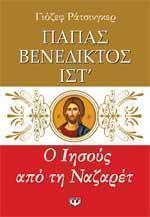
Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ', Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, τομ. 1-2 (μεταφρ. Δεσπότης Σωτήριος Αν. Καθ. ΕΚΠΑ), Αθήνα 2007



## 3. Η θεολογία των ιδρυτικών λόγων (Λάβετε Φάγετε – Πίετε εξ αυτού πάντες)

Μετά από όλους τους συλλογισμούς αναφορικά τα ιστορικά πλαίσια και την ιστορική αξιοπιστία των ιδρυτικών λόγων του Ιησού ήλθε η ώρα να στραφούμε στο περιεχόμενο των εκφωνήσεων. […]

Από τις πρώιμες απαρχές η Εκκλησία δεν εξέλαβε τα λόγια της μεταβολής κάτι σαν μαγική εντολή, αλλά ως τμήμα της προσευχής μαζί με τον Ιησού. ως κεντρικό τμήμα του ευχαριστήριου αίνου διά του οποίου η επίγεια δωρεά επαναπροσφέρεται από τον Θεό ως το Σώμα και το Αίμα του Ιησού, ως αυτοδωρεά του Θεού στη διανοιγόμενη αγάπη του Υιού Του. Ο Louis Bouyer επεχείρησε να σκιαγραφήσει την εξέλιξη της χριστιανικής Ευχαριστίας –της ευχής της Αναφοράς- με σημείο αφετηρίας την ιουδαϊκή Μπερακχά. Έτσι κατέστη κατανοητό ότι η *Ευχαριστία* αποτελεί όνομα για όλο το νέο λειτουργικό γεγονός που δωρήθηκε από τον Χριστό.

Κατά δεύτερον μας αναφέρεται ότι **ο Ιησούς *μοίρασε το ψωμί*.** Η κλάση του άρτου για να φάνε όλοι είναι καταρχάς αρμοδιότητα του πατέρα του σπιτιού, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο **εκπροσωπεί κάπως και τον Θεό Πατέρα** ο οποίος μοιράζει σε όλους μας τα προς το ζην απαραίτητα διά της γονιμότητας της γης. **Είναι επίσης μια χειρονομία φιλοξενίας** διά της οποίας κάποιος επιτρέπει στους ξένους να συμμετέχουν στο δικό του, και τους προσλαμβάνει στην κοινότητα γύρω από τραπέζι. **Κλάση και μοίρασμα: ακριβώς το μοίρασμα δημιουργεί κοινότητα**. Αυτή η αρχέγονη χειρονομία του δοσίματος, του μοιράσματος και της ενότητας, αποκτά στο τελευταίο δείπνο του Ιησού ένα εντελώς καινούργιο βάθος: αυτός δίνει τον Εαυτό Του. Η διαμοιράζουσα καλοσύνη του Θεού γίνεται απόλυτα ριζοσπαστική τη στιγμή κατά την οποία ο Υιός παρουσιάζει και διαμοιράζει στο ψωμί τον εαυτό Του. Η χειρονομία του Ιησού γίνεται έτσι εικόνα για ολόκληρο το μυστήριο της Ευχαριστίας: στις *Πράξεις των Αποστόλων* και εν γένει στον αρχέγονο Χριστιανισμό η κλάση του άρτου προσδιορίζει την Ευχαριστία. Σε αυτήν γινόμαστε αποδέκτες της φιλοξενίας τού Θεού, η οποία μας δωρίζεται στο πρόσωπο του Ι. Χριστού του Σταυρωθέντος και Αναστάντος. Έτσι, όμως, αποκτά η κλάση του άρτου και το μοίρασμα –η πράξη της αγαπητικής στροφής σε Αυτόν που έχει ανάγκη το δικό μου- μια εσωτερική διάσταση της ίδιας της Ευχαριστίας.

Η φροντίδα („Caritas“) για τον άλλον, δεν είναι ένας δευτερεύων παράγοντας του Χριστιανισμού δίπλα στη λατρεία, αλλά βασίζεται και ανήκει σε αυτήν. **Η οριζόντια και κάθετη διάσταση στην Ευχαριστία, την κλάση του άρτου, είναι άρρηκτα συνδεδεμένα.** Στη διπλή έκφραση της ευχαριστίας και του μοιράσματος στην αρχή της αφήγησης της καθιέρωσης, διακρίνεται η ουσία της καινούργιας λατρείας, την οποία ίδρυσε ο Χριστός στο Μυστικό Δείπνο, το σταυρό και την Ανάσταση. Διά αυτής η παλιά λατρεία του Ναού αίρεται και ταυτόχρονα τελειώνεται-εκπληρώνεται.

Ας έλθουμε στο λόγο που εκφωνείται με την κλάση του άρτου. Σύμφωνα με τους Μάρκο και Ματθαίο η διατύπωση απλώς είναι: ***αυτό είναι το σώμα μου*.** Οι Παύλος και Λουκάς προσθέτουν στην προηγούμενη φράση: ***το οποίο δίνεται για εσάς*.** Έτσι επεξηγούν το περιεχόμενο της χειρονομίας του μοιράσματος. Όταν ο Ιησούς ομιλεί για το σώμα Του, αυτονόητα δεν εννοείται το σώμα σε αντίθεση προς την ψυχή ή το Πνεύμα, αλλά **το όλο, το ζωντανό πρόσωπο**. Υπό αυτή την έννοια ορθά σχολιάζει ο Rudolf Pesch: *με την ερμηνεία που δίνει στο ψωμί προϋποθέτει την ιδιαίτερη σημασία του προσώπου Του. Οι μαθητές μπορούσαν να καταλάβουν:* ***Αυτό είμαι Εγώ, ο Μεσσίας*** (*Markusevangelium* II, σελ. 357).

Πώς όμως μπορεί αυτό να συμβεί; Ο Ιησούς βρίσκεται στο μέσον των μαθητών του –τι ακριβώς επιτελεί εκεί; Τελειώνει αυτό που είχε διακηρύξει στην Ομιλία του Ποιμένα (Ιω. 10, 18). Η ζωή Του αφαιρείται στο Σταυρό, αλλά αυτός την προσφέρει ήδη από μόνος Του. **Μεταβάλλει το βίαιο θάνατο σε μία ελεύθερη πράξη αφιέρωσης του εαυτού Του χάριν των άλλων και προς τους άλλους.**

Και γνωρίζει: *Κανείς δεν την αφαιρεί από εμένα αλλά εγώ την προσφέρω αφ’ εαυτού. Έχω την εξουσία να την θυσιάσω και πάλι να την λάβω πίσω. Αυτή την εντολή έλαβα από τον Πατέρα μου[[1]](#footnote-1).* Προσφέρει τη ζωή και γνωρίζει ότι ακριβώς τη λαμβάνει εκ νέου. Κατά την προσφορά της ζωής εμπερικλείεται η ανάσταση. Γι’ αυτόν το λόγο μπορεί τώρα να ιδρύσει το Μυστήριο, στο οποίο γίνεται ο σπόρος που πεθαίνει και μέσω του αυθεντικού πολλαπλασιασμού του άρτου μοιράζει διαχρονικά τον Εαυτό Του στους ανθρώπους.

Ο λόγος του ποτηρίου στον οποίο τώρα στρέφουμε το ενδιαφέρον μας, εμπεριέχει μια μοναδική θεολογική πυκνότητα νοημάτων. Όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, σε αυτόν συνυφαίνονται τρία παλαιοδιαθηκικά κείμενα έτσι ώστε σε αυτόν περιλαμβάνεται και εκ*συγχρονίζεται* ολόκληρη η προηγούμενη ιστορία της θείας Οικονομίας. Το πρώτο κείμενο είναι (Α) **το Έξ. 24, 8** –η παράδοση της διαθήκης στο Σινά, **μετά (β) το Ιερ. 31, 31**, η επαγγελία της καινής διαθήκης **στο μέσον της κρίσης της ιστορίας της διαθήκης,** της οποίας οι σαφέστερες εκδηλώσεις είναι η καταστροφή του Ναού και η βαβυλώνια αιχμαλωσία. Τέλος είναι και το Ησ. 53, 12 –η μυστηριώδης επαγγελία του Δούλου του Κυρίου ο οποίος σηκώνει τις αμαρτίες των πολλών και έτσι ενεργεί τη σωτηρία για αυτούς.

Ας επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε αυτά τα τρία κείμενα που το καθένα έχει τη δική του ξεχωριστή σημασία αλλά και στην καινούργια τους συνάφεια. Η διαθήκη του Σινά ερειδόταν σύμφωνα με την παρουσίαση του Έξ. 24 σε δύο στοιχεία: **αφενός στο αίμα της διαθήκης, το αίμα των θυσιαζόμενων ζώων με το οποίο ραντιζόταν ο βωμός –ως σύμβολο του Θεού- και ο λαός και αφετέρου στον λόγο του Θεού και την υπόσχεση υπακοής του Ισραήλ:** *αυτό είναι το αίμα της διαθήκης την οποία ο Κύριος επί τη βάσει όλων αυτών των φράσεων σύναψε μαζί σας*, είχε διακηρύξει ο Μωυσής πανηγυρικά μετά το τελετουργικό του ραντίσματος: αμέσως πριν ο λαός είχε απαντήσει στην ανάγνωση του *βιβλίου* της διαθήκης: *όλα όσα ο Κύριος είπε, θέλουμε να τα κάνουμε. Θέλουμε να υπακούσουμε* (24, 7 κε.).

Αυτή η υπόσχεση πιστότητας, που αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο της διαθήκης, διασπάστηκε άμεσα ενώ ο Μωυσής ήταν ακόμη πάνω στο βουνό μέσω της λατρείας του χρυσού μόσχου. Ολόκληρη η αφήγηση η οποία έπεται είναι μια ιστορία ολοένα επαναλαμβανόμενης πτώσης από την υπόσχεση υπακοής, γεγονός που καταδεικνύουν και τα ιστορικά βιβλία της Π.Δ. και τα βιβλία των Προφητών. Το σπάσιμο φαίνεται πλέον μη ιάσιμο τη στιγμή κατά την οποία ο Θεός παραχωρεί την εξορία του λαού Του και την καταστροφή του Ναού.

Αυτή την ώρα αναδύεται η ελπίδα της καινούργιας διαθήκης, που δεν θεμελιώνεται πλέον στην **πάντα εύθραυστη πιστότητα της ανθρώπινης θέλησης,** αλλά θα είναι καταγεγραμμένη στις καρδιές όπου και δεν καταστρέφεται (πρβλ. Ιερ. 31, 33). Με άλλα λόγια, η καινούργια διαθήκη πρέπει να θεμελιώνεται σε μια υπακοή που δεν είναι δυνατόν να ανακληθεί και να τραυματιστεί. Αυτή η υπακοή, που εδράζεται στη ρίζα της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι η υπακοή του Υιού, ο οποίος κάνει τον εαυτό Του δούλο, σηκώνοντας διά αυτής (της δικής του έως θανάτου υπακοής) πάνω του, πάσχει και υπερνικά όλη την ανθρώπινη ανυπακοή.

Ο Θεός δεν μπορεί απλώς να αγνοήσει την ανυπακοή των ανθρώπων, όλο το κακό της ιστορίας και να τα μεταχειριστεί ως πράγματα αναξιόλογα και άνευ σημασίας. Ένα τέτοιο είδος ευσπλαχνίας και απροϋπόθετης συγχώρεσης θα ήταν μια φθηνή χάρη-δωρεά, εναντίον της οποίας ορθά ο Dietrich Bonhoeffer στράφηκε ενώπιον της αβύσσου του κακού της εποχής του. Το άδικο, το κακό ως πραγματικότητα δεν μπορεί απλώς να αγνοηθεί, και να αφήνεται να υπάρχει. Πρέπει να αντιμετωπιστεί και να κατανικηθεί. Μόνον αυτή είναι η αυθεντική ευσπλαχνία. Και το γεγονός ότι ο Θεός πλέον, επειδή οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να το επιτύχουν, το ενεργεί ο ίδιος –αυτή είναι η *απροϋπόθετη* καλοσύνη του Θεού, που δεν μπορεί απέναντι να σταθεί απέναντι στην αλήθεια και τη δικαιοσύνη που ενυπάρχει σε αυτήν: *εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται* (Β’Τιμ. 2, 13).

Αυτή η πιστότητά του εντοπίζεται στο γεγονός ότι τώρα δεν ενεργεί μόνον ως Θεός απέναντι στους ανθρώπους αλλά και ως άνθρωπος απέναντι στον Θεό και έτσι εδραιώνει τη διαθήκη με τέτοιο τρόπο ώστε αυτή πλέον δεν μπορεί να ανακληθεί. Γι’ αυτό και η φιγούρα του Δούλου του Κυρίου, ο οποίος σηκώνει τις αμαρτίες των πολλών (Ησ. 53, 12), είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την επαγγελία της καινής διαθήκης, η οποία εδράζεται σε βάσεις που δεν μπορούν να καταστραφούν. **Αυτή η θεμελίωση της διαθήκης στην καρδιές των ανθρώπων, στην ίδια την ανθρωπότητα, με τρόπο που πλέον δεν καταστρέφεται, διαδραματίζεται με τα αντιπροσωπευτικά πάθη του Υιού ο οποίος έγινε σκλάβος.** Απέναντι στον γεμάτο ακαθαρσία κατακλυσμό του κακού αντιπαρατίθεται η υπακοή του Υιού στην οποία πάσχει ο ίδιος ο Θεός. Η υπακοή Του συνεπώς είναι ασύγκριτα μεγαλύτερη από την αυξανόμενη μάζα του κακού (πρβλ. Ρωμ. 5, 16-20).

Το αίμα των ζώων δεν μπορούσε ούτε να *εξιλεώσει* ούτε να ενώσει τον Θεό με τον άνθρωπο. Μπορούσε να λειτουργήσει μόνον ως σημείο της ελπίδας και της αναμονής που παρέπεμπε σε μία υπακοή μεγαλύτερη η οποία μπορούσε αληθινά να σώσει. Στο λόγιο του ποτηρίου συμπεριλαμβάνει ο Ιησούς όλα αυτά και τα πραγματώνει: δωρίζει την καινή διαθήκη διά του αίματός Του. *Το αίμα Του*: **αυτή είναι η τέλεια δωρεά του ίδιου του Εαυτού Του, στην οποία με το πάθος Του υφίσταται όλη τη συμφορά της ανθρωπότητας ενώ και η θραύση της διαθήκης αποκαθίσταται στο πλαίσιο της απροϋπόθετης πιστότητας.** Αυτή είναι η καινούργια λατρεία η οποία ιδρύεται κατά το Τελευταίο Δείπνο: η ανθρωπότητα ελκύεται στην αντιπροσωπευτική Του υπακοή. Συμμετοχή στο σώμα και το αίμα του Χριστού σημαίνει ότι Αυτός ίσταται χάριν των πολλών, *χάριν ημών* αποδεχόμενος στο Μυστήριο σε αυτούς *τους πολλούς* και εμάς.

Απομένει ακόμη μία φράση να ερμηνεύσουμε από τα ιδρυτικά λόγια της θείας Ευχαριστίας που τα νεότερα χρόνια έγινε αφορμή για ποικίλες συζητήσεις. Σύμφωνα με τον Μάρκο και τον Ματθαίο ο Ιησούς διακήρυξε ο το αίμα Του χύνεται *χάριν των πολλών*. Έτσι υπαινίχθηκε το Ησ. 53, ενώ ο Παύλος και ο Λουκάς κάνουν λόγο για δόσιμο ή χύσιμο *ὑπέρ ὑμῶν/για εσάς*.

Δικαίως η νεότερη θεολογία υπογράμμισε την κοινή και στις τέσσερεις αφηγήσεις λέξη *ὑπέρ*, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως όρος-κλειδί όχι μόνον των αφηγήσεων του Τελευταίου Δείπνου, αλλά και της μορφής εν γένει του Ιησού. Ολόκληρη η φύση Του περιγράφεται με τον όρο ***Προ+*ΰπαρξη (= *Ύπαρξη υπέρ*)** –μια ύπαρξη όχι για τον εαυτό Του αλλά για τους άλλους, η οποία δεν συνιστά μόνον μία διάσταση της ύπαρξης, αλλά το εσώτατο είναι και το πλήρωμά της. Η ύπαρξή Του ως τέτοια είναι ύπαρξη ***χάριν***. Εάν καταφέρουμε να κατανοήσουμε αυτό, τότε πραγματικά προσεγγίζουμε το μυστήριο του Ιησού αφού γνωρίσουμε και εμείς τι σημαίνει *μαθητεία*.

Αλλά τι σημαίνει το *ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον*; Στο θεμελιώδες έργο του *Τα ευχαριστιακά Λόγια* *του Ιησού* (*Die Abendmahlsworte Jesu)* (1935), ο Joachim Jeremias επεχείρησε να καταδείξει ότι η λέξη *πολλοί* στις αφηγήσεις της καθιέρωσης της Ευχαριστίας είναι ένας σημιτισμός και ότι δεν πρέπει να αναγνωσθεί επί τη βάσει της ελληνικής σημασίας του αλλά από τα αντίστοιχα παλαιοδιαθηκικά κείμενα. **Επιχειρεί να αποδείξει ότι ο όρος *πολλοί* στην Π.Δ. σημαίνει την πληρότητα**. Συνεπώς κανονικά πρέπει να μεταφραστεί με τον όρο *όλοι*. Αυτή η θέση γρήγορα καθιερώθηκε και αποτέλεσε κοινό θεολογικό τόπο. Εξ αυτού του γεγονότος σε διαφορετικές γλώσσες ο όρος *πολλοί* στα λόγια της μεταβολής μεταφράστηκε με το *όλοι*. ***Για εσάς και για όλους εκχυθέν***, ακούνε σήμερα οι πιστοί κατά τη διάρκεια της τέλεσης της (Σ.τ.Μ. ρωμαϊκής) θείας Ευχαριστίας.

Εν τω μεταξύ, όμως, αυτή η συμφωνία ανάμεσα στους ερμηνευτές ξανά τέθηκε εν αμφιβόλω. Η κυριαρχούσα άποψη είναι ότι το *πολλοί* στο Ησ. 53 και σε άλλα χωρία σημαίνει βέβαια κάτι γενικό αλλά δεν μπορεί απλά να είναι ισοδύναμο με το *όλοι*. Στηριζόμενος στην κουμρανική χρήση του όρου, πλέον καταλήγουν στο ότι το *πολλοί* στον Ησαΐα και τον Ιησού σημαίνει το πλήρωμα του Ισραήλ (πρβλ. Pesch, *Abendmahl,* σελ. 99 κε.. Wilckens I/2, σελ. 84). Μόνον όταν το Ευαγγέλιο μετέβη στα έθνη κατέστη ορατός ο οικουμενικός ορίζοντας του θανάτου του Ιησού και του εξιλασμού που απορρέει από αυτόν.

Πρόσφατα ο Βιεννέζος Ιησουίτης Norbert Baumert μαζί τη Maria-Irma Seewann παρουσίασαν μια ερμηνεία για το *ὑπὲρ πολλῶν* που στις βασικές της γραμμές ήδη είχε γίνει αντικείμενο επεξεργασίας το 1947 από τον Joseph Pascher στο βιβλίο του *Eucharistia.* Ο πυρήνας της θέσης είναι ο εξής: **το *ἐκχυνόμενον* επί τη βάσει της συντακτικής δομής του κειμένου δεν σχετίζεται με το αίμα αλλά με το ποτήριο: ο λόγος αφορά σε μια ενεργή δωρεά του αίματος από το ποτήριο, εντός του οποίου προσφέρεται με υπερπλεονασμό η θεϊκή ζωή χωρίς να απηχείται η πράξη των δημίων.** Το λόγιο του ποτηρίου δεν ομιλεί για τη διαδικασία του σταυρικού θανάτου και της επενέργειάς του αλλά για τη μυστηριακή πράξη και έτσι μπορεί να επεξηγηθεί και η λέξη *πολλοί*: ενώ ο θάνατος του Ιησού ισχύει για όλους, το βεληνεκές του ποτηρίου είναι πιο περιορισμένο: φθάνει στους πολλούς αλλά όχι σε όλους (πρβλ. ιδιαίτ. σελ .511).

Από αυστηρά φιλολογικής επόψεως, αυτή η λύση ίσως ευσταθεί για το κείμενο του Μάρκου 14, 24. Εάν δεν αποδίδεται στο κείμενο του Ματθαίου καμιά αυθεντικότητα απέναντι στον Μάρκο, θα μπορούσε αυτή η ερμηνεία για τα λόγια του Τελευταίου Δείπνου να χαρακτηριστεί ως ευνόητη. Σε κάθε περίπτωση η επισήμανση της διαφοράς ανάμεσα στην ακτίνα της Ευχαριστίας και της παγκόσμιας εμβέλειας του σταυρικού θανάτου είναι αξιόλογη και μπορεί να μας οδηγήσει ένα βήμα παραπέρα. Αλλά το πρόβλημα της λέξης *πολλοί* με αυτόν τον τρόπο μόνον εν μέρει επεξηγείται.

Παραμένει η θεμελιώδης ερμηνεία που δίνει ο Ιησούς για την αποστολή Του στο Μκ. 10, 45 όπου επίσης απαντά η λέξη *πολλοί*: *διότι ο Υιός του Ανθρώπου δεν ήλθε προκειμένου να διακονηθεί αλλά να γίνει υπηρέτης(να διακονήσει) και να προσφέρει την ύπαρξή του λύτρο αντί των πολλών.* Σε αυτό το σημείο καθίσταται σαφές ότι ο Ιησούς υιοθετεί την προφητεία του Δούλου του Κυρίου του Ησ. 53 και την συνδέει με την αποστολή του Υιού του Ανθρώπου και έτσι της προσδίδεται καινούργια σημασία.

Τι μπορούμε συνεπώς να ισχυριστούμε; Μου φαίνεται θρασύ και ταυτόχρονα αφελές να εστιάζουμε το φακό μας στην αυτοσυνειδησία του Ιησού και με αυτή την αφετηρία να θέλουμε να διασαφηνίσουμε τι Εκείνος σκέφθηκε ή δεν σκέφθηκε επί τη βάσει της γνώσης που διαθέτουμε για εκείνη την εποχή της και των θεολογικών της αντιλήψεων. Μπορούμε μόνον να διαπιστώσουμε ότι αυτός γνώριζε ότι εκπληρώνει στον εαυτό Του την αποστολή του Δούλου του Κυρίου και αυτή του Υιού του Άνθρώπου –όπου με το συνδυασμό των δύο μοτίβων ταυτόχρονα είναι συνδεδεμένη μια αποδέσμευση της αποστολής του Δούλου του Θεού, μιας οικουμενικοποίησης, που παραπέμπει σε ένα καινούργιο εύρος και βάθος.

Τώρα μπορούμε να θεωρήσουμε με ποιο τρόπο η καθ’ οδόν ευρισκόμενη πρώτη Εκκλησία ταυτόχρονα αναπτύσσει με αργό τρόπο την κατανόηση της αποστολής του Ιησού ενώ και η *θύμιση* των μαθητών υπό την καθοδήγηση του Πνεύματος του Θεού (πρβλ. Ιω. 14, 26) προοδευτικά άρχισε να αντιλαμβάνεται ολόκληρο το μυστήριο το οποίο κρύβεται πίσω από τα λόγια του Ιησού. Το Α’Τιμ. 2, 6 αναφέρεται στον Ιησού Χριστό ως έναν μεσίτη μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου που έδωσε τον Εαυτό Του λύτρο *για όλους*. Αυτή η παγκόσμια σημασιοδότηση του θανάτου του Ιησού εκφράζεται σε αυτό το χωρίο με μια κρυστάλλινη καθαρότητα.

Απαντήσεις που ιστορικά διαφοροποιούνται αλλά είναι απόλυτα σύμφωνες στο ερώτημα αναφορικά με την ακτίνα δράσης του σωτηριώδους έργου του Ιησού –έμμεσες απαντήσεις στο πρόβλημα *πολλοί/όλοι*- μπορούμε να ανακαλύψουμε στον Παύλο και τον Ιωάννη. Ο Παύλος γράφει στους Ρωμαίους ότι το *πλήρωμα των εθνών πρέπει να τύχει της σωτηρίας και ότι όλος ο Ισραήλ θα σωθεί* (πρβλ. 11, 25 κε.). Ο Ιωάννης αναφέρει ότι ο Ιησούς θα πεθάνει για το λαό (τους Ιουδαίους) αλλά *όχι μόνον για τον λαό αλλά και προκειμένου να συνάξει τα διεσκορπισμένα παιδιά του Θεού σε μια ενότητα* (11, 50 κε.). Ο θάνατος του Ιησού ισχύει για τους Ιουδαίους και τα έθνη, την ανθρωπότητα ολόκληρη.

Εάν με το *πολλοί* στον Ησαΐα ουσιαστικά θέλει να σημανθεί η πληρότητα του Ισραήλ, με αυτόν τον τρόπο στην πιστεύουσα απάντηση της Εκκλησίας στη νέα χρήση του όρου γίνεται ολοένα και πιο ορατό το γεγονός ότι αυτός όντως πέθανε για όλους.

Ο ευαγγελικός θεολόγος Ferdinand Kattenbusch το 1921 επεχείρησε να καταδείξει ότι τα ιδρυτικά λόγια του Ιησού κατά το Τελευταίο Δείπνο συνιστούν την αυθεντική πράξη ίδρυσης της Εκκλησίας. Με αυτόν τον τρόπο ο Ιησούς έδωσε στους μαθητές του το νέο που τους συγκρότησε και τους έκανε κοινότητα. Ο Kattenbusch είχε δίκιο: με την Ευχαριστία ιδρύεται η ίδια η Εκκλησία. Γίνεται ένα, γίνεται αυτή η ίδια από το Σώμα του Χριστού και ταυτόχρονα εκ του θανάτου Του διανοίγεται στο εύρος του κόσμου και της ιστορίας. Η ευχαριστία –που πραγματοποιείται στον τόπο αλλά και επέκεινα αυτών- είναι ορατό γεγονός της σύναξης, της εισόδου στην κοινωνία με τον ζώντα Θεό, ο οποίος εκ των ένδον οδηγεί τους ανθρώπους τον ένα κοντά στον άλλον. Η Εκκλησία γίνεται από την Ευχαριστία. Από αυτή λαμβάνει την ενότητα και την αποστολή της. Η Εκκλησία έρχεται από το Τελευταίο Δείπνο, και γι’ αυτό από τον θάνατο και την Ανάσταση του Χριστού- γεγονότα που προκατέλαβε στη δωρεά του σώματος και του αίματος.

## ΕΚΤΟΣ ΥΛΗΣ ΤΑ ΕΠΟΜΕΝΑ 4. ΑΠΟ ΤΟΝ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΔΕΙΠΝΟ ΣΤΗΝ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ΤΗΝ ΚΥΡΙΑΚΗ ΤΟ ΠΡΩΙ

Στον Παύλο και τον Λουκά η φράση «αυτό είναι το σώμα Μου το οποίο δίνεται για σας» ακολουθείται από την εντολή της επανάληψης: «αυτό να κάνετε για να με θυμάστε». Ο Παύλος την επαναλαμβάνει λεπτομερέστερα κατά το λόγιο του ποτηρίου. Οι Μάρκος και Ματθαίος δεν παραδίδουν αυτή την εντολή. Αλλά το γεγονός ότι η συγκεκριμένη μορφή των αναφορών τους είναι χαραγμένη από τη λειτουργική πράξη σημαίνει ότι και αυτοί κατανοούσαν αυτό το λόγιο ως ιδρυτικό. ότι δηλ. αυτό που εν προκειμένω πραγματοποιήθηκε για πρώτη φορά πρέπει να συνεχιστεί στην κοινότητα των μαθητών.

Έτσι, όμως, εγείρεται το ερώτημα: τι ακριβώς έδωσε εντολή ο Κύριος να επαναλαμβάνεται; Με βεβαιότητα όχι το πασχάλιο δείπνο (εάν το τελευταίο γεύμα του Ιησού όντως είχε αυτόν τον χαρακτήρα). Το πάσχα ήταν ετήσια γιορτή, της οποίας η επαναληπτικότητα ρυθμιζόταν με σαφήνεια στον Ισραήλ μέσω της ιεράς παράδοσης. Επίσης συνδεόταν με μία συγκεκριμένη ημερομηνία. Ακόμη κι αν εκείνο το απόγευμα δεν πραγματοποιήθηκε ένα αυθεντικό πασχάλιο δείπνο σύμφωνα με το ιουδαϊκό κανονικό δίκαιο, αλλά ένα τελευταίο επίγειο δείπνο πριν τον θάνατο, δεν είναι δυνατόν αυτό να γίνει αντικείμενο επανάληψης. Ως τέτοιο είναι δυνατόν να γίνει μόνον αυτό το καινούργιο που πραγμάτωσε ο Ιησούς εκείνο το βράδυ. Η κλάση του ψωμιού, η προσευχή της ευλογίας και της ευχαριστίας και με αυτήν τα λόγια της μεταβολής του ψωμιού και του κρασιού. Θα μπορούσαμε να πούμε: μέσω αυτών των λόγων προσλαμβάνεται το δικό μας τώρα στη στιγμή του Ιησού. Τελειώνεται αυτό που ο Ιησούς είχε εξαγγείλει στο Ιω. 12, 32: από τον σταυρό ελκύει και εντάσσει στον εαυτό Του τους πάντες.

Έτσι με τα λόγια και τις πράξεις του Ιησού δωρήθηκε βέβαια το ουσιαστικό της καινούργιας *λατρείας*, αλλά ακόμη δεν προπαραδόθηκε μία έτοιμη λατρευτική μορφή. Αυτή έπρεπε να δημιουργηθεί στη ζωή της Εκκλησίας. Μάλλον αρχικά σύμφωνα με το πρότυπο του τελευταίου δείπνου πραγματοποιούνταν ένα δείπνο και μετά προστέθηκε η Ευχαριστία. Ο Rudolf Pesch έχει καταδείξει ότι αυτό το γεύμα στο πλαίσιο της κοινωνικής άρθρωσης της νεοσύστατης Εκκλησίας και των δεδομένων συνηθειών της ζωής ίσως ούτως ή άλλως αποτελούνταν μόνον από ψωμιά χωρίς άλλα φαγητά. Στην Α’ Κορινθίους (11, 20 κε. 347) διαπιστώνουμε ότι σε μία άλλη κοινότητα τα πράγματα γίνονταν αλλιώς: οι πλούσιοι έφερναν μαζί τους το δείπνο που το κατανάλωναν με σπουδή, ενώ για τους φτωχούς περίσσευε μόνον το ψωμί. Τέτοιες εμπειρίες οδήγησαν αρκετά νωρίς σε διαχωρισμό του κυριακού δείπνου από το δείπνο για να χορταίνει κάποιος και ταυτόχρονα συνέβαλαν στην δημιουργία μιας αρμόζουσας λειτουργικής μορφής. Σε καμιά περίπτωση δεν επιτρέπεται να φανταστούμε ότι στο κυριακό δείπνο απαγγέλονταν απλώς τα λόγια της μεταβολής. Από τον ίδιο τον Ιησού εμφανίζονται ως μέρος της Μπερακχά Του, της ευχαριστίας και της ευλογίας.

Γιατί άραγε ευχαρίστησε ο Ιησούς; Για την *ύψωση* (Εβρ. 5, 7). Εκ των προτέρων ευχαρίστησε για το γεγονός ότι ο Πατέρας δεν τον εγκατέλειψε στον θάνατο (πρβλ. Ψ. 16, 10). Ευχαρίστησε για τη δωρεά της ανάστασης. Εξ αυτής είχε τη δυνατότητα να παραδώσει ήδη τώρα στο ψωμί και το κρασί το Σώμα Του και το Αίμα Του ως υπόσχεση της ανάστασης και της αιώνιας ζωής (πρβλ. Ιω. 6, 53-58). Μπορούμε να σκεφτούμε με το σχήμα των *Ψαλμών του όρκου*, στους οποίους ο καταδυναστευόμενος προαναγγέλλει ότι μετά τη σωτηρία Του θα ευχαριστήσει τον Θεό και θα εξαγγείλει ενώπιον της μεγάλης εκκλησίας/σύναξης τη λυτρωτική πράξη Του. Ο ψαλμός τού Πάθους 22 ο οποίος ξεκινά με τα λόγια: «Θεέ μου, Θεέ μου γιατί με εγκατέλειψες» κατακλείεται με μία υπόσχεση που προκαταλαμβάνει την ύψωση: *: ο έπαινός μου από σένα αρχίζει Κύριε, σε σύναξη μεγάλη. Τα τάματά μου θα εκπληρώσω μπροστά σ’αυτούς που σε φοβούνται*. *Θα φάνε οι φτωχοί και θα χορτάσουν όσοι ζητούν τον Κύριο θα τον δοξάσουν. Οι καρδιές τους θα ζήσουν αιώνια* (26 κε.). Όντως αυτό πλέον πραγματοποιείται: οι πτωχοί θα φάνε –απολαμβάνουν περισσότερα από την επίγεια τροφή, παραλαμβάνουν τον αυθεντικό μάννα: την κοινωνία με τον Θεό στον αναστημένο Χριστό.

Φυσικά αυτές οι συναρτήσεις κατανοήθηκαν προοδευτικά από τους μαθητές. Αλλά από την ευχαριστία του Ιησού, η οποία προσδίδει στην ιουδαϊκή Μπερακχά ένα καινούργιο κέντρο, προκύπτει η Ευχαριστία ως λειτουργική μορφή στην οποία τα ιδρυτικά λόγια του Ιησού νοηματοδοτούνται και παρουσιάζεται η καινούργια λατρεία που καταργεί την θυσία του Ναού: ο δοξασμός του Θεού στον λόγο. Σε έναν λόγο, όμως, ο οποίος έγινε σάρκα στον Ιησού και διά του σώματος του Ιησού το οποίο διήλθε διά του θανάτου προσλαμβάνει όλον τον άνθρωπο, όλη την ανθρωπότητα και γίνεται η αρχή για την καινή δημιουργία.

Ο σπουδαίος ερευνητής της ιστορίας της Ευχαριστίας και ένας από τους αρχιτέκτονες της λειτουργικής αναγέννησης Josef Andreas Jungmann, συμπυκνώνει όλα τα ανωτέρω αναφέροντας τα εξής: *η βασική μορφή είναι η ευχαριστία για το ψωμί και το κρασί. Η ευχαριστία μετά το δείπνο της τελευταίας νύκτας και όχι το ίδιο το δείπνο αποτέλεσε το σημείο αφετηρίας της θείας Λειτουργίας. Αυτό θεωρήθηκε τόσο ελάχιστα ουσιαστικό και τόσο πολύ αφαιρέσημο ώστε ήδη στην αρχέγονη Εκκλησία παραλείφθηκε. Αντιθέτως η λειτουργία και όλες οι λειτουργίες αυτό που ανέπτυξαν περαιτέρω ήταν η ευχαριστία που εκφωνήθηκε για το ψωμί και το κρασί. […] Αυτό το οποίο η εκκλησία γιορτάζει στη Λειτουργία της, δεν είναι το τελευταίο Δείπνο, αλλά αυτό το οποίο ο Κύριος καθιέρωσε κατά το τελευταίο Δείπνο και παρέδωσε στην Εκκλησία: την ανάμνηση του θυσιαστικού Του θανάτου* *(Messe im Gottesvolk,* σελ. 24). Σε αυτό αντιστοιχεί η ιστορική διαπίστωση ότι *σε ολόκληρη την παράδοση του Χριστιανισμού μετά την αποσύνδεση της Ευχαριστίας από ένα πραγματικό δείπνο (όπου απαντά η «κλάση του άρτου» και το «κυριακό δείπνο») μέχρι τη Μεταρρύθμιση του 16ου αι. πουθενά δεν χρησιμοποιείται για την τέλεση της Ευχαριστίας όνομα το οποίο να σημαίνει δείπνο* (σελ. 23. υποσ. 23).

Για τη μορφοποίηση της χριστιανικής θείας Λειτουργίας είναι, όμως, ένα επιπλέον στοιχείο καθοριστικό: ο Κύριος αφορμώμενος από τη βεβαιότητα περί της ύψωσής Του παρέδωσε κατά το δείπνο στους μαθητές Του το σώμα Του και το Αίμα Του ως δωρεά της ανάστασης: σταυρός και ανάσταση ανήκουν στην Ευχαριστία. Χωρίς αυτά τα στοιχεία δεν είναι αυθεντική. Αλλά επειδή η δωρεά του Ιησού ουσιαστικά είναι δωρεά της ανάστασης, έπρεπε ο εορτασμός της να είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ανάμνηση της ανάστασης. Η πρώτη συνάντηση με τον Αναστάντα πραγματοποιήθηκε το πρωί της πρώτης ημέρας της εβδομάδας –της τρίτης μετά τον θάνατο του Ιησού-, δηλ. το πρωί της Κυριακής. Το πρωί της πρώτης ημέρας έγινε έτσι ο χρόνος της τέλεσης της χριστιανικής θείας Λειτουργίας, η *ημέρα του ήλιου* γίνεται ημέρα του Κυρίου-*Κυριακή*. Αυτός ο χρονικός καθορισμός της χριστιανικής Λειτουργίας που ταυτόχρονα είναι καθοριστικός για την ουσία και τη μορφή της, πραγματοποιήθηκε πολύ νωρίς. Έτσι μας αφηγείται διήγηση στο Πρ. 20, 6-11, που προέρχεται από αυτόπτη μάρτυρα, για το ταξίδι του αγ. Παύλου και των συνοδών του στην Τρωάδα: *Κατά την πρώτη δε μέρα της εβδομάδος (την Κυριακή) κι ενώ ήμαστε συγκεντρωμένοι για την κλάση τού άρτου, ο Παύλος τους μιλούσε. Και επειδή επρό­κειτο ν' αναχωρήσει την άλλη μέρα, παρέτεινε το λόγο μέχρι τα με­σάνυκτα* (20, 7). Αυτό σημαίνει ότι ήδη στην αποστολική εποχή η κλάση του άρτου μετατέθηκε το πρωί της ημέρας της ανάστασης- η Ευχαριστία εορταζόταν ως συνάντηση με τον Αναστάντα. Σε αυτή τη συνάφεια ανήκει επίσης ότι ο Παύλος διατάσσει η συλλογή χρημάτων για την Ιερουσαλήμ να γίνεται κάθε φορά *την πρώτη της εβδομάδας* (Α’Κορ. 16, 2). Βεβαίως δεν γίνεται λόγος για τέλεση της Ευχαριστίας αλλά είναι εμφανές ότι η Κυριακή ήταν η ημέρα της σύναξης της εκκλησίας της Κορίνθου και συνεπώς μάλλον εμφανώς η ημέρα της λειτουργίας της. Τέλος στο Αποκ. 1, 10 απαντά για πρώτη φορά η ονομασία αυτής της ημέρας ως *ημέρας του κυρίου*. Η νέα χριστιανική διάρθρωση της εβδομάδας είναι εμφανής: η ημέρα της ανάστασης είναι η ημέρα του Κυρίου και συνεπώς η μέρα των μαθητών Του, της Εκκλησίας. Τα τέλη του 1ου αι. ήδη η παράδοση έχει αποκρυσταλλωθεί με απόλυτη σαφήνεια όταν η *Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων* (περί το 100) αναφέρει θεωρώντας απόλυτα αυτονόητο το γεγονός: *Κατὰ Κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ* (14, 1). Για τον Αντιοχείας Ιγνάτιο (+ περί το 110) η ζωή σύμφωνα με την ημέρα του Κυρίου συνιστά την ειδοποιό διαφορά των χριστιανών απέναντι σε εκείνους που γιορτάζουν το Σάββατο (Μαγν. 9, 1)[[2]](#footnote-2).

Ήταν λογικό ότι ο εορτασμός της Ευχαριστίας να ενωθεί αρχικά με τη λειτουργία του λόγου της Συναγωγής –ανάγνωση των Γραφών, ερμηνεία και προσευχή-. Έτσι ολοκληρώθηκε στην αρχή του 2ου αι. η μορφοποίηση της χριστιανικής θείας Λειτουργίας σε ό,τι αφορά τα βασικά συστατικά της. Αυτή Η διαδικασία συνανήκει στην ίδρυσή της. Αυτή προϋποθέτει –όπως ήδη αναφέρθηκε- την Ανάσταση άρα και τη ζωντανή κοινότητα η οποία υπό την καθοδήγηση του Αγ. Πνεύματος του Θεού μορφοποιεί τη δωρεά του Κυρίου στη ζωή των πιστών. Ένας «αρχαϊσμός» που θα ήθελε να πάει πίσω από την ανάσταση και τη δυναμική της και να μιμηθεί το Δείπνο, δεν θα αντιστοιχούσε στην ουσία της δωρεάς του Κυρίου προς τους μαθητές. Η ημέρα της ανάστασης είναι ο εξωτερικός και ο εσωτερικός χώρος της χριστιανικής λειτουργίας και η Ευχαριστία ως δημιουργική προτύπωση της ανάστασης υπό του Ιησού ο τρόπος με τον οποίο ο Κύριος μας κάνει μαζί του ευχαριστούντες, με τον οποίο μας ευλογεί διά της δωρεάς και μας συμμέτοχους στη μεταμόρφωση η οποία από τα δώρα φθάνει σε εμάς και πρόκειται να τον κόσμο μέχρις ότου έλθει (Α’Κορ. 11, 26).

## γ) Ο άρτος

Είχαμε συναντήσει το θέμα *άρτος* αναλυτικά στους πειρασμούς του Ιησού. Είδαμε ότι στον πειρασμό να μεταμορφωθούν οι λίθοι της ερήμου σε άρτο ξετυλίχθηκε ολόκληρη η προβληματική της αποστολής του Μεσσία. Ήδη στην παραμόρφωση αυτής της εντολής από το διάβολο διαφαίνεται η θετική απόκριση του Ιησού, η οποία γίνεται σαφής κατόπιν το βράδυ προ του Πάθους.

στην προβληματική του άρτου αναφερθήκαμε στην τέταρτη παράκληση του *Πάτερ ημών*, όπου προσπαθήσαμε να μελετήσουμε το θέμα του άρτου σε όλο του το εύρος. ο πολλαπλασιασμός των άρτων στο τέλος της δράσεως του Χριστού στη Γαλιλαία, συνιστά κορυφαίο δείγμα της μεσσιανικής αποστολής του Ιησού. Συνιστά όμως συγχρόνως και τη διαχωριστική γραμμή της δράσεως του, η οποία από το σημείο αυτό και εξής γίνεται πορεία προς στο Σταυρό. Και τα τρία συνοπτικά Ευαγγέλια αφηγούνται περί του θαυματουργικού χορτασμού των πέντε χιλιάδων ανδρών (Μτ. 14, 23-32. Μκ. 6, 32-44. Λκ. 9, 10β-17). Επιπλέον ο Ματθαίος και ο Μάρκος αφηγούνται και περί του χορτασμού των τεσσάρων χιλιάδων (Μτ. 15, 38-39. Μκ. 8, 1-10). Δε θα προχωρήσω εδώ στην πλούσια θεολογία των δύο αυτών αφηγήσεων. Εδώ περιορίζομαι στην ιωάννεια αφήγηση περί του πολλαπλασιασμού των άρτων (Ιω. 6,1-15). Αλλά και εδώ η ματιά μας κατευθύνεται περισσότερο στην ερμηνεία του γεγονότος, την οποία μας παρέχει ο Ιησούς την επόμενη μέρα του θαύματος από την άλλη πλευρά της λίμνης εντός της Συναγωγής. Ακόμη μία φορά είναι απαραίτητος ένας περιορισμός: δεν είναι δυνατόν να εξετασθεί στις λεπτομέρειες του αυτός ο λόγος τον οποίο έχουν εξετάσει και αναλύσει τόσο πολύ οι σύγχρονοι ερευνητές. Θα ήθελα να προσπαθήσω να επισημάνω μόνον την κεντρική του γραμμή και να την εντάξω κατεξοχήν στο πλαίσιο της όλης παραδόσεως όπου ανήκει και επί τη βάσει του οποίου πρέπει να κατανοηθεί.

Η βασική συνάφεια στην οποία εντάσσεται το όλο κεφάλαιο συνίσταται στην αντιπαραβολή του Μωϋσέως με τον Ιησού: ο Ιησούς είναι ο τελικός, ο μεγάλος Μωϋσής – ο «Προφήτης» τον οποίο ο Μωϋσής είχε προαναγγείλει στα σύνορα της αγίας Γης. Περί Αυτού είχε πει: *δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ͵ καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ* (Δευτ. 18, 18). Έτσι δεν είναι τυχαίο, ότι στο τέλος του πολλαπλασιασμού των άρτων και πριν την προσπάθεια να ανακηρυχθεί ο Ιησούς βασιλέας βρίσκεται το χωρίο: *Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* (Ιω. 6, 14). Αυτό ακριβώς αναφέρουν οι άνθρωποι και μετά το κήρυγμα περί του ζώντος ύδατος κατά την εορτή της σκηνοπηγίας: *Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης* (7, 40).

Από το υπόβαθρο του Μωϋσέως προκύπτει η αξίωση, την οποία πρέπει να θέσει ο Ιησούς. Ο Μωϋσής είχε βγάλει στην έρημο ύδωρ εκ του βράχου. Όπως διαπιστώσαμε ο Ιησούς επαγγέλλεται το το ύδωρ της ζωής. Η μεγάλη δωρεά όμως στην οποία εστιάζονταν κυρίως οι αναμνήσεις ήταν το Μάννα: ο Μωϋσής είχε χαρίσει άρτο από τον ουρανό. ο Θεός ο ίδιος είχε διαθρέψει τον περιπλανώμενο Ισραήλ με ουράνιο άρτο. Σε ένα λαό, όπου πολλοί υπέφεραν από πείνα και από τον κάματο για να εξασφαλίσουν τον επιούσιο, αυτή ήταν η επαγγελία των επαγγελιών η οποία περιέκλειε τρόπον τινά τα πάντα εντός της. Ήταν η επίλυση κάθε ανάγκης - μία δωρεά η οποία θα έπαυε την πείνα για όλους και για πάντα.

Πριν καταπιαστούμε με την ιδέα αυτή επί τη βάσει της οποίας πρέπει να κατανοήσουμε το κεφ.6, πρέπει να συμπληρώσουμε την εικόνα που έχουμε για το Μωϋσή, γιατί μόνο έτσι θα προβάλλει μπροστά μας η εικόνα του Ιησού, που έχει υπόψιν του ο Ιωάννης. Το βασικό σημείο εκ του οποίου εκκινούμε σε αυτό το βιβλίο και στο οποίο επιστρέφουμε ξανά και ξανά συνίσταται σε τούτο: ότι ο Μωϋσής ομιλούσε με το Θεό *ἐνώπιος ἐνωπίῳ͵ ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον* (Έξ. 33, 11. Δευτ. 34, 10). Μόνο επειδή ομιλούσε με το Θεό προσωπικά μπορούσε να μεταφέρει στους ανθρώπους το λόγο του. Αλλά σε αυτήν την αμεσότητα με το Θεό, η οποία ίσταται στον πυρήνα της αποστολής του Μωϋσέως και συνιστά το βαθύτερο λόγο της, υπάρχει μία σκιά. στην παράκληση του Μωϋσή *Δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν* - τη στιγμή κατά την οποία ακριβώς γίνεται λόγος για την οικειότητα και την αμεσότητα που είχε προς το Θεό – έρχεται η εξής απάντηση: *ἡνίκα δ’ ἂν παρέλθῃ μου ἡ δόξα͵ καὶ θήσω σε εἰς ὀπὴν τῆς πέτρας καὶ σκεπάσω τῇ χειρί μου ἐπὶ σέ͵ ἕως ἂν παρ έλθω* (Εξ. 33, 18. 22 κ.ε.). Ακόμη και ο Μωϋσής βλέπει μόνο τα νώτα του Θεού – *οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται*. Το όριο που έχει τεθεί στο Μωϋσή είναι προφανές. Το καθοριστικό κλειδί για την εικόνα του Ιησού στο Κατά Ιωάννη είναι η διατύπωση του τέλους του προλόγου: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* (Ιω. 1, 18). Μόνον ο Ιησούς ως Θεός βλέπει το Θεό. Ομιλεί πραγματικά από τη θέα του Πατρός, από το διαρκή διάλογο με τον Πατέρα, ο οποίος (διάλογος) είναι η ζωή Του. Ο Μωϋσής μπορούσε μόνο να δείξει τα νώτα του Θεού. ο Ιησούς είναι ο Λόγος που προέρχεται από το Θεό, από τη ζωντανή θεωρία, από την ενότητα με Αυτόν.

Με αυτόν τον τρόπο συσχετίζονται δύο περαιτέρω δωρεές του Μωϋσέως οι οποίες βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους στο Χριστό: ο Θεός φανέρωσε στο Μωϋσή το Όνομά του και κατέστησε έτσι δυνατή τη σχέση Του με τους ανθρώπους. Ο Μωϋσής με το να διαδώσει περαιτέρω το όνομα που του είχε αποκαλυφθεί, γινόταν ο μεσίτης μίας αυθεντικής σχέσεως των ανθρώπων με τον ζώντα Θεό – επ’ αυτού αναλογισθήκαμε κατά την εξέταση του πρώτου αιτήματος της Κυριακής Προσευχής. Στην αρχιερατική Του προσευχή ο Ιησούς τονίζει ότι αποκαλύπτει το Όνομα του Θεού. Έτσι ολοκληρώνει στο σημείο αυτό το έργο το οποίο είχε ξεκινήσει ο Μωϋσής. Κατά την εξέταση της αρχιερατικής προσευχής θα πρέπει να εξετάσουμε ακόμη καλύτερα αυτήν τη διατύπωση: Με ποιο τρόπο απεκάλυψε ο Ιησούς το «όνομα» του Θεού διαφορετικά από το Μωϋσή;

Η άλλη δωρεά του Μωϋσή η οποία σχετίζεται στενά με τη θεοπτία και με τη γνωστοποίηση του ονόματος του Θεού καθώς και με το Μάννα είναι αυτή από την οποία λαμβάνει υπόσταση ο Ισραήλ, γίνεται Λαός του Θεού: η Τορά – ο Λόγος του Θεού ο οποίος οδηγεί και κατευθύνει προς τη ζωή. Ο Ισραήλ αναγνώριζε όλο και περισσότερο ότι αυτή ήταν η βασική και μένουσα δωρεά του Μωϋσέως. σε αυτό συνίσταται η ξεχωριστή διάκριση του Ισραήλ, ότι γνωρίζει το θέλημα του Θεού και την ορθή οδό της ζωής. Ο μεγάλος Ψ. 118 (119) αποτελεί μία μοναδική έκρηξη της δόξας και της ευγνωμοσύνης γι αυτό το δώρο. Η μονομερής θεώρηση του Νόμου, η οποία προκύπτει από μία μονομερή ερμηνεία της παύλειας θεολογίας, μας αποτρέπει από το να καταλάβουμε αυτή τη χαρά του Ισραήλ: τη χαρά να γνωρίζεις το θέλημα του Θεού και να μπορείς να το βιώσεις.

