⁸, αλλά για μία εξατομικευμένη

νοήματος μιας σχέσης ή μιας πράξης, από τη σύνδεση δηλαδή της κάθε διαφορετικής κοινωνικής σχέσης και πράξης μ' αυτό που ο κάθε άνθρωπος θεωρεί και εκλαμβάνει [...] ως δικό του προορισμό [...] νοηματική είναι η ιδιοποίηση που εδραιώνεται διαμέσου της κατανόησης της σχέσης του καθενός με τη ζωή και το θάνατο, με την κοινωνία και τον κόσμο ή και διαμέσου της ένταξής τους σ' έναν προορισμό» (βλ. ό.π., σελ. 232).

⁴⁷ Χρησιμοποιούμε τη γνωστή πρόταση από τη λεγόμενη «οντολογική απόδειξη περί της υπάρξεως του Θεού» του Ανσέλμου Κανταβρυγίας, όχι επειδή τη διαβλέπουμε στα λόγια του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, αλλά επειδή αποδίδει πλήρως τη δομή της θρησκευτικής συνείδησης που αυτό εκπροσωπεί. Για την εν λόγω «απόδειξη», βλ. Κ. Ε. Παπαπατέρου, *Ο μηδενισμός: η γένεσις και η υπέρβασίς του*, Αθήνα, 1973, σσ. 7-8.

⁴⁸ Για τον ριζικό, δραματικό και ακραίο τρόπο με τον οποίο ετέθη το αξιολογικό πρόβλημα στο ευρύτερο πλαίσιο του λεγόμενου Γνωστικού Χριστιανισμού, βλ. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, ό.π., σσ. 142-51. Για τη συσχέτιση της (πολιτικής) ηθικής των Γνωστικών χριστιανών και των διαφόρων φιλοσοφικών σχολών της ύστερης Αρχαιότητας, πρβλ. τα όσα σημειώνει ο H. Jonas όσον αφορά την «εκκλητική συγγένεια» ανάμεσα στον Γνωστικό λιμπερπνισμό –ή ηθικό μηδενισμό, όπως τον αποκαλεί– και τη σοφιστική, τον σκεπτικισμό και τον πυθαγορισμό (βλ. *The Gnostic Religion*, ό.π., σσ. 270-4).

ταύτιση με την αυθεντία: οι ακροατές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου δεν καλούνται να υπακούσουν στην απόλυτη αυθεντία του Θεού, αλλά να γίνουν αυτό που είναι ο Ιησούς, τουτέστιν να συνειδητοποιήσουν τον εαυτό τους ως τη μοναδική αυθεντία. Όπως είναι προφανές, η εν λόγω κοινωνικοπολιτική διαμαρτυρία⁴⁹ δεν μπορούσε ποτέ εντός της ιστορίας ν' αποτελέσει την τελική λύση στο πρόβλημα της αυθεντίας και της θεμελίωσης των αξιών, που σημαίνει ότι η μόνη επιλογή που είχε ήταν ν' αρθρωθεί ουσιαστικά ως μία κοινωνικοπολιτική ουτοπία, της οποίας η ισχύς δεν μπορούσε παρά να δοκιμαστεί στο πλαίσιο μιας στιγμιαίας και επαναλαμβανόμενης εμπειρίας. Για τον «κηρυγματικό Χριστό» του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, κάθε «εκλεκτός του ζώντος πατρός» είναι η μόνη αυθεντία που υπάρχει, αλλά η εν λόγω αυθεντία είναι παρούσα μόνο όταν η ιστορία είναι απύουσα.

Σύμφωνα με το λόγιο Θωμ., 77, ο «Ιησούς είπε: εγώ είμαι το φως που είναι πάνω από τα πάντα. Εγώ είμαι τα πάντα: από μένα όλα προέρχονται και σε μένα όλα φτάνουν. Λέγεται ένα κομμάτι ξύλου· εκεί θα με βρείτε. Ληκώστε την πέτρα και θα με βρείτε εκεί». Το συγκεκριμένο λόγιο θα μπορούσε να πει κανείς ότι προσφέρεται εξίσου για μία μονιστική, πανθεϊστική ή πανενθεϊστική ερμηνεία⁵⁰, εντάσσοντας έτσι τη θρησκευτική εμπειρία του κατά Θωμάν Ευαγγελίου σε κάποια από τις νεότερες κατηγοριοποιήσεις της αρχαίας ιστορίας των ιδεών. Ανεξάρτητα από το θεμιτό ή μη μιας τέτοιας ερμηνευτικής δυνατότητας, θεωρούμε ότι το νόημα που προσιδιάζει στο συγκεκριμένο λόγιο αφορά την εμπειρία του «ζώντος Ιησού», τουτέστιν του αναστημένου Ιησού ως παρουσίας, υπό την έννοια ότι στο πλαίσιο αυτής της παρουσίας και μόνο αποκτά κανείς το κριτήριο για την ορθή εκτίμηση του

⁴⁹ Για τη Γνώση ως την πιο χαρακτηριστική περίπτωση κοινωνικής διαμαρτυρίας στην ύστερη Αρχαιότητα, βλ. Κ. Rudolph, ό.π., σσ. 288-92.

⁵⁰ Μονισμός (monism) είναι η άποψη σύμφωνα με την οποία η ενότητα του όντος είναι απόλυτη: ό,τι υπάρχει είναι ένα και το αυτό· η διαφοροποίηση είναι φαινομενική, απαιτητή ή προσωρινή. Πανθεϊσμός (pantheism) είναι η άποψη σύμφωνα με την οποία ο Θεός και το σύμπαν ταυτίζονται ή, αλλιώς, δεν υπάρχει άλλη θεότητα πέρα από εκείνη του σύμπαντος. Πανενθεϊσμός (panentheism) είναι η άποψη σύμφωνα με την οποία ο Θεός ενυπάρχει παντού στο σύμπαν χωρίς όμως να συγχέεται με αυτό.

πραγματικού. Το ξύλο δεν παύει να είναι ξύλο και η πέτρα δεν παύει να είναι πέτρα, όπως και το καθετί άλλωστε διατηρεί την οντική του ταυτότητα, αλλά υπό το πρίσμα του αναστημένου Ιησού όλα αυτά μπαίνουν σε μία άλλη προοπτική. Διατυπωμένο διαφορετικά, η εμπειρία της παρουσίας του «*ζώντος Ιησού*» πείθει τους φορείς της ότι η προτεραιότητα του πραγματικού βρίσκεται αλλού: δεν είναι το τάδε ή το δείνα ον που μπορεί να λειτουργήσει ως σημείο αναφοράς, αλλά ο «*ζων Ιησούς*», ακριβώς επειδή είναι «*ζων*», επειδή δηλαδή λειτουργεί βιωματικά ως πηγή «*ζωής*» για το υποκείμενο που τελεί υπό την παρουσία του. Σύμφωνα λοιπόν με το μήνυμα του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, η βιωματική παρουσία του αναστημένου Ιησού αποδίδει εκ νέου ή, καλύτερα, για πρώτη και τελευταία φορά νόημα στη σχέση του υποκειμένου με τα πράγματα. Ο αναστημένος Ιησούς είναι τα πάντα, όχι υπό την έννοια ότι ταυτίζεται, διαπερνά ή συντηρεί τα πάντα, αλλά υπό την έννοια ότι τώρα, μέσα στο «*φως*» της παρουσίας του, τα πάντα αποκτούν εκ νέου το έσχατο νόημά τους.

Η εμπειρία του αναστημένου Ιησού ως το «*πλήρωμα*» του κοινωνικο-ιστορικού παρόντος της προσωπικής και συλλογικής ύπαρξης συνιστά χαρισματικό μέγεθος. Η αλλοτριωτική ελλειμματικότητα του εν λόγω παρόντος δεν μπορεί να μετατραπεί σε καθολική πληρότητα, σύμφωνα με το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, παρά μόνο εάν το παρόν του καθενός απομονωθεί από την ιστορική διαδοχή στην οποία ανήκει και συνδεθεί με ό,τι προηγείται της ιστορίας, με ό,τι είναι απόλυτα και όχι σχετικά πραγματικό. Αυτό ακριβώς είναι και το «*θαύμα των θαυμάτων*», ο «*μέγας πλούτος*» που «*σκηνώνει*» μέσα στη «*φτώχεια*» της πραγματικής ιστορίας, που υπαινίσσεται το λόγιο Θωμ., 29. Ειδικότερα, πρόκειται για τη ρήξη μιας υπαρκτά διασπασμένης ιστορικότητας και την ανασυγκρότησή της μέσα στην ολότητα της στιγμής, εκεί που το επιζητούμενο «*τέλος*» είναι ήδη δεδομένο ως «*αρχή*», εκεί που το «*είναι*» γίνεται το κριτήριο του «*γίνεσθαι*» (πβλ. Θωμ., 18· 19). Αυτή η «*αρχή*», όμως, κι αυτό το «*είναι*» θεωρούνται πως ταυτίζονται με τον «*ζώντα Ιησού*», ο οποίος ως εκ τούτου όχι μόνο δεν αποτελεί δεδομένο του «*κόσμου*», αλλά αποδίδει στον «*κόσμο*» ένα ορισμένο

νόημα. Με άλλα λόγια, η εμπειρία του αναστημένου Ιησού συνιστά κατ' εξοχήν χαρισματική στιγμή, διότι επιτρέπει στον φορέα της να μεταπλάσει την πραγματικότητα της κοινωνικοπολιτικής του αλλοτρίωσης σε δυνατότητα κοινωνικοπολιτικής ολοκλήρωσης: επί τη βάση της (μοναδικής) χαρισματικής αυθεντίας του «ζώντος Ιησού» η ιστορία δεν οριοθετείται πια από το φάσμα της μεταίωσης αλλά από την ουτοπία της «εισόδου» στη «βασιλεία».

Παρόλα αυτά, το καίριο εν προκειμένω είναι ότι η συγκεκριμένη ουτοπία δεν αποτελεί απλά μία πραγματιστική υπόθεση, ένα στρατηγικό τρόπον πινά αίτημα, για να τροφοδοτηθεί μία ορισμένη κοινωνική κινητοποίηση. Αναμφίβολα, το κατά Θωμάν Ευαγγέλιο ως μήνυμα έχει και αυτή τη διάσταση, αλλά κυρίως και πρωτίστως η νομιμοποίηση της ουτοπίας που προβάλλει εντοπίζεται στη στιγμιαία και επαναλαμβανόμενη ανάδυση ενός ριζικού εσωτερισμού. Επειδή οι συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου έχουν ήδη βιώσει την εξατομικευμένη ταύτισή τους με το Θείο (τουτέστιν, με τον «ζώντα Ιησού» ως τη «βασιλεία»), κι επειδή το εν λόγω βίωμα είναι στιγμιαίο και επαναλαμβανόμενο, προβαίνουν στην υπόθεση της ουτοπικής, δηλαδή αμετάθετης πραγμάτωσής του. Διατυπωμένο διαφορετικά, η ουτοπία / αυθεντία που προβάλλει στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιον συνδέεται εγγενώς μ' έναν εσωτερικό μηχανισμό νομιμοποίησης στον βαθμό που η μοναδική ή κατ' εξοχήν χαρισματικότητα του «ζώντος Ιησού» είναι στην πράξη η ενιαία και ταυτόχρονα εξατομικευμένη χαρισματικότητα των «εκλεκτών». Στο λόγιο Θωμ., 13, ο «Ιησούς είπε: [...] Επειδή έχετε πει, έχετε μεθύσει από την αναβλύζουσα πηγή που σας έχω προσφέρει». Οι «εκλεκτοί», λοιπόν, εκλαμβάνουν το θρησκευτικό τους βίωμα ως μετοχή στη χαρισματική αυθεντία που απορρέει από τον Ιησού ή, αλλιώς, θεμελιώνουν το όραμα της «βασιλείας» σ' αυτόν που θεωρείται ότι κατέχει τον «τόπο» της τελευταίας (βλ. Θωμ., 24) και ο οποίος φέρεται να βεβαιώνει πως «[...] όποιος πίνει από το στόμα μου θα γίνει σαν και μένα: εγώ ο ίδιος θα γίνω ένα μ' αυτόν» (Θωμ., 108). Κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε να πούμε πως στον βαθμό που οι «εκλεκτοί» του κατά Θωμάν Ευαγγελίου αναγνωρίζουν ο ένας στην εμπειρία του άλλου μία

ενιαία ερμηνεία του «ιστορικού Ιησού», η εν λόγω συμφωνία σφυρηλατεί τους ομαδικούς εκείνους δεσμούς που επιτρέπουν εν συνεχεία την ανάδειξη της θρησκευτικής εμπειρίας σε πηγή της αυθεντίας εκείνης που απαιτείται για την περιχαράκωση, αναπαραγωγή και εμπέδωση της ομαδικής τους ταυτότητας εντός και έναντι ενός εχθρικού «κόσμου».

3.2β «Είμαστε οι εκλεκτοί του ζώντος πατρός»: η ρητορική της ανωτερότητας

Αν η θεμελιακή πολιτική όψη του κατά Θωμάν Ευαγγελίου είναι η χαρισματική και ταυτόχρονα ουτοπική αυθεντία του «ζώντος Ιησού» ως του «πληρώματος» της ιστορικής στιγμής, τότε οι φορείς της συγκεκριμένης αυθεντίας δεν θα μπορούσαν παρά να αναπτύξουν την απαιτούμενη ρητορική προς αντιμετώπιση των πραγματικών δυνάμεων του ιστορικού γίνεσθαι. Το τελευταίο ασφαλώς συνιστούσε ένα εξαιρετικά σύνθετο πεδίο, αλλά φαίνεται πως για τους συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου εντοπιζόταν κοινωνικά στην παρουσία και δράση τεσσάρων μικρότερων ή μεγαλύτερων σχηματισμών. Πιο συγκεκριμένα, πρόκειται για τους «*ανθρώπους του Καίσαρα*» (Θωμ., 100), τους εμπόρους και τους πλουσίους, τους Ιουδαίους και, τέλος, τις λοιπές πρωτοχριστιανικές ομάδες. Αυτό σημαίνει ότι το μήνυμα του κατά Θωμάν Ευαγγελίου προσφέρει στους ακροατές του τη δυνατότητα να υιοθετήσουν και να συντηρήσουν μία εναλλακτική ιδεολογική γραμμή σε όλα τα κοινωνικά επίπεδα (το πολιτικό, το οικονομικό, το πολιτισμικό και το θρησκευτικό). Το πολιτικό επίπεδο είναι εκπεφρασμένα παρόν στα λόγια Θωμ., 35, 78, 81, 98 και 100. Αρχής γενομένης από το τελευταίο λόγο, καθίσταται σαφές ότι οι πρωτοχριστιανικοί κύκλοι που (ανα)παρήγαγαν και χρησιμοποίησαν το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον κάθε άλλο παρά θεωρούσαν τους εαυτούς τους «*ανθρώπους του Καίσαρα*». Οι τελευταίοι θεωρούνται πως δεν ενδιαφέρονται παρά μόνο για τη συλλογή των φόρων· η ταυτότητά τους είναι η ταυτότητα του φοροεισπράκτορα που πιστεύει ότι το πρόβλημα της πολιτικής δεν είναι παρά το πρόβλημα της διαχείρισης των υλικών πόρων. Οι «*εκλεκτοί*» του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, όμως, δεν είναι διατεθειμένοι να υπαχθούν στην

ύλη, αλλά τουναντίον διακηρύσσουν την υπεροχή τους απέναντι σ' αυτήν: η απαίτηση του Καίσαρα δεν είναι τίποτα μπροστά στην απαίτηση του Ιησού. Το αίσθημα υπεροχής που συνοδεύει την πολιτική συνείδηση των «εκλεκτών» προκύπτει, επίσης, από την αντιδιαστολή τους έναντι της θέσης που κατέχουν μέσα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία οι «*βασίλεις και οι μεγιστάνες*» (Θωμ., 78). Εν προκειμένω, μάλιστα, δεν πρόκειται για απλή αντιδιαστολή, αλλά για παράδοση αντιστροφή, αφού το μόνο που εκ πρώτης όψεως έχουν και μπορούν να αντιπαράξουν οι «εκλεκτοί» στους φορείς της εξουσίας που νομιμοποιεί η ρωμαϊκή αυθεντία είναι η «*έρημος*» και η «*άρνηση*» της εγκόσμιας «*δύναμης*» (Θωμ., 81)· στην πράξη, δηλαδή, η υπεροχή τους δεν είναι παρά η φανταστική εξδανίκευση της κοινωνικής τους μειονεξίας. Αυτού του είδους η εξδανίκευση θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το βασικό υπόβαθρο της διαμόρφωσης του αλληγορικού τρόπου ερμηνείας άλλων ακραίων προτάσεων κοινωνικοπολιτικής (αντι-)δράσης. Με άλλα λόγια, συνειδητοποιώντας αφ' ενός μεν το αδιέξοδο των ποικίλων μορφών βίας (πρβλ. Θωμ., 35· 98), αφ' ετέρου δε τη δεινή κοινωνική τους θέση, οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* αποδέχονται την τελευταία επαναπροσδιορίζοντάς την υπό το πρίσμα της πρώτης. Αν η φυσική βία απορρίπτεται ως εναλλακτική πολιτική επιλογή, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τη συμβολική βία: η ολοκληρωτική προσοικείωση της κοινωνικής αλλοτρίωσης αυθυπερβαίνεται στο πλαίσιο της συμβολικής ιδιοποίησης του πολιτικού ριζοσπαστισμού. Οι «εκλεκτοί» μπορούν να είναι όσο ακτιβιστές, επαναστάτες ή βίαιοι επιθυμούν, αρκεί αυτό να περιορίζεται στην αλληγορική, τουτέστιν εσωτεριστική, άσκηση της φαντασίας τους.

Το οικονομικό επίπεδο είναι εκπεφρασμένα παρόν στα λόγια Θωμ., 14, 54, 63, 64, 69, 72, 76, 95, 103 και 110. Αρχής γενομένης και πάλι από το τελευταίο λόγο, διαπιστώνουμε ότι έναντι του πλούτου η στάση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* είναι εξ ολοκλήρου απορριπτική: «[...] όποιος έχει ανακαλύψει τον κόσμο και έχει γίνει πλούσιος ας αρνηθεί τον κόσμο».

Πιο συγκεκριμένα, η εν λόγω στάση θεμελιώνεται ως ρητορική υπό το πρίσμα: (α) της

ματαιότητας των πλουσίων, οι οποίοι πιστεύουν ότι τα υλικά αγαθά θα γεμίσουν τα υπαρκτά ή ενδεχόμενα κενά της ύπαρξής τους –χωρίς, προφανώς, να γνωρίζουν ποια είναι τα αληθινά αγαθά και ποια τα αληθινά κενά (βλ. Θωμ., 63)· (β) της παραπλανητικότητας των επιχειρηματικών δραστηριοτήτων, οι οποίες προφανώς εγκλωβίζουν στον «κόσμο» και απομακρύνουν από τον αληθινό στόχο, τουτέστιν τον «τόπο» του Θεού-Πατρός (βλ. Θωμ., 64)· και (γ) της ευθύνης των «εκλεκτών» να σταθούν στο ύψος της αυτοσυνειδησίας τους: δεν δανείζουν αλλά ξεφορτώνονται τα χρήματά τους (βλ. Θωμ., 95) και δεν ασχολούνται με περιουσιακές διαφορές, γιατί απλούστατα δεν θεωρούν πως αξίζει τον κόπο (πρβλ. Θωμ., 72). Με βάση τ' ανωτέρω, μπορούμε και πάλι να κάνουμε λόγο για ένα ορισμένο αίσθημα υπεροχής: ο πλούσιος προσπαθεί απεγνωσμένα να μην αισθανθεί το κενό της ύπαρξης, αλλά στο τέλος πέφτει θύμα του θανάτου, του απόλυτου κενού· ο επιχειρηματίας σπαταλά την ενεργητικότητα και κυρίως τον χρόνο του χωρίς να εστιάζει την προσοχή του στη μία και μοναδική ευκαιρία, δηλαδή στη στιγμή εκείνη που μπορεί να αλλάξει άρδην και την ενεργητικότητα και τον χρόνο του· τέλος, ο «εκλεκτός» δεν «μπαίνει στη λογική του συστήματος» κι αποφασίζει να «παιξει το παιχνίδι» του χρήματος με τους δικούς του όρους. Το ερώτημα, βέβαια, είναι το εάν και κατά πόσο μπορεί κανείς να μείνει εκτός «συστήματος» και να δημιουργήσει ένα αυτόνομο / αυτοτελές πεδίο οικονομικής δραστηριότητας. Η απάντηση που δίνει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι μεν καταφατική, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι προκρίνεται η ελάχιστη δυνατή ικανοποίηση των απαιτήσεων του οικονομικού συστήματος. Κάτι τέτοιο δεν θα ήταν συμβατό με τον ριζικό χαρακτήρα των προθέσεων του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, αλλά μάλλον με το μήνυμα μιας λιγότερο ή περισσότερο συμβιβαστικής πρωτοχριστιανικής νοοτροπίας.

Ποια είναι, λοιπόν, η δέουσα οικονομική συμπεριφορά σύμφωνα με το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*; Ο «εκλεκτός» δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι ή να επιδιώκει να γίνει πλούσιος· ούτε, από την άλλη, όντας απλός βιοπαλαιστής, ενδείκνυται να εκθειάζει τη

λιτότητα και την αυτάρκεια. Άλλωστε, υπό το πρίσμα των όσων έχουμε ήδη αναφέρει σχετικά με την κοινωνική σύνθεση των συντελεστών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, οι τελευταίοι κατά πάσα πιθανότητα προέρχονταν από εκείνα τα αστικά στρώματα που χαρακτηρίζονταν από μία σχετική οικονομική ευεξία χάρη στις διοικητικές, εκπαιδευτικές και θρησκευτικές υπηρεσίες που η μόρφωσή τους τούς επέτρεπε να προσφέρουν. Πράγματι, με βάση τις νύξεις του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* δεν φαίνεται οι κύκλοι που σχετίζονταν με το συγκεκριμένο κείμενο να αποτελούνταν –πρωτογενώς και στη μεγάλη, τουλάχιστον, πλειοψηφία τους– από αγρότες, χειρώνακτες ή εμπόρους, αλλά από αστούς που, ενώ διέθεταν και μόρφωση και χρήματα, εκτοπίστηκαν λόγω πολιτικών ανακατατάξεων στην περιφέρεια των τοπικών τους κοινωνιών και αναζήτησαν τρόπους να υπερβούν τον ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό τους αποκλεισμό. Μία τέτοια εξέλιξη, βέβαια, απαιτούσε κάτι που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως αναπλήρωση των απολεσθέντων κι εφόσον αυτό δεν ήταν εφικτό στο πεδίο του κοινωνικού, το αναγκαίο υποκατάστατο δεν έμενε παρά να αναζητηθεί και να παραχθεί στο πεδίο της θρησκείας. Διατυπωμένο διαφορετικά, η εσχατολογία του «πληρώματος» έγινε η αναπλήρωση της κοινωνικοπολιτικής αλλοτρίωσης κατά τρόπο που η πρότερη αυτοσυνειδησία (πολιτισμικής) ανωτερότητας όχι μόνο συντηρήθηκε αλλά επιδοτήθηκε: οι «εκλεκτοί» εμπέδωσαν περαιτέρω την ελιτίστικη αυτοσυνειδησία τους με το ν' αρνηθούν την άρνηση που είχαν υποστεί ή, αλλιώς, απάντησαν στον πολιτικό τους αποκλεισμό με την εκούσια απόρριψη των οικονομικών τους δεσμών. Μέσω της (οικονομικής) αυτο-αλλοτρίωσης η (πολιτική) αλλοτρίωσή τους μεταπλάστηκε σε μία εσωτερικευμένη δυναμική αυτο-κατάφασης. Υπό το πρίσμα των ανωτέρω παρατηρήσεων, μπορεί κανείς να συλλάβει την οικονομική ηθική του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* στις πραγματικές της διαστάσεις: οι «εκλεκτοί» καλούνται να γίνουν φτωχοί (βλ. Θωμ., 54) –και όχι να παραμείνουν φτωχοί– να επιδιώξουν τη στέρηση (βλ. Θωμ., 69) –και όχι να την υπομείνουν– να δείξουν την απαξίωσή τους στα φθαρτά υλικά αγαθά (βλ. Θωμ., 76) –όχι από μίσος στους έχοντες, αλλά από χαρά που οι ίδιοι είναι

απέχοντες– και, τέλος, να προασπίσουν πάση θυσία την ουσία και όχι την περιουσία τους (βλ. Θωμ., 103). Η συγκεκριμένη οικονομική ηθική φαίνεται πως συνοψίζεται με τον πιο εύγλωπτο τρόπο σε μία από τις παρακαταθήκες του Ιησού: *«όταν πηγαίνετε σε κάποια περιοχή και περπατάτε στην ύπαιθρο, εάν οι άνθρωποι σας δέχονται, να τρώτε ό,τι σας προσφέρουν και να θεραπεύετε όσους είναι άρρωστοι ανάμεσά τους»* (Θωμ., 14). Η εκουσία ανεσιτότητα, η αποφυγή των πόλεων και η αποδοχή υλικής στήριξης σίγουρα θα φαίνονταν σε πολλούς ένα είδος παρασιτικής ύπαρξης, αλλά μπορούσαν κάλλιστα να λειτουργήσουν ως διαπιστευτήρια υπαρκτικής αυτονομίας / αυτοτέλειας και άρα θεραπευτικής –με την ευρύτερη σημασία του όρου– παρέμβασης στην κατά τ’ άλλα μονότονη και ανέλπιδα οικονομική δυσπραγία της μεγαλύτερης μερίδας του πληθυσμού. Αν η εσχατολογία του «πληρώματος» συνεπάγονταν στο τυπικά πολιτικό επίπεδο τη συμβολική εσωτερίκευση του ριζοσπαστισμού, η τελευταία εκφραζόταν στο οικονομικό επίπεδο με τη μορφή μιας αμφίσημης αποποίησης που καθιστούσε τον φορέα της εξαρτημένο και συνάμα απελευθερωτικό. Εξαρτημένο στον βαθμό που ο ίδιος έβαζε τον εαυτό του στη θέση του μη έχοντος κι απελευθερωτικό στον βαθμό που ως μη έχων στην ουσία απείχε κι άρα συνιστούσε (επώδυνη και –στο συλλογικό, τουλάχιστον, επίπεδο– ουτοπική) άσκηση ελευθερίας.

Το πολιτισμικό επίπεδο είναι παρόν σε όλα εκείνα τα λόγια που αναφέρονται στον Ιουδαϊσμό. Ο τελευταίος αποτελεί την παράδοση από την οποία αντλούν και ταυτόχρονα διαφοροποιούνται οι συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Αντλούν από τον Ιουδαϊσμό, διότι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τούς επηρέασε και συνέχισε να τους επηρεάζει αισθητά για ικανό χρονικό διάστημα και, από την άλλη, διαφοροποιούνται από τον Ιουδαϊσμό, διότι προϊόντος του χρόνου συνειδητοποιούσαν όλο και περισσότερο ότι δεν ήταν γι’ αυτούς θεμελιώδης ή έστω κατ’ εξοχήν θεμελιώδης. Είναι ενδεικτικό ότι σε κανένα από τα λόγια που αναφέρονται στον Ιουδαϊσμό δεν παρατηρείται κάποια πολεμική εκ μέρους του κατά των συντελεστών του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε κάποια

τέτοια πολεμική, αλλά ότι στο πλαίσιο της ρητορικής του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* η ιδεολογική νομιμοποίηση που προωθείται αφορά όχι το ποια ανάμεσα σε δύο διακριτές παραδόσεις έχει την αλήθεια με το μέρος της, αλλά το σε ποια θα πρέπει να δοθεί αξιολογική προτεραιότητα, το ποια έχει το συγκριτικό πλεονέκτημα με το μέρος της. Έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με μία διευθέτηση εσωτερικών διαφορών ή, αλλιώς, με την τακτοποίηση των εγγενών εκκρεμοτήτων που είχαν αναδυθεί στην ισραηλιτική-ιουδαϊκή ιστορία. Με άλλα λόγια, στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* μπορεί κανείς να παρακολουθήσει ορισμένες από τις στιγμές της κριτικής αυθυπέμβασης ενός θρησκευτικού συστήματος, η οποία απολήγει στον επαναπροσδιορισμό του τελευταίου κατά τρόπο που δεν βιώνεται πια θεμελιωτικά αλλά πολιτισμικά εν όψει ενός νέου εντοπισμού του Θείου. Η «ιερή ιστορία» (*«historia sacra»*) του Ισραήλ δεν στερείται νοήματος, αλλά το νόημά της δεν προκύπτει πια από την ίδια· προκύπτει από την ένταξή της σε μία άλλη ιστορία ή, καλύτερα, σε μία (ατομική ή συλλογική) ιστορική στιγμή που ανακεφαλαιώνει και, κατ' επέκταση, πληροί την ιστορική μνήμη.

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* η ιστορία του Ισραήλ είναι καθ' εαυτήν νεκρή (βλ. Θωμ., 52) και μπορεί να (ξανα)ζήσει μόνο στον βαθμό που θα αναγνωρίσει την ανωτερότητα και την πηγή του νοήματος στην παράδοση που εκπροσωπούν οι «εκλεκτοί» του Ιησού: *«οι άγγελοι και οι προφήτες θα έρθουν σε σας και θα σας δώσουν ό,τι είναι δικό σας. Εσείς, με τη σειρά σας, δώστε τους αυτό που έχετε και πείτε στον εαυτό σας, “πότε θα έρθουν να πάρουν ό,τι είναι δικό τους;”»* (Θωμ., 88). Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, η αυτοσυνειδησία της ανωτερότητας των «εκλεκτών» είναι παρούσα σε όλα τα αντι-ιουδαϊκά λόγια του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, ενώ αυτό που υπονοείται σταθερά είναι ότι η εν λόγω ανωτερότητα οφείλεται στο γεγονός ότι οι «εκλεκτοί» έχουν άμεση γνώση της «*βασιλείας*», κάτι που συνιστά το κατ' εξοχήν έλλειμμα των Ιουδαίων (πρβλ. Θωμ., 46). Πάνω απ' όλα, όμως, η πολιτισμική πια ανωτερότητα που αισθάνονται οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* απέναντι στην πρότερη θρησκευτική τους παράδοση συνδέεται

εγγενώς με την εξαιρετικά ανεπτυγμένη ιστορική συνείδηση που χαρακτηρίζει την παράδοση των «εκλεκτών», τουτέστιν τη διαλεκτική «παλαιού» – «καινού», όπως αυτή διατυπώνεται στο λόγιο Θωμ., 47, και η οποία αναδεικνύει την ταυτότητα του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* ως θεμελιώδους ερμηνείας. Είναι χάρη σ' αυτήν ακριβώς την ταυτότητα που οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* νιώθουν ότι νομιμοποιούνται να ορίζουν ποιες διατάξεις του Νόμου χρειάζονται και ποιες όχι, ποια είναι η αληθινή περιτομή και ποιο το αληθινό Σάββατο⁵¹, τι εννοούν και τι όχι οι προφήτες. Στην πράξη η εκ μέρους του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* πολεμική κατά του Ιουδαϊσμού υποδηλώνει την αντιπαράθεση δύο αποκλειστικών ιδιοποιήσεων της ιστορικής μνήμης του Ισραήλ: στην περίπτωση των «εκλεκτών» του Ιησού πρόκειται για την επιλεκτική διεκδίκηση ορισμένων συμβόλων επί τη βάσει μιας ριζικά νέας θρησκευτικής εμπειρίας, η οποία είναι κατ' αρχήν ανοιχτή σε όλους, ενώ στην περίπτωση των στιγματιζόμενων Ιουδαίων πρόκειται για τη συνολική διεκδίκηση των ίδιων συμβόλων επί τη βάσει μιας πολιτισμικής συνέχειας, η οποία είναι κατ' αρχήν ανοιχτή σε λίγους (πρβλ. Θωμ., 39· 102). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο πολιτικός εσωτερισμός και η οικονομική αποποίηση που προσιδιάζουν στην εμπειρία του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* προεκτείνονται στο επίπεδο του πολιτισμού με τη μορφή μιας αφαίρεσης που αποψιλώνει την ιουδαϊκή μνήμη από καθετί το ιδιάζον. Κατά συνέπεια, αν μπορούμε να μιλάμε για ιουδαϊκότητα στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι γιατί παρατηρείται σ' αυτό μία επίταση της εγγενούς στον Ιουδαϊσμό τάσης προς παγκοσμιοότητα, η οποία βιώνεται ειδικότερα ως συμβολική αφαίρεση της ιστορίας⁵².

⁵¹ Για την αινιγματική χρήση του όρου «Σάββατο» στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, βλ. τις εργασίες των T. Baarda, «If You Do Not Sabbatize the Sabbath ...»: The Sabbath as God or World in Gnostic Understanding (Ev. Thom., Log. 27), στο R. van den Broek, T. Baarda, and J. Mansfeld (επιμ.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, Brill, 1988, σσ. 178-201 και P. Brown, «The Sabbath and the Week in Thomas 27», στο *Novum Testamentum*, 1992, τεύχ. 34, σσ. 193. Για μία κριτική επισκόπηση όλων των προτάσεων σχετικά με τη σημασία του «Σαββάτου» στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, βλ. A. Marjanen, ό.π., σσ. 175-8.

⁵² Για ανάλογες προσεγγίσεις στον εσωτερικό διαλεκτικό επαναπροσδιορισμό του ιουδαϊκού πολιτισμού με σημείο αναφοράς τους Γνωστικούς κύκλους της πρωτοχριστιανικής περιόδου, βλ. A. F. Segal, «Ruler of This

Τέλος, το θρησκευτικό επίπεδο προβάλλει σε όλα εκείνα τα λόγια (Θωμ., 3· 11· 13· 18· 51· 113) που αναφέρονται στην αντιπαράθεση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* με την εσχατολογία του «τέλους» και την εσχατολογία του «προορισμού». Εξ επόψεως ρητορικής το πιο χαρακτηριστικό σ' αυτά τα λόγια είναι ότι υπαινίσσονται την υπεροχή της εσχατολογίας του «πληρώματος» με μία διάθεση λεπτής αλλά ταυτόχρονα καυστικής ειρωνείας. Με τον τρόπο αυτό, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* υποδηλώνει ότι όλες τις άλλες πρωτοχριστιανικές νοοτροπίες αλλοιώνουν την εσχατολογία του πρώιμου Χριστιανισμού· και την αλλοιώνουν, επειδή περιορίζουν την εσχατολογική εμπειρία σ' ένα σύνολο από θρησκευτικές εκδηλώσεις. Το μήνυμα του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* δεν θα πρέπει, βέβαια, να εκληφθεί ως μία συλλήβδην απόρριψη του θρησκευτικού, αλλά ως μία αξιολογική επανατοποθέτησή του: η οργανωμένη ή μη θρησκευτική νομιμοποίηση των κοινωνικών σχέσεων δεν μπορεί ν' αποτελεί το κριτήριο της αυτοπραγμάτωσης· η τελευταία ανήκει κυρίως και πρωτίστως στο πεδίο της αυθεντικής μυστικής εμπειρίας. Υπό το πρίσμα αυτό, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* εκπροσωπεί μία υποβάθμιση της θρησκείας ως κοινωνικού εποικοδομήματος στην προοπτική της υπαρκτικής βάσης που αποκαλύπτεται μέσω του μυστικισμού. Με άλλα λόγια, η εσχατολογία του «πληρώματος» στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* προτάσσεται ως μυστικιστική αποστασιοποίηση από τις κοινωνικές διεκδικήσεις του θρησκευτικού.

Η ιδιαιτερότητα της ρητορικής που αρθρώνει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* στα προαναφερθέντα επίπεδα του πολιτικού, του οικονομικού, του πολιτισμικού και του θρησκευτικού συμπυκνώνεται στην ιδεολογία της εκλογής. Άλλοτε υπαινικτικά κι άλλοτε εκπεφρασμένα, οι συντάκτες και το ακροατήριο του εν λόγω ευαγγελίου δηλώνουν τον αυτοπροσδιορισμό τους: είναι οι «εκλεκτοί» (Θωμ., 49), οι «εκλεκτοί» του Ιησού (βλ. Θωμ., 23) και οι «εκλεκτοί του ζώντος πατρός» (Θωμ., 50). Το αίσθημα ανωτερότητας και υπεροχής για το οποίο ήδη

μιλήσαμε οφείλεται σ' αυτόν ακριβώς τον αυτοπροσδιορισμό, ο οποίος με τη σειρά του εκφράζεται διττά: από τη μία ως ασυμβατότητα με τον «κόσμο» και από την άλλη ως επανασύσταση του «κόσμου». Οι «εκλεκτοί» χάρη στην εμπειρία τους, δηλαδή χάρη στην εμπύωση της τάδε ή τη δείνα στιγμής ως του Εσχάτου / «πληρώματος», καλούνται να παρέμβουν διορθωτικά επί του «κόσμου» και ν' αντιστρέψουν την αλλοτρίωσή του σε αυθεντικότητα. Άλλωστε, η αυθεντία του «ζώντος Ιησού» τούς βεβαιώνει εσωτερικά πως «[...] όταν βάλετε μάτια στη θέση του ματιού, χέρι στη θέση του χεριού, πόδι στη θέση του ποδιού, εικόνα στη θέση της εικόνας, τότε θα εισέλθετε [στη βασιλεία]» (Θωμ., 22). Αυτό σημαίνει πως με την παρουσία τους εντός του «κόσμου» οι «εκλεκτοί» τον μέμφονται ότι έχει αντιστρέψει την τάξη του πραγματικού, κάτι που όπως είναι φυσικό δεν μπορεί παρά να προκαλέσει την αντίδραση του «κόσμου»: «[...] γρηγορείτε έναντι του κόσμου [...] διότι τα δεινά που αναμένετε θα έρθουν» (Θωμ., 21)⁵³. Πράγματι, η αυτοσυνειδησία της εκλογής είχε ν' αντιμετωπίσει δύο καίρια προβλήματα: το ένα ήταν ο ιδιαίτερα μικρός αριθμός των «εκλεκτών» και το άλλο το διωκτικό κλίμα που είχε αναπτυχθεί εναντίον τους. Η λύση στα δύο αυτά προβλήματα φαίνεται πως έλαβε την εξής μορφή: ο σπιγματισμός εκ μέρους του «κόσμου» δεν αντιμετωπίζεται ως εσφαλμένη στάση, αλλά εκλογικεύεται ως η φυσική αντίδραση ενός ανεστραμμένου κόσμου απέναντι στην υπόδειξη της ορθής τάξης. Με άλλα λόγια, ο διωγμός του «κόσμου» κατά των «εκλεκτών» κατανοείται ως η μόνη αυθεντική στιγμή του «κόσμου» και είναι πάνω σ' αυτήν ακριβώς τη στιγμή που θεμελιώνεται το «πλήρωμα» της εμπειρίας του κατά Θωμάν Ευαγγελίου ως ιδεολογικό μανιφέστο αυτοστιγματισμού.

⁵³ Σύμφωνα με το J. M. Robinson (επιμ.), ό.π., «[π]άρτε, λοιπόν, τς θέσεις σας κατά του κόσμου [...] διότι η δυσκολία που αναμένετε θα πραγματοποιηθεί (στα σίγουρα)» (βλ. σελ. 129)· σύμφωνα με το *The Gospel According to Thomas*, ό.π., «[π]ρέπει, λοιπόν, να προσέξτε τον κόσμο [...] διότι θα βρουν [τουτέστιν, οι «ληστές» του «κόσμου»] την ευκαιρία που περιμένετε» (βλ. σελ. 17).

3.2γ «Όταν κάποιος βρει, θα συγκλονιστεί. Όταν συγκλονιστεί, θα θαυμάσει και θα εξουσιάσει τα πάντα»: η εξουσία της εσωτερικότητας

Θα περίμενε κανείς πως ένα κείμενο πολιτικού εσωτερισμού, οικονομικής αποποίησης, πολιτισμικής αφαίρεσης και θρησκευτικής υποβάθμισης, εν ολίγοις ένα κείμενο που διέπεται ιδεολογικά από μία αυτοστιγματιζόμενη ριζική εξατομίκευση, θα ήταν αυτόχρημα αντι-εξουσιαστικό. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν συμβαίνει με το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*. Ευθύς εξαρχής δηλώνει κατηγορηματικά πως «[ό]ταν κάποιος βρει, θα συγκλονιστεί. Όταν συγκλονιστεί, θα θαυμάσει και θα εξουσιάσει τα πάντα» (Θωμ., 2)⁵⁴. Η αναζήτηση της αλήθειας δεν είναι δυνατόν παρά να συγκλονίσει αυτόν που, αφήνοντας πίσω του τις βεβαιότητες του «κόσμου», έρχεται αντιμέτωπος με τον άγνωστο μέχρι πρότινος εαυτό του. Παρόλα αυτά, η πορεία της αυτογνωσίας δεν σταματά εκεί· ο συγκλονισμός μετατρέπεται σε θαυμασμό μπροστά στην επιζητούμενη αλήθεια του εαυτού και τίποτα πια δεν απαιτείται από τον αναζητητή, μιας κι έχει επιτύχει το «πλήρωμα» της ύπαρξής του. Αυτό ακριβώς το «πλήρωμα» τού χαρίζει την αίσθηση της απόλυτης κυριαρχίας. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* όχι μόνο δεν είναι απόλυτα αντι-εξουσιαστικό, αλλά αντίθετα προβάλλει προγραμματικά ως απόλυτα κυριαρχικό. Τίθεται, επομένως, το πρόβλημα μιας ορισμένης αντίφασης που χαρακτηρίζει εν προκειμένω το εν λόγω κείμενο· ένα πρόβλημα του οποίου η λύση, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στην παρούσα υπο-ενότητα, έγκειται στον επαναπροσδιορισμό

⁵⁴ Ανάλογες διατυπώσεις συναντάμε στο καθ' Εβραίους Ευαγγέλιον (6α· 6b) και στο Βιβλίον Θωμά του Αθλητού (140: 41-141: 2· 145: 10-14). Στο πρώτο διαβάζουμε: «ὅποιος θαυμάσει, θα εξουσιάσει· και ὅποιος εξουσιάσει, θα αναπανθεί»· «ὅσοι ἀναζητοῦν δὲν θὰ πρέπει νὰ σταματήσουν μέχρις ὅτου νὰ βροῦν· ὅταν βροῦν, θὰ θαυμάσουν. Ὅταν θαυμάσουν, θὰ εξουσιάσουν· καὶ ὅταν εξουσιάσουν, θὰ ἀναπανθοῦν» [βλ. R. J. Miller (επιμ.), *The Complete Gospels*, California, Polebridge Press, 1994, σελ. 433]. Στο τελευταίο διαβάζουμε: «καὶ [ὁ σωτήρας] ἀπάντησε λέγοντας: "[μακάριος] ὁ σοφὸς ποὺ [ἀναζήτησε τὴν ἀλήθεια καὶ] ὅταν τὴν βρῇ ἀναπαύθηκε πάνω της γιὰ πάντα καὶ δὲν φοβοῦνταν ἐκείνους ποὺ ἤθελαν νὰ τὸν ταραξοῦν"»· «καὶ καθὼς προσεύχεσθε, θὰ βρεῖτε ἀνάπαυση, διότι ἔχετε ἀφήσει πίσω τὰ δεινὰ καὶ τὴν ἀτιμία. Γιατὶ ὅταν ἐξέλθετε ἀπὸ τὰ δεινὰ καὶ τὰ πάθη τοῦ σώματος, θὰ λάβετε ἀνάπαυση ἀπὸ τὸν ἀγαθὸ καὶ θὰ βασιλεύσετε με τὸν βασιλέα» (βλ. *The Gospel According to Thomas*, ὁ.π., σελ. 203· 207).

των όρων «εξουσία» και «κυριαρχία» ή, αλλιώς, στην υποκατάσταση μιας ορισμένης εξουσίας / κυριαρχίας με μία άλλη. Αυτό που είναι σαφές, όμως, όσον αφορά αυτήν την «άλλη» εξουσία / κυριαρχία είναι: (α) ότι δεν αποτελεί κάποια δεδομένη, εμπειρική κι ως εκ τούτου άμεσα παρατηρήσιμη πραγματικότητα· (β) ότι η αιτία και το πεδίο της εκδήλωσής της δεν είναι οικεία στον «κόσμο»· (γ) ότι αν και ανοίκεια για τον «κόσμο» είναι ό,τι πιο οικείο διαθέτει ο «άνθρωπος»· και (δ) ότι άπτεται εγγενώς τόσο της έλλειψης όσο και της πληρότητας.

Ιδιαίτερα παραστατικά όσον αφορά την ετερότητα της εξουσίας που ενδιαφέρει το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον είναι τα λόγια Θωμ., 48, 106 και 111. «[...] [4]ν δύο ειρηνεύουσιν μέσα στο ίδιο σπίτι, θα πουν στο βουνό, “κουνήσου από εδώ”, κι αυτό θα κουνηθεί»· «[...] όταν μετατρέψτε τους δύο σ’ έναν, θα γίνεται υιοί του ανθρώπου· κι όταν πείτε, “βουνό κουνήσου από εδώ”, θα κουνηθεί»· «[...] οι ουρανοί και η γη θα υποχωρήσουν μπροστά σας και όποιος ζει από τον ζώντα θάνατο δεν θα δει». Βέβαια, από τα όσα έχουμε δει μέχρι τώρα, οι συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου κάθε άλλο παρά ενδιαφέρονταν για κοσμολογικά ζητήματα, που σημαίνει ότι το νόημα των όσων λέγονται περί βουνών, γης και ουρανών –σύμφωνα, άλλωστε, προς την κυρίαρχη αλληγορική ερμηνευτική του κειμένου– θα πρέπει να αναζητηθεί όχι στη δηλωτικότητα αλλά στη συνδηλωτικότητα της γλώσσας στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «πληρώματος». Υπ’ αυτήν την έννοια, το βουνό που κουνιέται δεν είναι πραγματικό βουνό, ούτε οι ουρανοί που υποχωρούν μαζί με τη γη πραγματικοί ουρανοί και πραγματική γη· εντούτοις, κάποια κίνηση, κάποια αλλαγή εκλαμβάνεται ως κάτι περισσότερο από πραγματική, ως η μόνη πραγματικότητα. Και εκλαμβάνεται ως τέτοια, διότι εκείνοι που βιώνουν αυτήν την κίνηση / αλλαγή έχουν την αίσθηση της απόλυτης ισχύος. Το πρώτο ερώτημα που τίθεται, λοιπόν, στο σημείο αυτό είναι το εξής: πώς είναι δυνατόν να έχουν μία τέτοια αίσθηση εκείνοι που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο δεν έχουν επιλέξει ως ζωτικό τους χώρο τον κοινωνικό χώρο; Πώς είναι δυνατόν να αισθάνονται πανίσχυροι εκείνοι που ως θεμελιώδες στοιχείο της ταυτότητάς τους προϋποθέτουν τον κοινωνικό στιγματισμό;

Δεν είναι οι «εκλεκτοί» εκείνοι «[...] που ζουν σ' έναν αγρό που δεν είναι δικός τους» και που επομένως ανά πάσα στιγμή τελούν υπό την εξουσία των ιδιοκτητών του (βλ. Θωμ., 21); Οι συγκεκριμένες ενστάσεις είναι πλήρως κατανοητές, αλλά μπορούν ν' αποβούν εντελώς παραπλανητικές εάν εστιάσουμε την προσοχή μας στην αντίφαση καθ' εαυτήν και όχι στην αντίφαση ως αφορμή για την άρση της. Με άλλα λόγια, δεν ενδιαφέρει τόσο η αντίφαση ανάμεσα στη ρητορική των «εκλεκτών» περί παντοκρατορίας και στην κατά τεκμήριο ανίσχυρη κοινωνική τους συνθήκη, όσο το πώς και το γιατί αυτή ακριβώς η αντίφαση γίνεται ο «τόπος» για την άρθρωση μιας «άλλης» πολιτικής συνείδησης.