Με αυτήν την υπόδειξη επανερχόμαστε – έστω και απρόοπτα – ξανά στο λόγο περί του άρτου. Γιατί στην εσωτερική εξέλιξη της ιουδαϊκής σκέψεως είχε γίνει ολοένα και πιο σαφές ότι το ξεχωριστό ψωμί από τον ουρανό το οποίο έτρεφε και τρέφει τον Ισραήλ είναι ο Νόμος – ο Λόγος του Θεού. Στη σοφιολογική γραμματεία η Σοφία, η οποία σχετίζεται με το Νόμο και είναι παρούσα σ’ αυτόν, εμφανίζεται ως *άρτος* (Παρ. 9,5). η ραββινική γραμματεία έχει προωθήσει περισσότερο αυτή τη σκέψη (Barrett 301). Έτσι πρέπει να κατανοήσουμε την αντιπαράθεση του Ιησού με τους Ιουδαίους στη Συναγωγή της Καπερναούμ. Ο Ιησούς εφιστά την προσοχή ότι δεν είχαν κατανοήσει τον πολλαπλασιασμό των άρτων ως «σημείο» - όπως ήταν το νόημά του -. αυτό που τους ενδιέφερε ήταν το φαγητό και ο κορεσμός (Ιω. 6, 26). Έβλεπαν τη σωτηρία εντελώς υλιστικά από την πλευρά γενικά της καλοπέρασης και υποβάθμιζαν έτσι τον άνθρωπο. Όταν όμως θεωρούν το μάννα μόνο από την πλευρά της καλοπέρασης, πρέπει κανείς να διαπιστώσει ότι το μάννα δεν ήταν ουράνιος αλλά επίγειος άρτος. Ακόμη κι αν ήλθε από τον ουρανό ήταν επίγεια τροφή, υποκατάστατο διατροφής, το οποίο έπρεπε να σταματήσει να υπάρχει, όταν εισήλθαν από την έρημο στην κατοικημένη χώρα. Ο άνθρωπος όμως πεινά περισσότερο, χρειάζεται κάτι περισσότερο. Η δωρεά η οποία διατρέφει τον άνθρωπο ως άνθρωπο πρέπει να είναι μεγαλύτερη και να βρίσκεται επί άλλου επιπέδου.

Είναι η Τορά αυτή η άλλη διατροφή; (πρβλ. Ιω. 4, 34) Ναι η Τορά είναι «άρτος» που προέρχεται από το Θεό. Μας καταδεικνύει όμως μόνο, για να μιλήσουμε έτσι, τα νώτα του Θεού. είναι σκιά: *ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* (Ιω. 6, 33). Όταν οι ακροατές δεν μπορούν να το κατανοήσουν, αναφέρει ο Ιησούς ξανά ακόμη πιο ξεκάθαρα: *Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ͵ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε* (6, 35).

Ο Νόμος έγινε πρόσωπο. Στη συνάντησή μας με τον Ιησού εγγίζουμε περισσότερο το ζωντανό Θεό, γευόμαστε πραγματικά *άρτον εξ ουρανού*. Αντιστοίχως κατέστησε ο Θεός ήδη προηγουμένως σαφές ότι το μοναδικό έργο το οποίο ζητούσε από αυτόν συνίσταται στο να πιστέψουν σ’ αυτόν. Οι ακροατές είχαν ρωτήσει τον Ιησού περί τούτου: *τι πρέπει να κάνουμε, για να πραγματοποιήσουμε τα έργα του Νόμου;* Η ελληνική λέξη *ἐργάζεσθαι*, η οποία χρησιμοποιείται εδώ σημαίνει *να κερδίζω δουλεύοντας* (Barrett 298). Οι ακροατές είναι έτοιμοι να εργαστούν, να δράσουν, να κάνουν έργα, για να λάβουν αυτόν τον άρτο. Αλλά αυτός δεν είναι δυνατό να κερδηθεί με ανθρώπινη δουλειά και ατομική προσπάθεια. Μπορεί να έλθει σε μας μόνο ως δωρεά του Θεού, ως δώρο του Θεού. σε αυτόν το διάλογο είναι παρούσα όλη η παύλεια θεολογία. Το ύψιστο και το μοναδικό δεν μπορούμε να το πετύχουμε μόνοι μας. πρέπει να αφήσουμε να μας χαρισθεί και να εισχωρήσουμε στη δυναμική του δώρου. Αυτό συμβαίνει στην πίστη στο Χριστό, η οποία συνιστά διάλογο, ζωντανή σχέση με τον Πατέρα, ο οποίος (Ιησούς) θέλει να γίνει μέσα μας ξανά Λόγος και αγάπη.

Η ερώτηση όμως πως μπορούμε να τραφούμε από το Θεό, να ζήσουμε από αυτόν, ώστε να γίνει δικός μας ο άρτος – αυτή η ερώτηση δεν μπορεί να λυθεί με αυτόν τον τρόπο οριστικά. Ο Θεός γίνεται άρτος για μας εν πρώτοις στην ενανθρώπηση του Λόγου: *ο Λόγος λαμβάνει σάρκα*. Ο Λόγος γίνεται ένας εξ ημών και εμφανίζεται επί ενός δικού μας προσβάσιμου σε εμάς επιπέδου. Αλλά μέσω της ενανθρώπησης, της σάρκωσης του Λόγου, είναι αναγκαίο να γίνει ένα επιπλέον βήμα, το οποίο αναφέρει ο Ιησούς κατακλείνοντας το λόγο Του: το Σώμα Του είναι ζωή για τον κόσμο (6, 51). Με αυτόν τον τρόπο σημαίνεται ο θάνατος του Ιησού και το μυστήριο του Σταυρού. Αυτό γίνεται ακόμη πιο σαφές στο στ. 53, όπου ο Κύριος προσθέτει το λόγο περί του αίματός Του, που μας παρέχει για να το *πιούμε*. Εν προκειμένω δε γίνεται μόνο μια ξεκάθαρη υπόδειξη για την ευχαριστία αλλά προ πάντων προβάλλει στη βάση της η θυσία του Ιησού, ο οποίος χύνει το αίμα Του για μας και έτσι συγχρόνως εξέρχεται από τον εαυτό Του. προσφέρεται για να γίνει δικός μας.

Έτσι στο κεφάλαιο αυτό αλληλοπεριχωρούνται η θεολογία της σαρκώσεως και η θεολογία του Σταυρού. αμφότερες είναι αδιαχώριστες. Δε μπορεί κανείς να αντιπαραθέσει τη θεολογία της αναστάσεως που απαντά στους Συνοπτικούς και τον Παύλο προς τη θεολογία της σαρκώσεως του αγίου Ιωάννου. Η σάρκωση του Λόγου περί της οποίας ομιλεί ο πρόλογος, αποσκοπεί τώρα στην προσφορά του σώματος στο Σταυρό. Αυτή την προσφορά μπορούμε να τη προσεγγίσουμε στο μυστήριο. Ο Ιωάννης ακολουθεί εν προκειμένω την ίδια γραμμή η οποία αναπτύσσεται και στην Προς Εβραίους επί τη βάσει του Ψ. 39 (40), 6-8: *Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας. σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* (10, 5). Ο Ιησούς γίνεται άνθρωπος, για να αυτοπροσφερθεί στη θέση των θυσιαζομένων ζώων, τα οποία μπορούσαν να είναι μία έκφραση της νοσταλγίας μόνο αλλά όχι κάποια απάντηση. Στο λόγο του Ιησού περί του άρτου αφενός συσχετίζονται η κίνηση της σαρκώσεως και η αναστάσιμη πορεία με το μυστήριο, στο οποίο διαρκώς Σάρκωση και ανάσταση συμβαίνουν συγχρόνως. αφετέρου συσχετίζεται αντιστρόφως το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας με την κάθοδο του Θεού προς εμάς και για μας. Έτσι η Ευχαριστία τοποθετείται στο κέντρο της χριστιανικής υπάρξεως: ο Θεός εδώ μας χαρίζει πραγματικά το Μάννα, το οποίο περιμένει η ανθρωπότητα, τον αληθινό *άρτο του ουρανού* - ό,τι πιο βαθύ μπορούμε ως άνθρωποι να ζήσουμε. Συγχρόνως, όμως, η Ευχαριστία προβάλλει ως η διαρκής μεγάλη συνάντηση του ανθρώπου με το Θεό, στην οποία ο Κύριος προσφέρεται ως «σάρκα», προκειμένου να γίνουμε εμείς «πνεύμα» με τη μετοχή μας σε Αυτόν καθώς και στην πορεία Του. Όπως εκείνος διαμέσω του Σταυρού μεταμορφώθηκε σε μία νέα μορφή σωματικότητας και ανθρωπότητας, ενωμένης με το Θεό, έτσι πρέπει επίσης αυτή η βρώση να είναι ένα άνοιγμα της υπάρξεως, μία δίοδος δια του Σταυρού και πρόγευση της υπάρξεως μίας νέας ζωής εν Θεώ. Γι αυτό στο τέλος του λόγου, όπου διατυπώνονται εμφατικά η Σάρκωση του Ιησού και η βρώση και η πόση του *σώματος και του αίματος του Κυρίου*, υπάρχει η πρόταση *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῳοποιοῦν͵ ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* (6, 63). Αυτό θα μας υπενθυμίσει το λόγο του Αποστόλου Παύλου: *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν* (Α’ Κορ. 15, 45). Εν προκειμένω η σάρκωση δε χάνει τίποτε από το ρεαλισμό της. Υπογραμμίζεται όμως η αναστάσιμη διάσταση του μυστηρίου. Μόνο διαμέσω του Σταυρού και της μεταμορφώσεως την οποία επιφέρει αυτός, μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτό το σώμα και να οδηγηθούμε στη διαδικασία αυτής της μεταμορφώσεως. Από αυτήν τη χριστολογική μα και κοσμική δυναμική έχει να διδαχθεί πολλά η ευχαριστιακή ευσέβεια.

Για να κατανοήσουμε το λόγο του Ιησού περί του άρτου, πρέπει να εξετάσουμε εν συντομία ένα από τους λόγους με τους οποίους κατακλείεται το Κατά Ιωάννη. Τους προφέρει ο Ιησούς κατά την Κυριακή των Βαΐων και αφορούν στην καθολική Εκκλησίας η οποία επρόκειτο να ιδρυθεί περιλαμβάνοντας Ιουδαίους και Έλληνες – όλα τα έθνη της γης –: *Ἀμὴν Ἀμὴν λέγω ὑμῖν͵ ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ͵ αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ͵ πολὺν καρπὸν φέρει* (Ιω. 12, 24). Σε αυτό που αποκαλούμε «άρτο» περιέχεται το μυστήριο του Πάθους. Ο άρτος προϋποθέτει ότι ο σπόρος – ο κόκκος του σίτου – θάφτηκε στη γη «πέθανε». μετά από αυτήν την κάθοδο μεγάλωσε το νέο στάχυ. Ο επίγειος άρτος μπορεί να γίνει φορέας της παρουσίας του Χριστού, επειδή φέρει ο ίδιος το μυστήριο του Πάθους και ενώνει μέσα του θάνατο και Ανάσταση. Κατ’ αυτόν τον τρόπο ο άρτος στις θρησκείες του κόσμου αποτελούσε την αφετηρία του θανάτου και της αναστάσεως, στις οποίες ο άνθρωπος αποτύπωνε την ελπίδα του για ζωή που πηγάζει από το θάνατο.

O Καρδινάλιος Schönborn θυμάται σε αυτή τη συνάφεια τη μεταστροφή του μεγάλου Άγγλου συγγραφέα C. S. Lewis. Αυτός είχε διαβάσει ένα δωδεκάτομο έργο γι αυτούς τους μύθους και είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ακόμη και αυτός ο Ιησούς, ο οποίος έλαβε τον άρτο στα χέρια του λέγοντας *τοῦτο ἐστι τὸ σῶμα μου,* ήταν μόνο μία περαιτέρω θεότητα και ένας βασιλιάς των σιτηρών ο οποίος δίνει τη ζωή του για τη ζωή του κόσμου. Μία ημέρα όμως άκουσε σε ένα διάλογο ένα συνειδητό άθεο να παρατηρεί ότι οι αποδείξεις για την ιστορικότητα των Ευαγγελίων είναι εκπληκτικά καλές. Του ήρθε τότε η σκέψη: *παράξενη υπόθεση. Ολόκληρη η υπόθεση του αποθνήσκοντος Θεού φαίνεται σα να είχε συμβεί μία φορά* (Schönborn 23κ.ε.). Ναι πραγματικά συνέβη! Ο Ιησούς δεν είναι μύθος. είναι άνθρωπος με σάρκα και αίμα, ευρισκόμενος πράγματι εντός της ιστορίας. Μπορούμε να ακολουθήσουμε τους δρόμους που αυτός ακολούθησε. Μπορούμε επίσης να ακούσουμε τους λόγους του μέσω μαρτύρων. Πέθανε και αναστήθηκ.ε. Το μυστήριο του πάθους του άρτου τρόπον τινά Τον περίμενε, προεκτεινόταν σ’ Αυτόν. οι μύθοι προσδοκούσαν Αυτόν στον οποίο το προσδοκώμενο μετατράπηκε σε πραγματικότητα.

Το ίδιο ισχύει και για τον οίνο. και αυτός επίσης φέρει το πάθος εντός του. Έχει υποστεί πίεση προκειμένου από τα σταφύλια να προκύψει κρασί. Οι Πατέρες έχουν ερμηνεύσει περαιτέρω αυτή τη γλώσσα με τις έμμεσες δηλώσεις περί των ευχαριστιακών δώρων. Μόνο ένα παράδειγμα θα επιθυμούσα να επισυνάψω εν προκειμένω. Στην ούτω πως ονομαζόμενη Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων (περί το 100 μ.Χ.) γίνεται προσευχή για τον άρτο ο οποίος προορίζεται για την Ευχαριστία: *Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν͵ οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν* (9, 4).

## δ) Ο ποιμήν

Η εικόνα του ποιμένος υπό την οποία ο Ιησούς τόσο στους Συνοπτικούς όσο και στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο παρουσιάζει την αποστολή Του, έχει καθεαυτή μακρόχρονη ιστορία. Στην αρχαία Ανατολή, τόσο στις βασιλικές επιγραφές των Σουμερίων όσο και στο βαβυλωνιακό και ασσυριακό χώρο, ο βασιλιάς εμφανίζεται ως ο ποιμήν που έχει αποστελεί από το Θεό. Το *ποιμαίνειν* είναι μία εικόνα για το αξίωμα της διακυβέρνησης. Σε αυτήν την εικόνα ως καθήκον του ηγεμόνα προβάλλει και η φροντίδα για τους αδύναμους. Έτσι θα μπορούσε κανείς να ισχυρισθεί ότι από την καταγωγή της η εικόνα του Χριστού ως του καλού ποιμένος ήδη ευαγγελίζεται το Χριστό βασιλέα, αφήνει να λάμψει η Βασιλεία του Χριστού.

Η άμεση προϊστορία των εικόνων περί του Χριστού βρίσκεται ασφαλώς στην Παλαιά Διαθήκη, στην οποία ο Θεός εμφανίζεται ως ο ποιμήν του Ισραήλ. Αυτή η εικόνα είχε επηρεάσει βαθύτατα την ευσέβεια του Ισραήλ και στις κατεξοχήν δύσκολες ώρες του Ισραήλ αποτέλεσε λόγο παρηγοριάς και αισιοδοξίας. με τον καλύτερο ίσως τρόπο είναι διατυπωμένη αυτή η ευσέβεια της εμπιστοσύνης στον Ψαλμό 22 (23): *Κύριος ποιμαίνει με͵ καὶ οὐδέν με ὑστερήσει [...] ἐὰν γὰρ καὶ πορευθῶ ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου͵ οὐ φοβηθήσομαι κακά͵ ὅτι σὺ μετ’ ἐμοῦ εἶ [...]*  (1. 4). με ποιο μεγαλειώδη χρώματα είναι διαμορφωμένη η εικόνα του Θεού ως ποιμένα στον Ιεζεκιήλ στα κεφ. 34-37. Το όραμα των κεφαλαίων αυτών, που πραγματώνεται στις παραβολές των Συνοπτικών περί του ποιμένος, θα εκληφθεί ως προφητεία περί της δράσεως του Ιησού. Έχοντας να αντιμετωπίσει τους εγωκεντρικούς ποιμένες των χρόνων του ο Ιεζεκιήλ τους κατηγορεί, επαγγελόμενος ότι ο ο ίδιος Θεός θα αναζητήσει και θα φροντίσει τα πρόβατά του: *καὶ ἐξάξω αὐτοὺς ἐκ τῶν ἐθνῶν καὶ συνάξω αὐτοὺς ἀπὸ τῶν χωρῶν καὶ εἰσάξω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν αὐτῶν καὶ βοσκήσω αὐτοὺς ἐπὶ τὰ ὄρη Ἰσραὴλ καὶ ἐν ταῖς φάραγξιν καὶ ἐν πάσῃ κατοικίᾳ τῆς γῆς [...]* ***Ἐγὼ βοσκήσω τὰ πρόβατά μου καὶ Έγὼ ἀναπαύσω αὐτά͵ καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος. τάδε λέγει κύριος κύριος. Τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω καὶ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέψω καὶ τὸ συντετριμμένον καταδήσω καὶ τὸ ἐκλεῖπον ἐνισχύσω καὶ τὸ ἰσχυρὸν φυλάξω καὶ βοσκήσω αὐτὰ μετὰ κρίματος*** (34, 13. 15-16). Με αφορμή την αγανάκτηση των φαρισαίων και των γραμματέων για την κοινωνία του με τους αμαρτωλούς, ο Κύριος αφηγείται την παραβολή για τα 99 πρόβατα τα οποία δεν απομακρύνθηκαν από την ποίμνη και του ενός απολωλότος. Αυτό αναζητά ο ποιμένας και πλήρης χαράς το επιστρέφει στο σπίτι του πάνω στους ώμους του. Με αυτήν την παραβολή απευθύνεται ο Ιησούς στους αντιπάλους του: *Δεν έχετε διαβάσει το λόγο του Κυρίου στον Ιεζεκιήλ; Πράττω μόνον αυτό το οποίο ο Θεός ως αληθινός ποιμήν έχει εξαγγείλει: θέλω να αναζητήσω τα χαμένα ζώα και να επιστρέψω τα πεπλανημένα*.

Στις μεταγενέστερες προφητείες της Παλαιάς Διαθήκης επανεμφανίζεται μία καταπληκτική και βαθιά μεταβολή στην παρουσίαση της εικόνας του ποιμένος, η οποία οδηγεί απευθείας στο μυστήριο του Ιησού Χριστού. Ο Ματθαίος μας αφηγείται ότι ο Ιησούς μετά το Μυστικό Δείπνο, καθ’ οδόν προς το όρος των Ελαιών αναφέρει στους μαθητές ότι θα συμβούν όσα αναφέρονται στο Ζαχ. 13, 7: *Πατάξω τὸν ποιμένα͵ καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης* (Μτ.26,31). Πραγματικά εμφανίζεται εν προκειμένω στο Ζαχαρία το όραμα ενός ποιμένος *ο οποίος υποφέρει το θάνατο σύμφωνα με το θέλημα του Θεού και φέρει έτσι την τελευταία αλλαγή* (J. Jeremias ThWNT VI 487). Αυτή η τρομακτική οπτασία του σκοτωμένου ποιμένος, ο οποίος διά μέσω του θανάτου γίνεται σωτήρας, συνδέεται στενά με μία άλλη εικόνα του βιβλίου του Ζαχαρία: *θα βάλω στους απογόνους του Δαβίδ και τους κατοίκους της Ιερουσαλήμ πνεύμα μεταμέλειας ώστε να ζητήσουν το έλεός μου. Τότε θα στρέψουν τα βλέμματά τους σ’ εμένα εξαιτίας Εκείνου που τον τρύπησαν. Θα τον θρηνήσουν όπως θρηνούν ένα μονογενή. Θα τον κλάψουν πικρά όπως κλαίνε έναν πρωτότοκο. Ο θρήνος της Ιερουσαλήμ θα είναι μεγάλος όπως ο θρήνος για την Αδάδ Ριμμών στην πεδιάδα Μεγγιδώ* *[...] εκείνη την εποχή θα ανοιχτεί πηγή για να καθαρίζονται οι απόγονοι του Δαβίδ* (12, 10. 11. 13, 1)[[3]](#footnote-3). Η Haddad Rimmon[[4]](#footnote-4) ήταν μία από τις θεότητες της βλαστήσεως, οι οποίες πέθαιναν και ανασταίνονταν. τις συναντήσαμε ανωτέρω αναφερόμενοι στον άρτο που προϋποθέτει το θάνατο και την ανάσταση του σπόρου. Ο θάνατος αυτής της θεότητας, τον οποίο (θάνατο) ακολουθούσε η ανάσταση, γιορταζόταν με άγριες τελετουργικές κραυγές. Συνιστούσαν για εκείνους που τα ζούσαν – σ’ αυτούς ανήκαν προφανώς ο προφήτης και οι ακροατές του – πρότυπο λύπης και θρήνου. Για τον Ζαχαρία η Hadad-Rimmon είναι μία από τις ψεύτικες θεότητες που περιφρονούσε ο Ισραήλ θεωρώντας τον ως μυθοπλασία. Και όμως μέσω του θρήνου μυστηριωδώς προτυπώνεται κάποιος ο οποίος πράγματι υπάρχει. Γίνεται προφανής μία εσωτερική συνάφεια με το δούλο του Θεού στο Δευτεροησαΐα.

Η μεταγενέστερη προφητεία του Ισραήλ φανερώνει, χωρίς να μπορεί να το εξηγήσει καλύτερα – τον πάσχοντα και αποθνήσκοντα σωτήρα, τον ποιμένα, ο οποίος γίνεται πρόβατο. O K. Elliger σχολιάζει: *το βλέμμα του Ζαχαρία από την άλλη μεριά απλώνεται σε ένα καινούργιο ορίζοντα με σπάνια ευστοχία και περιστρέφεται τη μορφή του εσταυρωμένου στο Γολγοθά, χωρίς να συλλαμβάνει ξεκάθαρα το πρόσωπο του Χριστού. αν και με την αναφορά του Hadad-Rimmon έντονα αγγίζει το μυστήριο της αναστάσεως, εντούτοις παραμένει μόνο στο άγγιγμα [....] χωρίς να θεωρεί με σαφήνεια την ιδιαίτερη συνάφεια μεταξύ του Σταυρού και της πηγής εναντίον κάθε αμαρτίας και ακαθαρσίας* (ATD B. 25, 19645 σ. 172). Ενώ στο Κατά Ματθαίον ο ίδιος ο Ιησούς αναφέρει στην αρχή της αφηγήσεως του Πάθους το Ζαχ. 13, 7, ο Ιωάννης κατακλείει την ιστορία της σταυρώσεως του Κυρίου με παραπομπή στο Ζαχ. 12, 10: *Ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (19, 37). Τώρα είναι πλέον σαφές: ο δολοφονημένος και σώζων είναι ο Ιησούς Χριστός, ο εσταυρωμένος. Ο Ιωάννης συνδέει αυτήν την εικόνα με το όραμα της επηγγελμένης πηγής στο Ζαχαρία, η οποία θα καθαρίσει από την αμαρτία και την ακαθαρσία: από την πλευρά του Ιησού ρέει αίμα και ύδωρ (19, 34). Ο ίδιος ο Ιησούς, ο λογχευθείς επί του σταυρού, είναι η πηγή της κάθαρσης και της αγιότητας για όλο τον κόσμο. Ο Ιωάννης συνδέει εν συνεχεία αυτήν την εικόνα με την παράσταση του πασχάλιου αμνού, του οποίου το αίμα επίσης είχε καθαρτική δύναμη: *Ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* (19, 36. Εξ. 12, 46). Με αυτόν τον τρόπο όμως συνάπτει το τέλος με την αρχή του Ευαγγελίου, όπου ο Βαπτιστής – ατενίζοντας τον Ιησού – είχε διακηρύξει: *Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (1,29). Η εικόνα του αμνού, η οποία είναι κατά διαφορετικό τρόπο καθοριστική στην Αποκάλυψη, περικλείει όλο το Ευαγγέλιο και νοηματοδοτεί κατά βάθος επίσης το λόγο περί του ποιμένος, του οποίου κεντρικό σημείο είναι η αυτοθυσία του Ιησού.

Οι λόγοι περί του ποιμένος δεν εκκινούν με την έκφραση *Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* αλλά με μία άλλη εικόνα: *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι* ***ἡ θύρα*** *τῶν προβάτων*. Προηγουμένως, ο ίδιος ο Ιησούς είχε αναφέρει: *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν͵ ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής* (10, 1 κ.ε.). Αυτό το χωρίο μπορεί να κατανοηθεί υπό την έννοια του κριτηρίου που θέτει ο Ιησούς για τον ποιμένα της ποίμνης του μετά την άνοδό του στον Πατέρα. Ο αληθινός ποιμένας αποδεικνύεται από το εάν εισέρχεται διά του Χριστού ως της θύρας. Γιατί μόνον έτσι τέλος παραμένει ο Ιησούς ποιμένας – σ’ αυτόν μόνο ανήκει το ποίμνιο.

Το πώς μπορεί αυτό να συμβεί, να διέλθει δηλ. κανείς διά του Ιησού ως της θύρας, μας το δείχνει το επίμετρο στο Ευαγγέλιο. Είναι το κεφ. 21 όπου περιγράφεται ο διορισμός του Πέτρου στο ιδιαίτερο ποιμαντικό αξίωμα που ανήκει κατ’ ουσίαν μόνον στον Ιησού. Τρεις φορές αναφέρει ο Ιησούς στον Πέτρο: *Βόσκε τὰ ἀρνία μου* (δηλ. *τα πρόβατά μου* 21, 15-17). Ο Πέτρος με απόλυτη σαφήνεια προσδιορίζεται ως ποιμένας των προβάτων του Ιησού. διορίζεται στο ποιμαντικό αξίωμά του Ιησού. Αλλά για να μπορέσει να είναι ποιμένας, πρέπει να διέλθει μέσω *της θύρας*. Αυτή η είσοδος, ή καλύτερα η άδεια για να περάσει διά της θύρας (10, 3), προϋποθέτει την απόκριση στην τριπλή ερώτηση: *Σίμων Ἰωάννου (*εκκλησιαστ. Κείμενο: *Ἰωνᾶ*)*͵ ἀγαπᾷς με;* Εδώ καταρχήν προβάλλει το εντελώς προσωπικό στοιχείο της κλήσεως: ο Σίμων καλείται με το όνομά του, με το εντελώς προσωπικό του όνομα *Σίμων* και την καταγωγή του. Και ερωτάται σχετικά με την αγάπη, η οποία τον κάνει να ενωθεί με το Χριστό. Έτσι διά του Χριστού έρχεται στα πρόβατα. δεν τα παραλαμβάνει ως δικά του αλλά ως *ποιμήν* του Ιησού. επειδή ακριβώς διέρχεται δια της *θύρας* του Ιησού, επειδή είναι ενωμένος αγαπητικά με Αυτόν, γι’ αυτό και τα πρόβατα ακούνε τη φωνή του, τη φωνή του ίδιου του Ιησού. δεν ακολουθούν το Σίμωνα αλλά τον Ιησού, εκ του οποίου και διά του οποίου έρχεται Αυτός σε αυτά. Έτσι διά της καθοδήγησης του Πέτρου, καθοδηγεί τα πρόβατα ο ίδιος ο Ιησούς.

Η όλη σκηνή της κλήσεως κατακλείεται με το λόγο του Ιησού στον Πέτρο: *Ἀκολούθει μοι* (21, 19). Έτσι αυτή η σκηνή μπορεί να συνδεθεί με την ομολογία του Πέτρου. Τότε προσπαθούσε να απομακρύνει τον Ιησού από την οδό του Πάθους και ο Κύριος είχε πει σ’ αυτόν: *ὕπαγε ὀπίσω μου*, για να παρακινήσει εν συνεχεία όλους να άρουν το σταυρό τους και να τον ακολουθήσουν (Μτ. 8, 33). Ακόμη και ο μαθητής, ο οποίος προηγείται ως ποιμήν, οφείλει να ακολουθεί τον Ιησού. Σ’ αυτή τη διαποίμανση ανήκει η ανάληψη του Σταυρού – όπως επαγγέλλεται ο Κύριος στον Πέτρο και μετά την ανάθεση του ποιμαντικού αξιώματος –, η ετοιμότητα να δώσει ακόμη και τη ζωή του. Κατ’ αυτόν τον τρόπο ο λόγος γίνεται σαφής: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*. Κατ’ αυτόν τον τρόπο παραμένει ο ίδιος ο Ιησούς ο ποιμένας.

Επιστρέφουμε στο λόγο περί του ποιμένος στο κεφ. 10. Ο Ιησούς αναφέρει για πρώτη φορά το *Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* στη δεύτερη αποστροφή. Έτσι ολόκληρο το ιστορικό φορτίο της εικόνας του ποιμένος αφομοιώνεται, καθαρίζεται και αποκτά ολόκληρο το νόημά του. Προβάλλονται κυρίως τέσσερα ουσιαστικά περιεχόμενα. Ο κλέπτης ἔρχεται *ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν* (10, 10). Θεωρεί τα πρόβατα ως κάτι το οποίο του ανήκει, που το κατέχει και το εκμεταλλεύεται για τον εαυτό του. Τον απασχολεί μόνον ο εαυτός του και όλα τα θεωρεί δικά του. Αντιστρόφως, ο αληθινός ποιμένας δεν παίρνει ζωή, αλλά δίνει: *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν* (10, 10).

Αυτή είναι η μεγάλη επαγγελία του Ιησού. δίνει *περίσσια ζωή*. Κάθε άνθρωπος λαχταρά περίσσια ζωή. Αλλά ποια είναι αυτή η ζωή; Σε τι συνίσταται η ζωή; Πού τη βρίσκουμε; Πότε και που έχουμε *περίσσια ζωή*; Όταν ζούμε όπως ο άσωτος σπαταλώντας όλη την πατρική κληρονομιά; Όταν ζούμε όπως ο κλέπτης και οι ληστές λαμβάνοντας τα πάντα για τον εαυτό μας; Ο Ιησούς υπόσχεται να δείξει στα πρόβατα τη βοσκή – αυτό από το οποίο πραγματικά ζουν. θα τα οδηγήσει πραγματικά στις πηγές της ζωής. Μπορούμε εν προκειμένω να ακροασθούμε τα λόγια του Ψ. 22 (23): *εἰς τόπον χλόης͵ ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν. ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με [...] ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με* (2. 5). Ακόμη αμεσότερα ηχεί ο λόγος περί του ποιμένος στον Ιεζεκιήλ: *ἐν νομῇ ἀγαθῇ βοσκήσω αὐτούς͵ καὶ ἐν τῷ ὄρει τῷ ὑψηλῷ Ἰσραὴλ ἔσονται αἱ μάνδραι αὐτῶν* (34, 14).

Τι σημαίνει όμως αυτό; Γνωρίζουμε από που τρέφονται τα πρόβατα. Από ποό ζει όμως ο άνθρωπος; Οι Πατέρες είδαν στα υψίπεδα του Ισραήλ και στα βοσκοτόπια πάνω στα υψώματά του, όπου υπάρχει σκιά και ύδωρ, μία εικόνα για τα ύψη της Αγίας Γραφής, για την τροφή του λόγου του Θεού, που δίνει ζωή. Έστω κι αν δεν είναι αυτό το ιστορικό νόημα του κειμένου, σε τελική ανάλυση το θεώρησαν ορθά και κατανόησαν καλύτερα κατεξοχήν τον Ιησού. Ο άνθρωπος ζει από την αλήθεια και από το να λαμβάνει αγάπη μέσω της αλήθειας. Χρειάζεται το Θεό, ο οποίος βρίσκεται κοντά του και είναι γι’ αυτόν το νόημα της ζωής. Σίγουρα. Ο άνθρωπος χρειάζεται άρτο, χρειάζεται να θρέψει το σώμα. κατεξοχήν όμως χρειάζεται κατά βάθος το Λόγο, την αγάπη, τον ίδιο το Θεό. Όποιος του δίνει αυτό το στοιχείο, του προσφέρει τη *περίσσια ζωή*. Και κατ’ αυτόν τον τρόπο απελευθερώνει τις δυνάμεις, με τις οποίες μπορεί να διαχειριστεί σωστά τη γη, να ανακαλύψει τα αγαθά γι’αυτόν και για τους άλλους, τα οποία μπορούμε να κατέχουμε μόνον ο ένας μαζί με τον άλλο.

Μέχρι αυτού του σημείου υφίσταται εσωτερική συνάφεια μεταξύ του λόγου περί του άρτου στο κεφ.6 και των λόγων περί του ποιμένος: πάντα αφορούν σ’ αυτό με το οποίο μπορεί να ζήσει ο άνθρωπος. Ο Φίλων, ο μεγάλος Ιουδαίος φιλόσοφος της θρησκείας και σύγχρονος του Ιησού, αναφέρει ότι ο Θεός, ο αληθής ποιμήν του λαού του, όρισε ως ποιμένα τον πρωτότοκο υιό του, το Λόγο (Barrett 374). Ο λόγος περί του ποιμένος στο Κατά Ιωάννη δε βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με την κατανόηση του Ιησού ως Λόγου. και όμως – στη συνάφεια ολόκληρου του Κατά Ιωάννη – αυτό είναι το νόημα αυτού του λόγου: ο ίδιος ο Ιησούς ως σαρκωμένος Λόγος του Θεού δεν είναι μόνον ο ποιμένας αλλά και η τροφή, η αληθινή «βοσκή». χαρίζει ζωή με το να αυτοπροσφέρεται ο ίδιος αυτός που είναι η ζωή (1, 4. 3, 36. 11, 25).

Με αυτόν τον τρόπο βρισκόμαστε στη δεύτερη εικόνα της ομιλίας του ποιμένος, όπου εμφανίζεται το καινούργιο. υπερβαίνει το Φίλωνα, όχι μέσω καινούργιων σκέψεων αλλά μέσω ενός νέου γεγονότος. Είναι ακριβώς η Σάρκωση και το Πάθος του Υιού: *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* ***τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*** (10, 11). Όπως ο λόγος περί του άρτου δεν παραμένει μόνο στο να υποδείξει το Λόγο, αλλά ομιλεί περί Αυτού ο οποίος έγινε σάρκα και δωρεά *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (6, 51), έτσι και στο λόγο περί του ποιμένος ιδιαίτερα κεντρική θέση κατέχει η αυτοθυσία για τα πρόβατα. στο επίκεντρο του λόγου περί του ποιμένος ίσταται ο σταυρός, και μάλιστα όχι κάτι μοιραίο που προκαλείται έξωθεν, αλλά ως ελεύθερη προσφορά του εαυτού Του: *Ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου͵ ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ͵ ἀλλ’ Ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ’ ἐμαυτοῦ* (10, 17 κ.ε.). Εδώ εννοείται ό,τι συμβαίνει κατά την καθιέρωση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας: ο Ιησούς μεταστρέφει την εξωτερική πράξη βίας της σταυρώσεως σε μία πράξη αυτοπροσφοράς του εαυτού Του για τους άλλους. Ο Ιησούς δε δίνει κάτι, αλλά τον ίδιο τον εαυτό Του. Έτσι προσφέρει ζωή. Θα επαναλάβουμε αυτές τις σκέψεις και θα εμβαθύνουμε, όταν θα μιλήσουμε περί της Ευχαριστίας και του γεγονότος του Πάσχα.

Μία τρίτη σημαντική εικόνα του λόγου περί του ποιμένος είναι η αλληλογνωριμία μεταξύ του ποιμένος και ποιμνίου: *καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ’ ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά [...] τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ͵ ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ* (10, 3 κ.ε.). *Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός͵ καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά͵ καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα· καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων* (10, 14 κ.ε.). Σε αυτούς τους στίχους είναι αξιοπρόσεκτοι δύο συνδυασμοί σκέψεων, τους οποίους πρέπει να προσέξουμε, προκειμένου να κατανοήσουμε τι σημαίνει αυτό το *γνωρίζειν*. Εν πρώτοις το *γνωρίζειν* και το *ανήκειν* αλληλοπεριχωρούνται. Ο ποιμένας γνωρίζει τα πρόβατα, γιατί του ανήκουν, και του ανήκουν ακριβώς επειδή είναι δικά του. Το *γνωρίζειν* και το *ανήκειν* (στο ελληνικό κείμενο το *ἴδιος*) είναι στην πραγματικότητα ένα και το αυτό. Ο αληθινός ποιμένας κατέχει τα πρόβατα όχι ως κάτι το οποίο χρησιμοποιεί και αναλώνει. του ανήκουν μάλλον υπό την έννοια του ότι τα γνωρίζει και αυτή η γνώση συνιστά μία βαθύτερη αποδοχή. Σημαίνει το *ανήκεις εσωτερικά σε κάποιον σ’ ένα βαθμό που προχωρά πολύ βαθύτερα από την κατοχή πραγμάτων*.

Ας το ξεκαθαρίσουμε αυτό με ένα παράδειγμα από τη ζωή μας. Κανείς άνθρωπος δεν ανήκει σε κάποιον όπως ένα αντικείμενο. Τα παιδιά δεν αποτελούν ιδιοκτησία των γονέων. Οι σύζυγοι δεν είναι ιδιοκτησία ο ένας του άλλου. Ανήκουν όμως ο ένας στον άλλο κατά ένα πολύ βαθύτερο τρόπο από ό,τι ένα κομμάτι ξύλου ή γης ή ό,τι μπορεί κάποιος να ονομάσει ιδιοκτησία. Τα παιδιά ανήκουν στους γονείς και είναι εντούτοις ελεύθερα δημιουργήματα του Θεού, το καθένα με την κλήση του, με την ιδιαιτερότητά του και μοναδικότητά του ενώπιον του Θεού. Ανήκουν μεταξύ τους όχι ως ιδιοκτησία αλλά ως ευθύνη. Ανήκουν μεταξύ τους με το να αποδέχονται την ελευθερία του άλλου και να σηκώνουν με την αγάπη ο ένας τον άλλο – σε αυτή τους τη σχέση είναι αιώνια ελεύθεροι και ένα συγχρόνως. Έτσι ανήκουν τα πρόβατα, τα πρόσωπα που έπλασε ο Θεός, οι εικόνες του Θεού, στον ποιμένα όχι ως αντικείμενα τα οποία οικειώνεται ο κλέπτης και ο ληστής.

Εδώ ακριβώς έγκειται και η διαφορά μεταξύ του ιδιοκτήτου, του αληθινού ποιμένα, και του κλέπτη. Για τους κλέπτες, τους ιδεολόγους και τους δικτάτορες, οι άνθρωποι είναι μόνο πράγματα τα οποία κατέχουν. Για τους αληθινούς ποιμένες είναι όμως ελεύθεροι στην αλήθεια και την αγάπη. Ο ποιμένας αναδεικνύεται ως ιδιοκτήτης επιπλέον για ένα ακόμη λόγο. γνωρίζει και αγαπάει τα πρόβατα και τα θέλει στην ελευθερία και την αγάπη. Του ανήκουν μέσω της ενότητας του *γνωρίζειν*, όντας στην κοινωνία της αλήθειας, η οποία είναι ο ίδιος. Όπως συνδέεονται μεταξύ τους Λόγος και σάρκωση, Λόγος και πάθος, έτσι αλληλοπεριχωρούνται το *γνωρίζειν* και η αυτοπροσφορά.

Ας ακούσουμε μία φορά ακόμη την καθοριστική πρόταση: *Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός͵ καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά. Καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα· καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων* (10,14 κ.ε.). Σε αυτήν την πρόταση υπάρχει ακόμη ένας συνδυασμός τον οποίο πρέπει να προσέξουμε. Η αμφοτέρωθεν γνώση μεταξύ Πατρός και Υιού είναι συνυφασμένη με την αμφοτέρωθεν γνώση μεταξύ του ποιμένος και των προβάτων. Η γνώση που συνδέει τον Ιησού με τους δικούς του, βρίσκεται εντός της σχέσεως γνώσεως μεταξύ Πατρός και Υιού. Όσοι του ανήκουν συμμετέχουν στο διάλογο μεταξύ της Αγίας Τριάδος. Αυτό θα το εντοπίσουμε στην αρχιερατική προσευχή. Εκεί θα διαπιστώσουμε ότι η Εκκλησία συνυφαίνεται με την αγία Τριάδα. Αυτή η περιχώρηση μεταξύ των δύο επιπέδων της γνώσεως είναι μεγάλης σημασίας, για την κατανόηση της ουσίας της γνώσεως περί της οποίας ομιλεί το Κατά Ιωάννη. Μεταφέροντας τα πάντα στο χώρο της ζωής μας, μπορούμε να ισχυρισθούμε: μόνο εν Θεώ και εκ Θεού μπορεί να γνωρίσει κανείς τον άνθρωπο σωστά. Μία αυτογνωσία η οποία περιορίζει τον άνθρωπο στο εμπειρικό και το χειροπιαστό δεν αφορά στο ιδιαίτερο βάθος του ανθρώπου. Ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του μόνον όταν μαθαίνει να τον κατανοεί από την πλευρά του Θεού. γνωρίζει τον άλλο μόνο όταν διαπιστώνει εντός του το μυστήριο του Θεού. Για τον ποιμένα που βρίσκεται στην υπηρεσία του Θεού σημαίνει αυτό ότι δεν επιτρέπεται να συνδέει τους ανθρώπους με το μικρό εγώ του. Το *γινώσκειν* το οποίο τον συνδέει με τα πρόβατα που του έχουν εμπιστευθεί, πρέπει να αποσκοπεί αμφοτέρωθεν σε τούτο: να οδηγηθούν και να οδηγήσουν αμφότεροι στο Θεό. Ο ποιμένας στην υπηρεσία του Χριστού πρέπει να οδηγεί πάντοτε πέρα από τον εαυτό Του, για να μπορεί ο άλλος να ανακαλύψει ολόκληρη την ελευθερία του. γι’ αυτό πρέπει και ο ίδιος να απαρνηθεί μόνος του τον εαυτό του και να εισέλθει στην ενότητα με τον Ιησού και τον τριαδικό Θεό. Το εγώ του Ιησού είναι πάντα ανοικτό στη συνύπαρξη με τον Πατέρα. Δεν είναι ποτέ μόνος αλλά πάντα ευρίσκεται σε μία σχέση στην οποία λαμβάνει τον εαυτό Του από τον Πατέρα και τον επιστρέφει πάλι σ’ αυτόν. *Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με*. το εγώ Του, είναι ένα εγώ ανοικτό εντός της αγ. Τριάδας. Όποιος τον γνωρίζει *ὁρᾷ* τον Πατέρα, εισέρχεται στην κοινωνία του με Αυτόν. Ακριβώς αυτή η διαλογική υπέρβαση, η οποία συμβαίνει κατά τη συνάντηση με τον Ιησού, μας προβάλλει το γνήσιο ποιμένα, ο οποίος δε μας κατέχει ως ιδιοκτησία του, αλλά *μας οδηγεί στην ελευθερία της υπάρξεώς μας καθώς μας παρέχει την κοινωνία με το Θεό προσφέροντας τη ζωή Του.*

Ερχόμαστε στην τελευταία εικόνα του λόγου περί του ποιμένος: την εικόνα της ενότητας. Εμφανίζεται με ιδιαίτερη έμφαση στο λόγο περί του ποιμένος στον Ιεζεκιήλ: *Καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με λέγων Υἱὲ ἀνθρώπου͵ λαβὲ σεαυτῷ ῥάβδον καὶ γράψον ἐπ’ αὐτὴν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ τοὺς προσκειμένους ἐπ’ αὐτόν· καὶ ῥάβδον δευτέραν λήμψῃ σεαυτῷ καὶ γράψεις αὐτήν. Τῷ Ἰωσὴφ͵ ῥάβδον Εφραιμ καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ τοὺς προστεθέντας πρὸς αὐτόν. καὶ συνάψεις αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας σαυτῷ εἰς ῥάβδον μίαν τοῦ δῆσαι αὐτάς͵ καὶ ἔσονται ἐν τῇ χειρί σου [...] Τάδε λέγει κύριος κύριος: Ἰδοὺ ἐγὼ λαμβάνω πάντα οἶκον Ἰσραὴλ [...] συνάξω αὐτοὺς ἀπὸ πάντων τῶν περικύκλῳ αὐτῶν [...] καὶ δώσω αὐτοὺς εἰς ἔθνος ἓν ἐν τῇ γῇ μου καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν Ισραηλ͵* ***καὶ ἄρχων εἷς ἔσται αὐτῶν͵ καὶ οὐκ ἔσονται ἔτι εἰς δύο ἔθνη οὐδὲ μὴ διαιρεθῶσιν οὐκέτι εἰς δύο βασιλείας*** (37, 15-17. 21 κ.ε.). Ο Θεός - ποιμένας συγκεντρώνει ξανά το διαμοιρασμένο και σκορπισμένο Ισραήλ σ’ ένα λαό. Ο λόγος περί του ποιμένα στον Ιεζεκιήλ παραλαμβάνει αυτό το όραμα και διευρύνει αποφασιστικά τον κύκλο, την ακτίνα της επαγγελίας: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν͵ καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν͵ καὶ γενήσονται μία ποίμνη͵ εἷς ποιμήν* (10, 16). Η αποστολή του Ιησού δεν ισχύει μόνο για διασκορπισμένα τα πρόβατα τα απολωλότα του οίκου Ισραήλ, αλλά *ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν* (11, 52). Κατ’ αυτόν τον τρόπο η επαγγελία περί του ενός ποιμένος και της μίας ποίμνης διατυπώνει το ίδιο με αυτό που αναφέρεται στο Κατά Ματθαίο στην εντολή του Αναστάντος για ιεραποστολή: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (28,19) αλλά και αυτό που απαντά στις Πράξεις των Αποστόλων πάλι ως λόγος του Αναστάντος: *καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* (Πρ. 1, 8). Εν προκειμένω καθίσταται προφανής ο λόγος αυτής της καθολικής αποστολής: υπάρχει μόνον ένας ποιμένας. Ο Λόγος ο οποίος έγινε με τον Ιησού άνθρωπος, είναι ο ποιμένας όλων των ανθρώπων, επειδή όλοι πλάσθηκαν από τον ένα Λόγο. Όλοι παρά τους διασκορπισμούς τους είναι ένα προερχόμενοι από Αυτόν και κατευθυνόμενοι προς Αυτόν. Η ανθρωπότητα παρά τη διασπορά της να έχει τη δυνατότητα ενωθεί από τον αληθινό ποιμένα, το Λόγο, ο οποίος έγινε άνθρωπος, για να προσφέρει τη ζωή Του και για να του χαρίσει έτσι περίσσια ζωή.

Η παράσταση του ποιμένος αποτέλεσε στους πρώιμους χρόνους – αποδεδειγμένα από τον 3ο αι. μ.Χ. – μία χαρακτηριστική εικόνα του πρώτου Χριστιανισμού. Βρήκε την ήδη προϋπάρχουσα παράσταση του ποιμένοος που κουβαλά στους ώμους του τον αμνό, ο οποίος στην κατακουρασμένη αστική κοινωνία φάνταζε σαν το όνειρο μιας απλής ζωής και είχε αγαπηθεί. Αλλά η Χριστιανοσύνη μπόρεσε να κατανοήσει εκ νέου την παράσταση με βάση τη Γραφή. Π.χ. εν πρώτοις από τον Ψ. 22 (23): *Κύριος ποιμαίνει με͵ καὶ οὐδέν με ὑστερήσει. εἰς τόπον χλόης͵ ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν [...] ἐὰν γὰρ καὶ πορευθῶ ἐν μέσῳ σκιᾶς θανάτου͵ οὐ φοβηθήσομαι κακά [...] καὶ τὸ ἔλεός σου καταδιώξεταί με πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου͵ καὶ τὸ κατοικεῖν με ἐν οἴκῳ κυρίου εἰς μακρότητα ἡμερῶν*. Στον Χριστό αναγνώρισαν τον καλό ποιμένα, ο οποίος οδηγεί μέσα από τα σκοτεινά μονοπάτια της ζωής. τον ποιμένα ο οποίος πέρασε από το σκοτεινό μονοπάτι του θανάτου. τον ποιμένα ο οποίος ξέρει ακόμη και μέσα στη νύχτα του θανάτου την οδό και δε με εγκαταλείπει σ’ αυτήν την έσχατη μοναξιά αλλά με οδηγεί από αυτό το μονοπάτι στις καταπράσινες όχθες της ζωής, στον τόπο «της αναπαύσεως, της φωτός και της ειρήνης» (Κανών Ρωμανού). Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς είχε επενδύσει αυτήν την εμπιστοσύνη στον ποιμένα καθοδηγητή σε στίχους, οι οποίοι μας επιτρέπεουν να συλλάβουμε την ελπίδα και την αισιοδοξία της τόσο συχνά πάσχουσας και ξανά διωκόμενης Εκκλησίας: *Καθοδήγησε, άγιε ποιμένα, τα πνευματικά σου πρόβατα. καθοδήγησε βασιλεύ τα παιδιά σου. Τα ίχνη του Χριστού είναι η οδός προς τον ουρανό* (Παιδαγωγός, 3, 12, 101 van der Meer 23). Αλλά φυσικά οι Χριστιανοί ένιωθαν ότι τους μνημόνευε η παραβολή, η οποία έκανε λόγο για τον ποιμένα εκείνο ο οποίος αναζητεί το απολωλός, το σηκώνει στους ώμους και το επιστρέφει στην οικία καθώς επίσης και στον λόγο περί του ποιμένος στο Κατά Ιωάννη. Για τους Πατέρες αμφότερα αλληλοπεριχωρούνται: ο ποιμένας που ξανοίγεται για να βρει το απολωλός, είναι ο ίδιος ο αιώνιος Λόγος. το πρόβατο που φέρει στους ώμους του και το επιστρέφει στοργικά στην οικία, είναι η ανθρωπότητα, η ανθρώπινη φύση, την οποία Αυτός προσέλαβε. Στην ενανθρώπησή Του και το Σταυρό επιστρέφει το πεπλανημένο πρόβατο στην οικία, επιστρέφει και εμένα. Ο σαρκωμένος Λόγος είναι ο πραγματικός «αιγοφόρος» - ο ποιμένας, ο οποίος μας ακολουθεί μέσα στα αγκάθια και τις ερήμους της ζωής. Επιστρέφουμε στην οικία μεταφερόμενοι από αυτόν. Ο ίδιος είναι η ζωή.

# 2. κεφαλαιο: οι πειρασμοί του Ιησού

η κατάβαση του Πνεύματος του Ιησού με την οποία κατακλείεται η σκηνή της βαπτίσεως παρουσιάζεται ωσάν η επίσημη καθιέρωση στο αξίωμά του. Οι Πατέρες δικαιούνται μάλλον να βλέπουν σε αυτή τη διαδικασία μία αναλογία προς το χρίσμα, με το οποίο οι βασιλείς και οι ιερείς στον Ισραήλ εγκαθίσταντο στο αξίωμά τους. η λέξη *Μεσσίας-Χριστός* σημαίνει τον κεχρισμένο. Η χρίση αποτελούσε στην παλαιά διαθήκη το ορατό σημείο της χορηγίας με τα χαρίσματα του αξιώματος, με το Πνεύμα του Θεού που χαρίτωνε γι’ αυτό το αξίωμα. στο Ησ. 11, 1 κ.ε. αναπτύσσεται η ελπίδα για ένα αληθινό χριστό-Κεχρισμένο του οποίου η χρίση συνίσταται στο ότι το άγ. Πνεύμα του Κυρίου κατεβαίνει και αναπαύεται σε αυτόν: *ἀναβήσεται καὶ ἀναπαύσεται ἐπ᾽ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ*. σύμφωνα με την αφήγηση του αγ. Λουκά ο Ιησούς παρουσίασε τον εαυτό Του και η αποστολή του στη Συναγωγή Της Ναζαρέτ με ένα συγγενή λόγο του Ησαΐα: *πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με* (Λκ. 4, 18. Ησ. 61, 1). Ο επίλογος της σκηνής του βαπτίσματος μας αναφέρει ότι ο Ιησούς έλαβε αυτή την αληθινή χρίση, ότι Αυτός είναι ο αναμενόμενος Χριστός – ότι εκείνη τη στιγμή σε αυτόν του χορηγήθηκαν επίσημα ενώπιον του Ισραήλ το βασιλικό και ιερατικό αξίωμα για την Ιστορία.

Από αυτή τη στιγμή βρίσκεται κάτω από αυτή την αποστολή. προς έκπληξή μας οι τρεις συνοπτικοί Ευαγγελιστές μας αφηγούνται ότι καταρχάς το Πνεύμα του υποδεικνύει να κατευθυνθεί στην έρημο *πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* (Μτ. 4, 1). η εσωτερική συγκέντρωση προϋποτίθεται της δράσης και αυτή η συγκέντρωση υποχρεωτικά αποτελεί μία πάλη που αναφέρεται στην εντολή και εναντίον των παραμορφώσεων αυτής της (εντολής), οι οποίες «διαφημίζονται» ως οι πραγματικές του εκπληρώσεις. Αποτελεί κατάβαση στους κινδύνους και στις απειλές του ανθρώπου, γιατί έτσι μόνον μπορεί ο πεπτωκώς άνθρωπος να εγερθεί: ο Ιησούς πρέπει -αυτό ανήκει στην ουσία της ύπαρξής του- να διέλθει το Δράμα της ανθρώπινης ύπαρξης να διεισδύσει μέχρι τα βάθη του έτσι ώστε να ανακαλύψει το απολωλός πρόβατο, να το σηκώσει στους ώμους του και να το επαναφέρει στην εστία του. Η κατάβαση του Ιησού στον Άδη για την οποία ομιλεί το Σύμβολο της Πίστεως δεν πραγματοποιήθηκε μόνο με το θάνατο και μετά το θάνατό Του, αλλά είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την πορεία του: αυτός πρέπει να διέλθει ολόκληρη την ιστορία από την αρχή της – από τον Αδάμ- και να υποστεί το πάθος για να μπορεί να τη μεταμορφώσει. Ιδιαιτέρως η προς Εβραίους τόνισε με έμφαση ότι στην αποστολή του Ιησού, στην από τη βάπτισή του ήδη εκδηλωθείσα του αλληλεγύη με εμάς όλους, ανήκει η είσοδός του στις απειλές και στους κινδύνους της ανθρώπινης φύσης: *ὅθεν ὤφειλεν* ***κατὰ πάντα*** *τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς Ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ. ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι* (2, 17). *οὐ γὰρ ἔχομεν Ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν,* ***πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα*** *χωρὶς ἁμαρτίας* (4, 15). Η ιστορία των πειρασμών βρίσκεται σε στενή συνάφεια με την ιστορία της βάπτισης στην οποία επίσης ο Ιησούς συγκαταβαίνει προς τους αμαρτωλούς. Δίπλα της βρίσκεται ο αγώνας του όρους των Ελαιών ως ένας άλλος μεγάλος αγώνας για την αποστολή. Αλλά οι πειρασμοί συνοδεύουν ολόκληρη την πορεία του Ιησού και η ιστορία των πειρασμών παρουσιάζεται –ακριβώς όπως η βάπτιση ως προεικόνισμα στην οποία συμπυκνώνεται η πάλη ολόκληρης της πορείας.

Ο μάρκος προβάλλει τη σύντομη ιστορία των πειρασμών (1, 13) σε παραλληλισμό προς την περιπέτεια του Αδάμ για να δηλώσει τη βίωση εκ μέρους του Ιησού του ανθρωπίνου δράματος: ζούσε με τα άγρια θηρία και οι άγγελοι τον διακονούσαν. Η έρημος –ο αντίποδας της Εδέμ- γίνεται χώρος συμφιλίωσης και σωτηρίας. Τα άγρια θηρία τα οποία απεικονίζουν την πιο απτή μορφή της απειλής που νοιώθει ο άνθρωπος από την επαναστατημένη δημιουργία αλλά και τον τρόμο του θανάτου, γίνονται φίλοι όπως στον παράδεισο. Αποκαθίσταται εκείνη η ειρήνη που προαναγγέλλει ο Ησαΐας για την εποχή του Μεσσία: *καὶ συμβοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνός καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφῳ καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς* (11, 6). Εκεί όπου υπερνικάται η αμαρτία, εκεί που αποκαθίσταται η ομόνοια του ανθρώπου με το Θεό, ακολουθεί η συμφιλίωση της δημιουργίας. η διεσπασμένη κτίση μεταβάλλεται και πάλι σε πεδίο ειρήνης. Αυτό θα υπογραμμίσει και ο Παύλος αναφερόμενος στους αναστεναγμούς της δημιουργίας η οποία προσμένει με λαχτάρα τη φανέρωση της δόξας των παιδιών του Θεού (*τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ.* Ρωμ. 8, 19). Δεν είναι οι οάσεις οι οποίες δημιουργήθηκαν γύρω από τις μονές των Βενεδεκτίνων στη Δύση, προτυπώσεις αυτής της ειρήνευσης της δημιουργίας η οποία πραγματοποιείται από τα παιδιά του Θεού, όπως και αντίθετα το Τσερνόμπιλ συγκλονιστική έκφραση της υποδουλωμένης Κτίσης η οποία ζει στο σκοτάδι του θεού; Ο μάρκος κατακλείει τη σύντομη ιστορία των πειρασμών με μία φράση την οποία μπορεί κανείς να εκλάβει ως υπαινιγμό στο Ψ. 90 (91), 11 κ.ε.: *και οι άγγελοι τον διακονούσαν*. Η φράση βρίσκεται στο τέλος επίσης της λεπτομερέστερης αφήγησης των Πειρασμών του Ματθαίου και θα ερμηνευθεί εκεί από τη μεγαλύτερη συνάφεια.

Στους τρεις πειρασμούς του ιησού όπως τους αφηγούνται ο Ματθαίος και ο Λουκάς καθρεφτίζεται η πάλη για το αποστολή του και με αυτόν τον τρόπο γεννάται το ερώτημα σχετικά με τον προορισμό της ανθρώπινης ζωής. Στον πυρήνα όλων των πειρασμών –κι αυτό γίνεται εδώ ορατό- υπάρχει η περιθωριοποίηση του Θεού, ο οποίος παρουσιάζεται ως κάτι δευτερεύον αν όχι περιττό και ενοχλητικό δίπλα σε όλα αυτά που προβάλλουν στη ζωή μας με το χαρακτήρα του επείγοντος. Ο κόσμος μόνος του, χωρίς το Θεό να τον διακοσμεί, η οικοδόμηση των πάντων στο ατομικό, η αναγνώριση μόνον των πολιτικών και υλιστικών προτεραιοτήτων και ο παραμερισμός του Θεού ως αυταπάτης, αυτός είναι ο πειρασμός ο οποίος μας απειλεί με ποικίλες μορφές. Στην ουσία του πειρασμού ανήκει ο «ηθικός» του ελιγμός: δεν μας προσκαλεί άμεσα στο Κακό. αυτό θα ήταν ανόητο. Μας προτείνει το καλύτερο: να αφήσουμε κατά μέρος επιτέλους τις αυταπάτες και να στραφούμε ενεργητικά στη βελτίωση του κόσμου. Εμφανίζεται έτσι κάτω από την επίφαση του οντολογικού ρεαλισμού. το πραγματικό είναι το προκείμενο: δύναμη και ψωμί. τα πράγματα του Θεού εμφανίζονται από την άλλη μεριά ως μη πραγματικά, ως δευτερεύον κόσμος, κατ’ ουσίαν αχρείαστος.

Το θέμα συνεπώς των Πειρασμών είναι ο Θεός: είναι αυτός ο αληθινός, η ίδια η αλήθεια ή δεν είναι; Είναι αυτός ο καλός ή πρέπει να ανακαλύψουμε οι ίδιοι το Θεό; Η επερώτηση του Θεού είναι η βασική απορία η οποία μας απαντά στο σταυροδρόμι της ανθρώπινης ύπαρξης. Τι πρέπει να κάνει ή να μην κάνει ο σωτήρας του κόσμου - αυτό είναι το μείζον θέμα των Πειρασμών του Ιησού.

οι τρεις πειρασμοί είναι ταυτόσημοι στο Ματθαίο και στο Λουκά, η σειρά είναι μόνο διαφορετική. Θα ακολουθήσουμε το Ματθαίο ένεκα της κλιμάκωσης που προσφέρει. *καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσσεράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν* (4, 2). Ο αριθμός 40 στον Ισραήλ είχε πλούσιο συμβολισμό στην εποχή του Ιησού: μας υπενθυμίζει καταρχάς τα 40 χρόνια της ισραηλιτικής περιπλάνησης στην έρημο, η οποία ήταν εποχή πειρασμού αλλά και εγγύτητας προς το Θεό. Επίσης μας υπενθυμίζουν τις 40 ημέρες που παρέμεινε ο Μωυσής στο όρος Σινά προτού να παραλάβει το λόγο του Θεού χαραγμένο στις άγιες πλάκες της διαθήκης. Ανακαλούν επίσης τη ραββινική αφήγηση σύμφωνα με τη οποία ο Αβραάμ κατά την πορεία του προς το όρος Χωρήβ όπου έπρεπε να θυσιάσει το μονάκριβο γυιό του, δε λάμβανε ούτε φαγητό ούτε ποτό 40 ημέρες και νύκτες, τροφοδοτούμενος μόνο μέσω του βλέμματος και του λόγου του αγγέλου, που τον συνόδευε. Οι πατέρες σε μία αριθμητική συμβολική εκλαμβάνουν τον αριθμό 40 ως αριθμητικό «σημείο» αυτού του κόσμου: τα τέσσερα πέρατα της οικουμένης περιγράφουν το σύμπαν και το δέκα είναι ο αριθμός των εντολών. Ο κοσμικός αριθμός πολλαπλασιαζόμενος με τον αριθμό των εντολών εκφράζει εν γένει με συμβολικό τρόπο την Ιστορία. Ο Ιησούς πραγματώνει ακόμη μια φορά την έξοδο του Ισραήλ διασχίζοντας τις πλάνες και τις ταραχές της Ιστορίας εν γένει. Οι 40 ημέρες της νηστείας συμπεριλαμβάνουν αυτό το δράμα της ιστορίας το οποίο ο Ιησούς σηκώνει και μεταφέρει στους ώμους του.

*εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται*. αυτός είναι ο πρώτος πειρασμός. *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ:* Θα ακούσουμε την ίδια φράση από τους εμπαίκτες κάτω από το Σταυρό: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.* (Μτ. 27, 40). Το βιβλίο της Σοφίας προφητεύει αυτό το γεγονός: *εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων*. Ο εμπαιγμός και πειρασμός αλληλοσυμπληρώνονται: ο χριστός πρέπει να αποδείξει τους ισχυρισμούς του για να γίνει πιστευτός. Αυτή η απαίτηση τεκμηρίων διαπερνά την ιστορία της ζωής του Ιησού. Συνεχώς του εκτοξεύεται η κατηγορία ότι αυτός δεν προβάλλεται επαρκώς, ότι πρέπει να επιτελέσει μεγαλύτερα θαύματα, να καταργήσει καθετί διφορούμενο και αντιφατικό και να διασαφηνίσει ποιος είναι ή τι δεν είναι. Και αυτή η απαίτηση προς το Θεό, το Χριστό και την Εκκλησία του συναντάται σε ολόκληρη την ιστορία: εάν υπάρχεις Θεέ πρέπει ακριβώς να το αποδείξεις. Οφείλεις να εγκαταλείψεις τα νέφη της κρυφιότητάς σου και να μας δώσεις την εξήγηση την οποία απαιτούμε. Εάν εσύ Χριστέ είσαι ο αληθινός Υιός και όχι ένας από τους φωτισμένους μύστες που αναδεικνύονται συνέχεια στην ιστορία, τότε πρέπει να το πράξεις σαφέστερα. και επίσης πρέπει εάν αυτή η Εκκλησία είναι όντως η δικιά σου (το σώμα σου), αυτό να φανερωθεί εμφανέστερα από ό,τι τώρα συμβαίνει. Σε αυτό το σημείο πρόκειται να επανέλθουμε κατά το δεύτερο πειρασμό, όπου και το ερώτημα αυτό αποτελεί το κυρίως θέμα.

Η απόδειξη του Θεού, την οποία ο πειραστής προτείνει κατά τον πρώτο πειρασμό, συνίσταται στο να μεταβάλει τους λίθους της ερήμου σε ψωμί. καταρχήν αυτό σχετίζεται με την ίδια την πείνα του Ιησού. Έτσι τον αντιλήφθηκε ο Λουκάς: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος* (4,3). Ο Ματθαίος όμως τον κατανοεί ευρύτερα όπως συνεχώς απαντά κατά τους χρόνους της επίγειας ζωής του Ιησού και ολόκληρη την ιστορία. τι δεν είναι τραγικότερο, τι δεν αντιμάχεται στην πίστη σε ένα αγαθό Θεό και σε ένα λυτρωτή των ανθρώπων περισσότερο από την πείνα που υπάρχει στην ανθρωπότητα; δεν πρέπει το πρώτο αποδεικτικό στοιχείο για το Σωτήρα ενώπιον του κόσμου και για τον κόσμο να είναι ότι αυτός προσφέρει σε αυτόν ψωμί και καταργεί την πείνα; Κατά την περίοδο της περιπλάνησης στην έρημο ο Θεός τροφοδοτούσε το λαό του τον Ισραήλ με ψωμί από τον ουρανό, το μάννα. Αυτό αναμενόταν ως το διακριτικό στοιχείο της μεσιανικής εποχής: δε θα έπρεπε και δεν πρέπει ο λυτρωτής του κόσμου να αποδειχθεί ως τέτοιος δίνοντας σε όλους να φάνε; Δεν είναι το πρόβλημα της τροφοδοσίας του κόσμου και γενικότερα το κοινωνικό πρόβλημα το αρχικό και το πραγματικό κριτήριο με το οποίο προσμετράται η λύτρωση; Μπορεί κανείς δικαίως να ονομάζεται λυτρωτής όταν δεν ικανοποιεί αυτό το κριτήριο; Ο μαρξισμός το έκανε πυρήνα της επαγγελίας. θα φρόντιζε να σταματήσει η πείνα και να γίνει η έρημος ψωμί… *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ…* τι πρόκληση! Το ίδιο θα μπορούσε να πει κανείς στην Εκκλησία: εάν θέλεις να είσαι η εκκλησία του Θεού τότε να φροντίζεις πρώτα από όλα για το ψωμί του κόσμου- οτιδήποτε άλλο έπεται.

Είναι δύσκολο να απαντήσει κανείς σε αυτήν την πρόκληση γιατί η κραυγή των πεινασμένων διεισδύει και πρέπει να διεισδύει στην ψυχή και στα αυτιά μας. Δε μπορεί όμως κανείς κατανοήσει την απάντηση του Ιησού μόνον από την αφήγηση των πειρασμών. Το θέμα του ψωμιού διαπερνά ολόκληρο το Ευαγγέλιο και πρέπει να εξετασθεί σε όλη του την έκταση. Στη ζωή του Ιησού απαντούν άλλες δύο ιστορίες σχετικές με ψωμί. είναι ο πολλαπλασιασμός των άρτων για τις χιλιάδες, που ακολούθησαν τον Κύριο στην έρημο. Γιατί άραγε τότε πραγματοποιήθηκε ό,τι προηγουμένως ως πειρασμός απωθήθηκε; Οι άνθρωποι ήλθαν για να ακούσουν το λόγο του Κυρίου και εγκατέλειψαν τα πάντα. Και με αυτόν τον τρόπο ως άνθρωποι, οι οποίοι άνοιξαν την καρδιά τους για το Θεό και τους άλλους, μπορούν να λάβουν ψωμί κατά τον ορθό τρόπο. Σε αυτό το θαύμα το σχετιζόμενο με το ψωμί υπεισέρχονται τρεις παράμετροι: προηγείται η αναζήτηση για το Θεό, για το λόγο Του, για την ορθή εντολή για ολόκληρη τη ζωή. Το ψωμί επίσης αιτείται από το Θεό. Και τέλος ένα βασικό στοιχείο του θαύματος είναι η αμφίδρομη ετοιμότητα του μοιράσματος. Η ακοή του Θεού γίνεται ζωή με το Θεό και αυτό οδηγεί στην πίστη, στην αγάπη, στην ανακάλυψη του *άλλου*. ο ιησούς δε στέκεται αδιάφορος απέναντι στην πείνα των ανθρώπων τις υλικές και σωματικές τους ανάγκες, αλλά τις ιεραρχεί και τους δίνει τη σωστή τάξη.

Αυτή η δεύτερη αφήγηση περί της αρτοδοσίας στην έρημο προαναγγέλλει την τρίτη και την προετοιμάζει: είναι ο Μυστικός Δείπνος ο οποίος γίνεται ευχαριστία της Εκκλησίας και αιώνιο θαύμα πολλαπλασιασμού του άρτου εκ μέρους του Ιησού. ο ίδιος ο Ιησούς έγινε ο θανατούμενος *κόκκος του σίτου,* ο οποίος αν και ενταφιασμένος φέρει πολύ καρπό (Ιω. 12, 24). Έγινε ο ίδιος άρτος και αυτός ο πολλαπλασιασμός του άρτου επιτελείται ακατάπαυστα μέχρι τα τέλη των αιώνων. Έτσι κατανοούμε τώρα το λόγο του Ιησού, τον οποίο λαμβάνει από την Π.Δ. (Δευτ. 8, 3) για να αντικρούσει τον πειραστή: ο άνθρωπος δε ζει μόνον από ψωμί, αλλά από κάθε λόγο που εκπορεύεται από το στόμα του Θεού. υπάρχει σε αυτό το χωρίο ένα σχόλιο από τον Γερμανό Ιησουίτη Alfred Delp, τον οποίο εκτέλεσαν οι ναζί: το ψωμί είναι σημαντικό, η ελευθερία όμως είναι σημαντικότερη. Το πιο σημαντικό είναι όμως η λησμονημένη λατρεία του Θεού. Όπου αυτή η ιεραρχία των αγαθών δεν τηρείται αλλά αντιστρέφεται, εκεί δεν υπάρχει πλέον δικαιοσύνη, δεν υπάρχει φροντίδα για τον πάσχοντα, αλλά διατάραξη και καταστροφή και των υλικών αγαθών. Όπου ο Θεός θεωρείται δευτερεύον μέγεθος, το οποίο ο άνθρωπος περιστασιακά ή εξαιτίας σημαντικότερων πραγμάτων περιθωριοποιεί, τότε και τα δήθεν σημαντικότερα πράγματα ναυαγούν. Αυτό δεν το αποδεικνύει μόνον η αρνητική έκβαση του μαρξιστικού πειράματος. Η «ανθρωπιστική» βοήθεια της Δύσης, η οποία στηρίζεται αυστηρά σε οικονομοτεχνικά κριτήρια, η οποία δεν έχει μόνο εξοστρακίσει το Θεό, αλλά έχει απωθήσει τους ανθρώπους από Αυτόν με την αλαζονεία της εξελιγμένης γνώσης, τελικά μετέτρεψε τον τρίτο κόσμο σε τριτοκοσμικό. Περιθωριοποίησε τις επικρατούσες θρησκευτικές, ηθικές και κοινωνικές δομές και σε αυτό το κενό τοποθέτησε την τεχνοκρατική νοοτροπία. Πίστευε ότι έχει τη δυνατότητα να μεταβάλει τους λίθους σε άρτους αλλά τελικά πρόσφερε λίθους για ψωμιά.

Το ζητούμενο είναι το πρωτείο του Θεού, η αναγνώρισή του ως της κατεξοχήν πραγματικότητας άνευ της οποίας δε μπορεί να υπάρξει καλό. Η Ιστορία δε μπορεί να ρυθμιστεί πέραν του Θεού απλώς μέσω υλικών δομών. Εάν η καρδιά του ανθρώπου δεν είναι καλή, τότε δε μπορεί να γίνει κάτι καλό. Και η καλοσύνη της καρδιάς μπορεί τελικά να προέλθει μόνο από Εκείνον, ο οποίος είναι η αυτογαθότητα.

Φυσικά μπορεί κανείς να ρωτήσει γιατί ο Θεός δεν κατασκεύασε έναν κόσμο όπου η παρουσία του να είναι εμφανέστερη. Γιατί ο Χριστός δεν άφησε πίσω του τη λάμψη της παρουσίας του, στην οποία να μη μπορούσε κανείς να αντισταθεί; Αυτό όμως είναι το μυστήριο του Θεού και του ανθρώπου, στο οποίο δε μπορούμε να διεισδύσουμε. ζούμε σε αυτόν τον κόσμο, όπου ο Θεός ακριβώς δε διαθέτει την μαρτυρία του χειροπιαστού αλλά μπορεί να αναζητηθεί και να ανακαλυφθεί μέσω του ξεσηκωμού της καρδιάς, την έξοδο από την «αίγυπτο». Σε αυτόν τον κόσμο πρέπει να αντισταθούμε στις αυταπάτες των ψευδοφιλοσοφιών και να κατανοήσουμε ότι δε ζούμε μόνο από ψωμί αλλά πρώτιστα από την υπακοή απέναντι στο Λόγο του Θεού. και όπου βιώνεται αυτή η υπακοή, αναπτύσσεται εκείνη η νοοτροπία η οποία γνωρίζει πώς να παρέχει ψωμί σε όλους.

Ας επανέλθουμε στο δεύτερο πειρασμό του Ιησού του οποίου η παραδειγματική σημασία υπό μία έποψη είναι η πιο δύσκολη στην κατανόηση. Ο πειρασμός πρέπει να γίνει αντιληπτός σαν ένα είδος οράματος, όπου συμπυκνώνονται εκ νέου μια ιδιαίτερη απειλή του ανθρώπου και η αποστολή του Ιησού. καταρχάς υπάρχει κάτι παράδοξο. Ο διάβολος απαγγέλλει την Α.Γ. για να προσελκύσει τον Ιησού στην παγίδα του. Χρησιμοποιεί τον Ψ. 90, 11 (Ο’) κ.ε. ο οποίος αναφέρεται στην προστασία, την οποία παρέχει ο Θεός στους πιστούς ανθρώπους: *ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου.* αυτή η φράση λαμβάνει ειδικότερο βάρος ένεκα του ότι εκφωνείται στην Αγία Πόλη και μάλιστα στον ιερό χώρο του Ναού. Ο προσευχόμενος σε αυτόν ελπίζει προστασία γιατί η κατοικία του Θεού ισχύει ως ιδιαίτερο πεδίο θεϊκής προστασίας. Πού θα μπορούσε ο άνθρωπος που πιστεύει στο Θεό να αισθάνεται ασφαλέστερος παρά στον ιερό χώρο του Ναού; (λεπτομερέστερα βλ. Gnilka ό.π. 88). ο διάβολος αποδεικνύεται γνώστης των Γραφών αφού γνωρίζει να χρησιμοποιεί τον ψαλμό επακριβώς. Ολόκληρος ο διάλογος του δεύτερου πειρασμού λαμβάνει την τυπική μορφή της διχογνωμίας μεταξύ δύο Γραμματέων. Ο δαίμονας εμφανίζεται ως θεολόγος, σχολιάζει ο Joachim Gnilka. O Solowjew έχει εντάξει αυτό το μοτίβο στους *Σύντομους διαλόγους για τον Αντίχριστο*. Ο αντίχριστος λαμβάνει τιμητικά από το πανεπιστήμιο της Τυβίγγης τον τίτλο του επίτιμου διδάκτορα της θεολογίας. Είναι μεγάλος γνώστης και ερμηνευτής των Γραφών. Ο Solowjew με αυτήν την εντυπωσιακή παρουσίαση αποτύπωσε τις επιφυλάξεις του απέναντι σε ένα συγκεκριμένο τύπο ερμηνευτικής. αυτό δεν αποτελεί άρνηση στην επιστημονική ερμηνεία αυτής καθεαυτής της Αγίας Γραφής, αλλά μία σωτήρια και ταυτόχρονα απαραίτητη προειδοποίηση για τις πιθανές της καταχρήσεις. η ερμηνεία της Α.Γ. μπορεί στην πράξη να καταστεί εργαλείο του αντιχρίστου. Και αυτό δεν το αναφέρει πρώτος ο Solowjew. αυτό είναι το εσωτερικό μήνυμα της αφήγησης των Πειρασμών. Από φαινομενικά αποτελέσματα της επιστημονικής ερμηνείας έχουν προκύψει τα χειρότερα βιβλία κακοποίησης της μορφής του Ιησού και η παρεπόμενη αποδόμηση της πίστης.

σήμερα η Α.Γ. υπόκειται στο κριτήριο του μοντέρνου κοσμοειδώλου, του οποίου το βασικό δόγμα είναι ότι ο Θεός δε μπορεί να επέμβει στην ιστορία. Οτιδήποτε σχετίζεται με το θεό πρέπει να μετατεθεί στον ατομικό χώρο του υποκειμένου. Όταν συμβεί αυτό, η Α.Γ. δεν ομιλεί πλέον για το ζωντανό Θεό, αλλά ομιλούμε εμείς οι ίδιοι και προσδιορίζουμε τι μπορεί να κάνει ο Θεός και τι εμείς θέλουμε ή οφείλουμε να κάνουμε. Και τότε ο αντίχριστος μας υποδεικνύει με μορφασμούς υψηλής επιστημονικότητας ότι μία ερμηνεία η οποία μελετά την Α.Γ. εντός της πίστης στο ζωντανό Θεό και ακούει τον Ίδιο σε αυτή, είναι φονταμενταλισμός. Μόνο η δικιά του εξήγηση (αυτή του Αντιχρίστου)*,* η δήθεν αυστηρά επιστημονική στην οποία ο Θεός δεν ομιλεί και δεν έχει τίποτε για να ομιλήσει, βρίσκεται στο ύψος των καιρών.

Ο εριστικός θεολογικός διάλογος μεταξύ Ιησού και διαβόλου είναι διαχρονικός και σχετίζεται με την ορθή ερμηνεία των γραφών. Το θεμελιώδες ερμηνευτικό ερώτημα των γραφών είναι το ερώτημα σχετικά με την εικόνα του Θεού. η έριδα σχετικά με την ερμηνεία σχετίζεται τελικά με το ποιος είναι ο Θεός. Αυτή η πάλη για την εικόνα του Θεού, που αποτελεί το θέμα και της ορθής ερμηνείας των Γραφών, βρίσκει την απάντησή της στην εικόνα του Χριστού: είναι αληθινά ο Υιός του ζώντος Θεού, αυτός ο οποίος έχει απομείνει χωρίς κοσμική δύναμη;

Έτσι η δομική ερώτηση του αξιοσημείωτου «γραφικού» διαλόγου ανάμεσα στο Χριστό και στον πειραστή του μας εισάγει στην ερώτηση: ποιο είναι ακριβώς το θέμα αυτού του πειρασμού; Ο πειρασμός αυτός συνδυάσθηκε με το μοτίβο του άρτου και των θεαμάτων. Μετά το ψωμί πρέπει να προσφερθεί και το αντίστοιχο θέαμα. Επειδή προφανώς η σωματική πλησμονή δεν ικανοποιεί απόλυτα τον άνθρωπο, πρέπει αυτός ο οποίος δεν επιτρέπει το Θεό να εισέλθει στον κόσμο και στους ανθρώπους, να τους γαργαλίσει με λίαν ενδιαφέρουσες απολαύσεις, που υποκαθιστούν και απωθούν τη θρησκευτική συγκίνηση. Αυτή η ερμηνεία μπορεί όμως και να μην είναι δόκιμη αφού στη σκηνή του πειρασμού δεν προϋποτίθεται η παρουσία θεατών.

το θέμα αυτού του πειρασμού εμφαίνεται στην απάντηση του Ιησού, η οποία έχει ληφθεί επίσης από το Δευτερονόμιο: *οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου* (6, 16). Πρόκειται για έναν υπαινιγμό στην αφήγηση σχετικά με την απειλή να πεθάνει ο Ισραήλ στην έρημο από τη δίψα. Προέκυψε έτσι επανάσταση εναντίον του Μωυσή η οποία εξελίχθηκε και σε επανάσταση εναντίον του Θεού. ο θεός έπρεπε να αποδείξει ότι είναι Θεός. Αυτή η επανάσταση εναντίον του Θεού περιγράφεται στην Α.Γ. ως εξής: *καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου «πειρασμὸς» καὶ «λοιδόρησις» διὰ τὴν λοιδορίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ διὰ τὸ πειράζειν κύριον λέγοντας* ***«εἰ ἔστιν κύριος ἐν ἡμῖν ἢ οὔ»*** (Εξ. 17, 7). Πρόκειται λοιπόν για ό,τι είχε γίνει προηγουμένως αντικείμενο υπαινιγμού: ο Θεός πρέπει να «απαντήσει» στον πειρασμό. Πειράζεται όπως δοκιμάζονται τα κτίσματα. Πρέπει να υποταχθεί στις προϋποθέσεις τις οποίες εμείς θεωρούμε ως απαραίτητες για να βεβαιωθούμε. Όταν δεν παρέξει τώρα την προστασία που υπόσχεται στον Ψ. 90, τότε ακριβώς δεν είναι Θεός. Τότε αυτοδιαψεύει το δικό Του λόγο.

Μπροστά μας προβάλλει το μεγάλο δίλημμα: πώς μπορεί κανείς να κατανοήσει το Θεό και πώς αυτό είναι αδύνατο. πώς οφείλει να στέκεται ο άνθρωπος στο Θεό και πώς μπορεί να τον χάσει. Η αλαζονεία η οποία μετατρέπει το Θεό σε αντικείμενο όπου θέλουμε να εφαρμόσουμε τους όρους του εργαστηρίου δε μπορεί να ανακαλύψει το Θεό. Γιατί αυτό ήδη προϋποθέτει ότι εμείς αρνούμαστε το Θεό ως Θεό, αφού τοποθετούμε τον εαυτό μας υπεράνω Αυτού παραθεωρώντας ολόκληρη τη διάσταση της αγάπης και της εσωτερικής ακοής. αποδεχόμαστε ως πραγματικό μόνον αυτό το οποίο πειραματικά αποδεικνύεται, αυτό που μπορούμε να αγγίξουμε. Όποιος σκέπτεται έτσι, θεοποιεί τον εαυτό του και ταπεινώνει με αυτόν τον τρόπο όχι μόνο το Θεό αλλά τον κόσμο και τον ίδιο του τον εαυτό.

Από αυτή τη σκηνή πάνω στο πτερύγιο του Ναού διανοίγεται η θέα στο Σταυρό. Ο χριστός δεν καταβαραθρώθηκε από εκεί. Δεν πραγματοποίησε το άλμα στο βάθος. Δεν πείραξε το Θεό. Κατέβηκε όμως στα βάθη του Άδη τη νύχτα της εγκατάλειψης, στη θέση των έκθετων, των αδυνάτων. Επιχείρησε *αυτό* το άλμα ως πράξη αγάπης από το Θεό για τους ανθρώπους. Και γι’ αυτό γνώριζε ότι με αυτό το άλμα θα μπορούσε να πέσει στα εύσπλαχνα χέρια του πατέρα. Έτσι ανακαλύπτουμε το αληθινό νόημα του Ψ. 90, το δικαίωμα σε εκείνη την έσχατη και χωρίς όρια εμπιστοσύνη, για την οποία γίνεται λόγος σε αυτόν: όποιος ακολουθεί το θέλημα του Θεού, γνωρίζει ότι ποτέ δε χάνει την έσχατη προστασία σε όλα τα εμπόδια που θα του παρουσιαστούν. Γνωρίζει ότι το θεμέλιο του κόσμου είναι η αγάπη, και ότι εκεί όπου δε μπορεί ή δε θέλει να βοηθήσει κανείς, εκείνος μπορεί να προστρέξει με εμπιστοσύνη σε αυτόν που τον αγαπά. Αυτή η εμπιστοσύνη, στην οποία μας ικανώνει η γραφή και μας προσκαλεί ο Αναστημένος Κύριος, είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την περιπετειώδη πρόκληση του Θεού, η οποία θέλει να Τον μετατρέψει σε υπηρέτη μας.

Ας έλθουμε στον τρίτο πειρασμό και τελευταίο, που συνιστά το ζενίθ ολόκληρης της αφήγησης. ο διάβολος οδηγεί οραματικά τον Κύριο σε υψηλό βουνό. Του επιδεικνύει όλα τα βασίλεια της γης και τη λαμπρότητά τους και του προσφέρει το παγκόσμιο Imperium. Δεν είναι αυτή η αποστολή του Μεσσία; Δεν πρέπει να είναι ο παγκόσμιος ηγεμόνας, αυτός ο οποίος ενώνει ολόκληρη τη γη σε ένα τεράστιο βασίλειο ειρήνης και ευημερίας; Όπως στον πειρασμό του άρτου αντιστοιχούν αντιθετικά ο πολλαπλασιασμός των άρτων και ο Μυστικός Δείπνος, έτσι και στο σημείο αυτό. Ο αναστάς συγκεντρώνει του δικούς του σε όρος (Μτ. 28, 16). Και τώρα τους λέει: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς* (28, 18). Δύο τινά είναι εν προκειμένω καινούργια και διαφορετικά έννατι του *τελευταίου πειρασμού*: ο Κύριος έχει την εξουσία στον ουρανό και στη γη. Και όποιος διαθέτει την απόλυτη εξουσία, αυτός διαθέτει και την πραγματική, τη λυτρωτική δύναμη. Χωρίς τον *ουρανό* η επίγεια δύναμη είναι πάντα διφορούμενη και εύθραυστη. Μόνον η δύναμη η οποία υπόκειται στο κριτήριο και στην κρίση του ουρανού τ.ε. του Θεού, μπορεί να γίνει δύναμη για το καλό. Και μόνο η δύναμη η οποία υπόκειται στην ευλογία του Θεού, μπορεί να γίνει αξιόπιστη από μας.

Σε αυτό πρέπει να προστεθεί και κάτι άλλο: ο ιησούς διαθέτει αυτή τη δύναμη ως αναστάς. Αυτό σημαίνει ότι αυτή η δύναμη προϋποθέτει το Σταυρό, το θάνατό του, το άλλο όρος, το Γολγοθά, όπου εμπαίζεται από τους ανθρώπους και εγκαταλείπεται από τους Δικούς Του. Καρφώνεται και πεθαίνει. Η βασιλεία του Χριστού είναι εντελώς διαφορετική από τα βασίλεια της γης και τη δόξα τους, τα οποία λανσάρει ο Σατανάς. Αυτή η κοσμική δόξα όπως σημαίνει και ο όρος *δόξα*, αποτελεί φαινόμενο το οποίο διαλύεται. Τέτοια δόξα δεν έχει το βασίλειο του Χριστού. Αναπτύσσεται διά της ταπείνωσης του κηρύγματος σε αυτούς, οι οποίοι γίνονται μαθητές του βαπτιζόμενοι στον τριαδικό Θεό και τηρώντας τις εντολές Του (Μτ. 28, 19 κ.ε.).

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Πειρασμό. Το πραγματικό του περιεχόμενο διακρίνεται όταν μελετήσουμε πώς επαναλαμβάνεται και επανεμφανίζεται στην ιστορία. Η χριστιανική αυτοκρατορία προσπάθησε να μετατρέψει την πίστη σε πολιτικό παράγοντα της ενότητάς της. Η βασιλεία του Χριστού λαμβάνει τη μορφή πολιτικής βασιλείας και περιβάλλεται τη δόξα της. Η αδυναμία της πίστης της, η επίγεια α-σθένεια του Ιησού Χριστού πρέπει να υποστηλωθεί από την πολιτική και στρατιωτική ισχύ. Σε όλους τους αιώνες με ποικίλες μορφές αυτόν ο πειρασμός ξεπροβάλλει εκ νέου. ο κίνδυνος να εξασφαλιστεί η πίστη διά της ισχύος ή να καταπνιγεί από τους εναγκαλισμούς της δύναμης. Σε όλους τους αιώνες πρέπει να διεξάγεται αγώνας για την ελευθερία της Εκκλησίας, έτσι ώστε η βασιλεία του Ιησού να μην ταυτίζεται με κανένα πολιτικό μόρφωμα. Γιατί το τίμημα για τη συγχώνευση της πίστης με την πολιτική ισχύ συνίσταται εν τέλει στον να μεταβληθεί η πίστη σε θεραπαινίδα της Εξουσίας και να υποκλιθεί στα κριτήριά της.

Η εναλλακτική λύση (Σ.Μ.: *εξουσία ή πάθος*) που προβάλλει στον τελευταίο πειρασμό, εμφανίζεται στην ιστορία του Πάθους του Κυρίου σε πολύ πιο προκλητική μορφή. Στο ζενίθ της ανακριτικής διαδικασίας ο Πιλάτος θέτει υπό αίρεση τον Ιησού και το Βαραββά. ποιος όμως ήταν ο Βαραββάς; Έχουμε μόνο τη διατύπωση του κατά Ιωάννη ότι ο Βαρραββάς ήταν ένας *ληστής* (18, 40). Η ελληνική λέξη, όμως, *ληστής* σε εκείνη πολιτική συγκυρία είχε μία ιδιάζουσα σημασία. Σήμαινε τον αγωνιστή της εθνικής αντίστασης. Ο βαραββάς συμμετείχε σε μία επανάσταση και σε αυτή τη συνάφεια είχε κατηγορηθεί για φόνο (Λκ. 23, 19.25). η αναφορά του Ματθαίου ότι ο βαραββάς ήταν ένας *γνωστός* φυλακισμένος καταδεικνύει ότι ήταν ένας από τους πολεμιστές και μάλλον ο πραγματικός ηγέτης εκείνης της επαναστάσεως (27, 17). Με άλλα λόγια ο βαραββάς ήταν μια μεσσιανική φιγούρα. η εκλογή *Ιησούς-Βαραββάς* έτσι δεν είναι τυχαία: αντιπαραβάλλονται δύο μεσσιανικά πρόσωπα και δύο αντίστοιχα μοντέλα. Αυτό γίνεται σαφέστερο όταν αναλογιστούμε ότι *Βαρ-αββάς* σημαίνει *τον υιό του Πατέρα*. Είναι μία τυπική μεσσιανική ονομασία, το λατρευτικό όνομα ενός εξέχοντος ηγέτη μεσσιανικού κινήματος. Ο τελευταίος μεγάλος μεσσιανικός πόλεμος των Ιουδαίων έγινε το 132 μ.Χ. από τον Bar-Kochba, τον υιό του αστέρα. Παρουσιάζεται ἐνας παρόμοιος σχηματισμός ονόματος με την ίδια σκοπιμότητα. Από τον Ωριγένη πληροφορούμαστε μία ακόμη ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια: σε πολλά χειρόγραφα μέχρι τον 3ο αι. ο ληστής ονομαζόταν ***Ιησούς*** Βαραββάς: *Ιησούς υιός του Πατέρα*. Παρουσιάζεται έτσι ως ένας *σωσίας* του Ιησού ο οποίος βέβαια εκπροσώπευε την ίδια αξίωση με εντελώς διαφορετικό τρόπο. η εκλογή είναι συνεπώς ανάμεσα σε ένα Μεσσία, ηγέτη του πολέμου για την ελευθερία και την αυτοδιάθεση του λαού, και αυτού του μυστηριώδη Ιησού ο οποίος ως την οδό προς τη ζωή κηρύττει την αυτοθυσία. Αποτελεί έκπληξη ότι οι μάζες προτείνουν το Βαραββά; (λεπτομερέστερα βλ. το ενδιαφέρον βιβλίο V. Messori, *Patì sotto Ponzio Pilato* [Torino 1992] 52-62).

Εάν σήμερα εμείς έπρεπε να εκλέξουμε, θα είχε πιθανότητα ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, ο υιός της Μαρίας, ο υιός του Πατέρα; Ἀραγε γνωρίζουμε καθόλου τον Ιησού; τον κατανοούμε; Δεν πρέπει να κοπιάσουμε να τον γνωρίσουμε εκ νέου; ο πειραστής δεν είναι τόσο χονδροειδής ώστε να μας προτείνει την προσκύνηση του διαβόλου. Μας προτείνει μόνο να ταχθούμε υπέρ του απολύτως λογικού: την προτεραιότητα ενός κόσμου καλά σχεδιασμένου και οργανωμένου όπου ο Θεός μπορεί να αποτελεί ιδιωτική υπόθεση, δεν πρέπει όμως να παρεμβαίνει στα ουσιαστικά μας σχέδια. Ο Solowjew αποδίδει στον Αντίχριστο τη συγγραφή ενός βιβλίου με τίτλο: *ο ανοικτός δρόμος για την ειρήνη και την ευημερία του κόσμου.* Αυτό το έργο θα γίνει η καινούργια Βίβλος και θα έχει ως περιεχόμενο την προσκύνηση της ευημερίας και του εγκεφαλικού σχεδιασμού.

Ο τρίτος πειρασμός αποδεικνύεται ο βασικός πειρασμός- πρόκειται για την ερώτηση τι πρέπει να πράξει ο Σωτήρας του Κόσμου. Αυτό το ερώτημα διαπερνά ολόκληρη τη ζωή του Ιησού. παρουσιάζεται αλλά μία φορά στην κρίσιμη καμπή της πορείας του αυτή τη φορά ανοικτά. Ο πέτρος στο όνομα των μαθητών ομολογεί τον Ιησού ως το Μεσσία-χριστό, τον υιό του ζώντος θεού. διατυπώνει έτσι την πίστη πάνω στην οποία η εκκλησία οικοδομείται και την καινούργια πάνω στο Χριστό θεμελιωμένη κοινωνία της πίστης. Αλλά ακριβώς σε αυτό το κρίσιμο σημείο, στο οποίο προβάλλει η κρίσιμη ομολογία, που σε αντίθεση προς τη *γνώμη των ανθρώπων* διχάζει, αλλά και αρχίζει να δημιουργείται η οικογένειά του παρουσιάζεται ο πειραστής- ο κίνδυνος να ανατραπούν τα πάντα. Ο κύριος διασαφηνίζει αμέσως ότι ο όρος *Χριστός* πρέπει να κατανοηθεί επί τη βάσει του πληρώματος της προφητικής αγγελίας. Με τον όρο δε σημαίνεται η κοσμική δύναμη, αλλά ο σταυρός και η διά του Σταυρού παραγόμενη εντελώς διαφορετική Κοινωνία. Αυτό όμως δε συμβάδιζε με την κατανόηση του Πέτρου: *καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων· ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο*. Όταν μελετούμε αυτές τις φράσεις πάνω στον καμβά της ιστορίας των Πειρασμών, ως επιστροφή στην κρίσιμη στιγμή της πρόκλησής του από το σατανά, τότε μπορούμε να κατανοήσουμε την απίστευτα σκληρή απάντηση του Ιησού στον Πέτρο:*ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων* (16,23).

Μήπως δε λέμε όλοι στον Ιησού ότι το κήρυγμά του οδηγεί σε αντίφαση προς τις επικρατούσες απόψεις με αποτέλεσμα να μας απειλούν η αποτυχία, το πάθος, η καταδίωξη; Η χριστιανική αυτοκρατορία ή η κοσμική παπική δύναμη δε συνιστούν πλέον *πειρασμούς.* Η καινούργια μορφή του ιδίου πειρασμού είναι όμως η θεώρηση του χριστιανισμού ως συνταγής προόδου και η παραδοχή της καθολικής ευημερίας ως του πραγματικού στόχου κάθε θρησκείας άρα και της χριστιανικής.

Ο πειρασμός εντοπίζεται σήμερα στο ερώτημα: τι έφερε λοιπόν ο Ιησούς σε μας, εάν όχι τον καλύτερο κόσμο; δεν πρέπει αυτό να αποτελεί το περιεχόμενο της μεσσιανικής ελπίδας; Στην Π.Δ. διασταυρώνονται δύο γραμμές ελπίδας: η αναμονή του ευτυχισμένου κόσμου στον οποίο ο λύκος αναπαύεται δίπλα στο αρνίο και οι λαοί του κόσμου ιεραποδημούν στο όρος Σιών. Σε αυτόν τον κόσμο ισχύουν τα εξής: *καὶ συγκόψουσιν τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα καὶ οὐ λήμψεται ἔτι ἔθνος ἐπ᾽ἔθνος μάχαιραν καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν* (Ησ. 2, 2-4. Μιχ. 4, 1-3). Παράλληλα απαντά η προοπτική του πάσχοντος Δούλου, ενός Μεσσίας ο οποίος σώζει με τον εξευτελισμό και το πάθος. Σε ολόκληρη την πορεία του αλλά και εκ νέου στους μεταπασχάλιους διαλόγους του, έπρεπε ο Ιησούς να καταδείξει ότι ο Μωυσής και οι Προφήτες ομίλησαν για αυτόν, τον εξωτερικά ανίσχυρο, τον πάσχοντα, τον Εσταυρωμένο, τον αναστάντα. Έπρεπε να καταδείξει ότι έτσι εκπληρώνονται οι επαγγελίες: *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;* ρωτά ο Κύριος τους μαθητές καθ’ οδόν προς τους Εμμαούς (Λκ. 24, 25). Το ίδιο ερώτημα πρέπει συνεχώς να μας υποβάλλει δια μέσου των αιώνων αφού πάντα θα θεωρούμε ότι εάν ήθελε να είναι Μεσσίας θα έπρεπε να μας φέρει το χρυσό αιώνα.

Αλλά ο Ιησούς μας λέει ό,τι απάντησε στο Σατανά και στον Πέτρο και επεξήγησε εκ νέου στους μαθητές καθ’ οδόν προς τους Εμμαούς: κανένα βασίλειο αυτού του κόσμου δεν είναι η βασιλεία του Θεού, δεν αποτελεί αυτόχρημα τον παράδεισο της ανθρωπότητας. το ανθρώπινο βασίλειο παραμένει ανθρώπινο βασίλειο και όποιος ισχυρίζεται ότι θα μπορούσε να οικοδομήσει τον ευτυχισμένο κόσμο, αυτός παγιδεύεται από το διάβολο, ο οποίος υπόσχεται ότι θα του τον παραδώσει.

Στο σημείο αυτό βέβαια προκύπτει το μεγάλο ερώτημα το θα μας απασχολήσει σε ολόκληρο το βιβλίο. Τι πραγματικά έφερε ο Ιησούς εάν όχι την παγκόσμια ειρήνη, την ευημερία για όλους, τον καλύτερο κόσμο; η απάντηση ακούγεται εξαιρετικά απλή: το Θεό. Έφερε το Θεό, ο οποίος προηγουμένως αποκάλυψε προοδευτικά το πρόσωπό Του από τον Αβραάμ και τους προφήτες μέχρι τη σοφιολογική γραμματεία. αυτό το Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ τον αληθινό Θεό έφερε στα έθνη της γης. Έφερε το Θεό: τώρα γνωρίζουμε το πρόσωπό του, τώρα μπορούμε να τον καλέσουμε. Τώρα γνωρίζουμε την οδό του, την οποία πρέπει εμείς οι άνθρωποι να ακολουθήσουμε. Ο ιησούς έφερε το Θεό και με αυτόν την αλήθεια για την αρχή και το τέλος μας. την πίστη, την ελπίδα, την αγάπη. Μόνο που εμείς ένεκα της σκληρότητας της καρδιάς μας θεωρούμε ότι αυτά είναι πενιχρά. Ναι, η δύναμη του Θεού σε αυτόν τον κόσμο είναι αθόρυβη αλλά είναι η αληθινή, η μόνιμη δύναμη. Συνεχώς φαίνεται η υπόθεση του Θεού να ψυχορραγεί. Αλλά πάντα αποδεικνύεται ως η αληθινά υπάρχουσα και σώζουσα. Τα βασίλεια του κόσμου, τα οποία έδειξε τότε ο Σατανάς στον Κύριο, όλα εξαφανίστηκαν. Η δόξα τους αποδεικνύεται αληθινά *δόξα*, *φαινομενική δοξασία*. Η δόξα όμως του Χριστού, η ταπεινή σταυρωμένη δόξα της αγάπης του ούτε εξαφανίστηκε ούτε εξαφανίζεται.