Παίρνοντας ως αφετηρία την ανίσχυρη κοινωνική συνθήκη των συντελεστών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, καθίσταται σαφές πως εάν επρόκειτο οι τελευταίοι να διεκδικήσουν μία πολιτική παρουσία τότε το μόνο πεδίο που τους έμενε για την απόκτηση, άσκηση και διατήρηση ισχύος ήταν ο ίδιος τους ο εαυτός. Αυτό δεν σημαίνει ότι όντας κοινωνικά ανίσχυροι αυτομάτως συνέλαβαν τον εαυτό τους ως πεδίο πολιτικής επιβεβαίωσης· το τελευταίο προϋπέθετε από τη μία την ακύρωση της αυθεντίας και του κύρους που, έστω κι αρνητικά, διέθετε στα μάτια τους ο «κόσμος», δηλαδή το πεδίο της κοινωνικο-ιστορικής ύπαρξης, και από την άλλη την ανάδυση ενός άλλου κέντρου –θετικής αυτή τη φορά– αναφοράς. Διατυπωμένο διαφορετικά, χρειαζόνταν μία κορυφαία θρησκευτική εμπειρία που θα αμφισβητούσε ριζικά το κοινωνικό τους έλλειμμα και θα διεκδικούσε απόλυτα το ζητούμενο της πληρότητας. Βέβαια, η διαλεκτική ανάμεσα σε έλλειψη και πληρότητα είναι κοινός τόπος σε κάθε θρησκευτική εμπειρία, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται πως οποιαδήποτε τέτοια εμπειρία είναι προσλήψιμη και λειτουργική σε κάθε ψυχο-κοινωνική περίπτωση· ή, αλλιώς, η προσφυγή στη θρησκευτική διαλεκτική δεν αποτελεί πανάκεια για τα κοινωνικο-ιστορικά αδιέξοδα. Στην περίπτωση, λοιπόν, των συντελεστών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* παρατηρούμε πως, ενώ θεωρητικά και πρακτικά είχαν μπροστά τους μία πληθώρα από θρησκευτικές «λύσεις», η λύση που τελικά επέλεξαν δεν εξηγείται επί τη βάση των ψυχο-κοινωνικο-ιστορικών τους ιδιαιτεροτήτων, αλλά επί τη

βάσει μιας αναγωγής στη χαρισματικότητα του «ιστορικού Ιησού» ως θεμελιωτικής θρησκευτικής διάστασης και μιας χαρτογράφησης των ερμηνευτικών μεταπλάσεων που υπέστη η συγκεκριμένη χαρισματικότητα. Τελικά το γιατί οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* θεώρησαν τον δικό τους τρόπο ερμηνείας του αναστημένου Ιησού ως τη λύση στην κοινωνικο-ιστορική τους αλλοτρίωση είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί ν' απαντηθεί παρά μόνο *a posteriori*: γιατί η συγκεκριμένη εμπειρία απεδείχθη εν τοις πράγμασι αποτελεσματική, τούτέστιν κοινωνικά λειτουργική και ιστορικά βιώσιμη. Για τους «εκλεκτούς» του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* ο αναστημένος Ιησούς έγινε ο «ζων Ιησούς» του προσωπικού και συλλογικού τους παρόντος, το «πλήρωμα» της στιγμής που πλημμύριζε τα πάντα, αλλά που ως στιγμή δεν μπορούσε να διαρκέσει για πάντα –τουλάχιστον όχι ακόμα– δίνοντας έτσι τη θέση του στη βεβαιότητα της επανάληψης –μιας άλλης στιγμής– και τελικά στην προσμονή μιας ουτοπικής στιγμής, όπου το «πλήρωμα» θα ήταν αμετάθετο. Αυτή η επαναλαμβανόμενη διαλεκτική της παρουσίας / απουσίας του Ιησού-ως-Εσχάτου πήρε τη μορφή της αδιάλειπτης εύρεσης / απώλειας του εαυτού: αφού ο «κόσμος» δεν άφηνε κανένα περιθώριο υπαρκτικής πραγμάτωσης, οι «εκλεκτοί» στράφηκαν στον εαυτό τους και υπό το πρίσμα του αναστημένου Ιησού προχώρησαν στην ταυτοποίηση του τελευταίου με τον πρώτο. Ο «ζων Ιησούς» ως η αποκάλυψη του «*νιού του ανθρώπου*», του τέλειου «*ανθρώπου*», φανερώνει στους «εκλεκτούς» την αλήθεια-ουσία της ανθρωπότητας που είναι μία και κοινή σε όλους. Συνεπώς, η τους εμπειρία συνιστά έναν ιδιότυπο ανθρωποκεντρικό μυστικισμό, υπό την έννοια ότι τη θέση (της αλήθειας) του ανθρωπίνου καταλαμβάνει ο «ζων Ιησούς» ως η εσωτερική, μυστική διάσταση του πραγματικού. Εν ολίγοις, στην εκ μέρους του «κόσμου» άρνηση της κοινωνικο-ιστορικής τους ιδιαιτερότητας, οι «εκλεκτοί» του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* απαντούν με την επίκληση της ουτοπικής-εσχατολογικής τους καθολικότητας: στη θέση της ανθρωπότητας των διακρίσεων και της διάσπασης τοποθετούν την ανθρωπότητα της ενότητας και των συγκλίσεων.

Στο σημείο αυτό τίθεται το δεύτερο ερώτημα σχετικά με το ζήτημα που εξετάζουμε: πώς εκφράστηκε ο ανθρωποκεντρικός μυστικισμός του «ζώντος Ιησού» στην πράξη, δηλαδή στο επίπεδο των συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας; Με ποιον τρόπο επηρέασαν οι εν λόγω σχέσεις την ατομική και συλλογική συμπεριφορά των συντελεστών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* στο εξωτερικό και στο εσωτερικό των ομαδοποιήσεών τους; Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να τονιστεί ότι η πλέον πρακτική έκφραση της πολιτικής διαμόρφωσης ανθρωπίνων σχέσεων εκ μέρους του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* είναι το ίδιο το εν λόγω κείμενο ως (κατα)γραφή και παράλληλα ανάγνωση / ακρόαση. Ειδικότερα, η ενεργοποίηση των εξουσιαστικών προθέσεων του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* έγκειται στην ίδια του τη γλώσσα: είναι η ιδιαίτερη χρήση της γλώσσας ως μέσου αλληλοαναγνώρισης και ταυτοποίησης που αρθρώνει και ταυτόχρονα επιβεβαιώνει τα εξουσιαστικά προτάγματα των «εκλεκτών». Αυτό σημαίνει πως κάθε φάση (κατα)γραφής και κάθε στιγμή ανάγνωσης / ακρόασης στην ιστορία της (ανα)παραγωγής του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* ισοδυναμούσε εξ' επόψεως πολιτικής με διακήρυξη κυριαρχίας· ήταν η ίδια η γλωσσική επιτέλεση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* που δημιουργούσε το ζητούμενο πεδίο της πολιτικής πραγμάτωσης. Παρόλα αυτά, συγκρινόμενη η εν λόγω γλώσσα με τον σύγχρονό της πολιτικό λόγο εμφανίζεται, αν όχι εξαιρετικά φτωχή, σίγουρα κοινότυπη όσον αφορά τους όρους που χρησιμοποιεί. Αυτό κατά πάσα πιθανότητα οφείλεται (α) στο γεγονός ότι το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* είναι κυρίως και πρωτίστως θρησκευτικό κείμενο και (β) στο γεγονός ότι οι όποιοι πολιτικοί όροι χρησιμοποιούνται δεν διαφέρουν αισθητά από εκείνους που συναντά κανείς στα υπόλοιπα πρωτοχριστιανικά κείμενα. Στην περίπτωση αυτή, όμως, τι είναι εκείνο που δικαιώνει μία προσέγγιση της εξουσίας στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* όχι μόνο ως ιδιαίτερης αλλά και ως κεντρικής στιγμής στην πολιτική φαινομενολογία του πρώιμου Χριστιανισμού; Απαντώντας σ' αυτό το ερώτημα, θα λέγαμε ότι, ανεξάρτητα από την περιορισμένη πολιτική δηλωτικότητα των όρων που χρησιμοποιεί, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* εμφανίζει μία διευρυμένη πολιτική

συνδηλωτικότητα: επειδή το μείζον ζητούμενο της πολιτικής είναι η συνεχής προσπάθεια για σύνθεση της (δεδομένης) έλλειψης και της (ζητούμενης) πληρότητας στο πεδίο του κοινωνικού, η θρησκευτική διαχείριση αυτών των παραμέτρων με τόση σταθερότητα και συνέπεια στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* δεν μπορεί παρά να υπαινίσσεται τον ιδιότυπο πολιτικό χαρακτήρα του ως θρησκευτικού κειμένου.

Ειδικότερα, οι εξουσιαστικές προθέσεις του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* καθίστανται πρόδηλες αφ' ης στιγμής συλλάβει κανείς την κυρίαρχη θέση της αλληγορίας⁵⁵. Ότι είναι κοινωνικά ο «κόσμος» είναι γλωσσικά η κυριολεξία, που σημαίνει ότι η μόνη γλώσσα που θα μπορούσε να προσιδιάζει στην εμπειρία των «εκλεκτών» είναι η αλληγορία ως ριζική αυθυπέρβαση της γλώσσας. Φαίνεται, λοιπόν, πως αυτό που αρνούνταν στους «εκλεκτούς» ο κοινωνικός χώρος, τούς το πρόσφερε ο «τόπος» που παρήγαγε μία ορισμένη χρήση της γλώσσας. *Ανίσχυροι κοινωνικά και αποστερημένοι πολιτικής παρουσίας, οι συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου στράφηκαν στον εαυτό τους και πιο συγκεκριμένα στη γλώσσα της παράδοσης του Ιησού-της-Αναστάσεως αναδεικνύοντάς την στη δέσμη εκείνων των (νοηματικών) πόρων που ήταν αναγκαίοι για τη δημιουργία ενός εναλλακτικού πεδίου σχέσεων εξουσίας. Με τον τρόπο αυτό, η γλωσσική αλληγορία ως μέσο βιωματικής υποκατάστασης του «κόσμου» με τη «βασιλεία» αντιστοιχούσε στην πολιτική αλληγορία ως μέσο φαντασιακής μετατόπισης από τη «φτώχεια» στη «μεγάλη δύναμη» (Θωμ., 22· 85).*

Στο φαντασιακό, λοιπόν, πεδίο που οριοθετεί η πολιτική αλληγορία του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, η τάξη του «κόσμου», δηλαδή οι δεδομένες σχέσεις εξουσίας, τελούν στιγμιαία σε αναστολή· μία αναστολή που επιτρέπει την ανάδυση μιας άλλης τάξης σχέσεων που είναι

⁵⁵ Για μία εισαγωγή στην αλληγορία, βλ. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers, Faith – Trinity – Incarnation*, Harvard University Press, 1970, σσ. 24-72. Για μία προσέγγιση της αλληγορίας ευρύτερης οντολογικής / μεταφυσικής νοοτροπίας, βλ. A. Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, Cornell University Press, 1970. Για μία πολιτική αξιοποίηση της αλληγορίας, βλ. D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1994, σσ. 13-38.

εξίσου σχέσεις εξουσίας. Πρόκειται για την εξουσία του «πνεύματος» πάνω στο «σώμα»⁵⁶, η οποία παραπέμπει στην εξουσία των «εκλεκτών» επί του «κόσμου». Ειδικότερα, βιώνοντας τη γλωσσική τους παντοκρατορία, οι «εκλεκτοί» ασκούν μία διπλή εξουσία: (α) πάνω στον ίδιο τους τον εαυτό, στον βαθμό που αποτελεί ακόμα οργανικό κομμάτι του «κόσμου», και (β) πάνω στον ίδιο τον «κόσμο», στον βαθμό που η αλληγορική συνδηλωτικότητα των λογίων τους υπονομεύει την καθεστηκυία τάξη. Πραγματικοί εξουσιαστές του «κοσμικού» ανθρώπου και φανταστικοί εξουσιαστές του «κόσμου», οι «εκλεκτοί» του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* βιώνουν την ταυτότητά τους με τον «Ανθρωπο»-Ιησού ή, αλλιώς, βρίσκουν «ανάπαυση» κάτω από τον δικό του «ζυγό» και τη δική του «κυριότητα» (βλ. Θωμ., 90).

Με βάση τ' ανωτέρω, δύσκολα θα μπορούσε να συλλάβει κανείς τον τρόπο με τον οποίο οργανώθηκαν θεσμικά οι κύκλοι που χρησιμοποιούσαν το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*. Ερχόμαστε, λοιπόν, στο τρίτο και τελευταίο ερώτημα της παρούσας υπο-ενότητας: μπόρεσαν οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* να δώσουν θεσμική υπόσταση στην πολιτική τους αλληγορία ή μήπως η τελευταία ήταν *per definitionem* αντίθετη προς κάθε μορφή θεσμικότητας; Το συγκεκριμένο ερώτημα συνδέεται άμεσα με το πρόβλημα του συλλογικού σχηματισμού που προϋποθέτει και συνεπάγεται το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*. Κατ' αρχάς, το τελευταίο μία επικοινωνιακή πράξη ανάμεσα σε μία σειρά από συλλογείς / συντάκτες / ερμηνευτές των λογίων που αποδίδονται στον Ιησού, από τη μία, και σ' ένα ορισμένο ακροατήριο, από την άλλη. Η εν λόγω επικοινωνιακή πράξη υποδηλώνει ήδη καθ' εαυτήν ένα επίπεδο –άτυπης, έστω– θεσμικότητας: οι συλλογείς / συντάκτες / ερμηνευτές του υλικού των λογίων καταλαμβάνουν –συνειδητά ή όχι– τη θέση του καθοδηγητή, ενώ το ακροατήριο αποδέχεται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τη θέση του καθοδηγούμενου. Αν και λείπουν τα

⁵⁶ Το πρωτείο του «πνεύματος» δηλώνεται στο λόγιο Θωμ., 29. Το πρωτείο αυτό ισχύει εν σχέσει προς το «σώμα» και την «ψυχή». Ενδεικτικά είναι τα εξής: «[...] πόσο αξιοθρήνητο είναι το σώμα που εξαρτάται από κάποιο άλλο σώμα και πόσο αξιοθρήνητη είναι η ψυχή που εξαρτάται από αυτά τα δύο» (Θωμ., 87). «[...] οναι στη σάρκα που εξαρτάται από την ψυχή. Οναι στην ψυχή που εξαρτάται από τη σάρκα» (Θωμ., 112).

στοιχεία εκείνα που θα μας επέτρεπαν να στοιχειοθετήσουμε αναλυτικά κάποια αλληλόδραση ανάμεσα στους δύο αυτούς ρόλους, υπό το πρίσμα των πορισμάτων της επικοινωνιολογίας όσον αφορά τη λειτουργία του ακροατηρίου⁵⁷ θα πρέπει να θεωρήσουμε ως εύλογη και στην περίπτωση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* μία τέτοια αλληλόδραση. Με άλλα λόγια, καθοδηγητής και καθοδηγούμενος δεν παίζουν, αντίστοιχα, ενεργητικούς και παθητικούς ρόλους, αλλά συμμετέχουν εξίσου στη συνεχή (ανα)παραγωγή και διαμόρφωση του μηνύματος του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*. Υπ' αυτήν την έννοια, ο καθοδηγητής που ερμηνεύει τα λόγια με τις συντακτικές του παρεμβάσεις δεν παίζει κάποιον αυτόνομο ηγετικό ρόλο, ούτε οι καθοδηγούμενοι που ακροώνται τα λόγια μέσω αξιολόγησης περιορίζονται σε κάποιον επουσιώδη δευτερεύοντα ρόλο. Επομένως, το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* ως επικοινωνιακή πράξη παραπέμπει έμμεσα σε μία άτυπη θεσμική οργάνωση-διάκριση σε όσους ορίζουν και σε όσους οριοθετούν την εσχατολογική αυτοσυνειδησία που διέπει το εν λόγω κείμενο.

Το πρόβλημα, βέβαια, είναι κατά πόσο η ανωτέρω οργάνωση-διάκριση συνοδεύτηκε από ευρύτερες και πιο σταθερές θεσμικές όψεις· κατά πόσο δηλαδή είμαστε σε θέση να μιλήσουμε για ομάδα, κίνημα ή κοινότητα εν σχέσει προς το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*. Όλες αυτές οι δυνατότητες έχουν υποστηριχθεί στο πλαίσιο της προσπάθειας για κοινωνιολογική ανασυγκρότηση των συντελεστών του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*⁵⁸, αλλά θεωρούμε πως χωλαίνουν σε δύο σημεία: (α) προχωρούν πολύ πιο πέρα απ' όσο επιτρέπουν τα κειμενικά ή ιστοριογραφικά δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας και (β) δεν λαμβάνουν σοβαρά υπ' όψιν τους τα όρια που το ίδιο το κείμενο θέτει εκ προοιμίου σε οποιαδήποτε θεσμική του ιδιοποίηση. Πιο συγκεκριμένα, ενώ το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* συνδέθηκε από κάποια στιγμή

⁵⁷ Για μία κριτική ιστοριογραφική επισκόπηση της μετατόπισης της έρευνας από την παθητική στην ενεργητική θεώρηση του ακροατηρίου, βλ. K. Ross and V. Nightingale, *Media and Audiences: New Perspectives*, Maidenhead, Open University Press, 2003, σσ. 12-41.

⁵⁸ Για μία κλασική εκδοχή της θέσης ότι πίσω από το *κατά Θωμά Ευαγγέλιον* βρίσκεται μία πλήρως ανεπτυγμένη κοινότητα με ξεκάθαρη ιεραρχική δομή, βλ. B. Lincoln, «Thomas-Gospel and Thomas-Community: A New Approach to a Familiar Text», στο *Novum Testamentum*, 1977, τεύχ. 19, σσ. 65-76.

της ιστορίας του και μετά με μία ή περισσότερες κοινότητες, αυτό δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο αυθαίρετο συμπέρασμα ότι το εν λόγω κείμενο συνδεόταν εξαρχής με κάποια κοινότητα ή κάποιον σαφώς διακρινόμενο κοινωνικό σχηματισμό. Η ριζική εξατομίκευση που το διέπει δεν συνάδει προς την υιοθέτηση της άποψης ότι πρωτογενώς αποτελούσε κείμενο –και δη καταστατικό– κάποιας κοινότητας. Από την άλλη, μπορεί να είναι ανιχνεύσιμη στο κείμενο μία στρατηγική κατεύθυνση που έχει ως πρόθεση την αποκρυστάλλωση μιας ορισμένης συλλογικότητας, αλλά πρόκειται μάλλον για μία διάχυτη και διάσπαρτη συλλογικότητα και όχι για μία συντεταγμένη συλλογικότητα. Εάν επρόκειτο για την τελευταία, τότε το κείμενο θα είχε λύσει ή θα ήταν ανοιχτό στη λύση της θεσμικής κατοχύρωσης της ηγεσίας. Το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* θέτει, βέβαια, το πρόβλημα της ηγεσίας, αλλά η λύση που δίνει σ' αυτό νομίζουμε πως στηρίζει την ανωτέρω προσέγγισή μας. Ειδικότερα, η κριτική της ηγεσίας που διατυπώνεται στο λόγιο *Θωμ.*, 3, επειδή ακριβώς αποτελεί κριτική μιας νοοτροπίας που δεν είναι εκείνη του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι αφορά την αμφισβήτηση της ηγεσίας που καθόριζε την κυρίαρχη νοοτροπία και ήλεγχε οργανωτικά τη ζωή μιας ή περισσότερων κοινοτήτων στις οποίες οι συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* αποτελούσαν μειονοτική παρουσία. Με άλλα λόγια, δεν έχουμε να κάνουμε εν προκειμένω με μία έμμεση μαρτυρία περί ιδεολογικών συγκρούσεων στο εσωτερικό μιας υποτιθέμενης κοινότητας του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, αλλά με μία έμμεση μαρτυρία περί τάσεων ιδεολογικής συσπείρωσης επί τη βάση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* στο εσωτερικό μιας κυρίαρχης και, ως εκ τούτου, ηγεμονικής θρησκευτικής κοινότητας.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, φαίνεται πως το ζήτημα της ηγεσίας περιπλέκεται υπό το πρίσμα της εξαιρετικής θέσης που επιφυλάσσει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* στους Θωμά και Ιάκωβο.

Ο τελευταίος θεωρείται ότι κατέχει την ηγεσία κατόπιν παρέμβασης του ίδιου του Ιησού⁵⁹, ενώ

⁵⁹ «Οι μαθητές είπαν στον Ιησού: “γνωρίζουμε ότι πρόκειται να μας αφήσεις. Ποιος θα είναι ο αρχηγός μας;” Ο Ιησός τούς είπε: “όπου κι αν είστε, θα πρέπει να πάτε στον Ιάκωβο τον Δίκαιο, γιατί για χάρη του έγινε ο ουρανός και η γη”» (*Θωμ.*, 12).

ο πρώτος είναι εκείνος που εγγυάται την αυθεντικότητα των λογίων του ευαγγελίου. Οι αναφορές στα συγκεκριμένα πρόσωπα, ενώ στην ιστορική πορεία της (ανα)παραγωγής του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* αντανακλούσαν διαφορετικές λύσεις στο πρόβλημα της ηγεσίας / οργάνωσης, στην τελική συντακτική φάση του κειμένου δεν μπορούν παρά να είναι συμβατές με τον διήκοντα αλληγορικό συμβολισμό του⁶⁰. Με άλλα λόγια, ο Ιάκωβος και ο Θωμάς κατανοούνται ως σύμβολα της παρουσίας και της απουσίας του «ζώντος Ιησού», αντίστοιχα: ο Ιάκωβος συμβολοποιεί τη βιωματική παντοκρατορία που ανά πάσα στιγμή μπορεί να χαρίσει η παρουσία του Ιησού-«πληρώματος», ενώ ο Θωμάς τη ριζική ρήξη που ανά πάσα στιγμή μπορεί να επιβεβαιώσει η απουσία του Ιησού-«πληρώματος». Το γεγονός ότι το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* ήταν ανοιχτό μόνο σε άτυπες και όχι σε καταστατικές μορφές ηγεσίας μπορεί κάλλιστα να υποστηριχθεί επί τη βάσει του λογίου Θωμ., 15: «[...] όταν δείτε κάποιον που δεν γεννήθηκε από γυναίκα, πείτε πρηνείς και λατρεύστε. Αυτός είναι ο πατέρας σας». Αν μη τι άλλο, στο σημείο αυτό έχουμε να κάνουμε με μία διατύπωση που μόνο την εξατομικευμένη και όχι τη θεσμική харисματικότητα θα μπορούσε να νομιμοποιήσει. Τέλος, θα πρέπει να προσθέσουμε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τις διαφυλικές σχέσεις. Το πρόταγμα του τέλειου «*Ανθρώπου*»-Ιησού αποτελεί αξιολογικό πρόταγμα ισότητας ανδρών και γυναικών. Η «κοσμική» ή θρησκευτική (πρβλ. Θωμ., 22· 114) υποταγή των γυναικών απορρίπτεται από τους συντελεστές του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, ανεξάρτητα απ' το αν η σχετική ρητορική χρειάστηκε κατά καιρούς να αναδιατυπωθεί εν όψει της προϊούσας φαλλοκρατικής σκλήρυνσης των κυρίαρχων πρωτοχριστιανικών κοινότητων⁶¹.

⁶⁰ Σχετικά με τις αναφορές στους Ιάκωβο και Θωμά, η Α. Marjanen παρατηρεί: «[ε]ίναι πάρα πολύ πιθανό το πρόσωπο του Ιακώβου, η ιεραρχική κατανόηση της χριστιανικής ηγεσίας και η τήρηση των ιουδαϊκών θρησκευτικών πρακτικών ν' αποτελούσαν από κοινού μία ενότητα και να αντιπροσώπευαν μία ορισμένη φάση της θρησκευτικής ανάπτυξης στο εσωτερικό της κοινότητας του Θωμά, ενώ το πρόσωπο του Θωμά, η ιδέα μιας χριστιανικής αυτοσυνειδησίας χωρίς "κυρίου" και η κριτική στάση έναντι των ιουδαϊκών θρησκευτικών πρακτικών ν' αποτελούσαν μία άλλη, νέα δυνατότητα» (βλ. ό.π., σσ. 181-2).

⁶¹ Η αναδιατύπωση αυτή φαίνεται καθαρά όταν συγκριθούν τα λόγια Θωμ., 22 και 114.

3.26 «*Ας είστε ωσάν πάροικοι*»: η πολιτική της μη-προσκόλλησης

Όση φανταστική ισχύ κι αν διέθετε το βίωμα της πολιτικής αλληγορίας των συντελεστών του κατά *Θωμάν Ευαγγελίου*, οι τελευταίοι συνέχιζαν να ζουν εντός του «κόσμου»: συνέχιζαν στην προσωπική και συλλογική τους ιστορία να έρχονται αντιμέτωποι με τις στιγμές της απουσίας του «ζώντος *Ιησού*». Άμεσα και επιτακτικά, λοιπόν, προέκυπτε το ερώτημα: πώς έπρεπε να πολιτεύονται εν τω μεταξύ; Τι συνεπάγονταν η στιγμήαία και επαναλαμβανόμενη εμπειρία του «πληρώματος» για τη διαδοχή των στιγμών της κενότητας; Αν στο εσωτερικό του συλλογικού τους σχηματισμού ο *Ιησούς-«πλήρωμα»* θεμελιώνει σχέσεις ριζικής ενότητας, ισότητας και αυτοπραγμάτωσης, τι από αυτά και πώς μπορούσε να διασωθεί εν μέσω των δεδομένων σχέσεων εξουσίας του «κόσμου»; Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονιστεί ότι η απουσία της εμπειρίας του «πληρώματος» δεν είναι εντελώς άσχετη προς το «πλήρωμα» αυτό καθ' εαυτό· αντίθετα, η εν λόγω απουσία συνιστά το αρνητικό της παρουσίας του «πληρώματος»: επειδή ακριβώς έλαβε χώρα η στιγμή της παρουσίας, αναδύεται πλέον ως ορίζοντας του θρησκευτικού βιώματος το κενό, τουτέστιν ο «κόσμος» ως απουσία. Δίχως την πρωταρχική στιγμή της θρησκευτικής εμπειρίας ο «κόσμος» δεν θα πρόβαλλε ποτέ ως ριζική αντίστιξη. Υπό το πρίσμα αυτής της διαλεκτικής, λοιπόν, η σχέση των «εκλεκτών» με τον «κόσμο» συνίσταται –αυτόματα, τρόπον τινά– σε μία θεμελιώδη ρήξη (πρβλ. *Θωμ.*, 10). Το πόσο θεμελιώδης είναι αυτή η ρήξη φαίνεται από το γεγονός ότι εστιάζεται ιδιαίτερα στην οικογένεια ως τον βασικό κοινωνικό σχηματισμό της αρχαιότητας (πρβλ. *Θωμ.*, 16· 55· 101). Διαπιστώνουμε, επομένως, ότι στην περίπτωση του κατά *Θωμάν Ευαγγελίου* η διαλεκτική ενότητας – διαίρεσης που εισάγει στο πεδίο του κοινωνικού θρησκεία εκδηλώνεται με εξαιρετικά εύγλωπτο τρόπο. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να πούμε πως, ενώ μεταξύ τους οι «εκλεκτοί» συμπεριφέρονται επί τη βάση μιας πολιτικής της ενότητας, στη σχέση τους με τον «κόσμο» η συμπεριφορά τους εκδηλώνεται με τους όρους μιας πολιτικής της διαίρεσης. Με άλλα λόγια, δηλαδή, εκόντες άκοντες, οι «εκλεκτοί» καλούνται να παίξουν κάποιον ρόλο εντός

του «κόσμου» ή, καλύτερα, να σταθούν στο ύψος της θρησκευτικής τους εμπειρίας και, κατ' επέκταση, να αναλάβουν πλήρως την πολιτική τους ευθύνη (πρβλ. Θωμ., 11). Ο Ιησούς φέρεται να έχει ζητήσει: «[...] *αυτό που θ' ακούσετε στο αυτί σας, να το κηρύξετε από τις στέγες σας*» (Θωμ., 33). Αυτή ακριβώς είναι η ευθύνη τους, η οποία απορρέει αυτόματα από την εμπειρία-αποκάλυψη που έχουν βιώσει. Όπως το φως λάμπει παντού (βλ. Θωμ., 24) και όπως η καλά οχυρωμένη πόλη μήτε πέφτει μήτε κρύβεται (βλ. Θωμ., 32), έτσι και οι «εκλεκτοί» πρέπει να λάμπουν και να φαίνονται μέσα στον «κόσμο». Περαιτέρω, το πολιτικό είναι-εν-τω-κόσμω που προβάλλει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* συνδέεται με την αυτογνωσία ως βασική προκείμενη της ηθικής των «εκλεκτών». Ειδικότερα, οι τελευταίοι καλούνται να αληθεύουν (πρβλ. Θωμ., 6), να αληθεύουν ως προς αυτό που πραγματικά είναι και το οποίο τους αποκαλύφθηκε όταν συνειδητοποιήσαν την ταυτότητά τους με τον «*Άνθρωπο*»-Ιησού. Η ειλικρίνεια με την οποία οφείλουν να στέκουν μπροστά στον εαυτό τους είναι ο γνώμονας της παρουσίας και της δράσης τους εντός του «κόσμου». Συνεπώς, η πολιτική ηθική του κατά Θωμάν Ευαγγελίου είναι μία *ιδιότυπη* μεν, αλλά *κατ' εξοχήν ανθρωποκεντρική* ηθική.

Κατά πάσα πιθανότητα, η παρουσίαση της ανωτέρω ανθρωποκεντρικής πολιτικής ως βασικής διάστασης της παρουσίας και του ρόλου των «εκλεκτών» εντός του «κόσμου» φαντάζει παράδοση υπό το πρίσμα της εν γένει αρνητικής στάσης τους έναντι του «κόσμου», την οποία έχουμε μέχρι τώρα υπογραμμίσει. Για να το θέσουμε διαφορετικά, πώς συμβιβάζεται μία τέτοια ηθική με τη διασπαστικές πολιτικές προθέσεις που μνημονεύσαμε παραπάνω; Το ασυμβίβαστο, βέβαια, δεν είναι παρά φαινομενικό, μιας και ο πολιτικός ανθρωποκεντρισμός του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* είναι όντως ιδιότυπος: κέντρο του είναι ο «*ζων Ιησούς*», τουτέστιν η ρήξη του «κοσμικού» ανθρωποειδώλου. Αυτό σημαίνει ότι οι «εκλεκτοί» αντιμετωπίζουν κατ' αρχήν τον «κόσμο» ως πεδίο θετικής δράσης, μιας δράσης που από τον «κόσμο» εκλαμβάνεται αρνητικά και η οποία επιστρέφει στους «εκλεκτούς» ως «κοσμική» (αντι-)δράση. Το γεγονός ότι ο «κόσμος» εισπράττει τη δράση των «εκλεκτών» αρνητικά και

αντιδρά σ' αυτήν εξίσου αρνητικά δεν συνεπάγεται ότι η αυτοσυνειδησία των «εκλεκτών» είναι γενικώς και αορίστως αντι-«κοσμική». Η αντι-«κοσμικότητα» που όντως διέπει το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* δεν αφορά τον «κόσμο» αυτόν καθ' εαυτόν, αλλά τη δυναμική των σχέσεών του με τους «εκλεκτούς». Δεν έχουμε να κάνουμε με κάποιον οντολογικό δυαλισμό, αλλά μ' ένα θρησκευτικό δυαλισμό: η αντίθεση είναι λειτουργικής φύσεως και υπηρετεί την υπερβατικότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης εντός του κοινωνικού· αν δεν υπήρχε, τότε οι εκδηλώσεις της ανθρωπίνης ιστορίας δεν θα είχαν κανένα απολύτως νόημα –και το νόημα είναι το μέγα ζητούμενο για τους ιστορικά περιθωριοποιημένους «εκλεκτούς».

Κατανοούμενη μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο, η αντι-«κοσμική» διάθεση του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* μπορεί να εκτιμηθεί ως ενεργητική και όχι ως παθητική νοοτροπία. Πιο συγκεκριμένα, ενώ υπάρχουν εκείνα τα λόγια που δίνουν την εντύπωση μιας αποχής και στέρησης εν σχέσει προς τον «κόσμο», όπως συμβαίνει για παράδειγμα με την περίφημη «νηστεία» από τον «κόσμο», την αινιγματική τήρηση του «*Σάββατον*», τις διάσπαρτες εγκρατιτικές παρεμβολές⁶² και το ιδεώδες του «ενός» ή «μοναχού» (βλ. Θωμ., 16· 49· 75)⁶³, θα πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας ότι η συγκεκριμένη αποχή και στέρηση συνιστούν περισσότερο πράξη και λιγότερο απραξία. Πράγματι, η κατεύθυνση την οποία προωθεί το *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον* δηλώνεται μέσω της εγρήγορσης ή, καλύτερα, της μη-προσκόλλησης.

⁶² Εγκρατισμός ονομάζεται η ακραία εκείνη ασκητική ηθική σύμφωνα με την οποία ο,τιδήποτε αφορά την ανθρωπινή σεξουαλικότητα είναι εγγενώς κακό και πρέπει να αποφεύγεται. Για τον (υποτιθέμενο) εγκρατισμό του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου*, βλ. G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, Brill, 1967· C. C. Richardson, «The Gospel of Thomas: Gnostic or Encratite?», στο D. Neiman and M. Schatkin (επιμ.), *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Reverend G. V. Florovsky*, Rome, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, 1973, σσ. 65-76. Χαρακτηριστικό δείγμα λογίου που γνώρισε μία ιστορία εγκρατιτικής ιδιοποίησης είναι το Θωμ., 79.

⁶³ Για τη χρήση του όρου «μοναχός» στο *κατά Θωμάν Ευαγγέλιον*, βλ. ενδεικτικά M. Harl, «A propos des logia de Jésus: Le sens du mot MONACHOS», στο *Revue des Études Grecques*, 1960, τεύχ. 73, σσ. 464-74· F. – E. Morard, «Monachos: une importation sémitique en Egypte?», στο E. A. Livingstone (επιμ.), *Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1971*, Berlin, Akademi-Verlag, 1975, σσ. 242-6.

Οι «εκλεκτοί» πρέπει να βρίσκονται πάντα σε ετοιμότητα, υπό το πρίσμα δηλαδή της παρουσίας του «ζώντος Ιησού» –την οποία έχουν γνωρίσει και η οποία προς στιγμήν έχει παρέλθει– καλούνται σε μία αποστασιοποιημένη διαγωγή εντός της καθεστηκυίας τάξης του «κόσμου» (βλ. Θωμ., 21). Δεν καλούνται να είναι επιλεκτικοί, επιφυλακτικοί ή επιθετικοί έναντι των θεσμών του «κόσμου», ούτε να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως τιμητή, ανταγωνιστή ή εχθρό της εξουσίας του «κόσμου». Σύμφωνα με το περίφημο λόγιο Θωμ., 42, το κοινωνικοπολιτικό ιδεώδες των «εκλεκτών» αποδίδεται με την πρόταση «ας είστε ωσάν πάροικοι»⁶⁴. Για την ακρίβεια, αποδίδουμε ως «πάροικοι» το «παράγειν» που προϋποτίθεται στο κοπτικό κείμενο του Nag Hammadi και το οποίο σημαίνει ότι οι «εκλεκτοί» οφείλουν να διάγουν παρά τον «κόσμο», τουτέστιν σε απόσταση από αυτόν. Αυτό δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην κάποια ασκητική απόσυρση ή απάρνηση, αλλά μία ριζική αίσθηση αποξένωσης: οι «εκλεκτοί» αισθάνονται ολοκληρωτικά ξένοι εντός του «κόσμου». Αν όμως αισθάνονται έτσι, τι συνεπάγεται αυτό εξ επόψεως πολιτικής συμπεριφοράς; Τι σημαίνει πολιτικά το παράδοξο της παρουσίας τους εντός του «κόσμου» και της ταυτόχρονης αποστασιοποίησής τους απέναντί του;

Η αποστασιοποίηση και αποξένωση των «εκλεκτών» έναντι του «κόσμου» διαθέτει μία ουσιαστική διαλεκτική λειτουργικότητα, υπό την έννοια ότι αποτελεί *sine qua non* για τη βιωσιμότητα της εσχατολογίας του «πληρώματος». Ειδικότερα, η παρέλευση της παρουσίας του «ζώντος Ιησού» αφήνει στη θέση της τη μνήμη αυτής της παρουσίας, η οποία όμως για να είναι αποτελεσματική έχει ανάγκη από τη συνεχή επαναβεβαίωσή της μέσω της αντίστιξης με το «άλλο». Αυτό ακριβώς το «άλλο» έρχεται να υποστασιάσει ο «κόσμος». Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, αν και είναι το αρνητικό της εμπειρίας του «πληρώματος», ο «κόσμος» λειτουργεί θετικά προς την κατεύθυνση της επανάληψής της. Πολιτικά αυτό σημαίνει ότι οι

⁶⁴ Βλ. T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, Amsterdam, VU, 1983, σσ. 179-205.

δομές και οι σχέσεις εξουσίας του «κόσμου» κατανοούνται ως μία συνεχής υπόμνηση της ουτοπικότητας που αναδύθηκε με την αποκάλυψη του «ζώντος Ιησού» και άρα ως μία συνεχής πρόκληση για επιβεβαίωση της αλήθειας που εκπροσωπεί αυτή η ουτοπικότητα. Εκ των πραγμάτων, οι συντελεστές του κατά Θωμάν Ευαγγελίου δεν μπορούσαν παρά να περιμένουν τη στιγμή που και πάλι θα βυθίζονταν στη φανταστική τους παντοκρατορία ή, αλλιώς, να ελπίζουν ότι η μη-προσκόλλησή τους στην τάξη του «κόσμου» αποτελούσε εγγύηση για την ουτοπική τους χειραφέτηση. Αναμφίβολα, μία τέτοια πολιτική συμπεριφορά αποτελεί παραδοξότητα, μιας και αρνείται την τάξη του πολιτικού τη στιγμή ακριβώς που την έχει απόλυτη ανάγκη. Το μοναδικό σχόλιο που προσθέτει εν προκειμένω το κατά Θωμάν Ευαγγέλιον είναι ότι οι «εκλεκτοί» όχι μόνο έχουν πλήρη συνείδηση αυτής της παραδοξότητας, αλλά τη θεωρούν επίσης ως το κατ' εξοχήν (πολιτικό) αίνιγμα της ισχύος της «βασιλείας του πατρός» (πρβλ. Θωμ., 20· 96· 97).

3.2ε Συμπεράσματα: «αναζητήστε για τον εαυτό σας τόπο αναπαύσεως, ειδάλλως μπορεί να γίνετε κουφάρια και να αναλωθείτε» ή περί αυθυπέρβασης

Η ανάλυση της πολιτικής όψης που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «πληρώματος» θα ολοκληρωθεί με την αναφορά μας στο πολιτικό νόημα του κατά Θωμάν Ευαγγελίου. Αν η πολιτική πρόθεση του εν λόγω κειμένου εκφράζεται μέσω της μη-προσκόλλησης ως μία εξαιρετικά ιδιόζουσα εκδοχή πολιτικής ανατροπής, φαίνεται πως και το πολιτικό του νόημα συνιστά μία εξίσου ιδιόζουσα εκδοχή της διαλεκτικής ανάμεσα σε ελευθερία και κυριαρχία. Ειδικότερα, όπως είδαμε το μείζον πρόβλημα που είχαν ν' αντιμετωπίσουν οι κύκλοι που εμφορούνταν από τις ιδέες του κατά Θωμάν Ευαγγελίου ήταν η υπέρβαση της πολιτικής αδυναμίας στην οποία είχαν περιπέσει εξαιτίας της σταδιακής κοινωνικής περιθωριοποίησής τους· η υπέρβαση του κενού εξουσίας που συνόδευε την παρουσία τους στον κοινωνικό χώρο. Είδαμε, επίσης, ότι στη θέση αυτής της αντικειμενικά πραγματικής παρουσίας

κατάφεραν –μέσω μιας ορισμένης εμβίωσης της παράδοσης του Ιησού-της-Αναστάσεως– ναβάλουν μία άλλη παρουσία, υποκειμενική αυτή τη φορά αλλά κατ' εξοχήν πραγματική για τους ίδιους. Με άλλα λόγια, επειδή δεν μπορούσαν να είναι πολιτικοί πραγματιστές, έγιναν πολιτικοί αλληγοριστές, κατασκευάζοντας γλωσσικά και κατ' επέκταση φαντασιακά έναν εσωτεριστικό κοινωνικό χώρο στον οποίο βίωναν στιγμιαία και επαναλαμβανόμενα όχι μόνο την πολιτική τους χειραφέτηση, αλλά πολύ περισσότερο την πολιτική τους παντοδυναμία. Το πολιτικό αίτημα της ελευθερίας υλοποιήθηκε στο πλαίσιο και υπό το πρίσμα της θρησκευτικής παρουσίας του «ζώντος Ιησού», αλλά ως τέτοιο παρέμενε ουτοπικό, αφού η εμπειρία της κοινωνικο-ιστορικής συνθήκης των «εκλεκτών» ως θρησκευτική εμπειρία της απουσίας του «ζώντος Ιησού» αποτελούσε συνεχή και αδιάψευστη μαρτυρία της κυριαρχίας στην οποία υπόκειντο. Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε εν προκειμένω είναι ότι η ίδια η θρησκευτική εμπειρία του «πληρώματος» ήταν ταυτόχρονα εμπειρία υπέρβασης και εμπειρία εμμένειας, έλυνε και την ίδια στιγμή επανέθετε το πρόβλημα της κοινωνικοπολιτικής αλλοτρίωσης. Η αλληγορική / φαντασιακή / ουτοπική στιγμή της ελευθερίας των «εκλεκτών» αποτελούσε στην πράξη τη συνειδητοποίηση της ριζικής ασυμβατότητας δύο διαφορετικών ειδών κυριαρχίας: γίνονταν κυρίαρχοι αλλά παρέμεναν υπό κυριαρχία ή, αλλιώς, η κυριαρχία του «ζώντος Ιησού» τούς απελευθέρωνε τη στιγμή που η κυριαρχία του «κόσμου» τούς κρατούσε σε υποταγή. Η μόνη έξοδος απ' αυτήν την ένταση ήταν μία ορισμένη διαχείριση της μνήμης: μονάχα η ενεργοποίηση της μνήμης ότι είχαν γνωρίσει επανειλημμένα το «πλήρωμα» μπορούσε να τους χαρίσει ένα συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι του κοινωνικοπολιτικού κενού. Η κατάταξη της πολιτικής πρότασης του *κατά Θωμάν Ευαγγελίου* στην κατηγορία της απάθειας έναντι του κοινωνικού γίνεσθαι είναι μεν ορθή, αλλά μπορεί κάλλιστα ν' αποβεί παραπλανητική. Οι «εκλεκτοί» καλούνται, βέβαια, να διάγουν με αδιαφορία και παθητικότητα απέναντι στα τεκταινόμενα του «κόσμου», αλλά παράλληλα η εν λόγω διαγωγή προβάλλει ως μέριμνα και ενεργητικότητα. Αν και η περιφρόνησή τους για τον «κόσμο» θυμίζει σε πολλά

σημεία την αντίστοιχη κοινωνικοπολιτική προκλητικότητα των Κυνικών φιλοσόφων⁶⁵, φαίνεται πως ως ολότητα εκπροσωπεί ένα πολιτικό νόημα της ζωής που εμφανίζει μία ορισμένη αναλογία με την απάθεια των Στωικών⁶⁶. Αυτό που τελικά ενδιαφέρει τους «εκλεκτούς» μέσα σε όλες τις άρσεις και τις πτώσεις, τις υπερβάσεις και τις συγκρούσεις, είναι να διατηρήσουν αλώβητη την ανωτερότητά τους: να διαφυλάξουν ένα ριζικά εξορισμένο πυρήνα αξιοπρέπειας, στον οποίο θα μπορούν ανά πάσα στιγμή να προστρέχουν και να βρίσκουν «ανάπαυση». «Ανάπαυση», λοιπόν, είναι η λέξη που συνοψίζει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την πολιτική τους αλληγορία και ταυτόχρονα υποδεικνύει την ιδιαιτερότητα του πολιτικού νοήματος που προσπάθησαν να ενσαρκώσουν. Η ανωτερότητά τους σε καμία περίπτωση δεν ήταν διασφαλισμένη: ανά πάσα στιγμή έπρεπε να είναι έτοιμοι ν' αντιμετωπίσουν την καταλυτική ισχύ του «κόσμου» και κατά συνέπεια να θέτουν σε εφαρμογή μία προληπτική πολιτική. Ο πολιτικός «ησυχασμός» τους ήταν αυτή ακριβώς η προληπτική εξουδετέρωση του «κόσμου»: ζώντας μέσα στις δεδομένες δομές και σχέσεις εξουσίας ενεργοποιούσαν ανά πάσα στιγμή έναν εσωτερικό μηχανισμό που μπορούσε να απορροφά τις όποιες κοινωνικοπολιτικές εντάσεις. Υπ' αυτήν την έννοια, όμως, βρίσκονταν πάντα σε μία συνεχή ένταση, μία ένταση που μέσα στον «κόσμο», τουτέστιν μέσα στους κοινωνικούς ή κυρίαρχους εκκλησιαστικούς σχηματισμούς, δεν φαίνεται πως είχε και πολύ μέλλον. Το τελευταίο, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, επεφύλασσε μία ιδιαίτερη τροπή στο πολιτικό νόημα του κατά Θωμάν Ευαγγελίου, μία τροπή από την ένταση εντός του κοινωνικού πεδίου στην ύφεση εντός των μοναστικών κοινοτήτων...

⁶⁵ Για μία διασύνδεση του κατά Θωμάν Ευαγγελίου με τη φιλοσοφική παράδοση των Κυνικών, βλ. εντελώς ενδεικτικά M. Meyer, ό.π., σσ. 16-7.

⁶⁶ Για την απάθεια στους Στωικούς, βλ. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1986.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΠΡΟΟΡΙΣΜΟΥ»

4.1 Το *De ecclesiae catholicae unitate* ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «προορισμού»

Το *De ecclesiae catholicae unitate* του Κυπριανού Καρθαγένης¹ (200/210-258 μ.Χ.) είναι αναμφίβολα εκείνο το κείμενο του πρώιμου Χριστιανισμού που όχι μόνο περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο, αλλά κατ' εξοχήν και συστηματικά ασχολείται με την πραγματικότητα της εκκλησίας. Δεν ενδιαφέρεται κυρίως και πρωτίστως για την τάδε ή τη δείνα (τοπική) εκκλησία ή για την εκκλησία ως ιεροφανειακό σύμβολο², αλλά για την εκκλησία ως την παν-περιεκτική συνθήκη της ζωής όλων των πιστών· για την εκκλησία ως (την) ιστορία. Για τον Κυπριανό, η εκκλησία είναι καθολική³, δηλαδή ενιαία και μοναδική, που σημαίνει ότι η ιστορικότητά της εκλαμβάνεται ως μία συνεχής, συνεκτική και συνεπής διαδοχή εμπειρίας μέσα στον χώρο και τον χρόνο. Υπ' αυτήν την έννοια, συνιστά μία ενιαία ιστορία που για τους πιστούς είναι η μία και μοναδική ιστορία. Ως τέτοια, η εκκλησία έχει «αρχή» και «τέλος» ή, καλύτερα, «προορισμό»: εξ αρχής διέπεται από ένα τέλος, έναν σκοπό, δηλαδή από μία εγγενή ενότητα που συνεπάγεται με τη σειρά της ότι η εν χρόνω και τόπω κίνηση της εκκλησίας δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή ενιαία και μοναδική· ως «προορισμός» η εκκλησία δεν είναι απλά μία

¹ Βλ. βιογραφικά στοιχεία στα Peter Hinchliff, *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London, Geoffrey Chapman, 1974· J. P. Burns, *Cyprian the Bishop*, NY, Routledge, 2002.

² Η εκκλησία ως ιεροφανειακό σύμβολο προσοδιάζει στους Γνωστικούς κύκλους και ευρύτερα στην εσχατολογία του «πληρώματος». Πρβλ. τα όσα παρατηρεί εν αναφορά προς τον Ουαλεντίνο και τον Ωριγένη, ο Σ. Παπαδόπουλος (*Πατρολογία Α'*, Αθήνα, 21994, σσ. 228 και 402, αντίστοιχα).

³ Ο όρος «καθολική» («*catholica*») δεν χρησιμοποιείται στο *De ecclesiae catholicae unitate*, αλλά σε έργα του Κυπριανού μετά το πρόβλημα που προέκυψε με το λεγόμενο «Νοβατιανό σχίσμα» (250/251 μ.Χ.). Παρόλα αυτά, η έννοια της καθολικότητας είναι κάτι περισσότερο από σαφές. Πρβλ. J. Quasten and J. C. Plumpe (επιμ.), *Ancient Christian Writers*, τόμ., 25, *St. Cyprian, The Lapsed, The Unity of the Catholic Church* (εις. – μφρ. – σχόλια Μ. Bévenot, S. J.), NY, Newman Press, 1957, σσ. 74-5 (σημ. 6α) [στη συνέχεια η εν λόγω έκδοση θα αναφέρεται ως ECU]. Για το «Νοβατιανό σχίσμα», βλ. C. B. Daly, *Tertullian the Puritan and His Influence: An Essay in Historical Theology*, Dublin, Four Courts Press, 1993, σσ. 190-202.

από τις δυνατές ιστορίες, αλλά η εκάστοτε ανακεφαλαίωση της ιστορίας, η κατ' εξοχήν, η μία και μοναδική ιστορία. Με βάση τ' ανωτέρω καθίσταται σαφές το γιατί επιλέξαμε το συγκεκριμένο κείμενο του Κυπριανού ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «προορισμού». Άλλωστε το κείμενο αυτό όχι μόνο αποκρυστάλλωσε με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο την μέχρι τότε διάχυτη ερμηνεία του Ιησού / Εσχάτου ως της εκκλησίας / «προορισμού», αλλά απετέλεσε μία από τις θεμελιώδεις πηγές της μεταγενέστερης ηγεμονικής εκκλησιολογίας⁴.

Αν το κύριο πρόβλημα που αντιμετωπίζει το *De ecclesiae catholicae unitate* είναι το πρόβλημα της διεκδίκησης της ιστορίας ή, αλλιώς, το πρόβλημα του ιστορικού πλουραλισμού εξ απόψεως χριστιανικής εμπειρίας, η λύση που εισηγείται ο Κυπριανός Καρθαγίνης είναι ότι υπάρχει μόνο μία χριστιανική εμπειρία και ως εκ τούτου μόνο μία ιστορία. Το πρόβλημα, λοιπόν, γι' αυτόν είναι στην ουσία το πρόβλημα της ενότητας σ' αντιδιαστολή προς την πολλαπλότητα⁵, ενώ όλη του η προσπάθεια στο *De ecclesiae catholicae unitate* είναι να θεμελιώσει όχι απλά την προτεραιότητα, αλλά τη μοναδικότητα της θρησκευτικής εμπειρίας, της ερμηνείας και, κατ' επέκταση, της ιστορίας. Σ' αυτό ακριβώς το στοιχείο είναι που εντοπίζουμε την ιδιαιτερότητα του κειμένου του. Ειδικότερα, το *De ecclesiae catholicae unitate* δεν προβάλλει απλά την άγνωστη μέχρι τότε απολυτοποίηση της ενότητας / καθολικότητας ως ουσίας της εκκλησίας⁶, αλλά θέλει την ίδια την ενότητα ως προτεινόμενη λύση στο πρόβλημα

⁴ Πρβλ. τα όσα γράφει ο Σ. Παπαδόπουλος για τη θεολογία του Κυπριανού εν σχέσει προς το λεγόμενο «πρωτείο της αληθείας» (ό.π., σελ. 434). Κατ' αυτόν, το «πρωτείο αληθείας» «[...] εξαρτάται από την αλήθεια, από το ότι ένας επίσκοπος εκφράζει γνησιώτερα και βαθύτερα απ' όσο οι άλλοι [...] τη θεία αλήθεια σχετικά με τα προβλήματα, που αφορούν [...] τη ζωή της Εκκλησίας» (βλ. ό.π., σελ. 269). Θα επανέλθουμε στο «πρωτείο της αληθείας» ως εκδήλωση ηγεμονίας στο πλαίσιο των ιδεολογικών συγκρούσεων του πρώιμου Χριστιανισμού.

⁵ Με την εσχατολογία του «προορισμού» το κατ' εξοχήν πρόβλημα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, τουτέστιν το πρόβλημα της ενότητας του Είναι σ' αντιδιαστολή προς την πολλαπλότητα του Γίνεσθαι, μεταπλάθεται σε κατ' εξοχήν πρόβλημα της χριστιανικής θεολογίας, τουτέστιν στο πρόβλημα της ενότητας της ιστορίας ως παρουσίας του Θεού («βασιλεία») σ' αντιδιαστολή προς την πολλαπλότητα της ιστορίας ως απουσίας του Θεού («κόσμος»).

⁶ Για την εκκλησιολογία του Κυπριανού Καρθαγίνης, βλ. A. Demoustier, «L' ontologie de l' Eglise selon saint Cyprien», στο *Recherches de science religieuse*, 1964, τεύχ. 54, σσ. 554-588· U. Wickert, *Sacramentum*

της πολλαπλής διεκδίκησης της ιστορίας να παραμένει εν τέλει πρόβλημα. Όσο κι αν έχει συλλάβει μία ιδέα καταλυτικής σημασίας για τη μεταγενέστερη ιστορία του Χριστιανισμού, φαίνεται πως ο ίδιος ο Κυπριανός έχει συναίσθηση της λογικής, αν μη τι άλλο, εκκρεμότητάς της. Σε όλη την έκταση του *De ecclesiae catholicae unitate* προσπαθεί ξανά και ξανά, με την τάδε ή τη δείνα επιχειρηματολογία, να πείσει περί της ενότητας, αλλά δεν μπορεί παρά να τη θεωρήσει τελικά ως «μυστήριο». «Τούτο το μυστήριο της ενότητας» (*Hoc unitatis sacramentum*) [ECU, σελ. 49· κεφ. 7], γράφει χαρακτηριστικά, όχι για να υποδηλώσει κάποια αμφιβολία, αλλά για να διατρανώσει την πεποίθησή του ότι η ενότητα / καθολικότητα για την οποία γράφει είναι θρησκευτικής τάξεως. Είναι η συγκεκριμένη θρησκευτική εμπειρία του περί του Ιησού και όχι η προφανής ιστορική εμπειρία του που τον διαβεβαιώνει για την ενότητα της εκκλησίας ως (της) ιστορίας. Η άμεση και προφανής ιστορία μέσα στην οποία ζει κάθε άλλο παρά ενότητα θυμίζει· εξ ου άλλωστε και το πρόβλημα για τις τοπικές εκκλησίες. Η ενότητα για την οποία κάνει λόγο και στην οποία καλεί τις τοπικές εκκλησίες προϋποθέτει ότι αυτές αναγνωρίζουν η μία στην αυτοσυνειδησία της άλλης τον Ιησού-της-Αναστάσεως ως τον «προορισμό» της ιστορίας. Εν κατακλείδι, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιδιαιτερότητα του *De ecclesiae catholicae unitate* έγκειται στο γεγονός ότι αντιμετωπίζει την ενότητα της εκκλησίας ως τη θρησκευτική εμπίωση του Ιησού εντός της ιστορίας· το «μυστήριο της ενότητας» της εκκλησίας αποβαίνει ή, καλύτερα, παραμένει το «μυστήριο» του Χριστού ως της αρχής, της πορείας και του τέλους της ιστορίας.

Με τη σειρά της, η περιγραφή του *De ecclesiae catholicae unitate* αρθρώνεται γύρω από εκείνα τα στοιχεία του κειμένου που φανερώνουν τεταμένη ιστορική συνείδηση και πιο συγκεκριμένα το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Κυπριανού για τη θέση του Ιησού μέσα στην ιστορία και τη σημασία του ως Χριστού για την ιστορικότητα της εκκλησίας. Πρώτα απ' όλα,

unitatis: Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Kyprian, Berlin, 1971· A. Davids, «Unité ou néant, la doctrine de saint Cyprien sur l' Eglise et la tradition», στο *Concilium*, 1972, σσ. 43-48. Για την επίδραση που άσκησε στην εν λόγω εκκλησιολογία το έργο του Τερτυλλιανού, βλ. C. B. Daly, ό.π., σσ. 3-37.

θα πρέπει να τονιστεί ότι ο Χριστός τον οποίο κηρύπτει ο Κυπριανός είναι πέρα για πέρα ιστορικός· έδρασε και κήρυξε σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο και, μάλιστα, με πολύ συγκεκριμένο τρόπο. Και είναι αυτός ακριβώς ο τρόπος, το τι είπε και έκανε, που θεωρείται ως δεσμευτικός για την ιστορικότητα της εκκλησίας⁷. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι στο *De ecclesiae catholicae unitate* η ταύτιση «κηρυγματικού Χριστού» και «ιστορικού Ιησού» είναι και συνειδητή και προγραμματική. Η εν λόγω ταύτιση αποβαίνει καθοριστικής σημασίας όταν το όλο πρόβλημα της ενότητας της εκκλησίας αντιμετωπίζεται υπό το πρίσμα της αναδρομής στον «ιστορικό Ιησού». Ο Κυπριανός υποστηρίζει, δηλαδή, ότι η προβληματοποίηση της ενότητας της εκκλησίας «[...] έχει προκύψει [...] διότι οι άνθρωποι δεν ανατρέχουν στις απαρχές (*«originem»*) της [χριστιανικής] πραγματικότητας (*«veritatis»*)· διότι δεν αναζητούν την πηγή (*«caput»*) τους και δεν εμμένουν στη διδασκαλία του συνάντιου κυρίου τους» (ECU, σσ. 45-6· κεφ. 3)⁸. Με άλλα λόγια, οι διαφορετικές εκδοχές της εκκλησιαστικής ενότητας ή, αλλιώς, οι εκδηλώσεις συγκρουσιακής διαφοροποίησης εντός του Χριστιανισμού, προκύπτουν σύμφωνα με τον Κυπριανό, διότι δεν είναι ταυτόσημη η αντίληψη που έχουν περί της ιστορικότητας της εκκλησίας όσοι θεωρούν τους εαυτούς τους φορείς της χριστιανικής εμπειρίας. Για τον Κυπριανό, η μόνη εμπειρία που δικαιούται να ονομάζεται χριστιανική είναι εκείνη που αναγνωρίζει την έσχατη αιτία της στον «ιστορικό Ιησού», στο τι αυτός είπε και έπραξε. Πώς, όμως, μπορεί να ισχυρίζεται κάτι τέτοιο ο Κυπριανός; Δεν αναγνώριζαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο όλες οι εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού τον «ιστορικό Ιησού» ως το θεμέλιό τους; Πράγματι· αλλά αυτόν ακριβώς τον διαφοροποιημένο τρόπο είναι που κατηγορηματικά αρνείται ο Κυπριανός. Γι' αυτόν υπάρχει μόνο ένας τρόπος

⁷ «Πρέπει, λοιπόν, να τηρήσουμε τα λόγια των: όλα όσα εκείνος δίδαξε και έκανε· αυτό ακριβώς οφείλουμε να μάθουμε και να πράξουμε οι ίδιοι» (βλ. ECU, σελ. 44· κεφ. 2)· «[ο]φείλουμε να συμφωνούμε ο ένας με τον άλλο με ειλικρίνεια και πιστότητα –αυτό ακριβώς μας δίδαξε [ο Χριστός]» (βλ. ECU, σελ. 54· κεφ. 12). Βλ. ECU, σελ. 45, κεφ. 3, όπου τα θαύματα του «ιστορικού Ιησού» συναιρούνται με την ιστορικότητα της εκκλησίας ως θαυματουργικής μεταμόρφωσης του «κόσμου».

⁸ Βλ. επίσης ECU, σελ. 55· κεφ. 12).

αναγνώρισης του «ιστορικού Ιησού» ως θεμελιωτικής θρησκευτικής διάστασης· μόνο ένας τρόπος ερμηνείας του «ιστορικού Ιησού». Κατά συνέπεια, αυτό που εμμέσως πλην σαφώς υποστηρίζεται εν προκειμένω είναι ότι ο Χριστιανισμός δεν μπορεί παρά να είναι μία ιστορική συνέχεια από συνεπείς μεταξύ τους ερμηνείες ή, αλλιώς, μία θεμελιώδης ερμηνεία που ως καθολική θα εκφράζεται ενιαία στις όποιες επιμέρους μεταπλάσεις της. Το ποια ακριβώς είναι αυτή η θεμελιώδης ερμηνεία μάς το αποκαλύπτει ο Κυπριανός στο περίφημο 4^ο Κεφάλαιο⁹ του *De ecclesiae catholicae unitate*.

Σ' αυτό το κεφάλαιο, λοιπόν, η θεμελιώδης ερμηνεία που υποστηρίζει ο Κυπριανός ανάγεται στον «ιστορικό Ιησού» ως τον Ιησού-της-Αναστάσεως¹⁰. Είναι αυτός ο Ιησούς που «[...] ίδρυσε μία και μοναδική καθέδρα (*«cathedra»*), θεμελιώνοντας με τον τρόπο αυτό [...] τις απαρχές και τον χαρακτήρα (*«rationem»*) της ενότητας» (ECU, σελ. 46· πρβλ. σελ. 55, κεφ. 12). Ειδικότερα, πρόκειται για μία θεμελίωση ιστορική, μία θεμελίωση που αφορά συγκεκριμένα πρόσωπα –πρώτα στον Πέτρο και μετά όλους τους αποστόλους– τα οποία και την εξέφρασαν ως ενότητα «πίστεως». Για τον Κυπριανό, επομένως, το «μυστήριο της ενότητας» της εκκλησίας υποστασιάζεται ως ενότητα «πίστεως» και σημαίνεται στην ιστορία ως η «ενότητα του Πέτρου» (*«hanc Petri unitatem»*) (ECU, σελ. 47). Εμφανίζεται μέσα στην ιστορία με την πρόταση του ενός (Πέτρου), προχωρά στην «ενιαία συμφωνία» (ECU, σελ. 46) των πολλών (αποστόλων), ενώ «[...] αελώνεται και πολλαπλασιάζεται χάρι στους

⁹ Το κεφάλαιο αυτό έχει γίνει το επίκεντρο μιας εντονότατης διαμάχης σχετικά με το εάν υποστηρίζει ή όχι το «πρωτείο εξουσίας» για την εκκλησία της Ρώμης, εάν δηλαδή είναι υπέρ ή κατά των τάσεων της Ρώμης για κυριαρχία πάνω στις υπόλοιπες τοπικές εκκλησίες. Το όλο θέμα είναι περίπλοκο, διότι το 4^ο Κεφάλαιο του *De ecclesiae catholicae unitate* έχει διασωθεί σε δύο παραλλαγές, εκ των οποίων η συντομότερη περιλαμβάνει τον όρο «πρωτείο» (*«primatus»*). Βλ. J. Le Moyne, «Saint Cyprien est-il bien l' auteur de la rédaction brève du "De Unitate" chapitre 4?», στο *Revue bénédictine*, 1953, τεύχ. 63, σσ. 70-115· M. Bévenot, «"Primatus Petro datur", St. Cyprian on the Papacy», στο *Journal of Theological Studies*, 1954, τεύχ. 5, σσ. 19-35.

¹⁰ Ο Κυπριανός χρησιμοποιώντας από κοινού τα Ματθ., 16: 18-19 και Ιωάν., 21: 17 καταφάσκει στην ουσία την ενότητα ανάμεσα στον «ιστορικό Ιησού» –όπως αυτός προβάλλει στο γνωστό περιστατικό της ομολογίας του Πέτρου στην Καισάρεια Φιλίππου– και τον «κρυγμιακό Χριστό» –όπως αυτός προβάλλει στην εκ μέρους των μαθητών εμπειρία της αναστάσεως.

απογόνους της γονιμότητας της» εκκλησίας. Και «[...] ενώ η πολλαπλότητα της μοιάζει διασκορπισμένη στα πέρατα χάρη στην αφθονία των υδάτων της πηγής της», «η ενότητά τους παραμένει κατά τον λόγο της αφετηρίας τους» (ECU, σελ. 47-8· κεφ. 5). Κατά συνέπεια, η ενότητα της εκκλησίας ως η θεμελιώδης ερμηνεία που προτάσσει ο Κυπριανός αφορά μία πολύ συγκεκριμένη ιστορικότητα¹¹, μία ιστορικότητα που έχει την αρχή της στον Ιησού-της-Αναστάσεως, σημαίνεται ως ενότητα / ολότητα στον Πέτρο, εκδηλώνεται ως ενιαία πολλαπλότητα στους αποστόλους και αναπτύσσεται «[...] από γενιά σε γενιά» ως καθολική συμπερίληψη του «κόσμου» (ECU, σελ. 48· κεφ. 5). Με άλλα λόγια, η θεμελιώδης ερμηνεία που συνιστά το *De ecclesiae catholicae unitate* είναι ο Ιησούς-της-Αναστάσεως ως η αρχή, η πορεία και το τέλος της εκκλησίας, ως ο «προορισμός» της ιστορίας / «κόσμου». Υπό το πρίσμα αυτό, η εκκλησία θεωρείται ως η ενότητα της ιστορίας, η μοναδική ιστορία.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε τίθεται το πρόβλημα της θέσης που επιφυλάσσει ο Κυπριανός Καρθαγίνης αφ' ενός μεν σε ό,τι δεν είναι κατ' αυτόν εκκλησία, αφ' ετέρου δε σε ό,τι ανήκει χρονικά πριν από τον «ιστορικό Ιησού». Με άλλα λόγια, πώς αντιλαμβάνεται την ιστορικότητα των «αιρετικών», από τη μία, και την ιστορικότητα του «κόσμου» εν γένει, από την άλλη; Πράγματι, ο παράδοξος ισχυρισμός που προϋποθέτει και συνεπάγεται το *De ecclesiae catholicae unitate*, ότι δηλαδή η εκκλησία είναι η ιστορία, θα ήταν αυτόχρημα αντιφατικός εάν δεν αποτελούσε ταυτόχρονα μία εκ νέου οριοθέτηση του ιστορικού· μία οριοθέτηση που όντως λαμβάνει χώρα υπό το πρίσμα του Ιησού-της-Αναστάσεως. Πιο συγκεκριμένα, για τον Κυπριανό Καρθαγίνης υπάρχει κατά βάση η (αληθής) ιστορία της

¹¹ Αναφερόμενος στον ιδιαίτερα παραστατικό τρόπο με τον οποίο ο Κυπριανός αποδίδει τη σχέση ενότητας και πολλαπλότητας στην περίπτωση της εκκλησίας («ήλιος» – «ακτίνες», «δέντρο» – «κλαδιά», «πηγή» – «ρυάκια»), ο Σ. Παπαδόπουλος κάνει λόγο για «νοησιαρχική [...] ιδέα» την οποία υποτίθεται πως ξεπερνά ο Κυπριανός για να εστιάσει το ενδιαφέρον του στην ιστορική, τουτέστιν συγκεκριμένη τοπική εκκλησία (πρβλ. ό.π., σελ. 432). Θεωρούμε την εν λόγω τοποθέτηση άστοχη, διότι είναι αυτές ακριβώς οι παραστατικές εικόνες που αφορούν και υπογραμμίζουν την ιστορικότητα της εκκλησίας. Αν υπάρχει κάποια «νοησιαρχική ιδέα» που αναφέρεται στο θέμα της ενότητας της εκκλησίας, τότε αυτή είναι μάλλον η τριαδολογική θεμελίωση της εν λόγω ενότητας, όπως παρουσιάζεται στο 6^ο Κεφάλαιο του *De ecclesiae catholicae unitate* (βλ. ECU, σελ. 48-9).

εκκλησίας και η ψευδο-ιστορία των *«αρέσεων»*. Η πρώτη θεωρείται τόσο αληθινή που προεκτείνεται ή, καλύτερα, συμπεριλαμβάνει στιγμές της ιστορικής μνήμης που προηγούνται χρονικά του «ιστορικού Ιησού» και της ιστορικότητας που αυτός συνιστά ως Χριστός / Κύριος. Αυτό υποδηλώνεται με τις αναφορές στην *«κιβωτό του Νώε»* (ECU, σελ. 49· κεφ. 6), τον προφήτη Αχία που διέρρηξε το ιμάτιό του σε δώδεκα κομμάτια (βλ. ECU, σελ. 50), τη χαναναία πόρνη Ραάβ, το ιουδαϊκό τελετουργικό του Πάσχα και το περιεχόμενο του βιβλίου των *Ψαλμών* (βλ. ECU, σελ. 51· κεφ. 8), καθώς και τους «εν καμίνω» τρεις παίδες (βλ. ECU, σελ. 55· κεφ. 12). Το χαρακτηριστικό σε όλες αυτές τις περιπτώσεις είναι ότι θεωρούνται ως *«προτύπωση»*, *«μυστήριο»*, *«τύπος»*, *«σημείο»* και *«πρόρρηση»*¹². Τι σημαίνουν, όμως, όλοι αυτοί οι συνώνυμοι όροι; Πρώτα απ' όλα, σημαίνουν κάποιες ιδιαίτερες στιγμές του παρελθόντος. Δεύτερον, σημαίνουν την ιδιαιτερότητα αυτών των στιγμών ως θρησκευτικών εκδηλώσεων (πρβλ. τη μνεία του Αγίου Πνεύματος στο τέλος του 8ου Κεφαλαίου). Και τέλος, τρίτον, σημαίνουν τον χαρακτήρα των εν λόγω στιγμών ως μία ορισμένη παρουσία της ιστορικότητας της εκκλησίας. Διατυπωμένο διαφορετικά, ο Χριστός / Κύριος ως Έσχατο, δηλαδή ως το πλήρως ανεπτυγμένο και απηρτισμένο ιστορικό παρόν της εκκλησίας, αναγνωρίζεται μερικώς και ελλιπώς σε κάποιες έγχρονες στιγμές ως το παρελθόν της εκκλησίας. Με τον τρόπο αυτό, όμως, η εκτός (της ιστορίας της) εκκλησίας χρονικότητα μεταμορφώνεται σε ιστορικότητα, όχι ως προϊστορία της εκκλησίας, αλλά ως προσομοίωση της εκκλησίας: η «ιστορία» που φαίνεται πως προηγείται της εκκλησίας δεν κείται τελικά εκτός εκκλησίας, εάν βιωθεί ως παραπέμπουσα στην εκκλησία ως ιστορία, εάν δηλαδή υπαχθεί

¹² Όπως έχουμε τονίσει στο πρώτο κεφάλαιο του δευτέρου μέρους της παρούσας διατριβής οι συγκεκριμένοι όροι προσδιάζουν στην εσχατολογία του «μέρους» και όχι στην εσχατολογία του «προορισμού». Η παρουσία και χρήση τους στο πλαίσιο της τελευταίας διέπεται από μία λεπτή αλλά καιρία διαφορά εν σχέσει προς την εσχατολογία του «μέρους». Ειδικότερα, αναφέρονται στον τρόπο που αρθρώνεται η ιστορία ως Έσχατο («βασιλεία του Θεού») και όχι στον τρόπο που αρθρώνεται η σχέση ιστορίας και Εσχατού: δηλώνουν την τάδε η τη δείνα σχέση ανάμεσα σε διαφορετικές έγχρονες στιγμές εντός της ιστορικότητας της εκκλησίας και όχι την τάδε ή τη δείνα σχέση ανάμεσα σε διαφορετικές στιγμές της ιστορικότητας της εκκλησίας και τη «βασιλεία του Θεού».

στον Ιησού-της-Αναστάσεως ως νόημα της ιστορίας. Εν κατακλείδι, στην εκκλησία ως (την αληθή) ιστορία είναι παρούσες τόσο η μερικότητα / ελλειπτικότητα του παρελθόντος όσο και η ολότητα / πληρότητα του μέλλοντος· χάρη στο Έσχατο «μυστήριο και σημείο» (*«sacramento et signo»*) της εκκλησίας ως του «άραφον χιτώνα» του Χριστού (βλ. ECU, σσ. 49-50· κεφ. 7) παρελθόν και μέλλον συναιρούνται σε μία ιστορική συνέχεια απόλυτου νοήματος¹³.

Από την άλλη, το *De ecclesiae catholicae unitate* προβάλλει μία σαφή θέση όσον αφορά την ιστορικότητα των «αιρετικών» και της πορείας που ακολουθεί ο «κόσμος» ανεξάρτητα από την εκκλησία. «Αιρέσεις έχουν συχνά εμφανιστεί κι ακόμα εμφανίζονται» (ECU, σελ. 52· κεφ. 10), γράφει ο Κυπριανός, έχοντας κατά νου μία (υποτιθέμενη) ιστορία πτώσης και παρακμής¹⁴. «Τούτο το κακό [των αιρέσεων] [...] έκανε την πρώτη του εμφάνιση εδώ και καιρό, αλλά τώρα η καταστροφική μοχθηρία του ίδιου κακού έχει αυξηθεί και ο δηλητηριώδης όλεθρος των επίμονων αιρέσεων και σχισμάτων μεγαλώνει και πολλαπλασιάζεται [...]» (ECU, σελ. 58· κεφ. 16). Ειδικότερα, η εν λόγω «ιστορία» διαφοροποιείται από την (αληθή) ιστορία της εκκλησίας, επειδή η ιστορικότητα που επικαλείται έχει «ανθρώπινες απαρχές» (ECU, σελ. 61· κεφ. 19). Αυτό που θέλει να τονίσει εν προκειμένω ο Κυπριανός –εκ του αρνητικού αυτή τη φορά– είναι πως ό,τι μοιάζει εξ επόψεως παγκόσμιας και διαχρονικής με ιστορία είναι στην ουσία αφορμή για να συλλάβει κανείς δύο διαφορετικά επίπεδα πραγματικότητας: ένα αληθές, που γι' αυτόν είναι η ιστορία ως ενότητα (εκκλησία), και ένα ψευδές, που γι' αυτόν είναι η «ιστορία» ως διάσπαση

¹³ Μία από τις πιο χαρακτηριστικές διατυπώσεις σχετικά με την ιστορικότητα της εκκλησίας ως «προορισμένης» πορείας προς τη «βασιλεία» –στο πλαίσιο της οποίας, όμως, η «βασιλεία» είναι ήδη παρούσα– έχουμε στο 14^ο Κεφάλαιο του *De ecclesiae catholicae unitate*: «η βασιλεία θα είναι κλειστή γι' αυτόν [τον «σχισματικό» μάρτυρα] που έχει εγκαταλείψει εκείνην που είναι προορισμένη να είναι η βασίλισσα της [«βασιλείας»]» (βλ. ECU, σελ. 56). Στο λατινικό πρωτότυπο οι χρησιμοποιούμενες εκφράσεις *ad regnum* και *regnatura est* υπογραμμίζουν την ταυτότητα εκκλησίας και «βασιλείας του Θεού» (πρβλ. ECU, σελ. 115, σημ. 113).

¹⁴ Η εν λόγω «ιστορία» παρουσιάζεται ως αναγόμενη «[...] στην ίδια την αρχή του κόσμου» και εστιάζεται στην παρουσία του δαιμονικού στοιχείου (βλ. ECU, σελ. 43· κεφ. 1).

(«αίρεση»). Για τον Κυπριανό, η ψευδο-ιστορικότητα των «αιρέσεων» δεν αποτελεί παρά την πλέον δραματική εκδήλωση της «παρακμής του κόσμου» (*ECU*, σελ. 58· κεφ. 16), η οποία μόνο υπό το πρίσμα της (αληθούς) ιστορικότητας της εκκλησίας γίνεται αντιληπτή και κατανοείται¹⁵. Πιο συγκεκριμένα, υπό το πρίσμα της θέσης και σημασίας του Χριστού / Κυρίου εντός του χρόνου, ο τελευταίος αρθρώνεται αφ' ενός μεν ως ενότητα-ιστορία, στον βαθμό που ο Χριστός / Κύριος βιώνεται ως συνεχής παρουσία, αφ' ετέρου δε ως διάσπαση-«ιστορία», στον βαθμό που ο Χριστός / Κύριος βιώνεται ως συνεχής απουσία. Στην ουσία, δηλαδή, η ιστορική συνείδηση που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «προορισμού» διέπεται από μία εσωτερική διαλεκτική ένταση: όσο αποτελεί συναισθηση της συνεχούς και απόλυτης παρουσίας του Ιησού-της-Αναστάσεως εντός της χρονικής ακολουθίας, άλλο τόσο αποτελεί αίσθηση της συνεχούς και απόλυτης απουσίας του Ιησού-της-Αναστάσεως εντός της χρονικής ακολουθίας. Υπ' αυτήν την έννοια, η εκκλησία-ως-«*βασιλεία*» δεν είναι νοητή χωρίς την «αίρεση»-ως-«*κόσμος*»· η θρησκευτική ανάδυση της ενότητας της εκκλησίας ως (της) ιστορίας είναι αζεδιάλυτα συνδεδεμένη με την ανάδυση της διάσπασης της «αίρεσης» ως (της) ψευδούς ιστορίας. Με άλλα λόγια, η διάσπαση έχει βαρύνουσα σημασία για την ενότητα: θεωρείται μαρτυρία των Γραφών (πρβλ. *ECU*, σελ. 58-9· κεφ. 16)¹⁶ και αναγκαία συνθήκη για την ανάδειξη της αλήθειας (πρβλ. *ECU*, σελ. 52· κεφ. 10). Είναι αυτή ακριβώς η αλήθεια που αποτελεί τη βασική μέριμνα του *De ecclesiae catholicae unitate* (βλ. *ECU*, σσ. 44, 45, 54, 57,

¹⁵ Η «παρακμή» στο *De ecclesiae catholicae unitate* παραπέμπει ολοφάνερα στο σχήμα του αποκαλυπτισμού· δεν πρόκειται όμως για μία ελληνιστική αντίληψη περί ιστορικής παρακμής, αλλά για μία «ιουδαιοχριστιανική», αφού είναι συνδυασμένη με την παρουσία-παρέμβαση του δαιμονικού στοιχείου και την «τελική» νίκη του Θεού. Ο εν λόγω αποκαλυπτισμός είναι και η αιτία της συχνής αναφοράς του Κυπριανού στο τέλος της ιστορίας (βλ. *ECU*, σσ. 59, 67· κεφ. 16, 26, 27), το οποίο όμως εκφράζει πολύ περισσότερο ηθική παρά ιστορική συνείδηση. Η τελευταία παρατήρηση ενισχύεται από το γεγονός ότι για τον Κυπριανό το μόνο άμεσο «τέλος» είναι η στιγμή του θανάτου (βλ. *ECU*, σελ. 62· κεφ. 21). Σχετικά με τ' ανωτέρω, πρβλ. B. E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, σελ. 41. Περαιτέρω, για τα σχετικά με την ιστορικότητα της εκκλησίας ως το κυρίαρχο πρίσμα αντίληψης και κατανόησης, πρβλ. τον τρόπο με τον οποίο ο «*καιρός των αποστόλων*» παρουσιάζεται ως «*χρυσή εποχή*» (βλ. *ECU*, σελ. 66· κεφ. 25).

¹⁶ Στην ουσία, μαρτυρία του ίδιου του Χριστού / Κυρίου (βλ. *ECU*, σελ. 67· κεφ. 26).

65· κεφ. 2, 3, 11, 14, 23), μία μέριμνα που θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: η παρουσία / απουσία του Ιησού-της-Αναστάσεως λαμβάνει τη μορφή μιας θεμελιώδους ερμηνείας στο πλαίσιο της οποίας η μεν παρουσία του Ιησού-της-Αναστάσεως αποτελεί την αληθή ιστορία ως ενότητα της εκκλησίας («*βασιλεία*»), η δε απουσία του την ψευδο-ιστορία ως διάσπαση της «*αίρεσης*» («*κόσμος*»).

Στη βάση αυτής της περιγραφής, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Κυπριανός Καρθαγένης δεν συγκλονίστηκε μόνο από την αρνητική εμπειρία της διάσπασης στους κόλπους του πρώιμου Χριστιανισμού, αλλά και από την εξίσου αρνητική εμπειρία της προϊούσας κατάρρευσης του ρωμαϊκού κόσμου. Αυτά τα δύο αποτελούσαν ένα παράδοξο, αλλά αδιάσπαστο συνεχές στο πλαίσιο της ιστορικής του συνειδησης, που σημαίνει ότι η λύση του ενός προϋπέθετε και συνεπάγονταν τη λύση του άλλου. Η θεωρητική και η πρακτική λύση του προβλήματος της εκκλησιαστικής ενότητας έπρεπε να είναι ταυτόχρονα και ιδεολογικο-πολιτική λύση του προβλήματος της αποσάθρωσης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Όχι μόνο επειδή ο χριστιανός Κυπριανός παρέμενε βαθύτατα ρωμαίος, αλλά κυρίως και πρωτίστως διότι η θρησκευτική του εμπειρία περί του ρόλου και της θέσης του Ιησού-της-Αναστάσεως εντός της ιστορίας ήταν αποκλειστική και παράλληλα καθολική. Υπό το πρίσμα αυτό, η ιστορία ήταν ο «*κηρυγματικός Χριστός*» και η αυτοκρατορία μπορούσε να βγει από το αδιέξοδο –άπαξ δια παντός, τουτέστιν εσχολογικά– μόνο ως εκκλησία.

Όσον αφορά το νόημα μιας τέτοιας θεμελιώδους ερμηνείας, αυτό είναι στην ουσία το νόημα της ιστορίας. Πώς μπορεί, όμως, να συμπυκνώσει κανείς ένα τέτοιο νόημα σε μία σύντομη διατύπωση; Προφανώς κάτι τέτοιο θα πρέπει να είχε κατά νου ο Κυπριανός Καρθαγένης όταν χαρακτήριζε την ενότητα της εκκλησίας «*μυστήριο*». Παρόλα αυτά, στον βαθμό που κάθε μυστήριο αποτελεί πρόκληση για ερευνητική μύηση, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο «*κηρυγματικός Χριστός*» του *De ecclesiae catholicae unitate* ως η αρχή, η πορεία και το τέλος της ιστορίας υπαγόρευε στους φορείς του την προοδευτική υπαγωγή του «*κόσμου*» στην

επικράτεια της εκκλησίας. Με άλλα λόγια, αν η «βασιλεία του Θεού» ήταν η εκκλησία ως ο «προορισμός» του «κόσμου», τότε το σύστημα του τελευταίου μπορούσε όχι απλά ν' αποκατασταθεί, αλλά να τελειοποιηθεί. Ως εκ τούτου, η εκκλησία βίωνονταν, σε τελική ανάλυση, ως η αυθυπέρβαση του ελληνορωμαϊκού κοσμοσυστήματος¹⁷.

4.2 Το *De ecclesiae catholicae unitate* ως τυπικό δείγμα της πολιτικής εσχατολογίας του «προορισμού»

4.2α Η απόλυτη αυθεντία της εκκλησίας

Μπορεί προς στιγμήν το *De ecclesiae catholicae unitate* να δίνει την εντύπωση ότι υποτιμά και απλοποιεί την πολιτική όψη της πρωτοχριστιανικής εμπειρίας που εκπροσωπεί¹⁸, αλλά στην πραγματικότητα αυτό γίνεται διότι το εν λόγω κείμενο εστιάζει την προβληματική του σε μία διάσταση της εσχατολογίας του «προορισμού» που για τον Κυπριανό έχει την κύρια και πρώτιστη πολιτική σημασία. Διατυπωμένο διαφορετικά, στο *De ecclesiae catholicae unitate* δεν έχουμε να κάνουμε απλά με μία μετατόπιση από την εξωτερική στην εσωτερική σχέση της εκκλησίας με την πολιτική, αλλά κατά βάση με τον εντοπισμό της πολιτικής στο πεδίο του εκκλησιαστικού· το πεδίο της εκκλησίας κατανοείται ως το κατ' εξοχήν πεδίο του πολιτικού. Υπ' αυτήν την έννοια, το πρόβλημα της ενότητας της εκκλησίας είναι ένα κατ' εξοχήν πολιτικό πρόβλημα, κάτι που φαίνεται ξεκάθαρα από τη σταθερότητα με την οποία θέτει ο Κυπριανός το ζήτημα της αυθεντίας. Πιο συγκεκριμένα, ο όρος «αυθεντία» χρησιμοποιείται έμμεσα για το

¹⁷ Χρησιμοποιούμε τον όρο «κοσμοσύστημα» με τη σημασία που έχει στο Γ. Δ. Κοντογιώργης, *Το Ιερατείο: η δεσποτική μετάλλαξη της Ελλαδικής Εκκλησίας*, Αθήνα, Epicon A. E. / Terzo Group, 2000. Ειδικότερα, «[τ]ο κοσμοσύστημα προσδιορίζει ένα συνεκτικά και λειτουργικά ολοκληρωμένο σύστημα κοινωνιών με κοινές ορίζουσες και θεμέλια. Οι κοινές αυτές ορίζουσες και τα θεμέλια που αποτυπώνονται στην ιδιοσυστασία και στην εσωτερική τυπολογία ενός εκάστου κοσμοσυστήματος συναρτώνται, εντέλει, από συγκεκριμένες παραμέτρους και μάλιστα από τη φύση, το εξελικτικό στάδιο και τη μεταξύ τους άρθρωση» (βλ. ό.π., σελ. 274).

¹⁸ «Δεν είναι μόνο ο διαγμός που πρέπει να φοβόμαστε, ούτε οι δυνάμεις που ανοιχτά παρατάσσονται σε πόλεμο για να ανατρέψουν και να νικήσουν τους δούλους του Θεού. Είναι αρκετά εύκολο να επαγρυπνεί κανείς όταν ο κίνδυνος είναι προφανής [...]» (ECU, σελ. 43· κεφ. 1).

Θείο, την εκκλησία και τους αποστόλους και άμεσα για τον Ιησού και τους επισκόπους. Παρόλα αυτά, η συγκεκριμένη διάκριση δεν είναι ουσιαστικής σημασίας, αφού ο όρος «*αυθεντία*» χρησιμοποιείται από τον Κυπριανό ως συνώνυμος άλλων όρων¹⁹. Το ουσιώδες εν προκειμένω έγκειται στον τρόπο με τον οποίο αρθρώνεται η προβληματική περί αυθεντίας. Θα ήταν εύκολο να πει κανείς ότι ο Θεός εκλαμβάνεται ως η πηγή της αυθεντίας που εκδηλώνεται μεταβιβαστικά στην εκκλησία και από αυτήν στους αποστόλους και, τέλος, στους επισκόπους. Αν και σε γενικές γραμμές ένα τέτοιο σχήμα ανταποκρίνεται στην εσχατολογία του «προορισμού», δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι προσιδιάζει σ' αυτήν²⁰. Από την άλλη, μάλιστα, λαμβάνει ως δεδομένο το ζητούμενο της ανάλυσης, αποσιωπώντας δηλαδή το πώς ακριβώς θεμελιώνεται αυτή η κατ' απορροήν διάχυση της θεϊκής αυθεντίας.

Σύμφωνα με την εσχατολογία του «προορισμού» –έτσι όπως αυτή αποτυπώνεται στο *De ecclesiae catholicae unitate* του Κυπριανού Καρθαγένης– η πηγή της αυθεντίας είναι ο Ιησούς-της-Αναστάσεως ως Χριστός / Κύριος. Είναι αυτός που, όχι με την αυθεντία κάποιου άλλου, αλλά με τη δική του αυθεντία (ECU, σελ. 46· κεφ. 4) «[...] *ίδρυνσε και έκτισε*» την εκκλησία (ECU, σελ. 55· κεφ. 12) και «[...] *δίδαξε από κοινού ενότητα και αγάπη*» (ECU, σελ. 58· κεφ. 15). Πιο συγκεκριμένα, η αυθεντία του Ιησού βιώνεται ως το σύνολο των «*εντολών*» ή «*διαταγών*», ενώ λέγεται με σαφήνεια ότι η αυθεντία του είναι η αυθεντία του «*νόμου*» (ECU, σελ. 45· κεφ. 3). Ο «*νόμος*» του Ιησού, όμως, είναι η προσωπική του ιστορία ως το πλαίσιο αναφοράς της εκκλησίας ως (της μόνης) ιστορίας. Αυτό προκύπτει από μία σειρά εξισώσεων, στην οποία «*η ενότητα του Θεού*» είναι «*ο χιτώνας του Κυρίου*» και «*ο χιτώνας του Κυρίου*» «*η εκκλησία του Χριστού*» (ECU, σελ. 50· κεφ. 8) ή, αλλιώς, η ενότητα του Θεού

¹⁹ Στην περίπτωση του Θείου γίνεται λόγος για «*σταθερότητα*» («*firmitas*») (ECU, σελ. 49· κεφ. 6) και «*κάρωση*» (ECU, σελ. 53· κεφ. 10)· στην περίπτωση της εκκλησίας έχουμε πολλές περιφραστικές διατυπώσεις· ενώ στην περίπτωση των αποστόλων χρησιμοποιούνται τα «*καθέδρα*» και «*αξίωμα*» (ECU, σσ. 46-7· κεφ. 4). Στην περίπτωση του Ιησού η αυθεντία δηλώνεται και με τον όρο «*μεγαλείο*» (ECU, σελ. 63· κεφ. 21).

²⁰ Το ίδιο σχήμα ισχύει και στην περίπτωση της εσχατολογίας του «τέλους». Εκεί τη θέση της εκκλησίας κατέχουν οι άγγελοι, των αποστόλων οι προφήτες και των επισκόπων οι πιστοί.

είναι η ενότητα του Χριστού και η ενότητα του Χριστού η ενότητα της εκκλησίας²¹. Ενώ εκ πρώτης όψεως θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η αυθεντία του Ιησού υπάγεται τελικά στην αυθεντία της Τριάδος ως ενότητας –η οποία και εκπεφρασμένα θεωρείται ως το «*ουράνιο πρότυπο*» («*sacramentis caelestibus*») της ενότητας της εκκλησίας (βλ. ECU, σελ. 49· κεφ. 6)– η πίστη στην Τριάδα δεν είναι παρά η τήρηση του «νόμου», που σημαίνει ότι ο εκ μέρους του Κυπριανού τριαδολογικός προσδιορισμός της αυθεντίας είναι στην ουσία ένας ιστορικός προσδιορισμός. Αυτό προκύπτει από τα όσα αναφέρονται στο δεύτερο μισό του 6^{ου} Κεφαλαίου, όπου το *De ecclesiae catholicae unitate* επικαλείται –στην πράξη, ερμηνεύει– το Α' Ιωάν., 5: 8²². Για την ακρίβεια, η παραγωγική συλλογιστική του Κυπριανού δεν ξεκινά από την ενότητα της Τριάδος για να καταλήξει μέσω του Ιησού στην ενότητα της εκκλησίας, αλλά αντίστροφα από την ενότητα της εκκλησίας για να καταλήξει μέσω του Ιησού στην ενότητα της Τριάδος –η οποία, a posteriori, προβάλλεται ως η a priori αρχή / αυθεντία της ενότητας. Κατά συνέπεια, για τον Κυπριανό το a priori δεδομένο για τη διαπραγμάτευση του θέματος της ενότητας της εκκλησίας είναι στην πράξη η ιστορικότητα της εκκλησίας, δηλαδή ένα ορισμένο θρησκευτικό βίωμα «[...] *περί του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος*» ως ενότητας της ιστορίας. Με άλλα λόγια, η ιστορικότητα της εκκλησίας ως ένα συγκεκριμένο βίωμα περί της Τριάδος προσδιορίζεται εκ μέρους του Κυπριανού ως ενότητα, διότι (υποτίθεται ότι) τελεί σε συνέχεια / συνέπεια προς την προσωπική ιστορία του Ιησού, τούτέστιν τη μαρτυρία του «*πνεύματος*», του «*όδατος*» και του «*αίματος*», σύμφωνα με το Α' Ιωάν., 5: 8, ως φανέρωσης της ενότητας της Τριάδος. Είναι η προβολή της ιστορικότητας

²¹ «[ο] Θεός είναι ένας και ο Χριστός είναι ένας και η εκκλησία του είναι μία» (ECU, σελ. 65· κεφ. 23).

²² Ο M. Bévenot παρατηρεί ότι «[κ]άποιος θα μπορούσε να υποθέσει πως ο Κυπριανός διάβασε το περίφημο "Johannine comma" (στίχ. 7) στο κείμενό του. Στην πραγματικότητα, έδινε απλά μία αλληγορική ερμηνεία στη φράση "το πνεύμα και το ύδωρ και το αίμα" με όρους της Τριάδος, όπως έκαναν κι αρκετοί από τους λατίνους πατέρες μετά από αυτόν (συμπεριλαμβανομένου του ιερού Αυγουστίνου), αν και σε καμία περίπτωση δεν διάβασαν στο βιβλικό κείμενο την παρεμβολή» (βλ. ECU, σελ. 109). Αυτό που έχουμε να προσθέσουμε είναι πως ό,τι φαίνεται αλληγορική ερμηνεία είναι στην ουσία προβολή ιστορικής αυτοσυνειδησίας.

του Υιού στην κλίμακα της εκκλησίας ως παγκόσμιας ιστορίας που καθιστά την τελευταία τριαδολογική. Σε τελική ανάλυση, η τριαδολογική θεμελίωση της αυθεντίας εντός της εκκλησίας δεν είναι παρά η θεωρητική επεξεργασία της ερμηνείας του Ιησού-της-Αναστάσεως ως ιδεολογικής πρακτικής στο πλαίσιο μιας ορισμένης ιστορικής συνέχειας του πρώιμου Χριστιανισμού. Αν θα θέλαμε ν' αποσαφηνίσουμε τη θέση του Κυπριανού περί αυθεντίας, θα λέγαμε πως (α) ο Κυπριανός ως θεολόγος αποτελεί το ποιητικό αίτιο της αυθεντίας· (β) ο «κηρυγματικός Χριστός» ως ερμηνευτική πράξη αποτελεί το υλικό αίτιο της αυθεντίας· (γ) η τριαδολογία ως θεωρία αποτελεί το ειδικό αίτιο της αυθεντίας· (δ) η εκκλησία ως συλλογική ταυτότητα αποτελεί το τελικό αίτιο της αυθεντίας· και, τέλος, (ε) η ενότητα της εκκλησίας ως το αποκλειστικό πεδίο της ιστορίας αποτελεί το βιωματικό νόημα (Sinn) της αυθεντίας.