Στη μάχη εναντίον του Σατανά νίκησε ο Ιησούς: στην ψεύτικη θεοποίηση της δύναμης και της ευημερίας, στην ψεύτικη υπόσχεση ενός μέλλοντος όπου μέσω της δύναμης και της οικονομίας παρέχονται σε όλους όλα αντιπαρέθεσε τη θεότητα του Θεού – το Θεός ως το όντως Αγαθό του ανθρώπου. Στην πρόσκληση να προσκυνηθεί η δύναμη, ο Κύριος απαντά με μία φράση από το Δευτερονόμιο – το ίδιο βιβλίο που είχε χρησιμοποιήσει επίσης και ο διάβολος: *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ* ***μόνῳ*** *λατρεύσεις* (Μτ. 4, 10. Δτ. 6, 13). Η βασική εντολή του Ισραήλ αποτελεί τη βασική εντολή και των χριστιανών: η προσκύνηση μόνον του Θεού. Στην εξέταση της επί του Όρους Ομιλίας θα διαπιστώσουμε ότι ακριβώς αυτό το απροϋπόθετο ναι στην πρώτη πλάκα του δεκαλόγου αποτελεί επίσης το ναι στη δεύτερη –το σεβασμό προς τους ανθρώπους, την αγάπη στον πλησίον. Όπως και στο Μκ. έτσι και ο Ματθαίος κατακλείει την ιστορία των πειρασμών με τη φράση: *καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ* (Μτ. 4, 11. Μκ. 1, 13). Έτσι εκπληρώνεται ο Ψ. 90, 11: *οι άγγελοι τον διακονούν*. Αποδείχθηκε ότι είναι ο υιός του και έτσι πάνω από αυτόν το νέο Ιακώβ, τον προπάτορα ενός παγκόσμιου γενομένου Ισραήλ, ο Ουρανός είναι πάντα ανοικτός (Ιω. 1, 51. Γεν. 28, 12).

# τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·

Η τέταρτη ικεσία μας φαίνεται η πιο ανθρώπινη από όλες τις ικεσίες: ο Κύριος ο οποίος κατευθύνει τη ματιά μας στο Ουσιαστικό, προς το μόνο απαραίτητο, γνωρίζει τις επίγειες ανάγκες και τις κατανοεί. Αυτός, ο οποίος λέει στους μαθητές του: *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε [ἢ τί πίητε], μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε* (Μτ.6,25) μας προσκαλεί να προσευχηθούμε για την τροφή μας και να αποθέσουμε τη φροντίδα μας στο Θεό. Ο άρτος είναι καρπός της γης και της ανθρώπινης εργασίας. Η ίδια η γη όμως δεν καρποφορεί όταν δεν δεχτεί άνωθεν τον ήλιο και τη βροχή. Αυτή η συνέργεια των κοσμικών δυνάμεων που δε βρίσκεται υπό τον έλεγχό μας, αντιστέκεται στον πειρασμό της αλαζονείας να παρέξουμε ζωή σε εμάς τους ίδιους διαμέσω μόνον των ατομικών ικανοτήτων μας. αυτή η αλαζονεία κάνει τον άνθρωπο βίαιο και ψυχρό. Εν τέλει καταστρέφει και τη γη. δε μπορεί να γίνει διαφορετικά, γιατί είναι ψευδές ότι εμείς οι άνθρωποι έχουμε τη δυνατότητα στην αυθυπέρβασή μας. μόνον με το άνοιγμα απέναντι στο Θεό γινόμαστε μεγάλοι, ελεύθεροι και αυτοπραγματωνόμαστε. Μας επιτρέπεται και οφείλουμε να παρακαλέσουμε. Γνωρίζουμε ότι όπως οι επίγειοι πατέρες δίνουν το καλό στα παιδιά που τους παρακαλούνε, έτσι και ο Θεός δε θα μας αρνηθεί τα αγαθά τα οποία μπορεί να μας δώσει (πρβλ. Λκ. 11, 9-13).

Ο άγ. Κυπριανός επισημαίνει στο υπόμνημά του στην Κυριακή Προσευχή δύο σημαντικές όψεις της παράκλησης: όπως ήδη στο *Πάτερ ημών* υπογράμμισε την σημασιολογική ευρύτητα της φράσης *ἡμῶν*, έτσι και εδώ επικεντρώνει το λόγο του στον ***ἄρτον ἡμῶν***. Και στο σημείο προσευχόμαστε εντός της κοινότητας των μαθητών, της κοινότητας των παιδιών του Θεού. Άρα δεν επιτρέπεται σε κανέναν να σκέφτεται μόνον τον εαυτό του. Όποιος έχει ψωμί σε αφθονία προσκαλείται σε μοίρασμα. Ο άγ. Ιωάννης ο Χρυσόστομος κατά την ερμηνεία στο Α’ Κορ. και των σκανδάλων που αντιμετώπιζαν οι χριστιανοί της Κορίνθου υπογραμμίζει ότι κάθε μπουκιά ψωμιού με κάποιο τρόπο είναι μπουκιά που ανήκει σε όλους. Είναι το ψωμί του κόσμου. Ο πατήρ Kolvenbach προσθέτει: *πώς είναι δυνατόν μετά την επίκληση του Πατέρα μας κατά την τράπεζα του Κυρίου και την εορτή του κυριακού Δείπνου να μη διατρανώνουμε το αδιάσειστο θέλημα παροχής καθημερινού άρτου σε όλους τους ανθρώπους, που είναι αδέλφια του Ιησού*; (98). Με αυτήν την ικεσία – *Εμείς* μας λέει ο Κύριος: *δότε αὐτοῖς* ***ὑμεῖς*** *φαγεῖν* (Μκ. 6, 37).

Σημαντική είναι και μία δεύτερη παρατήρηση του Κυπριανού: *όποιος παρακαλεί για ψωμί είναι φτωχός*. Η προσευχή προϋποθέτει την πενία των μαθητών. προϋποθέτει ανθρώπους οι οποίοι απαρνήθηκαν τα πλούτη και τη λάμψη τους πάνω στον κόσμο για χάρη της πίστης. Κι έτσι τώρα παρακαλούν μόνον για το απολύτως απαραίτητο σε αυτή τη ζωή. *ορθά ο μαθητής παρακαλεί για το ουσιώδες στη ζωή μόνο για την ημέρα, αφού του είναι απαγορευμένο να φροντίζει για το αύριο. Θα ήταν γι’ αυτό αντιφατικό να θέλει να ζήσει χρόνια πολλά σε αυτόν τον κόσμο, αφού παρακαλούμε να έλθει σύντομα η βασιλεία του Θεού* (De dom or 19 CSEL III 1 S. 281). Πρέπει πάντα να υπάρχουν στην Εκκλησία άνθρωποι, οι οποίοι εγκαταλείπουν τα πάντα για να ακολουθήσουν τον Κύριο, για να αφηθούν έτσι με ριζοσπαστικό τρόπο στο Θεό και στην καλοσύνη Του, η οποία και μας τροφοδοτεί. Είναι άνθρωποι οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο αποτελούν «σημείο» της πίστης η οποία μας ταρακουνά από την απερισκεψία και την ολιγοπιστία. Είναι άνθρωποι, οι οποίοι οικοδομούν τη ζωή τους στο Θεό και δεν αναζητούν άλλη εξασφάλιση εκτός αυτού. Είναι άνθρωποι που απευθύνονται και σε μας. μας ενθαρρύνουν να εμπιστευόμαστε στο Θεό στις μεγάλες προκλήσεις της ζωής. Παράλληλα αυτή η φτώχεια που εμπνέεται από την ενεργοποίηση για το Θεό και τη βασιλεία του, αποτελεί μία πράξη αλληλεγγύης προς τους φτωχούς του κόσμου, ύπαρξης νέων αξιών στην ιστορία και μια καινούργια ετοιμότητα για υπηρεσία στους άλλους. Η παράκληση για ψωμί μόνο για σήμερα ξυπνά την ανάμνηση της 40ετούς περιπλάνησης του Ισραήλ στην έρημο όπου ο Ισραήλ ζούσε από το μάννα, από το ψωμί που έστελνε από τον ουρανό ο Θεός. Σε καθένα επιτρεπόταν να μαζέψει τόσο όσο ήταν απαραίτητο για εκέινη την ημέρα. Μόνον την έκτη μέρα (την *Παρασκευή*) επιτρεπόταν η συλλογή για δύο μέρες για να τηρηθεί η εντολή του Σαββάτου (Εξ.16,16-22). Η κοινότητα των μαθητών η οποία καθημερινά ζούσε από την καλοσύνη του Θεού, ανα-καλεί την εμπειρία του περιπλανώμενου λαού ο οποίος επίσης στην έρημο τροφοδοτούνταν από το Θεό.

Έτσι η αίτηση για *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* ανοίγει προοπτικές οι οποίες επεκτείνονται πέρα από τον ορίζοντα της καθημερινής διατροφής. Προϋποθέτει τη ριζοσπαστική ακολουθία-μαθητεία του στενού κύκλου των μαθητών, η οποία απαρνήθηκε την κατοχή σε αυτόν τον κόσμο και προσκολήθηκε στην οδό εκείνου *μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν* ***τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ****· ἀπέβλεπεν γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν* (11,26). Αποκαλύπτεται ο εσχατολογικός ορίζοντας, το μελλοντικό το οποίο είναι σημαντικότερο και ρεαλιστικότερο από το παρόν.

Έτσι αγγίζουμε μία φράση αυτής της ικεσίας, η οποία στις συνηθισμένες μεταφράσεις ακούγεται άνευ σημασίας: *τὸν ἄρτον ἡμῶν* ***τὸν ἐπιούσιον*** *δὸς ἡμῖν σήμερον*. Ο όρος *επιούσιος*, σύμφωνα με το μεγάλο δάσκαλο της ελληνικής γλώσσας –το θεολόγο Ωριγένη (+ περ. 250), δεν απαντά στα ελληνικά και κατασκευάστηκε από τον ευαγγελιστή. Εν τω μεταξύ ανακαλύφθηκε μία μαρτυρία γι’ αυτόν τον όρο σε ένα πάπυρο. Αλλά αυτή η μαρτυρία από μόνη της δε διαφωτίζει τη σημασία αυτού του ασυνήθιστου και σπάνιου όρου. Έτσι η έρευνα στρέφεται στις ετυμολογίες και στη μελέτη της συνάφειας.

Σήμερα κυριαρχούν δύο βασικές σημασίες: Η μία θεωρεί ότι ο όρος «ἐπιούσιος» σημαίνει το *απαραίτητο στην ύπαρξη*, οπότε και η αντίστοιχη παράκληση της κυριακής Προσευχής μεταφράζεται: *δώσε μας σήμερα το ψωμί, το οποίο χρειαζόμαστε για να μπορέσουμε να ζήσουμε*. Η άλλη ερμηνεία, η οποία εκλαμβάνεται από την πλειονότητα, ως ορθή, εννοεί *το μελλοντικό* –αυτό *για την επόμενη ημέρα*. αλλά η παράκληση να αποκτήσουμε σήμερα το ψωμί του αύριο, φαίνεται να μη δικαιολογείται από τη βιοτή των μαθητών. Καλύτερα θα ήταν κατανοητή η μελλοντική έννοια εάν ως αντικείμενο της παράκλησης εκλαμβάνονταν ο αληθινά μελλοντικός άρτος. το αληθινό θεϊκό μάννα. Τότε θα ήταν μια εσχατολογική παράκληση για πρόληψη-πρόγευση του ερχόμενου κόσμου, έτσι ώστε ο Κύριος να μας χαρίσει σήμερα το μελλοντικό ψωμί του καινούργιου κόσμου, τον ίδιο του τον εαυτό. Τότε η παράκληση αποκτά ένα εσχατολογικό νόημα. Μερικές αρχαίες μεταφράσεις υπαινίσσονται αυτή τη μετάφραση όπως η Βουλγάτα του αγ. Ιερωνύμου ο οποίος μεταφράζει τη μυστηριώδη φράση με τον όρο *supersubtantialis* υπαινισσόμενος την καινούργια υψηλότερη ουσία (*Substanz*) η οποία ο Κύριος μας δωρίζει στο ιερό Μυστήριο της Ευχαριστίας ως τον αληθινό άρτο της ζωής μας.

Στην πραγματικότητα ομόφωνα οι Πατέρες πρακτικά εξέλαβαν την τέταρτη ικεσία της κυριακής προσευχής ως ευχαριστιακή. Υπό αυτή την έννοια ως ευχαριστιακή προσευχή η κυριακή προσευχή έχει εξέχουσα θέση στη θεία Λειτουργία. Αυτό δε σημαίνει ότι ακυρώνεται το απλό επίγειο νόημα της παράκλησης των μαθητών, το οποίο προηγουμένως καταγράψαμε ως την άμεση σημασία. Οι Πατέρες ανακαλύπτουν πολλές διαστάσεις σε μία φράση. Εν προκειμένω ξεκινούν με το αίτημα των φτωχών για το ημερήσιο ψωμί, αλλά με τέτοιο τρόπο –κοιτάζοντας τον επουράνιο πατέρα που μας τρέφει- που να ανακαλεί τον περιπλανώμενο λαό τον οποίο τροφοδοτούσε ο Θεός. Το θαύμα του μάννα επί τη βάσει των μεγαλειωδών Ομιλιών του Ιησού παρέπεμπε τους χριστιανούς στον καινούργιο κόσμο, στον οποίο ψωμί μας, τροφή του αιώνιου γαμήλιου δείπνου θα είναι ο λόγος, ο αιώνιος λόγος του Θεού.

Επιτρέπεται κανείς συνεξετάζει όλες αυτές τις διαστάσεις ή πρόκειται για μια ψεύτικη «θεολογικοποίηση» μιας λέξης που έχει απλώς επίγεια σημασία; Σήμερα υπάρχει φόβος ενώπιον τέτοιων «θεολογικοποιήσεων». δεν είναι ανέρειστος αλλά δεν πρέπει και να υπερβάλλεται. Θεωρώ ότι κατά την ερμηνεία της παράκλησης για ψωμί πρέπει κανείς να έχει υπόψιν του την ευρύτερη συνάφεια των πράξεων και των λόγων του Ιησού, στην οποία βασικό ρόλο παίζουν τα βασικά συστατικά της ανθρώπινης ζωής: το νερό, το ψωμί, ως σημεία της εορτής και της ομορφιάς του κόσμου, η άμπελος και το κρασί. Το θέμα *ψωμί* καταλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος στο κήρυγμα του ιησού: από τον πειρασμό στην έρημο μέχρι των πολλαπλασιασμό των άρτων και το Μυστικό Δείπνο.

Η μεγάλη Ομιλία στο Ιω. 6 με θέμα το *ψωμί* αποτελεί το αποκορύφωμα και επιτομή της εννοιολογικής πολυμορφίας αυτού του θέματος. Στην αρχή βρίσκεται η πείνα του ανθρώπου, την οποία ο Ιησούς δεν ακούει και ικανοποιεί. Άρα πρόκειται για το απαραίτητο ψωμί το οποίο χρειαζόμαστε για να ζήσουμε. Αλλά ο Ιησούς δε μένει εκεί. Δεν περιορίζει τις ανάγκες του ανθρώπου στο ψωμί, στο βιολογικό και υλικό κομμάτι: *οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ* (Μτ. 4, 4. Δευτ. 8, 3). Το ψωμί που πολλαπλασιάζεται με θαυμαστό τρόπο ανακαλεί το θαύμα του μάννα στην έρημο και παράλληλα παραπέμπει πέρα από αυτό αφού η αληθινή τροφή του ανθρώπου είναι ο αιώνιος Λόγος, το αιώνιο νόημα από το οποίο προερχόμαστε και για το οποίο ζούμε.

Μετἀ την πρώτη υπέρβαση του φυσικού, που καταρχήν σηματοδοτεί ό,τι και οι μεγάλες φιλοσοφίες έχουν ανακαλύψει και μπορούν να ανακαλύψουν, έρχεται και η δεύτερη υπέρβαση: ο αιώνιος λόγος γίνεται συγκεκριμένα ψωμί για τους ανθρώπους προσλαμβάνοντας πρώτα τη σάρκα και συνομιλώντας μαζί μας με ανθρώπινα λόγια. Ακολουθεί έτσι η τρίτη και πολύ ουσιαστική υπέρβαση, η οποία βέβαια σκανδαλίζει τους ανθρώπους της Καπερναούμ: ο σωματωθείς Λόγος μας παραδίδεται στο μυστήριο της Ευχαριστίας και έτσι τέλεια ο αιώνιος (Λόγος) γίνεται ήδη σήμερα Μάννα, δωρεά του μελλοντικού ψωμιού. Ακολουθεί η περίληψη όσων λέχθηκαν στο Ιω.6. αυτή η μέχρις εσχάτων σωματοποίηση αποτελεί την αληθινή πνευματοποίηση: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῳοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* (Ιω. 6, 63).

Άραγε ο Ιησούς με την παράκληση για το ψωμί στην Κυριακή Προσευχή λησμόνησε όλα όσα αναφέρει για το ψωμί και θέλει να μας δώσει ως ψωμί; Εάν θεωρήσουμε το κήρυγμα του Ιησού ως ένα όλον, τότε πρέπει να μη διαγράψουμε την ευχαριστιακή διάσταση της τέταρτης ικεσίας της Κυριακής Προσευχής. Η παράκληση για καθημερινό ψωμί για όλους είναι στην επίγεια διάστασή της είναι ουσιαστική. Αλλά το ίδιο μας ωφελεί η υπέρβαση του απλά υλικού παρακαλώντας ήδη σήμερα για το αυριανό, το καινούργιο ψωμί. Παράλληλα προσευχόμενοι για το αυριανό σήμερα, προειδοποιούμεθα ήδη να ζούμε το παρόν από το αύριο, από την αγάπη του Θεού η οποία προσκαλεί σε υπευθυνότητα του ενός για τον άλλο.

Θέλω σε αυτό το σημείο να δώσω το λόγο άλλη μια φορά στον Κυπριανό. Αυτός τονίζει και τις δύο διαστάσεις της σημασίας του *επιούσιου*. Αυτός συσχετίζει τη φράση *ἡμῶν,* για την οποία ήδη μιλήσαμε, με τη θεία Ευχαριστία η οποία με μια ιδιαίτερη σημασία είναι δικιά μας. Είναι ο άρτος των μαθητών του Ιησού. αναφέρει: *εμείς που επιτρέπεται λαμβάνουμε το ψωμί μας, πρέπει πάντα να προσευχόμαστε ώστε κανείς να μην είναι αποκομμένος και χωρισμένος από το Σώμα του Χριστού. «γι’ αυτό ας παρακαλέσουμε ώστε το ψωμί μας, ο Ι. Χριστός να μας δίδεται καθημερινά και εμείς που παραμένουμε και ζούμε στο Χριστό, να μην απομακρυνθούμε από τη σωτηριώδη δύναμη και από το Σώμα του* (ό.π., 18. σελ. 280 κ.ε.).

# 5. Το Τελευταίο Δείπνο

Περισσότερο από την εσχατολογική Ομιλία, που πραγματευτήκαμε στο κεφ. 2 αυτού του βιβλίου, εκείνες κατακλύζονται από δάσος υποθέσεων που αλληλοαντιφάσκουν κάτι που φαίνεται να εμποδίζει την πρόσβαση στο αυθεντικό γεγονός χωρίς μάλιστα να διαφαίνεται ελπίδα, είναι οι αφηγήσεις αναφορικά με το τελευταίο Δείπνο και την εγκαθίδρυση της Ευχαριστίας. Αυτό που συμβαίνει δεν πρέπει να μας προκαλεί απορία αφού πρόκειται για ένα κείμενο το οποίο αφορά στο αυθεντικό κέντρο του Χριστιανισμού και πράγματι θέτει δύσκολα ιστορικά ερωτήματα.

Επιχειρώ να πορευτώ την ίδια οδό όπως και στην περίπτωση της εσχατολογικής Ομιλίας. Το να υπεισέλθουμε στις πολλές ασφαλώς δικαιολογημένες λεπτομερείς ερωτήσεις αναφορικά με κάθε στοιχείο του λόγου και της ιστορίας, δεν συνιστά αποστολή αυτού του βιβλίου το οποίο επιχειρεί να κατανοήσει τη μορφή του Ιησού και αφήνει τα μεμονωμένα προβλήματα στους ειδικούς επιστήμονες.

Βεβαίως δεν μπορούμε να μην πραγματευτούμε την αυθεντική ιστορικότητα των βασικών γεγονότων. Το καινοδιαθηκική μήνυμα δεν είναι μόνον ιδέα. Γι’ αυτό είναι ουσιαστικό το να *γίνεται συμβάν* στην αληθινή ιστορία αυτού του κόσμου: η βιβλική πίστη δεν αφηγείται ιστορίες ως σύμβολα για υπεριστορικές αλήθειες αλλά εδράζεται στην Ιστορία, η οποία εκτυλίσσεται στο έδαφος αυτής της γης (πρβλ. Τόμ. Α’ σελ. 13). Εάν ο Ιησούς ***δεν*** πρόσφερε στους μαθητές Του ψωμί και κρασί ως το Σώμα και το Αίμα Του, τότε η γιορτή της Ευχαριστίας της Εκκλησίας είναι κενή – ένας ευσεβής μύθος και δεν είναι πραγματικότητα η οποία θεμελιώνει την κοινωνία με τον Θεό και μεταξύ των ανθρώπων.

Έτσι προκύπτει βέβαια για άλλη μια φορά το ερώτημα για τρόπο ιστορικής διαβεβαίωσης που είναι εφικτός αλλά και κατάλληλος. Πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι η ιστορική έρευνα μπορεί να οδηγήσει σε υψηλό βαθμό πιθανότητας αλλά όχι όμως και σε μια έσχατη και απόλυτη βεβαιότητα. Εάν η βεβαιότητα της πίστης εδραζόταν μόνον στην ιστορικοεπιστημονική διασταύρωση, θα μπορούσε να παραμείνει πάντα αναθεωρήσιμη. Λαμβάνω ένα παράδειγμα από τη νεότερη ιστορία της ερμηνευτικής έρευνας: Ο σπουδαίος Γερμανός ερμηνευτής Joachim Jeremias στο πλαίσιο της αυξανόμενης σύγχυσης των ερμηνευτικών υποθέσεων επεχείρησε με εξέχουσα ιστορική και φιλολογική κατάρτιση και την ύπατη μεθοδολογική επιμέλεια να ανασυνθέσει τα αυθεντικά λόγια του Ιησού („ipsissima verba Iesu“) για να ανακαλύψει τον ασφαλή βράχο της πίστης: μπορούμε να οικοδομήσουμε σε αυτό το οποίο είπε ο ίδιος ο Ιησούς. Αν και τα αποτελέσματα του Jeremias εξακολουθούν να είναι σημαντικά και με μεγάλο ειδικό βάρος –από επιστημονική άποψη-, υπάρχουν βάσιμα κριτικά ερωτήματα ότι η βεβαιότητα που επιτεύχθηκε έχει τα όριά της.

Τι μπορούμε λοιπόν να αναμένουμε και τι όχι; Από θεολογικής επόψεως πρέπει να λεχθεί: εάν η ιστορικότητα των θεμελιωδών λόγων και γεγονότων αποδεικνυόταν επιστημονικά αδύνατη, τότε αληθινά η πίστη θα έχανε τη βάση της. Αντιστρόφως, όπως ήδη αναφέρθηκε, κάποιος δεν πρέπει να περιμένει από την ίδια τη φύση της ιστορικής κατανόησης απόλυτα πειστήρια βεβαιότητας για κάθε λεπτομέρεια. Έτσι είναι σημαντικό για μας οι βασικές πεποιθήσεις της πίστης να είναι ιστορικά δυνατές και αξιόπιστες λαμβάνοντας σοβαρά υπόψιν τις σύγχρονα ερμηνευτικά πορίσματα.

Πολλές λεπτομέρειες ίσως παραμείνουν ανοικτές. Αλλά το *ἐγένετο* („factum est“) του ιωάννειου Προλόγου (1, 14) ως βασική χριστιανική κατηγορία δεν ισχύει μόνον για τη σάρκωση ως τέτοια, αλλά και για το Μυστικό Δείπνο, το Σταυρό και την Ανάσταση. Η σάρκωση του Ιησού αφορά στην πρόσφορά Του χάριν των ανθρώπων και στην Ανάσταση αλλιώς ο Χριστιανισμός δεν είναι αληθινός. Την πραγματικότητα του *ἐγένετο* –όπως αναφέρθηκε- δεν μπορούμε να την εξετάσουμε με τον τρόπο της απολυτοποιημένης ιστορικής βεβαιότητας, αλλά να κατανοήσουμε ως τέτοια τη σημαντικότητά της διά της ορθής ανάγνωσης των Γραφών. Η έσχατη βεβαιότητα, στην οποία θεμελιώνουμε ολόκληρη την ύπαρξή μας, μας δωρίζει την πίστη –το να πιστεύουμε ταπεινά μαζί με την Εκκλησία όλων των αιώνων που καθοδηγείται από το Άγ. Πνεύμα. Με αυτή την παρηγοριά έχουμε τη δυνατότητα κατά τα λοιπά να λάβουμε υπόψη τις ερμηνευτικές υποθέσεις οι οποίες εμφανίζονται ολοένα και πιο συχνά με ένα πάθος βεβαιότητας, το οποίο ήδη αντικρούεται διαμέσου του γεγονότος ότι αντίθετες θέσεις διατυπώνονται με την ίδια στάση επιστημονικής βεβαιότητας.

Επί τη βάσει αυτών των βασικών προτάσεων που αφορούν στη μέθοδο, θέλω να επιχειρήσω από το σύνολο των ερωτημάτων να επιλέξω τα ουσιαστικά για την πίστη. Αυτό θα συμβεί σε τέσσερεις ενότητες. Καταρχάς θα εξετάσουμε το ερώτημα για την ημερομηνία του Μυστικού Δείπνου του Ιησού, το οποίο ουσιαστικά σχετίζεται με το εάν ήταν πασχάλιο δείπνο ή όχι. Κατά δεύτερον θα εξετάσουμε τα κείμενα στα οποία μας παραδίδεται ο Μυστικός Δείπνος του Ιησού. Σε αυτό το πλαίσιο θα πραγματευτούμε το ερώτημα για την ιστορική αξιοπιστία αυτών των αφηγήσεων. Κατά τρίτον θα ήθελα να επιχειρήσω μια ερμηνεία των βασικών θεολογικών στοιχείων της παράδοσης αναφορικά με το Τελευταίο Δείπνο. Τέλος στο τέταρτο μέρος πρέπει να εστιάσουμε εκτός της καινοδιαθηκικής παράδοσης και να εμβαθύνουμε στην καθιέρωση της Ευχαριστίας της Εκκλησίας –τη διαδικασία, την οποία ο Αυγουστίνος περιγράφει ως μετάβαση *από το βραδινό δείπνο στην εωθινή θυσία*. Όσον αφορά στην γραφή *Passah, Pascha* κ.ο.κ ο Joachim Jeremias με την συνηθισμένη γι’ αυτόν σχολαστικότητα έχει καταδείξει ότι πρέπει να ονομάζεται *Passah*. Επί τη βάσει νεότερων ερευνών γράφει για παράδειγμα ο Ulrich Wilckens *Päsach*. Επειδή αυτό το βιβλίο διεξαγάγει διάλογο με την Καινή Διαθήκη, αποφάσισα να επιστρέψω στη *γραφή* της Κ.Δ. και να χρησιμοποιώ *Pascha* - Πάσχα.

## Η ημερομηνία του Τελευταίου Δείπνου

Το πρόβλημα με τη χρονολόγηση του Τελευταίου Δείπνου του Ιησού έγκειται στην αντιφατικότητα όσον αφορά στο ερώτημα αυτό μεταξύ των Συνοπτικών Ευαγγελίων από τη μία μεριά και του *Κατά Ιωάννη* από την άλλη. Ο Μάρκος, ο οποίος στα ουσιώδη ακολουθείται από τους Ματθαίο και Λουκά, δίνει μια ακριβή χρονολόγηση: *κατά την πρώτη μέρα των αζύμων όταν έσφαζαν τον πασχαλινό αμνό, του λένε οι μαθητές Του: «πού θέλεις να πάμε για να σου ετοιμάσουμε να φάς το πασχαλινό δείπνο;»* […] *Κι όταν βράδιασε έρχεται με τους Δώδεκα* (Μκ. 14, 12. 17). Το απόγευμα της πρώτης μέρας των αζύμων κατά την οποία σφάζονταν στο Ναό οι πασχάλιοι αμνοί, ξεκινά η αγρυπνία της γιορτής του Πάσχα. Σύμφωνα με τη χρονολογία των Συνοπτικών αυτή ήταν ημέρα Πέμπτη. Μετά τη δύση του ήλιου άρχιζε ο εορτασμός του Πάσχα και εκείνη την χρονική περίοδο λαμβανόταν το πασχάλιο δείπνο- από τον Ιησού και τους μαθητές Του όπως και από τους προσκυνητές που είχαν αφιχθεί στα Ιεροσόλυμα. Τη νύχτα προς την Παρασκευή τότε συνελήφθη ο Ιησούς –πάντα σύμφωνα με τη χρονολογία των Συνοπτικών- και οδηγήθηκε στο δικαστήριο, το πρωί της Παρασκευής καταδικάστηκε από τον Πιλάτο σε θάνατο και αμέσως μετά υψώθηκε στον Σταυρό την τρίτη ώρα (περ. 9:00). ο θάνατος του Ιησού τοποθετείται την ενάτη ώρα (περίπου 15:00):*Αργά δε πλέον το απόγευμα, επειδή ήταν Παρασκευή, παραμονή του Σαββάτου, ήλθε ο Ιωσήφ, που καταγόταν από την Αριμαθαία, ευκατάστατος βουλευτής (μέλος του Ιουδαϊκού συνεδρίου), που και αυτός ανέμενε τη βασιλεία του Θεού. Και τόλμησε και επισκέφθηκε τον Πιλάτο και ζήτησε το σώμα του Ιησού.* (Μκ. 15, 42 κε.). Ο ενταφιασμός του Ιησού πραγματώθηκε πριν τη δύση του ήλιου, διότι άρχιζε το Σάββατο. Το Σάββατο είναι η ημέρα της κατάπαυσης του Ιησού στον τάφο. Η Ανάσταση πραγματοποιείται το πρωινό της πρώτης ημέρας της εβδομάδος, την Κυριακή.

Αυτή χρονολογία είναι επιβαρημένη με το πρόβλημα ότι θα έπρεπε η δίκη και η σταύρωση του Ιησού να συμβούν κατά τον εορτασμό του Πάσχα που εκείνο το έτος έπεσε ημέρα Παρασκευή. Βεβαίως πολλοί επιστήμονες επεχείρησαν να καταδείξουν ότι η δίκη και η σταύρωση ήταν σύμφωνες με τις προδιαγραφές της εορτής του Πάσχα. Αλλά παρόλη την επιστημοσύνη, φαίνεται αμφίβολο εάν η δίκη προ του Πιλάτου και η σταύρωση θα ήταν επιτεύξιμα και δυνατά κατά τη διάρκεια αυτής της μεγάλης γιορτής για τους Ιουδαίους. Εκτός αυτού απαντά μία σημείωση στον Μάρκο: Μας αναφέρει ότι δύο ημέρες πριν τη γιορτή των αζύμων οι αρχιερείς και οι Γραμματείς *έψαχναν προκειμένου να τον σκοτώσουν αφού τον συλλάβουν με δόλο.* Στο πλαίσιο, όμως, αυτό διασαφήνισαν: όχι κατά την εορτή προκειμένου να μην υπάρξει εξέγερση στο λαό (*μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.* 14, 1 κε.). Σύμφωνα με τη συνοπτική χρονολόγηση όντως η δολοφονία του Ιησού θα συνέπιπτε με την εορτή.

Ας στραφούμε τώρα στην ιωάννεια χρονολόγηση. Ο Ιωάννης προσέχει σχολαστικά να μην παρουσιάσει το Τελευταίο Δείπνο ως *πάσχα*. Αντιθέτως: οι ιουδαϊκές αρχές που οδηγούν τον Ιησού ενώπιον του δικαστικού βήματος του Πιλάτου, αποφεύγουν να εισέλθουν στο Πραιτώριο για να μην μιανθούν αλλά να μπορέσουν να φάνε τον πασχάλιο αμνό (18, 28). Συνεπώς το Πάσχα αρχίζει καταρχάς το απόγευμα, το πασχάλιο δείπνο έπεται της δίκης. Δίκη και σταύρωση πραγματοποιούνται την παραμονή του Πάσχα, κατά την προπαρασκευή και όχι την ίδια την ημέρα της εορτής. Έτσι η γιορτή του Πάσχα εκτείνεται το υπό εξέτασιν έτος από το απόγευμα της Παρασκευής μέχρι το απόγευμα της Κυριακής, όχι από το απόγευμα της Πέμπτης μέχρι το απόγευμα της Παρασκευής.

Όσον αφορά στα υπόλοιπα, η διαδοχή των γεγονότων παραμένει η ίδια. Απόγευμα της Πέμπτης: Τελευταίο Δείπνο του Ιησού με τους μαθητές, το οποίο δεν είναι πασχάλιο. Παρασκευή –παραμονή της εορτής και όχι η ίδια η εορτή-: Δίκη και εκτέλεση. Σάββατο: κατάπαυση στον τάφο. Κυριακή: Ανάσταση. Στο πλαίσιο αυτής της χρονολογίας ο Ιησούς πεθαίνει το χρονικό διάστημα κατά το οποίο σφάζονταν στο Ναό οι πασχάλιοι αμνοί. Πεθαίνει ως ο αληθινός αμνός ο οποίος προεικονίστηκε στους αμνούς. Αυτή η θεολογικά σημαντική συνάφεια, ότι ο Ιησούς πεθαίνει ταυτόχρονα με τη σφαγή των πασχάλιων αμνών, έκανε πολλούς επιστήμονες να υποτιμήσουν την ιωάννεια παρουσίαση ως μία *θεολογική* χρονολόγηση. Ο Ιωάννης έχει αλλάξει τη χρονολόγηση για να παρουσιάσει αυτή τη θεολογική συνάρτηση, η οποία βέβαια δεν αναφέρεται ρητά στο Ευαγγέλιο. Σήμερα, όμως, διαπιστώνεται όλο και σαφέστερα ότι η ιωάννεια χρονολόγηση είναι πιθανότερη από τη συνοπτική. Διότι όπως σημειώθηκε: δίκη και εκτέλεση κατά την εορτή φαίνονται απίθανα. Από την άλλη πλευρά φαίνεται ότι το τελευταίο δείπνο του Ιησού είναι τόσο στενά συνδεδεμένο με την παράδοση του πάσχα, ώστε η άρνηση του πασχάλιου χαρακτήρα του είναι προβληματική.

Εξ αυτού του γεγονότος έγιναν συνεχείς προσπάθειες να συμφιλιωθούν μεταξύ τους οι ημερομηνείες. Το σημαντικότερο και πλέον εντυπωσιακό σε πολλά σημεία εγχείρημα να ομονοήσουν οι δύο παραδόσεις προέρχεται από τη Γαλλίδα ερευνήτρια Annie Jaubert η οποία ανέπτυξε από το 1953 τη θέση της με μια σειρά από δημοσιεύσεις. Δεν χρειάζεται να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες αυτής της πρότασης. Θα περιοριστούμε στην ουσία. Η κ. Jaubert κατεξοχήν στηρίζεται σε δύο αρχέγονα κείμενα που φαίνονται να οδηγούν σε μία λύση του προβλήματος. Καταρχάς παραπέμπει σε ένα παλιό ιερατικό ημερολόγιο του βιβλίου των *Ιωβηλαίων* που συντάχθηκε στα εβραϊκά το δεύτερο ήμισυ του 2ου αι. π.Χ.. Αυτό το ημερολόγιο δεν λαμβάνει υπόψη του την πορεία της σελήνης και εξετάζει ένα έτος με 364 μέρες, που διαιρείται σε τέσσερεις εποχές με τρεις μήνες η καθεμιά, οι οποίοι ανά δύο έχουν 30 και ένας 31 ημέρες. Κάθε τέταρτο του έτους με 91 μέρες περιλαμβάνει 13 εβδομάδες, συνεπώς κάθε έτος ακριβώς 52 εβδομάδες. Συνεπώς οι λειτουργικές γιορτές εκάστου έτους συμπίπτουν πάντα την ίδια ημέρα της εβδομάδας. Για το πάσχα αυτό σημαίνει ότι η 15η Νισάν πάντα είναι Τετάρτη και ότι το πασχάλιο δείπνο εορταζόταν μετά τη δύση του ηλίου το απόγευμα της Τρίτης. Σύμφωνα με την Jaubert ο Ιησούς γιόρτασε σύμφωνα με αυτό το ημερολόγιο, δηλ. το απόγευμα της Τρίτης, και συνελήφθη τη νύχτα προς την Τετάρτη. Η ερευνήτρια θεωρεί ότι έτσι λύνονται δύο προβλήματα: καταρχάς ο Ιησούς γιόρτασε ένα αυθεντικό πασχάλιο δείπνο, όπως παραδίδουν οι Συνοπτικοί. Από την άλλη πλευρά ο Ιωάννης έχει δίκιο στο γεγονός ότι οι ιουδαϊκές αρχές, που κρατούσαν αυτό το (σεληνιακό) ημερολόγιο, γιόρτασαν αφού είχε γίνει η δίκη του Ιησού και συνεπώς Αυτός εκτελέστηκε την παραμονή του αληθινού πάσχα και όχι την ίδια μέρα της εορτής.

Επί τη βάσει δύο διαφορετικών ημερολογίων εμφανίζονται να έχουν δίκιο και η συνοπτική και η ιωάννεια παράδοση. Το δεύτερο πλεονέκτημα που τονίστηκε από την Jaubert καταδεικνύει ταυτόχρονα και την αδυναμία αυτού του εγχειρήματος να βρεθεί λύση. Η Γαλλίδα επιστήμονας επέστησε την προσοχή στο γεγονός ότι οι παραδεδομένες χρονολογήσεις (Συνοπτικοί *και* Ιωάννης) αναγκάζονται να συμπυκνώσουν μια σειρά γεγονότων σε λίγες ώρες: ακρόαση ενώπιον του Μ. Συνεδρίου, μετάβαση στον Πιλάτο, όνειρο της γυναίκας του Πιλάτου, μεταφορά στον Ηρώδη, επιστροφή στον Πιλάτο, μαστίγωση, καταδίκη σε θάνατο, πορεία και σταύρωση. Όλα αυτά να υπαχθούν σε λίγες ώρες φαίνεται –σύμφωνα με την Jaubert – μάλλον αδύνατο. Η λύση της προσφέρει αντιθέτως ένα χρονικό πλαίσιο από τη νύκτα προς την Τετάρτη μέχρι το πρωί της Παρασκευής.

Επίσης καταδεικνύει ότι στον Μάρκο τα γεγονότα της *Κυριακής των Βαΐων*, της Δευτέρας και της Τρίτης παρουσιάζονται με ακριβή διαδοχή των γεγονότων. Μετά όμως (ο Ευαγγελιστής) μεταπηδά από εκεί αμέσως στο πασχάλιο δείπνο. Έτσι σύμφωνα με την συνοπτική χρονολόγηση έμεναν δύο ημέρες για τις οποίες δεν αναφέρεται τίποτε. Τελικά η Jaubert υπενθυμίζει ότι με αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε να λειτουργήσει το σχέδιο των ιουδαϊκών αρχών ώστε να σκοτώσουν τον Ιησού έγκαιρα προ της εορτής. Ο Πιλάτος διά της διστακτικότητάς του μετέθεσε την σταύρωση μέχρι την Παρασκευή.

Βεβαίως ενάντια στην μετάθεση της χρονολόγησης του Τελευταίου Δείπνου από την Πέμπτη στην την Τρίτη, βρίσκεται ότι η αρχέγονη παράδοση συνηγορεί υπέρ της Πέμπτης, η οποία όμως (παράδοση) με σαφήνεια απαντά τον 2ο αι. Απέναντι σε αυτή (την παράδοση) η κ. Jaubert αντιπαραθέτει ένα δεύτερο κείμενο με το οποίο υποστηρίζει τη θέση της: πρόκειται για την επονομαζόμενη *Διδασκαλία των Αποστόλων*, που προέρχεται από τις αρχές του 3ου αι. και χρονολογεί το δείπνο του Ιησού την Τρίτη. Η ερευνήτρια επιχειρεί να αποδείξει ότι το βιβλίο περιέχει μια αρχαία παράδοση, της οποίας τα ίχνη μπορούν να ανιχνευθούν και σε άλλα κείμενα. Σε αυτό πρέπει κάποιος βέβαια να αντιτάξει ότι τα καταδεικνυόμενα ίχνη της παραδόσεως είναι πολύ αδύναμα για να μπορέσουν να πείσουν. Η άλλη δυσκολία υφίσταται στο ότι η χρήση ενός ημερολογίου που κατεξοχήν ήταν διαδεδομένο στο Κουμράν είναι ελάχιστα πιθανό. Ο Ιησούς τις μεγάλες εορτές ανέβαινε στο Ναό. Ακόμη κι αν προφήτεψε το τέλος του (Ναού), γεγονός που επιβεβαίωσε και με μια δραματική σημειολογική κίνηση, ακολουθούσε το ιουδαϊκό εορταστικό ημερολόγιο, όπως ιδιαίτερα καταδεικνύει το *Κατά Ιωάννη*. Βεβαίως μπορεί κάποιος να συμφωνήσει με τη γαλλίδα επιστήμονα ότι το ημερολόγιο των Ιωβηλαίων δεν ήταν αυστηρά περιορισμένο στο Κουμράν και τους Εσσαίους. Αλλά αυτό δεν επαρκεί για να μπορέσουμε να το εκλάβουμε ως πάσχα του Ιησού. Έτσι μπορεί να γίνει κατανοητό γιατί η θέση της που είναι γοητευτική με την πρώτη ματιά, απορρίφθηκε από την πλειονότητα των ερευνητών.

Την παρουσίασα με τόσο λεπτομερή τρόπο, διότι επιτρέπει να λάβουμε μια γεύση από το πολυεπίπεδο του ιουδαϊκού κόσμου την εποχή του Ιησού, τον οποίο παρά τη διεύρυνση των γνώσεων μας αναφορικά με τις πηγές, ανεπαρκώς μπορούμε να αναδομήσουμε. Έτσι δεν αποκλείσουμε θα κάθε πιθανότητα από αυτή τη θέση, αλλά απλούστατα η υιοθέτησή της εξαιτίας των προβλημάτων της είναι μη δυνατή.

Τι μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε; Την επιμελή εξέταση όλων των λύσεων που έχουν επιχειρηθεί μέχρι τούδε τις βρήκα στο βιβλίο περί του Ιησού του John P. Meier ο οποίος στο τέλος του πρώτου τόμου, έχει παραθέσει μια συμπεριληπτική μελέτη αναφορικά με τη χρονολογία της ζωής του Ιησού. Φθάνει στο συμπέρασμα ότι πρέπει να επιλέξει ανάμεσα στη συνοπτική και την ιωάννεια χρονολογία και επί τη βάσει του συνολικού ευρήματος από τις πηγές καταδεικνύει ότι η απόφαση γέρνει υπέρ του Ιωάννη. Ο Ιωάννης έχει δίκιο με το ότι οι ιουδαϊκές αρχές την εποχή της δίκης του Ιησού ενώπιον του Πιλάτου δεν είχαν φάγει το πάσχα και γι’ αυτό και έπρεπε να διατηρούνται καθαροί. Έχει δίκιο με το γεγονός ότι η σταύρωση δεν πραγματοποιήθηκε κατά τη διάρκεια της εορτής αλλά την παραμονή. Αυτό σημαίνει ότι ο Ιησούς πέθανε την ώρα κατά την οποία σφάζονταν τα πασχάλια αρνιά. Έτσι είναι φυσικό το ότι αργότερα οι χριστιανοί θεωρούσαν το γεγονός αυτό κάτι περισσότερο από τύχη, το ότι αναγνώρισαν στον Ιησού τον αυθεντικό αμνό, ότι ανακάλυψαν ότι το τελετουργικό των αμνών ακριβώς οδηγήθηκε στο αληθινό τους νόημα.

Παραμένει το ερώτημα: αλλά γιατί οι Συνοπτικοί ανέφεραν ένα πασχάλιο γεύμα; Πού ερείδεται αυτή η αλυσίδα της παράδοσης; Μία αληθινά πειστική απάντηση σε αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να δώσει ούτε ο Meier. Επεχείρησε –όπως πολλοί άλλοι ερμηνευτές- κάνοντας χρήση της κριτικής της σύνταξης και της φιλολογικής (κριτικής). Θέλει να δείξει ότι τα Μκ. 14, 1α και 14, 12-16 –τα μοναδικά χωρία όπου στον Μάρκο γίνεται λόγος για Πάσχα- προστέθηκαν εκ των υστέρων. Σύμφωνα με την άποψή του. στην αυθεντική αφήγηση του τελευταίου Δείπνου δεν γινόταν λόγος για το πάσχα. Αυτή η επέμβαση, έστω κι αν την υποστηρίζουν μεγάλα ονόματα, είναι πλαστή. Σωστή είναι η επισήμανση του ότι κατά την απεικόνιση του ίδιου γεύματος το πασχάλιο τελετουργικό απαντά τόσο λίγο όσο στον Ιωάννη. Έτσι με συγκεκριμένους περιορισμούς θα μπορούσε κάποιος να συμφωνήσει: *ολόκληρη η ιωάννεια παράδοση […] συμφωνεί απόλυτα με την αρχέγονη συνοπτική παράδοση με το γεγονός ότι ο χαρακτήρας του γεύματος δεν ανήκει στο Πάσχα* (*A Marginal Jew I,* σελ. 398).

Αλλά τι ήταν άραγε το τελευταίο δείπνο του Ιησού; Και πώς έφθασε τόσο ενωρίς να χαρακτηριστεί πασχάλιο; Η απάντηση του Meier είναι αποστομωτικά απλή και από πολλές επόψεις πειστική: ο Ιησούς γνώριζε αναφορικά με τον επικείμενο θάνατό Του. Γνώριζε ότι δεν μπορεί πλέον να φάει το πάσχα. Με αυτή την απόλυτη συνείδηση προσκάλεσε τους δικούς Του σε ένα τελευταίο δείπνο ιδιαίτερου χαρακτήρα, το οποίο δεν ανήκε σε κανένα συγκεκριμένο ιουδαϊκό τελετουργικό. Ο αποχαιρετισμός Του ήταν που πρόσφερε το καινούργιο, δώρισε τον εαυτό Του ως τον αυθεντικό αμνό και ίδρυσε το *δικό Του* Πάσχα. Σε όλα τα συνοπτικά Ευαγγέλια σε αυτό το δείπνο εντάσσεται η προφητεία του θανάτου και η προφητεία της αναστάσεώς Του. Στον Λουκά έχει μία ιδιαίτερα εορταστική και μυστηριώδη μορφή: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* (25, 15 κε.). Η φράση παραμένει δίσημη: μπορεί να σημαίνει ότι ο Ιησούς για τελευταία φορά τρώει το συνηθισμένο Πάσχα με τους δικούς Του. Μπορεί, όμως, και να σημαίνει ότι δεν το τρώει πλέον, αλλά ότι πλησιάζει το καινούργιο Πάσχα.

Από ολόκληρη την Παράδοση ένα πράγμα είναι σαφές: το ουσιαστικό αυτού του αποχαιρετιστήριο γεύματος δεν είναι το παλιό πάσχα αλλά το καινούργιο το οποίο πραγμάτωσε ο Ιησούς σε αυτή τη συνάφεια. Ακόμη κι αν η συντροφιά του Ιησού με τους Δώδεκα δεν ήταν πασχάλιο δείπνο σύμφωνα με τις τελετουργικές προδιαγραφές του Ιουδαϊσμού, κατά την ανασκόπηση της εσωτερικής συνάφειας όλου του γεγονότος με τον θάνατο και την ανάσταση του Ιησού ήταν ορατό το εξής: ήταν το πάσχα του Ιησού. Και με αυτή την έννοια ο Ιησούς γιόρτασε το Πάσχα *και* παρόλα αυτά δεν το γιόρτασε: τα παλιά έθιμα δεν μπορούσαν να εορταστούν. Όταν ήρθε η ώρα τους, ο Ιησούς είχε ήδη πεθάνει. Αλλά είχε προσφέρει ο ίδιος τον εαυτό Του και έτσι γιόρτασε αληθινά το πάσχα μαζί τους. Με αυτόν τον τρόπο το παλιό δεν ακυρώθηκε αλλά για πρώτη φορά στο πλήρες νόημά τους.

Η πλέον πρώιμη μαρτυρία για αυτή τη συνθεώρηση του καινού και του παλιού, που συναρτά την πασχάλια ερμηνεία του δείπνου του Ιησού με τον θάνατο και την Ανάσταση, απαντά στον Παύλο στο Α’Κορ. 5, 7:*ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (πρβλ.Meier, *A Marginal Jew I,* σελ. 429 κε.).Όπως και στον Μκ. 14, 1 έπεται της πρώτης μέρας των άζυμων άρτων το Πάσχα, αλλά η τελετουργική σημασία του τότε μεταμορφώθηκε σε χριστολογική και υπαρξιακή. Άζυμα ψωμιά πρέπει πλέον να είναι οι χριστιανοί, απελευθερωμένοι από τη ζύμη της αμαρτίας. Το θυσιασμένο αρνί όμως είναι ο Χριστός. Σε αυτό συμφωνεί ο Παύλος ακριβώς με την ιωάννεια χρονολόγηση των γεγονότων. Έτσι γι’ αυτόν ο θάνατος και η ανάσταση του Χριστού είναι η γιορτή του Πάσχα που παραμένει στο διηνεκές.