Ανεξάρτητα πάντως από τη θεωρητική θεμελίωση της αυθεντίας (τριαδολογία) ή το σημείο αναφοράς εν σχέσει προς το οποίο λαμβάνει χώρα η ερμηνευτική / ιδεολογική της παραγωγή (χριστολογία), το πεδίο εκδήλωσης και αποδοχής της αυθεντίας είναι η εκκλησία. Πράγματι, το μείζον ζητούμενο για τον Κυπριανό είναι το εάν κάποιος είναι εντός ή εκτός της εκκλησίας. Πιο συγκεκριμένα, αμφισβητεί ευθέως την παραμονή των «αιρετικών και σχισματικών» εντός της εκκλησίας: «[...] έχει ακόμα [ο «αιρετικός και σχισματικός»] την πεποίθηση ότι βρίσκεται εντός της εκκλησίας;» (ECU, σελ. 47· κεφ. 4). Αξιολογώντας, μάλιστα, την περίπτωση των «πεπτωκότων» χριστιανών, θεωρεί πως βρίσκονται σε καλύτερη μοίρα από τους «αιρετικούς και σχισματικούς», διότι οι πρώτοι «[...] έχουν αναζητήσει την εκκλησία κι έχουν προσφύγει σ' αυτήν», ενώ οι τελευταίοι «[...] έχουν αποκηρύξει την εκκλησία» (ECU, σελ. 61· κεφ. 19). Από αυτά συνάγεται ότι το όλο ζήτημα της αυθεντίας εστιάζεται στην εκκλησία. Με παραστατικό και συνάμα κατηγορηματικό τρόπο, ο Κυπριανός δηλώνει ότι είναι η εκκλησία «[...] που μας διασώζει για λογαριασμό του Θεού, αυτή που σφραγίζει για τη βασιλεία τους υιούς που έχει γεννήσει. Όποιος απομακρύνεται από την εκκλησία και προχωρά σε μοιχεία αποκόπτει τον εαυτό του από τις υποσχέσεις που δόθηκαν στην

εκκλησία· κι αυτός που έχει γυρίσει την πλάτη του στην εκκλησία του Χριστού δεν θα λάβει τις ανταμοιβές του Χριστού: είναι ένας ξένος, γέννημα του κόσμου και εχθρός. Δεν μπορείς να έχεις τον Θεό για πατέρα σου, εάν δεν έχεις την εκκλησία για μητέρα σου» (ECU, σσ. 48-9· κεφ. 6). Με ακόμα πιο κατηγορηματικό τρόπο θα προβεί σε δηλώσεις όπως οι εξής: όταν απομακρύνεται κανείς από την εκκλησία «[...] έχει χάσει τη ζωή και την ψυχή του» (ECU, σελ. 49· κεφ. 6)· κανείς χριστιανός δεν μπορεί να «σταθεί ή να ζήσει (*stare et vivere*) όταν αφήνει την εκκλησία» (ECU, σελ. 50· κεφ. 8)· και «[ο]τιδήποτε χωρίζεται από το μητρικό σώμα σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να ζήσει ή να αναστενέσει από μόνο του· κάθε ελπίδα για τη σωτηρία του (*substantiam salutis*) έχει χαθεί» (ECU, σελ. 65· κεφ. 23)²³. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, είναι η εκκλησία που λειτουργεί ως αυθεντία, ως το αριστοκρίτήριο της αλήθειας. Ο Κυπριανός δεν ενδιαφέρεται για τις θεωρητικές θέσεις των «*αιρετικών και σχισματικών*», για το «πιστεύω» τους· του αρκεί ότι είναι εκτός εκκλησίας, ότι δηλαδή στην πράξη έχουν αυτοπροσδιοριστεί σ' αντιδιαστολή προς την εκκλησία. Στο σημείο αυτό, βέβαια, εγείρεται το πρόβλημα του καθορισμού της εκκλησίας, αφού οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» σε καμία περίπτωση δεν αρνούνταν την εκκλησία ως ιστορική άρθρωση της εσχατολογικής εμπειρίας του Χριστιανισμού²⁴. Αυτό που αρνούνταν ήταν ο τύπος της ιστορικής άρθρωσης που εκπροσωπούσε ο Κυπριανός. Επομένως, το πρόβλημα της αυθεντίας ως πρόβλημα του καθορισμού της εκκλησίας αποτελούσε σύγκρουση διαφορετικών εκκλησιολογιών: τόσο ο Κυπριανός όσο και αντίπαλοί του θεωρούσαν την εκκλησία χαρισματικό μέγεθος εντός της

²³ Από τις πολλές διατυπώσεις που είναι ανάλογες με τις ανωτέρω αναφέρουμε ενδεικτικά τις εξής: «[...] από τη μητέρα της [εκκλησίας] γεννιόμαστε, από το γάλα της τρεφόμαστε, από το πνεύμα της οι ψυχές μας αντλούν τη ζωοποιό τους πνοή» (ECU, σελ. 48· κεφ. 5)· «[...] δεν είναι ο σπόρος που παρασύρεται από τον άνεμο, ούτε το γερά ριζωμένο δέντρο που η θύελλα ρίχνει κάτω· είναι ο κούφιος φλοιός που σαρώνεται από τη θύελλα, τα ασθενικά δέντρα που ανατρέπονται με το χτύπημα του ανεμοστρόβιλου» (ECU, σελ. 52· κεφ. 9).

²⁴ Για την εκκλησιολογία του Νοβατιανού, επί παραδείγματι, βλ. H. J. Vogt, *Coetus Sanctorum: Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1966.

ιστορίας, αλλά προφανώς διαφωνούσαν ως προς το ποια ιστορία είχαν κατά νου. Ενώ για τον Κυπριανό η χαρισματικότητα της εκκλησίας εκφραζόταν ως η δημιουργία της μόνης αληθινής ιστορίας, για τους αντιπάλους του η χαρισματικότητα της εκκλησίας σηματοδοτούσε είτε το «τέλος» της ιστορίας (π.χ. Νοβατιανός) είτε την ασημαντότητά της (π.χ. Φηλικίσσιμος). Άρα η προβληματική περί αυθεντίας ως εκκλησιολογικός ανταγωνισμός εξέφραζε μία σύγκρουση στο επίπεδο της θεολογίας / ιδεολογίας περί ιστορίας, που σημαίνει ότι ο Κυπριανός δεν μπορούσε ν' ανταποκριθεί στην πρόκληση του προβλήματος της εκκλησίας / αυθεντίας παρά μόνο με την πρόταση μιας ιστορικής αυτοσυνειδησίας.

Η θέση του Κυπριανού περί της εκκλησίας ως αυθεντίας δεν διατυπώθηκε με θεωρητικούς ορισμούς, αλλά με πρακτικές επισημάνσεις. Σύμφωνα με τη βασικότερη από αυτές τις επισημάνσεις, εάν γίνεται λόγος για αυθεντία εν αναφορά προς την εκκλησία είναι γιατί στην πράξη οι επίσκοποι αποτελούν τη ζωντανή μαρτυρία αυτής της αυθεντίας εντός της εκκλησίας. Βέβαια, για την αυθεντία εντός της εκκλησίας μαρτυρεί και η χρήση της Γραφής –η οποία, σημειωτέον, χρησιμοποιείται δαψιλώς στο *De ecclesiae catholicae unitate*– αλλά σε τελική ανάλυση η εν λόγω χρήση διαμεσολαβείται από τους επισκόπους, αφού μόνο η ερμηνεία που αυτοί προκρίνουν ως ορθή συνιστά το νόημα της Γραφής. Με άλλα λόγια, είναι ο επίσκοπος ως το τελετουργικό, διοικητικό και διδακτικό κέντρο της ζωής της τοπικής εκκλησίας που υποστασιάζει την αυθεντία που βιώνουν οι πιστοί. Παρόλα αυτά, επειδή οι κατά τόπους επίσκοποι έρχονται και παρέρχονται στο πλαίσιο μιας ιστορικής διαδοχής, δεν αποτελούν παρά μόνο τους φορείς της αυθεντίας που υποστασιάζουν και όχι την ίδια την αυθεντία. Αυτή καθ' εαυτήν η αυθεντία συνίσταται στην εν λόγω διαδοχή, η οποία –ακριβώς επειδή αρθρώνει τον χρόνο σε ιστορία– αποτελεί την ενότητα της εκκλησίας ή, αλλιώς, την εκκλησία / αυθεντία ως ιστορία. Η ιστορική διαδοχή των επισκόπων, δηλαδή η ιστορία που αφ' ενός μεν αναδύεται / δημιουργείται με τον Ιησού-της-Αναστάσεως, αφ' ετέρου δε αποτελεί τη σταθερή παρουσία του μέσα στον χρόνο, είναι η αυθεντία της εκκλησίας. Για την ακρίβεια πρόκειται

για τη διαχρονική θεμελίωση της εκκλησίας / αυθεντίας, μία θεμελίωση που ο Κυπριανός θεωρεί ότι στερούνται οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» αφ' ης στιγμής οι επίσκοποι τους δεν τελούν σε συνέχεια αλλά ασυνέχεια προς αυτήν. Αυτήν ακριβώς την ασυνέχεια, την απόπειρα προς δημιουργία μιας νέας ιστορικότητας, είναι που έχει κατά νου ο Κυπριανός όταν κατηγορεί τους «*αιρετικούς και σχισματικούς*» για «*αυθεντίες που έχουν ανθρώπινες απαρχές*» (ECU, σελ. 61· κεφ. 19). Στο σημείο αυτό, ασφαλώς, θα μπορούσε κανείς να θέσει τα εξής ερωτήματα: (α) η διαχρονική διάσταση της εκκλησίας / αυθεντίας θεμελιώνεται άραγε μόνο στην ιστορική διαδοχή των επισκόπων; (β) Η αυθεντία που προβάλλουν οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να επικαλεστεί τη θεμελίωσή της στην ιστορική διαδοχή των επισκόπων; Εν πρώτοις, θα πρέπει να τονιστεί ότι ο Κυπριανός δεν ασχολείται με τις εκδοχές εκείνες του πρώιμου Χριστιανισμού ενάντια στις οποίες στράφηκε αρχικά το επιχείρημα της λεγόμενης «*αποστολικής διαδοχής*»²⁵. Δεν τον ενδιαφέρουν οι «*Γνωστικοί*» ή οι «*αποκαλυπτικοί*» χριστιανοί, διότι απλούστατα κατά την άποψή του δεν ανήκαν ποτέ στην εκκλησία. Η κριτική του απευθύνεται σε όσους αποστασιοποιούνται από μία συγκεκριμένη τοπική εκκλησία, της οποίας προηγουμένως ήταν μέλη, για να σχηματίσουν εν συνεχεία δική τους αυτόνομη κοινότητα. Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι αυτού του είδους οι αντιρρησίες αντιπροσώπευαν ανέκαθεν κάποια ιδεολογική διαφοροποίηση εντός της τοπικής εκκλησίας, μία διαφοροποίηση που κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες έλαβε και θεσμική μορφή. Υπό το πρίσμα αυτό, λοιπόν, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι όσο η θεσμική διαφοροποίηση των «*αιρετικών και σχισματικών*» συνιστούσε ασυνέχεια ως προς την ιστορική διαδοχή της αυθεντίας, άλλο τόσο η ιδεολογική τους διαφοροποίηση αποτελούσε συνέχεια ως προς αυτήν. Με άλλα λόγια, οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» ήταν σε θέση να επικαλεστούν τη θέση τους στη διαχρονία της εκκλησίας / αυθεντίας, όχι επί τη βάση της διαδοχής των επισκόπων, αλλά επί τη βάση της διαδοχής του θρησκευτικού βιώματος. Υπ'

²⁵ Για το επιχείρημα αυτό, βλ. Στ. Παπαδόπουλος, ό.π., σσ. 284-5, 300, 433.

αυτήν την έννοια, φορείς της εκκλησίας / αυθεντίας δεν θεωρούνταν κατ' αυτούς μόνο οι επίσκοποι, αλλά και διάφοροι άλλοι χαρισματούχοι όπως μάρτυρες, ομολογητές και θεολόγοι²⁶. Άλλωστε, ακόμα και στο θεσμικό επίπεδο οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» μπορούσαν να επικαλεστούν μία ορισμένη –έστω και περιορισμένης αποδοχής– θέση στην ιστορική διαδοχή των επισκόπων²⁷. Από την άλλη, στην περίπτωση του Κυπριανού, ενώ υπήρχε εξολοκλήρου θεσμική συνέχεια ως προς τη διαχρονία της εκκλησίας / αυθεντίας, η ιδεολογική συνέχεια ως προς αυτήν δεν ήταν παρά μερική. Προβάλλοντας την αποκλειστικότητα της ιδεολογικής του τοποθέτησης, ο Κυπριανός στην ουσία τελούσε σε ασυνέχεια ως προς τον πρότερο ιδεολογικό πλουραλισμό της τοπικής του εκκλησίας. Παρόλα αυτά, ο Κυπριανός διέθετε ένα συγκριτικό πλεονέκτημα: την αναγνώρισή του εκ μέρους της πλειοψηφίας των κατά τόπους επισκόπων. Ένα πλεονέκτημα που ο ίδιος ανήγαγε σε βασικό όρο της όλης προβληματικής περί αυθεντίας, κατά τρόπο που η τελευταία να ταυτίζεται με τη συμφωνία των κατά τόπους επισκόπων. Με τον τρόπο αυτό, η εκκλησία / αυθεντία δεν ήταν απλά η ιστορική διαδοχή των επισκόπων σε μία ορισμένη τοπική εκκλησία, αλλά και η συμφωνία / πλειοψηφία των επισκόπων ως καθολική εκκλησία. Μ' αυτούς τους όρους, η διαχρονία και η συγχρονία της εκκλησίας / αυθεντίας συναιρούνταν μ' αποτέλεσμα η κάθε ιστορική στιγμή της αυθεντίας ως διαχρονίας να ταυτίζεται με την αυθεντία ως συγχρονία. Διαισθανόμενος ο Κυπριανός την με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ενδεχόμενη επίκληση της αυθεντίας ως διαχρονίας εκ μέρους των «*αιρετικών και σχισματικών*», τους αφαιρεί εκ προοιμίου αυτή τη δυνατότητα με το να προσδιορίζει τη διαχρονία ως επαναλαμβανόμενη συγχρονία. Με άλλα λόγια, αφού εξ επόψεως συγχρονικής οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*»

²⁶ Η χαρισματικότητα των μαρτύρων λειτουργούσε μέσω επιστολών με τις οποίες διαβεβαίωναν εν ονόματι του Ιησού για την αποδοχή του τάδε ή του δείνα «*πεπρωκότος*» εντός της εκκλησίας. Η χαρισματικότητα των ομολογητών απέρρεε από τα προσωπικά τους επιτεύγματα. Τέλος, στην κατηγορία των χαρισματούχων θεολόγων θα μπορούσε κανείς να αναφέρει πρόσωπα όπως ο Τερτυλλιανός.

²⁷ Ο Νοβατιανός είχε αναγνωρισθεί ως επίσκοπος Ρώμης από τρεις ιταλούς επισκόπους (πρβλ. Σ. Παπαδόπουλος, ό.π., σελ. 425).

δεν μπορούσαν να επικαλεστούν την αυθεντία της καθολικής εκκλησίας ως συμφωνίας / πλειοψηφίας των κατά τόπους επισκόπων, αυτό σήμαινε ότι δεν μπορούσαν να επικαλεστούν και τη διαχρονία της αυθεντίας ως ιστορικής διαδοχής, εφόσον κάθε στιγμή της τελευταίας ήταν ό,τι ακριβώς και η συγχρονία που ούτως ή άλλως δεν διέθεταν. Ταυτιζόταν, όμως, η συγχρονική συνθήκη που επικαλούνταν ο Κυπριανός με την εκάστοτε συνθήκη της εκκλησίας ως ιστορικής διαδοχής. Η απάντηση σ' ένα τέτοιο ερώτημα δεν μπορεί παρά να είναι αρνητική, αν λάβει κανείς υπ' όψιν του τον ιδεολογικό ανταγωνισμό στο πλαίσιο του πρώιμου Χριστιανισμού και τον ρόλο που έπαιζε σ' αυτόν η ιδιοποίηση της ιστορίας. Η καταφατική απάντηση που έδωσε ο Κυπριανός, όμως, σηματοδοτούσε την ανάδυση / δημιουργία μιας νέας ιστορικής συνείδησης που αυτο-θεμελιώνονταν ως η απόλυτη αυθεντία της εκκλησίας. *Επειδή η ιστορική συγκυρία δικαίωνε τον Κυπριανό, ο ίδιος την ανήγαγε σε διήκουσα ιστορική πραγματικότητα: η ενότητα / καθολικότητα / αποκλειστικότητα της εκκλησίας ήταν η απόλυτη αυθεντία, διότι αποτελούσε εξ αρχής τη λογική, τον «προορισμό» της ιστορίας που η εκκλησία υποτίθεται πως συνιστούσε· ο λόγος περί αυθεντίας στο De ecclesiae catholicae unitate δεν είναι παρά η θεολογική δικαίωση μιας εκκλησιαστικής Realpolitik.*

4.2β Η ρητορική της δαιμονοποίησης

Αναφέραμε ανωτέρω ότι η αλήθεια αποτελεί τη βασική μέριμνα του *De ecclesiae catholicae unitate*. Πράγματι, κάθε κεφάλαιο του εν λόγω κειμένου μαρτυρεί άμεσα ή έμμεσα τον ιδεολογικό χαρακτήρα της θέσης που προβάλλει ο Κυπριανός. Πιο συγκεκριμένα, αν η τριαδολογία του Κυπριανού αποτελεί τη θεωρητική ολοκλήρωση της εκ μέρους του ιδεολογικής θεμελίωσης της εκκλησίας ως απόλυτης αυθεντίας κι αν με τη σειρά της η χριστολογία του αποτελεί το ιδεολογικό πλαίσιο αναφοράς αυτής της αυθεντίας ως της σταθερής παρουσίας του Ιησού-της-Αναστάσεως εντός της εκκλησίας / ιστορίας, τότε η εκκλησιολογία του προϋποθέτει και συνεπάγεται την αποκλειστική ιδιοποίηση της αλήθειας. Με άλλα λόγια, αν η

αλήθεια οριστεί ως η ορθή γνώση του πραγματικού κι αν το πραγματικό έχει ήδη εντοπιστεί στη συνθήκη της ιστορίας, τότε η εκ μέρους του Κυπριανού ταύτιση εκκλησίας και ιστορίας δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι η αλήθεια αφορά στη γνώση της εκκλησίας. Στην περίπτωση του Κυπριανού, όμως, αυτή η γνώση προκύπτει από τη θρησκευτική του εμπειρία περί της εκκλησίας ως ενότητας / καθολικότητας / αποκλειστικότητας. Πρόκειται, δηλαδή, για μία γνώση ενιστική, καθολική κι αποκλειστική, μία γνώση απόλυτη που ως διαφοροποίηση επιδέχεται μόνο την εσωτερική δυναμική των σταδίων της αναγνώρισής της. Με τον τρόπο αυτό, ο Κυπριανός ταυτίζει κατ' ουσίαν την πραγματικότητα με την αλήθεια, την εκκλησία / ιστορία με την εσχατολογική εμπειρία του «προορισμού». Ως εκ τούτου, *το πρωτείο της εκκλησίας είναι το πρωτείο της αλήθειας, μ' αποτέλεσμα ο λόγος περί αυθεντίας να εκφράζεται συνειδητά ως η πολιτική της αλήθειας. Όσο κι αν η αλήθεια αποτελεί στην περίπτωση του Κυπριανού μία κορυφαία θρησκευτική εμπειρία, τούτέστιν μία καινοτόμο στιγμή εντός της ιστορίας, η πρόθεση του Κυπριανού αφορά όχι την αναζήτηση, αλλά την αποδοχή της αλήθειας: δεν αποσκοπεί στην υπόδειξη ενός ήθους ανακάλυψης, αλλά στην πρόταση ενός κανόνα συμμόρφωσης. Εν κατακλείδι, το πρωτείο της αλήθειας στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «προορισμού» που αρθρώνει το De ecclesiae catholicae unitate αποτελεί μεν προνόμιο για τον Κυπριανό (ή τον επίσκοπο εν γένει), αλλά για τους πιστούς παραμένει καθήκον.*

Η εμμονή που δείχνει ο Κυπριανός στο θέμα της αλήθειας δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί επιβεβαίωση της πολλαπλής διεκδίκησης της αλήθειας: στην πράξη, δηλαδή, ο Κυπριανός δεν ήταν ο μόνος που μετέρχονταν τη ρητορική της αλήθειας ή, καλύτερα, επειδή ακριβώς δεν ήταν ο μόνος η ρητορική του ήταν αυτή που ήταν. Όσο διεκδικούσε την αλήθεια ο Κυπριανός, άλλο τόσο τη διεκδικούσαν και οι «αιρετικοί», που σημαίνει ότι ο λόγος του περί αληθείας δεν πηγάζει από ερευνητικό γνωσιολογικό ενδιαφέρον, αλλά από ηγεμονική ιδεολογική επιδίωξη. Το ίδιο, ασφαλώς, ισχύει και στην περίπτωση των αντιπάλων του, γι' αυτό και η ρητορική του Κυπριανού θα πρέπει να εκτιμηθεί στο πλαίσιο της νοοτροπίας που προσιδιάζει σε κάθε

ιδεολογική σύγκρουση. Ειδικότερα, η αποκλειστική εκ μέρους του Κυπριανού επίκληση της αλήθειας δομείται με όρους αντίφασης εν σχέσει προς όποια άλλη ανάλογη επίκληση. Εξ ου και ο σταθερός χαρακτηρισμός της «αλήθειας» των αντιπάλων του ως «*ψεύδους*».

«*Ἐννημένιοι ἀπὸ το ψεύδους [οἱ «σχισματικοί»], δὲν μποροῦν νὰ κληρονομήσουν αὐτὰ ποὺ ἡ ἀλήθεια ἔχει υποσχεθεῖ»* (ECU, σελ. 54· κεφ. 11). Με τον τρόπο αυτό, η πολιτική της αλήθειας που εκπροσωπεί το *De ecclesiae catholicae unitate* δεν συνάδει προς τον πλουραλισμό του λόγου ή έστω την ανοχή απέναντι στην ετερότητα του λόγου· αντίθετα, θα μπορούσαμε να πούμε πως προωθεί έναν ολοκληρωτισμό του λόγου και συνακόλουθα έναν εξοστρακισμό της ετερότητας. Παρόλα αυτά, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η πρόθεση του *De ecclesiae catholicae unitate* συνίσταται στην επανασύσταση της συλλογικής εκκλησιαστικής ταυτότητας, η οποία υπό την πίεση των διωγμών και εν όψει των καταλυτικών τους παρενεργειών είχε διαρραγεί. Μία τέτοια επανασύσταση, όμως, δεν μπορούσε να έχει τη μορφή αποκατάστασης, μιας και οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις που ίσχυαν προηγουμένως στο εσωτερικό της συλλογικής ταυτότητας είχαν εξελιχθεί πια σε ασυμβατότητες που ευθύνονταν γι' αυτήν καθ' εαυτήν τη διάρρηξη της συλλογικής ταυτότητας. Όσο κι αν διατείνεται ο Κυπριανός ότι η θέση του αποτελεί αποκατάσταση του *status quo* που ίσχυε πριν εμφανιστούν «*οἱ αἱρέσεις καὶ τὰ σχίσματα*», εξ'επόμεως κριτικής κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό, διότι είναι ακριβώς η διαφοροποίηση ως υπόβαθρο των «*αιρετικών καὶ σχισματικών*» που απουσιάζει. Παρόλα αυτά, το αίτημα της ενότητας παραμένει και ο Κυπριανός ανταποκρίνεται σ' αυτό με την πρόταξη της αυθεντικότητας: η εντός της αρχικής ενότητας διαφοροποίηση, μέσα από την οποία αναδύθηκαν «*οἱ αἱρέσεις καὶ τὰ σχίσματα*», δεν αποτέλεσε ποτέ ουσιαστικό γνώρισμα της εκκλησιαστικής εμπειρίας, η οποία ήταν πάντοτε η ίδια για όλους. Ο Κυπριανός, δηλαδή, είναι σαν να λέει πως ό,τι έχει σημασία είναι αυτό που ήταν πάντοτε ίδιο για όλους. Συνεπώς, το *De ecclesiae catholicae unitate* συνιστά εκ νέου την ενότητα της συλλογικής εκκλησιαστικής ταυτότητας στη βάση μιας υποτιθέμενης

αυθεντικότητας, η οποία στη φάση αυτή –την κρίσιμη αρχική φάση της επανασύστασης– είναι φυσικό να μην επιθυμεί να σχετικοποιήσει το κύρος της κρατώντας απέναντι στις διαφορετικές απόψεις μετριοπαθή στάση. Αυτό δεν σημαίνει ότι η αυθεντικότητα / ταυτότητα που προέτασε ο Κυπριανός απέκλειε κατ' αρχήν την όποια εσωτερική και λειτουργική διαφοροποίηση, αλλά ότι η αυθεντικότητα / ταυτότητα δεν μπορούσε κατ' αρχάς να υλοποιηθεί μέσω μιας τέτοιας διαφοροποίησης. Με βάση τ' ανωτέρω, λοιπόν, μπορεί κανείς να τοποθετήσει σ' ένα συνολικότερο πλαίσιο τη ρητορική της δυσφήμισης που μετέρχεται ο Κυπριανός εν σχέσει προς τους «αιρετικούς και σχισματικούς».

Μία από τις πιο χαρακτηριστικές αποστροφές της δυσφήμισης που μετέρχεται ο Κυπριανός είναι η εξής: «[...] είναι [οι «αιρετικοί»] πληγή και μάστιγα για την πίστη, επιτρέπει σαταεώνες, που σαν τις οχιές διαστρέφουν την αλήθεια και ξερνούν φονικό δηλητήριο απ' τα φαρμακερά τους δόντια [...] ο λόγος τους απλώνεται σαν τη γάγγραινα και το κήρυγμά τους μεταδίδει θανατηφόρο ιό στις καρδιές και στα στήθη των πολλών» (ECU, σελ. 53· κεφ. 10). Αν λοιπόν ο Κυπριανός εκφράζει την αλήθεια, οι αντίπαλοί του δεν μπορούν παρά να διαστρέφουν την αλήθεια (βλ. ECU, σελ. 47· κεφ. 5). Η δυσφήμιση, όμως, προχωρά ακόμα περισσότερο: είναι οι ίδιοι οι «αιρετικοί και σχισματικοί» που θεωρούνται διεστραμμένοι, αφού η αντιπαράθεσή τους στην αλήθεια, τουτέστιν στην αυθεντική εμπειρία της εκκλησίας, εκλαμβάνεται από τον Κυπριανό ως μία σύνθεση «αδιαφορίας» (ECU, σελ. 45· κεφ. 3), «απώλειας» (ECU, σελ. 60· κεφ. 17), «απιστίας», παραβατικότητας (πρβλ. ECU, σελ. 52· κεφ. 10) και «βεβήλωσης» (ECU, σελ. 58, 60· κεφ. 15, 17)· μία σύνθεση που αποδεικνύεται «τρέλω», «έγκλημα» (βλ. ECU, σελ. 50· κεφ. 8) και κατ' εξοχήν εκδήλωση του «κακού» (ECU, σελ. 66· κεφ. 8). Τρεις είναι, λοιπόν, οι αιχμές της δυσφήμισης που εκπροσωπεί –παραδόξως– η ρητορική της αλήθειας στο *De ecclesiae catholicae unitate*: (α) η ενοχοποίηση, (β) η διαστροφή και (γ) η δαιμονοποίηση. Σύμφωνα με τον Κυπριανό, οι «αιρετικοί και σχισματικοί» είναι ένοχοι, επειδή με τη γνώση που εισηγούνται διαστρέφουν

την ίδια την πραγματικότητα. Στη θέση της τελευταίας, δηλαδή στη θέση της ενότητας / καθολικότητας / αποκλειστικότητας της εκκλησίας ως ιστορίας, τοποθετούν μία αντίληψη, σκέψη και πράξη περί εκκλησίας που αποτελεί «*ψευδαίσθηση*». Συνεπώς, μάλιστα, προς το σχήμα του αποκαλυπτισμού που έχει ήδη ενσωματώσει στην εκ μέρους του ιδεολογικοποίηση της ιστορίας, ο Κυπριανός θεωρεί ως ποιητικό αίτιο της εν λόγω «*ψευδαίσθησης*» το δαιμονικό στοιχείο: «*[α]υτός [τουτέστιν, ο διάβολος] έχει εφεύρει τις αἵρέσεις και τα σχίσματα για να υπονομεύσει την πίστη, να διαφθείρει την αλήθεια, να διασπάσει την ενότητά μας*» (ECU, σελ. 45· κεφ. 3). Για την πολιτική της αλήθειας / δυσφήμισης του *De ecclesiae catholicae unitate* η αποκαλυπτική σύγκρουση Θείου και δαιμονικού μεταγράφεται ως σύγκρουση εκκλησίας και «*αίρεσης*» ή, αλλιώς, οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» αποτελούν τα τυφλά όργανα του «*κακού*». Εν τέλει, το πρωτείο της αλήθειας δικαιώνει τη στρατηγική της δαιμονοποίησης.

Πριν κλείσουμε τη συγκεκριμένη υπο-ενότητα, κρίνουμε σκόπιμο να προσθέσουμε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τον τρόπο που ο Κυπριανός αξιοποιεί την προβληματική της ερμηνευτικής. Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονίσουμε πως είναι αξιοσημείωτο αυτό καθ' εαυτό το γεγονός ότι ο Κυπριανός θεωρεί την προβληματική της συλλογικής ταυτότητας ως ερμηνευτική προβληματική. Η στάση του αυτή, ανεξάρτητα από τις καθ' ύλην εξειδικεύσεις της, καταδεικνύει ότι ο Κυπριανός έχει συλλάβει τη σημασία της ιστορικότητας στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας ως ερμηνείας. Με άλλα λόγια, δείχνει να έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι η εκάστοτε θρησκευτική εμπειρία ως συνέχεια μιας αρχικής θεμελιωτικής τοιαύτης θα πρέπει, εν όψει των κοινωνικο-ιστορικών αλλαγών, να λάβει σοβαρά υπ' όψιν της την ασυνέχεια που εκ των πραγμάτων τίθεται και να βεβαιώσει τη συνέχειά της στη βάση της ισοδυναμίας της με την αρχική θεμελιωτική εμπειρία. Κάτι τέτοιο, βέβαια, προϋποθέτει και συνεπάγεται την πραγμάτωση της συνέχειας ως ερμηνείας, τουτέστιν ως σύγκλισης ανάμεσα στην πρόθεση της αρχικής θεμελιωτικής εμπειρίας και στην πρόθεση της εκάστοτε

μεταγενέστερης· μία σύγκλιση που κυρίως και πρωτίστως συνιστά παραγωγή και όχι αναπαραγωγή νοήματος. Ειδικότερα, στο *De ecclesiae catholicae unitate*, οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» παρουσιάζονται να θεμελιώνουν τη θρησκευτική τους εμπειρία στον Ιησού ως θεμελιωτική διάσταση, και πιο συγκεκριμένα σε μία όψη της τελευταίας, το Ματθ., 18: 20. Παρουσιάζονται, δηλαδή, να λένε ότι η δική τους εμπειρία περί ενότητας είναι αληθινή, διότι είναι η ενότητα των ολίγων για τους οποίους μιλά το συγκεκριμένο λόγιο του Ιησού. Ο Κυπριανός τούς αντικρούει, λέγοντας πως μία τέτοια ερμηνεία είναι «*ανόητη*» (ECU, σελ. 54· κεφ. 12). Πρώτον, διότι απομονώνουν το Ματθ., 18: 20 από την κειμενική του συνάφεια και, δεύτερον, διότι στην ουσία δεν ερμηνεύουν, αφού δεν διερωτώνται περί των προθέσεων του Ιησού –που για τον Κυπριανό είναι η «*ομοφωνία*»– αλλά θεωρούν προφανή την εφαρμοσιμότητα του λογίου του. Σύμφωνα πάντα με τη μαρτυρία του *De ecclesiae catholicae unitate*, υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην ερμηνεία ως συνείδηση βιωματικής ισοδυναμίας και στην ερμηνεία ως συνείδηση χρηστικής εξίσωσης· μ' άλλα λόγια, ανάμεσα στην κατ' εσχρήν και στην κατά σύμβαση ερμηνεία. Εντούτοις, αν και κατ' είδος οι ερμηνευτικές ενστάσεις του Κυπριανού είναι καίριες, καθ' ύλην τίθεται το εξής ερώτημα: γιατί θα έπρεπε η «*ομοφωνία*» ως η πρόθεση του Ιησού να πραγματοποιηθεί στη βάση της θέσης του Κυπριανού και όχι εκείνης των «*αιρετικών και σχισματικών*»; Ο Κυπριανός απαντά: «[δ]ιότι δεν είμαστε εμείς που αφήσαμε αυτούς [τους «*αιρετικούς*»], αλλά αυτοί που άφησαν εμάς» (ό.π.). Με άλλα λόγια, η ερμηνεία του Κυπριανού δεν είναι απροϋπόθετη –όπως δεν είναι, άλλωστε, κάθε ερμηνεία– αλλά έχει ως πλαίσιο αναφοράς μία θεώρηση όχι απλά της ενότητας, αλλά της ενότητας ως καθολικότητας και αποκλειστικότητας ταυτόχρονα. Η «*ομοφωνία*» του Κυπριανού είναι εκείνη η ενότητα που κατ' αποκλειστικότητα αφορά τους πάντες. Ο Κυπριανός δεν το αποσιωπά αυτό, αλλά το θεωρεί απόλυτα νόμιμο υπό το πρίσμα της δυναμικής που πιστεύει ότι αντιπροσωπεύει η άποψή του. Μία άποψη που προβάλλει την ορθότητα / ισχύ της με την ισχύ της θεσμικότητας που την υποστήριξε και που η ίδια προώθησε.

4.2γ Η δεσποτεία των επισκόπων

Η απόλυτη αυθεντία της εκκλησίας και η συνακόλουθη ρητορική της δαιμονοποίησης στο *De ecclesiae catholicae unitate* εκφράζονται εντός και μέσω πολύ συγκεκριμένων δομών εξουσίας. Ειδικότερα, το πρωτείο της αλήθειας και η ιδεολογία της αυθεντικότητας υποστασιάζονται ως «καθέδρα», «αξίωμα» και «εξουσία» (ECU, σσ. 46-7· κεφ. 4). Από τη μία ο Κυπριανός υποστηρίζει πως οι συγκεκριμένοι όροι αναφέρονται σε μία και μοναδική θεσμική οντότητα, και από την άλλη ότι προσδιορίζουν τη θέση και τον ρόλο των επισκόπων εντός της εκκλησίας. Τα δύο αυτά συνδέονται τόσο στενά μεταξύ τους που θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο Κυπριανός έχει κατά νου μία ισοδυναμία ανάμεσα σε εκκλησία και κλήρο. Αυτό σημαίνει ότι η ενότητα της καθόλου εκκλησίας αφορά κυρίως και πρωτίστως τους επισκόπους –τον κατ' εξοχήν κλήρο– οι οποίοι και αντιλαμβάνονται το έργο τους ως προάσπιση αυτής ακριβώς της ενότητας: «[...] σ' αυτήν την ενότητα πρέπει να εμμείνουμε σταθερά και επίμονα –ειδικά εμείς που είμαστε επίσκοποι και ασκούμε εξουσία μέσα στην εκκλησία – έτσι ώστε να καταδείξουμε ότι η επισκοπική εξουσία είναι μία και αδιαίρετη» (ECU, σελ. 47· κεφ. 5). Αναρωτιέται κανείς αν οι επίσκοποι υπάρχουν χάριν της ενότητας ή αν η ενότητα υφίσταται χάριν των επισκόπων· αλλά ένας τέτοιος προβληματισμός είναι κατά πάσα πιθανότητα άτοπος, αφ' ης στιγμής η ενότητα της εκκλησίας ως (της) ιστορίας και η διαχρονική / συγχρονική παρουσία των επισκόπων ως μοναδικών φορέων αυθεντίας είναι ένα και το αυτό στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας του Κυπριανού. Ως εκ τούτου, η εξουσία που προσιδιάζει στην εκκλησία ως τον εσχατολογικό «προορισμό» της ιστορίας είναι η εξουσία του ιερατείου· εξ επόψεως θεσμικότητας η εκκλησιολογία δεν είναι παρά το κράτος του ιερατείου ή, αλλιώς, το εκκλησιαστικό πολίτευμα εξαντλείται στη θέσμιση της επισκοπικής εξουσίας.

Η εν λόγω επισκοποκρατική θεώρηση του εκκλησιαστικού θεσμού είναι εμφανής και στην περίπτωση των «αιρετικών και σχισματικών», οι οποίοι «[...] αρπάζουν την εξουσία για

τον εαυτό τους [...], καθιστάμενοι αφ' εαυτών ιεράρχες [...] και [...] ιδιοποιούνται τον τίτλο του επισκόπου [...]» (ECU, σελ. 53· κεφ. 10). Αν αφήσουμε κατά μέρος την κατηγορία περί ιδιοτέλειας, το ανωτέρω χωρίο πιστοποιεί ότι το όλο πρόβλημα της ενότητας της εκκλησίας δεν είναι παρά η πολλαπλή διεκδίκηση της επισκοπικής εξουσίας· μία διεκδίκηση που υπαινίσσεται την ύπαρξη μιας ορισμένης κρίσης όσον αφορά τα νομιμοποιητικά θεμέλια της εξουσίας του επισκόπου. Πιο συγκεκριμένα, ο Κυπριανός δεν είναι ο πρώτος που εισηγείται το επισκοπικό «αξίωμα», ούτε και οι αντίπαλοί του είναι οι πρώτοι που το αρνούνται ως τέτοιο. Αυτό που όντως εισηγείται ο Κυπριανός είναι μία συγκεκριμένη κατοχύρωση του εν λόγω «αξιώματος», κατοχύρωση που βρήκε αντιμέτωπες άλλες εκδοχές νομιμοποίησης. Οι τελευταίες μπορούν να εξαχθούν επί τη βάσει των όσων περιλαμβάνονται στο *De ecclesiae catholicae unitate* σχετικά με τους μάρτυρες και ομολογητές. Σύμφωνα με το 14^ο Κεφάλαιο, η εκκλησία υπέρκειται του μάρτυρα, του οποίου η χαρισματικότητα σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να λειτουργήσει νομιμοποιητικά για την άρθρωση αυτόνομης ή έστω αυτοτελούς χριστιανικής ταυτότητας. Από την άλλη, στα κεφάλαια 20-22 η εκ μέρους του Κυπριανού κριτική της χαρισματικότητας του μάρτυρα διευρύνεται και ταυτόχρονα αναπτύσσεται σε κριτική της χαρισματικότητας του ομολογητή. Εμμέσως πλην σαφώς φαίνεται μία αντιπαράθεση ανάμεσα σε επισκόπους και ομολογητές (πρβλ. ECU, σελ. 62· κεφ. 20), μία αντιπαράθεση που από την πλευρά των επισκόπων έχει να κάνει με την αμφισβήτηση των ομολογητών ως προτύπων συμπεριφοράς (πρβλ. ECU, σελ. 63· κεφ. 21). Περαιτέρω, ο Κυπριανός αρνείται τον «προορισμό» που προβάλλουν οι ομολογητές (βλ. ECU, σελ. 64· κεφ. 21), τουτέστιν την πεποίθησή τους ότι η «βασιλεία του Θεού» είναι υπόθεση θεϊκής εκλογής και όχι ανθρώπινης ηθικής. Εν ολίγοις, όπως ακριβώς ο μάρτυρας έτσι και ο ομολογητής ιεραρχείται σε θέση υποταγής εν αναφορά προς την εκκλησία (πρβλ. ECU, σελ. 64· κεφ. 22). Από τ' ανωτέρω καθίσταται σαφές ότι σύμφωνα με το εξουσιαστικό πρόταγμα του Κυπριανού είναι η αυθεντία της εκκλησίας μέσω των επισκόπων ως φορέων της που

νομιμοποιεί τη χαρισματικότητα του τάδε ή του δείνα μάρτυρα / ομολογητή. Ως γνωστόν, η αφορμή για την ανάδυση αυτού του προτάγματος ήταν η κρίση που προκλήθηκε σε ορισμένους κύκλους του πρώιμου Χριστιανισμού με τους «*πεπτωκότες*» («*lapsi*») κατά τη διάρκεια των διωγμών. Οι διαφορετικές απόψεις και πρακτικές που υποστηρίχθηκαν όσον αφορά το εάν, το πώς και το γιατί της αποδοχής ή μη των «*πεπτωκόντων*» αφ' ενός μεν προϋπέθεταν προγενέστερες ιδεολογικές διαφοροποιήσεις, αφ' ετέρου δε οδήγησαν τις εν λόγω διαφοροποιήσεις σε περιχαράκωση και σύγκρουση. Ειδικότερα, αν το *De ecclesiae catholicae unitate* είναι τόσο κάθετο στην αρνητική του κριτική έναντι της αυτονομίας / αυτοτέλειας του μάρτυρα / ομολογητή είναι γιατί οι «*αιρετικοί και σχισματικοί*» επικαλούνταν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τη χαρισματικότητά του. Σύμφωνα με το δικό τους εξουσιαστικό πρόταγμα είναι η αυθεντία του Ιησού μέσω των μαρτύρων / ομολογητών ως φορέων της που νομιμοποιεί την τάδε ή τη δείνα εκκλησιαστική δομή, τουτέστιν το ποιος ανήκει στην εκκλησία και το τι ρόλο παίζει εντός της –είτε είναι επίσκοπος είτε όχι. Στην περίπτωση που οι μάρτυρες / ομολογητές των «*αιρετικών και σχισματικών*» απέρριπταν πλήρως τους «*πεπτωκότες*» (π.χ. το «*Νοβατιανό σχίσμα*») η θέσμιση της εκκλησίας θεωρούνταν προσωρινή, ενώ στην περίπτωση που αποδέχονταν πλήρως τους «*πεπτωκότες*» (π.χ. το «*σχίσμα*» του Φηλικισίμου) η θέσμιση της εκκλησίας θεωρούνταν περιστασιακή. Οι δύο αυτές εκδοχές θέσμισης διαφοροποιούνταν αισθητά όχι μόνο μεταξύ τους αλλά και έναντι της θέσης που εκπροσωπούσε ο Κυπριανός, σύμφωνα με την οποία η θέσμιση της εκκλησίας θεωρούνταν αμετάθετη. Ο ουσιαστικός λόγος αυτής της θεσμικής διαφοροποίησης εστιάζεται εκ μέρους των φορέων της στη διαφορετική αντίληψη, σκέψη και πράξη που κρατούσαν έναντι του «*κόσμου*», τουτέστιν έναντι της ιστορίας. Οι εκπρόσωποι της εσχατολογίας του «*τέλους*», και κατ' επέκταση οι μάρτυρες / ομολογητές που ανήκαν στις τάξεις τους, δεν μπορούσαν παρά εν όψει ενός παρόντος ως του επιτελούμενου «*τέλους*» της ιστορίας να δουν την εκκλησία ως ένα προσωρινό θεσμό που καθ' εαυτόν είχε αποκλειστικά και μόνο επιχειρησιακό

χαρακτήρα· η ιδιαιτερότητα της εκκλησίας έγκειτο στον ρόλο που έπαιζε ως μαρτυρία του «τέλους». Οι εκπρόσωποι της εσχατολογίας του «πληρώματος», και κατ' επέκταση οι μάρτυρες / ομολογητές που ανήκαν στις τάξεις τους, δεν μπορούσαν παρά εν όψει του εκάστοτε παρόντος ως του επιτελούμενου «πληρώματος» της ιστορίας να δουν την εκκλησία ως ένα περιστασιακό θεσμό που καθ' εαυτόν είχε αποκλειστικά και μόνο πιστοποιητικό χαρακτήρα· η ιδιαιτερότητα της εκκλησίας έγκειτο στον ρόλο που έπαιζε ως αποκάλυψη του «πληρώματος». Τέλος, οι εκπρόσωποι της εσχατολογίας του «προορισμού», και κατ' επέκταση οι μάρτυρες / ομολογητές που ανήκαν στις τάξεις τους²⁸, δεν μπορούσαν παρά εν όψει ενός παρόντος ως του επιτελούμενου «προορισμού» της ιστορίας να δουν την εκκλησία ως ένα αμετάθετο θεσμό που είχε καθ' εαυτόν καθεστωτικό χαρακτήρα· η ιδιαιτερότητα της εκκλησίας έγκειτο στον ρόλο που έπαιζε ως επαλήθευση του «προορισμού». Υπό το πρίσμα των ανωτέρω, ενώ για την εσχατολογία του «προορισμού» η επισκοπική εξουσία νομιμοποιούνταν ως αδιαμφισβήτητο «αξίωμα», για την εσχατολογία του «τέλους» και του «πληρώματος» η επισκοπική εξουσία νομιμοποιούνταν ως επιβεβλημένο καθήκον και δικαιοματική προβολή, αντίστοιχα.

Ο αμετάθετος, καθεστωτικός και αξιωματικός χαρακτήρας της επισκοπικής εξουσίας εντός του θεσμού της εκκλησίας δεν περιγράφεται ούτε αναλύεται στις λεπτομέρειές του από τον

²⁸ Η αντιπαράθεση του Κυπριανού στους μάρτυρες / ομολογητές δεν μπορούσε παρά υπό το πρίσμα της δεδομένης χαρισματικότητας των τελευταίων να είναι μετριοπαθής. Ο Κυπριανός δεν μπορούσε ν' αρνηθεί εξολοκλήρου τη θέση και τον ρόλο τους εντός της εκκλησίας· μπορούσε μόνο να προσδιορίσει τη σχέση τους με την κατ' αυτόν απόλυτη εξουσία του «επισκοπάτου» (*episcopatus*). «[...] η ιερότητα και η καλή φήμη των ομολογητών δεν βλάπτονται αυτόματα επειδή κάποιοι από τις τάξεις τους έχουν εσφαλμένη πίστη [...] Η πλειονότητα των ομολογητών, και μάλιστα οι καλύτεροι εξ' αυτών, στέκουν ακλόνητοι ως προς την πίστη και αληθινά απέναντα στον νόμο και τη διδασκαλία του κυρίου μας» (ECU, σελ. 64· κεφ. 22). Επίσης, εάν ο Κυπριανός αισθανόταν ότι η εξουσία του οριοθετούνταν από την παρουσία κάποιου στοιχείου, τότε αυτό δεν ήταν η όποια κοινωνικά αναγνωρίσιμη ομάδα εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας (και η πίστη που αυτή ασκούσε), όπως ισχυρίζεται ο J. P. Burns (βλ. «The Role of Social Structures in Cyprian's Response to the Decian Persecution», στο *Studia Patristica*, 1997, τόμ. 31, σσ. 260-7), αλλά οι ήδη νομιμοποιημένοι φορείς (χαρισματικής) εξουσίας. Οι τελευταίοι δεν ασκούσαν απλά πιέσεις, αλλά συνιστούσαν ηγεμονικές τάσεις.

Κυπριανό. Το *De ecclesiae catholicae unitate* δεν έχει την πρόθεση να προσδιορίσει τις παραμέτρους ενός εκκλησιαστικού πολιτεύματος, αλλά να αρθρώσει εκ νέου τη λογική της δομής του. Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Κυπριανός γράφει ότι «[η] *αυθεντία των επισκόπων* (*«episcopatus»*) *συνιστά μία ενότητα, στην οποία ο καθένας μετέχει καθ' ολοκληρίαν* (*«in solidum»*)» (ECU, σελ. 47· κεφ. 5). Για τον Κυπριανό η αυθεντία κάθε επισκόπου, η αυθεντία όλων των επισκόπων μαζί, καθώς και η ίδια η έννοια της επισκοπικής αυθεντίας είναι ένα και το αυτό: η ενότητα του «*επισκοπάτου*» εκφράζεται πλήρως σε κάθε περίπτωση των πολλαπλών της εκφάνσεων²⁹, ενώ η πολλαπλότητα του «*επισκοπάτου*» καταδεικνύει την εγγενή του ενότητα. Εξ απόψεως θεολογικής / ιδεολογικής η συγκεκριμένη διαλεκτική ενότητας – πολλαπλότητας θεμελιώνεται στο βίωμα της καθολικής ιστορικής παρουσίας του Χριστού / Κυρίου. Υπ' αυτήν την έννοια, όποιος τελεί σε ενότητα με το «*επισκοπάτο*», είτε στη διαχρονική του διάσταση ως διαδοχή των κατά τόπους επισκόπων είτε στη συγχρονική του διάσταση ως «*ενιαία συμφωνία*» (ECU, σελ. 46· κεφ. 4) των κατά τόπους επισκόπων μεταξύ τους, αυτός τελεί σε ενότητα με τον ίδιο τον Χριστό / Κύριο (πρβλ. ECU, σελ. 60· κεφ. 17). Εξ απόψεως πρακτικής / οργανωτικής η ιδεολογία περί της ιστορικότητας του «*επισκοπάτου*» προωθείται με το πρόταγμα της «*κατοικίας της ομόνοιας*» (ECU, σελ. 51· κεφ. 8) και του «*νόμου της ομοφωνίας*» (ECU, σελ. 51· κεφ. 9). Με άλλα λόγια, η εκκλησία αντιμετωπίζεται κυρίως και πρωτίστως ως ο «τόπος» όπου επιτελείται και ολοκληρώνεται η «*απλότητα*» (ECU, σσ. 46, 51· κεφ. 4, 8, 9), τουτέστιν η απόλυτη και τέλεια ενότητα. Ως «*ομόνοια*» και «*ομοφωνία*», όμως, η ενότητα της εκκλησίας μόνο σ' ένα αρκετά αφαιρετικό επίπεδο μπορεί να επιδιωχθεί: εκείνο της σχέσης των

²⁹ Αυτό δηλώνει η φράση «*in solidum*», η οποία «[...] είναι μία νομική φράση που υπαινίσσεται την αδιαιρετότητα του υπό εξέταση αντικειμένου» (βλ. ECU, σελ. 107, σημ. 43). Ο Κυπριανός τη χρησιμοποιεί «[...] κατά τρόπο παράδοξο, διότι στην αντίληψη των νομικών ένας πλήθος από "μέρη" που το καθένα θεωρείται *in solidum* δεν μπορεί ν' αποτελέσει μία και μοναδική οντότητα (*unum*)» (βλ. ECU, ό.π.: τα πλάγια του συγγραφέα). Για τη σχέση του εκκλησιαστικού πολιτεύματος, όπως το κατανοεί ο Κυπριανός, με το ρωμαϊκό δίκαιο, βλ. A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Zürich, Schöningh, 2000.

επισκόπων μεταξύ τους· αλλά, ακόμα και σ' αυτό το επίπεδο –που ούτως ή άλλως παραθεωρεί την πληθωρική της χριστιανικής εμπειρίας– τι εγγυάται στην πράξη την απολυτότητα και την τελειότητα της εκκλησιαστικής ενότητας; Προφανώς ο Κυπριανός έχει κατά νου μία ουτοπία, όχι όμως υπό την έννοια του απραγματοποίητου ή απλά του εφετού, αλλά υπό την έννοια του ιδεώδους. Το ιδεώδες μπορεί να είναι απραγματοποίητο ή εφετόν, αλλά στην περίπτωση του *De ecclesiae catholicae unitate* είναι πρότυπο, ένα ιστορικό πρότυπο, που για πρώτη φορά πραγματώθηκε με τους αποστόλους κι έκτοτε επαναλαμβάνεται σταθερά σε κάθε εποχή. Αυτήν ακριβώς την ιστορική αρχή εκφράζει και η συμφωνία των κατά τόπους επισκόπων μεταξύ τους ή, αλλιώς, η συνοδικότητα της εκκλησίας. Παρόλα αυτά, η ίδια η εκκλησία ως συνοδική συμφωνία αποδεικνύει την ύπαρξη της ασυμφωνίας, εφόσον η τελευταία είναι η αφορμή για την άρθρωση της πρώτης και η πρώτη η αιτία για να την καταστατική απόρριψη της τελευταίας. Με άλλα λόγια, η συνοδική συμφωνία συνιστά την επιδίωξη, διαμόρφωση και προώθηση μιας ορισμένης συμφωνίας που είναι εκ των προτέρων απόλυτη και τέλεια. Με τον τρόπο αυτό, όπου υπάρχει ασυμφωνία εκεί απουσιάζει η εκκλησία, ενώ όπου υπάρχει συμφωνία –εκ των πραγμάτων απόλυτη και τέλεια– εκεί αναγνωρίζεται εκ των προτέρων η παρουσία της εκκλησίας.

Ο αξιωματικός χαρακτήρας του επισκοπικού θεσμού προβάλλει ιδιαίτερα έντονος στα όσα γράφει ο Κυπριανός περί «*θείας κυρώσεως*», «*κανόνων της καθιέρωσης*», «*θεσμών του Θεού*», «*καθιέρωσης του Θεού*» και «*μυστηρίων του Θεού*». Εν ολίγοις, ο επίσκοπος λογοδοτεί μόνο στον Θεό και, ως εκ τούτου, αποτελεί «*κατάρα και ράβδο*» (ECU, σελ. 52· κεφ. 9) για όποιον αμφισβητεί το «*αξίωμα*» του. Μόνο υπ' αυτό το πρίσμα μπορεί κανείς να καταλάβει το γιατί ο Κυπριανός κατηγορεί με τόσο emphaticό τρόπο τους «*αιρετικούς και σχισματικούς*» για αντικληρικαλισμό (πρβλ. ECU, σελ. 56· κεφ. 13). Αν ο επίσκοπος είναι ο κατ' αρχήν και κατ' εξοχήν ιερέας, τότε η ασυμφωνία προς αυτόν συνιστά άρνηση κάθε είδους ιεροσύνης ή, αλλιώς, δεν υφίσταται ιεροσύνη ανεξάρτητη, αυτόνομη ή αντίθετη ως προς τον

επίσκοπο. Η ιεροκρατική τροπή που δίνει ο Κυπριανός στις κυρίαρχες σχέσεις εξουσίας εντός του εκκλησιαστικού πολιτεύματος έχει ιδιαίτερη σημασία για τη φυσιογνωμία του εν λόγω πολιτεύματος. Ειδικότερα, αν η θέσμιση της εκκλησίας σύμφωνα με την εσχατολογία του «προορισμού» είναι καθεστωτικού χαρακτήρα, η φυσιογνωμία της είναι τελετουργική: ο επίσκοπος ως βάση του όλου εκκλησιαστικού πολιτεύματος είναι το κέντρο της τελετουργικής ζωής της εκκλησίας, που σημαίνει ότι η απόρριψή του, δηλαδή η απόπειρα προς διάσπαση της ενότητας της εκκλησίας, αντανακλάται κατ' εξοχήν στην τελετουργική όψη της τελευταίας. Η δαιμονοποίηση των *«αιρετικών και σχισματικών»* κατανοείται εν προκειμένω ως βεβήλωση (βλ. ECU, σσ. 58, 60· κεφ. 15, 17) της ενότητας. Το επισκοποκρατικό εκκλησιαστικό πολίτευμα δεν ανέχεται καμία διαίρεση στη θεωρούμενη ως ιερή –κι ως εκ τούτου απαραβίαστη– ενότητά του. Η μόνη διαίρεση που κατ' επανάληψη αναφέρεται στο *De ecclesiae catholicae unitate*, όχι απλά ως αποδεκτή, αλλά ως αναγκαία, είναι η διαίρεση ανάμεσα σε κλήρο και λαό. Άλλωστε, χωρίς αυτήν δεν θα υπήρχαν οι προϋποθέσεις για την ανάπτυξη σχέσεων εξουσίας. Συνεπώς, το ουτοπικό ιδανικό της αυτονομίας ισχύει ως δεδομένο μόνο για τον κλήρο –και δη τους επισκόπους ως τον κατ' εξοχήν κλήρο– ενώ για τους πιστούς παραμένει ένα ζητούμενο που μόνο στο μέλλον μπορεί να περιμένει την εκπλήρωσή του (πρβλ. ECU, σελ. 68· κεφ. 27).

4.26 Ο φετιχισμός της τέλει κοινωνίας

Όπως στην περίπτωση της πολιτικής, έτσι και στην περίπτωση της κοινωνίας εν γένει, ο Κυπριανός εντοπίζει τον προβληματισμό του στο πεδίο του εκκλησιαστικού. Δεν πρόκειται, δηλαδή, απλά για μία θεματική μετατόπιση από την εξωτερική στην εσωτερική όψη της σχέσης του εκκλησιαστικού με το κοινωνικοπολιτικό. Θα μπορούσε, μάλιστα, να υποστηρίξει κανείς ότι το πεδίο του κοινωνικού, ενώ εκ πρώτης όψεως φαίνεται ν' απουσιάζει από τις σελίδες του *De ecclesiae catholicae unitate* –ή, έστω, να υποδηλώνεται αρνητικά– στην πράξη είναι παρόν σε κάθε σελίδα του εν λόγω κειμένου. Στο σημείο αυτό, όμως, ο Κυπριανός θέτει

σιωπηρά μία προϋπόθεση: όπως η αξίωση των *«αιρέσεων και σχισμάτων»* να αυτοπιλοφορούνται «εκκλησία» συνιστά σφετερισμό, αφού στην ουσία αποτελούν *«κόσμο»*, έτσι και η κοινωνία / *«κόσμος»* μόνο φαινομενικά είναι κοινωνία· αληθινή κοινωνία είναι μόνο η εκκλησία. Υπ' αυτήν την έννοια, όλο το ιδεολογικό πρόταγμα περί ενότητας / καθολικότητας / αποκλειστικότητας θέτει τις θεμελιώδεις παραμέτρους όχι μόνο της εκκλησιολογίας αλλά και της *«κοινωνιολογίας»* του Κυπριανού· ή, καλύτερα, η εκκλησιολογία του είναι η πρόταση που κομίζει για την κοινωνία της εποχής του.

Κατ' αρχάς, θα πρέπει να τονιστεί ότι η γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Κυπριανός δεν έχει κυρίως και πρωτίστως οντολογική / μεταφυσική σημασία αλλά ηθική / αξιολογική. Κάνοντας λόγο για την εκκλησία και την *«αίρεση»* ως αλήθεια και *«ψεύδος»*, αντίστοιχα, έχει αναμφίβολα υπ' όψιν του μία διάκριση που έχει οντολογική αναφορά, αλλά βασική του πρόθεση είναι να υποδείξει μία αξιολογική αποκλειστικότητα. Σε τελική ανάλυση, όμως, τόσο η όποια οντολογική αναφορά όσο και η σαφής αξιολογική επιλογή προκύπτουν από μία θρησκευτική προτεραιότητα. Είναι η προτεραιότητα της εσχατολογίας του «προορισμού» ως θρησκευτικής εμπειρίας που προσδιορίζει το αληθές και πολύ περισσότερο το δέον εν όψει της προβληματοποίησης της εκκλησίας που αντιμετωπίζει ο Κυπριανός. Κρίνουμε σκόπιμες τις εν λόγω παρατηρήσεις, διότι συνεισφέρουν στη διασάφηση ορισμένων φαινομενικών αντιφάσεων στο *De ecclesiae catholicae unitate*. Πιο συγκεκριμένα, μία από αυτές τις «αντιφάσεις» που ενδιαφέρει την πολιτική μας ανάλυση είναι εκείνη που αφορά τις κατηγορίες περί βεβήλωσης που είδαμε να εκτοξεύει ο Κυπριανός κατά των *«αιρετικών και σχισματικών»*. Όταν, λοιπόν, ο Κυπριανός κατηγορεί τους τελευταίους για βεβήλωση της ενότητας της εκκλησίας, η γλώσσα που χρησιμοποιεί δεν είναι οντολογική αλλά ηθική· καμία βεβήλωση της εν λόγω ενότητας δεν είναι δυνατή, αφού οι *«αιρέσεις και τα σχίσματα»* δεν μπορούν να πλήξουν την εκκλησία από την οποία εξ ορισμού και εκ των προτέρων διαφέρουν ριζικά. Ο προσδιορισμός τους επί τη βάση της κατηγορίας «βέβηλο» αφορά την υπόδειξη μιας

πράξης που ανήκει στη σφαίρα του «κακού», επειδή ακριβώς στο πλαίσιο μιας ορισμένης θρησκευτικής εμπειρίας ταυτίζεται με το προβληματικό στοιχείο του κοινωνικού πεδίου, με εκείνο το στοιχείο δηλαδή που χρήζει υπέρβασης. Υπ' αυτήν την έννοια, οι «*αιρέσεις και τα σχίσματα*» χαρακτηρίζονται μεν ως «*ψεύδος*», «*κακό*» και βεβήλωση, αλλά είναι υπό το πρίσμα του τελευταίου χαρακτηρισμού που οι άλλοι δύο αποκτούν τις πραγματικές τους διαστάσεις· και είναι, μάλιστα, ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός που υποδηλώνει την ιδιαιτερότητα της στάσης του Κυπριανού έναντι της κοινωνίας / «*κόσμου*». Αν οι «*αιρέσεις και τα σχίσματα*» είναι βέβηλες εκδηλώσεις, είναι τέτοιες εν όψει του Ιερού, τουτέστιν της «*βασιλείας του Θεού*», η οποία στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας του Κυπριανού υποστασιάζεται ως η ενότητα της εκκλησίας. Με άλλα λόγια, στο πλαίσιο του *De ecclesiae catholicae unitate* οι «*αιρέσεις*» είναι βέβηλες επειδή ταυτίζονται με την απαξιούμενη κοινωνικότητα (διάσπαση), ενώ η εκκλησία είναι ιερή επειδή ταυτίζεται με την καταξιούμενη κοινωνικότητα (ενότητα).

Πράγματι, ο Κυπριανός δηλώνει τον θρησκευτικό χαρακτήρα του λόγου του και ταυτόχρονα προτάσσει το μήνυμά του περί κοινωνικής ολοκλήρωσης σε δύο εύγλωττα χωρία. «*Η νόμψη του Χριστού δεν μπορεί να μολυνθεί· είναι απαραβίαστη και αγνή· γνωρίζει μονάχα ένα σπίτι και με πλήρη σεμνότητα μένει πιστή σε μία μονάχα κλίνη*» (ECU, σελ. 48· κεφ. 6).

Εν προκειμένω, η θρησκευτική εμπειρία δηλώνεται μέσω συνδηλώσεων σεξουαλικής ηθικής ως τελειότητα, μία τελειότητα που δεν μπορεί παρά να διαθέτει και το κοινωνικό της σύστοιχο: «*[τ]ούτη η ενότητα δεν μπορεί να διασπαστεί· τούτο το ένα σώμα δεν μπορεί να διαιρεθεί από καμία σχισμή στη δομή του, ούτε να κοπεί σε κομμάτια με τα ζωτικά του όργανα χωρισμένα το ένα από το άλλο*» (ECU, σελ. 65· κεφ. 23). Εν προκειμένω, το μήνυμα περί κοινωνικής ολοκλήρωσης δηλώνεται μέσω συνδηλώσεων βιολογικής οντολογίας ως αναγκαιότητα, μία αναγκαιότητα που θέτει τους όρους τόσο της αποδοχής όσο και του αποκλεισμού. Σύμφωνα, λοιπόν, με το *De ecclesiae catholicae unitate* η εκκλησία συνιστά την

αναγκαία τελειότητα της κοινωνίας / «κόσμου»: η εσχατολογική εμπειρία του «προορισμού» της ιστορίας ως της σταθερής, ανακεφαλαιωτικής και μοναδικής παρουσίας του Ιησού-της-Αναστάσεως εντός του χρόνου συνεπάγεται αφ' ενός μεν την ενότητα / καθολικότητα / αποκλειστικότητα της εκκλησίας, αφ' ετέρου δε την αναγκαιότητα / ολιστικότητα / τελειότητα της κοινωνίας / «κόσμου». Παρόλα αυτά, μία τέτοια εκκλησία απέχει πολύ από την πραγματικότητα της διάσπασης, του μερισμού και της περιχαράκωσης που καλείται ν' αντιμετωπίσει ο Κυπριανός· και μία τέτοια κοινωνία διαφοροποιείται αισθητά από την καθημερινή εμπειρία του τυχαίου, του τμηματικού και του ελλιπούς. Κατά συνέπεια, στο πλαίσιο του προτάγματος του Κυπριανού, εκκλησία και «κόσμος» αποτελούν όψεις του ίδιου νομίσματος· πιο συγκεκριμένα, αποτελούν την θρησκευτική και την κοινωνική όψη της ουτοπικής «βασιλείας του Θεού», αντίστοιχα. Υπ' αυτήν την έννοια, γίνεται αντιληπτό ότι η αντι-«κοσμικότητα» που χαρακτηρίζει το *De ecclesiae catholicae unitate* δεν συνεπάγεται ότι ο Κυπριανός αρνείται συλλήβδην την κοινωνία, αλλά ότι ασκεί συνολική κριτική στην ανεπάρκειά της. Πρόθεσή του δεν είναι να την απορρίψει, αλλά να την υπερβεί· αυτό που τον συνέχει δεν είναι η ιστορική της εξαφάνιση ή η υποκειμενική της ακύρωση, αλλά η ρεαλιστική της αντικατάσταση με την ουτοπία της «βασιλείας του Θεού». Ο ρεαλισμός της εν λόγω ουτοπίας, όσο κι αν φαίνεται παράδοξη μία τέτοια προβληματική, διασφαλίζεται με την πρόταξη του θεσμού της εκκλησίας ως του προτύπου προς το οποίο οφείλει η κοινωνία / «κόσμος» να εξομοιωθεί. Με άλλα λόγια, η εκκλησία ως εσχατολογία του «προορισμού» είναι ο απόλυτος όρος της κοινωνικής προσομοίωσης, το έσχατο ομοίωμα (*simulacrum*) της κοινωνίας.

Η προσομοίωση (*simulation*) ως διήκουσα αρχή των σχέσεων εκκλησίας και κοινωνίας φαίνεται κατ' εξοχήν στη χρήση της παρομοίωσης εντός του *De ecclesiae catholicae unitate*. Με βάση τα δύο χωρία που παραθέσαμε ανωτέρω, η εκκλησία δεν είναι απλά η τελειότητα και η αναγκαιότητα της κοινωνικής ολοκλήρωσης· είναι, κυρίως και πρωτίστως, η τέλεια σύζυγος και η αναγκαία λειτουργία του ανθρωπίνου σώματος. Αυτό σημαίνει ότι η αλήθεια περί

εκκλησίας κοινοποιείται εκ μέρους του Κυπριανού ως παρομοίωση ή, αλλιώς, η κοινωνία και η ιστορία μεταμορφώνονται σε εκκλησία μέσω μιας παρομοίωσης. Χάρη σ' αυτήν την παρομοίωση αφ' ενός μεν η εκκλησία ιδιοποιείται την κοινωνία και την ιστορία, αφ' ετέρου δε η κοινωνία και η ιστορία ανασυντίθενται εντός της εκκλησίας. Η κοινωνικο-ιστορική συνθήκη, τόσο στη διαχρονία όσο και στη συγχρονία της, αποτελεί για τον ουτοπικό ρεαλισμό του Κυπριανού το υλικό εκείνο απ' το οποίο μπορεί να αναδυθεί ένα τέλειο σώμα, ένα ιδεώδες γυναικείο σώμα, που θα συναιρεί εντός του όλες τις αναγκαίες εκδηλώσεις της ανθρωπίνης ζωής. Η παρομοίωση, λοιπόν, αναδεικνύεται στο *De ecclesiae catholicae unitate* ο κατ' εξοχήν «τόπος» της διαλεκτικής. Όσο κι αν ο Κυπριανός έχει εκφραστεί στο τάδε ή στο δείνα επίπεδο με ριζικά αντιδιαλεκτικό τρόπο, σε τελική ανάλυση η πρόταση του για την κοινωνία και την ιστορία δεν μπορεί να παρά να είναι διαλεκτική· ή, καλύτερα, είναι πλείστες όσες φορές αντιδιαλεκτικός διότι προτάσσει μία ορισμένη διαλεκτική. Αυτό που έχει κατά νου, όμως, δεν είναι μία ανεξέλεγκτη διαλεκτική σύνθεση ενός νέου «κόσμου» μέσα από την αναμενόμενη επίλυση των χαοτικών αντιπαραθέσεων της ζωής, αλλά μία ελεγχόμενη διαλεκτική ανασύνθεση του «κόσμου» χάρη σε μία εκ των προτέρων βιούμενη άρση των συγκρούσεών του. Στο πλαίσιο της διαλεκτικής του, η απόλυτη αρσενική αρχή του Χριστού δημιουργεί από τα δεδομένα και σχετικά κοινωνικο-ιστορικά υλικά τη ζητούμενη και απόλυτη θηλυκή αρχή της εκκλησίας³⁰. Υπ' αυτήν την έννοια, το δίπολο «Χριστός – εκκλησία» αποτελεί ένα συνεχές που αντιδιαστέλλεται στην εγγενή ασυνέχεια του δίπολου «άνθρωπος – κοινωνία».

Η ερμηνευτική της παρομοίωσης ως απόρροια μιας ορισμένης θρησκευτικής εμπειρίας των κοινωνικο-ιστορικών εκδηλώσεων της ζωής έχει, περαιτέρω, μία ιδιάζουσα αντανάκλαση στο επίπεδο της ανθρωπολογίας. Ειδικότερα, αν η κοινωνικο-ιστορική συνθήκη μεταμορφώνεται

³⁰ Ο συμβολισμός της σχέσης αρσενικού – θηλυκού ανάγεται σε πανάρχαιες συμβολικές κοσμολογίες. Βλ. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, NY, Meridian, 1958. Για τον εν λόγω συμβολισμό –σε συνάρτηση προς τον τύπο του ανδρογύνου– στον πρώιμο Χριστιανισμό, βλ. W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some Uses of the Symbol in Earliest Christianity», στο *History of Religions*, 1974, τεύχ. 13, σσ. 165-208.

στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «προορισμού» στο βίωμα της εκκλησίας ως απόλυτου ομοιώματος, τότε τίποτα εκτός εκκλησίας δεν έχει νόημα· τίποτα δεν μπορεί να ολοκληρώσει την οντολογική του διάσταση σε δεοντολογική πληρότητα ανεξάρτητα από την κοινωνία και την ιστορία που συγκροτεί η εκκλησία³¹. Υπ' αυτήν την έννοια, η κοινωνική και ιστορική αυτοσυνειδησία των μελών της εκκλησίας διέπεται από τη λογική της προσομοίωσης: οι πιστοί κατανοούν τον εαυτό τους στο πλαίσιο μιας διαδικασίας συνεχούς παραγωγής ομοιωμάτων· με άλλα λόγια, αν η τελειότητα είναι δεδομένη, τότε κατ' ανάγκην το μόνο που μένει είναι η επαναλαμβανόμενη και πανομοιότυπη αναπαραγωγή της. Το άτομο καλείται ως κοινωνικο-ιστορική ύπαρξη να γίνει χάριν του «κόσμου» παρομοίωση της «βασιλείας του Θεού». Η τελευταία, όμως, ενώ είναι απύσχα για τον «κόσμο», για τους πιστούς είναι παρούσα ως εκκλησία. Εντός της εκκλησίας, λοιπόν, το άτομο δεν λειτουργεί ως παρομοίωση, αλλά ως ένα επιμέρους ομοίωμα που καταλαμβάνει μία αμετάθετη θέση εντός του καθολικού ομοιώματος της εκκλησίας. Αυτό σημαίνει ότι η προτεραιότητα έγκειται στην αμετάθετη θεσμικότητα της εκκλησίας ως αναγκαία τελειότητα της κοινωνίας / ιστορίας και, κατ' επέκταση, ότι το άτομο / πιστός υποτάσσεται απόλυτα σε μία ετερονομία. Με την εκκλησιολογία του Κυπριανού αυτό που επιδιώκεται είναι η μέγιστη δυνατή εμπέδωση του κοινωνικού στο σύνολό του μέσω της ετερόνομης αναφοράς του στην απόλυτη αυτονομία της εκκλησίας. Εντούτοις, αυτό δεν συνεπάγεται αυτονομία για τα μέλη της εκκλησίας· τα τελευταία θεωρούνται ως τα ενδιάμεσα εκείνα που μέσω της δικής τους ετερονομίας μετατρέπουν την ψευδή αυτονομία του «κόσμου» σε αληθή αυτονομία της εκκλησίας.

Αυτή η ένταση ανάμεσα στο συλλογικό και στο ατομικό είναι διάχυτη στις σελίδες του *De ecclesiae catholicae unitate*. Ο Κυπριανός έχει υπ' όψιν του την προτεραιότητα του συλλογικού όταν αποφαινεται πως «[...] εμείς, οι οποίοι έχουμε ενδυθεί τον Χριστό,

³¹ Αυτή θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η βασική νοηματική αιχμή της περίφημης αρχής του Κυπριανού ότι εκτός εκκλησίας δεν υπάρχει σωτηρία: «*salus extra ecclesiam non est*» (73: 21) [βλ. στο G. Hartel, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3. 2, Vienna, 1868].

αποτελούμε έναν λαό που είναι ενωμένος αρμονικά» (ECU, σελ. 50· κεφ. 7). Από την άλλη, όμως, δεν αφήνει κανένα περιθώριο για παρανόηση όσον αφορά τη μοιραία ευθύνη του ατόμου, όταν τονίζει πως «[ό]ποιος διαχωρίζει τον εαυτό του από την εκκλησία, αυτόν θα πρέπει να τον αποφεύγετε και να απομακρύνεστε από κοντά του» (ECU, σσ. 59-60· κεφ. 17). Το πρώτο από τα εν λόγω χωρία προτάσσει την τελειότητα, την ενότητα και την αρμονία· έχει κανείς την αίσθηση ότι με την πραγμάτωση μιας τέτοιας κοινωνίας δεν μπορεί να ανακύψει κανένα πρόβλημα. Παρόλα αυτά, το πρότυπο της εκκλησίας ως τέλει κοινωνίας δεν αναγνωρίζει μόνο την υποταγή εκείνων που συμμετέχουν σ' αυτήν, αλλά παράλληλα καταδικάζει σε αποκλεισμό εκείνους που την αρνούνται. Αυτή η διαλεκτική ανάμεσα στην αποδοχή και τον αποκλεισμό δεν είναι παρά η φυσική κατάληξη μιας πολιτικής που ως όρο της ενσωμάτωσης θέτει την αποκλειστικότητα της εκ μέρους της θεσμικής συγκρότησης του ιστορικού ως ενότητας και του κοινωνικού ως καθολικότητας· μιας πολιτικής που το θρησκευτικό της ανάπτυγμα είναι ευθέως ανάλογο προς τον ολοκληρωτισμό...

4.2ε Συμπεράσματα: η πολιτική ως κλειστό κοσμοσύστημα

Το *De ecclesiae catholicae unitate* του Κυπριανού Καρθαγένης μάς επιτρέπει να κάνουμε πράγματι λόγο για κοσμοσύστημα στην περίπτωση της εσχολογίας του «προορισμού». Κατά την άποψή μας, κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατόν να γίνει στις περιπτώσεις της εσχολογίας του «τέλους» και του «πλήρωματος». Στην πρώτη, διότι η πρωτοχριστιανική εμπειρία του «κόσμου» καταφάσκει την ιστορική διαδοχή μόνο και μόνο για να βεβαιώσει τον τερματισμό της· η άρθρωση του κοινωνικού δεν είναι παρά πρόκληση για ανατροπή. Στην τελευταία, διότι η πρωτοχριστιανική εμπειρία του «κόσμου» καταφάσκει μία εκδοχή της ιστορίας μόνο και μόνο για να βεβαιώσει την αναστολή της ιστορίας· η άρθρωση του κοινωνικού δεν είναι παρά πρόκληση για περιστολή. Διατυπωμένο διαφορετικά, ο Ιησούς-Έσχατο τόσο ως «τέλος» όσο και ως «πλήρωμα» δεν προσφερόταν –δίχως, βέβαια, αυτό να

σημαίνει ότι υπό ορισμένες προϋποθέσεις δεν μπορούσε να αξιοποιηθεί— για την προώθηση και εμπέδωση κοινωνικών προταγμάτων γενικής εφαρμογής. Δίχως να υπαινισσόμαστε εν προκειμένω κάποια εγγενή έλλειψη στην κοινωνικοπολιτική ηθική του πρώιμου Χριστιανισμού, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η εσχατολογία του «προορισμού» αποτελούσε διεύρυνση του φάσματος των πρωτοχριστιανικών στάσεων απέναντι στην πραγματικότητα, στα αιτήματα και στις προκλήσεις της κοινωνικής ζωής. Παρόλα αυτά, η εν λόγω διεύρυνση απετέλεσε ταυτόχρονα οριακή συνθήκη όσον αφορά τις δυνατότητες, τις επιλογές και τις διεκδικήσεις που μπόρεσε τελικά ο πρώιμος Χριστιανισμός να συνεισφέρει στην ιστορία των πολιτικών ιδεών.

Ανεξάρτητα από την όποια αμφιθυμία της έναντι του «κόσμου», η εσχατολογία του «προορισμού» βιώνει την ιστορία ως απόδοχή: η εκκλησία αποδέχεται τον «κόσμο» μόνο και μόνο για να τον αντικαταστήσει. Υπ' αυτήν την έννοια, η άρθρωση του κοινωνικού αποτελεί τη δομή που η εκκλησία δεν μπορεί παρά να ιδιοποιηθεί μιας και βιώνει τον Ιησού-Έσχατο μέσω αυτής ακριβώς της δομής. Η εν λόγω ιδιοποίηση, βέβαια, διέπεται από ορισμένες θεμελιώδεις μετατοπίσεις, αλλά αυτό σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται «αλλαγή παραδείγματος». Μπορεί η εσχατολογία του «προορισμού» να δίνει την εντύπωση ότι η εκκλησία ως απόλυτο ομοίωμα διενεργεί την προσομοίωση της κοινωνίας, αλλά την ίδια στιγμή η ίδια η εκκλησία δεν είναι παρά η φετιχοποίηση ενός δεδομένου ομοιώματος και άρα η εξομίωση προς αυτό. Αυτό που είναι πράγματι εντελώς νέο στην περίπτωση της εσχατολογίας του «προορισμού» και που συνιστά, επομένως, την ειδοποιό της διαφορά, είναι η βιωματική ταύτιση της «βασιλείας του Θεού» με την ίδια την ιστορία. Εν προκειμένω, δηλαδή, δεν έχουμε απλά να κάνουμε με την απολυτοποίηση του κοινωνικού πεδίου —κάτι που θα πρέπει κανείς να υποθέσει ότι ίσχυε ούτως ή άλλως και εκτός εκκλησίας— αλλά με την απολυτοποίηση της ιστορίας. Με την εσχατολογία του «προορισμού» δεν έχουμε, φυσικά, την ανάδυση της ιστορικής συνείδησης, αλλά έχουμε αναμφίβολα την εμπέδωση αυτής της συνείδησης σε

τέτοιο βαθμό που αναδεικνύεται πια σε θεμελιωτικό θρησκευτικό μέγεθος. Μπορεί προηγουμένως η ιστορία να ήταν ο «τόπος» του Θείου, αλλά τώρα είναι το Θείο που καθίσταται «τόπος» της ιστορίας: η «βασιλεία του Θεού» είναι παρούσα δια της εκκλησίας ως (η) ιστορία. Στο *De ecclesiae catholicae unitate* του Κυπριανού Καρθαγίνης μπορεί κανείς να παρατηρήσει εν σπέρματι τη θεωρητική αποκρυστάλλωση αυτής της λογικής, η οποία αφ' ενός μεν προσδιόριζε ως αποσπασματική θεωρία και πράξη πλείστες όσες προγενέστερες εκδοχές του πρώιμου Χριστιανισμού, αφ' ετέρου δε αξιοποιήθηκε ως βάση για την υλοποίηση της κυρίαρχης κατεύθυνσης των μεταγενέστερων χριστιανικών κοινωνιών.

Το μείζον ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω αφορά τη σημασία όλων αυτών των ανακεφαλαιωτικών παρατηρήσεων για την πολιτική αντίληψη, σκέψη και πράξη που προσidiaζε στους συντελεστές της εσχατολογίας του «προορισμού». Αναμφίβολα, η απάντηση σ' ένα τέτοιο ερώτημα δεν μπορεί να είναι μονοδιάστατη. Η απολυτοποίηση της ιστορίας οδήγησε σε μία ριζική συνείδηση ιστορικής και, κατ' επέκταση, κοινωνικής και πολιτικής ευθύνης. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο το άτομο καλούνταν να παίξει τον δικό του ρόλο μέσα στην ιστορία / κοινωνία / εκκλησία. Υπ' αυτήν την έννοια, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για μία ορισμένη κατάφαση του πολιτικού ανθρωποκεντρισμού. Από την άλλη, όμως, ο εξατομικευμένος πολιτικός ρόλος βρίσκεται αντιμέτωπος με τα όριά του μπροστά στην προτεραιότητα της συλλογικής θεσμικότητας ως απόλυτης αυθεντίας, μιας και ήταν αυτή που θεωρούνταν ως η ολοκληρωμένη υποστασιοποίηση της ιστορίας. Υπ' αυτήν την έννοια, λοιπόν, δικαιούται κανείς ν' ανιχνεύει στην εσχατολογία του «προορισμού» το κοινωνικό και ανθρωπολογικό πρωτείο της πολιτικής δεσποτείας. Η συνύπαρξη αυτών των αντίθετων πολιτικών πραγματώσεων μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαίνεται παράδοξη, αλλά στην πράξη στάθηκε ιδιαίτερα σαφής: ο *εκκλησιαστικός ηγέτης / επίσκοπος ήταν αυτός που, αν μη τι άλλο, εδικαιούτο να διεκδικήσει την πολιτική του αυτονομία, τουτέστιν να βιώσει τη θεσμικότητα ως επιβεβαίωση, ενώ η εκκλησιαστική μάζα / λαός εδικαιούτο μονάχα να επιζητήσει την πολιτική*

της ετερονομία, τουτέστιν να βιώσει τη θεσμικότητα ως ασφάλεια. Και στις δύο περιπτώσεις, το θεμελιώδες γεγονός ήταν ένα: το εκκλησιαστικό κοσμοσύστημα αντικαθιστούσε το «κοσμικό» κοσμοσύστημα με την πρόφαση της ανοιχτότητας που συνιστούσε η μελλοντολογική ουτοπία της «βασιλείας του Θεού», αλλά στην ουσία η εν λόγω ουτοπία είχε ήδη εγκαθιδρυθεί και άρα δεν υπήρχαν άλλες εκπλήξεις για το μέλλον. Το σύμπαν της ιστορίας ήταν κλειστό κι απηρητισμένο. Άλλωστε, δεν είχε ετοιμαστεί η εκκλησία για τη «βασιλεία», αλλά η «βασίλεια» για την εκκλησία (πρβλ. ECU, σελ. 61· κεφ. 19).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ «ΜΕΡΟΥΣ»

5.1 Η *προς Διόγνητον* ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «μέρους»

Η *προς Διόγνητον* θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα από τα πιο παράδοξα κείμενα του πρώιμου Χριστιανισμού. Είναι ενδεικτικό ότι απ' αρχής μέχρι τέλους¹ αρθρώνεται επί τη βάση μιας παραδοξότητας που θεωρείται αφ' ενός μεν ότι διαφοροποιεί τον Χριστιανισμό έναντι του Ελληνισμού και του Ιουδαϊσμού, αφ' ετέρου δε ότι συνιστά αυτή καθ' εαυτήν την ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού. Επιπλέον, η *προς Διόγνητον* δίνει την εντύπωση πως ό,τι παράδοξο κι αν πει κανείς για την παραδοξότητα που συνιστά ο Χριστιανισμός το παράδοξο παραμένει. Από την άλλη, βέβαια, η *προς Διόγνητον* ξεχωρίζει για τρεις κυρίως λόγους. (α) ακόμα κι αν δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι αποτελεί το πιο διαλεκτικό κείμενο του πρώιμου Χριστιανισμού, ανήκει αναμφίβολα σε εκείνα που αναδεικνύουν τον εγγενή διαλεκτικό χαρακτήρα της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας στο σύνολό της· (β) χαρακτηρίζεται από μία συνεπή και προγραμματική αφαιρετικότητα, η οποία μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε τη δομή της εσχατολογίας του «μέρους» σε όλη της την καθαρότητα· και (γ) η παρουσία της εντός της γραμματικής του πρώιμου Χριστιανισμού υποδηλώνει την περιθωριακή θέση που έμελλε να καταλάβει η εσχατολογία του «μέρους». Θεωρούμε δε την *προς Διόγνητον* ως τυπικό δείγμα της εσχατολογίας του «μέρους», διότι πιστοποιεί σαφέστερα από οποιοδήποτε άλλο κείμενο ότι υπήρχε μία πρωτοχριστιανική εμπειρία περί του Ιησού-της-Αναστάσεως την οποία δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε «τέλος», «πλήρωμα» ή «προορισμό».

Η ιδιαιτερότητα της *προς Διόγνητον* υποδηλώνεται με ορισμένους κεντρικής σημασίας όρους, όπως «καινόν» (251: 19), «μυστήριον» (253: 5), «*θαυμαστήν και [...] παράδοξον*» (253: 14-

¹ Η *προς Διόγνητον* τελειώνει απότομα στο 10^ο Κεφάλαιο. Τα κεφ. 11-12 προέρχονται από άλλο κείμενο. Βλ. L. W. Barnard, «Epistle ad Diognetum: Two units from one author?», στο *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1965, τόμ. 56, σσ. 130-7.

15) και «*αόρατος*» (253: 38)². Η συγκεκριμένη, μάλιστα, ορολογία μπορεί να μας προσφέρει τη βάση για την περιγραφή του εν λόγω κειμένου. Ειδικότερα, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* χαρακτηρίζει τους χριστιανούς ως το «*καινόν τούτο γένος*» (251: 10) και τον τρόπο της ζωής τους ως το «*καινόν τούτο [...] επιτήδευμα*» (251: 10-11). Ο αναφορά του στο «*καινόν*» του Χριστιανισμού δεν υπηρετεί απλά τις ανάγκες μιας συστηματικής διάκρισης ανάμεσα στον Χριστιανισμό και σε ό,τι προϋπήρχε αυτού, αλλά κυρίως και πρωτίστως προκύπτει από μία ιστορική εμπειρία: ο Χριστιανισμός είναι «*καινός*», διότι η ίδια η ιστορία μαρτυρεί περί της ασυμβατότητάς του με τον Ελληνισμό και τον Ιουδαϊσμό. Οι χριστιανοί «[...] *ούτε τους νομιζόμενους υπό των Ελλήνων θεούς λογίζονται ούτε την Ιουδαϊαν δεισιδαιμονίαν φυλάσσουνσι*» (251: 8-9). Ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός, όμως, είναι η ίδια η ιστορία, η δεδομένη ιστορία της εποχής, που σημαίνει ότι εμμέσως πλην σαφώς τίθεται το πρόβλημα: αν ο Χριστιανισμός δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο, τότε ποια είναι η θέση του εντός της ιστορίας;³ Έχει άραγε (βιώσιμη) θέση εντός της ιστορίας; Ποια ιστορία, τελικά, αντιπροσωπεύει; Ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* φαίνεται πως έχει πλήρη συνείδηση της επιτακτικότητας αυτών των ερωτημάτων και γι' αυτό προειδοποιεί τον αποδέκτη του κειμένου του πως εάν θέλει να βρει μία απάντηση θα πρέπει να γίνει «*καινός άνθρωπος*» και «[...] *λόγον καινού [...] ακροατής*» (251: 18-19). Βέβαια, «*καινός άνθρωπος*» θα γίνει –το πρώτο παράδοξο– με την απώλεια της δεδομένης ιστορικότητάς του, με την υπαρξιακή του έξοδος από την ιστορία (ελληνική ή ιουδαϊκή) της εποχής του⁴, ενώ «[...] *λόγον καινού [...] ακροατής*», δηλαδή ικανός προς αποδοχή της «*καινής*» ιστορίας του Χριστιανισμού, θα γίνει –το δεύτερο

² Παραθέτουμε τα αποσπάσματα σύμφωνα προς το *Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ)*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1955, τόμ. 2· στη συνέχεια δηλώνουμε σε παρένθεση μόνο τη σελίδα και τον στίχο.

³ Για το εν λόγω ερώτημα, βλ. K. Schneider, «Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief», στο *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1999, τεύχ. 42, σσ. 20-41.

⁴ Αυτή, κατά την άποψή μας, είναι η συνδυαστικότητα του εξής χωρίου: «[ἀ]γε *δη καθάρας σεαυτὸν ἀπὸ πάντων των προκατεχόντων σου την διάνοιαν λογισμῶν, και την απακάωσαν σε συνήθειαν αποσκευασάμενος, και γενόμενος ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς*» (251: 16-18).

παράδοξο— εφόσον θα έχει ήδη γίνει «καινός άνθρωπος». Εκ πρώτης όψεως αυτό μοιάζει με λήψη του ζητουμένου, αλλά στην πραγματικότητα ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* έχει κατά νου μία αρχική (ιστορική) κένωση που ακολουθείται από μία τελική (ιστορική) πλήρωση. Και στην περίπτωση αυτή, όμως, τίθεται το ερώτημα —το τρίτο παράδοξο— σχετικά με το τι είναι εκείνο που μπορεί να ενεργοποιήσει την κένωση, τούτέστιν την ολοκληρωτική απόρριψη της δεδομένης ιστορίας εν όψει μίας άλλης «καινής» ιστορίας, όταν η τελευταία προϋποθέτει την κένωση για να γίνει αντιληπτή και κατ' επέκταση αποδεκτή. Επιπλέον, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον*, ενώ ορίζει καταφατικά την απορριπτέα ιστορικότητα ως τη «λατρεία» ή «θρησκεία» Ελλήνων και Ιουδαίων, δεν προσδιορίζει την επιδιωκτέα ιστορικότητα ή «θεοσεβεία» των χριστιανών παρά μόνο —το τέταρτο παράδοξο— αποφαστικά: «το δε της ιδίας αυτών θεοσεβείας μυστήριον μη προσδοκήσης δύνασθαι παρά ανθρώπου μαθεῖν» (253: 4-6)⁵.

Στο σημείο αυτό, η *προς Διόγνητον* εισάγει τον δεύτερο από τους κεντρικής σημασίας όρους που αποδίδουν την ιδιαιτερότητά της, τούτέστιν τον όρο «μυστήριον»⁶. Μετά την κορύφωση μιας σειράς από τέσσερα παράδοξα, το κείμενο μεταθέτει το όλο ζήτημα της παραδοξότητας σ' ένα άλλο ιστορικό επίπεδο, εκείνο της κοινωνικής υπόστασης του «καινού» που συνιστά ο Χριστιανισμός. Θα πρέπει να τονιστεί, όμως, ότι η έμφαση της *προς Διόγνητον* στο παράδοξο δεν θεωρείται ανορθολογική· αντίθετα, η ορθολογικότητα προβάλλει ως μία στιγμή της συνειδητοποίησης του παράδοξου. Πιο συγκεκριμένα, αν στην περίπτωση του Χριστιανισμού ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* βλέπει την ιστορία ως παραδοξότητα κι αν αυτή του η σύλληψη είναι η άλλη όψη της εξίσου παράδοξης —σε υπαρξιακό επίπεδο— απόρριψης της

⁵ Κατ' άλλη διατύπωση, «*οὐ μὴν ἐπινοία τινί καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοιοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὐρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστάσιν [οἱ χριστιανοί] [...]» (253: 10-12) · «[ο]ν γὰρ ἐπίγειον [...] εὐρημα τοῦτ' αὐτοῖς παρεδόθη, οὐδὲ θνητὴν ἐπίνοιαν φυλάσσειν οὕτως ἀξιούσιν ἐπιμελῶς, οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομῶν μυστηρίων πεπίστευνται [οἱ χριστιανοί]» (254: 7-9).*

⁶ Για τον όρο αυτό, βλ. W. Eltester, «Das Mysterium des Christentums: Anmerkungen zum Diognetbrief», στο *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1970, τόμ. 61, σσ. 278-93.

δεδομένης (ελληνικής και ιουδαϊκής) ιστορίας, η σύζευξη αυτών των δύο όψεων θεμελιώνεται σε μία ένσταση της ορθολογικότητας. Αυτό που μπορεί να ενεργοποιήσει, τελικά, τη δυναμική αντικατάσταση της μη χριστιανικής από τη χριστιανική ιστορική συνείδηση δεν είναι παρά μία ορισμένη επίκληση των αιτημάτων του λόγου, μία επίκληση που η *προς Διόγνητον* συνοψίζει ως εξής: «*α γαρ τοις αναισθήτοις και κωφοίς προσφέροντες οι Έλληνες αφροσύνης δείγμα παρέχονσι, ταύθ' ούτοι [οι Ιουδαίοι] καθάπερ προσδεομένω τω θεώ λογιζόμενοι παρέχεντ μορίαν εικός μάλλον ηγούντ' αν, ου θεοσέβειαν*» (252: 20-23)⁷. Με άλλα λόγια, η διαλεκτική ένταση ανάμεσα στο παλαιό και το νέο, αν και σε καμία περίπτωση δεν θεωρείται ότι διέπεται από ορθολογικότητα, σε καμία εξίσου περίπτωση δεν θεωρείται ανορθολογική· πρόκειται για μία διαλεκτική την οποία στο πλαίσιο μιας ορισμένης θρησκευτικής εμπειρίας ο λόγος έρχεται να δικαιώσει. Το αξιοσημείωτο, εντούτοις, είναι ότι η *προς Διόγνητον* περνά από τη δικαίωση στην εμπέδωση της διαλεκτικής· από την αντιδιαστολή παλαιού και νέου το κείμενο επικεντρώνεται τώρα στην περιγραφή του νέου⁸.

Το «*καινόν*» του Χριστιανισμού μπορεί να προσδιορίζεται αποφατικά ως το «*μυστήριον*» μιας ιστορικής παρουσίας, αλλά περιγράφεται διαλεκτικά ως το «*θαυμαστόν*» και «*παράδοξον*» «*δείγμα*» (βλ. 254: 34) μιας απουσίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* θέτει ξανά και ξανά το ερώτημα περί της διάκρισης ανάμεσα σε Χριστιανισμό και «*κόσμον*». Αν ο τελευταίος ορίζεται ως η παρουσία του Ελληνισμού και του Ιουδαϊσμού, τότε ο πρώτος δεν είναι παρά η ταυτόχρονη απουσία και του ενός και του άλλου. Παρόλα αυτά, πώς θα πρέπει κανείς να συλλάβει αυτήν την απουσία, όταν οι «*Χριστιανοί*

⁷ Για το χωρίο αυτό, βλ. J. Wolmarans, «Ad Diognetum 3.3: A Study in Ambiguity», στο *Acta patristica et byzantina*, 1993, τεύχ. 4, σσ. 118-23. Η *προς Διόγνητον* ανακεφαλαιώνει την εκ μέρους της επίκληση του ορθού λόγου σε διάφορα σημεία: «*εως δε δοκείτε τιμαίς προσφέρειν, ει μεν αισθάνονται [οι θεοί] κολάζετε μάλλον αυτούς, ει δε αναισθητούσιν ελέγχοντες αίματα και κνίσας αυτούς θρησκεύετε*» (252: 5-7)· «*της μεν ουν κοινής εικαιοτήτος και απάτης και της Ιουδαίων πολυπραγμοσύνης και αλαζονείας ως ορθώς απέχονται Χριστιανοί, αρκούντως σε νομίζω μεμαθηγέσθαι*» (253: 2-4).

⁸ Αυτή η περιγραφή αποτελεί ουσιαστικά το περιεχόμενο των κεφαλαίων 5-6. Για τα συγκεκριμένα κεφάλαια, βλ. H. E. Lona, «Zur Struktur von Diog. 5-6», στο *Vigiliae Christianae*, 2000, τόμ. 54, σσ. 32-43.