Εξ αυτού μπορεί κάποιος να κατανοήσει πολύ ενωρίς το τελευταίο δείπνο του Ιησού, το οποίο δεν εμπερικλείει μόνον μία πρόρρηση αλλά μια πρόληψη του σταυρού και της Ανάστασης στα ευχαριστιακά δώρα, θεωρούνταν ως Πάσχα. Και επίσης ήταν τέτοιο.

## Η ίδρυση της Ευχαριστίας

Η επονομαζόμενη αφήγηση των ιδρυτικών λόγων, τέ. οι λόγοι και οι χειρονομίες, με τα οποία ο Ιησούς έδωσε τον εαυτό Του στο ψωμί και το κρασί, συνιστούν τον πυρήνα της παράδοσης του τελευταίου Δείπνου. Εκτός των τριών συνοπτικών Ευαγγελιστών –Ματθαίος, Μάρκος, Λουκάς- η αφήγηση απαντά επίσης στην *Α’ Κορινθίους Επιστολή* του αγ. Παύλου (11, 23-26). Οι τέσσερεις αφηγήσεις στον πυρήνα τους είναι πολύ όμοιες αλλά με διαφορές στις λεπτομέρειες, οι οποίες όπως ευνόητο αποτελούν αντικείμενο εξαντλητικών συζητήσεων. Μπορεί να γίνει διάκριση δύο βασικών τύπων: από τη μία πλευρά βρίσκεται η αναφορά του Μάρκου η οποία συμφωνεί σε μεγάλο βαθμό με το κείμενο του Ματθαίου. Από την άλλη πλευρά βρίσκεται το κείμενο του Παύλου που είναι συγγενές με του Λουκά. Η αναφορά του Παύλου είναι το φιλολογικά αρχαιότερο κείμενο: η Α’ Κορινθίους συγγράφηκε περίπου το έτος 56. Η χρονολογία συγγραφής του *Κατά Μάρκον* προσδιορίζεται αργότερα, αλλά είναι αναντίρρητο ότι κείμενό του αποδίδει την αρχαία παράδοση. Η διαφωνία των ερμηνευτών αφορά στο ποιος από τους δύο τύπους –Μάρκος ή Παύλος- είναι ο αρχαιότερος.

Ο Rudolf Pesch με εντυπωσιακά επιχειρήματα τάχθηκε υπέρ την αρχαιότητας της παράδοσης του Μάρκου, η οποία πρέπει να χρονολογηθεί τη δεκαετία του 30. Αλλά και η αφήγηση του Παύλου ανάγεται στην ίδια δεκαετία. Ο Παύλος αναφέρει ότι παραδίδει αυτό το οποίο ο ίδιος παρέλαβε ως παράδοση από τον Κύριο. Η αφήγηση της καθιέρωσης της Ευχαριστίας και αυτή της ανάστασης (Α’Κορ. 15, 3-8) κατέχουν εξέχουσα θέση στις παύλειες επιστολές: είναι κείμενα με σταθερή διατύπωση, τα οποία ο απόστολος ως τέτοια έχει ήδη παραλάβει και με φροντίδα τα παραδίδει κατά λέξιν. Στο Α’ Κορ. 15 με εντυπωσιακό τρόπο εμμένει στη διατύπωση της οποίας η διαφύλαξη είναι απαραίτητη για τη σωτηρία. Από αυτό εξάγεται ότι ο Παύλος έλαβε τα λόγια του Μυστικού Δείπνου στην αρχέγονη κοινότητα με τέτοιο τρόπο ώστε να έχει τη βεβαιότητα ότι αυτά προέρχονται από τον ίδιο τον Κύριο.

Ο Pesch θεωρεί ότι η ιστορική προτεραιότητα της αφήγησης του Μάρκου ερείδεται στο γεγονός ότι αυτή παραμένει μια απλή αφήγηση, ενώ το Α’Κορ. 11 λατρευτική αιτιολογία και έτσι ήδη έχει μορφοποιηθεί λειτουργικά –και για την Λειτουργία- (πρβλ. *Markusevangelium* II, σελ. 364–377, ιδιαίτ. 369). Εν προκειμένω υπάρχει βεβαίως κάτι σωστό. Όμως μου φαίνεται τελικά ότι δεν υπάρχει καμιά διαφορά ανάμεσα στην ιστορική και τη θεολογική ποιότητα των δύο κειμένων. Είναι ορθό είναι ο Παύλος, προσανατολιζόμενος στον εορτασμό της χριστιανικής λειτουργίας, θέλει να ομιλήσει με χαρακτήρα νόρμας/οδηγίας: όταν *αυτό* σημαίνεται με τον όρο *λατρευτική αιτιολογία*, μπορώ να συμφωνήσω. Αλλά σύμφωνα με την πεποίθηση του αποστόλου έχει τον χαρακτήρα της οδηγίας για τη χριστιανική λειτουργία ακριβώς διότι αποδίδει με ακρίβεια τη Διαθήκη του Κυρίου. Σε αυτό το βαθμό ο προσανατολισμός στη λατρεία και η ίδια υφιστάμενη μορφή τους για χρήση στη λατρεία δεν αντιφάσκει στην αυστηρή παράδοση εκείνων που ο Κύριος είπε και ήθελε. Αντιθέτως: έχουν χαρακτήρα νόρμας επειδή είναι αυθεντικά και αρχέγονα. Εν προκειμένω αυτή η ακρίβεια της παράδοσης δεν αποκλείει και επιλογή. Αλλά επιλογή και μορφοποίηση –κι αυτή είναι η πεποίθηση του Παύλου- δεν μπορούν να παραχαράξουν αυτό που παραδόθηκε από τον Κύριο εκείνη τη νύχτα στους μαθητές.

Τέτοια επιλογή και μορφοποίηση για λειτουργικές ανάγκες υπάρχει και στο *Κατά Μάρκον*. Διότι και αυτή η αφήγηση δεν μπορεί να θεωρηθεί έξω από τη σημασία της για τη λειτουργία της Εκκλησίας και προϋποθέτει από τη δική της πλευρά προϋπάρχουσα λειτουργική παράδοση. Και οι δύο τύποι της παράδοσης επιθυμούν να μας γνωστοποιήσουν με αυθεντικό τρόπο τη Διαθήκη του Κυρίου. Από κοινού μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τον πλούτο των θεολογικών προοπτικών του γεγονότος και μας καταδεικνύουν ταυτόχρονα το ανήκουστα καινούργιο που εκείνη τη νύχτα ο Ιησούς καθιέρωσε.

Σε μία τόσο τεράστια θρησκειοϊστορική και θεολογικά μοναδική διαδικασία, όπως την γνωστοποιούν οι αφηγήσεις του Τελευταίου Δείπνου, δεν θα μπορούσε να απουσιάζει ο προβληματισμός της σύγχρονης θεολογίας: με την εικόνα του φιλικού προς τους ανθρώπους ραβίνου, που ζωγραφίζουν πολλοί ερμηνευτές, δεν συμβιβάζεται κάτι τέτοιο τόσο ανήκουστο. Αυτή την εικόνα δεν μπορούμε να *δείξουμε* *εμπιστοσύνη* Και φυσικά δεν ταιριάζει με την εικόνα του Χριστού ως πολιτικού επαναστάτη. Έτσι ένα όχι μικρό μέρος της σημερινής ερμηνευτικής αμφιβάλλει ότι τα ιδρυτικά λόγια όντως ανάγονται στον Ιησού. Επειδή το συγκεκριμένο θέμα αφορά στον πυρήνα του Χριστιανισμού εν γένει και μια βασική πλευρά της μορφής του Ιησού, πρέπει να εξετάσουμε το θέμα λίγο εγγύτερα.

Η βασική αντίρρηση ενάντια στην ιστορική των λογίων και των χειρονομιών του Τελευταίου Δείπνου μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: υπάρχει μία αντίφαση ανάμεσα στο μήνυμα περί της βασιλείας του Θεού από τον Ιησού και της παράστασης του αντιπροσωπευτικού εξιλαστήριου θανάτου Του. Το εσωτερικό κέντρο των λογίων του Τελευταίου Δείπνου, όμως, είναι το *υπέρ υμῶν-πολλών*, η αντιπροσωπευτική θυσία του Ιησού και με αυτήν και η σκέψη του εξιλασμού. Ενώ ο Ιωάννης ο Βαπτιστής είχε προσκαλέσει σε μετάνοια ενόψει του απειλητικού κριτηρίου, ο Ιησούς ως αγγελιοφόρος της χαράς κηρύττει την εγγύτητα της βασιλείας του Θεού και την απροϋπόθετη θέληση για άφεση, το βασίλειο της καλοσύνης του Θεού και του ελέους. *Το τελευταίο λόγιο το οποίο ο Θεός ομιλεί δια των τελευταίων αγγελιοφόρων (οι αγγελιοφόροι της ειρήνης μετά τον τελευταίο αγγελιοφόρο της κρίσης Ιωάννη), είναι λόγος σωτηρίας. Το κήρυγμα του Ιησού χαρακτηρίζεται διά του σαφούς προσανατολισμού στην υπόσχεση σωτηρίας του Θεού, διά της υποκατάστασης του Θεού-Κριτή διά του παρόντος θεού της καλοσύνης.* Σε αυτά τα λόγια συνοψίζει ο Pesch το βασικό περιεχόμενο της επιχειρηματολογίας που ισχυρίζεται ότι είναι ασύμβατη η παράδοση του Τελευταίου Δείπνου με την καινότητα και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του κηρύγματος του Ιησού (*Abendmahl,* σελ. 104).

Ο Peter Fiedler επεκτείνει με δραστικό τρόπο τη λογική αυτής της άποψης, όταν γράφει: *ο Ιησούς κήρυξε τον Πατέρα που θέλει να συγχωρήσει χωρίς προϋποθέσεις*. Και μετά ρωτά: *„Δεν ήταν Αυτός λοιπόν στη χάρη Του τόσο γενναιόδωρος ή μάλιστα κυρίαρχος ώστε να επιμένει σε έναν εξιλασμό“* (ό.π. σελ. 569. πρβλ. Pesch, *Abendmahl,* σελ. 16 και 106). Κατόπιν διακηρύσσει ως ασύμβατα την εξιλαστήρια αντίληψη με την εικόνα του Θεού όπως διακηρύχθηκε από τον Ιησού. Με αυτό εν τω μεταξύ συμφωνούν πολλοί ερμηνευτές και συστηματικοί θεολόγοι.

Όντως εδώ εντοπίζεται το βασικό θεμέλιο γιατί ένα μεγάλο μέρος των σύγχρονων θεολόγων (όχι μόνον ερμηνευτές) τάσσεται εναντία στην προέλευση των λογίων του Μυστικού Δείπνου από τον ιστορικό Ιησού. Η αιτία δεν έγκειται στα ιστορικά ευρήματα: όπως ήδη διαπιστώσαμε, τα ευχαριστιακά κείμενα συνιστούν αρχαιότατο υλικό. Επί τη βάσει του ιστορικού ευρήματος δεν μπορεί τίποτα να είναι περισσότερο αρχέγονο από την παράδοση του Μυστικού Δείπνου. Αλλά η ιδέα του εξιλασμού δεν γίνεται κατανοητή στο μοντέρνο αισθητήριο. Ο Ιησούς με το κήρυγμα της βασιλείας του Θεού πρέπει να συνιστά τον άλλο πόλο. Πρόκειται για τη δική μας εικόνα περί του Θεού και του ανθρώπου. Σε αυτό το βαθμό ολόκληρη η συζήτηση είναι μόνον φαινομενικά ιστορική.

Το ερώτημα μάλλον είναι: τι σημαίνει εξιλασμός; Συμφωνεί με μια καθαρή εικόνα του Θεού; Δεν αποτελεί στάδιο της θρησκευτικής εξέλιξης της ανθρωπότητας που πρέπει απαραίτητα να υπερνικηθεί; δεν πρέπει ο Ιησούς εάν θέλει να είναι ο καινός αγγελιοφόρος του Θεού να ταχθεί αντίθετα προς αυτή την άποψη; Έτσι η αυθεντική συζήτηση πρέπει να περιστραφεί στο εάν τα καινοδιαθηκικά κείμενα –ορθά αναγνωσμένα- διανοίγουν σε εμάς μια αντίληψη περί εξιλασμού, η οποία και από μας μπορεί να γίνει κατανοητή όταν βέβαια είμαστε έτοιμοι να αφουγκραστούμε το μήνυμα που φθάνει σε εμάς.

Θα πραγματευτούμε οριστικά το συγκεκριμένο ερώτημα στο κεφάλαιο περί του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Αυτό συναρτάται βέβαια με την ετοιμότητα να μη στεκόμαστε απέναντι στην Κ.Δ. με *κριτική διάθεση ενός ειδικού* αλλά να αφηνόμαστε στο να μάθουμε και να καθοδηγηθούμε. Να μην μοντάρουμε απλώς τα κείμενα σύμφωνα με τις ιδέες μας αλλά να αφήνουμε τις ιδέες μας να καθαρίζονται και να εμβαθύνονται από τον λόγο Του.

Προσωρινά ας επιχειρήσουμε αφουγκραζόμενοι να προβούμε στην κατανόηση. Εν προκειμένω προκύπτει καταρχάς το ερώτημα: υπάρχει στ’ αλήθεια αυτή η αντίφαση ανάμεσα στο κήρυγμα περί της Βασιλείας του Θεού που ακούστηκε στη Γαλιλαία και στο τελευταίο κήρυγμα που εντοπίζεται στην Ιερουσαλήμ; Σημαντικοί ερμηνευτές – Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink, Ulrich Wilckens- διαπιστώνουν βέβαια μια βαθιά διαφορά ανάμεσα στα δύο αλλά καμιά άλυτη αντίθεση. Αφορμώνται από το γεγονός ότι ο Ιησούς προέβη καταρχάς στη μεγάλη προσφορά της βασιλείας και την απροϋπόθετη δωρεά της συγχώρεσης. Έπρεπε, όμως, κατόπιν να λάβει υπόψιν του την αποτυχία-απόρριψη αυτής της προσφοράς και έτσι ταύτισε την αποστολή Του με αυτή του Δούλου του Κυρίου. Συνειδητοποίησε ότι μετά την άρνηση της προσφοράς Του έμενε μόνον ο δρόμος του αντιπροσωπευτικού εξιλασμού: ότι αυτός έπρεπε να σηκώσει πάνω Του τη συμφορά που επερχόταν για τον Ισραήλ έτσι ώστε να παρέξει τη σωτηρία.

Τι μπορούμε να σχολιάσουμε αναφορικά με αυτό; Ασφαλώς επί τη βάσει της συνολικής διάρθρωσης της βιβλικής εικόνας του Θεού και της ιστορίας της θείας Οικονομίας είναι δυνατή μια τέτοια εξέλιξη, η διάβαση ενός καινούργιου δρόμου της αγάπης μετά την αποτυχία της πρώτης προσφοράς,. Ανήκει στις ατραπούς της ιστορίας του Θεού με τους ανθρώπους που απεικονίζονται στην Π.Δ. ακριβώς αυτή η ελαστικότητα του Θεού, ο οποίος αναμένει την ελεύθερη συγκατάβαση του ανθρώπου και διανοίγοντας μετά από κάθε «όχι» έναν καινούργιο δρόμο αγάπης. Στο όχι του Αδάμ απαντά με μια καινούργια στροφή αγάπης προς τους ανθρώπους. Στο όχι της Βαβέλ απαντά με μία καινούργια είσοδο στην Ιστορία μέσω της εκλογής του Αβραάμ. Η απαίτηση για ένα βασιλιά για τους Ισραηλίτες καταρχάς αποτελεί πείσμα ενάντια στον Θεό, ο οποίος επιθυμεί να κυβερνά άμεσα τον λαό Του. Αλλά διά της επαγγελίας προς τον Δαυίδ μεταβάλλει αυτό το πείσμα σε μια ατραπό η οποία οδηγεί άμεσα στον Χριστό, τον Υιό του Δαυίδ. Ασφαλώς έτσι είναι δυνατή μια παρόμοια διττή φάση στη δράση του Ιησού. Το κεφ. 6 του *Κατά Ιωάννη* εμφανίζεται να υπονοεί μια τέτοια στροφή στην πορεία του Ιησού με τους ανθρώπους. Και ο λαός και πολλοί από τους μαθητές Του τον εγκαταλείπουν μετά από τα ευχαριστιακά Του λόγια. Μόνον οι Δώδεκα παραμένουν κοντά Του. Μία παρόμοια τομή απαντάμε στο *Κατά Μάρκον*, όπου ο Ιησούς μετά το δεύτερο πολλαπλασιασμό των άρτων και την Ομολογία του Πέτρου (8, 27-30) εγκαινιάζει με τις προρρήσεις περί του Πάθους την οδό για την Ιερουσαλήμ και το τελευταίο του Πάσχα.

Ο Erik Peterson το 1929 στο άρθρο του αναφορικά με την Εκκλησία, το οποίο μέχρι σήμερα είναι εξαιρετικά πολύτιμο, εκφράζει την άποψη ότι η Εκκλησία υπάρχει μόνον υπό την προϋπόθεση *ότι οι Ιουδαίοι ως ο εκλεγμένος από τον Θεό λαός δεν πίστεψε στον Κύριο. Εάν εκείνοι τον αποδέχονταν, θα ερχόταν και πάλι ο Υιός του Ανθρώπου και θα ανέτειλε το μεσσιανικό βασίλειο όπου ο Ιουδαίοι θα λάμβαναν τη σημαντικότερη θέση* (*Theologische Traktate*, σελ. 247). Ο Romano Guardini υιοθέτησε αυτή τη θέση στα έργα του και την μετάλλαξε. Γι’ αυτόν, το κήρυγμα του Ιησού σαφώς εγκαινιάζεται με την προσφορά της βασιλείας. Το όχι του Ισραήλ οδήγησε σε μια νέα φάση της ιστορίας της θείας Οικονομίας στην οποία ανήκουν ο θάνατος και η Ανάσταση του Κυρίου και η Εκκλησία των εθνών.

Τι μπορούμε να ισχυριστούμε για όλα αυτά; Καταρχάς το εξής: ασφαλώς είναι δυνατή η συγκεκριμένη εξέλιξη στο κήρυγμα του Ιησού μέσω καινούργιων αποφάσεων. Ο ίδιος ο Peterson μετατοπίζει αυτή την τομή όχι στο κήρυγμα του Ιησού αλλά στην εποχή μετά το Πάσχα, κατά την οποία οι μαθητές καταρχάς πάλεψαν για το ναι του Ισραήλ. Στο βαθμό που φανερώθηκε η αποτυχία σε αυτή την προσπάθεια, μόνον τότε πορεύτηκαν στα έθνη. Αυτή η δεύτερη διαδικασία είναι για μας απόλυτα κατανοητή στα κείμενα της Κ.Δ. Αντιθέτως θα μπορούσαμε να υποθέσουμε με λιγότερη ή περισσότερη πιθανότητα εξελίξεις στην πορεία του Ιησού, χωρίς όμως να συλλάβουμε με σαφήνεια. Με απόλυτη βεβαιότητα δεν απαντά η οξεία αντίθεση μεταξύ του κηρύγματος της βασιλείας και αυτού στην Ιερουσαλήμ, όπως την συναντάμε στις θέσεις που εκφράζουν οι σύγχρονοι ερευνητές. Τα δείγματα για μια τέτοια εξέλιξη στην πορεία του Ιησού ήδη τα έχουμε επισημάνει. Αλλά πρέπει να αναφέρουμε (όπως π.χ. έχει εκτεθεί με σαφήνεια από τον John P. Meier) ότι η παρουσίαση των συνοπτικών Ευαγγελίων δεν μας ικανώνει να παρακολουθήσουμε τη χρονολογική εξέλιξη του κηρύγματος του Ιησού. Βεβαίως οι εμφάσεις στην αναγκαιότητα του θανάτου και της αναστάσεως γίνονται σαφέστερες όσο προχωρά ο Ιησούς στην οδό. Αλλά το συνολικό υλικό δεν έχει χρονολογικά διαταχθεί, έτσι ώστε εμείς με σαφήνεια να διακρίνουμε τι συνέβη προηγουμένως και τι μεταγενέστερα.

Δύο μόνον παρατηρήσεις ίσως αρκούν: στον Μάρκο ήδη στο κεφ. 2 στο πλαίσιο της διαφωνίας αναφορικά με τη νηστεία των μαθητών, απαντά η πρόρρηση του Ιησού: *θα έλθουν, όμως, μέρες που θα αποσπασθεί απ’ αυτούς ο νυμφίος και τότε θα νηστέψουν εκείνη τη μέρα* (2, 20).Ακόμη πολύ σπουδαιότερος είναι ο προσδιορισμός της αποστολής Του που κρύβεται πίσω από την Ομιλία Του με παραβολές –παραβολές που παρουσιάζουν στους ανθρώπους το κήρυγμα περί της Βασιλείας του Θεού. Ο Ιησούς ταυτίζει την αποστολή Του με εκείνη που δόθηκε στον Ησαΐα μετά τη συνάντηση με τον ζώντα Θεό στο Ναό: στον προφήτη λέχθηκε ότι η αποστολή θα οδηγούσε σε ακόμη μεγαλύτερη πώρωση και μόνον μέσω αυτής θα μπορούσε να έλθει η σωτηρία. Ο Ιησούς στην πρώτη περίοδο του κηρύγματός Του αναφέρει στους μαθητές ότι ακριβώς αυτή θα είναι η οδός της πορείας Του (Μκ. 4, 10 κε.. Ησ. 6, 9 κε.).

Έτσι όλες οι παραβολές, ολόκληρο το κήρυγμα περί της βασιλείας του Θεού, τοποθετείται κάτω από το σημείο του Σταυρού. Αφορμώμενοι από τον Τελευταίο Δείπνο και την Ανάσταση του Ιησού να προσθέσουμε ότι ακριβώς ο Σταυρός είναι η ύπατη ριζοσπαστικοποίηση τής χωρίς όρους αγάπης του Θεού, κατά την οποία παραδίδει τον εαυτό Του αντίθετα προς την άρνηση από την πλευρά των ανθρώπων, σηκώνει πάνω Του το όχι των ανθρώπων και το ελκύει στο δικό Του Ναι (πρβλ. Β’ Κορ. 1, 19). Η ερμηνεία των Παραβολών και του κηρύγματος αυτών περί της Βασιλείας επί τη βάσει της θεολογίας του Σταυρού απαντά επίσης στα παράλληλα λόγια των άλλων δύο Συνοπτικών (Μτ. 13, 10-17. Λκ. 8, 9 κε.).

Το γεγονός ότι το κήρυγμα του Ιησού καταυγάζεται ευθύς εξ αρχής από το φως του Σταυρού απαντά επίσης με άλλο τρόπο στα συνοπτικά Ευαγγέλια. Περιορίζομαι σε δύο υποδείξεις: κατά την αρχή της πορείας του Ιησού στο *Κατά Ματθαίον* απαντά η επί του Όρους Ομιλία με την πανηγυρική εισαγωγή μέσω των Μακαρισμών. Όλοι έχουν αποτυπωμένη την προοπτική του Σταυρού που εμφανίζεται με απόλυτη οξύτητα μετά στον τελευταίο Μακαρισμό: *ευτυχισμένοι όσοι διώκονται για τη δικαιοσύνη διότι σ’αυτούς ανήκει η βασιλεία των Ουρανών. Ευτυχισμένοι είστε όταν σας κοροϊδεύσουν και σας καταδιώξουν και σας συκοφαντήσουν ένεκα του προσώπου μου. Χαίρετε και αγαλλιάσθε διότι ο μισθός σας είναι πολύς στους ουρανούς. Έτσι δίωξαν και τους προφήτες πριν από σας* (Μτ. 5, 10 κε.)[[5]](#footnote-5).

Τέλος να υπενθυμίσω ότι ο Λουκάς στην αρχή της παρουσίασης της οδού του Ιησού τοποθετεί την απόρριψη στη Ναζαρέτ(πρβλ. 4, 16-29).Ο Ιησούς διακηρύσσει ότι εκπληρώνεται η επαγγελία του Ησαΐα για την έλευση ενός έτους συγχώρεσης υπό του Κυρίου: *Το Πνεύμα του Κυρίου είναι πάνω μου διότι με έχρισε. Με απέστειλε να φέρω το χαρμόσυνο νεό στους φτωχούς, να θεραπεύσω τους πληγωμένους στην καρδιά, ν’ αναγγείλω στους αιχμαλώτους απελευθέρωση και στους τυφλούς την όραση,* *ν’ απελευθερώσω τους χτυπημένους, ν’ αναγγείλω την ευλογημένη εποχή του Κυρίου* (4, 18-19)[[6]](#footnote-6). Οι συμπατριώτες Του, όμως, ένεκα της αξίωσής Του, λειτουργούν με οργή και τον οδηγούν έξω από την πόλη: *και αφού σηκώθηκαν τον έβγαλαν έξω από την πόλη και τον οδήγησαν ως την άκρη του βουνού πάνω στο οποίο ήταν οικοδομημένη η πόλη για να τον πετάξουν στον γκρεμό* (4, 29). Ακριβώς με το κήρυγμα της χάριτος που απευθύνει ο Ιησούς διανοίγεται η προοπτική του Σταυρού. Ο Λουκάς, ο οποίος έχει συνθέσει το Ευαγγέλιό του επιμελώς, απόλυτα συνειδητά τοποθέτησε αυτή τη σκηνή ως ένα είδος επιγραφής πάνω από ολόκληρη τη δράση του Ιησού.

Συνεπώς αντίφαση μεταξύ της εξαγγελίας της χαράς υπό του Ιησού και της αποδοχής του Σταυρού ως θανάτου υπέρ πολλών δεν υπάρχει. Αντιθέτως: μόνον μετά την αποδοχή και τη μεταμόρφωση του θανάτου φθάνει η εξαγγελία της χάριτος στο απόλυτο βάθος της. Κατά τα λοιπά η ιδέα ότι η Κοινότητα καθιέρωσε τη θεία Ευχαριστία είναι απόλυτα παράλογη και από ιστορικής επόψεως. Ποιος θα μπορούσε να προβάλλει μια τέτοια σκέψη, να δημιουργήσει μια τέτοια πραγματικότητα; Πώς θα ήταν δυνατό, οι πρώτοι Χριστιανοί –με σαφήνεια ήδη τη δεκαετία του 30- να υιοθετήσουν χωρίς αντιρρήσεις μια τέτοια ανακάλυψη;

Δικαίως ο Pesch σχολιάζει ότι μέχρι σήμερα δεν κατέστη δυνατόν να παρουσιαστεί μια επεξήγηση που να πείσει ότι η παράδοση της θείας Ευχαριστίας δημιουργήθηκε εκ των υστέρων. Δεν υπάρχει. Μπορούσε να προέλθει μόνον από την ιδιαιτερότητα της αυτοσυνειδησίας του Ιησού. Μόνον αυτός μπορούσε με τέτοια αυθεντία να συνυφάνει τα νήματα του Νόμου και των Προφητών σε μία ενότητα–σε απόλυτη πιστότητα προς τη Γραφή αλλά και την καινότητα της υιικής του υπόστασης. Μόνον επειδή Αυτός ο ίδιος εκφώνησε και έπραξε, η Εκκλησία ήδη από την αρχή, παρά τα διαφορετικά ρεύματα που υπήρχαν στους κόλπους της, μπορούσε να πραγματοποιεί την κλάση του άρτου, όπως ο Ιησούς έπραξε τη νύχτα της προδοσίας.

## 

## 3. Η θεολογία των ιδρυτικών λόγων

Μετά από όλους τους συλλογισμούς αναφορικά τα ιστορικά πλαίσια και την ιστορική αξιοπιστία των ιδρυτικών λόγων του Ιησού ήλθε η ώρα να στραφούμε στο περιεχόμενο των εκφωνήσεων. Καταρχάς πρέπει για άλλη μια φορά να υπενθυμίσω ότι στις τέσσερεις ευχαριστιακές αφηγήσεις απαντούμε δύο τύπους παραδόσεων με χαρακτηριστικές διαφορές τις οποίες δεν χρειάζεται να ερευνήσουμε μία μία. Πρέπει, όμως, έστω και σύντομα να γνωστοποιηθούν οι σημαντικότερες διαφορές. Ενώ σύμφωνα με τον Μάρκο (14, 22) και τον Ματθαίο (26, 26) το λόγιο του άρτου έχει ως εξής*: Αυτό είναι το σώμα Μου*, στον Παύλο αναφέρεται: *Αυτό είναι το σώμα μου* ***για εσάς*** (Α’Κορ. 11, 24) ενώ ο Λουκάς έχει προσθέσει: *Αυτό είναι το σώμα μου* ***το οποίο δίνεται για εσάς*** (22, 19). Στο Λουκά και και τον Παύλο επισυνάπτεται αμέσως η διαταγή για επανάληψη: *αυτό να κάνετε για την ανάμνησή μου*, η οποία απουσιάζει από το Ματθαίο και το Μάρκο. Ο λόγος τού ποτηρίου σύμφωνα με τον Μάρκο είναι *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (*14, 24). Ο Ματθαίος προσθέτει *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον* ***εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν***(26, 28). Αντίστροφα σύμφωνα με τον Παύλο ο Ιησούς διακήρυξε: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (Α’Κορ. 11, 25). Ο Λουκάς διατυπώνει παρόμοια αλλά με μικρές διαφορές: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* (22, 20). Απουσιάζει η δεύτερη εντολή για επανάληψη.

Σημαντικές είναι δύο σαφείς διαφορές μεταξύ των Παύλου/Λουκά αφενός και Μάρκου/Ματθαίου αφετέρου. Στους Μάρκο/Ματθαίο υποκείμενο είναι το ρήμα *Αυτό είναι το αίμα Μου*, ενώ οι Παύλος/Λουκάς αναφέρουν: *αυτή είναι η καινή Διαθήκη στο αίμα Μου*. Πολλοί διαβλέπουν μια ευαισθησία στον ιουδαϊκό αποτροπιασμό απέναντι στη γεύση αίματος. Ως άμεσο περιεχόμενο αυτού που πίνεται δεν είναι το αίμα αλλά η καινή διαθήκη. Με αυτόν τον τρόπο βρισκόμαστε ήδη στη δεύτερη διαφορά: ενώ οι Μάρκος/Ματθαίος ομιλούν απλώς για το αίμα της διαθήκης και έτσι υπαινίσσονται το Έξ. 24, 8, τη σύναψη της διαθήκης στο Σινά, οι Παύλος/Λουκάς ομιλούν για την την καινή διαθήκη και σχετίζουν έτσι το λόγιο με το Ιερ. 31, 31[[7]](#footnote-7) – έτσι κάθε φορά εμφανίζεται ένα διαφορετικό παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο. Εν συνεχεία ομιλούν οι Μάρκος και Ματθαίος για το χύσιμο του αίματος υπέρ πολλών και παραπέμπουν έτσι στο Ησ. 53, 12, ενώ οι Λουκάς και Παύλος αναφέρουν *υπέρ υμών/για εσάς* και έτσι άμεσα οδηγούν τη σκέψη στην κοινότητα των μαθητών.

Είναι κατανοητό ότι στην Ερμηνεία προκλήθηκε μια εκτενής συζήτηση αναφορικά με το ποια ήταν τα αρχικά λόγια του Ιησού. Ο Pesch κατέδειξε ότι προκύπτουν 46 πιθανότητες οι οποίες μπορούν ακόμη και να διπλασιαστούν εάν ληφθεί υπόψιν η ποικιλία και στην εισαγωγή των λογίων (πρβλ. *Das Evangelium in Jerusalem,* σελ. 134κε.).Αυτές οι προσπάθειες έχουν τη σημασία τους, δεν μπορούν όμως να αποτελέσουν αντικείμενο πραγμάτευσης αυτού του βιβλίου. Ότι η παράδοση των λογίων του Ιησού δεν υπάρχει χωρίς τον υπομνηματισμό της υπό της Εκκλησίας, η οποία γνώριζε ότι πρέπει να επιδείξει απόλυτη προσήλωση στα ουσιαστικά. Είχε, όμως, και τη συνείδηση ότι το *εύρος της ταλάντωσης* των λογίων του Ιησού με τα ραφιναρισμένα απηχήματα σε λόγια στη Γραφή επιτρέπει ποικιλία στις μορφές. Έτσι ήταν δυνατόν κάποιος και το Έξ. 24 αλλά και το Ιερ. 31 να ακούσει στα λόγια του Ιησού δίνοντας έμφαση το ένα ή το άλλο, χωρίς με αυτόν τον τρόπο να επιδείξει απιστία σε αυτά τα λόγια, τα οποία συμπεριέχουν χωρίς ίχνος παρανόησης το Νόμο και τους Προφήτες αν και μόλις μετά δυσκολίας ακούγονται. Με αυτό τον τρόπο μεταβήκαμε ήδη στην ερμηνεία των λόγων του Κυρίου.

Οι αφηγήσεις της καθιέρωσης της θείας Ευχαριστίας και στα τέσσερα κείμενα εγκαινιάζονται με δύο δηλώσεις για την πράξη του Ιησού οι οποίες απέκτησαν ουσιαστική σημασία για την πρόσληψη ολόκληρου του γεγονότος από την Εκκλησία. Αναφέρθηκε ότι ο Ιησούς έλαβε τον άρτο, ανέπεμψε την προσευχή της ευλογίας και της ευχαριστίας και μετά μοίρασε το ψωμί. Στην αρχή βρίσκεται η *Ευχαριστία* (Παύλος/Λουκάς) είτε η *Ευλογία* (Μάρκος/Ματθαίος): και οι δύο όροι παραπέμπουν στη *Μπερακά*, τη μεγάλη ευχαριστήρια προσευχή/ευλογία της ιουδαϊκής παράδοσης που ανήκει και στο τελετουργικό του Πάσχα και τα άλλα γεύματα. Δεν τρώγεται τίποτε χωρίς ευχαριστία στον Θεό αφού Αυτός χορηγεί τη δωρεά: το ψωμί, το οποίο αφήνει να βλαστήσει από τη γη όπως και τον καρπό της αμπέλου.

Οι δύο διαφορετικοί όροι μεταξύ των Παύλου/Λουκά αφενός και Μάρκου/Ματθαίου αφετέρου παραπέμπουν σε δύο διαφορετικές ερμηνευτικές κατευθύνσεις, που είναι ενσωματωμένες σε αυτή την προσευχή: είναι ευχαριστία και αίνος για τη δωρεά του Θεού. Αυτός ο αίνος επιστρέφει, όμως, ως ευλογία όπως απαντά στο Α’Τιμ. 4, 4 κε.: *ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ* ***εὐχαριστίας*** *λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. Ο Ιησούς κατά το τελευταίο Δείπνο (όπως ήδη και κατά τον πολλαπλασιασμό των άρτων Ιω. 6, 11) υιοθέτησε αυτή την παράδοση. Τα ιδρυτικά λόγια είναι ενταγμένα σε αυτή την προσευχητική συνάφεια. Σε αυτά η ευχαριστία γίνεται ευλογία και μεταβολή.

Από τις πρώιμες απαρχές η Εκκλησία δεν εξέλαβε τα λόγια της μεταβολής κάτι σαν μαγική εντολή, αλλά ως τμήμα της προσευχής μαζί με τον Ιησού. ως κεντρικό τμήμα του ευχαριστήριου αίνου διά του οποίου η επίγεια δωρεά επαναπροσφέρεται από τον Θεό ως το Σώμα και το Αίμα του Ιησού, ως αυτοδωρεά του Θεού στη διανοιγόμενη αγάπη του Υιού Του. Ο Louis Bouyer επεχείρησε να σκιαγραφήσει την εξέλιξη της χριστιανικής Ευχαριστίας –της ευχής της Αναφοράς- με σημείο αφετηρίας την ιουδαϊκή Μπερακχά. Έτσι κατέστη κατανοητό ότι η *Ευχαριστία* αποτελεί όνομα για όλο το νέο λειτουργικό γεγονός που δωρήθηκε από τον Χριστό. Θα επανέλθουμε σε αυτό το σημείο στο τέταρτο μέρος αυτού του κεφ.

Κατά δεύτερον μας αναφέρεται ότι ο Ιησούς *μοίρασε το ψωμί*. Η κλάση του άρτου για να φάνε όλοι είναι καταρχάς αρμοδιότητα του πατέρα του σπιτιού, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο εκπροσωπεί κάπως και τον Θεό Πατέρα ο οποίος μοιράζει σε όλους μας τα προς το ζην απαραίτητα διά της γονιμότητας της γης. Είναι επίσης μια χειρονομία φιλοξενίας διά της οποίας κάποιος επιτρέπει στους ξένους να συμμετέχουν στο δικό του, και τους προσλαμβάνει στην κοινότητα γύρω από τραπέζι. Κλάση και μοίρασμα: ακριβώς το μοίρασμα δημιουργεί κοινότητα. Αυτή η αρχέγονη χειρονομία του δοσίματος, του μοιράσματος και της ενότητας, αποκτά στο τελευταίο δείπνο του Ιησού ένα εντελώς καινούργιο βάθος: αυτός δίνει τον Εαυτό Του. Η διαμοιράζουσα καλοσύνη του Θεού γίνεται απόλυτα ριζοσπαστική τη στιγμή κατά την οποία ο Υιός παρουσιάζει και διαμοιράζει στο ψωμί τον εαυτό Του. Η χειρονομία του Ιησού γίνεται έτσι εικόνα για ολόκληρο το μυστήριο της Ευχαριστίας: στις *Πράξεις των Αποστόλων* και εν γένει στον αρχέγονο Χριστιανισμό η κλάση του άρτου προσδιορίζει την Ευχαριστία. Σε αυτήν γινόμαστε αποδέκτες της φιλοξενίας τού Θεού, η οποία μας δωρίζεται στο πρόσωπο του Ι. Χριστού του Σταυρωθέντος και Αναστάντος. Έτσι, όμως, αποκτά η κλάση του άρτου και το μοίρασμα –η πράξη της αγαπητικής στροφής σε Αυτόν που έχει ανάγκη το δικό μου- μια εσωτερική διάσταση της ίδιας της Ευχαριστίας.

Η φροντίδα („Caritas“) για τον άλλον, δεν είναι ένας δευτερεύων παράγοντας του Χριστιανισμού δίπλα στη λατρεία, αλλά βασίζεται και ανήκει σε αυτήν. Η οριζόντια και κάθετη διάσταση στην Ευχαριστία, την κλάση του άρτου, είναι άρρηκτα συνδεδεμένα. Στη διπλή έκφραση της ευχαριστίας και του μοιράσματος στην αρχή της αφήγησης της καθιέρωσης, διακρίνεται η ουσία της καινούργιας λατρείας, την οποία ίδρυσε ο Χριστός στο Μυστικό Δείπνο, το σταυρό και την Ανάσταση. Διά αυτής η παλιά λατρεία του Ναού αίρεται και ταυτόχρονα τελειώνεται-εκπληρώνεται.

Ας έλθουμε στο λόγο που εκφωνείται με την κλάση του άρτου. Σύμφωνα με τους Μάρκο και Ματθαίο η διατύπωση απλώς είναι: *αυτό είναι το σώμα μου*. Οι Παύλος και Λουκάς προσθέτουν στην προηγούμενη φράση: *το οποίο δίνεται για εσάς*. Έτσι επεξηγούν το περιεχόμενο της χειρονομίας του μοιράσματος. Όταν ο Ιησούς ομιλεί για το σώμα Του, αυτονόητα δεν εννοείται το σώμα σε αντίθεση προς την ψυχή ή το Πνεύμα, αλλά το όλο, το ζωντανό πρόσωπο. Υπό αυτή την έννοια ορθά σχολιάζει ο Rudolf Pesch: *με την ερμηνεία που δίνει στο ψωμί προϋποθέτει την ιδιαίτερη σημασία του προσώπου Του. Οι μαθητές μπορούσαν να καταλάβουν: Αυτό είμαι εγώ, ο Μεσσίας* (*Markusevangelium* II, σελ. 357).

Πώς όμως μπορεί αυτό να συμβεί; Ο Ιησούς βρίσκεται στο μέσον των μαθητών του –τι ακριβώς επιτελεί εκεί; Τελειώνει αυτό που είχε διακηρύξει στην Ομιλία του Ποιμένα (Ιω. 10, 18). Η ζωή Του αφαιρείται στο Σταυρό, αλλά αυτός την προσφέρει ήδη από μόνος Του. Μεταβάλλει το βίαιο θάνατο σε μία ελεύθερη πράξη αφιέρωσης του εαυτού Του χάριν των άλλων και προς τους άλλους.

Και γνωρίζει: *Κανείς δεν την αφαιρεί από εμένα αλλά εγώ την προσφέρω αφ’ εαυτού. Έχω την εξουσία να την θυσιάσω και πάλι να την λάβω πίσω. Αυτή την εντολή έλαβα από τον Πατέρα μου[[8]](#footnote-8).* Προσφέρει τη ζωή και γνωρίζει ότι ακριβώς τη λαμβάνει εκ νέου. Κατά την προσφορά της ζωής εμπερικλείεται η ανάσταση. Γι’ αυτόν το λόγο μπορεί τώρα να ιδρύσει το Μυστήριο, στο οποίο γίνεται ο σπόρος που πεθαίνει και μέσω του αυθεντικού πολλαπλασιασμού του άρτου μοιράζει διαχρονικά τον Εαυτό Του στους ανθρώπους.

Ο λόγος του ποτηρίου στον οποίο τώρα στρέφουμε το ενδιαφέρον μας, εμπεριέχει μια μοναδική θεολογική πυκνότητα νοημάτων. Όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, σε αυτόν συνυφαίνονται τρία παλαιοδιαθηκικά κείμενα έτσι ώστε σε αυτόν περιλαμβάνεται και εκ*συγχρονίζεται* ολόκληρη η προηγούμενη ιστορία της θείας Οικονομίας. Το πρώτο κείμενο είναι το Έξ. 24, 8 –η παράδοση της διαθήκης στο Σινά, μετά το Ιερ. 31, 31, η επαγγελία της καινής διαθήκης στο μέσον της κρίσης της ιστορίας της διαθήκης, της οποίας οι σαφέστερες εκδηλώσεις είναι η καταστροφή του Ναού και η βαβυλώνια αιχμαλωσία. Τέλος είναι και το Ησ. 53, 12 –η μυστηριώδης επαγγελία του Δούλου του Κυρίου ο οποίος σηκώνει τις αμαρτίες των πολλών και έτσι ενεργεί τη σωτηρία για αυτούς.

Ας επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε αυτά τα τρία κείμενα που το καθένα έχει τη δική του ξεχωριστή σημασία αλλά και στην καινούργια τους συνάφεια. Η διαθήκη του Σινά ερειδόταν σύμφωνα με την παρουσίαση του Έξ. 24 σε δύο στοιχεία: αφενός στο αίμα της διαθήκης, το αίμα των θυσιαζόμενων ζώων με το οποίο ραντιζόταν ο βωμός –ως σύμβολο του Θεού- και ο λαός και αφετέρου στον λόγο του Θεού και την υπόσχεση υπακοής του Ισραήλ: *αυτό είναι το αίμα της διαθήκης την οποία ο Κύριος επί τη βάσει όλων αυτών των φράσεων σύναψε μαζί σας*, είχε διακηρύξει ο Μωυσής πανηγυρικά μετά το τελετουργικό του ραντίσματος: αμέσως πριν ο λαός είχε απαντήσει στην ανάγνωση του *βιβλίου* της διαθήκης: *όλα όσα ο Κύριος είπε, θέλουμε να τα κάνουμε. Θέλουμε να υπακούσουμε* (24, 7 κε.).

Αυτή η υπόσχεση πιστότητας, που αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο της διαθήκης, διασπάστηκε άμεσα ενώ ο Μωυσής ήταν ακόμη πάνω στο βουνό μέσω της λατρείας του χρυσού μόσχου. Ολόκληρη η αφήγηση η οποία έπεται είναι μια ιστορία ολοένα επαναλαμβανόμενης πτώσης από την υπόσχεση υπακοής, γεγονός που καταδεικνύουν και τα ιστορικά βιβλία της Π.Δ. και τα βιβλία των Προφητών. Το σπάσιμο φαίνεται πλέον μη ιάσιμο τη στιγμή κατά την οποία ο Θεός παραχωρεί την εξορία του λαού Του και την καταστροφή του Ναού.

Αυτή την ώρα αναδύεται η ελπίδα της καινούργιας διαθήκης, που δεν θεμελιώνεται πλέον στην πάντα εύθραυστη πιστότητα της ανθρώπινης θέλησης, αλλά θα είναι καταγεγραμμένη στις καρδιές όπου και δεν καταστρέφεται (πρβλ. Ιερ. 31, 33). Με άλλα λόγια, η καινούργια διαθήκη πρέπει να θεμελιώνεται σε μια υπακοή που δεν είναι δυνατόν να ανακληθεί και να τραυματιστεί. Αυτή η υπακοή, που εδράζεται στη ρίζα της ανθρώπινης ύπαρξης, είναι η υπακοή του Υιού, ο οποίος κάνει τον εαυτό Του δούλο, σηκώνοντας διά αυτής (της δικής του έως θανάτου υπακοής) πάνω του, πάσχει και υπερνικά όλη την ανθρώπινη ανυπακοή.

Ο Θεός δεν μπορεί απλώς να αγνοήσει την ανυπακοή των ανθρώπων, όλο το κακό της ιστορίας και να τα μεταχειριστεί ως πράγματα αναξιόλογα και άνευ σημασίας. Ένα τέτοιο είδος ευσπλαχνίας και απροϋπόθετης συγχώρεσης θα ήταν μια φθηνή χάρη-δωρεά, εναντίον της οποίας ορθά ο Dietrich Bonhoeffer στράφηκε ενώπιον της αβύσσου του κακού της εποχής του. Το άδικο, το κακό ως πραγματικότητα δεν μπορεί απλώς να αγνοηθεί, και να αφήνεται να υπάρχει. Πρέπει να αντιμετωπιστεί και να κατανικηθεί. Μόνον αυτή είναι η αυθεντική ευσπλαχνία. Και το γεγονός ότι ο Θεός πλέον, επειδή οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να το επιτύχουν, το ενεργεί ο ίδιος –αυτή είναι η *απροϋπόθετη* καλοσύνη του Θεού, που δεν μπορεί απέναντι να σταθεί απέναντι στην αλήθεια και τη δικαιοσύνη που ενυπάρχει σε αυτήν: *εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται* (Β’Τιμ. 2, 13).

Αυτή η πιστότητά του εντοπίζεται στο γεγονός ότι τώρα δεν ενεργεί μόνον ως Θεός απέναντι στους ανθρώπους αλλά και ως άνθρωπος απέναντι στον Θεό και έτσι εδραιώνει τη διαθήκη με τέτοιο τρόπο ώστε αυτή πλέον δεν μπορεί να ανακληθεί. Γι’ αυτό και η φιγούρα του Δούλου του Κυρίου, ο οποίος σηκώνει τις αμαρτίες των πολλών (Ησ. 53, 12), είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την επαγγελία της καινής διαθήκης, η οποία εδράζεται σε βάσεις που δεν μπορούν να καταστραφούν. Αυτή η θεμελίωση της διαθήκης στην καρδιές των ανθρώπων, στην ίδια την ανθρωπότητα, με τρόπο που πλέον δεν καταστρέφεται, διαδραματίζεται με τα αντιπροσωπευτικά πάθη του Υιού ο οποίος έγινε σκλάβος. Απέναντι στον γεμάτο ακαθαρσία κατακλυσμό του κακού αντιπαρατίθεται η υπακοή του Υιού στην οποία πάσχει ο ίδιος ο Θεός. Η υπακοή Του συνεπώς είναι ασύγκριτα μεγαλύτερη από την αυξανόμενη μάζα του κακού (πρβλ. Ρωμ. 5, 16-20).

Το αίμα των ζώων δεν μπορούσε ούτε να *εξιλεώσει* ούτε να ενώσει τον Θεό με τον άνθρωπο. Μπορούσε να λειτουργήσει μόνον ως σημείο της ελπίδας και της αναμονής που παρέπεμπε σε μία υπακοή μεγαλύτερη η οποία μπορούσε αληθινά να σώσει. Στο λόγιο του ποτηρίου συμπεριλαμβάνει ο Ιησούς όλα αυτά και τα πραγματώνει: δωρίζει την καινή διαθήκη διά του αίματός Του. *Το αίμα Του*: αυτή είναι η τέλεια δωρεά του ίδιου του Εαυτού Του, στην οποία με το πάθος Του υφίσταται όλη τη συμφορά της ανθρωπότητας ενώ και η θραύση της διαθήκης αποκαθίσταται στο πλαίσιο της απροϋπόθετης πιστότητας. Αυτή είναι η καινούργια λατρεία η οποία ιδρύεται κατά το Τελευταίο Δείπνο: η ανθρωπότητα ελκύεται στην αντιπροσωπευτική Του υπακοή. Συμμετοχή στο σώμα και το αίμα του Χριστού σημαίνει ότι Αυτός ίσταται χάριν των πολλών, *χάριν ημών* αποδεχόμενος στο Μυστήριο σε αυτούς *τους πολλούς* και εμάς.

Απομένει ακόμη μία φράση να ερμηνεύσουμε από τα ιδρυτικά λόγια της θείας Ευχαριστίας που τα νεότερα χρόνια έγινε αφορμή για ποικίλες συζητήσεις. Σύμφωνα με τον Μάρκο και τον Ματθαίο ο Ιησούς διακήρυξε ο το αίμα Του χύνεται *χάριν των πολλών*. Έτσι υπαινίχθηκε το Ησ. 53, ενώ ο Παύλος και ο Λουκάς κάνουν λόγο για δόσιμο ή χύσιμο *ὑπέρ ὑμῶν/για εσάς*.