[...] ούτε γη ούτε φωνή ούτε έθεσι διακεκριμένοι των λοιπών εισίν ανθρώπων. ούτε γαρ που πόλεις ιδίας κατοικούσιν ούτε διαλέκτω τινί παρηλλαγήνη χρώνται ούτε βίον παράσημον ασκούσιν»; (253: 7-10) Πώς μπορεί καν να γίνει λόγος για διάκριση ανάμεσα σε Χριστιανισμό και «κόσμον», τη στιγμή που είναι πρόβλημα αυτή καθ' εαυτήν η «παράλλαγή» μεταξύ τους και φαίνεται πως είναι μάλλον ο Χριστιανισμός που συνιστά απουσία ως μη «παράσημος»; Άλλωστε, δεν δηλώνεται απερίφραστα ότι «[...] αόρατος [...] αυτών [των χριστιανών] η θεοσέβεια μένει»; (253: 38) Η προς Διόγνητον, υπό το πρίσμα αυτών ακριβώς των παραδοχών, καταφάσκει μία ακόμα φορά την παραδοξότητα του Χριστιανισμού, αναγνωρίζοντας πως εντός και μέσω του αδιαφοροποίητου ή του συνεχούς ανάμεσα σε Χριστιανισμό και «κόσμον» καλείται κανείς να δώσει νόημα στη διαφοροποίηση ή ασυνέχεια μεταξύ τους: «θαυμαστήν και ομολογουμένως παράδοξον ενδείκνυνται την κατάστασιν της εαυτών πολιτείας». Όσο παρόντες / απόντες είναι ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός, άλλο τόσο παρών / απών είναι και ο Χριστιανισμός. Αυτή η παραδοξότητα θεωρείται στο κείμενο ως η διαλεκτική «βίου» και «πολιτείας», «σώματος» και «ψυχής», τούτέστιν πολιτισμού και νοήματος. Στο πλαίσιο της εμπειρίας του συγγραφέα της προς Διόγνητον, ο ελληνικός και ιουδαϊκός πολιτισμός, ό,τι δηλαδή φαίνεται ως «κοινόν» (βλ. 253: 20), παραπέμπει στη χριστιανική εμπειρία, σε ό,τι δηλαδή είναι «μυστήριον». Με άλλα λόγια, ο Χριστιανισμός μπορεί να φαίνεται ή, καλύτερα, να είναι ως προς κάποια διάστασή του ελληνικός ή ιουδαϊκός, αλλά στην ουσία είναι κάτι «καινόν». Στο σημείο αυτό, όμως, θα πρέπει να τονιστεί ότι η προς Διόγνητον δεν αναφέρεται στον τρόπο μέσω του οποίου μπορεί κανείς να έχει βιωματική πρόσβαση στην ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού· οι διαλεκτικές αντιθέσεις των κεφαλαίων 5-6 απλά δηλώνουν την παρουσία του πεδίου της θρησκευτικής εμπειρίας, αφήνοντας παράλληλα να εννοηθεί ότι στο εν λόγω πεδίο η βίωση της συγκεκριμένης εμπειρίας διασφαλίζεται εκάστοτε αποκλειστικά και μόνο από το ίδιο το Θείο. Ο αποδέκτης του κειμένου Διόγνητος δεν είναι χριστιανός κι ως εκ τούτου η πρόθεση του συγγραφέα της

προς Διόγνητον περιορίζεται στο να τον πείσει για την ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού· κάτι τέτοιο δεν προϋποθέτει την κοινοποίηση της ιδιαιτερότητας, αλλά την έλλογη επισήμανσή της. Κατά συνέπεια, η εκ μέρους του συγγραφέα της προς Διόγνητον ορθολογική διαχείριση της παραδοξότητας του Χριστιανισμού αποσκοπεί στο να υποδείξει ή να «ενδείξει» (βλ. 253: 15) ότι η αιτία της συγκρότησης –τουτέστιν η «κατάστασις»– της «πολιτείας», του νοήματος ή της ιδιαιτερότητας του Χριστιανισμού είναι «θαυμαστή» και «παράδοξος».

Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η υπόδειξη, όσο κι αν παραμένει αποφατική μέσα στην καταφατικότητα της, αναδεικνύεται υπεροχική· κι αυτό με διττή έννοια. Υπερέχει αφ' ενός μεν έναντι της αποφατικότητας και της καταφατικότητάς της, αφ' ετέρου δε χάρη στη θεμελίωσή της. Η τελευταία δηλώνεται εμμέσως πλην σαφώς στο έξοχο χωρίο της προς Διόγνητον 5.11-16 (253: 23-29)⁹. Στο συγκεκριμένο χωρίο μπορεί κανείς να διαπιστώσει την ηθική συνδηλωτικότητα της χριστολογίας, το πώς δηλαδή η προσωπική ιστορία του Ιησού θεωρείται ότι καθορίζει τη στάση των χριστιανών εντός της ιστορίας, μία στάση που οριοθετείται από μία παρουσία και μία απουσία ή, καλύτερα, από τη διαλεκτική αντίδοση παρουσίας και απουσίας: «[...] Χριστιανοί παροικούσιν εν φθαρτοῖς, την εν ουρανοῖς αφθαρσίαν προσδεχόμενοι» (254: 2-3). Η «παροίκησις» στα «φθαρτά», δηλαδή στον «κόσμον», είναι η παρουσία-ως-απουσία, ενώ η «προσδοχή» της «εν ουρανοῖς αφθαρσίας», δηλαδή της «βασιλείας του θεού», είναι η απουσία-ως-παρουσία. Εν κατακλείδι, το 6^ο Κεφάλαιο της προς Διόγνητον κλείνει με την αναγωγή της ιδιαιτερότητας του Χριστιανισμού ως της παραδοξότητας της ιστορίας σε μία ορισμένη εσχατολογική εμπειρία: ο Χριστιανισμός είναι η ιστορία ως παράδοξο, διότι «ενδείκνυται», τουτέστιν αισθητοποιεί, την παρουσία / απουσία

⁹ Παραθέτουμε ολόκληρο το χωρίο, γιατί θεωρούμε ότι μόνο έτσι μπορεί να συλλάβει κανείς το χριστολογικό του υπόβαθρο: «αγαπῶσι πάντας, και υπό πάντων διώκονται. αγνοούνται και κατακρίνονται· θανατούνται, και ζωοποιούνται. πωχεύουσι, και πλουτίζουνσι πολλούς· πάντων υστερούνται, και εν πάσιν περισσεύουσιν. αιτιούνται, και εν τοις αιτίαις δοξάζονται· βλασφημούνται, και δικαιούνται. λοιδορούνται, και ευλογούσιν· υβρίζονται, και τιμῶσιν. αγαθοποιούντες ως κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ως ζωοποιούμενοι».

των εσχάτων· κι αυτό χάρη στη θεμελίωσή του ή, αλλιώς, την «κατάστασίν» του επί τη βάσει της προσωπικής ιστορίας του Ιησού.

Ό,τι μοιάζει να προϋποτίθεται ήδη από την αρχή της προς Διόγνητον αρχίζει να υποδηλώνεται σιγά-σιγά στο 5^ο Κεφάλαιο, για να δηλωθεί τελικά με σαφήνεια στο τέλος του 6^{ου} Κεφαλαίου. Πρόκειται για το είδος της εσχατολογίας που εκπροσωπεί η προς Διόγνητον και το οποίο αναπτύσσεται πλέον με μοναδική καθαρότητα στα κεφάλαια 7-10. Πιο συγκεκριμένα, το κείμενο περνά από την υπόδειξη της αιτίας του Χριστιανισμού ως «θαυμαστής» και «παραδόξου» στον εντοπισμό αυτής της θαυμαστής παραδοξότητας στη διαλεκτική της παρουσίας / απουσίας του Ιησού¹⁰. «[...] αὐτός ἀληθώς ο [...] ἀόρατος θεός [...] τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν [...] ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε τὰς καρδίας αὐτῶν [...] πέμψας [...] αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργόν τῶν ὅλων [...] τοῦτον πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλεν» (254: 9-13, 15-16, 23). Η «ἀλήθεια καὶ ὁ λόγος ὁ ἀπερινόητος» είναι η διατύπωση με την οποία ανακεφαλαιώνει η προς Διόγνητον την παραδοξότητα του Χριστιανισμού, μία παραδοξότητα που εννοιολογείται τελικά ως τέτοια εν αναφορά προς την αιτία της. Η τελευταία δεν είναι παρά η «ἀποστολή», η «πέμψις» (βλ. 254: 25-28), η «ἐλευσις» (βλ. 254: 36) του «υιοῦ τοῦ θεοῦ» (254: 25· 255: 26, 31· 256: 1)¹¹. Στο σημείο αυτό, έχουμε να κάνουμε με την πρώτη παρουσία του Ιησού, η οποία προσδιορίζεται αφ' ενός μεν ως «ἐπίδειξις» (βλ. 254: 43) και «ἀποκάλυψις» (βλ. 255: 8) της (αληθούς) περί Θεού γνώσεως, η οποία μόνο «δια πίστεως» (254: 43 - 255: 1) είναι βιώσιμη, αφ' ετέρου δε ως «φανέρωσις» (βλ. 255:) της «ἀγάπης τοῦ θεοῦ» χάρη στο ζωποιοῦ πάθος του «υιοῦ»

¹⁰ Το όνομα «Ιησοῦς (Χριστός)» δεν χρησιμοποιείται ούτε μία φορά στην προς Διόγνητον. Το «Χριστός», βέβαια, προϋποτίθεται σιωπηρά λόγω της δασιμολούς χρήσης του όρου «Χριστιανοί». Η απουσία του «Ιησοῦς» έχει αποδοθεί –αρκετά πειστικά– στο φιλογολικό είδος της προς Διόγνητον. Βλ. J. Lienhard, «The Christology of the Epistle to Diognetus», στο *Vigiliae Christianae*, 1970, τόμ. 24, σσ. 280-89.

¹¹ Αντί του «υιός» χρησιμοποιείται δύο φορές ο όρος «παῖς» (255: 6, 9). Ο τελευταίος, όμως, δεν θα πρέπει κατά τη γνώμη μας να θεωρηθεί αβασάνιστα ως μία ένδειξη υποτιθέμενων ιουδαϊο-χριστιανικών επιβιώσεων (όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στο Σ. Παπαδόπουλος, ό.π., σελ. 310).

του (πρβλ. 255: 25-36). Είναι αξιοσημείωτο ότι πουθενά δεν γίνεται λόγος για ανάσταση του Ιησού, αλλά την ίδια ακριβώς στιγμή είναι αδιανόητη η χρήση μιας σειράς από διατυπώσεις, εάν η ανάσταση του Ιησού δεν θεωρηθεί ως αυτονόητη για τον συγγραφέα της *προς Διόγνητον*. Ο τελευταίος πιστεύει στον Ιησού και ως «άνθρωπον» και ως «θεόν» (254: 26)· γι' αυτόν είναι ο «κύριος» (254: 31), ο «άφθαρτος» (255: 28), ο «αθάνατος» (255: 29) και ο «σωτήρας» (255: 36). Μα πάνω απ' όλα, ο Ιησούς θεωρείται ως εκείνος που θα «πεμφθεί» και πάλι για τη δεύτερη παρουσία του (πρβλ. 254: 29-30), με την οποία και θα υλοποιήσει πλήρως τη «[...] *μεγάλην και άφραστον έννοιαν*» (255: 5-6). Η εν λόγω υλοποίηση δεν είναι άλλη από την είσοδο «εις την βασιλείαν του θεού» και την απόδοσή της σε όσους αγαπούν τον Θεό (πρβλ. 256: 2-3). Κατά συνέπεια, η «*αλήθεια και ο λόγος ο απερινόητος*» αφορούν στον «ιστορικό Ιησού» ως παρουσία και στον Ιησού-της-Αναστάσεως ως απουσία· ή, αλλιώς, σε μία παρελθοντολογική παρουσία που είναι απύουσα «νυν» και σε μία μελλοντολογική απουσία που είναι παρούσα «νυν». Με άλλα λόγια, η θρησκευτική εμπειρία του συγγραφέα της *προς Διόγνητον* συναιρεί τόσο την παρουσία όσο και την απουσία του Ιησού: υποστηρίζεται ότι «εν ταις καρδίαις» των χριστιανών υπάρχει η βεβαιότητα ότι η κοινωνική τους στάση και η θέση τους εντός της ιστορίας αποτελούν «[...] της παρουσίας αυτού δείγματα» (254: 33-34). Το «*δείγμα*», όμως, είναι εξίσου παρουσία και απουσία, αλλιώς δεν θα ήταν «*δείγμα*» αλλά η «*παρουσία*» αυτή καθ' εαυτήν. Παρόλα αυτά, ακριβώς ως «*δείγμα*» η εμπειρία για την οποία κάνει λόγο η *προς Διόγνητον* είναι –κατά παράδοξο τρόπο– σχετική και ταυτόχρονα απολύτως έγκυρη: ο Ιησούς «[...] *πάνθ' [...] παρέσχεν*» (255: 9-10), σηματοδοτώντας έτσι το Έσχατο ως «*μίμησιν*» του Θεού. Η «*μίμησις*» του Θεού μπορεί τυπικά ν' αποτελεί το θέμα του 10^{ου} Κεφαλαίου, αλλά στην ουσία διέπει όλη την προβληματική της *προς Διόγνητον* περί παραδοξότητας του Χριστιανισμού. Γι' άλλη μια φορά επανέρχεται με ιδιαίτερη έμφαση το ζήτημα του «*θαυμαστού*» χαρακτήρα του Χριστιανισμού: «*και μη θαυμάσης ει δύναται μιμητής άνθρωπος γενέσθαι θεού*» (256: 5-6). Ειδικότερα, ο

συγγραφέας της προς Διόγνητον αντιλαμβάνεται την ιστορία ως μία θεμελιακή αντιδιαστολή ανάμεσα στον «*πρόσθεν χρόνον*» και στο «*νυν*». Ο «*πρόσθεν*» ή ο «*τότε χρόνος*» (255: 13, 17, 34-35) είναι ό,τι κοινώς ονομάζουμε ιστορία, ενώ το «*νυν*» –που εκ πρώτης όψεως φαίνεται να περιορίζεται στην πρώτη παρουσία του Ιησού– είναι η εκάστοτε εμπειρία αυτής της παρουσίας ως απουσίας εν όψει της μελλοντικής παρουσίας του απόντος Ιησού. Τελικά, τα πάντα στην ιστορία νοηματοδοτούνται υπό το πρίσμα της «*επαγγελίας*» περί της «*εν ουρανών βασιλείας*» (256: 2). Άρα το μόνο που μένει στην ιστορία ως πεδίο της ανθρωπίνης ζωής είναι να αναδεικνύεται σε «*μίμησιν*» της «*βασιλείας του θεού*». Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εάν η ιεροφανειακή ιδιαιτερότητα της προς Διόγνητον έγκειται στην πρόταξη της ιστορίας ως παραδοξότητας, τότε η τελευταία περιγράφεται ως η εμβίωση της ταυτόχρονης παρουσίας και απουσίας της «*βασιλείας του θεού*» χάρη ακριβώς στη δεδομένη πρώτη παρουσία και στην αναμενόμενη δεύτερη παρουσία του Ιησού. Η ιστορία ως παράδοξο συνιστά το «*καινόν*» και το «*μυστήριον*» του Χριστιανισμού, διότι οι χριστιανοί την βιώνουν μιμητικά ως το «*δείγμα*» της «*βασιλείας του θεού*».

Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να ισχυριστούμε ότι ο συγγραφέας της προς Διόγνητον προβάλλει ως εξαιρετή θεολογική φυσιογνωμία, διότι άρθρωσε στο εσωτερικό μιας δυσμενούς κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας μία εντελώς νέα κι ως εκ τούτου παράδοξη αυτοσυνειδησία: η ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού εντοπιζόταν στη διαλεκτική πραγμάτωση της σύνθεσης Ελληνισμού και Ιουδαϊσμού, μιας σύνθεσης που αφ' ενός μεν διέσωζε, αφ' ετέρου δε μεταμόρφωνε τα εν λόγω μεγέθη υπό το πρίσμα ενός Ιησού / Εσχάτου που και είχε (ήδη) και δεν είχε (ακόμα) δημιουργήσει την ιστορία. Παρόλα αυτά, ποιο ακριβώς ήταν το νόημα του μηνύματος της προς Διόγνητον; Κατ' αρχάς, κρίνουμε σκόπιμο να τονίσουμε πως μπορεί μεν η προς Διόγνητον να μην αναδείχθηκε ποτέ σε θεμελιώδη ερμηνεία, αλλά ο συγγραφέας της έχει πλήρη συνειδηση της προσφοράς του. (α) Σημείο αναφοράς του είναι σταθερά και αποκλειστικά ο Ιησούς ως θεμελιωτική θρησκευτική διάσταση. (β) Δεν

δεσμεύεται από καμία χαρισματική φυσιογνωμία του πρώιμου Χριστιανισμού. Και (γ) δεν παραπέμπει σε καμία Γραφή. Πρόκειται για μία στάση που δεν είναι, βέβαια, άσχετη με την εσχατολογική εμπειρία της ιστορίας ως παραδοξότητας. Ειδικότερα, *αν ο «κόσμος» καταφάσκει και ταυτόχρονα αποφάσκει εν όψει της παρουσίας / απουσίας της «βασίλειας του Θεού», τότε ο ρόλος του χριστιανού εντός της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας δεν μπορεί να κατανοηθεί ως ηθικός και κατ' επέκταση πολιτικός προκαθορισμός, αλλά κυρίως και πρωτίστως ως η αναζήτηση της ηθικής και πολιτικής αυτοπραγμάτωσης. Με άλλα λόγια, το νόημα της προς Διόγνητον παραπέμπει στην ενσυνείδητη, ρισκώδη και, ως εκ τούτου, απαιτητική ευθύνη που συνεπάγεται ο διάλογος με τον «κόσμον»...*

5.2 Η προς Διόγνητον ως τυπικό δείγμα της πολιτικής εσχατολογίας του «μέρους»

5.2α «ταῦτα δύναμις ἐστὶ θεοῦ»: η αυθεντία των «δειγμάτων»

Ευθύς εξαρχής ο συγγραφέας της προς Διόγνητον καθιστά σαφές ότι η αλήθεια του μηνύματός του δεν πρόκειται να θεμελιωθεί στην απόλυτη αυθεντία του Θεού, στην αυθεντία του Ιησού ή στην αυθεντία της εκκλησίας. Πιο συγκεκριμένα, ο αποδέκτης της προς Διόγνητον διακατέχεται από την επιθυμία να πληροφορηθεί «*σαφώς και επιμελώς*» (251: 5) τα περί Χριστιανισμού, ενώ ο συγγραφέας της προς Διόγνητον ανταποκρίνεται στο αίτημά του και ζητά «*παρά του θεού*» (251: 12) τη δύναμη που είναι αναγκαία για να μιλήσει στον ακροατή του με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Εν προκειμένω, το αίτημα της γνώσεως της αλήθειας αποτελεί υπόθεση ανοιχτή και όχι κλειστή· καμία απόλυτη, μοναδική ή καθεστωτική αυθεντία δεν μπορεί να επιβάλλει εκ των προτέρων και δεσμευτικά την αλήθεια του Χριστιανισμού. Η τελευταία επιβάλλεται μόνο εκ των υστέρων και τελεί πάντοτε υπό αίρεση ανάλογα με την αποτελεσματικότητα που επιδεικνύει εκείνος που διαμεσολαβεί την εμπειρία του Θεού. Με

άλλα λόγια, στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «μέρους» που εκπροσωπεί η *προς Διόγνητον*, το Θείο είναι μεν η κατ' εξοχήν αυθεντία, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται αυτόματα τον αδιαφιλονίκητο χαρακτήρα της: η εν λόγω αυθεντία εκφράζεται πάντοτε μέσω μιας διαμεσολάβησης που την προσδιορίζει κατά τρόπο έλλογο και ταυτόχρονα υπέρλογο, αρθρώνοντας έτσι την παράδοση «μερικότητά» της. Ο εκάστοτε φορέας της κατ' εξοχήν, θείας αυθεντίας υποστασιάζει την τελευταία σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, που σημαίνει ότι η κατ' εξοχήν αυθεντία υπερέχει έναντι των επιμέρους εκφάνσεών της. Σύμφωνα με την *προς Διόγνητον*, κάθε φορέας αυθεντίας στον Χριστιανισμό καλείται ν' αποδείξει την ιδιότητά του επί τη βάσει των αποτελεσμάτων της επιχειρηματολογίας του. Εκείνος που μπορεί να πείσει όσον αφορά την αλήθεια του Χριστιανισμού δείχνει ότι τελεί σε άμεση σχέση προς την αιτία της ιδιαιτερότητας του Χριστιανισμού· διότι πώς αλλιώς θα μπορούσε να είναι σε θέση να καταφέρει κάτι τέτοιο; Κατά συνέπεια, για την εσχατολογία του «μέρους» η αυθεντία του Θεού δεν εκφράζεται ποτέ ως το απόλυτο, αλλά πάντοτε ως το «μερικό», εκείνο δηλαδή που παραπέμπει στην υπεροχική του θεμελίωση. Μία τέτοια αυθεντία, όμως, είναι σίγουρα παράδοση, εφόσον ο αδιαφιλονίκητος χαρακτήρας της εξαρτάται από τη συνεχή διαπραγμάτευση της εγκυρότητάς της.

Η έλλογη όψη της αυθεντίας που επικαλείται η *προς Διόγνητον* σχετίζεται άμεσα με την κριτική που ασκείται σε Ελληνισμό και Ιουδαισμό. Πρόκειται για μία κριτική που διενεργείται ως έλεγχος (πρβλ. 252: 7, 11) για την εξακρίβωση της ορθότητας (πρβλ. 253: 3) ή του σφάλματος (πρβλ. 252: 19-20) συγκεκριμένων πεποιθήσεων και πρακτικών, έτσι ώστε να οδηγηθεί κανείς σ' ένα συμπέρασμα που θα είναι ικανό (πρβλ. 252: 13) ή αρκετό (πρβλ. 253: 4) να πείσει. Ο ίδιος ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* θεωρεί ότι ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός θεμελιώνονται με τρόπο ανορθολογικό, κάτι που έρχεται ν' αποκαλύψει η ορθολογικότητα της ιστορικής παρουσίας του Χριστιανισμού. Στην πραγματικότητα, βέβαια, δεν υποστηρίζεται η απουσία αλλά το έλλειμμα ορθολογικότητας στην περίπτωση του Ελληνισμού και του

Ιουδαϊσμού, ένα έλλειμμα που επιχειρεί να καταδείξει και ταυτόχρονα να αξιοποιήσει η *προς Διόγνητον* υπό το πρίσμα και προς όφελος του ορθολογικού πλεονάσματος που υποτίθεται ότι διαθέτει ο Χριστιανισμός. Αναμφίβολα, η εν λόγω προβληματική αρθρώνεται ως μία κριτική της «*θρησκείας*», αλλά στον βαθμό που η «*θρησκεία*» Ελλήνων και Ιουδαίων θεωρείται ότι άπτεται του συνόλου της κοινωνικής ζωής πρόκειται για μία κριτική της πολιτικής. Υπ' αυτήν την έννοια, ο έλεγχος που ασκείται σε Ελληνισμό και Ιουδαισμό επί τη βάσει του κριτηρίου της ορθολογικότητας συνιστά τελικά έλεγχο της αυθεντίας που θεμελιώνει την όποια εγκυρότητά τους. Εν προκειμένω, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* διατείνεται ότι το έλλειμμα ορθολογικότητας έχει διαμορφώσει στον Ελληνισμό μία αυθεντία που συνεπάγεται τη δουλεία (πρβλ. 252: 9-12) των ανθρώπων στις μορφές των θεών, ενώ στον Ιουδαισμό έχει διαμορφώσει μία αυθεντία που υποτάσσει τον ίδιο τον Θεό στις ορμές (πρβλ. 252: 43) των ανθρώπων. Στις δύο αυτές φαινομενικά αντίθετες, αλλά κατ' ουσίαν ομότροπες μορφές αυθεντίας αντιπαρά τίθεται η αυθεντία της εσχατολογίας του «μέρους» ως κατ' εξοχήν ανθρωποκεντρική. Η ανωτέρω κριτική σε Ελληνισμό και Ιουδαισμό ηχεί μεροληπτική, κι αυτό διότι σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να θεωρηθεί ως αποκλειστικότητα του Χριστιανισμού· οι αιτιάσεις του συγγραφέα της *προς Διόγνητον* αποτελούσαν ήδη αιτιάσεις στο εσωτερικό τόσο του Ελληνισμού όσο και του Ιουδαϊσμού. Κατά συνέπεια, το επιχείρημα περί ορθολογικού ελλείμματος δεν μπορεί παρά να έχει περιορισμένη ισχύ, που σημαίνει ότι *στην πράξη ο Ελληνισμός, ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός, επειδή ακριβώς αντιπροσωπεύουν διαφορετικές εμπειρίες, αντιλαμβάνονται και αρθρώνουν διαφορετικά την έννοια της ορθολογικότητας και, κατ' επέκταση, τη σχέση της με την αυθεντία*. Αυτό, βέβαια, δεν ακυρώνει την ανθρωποκεντρική αυθεντία της εσχατολογίας του «μέρους», αλλά σίγουρα δηλώνει ότι όπως η τελευταία δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί ότι διέπει το σύνολο της εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού, έτσι και ο ανθρωποκεντρισμός δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί ότι δεν προσδιόριζε όψεις του Ελληνισμού και του Ιουδαϊσμού.

Αν τονίζουμε την έλλογη όψη της αυθεντίας που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «μέρους» είναι γιατί η συγκεκριμένη εκδοχή της εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού καταφάσκει τον «κόσμον». Παρόλα αυτά, έχουμε να κάνουμε εν προκειμένω με μία κατάφαση που εκφράζεται ταυτόχρονα ως αποστασιοποίηση. Αν η εσχατολογία του «μέρους» ήταν απλά και μόνο μία κατάφαση του «κόσμον», τότε θα κινούνταν μεταξύ ορθολογικότητας και ανορθολογικότητας –αφού είναι αυτές, τελικά, που συγκροτούν τον ορίζοντα του «κόσμον».

Όπως έχουμε δει, όμως, τόσο η ορθολογικότητα όσο και η ανορθολογικότητα αποτελούν στην περίπτωση της εσχατολογίας του «μέρους» στιγμές σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο που κυμαίνεται μεταξύ έλλογου και υπέρλογου. Επειδή ακριβώς η εσχατολογία του «μέρους» δεν είναι μόνο κατάφαση αλλά και άρνηση του «κόσμον», η ορθολογικότητα είναι και ανορθολογικότητα και η ανορθολογικότητα είναι και ορθολογικότητα ή, αλλιώς, η έλλογη άρθρωση της θρησκευτικής εμπειρίας δεν μπορεί παρά να αναγνωρίσει τον οριακό, τουτέστιν υπέρλογο χαρακτήρα της.

Οι εν λόγω παρατηρήσεις επιβεβαιώνονται στο συγκεκριμένο πεδίο των σχέσεων ανάμεσα σε Ελληνισμό, Ιουδαϊσμό και Χριστιανισμό. Ειδικότερα, ό,τι αποτελούσε ορθολογικότητα σε Ελληνισμό και Ιουδαϊσμό θεωρούνταν ανορθολογικότητα στον Χριστιανισμό, ενώ ό,τι αποτελούσε ορθολογικότητα στον Χριστιανισμό θεωρούνταν ανορθολογικότητα στον Ελληνισμό και τον Ιουδαϊσμό. Με άλλα λόγια, το ορθολογικό και το ανορθολογικό ήταν μεγέθη που είχαν ήδη προσδιοριστεί κοινωνικο-ιστορικά, που σημαίνει ότι η ιστορική ιδιοποίηση τους εκ μέρους του Χριστιανισμού εισήγαγε κατ' ανάγκην διαφορετικούς προσδιορισμούς πολλαπλασιάζοντας με τον τρόπο αυτό τη διαλεκτική τους πραγμάτωση κι εμπλουτίζοντας εκ νέου την ίδια τη συνθήκη του έλλογου. Κι όλα αυτά, υπό το πρίσμα μιας εντελώς νέας εμπειρίας, η οποία εντασσόμενη ως πρωταρχή στο πλαίσιο του έλλογου συνιστούσε πλέον το ίδιο το έλλογο ως υπέρλογο. Ο συγγραφέας της προς *Διόγνητον*, ολοκληρώνοντας την ορθολογική του κριτική, θα δηλώσει με εντελώς φυσικό τρόπο ότι η βάση της ορθολογικότητάς του συνιστά «*μυστήριον*» για τον «κόσμον» (πρβλ. 253: 4-6). Θα δηλώσει, δηλαδή, ότι η

έλλογη όψη της αυθεντίας των λόγων του παραπέμπει στην υπέρλογη όψη της θεμελιώσής τους.

Η αυθεντία της εσχατολογίας του «μέρους» είναι, λοιπόν, έλλογη και υπέρλογη, κατάφαση και άρνηση, «κόσμος» και «μυστήριο», απτή «μερικότητα» και «απερινόητος» τελειότητα. Πρόκειται για μία αυθεντία ανθρωποκεντρική, εφόσον επικαλείται και μετέρχεται την ορθολογικότητα ως «δείγμα» και «ένδειξιν» του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η κοινωνικο-ιστορική παρουσία του Χριστιανισμού. Ο τρόπος αυτός, όμως, τουτέστιν η «κατάστασις» της «πολιτείας» των χριστιανών, δεν εξαρτάται από την ορθολογικότητα, αλλά είναι «θαυμαστή» και «παράδοξος», κι ως εκ τούτου σχετικοποιεί τον εαυτό της με την πρόταξη της θεμελιώσής της –που, τελικά, δεν είναι παρά η πρόταξη της απουσίας του Θεού. Υπ' αυτήν την έννοια, η ανθρωποκεντρικότητα της αυθεντίας στην εσχατολογία του «μέρους» τελεί σε συνεχή αυθυπέρβαση ως ιστορική δειγματοληψία: το καθετί συνιστά αυθεντία στον βαθμό που αφ' ενός μεν αποσπάται από την ενδο-«κοσμική» του αναφορικότητα, αφ' ετέρου δε αποκτά νέα σημασία για τον «κόσμον» υπό το πρίσμα της «βασιλείας του θεού». Το πρότυπο αυτής της ανθρωποκεντρικής αυθεντίας είναι ο ίδιος ο Ιησούς, ο οποίος θεωρείται ότι συναιρεί στην προσωπική του ιστορία όλη τη διαλεκτική ανάμεσα στο «μέρος» και στο «τέλειον». Αν και «απερινόητος ανθρώποις» (βλ. 254: 11) ή, κατ' άλλη διατύπωση, όντας εκείνος τον οποίον «ανθρώπων [...] ουδείς ούτε είδεν ούτε εγνώρισεν», ο Ιησούς «εαυτόν επέδειξεν» (254: 42-43). Με άλλα λόγια, ο Θεός θεωρείται ότι αυτο-αποκαλύπτεται στην προσωπική ιστορία του «υιού» του. Στο σημείο αυτό, ο συγγραφέας της προς Διόγνητον προϋποθέτει όχι μόνο μία θεμελιώδη αδυνατότητα από την πλευρά του ανθρώπου όσον αφορά τη γνώση του Θεού, αλλά πολύ περισσότερο μία πτωτική φορά του ανθρώπου εν σχέσει προς την εν λόγω γνώση. Αν και κάτι τέτοιο δεν είναι καθόλου αυτονόητο, συνιστά τρόπον πινά την αρνητική εκφορά μιας θετικής εμπειρίας: ο Χριστιανισμός συνιστά μία εντελώς νέα ιστορία –και υπ' αυτήν την έννοια, την απαρχή της ιστορίας. Αυτή η

«ανεξιχνίαστος δημιουργία» (βλ. 255: 32) της ιστορίας οριοθετείται μεν από την προσωπική ιστορία του Ιησού, διενεργείται δε από τους ίδιους τους χριστιανούς με τη μορφή των «δειγμάτων» της παρουσίας του Ιησού. Αυτό που θέλει, δηλαδή, να τονίσει η προς Διόγνητον είναι ότι ο Ιησούς «ἦν [...] αἰεί [...] καὶ ἔστι, καὶ ἔσται» το «τέλειον», ένα «τέλειον» που φανερώθηκε μεν πλήρως αλλά όχι τελεσιδικώς. Η προσωπική του ιστορία ως η ενόητα-ένταση ανάμεσα στην πρώτη και στη δεύτερη παρουσία του είναι το «τέλειον»-ως-«μέρος» εντός της ιστορίας των ανθρώπων, το απολύτως έγκυρο «δείγμα» της «βασιλείας του θεού». Υπ' αυτό το πρίσμα, ο Ιησούς αποτελεί τον «λόγον», τουτέστιν την αρχή, το τέλος και τον τρόπο, της κοινωνικο-ιστορικής παρουσίας των χριστιανών.

Αν ο πυρήνας της εσχατολογίας του «μέρους» που εκπροσωπεί η προς Διόγνητον είναι η πίστη στον Ιησού ως το απολύτως έγκυρο «δείγμα» της «βασιλείας του θεού», η αυθεντία που αυτός ενσαρκώνει και που οι χριστιανοί «μιμούνται» είναι μία αυθεντία που διενεργείται ως κλήση και πειθώ και σε καμία περίπτωση ως καταναγκασμός: η αποκάλυψη του Ιησού δεν έγινε «[...] ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει [...] ἀλλ' ἐν ἐπιεικείᾳ καὶ πραΰτητι» (πρβλ. 254: 24-25). Για να είναι, όμως, αυτή η αυθεντία της κλήσης και της πειθούς πραγματικά ανθρωποκεντρική, θα πρέπει να μπορεί να θεμελιωθεί σ' ένα αίτημα πλήρους ανοιχτότητας, τουτέστιν πλήρους απουσίας / αγνωσίας. Άραγε ισχύει κάτι τέτοιο για τη δεύτερη παρουσία του Ιησού, η οποία τελεί σε ενότητα με την ήδη γνωστή και δεδομένη πρώτη παρουσία του; Εν προκειμένω, θα πρέπει να τονιστεί ότι η σχέση ανάμεσα στην πρώτη και στη δεύτερη παρουσία του Ιησού γίνεται αντιληπτή εκ μέρους του συγγραφέα της προς Διόγνητον όχι μόνο ως ενότητα αλλά και ως ένταση· η ενότητα υπηρετεί τη λογική / θεωρητική συνέπεια και συνοχή του όλου διαλεκτικού σχήματος, ενώ η ένταση αντανακλά την εμπειρική / πρακτική διαφοροποίηση που καθιστούσε αναγκαία την άρθρωση του εν λόγω σχήματος. Με άλλα λόγια, η πρώτη παρουσία του Ιησού θεωρείται ως το «δείγμα» της δεύτερης, γιατί με τον τρόπο αυτό κατασκευάζεται έλλογα η αναφορά του Χριστιανισμού (η

εμπειρία της πρώτης παρουσίας) σε κάτι που ήταν προσδοκώμενο, άγνωστο και απόν (η δεύτερη παρουσία). Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ότι ως ανθρωποκεντρική, δειγματοληπτική και ανοιχτή η αυθεντία της εσχατολογίας του «μέρους» ήταν πραγματιστική. Καμία άλλη εκδοχή της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας δεν έθεσε με τόσο ριζικό τρόπο το ζήτημα των σχέσεων της αυθεντίας με τα έλλογα αιτήματα της κοινωνικής ύπαρξης και καμία δεν εισηγήθηκε μία τόσο ριζική λύση επί τη βάση της κατηγορίας του υπέρλογου. Στο τέλος, η αυθεντία της εσχατολογίας του «μέρους» έμελλε να εντοπιστεί στην διαπραγμάτευση του ιστορικού υπό το πρίσμα της ουτοπικής «*βασιλείας του θεού*».

5.2β «*όπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχὴ, τούτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί*» ἡ περί ἐξιδανικεύσεως

Στην προς Διόγνητον η πραγματιστική θεώρηση της αυθεντίας συνοδεύεται –παραδόξως– από μία ρητορική της εξιδανίκευσης. Για παράδειγμα, τονίζεται ότι «*πάντες*» οι χριστιανοί «*[...] τον τε κόσμον υπερωρώσι [...] και θανάτου καταφρονούσι*» (252: 7). Επίσης, δηλώνεται χωρίς περιστροφές πως, ενώ οι Έλληνες ανέχονται την «*κόλασιν*» (βλ. 252: 9) της «*λατρείας*» των «*κωφών*», «*τυφλών*» και «*αψύχων*» θεών τους (βλ. 251: 34), οι χριστιανοί αντιπροσωπεύουν την ελευθερία της ανθρώπινης ύπαρξης που «*αίσθησιν [...] έχει και λογισμόν*» (252: 10). Και ενώ οι Ιουδαίοι «*καλώς θεόν ένα [...] αξιούσι φρονεῖν*» (252: 18), αποδεικνύονται στην πράξη μωροί, καταγέλαστοι, ασεβείς και πολυπράγμονες, τη στιγμή που οι χριστιανοί αναδεικνύονται αληθινά θεοσεβείς. Που στηρίζει, όμως, ο συγγραφέας της προς Διόγνητον την υποτιθέμενη ανωτερότητα των χριστιανών που του επιτρέπει να περιγράψει ως ιδανική τη συνθήκη του Χριστιανισμού; Σύμφωνα με το ίδιο το κείμενο, ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός συνιστούν «*αφροσύνης δείγμα*» (252: 21· 253: 1-2), ενώ ο Χριστιανισμός συνιστά το «*δείγμα*» της παρουσίας του ίδιου του Θεού. Άλλωστε δηλώνεται ξεκάθαρα ότι το μήνυμα του Χριστιανισμού δεν προέρχεται «*παρά ανθρώπου*» (253: 5-6), αλλά «*παρά του*

θεού» (251: 12). Κατά συνέπεια, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* αισθάνεται πως δικαιούται να παρουσιάζει την κατάσταση των χριστιανών ως ιδανική, διότι οφείλεται στη «*δύναμιν*» (254: 33· 255: 19-20, 23) του ίδιου του Θεού. Ασφαλώς στο σημείο αυτό εγείρεται το εξής ερώτημα: αν ο Θεός είναι η αιτία της ιδανικής συνθήκης των χριστιανών, τότε πως διασφαλίζεται ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας της αυθεντίας που προσιδιάζει στην εν λόγω συνθήκη; Η *προς Διόγνητον* μοιάζει να πάσχει εν προκειμένω από μία εσωτερική αντίφαση. Εκ πρώτης όψεως θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η κριτική που ασκείται σε Ελληνισμό και Ιουδαϊσμό είναι μία κριτική κατά του ανθρωποκεντρισμού, αλλά αυτό που στην πραγματικότητα απορρίπτει ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* είναι μία ορισμένη ανθρωπομορφική σύλληψη του Θείου· πιο συγκεκριμένα, απορρίπτει έναν ανθρωπομορφισμό που προβάλλει ως αυτοτελής. Στη θέση του τελευταίου η *προς Διόγνητον* τοποθετεί τον θεανθρωπισμό του Ιησού, τουτέστιν έναν ενδεικτικό ανθρωπομορφισμό. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* υποστηρίζει ότι η προσπάθεια προς σύλληψη του Θείου επί τη βάσει του ανθρωπομορφισμού οδηγεί κατ' ανάγκην σ' έναν ανθρωπομονισμό και άρα σηματοδοτεί την απουσία του Θείου. Από την άλλη, υποστηρίζει ότι στην περίπτωση του θεανθρωπισμού του Ιησού ένας συγκεκριμένος άνθρωπος θεωρείται Θεός, κάτι που σημαίνει ότι με κέντρο το ανθρώπινο το Θείο βιώνεται τόσο ως παρουσία όσο και ως απουσία, αφού ο συγκεκριμένος άνθρωπος / Θεός, τουτέστιν ο Ιησούς, ήταν μεν παρών στο παρελθόν αλλά απουσιάζει στο παρόν. Βέβαια, η συγκεκριμένη διευθέτηση του προβλήματος, με δεδομένο ότι υπηρετεί τη ρητορική της εξιδανίκευσης, δεν μπορεί παρά να χαρακτηρίζεται από μία τάση σχηματικής υπεραπλούστευσης και παραποίησης του «Άλλου». Όπως είδαμε ανωτέρω ότι ο ανθρωποκεντρισμός δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποκλειστεί από τη σφαίρα του Ελληνισμού και του Ιουδαϊσμού, έτσι και στο σημείο αυτό δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με τον συγγραφέα της *προς Διόγνητον* ότι ο ελληνικός και ο ιουδαϊκός ανθρωπομορφισμός αποτελούσαν συνθήκη περίκλειστη στον εαυτό της· ότι δηλαδή η μορφή

αναπαράστασης του Θείου ταυτιζόταν με το ίδιο το Θείο. Παρόλα αυτά, η ρητορική της εξιδανίκευσης στην *προς Διόγνητον*, όσο μεροληπτική ή παραπονητική κι αν είναι, υποδηλώνει μία καίρια διαφορά. Πιο συγκεκριμένα, η ανθρωπομορφική γλώσσα της χριστιανικής θεολογίας θεμελιώνεται μέσω του εστιασμού της σ' έναν συγκεκριμένο ιστορικά και κοινωνικά άνθρωπο, ενώ η αντίστοιχη της ελληνικής και ιουδαϊκής θεολογίας δεν μπορεί να επικαλεστεί ως μαρτυρία μία τέτοια ιστορικότητα. Ως εκ τούτου, αν και σχετική κατά τα φαινόμενα, η διαφορά ανάμεσα σε ανθρωπομονισμό και θεανθρωπισμό είναι καίρια ως προς το είδος της σχέσης που προϋποτίθεται ανάμεσα στον άνθρωπο και την ιστορία στη μία και στην άλλη περίπτωση: ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός είναι ανθρωποκεντρικοί επειδή δεν μπορούν να υπερβούν τον ανθρωπομορφισμό ως συνθήκη της θρησκευτικής εμπειρίας, αλλά ο Χριστιανισμός είναι ανθρωποκεντρικός αφ' ενός μεν διότι επιλέγει ως «τόπο» της θρησκευτικής εμπειρίας την ιστορία ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, αφ' ετέρου δε διότι η εν λόγω ιστορία δεν μπορεί ν' αποτελέσει απόλυτη παρουσία και άρα θέτει αφ' εαυτής ή συνεπάγεται εγγενώς τη δυναμική και την ένταση της υπέρβασής της. Εν κατακλείδι, για την *εξιδανικευτική ρητορική της προς Διόγνητον ο πρώιμος Χριστιανισμός υπό την εκδοχή της εσχατολογίας του «μέρους»* αρθρώθηκε ως μία εσωτερική κριτική του δεδομένου ανθρωπομορφισμού υπό το πρίσμα ενός άλλου που βιώθηκε ως περισσότερο συνεπής στη σχετικότητα, από τη μία, και στην αναγκαιότητα του ανθρωπίνου, από την άλλη. Διατυπωμένο διαφορετικά, η ιδεολογική εξιδανίκευση του Χριστιανισμού αρθρώνεται ως μία σύγκριση ανάμεσα σ' έναν αναγκαίο και σ' έναν απροσδόκητο (πρβλ. 255: 11) ανθρωπομορφισμό.

Η εξιδανίκευση του Χριστιανισμού εκφράζεται περαιτέρω με την έμφαση που δίνει η *προς Διόγνητον* στο στοιχείο του «*θαυμασμού*», στοιχείο που αναφέρεται αφ' ενός μεν στην παραδοξότητα του Χριστιανισμού, αφ' ετέρου δε στην εκτίμηση που αυτή η παραδοξότητα συνεπάγεται. Ειδικότερα, η απροσδόκητη ανθρωπομορφική άρθρωση και η σύστοιχη ανθρωποκεντρική σημασία του θεανθρωπισμού της παρουσίας / απουσίας του Ιησού

διαφοροποιεί και ταυτόχρονα συνάπτει ριζικά τον Χριστιανισμό και τον «κόσμον». Το γεγονός αυτό προβάλλει βέβαια ως ιστορική παραδοξότητα, αλλά προς τι η εκτίμηση; Υπό ποία έννοια ο συγγραφέας της προς Διόγνητον θεωρεί ότι η συγκεκριμένη παραδοξότητα μπορεί και πρέπει να γίνει αντικείμενο εκτίμησης και αποδοχής εκ μέρους των αποδεκτών του μηνύματός του; Η απάντηση που φαίνεται ότι εκφράζει τη ρητορική της προς Διόγνητον συμπυκνώνεται στον όρο «πλεονασμός». Ο συγκεκριμένος όρος έχει ποιοτική και ταυτόχρονα ποσοτική σημασία: ποιοτικά οι χριστιανοί κομίζουν στον «κόσμον» το μήνυμα μιας εναλλακτικής «πολιτείας» που σταθερά κερδίζει όλο και περισσότερο τον «κόσμον». Η εναλλακτική «πολιτεία» που προτείνει ο Χριστιανισμός περιγράφεται με τρόπο που υποδηλώνει ότι ο συγγραφέας της προς Διόγνητον την αντιλαμβάνεται ως διαθέτουσα μία σειρά από συγκριτικά πλεονεκτήματα έναντι του «κόσμου». Εντός και μέσω του «κόσμου», οι χριστιανοί υπερβαίνουν ή εμπλουτίζουν τον «κόσμον»: *«πατρίδας οικούσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πάσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πάσα πατρίς ξένη. γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ρίπτουσι τὰ γεννώμενα τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοινὴν. ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν. ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. πείθονται τοῖς ὀρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους»* (253: 16-23). Με λίγα λόγια, ο συγγραφέας της προς Διόγνητον αντιλαμβάνεται –και, μάλιστα, με ακραιφνώς πολιτικούς όρους– τους χριστιανούς ως τη μόνη ελπίδα στο εσωτερικό ενός άδικου, ανάξιου και αδύναμου «κόσμου» (πρβλ. κεφ. 9). Μπορεί ο «κόσμος» να «διώκει» και να «κολάζει» τους χριστιανούς, αλλά είναι οι τελευταίοι που αποτελούν την αληθινή «δύναμιν». Στο σημείο αυτό, μπορούμε να πούμε ότι ο συγγραφέας της προς Διόγνητον προσοικειώνεται τον στιγματισμό ενός εχθρικού κοινωνικού περιβάλλοντος και τον μεταπλάθει σε αυτοπροσδιορισμό μέσω μιας τολμηρής ερμηνείας: η «πολιτεία» των χριστιανών αποτελεί αντικείμενο μίσους, διότι θέτει τον «κόσμον» μπροστά στο πολιτικό του

έλλειμμα. Από μία διαφορετική οπτική, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η πολιτική εσχατολογία του «μέρους», με το να ελέγχει την πολιτική ανεπάρκεια του «κόσμου», υποστηρίζει κατ' ουσίαν ότι η ίδια αντιπροσωπεύει τη δέουσα πολιτική συνθήκη –εν προκειμένω, την ουτοπική «*βασιλείαν του θεού*». Η *προς Διόγνητον*, όμως, δεν υποστηρίζει ότι η «*πολιτεία*» των χριστιανών ενσαρκώνει τέλεια τη «*βασιλείαν του θεού*», αλλά ότι την ενσαρκώνει μερικά· ούτε, πάλι, ότι αρνείται καθ' ολοκληρίαν τον «κόσμον», αλλά ότι τον αρνείται κατ' επιλογήν. Η συγκεκριμένη διαλεκτική Χριστιανισμού και «κόσμου» δείχνει ότι η ρητορική της εξιδανίκευσης εξ επόψεως κοινωνικής είναι μεν επιλεκτική και μερική, αλλά ως τέτοια είναι εξ επόψεως θρησκευτικής ολοκληρωτική και τέλεια: ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* υποστηρίζει ότι υπό το πρίσμα της «*βασιλείας του θεού*» ο Χριστιανισμός επιτελεί την πολιτική ολοκλήρωση του «κόσμου».

Αν η αυθεντία που εκπροσωπεί η εσχατολογία του «μέρους» θεμελιώνεται ιδεολογικά ως επιτέλεση της πολιτικής ολοκλήρωσης του «κόσμου» υπό το πρίσμα της «*βασιλείας του θεού*», αυτό δεν σημαίνει ότι η αλήθεια της εν λόγω θέσεως καθίσταται αυτόματα προφανής. Ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* φαίνεται πως έχει συνείδηση αυτής της εκκρεμότητας, και γι' αυτό διευρύνει την έννοια του χριστιανικού «*πλεονάσματος*» από το ποιοτικό στο ποσοτικό επίπεδο. Σύμφωνα με το ίδιο το κείμενο, «*ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῇ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί*» (253: 32-33) και όπως «*κακοῦργουμένη στίσις καὶ ποτοίς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται*» έτσι «*καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον*» (254: 4-5). Στο σημείο αυτό, όμως, διερωτάται κανείς: ποιο είναι εκείνο το ποσόν που αναδεικνύει το τάδε ή το δείνα ποιόν σε υπολογίσιμο μέγεθος; Πόσοι άνθρωποι απαιτούνται για να θεωρηθεί αξιόλογη η άποψη που υποστηρίζουν; Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε, εν προκειμένω, είναι ότι ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* αξιοποίησε ένα διάχυτο αίσθημα της εποχής του περί αυξήσεως του αριθμού των χριστιανών, το οποίο σε συνδυασμό με τη φθορά που προκαλούσαν στις τάξεις τους οι ποικίλες διωκτικές πρακτικές του κοινωνικού περιβάλλοντος,

μπορούσε να λειτουργήσει ρητορικά ως ένα ιδιαίτερα ισχυρό επιχείρημα υπέρ των θέσεών του. Με άλλα λόγια, η ρητορική της εξιδανίκευσης δεν στηρίζεται στην ακρίβεια των στατιστικών δεδομένων, αλλά στο κοινό αίσθημα και τη δύναμη των συμβόλων. Συνεπώς, η προς Διόγνητον μάς επιτρέπει να δούμε το πώς η εξιδανικευτική ρητορική της εσχατολογίας του «μέρους» αξιοποίησε την ουτοπία της «βασιλείας» προς χειραγώγηση του «κόσμου».

5.2γ «δύναται μιμητής άνθρωπος γενέσθαι θεού»: η εξουσία της «χρηστότητας»

Είδαμε ανωτέρω ότι στο πλαίσιο της εσχατολογίας του «μέρους» η ουτοπία της «βασιλείας του θεού» εκφράζεται μέσω μιας ανθρωποκεντρικής αυθεντίας και μιας ρητορικής που εξιδανικεύει την κοινωνικοπολιτική συνθήκη των χριστιανών. Ποιο είναι, όμως, το είδος της εξουσίας που προσιδιάζει στην αυθεντία και τη ρητορική της εσχατολογίας του «μέρους»; Ήδη στο 1^ο Κεφάλαιο της προς Διόγνητον, ο συγγραφέας του κειμένου θέτει τόσο τον εαυτό του όσο και τον αποδέκτη του κειμένου του στο ίδιο επίπεδο εν σχέσει προς το Θείο. Πιο συγκεκριμένα, ο Θεός θεωρείται ως αυτός που χορηγεί «[...] και το λέγειν και το ακούειν» (251: 12-13). Η κατ' εξοχήν αυθεντία, δηλαδή, υποστασιάζεται τόσο στον δημιουργό του θρησκευτικού μηνύματος όσο και στον αποδέκτη του· ο τελευταίος αναγνωρίζει την αυθεντία του μηνύματος μόνο στον βαθμό που μετέχει σ' αυτήν. Με άλλα λόγια, η εξουσία που ασκεί σ' ένα συγκεκριμένο ακροατήριο ο θρησκευτικός ηγέτης και το μήνυμά του είναι ευθέως ανάλογη προς τη δυνατότητα που έχει το ακροατήριο να λειτουργήσει ως επαρκής ερμηνευτής του μηνύματος. Εν προκειμένω, λοιπόν, δεν υφίστανται ιεραρχικές ή άνισες, αλλά αλληλοδραστικές ή εξισωτικές σχέσεις εξουσίας. Εξ ου, κατά τη άποψή μας, η θέση της προς Διόγνητον «περί [...] του μη δεδουλώσθαι Χριστιανούς τοιούτοις [τουτέστιν, ελληνικούς] θεούς» (252: 11-12). Με άλλα λόγια, αν είναι δυνατή –και για τον συγγραφέα της προς Διόγνητον είναι δυνατή– η διάκριση ελευθερίας και δουλείας στο επίπεδο του θρησκευτικού, τότε ο Χριστιανισμός εκπροσωπεί την ελευθερία. Όχι επειδή εισηγείται λιγότερους θεσμούς ή

συμβάσεις, αλλά επειδή διαμεσολαβεί τα συγκεκριμένα μεγέθη με τρόπο διαλογικό και συναινετικό. Η θέση αυτή, όμως, πέρα από το γεγονός ότι ηχεί σ' έναν βαθμό ταυτολογικά, υπό την έννοια ότι ο διάλογος και η συναίνεση δεν μπορούν ποτέ να θεωρηθούν ως μεγέθη ξένα προς τη θεσμική ή συμβατική τάξη, υπηρετεί την εξδανικευτική ρητορική της προς Διόγνητον και την εκ μέρους της παραποίηση της ιστορικής αυτοσυνειδησίας του «Άλλου». Διατυπωμένο διαφορετικά, φαίνεται πως η εσχατολογία του «μέρους» στην προς Διόγνητον διεκδικεί για λογαριασμό της το διαλογικό / συναινετικό κεκτημένο του «κόσμου» –ιδίως του ελληνικού– και παρουσιάζει τον Χριστιανισμό ως τον «τόπο» της αληθινής πραγμάτωσης των ανθρωποκεντρικών αιτημάτων. Αναμφίβολα πρόκειται για ιδιοποίηση του «Άλλου», η οποία εντούτοις δεν στερείται νοήματος, ούτε μπορεί να θεωρηθεί αυθαίρετη. Ειδικότερα, η ιδιοποίηση του διαλογικού κεκτημένου έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στην προς Διόγνητον δεν διενεργείται αυθαίρετα, δεν προβάλλει δηλαδή ως ιστορικό άτοπο, εφόσον είναι οι ίδιοι οι φορείς αυτού του κεκτημένου που επιτελούν ή καλούνται να επιτελέσουν την υπέρβαση ή ανασύνθεσή του υπό το πρίσμα της «*βασιλείας του Θεού*». Με άλλα λόγια, η προς Διόγνητον μαρτυρεί περί της εσωτερικής διαλεκτικής ενσωμάτωσης του πρώιμου Χριστιανισμού στον κοινωνικό ιστό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και περί των νοηματικών μεταθέσεων που αυτή η ενσωμάτωση συνεπάγονταν. Αυτές ακριβώς οι νοηματικές μεταθέσεις συνιστούν το είδος της ελευθερίας, του διαλόγου και του εξισοτισμού που προτάσσει ο συγγραφέας της προς Διόγνητον: ελευθερία θεωρείται η δυνατότητα κοινωνικής αμφισβήτησης, υπέρβασης και εξόδου υπό το πρίσμα της «*βασιλείας του Θεού*»· διάλογος θεωρείται η ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του Χριστιανισμού εν συγκρίσει προς τα υπόλοιπα θρησκευτικά συστήματα· και, τέλος, ισότητα θεωρείται η «*μίμησης*» του Θεού ως δεσμός αμοιβαίας συνύπαρξης.

Σύμφωνα με την εσχατολογία του «μέρους» της προς Διόγνητον, μπορεί ο Χριστιανισμός να διαφοροποιείται καίρια από τον «κόσμο» επί τη βάσει του νοήματος με το οποίο επανερμηνεύει τη θεσμικότητα που ιδιοποιείται, αλλά η διαφορά του ενός από τον άλλο

σχεδόν εκμηδενίζεται όταν τους προσεγγίσει κανείς υπό το πρίσμα της θεσμικής μορφολογίας. Η πατρίδα, τα ήθη κι έθιμα, η οικογένεια, η πολιτική συμμετοχή, η νομιμότητα, όλα τους αποτελούν εκφάνσεις της θεσμικότητας του «κόσμου» που ο Χριστιανισμός έχει οικειοποιηθεί με μη «παράσημον» τρόπο, τούτέστιν χωρίς μορφολογική διαφοροποίηση. Κατά συνέπεια, έχει οικειοποιηθεί και τις σχέσεις εξουσίας που ενυπάρχουν στη θεσμικότητα του «κόσμου»· την εξουσία της συλλογικότητας, την εξουσία της παράδοσης, την εξουσία του πατέρα, την εξουσία της πολιτείας και την εξουσία του νόμου. Παρόλα αυτά, είναι σ' αυτό ακριβώς το σημείο που εντοπίζεται το παράδοξο του Χριστιανισμού: *οι χριστιανοί μετατρέπουν τη συλλογικότητα από τοπική σε παγκόσμια· την παράδοση από ιδιαιτερότητα σε καθολικότητα· την πατρότητα από αυθαιρέσια σε δέσμευση· το πολίτευμα από συνθήκη σε υπέρβαση· τον νόμο από ανάγκη σε επιλογή.* Αναμφίβολα, σ' αυτόν τον επαναπροσδιορισμό των νοημάτων μπορεί κανείς να εντοπίσει τη διάσταση της θεσμικότητας που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «μέρους», αλλά και σ' αυτήν ακόμα την περίπτωση παραμένει ένα πρόβλημα: πώς διαμεσολαβείται η ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού στο πρακτικό επίπεδο των σχέσεων εξουσίας; Πώς αντιλαμβάνεται ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* τη διασύνδεση ανάμεσα στο ίδιον (θεσμικό) νόημα και στην κοινή (θεσμική) μορφή; Με άλλα λόγια, πώς μπορεί μία τοπική συλλογικότητα να είναι τοπική ακριβώς επειδή θεωρείται παγκόσμια; Πώς μπορεί μία επιμέρους παράδοση να διασφαλίζει την ιδιαιτερότητά της στον βαθμό που πραγματώνεται ως καθολικότητα; Πώς μπορεί ο πατέρας να είναι αυθέντης και ταυτόχρονα να λειτουργεί υπό δεσμεύσεις; Πώς μπορούν οι περιορισμοί της πολιτειακής συνθήκης ν' αποτελούν τη βάση για πολιτική αυθυπέμβαση; Πώς μπορεί, τέλος, η αναγκαιότητα του νόμου να γίνει απόδειξη ελευθερίας; Ανεξάρτητα από το ποιες και πόσες μπορεί να είναι οι ενδεχόμενες απαντήσεις στα εν λόγω ερωτήματα, η *προς Διόγνητον* φαίνεται πως επέλεξε τη λύση της ηθικής: η εσχατολογία του «μέρους» είναι σε θέση να μην εισηγείται νέες μορφές εξουσίας, αλλά εντελώς νέες εννοήσεις της εξουσίας, διότι καλεί το άτομο να αναλάβει την άμεση και

καθημερινή ευθύνη του ενδεικτικού υποστασιασμού της «*βασιλείας του θεού*» εντός της δεδομένης θεσμικότητας. Αυτό που φαίνεται ότι υπαινίσσεται ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* είναι πως η κοινωνικοπολιτική αναβάθμιση του «*κόσμου*» δεν εξαρτάται από την επιλογή της τάδε ή της δείνα θεσμικής μορφολογίας, αλλά συνιστά το ζητούμενο μιας ορισμένης θεσμικής στάσης του ατόμου. Σ' αυτήν την προοπτική, οποιαδήποτε θεσμική μορφολογία –φερ' ειπείν, μία ανθρωποκεντρική τοιαύτη– μπορεί να εξελιχθεί προς την αντίθετη ακριβώς κατεύθυνση από εκείνη στην οποία υποτίθεται πως αποβλέπει. Εύκολα μπορεί κανείς να υποθέσει πως στο σημείο αυτό, η *προς Διόγνητον* προτάσσει την εξατομικευμένη ηθική έναντι της πολιτικής αναδιοργάνωσης, τη στροφή στην εσωτερική καλλιέργεια του υποκειμένου έναντι της εξωτερικής αλλαγής των κοινωνικών δομών. Μία τέτοια υπόθεση, όμως, ακριβώς επειδή πολώνει το άτομο και την κοινωνία, το νόημα και τη δομή, αποτυγχάνει να συλλάβει την αιχμή της θέσης που υποστηρίζει η *προς Διόγνητον*. Η τελευταία έγκειται στο εξής: αν η άμεση κι απευθείας αλλαγή του κοινωνικού συστήματος είναι αδύνατη, τότε θα πρέπει κανείς να στραφεί στην έμμεση και σταδιακή του αλλαγή μέσω της άμεσης και καθημερινής νοηματικής επανερμηνείας των θεσμικών μορφών. Με τον τρόπο αυτό, οι θεσμικές δομές δεν αντιμετωπίζονται ως στατικές οριοθετήσεις της ατομικής πράξης, αλλά ως δυναμικές αναδομήσεις που εξαρτώνται από την ατομική πράξη. Η αλλαγή της θεσμικής μορφολογίας δεν αποκλείεται, αλλά το βάρος πέφτει στη νοηματική ενεργοποίηση του ατόμου εντός της δεδομένης θεσμικότητας. Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* είναι σαν να δέχεται πως αν πρόκειται μία αλλαγή στη θεσμική μορφολογία να είναι αποτελεσματική και βιώσιμη, τότε αυτή θα πρέπει να προέλθει από τα μέσα, δηλαδή ως αποτέλεσμα της σταθερής, συνεπούς και προσωπικής ανανοηματοδότησης των θεσμών. Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, η πολιτική εσχατολογία του «μέρους» προβάλλει στην *προς Διόγνητον* όχι ως ηθική υπονόμηση της πολιτικής, αλλά ως ηθική συγκρότηση της πολιτικής: οι εξουσίες του «*κόσμου*» μπορούν να γίνουν εξουσίες της «*βασιλείας του θεού*», όχι με την

κατάλυση, την περιφρόνηση ή την εκμετάλλευσή τους, αλλά με τη μεταποίησή τους. Η τελευταία προϋποθέτει και συνεπάγεται έναν προσωπικό υπογραμμό· με άλλα λόγια, το ρίσκο και την αλήθεια μιας βιωματικής ευθύνης απέναντι στη *«βασιλείαν του θεού»*. Εν κατακλείδι, η εξουσία της πολιτικής εσχατολογίας του «μέρους» θα μπορούσε να οριστεί ως η βιωματική χρήση των δεδομένων θεσμών προς υπόδειξη του νοήματος της *«βασιλείας του θεού»* στο επίπεδο των διαπροσωπικών σχέσεων.

Η προς Διόγνητον, βέβαια, δεν μας παρέχει το υλικό εκείνο που θα μπορούσε να στοιχειοθετήσει με παραδείγματα όλο το πρακτικό φάσμα της μεταποίησης των εξουσιών. Μας παρέχει, εντούτοις, ένα ιδιαίτερα ενδεικτικό παράδειγμα που αφορά άμεσα τον ίδιο τον αποδέκτη της. Ο τελευταίος ήταν ο *«κράτιστος»* Διόγνητος, ένα πρόσωπο δηλαδή με σημαίνουσα κοινωνική και πολιτική θέση· με άλλα λόγια, ένα πρόσωπο που εκ των πραγμάτων εμπλεκόταν στην άσκηση της εξουσίας. Πιο συγκεκριμένα, η προς Διόγνητον δεν αρνείται στον αποδέκτη της τη θέση και τον ρόλο του εντός του κοινωνικού. Το αντίθετο, μάλιστα. Τον καλεί, όμως, ως φορέα εξουσίας να γίνει *«μιμητής [...] θεού»* και πιο συγκεκριμένα *«μιμητής [...] αυτού της χρηστότητας»* (256: 4-5). Η προς Διόγνητον γίνεται ακόμα πιο σαφής: *«ου γαρ το καταδυναστεύειν των πλησίων ουδέ το πλέον έχειν βούλεσθαι των ασθενεστέρων ουδέ το πλουτείν και βιάζεσθαι τους υποδεεστέρους ευδαιμονείν εστί, ουδέ εν τούτοις δύναται τις μιμήσασθαι θεόν, αλλά ταύτα εκτός της εκείνου μεγαλειότητος· αλλ' όστις το του πλησίων αναδέχεται βάρος, ος εν ω κρείσσων εστίν έτερον τον ελαττούμενον ευεργετείν εθέλει, ος α παρά τον θεού λαβών έχει, ταύτα τοις επιδομένοις χορηγών θεός γίνεται των λαμβανόντων, ούτος μιμητής εστι θεού»* (256: 6-13). Το καίριο αυτό χωρίο της προς Διόγνητον, με το οποίο και ολοκληρώνεται η όλη προβληματική του συγγραφέα της περί της ιδιαιτερότητας του Χριστιανισμού, κάθε άλλο παρά αρνείται τη δεδομένη θεσμική / εξουσιαστική τάξη· και παράλληλα, κάθε άλλο παρά την καταφάσκει. Αν αρνείται κάτι από την εν λόγω τάξη –κάτι πολύ βασικό– αυτό είναι η επιδίωξη

αναπαραγωγής της υποδομής συγκεκριμένων εξουσιαστικών πραγματώσεων. Ειδικότερα, αρνείται «το πλουτείν» ή «το πλέον έχειν βούλεσθαι», αφού αυτό συνεπάγεται τη νοηματοδότηση της εξουσίας ως «καταδυνάστευσης» και «βιασμού». Δεν προχωρά, όμως, στην κατάργηση της διάκρισης πλουσίων και πτωχών· ο «κρείσσων» και ο «ελαττούμενος» παραμένουν στη σκέψη του συγγραφέα της προς Διόγνητον ως οικονομικά και πολιτικά δεδομένα. Αποδέχεται, επομένως, ή όχι η προς Διόγνητον την οικονομική και πολιτική υποδομή της εποχής της; Δεν την αποδέχεται, αλλά δέχεται πως αν κάποιος παίζει ήδη έναν ρόλο σ' αυτήν την υποδομή μπορεί ν' αλλάξει αυτόν ακριβώς τον ρόλο: να μην απολαμβάνει τον πλούτο, αλλά να τον διαχειρίζεται υπέρ των «ασθενεστέρων» και «υποδεεστέρων». Στο σημείο αυτό αξίζει να διερωτηθούμε: άραγε αυτή η στάση του συγγραφέα της προς Διόγνητον συνιστά ρεαλιστικό συμβιβασμό ή προγραμματική αρχή; Θα ήταν αυθαίρετο ν' αποκλείσει κανείς τη βαρύνουσα σημασία της ρεαλιστικής εκτίμησης των κοινωνικών συνθηκών από την πλευρά του συγγραφέα της προς Διόγνητον, αλλά θα ήταν εξίσου αυθαίρετο να θεωρηθεί η εν λόγω εκτίμηση ως ασύμβατη με το δεοντολογικό πρόταγμα που θέλει να κοινοποιήσει. Άλλωστε ποια προγραμματική αρχή (έχει την πολυτέλεια να) είναι αδιάφορη απέναντι στη ρεαλιστική εκτίμηση των κοινωνικών συνθηκών; Κατά την άποψή μας, η υπόδειξη της προς Διόγνητον στον «κράτιστον» αποδέκτη της αντανάκλα την ηθική της εξουσίας που προσιδιάζει στην εσχατολογία του «μέρους» και όχι μία συμβιβαστική ηθική σύμπλευσης με την εξουσία του «κόσμου». Την περίπτωση του «κράτιστον» Διόγνητου ο συγγραφέας της προς Διόγνητον αξιοποιεί ως μία κατ' εξοχήν δυνατότητα προς «ένδειξιν» της «βασιλείας του Θεού»: αν η πρώτη παρουσία του Ιησού αποτελεί το πλέον έγκυρο «δείγμα» της κενωτικής και αγαπητικής «χρηστότητας» του Θεού, η οποία θ' αποκαλυφθεί στην τελειότητά της δεύτερης παρουσίας του Ιησού, τότε κάθε πλούσιος που αποδέχεται το μήνυμα αυτής της «βασιλείας» οφείλει να πράττει με τον ίδιο κενωτικό και αγαπητικό τρόπο έναντι «του πλησίον», «μιμούμενος» την «χρηστότητα» του Θεού και αναδεικνυόμενος «δείγμα» της «βασιλείας»

του. Αν στην αντίληψη, σκέψη και πράξη του συγγραφέα της *προς Διόγνητον* όλα αυτά αποτελούσαν απλά συμβιβασμό, δεν νομίζουμε πως θα έγραφε ποτέ για τον πλούσιο ότι «[τ]ότε θεάση τυχάνων επί γης ότι θεός εν ουρανοίς πολιτεύεται, τότε μυστήρια θεού λαλείν άρξῃ» (256: 13-15). Η *προς Διόγνητον* είναι ωσάν να υποστηρίζει ότι είναι εύκολο ο πλούσιος χριστιανός να αποποιηθεί τα πλούτη του, αλλά αυτό δεν συνιστά την ευθύνη της κλήσης του στη «*βασιλεία*»: το δύσκολο είναι να ζει καθημερινά μέσα στον πειρασμό του πλούτου και να τον θυσιάζει στον βωμό της αγάπης του Θεού.

Κλείνοντας τα περί εξουσίας στην *προς Διόγνητον*, θα πρέπει να προσθέσουμε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τη θεσμική οργάνωση των χριστιανών. Η μόνη αναφορά της *προς Διόγνητον* στην παρουσία των χριστιανών ως οργανωμένης συλλογικότητας είναι έμμεση και λακωνική: «*τρέπεζαν κοινήν παρατίθενται, ἀλλ' ου κοινήν*» (253: 19-20). Κατά πάσα πιθανότητα, στο σημείο αυτό έχουμε μνεία της ευχαριστιακής σύναξης, η οποία με τυπικά διαλεκτικά τρόπο ορίζεται ως «*κοινή*» και «*ου κοινή*», τουτέστιν ως ιδιάζουσα συλλογικότητα. Προφανώς ο ιδιάζων χαρακτήρας της έγκειται στο γεγονός ότι η Ευχαριστία αποτελεί «*δείγμα*» της «*βασιλείας του θεού*», αλλά ο συγγραφέας δεν λέει τίποτα σχετικά με το πώς το εν λόγω «*δείγμα*» υποστασιάζεται θεσμικά ή το πώς οι ατομικές διαφοροποιήσεις εντός της συλλογικότητάς του διευθετούνται εξουσιαστικά. Είναι ακόμα αξιοσημείωτο ότι δεν γίνεται λόγος για την εκκλησία ως θεσμική ή άλλη έκφανση, ούτε για συγκεκριμένους θεσμικούς φορείς αυθεντίας / εξουσίας. Η απουσία όλων των ανωτέρω είναι ιδιαίτερα αισθητή και κατά πάσα πιθανότητα οδήγησε στην προσθήκη των κεφαλαίων 11-12 στο τέλος του κειμένου, έτσι ώστε να επέλθει η αναγκαία κατά τον συντάκτη ισορροπία. Είναι σ' αυτά ακριβώς τα κεφάλαια που βρίσκουμε τις αναφορές στην «*εκκλησίαν*» (256: 34, 39), στους «*αποστόλους*» (256: 23, 31, 39· 257: 13, 22), στους «*πατέρας*» (256: 37), καθώς και στο έργο του «*διδασκάλου*» (256: 24), το οποίο υποτίθεται ότι ασκεί ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον*. Βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι μπορεί να στοιχειοθετηθεί ένα *argumentum e silentio*

υπέρ της απουσίας θεσμικής και κατ' επέκταση εξουσιαστικής οργάνωσης στην εκδοχή του πρώιμου Χριστιανισμού που εκπροσωπεί ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον*. Αυτό που μπορεί, όμως, να υποστηριχθεί είναι πως όποια κι αν υπήρξε αυτή η θεσμική / εξουσιαστική οργάνωση, ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* δεν τη θεωρούσε κεντρικής σημασίας για την ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού. Με άλλα λόγια, η εσχατολογία του «μέρους», ενώ απέχει πολύ από το να είναι άμοιρη συγκεκριμένων θεσμικών και εξουσιαστικών εκφάνσεων, δεν εστιάζει την πολιτική της παρουσία εντός του κοινωνικού στον τρόπο με τον οποίο οργάνωσε θεσμικά / εξουσιαστικά την ευχαριστιακή σύναξη.

5.2δ «εις τοσαύτην αὐτοῦς τάξιν ἔθετο ὁ θεός»: η ευθύνη της παρέμβασης

Αν, λοιπόν, η πολιτική παρουσία της ευχαριστιακής σύναξης των χριστιανών δεν έγκειται στην ιδιοτυπία των θεσμών και των εξουσιών μέσω των οποίων αυτή πραγματώνεται, τίθεται το ερώτημα σε τι ακριβώς έγκειται η πολιτική όψη της εσχατολογίας του «μέρους» που εκπροσωπεί η *προς Διόγνητον*. Το ερώτημα αυτό γίνεται ακόμα πιο επιτακτικό, δεδομένου ότι η εσχατολογία του «μέρους» προβάλλει όπως είδαμε εξ επόψεως μεν κοινωνικής ως επιλεκτική και μερική, εξ επόψεως δε θρησκευτικής ως ολοκληρωτική και τέλεια. Με ποιον τρόπο, όμως, συνιστά πολιτικά η εσχατολογία του «μέρους» την επιλεκτική και μερική εμπέδωση του κοινωνικού ή πώς υποστηρίζει ότι συνιστά το «δείγμα» της τέλει πολιτικής ολοκλήρωσης; Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να τονίσουμε ότι η άρνηση της εσχατολογίας του «μέρους» να θεμελιώσει την εμπέδωση του κοινωνικού και την πολιτική ολοκλήρωση στη θεσμική και εξουσιαστική μορφολογία που ανέπτυξε στο εσωτερικό της ευχαριστιακής σύναξης υπαινίσσεται την εγγενή τάση της συγκεκριμένης εκδοχής του πρώιμου Χριστιανισμού προς τονισμό της διάκρισης ανάμεσα στο θρησκευτικό και στο κοινωνικό πεδίο. Διατυπωμένο διαφορετικά, για την εσχατολογία του «μέρους» η ευχαριστιακή σύναξη δεν δηλώνει απλά τη διάκριση θρησκευτικού και κοινωνικού, αλλά κυρίως και πρωτίστως την

οριοθετεί και τη διαιωνίζει: η θρησκεία και η κοινωνία θα πρέπει να μην συγχέονται η μία με την άλλη, κι αυτό γιατί σε διαφορετική περίπτωση τίθεται εν αμφιβόλω τόσο η μελλοντική τελειότητα της «βασιλείας», όσο και η παροντική έλλειψη του «κόσμου».

Παρόλα αυτά, ο Χριστιανισμός αποτελεί για την προς Διόγνητον «μέρος» της «βασιλείας» εντός του «κόσμου» ή, αλλιώς, όντας μέσα στον «κόσμον» οι χριστιανοί δεν μπορούν παρά να είναι το «μέρος» της «βασιλείας». Αυτό σημαίνει ότι ο «κόσμος» και η «βασιλεία», η κοινωνία και το Θείο, αν και διακρίνονται ριζικά μεταξύ τους, τελούν σε κάποιου είδους σχέση. Αυτήν ακριβώς τη σχέση διαμεσολαβεί η θρησκεία, τουτέστιν ο Χριστιανισμός ως «μέρος» της «βασιλείας του θεού». Και ως τέτοιο ακριβώς «μέρος» ο Χριστιανισμός δεν μπορεί παρά να είναι ο «κόσμος» έκθετος μπροστά στην ουτοπία της «βασιλείας του θεού». Έκθετος, λοιπόν, μπροστά σ' αυτήν την ουτοπία, ο «κόσμος» –δηλαδή η κοινωνία– καλείται σε αυτοκριτική και αυθυπερβάση, τουτέστιν σε μία ταυτόχρονη ανατίμηση και υποτίμηση των στοιχείων που τον συγκροτούν. Αν αυτή είναι μία εύλογη κριτική σύλληψη της δυναμικής των σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ κοινωνίας και πρώιμου Χριστιανισμού με βάση την ιδιαιτερότητα της εσχολογίας του «μέρους», δεν μένει παρά να δούμε με ποιον ακριβώς τρόπο στοιχειοθετεί αυτή τη δυναμική το κείμενο της προς Διόγνητον. Όπως είδαμε, το εν λόγω κείμενο έχει αποκλείσει από τον συγκεκριμένο προβληματισμό τις θεσμικές και εξουσιαστικές μορφές που προσιδιάζουν στο εσωτερικό της ευχαριστιακής σύναξης. Δεν έχει αποκλείσει, όμως, το νόημα που συνοδεύει τις εν λόγω μορφές. Με άλλα λόγια, η δομή της ευχαριστιακής σύναξης, ενώ οφείλει να μην μετατοπίζεται στο πεδίο του «κόσμου» μορφολογικά, οφείλει να μετατοπίζεται σ' αυτό νοηματικά. Ειδικότερα, στα κεφάλαια 5-6 ο συγγραφέας της προς Διόγνητον αποδύεται σε μία παρουσίαση του είδους της κοινωνικοπολιτικής παρουσίας των χριστιανών. Τρία είναι τα βασικά στοιχεία που προκύπτουν από την παρουσίαση αυτή: (α) η αντιπαράθεση του «κόσμου» προς τον Χριστιανισμό, (β) η απουσία εμφανούς διαφοροποίησης του Χριστιανισμού έναντι του

«κόσμον» και (γ) η διάχυση του μηνύματος του Χριστιανισμού σε όλα τα επίπεδα του «κόσμου». Όσον αφορά το πρώτο από αυτά, είναι οι χριστιανοί που υφίστανται το «μίσος» του «κόσμου» (253: 31, 40-42) και όχι το αντίστροφο: στην εσχατολογία του «μέρους» δεν διαπιστώνουμε το μίσος, την απόρριψη ή την αντιπαράθεση απέναντι στον «κόσμον» που διαπιστώσαμε στις άλλες εκδοχές της πρωτοχριστιανικής εσχατολογίας. Παρόλα αυτά, η απάντηση των χριστιανών σ' αυτό το «μίσος» δεν είναι αμυντική, αλλά ιδιότυπα επιθετική· πρόκειται για την αντεπίθεση της αγάπης (253: 27-28, 41-42). Αυτό σημαίνει ότι σύμφωνα με την *προς Διόγνητον* οι χριστιανοί έχουν συνείδηση πως ο ρόλος τους εντός της ιστορίας είναι ρόλος υπέρ της κοινωνίας και όχι ρόλος υπέρ των ιδίων. Οι χριστιανοί αντιλαμβάνονται πως έχουν κάποια ευθύνη για τον «κόσμον» και είναι αυτό το ηθικό αίσθημα που τους επιτρέπει να ξεπερνούν τη συστηματική αντίσταση του «κόσμου». Από πού πηγάζει, όμως, η αγάπη τους για τον «κόσμον»; Όσον αφορά το δεύτερο από τα βασικά στοιχεία της κοινωνικοπολιτικής παρουσίας του Χριστιανισμού, δηλώνεται ότι οι χριστιανοί δεν είναι «[...] διακεκριμένοι των λοιπών [...] ανθρώπων» (253: 7-8). Αυτή η θέση ηχεί πράγματι παράδοξα, διότι συνδέεται στενά με τα όσα ήδη αναφέρθηκαν περί του «μίσους» που δείχνει ο «κόσμος» απέναντι στους χριστιανούς: πώς είναι δυνατόν οι τελευταίοι να μην διαφοροποιούνται και όμως ο «κόσμος» να τους αντιμάχεται ως ξένο σώμα; Θεωρούμε πως εν προκειμένω ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* τονίζει από μία διαφορετική οπτική τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα του Χριστιανισμού. Πιο συγκεκριμένα, όταν κάνει λόγο για την απουσία εμφανούς διαφοροποίησης του Χριστιανισμού έναντι του «κόσμου», αυτό που έχει κατά νου είναι η πρόσληψη της μορφολογίας του «κόσμου» από τον Χριστιανισμό. Είδαμε ανωτέρω ότι η ευχαριστιακή σύναξη δεν μετατοπίζεται μορφολογικά στον «κόσμον», εδώ όμως βλέπουμε ότι ο «κόσμος» όντως μετατοπίζεται μορφολογικά στο εσωτερικό της σύναξης. Πρόκειται για μία ιδιότυπη αντιμετάθεση, μία αντίδοση ιδιωμάτων: η ευχαριστιακή σύναξη παίρνει από τον «κόσμον» την «ύλη» που χρειάζεται και του δίνει το «πνεύμα» που

αυτός έχει ανάγκη. Είναι αυτή ακριβώς η διάκριση ανάμεσα σε «ύλη» και «πνεύμα» που ο «κόσμος» διαγιγνώσκει με σαφήνεια, πέρα από το (φαινομενικά) αδιαφοροποίητο ή συνεχές των σχέσεων ανάμεσα στον «κόσμον» και τον Χριστιανισμό. Με άλλα λόγια, διαγιγνώσκει με σαφήνεια ότι ο Χριστιανισμός προβάλλει εκ των ένδον ως διεκδίκηση, αποκατάσταση και τελείωση του ανθρωποκεντρισμού, αλλά αυτό το «πνεύμα» του ανθρωποκεντρισμού είναι κάτι το οποίο ο «κόσμος» δεν αισθάνεται πως το έχει ανάγκη. Από πού πηγάζει, όμως, αυτή η αίσθηση εκ μέρους του Χριστιανισμού; Τέλος, όσον αφορά το τρίτο από τα βασικά κοινωνικοπολιτικά στοιχεία που εξετάζουμε, η *προς Διόγνητον* είναι ιδιαίτερα παραστατική: *«έσπαρται κατά πάντων των του σώματος μελών η ψυχή, και Χριστιανοί κατά τας του κόσμον πόλεις»* (253: 33-34). Η παρουσία των χριστιανών εντός της κοινωνίας αποτελεί πραγματικότητα χάρη στη διασπορά, τη διάχυση του μηνύματος, του «πνεύματος» ή του νοήματος που κομίζουν εν όψει της *«βασίλειας του θεού»*. Αυτό σημαίνει ότι η *προς Διόγνητον* θεωρεί ότι το θρησκευτικό πεδίο μετατοπίζεται στο κοινωνικό υπό τη διάσταση του νοήματος, το οποίο διαχεόμενο σε όλες τις εκδηλώσεις της ανθρώπινης ζωής επιτελεί *«αοράτως»* και αθούρως την πολιτική ολοκλήρωσή τους. Με βάση και πάλι την εικόνα της ψυχής, τονίζεται ότι *«εγκέκλεισται μεν η ψυχή τω σώματι, συνέχει δε αυτή το σώμα· και Χριστιανοί κατέχονται μεν ως εν φρουρά τω κόσμω, αυτοί δε συνέχουσι τον κόσμον»* (253: 42 - 254: 1). Αν, λοιπόν, η κατ' εξοχήν πράξη της πολιτικής είναι η διασφάλιση της μέγιστης δυνατής συνοχής ή, αλλιώς, η ανάδειξη του χάους της κοινωνικής αντιπαράθεσης στον «κόσμο» της κοινωνικής αρμονίας, τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι για την *προς Διόγνητον* αυτή η πράξη αποτελεί κατ' εξοχήν τον ρόλο του Χριστιανισμού. Ειδικότερα, η πολιτική όψη της εσχατολογίας του «μέρους» διέπεται από μία τάση μυστικιστικού κοινωνισμού, μία τάση δηλαδή που θέλει το άτομο να έχει καθολική πραξιακή αναφορά στο κοινωνικό πεδίο χάρη στο βίωμα της θέσης και του ρόλου του στο εσωτερικό αυτού του πεδίου. Μένει, όμως, ένα ερώτημα: από πού πηγάζει το εν λόγω βίωμα;

Κλείνοντας τη συγκεκριμένη υπο-ενότητα δεν μένει παρά ν' απαντήσουμε στο τριπλό ερώτημα που θέσαμε ανωτέρω σχετικά με την πηγή της αγάπης των χριστιανών για τον «κόσμον», της αίσθησης ότι ο «κόσμος» τούς έχει ανάγκη και, τέλος, του βιώματος της πολιτικής τους σπουδαιότητας. Η άμεση και προφανής απάντηση είναι ότι πηγή όλων αυτών είναι η θρησκευτική εμπειρία της εσχατολογίας του «μέρους». Παρόλα αυτά, θα πρέπει κανείς να διερωτηθεί για το ποια ακριβώς είναι η αιχμή αυτής της εμπειρίας ή για το πώς ακριβώς η ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης εμπειρίας ενεργοποίησε τη συγκεκριμένη και όχι κάποια άλλη κοινωνικοπολιτική αντίληψη, σκέψη και πράξη. Ως εκ τούτου, η απάντηση μας θα πρέπει να εστιαστεί στο είδος της διαλεκτικής με το οποίο αποκρυστάλλωσε το βίωμα της παρουσίας / απουσίας του Ιησού η εσχατολογία του «μέρους». Ειδικότερα, αν ο αναστημένος Ιησούς αποτελεί ως παρουσία / απουσία το εγκυρότερο «*δείγμα*» της «*βασιλείας του Θεού*» εντός της ιστορίας, τότε οι χριστιανοί δεν μπορούν να έχουν πρόσβαση στην τελευταία παρά μόνο μέσω του πρώτου. Αυτό σημαίνει ότι το παρόν τους, τουτέστιν η δεδομένη ιστορικότητά τους, αρθρώνεται ως μία συνεχής διαλεκτική λύση της έντασης ανάμεσα στην πρώτη παρουσία (του παρελθόντος) και στη δεύτερη παρουσία (του μέλλοντος). Είναι αυτή ακριβώς η διαλεκτική λύση που έχει κατά νου ο συγγραφέας της *προς Διόγνητον* όταν κάνει λόγο για «*μίμησιν*» του Θεού. Αν όμως ο κατ' εξοχήν «τόπος» φανέρωσης του Θεού είναι το ιστορικό «*δείγμα*»-Ιησούς, τότε η «*μίμησις*» των χριστιανών δεν μπορεί παρά να είναι η παραγωγή ομολογών «*δειγμάτων*». Με άλλα λόγια, οι χριστιανοί που εμφορούνταν από την εσχατολογία του «μέρους» προσπαθούσαν να πληρώσουν το κενό της απουσίας του Ιησού ενεργοποιώντας εκ νέου την παρουσία του διαμέσου της αναγωγής τους σε «*δείγματα*» του θεμελιακού «*δείγματος*»: με την καθημερινή τους πράξη καλούσαν να μεταμορφώσουν τις εκδηλώσεις της ζωής του «κόσμου» στον οποίο μετείχαν σε εικόνες του πρωτοτύπου-Ιησούς. Βίωναν, επομένως, τη χριστιανική τους ιδιότητα ως μία κλήση της αγάπης του Θεού να μοιραστούν με τον «κόσμον» το νόημα της ερχόμενης «*βασιλείας*» του. Παρόλα αυτά, πέρα

από την αγάπη τους, το αίσθημά τους περί ελλειμματικότητας του «κόσμου» και την αυτοσυνειδησία τους ως προς τη σπουδαιότητα του ρόλου τους, οι χριστιανοί της εσχατολογίας του «μέρους» διακατέχονταν από την ευθύνη με την οποία τους είχε επιφορτίσει ο Θεός· μία ευθύνη που δεν μπορούσαν ν' αποποιηθούν. *«Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι»* (254: 5-6). Αν, λοιπόν, δεν μπορούσαν ν' αποποιηθούν την «τάξιν» στην οποία είχαν κληθεί, δεν έμενε παρά να πείσουν τον «κόσμον» όσον αφορά το μήνυμα που κόμιζαν. *Ἡ στάση του διαλόγου και της πειθούς θ' αποτελέσει την κατ' ἐξοχήν πολιτική όψη της εσχατολογίας του «μέρους»: αν ὁ Χριστιανισμός ἔχει νόημα εἶναι γιατί καλεῖται να παρέμβει στη ζωή του «κόσμου» με το αἶσθημα της ευθύνης ὅτι ὁ εκ μέρους του ἔμπρακτος ἐξεικονισμός της «βασιλείας του θεοῦ» μπορεῖ να πείσει τον «κόσμον» ως προς το ποιοι θα πρέπει να εἶναι οἱ πολιτικοί του στόχοι...*

5.2ε Συμπεράσματα: «βία γαρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ»

Ανθρωποκεντρισμός, εξιδανίκευση, διαπροσωπικότητα και διαλογική παρέμβαση αποτελούν τις μορφές αυθεντίας, ιδεολογίας, εξουσίας και κοινωνικής εμπέδωσης, αντίστοιχα, που συγκροτούν την πολιτική όψη που αντιστοιχεί στις επιμέρους διαστάσεις της εσχατολογίας του «μέρους». Είδαμε, όμως, ότι η συγκεκριμένη πολιτική όψη δεν μπόρεσε να συγκροτηθεί παρά μόνο χάρη σε μία ορισμένη δόση παραποίησης του «Άλλου»· μιας παραποίησης που όσο κι αν δεν ήταν αυθαίρετη ιστορικά, εφόσον οι φορείς της εσχατολογίας του «μέρους» είχαν αναδυθεί στο εσωτερικό του «Άλλου» και άρα είχαν ήδη υπάρξει φορείς του, δεν μπόρεσε ν' αποφύγει τη συνθήκη της βίας. Αυτό πιστοποιείται με τρεις τουλάχιστον τρόπους: (α) η εσχατολογία του «μέρους» διεκδικώντας για τον εαυτό της την αυθυπέρβαση του όποιο κοινωνικού κεκτημένου, ασκούσε αυτοχρημα βία στην ίδια την ιστορική εμπειρία· (β) η βίαιη αντίδραση του «κόσμου» κατά της συγκεκριμένης εσχατολογίας δεν θα πρέπει να θεωρηθεί άσχετη προς τη διεκδίκηση της τελευταίας, *τουτέστιν τη βίαιη δράση της επί της εσωτερικής*

συνοχής του «κόσμου»· και (γ) η emphaticκή άρνηση της βίας από την πλευρά της εσχατολογίας του «μέρους» μπορεί να θεωρηθεί ως μία ασύνειδη συγκάλυψης βίας.

Έχει διατυπωθεί πάμπολλες φορές και με πολλαπλούς τρόπους ότι η βία αποτελεί συστατικό στοιχείο των θρησκειών¹². Υπ' αυτήν την έννοια, το θρησκευτικό πεδίο δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό ή να κατανοηθεί χωρίς τη συνεκτίμηση του βίαιου χαρακτήρα του. Πρόκειται για μία θέση που, αν μη τι άλλο, διαπιστώνουμε ότι βρίσκεται στους αντίποδες της αυτοσυνειδησίας του συγγραφέα της *προς Διόγνητον*. Γι' αυτόν, ο Ιησούς ως η κατ' εξοχήν φανέρωση του Θεού αποδεικνύει ότι ο Θεός είναι «[...] *ον βιαζόμενος· βία γαρ ον πρόσεσι τω θεώ*» (254: 27-28)· είναι, μάλιστα, ο ίδιος ο Ιησούς που πέφτει θύμα της βίας, την οποία και μεταποίει σε θρησκευτική εμπειρία. Βέβαια, στο σημείο αυτό προκύπτει το ζήτημα του τρόπου με τον οποίο θα πρέπει κανείς να διαχειριστεί αφ' ενός την αλήθεια που αντιπροσωπεύει η ανωτέρω κριτική θέση περί της βίας ως δομικού στοιχείου των θρησκειών, αφ' ετέρου δε την όποια αλήθεια κρύβει η ίδια η θρησκευτική εμπειρία του συγγραφέα της *προς Διόγνητον*. Κι ένας τέτοιος τρόπος πρέπει οπωσδήποτε να βρεθεί, διότι αλλιώς η ερμηνεία μας κινδυνεύει είτε να εξελιχθεί σε θεμελιώδη παρανόηση είτε να εκτραπεί σε κρυπτο-θεολογική απολογητική. Αυτό, εντούτοις, δεν σημαίνει ότι στην παρούσα συνάφεια θα πρέπει να μας απασχολήσει στο σύνολό του το ζήτημα της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα στη βία και τη θρησκεία· το μόνο που απαιτείται είναι η επικέντρωση του εν λόγω ζητήματος στα δεδομένα του κειμένου που εξετάζουμε και η περαιτέρω κριτική επεξεργασία της κριτικής θέσης που έχουμε ήδη δει εν σχέσει προς τη θρησκευτική βία.

Λαμβάνοντας υπ' όψιν την κριτική αιχμή της θέσεως περί θρησκευτικής βίας και την αυτοσυνειδησία του συγγραφέα της *προς Διόγνητον*, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε ως εξής τη στάση του τελευταίου έναντι της βίας: (α) *αν υπάρχει κάποια ανθρωπολογική σταθερά της βίας αυτή δεν αφορά πρωτογενώς το θρησκευτικό, αλλά τη σχέση του με το κοινωνικό*

¹² Βλ. το αφιέρωμα «Βία και Ιερό» στο *Θρησκευσιολογία – Ιερά / Βέβηλα*, 2004, τεύχ. 5, σσ. 101-227.

πεδίο· (β) η βίαιη αντίδραση της κοινωνίας έναντι του Χριστιανισμού ενσωματώνεται στην εμπειρία του τελευταίου ως ταυτοποιητικός αυτοστιγματισμός· (γ) ο λόγος περί θρησκευτικής βίας, εάν πρόκειται να είναι πραγματικά κριτικός, θα πρέπει να λάβει υπ' όψιν του τις διάφορες όψεις του θρησκευτικού· (δ) η εσχολογία του «μέρους» της προς Διόγνητον χαρακτηρίζεται αναμφίβολα από βία, αλλά μόνο στο επίπεδο των μορφών που χρησιμοποιεί· και, τέλος, (ε) η εσχολογία του «μέρους» της προς Διόγνητον δεν χαρακτηρίζεται από βία ως προς τον δημιουργό της, τις προθέσεις του και το νόημά της. Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο περί της πολιτικής εσχολογίας του «μέρους», θα λέγαμε ότι η συγκεκριμένη εκδοχή του πρώιμου Χριστιανισμού, παρ' όλες τις προκλήσεις της βίας, προκλήσεις που προέρχονταν τόσο από το κοινωνικό περιβάλλον όσο και από τα υλικά που απαιτούνταν για την ίδια τη συγκρότησή της, παρέμεινε σταθερή και συνεπής στις προθέσεις και τα βιώματά της για μία ουτοπική συνθήκη της μη-βίας. Παρόλα αυτά, πάντοτε καιροφυλακτούσε το ενδεχόμενο οι προθέσεις και τα βιώματα ν' αποδειχθούν ασθενέστερα από τις ρεαλιστικές ερμηνείες των προφανών δεδομένων. Νοηματικά η εσχολογία του «μέρους» προτάχθηκε «ως αγαπώσα, ου κρίνουσα» (254: 28-29), αλλά επρόκειτο για ένα νόημα που δεν αποστασιοποιήθηκε ποτέ ριζικά από «[...] το πυρ το αώνιον, ο τους παραδοθέντας αὐτῷ μέχρι τέλους κολάσει» (256: 19-20). Γιατί άραγε; Ίσως η «*βασίλεια*» της μη-βίας να ήταν απελπιστικά ουτοπική· ίσως, πάλι, η «*βασίλεια*» της μη-βίας να ήταν υπερβολικά ελκυστική για να παραμείνει ουτοπική...