Δικαίως η νεότερη θεολογία υπογράμμισε την κοινή και στις τέσσερεις αφηγήσεις λέξη *ὑπέρ*, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως όρος-κλειδί όχι μόνον των αφηγήσεων του Τελευταίου Δείπνου, αλλά και της μορφής εν γένει του Ιησού. Ολόκληρη η φύση Του περιγράφεται με τον όρο ***Προ*ΰπαρξη (= *Ύπαρξη υπέρ*)** –μια ύπαρξη όχι για τον εαυτό Του αλλά για τους άλλους, η οποία δεν συνιστά μόνον μία διάσταση της ύπαρξης, αλλά το εσώτατο είναι και το πλήρωμά της. Η ύπαρξή Του ως τέτοια είναι ύπαρξη ***χάριν***. Εάν καταφέρουμε να κατανοήσουμε αυτό, τότε πραγματικά προσεγγίζουμε το μυστήριο του Ιησού αφού γνωρίσουμε και εμείς τι σημαίνει *μαθητεία*.

Αλλά τι σημαίνει το *ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον*; Στο θεμελιώδες έργο του *Τα ευχαριστιακά Λόγια* *του Ιησού* (*Die Abendmahlsworte Jesu)* (1935), ο Joachim Jeremias επεχείρησε να καταδείξει ότι η λέξη *πολλοί* στις αφηγήσεις της καθιέρωσης της Ευχαριστίας είναι ένας σημιτισμός και ότι δεν πρέπει να αναγνωσθεί επί τη βάσει της ελληνικής σημασίας του αλλά από τα αντίστοιχα παλαιοδιαθηκικά κείμενα. Επιχειρεί να αποδείξει ότι ο όρος *πολλοί* στην Π.Δ. σημαίνει την πληρότητα. Συνεπώς κανονικά πρέπει να μεταφραστεί με τον όρο *όλοι*. Αυτή η θέση γρήγορα καθιερώθηκε και αποτέλεσε κοινό θεολογικό τόπο. Εξ αυτού του γεγονότος σε διαφορετικές γλώσσες ο όρος *πολλοί* στα λόγια της μεταβολής μεταφράστηκε με το *όλοι*. ***Για εσάς και για όλους εκχυθέν***, ακούνε σήμερα οι πιστοί κατά τη διάρκεια της τέλεσης της (Σ.τ.Μ. ρωμαϊκής) θείας Ευχαριστίας.

Εν τω μεταξύ, όμως, αυτή η συμφωνία ανάμεσα στους ερμηνευτές ξανά τέθηκε εν αμφιβόλω. Η κυριαρχούσα άποψη είναι ότι το *πολλοί* στο Ησ. 53 και σε άλλα χωρία σημαίνει βέβαια κάτι γενικό αλλά δεν μπορεί απλά να είναι ισοδύναμο με το *όλοι*. Στηριζόμενος στην κουμρανική χρήση του όρου, πλέον καταλήγουν στο ότι το *πολλοί* στον Ησαΐα και τον Ιησού σημαίνει το πλήρωμα του Ισραήλ (πρβλ. Pesch, *Abendmahl,* σελ. 99 κε.. Wilckens I/2, σελ. 84). Μόνον όταν το Ευαγγέλιο μετέβη στα έθνη κατέστη ορατός ο οικουμενικός ορίζοντας του θανάτου του Ιησού και του εξιλασμού που απορρέει από αυτόν.

Πρόσφατα ο Βιεννέζος Ιησουίτης Norbert Baumert μαζί τη Maria-Irma Seewann παρουσίασαν μια ερμηνεία για το *ὑπὲρ πολλῶν* που στις βασικές της γραμμές ήδη είχε γίνει αντικείμενο επεξεργασίας το 1947 από τον Joseph Pascher στο βιβλίο του *Eucharistia.* Ο πυρήνας της θέσης είναι ο εξής: το *ἐκχυνόμενον* επί τη βάσει της συντακτικής δομής του κειμένου δεν σχετίζεται με το αίμα αλλά με το ποτήριο: ο λόγος αφορά σε μια ενεργή δωρεά του αίματος από το ποτήριο, εντός του οποίου προσφέρεται με υπερπλεονασμό η θεϊκή ζωή χωρίς να απηχείται η πράξη των δημίων. Το λόγιο του ποτηρίου δεν ομιλεί για τη διαδικασία του σταυρικού θανάτου και της επενέργειάς του αλλά για τη μυστηριακή πράξη και έτσι μπορεί να επεξηγηθεί και η λέξη *πολλοί*: ενώ ο θάνατος του Ιησού ισχύει για όλους, το βεληνεκές του ποτηρίου είναι πιο περιορισμένο: φθάνει στους πολλούς αλλά όχι σε όλους (πρβλ. ιδιαίτ. σελ .511).

Από αυστηρά φιλολογικής επόψεως, αυτή η λύση ίσως ευσταθεί για το κείμενο του Μάρκου 14, 24. Εάν δεν αποδίδεται στο κείμενο του Ματθαίου καμιά αυθεντικότητα απέναντι στον Μάρκο, θα μπορούσε αυτή η ερμηνεία για τα λόγια του Τελευταίου Δείπνου να χαρακτηριστεί ως ευνόητη. Σε κάθε περίπτωση η επισήμανση της διαφοράς ανάμεσα στην ακτίνα της Ευχαριστίας και της παγκόσμιας εμβέλειας του σταυρικού θανάτου είναι αξιόλογη και μπορεί να μας οδηγήσει ένα βήμα παραπέρα. Αλλά το πρόβλημα της λέξης *πολλοί* με αυτόν τον τρόπο μόνον εν μέρει επεξηγείται.

Παραμένει η θεμελιώδης ερμηνεία που δίνει ο Ιησούς για την αποστολή Του στο Μκ. 10, 45 όπου επίσης απαντά η λέξη *πολλοί*: *διότι ο Υιός του Ανθρώπου δεν ήλθε προκειμένου να διακονηθεί αλλά να γίνει υπηρέτης(να διακονήσει) και να προσφέρει την ύπαρξή του λύτρο αντί των πολλών.* Σε αυτό το σημείο καθίσταται σαφές ότι ο Ιησούς υιοθετεί την προφητεία του Δούλου του Κυρίου του Ησ. 53 και την συνδέει με την αποστολή του Υιού του Ανθρώπου και έτσι της προσδίδεται καινούργια σημασία.

Τι μπορούμε συνεπώς να ισχυριστούμε; Μου φαίνεται θρασύ και ταυτόχρονα αφελές να εστιάζουμε το φακό μας στην αυτοσυνειδησία του Ιησού και με αυτή την αφετηρία να θέλουμε να διασαφηνίσουμε τι Εκείνος σκέφθηκε ή δεν σκέφθηκε επί τη βάσει της γνώσης που διαθέτουμε για εκείνη την εποχή της και των θεολογικών της αντιλήψεων. Μπορούμε μόνον να διαπιστώσουμε ότι αυτός γνώριζε ότι εκπληρώνει στον εαυτό Του την αποστολή του Δούλου του Κυρίου και αυτή του Υιού του Άνθρώπου –όπου με το συνδυασμό των δύο μοτίβων ταυτόχρονα είναι συνδεδεμένη μια αποδέσμευση της αποστολής του Δούλου του Θεού, μιας οικουμενικοποίησης, που παραπέμπει σε ένα καινούργιο εύρος και βάθος.

Τώρα μπορούμε να θεωρήσουμε με ποιο τρόπο η καθ’ οδόν ευρισκόμενη πρώτη Εκκλησία ταυτόχρονα αναπτύσσει με αργό τρόπο την κατανόηση της αποστολής του Ιησού ενώ και η *θύμιση* των μαθητών υπό την καθοδήγηση του Πνεύματος του Θεού (πρβλ. Ιω. 14, 26) προοδευτικά άρχισε να αντιλαμβάνεται ολόκληρο το μυστήριο το οποίο κρύβεται πίσω από τα λόγια του Ιησού. Το Α’Τιμ. 2, 6 αναφέρεται στον Ιησού Χριστό ως έναν μεσίτη μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου που έδωσε τον Εαυτό Του λύτρο *για όλους*. Αυτή η παγκόσμια σημασιοδότηση του θανάτου του Ιησού εκφράζεται σε αυτό το χωρίο με μια κρυστάλλινη καθαρότητα.

Απαντήσεις που ιστορικά διαφοροποιούνται αλλά είναι απόλυτα σύμφωνες στο ερώτημα αναφορικά με την ακτίνα δράσης του σωτηριώδους έργου του Ιησού –έμμεσες απαντήσεις στο πρόβλημα *πολλοί/όλοι*- μπορούμε να ανακαλύψουμε στον Παύλο και τον Ιωάννη. Ο Παύλος γράφει στους Ρωμαίους ότι το *πλήρωμα των εθνών πρέπει να τύχει της σωτηρίας και ότι όλος ο Ισραήλ θα σωθεί* (πρβλ. 11, 25 κε.). Ο Ιωάννης αναφέρει ότι ο Ιησούς θα πεθάνει για το λαό (τους Ιουδαίους) αλλά *όχι μόνον για τον λαό αλλά και προκειμένου να συνάξει τα διεσκορπισμένα παιδιά του Θεού σε μια ενότητα* (11, 50 κε.). Ο θάνατος του Ιησού ισχύει για τους Ιουδαίους και τα έθνη, την ανθρωπότητα ολόκληρη.

Εάν με το *πολλοί* στον Ησαΐα ουσιαστικά θέλει να σημανθεί η πληρότητα του Ισραήλ, με αυτόν τον τρόπο στην πιστεύουσα απάντηση της Εκκλησίας στη νέα χρήση του όρου γίνεται ολοένα και πιο ορατό το γεγονός ότι αυτός όντως πέθανε για όλους.

Ο ευαγγελικός θεολόγος Ferdinand Kattenbusch το 1921 επεχείρησε να καταδείξει ότι τα ιδρυτικά λόγια του Ιησού κατά το Τελευταίο Δείπνο συνιστούν την αυθεντική πράξη ίδρυσης της Εκκλησίας. Με αυτόν τον τρόπο ο Ιησούς έδωσε στους μαθητές του το νέο που τους συγκρότησε και τους έκανε κοινότητα. Ο Kattenbusch είχε δίκιο: με την Ευχαριστία ιδρύεται η ίδια η Εκκλησία. Γίνεται ένα, γίνεται αυτή η ίδια από το Σώμα του Χριστού και ταυτόχρονα εκ του θανάτου Του διανοίγεται στο εύρος του κόσμου και της ιστορίας. Η ευχαριστία –που πραγματοποιείται στον τόπο αλλά και επέκεινα αυτών- είναι ορατό γεγονός της σύναξης, της εισόδου στην κοινωνία με τον ζώντα Θεό, ο οποίος εκ των ένδον οδηγεί τους ανθρώπους τον ένα κοντά στον άλλον. Η Εκκλησία γίνεται από την Ευχαριστία. Από αυτή λαμβάνει την ενότητα και την αποστολή της. Η Εκκλησία έρχεται από το Τελευταίο Δείπνο, και γι’ αυτό από τον θάνατο και την Ανάσταση του Χριστού- γεγονότα που προκατέλαβε στη δωρεά του σώματος και του αίματος.

## 4. ΑΠΟ ΤΟΝ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΔΕΙΠΝΟ ΣΤΗΝ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ΤΗΝ ΚΥΡΙΑΚΗ ΤΟ ΠΡΩΙ

Στον Παύλο και τον Λουκά η φράση «αυτό είναι το σώμα Μου το οποίο δίνεται για σας» ακολουθείται από την εντολή της επανάληψης: «αυτό να κάνετε για να με θυμάστε». Ο Παύλος την επαναλαμβάνει λεπτομερέστερα κατά το λόγιο του ποτηρίου. Οι Μάρκος και Ματθαίος δεν παραδίδουν αυτή την εντολή. Αλλά το γεγονός ότι η συγκεκριμένη μορφή των αναφορών τους είναι χαραγμένη από τη λειτουργική πράξη σημαίνει ότι και αυτοί κατανοούσαν αυτό το λόγιο ως ιδρυτικό. ότι δηλ. αυτό που εν προκειμένω πραγματοποιήθηκε για πρώτη φορά πρέπει να συνεχιστεί στην κοινότητα των μαθητών.

Έτσι, όμως, εγείρεται το ερώτημα: τι ακριβώς έδωσε εντολή ο Κύριος να επαναλαμβάνεται; Με βεβαιότητα όχι το πασχάλιο δείπνο (εάν το τελευταίο γεύμα του Ιησού όντως είχε αυτόν τον χαρακτήρα). Το πάσχα ήταν ετήσια γιορτή, της οποίας η επαναληπτικότητα ρυθμιζόταν με σαφήνεια στον Ισραήλ μέσω της ιεράς παράδοσης. Επίσης συνδεόταν με μία συγκεκριμένη ημερομηνία. Ακόμη κι αν εκείνο το απόγευμα δεν πραγματοποιήθηκε ένα αυθεντικό πασχάλιο δείπνο σύμφωνα με το ιουδαϊκό κανονικό δίκαιο, αλλά ένα τελευταίο επίγειο δείπνο πριν τον θάνατο, δεν είναι δυνατόν αυτό να γίνει αντικείμενο επανάληψης. Ως τέτοιο είναι δυνατόν να γίνει μόνον αυτό το καινούργιο που πραγμάτωσε ο Ιησούς εκείνο το βράδυ. Η κλάση του ψωμιού, η προσευχή της ευλογίας και της ευχαριστίας και με αυτήν τα λόγια της μεταβολής του ψωμιού και του κρασιού. Θα μπορούσαμε να πούμε: μέσω αυτών των λόγων προσλαμβάνεται το δικό μας τώρα στη στιγμή του Ιησού. Τελειώνεται αυτό που ο Ιησούς είχε εξαγγείλει στο Ιω. 12, 32: από τον σταυρό ελκύει και εντάσσει στον εαυτό Του τους πάντες.

Έτσι με τα λόγια και τις πράξεις του Ιησού δωρήθηκε βέβαια το ουσιαστικό της καινούργιας *λατρείας*, αλλά ακόμη δεν προπαραδόθηκε μία έτοιμη λατρευτική μορφή. Αυτή έπρεπε να δημιουργηθεί στη ζωή της Εκκλησίας. Μάλλον αρχικά σύμφωνα με το πρότυπο του τελευταίου δείπνου πραγματοποιούνταν ένα δείπνο και μετά προστέθηκε η Ευχαριστία. Ο Rudolf Pesch έχει καταδείξει ότι αυτό το γεύμα στο πλαίσιο της κοινωνικής άρθρωσης της νεοσύστατης Εκκλησίας και των δεδομένων συνηθειών της ζωής ίσως ούτως ή άλλως αποτελούνταν μόνον από ψωμιά χωρίς άλλα φαγητά. Στην Α’ Κορινθίους (11, 20 κε. 347) διαπιστώνουμε ότι σε μία άλλη κοινότητα τα πράγματα γίνονταν αλλιώς: οι πλούσιοι έφερναν μαζί τους το δείπνο που το κατανάλωναν με σπουδή, ενώ για τους φτωχούς περίσσευε μόνον το ψωμί. Τέτοιες εμπειρίες οδήγησαν αρκετά νωρίς σε διαχωρισμό του κυριακού δείπνου από το δείπνο για να χορταίνει κάποιος και ταυτόχρονα συνέβαλαν στην δημιουργία μιας αρμόζουσας λειτουργικής μορφής. Σε καμιά περίπτωση δεν επιτρέπεται να φανταστούμε ότι στο κυριακό δείπνο απαγγέλονταν απλώς τα λόγια της μεταβολής. Από τον ίδιο τον Ιησού εμφανίζονται ως μέρος της Μπερακχά Του, της ευχαριστίας και της ευλογίας.

Γιατί άραγε ευχαρίστησε ο Ιησούς; Για την *ύψωση* (Εβρ. 5, 7). Εκ των προτέρων ευχαρίστησε για το γεγονός ότι ο Πατέρας δεν τον εγκατέλειψε στον θάνατο (πρβλ. Ψ. 16, 10). Ευχαρίστησε για τη δωρεά της ανάστασης. Εξ αυτής είχε τη δυνατότητα να παραδώσει ήδη τώρα στο ψωμί και το κρασί το Σώμα Του και το Αίμα Του ως υπόσχεση της ανάστασης και της αιώνιας ζωής (πρβλ. Ιω. 6, 53-58). Μπορούμε να σκεφτούμε με το σχήμα των *Ψαλμών του όρκου*, στους οποίους ο καταδυναστευόμενος προαναγγέλλει ότι μετά τη σωτηρία Του θα ευχαριστήσει τον Θεό και θα εξαγγείλει ενώπιον της μεγάλης εκκλησίας/σύναξης τη λυτρωτική πράξη Του. Ο ψαλμός τού Πάθους 22 ο οποίος ξεκινά με τα λόγια: «Θεέ μου, Θεέ μου γιατί με εγκατέλειψες» κατακλείεται με μία υπόσχεση που προκαταλαμβάνει την ύψωση: *: ο έπαινός μου από σένα αρχίζει Κύριε, σε σύναξη μεγάλη. Τα τάματά μου θα εκπληρώσω μπροστά σ’αυτούς που σε φοβούνται*. *Θα φάνε οι φτωχοί και θα χορτάσουν όσοι ζητούν τον Κύριο θα τον δοξάσουν. Οι καρδιές τους θα ζήσουν αιώνια* (26 κε.). Όντως αυτό πλέον πραγματοποιείται: οι πτωχοί θα φάνε –απολαμβάνουν περισσότερα από την επίγεια τροφή, παραλαμβάνουν τον αυθεντικό μάννα: την κοινωνία με τον Θεό στον αναστημένο Χριστό.

Φυσικά αυτές οι συναρτήσεις κατανοήθηκαν προοδευτικά από τους μαθητές. Αλλά από την ευχαριστία του Ιησού, η οποία προσδίδει στην ιουδαϊκή Μπερακχά ένα καινούργιο κέντρο, προκύπτει η Ευχαριστία ως λειτουργική μορφή στην οποία τα ιδρυτικά λόγια του Ιησού νοηματοδοτούνται και παρουσιάζεται η καινούργια λατρεία που καταργεί την θυσία του Ναού: ο δοξασμός του Θεού στον λόγο. Σε έναν λόγο, όμως, ο οποίος έγινε σάρκα στον Ιησού και διά του σώματος του Ιησού το οποίο διήλθε διά του θανάτου προσλαμβάνει όλον τον άνθρωπο, όλη την ανθρωπότητα και γίνεται η αρχή για την καινή δημιουργία.

Ο σπουδαίος ερευνητής της ιστορίας της Ευχαριστίας και ένας από τους αρχιτέκτονες της λειτουργικής αναγέννησης Josef Andreas Jungmann, συμπυκνώνει όλα τα ανωτέρω αναφέροντας τα εξής: *η βασική μορφή είναι η ευχαριστία για το ψωμί και το κρασί. Η ευχαριστία μετά το δείπνο της τελευταίας νύκτας και όχι το ίδιο το δείπνο αποτέλεσε το σημείο αφετηρίας της θείας Λειτουργίας. Αυτό θεωρήθηκε τόσο ελάχιστα ουσιαστικό και τόσο πολύ αφαιρέσημο ώστε ήδη στην αρχέγονη Εκκλησία παραλείφθηκε. Αντιθέτως η λειτουργία και όλες οι λειτουργίες αυτό που ανέπτυξαν περαιτέρω ήταν η ευχαριστία που εκφωνήθηκε για το ψωμί και το κρασί. […] Αυτό το οποίο η εκκλησία γιορτάζει στη Λειτουργία της, δεν είναι το τελευταίο Δείπνο, αλλά αυτό το οποίο ο Κύριος καθιέρωσε κατά το τελευταίο Δείπνο και παρέδωσε στην Εκκλησία: την ανάμνηση του θυσιαστικού Του θανάτου* *(Messe im Gottesvolk,* σελ. 24). Σε αυτό αντιστοιχεί η ιστορική διαπίστωση ότι *σε ολόκληρη την παράδοση του Χριστιανισμού μετά την αποσύνδεση της Ευχαριστίας από ένα πραγματικό δείπνο (όπου απαντά η «κλάση του άρτου» και το «κυριακό δείπνο») μέχρι τη Μεταρρύθμιση του 16ου αι. πουθενά δεν χρησιμοποιείται για την τέλεση της Ευχαριστίας όνομα το οποίο να σημαίνει δείπνο* (σελ. 23. υποσ. 23).

Για τη μορφοποίηση της χριστιανικής θείας Λειτουργίας είναι, όμως, ένα επιπλέον στοιχείο καθοριστικό: ο Κύριος αφορμώμενος από τη βεβαιότητα περί της ύψωσής Του παρέδωσε κατά το δείπνο στους μαθητές Του το σώμα Του και το Αίμα Του ως δωρεά της ανάστασης: σταυρός και ανάσταση ανήκουν στην Ευχαριστία. Χωρίς αυτά τα στοιχεία δεν είναι αυθεντική. Αλλά επειδή η δωρεά του Ιησού ουσιαστικά είναι δωρεά της ανάστασης, έπρεπε ο εορτασμός της να είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την ανάμνηση της ανάστασης. Η πρώτη συνάντηση με τον Αναστάντα πραγματοποιήθηκε το πρωί της πρώτης ημέρας της εβδομάδας –της τρίτης μετά τον θάνατο του Ιησού-, δηλ. το πρωί της Κυριακής. Το πρωί της πρώτης ημέρας έγινε έτσι ο χρόνος της τέλεσης της χριστιανικής θείας Λειτουργίας, η *ημέρα του ήλιου* γίνεται ημέρα του Κυρίου-*Κυριακή*. Αυτός ο χρονικός καθορισμός της χριστιανικής Λειτουργίας που ταυτόχρονα είναι καθοριστικός για την ουσία και τη μορφή της, πραγματοποιήθηκε πολύ νωρίς. Έτσι μας αφηγείται διήγηση στο Πρ. 20, 6-11, που προέρχεται από αυτόπτη μάρτυρα, για το ταξίδι του αγ. Παύλου και των συνοδών του στην Τρωάδα: *Κατά την πρώτη δε μέρα της εβδομάδος (την Κυριακή) κι ενώ ήμαστε συγκεντρωμένοι για την κλάση τού άρτου, ο Παύλος τους μιλούσε. Και επειδή επρό­κειτο ν' αναχωρήσει την άλλη μέρα, παρέτεινε το λόγο μέχρι τα με­σάνυκτα* (20, 7). Αυτό σημαίνει ότι ήδη στην αποστολική εποχή η κλάση του άρτου μετατέθηκε το πρωί της ημέρας της ανάστασης- η Ευχαριστία εορταζόταν ως συνάντηση με τον Αναστάντα. Σε αυτή τη συνάφεια ανήκει επίσης ότι ο Παύλος διατάσσει η συλλογή χρημάτων για την Ιερουσαλήμ να γίνεται κάθε φορά *την πρώτη της εβδομάδας* (Α’Κορ. 16, 2). Βεβαίως δεν γίνεται λόγος για τέλεση της Ευχαριστίας αλλά είναι εμφανές ότι η Κυριακή ήταν η ημέρα της σύναξης της εκκλησίας της Κορίνθου και συνεπώς μάλλον εμφανώς η ημέρα της λειτουργίας της. Τέλος στο Αποκ. 1, 10 απαντά για πρώτη φορά η ονομασία αυτής της ημέρας ως *ημέρας του κυρίου*. Η νέα χριστιανική διάρθρωση της εβδομάδας είναι εμφανής: η ημέρα της ανάστασης είναι η ημέρα του Κυρίου και συνεπώς η μέρα των μαθητών Του, της Εκκλησίας. Τα τέλη του 1ου αι. ήδη η παράδοση έχει αποκρυσταλλωθεί με απόλυτη σαφήνεια όταν η *Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων* (περί το 100) αναφέρει θεωρώντας απόλυτα αυτονόητο το γεγονός: *Κατὰ Κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ* (14, 1). Για τον Αντιοχείας Ιγνάτιο (+ περί το 110) η ζωή σύμφωνα με την ημέρα του Κυρίου συνιστά την ειδοποιό διαφορά των χριστιανών απέναντι σε εκείνους που γιορτάζουν το Σάββατο (Μαγν. 9, 1)[[9]](#footnote-9).

Ήταν λογικό ότι ο εορτασμός της Ευχαριστίας να ενωθεί αρχικά με τη λειτουργία του λόγου της Συναγωγής –ανάγνωση των Γραφών, ερμηνεία και προσευχή-. Έτσι ολοκληρώθηκε στην αρχή του 2ου αι. η μορφοποίηση της χριστιανικής θείας Λειτουργίας σε ό,τι αφορά τα βασικά συστατικά της. Αυτή Η διαδικασία συνανήκει στην ίδρυσή της. Αυτή προϋποθέτει –όπως ήδη αναφέρθηκε- την Ανάσταση άρα και τη ζωντανή κοινότητα η οποία υπό την καθοδήγηση του Αγ. Πνεύματος του Θεού μορφοποιεί τη δωρεά του Κυρίου στη ζωή των πιστών. Ένας «αρχαϊσμός» που θα ήθελε να πάει πίσω από την ανάσταση και τη δυναμική της και να μιμηθεί το Δείπνο, δεν θα αντιστοιχούσε στην ουσία της δωρεάς του Κυρίου προς τους μαθητές. Η ημέρα της ανάστασης είναι ο εξωτερικός και ο εσωτερικός χώρος της χριστιανικής λειτουργίας και η Ευχαριστία ως δημιουργική προτύπωση της ανάστασης υπό του Ιησού ο τρόπος με τον οποίο ο Κύριος μας κάνει μαζί του ευχαριστούντες, με τον οποίο μας ευλογεί διά της δωρεάς και μας συμμέτοχους στη μεταμόρφωση η οποία από τα δώρα φθάνει σε εμάς και πρόκειται να τον κόσμο μέχρις ότου έλθει (Α’Κορ. 11, 26).

#### Σ. ΔΕΣΠΟΤΗ

#### γ. Η Θεία Ευχαριστία ως «φάρμακο αθανασίας»

Κατά τη διάρκεια της δημόσιας δράσης του ο Ιησούς παρουσιάζεται από το Λουκά να διαδίδει το Ευαγγέλιό του στη Γαλιλαία «των αλλοδαπών» μέσα από τη συμμετοχή του σε γεύματα, όπου προσφέρει με τρόπο παραβολικό το δικό του «άρτο». το κήρυγμα της Βασιλείας του Θεού. Μοιράστηκε το ίδιο τραπέζι όχι μόνο με ευσεβείς φαρισαίους, αλλά και με τους «άνομους» τελώνες και πόρνες. Φυσικά αυτό δε συνέβαινε διότι ήταν ο ίδιος «φάγος και οινοπότης», όπως τον χαρακτήριζαν οι αντίπαλοί του, αλλά διότι με τη στάση αυτή ήθελε να δείξει ότι το δείπνο των εσχάτων έχει ήδη αρχίσει. Ιδίως στην Ανατολή η πρόσκληση και η συμμετοχή σε τραπέζι, και μάλιστα σε δείπνο, αποτελούσε την κορυφαία έκφραση φιλίας, κοινωνίας και αγάπης[[10]](#footnote-10). Στο σημείο αυτό πρέπει να αναλογιστεί κανείς τη ψυχοθεραπευτική αξία του διαλόγου αλλά και της κοινότητας ως συνύπαρξης. Ιδίως για τον Ιουδαίο το γιορτινό τραπέζι του Σαββάτου και του Πάσχα πέρα από τις αναμνήσεις του ένδοξου παρελθόντος, αποτελούσε και μια πρόγευση της χαράς των Εσχάτων.

Δια της χριστιανικής θείας Ευχαριστίας, η οποία διαφέρει από ιερά γεύματα των πρωτόγονων λαών, διότι στηρίζεται στην ανάμνηση των ιστορικών γεγονότων του Σταυρού και της Ανάστασης του Ιησού, η Εκκλησία δίνει στο παιδί, αμέσως μόλις δημιουργείται υποσυνείδητα η βασανιστική ενοχή του, στο στοματικό δηλ. στάδιο της εμβρυακής ζωής του, την δυνατότητα να μην την απωθήσει στο ασυνείδητο, αλλά να την εκφράσει συνειδητά σε απόλυτο βαθμό, παρέχοντάς του την ευκαιρία κατά την περίοδο που βιώνει τον Κόσμο με την γεύση, να κοινωνήσει τον ίδιο τον σαρκωμένο Λόγο του Θεού και έτσι να θεραπευτεί και να ελευθερωθεί από το βάρος της. Η μεγάλη μητέρα Εκκλησία λέει δηλ. στο παιδί κάτι που η φυσική μητέρα του αδυνατεί να πει: ότι δηλ. τα αισθήματα της ενοχής του είναι αδικαιολόγητα και ότι πρέπει να πάψει να νοιώθει και να ζει ως ‘σαδιστής’, επειδή μόνον και μόνον πρέπει να φάει για να επιβιώσει. Ο Θεός, ο οποίος θυσιάζεται εκούσια και δεν δολοφονείται, ζει αιώνια και κοντά του δια της θείας Κοινωνίας, της βρώσης του ίδιου του Θεού, μπορεί να ζήσει αιώνια και ο άνθρωπος. Το παιδί μπορεί έτσι να γίνει αυτό που τρώει, δηλ.κατά χάριν Θεός, και να νικήσει την αγωνία του θανάτου, που το ταλανίζει από την γέννησή του μετέχοντας στην **αιωνιότητα** Αυτού που μεταλαμβάνει. Κοινωνώντας επίσης μαζί με τους άλλους ξεπερνάει επίσης τα τείχη που αμέσως με την γέννησή του υψώνει έναντι του ‘ξένου’, για τον οποίο το βρέφος νοιώθει ότι απειλεί την υπόστασή του, όταν και εφόσον του περιορίζει και του στερεί την αποκλειστικότητα της τροφού και της τροφής του. Μόνον με αυτόν τον τρόπο μεταμορφώνεται η εγγενής επιθετικότητα, η οποία ήδη στην βρεφική ηλικία ενυπάρχει στον άνθρωπο, λόγω του άγχους της επιβίωσης, υπερβαίνεται ο παιδικός πόνος που δημιουργείται από τον φαύλο κύκλο της οδύνης και της ηδονής και υπερνικάται η τρομερή για το παιδί απειλή της μοναξιάς και του θανάτου.

Την εμπειρία αυτή που έχει ο νεόφυτος μέσα στην Εκκλησία εκφράζουν με παραστικότατο τρόπο και ομολογουμένως τολμηρές εκφράσεις δύο κείμενα της πρωτοχριστιανικής Γραμματείας. Το πρώτο είναι μία Ωδή της χριστιανικής αλλά γνωστικίζουσας ποιητικής Συλλογής των Ωδών του Σολομώντος, η οποία (Ωδή) όμως σύμφωνα με τον Β. Τσάκωνα φαίνεται να μην είναι δοκητική, αλλά απολύτως ορθόδοξη[[11]](#footnote-11) και το δεύτερο προέρχεται από τον ‘Παιδαγωγό’ του Κλήμεντος του Αλεξανδρέως[[12]](#footnote-12). Στα κείμενα αυτά ο Λόγος είναι το γάλα ή ο μαστός, ο εκβλύζων το γάλα από τους κόλπους τού Πατρός:

Ποτήριον γάλακτος ἐδόθη εἰς ἐμέ

καί ἒπιον αὐτό ἐν τῇ γλυκήτητι τῆς τέρψεως τοῦ Κυρίου.

**ὁ Υἱός εἶναι τό ποτήριον, ὁ δέ ἀμελγόμενος ὁ Πατήρ**

**καί τό ἃγιον Πνεῦμα ἢμελξεν αὐτόν διότι τά στήθη του ἦσαν πλήρη**

καί δέν ἐφάνη καλόν εἰς Αὐτόν, τό να χυθῆ τό γάλα ἀσκόπως

καί τό ἃγιον Πνεῦμα ἢνοιξεν τήν ἀγκάλην του

καί ἀνέμειξε τό γάλα ἐκ τῶν στηθῶν τοῦ Πατρός

καί ἒδωκε τό μεῖγμα εἰς τόν κόσμον ὃστις δέν ἐγνώριζεν αὐτό..

**(Ωδή 19η)**

Ή πνευματική τροφή είναι γάλα γιατί εξαιτίας της χάριτος είναι γλυκιά, ως ζωή είναι θρεπτική κι ως ημέρα χριστού είναι λευκή, ενώ το αίμα του Λόγου έχει φανερωθεί ως γάλα.Η Εκκλησία **είναι συγχρόνως παρθένος και μητέρα, ως παρθένος ακήρατη, ως μητέρα τρέφει τα παιδιά της με τον** άγιο **γάλα, το βρεφικό Λόγο[...] Ο** Λόγος είναι τα πάντα για το νήπιο και πατέρας και μητέρα και παιδαγωγός και τροφέας. και τίποτε δεν λείπει στα παιδιά για την αύξησή τους[…] Τρέχουμε προς τον αναλγητικό μαστό του Πατέρα, τον Λόγο, που είναι ο μόνος που χορηγεί το γάλα της αγάπης σε εμάς τα νήπια.Μην παραξενεύεσαι όταν λέμε γάλα το αίμα του Κυρίου ή μήπως αλληγορείται και *οίνος* αυτό το αίμα; Το γάλα αναμιγνύεται με το νερό, το μέλι (όπως ο Λόγος με την φιλανθρωπία) και το γλυκύ κρασί.

Καταρχήν το ερώτημα το οποίο προκύπτει σχετίζεται με το εάν όντως το γεύμα ήταν **πασχάλιο.** Σύμφωνα με το Ιω. 18, 28 και την λειτουργική παράδοση της Εκκλησίας ο Ιησούς σταυρώθηκε την Παρασκευή 14η Νισάν (και όχι την Παρασκευή **15 Νισάν**) πριν τη δύση του ηλίου τη στιγμή κατά την οποία στο Ναό σφάζονταν οι πασχάλιοι αμνοί (πρβλ. Α΄ Κορ. 5, 7). Η αμνηστεία του Βαρραβά, το δικαστήριο (Μκ. 15, 6), η μεταφορά του Σταυρού από τον Σίμωνα (Μκ. 15, 21 πρβλ. 15, 42) τεκμηριώνουν την ορθότητα της ιωάννειας χρονολόγησης της σταύρωσης του Ιησού. Φαίνεται συνεπώς ότι ο Ιησούς γιόρτασε το Πάσχα 24 ώρες πριν τον επίσημο εορτασμό, χωρίς να χρησιμοποιήσει τον πασχάλιο αμνό και άζυμο άρτο, *καθώς οι ιουδαϊκοί νόμοι απαγόρευαν στους αιρετικούς και στους αποστάτες να προσκομίζουν στο Ναό και να καταναλώνουν πασχάλιο αμνό* (πρβλ. Εξ. 44, 9 κ.ε.). ανακαλείται έτσι η θυσία του Ισαάκ, όπου απουσίαζε το θυσιαστικό ζώο (Γεν. 22, 1-19). Άλλωστε και οι Ιουδαίοι της διασποράς εόρταζαν χωρίς πασχάλιο αμνό. Πράγματι το 30 μ.Χ. η 14η Νισάν «έπεφτε» ημέρα Παρασκευή.

Από την άλλη πλευρά το τελευταίο γεύμα του Ιησού έχει πασχάλιο χαρακτήρα, καθόσον α/ τελείται **τη νύχτα** και όχι το εσπέρας και β/ μάλιστα **στην Ιερουσαλήμ** και όχι στη Βηθανία, όπου ήταν το κατάλυμα του Ιησού κατά τη διάρκεια της Εβδομάδος του Πάθους. Βεβαίως στην πασχάλια τελετή έπιναν όλοι από το δικό τους ξεχωριστό ποτήρι, ενώ στο δείπνο, το οποίο μάλλον κακώς έχει χαρακτηρισθεί ως ***Μυστικό***, γ/ **πίνουν όλοι από αυτό του Ιησού**. δ/ ο Ιησούς δεν ακολούθησε τους καθαρμούς που προέβλεπε το πασχάλιο τυπικό την εβδομάδα πριν τον εορτασμό, αλλά και δεν είναι σαφές εάν έπλυνε τα χέρια του κατά τη διάρκεια του «Μυστικού Δείπνου». ε/ επίσης ενώ το πασχάλιο γεύμα εορταζόταν με την οικογένεια, ο Ιησούς τελεί το τελευταίο του Δείπνο **μόνο με τους Δώδεκα μαθητές του**, ενώ απουσιάζουν τόσο οι στενείς συγγενείς όσο και οι μαθήτριές του.

Γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο διατυπώθηκε η υπόθεση ότι ο Ιησούς γιόρτασε το Πάσχα σύμφωνα με το ηλιοκεντρικό ημερολόγιο των Εσσαίων και όχι με το σεληνιακό ημερολόγιο των Σαδουκαίων και Φαρισαίων. Σ**το δείπνο του Κουμράν** λάμβαναν μέρος μόνον άνδρες και όχι γυναίκες έχοντας εσχατολογικό προσανατολισμό. στον **Κανόνα της Σύναξης ή της τάξης της Ομήγυρης (1QSa II 11-22 [1Q28a])** σημειώνονται τα εξής για το τελετουργικό: *Ας εισέρχεται [ο ιερέας] επικεφαλής όλης της ομήγυρης του Ισ­ραήλ και όλοι οι αδε[λφοί του,] οι υιοί του Ααρών, οι ιερείς, [που καλούνται] σε συνάθροιση, οι άνδρες του ονόματος. Και θα κάθονται μ[προστά από αυτόν], καθένας κατά το αξίωμά του.* ***Και έπειτα ας κάθεται ο Μεσσίας του Ισραήλ.*** *Και θα κά­θονται μπροστά από αυτόν, οι αρχηγ[οί] των χιλιάδων του Ισραήλ, καθένας κατά το αξίωμά του, ανάλογα με τη θέ[ση του] στα στρατόπεδά τους, και ανάλογα με τους σταθμούς τους. Και όλοι [οι αρχηγοί των πα] [τριών της ομή]γυρης μαζί με τους σοφού[ς της ομήγυρης της αγιότητας] θα κάθονται μπροστά τους, καθένας κατά το αξίωμα του. Και [αν συνέρχονται για τράπε]ζα κοινότητας ή για να πίνουν το μούστο και (είναι) προετοιμασμένη η τράπεζα της κοινότητας και [(είναι) αναμειγμένος ο μούστος] για πόση [ας μην απλώσει] κανείς το χέρι του στην πρώτη μερίδα του άρ­του και [του μούστου], πριν από τον ιερέα, γιατί [αυτός θα ευ]λογεί την πρώτη μερίδα του άρτου και του μούστ[ου, και θα απλώσει] το χέρι του στον άρτο στην αρχή* ***κι έπειτα θα απλώ[σει ο Μεσσίας του Ι]σραήλ το χέρι του στον άρτο****. [Κι έ­πειτα θα ευλο]γούν όλη η ομήγυρη της κοινότητας κα[θένας κατά] το αξίωμα του. Και σύμφωνα με τη διάταξη αυτή θα κάνουν σε κάθε ετοι[μασία όταν συνέ]ρχονται τουλάχιστον δέ­κα άνδ[ρες.]* Σε αυτό το κείμενο απαντάται για πρώτη φορά ο όρος Μεσσίας του Ισραήλ απολύτως και δηλώνει τον πολιτικοστρατιωτικό ηγέτη του Ισραήλ.

Στον Ψ. 21 (22) μάλιστα η αλλαγή από το θρήνο στον αίνο επιτυγχάνεται με την προσφορά θυσίας Αίνου, της **toda** *ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ* (στ. 26), η οποία παραλληλίζεται από μερικούς ερμηνευτές με τη θεία Ευχαριστία[[13]](#footnote-13). Στο ιουδαιοελληνιστικό μυθιστόρημα **Ιωσήφ και Ασινέθ** η γυναίκα του Ιωσήφ κοινωνεί του άρτου της ζωής και του ποτηρίου της Ευλογίας (8, 11. 16,15). Γεύμα παραθέτει και η Σοφία (Παρ. 9, 5).

Υπάρχει επιπλέον η υπόθεση ότι πρόκειται για το προεόρτιο Δείπνο των φίλων (**Σαμπουράχ**), το οποίο ήταν απλούστερο (πλύσιμο χεριών-κλάση άρτου-ευλογία-ευχαριστία ποτηρίου-τέλος).

Το τελετουργικό του πασχαλίου δείπνου, ήταν το εξής: Οι καλεσμένοι ανακλίνονται (και δεν κάθονται, όπως στην περίπτωση της Εικόνας του Μυστ. Δείπνου). Κατόπιν ακολουθούσαν τέσσερα «μέρη»:

***1ο Μέρος:Ορεκτικό***  **1ο Ποτήρι κεκραμένου ερυθρού Οίνου-Kiddusch**. Αυτό το Ποτήρι προσφέρεται μετά από Ευλογία/Ευχαριστία του Οικοδεσπότη. Για ορεκτικά προσφέρονται **πράσινα και πικρά χόρτα και χυμός φρούτων.**

***2ο : Πασχάλια Λειτ.*** **Διήγηση/Haggada** του Πάσχα: εξήγηση των ιδιαιτεροτήτων του πασχαλίου γεύματος από τον αρχαιότερο, τον πατέρα προς το νεότερο, μέσω προκαθορισμένων ερωτήσεων που διατυπώνονται αντιστρόφως:

-Γιατί ψήνεται ο αμνός στη σούβλα;

-Γιατί προσφέρονται πικρά χόρτα ως ορεκτικά;

-γιατί τρώγεται άζυμο ψωμί;

- Ψάλλεται το πασχάλιο **Αλληλουάριο-Hallel**: α΄ μέρος: Ψ. 113–114 (Μασ.), στο οποίο άδεται η έξοδος από την αιγυπτιακή δουλεία.

**2ο Ποτήρι Οίνου -** Haggada. πλύσιμο των χεριών.

***3ο: Κεντρικό γεύμα*** Επιτραπέζια **Προσευχή** –Κλάση άρτου. Στο σημείο αυτό ο Ιησούς σύμφωνα με το τυπικό εκφώνησε στα αραμαϊκά την προσευχή *lachma anja*: *ο άρτος της φτώχειας (Δτ. 16, 3), τον οποίο έφαγαν οι πατέρες μας.. κάθε ένας που πεινά ας έλθει να φάει. Κάθε ένας που βρίσκεται σε ανάγκη θα πλουτήσει.*

***+Α΄Κορ. 11, 24-26: Ο Ιησούς*** *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν****:***

#### Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·

***τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν***

**Γεύμα** αποτελούμενο από αρνί, πικρά χόρτα, πολτό φρούτων και κρασί. πλύσιμο των χεριών.

**3ο ποτήρι-**Ευλογίας, το οποίο σε όλα τα εορταστικά γεύματα συνοδεύεται από την **Προσευχή:** *ο ελεήμων και παντοδύναμος ας μας αξιώσει να συμμετάσχουμε στις ημέρες του Μεσσία και στη ζωή του μελλοντικού αιώνα. Αυτός ο οποίος μεγαλύνει τη σωτηρία του βασιλέα και δείχνει χάρη στον χριστό του τον Δαβίδ και το σπέρμα του στους αιώνες, Αυτός, ο οποίος κάνει ειρήνη στον ουρανό, ας χαρίσει την ειρήνη του σε εμάς και σε όλον το λαό του Ισραήλ* **:**

***+ Ο Ιησούς προσθέτει* [**μετὰ τὸ δειπνῆσαι͵ λέγων]**:**

***Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·***

***τοῦτο ποιεῖτε͵ ὁσάκις ἐὰν πίνητε͵ εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.***

***ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε͵ τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε͵ ἄχρις οὗ ἔλθῃ.***

***4ο Επίλογος*** Μέγα Πασχάλιο **Αλληλουάριο-Hallel** β΄ μέρος: Ψ.115-118, όπου περιλαμβάνεται αίνο ενός σεσωσμένου, ο οποίος υψώνει το ποτήρι της σωτηρίας (Ψ.116, 3).

**4ο Ποτήρι**- **Αλληλουάριο** με αίνο. Ανάγνωση του Ψ. 136.

Το αρχαιότερο γραπτό κείμενο είναι αυτό του **Παύλου** (Α΄ Κορ. 11, 23-34) το οποίο γράφτηκε λίγο πριν το Πάσχα τού 54 μ.Χ. και απηχεί προπαύλεια παράδοση, καθώς εισάγεται με τη φράση *παρέλαβον*. Παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την παραλλαγή του Λουκά (22, 15-20)[[14]](#footnote-14), αφού και τα δυο κείμενα είναι ασύμμετρα (δεν αντιστοιχεί δηλ. το λόγιο του άρτου σε αυτό του οίνου), παρουσιάζουν το ποτήριο ως ***καινή διαθήκη*** κατ’ επίδραση του Ιερ. 31, 31, τονίζουν τη σωτηριολογική διάσταση του άρτου και όχι του οίνου και αποσκοπούν με την ***ανάμνηση*** στη λειτουργική καθιέρωση. μάλλον και τα δύο κείμενα έχουν την προέλευσή τους στην *Αντιόχεια*.

# 3. TO KATA MAΡKON[[15]](#footnote-15)

### α. Δομή

Aπό τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες πιστευόταν ότι το Μκ. αποτελεί ένα **είδος επιτομής** των δύο άλλων Συνοπτικών. Έτσι δικαιολογείται το γεγονός ότι δε διασώθηκαν ερμηνευτικά υπομνήματα των μεγάλων πατέρων σε αυτό το Ευαγγέλιο[[16]](#footnote-16), ενώ και στη λατρεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας σπανίως πλέον αναγιγνώσκεται. Αντιθέτως το *αποκαλυπτικό* Ευαγγέλιο *των μυστικών θεοφανειών* με την απότομη *αρχή* και το παράδοξο τέλος (*γὰρ*), το οποίο προέρχεται από τη γραφίδα του ιεροσολυμίτη Μάρκου και προορίζεται για χριστιανούς που ζουν στο «κέντρο» της Μεσογείου, έγινε εξαιρετικά δημοφιλές τον 20ο αι. Τότε διαπιστώθηκε ότι είναι το αρχαιότερο, άρα και το πλησιέστερο στον ιστορικό Ιησού[[17]](#footnote-17). τα επιχειρήματα υπέρ της αρχαιότητας του Μκ., την οποία τεκμηρίωσε πρώτος ο Lachmann το 1835, είναι τα εξής:

\* Ολόκληρο το περιεχόμενο του Μκ. πλην τριάντα στίχων απαντά στους Μτ. και Λκ., οι οποίοι ακολουθούν μάλιστα τη διάταξή του. Αντιθέτως ακολουθούν αυτόνομη σειρά όταν συμβουλεύονται την Q και το ιδιαίτερο υλικό τους.

**\*** Και ο Μτ. και ο Λκ. παρουσιάζονται έναντι του Μκ. βελτιωμένοι γλωσσικά. απαλείφονται επίσης ενέργειες ή εκφράσεις του Ιησού, επιδεχόμενες παρερμηνείας, όπως αυτές που αναφέρονταιστο3, 5 (*οργή* Ι. Χριστού). 20-21 (*ἐξέστη* για τον Ι. Χριστό). 7, 31-37 (θαύμα μέσω σιάλιου). 10, 18 (***τὶ*** *με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*).

**\*** Εάν το Μκ. είναι επιτομή των άλλων δύο, τότε παραμένει ανεξήγητη η απουσία διηγήσεων σημαντικών, όπως είναι αυτές της εκ Παρθένου γεννήσεως ή της επί του Όρους ομιλίας ή της επῖφάνειας του αναστημένου Ιησού.

**\*** το Μκ επιπλέον παραδίδει την πιο άμεση, απλή και αντικειμενική εικόνα για τον Ι. Χριστό και τη δράση του. χαρακτηρίσθηκε ως***αντίγραφο ζωής,******ρεαλιστικό ευαγγέλιο[[18]](#footnote-18)***. Εξιστορήσεις γεγονότων όπως π.χ. η απομάκρυνση της σκεπής για να κατέλθει ο παράλυτος (2, 4), ο ύπνος του Ιησού κατά την τρικυμία (4, 37-38), οι αντιδράσεις των δαιμονισμένων πριν τη θεραπεία τους, το δείπνο του Ηρώδη (6, 21 κ.ε.), η κατανομή των 5.000 ακροατών σε ομάδες (6, 39), η θεραπεία του κωφαλάλου δια της αφής και του σάλιου (7, 33) και η σταδιακή θεραπεία του τυφλού (8, 22-26) αποτελούν δείγματα της έμφασης που δίνει ο Μάρκος στη λεπτομέρεια[[19]](#footnote-19). Χαρακτηριστική είναι η φυγή ενός νεανίσκου γυμνού κατά τη νυκτερινή σύλληψη του Ιησού: *καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν* (14, 51-52).

Γράφοντας το Ευαγγέλιο *Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ,* ο Μάρκος κατέστησε σαφές ότι ο χριστιανισμός εκτός από κηρυγματική δράση, έχει ιστορική βάση. Μπορεί να αναφέρεται σε πράγματα που υπερβαίνουν τη γνώση του ανθρώπου, αλλά δεν είναι ψηλάφιση σκιών και χιμαιρών. Στηρίζεται σε συγκεκριμένα γεγονότα, αφού ο σταυρωθείς και αναστάς Ιησούς δεν έδρασε εκτός τόπου και χρόνου αλλά σαρκώθηκε εντός της Ιστορίας και του Κόσμου[[20]](#footnote-20). Παράλληλα, έχοντας την επίγνωση ως μαθητής του Παύλου και ιδιαιτέρως του Πέτρου ότι δε συνθέτει απλώς μια βιογραφία, αλλά καταγράφει την ιστορία μιας μοναδικής θείας αποκάλυψης-επιφάνειας μεταφέροντας μήνυμα ζωής, ασχολείται αποκλειστικά με τη δημόσια δράση του Ι. Χριστού, παρατρέχοντας τη γενεαλογία και τα περιστατικά της εκ Παρθένου γέννησης και της παιδικής ηλικίας. Δίνει ιδιαίτερη έμφαση **στα έργα, στα δεκαεπτά θαύματα**, τα οποία συντελούνται ως επί το πλείστον πριν από τη Μεταμόρφωση. Αυτά, στα οποία συγκαταλλέγονται και Εξορκισμοί, δεν αποδεικνύουν μόνο την υπερφυσική εξουσία του Ι. Χριστού αλλά και τη λυτρωτική θεραπευτική διάσταση του κηρύγματός του για τον πάσχοντα κοσμοπολίτη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο μοναδικός εκτενής λόγος του Ι. Χριστού, ο οποίος ομιλεί *ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* (1, 22) και συχνά αποκαλείται από φίλους και εχθρούς διδάσκαλος-ραββί, είναι στο Μκ. **ο εσχατολογικός λόγος του** στο κεφ. 13. αυτή η Ομιλία, η οποία αποκαλύπτει σε όλους τους ακροατές του Ευαγγελίου όσα απηύθυνε ο Ιησούς στους τέσσερεις μόνο μαθητές του, προδικάζει το τέλος της Αγίας Πόλης αλλά και το γκρέμισμα όλων των αστέρων της Pax Romana. περισσότερο από το 1/3 του κειμένου καταλαμβάνει η αφήγηση του Πάθους, η οποία περιλαμβάνει τις τελευταίες επτά ημέρες της ζωής του Ιησού. Αυτό οδήγησε τον M. Kähler στο να εξάγει το συμπέρασμα ότι το Ευαγγέλιο αυτό είναι ***ιστορία του Πάθους με εκτενή εισαγωγή*.**

Η δόμηση του αρχαιότερου Ευαγγελίου στα περισσότερα υπομνήματα βασίζεται στη γεωγραφική κατανομή της δράσης του Ιησού και **έχει γραμμικό χαρακτήρα**. Ως βασικοί σταθμοί του Βίου του Ιησού στη γη προβάλλουν η θαυματουργική και η διδακτική δράση Του στη Γαλιλαία, η Πορεία Του προς την Ιουδαία και το Πάθος Του στην Ιερουσαλήμ. Ο Ι. Παναγόπουλος[[21]](#footnote-21), για παράδειγμα, σημειώνει ότι ύστερα από ένα σύντομο πρόλογο (1, 1-13), ο Μάρκος περιγράφει το έργο του Ιησού γύρω από τη θάλασσα της Γαλιλαίας (1, 14 - 5, 43), στην ευρύτερη περιοχή της Γαλιλαίας (6, 1 - 9, 50), στην περιοχή της Ιουδαίας καθ’ οδόν προς τα Ιεροσόλυμα (10, 1 - 13, 37) και τέλος το Πάθος και την Ανάσταση (14, 1 - 16, 20).

Άλλοι ερευνητές βασίζουν τη δόμηση του Μκ. σε θεολογικά κριτήρια χωρίς όμως να καταλήγουν σε εντελώς διαφορετικά αποτελέσματα καθόσον η *γεωγραφική κατανομή της δράσης του Ιησού* συμβαδίζει με την *προοδευτική αποκάλυψη της μεσσιακής ταυτότητας και αποστολής Tου*[[22]](#footnote-22)*.* Στην περικοπή 1, 1-8, 26 κατά τη διάρκεια της **δημόσιας** δράσης στη Γαλιλαία τονίζεται ότι μέσω των θαυμάτων η μεσσιανικότητα του Ιησού πρέπει να παραμείνει **κρυμμένη**. Από το 8, 27 και μετά η ταυτότητα του Ιησού αποκαλύπτεται έντεχνα και προοδευτικά δημόσια πρώτα στους μαθητές (8, 29), μετά στο Συνέδριο (14, 61) και τέλος στο Σταυρό (15, 39).

Ο Αμερικής κ. Δημήτριος Τρακατέλλης με κριτήριο τη σχέση **Εξουσίας και Πάθους**[[23]](#footnote-23) δομεί το Ευαγγέλιο ως εξής: α/ φανέρωση της εξουσίας και προανάκρουσμα του Πάθους (1, 1 - 8, 26), β/ ισόρροπη εναλλακτική θεώρηση εξουσίας και πάθους (8, 27 - 10, 52) και γ/ πραγμάτωση του πάθους κάτω από το φως της εξουσίας (11, 1-16, 20).

Από τη γραμμική θεώρηση της δομής του κατά Μάρκον παρεκλίνει ο Μack[[24]](#footnote-24), ο οποίος επί τη βάσει του μοτίβου της δύναμης και της αδυναμίας, πρότεινε την παρακάτω κυκλική επικεντρική δομή[[25]](#footnote-25):

A. Ιωάννης ο Βαπτιστής (εκπλήρωση παλαιών προσδοκιών).

**Β. Η Βάπτιση του Ιησού.**

Γ. Πειρασμοί (αναμέτρηση με το δαιμονικό στοιχείο).

Δ. Κλήση των μαθητών (θετική αντίδραση).

Ε. Διδασκαλία στη συναγωγή (κάθαρση).

Στ. Ιεραποστολή στη Γαλιλαία (δύναμη).

**Ζ. Μεταμόρφωση του Ιησού.**

Στ'. Πορεία προς την Ιερουσαλήμ (Πάθος).

Ε'. Κάθαρση του Ναού (διδασκαλία).

Δ'. Αντίδραση των μαθητών (άρνηση).

Γ'. Πειρασμοί και δίκη (αναμέτρηση με τις αρχές).

**Β'. Σταύρωση.**

Α'. Ο άγγελος στο κενό μνημείο (δημιουργία καινούργιων προσδοκιών).

Με την κυκλική επικεντρική δομή επιχειρείται να υπογραμμισθεί ο αντιθετικός παραλληλισμός της δύναμης στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου με την αδυναμία στο δεύτερο μέρος, της επιτυχίας με την αποτυχία, της Βασιλείας του Θεού με τις βασιλείες του Κόσμου. Η στροφή αυτή από τη δύναμη στην αδυναμία, όπως παρουσιάζεται ανάγλυφα στην παραπάνω κυκλική επικεντρική δόμηση, επιτυγχάνεται με το γεγονός της Μεταμορφώσεως και τα γεγονότα τα οποία το πλαισιώνουν.

Ο E. Schweizer[[26]](#footnote-26) δομεί το Ευαγγέλιο με κριτήριο την **προοδευτική τύφλωση**, την οποία διαδοχικά και προκλητικά δείχνουν στο πρόσωπο του Ιησού και τη Βασιλεία Του οι Φαρισαίοι, ο Κόσμος και τέλος οι ίδιοι οι Μαθητές Του.

Α. 1, 1-13: Η αρχή. εκπλήρωση του Ευαγγελίου. Εισαγωγή/ Πρό-*λογος* από τον ουρανό.

Β. 1, 14-3, 6: Η εξουσία του Ιησού (στα δαιμόνια/ στην αρρώστια και στο Νόμο/ στην αμαρτία) και η **τύφλωση των Φαρισαίων.**

Γ. 3, 7-6, 6α: Η δράση του Ιησού με σημεία και παραβολές και η **τύφλωση του κόσμου.**

Δ. 6, 6β-8, 21: Η δράση του Ιησού στα έθνη και **η τύφλωση των μαθητών.**

Ε. 8, 22-10, 52: Η **αποκάλυψη** του Ιησού χωρίς αινίγματα και το θέμα της μαθητείας κοντά του.

Στ. 11, 1-16, 8: Πάθος και Ανάσταση του Υιού του Ανθρώπου.

Η ίδια η ενότητα Στ εισάγεται και κατακλείεται με τις ***θεραπείες* της τύφλωσης**, όχι όμως των εκλεκτών, αλλά των εθνικών και των περιθωριακών[[27]](#footnote-27). *Έξω* από τη Βηθσαϊδά ο Ιησούς προοδευτικά χαρίζει σε έναν τυφλό τη δυνατότητα να βλέπει *τηλαυγῶς ἃπαντα* (8, 22-26), ακριβώς όπως και *έξω* από την Ιεριχώ ανοίγει τα μάτια του Βαρτιμαίου (10, 46-52). Και οι δύο τυφλώσεις πλαισιώνουν το γεγονός της αποκάλυψης της ταυτότητας του Ιησού ως πάσχοντος Υιού του Ανθρώπου μόνο στους μαθητές του και της Μεταμόρφωσής του (κεφ. 8-9). Οι περιθωριακοί και «εξόριστοι» από την κοινωνία των ευσεβών με τη δύναμη του Ιησού αποκτάνε τη δυνατότητα να ακούνε και να βλέπουν πράγματα τα οποία οι ευσεβείς αγνοούν. Η προοδευτική θεραπεία του τυφλού, η οποία παραδίδεται μόνον στο Μκ., σηματοδοτεί την προοδευτική θεραπεία των πνευματικών οφθαλμών των μαθητών και των ακροατών του Ευαγγελίου.

ο Ch. Myers[[28]](#footnote-28)διαιρεί το Μκ. σε δύο βιβλία, εκ των οποίων το πρώτο εκτυλίσσεται στη Γαλιλαία (καταρχάς στην Καπερναούμ και κατόπιν στη θάλασσα της Γαλιλαίας) και το δεύτερο στην Ιερουσαλήμ.

**Αφηγηματικά θέματα Βιβλίο Ι Βιβλίο ΙΙ**

1. Πρόλογος: κλήση σε μαθητεία 1, 1-20 8, 27 - 9, 13

2. Δράση 1, 21 - 3, 35 11, 1 - 13, 3

3. Νέα τάξη πραγμάτων 4, 35- 8, 10 8, 22-26. 9,14-10, 52

4. εκτεταμένη Ομιλία 4, 1-34 13, 4-37

5. Πάθος 6, 14-29 14, 1-15, 38

6. συμβολικός επίλογος 8, 11-21 15, 29-16, 8[[29]](#footnote-29).

Το αρχαιότερο Ευαγγέλιο, το οποίο κατά τον Myers, συγγράφηκε το 69 μ.Χ. για να αναγνωσθεί από τη χριστιανική κοινότητα της Γαλιλαίας και μάλιστα της Καπερναούμ (και όχι αυτή της Ρώμης, αφού οι «εικόνες» του παραπέμπουν σε επαρχιακή αγροτική κοινωνία), εξετάζεται ως μια οργανική ενότητα υπό το φως των κοινωνιολογικών δεδομένων του 1ου αι. μ.Χ. Ο Ιησούς στην πρώτη φάση της δράσης του στη Γαλιλαία, έχοντας ως επίκεντρο το σπίτι/την τράπεζα και την ύπαιθρο/κώμη, εγκαινίασε μια καινούργια τάξη πραγμάτων. Άσκησε κριτική με τον εξουσιαστικό λόγο του και με τα θαύματά του στις διατάξεις του ιερατείου περί καθαρότητας (1, 43), των γραμματέων σχετικά με την οφειλή και την άφεση (2, 10) και στην ερμηνεία του Σαββάτου από τους Φαρισαίους (2, 28). Οι τρεις αυτοί εκπρόσωποι της ιουδαϊκής πνευματικής τάξης, οι οποίοι μαζί με τους Σαδουκαίους παρομοιάζονται από τον ίδιο τον Ιησού με τους *γεωργούς του αμπελώνος* και παρουσιάζονται ωςφονείς των προφητών και του μονογενούς Υιού (12, 1-9), είχαν συμβάλει καθοριστικά στη θρησκευτική, κοινωνική και οικονομική εκμετάλλευση του όχλου και στον «αφορισμό»-στη δαιμονοποίηση των εθνικών. Καθ’ οδόν προς τα Ιεροσόλυμα ο Ιησούς καθιερώνει ένα νέο κοινωνικό μοντέλο όπου δίνεται προτεραιότητα σε όντα περιθωριοποιημένα. στο παιδί, στη γυναίκα και στον τυφλό. Η αντίσταση του Ιησού κορυφώνεται επώδυνα και επονείδιστα στην Αγία Πόλη με τη συμβολική δράση του στο Ναό, τη δίκη του από τις αρχές και τέλος το θάνατό του. η αληθινή επανάσταση τελικά δε διενεργείται από τον Ιησού διά του ξίφους, αλλά διά του σταυρού και δεν αποσκοπεί ούτε στον έλεγχο και στην προστασία του Ναού ούτε στην παλινόρθωση ενός δαβιδικού κράτους. Η πάλη εναντίον του ισχυρού και η εκπόρθηση του οίκου του, η οποία, όπως αποδεικνύεται και από τον τίτλο, αποτελεί τον κεντρικό άξονα του βιβλίου τουMyers, δεν αφορά στη νίκη εναντίον του διαβόλου, αλλά στην απελευθέρωση της Παλαιστίνης από τους κατακτητές και κυρίως στην απαλλαγή της ανθρωπότητας από το «πνεύμα» - την πολιτική της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης που διακατείχε τους ισχυρούς άνδρες της αυτοκρατορικής εποχής. Διά του σταυρού οι δυνάμεις των ουρανών και της γης σαλεύονται και το καταπέτασμα του Ναού, το σύμβολο της ιερατικής αριστοκρατίας και της παλαιάς τάξης πραγμάτων, διαρρήγνυται. Η απουσία του σώματος από τον τάφο τελικά αποδεικνύει την αρχή του τέλους της εποχής της βίας και της καταπίεση.

Μια πρωτότυπη δόμηση του Ευαγγελίου ανάλογα με το πεδίο δράσης του Ιησού υποστήριξε πρόσφατα στο υπόμνημά του στο κατά Μάρκον ο Bas van Iersel (1993). Σύμφωνα με αυτόν τον ερευνητή, το Ευαγγέλιο πλαισιώνεται από τους οριακούς για την ανθρώπινη ύπαρξη χώρους της ***ερήμου και του τάφου[[30]](#footnote-30)***, οι οποίοι θεωρούνταν κατοικητήρια ακάθαρτων όντων, του διαβόλου και των νεκρών, και παράλληλα αποτελούσαν σύμβολα των θανατηφόρων χαοτικών δυνάμεων που απειλούν να εκμηδενίσουν την ανθρώπινη υπόσταση. Και στους δυο χώρους καταφεύγουν άνθρωποι, οι οποίοι μέσω *αγγελιοφόρων* ανευρίσκουν κάτι διαφορετικό από αυτό που αναζητούν. ο Ιησούς μεταμορφώνει αυτά τα πεδία τους σκότους και του θανάτου σε «γέφυρες» προς την καινούργια δημιουργία, η οποία αναδύεται μέσω της βάπτισης και της ανάστασης. Στην έρημο του Ιορδάνη ενώ ο όχλος αναζητά το βάπτισμα του Ιωάννη, γίνεται αυτόπτης μάρτυς της χρίσης του Ι. Χριστού με το άγ. Πνεύμα. Στον τάφο οι γυναίκες, οι οποίες επιθυμούν να αλείψουν με μύρο το νεκρό σώμα, γίνονται μάρτυρες και αγγελιοφόροι της ανάστασης του Μεσσία, ο οποίος ***‘προάγει’*** αυτές στη Γαλιλαία. Και στις δύο περιπτώσεις η αγγελία συνοδεύεται με το ***σκίσιμο*** του καταπετάσματος του ουρανού (1, 10) και του Ναού (15, 38), για να δηλωθεί ότι τα διαχωριστικά τείχη μεταξύ του ακτίστου και ακτίστου με την παρουσία του Ιησού σαρώνονται.

Η δομή που προτείνει ο Bas van Iersel είναι η εξής:

1, 1: Τίτλος

**A.** 1, 2-1, 13: Έρημος

1, 14-15: Μετάβαση

**B.** 1, 16-8, 21: Γαλιλαία

8, 22-26: τύφλωση< όραση

**Γ.** 8, 27-10, 45: Πορεία

10, 46-52: τύφλωση< όραση

**B΄.** 11, 1-15, 39: Ιερουσαλήμ

15, 40-41: Μετάβαση

**A΄.** 15, 42-16, 8: Τάφος

Ειδικότερα στην Εισαγωγή του Ευαγγελίου (1, 1-13) με εξαιρετικά έντεχνο τρόπο, καθορίζονται οι δυο συνιστώσες της κατανόησης ολόκληρου του Ευαγγελίου. Η μία είναι ***οριζόντια***, η εκπλήρωση των π.διαθηκικών προφητειών και η άλλη ***κάθετη***, η έλευση/ ανατολή της βασιλείας του Θεού στη γη.

Το πρώτο μέρος, **Μκ. 1, 14-8, 26**, ομιλεί για την τριετή δημόσια δραστηριότητα του Ιησού στη **Γαλιλαία** και τη γειτονική ειδωλολατρική χώρα με κέντρο την **Καπερναούμ**. Αυτή η φάση της ζωής του Ιησού είναι ακατάπαυστα δραστήρια. Ο καταιγιστικός/ δυναμικός τρόπος της ελεύσεως της Βασιλείας μέσω του Ιησού, εκφράζεται ανάγλυφα με το επαναλαμβανόμενο ***καὶ εὐθέως***, το οποίο μόνον στο πρώτο κεφάλαιο απαντά έντεκα φορές (από τις πενήντα συνολικά φορές που συναντάται στο Μκ). Η δράση αυτή του Ιησού γύρω από τη θάλασσα της Γαλιλαίας είναι πολυδιάστατη. Συνδυάζει διαλόγους (1, 21-3, 5), παραβολές και θαύματα (3, 20-5, 43)[[31]](#footnote-31). Σημειωτέον ότι η περικοπή **6, 45- 8, 26** απουσιάζει από το Ματθαίο και το Λουκά. Στο **ιδιαίτερο υλικό του Μκ.** ανήκουν επίσης οι εξής περικοπές: η αντίδραση των συγγενών Ιησού 3, 21-2, η παραβολή του αυτομάτως αυξάνοντος σπόρου 4, 26-9, η θεραπεία του κωφαλάλου της Πενταπόλεως 7, 31-7, η θεραπεία του τυφλού της Βηθσαϊδά 8, 22-6, το λόγιο περί του άλατος 9, 29, ο γυμνός νεαρός 14, 51-2..

Στο δεύτερο μέρος **κεφ. 11-15** ο Ευαγγελιστής περιγράφει την παραμονή του Ιησού στα **Ιεροσόλυμα** όπου συναντά την άρνηση και τον τραγικό θάνατο. Αυτήν την εβδομάδα με αποκορύφωμα την Μ. Παρασκευή ο ρυθμός της δράσης του Μεσσία προοδευτικά επιβραδύνεται[[32]](#footnote-32). Κάθε ημέρα αυτής της «Μεγάλης» Εβδομάδος των παθών του Ιησού καταγράφεται με την ίδια παραστατικότητα που ζωγραφίζεται στη Γένεση η ‘Μεγάλη’ Εβδομάδα της Δημιουργίας του Σύμπαντος. Και στις δύο περιπτώσεις από το Χάος αναδύεται σταδιακά ένας καινούργιος Κόσμος. η έβδομη μέρα αποτελεί την κορωνίδα και ταυτόχρονα την παραμονή της ***μιάς ανέσπερης ημέρας[[33]](#footnote-33)***.

Οι αντιθέσεις της ειδωλολατρικής Γαλιλαίας με την «αγία» Πόλη προβάλλουν εξαιρετικά έντονες. Ενώ στη Γαλιλαία ανατέλλει η Βασιλεία, στον ιουδαϊκό ομφαλό της γης, την Ιερουσαλήμ, η οποία έχει μετατραπεί σε κατεξοχήν κέντρο διαπλεκομένων συμφερόντων της ρωμαϊκής και της θρησκευτικής ηγεσίας, σταυρώνεται: *η ζωή εν τάφω*. Είναι αξιοσημείωτο ότι στην αγία Πόλη ούτε το κήρυγμα περί της βασιλείας ακούγεται, ούτε κάποιο θαύμα επιτελείται, η δε συντροφιά του Ιησού αποφεύγει να διανυκτερεύσει σε αυτήν. Όλα τα απογεύματα της Μ. Εβδομάδος αποσύρεται από αυτήν και διαμένει στην παρακείμενη Βηθανία. *Απέναντι* από την Ιερουσαλήμ, στο ***όρος των Ελαιών***, το χώρο όπου οι Προφήτες «τοποθετούν» την εσχατολογική κρίση (Ιεζ. 11, 23. 43, 2. Ζαχ. 14, 4) ο Ιησούς προφητεύει την άλωση της αγίας Πόλης. Ήδη στο πρώτο μέρος οι κάτοικοι της αγίας Πόλης έχοντας διαπιστώσει την αδυναμία του Ναού και των εκπροσώπων του Νόμου να προσφέρουν τη σωτηρία στρέφουν τα νώτα τους προς αυτήν και καταφεύγουν στον Ιωάννη (1, 5) και στον Ιησού (3, 8).

Μεταξύ των δυο ενοτήτων, που εκτυλίσσονται στη Γαλιλαία και την Ιερουσαλήμ, παρεμβάλλεται **η ενότητα 8, 22 - 10, 52**[[34]](#footnote-34), η οποία αφηγείται γεγονότα που διαδραματίζονται *καθ’ οδόν.* Αναφορά στις *οδούς του Κυρίου* γίνεται ήδη στην εισαγωγή του Μκ. μέσω των προφητειών του Ησαΐα και του Μαλαχία. ***Η οδός αυτή οδηγεί καταρχάς στο βορειότερο σημείο της δράσης του, την ορεινή Καισάρεια του Φιλίππου, στις πηγές του Ιορδάνη, όπου συντελείται και η Μεταμόρφωση και κατόπιν νότια, στην Ιερουσαλήμ του Πάθους, για να επιστρέψει μετά την Ανάσταση στη Γαλιλαία.*** Με τις τρεις προρρήσεις σχετικά με το επώδυνο και επαίσχυντο Πάθος και την Ανάστασή Του (8, 31. 9, 30. 10, 32-33), που δεσπόζουν σε αυτήν την ενότητα, ο Ιησούς προσπαθεί να προετοιμάσει προοδευτικά τους μαθητές του για τα γεγονότα, τα οποία αποτελούν το **τέλος** της μεσσιανικής του αποστολής. Σε αυτήν την πορεία καλούνται οι μαθητές και οι ακροατές του Ευαγγελίου να μην μείνουν παθητικοί θεατές αλλά να συμμετάσχουν υπαρξιακά και βιωματικά. Η πρόσκληση για μετοχή σε αυτήν την πορεία εκφράζεται με το *ὓπαγε ὀπίσω μου*, το οποίο απευθύνει ο Ιησούς στον Πέτρο και όλους τους μαθητές (8, 33-38) και με τη ριζοσπαστική πρόσκλησή του στον πλούσιο τηρητή του μωσαϊκού Νόμου να εγκαταλείψει κάθε είδος υλικής εξασφάλισης για να τον ακολουθήσει (10, 17-27). Αυτήν την οδό προς το Πάθος υποδεικνύει ο Ιησούς στους υιούς του Ζεβεδαίου (10, 35-41) και αυτήν ακολουθεί με συνέπεια τελικά ένας **τυφλός** της Ιεριχώ, ο Βαρτιμαίος (10, 46-52). Η ανταπόδοση γι' αυτούς που θα εγκαταλείψουν τα πάντα και θα τον ακολουθήσουν σε αυτήν τη σταυρική πορεία είναι να λάβουν όσα εγκατέλειψαν εκατονταπλασίονα σε **αυτόν τον αιώνα** (10, 30) και η κληρονομιά της αιώνιας ζωής (10, 30) μετά τη δικαίωση στο εσχατολογικό δικαστήριο (8, 35-38).

Έτσι η ενότητα **8, 22 -10, 52** δεν εισάγει μόνον τη διήγηση του Πάθους, η οποία με λεπτομέρεια καταγράφεται στο Μκ. 11-16, αλλά παράλληλα επισφραγίζει ολόκληρη την πρώτη ενότητα δίνοντας σαφή απάντηση στα δύο πλέον φλέγοντα ερωτήματα του ελληνορωμαϊκού κόσμου σχετικά με τη σωτηρία από τον πόνο και την επίτευξη της θέωσης.

Ίσως μάλιστα ο Μάρκος στο πρώτο μέρος της διήγησής του (κεφ. 1-10) ακολουθεί το περιεχόμενο των αφηγήσεων της Γενέσεως και της Εξόδου. Στην Εισαγωγή του κατά Μάρκον ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο νέος Αδάμ (1, 13). Όπως πειράστηκε ο Αδάμ στον Παράδεισο και ο Ισραήλ στην έρημο, έτσι πειράζεται και ο Ιησούς. Όπως ο Πρώτος Άνθρωπος, σύμφωνα με τα Midrash[[35]](#footnote-35), γινόταν αντικείμενο προσκύνησης από τα ζώα και τρεφόταν από τους αγγέλους, έτσι και ο Ιησούς συναναστρέφεται άφοβα με τα θηρία, ζώντας την παραδείσια κατάσταση της ειρήνης την οποία προανήγγειλε για τα Έσχατα ο Ησαΐας (11, 6-8. 65, 25), ενώ διακονείται παράλληλα από αγγέλους. Σε ολόκληρη την ενότητα 1, 14 - 4, 34, ο νέος Αδάμ αποδεικνύει την απόλυτη εξουσία που διαθέτει απέναντι στο διάβολο (1, 23-28), την αρρώστια (1, 29-31), την αμαρτία (2, 1-12) και το Νόμο (2, 15 - 3, 8). Η μυστηριώδης παραβολική διδασκαλία του ίδιου του Ιησού περί της σποράς (του λόγου), της αυτόματης βλάστησης και του δέντρου, το οποίο κατά παράδοξο τρόπο χαρακτηρίζεται από τον Μκ. ως «λάχανο» (4, 32), δίνουν την αίσθηση ότι το μυστήριο της Βασιλείας, το οποίο επενεργείται με την παρουσία του Ιησού, ταυτίζεται με το *μυστήριο της επανάκτησης του χαμένου παραδείσου*. Στην ενότητα 4, 35-41 ο Ιησούς καταδαμάζει τις δυνάμεις του χάους και της καταστροφής, υπογραμμίζοντας με τον τρόπο αυτό ότι είναι ο δημιουργός και ο ανακαινιστής του Κόσμου (πρβλ. Ψ. 88 [89], 9-10). Αμέσως μετά μεταβαίνοντας με το πλοίο πέραν της θαλάσσης, αποκαθιστά με τη θεραπεία του δαιμονισμένου των Γερασηνών (5, 1-17) την παραμορφωμένη και ευτελισμένη από το ακάθαρτο πνεύμα εικόνα του, τον άνθρωπο, τον οποίο στέλνει κατόπιν στον οίκο του για να διακηρύξει όσα αυτός ως κύριος του έκανε. Μετά τη θεραπεία του παραμορφωμένου Αδάμ, έπεται η αναδημιουργία της "Εύας". Με την ταυτόχρονη θεραπεία της επί δώδεκα συναπτά έτη αιμορροούσης γυναίκας και την ανάσταση της δωδεκαετούς κόρης του αρχισυναγώγου Ιαείρου (5, 21-43), ο Ιησούς αποκαθιστά την πληγωμένη από τη φύση, την κοινωνική διάκριση και το μωσαϊκό Νόμο γυναίκα / Εύα στην πρωταρχική της αξία. Τη διαρκή πορεία των Πατριαρχών (Γεν. 12-50) θυμίζει η διαρκής μετακίνηση των δώδεκα που αποσκοπεί στην πρόσκληση του Ισραήλ σε μετάνοια και τον εξορκισμό των δαιμόνων (6, 7-13. πρβλ. 1QapGen20.), ενώ η απόρριψη του Ιησού από τους ίδιους τους συγγενείς του (6, 1-7) υπενθυμίζει την αντίστοιχη ‘απόρριψη’ του Ιωσήφ στη Γένεση από τους ίδιους τους αδερφούς του (Γεν. 37). O Iησούς στην έρημο, όπως και ο Ιωσήφ στην Αίγυπτο, είναι εκείνος, ο οποίος τρέφει τελικά πλουσιοπάροχα τους δώδεκα μαθητές και τον όχλο (6, 35-44). Ανάμεσα στο περιστατικό της διατροφής του όχλου και στην αφήγηση της απόρριψής του από τους οικιακούς του, παρεμβάλλεται το περιστατικό της αποκοπής της κεφαλής τού Ιωάννη του Βαπτιστή στο οποίο, όπως και στην καταδίκη του Ιωσήφ, αρνητικό ρόλο διαδραματίζει η γυναίκα του βασιλιά και όχι ο ίδιος ο βασιλιάς, ο οποίος πέφτει θύμα της μηχανορραφίας της (Γεν. 39).

Τα γεγονότα της Εξόδου απηχούνται καταρχήν στο συμβολικό θαύμα του περιπάτου του Ιησούς πάνω στη θάλασσα (6, 45-52), με το οποίο Εκείνος υπερβαίνει το θαύμα της διαίρεσης της θαλάσσης από το Μωυσή. Μάλιστα η αποκάλυψη «ἐγώ εἰμί» του Ιησού (στ. 51), η οποία δίνει θάρρος στους μαθητές και κοπάζει ταυτόχρονα τον άνεμο, θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την αυτοαποκάλυψη του κατεξοχήν Αγγέλου του Κυρίου στη φλεγόμενη και μη καιόμενη βάτο με τη φράση «ἐγώ εἰμί ὁ ὢν» (Εξ. 3, 14). Ο Μωυσής θαυματουργούσε στην έρημο με τη ράβδο, ενώ ο Ιησούς θαυματουργεί μόνο με το άγγιγμα και τον κυριαρχικό λόγο του. Όπως και στην περίπτωση του Μωυσή, έτσι και στην περίπτωση τού Ιησού, υπήρχαν εκείνοι οι οποίοι τον πείραζαν και αμφισβητούσαν. οι Φαρισαίοι, ο ίδιος ο λαός και οι ίδιοι οι μαθητές του. Η έξοδος του Ιησού προς τα έθνη, όχι δια της ερήμου αλλά κυρίως δια της θαλάσσης, συνεχίζεται με θαύματα, τα οποία υπερβαίνουν αυτά των Μωυσή και Ηλία / Eλισσαίου. H διατροφή των πέντε και επτά χιλιάδων με πέντε και επτά άρτους (αντίστοιχα) και ολίγους ιχθύες (6, 35-44. 8, 1-9) υπενθυμίζει το χορτασμό του λαού στην έρημο με το μάννα και τα ορτύκια (Εξ. 16). Aποκορύφωμα αυτής της παραλληλότητας των γεγονότων της Εξόδου και του Ευαγγελίου είναι η ανάβαση στο όρος, όπου δεν παραδίδεται κάποιος καινούργιος γραπτός Νόμος (Εξ. 19 κε.), αλλά αποκαλύπτεται η θεϊκή διάσταση του προσώπου του Ιησού και η απόλυτη αυθεντία των λόγων του. Την αποκάλυψη δέχονται οι τρεις μαθητές ως εκπρόσωποι της Κ.Δ. και οι δύο Προφήτες ως εκπρόσωποι της Π.Δ. Εκπληρώνεται έτσι η επιθυμία των δύο παλαιοδιαθηκικών προσώπων να δουν τον Θεό στο όρος πρόσωπο με πρόσωπο και να συνομιλήσουν μαζί Του. Η παραλληλότητα με τα γεγονότα της Εξόδου συνεχίζεται με την κάθοδο του Ιησού από το όρος και την εκδήλωση της οργής του με αφορμή την προκλητική απιστία του λαού και των μαθητών του (πρβλ. Εξ. 32-33). Οι αυθόρμητες αντιδράσεις μπροστά στο φαινόμενο της κατ’ εξακολούθησιν απιστίας των Μωυσή και Ιησού είναι οι ίδιες (Δτ. 9, 41. Μκ. 9, 19). Όπως ο Μωυσής είδε κατεβαίνοντας από το Χωρήβ το λαό του να λατρεύει ένα χρυσό είδωλο, έτσι και ο Ιησούς κατεβαίνοντας από το όρος της Μεταμορφώσεως διαπιστώνει ότι δεν κυριαρχείται μόνον ο όχλος με την απιστία, αλλά και ότι οι ίδιοι οι μαθητές του κυριολεκτικά λατρεύουν το είδωλό τους. Παρ’ όλη την αποτυχία τους να εξορκίσουν το άλαλο και κωφό δαιμόνιο, αυτό που τους απασχολεί είναι το ποιος είναι ‘μείζων’ και η αγωνία τους για το ότι δε μονοπωλούν πάνω στη γη τη δυνατότητα να θαυματουργούν (9, 46-50).

Με τον παραλληλισμό αυτό με τα γεγονότα της Γενέσεως και της Εξόδου ο Ευαγγελιστής προσπαθεί να αποδείξει τους ακροατές του Ευαγγελίου Του, οι οποίοι ζούσαν στο κέντρο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ότι ο Ιησούς δεν είναι απλώς ο ‘δεύτερος’ Μωυσής, αλλά ότι είναι ο δημιουργός Υιός του Θεού, τον οποίο είδε ο Μωυσής πάνω στο όρος έχοντας *ὑπό τούς πόδας αὐτοῦ ὡσεί ἒργον πλίνθου σαπφείρου καί ὣσπερ εἶδος στερεώματος τοῡ οὐρανοῦ τῇ καθαριότητι* (Εξ. 24, 10) και ότι η χριστιανική διδασκαλία δεν αποτελεί μια καινούργια αίρεση του ιουδαϊσμού, η οποία βασίζεται σε μια διαφορετική ερμηνεία της Τορά, αλλά έχει ως κέντρο της α/ τον αυθεντικό και εξουσιαστικό λόγο του Ιησού και β/ στα γεγονότα του Σταυρού και της Ανάστασής Του.

### β. Πηγές[[36]](#footnote-36)

Ο επίσκοπος Ιεραπόλεως της Φρυγίας Παπίας (60-140 μ.Χ.) στο πεντάτομο σύγγραμμά του *Λογίων Κυριακών εξηγήσεις* (οι οποίες βασίζονταν στην άγραφη παράδοση και στην ζώσα φωνή αυτοπτών μαρτύρων) δίνει την εξής πληροφορία: *Μάρκος* ***μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος****͵ ὅσα ἐμνημόνευσεν͵* ***ἀκριβῶς*** *ἔγραψεν͵* ***οὐ μέντοι τάξει*** *τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ͵ ὕστερον δὲ͵ ὡς ἔφην͵ Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας͵ ἀλλ΄ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων͵ ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν͵* ***τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς*** (Ευσ. Ε. Ι. 3.39.15).

Ο όρος ***ερμηνευτής*** μπορεί να σημαίνει στην Κοινή Ελληνική το μεταφραστή/ διερμηνέα αλλά και τον εξηγητή. Μετέφρασε και κατόπιν κατέγραψε ο Ιωάννης Μάρκος, λοιπόν, στα Ελληνικά το κήρυγμα του Πέτρου το οποίο γινόταν αραμαϊστί; O Πέτρος, όμως, ως Γαλιλαίος γνώριζε οπωσδήποτε και Ελληνικά (πρβλ. Α’-Β’ Πέ.). Πιθανότατα συνεπώς ο Μάρκος έγινε *ερμηνευτής* του κορυφαίου Πέτρου με την έννοια ότι κατέγραψε πιστά όσα διατήρησε στη μνήμη του από το κήρυγμά του.

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (Υποτυπώσεις 6.14) συμπληρώνει: *τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ρώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος͵ τοὺς παρόντας͵ πολλοὺς ὄντας͵ παρακαλέσαι τὸν Μάρκον͵ ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων͵ ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δέ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε* *προτρέψασθαι.* Παρόμοια μαρτυρία δίνει και ο Ειρηναίος (Έλεγχος 3.1).

Αναμφίβολα ο Μκ. έχει επεξεργαστεί γραπτές ή προφορικές πηγές. Αυτές πιθανόν είναι οι εξής:

* Μια συλλογή **Παραβολών** αποτελούμενη από την **παραβολή του σπορέως** μαζί με την επεξήγησή της (όχι όμως και τη *θεωρία των παραβολών* στους στ. 10-12), την παραβολή του σιναπιού και αυτήν της αυτόματης βλάστησης στο κεφ. 4.
* μια συλλογή **θαυμάτων του Ιησού** (4, 35-5, 43), πιθανότατα από τη Γαλιλαία, που περιλάμβανε: α. κατάπαυση της τρικυμίας, β. θεραπεία δαιμονισμένου στα Γέρασα, γ. ανάσταση της δωδεκαετούς κόρης του αρχισυναγώγου και ταυτόχρονη θεραπεία τής επί δώδεκα έτη αιμορροούσης. Πιθανή προέλευση η Γαλιλαία.
* Διάλογοι του Ιησού με αντιπάλους του. Στο κατά Μάρκον υπάρχουν οι εξής τρεις συλλογές αποφθεγμάτων: **2, 1-3, 6** στη Γαλιλαία, στο **10, 1-45** κατά το ταξίδι του Ι. Χριστού από τη Γαλιλαία στην Ιερουσαλήμ και στο **12, 13-44** στην Ιερουσαλήμ πριν το Πάθος. Στην πρώτη συλλογή τονίζεται η μοναδική εξουσία του Ιησού, ο οποίος παρομοιάζεται με τον ιατρό (2, 17) και το Νυμφίο (2, 19), ενώ προβάλλεται ως ο υιός του ανθρώπου έχων εξουσία στο Σάββατο (2, 27 κ.ε.). στη δεύτερη περίπτωση στα όρια της Ιουδαίας *πέραν του Ιορδάνου* ο Ιησούς αγγίζει τα τρία κορυφαία θέματα της ανθρώπινης ύπαρξης: **Γάμος/Αγαμία (10, 2-12), Πλούτος/ Πτωχεία (10, 17-27) και Ισχύς/ Ταπείνωση (10, 35-45).** Με τις απόψεις που διατυπώνει ο Ιησούς *ανατρέπει εκ βάθρων την καθιερωμένη εδώ και αιώνες κοινωνική πυραμίδα της ιεραρχίας και της εξουσίας* και δείχνει το δρόμο της επιστροφής στη Βασιλεία του Θεού[[37]](#footnote-37). στην τρίτη συλλογή κεντρικό θέμα αποτελεί *ο καθορισμός της σχέσης της Βασιλείας που ευαγγελίστηκε ο Ιησούς πρώτον με αυτή της Ρώμης και δεύτερον με αυτή του Δαυίδ*[[38]](#footnote-38)*.* στις δύο τελευταίες συλλογές διακρίνει κανείς και τον τρόπο ερμηνείας των Γραφών από τον Ιησού.
* Η **Μικρή/Συνοπτική Αποκάλυψη** σχετικά με το τέλος της Ιερουσαλήμ και του κόσμου στο κεφ. 13. Οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν ότι καταγράφηκε το 39/40 μ.Χ. εξ αφορμής της κρίσης που προκάλεσε στον ισραηλιτικό λαό ο Καλλιγούλας. Το *βδέλυγμα της ερημώσεως* δε σχετίζεται, όμως, πιθανότατα με την πρόθεση του συγκεκριμένου Ρωμαίου Αυτοκράτορα να εγείρει την έφιππη εικόνα του στο Ναό, αφού αυτή τελικά δεν πραγματοποιήθηκε. Απηχεί τη βεβήλωση του Ιερού την περίοδο της πολιορκίας των Ιεροσολύμων από τους Ρωμαίους. Αυτήν την Αποκάλυψη που είχε υποστεί χριστιανική επεξεργασία (13, 5β-6. 9-11 [13]. 21κ.ε. 28-32. 34-36), ο Μάρκος την προσάρμοσε στο Ευαγγέλιό του (13, 10. 13. 23. 33. 37)
* Η **Ιστορία του Πάθους** στα κεφ. 14-15, όπου το μαρτύριο του Ιησού περιγράφεται με γλώσσα π.διαθηκική παρμένη από τους Ψ. 21 (22). 40 (41). 68 (69). Και στους τρεις ψαλμούς ακούγεται ο αναστεναγμός του δικαίου, ο οποίος, ακόμη και κάτω από το βάρος της έσχατης θλίψης και μοναξιάς, παραμένει πιστός στο Θεό του. Στο τέλος και οι τρεις καταλήγουν σε αίνο για τη σωτηρία και βοήθεια, που τελικά παρέχει ο Κύριος στον πάσχοντα δούλο του. Στον Ψ. 21 (22) μάλιστα η αλλαγή από το θρήνο στον αίνο επιτυγχάνεται με την προσφορά θυσίας Αίνου, της toda *ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ* (στ. 26), η οποία παραλληλίζεται από μερικούς ερμηνευτές με τη θεία Ευχαριστία[[39]](#footnote-39). Ο R. Pesch θεώρησε μάλιστα ότι ολόκληρη η ενότητα 8, 27-16, 8 αποτέλεσε μια Πηγή που καταγράφηκε αρχικά στην Ιερουσαλήμ πριν το 37 μ.Χ. καθώς το όνομα του αρχιερέα δε μνημονεύεται αλλά θεωρείται γνωστό, ενώ και ο Πιλάτος παρουσιάζεται χωρίς περαιτέρω επεξηγήσεις (πρβλ. Μτ. 26, 3. 27, 11. Λκ. 3, 1)[[40]](#footnote-40)

**Βεβαίως ο Μάρκος δε συνέρραψε απλώς τις πηγές αλλά τις επεξεργάστηκε έντεχνα εντάσσοντάς τις σε ένα αρμονικότατο σύνολο. Αυτό το στοιχείο αποδεικνύεται με τη δομή του Εσχατολογικού Λόγου του Ιησού στο κεφ. 13:**

**13, 3-4. Eισαγωγή:** *Καθημένου του Ιησού στο όρος των Ελαιών- κατέναντι του Ιερού*ερωτούν οι μαθητές σχετικά με το χρονικό σημείο της καταστροφής του Ναού και τα σημεία των Εσχάτων: α) ***Πότε*** *ταῦτα ἔσται καὶ β)* ***τί τὸ σημεῖον*** *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;*

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

**13, 24-27. Θετική απάντηση** στην ερώτηση περί του *σημείου*εισαγόμενημε το *Αλλά:* Τα κοσμικά σημεία της εσχατολογικής τελείωσης και σωτηρίας (Ησ. 13, 10. Ιωήλ. 2, 10. 31.3, 15), θα είναι **σε όλους** εμφανή και όχι μόνον σε ένα εσωτερικό κύκλο. Το χρονικό σημείο του Τέλους παραμένει ανοικτό *μετά την θλίψιν εκείνην*.

**13, 28-37. Διαλεκτική απάντηση στην πρώτη ερώτηση** περί του ***Πότε***: ***Βλέπετε, Αγρυπνειτε****!* **α.** Το παραβολικό μάθημα από τη συκιά (στ.28-29) **Β.** *Όλα αυτά* θα γίνουν προτού παρέλθει αυτή η γενεά. Επισημαίνεται η αυθεντία των λόγων του Ιησού αλλά και η άγνοια *του Υιού* σχετικά με την ακριβή Ημέρα και Ώρα (στ. 30-32. πρβλ. 9, 1). **Γ.** ο Κύριος *επί θύραις*, αλλά το ακριβές «πότε» παραμένει άγνωστο (στ. 33-37). Ο λόγος καταλήγει με την προτροπή: ***γρηγορεῖτε οὖν****!· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ, μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. ὃ δὲ ὑμῖν λέγω* ***πᾶσιν*** *λέγω****, γρηγορεΙτε****!*

Ειδικότερα η απάντηση σχετικά με ό,τι δεν αποτελεί σημείο του Τέλους και όμως ίσως παρουσιαζόταν από μερικούς ψευδοπροφήτες της Εκκλησίας ως μέσον τρομοκράτησης των πιστών σχετικά με μια επικείμενη Δευτέρα Παρουσία ακολουθεί επί τη βάσει της προτροπής *Βλέπετε* τη χιαστί επικεντρική δομή:

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

13, 7-8: *ὃταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ᾽οὔπω τὸ τέλος* (πρβλ. Δν. 11, 44. Δ’ Εσδρ. 13, 30 κ.ε.. Συρ. Βαρούχ 70, 8): καθορισμός της *αρχής των εσχατολογικών ωδίνων*, αλλά όχι του τέλος. Υπαινιγμοί στον εμφύλιο πόλεμο, στις επαναστάσεις γερμανικών και άλλων φύλων και σε φυσικά φαινόμενα (σεισμός στην Ιταλία και λιμός στη Ρώμη το 68 μ.Χ.) τα οποία έπληξαν τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και μάλιστα την ‘αιώνια πόλη’ - Ρώμη, την περίοδο που αυτοκτόνησε ο Νέρων (09.06.68)

13, 9-13: *Βλέπετε… ὃταν:* Το μαρτύριο γιά το όνομα του Ιησού στα ιουδαϊκά και ρωμαϊκά δικαστήρια-Forum (πρβλ. *Στέφανος* Πρ. 6-8. *Ιάκωβος Ζεβεδαίος* Πρ. 12, 2. *Αδελφόθεος* Ιωσ. Αρχ. 20, 199-203. Ευσεβίου Ε. Ι. 2.23.21-4), η μαρτυρία του Ευαγγελίου σε **όλα** τα έθνη με τη συνδρομή του αγ.Πνεύματος και το μίσος από ολόκληρη την Κοινωνία και ιδιαίτερα τους στενούς συγγενείς (πρβλ. Μιχ. 7, 2-6). ***Επαγγελία:*** (στ. 13. πρβλ. 8, 35): ***ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται!***

13, 14-20: *Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω,* (Δν. 9, 27. 11, 31. 12, 11. Αρχ. 10.10.4. 18. 8. Πόλ. 6. 5. 4). Αναφορά στην τρομοκρατική κατάληψη του Ναού από τους Ζηλωτές (65/6 μ.Χ.)[[41]](#footnote-41), η οποία προκάλεσε τη μεταφορά της 12ης λεγεώνος από τη Συρία στην Ιουδαία και οδήγησε στην τελική καταστροφή της Ιερουσαλήμ αλλά και την Έξοδο της χριστιανικής Εκκλησίας των Ιεροσολύμων προς την Πέλλα (Ευσ. Ε.Ι. 3.5.2-3. Επιφ. Κατά Αιρ. 29. 7. 30.2). Περιγραφή των γεγονότων *πριν* το τέλος και όχι του ιδίου του τέλους.

13, 21-23: Προειδοποίηση από τους ψευδόχριστους και ψευδοπροφήτες, οι οποίοι κατέκλεισαν την Ιουδαία (Πολ. 2, 258 κ.ε. 6.285. 300. 312. 351. 7. 437) και επαγγέλλονταν την ελευθερία της αγίας Γης. **Επίλογος:** *ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα*.

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

Ιδιαιτέρως έντεχνα και παράλληλα εξιστορούνται οι δίκες του Ιησού από την ιουδαϊκή και τη ρωμαϊκή ηγεσία[[42]](#footnote-42).

14, 53 –72 15, 2-20

**Νύχτα Πρωί**

**στον Οίκο στην Αυλή του Αρχιερέα στο Παλάτι του Πιλάτου**

**Δίκη προ του Συνεδρίου - αδιέξοδο Δίκη προ του Πιλάτου -αδιέξοδο**

**Κρίση Καταδίκη Ιησού**

**Άρνηση Πέτρου Εμπαιγμός**

### γ. O επί-λογος του κατά Μάρκον

Όπως *η αρχή* του Ευαγγελίου είναι απότομη και πολυσήμαντη καθώς ο αναγνώστης μπορεί να συσχετίσει τον όρο *ἀρχή* με την εισαγωγή της Βίβλου, ολόκληρο το Ευαγγέλιο, αλλά και ειδικότερα με την αποστολή του Ιωάννη του Βαπτιστή, έτσι και ο Επίλογός του έχει προκαλέσει προβληματισμό. Η τελευταία ενότητα του Μκ. (16, 9-20), που απαντά στο πατριαρχικό κείμενο, απουσιάζει από **όλους** τους αρχαίους κώδικες του 4ου αι. δηλ. το Σιναϊτικό, το Βατικανό, τις αρχαίες μεταφράσεις και από τους Κλήμεντα Αλεξανδρέα, Ωριγένη, Ευσέβιο και Ιερώνυμο. Απαντά όμως στους αποστολικούς Πατέρες Ιουστίνο, Ειρηναίο, Τερτυλιανό, σε κώδικες του 5ου αι. (Α, C, D) και στο 99% των ελληνικών χειρογράφων. Προϋποθέτει σαφώς τις αναστάσιμες διηγήσεις των άλλων δύο συνοπτικών, γι’ αυτό και μάλλον προστέθηκε αργότερα, οπωσδήποτε όμως πριν το 180 μ.Χ. (terminus ante quem), αφού τον μαρτυρεί ο Ειρηναίος (3.10.6), ίσως και ενωρίτερα, αφού υπαινιγμούς σε αυτόν συναντάμε στο απόκρυφο *Ευαγγέλιο του Πέτρου*. Το ότι αυτό το κείμενο, το οποίο στην ορθόδοξη λατρεία αποτελεί το **τρίτο Εωθινό**, είναι προσθήκη αποδεικνύεται από το κηρυγματικό του ύφος και τις γλωσσικές του ιδιατερότητες, αλλά και από το γεγονός ότι δε συνδέεται αρμονικά με την προηγούμενη ενότητα.

*Ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ͵*

*παρ΄ ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια.*

*ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ΄ αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν· κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῇ καὶ ἐθεάθη ὑπ΄ αὐτῆς ἠπίστησαν.*

*Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*

*πορευομένοις εἰς ἀγρόν·*

*κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν.*

*Ὕστερον [δὲ] ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη͵*

*καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν*

*ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν.*

*καὶ εἶπεν αὐτοῖς͵*

***Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.***

***ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται͵ ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.***

***σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει·***

***ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν͵ γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς͵***

***[καὶ ἐν ταῖς χερσὶν] ὄφεις ἀροῦσιν͵***

***κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ͵***

***ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν.***

*Ὁ μὲν οὖν κύριος [Ἰησοῦς] μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ͵ τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων.*

Ο δεύτερος επίλογος είναι σύντομος και συναντάται στον κώδικα Bobbiensis (4/5ος αι.) και στα χειρόγραφα L, Ψ, 083, 099: *Πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι΄ αὐτῶν* ***τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας****. ἀμήν.*

Ο w παρεμβάλλει μεταξύ των στ. 14 και 15 ένα άλλο κυριακό λόγιο, γνωστό ως **λόγιο Freer**: *πεπλήρωται ο όρος των ετών της εξουσίας του σατανά, αλλ’ εγγίζει άλλα δεινά. Και υπέρ ων εγώ αμαρτησάντων παρεδόθη εις θάνατον ίνα υποστρέψωσιν εις την αλήθεια και μηκέτι αμαρτήσωσιν ίνα εν τω ουρανώ πνευματικήν και άφθαρτον της δικαιοσύνης δόξαν κληρονομήσωσιν*. Σε άλλα χειρόγραφα απαντούν και οι δυο κατακλείδες.