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Συνοψίζοντας τις αναλύσεις της παρούσας διατριβής, θα λέγαμε ότι στο πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους παρακολουθήσαμε την πολιτική όψη του κηρύγματος και της δράσης του «ιστορικού Ιησού» έτσι όπως αυτή αναπτύχθηκε και μεταλλάχθηκε από τον αποκαλυπτισμό στον μεσσιανισμό και από τον μεσσιανισμό στον προφητισμό. Καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της ανάπτυξης και μεταλλαγής, είδαμε ότι το βάρος έπεφτε στο μήνυμα της «βασιλείας του Θεού», η οποία και κατανοήθηκε από τον «ιστορικό Ιησού» ως η κατ' εξοχήν αυθεντία. Επιπλέον, ο «ιστορικός Ιησούς» πρόβαλε ως ο μοναδικός χαρισματικός φορέας της, κάτι που εμμέσως πλην σαφώς διαπιστώσαμε στη ρητορική του περί ανακεφαλαιώσεως σύνολης της ιουδαϊκής ιστορίας και των θεμελιακών συμβόλων της στο πρόσωπο και τη δράση του. Όσον αφορά την προβληματική της εξουσίας, ο «ιστορικός Ιησούς» φαίνεται ότι εισηγήθηκε μία ριζική αντιστροφή των αξιών σε όλο το φάσμα του ιουδαϊκού κοινωνικού κεκτημένου, μία αντιστροφή που προεικόνιζε την ανατροπή του κοινωνικού status quo και υποσχόταν μία αμφίσημη συνθήκη ελευθερίας και κυριαρχίας. Σε γενικές γραμμές, αυτό που καταγράψαμε ήταν η παραδοξότητα, η αινιγματικότητα και κυρίως η ουτοπικότητα της πολιτικής όψης του «ιστορικού Ιησού»: γνωρίσματα που δεν υπερβαίνονται ποτέ, αλλά τονίζονται ακόμα περισσότερο στην προοπτική της ανάστασης ως της κατ' εξοχήν εμπειρίας / προσμονής του Ιησού.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους πραγματευθήκαμε τις παραδόσεις του πρώιμου Χριστιανισμού, τις οποίες σκιαγραφήσαμε εξ επόψεως θρησκείο-πολιτικής ως επιμέρους ερμηνείες του πολιτικού αινίγματος του «ιστορικού Ιησού». Ειδικότερα, είδαμε ότι πρόκειται για ερμηνείες που καλύπτουν –η καθεμία με τη δική της, ιδιαίτερη έμφαση και για τους δικούς της, ιδιαίτερους κοινωνικο-ιστορικούς λόγους– ένα εκτεταμένο φάσμα της τότε πολιτικής θεματολογίας: το πρόβλημα της δικαιοσύνης, το πρόβλημα του κακού, το πρόβλημα της

αλήθειας, το πρόβλημα της εξουσίας, το πρόβλημα της ελευθερίας και, τέλος, το πρόβλημα της ισχύος, παρελαύνουν μέσα από την αγωνία και την ευθύνη των κορυφαίων θεολόγων του πρώιμου Χριστιανισμού, οι οποίοι και θα δώσουν τις γενικές κατευθύνσεις πολιτικής συμπεριφοράς στα διάφορα πρωτοχριστιανικά κοινωνικά μορφώματα (ομάδες, κινήματα, κοινότητες).

Τέλος, στο δεύτερο μέρος της παρούσας διατριβής και υπό το πρίσμα των βασικών τύπων της εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού (εσχατολογία του «τέλους», του «πληρώματος», του «προορισμού» και του «μέρους»), στραφήκαμε στην αναλυτική και, ως εκ τούτου, πραγματολογική, προσέγγιση της πολιτικής εσχατολογίας του πρώιμου Χριστιανισμού. Επιλέξαμε ως τυπικά της δείγματα την *Αποκάλυψιν Ιωάννου* (εσχατολογία του «τέλους»), το κατά *Θωμάν Ευαγγέλιον* (εσχατολογία του «πληρώματος»), το *De ecclesiae catholicae unitate* του Κυπριανού Καρθαγένης (εσχατολογία του «προορισμού») και την *προς Διόγνητον* (εσχατολογία του «μέρους»). Πιο συγκεκριμένα, την περίπτωση της πολιτικής εσχατολογίας του «τέλους» οριοθετήσαμε επί τη βάση: (α) της απόλυτης αυθεντίας του Θεού, (β) της ιδεολογίας των «σημείων» της έσχατης κρίσης, (γ) της εξουσίας ως ριζοσπαστικής κριτικής, (δ) της αναρχικής ανατροπής που προμηνύει την «κοσμική» αποκατάσταση και (ε) της ελευθερίας των «δούλων» του Ιησού μέσω της κυριαρχίας του αγαθού επί του κακού. Δεύτερη κατά σειρά, οριοθετήσαμε την περίπτωση της πολιτικής εσχατολογίας του «πληρώματος» επί τη βάση: (α) της μοναδικής αυθεντίας του Ιησού, (β) της ρητορικής περί ανωτερότητας των «εκλεκτών» του Πατρός, (γ) της εσωτεριστικής άρθρωσης των σχέσεων εξουσίας, (δ) της μη-προσκόλλησης ως φανταστικής διεξόδου από τον «κόσμον» και (ε) της πολιτικής ως αυθυπέμβασης. Εν συνεχεία, οριοθετήσαμε την περίπτωση της εσχατολογίας του «προορισμού» επί τη βάση: (α) της εκκλησίας ως ολιστικής αυθεντίας, (β) της δαιμονοποίησης ως ιδεολογίας, (γ) της δεσποτικής εξουσίας του επισκοπικού θεσμού, (δ) του προτάγματος της τέλει κοινωνίας και (ε) της πολιτικής ως κλειστού κοσμοσυστήματος.

Τέλος, την περίπτωση της εσχατολογίας του «μέρους» οριοθετήσαμε επί τη βάση: (α) της ανθρωποκεντρικής αυθεντίας, (β) της εξιδανικευτικής ρητορικής, (γ) της διαπροσωπικής άρθρωσης των σχέσεων εξουσίας, (δ) της κοινωνικής παρέμβασης ως πολιτικής ευθύνης και (ε) της αμφισημίας που χαρακτηρίζει τη θρησκευτική βία.

Ανακεφαλαιώνοντας θα λέγαμε ότι εξ'επόμεως πολιτικής το κήρυγμα, η δράση, ο θάνατος και η ανάσταση του Ιησού έγιναν αντιληπτά εκ μέρους του πρώιμου Χριστιανισμού ως ένα αίνιγμα που ζητούσε επιτακτικά την επίλυσή του. Αυτό είχε ως συνέπεια να παραχθεί, στο πλαίσιο της θρησκευτικής εμπειρίας και υπό το πρίσμα διαφορετικών κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών, μία σειρά από ερμηνείες της παράδοξης εσχατολογικής σημασίας του Ιησού εντός της συνεχιζόμενης ιστορίας. Για κάποιους ο Ιησούς σηματοδοτούσε την έγχρονη έλευση της «βασιλείας του Θεού» που συνιστούσε το «τέλος» της ιστορίας. Για κάποιους άλλους ο Ιησούς ενεργοποιούσε τη «βασιλεία του Θεού» ως υπαρξιακό «πλήρωμα» έναντι του κενού της ιστορίας. Για πολλούς άλλους ο Ιησούς αποτελούσε την εγγύηση και ταυτόχρονα την οδό προς τον ενδεδειγμένο «προορισμό» της ιστορίας, που δεν ήταν άλλος από τη «βασιλεία του Θεού». Ενώ, τέλος, για ορισμένους ο Ιησούς πρόβαλλε ως η μοναδική αποκάλυψη της «βασιλείας του Θεού», την οποία μπορούσαν να βιώσουν οι πιστοί ως «μέρος» εντός της ιστορίας. Κατά συνέπεια, σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η πολιτική αντίληψη, σκέψη και πράξη των χριστιανών μορφοποιήθηκε ανάλογα προς τις προκείμενες της τάδε ή της δείνα θρησκευτικής τους εμπειρίας, δημιουργώντας με τον τρόπο αυτό ένα πληθωρικό πεδίο συμπεριφορών, ιδεών και επιλογών. Υπ' αυτήν την έννοια, η πολιτική έκφραση του πρώιμου Χριστιανισμού δεν μπορεί να προσεγγίζεται ως ομοιογενής ή μονοδιάστατη, αλλά ως εξαιρετικά ετερογενής και πολυδιάστατη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1955, τόμ. 2

Josephus, Flavius, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, Books XVIII – XIX (IX), Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965

The Gospel According to Thomas, trans. A. Guillaumont, H. – C. Puech, G. Quispel, W. Till, and Y. 'Abd al Masih, Leiden, Brill, 1998

Hartel, G., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3. 2, Vienna, 1868

Meyer, M., *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus* (Translation, Introduction & Notes), NY, HarperCollins, 1992

Miller, R. J. (επιμ.), *The Complete Gospels*, California, Polebridge Press, 1994

Novum Testamentum Graece (κριτική έκδοση των Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Kurt Aland, Barbara Aland), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄ (επιστημ. επιμ. Alfred Rahlfs), Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1981

Quasten, J. and J. C. Plumpe (επιμ.), *Ancient Christian Writers*, τόμ., 25, *St. Cyprian, The Lapsed, The Unity of the Catholic Church* (εισ. – μτφρ. – σχόλια M. Bévenot, S. J.), NY, Newman Press, 1957

Robinson, J. M. (επιμ.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988

ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Adrahtas, V., «Cavafy's Poetica Gnostica: In Quest of A Christian Consciousness», στο *Modern Greek Studies*, 2003 / 2004, τεύχ. 11 / 12

—, «Η πολιτική διάσταση της εσχολογίας», στο *Εκκλησία και Εσχολογία*, Ιερά Μητρόπολις Δημητριάδος / Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών, Αθήνα, Καστανιώτης, 2003

—, «Εσχολογία: η άλλη όψη της Εκκλησίας (α΄ μέρος)», στο *Ορθοδοξία – 21ος Αιώνας*, 2000, τεύχ. 4

—, «Για όλα φταίει η Κόλαση: η εκκοσμίκευση ως εσωτερική υπόθεση του Χριστιανισμού», στο *Αφιέρωμα της Ελευθεροτυπίας* (06 / 09 / 00)

Alexander, L. (επιμ.), *Images of Empire*, Sheffield, JSOT Press, 1991

Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1984

Alkier, S., *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Tübingen, 1993

Allen, G., *Roland Barthes*, London and NY, Routledge, 2003

Appadurai, A., «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», στο Featherstone, M. (επιμ.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 1990

—, «The Production of Locality», στο *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996

Αρκάδας, Δ., «Η κρίση του Θεού στην αποκαλυπτική γραμματεία», στο *Θρησκευολογία – Ιερά / Βέβηλα*, 2000, τεύχ. 1

Αρκάδας, Δ. – Δ. Ι. Μπεκριδάκης, *Λόγος Σκληρός: κεφάλαια τοξικής Θεολογίας*, Αθήνα, Εξάντας, 2001

Athanassiadi, P. and M. Frede (επιμ.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999

Aune, E. D., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan, Eerdmans, 1983

Baarda, T., «If You Do Not Sabbatize the Sabbath...»: The Sabbath as God or World in Gnostic Understanding (*Ev. Thom.*, Log. 27)», στο Broek, van den, R., T. Baarda, and J. Mansfeld (επιμ.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, Brill, 1988

—, *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, Amsterdam, VU, 1983

Baker, D. A., «Fasting to the World», στο *Journal of Biblical Literature*, 1965, τεύχ. 84

Balch, D. L. (επιμ.), *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis, Fortress Press, 1991

Bammel, E., «The Revolution Theory from Reimarus to Brandon», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.) *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

—, «The Feeding of the Multitude», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.) *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

—, «The Poor and the Zealots», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

—, «Romans 13», στο Bammel, B. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

—, «The *titulus*», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Barnard, L. W., «Epistle ad Diognetum: Two units from one author?», στο *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1965, τόμ. 56

Barnett, P. W., «The Jewish Sign Prophets –A. D. 40-70– Their Intentions and Origin», στο *New Testament Studies*, 1981, τεύχ. 27

Barthes, R., *Le Degré zéro de l'écriture, suivie de: Eléments de sémiologie*, Paris, Gonthier, 1965

Bauckham, R., «Economic Critique of Rome in Revelation 18», στο Alexander, L. (επιμ.), *Images of Empire*, Sheffield, JSOT Press, 1991

Baudrillard, J., *Simulations*, trans. P. Foss, P. Patton and P. Beitchman, NY, Semiotext(e), 1983

Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1971

Baur, F. C., *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, Fues, 1853

—, «Die Christuspartie in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom», στο *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1831, τεύχ. 4

Becker, H. S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, NY, Free Press, 1963

Ben-Yehuda, N., *Deviance and Moral Boundaries: Witchcraft, the Occult, Deviant Sciences and Scientists*, Chicago, Chicago University Press, 1985

Bendix, R., *Max Weber – Das Werk*, Munich, Chr. Kaiser, 1964

Bévenot, M., «"Primatus Petro datur", St. Cyprian on the Papacy», στο *Journal of Theological Studies*, 1954, τεύχ. 5

Berger, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 1995.

Berger, P. L. and B. Berger, *Sociology, A Biographical Approach*, NY, Basic Books, 1975

Berger, P. L. and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Great Britain, Peregrine Books, 197

Betz, H. D. and L. Schottroff (επιμ.), *Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für H. Braun zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973

Bianchi, U. (επιμ.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio de Messina 13 – 18 Aprile 1966* (Supplements to *Numen* 12), Leiden, Brill, 1967

Biehl, L., *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich*, München, 1937

Bieler, L., *Theios Aner: Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Vienna, Höfels, 1935-6

Blenkinsopp, J., «Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History», στο Sanders, E. P., A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1981

Boccaccini, G., «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», στο Collins, J. J. and J. H. Charlesworth (επιμ.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield, JSOT Press, 1991

Bockmuehl, M. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 102-18

Boff, L., *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*, London, SPCK, 1987

Bokser, B. M., «Messianism, the Exodus Pattern, and Early Rabbinic Judaism», στο Charlesworth, J. H. (επιμ.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992

Boman, T., *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1952

Bonino, J. M., *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia, 1975

Borg, M., *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus & The Heart of Contemporary Faith*, San Francisco, HarperCollins, 1995

—, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1994

—, *Jesus: A New Vision: Spirit, Culture and The Life of Discipleship*, San Francisco, HarperCollins, 1991

Boyarin, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1994

Brandon, S. G. F., *The Trial of Jesus of Nazareth*, London, 1968

—, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1967

Breisach, E., «Historiography», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

Brenneman, W. L., S. O. Yarian, and A. M. Olson, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*, University Park and London, The Pennsylvania State University Press, 1982

Brown, P., «The Sabbath and the Week in Thomas 27», στο *Novum Testamentum*, 1992, τεύχ. 34

Brown, R. E., «Introduction», στο Brown, R. E. and J. P. Meier, *Antioch and Rome*, NY, Paulist, 1983

—, «Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but Types of Jewish / Gentile Christianity», στο *Catholic Biblical Quarterly*, 1983, τεύχ. 45

Brown, S., «The Hour of Trial» (Rev. 3: 10), στο *Journal of Biblical Literature*, 1966, τεύχ. 85

Brunner, E., «The Problem of Time», στο McIntire, C. T. (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977

Bryson, N., M. A. Holly and K. Moxey (επιμ.), *Visual Culture: Images and Interpretations*, London, Wesleyan University Press of New England, 1994

Bultmann, R., *The History of Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Oxford, Blackwell, 1968

Burney, C. F., «Christ as the APXH of Creation», στο *Journal of Theological Studies*, 1926, τεύχ. 27

Burns, J. P., *Cyprian the Bishop*, NY, Routledge, 2002

—, «The Role of Social Structures in Cyprian's Response to the Decian Persecution», στο *Studia Patristica*, 1997, τόμ. 31

Burridge, K., *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*, NY, Schocken, 1969

Burton, G., «Government and the Provinces», στο Wachter, J. (επιμ.), *The Roman World*, London and NY, 2002, τόμ. 1

Butterfield, H., «God in History», στο McIntire, C. T. (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977

Γαλιτς, Γ. Α., «Το Άλφα και το Ω», στο *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία, 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991

Campanhausen, von H., *The Formation of the Christian Bible*, London, A & C Black, 1968

Carmichael, J., *The Death of Jesus*, London, 1963

Carlston, C. E., «Prologue», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.) *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

Cassidy, R. J., and P. J. Scharper (επιμ.), *Political Issues in Luke-Acts*, NY, Orbis Books, 1983

Charlesworth, J. H., (επιμ.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992

—, «Christian and Jewish Self-Definition in Light of the Christian Additions to the Apocryphal Writings», στο Sanders, E. P., A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1981

Chilton, B., «The Kingdom of God in Recent Discussion», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

—, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992

Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

Cleage, A. B., *Black Christian Nationalism*, NY, 1972

Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK, Eerdmans, 21998

Collins, J. J. and J. H. Charlesworth (επιμ.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, Sheffield, JSOT Press, 1991

Collins, Y. A., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 2000

—, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984

Colpe, C., *Das Siegel der Propheten: Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, Institut Kirche und Judentum, 1990

—, «Syncretism», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

—, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythos*, Göttingen, 1961

Crossan, J. D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Victoria, Australia, HarperCollins, 1993

Cullmann, O., *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, Άπρος Ζωής, 2^η 1997

Cvetkovich, A. and D. Kellner (επιμ.), *Articulating the Global and the Local: Globalization and Cultural Studies*, Colorado, Westview Press, 1997

Dahrendorf, R., *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, Enke, 1957

Daley, B. E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

Daly, C. B., *Tertullian the Puritan and His Influence: An Essay in Historical Theology*, Dublin, Four Courts Press, 1993

Dant, T., *Knowledge, Ideology and Discourse*, London, Routledge, 1991

Davids, A., «Unité ou néant, la doctrine de saint Cyprien sur l' Eglise et la tradition», στο *Concilium*, 1972

Davies, S. L., «The Christology and Protology of the Gospel of Thomas», στο *Journal of Biblical Literature*, 1992, τεύχ. 111

—, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, NY, The Seabury Press, 1983

Davis, S. et al. (επιμ.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 1997

Debord, G., *Society of the Spectacle*, Detroit, Black & Red, 1983

De Conick, A. D., *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden, Brill, 1996

De Conick, A. D. and J. Fossum, «Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas», στο *Vigiliae Christianae*, 1991, τεύχ. 45

Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, trans. L. R. M. Strachan, London, 1927

—, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1908

Demoustier, A., «L' ontologie de l' Eglise selon saint Cyprien», στο *Recherches de science religieuse*, 1964, τεύχ. 54

Dewey, J. (επιμ.), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1994

Dillon, J., «Monotheism in the Gnostic Tradition», στο P. Athanassiadi and M. Frede (επιμ.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999

Dirlik, A., «The Global in the Local», στο Wilson, R. and W. Dissanayake (επιμ.), *Global / Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham, Duke University Press, 1996

Dobschütz, von E., *Die urchristliche Gemeinden: Sittengeschichtliche Bilder*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1902

Dodd, C. H., *The Parables of the Kingdom*, London, 1935

Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, 1970

Donaldson, T. L., «Moses Typology and Sectarian Nature of Early-Christian Anti-Judaism: A Study in Acts 7», στο *Journal for the Study of the New Testament*, 1981, τεύχ. 12

Donovan, J., *Gnosticism in Modern Literature: A Study of the Selected Works of Camus, Sartre, Hesse, and Kafka*, NY and London, Garland Publishing, 1990

Downing, F. G., «The Politics of Jesus», στο *The Modern Churchman*, 1982, τεύχ. 25

Dunderberg, I., «Thomas' I-Sayings and the Gospel of John», στο Uro, R. (επιμ.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh, T & T Clark, 1998

Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Volume I, The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966

Eagleton, T., *Ideology: An Introduction*, London, Verso, 1991

Ebertz, M. N., *Das Charisma des Gekreuzigten: Zur Soziologie des Jesusbewegung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987

Eck, W., «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.», στο *Chiron*, 1971, τεύχ. 1

Eisler, R. *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, II, Heidelberg, 1930

Eister, A. W., «Toward a Radical Critique of Church-Sect Typologizing: Comment on "Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension"», στο *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, τεύχ. 6

Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

—, *Patterns in Comparative Religion*, NY, Meridian, 1958

—, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, NY, 1954

Eltester, W., «Das Mysterium des Christentums: Anmerkungen zum Diognetbrief», στο *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1970, τόμ. 61

Erikson, K. T., *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, NY, John Wiley and Sons, 1966

Esler, P. F., *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987

Evans, C. A., *World Biblical Commentary*, 34b, Mark 8: 27 – 16: 20, Nashville, Thomas Nelson, 2001

—, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden, Brill, 1996

Evans, J. and S. Hall (επιμ.), *Visual Culture: The Reader*, London, Sage & The Open University, 1999

Farner, K., «Jesus als Brandstifter – Christus als Brandlöscher», στο Fetscher, I. (επιμ.), *Marxisten und die Sache Jesu*, München, 1974

—, *Theologie des Kommunismus?*, Frankfurt, 1969

Ferguson, J., «Ruler-Worship», στο Wachter, J. (επιμ.), *The Roman World*, London and NY, 2002, τόμ. 2

Fetscher, I. (επιμ.), *Marxisten und die Sache Jesu*, München, 1974

Fieger, M., *Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991

Fiorenza, E. S., «The Gospel of Thomas», στο Fiorenza, E. S. (επιμ.), *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995

—, (επιμ.), *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, London, SCM Press, 1995

—, *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis, Fortress Press, 1991

Fiorenza, F. S., «Systematic Theology: Task and Methods», στο Fiorenza, F. S. and J. P. Galvin (επιμ.), *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, τόμ. 1

Fiorenza, F. S. and J. P. Galvin (επιμ.), *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis, Fortress Press, 1991

- Fitzmyer, J. A., *The Gospel according to St Luke*, NY, Doubleday, 1981
- Fletcher, A., *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, Cornell University Press, 1970
- Flusser, D., *Jesus*, Hamburg, 1968
- Foucault, M., *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, μπηρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εξάντας, 1987
- Franzmann, M., *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh, T & T Clark, 1996
- Freyne, S., «The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998
- Friedman, J., «Being in the World: Globalization and Localization», στο Featherstone, M. (επιμ.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 1990
- Funk, R. W. et al., *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, NY, HarperCollins, 1998
- , *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, NY, Scribner, 1996
- Fyfe, G. and M. Ross (επιμ.), *Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations*, London, Routledge, 1988
- Gager, J. G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, New Jersey, Prentice-Hall, 1975
- Garaudy, R., *L'Alternative*, Paris, 1972
- Gärtner, B., *The Theology of the Gospel According to Thomas*, trans. E. J. Sharpe, NY, Harper, 1961
- Gatz, B., *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967
- Georgi, D., «The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism», στο *Harvard Theological Review*, 1992, τεύχ. 85
- Gerhardsson, B., *The Gospel Tradition*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1986
- , *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1961
- Gerth, H. and C. Wright Mills (επιμ. – μπηρ.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, NY, Oxford University Press, 1958
- Goedicke, H., «The Gnostic Concept – Considerations about Its Origin», στο Bianchi, U. (επιμ.), *Studi di Storia Religiosa della tarda antichità*, 1968
- Goffman, E., *Frame Analysis*, NY, Harper & Row, 1974
- , *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Jersey, Prentice-Hall, 1963

Goodman, M., *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A. D. 66-70*, NY, Cambridge University Press, 1987

Grant, R. M., *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981

Grant, R. M., «The Social Setting of Second-Century Christianity», στο Sanders, E. P. (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia, Fortress Press, 1980

Green, E., «Law and the Legal System in the Principate», στο Wachter, J. (επιμ.), *The Roman World*, London and NY, 2002

Grimm, B., *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Hamburg, 1975 (διετρίβη)

Gruenler, R. G., «Wissenschaft and Secularization in New Testament Gospel Studies: A Historical Paradigm, 1885-1985», στο *Westminster Theological Journal*, 1985, τεύχ. 47

Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, Brill, 1980

Guillaumont, A., «ΝΗΣΤΕΥΕΙΝ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ (P. Oxy. 1, verso, 1.5-6)», στο *Bulletin de l' institute français d' archéologie orientale*, 1962, τεύχ. 61

Gülzow, H., *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, Habelt, 1969

Gunther, J. J., «The Meaning and Origin of the Name "Judas Thomas"», στο *Muséon*, 1980, τεύχ. 93

Gutierrez, G., *A Theology of Liberation*, London, 1974

Hamilton, M. B., «Sociological Dimensions of Christian Millenarianism», στο Hunt, S. (επιμ.), *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, London, Hurst & Co, 2001

Haenchen, E., «Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums», στο Betz, H. D. and L. Schottroff (επιμ.), *Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für H. Braun zum 70. Geburtstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973

Harl, M., «A propos des logia de Jésus: Le sens du mot ΜΟΝΑΧΟΣ», στο *Revue des Études Grecques*, 1960, τεύχ. 73

Hannerz, U., «Cosmopolitans and Locals in World Culture», στο Featherstone, M. (επιμ.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 1990

Harnack, von H., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924

Hartman, L., *Prophecy Interpreted: The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 par*, Lund, Gleerup, 1966

Hausrath, von A., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Heidelberg, 1875

Hebblethwaite, P., «Introduction», στο Machoveč, M., *A Marxist Looks at Jesus*, London, Darton, Longman & Todd, 1976

Hedrick, C. W. and R. Hodgson, Jr (επιμ.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 1986

Heim, M., *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press, 1993

Hekman, S. J., *Max Weber and Contemporary Social Theory*, Oxford, Robertson & Company Ltd, 1983

Hengel, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973

Heywood, I. and B. Sandywell (επιμ.), *Interpreting Visual Culture: Explorations in the Hermeneutics of the Visual*, London, Routledge, 1999

Hill, C. E., *Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Oxford, Clarendon Press, 1992

Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, NY, Oxford University Press, 1993

—, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1983

Hinchliff, P., *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church*, London, Geoffrey Chapman, 1974

Hoffmann, A., *Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago*, Zürich, Schöningh, 2000

Hollenbach, P. W., «The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», στο *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25. I, Berlin & NY, 1982

Holmberg, B., *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis, Fortress, 1990

Hooker, M. D., *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus*, Harrisburg, PA, Trinity, 1997

Horsley, R., *Archeology History and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1996

—, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco, HarperCollins, 1987

—, «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», στο *Catholic Biblical Quarterly*, 1985, τεύχ. 47

Horsley, R. and J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston, 1985

Hunt, S. (επιμ.), *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, London, Hurst & Co, 2001

Irmscher, J., «Friedrich Engels und das Urchristentum», στο *Studii Clasice*, 1961, τεύχ. 3

Jeanmaire, H., *La sibylle et le retour de l' âge d' or*, Paris, 1939

Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971

Johnson, B., «On Church and Sect», στο *American Sociological Review*, 1963, τεύχ. 28

Johnson, L. T., *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, NY, HarperCollins, 1996

Jonas, H., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1963

Judge, E. A., *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century*, London, Tyndale, 1960

Kähler, M., *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (trans. and ed. by C. E. Braaten), Philadelphia: Fortress, 1964

Kallas, J., «The Apocalypse—An Apocalyptic Book?», στο *Journal of Biblical Literature*, 1967, τεύχ. 86

Kalthoff, A., *Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1904

—, *War wissen wir von Jesus*, Berlin, 1904

—, *Das Christus-Problem*, Leipzig, 1903

Käsemann, E., «The Problem of the Historical Jesus», στο Käsemann, E. *Essays on New Testament Themes*, London, SCM, 1964

Käsemann, E., *Essays on New Testament Themes*, London, SCM, 1964

Kautsky, K., *The Origins of Christianity*, NY, 1973

Kaylor, R. D., *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth*, Louisville, Kentucky, Westminster / John Knox, 1994

Kee, H. C., «"Becoming a Child" in the Gospel of Thomas», στο *Journal of Biblical Literature*, 1963, τεύχ. 82

Kehrer, G. and B. Hardin, «Sociological Approaches», στο Frank Whaling (επιμ.), *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin, Mouton de Gruyter, 1995

Kelber, W. H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia, Fortress, 1983

Kilpatrick, G., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, Clarendon Press, 1946

Kim, Y. O., «The Gospel of Thomas and the Historical Jesus», στο *The Northeast Asia Journal of Theology*, 1969, τεύχ. 2

Kingdon, H. P., «The Political Circumstances of the Crucifixion», στο *The Student Movement*, 1941, τεύχ. 43

Kippenberg, H. D., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991

- Kitagawa, J. M. (επιμ.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, NY, Macmillan, 1985
- Klausner, J., *Jesus of Nazareth*, London, 1925
- Klijn, F. J., «The Study of Jewish Christianity», στο *New Testament Studies*, 1974, τεύχ. 20
- Kloppenborg, J. S., «Easter Faith" and the Sayings Gospel Q», στο *Semeia*, 1990, τεύχ. 49
- Knopf, R., «Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden», στο *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1900, τεύχ. 10
- Koch, K., *The Rediscovery of Apocalyptic*, Naperville, Allenson, 1972
- Koester, H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990
- , *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1980
- , «Apocryphal and Canonical Gospels», στο *Harvard Theological Review*, 1980, τεύχ. 73
- , *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin, Akademi Verlag, 1957
- Kofler, L., «Jesus und die Ohnmacht», στο Fetscher, I. (επιμ.), *Marxisten und die Sache Jesu*, München, 1974
- Kolakowski, L., «Quietism», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987
- Κοντογώργης, Γ. Δ., *Το Ιερατείο: η δεσποτική μετάλλαξη της Ελλαδικής Εκκλησίας*, Αθήνα, Epicom A. E. / Terzo Group, 2000
- Κουτλεμάνης, Π., «Ο ων και ο ην και ο ερχόμενος», στο *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής, Τμήμα Ποιμαντικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη, 1990
- Kraft, R. A., «In Search of "Jewish Christianity" and its "Theology": Problems of Definition and Methodology», στο *Recherches de science religieuse*, 1972, τεύχ. 60
- Krause, M. (επιμ.), *Gnosis and Gnosticism, Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 3rd – 8th 1979*, Leiden, Brill, 1981
- Kreissig, H., «Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u.Z.», στο *Eirene*, 1967, τεύχ. 6
- Kuper, A. and J. Kuper (επιμ.), *The Social Science Encyclopedia*, London and NY, Routledge, 1999
- Kümmel, W. G., *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950 / 1990)*, Weinheim, Bonner Biblische Beiträge 91, 1994
- Küng, H., *Judaism*, London, SCM, 1995

Laclau, E., «The Death and Resurrection of the Theory of Ideology», στο *Journal of Political Ideologies*, 1996, τεύχ. 3

Laurence, R., «Introduction», στο Laurence, R. and J. Berry (επιμ.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London and NY, Routledge, 1998

Laurence, R. and J. Berry (επιμ.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London and NY, Routledge, 1998

Layton, B., *The Gnostic Scriptures*, Garden City, Doubleday, 1987

Lee, C. L., «Soziale Unruhe und Urchristentum», στο Meeks, W. A. (επιμ.), *Zur Soziologie des Urchristentums: Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, München, Chr. Kaiser, 1979

Lelyveld, M., *Les logia de la vie dans l' évangile selon Thomas: A la recherche d' une tradition et d' une rédaction*, Leiden, Brill, 1987

Le Moynes, J., «Saint Cyprien est-il bien l' auteur de la rédaction brève du "De Unitate" chapitre 4?», στο *Revue bénédictine*, 1953, τεύχ. 63

Lienhard, J., «The Christology of the Epistle to Diognetus», στο *Vigiliae Christianae*, 1970, τόμ. 24

Lietzmann, H., *Geschichte der alten Kirche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961

Lieu, J., «History and Theology in Christian Views of Judaism», στο Lieu, J., J. North, and T. Rajak (επιμ.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London and NY, Routledge, 1994

Lieu, J., J. North, and T. Rajak (επιμ.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London and NY, Routledge, 1994

Lincoln, B., «Thomas-Gospel and Thomas-Community: A New Approach to a Familiar Text», στο *Novum Testamentum*, 1977, τεύχ. 19

Lindblom, J., *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Lund, Gleerup, 1968

Lipp, W., *Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1985

Livingstone, E. A. (επιμ.), *Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1971*, Berlin, Akademi-Verlag, 1975

Lona, H. E., «Zur Struktur von Diog. 5-6», στο *Vigiliae Christianae*, 2000, τόμ. 54

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1986

Lüdemann, G., *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1989

—, «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition», στο Sanders, E. P. (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia, Fortress Press, 1980

Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979

Maccoby, H., *Revolution in Judaea: Jesus and the Jewish Resistance*, London, 1973

Macdermot, V., «The Concept of Pleroma in Gnosticism», στο M. Krause (επιμ.), *Gnosis and Gnosticism, Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 3rd – 8th 1979*, Leiden, Brill, 1981

Machoveč, M., *Jesus für Atheisten*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1972

Macmurray, J., *Creative Society: A Study of the Relation of Christianity to Communism*, London, 1935

Malherbe, A. J., «Self-Definition among Epicureans and Cynics», στο Meyer, B. F. and E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Three: Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress Press, 1983

—, *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1977

Malina, B., *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 2001

Malina, B. and J. H. Neyrey, «Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory», στο Neyrey, J. H. (επιμ.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Massachusetts, Hendrickson, 1991

Mannheim, K., *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, NY, Harvest, 1936

Markus, R. A., «The Problem of Self-Definition: From Sect to Church», στο Sanders, E. P. (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia, Fortress Press, 1980

Marrou, H. – I., «Πώς εννοούμε το επάγγελμα του ιστορικού», στο *Encyclopédie de la Pléiade, Ιστορία και Μέθοδοί της*, τόμ. Α', μτφρ. Ε. Στεφανάκη, Αθήνα, MIET, 1989

—, «La Théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne», στο Bianchi, U. (επιμ.), *Le origini dello gnosticismo: Colloquio de Messina 13 – 18 Aprile 1966* (Supplements to *Numen* 12), Leiden, Brill, 1967

Marx, K. und F. Engels, *Über Religion*, Berlin, 1958

McIntire, C. T., «History: Christian Views», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

McLellan, D., *Ideology*, Buckingham, Open University Press, 1995

—, (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977

Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983

—, (επιμ.), *Zur Soziologie des Urchristentums: Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, München, Chr. Kaiser, 1979

—, «The Image of the Androgyne: Some Uses of the Symbol in Earliest Christianity», στο *History of Religions*, 1974, τεύχ. 13

Meier, J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Volume III, NY, Doubleday, 2001

—, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Volume II, NY, Doubleday, 1991

—, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Volume I, NY, Doubleday, 1987

Ménard, J. – É., *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, Brill, 1975

Metz, J. B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz / München, 1968

Metzger, B., *The Canon of the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1987

Meyer, B. F. and E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Three: Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress Press, 1983

Moltmann, J., *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, Christian Kaiser Verlag, München, 1989

—, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972

—, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964

Momigliano, A., «Sibylline Oracles», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

Morard, F. – E., «Monachos: une importation sémitique en Egypte?», στο Livingstone, E. A. (επιμ.), *Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1971*, Berlin, Akademi-Verlag, 1975

Morrice, D., *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, London, Macmillan, 1996

Morris, C., *Unyoung, Uncoloured, Unpoor*, London, 1969

Moxnes, H., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London, Routledge, 1997

Μπέγζος, Μ., *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1995

—, *Δοκίμια Φιλοσοφίας της Θρησκείας: Μεταμοντερνισμός και Εσχατολογία*, Αθήνα, Γρηγόρης, 1989

Mühlmann, W. E., *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Sociologie und historischen Kasuistik der Umsturbewegungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961

Murray, R., «Jews, Hebrews and Christians: Some Needed Distinctions», στο *Novum Testamentum*, 1982, τεύχ. 24

Müller, U. B., *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, Gütersloh, Mohn, 1972

Neiman, D. and M. Schatkin (επιμ.), *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Reverend G. V. Florovsky*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973

Neller, K. H., «Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction?», στο *Second Century*, 1989-90, 7.1

Neusner, J. (επιμ.), *Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, Brill, 1975, τόμ. 2

Newman, C. C., «Resurrection as Glory», στο Davis, S. et al., *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 1997

Neyrey, J. H. (επιμ.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Massachusetts, Hendrickson, 1991

Νικολαΐδης, Α., *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία*, Κατερίνη, 1987

Oakman, D. E., «The Lord's Prayer in Social Perspective», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Authenticating the Words of Jesus*, Boston & Leiden, Brill, 2002

—, «Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers: The Beelzebul Pericope», στο *Forum*, 1988, τεύχ. 4

Otto, R., *The Kingdom of God and the Son of Man*, London, Lutterworth, 1943

Overmann, J. A., *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996

—, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, Fortress Press, 1990

Pagels, E., *Adam, Eve, and the Serpent*, NY, Vintage Books, 1989

—, *The Gnostic Gospels*, NY, Random House, 1979

Paget, J. C., «Quests for the Historical Jesus», στο Bockmuehl, M. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

Palmer, R. E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969

Pannenberg, W., «Revelation as History», στο McIntire, C. T. (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977

Παπαδόπουλος, Σ., *Πατρολογία Α'*, Αθήνα, 21994

Παπαπέτρου, Κ. Ε., *Ο μηδενισμός: η γένεσις και η υπέρβασίς του*, Αθήνα, 1973

Παπαρίζος, Α., *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση: Τα γενικά, μετατρεπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001

Πατρόνως, Γ. Π., *Ιστορία και Εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, Αθήνα, Δόμος, 2002

Patterson, S. J., «The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique», στο *Foundations & Facets Forum*, 1992, 8. 1-2

—, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge Press, 1980

Pêcheux, M., *Language, Semantics and Ideology*, London, Macmillan, 1982

Perkins, P., «The Resurrection of Jesus of Nazareth», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

Perniola, M., *Η Κοινωνία των Ομοιωμάτων*, μτφρ. P. Caenazzo, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1991

Philip, M., «Authority», στο Kuper, A. and J. Kuper (επιμ.), *The Social Science Encyclopedia*, London and NY, Routledge, 21999

Pfuhl, E., *The Deviance Factor*, NY, Van Nostrand, 1980

Pöhlmann, von R., *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, München, 1925

Pomykala, K. E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, Scholarly Press, 1995

Puech, H. - C., «Gnosis and Time», στο *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Princeton University Press, 1957

Quispel, G., «Gnostic Man: The Doctrine of Basilides», στο *The Mystic Vision, Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton, Princeton University Press, 1968

—, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, Brill, 1967

—, «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition», στο *Eranos Jahrbuch*, 1953, τεύχ. 22

Ranowitsch, A. B., «Das Urchristentum und seine historische Rolle», στο *Aufsätze zur Alten Geschichte*, Berlin, 1961

Richardson, C. C., «The Gospel of Thomas: Gnostic or Encratite?», στο Neiman, D. and M. Schatkin (επιμ.), *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Reverend G. V. Florovsky*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973

Ricœur, P., «The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness», στο Kitagawa, J. M. (επιμ.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, NY, Macmillan, 1985

—, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. John B. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

Riegel, S. K., «Jewish Christianity: Definitions and Terminology», στο *New Testament Studies*, 1978, τεύχ. 24

Riesenfeld, H., *The Gospel Tradition*, Philadelphia, Fortress, 1970

Riley, G. J., *One Jesus, Many Christs: How Jesus Inspired Not One True Christianity, But Many*, NY, HarperCollins, 1997

—, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Minneapolis, Fortress Press, 1995

—, «The Gospel of Thomas in Recent Scholarship», στο *Currents in Research: Biblical Studies*, 1994

Ristow, H. and K. Matthiae (επιμ.), (1960) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1960

Robbe, M., *Der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1967

—, «Marxismus und Religionsforschung», στο *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1966, τεύχ. 2

Robbins, K., *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, London, Routledge, 1996

Robbins, V. K., «Rhetorical Composition and Sources in the Gospel of Thomas», στο *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1997, 36

Roberts, J. J. M., «The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations», στο Charlesworth, J. H., (επιμ.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992

Robertson, A., *The Origins of Christianity*, London, 1953

Robertson, D., *The Penguin Dictionary of Politics*, Middlesex, Penguin Books, 1987

Robinson, J. A. T., «His Witness is True: A Test of the Johannine Claim», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Robinson, J. M., «On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)», στο Hedrick, C. W. and R. Hodgson, Jr (επιμ.), *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 1986

Robinson, J. M., «Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels», στο Wilken, R. L. (επιμ.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame / London, University of Notre Dame Press, 1975

Rohrbaugh, R. L., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Massachusetts, Hendrickson, 1996

Rose, G., *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, London, Sage, 2001

Ross, K. and V. Nightingale, *Media and Audiences: New Perspectives*, Maidenhead, Open University Press, 2003

Rossing, B. R., *The Choice between the Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999

Roth, G., *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit: Heidelberger Max Weber-Vorlesungen* 1983, Frankfurt, Suhrkamp, 1987

Rowland, C., *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London, SPCK, 1985

—, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York, Crossroad, 1982

Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. R. McLachlan Wilson, San Francisco, Harper & Row, 1987

—, «Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht», στο *Theologische Rundschau*, 1969, τεύχ. 2

Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC – AD 100*, London, SCM Press, 1964

Sacchi, P., *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997

Σάκκος, Σ., «Η γυναίκα του Απ. 12 κατά την ερμηνεία των οκτώ πρώτων αιώνων», στο *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά*, Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία, 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991

Saldarini, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago, Chicago University Press, 1994

—, «The Gospel of Matthew and the Jewish-Christian Conflict», στο Balch, D. L. (επιμ.), *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis, Fortress Press, 1991

—, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh, T & T Clark, 1989

Sanders, E. P., *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London & Philadelphia, 1992

—, (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume One: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia, Fortress Press, 1980

Sanders, E. P., A. I. Baumgarten, and A. Mendelson (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1981

Sanders, J. T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, Valley Forge, Trinity Press International, 1993

Schenke, H. – M., «Hauptprobleme der Gnosis», στο *Kairos*, 1965, τεύχ. 7

—, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, 1962

Schluchter, W., *Religion und Lebensführung, Vol. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt, 1988

Schmidt, D., «Luke's "Innocent" Jesus: A Scriptural Apologetic», στο Cassidy, R. J. and P. J. Scharper (επιμ.), *Political Issues in Luke-Acts*, NY, Orbis Books, 1983

Schneider, K., «Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief», στο *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1999, τεύχ. 42

Schürmann, H., *Jesus: Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, 1994

Schutz, A., *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, τόμ. 1 και 1964, τόμ. 2

Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus* (First Complete English Edition), London, SCM, 2000

Scroggs, R., «The Earliest Christian Communities as Sectarian Movements», στο Neusner, J. (επιμ.), *Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, Brill, 1975, τόμ. 2

Segal, A. F., «Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition», στο Sanders, E. P., A. I. Baumgarten and A. Mendelson (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia, Fortress Press, 1981

Sell, J., «Johannine Traditions in Logion 61 of the Gospel of Thomas», στο *Perspectives in Religious Studies*, 1980, τεύχ. 7

Seltzer, R. M., «History, Jewish Views», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

Seters, van J., *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven, 1983

Shirato, T. and S. Yell, *Communication and Cultural Literacy: An Introduction*, Sydney, Allen & Unwin, 2000

Sills, D. L. (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, NY, Free Press, 1968

Sim, D. C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh, T & T Clark, 1998

Sim, S., *The Routledge Companion to Postmodernism*, London & NY, Routledge, 2001

Simons, H. W. and M. Billig (επιμ.), *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, London, Sage, 1994

Smith, J. Z., «Golden Age», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

Sobrinho, J., *Theology at the Crossroads*, London, 1978

Stanton, G. N., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh, T & T Clark, 1992

Stasiewski, B., «Ursprung und Entfaltung des Christentums in sowjetischer Sicht», στο *Saeculum*, 1960, τεύχ. 11

Steeman, T. M., «Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodiological Aspects of Troeltsch's Typology», στο *Sociological Analysis*, 1975, τεύχ. 36

Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch*, Freiburg, Herder, 1993

Stegemann, W. E. and W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*, Minneapolis, Fortress, 1999

Stenger, W., «Sozialgeschichtliche Wende und historische Jesus», στο *Kairos*, 1986, τεύχ. 28

Stone, M., *Scriptures, Sects, and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Philadelphia, Fortress Press, 1980

Sweet, J. P. M., «The Zealots and Jesus», στο Bammel, E. and C. F. D. Moule (επιμ.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Talbert, C. H. (επιμ.), *Reimarus: Fragments*, Philadelphia, 1971

Talmon, S., «The Concept of *Māšīah* and Messianism in Early Judaism», στο Charlesworth, J. H. (επιμ.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity*, The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Minneapolis, Fortress Press, 1992

Talmon, Y., «Millenarianism», στο Sills, D. L. (επιμ.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, NY, Free Press, 1968, τόμ. 10

Taylor, J. E., «The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention», στο *Vigiliae Christianae*, 1990, τεύχ. 44

Telford, W. R., «Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.) *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

Theissen, G., *A Theory of Primitive Christian Religion*, London, SCM, 1999

—, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, trans. M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992

—, «Sociological Theories of Religion and the Analysis of Early Christianity», στο Theissen, G., *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, trans. M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992

—, «The Wandering Radicals», στο Theissen, G., *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*, trans. M. Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1992

—, *The First Followers of Jesus*, London, 1978

Theissen, G. and A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress, 1998

Thomas, W. I. and F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, NY, Knopf, 1928

Tinh, T. T., «Sarapis and Isis», στο Meyer, B. F. and E. P. Sanders (επιμ.), *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Three: Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, Fortress Press, 1983

Tomson, P. J., «Jesus and his Judaism», στο Bockmuehl, M. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001

Toynbee, A., «The Christian Understanding of History», στο McIntire, C. T. (επιμ.), *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, NY, Oxford University Press, 1977

Tresmontant, C., *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953

Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Freiburg CH, Universitätsverlag und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996

Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Church*, Chicago, Chicago University Press, 1981

Turcan, R., «Apocatastasis», στο Eliade, M. (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, NY, Macmillan, 1987

—, «Rome éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité: Da Roma alla terza Roma», στο *Seminario internazionale*, 04 / 1981

Turner, H. E. W., «The Gospel of Thomas: Its History, Transmission and Sources», στο Turner, H. E. W. and H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists*, London, SCM Press, 1962

Turner, H. E. W. and H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists*, London, SCM Press, 1962

Twelftree, G. H., *Jesus the Exorcist*, Tübingen, Mohr, 1993

Uro, R. (επιμ.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh, T & T Clark, 1998

—, «Asceticism and Anti-familial Language in the Gospel of Thomas», στο H. Moxnes (επιμ.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London, Routledge, 1997

Vogt, H. J., *Coetus Sanctorum: Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1966

Vouga, F., *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994

Wacher, J. (επιμ.), *The Roman World*, London and NY, 2002

Wagner, W. H., *After the Apostles: Christianity in the Second Century*, Minneapolis, Fortress Press, 1994

Walker, W. O., *The Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio, Trinity University Press, 1978

Wansbrough, H., *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991

Webb, R. L., «John the Baptist and His Relationship to Jesus», στο Chilton, B. and C. A. Evans (επιμ.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, Brill, 1998

Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1911

Wengst, K., *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, Munich, Chr. Kaiser, 1986

Whaling, F. (επιμ.), *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1995

White, L. M., «Shifting Sectarian Boundaries in Early Christianity», στο *Bulletin of the John Rylands Library*, 1988, τεύχ. 70

Wickert, U., *Sacramentum unitatis: Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Kyprian*, Berlin, 1971

Wilken, R. L. (επιμ.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame / London, University of Notre Dame Press, 1975

Wilson, B. R., *Magic and the Millennium: A Sociological Study of the Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, London, Heinemann, 1973

—, *Patterns of Sectarianism: Organization and Ideology in Social and Religious Movements*, London, Heinemann, 1967

—, «Typologie des Sectes dans une Perspective Dynamique et Comparative», στο *Archives de Sociologie des Religions*, 1963

Wilson, R. McLachlan, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, A. R. Mowbray, 1960

Winter, P., *On the Trial of Jesus* (rev. and ed. by T. A. Burkill and G. Vermes), Berlin, Walter de Gruyter, 1974

Witherington, B. III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1995

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers, Faith – Trinity – Incarnation*, Harvard University Press, 1970

Wolmarans, J., «Ad Diognetum 3.3: A Study in Ambiguity», στο *Acta patristica et byzantina*, 1993, τεύχ. 4

Wright, N. T., *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is*, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1999

Χαστούρης, Α., «Η παρ' αρχαίοις Εβραίοις και Έλλησι διάφορος θεώρησις των εν τη θρησκεία και τη φιλοσοφία προβλημάτων», στο *Γόνιμα Εύγνωμον* (Τιμητικός Τόμος Β. Βέλλα), Αθήναι, 1969

Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, London, Tyndale Press, 1973

Yoder, J. H., *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1980

Žižek, S. (επιμ.), *Mapping Ideology*, London, Verso, 1994

—, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989