Πιθανότατα το «απότομο τέλος» οφείλεται σε θεολογική σκοπιμότητα του Μάρκου. Το επιλογικό κεφ. 16, 1-8 περιγράφει μία ιστορία μπροστά στο κενό μνημείο. Σε αντίθεση προς τη Σταύρωση, όπου πρωταγωνιστές είναι άνδρες, στην αφήγηση της Αναστάσεως μάρτυρές της είναι οι ασθενείς και *αναξιόπιστες* (στα ιουδαϊκά δικαστήρια) γυναίκες, οι οποίες εμφατικά κατονομάζονται. Ενώ οι μαθητές, οι οποίοι είχαν επιπλήξει την ανώνυμη που έχρισε τον Ιησού (14, 3-9), έχουν εγκαταλείψει το Δάσκαλό τους, οι μυροφόρες ωθούμενες από αγάπη επιχειρούν το παράλογο: *Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;* Ενώ εισέρχονται *εἰς τὸ μνημεῖον*, στα έγκατα του Άδη, εκεί κατά παράδοξο και απρόσμενο τρόπο συναντούν τον αγγελιοφόρο της ζωής: *εἶδον* ***νεανίσκον*** *καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον* ***στολὴν λευκήν****.* η εμφάνιση αυτού του νεανίσκου βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την απόδραση του νεανίσκου, ο οποίος τη νύχτα της προδοσίας (αντιστρόφως προς τον Ιωσήφ. Γεν. 39) έφυγε γυμνός προκειμένου να μη συλληφθεί και *συσταυρωθεί* με τον Ιησού. η φυγή εκείνου του νεανίσκου σήμανε την έσχατη εγκατάλειψη του επιθανάτιου Μεσσία, ο οποίος φορά τη νεκρική *σινδόνα* που αφήνει στα χέρια των διωκτών του ο άλλος[[43]](#footnote-43). Η παρουσία αυτού του «μεταμορφωμένου» νεανίσκου το πρωί της Ανάστασης σηματοδοτεί την καινούργια αρχή που σηματοδοτεί η αναστάσιμη παρουσία του Ιησού ανάμεσα στον Κόσμο και στην Ιστορία.

Αντιδρούν με τρόμο-*θάμβος*,μπροστά σε αυτήν την επιφάνεια. Αναγγέλλεται η Ανάσταση και η εμφάνιση του αναστάντος. Περιγράφεται, όμως, ο χώρος όπου **δε** μπορεί κανείς να συναντήσει τον Ιησού. Η συνάντηση με Αυτόν προϋποθέτει κίνηση και όχι στάση, τη συνέχιση της οδού που διακηρύχτηκε στους πρώτους στίχους του Ευαγγελίου. αναστροφή δηλ. της πορείας προς τους δειλούς μαθητές και επιστροφή στο σημείο αφετηρίας από όπου ξεκίνησαν τα πάντα. τη Γαλιλαία των αλλοδαπών εθνών. Ο Ιησούς ο Ναζαρηνός ***προ-άγει*** *ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε͵ καθὼς εἶπεν ὑμῖν*. Ο αναγνώστης προσκαλείται έτσι να ξαναδιαβάσει το Ευαγγέλιο από μία άλλη προοπτική και ταυτόχρονα να συνεχίσει την πορεία: να ακολουθήσει αλλά και να συναντήσει τον αναστημένο Ιησού στην «πεζή» καθημερινότητά του. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η μοναδική εμφάνιση του δοξασμένου Ιησού γίνεται στο Μκ. εντός της Ιστορίας και του Κόσμου εν μέσω απιστίας και αμφιβολίας. κατά τη Μεταμόρφωση. Αυτή η πορεία που χάραξε ο Ιησούς δεν έχει τέλος: *καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου͵ εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν͵ ἐφοβοῦντο γάρ.*

### δ. Γλώσσα

Το από 1350 ελληνικές λέξεις απαρτιζόμενο ευαγγέλιο του Μκ. γράφτηκε κατά πάσα πιθανότητα στη διεθνή γλώσσα της εποχής και πρώτη lingua franca (διεθνή γλώσσα του κόσμου), την Ελληνική, και μάλιστα την Κοινή, η οποία δεν ήταν όμως η μητρική γλώσσα του συγγραφέα. Υπάρχει και η άποψη ότι το πρωτότυπο γράφτηκε *λατινιστί*, κάτι το οποίο σημειώνεται στο τέλος της Βουλγάτα και της συριακής Πεσιτώ. δε στηρίζεται όμως σε καμιά μαρτυρία των χειρογράφων και των Πατέρων.

Η γλώσσα του είναι απλή, μοιάζει με αυτή των Ο’ και έχει εβραΐζοντα χρωματισμό. δεν ενδιαφέρεται να τηρήσει με ακρίβεια τους κανόνες της ελληνικής, αλλά παρόλα αυτά είναι πολύ παραστατική. Όπως γράφει ο Γ. Ν. Χατζιδάκης[[44]](#footnote-44) η γλώσσα του λαού χαρακτηρίζεται από *χάρι, ευκαμψία και δροσερότητα.* Ίσως τηρουμένων των αναλογιών να μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι όπως ο λαός παρήγαγε θαυμάσια λογοτεχνικά κείμενα (πρβλ. δημοτικά τραγούδια) τα οποία εκφράζουν τους πόθους του, τους πόνους και τη λύτρωση, έτσι και «ανώνυμοι και ιδιώτες» Ευαγγελιστές (όπως ο Μάρκος) παρήγαγαν με την έμπνευση του αγ. Πνεύματος έργα που αποτυπώνουν και τον ανθρώπινο πόνο αλλά και τη σωτηρία που προσφέρει η πίστη στο Μεσσία.

Ο ιεροσολυμίτης μαθητής του Πέτρου χρησιμοποιεί πολλούς λόγους του Ιησού στη μητρική του ***αραμαϊκή γλώσσα*** (*αββά, Βοανεργές, κορβάν, Γεθσημανί*)[[45]](#footnote-45) και άλλες λέξεις της «δημοτικής» Κοινής όπως *κράββατον* στο 2, 4 (αντί *κλίνη/κλινίδιον* που χρησιμοποιούν αντιστοίχως οι Μτ. και Λκ.) ή *φέρω* (7, 32) αντί του *άγω,* οι οποίες «διορθώνονται» από τους άλλους Συνοπτικούς. Χρησιμοποιεί επίσης ***υποκοριστικά*** (π.χ. θυγάτρ*ιον*, κοράσ*ιον*, κυνάρ*ιον*, ιχθύδ*ιον*), ***συσσωρευμένα αρνητικά*** (δηλ. *μηδενί μηδέν, ουκέτι ουδείς*), ***λατινισμούς*** (*κεντυρίων [Μτ.: εκατόνταρχος] δηνάριον, κῆνσος, σπεκουλάτωρ, λεγεών, ἱκανόν ποιεῖν* [satisfacere]), το *καὶ εὐθέως* στις μεταβάσεις. Άλλες λέξεις προσφιλείς στον Μκ είναι οι εξής: *εὐαγγέλιο, ἐπερωτᾶν, διαστέλλεσθαι, εἰσπορεύεσθαι, παραπορεύεσθαι, πρωί, φέρειν, ἐξέρχεσθαι ἐκ, ἂρχομαι + απρφ.[[46]](#footnote-46).* Σαράντα φορές χρησιμοποιεί το *καὶ εὐθὺς[[47]](#footnote-47)*, και εξήντα έξι το επεξηγηματικό *γὰρ.*

Η σύνταξη είναι κατά παράταξιν με υπερβολική χρήση του ***καὶ*** και του ***δὲ*.** Το ύφος είναι φτωχό. παρουσιάζει, όμως, μια αξιοθαύμαστη ζωηρότητα και ακρίβεια, η οποία οφείλεται στη χρήση του **αφηγηματικού/ιστορικού ενεστώτα**, που χρησιμοποιεί ο Μκ. σε 150 χωρία (70 από αυτά αφορούν σε ρήματα ομιλίας), εναλλασσόντάς τον με παρελθοντικούς χρόνους. Πρβλ. *Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ͵ καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν* (14, 51-52).Δε χρησιμοποιεί επίθετα και επιθετικές μετοχές.Στη ζωντάνια της διήγησης συντελεί και η εκφραστικότατη πρόταξη των ρημάτων: ***Πεπλήρωται*** *ὁ καιρὸς καὶ* ***ἤγγικεν*** *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (1, 15. πρβλ. 14, 34. 41). Προσδίδει επίσης στην αφήγησή του μουσικότητα και ρυθμικότητα με την επιλογή συγκεκριμένων φωνηέντων: *καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος͵ καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.* *(Mκ 4, 39. εναλλαγή των α, ε, ο. παρονομασία [γαλήνη μεγάλη]. σπονδείος + ανάπεστος).* Πολλές φορές λέξεις και φράσεις επαναλαμβάνονται, κάτι που αποτελεί ιδίωμα της λαϊκής προφορικής αλλά και της βιβλικής αφήγησης: *καὶ λέγει αὐτῷ͵* ***Ἀκολούθει*** *μοι. καὶ ἀναστὰς* ***ἠκολούθησεν*** *αὐτῷ* (2, 14).Πρβλ. και το αντίστροφο: *καὶ* ***ἐξεθαμβήθησαν****. ὁ δὲ λέγει αὐταῖς͵* ***Μὴ ἐκθαμβεῖσθε!***(16, 5–6). Αν και είναι το συντομότερο ευαγγέλιο, διασώζει πολλές φορές χαρακτηριστικές λεπτομέρειες, που παραλείπονται ως αδιάφορες στους άλλους δύο ευαγγελιστές. Αρέσκεται στο να αναφέρει *κινήσεις των χεριών ή εκφράσεις των οφθαλμών και του προσώπου του Κυρίου* (πρβλ. *ἐπιστραφείς ἐν τῷ ὂχλῳ, καὶ λαβὼν παιδίον […] καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτῷ*). Χαρακτηριστικό είναι στο κατά Μάρκον το κυκλικό βλέμμα του Ιησού, το οποίο εκφράζει ανάγλυφα η μετοχή ***περιβλεψάμενος[[48]](#footnote-48)***.

Η σύνδεση των σκηνών είναι αριστοτεχνική. ο Μκ. αρέσκεται στο συνδυασμό τριών αφηγήσεων[[49]](#footnote-49) ακολουθώντας την **τεχνική της παρεμβολής (sandwitsch)**. Έτσι στο 3, 21 και στο 3, 31-35 μνημονεύεται η οικογένεια του Ιησού. στο μέσον παρεμβάλλεται μια διαμάχη του Ιησού με τους Γραμματείς, όπου δεσπόζει ένα παραβολικό λόγιο του Ιησού το οποίο αφορά σε μία οικία διαιρεμένη. Η αρά της συκιάς παρεμβάλλεται μεταξύ των επισκέψεων του Ιησού στο Ναό (κεφ. 11). Δύο θαύματα θεραπείας τυφλών πλαισιώνουν την αποκάλυψη της ταυτότητας και τη σημασία της μαθητείας. ο αποκεφαλισμός του Ιωάννη παρεμβάλλεται μεταξύ της αποστολής και της επιστροφής των μαθητών (κεφ. 6). με αριστοτεχνικό τρόπο συμπλέκονται και οι θεραπείες δύο γυναικών (5, 22-24. 35-43), των οποίων το πάθος συνδέεται με τον αριθμό δώδεκα. Χαρακτηριστική η παρεμβολή της άρνησης του Πέτρου και του εμπαιγμού του Ιησού ανάμεσα στη σκηνή της σύλληψης και αυτή της ανάκρισής Του. Τρεις φορές επίσης στην αρχή, στο μέσον και στον επίλογο διακηρύσσεται ότι ο Ιησούς είναι **ο Υιός του Θεού**[[50]](#footnote-50).

### ε. Συγγραφέας, Τόπος, Χρόνος και Παραλήπτες

Ο συγγραφέας του αρχαιότερου Ευαγγελίου πιθανότατα ταυτίζεται με τον *Ιωάννη τον επικαλούμενον* *Μάρκον* των Πράξεων (12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 39), ο οποίος μνημονεύεται και από τους δύο κορυφαίους Πέτρο και Παύλο. Προφανώς το *Ιωάννης* ήταν το εβραϊκό όνομα και το *Μάρκος* το ρωμαϊκό cognomen[[51]](#footnote-51). Ήταν γυιος μιας εύπορης χριστιανής ονόματι Μαρίας, η οποία διέθετε ευρύχωρο σπίτι στην Ιερουσαλήμ με πυλώνα και αίθουσα για τις συνάξεις των χριστιανών. Εκεί κατευθύνθηκε ο Πέτρος μετά τη θαυμαστή αποφυλάκισή του, ίσως γιατί μετά την Πεντηκοστή είχε γίνει ο τόπος συγκέντρωσης της πρωτοχριστιανικής ιεροσολυμητικής Εκκλησίας, ενώ δεν αποκλείεται στο ανώγεο αυτού του σπιτιού να είχε τελεστεί και ο Τελευταίος (ο επονομαζόμενος *Μυστικός*) Δείπνος. Ταυτίστηκε μάλιστα με εκείνον ο οποίος κρατούσε *κεράμιον* ύδατος και οδήγησε τους αποστόλους στον οικοδεσπότη που φιλοξένησε τον Ιησού στο μυστικό δείπνο και έφυγε γυμνός κατά τη σύλληψή του (14, 51). Ο Επιφάνιος (PG 41, 280) μάλιστα σημειώνει ότι ο Μάρκος ανήκε σε αυτούς που σκανδαλίστηκαν στο Ιω. 6, 66 από τα λόγια του Ιησού περί της βρώσης της σάρκας του. Γι΄αυτό και τον είχε εν ζωή εγκαταλείψει.

Ήταν ανιψιός του Κυπρίου *λευίτη* Ιωσή Βαρνάβα (Κολ. 4, 10). Η λ. *ἀνεψιός*, εκτός της έννοιας που έχει σήμερα, σήμαινε τον **πρώτο ξάδελφο**. Άρα ίσως και ο Ιωάννης Μάρκος ήταν λευίτης. Στο Πρ. 13, 5χαρακτηρίζεται μάλιστα ως ***υπηρέτης*,** χαρακτηρισμόςο οποίος εάν δε σημαίνει τη σχέση του προς τους αποστόλους, υποδηλώνει αξίωμα της συναγωγής. Από όλα αυτά τα στοιχεία γίνεται φανερή η σχέση του με τον Ιουδαϊσμό. Ίσως μετά την πρώτη ιεραποστολική περιοδεία στην Κύπρο, εγκατέλειψε τον Παύλο στην Πέργη της Παμφιλίας (Πρ. 13, 13), όχι λόγω κόπωσης αλλά διότι, όντας προσκολλημένος στις ιουδαΐζουσες αντιλήψεις, σκανδαλιζόταν από τα οικουμενικά «ανοίγματα» του αποστόλου των εθνών. Γι’ αυτό και κατόπιν ο Παύλος αρνήθηκε να τον πάρει μαζί του στη δεύτερη περιοδεία. Κατά τον *παροξυσμό* που δημιουργήθηκε μεταξύ Παύλου και Βαρνάβα, ο τελευταίος μαζί με το συγγενή του Μάρκο απέπλευσε στην Κύπρο ενώ ο Παύλος με τον Σίλα ξεκίνησαν για τη νοτιοδυτική Μ. Ασία.

Αργότερα αποκατέστησε τις σχέσεις του με τον Παύλο, αφού μετά από μια δεκαετία βρισκόταν μαζί του στην πρώτη αιχμαλωσία της Ρώμης ή αυτήν της Εφέσου, απ’ όπου ο απόστολος τον έστειλε με συστατικές επιστολές στην εκκλησία των Κολοσσών, πιθανότατα διότι ο ιεροσολυμίτης Μάρκος δεν ήταν γνωστός ως μαθητής του (Κολ. 4, 10. Φιλ. 24). Λίγα χρόνια μετά, ο Παύλος προσκαλεί τον Τιμόθεο να συναντήσει τον *εύχρηστο πλέον στη διακονία* ***του Ευαγγελίου*** μαθητή σε κάποιο σημείο της Εγνατίας και να μεταβούνε μαζί στον τόπο της δεύτερης αιχμαλωσίας του στην Ρώμη (Β’ Τιμ. 4, 11). Στο Α’ Πε. 5, 17 μνημονεύεται μαζί με τον Πέτρο στη Βαβυλώνα / Ρώμη και μάλιστα ως (πνευματικός προφανώς) *υιός* του κορυφαίου των αποστόλων.

Ο Ιππόλυτος (Φιλοσοφούμενα 12, 30) τον ονομάζει ***κολοβοδάκτυλο***, είτε γιατί είχε μικρά δάκτυλα σε σχέση με το σώμα του, όπως σημειώνει ο κώδικας Toletanus της Βουλγάτας, είτε γιατί απέκοψε ο ίδιος τα δάκτυλά του όταν έγινε χριστιανός για να μη θεωρείται άρτιος και ικανός να τελεί τα καθήκοντά του ως λευίτης, είτε τέλος γιατί το Μκ. φαινομενικά στερείται εισαγωγής και επιλόγου.

Το ότι ο Μάρκος είναι όντως ο συγγραφέας του Ευαγγελίου αποδεικνύεται από το ότι εάν η Εκκλησία ήθελε να αποσιωπήσει την αλήθεια, θα απέδιδε την συγγραφή αυτού του ευαγγελίου σε κάποια διασημότερη μορφή του αρχέγονου χριστιανισμού (ίσως στον **Πέτρο** του οποίου οι εμπειρίες απηχούνται στο Ευαγγέλιο) και όχι στον άγνωστο και μη ανήκοντα στον κύκλο των Δώδεκα Μάρκο. Η εκκλησιαστική παράδοση τον θέλει ιδρυτή της Εκκλησίας της Αλεξάνδρειας, γεγονός όμως το οποίο δεν επιβεβαιώνουν οι αλεξανδρινοί Πατέρες Κλήμης και Ωριγένης, αλλά καταγράφει πρώτος ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Ιερώνυμος (De viris illust. 8). Τα άγια λείψανά του μεταφέρθηκαν τον 9ο αι. από τη μητρόπολη της Αιγύπτου στον περίφημο φερώνυμο ναό του στη Βενετία. Η μνήμη του εορτάζεται στις 25 Απριλίου.

Ο **τόπος συγγραφής** του Ευαγγελίου είναι σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κλήμεντος και την πλειονότητα των ερμηνευτών **η Ρώμη** (και όχι η Αλεξάνδρεια, όπως υποστηρίζει ο ιερός Χρυσόστομος. Ομιλ. Ματθ. 3), για τους εξής λόγους: α) η προαναφερθείσα παράδοση σχετικά με τη συγγραφή του Μκ. και το ότι ο διδάσκαλος του Μάρκου Πέτρος έδρασε τα τελευταία χρόνια της ζωής του στην αιώνια Πόλη, όπου και μαρτύρησε πιθανόν το 64 μ.Χ. β) οι λατινικές λέξεις που συναντώνται σε αυτό, οι οποίες, όμως, ήταν ευρύτερα γνωστές στην αυτοκρατορία. γ) ο χαρακτηρισμός της εθνικής στο 7, 26 ως *Συροφοινίκισσας* και δ) η γενικότερη διάδοση του Μκ. στην πρωτεύουσα της Αυτοκρατορίας: το πρώτο κείμενο που χρησιμοποιεί τον Μκ. είναι ο Ποιμήν του Ερμά, αδελφού του *Ρώμης* Πίου (140-155). Στους ακροατές, επίσης, του Μκ. ήταν γνωστοί οι υιοί του Σίμωνα του Κυρηναίου, Αλέξανδρος και **Ρούφος** (15, 21), ο οποίος μνημονεύεται και στο Ρωμ. 16, 13: *ἀσπάσασθε Ροῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ.*

Άλλοι (όπως ο προαναφερθείς Myers) θεωρούν ότι ο Μάρκος σχετίζεται με τη Γαλιλαία, καθώς προϋποθέτει αγροτικό και όχι αστικό ακροατήριο και άλλοι με την Αντιόχεια της Συρίας[[52]](#footnote-52). Οι αγροτικές εικόνες του Μκ. δικαιολογούνται πρώτον από το γεγονός ότι ο Ιησούς ιστορικά έδρασε στην ύπαιθρο της Γαλιλαίας των «εθνικών» αλλά και δεύτερον οι ακροατές του Μκ. (όπως προδίδει και η γλώσσα του) προέρχονταν από τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και ανεξάρτητα από το εάν έμεναν στην ευρύτερη περιοχή της Ρώμης σίγουρα είχαν παρόμοιες προσλαμβάνουσες παραστάσεις[[53]](#footnote-53). Το ότι το Μκ. δε χρησιμοποιεί τον όρο «νόμο», όπως αντιστρόφως συμβαίνει στη Ρωμ., αιτιολογείται από το γεγονός ότι μία δεκαετία και πλέον μετά τη συγγραφή της επιστολής, για το συγγραφέα και τους ακροατές δε συνιστούσε μείζον πρόβλημα η σχέση Νόμου και Ευαγγελίου, αν και στο Μκ. 7 γίνεται αναφορά στη διάκριση καθαρού και ακαθάρτου.

Από τους ερευνητές ο **χρόνος** συγγραφής του Μκ. τοποθετείται πριν την καταστροφή της Ιερουσαλήμ το 70 μ.Χ. κατά τη διάρκεια του ιουδαϊκού πολέμου, καθώς σε αντίθεση προς το Λκ. (19, 43-44) και το Μτ. (22, 7) δε γίνεται κανείς υπαινιγμός σε αυτήν. Όπως ήδη σημειώθηκε, σύμφωνα με τον Ειρηναίο (Κατά Αιρ. 3, 1.1) το Ευαγγέλιο γράφτηκε μετά τη μαρτυρική έξοδο των Κορυφαίων, ενώ ο Κλήμης Αλεξ. (Ευσ. Ε.Ι. 2.15. 6.14) θεωρεί ότι αυτό συνέβη ζώντος του αποστόλου. Μέχρι σήμερα η επιστημονική κοινότητα αντιμετωπίζει μάλλον αρνητικά το να περιέχει το 7Q5 το Μκ. 6, 52-53 ([*οὐ γὰρ συνῆκαν]* ***ἐ****[πὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ᾽ ἦν α]****ὐτῶν*** *[ἡ καρδία πεπωρωμέν****]η. Καὶ δι****[απεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γε]****ννησ****[αρὲτ καὶ προσωρμίσ]****θησα****[ν*), όπως ισχυρίστηκε ο C. P. Thiede[[54]](#footnote-54). Εάν αυτός ο ισχυρισμός πιστοποιούνταν τότε η συγγραφή του Μκ. ανάγεται πριν το 68 μ.Χ. όταν και χρονολογείται το χειρόγραφο, το οποίο ανακαλύφθηκε στο Κουμράν σε Σπήλαιο μαζί με χειρόγραφα της Π.Δ. και αποκρύφων, αλλά και πιθανολογούμενο χειρόγραφο από το Α’ Τιμ. 3, 16-4, 3 (7Q4), πάνω σε στάμνα με το όνομα *Ρώμη* στα εβραϊκά!

Από το Μκ. μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι **ακροατές του Μκ.** ήταν ήδη χριστιανοί, γι’ αυτό και ο ευαγγελιστής δε νοιώθει την ανάγκη να τεκμηριώσει τα λεγόμενά του, μνημονεύοντας αυτόπτες μάρτυρες και αυθεντίες. Οι ακροατές του ήταν κατά βάσινεθνικοχριστιανοί, γι’ αυτό και επεξηγούνται ιουδαϊκά έθιμα, αλλά και δε χρησιμοποιείται το σχήμα επαγγελία Π.Δ.-εκπλήρωση. Ο τονισμός της αποστασιοποίησης του Ι. Χριστού από τον Ιουδαϊσμό οφείλεται είτε στο ότι οι παραλήπτες του είχαν φοιτήσει στη Συναγωγή ως *φοβούμενοι*, είτε γιατί στην Εκκλησία περιλαμβάνονταν και ιουδαιοχριστιανοί, όπως προϋποτίθεται στο Ρωμ. 14, είτε στο ότι ο Μκ. θέλει να εξάρει την ειδοποιό διαφορά του Χριστιανισμού από τον Ιουδαϊσμό, ο οποίος εκείνη την εποχή βρισκόταν σε μετωπική σύγκρουση με τη Ρώμη.

Οι χριστιανοί ακροατές του Μκ. αντιμετώπιζαν **διωγμό** από το περιβάλλον τους. Όπως είναι γνωστό από το Σουητώνιο (Νέρων 16) και τον Τάκιτο (Χρονικά 15.44. πρβλ. Α’ Κλημ. 6), ο Νέρωνας για να δικαιολογήσει την πυρκαϊά της Ρώμης το 64 ενοχοποίησε τους Χριστιανούς, ως οπαδούς μιας καινούργιας και ολέθριας δεισιδαιμονίας (superstitio nova et malefica), με την κατηγορία της μαγείας και του μίσους εναντίον του ανθρωπίνου γένους. Αυτήν την κατηγορία μάλλον την τεκμηρίωσε στις **αποκαλυπτικές προσδοκίες** των χριστιανών για τη φοβερή παγκόσμια κρίση, για το τέλος της αυτοκρατορίας. Από τους τρόπους του μαρτυρίου συμπεραίνουμε ότι οι θανατωθέντες ήταν honestiores, ανήκαν δηλ. στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Από το ίδιο το Ευαγγέλιο συμπεραίνουμε ότι στους κόλπους της Κοινότητας που απευθύνεται ο Μάρκος όντως δρούσαν **ψευδόχριστοι και ψευδοπροφήτες** (Μκ. 13, 22) που επαγγέλλονταν το τέλος, το οποίο για το Μκ. καθυστερεί εφόσον πρέπει πρώτα το Ευαγγέλιο να κηρυχθεί στην Οικουμένη. Το μήνυμα του Μκ., το οποίο απηχεί τον Παύλο, είναι το εξής: *για να΄ σαι μαθητής του Χριστού, οφείλεις να φέρεις το Σταυρό του Ιησού, να πάσχεις και να πεθαίνεις όπως εκείνος*[[55]](#footnote-55).

### στ. Σκοπός

θεωρήθηκε[[56]](#footnote-56) ότι ο σκοπός του Μάρκου είναι **αντιρρητικός.** μέσω του Ευαγγελίου του αντιδρά στην αποσιώπηση και παραθεώρηση του Σταυρού και στην παρεπόμενη προβολή του Ιησού μόνον ως θαυματοποιού, κατ’ αντιστοιχία προς τους «θείους άνδρες» της ύστερης αρχαιότητας. Οι πολλές, όμως, *δυνάμεις* (όπως αποκαλούνται τα θαύματα) που παρατίθενται στον Μκ., αποτελούν και αυτές αποδείξεις της θεϊκής *δύναμης* του Ιησού και της θεραπευτικής ενέργειας του Ευαγγελίου. Έχει επίσης υποστηριχθεί ότι ο Μάρκος δεν ασκεί κατ’ ουσίαν κριτική στους **γραμματείς**, (οι οποίοι σε αυτό το Ευαγγέλιο προβάλλονται ως οι κατεξοχήν αντίπαλοι του Ιησού), αλλά στους ηγέτες της ιεροσολυμητικής Εκκλησίας, οι οποίοι έχασαν τον ιεραποστολικό τους ζήλο. Μια συνδυαστική άποψη θεωρεί ότι το Ευαγγέλιο γράφτηκε για να αντιμετωπίσει τους ιουδαιοχριστιανούς εκείνους που ενδιαφέρονταν μόνο για τα λόγια του Ιησού, τους αγίους των παύλειων εκκλησιών οι οποίοι, παραθεωρώντας τον ιστορικό Ιησού και την επίγεια δράση του, ομιλούσαν μόνο για το Σταυρό και την Ανάσταση, και τις ελληνιστικές συνάξεις που λάτρευαν τον Ιησού ως θείο άνδρα. Τέτοιος άμεσος πολεμικός χαρακτήρας, όμως, δεν είναι ευδιάκριτος. Άλλοι θεωρούν ότι Μκ γράφτηκε για να καλύψει **ποιμαντικές ανάγκες**. να ενθαρρύνει δηλ. τους αναγνώστες να επιδείξουν υπομονή και πίστη ενόψει του επικείμενου τέλους (κεφ. 13). Σύμφωνα με άλλους ο Μκ. μιμείται **το αρχαίο Δράμα** αποκαλύπτοντας προοδευτικά τη μεσσιανική ιδιότητα και την ταυτότητα του Ιησού.

Άλλοι συνδέουν το κατά Μάρκον **με την πρωτοχριστιανική Λατρεία**. Θεωρήθηκε ότι ο Ευαγγελιστής ακολούθησε στην ταξινόμηση του υλικού του τη σειρά των ιουδαϊκών εορτών, κάτι όμως το οποίο δεν τεκμηριώνεται βάσιμα. Άλλοι υπέθεσαν ότι το Ευαγγέλιο αποτελεί πασχάλια Αγγαδά προορισμένη να αναγνωσθεί στην αγρυπνία της κορυφαίας χριστιανικής εορτής αφηγούμενη την καινούργια απελευθέρωση του λαού του Θεού από τον πόνο, τις ενοχές και το θάνατο.

ο σκοπός του Μκ., όπως τονίστηκε και στο εισαγωγικό κεφάλαιο των Ευαγγελίων, είναιπολλαπλός **(ιεραποστολικός,** **κατηχητικός και απολογητικός)**. Μέχρι σήμερα το Μκ. αναγιγνώσκεται στη Λατρεία τη Μεγάλη Τεσσαρακοστή, την περίοδο κατά την οποία οι κατηχούμενοι ετοιμάζονται για το συγκλονιστικό γεγονός της Βάπτισης με εξορκισμούς (οι οποίοι περιγράφονται με ιδιαίτερη ενάργεια στο Μκ.) και ακρόαση των Γραφών και της ερμηνείας αυτών, ακολουθώντας την ***οδό του Ιησού προς το Πάθος και την Ανάσταση***. Ολόκληρο το Ευαγγέλιο αποσκοπεί στην αναγνώριση της αληθινής ταυτότητας του Ιησού και στην αναφώνηση της θεότητάς του. Ο Ευαγγελιστής θέλει να διακηρύξει ότι ο Μεσσίας Ιησούς άδικα καταδικάστηκε από τις ιουδαϊκές αρχές και ότι το πάθος ήταν μέρος του σχεδίου για να σωθούν *οι πολλοί*, δηλ. η Οικουμένη. Τη στιγμή, άλλωστε, που γράφεται το Ευαγγέλιο του Μάρκου ο Νυμφίος έχει απέλθει και έχουν αρχίσει οι ημέρες που οι χριστιανοί νηστεύουν (2, 20) και διώκονται (4, 17.10, 30). Οι πιστοί βιώνουν τα συγκλονιστικά γεγονότα του διωγμού του Νέρωνα, της κατάληψης της Παλαιστίνης από τα ρωμαϊκά στρατεύματα και της αποπομπής τους από την ιουδαϊκή συναγωγή. Απαιτείται από αυτούς υπομονή και επαγρύπνηση (13, 33-37). Το Μκ. πρέπει συνεπώς να εκληφθεί ως πρόσκληση για μια ζωή μαθητείας κοντά στον Ι. Χριστό. Αυτή η ζωή είναι η μόνη η οποία οδηγεί μέσα από τις ωδίνες και την οδύνη στη νίκη του θανάτου. Παράλληλα εξηγεί την αιτία του μαρτυρίου των χριστιανών και ερμηνεύει γιατί ο Ιησούς, ο οποίος θριάμβευσε με το Πάθος πάνω στις δυνάμεις του σκότους, δεν αυτοδιαφημίστηκε ως Μεσσίας κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής του.

### ζ. Σύμβολα[[57]](#footnote-57)

Η Früchtel επεσήμανε ότι η δράση και συνάμα η προοδευτική αποκάλυψη της ταυτότητας του Ιησού συνδέεται στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου με το σύμβολο του ***πλοίου*** ως εξής[[58]](#footnote-58): **1, 14-20**: Eγκατάλειψη από τους μαθητές των πλοίων τους (της παλιάς Κοινωνίας). **3, 7-10**: Ετοιμασία ενός καινούργιου πλοίου, στο οποίο επιβαίνουν *μόνον* ο Ιησούς και οι μαθητές του. η καινούργια Κοινωνία. **4, 1**: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου διάδοσης του νέου Ευαγγελίου. **4, 35-41**: Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού **5, 1κ**.ε.: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου και φορέα **θεραπείας και σωτηρίας** (του δαιμονισμένου των Γερασηνών). **5, 21κ**.**ε**.: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **θεραπείας και σωτηρίας δύο γυναικών** (της αιμορροούσης και της κόρης του Ιαείρου). **6, 32**: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **σωτηρίας** και πληρότητας (με τον χορτασμό των 5.000). **6, 45-52:** Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού **6, 53**: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **θεραπείας και σωτηρίας 8, 10.11-13**: Το πλοίο της σωτηρίας και της θεραπείας αποπέμπεται από τους Φαρισαίους, οι οποίοι προκλητικά ζητούν σημείο για να πιστέψουν. **8, 14-21**: Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού.

Μεταξύ των δύο αποκαλύψεων πάνω στο πλοίο εμπρός στους μαθητές του και πριν την απόσυρση μαζί τους στην Καισάρεια του Φιλίππου, μεσολαβεί η δραστηριότητα του Ιησού στα θεωρούμενα από τους Ιουδαίους ακάθαρτα έθνη (6, 30-8, 26. 6). Η στροφή αυτή του Ιησού έχει ως άξονα περιστροφής της την *τροφή* και ιδιαίτερα **το *ψωμί****[[59]](#footnote-59)*, το οποίο στο κατά Μάρκον αποτελεί σύμβολο της πληρότητας της ζωής, την οποία προσφέρει ο Ιησούς. Η ενότητα 6, 30-8, 26 (η οποία έχει ως θέμα της τον άρτο που προσφέρει ο Μεσσίας Χριστός) εκτυλίσσεται αμέσως μετά (και σε αντίθεση προς) το δείπνο, το οποίο προσφέρει ο παράνομος (από ηθική, πολιτική και θρησκευτική πλευρά) βασιλιάς Ηρώδης. Στην περικοπή 6, 30-44 το πλοίο μεταβαίνει στην *έρημο* (!). Εκεί έχει φτάσει όμως γρηγορότερα ο όχλος ο οποίος «πεινασμένος» και απογοητευμένος από την πολιτική και θρησκευτική του ένδεια, αναζητά ποιμένα. Ο Ιησούς διατάζει *τους μαθητές* να χορτάσουν το πλήθος (5.000 άνδρες) με τα πέντε ψωμιά και τα δύο ψάρια εφόσον πρώτα το ανακλίνουν ανά *συμπόσια* στο *χλωρό χορτάρι της ερήμου(!)*. Οι απόστολοι ικανοποιούν την πείνα των ανθρώπων, σκορπώντας στο πλήθος τον πλούτο, τον οποίο τους δίνει ο Χριστός. Στην περικοπή 7, 1-23 ο Ιησούς καταργεί **τις διακρίσεις καθαρού και ακαθάρτου,** oι οποίεςεμπόδιζαν τα κοινά γεύματα και συνεπώς την συναναστροφή Ιουδαίων και Εθνικών, ανοίγοντας έτσι τη θύρα σωτηρίας για τα ειδωλολατρικά έθνη. Η σωτηρία θα γίνει ολοκληρωτικό κτήμα τους με τη σταυρική θυσία του Ιησού και το σκίσιμο του καταπετάσματος του Ναού στο τέλος του κατά Μάρκον. Αμέσως κατόπιν ο Ιησούς δραστηριοποιείται σε μια κατεξοχήν ειδωλολατρική περιοχή. Μεταβαίνει στα όρια της Τύρου (7, 24-30), όπου θεραπεύει τη δαιμονισμένη κόρη της Συροφοινίκισσας. Η ‘Ελληνίδα’ με την πίστη της παλεύει με τον Ιησού για την προσφορά σωτηρία και προς τους εθνικούς και καταφέρνει να πάρει όχι απλώς τα ψιχία, αλλά να γευθεί τον *άρτο των τέκνων*. Η πίστη της εθνικής μητέρας παρουσιάζεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την απιστία του ιουδαίου πατέρα, η οποία απεικονίζεται ανάγλυφα από το συγγραφέα του κατά Μάρκον μετά τη Μεταμόρφωση (9, 17-27). Ο Ιησούς κατόπιν μεταβαίνει στα όρια της Δεκάπολης (7, 31-37. 8, 1-9), όπου θεραπεύει τον κωφό και μογιλάλο εθνικό, ο οποίος μπορεί πλέον να ακούσει και να υπακούσει τη φωνή του Ιησού. Ακολουθεί το θαύμα της διατροφής των 4.000 ανδρών, οι οποίοι *μακρόθεν ἢκασιν* και ήδη επί τρεις ημέρες είναι νήστεις (όπως ακριβώς οι προσήλυτοι πριν τη βάπτισή τους. πρβλ. Πρ. 9), προσμένοντας τον Ιησού. Ο Χριστός με επτά άρτους τρέφει λιγότερους άνδρες (4.000) και περισσεύουν επτά όχι μεγάλοι κόφινοι, αλλά μικρές σπυρίδες. Η έρημος στο δεύτερο αυτό θαύμα της αρτοδοσίας γίνεται σύμβολο (όχι μόνον της πνευματικής και πολιτικής πενίας των ανθρώπων, αλλά ιδιαίτερα) της φιλανθρωπίας του Θεού, ο οποίος με ελάχιστα μέσα τρέφει ανθρώπους, που προέρχονται από έθνη απομακρυσμένα από Εκείνον. Τα έθνη συμμετέχουν και αυτά στην τράπεζα του Ιησού. Ακολουθεί το ταξίδι στην Δαλμανουθά, όπου οι Φαρισαίοι προκλητικά τυφλοί από το πάθος τους ενάντια στον Ιησού, ζητούν από Εκείνον σημείο (ίσως μάννα) από τον ουρανό (8, 11-13. πρβλ. Ιω. 6). Αυτή η εκούσια τύφλωση προκαλεί τον αναστεναγμό του Ιησού για τη σκληροκαρδία των πνευματικών ταγών του Ισραήλ και δικαιώνει ουσιαστικά τη στροφή του προς τα έθνη.

Δεν είναι όμως μόνον οι Φαρισαίοι, αλλά και **οι μαθητές**, εκείνοι, οι οποίοι παρόλο ότι έχουν ενεργά συμμετάσχει στα θαύματα της αρτοδοσίας, συνεχίζουν να αγνοούν επιδεικτικά τη δύναμη του Ιησού και να αγωνιούν για την έλλειψη άρτων (8, 14-21). Η άγνοια των μαθητών, η οποία αφορά στο πρώτο μέρος τη διάσταση του θεϊκού μεγαλείου κλιμακώνεται στο δεύτερο μέρος του Ευαγγελίου (8, 22-15, 22) και αφορά τη σημασία του εξευτελιστικού σταυρικού θανάτου του δασκάλου τους. Σε ολόκληρη την ενότητα 8, 22 - 10, 52, η οποία έχει έντονο κατηχητικό χαρακτήρα, προβάλλεται δύο φορές η ‘εικόνα’ του ***παιδιού,*** ως πρότυπο αποδοχής της Βασιλείας και εισόδου σε αυτήν. η ‘εικόνα’ αυτή σχετίζεται με την *είσοδο στη Βασιλεία*, και ταυτόχρονα *την επιστροφή στην αρχέγονη κατάσταση του Παραδείσου***,** πράγματα τα οποία επιτυγχάνονται α/ με την ανατροπή της συμβατικής κοινωνικής πυραμίδας, η οποία στηρίζεται στην εκμετάλλευση της γυναίκας από τον άνδρα και του ανθρώπου από το συνάνθρωπο χάριν της ηδονής, του πλούτου και της δόξας, β/ την υπέρβαση του μωσαϊκού Νόμουκαι κυρίως γ/ την εγκατάλειψη των πάντων ακόμα και των παιδιών χάριν της ακολουθίας του Ιησού στο Πάθος και την Ανάστασή Του. Η εικόνα του παιδιού παραπέμπει επίσης στην ***αναγέννηση δια του Πνεύματος και τουΎδατος,*** *δηλαδή δια Βαπτίσματος* (πρβλ. Ιω. 3)[[60]](#footnote-60), η οποία είναι απαραίτητη προκειμένου ο άνθρωπος, λαμβάνοντας το Φως το οποίο υπαρξιακά ήδη διέθετε ο τυφλός Βαρτιμαίος, να αποκτήσει την προαναφερθείσα καινούργια θυσιαστική νοοτροπία και σχέση με το Θεό και το συνάνθρωπο[[61]](#footnote-61).

### η. Θεολογία

Στο Μκ., όπως ήδη επισημάνθηκε, εξαίρονται έντονα **τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά** και τα συναισθήματα του Ι. Χριστού. π.χ. η ανάγκη προσευχής (1, 35) η διαρκής επικοινωνία με τον ανώνυμο όχλο, το αίσθημα ευσπλαχνίας προς τους πάσχοντες (1, 41) και η οργή για την πώρωση. Παρότι ο Ιησούς αποκαλείται από εχθρούς και φίλους περισσότερο απ’ ό,τι συμβαίνει στα άλλα ευαγγέλια *διδάσκαλος-ραββί,* εντούτοις οι λόγοι του είναι σύντομοι (εκτός του εσχατολογικού κεφ. 13) και οξείς-δηκτικοί, όπως και η γενικότερη πορεία του στη γη. αντιστρόφως λεπτομερέστερα προβάλλεται η θαυματουργική του ικανότητα, η οποία δεν αντιστοιχεί στο μοντέλο του θείου ανδρός, αλλά στη μεσσιανική προσδοκία του ιουδαϊσμού (Mκ. 2, 1-12. Ψ. 102 [103], 3. πρβλ. 4 Q 521). Ο Ι. Χριστός ως τέλειος άνθρωπος αγγίζει τους ακάθαρτους πάσχοντες και μετανοούντες.

*Δαιμονιζόμενοι, κωφοί, άλαλοι, παραλυτικοί, λεπροί […] πεινασμένοι για ψωμί και για λόγο κυριολεκτικά ορμούν να αγγίξουν το Σωτήρα Χριστό. Έντονος καημός και επίμονο αίτημα για γιατρειά. Από το άλλο μέρος ο Χριστός εγγυητής αυτής της θεραπείας και αρχηγός της ερχόμενης βασιλείας του Θεού, κύριος της ζωής, του θανάτου και των στοιχείων της φύσης. Θεραπεύει τα πάντα και διδάσκει εν θαύμασι […] και εν παραβολαίς: χωρὶς δὲ παραβολαῖς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς. Η επικοινωνία αυτή Χριστού και περιβάλλοντος […] που έχει βάση αγιοπνευματική, εκφράζεται* ***με απτό και άκρως συγκεκριμένο τρόπο.*** *Οι πεινώντες και διψώντες για λύτρωση χυμούν να αγγίξουν τον Χριστό […] τούτο όμως το άγγιγμα είναι αμοιβαίο. Σε πολλές περιπτώσεις και ο Χριστός άγγιζε τους ανθρώπους, τυφλούς και κωφούς ακόμη και με το στόμα του στα νεκρά μέλη (Μκ 7, 33. 8, 23), πράγμα που σημαίνει κοινωνία με την ψυχή και το κορμί! Θα έλεγε κανείς πως πρόκειται για μυστηριακή επικοινωνία, για ένα προανάκρουσμα της μέθεξης στα μυστήρια της βασιλείας του Θεού. Από το ένα μέρος δεσπόζει η απελευθέρωση μέσω μιας αναγεννητικής θεραπείας και από το άλλο μια συγκεκριμένη και απτή σχέση, ψυχή τε και σώματι, άρα ‘πρόσωπον προς πρόσωπον.’ Τα θαύματα του Χριστού έχουν τρία βασικά χαρακτηριστικά: α) φανερώνουν τη* ***δόξα του Θεού*** *και αφορούν το σώμα ολόκληρης της κοινότητας, ακόμη και με τη θεραπεία ενός μέλους, β) θεραπεύουν* ***συνολικά*** *τη ζωή και διδάσκουν τα μυστήρια της βασιλείας του Θεού και γ) προϋποθέτουν από μέρους του ανθρώπου ευαισθησία, γεγυμνασμένα αισθητήρια και πίστη που ξεπερνά την ατομοκεντρικότητα και κρατύνει την εμπιστοσύνη στον Θεό, στον άνθρωπο, τη ζωή.* ***Η πίστη επομένως κάνει το θαύμα και όχι το θαύμα την πίστη*** *– σ’αυτή τη δεύτερη περίπτωση το θαύμα, που κάνει την πίστη, γίνεται δύναμη κυριαρχική, συρρικνωτική, ατομοκεντρική, αυτό που ζητά ο κυριαρχικός άνθρωπος. Έτσι ο Χριστός στην πατρίδα του τη Ναζαρέτ, αρνήθηκε να κάνει θαύματα διά την απιστία των ανθρώπων* (Ν. Ματσούκας)[[62]](#footnote-62).

Ταυτόχρονα ο Ιησούς παρουσιάζεται **ως Θεός και Κύριος**. Μετά την εισαγωγή 1, 1-2α ακολουθεί στο 1, 2β-3 μια συρραφή χωρίων από την Εξ. 23, 20 και το Μαλ. 3, 1. Ο Μκ. διαφοροποιεί το *πρὸ προσώπου Μου* του Μαλ. 3, 1 σε *πρὸ προσώπου Σου*. Έτσι παρουσιάζεται ο Ιησούς να είναι ο Γιαχβέ-Κύριος της Προφητείας. Στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου δαμάζει τον άνεμο και τα κύματα, τα σύμβολα του χάους (4, 41. Πρβλ. Ψ. 76 [77], 17-20. 103 [104], 6-7) και βαδίζει πάνω στα νερά (6, 49-50. πρβλ. Ιώβ 9, 8). Και οι δυο αυτές ενέργειες, όπως φανερώνουν τα παράλληλα παλαιοδιαθηκικά χωρία, αποτελούσαν προνόμια του Γιαχβέ. Υπό αυτή την έννοια ο τίτλος ο *Υιός του Θεού,* ο οποίος διακηρύσσεται στην αρχή ως το περιεχόμενο του Ευαγγελίου, κατά τη βάπτιση και τη Μεταμόρφωση από την αψευδή φωνή του Πατέρα (9, 7) και τέλος κατά τη Σταύρωση από τα χείλη ενός εθνικού ειδωλολάτρη (15, 39), δε δηλώνει απλώς τη βασιλική ιδιότητα του Ιησού και μια σχέση υιοθεσίας, αλλά την οντολογική υική σχέση του Ιησού με τον Πατέρα, τον οποίο τη στιγμή της αγωνίας αποκαλεί ως ***Αββά*** (14, 36).

Αντίθετα με τους άλλους που τον χαρακτηρίζουν ως τον Προφήτη**,** ο Ιησούς χρησιμοποιεί για τον εαυτό του τον τίτλο ***Υιός του Ανθρώπου*** προκειμένου να φανερώσει τη δυναμική παρουσία του στη γη, το επώδυνο τέλος του και την έλευσή του στα Έσχατα. Ο τίτλος αυτός απαντά στην αποκαλυπτική παράδοση του ιουδαϊσμού (Δν. 7. Α’ Ενώχ 48) και υποδηλώνει στον Α’ (αιθιοπ.) Ενώχ μια προϋπάρχουσα στον ουρανό μεσσιακή μορφή που πατάσσει τους Ισχυρούς και διενεργεί την κρίση των ανθρώπων. Από αυτήν, όμως, απουσιάζουν τα στίγματα τους πάθους και της λυτρωτική θυσίας *υπέρ* των πολλών.

Το στοιχείο του εξευτελιστικού πάθους είναι αυτό το οποίο συνδέεται από τον ίδιο τον Ιησού με το πρόσωπό του για πρώτη φορά μάλιστα όταν ο Πέτρος εξ ονόματος όλων των αποστόλων διακηρύσσει ότι δεν είναι απλώς ο αναμενόμενος προφήτης αλλά ο Μεσσίας-ο Χριστός (8, 27-33). Άλλοι χριστολογικοί τίτλοι του Μκ είναι οι εξής: Ιησούς Χριστός (1 φορά μόνο στην Εισαγωγή), υιός Δαβίδ (2), προφήτης (2), κύριος (2) και υιός της Μαρίας (6,3).

Το κατεξοχήν χαρακτηριστικό του αρχαιότερου Ευαγγελίου είναι **το μεσσιανικό μυστικό**. Ο Ιησούς κατά παράξενο τρόπο κυρίως στη Γαλιλαία διατάσσει τους θεραπευμένους από αυτόν (1, 44. 5, 43. 7, 36. 8, 26), τους μαθητές του (8, 30. 9, 9) και κυρίως τα δαιμόνια (1, 24. 34. 3, 12) να αποκρύψουν το θαύμα που τέλεσε. Γι’αυτό άλλωστε το Ευαγγέλιο χαρακτηρίσθηκε από τον Dibelius ως το *ευαγγέλιο των μυστικών θεοφανειών*. Ο Πέτρος μόνον στο τέλος της επίγειας δράσης του Ι. Χριστού ομολογεί στην πετρώδη και απόμακρη Καισάρεια του Φιλίππου (8, 29 κ.ε.) ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός/ Μεσσίας ο Υιός του Θεού, χωρίς όμως και ο ίδιος να συνειδητοποιεί τη θυσιαστική διάσταση της μεσσιανικής βασιλείας. Γι’ αυτό και αμέσως κατόπιν αντιδρά έντονα στην επαγγελία του Πάθους, εισπράττει από τον Ιησού τον χαρακτηρισμό *Σατανάς* και στην αυλή του αρχιερέα, έστω κι αν δεν τον έχει εγκαταλείψει όπως οι άλλοι μαθητές, αρνείται να τον ομολογήσει (14, 66-72). O W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* 1901) ισχυρίστηκε ότι ο Μάρκος προσπάθησε με την προβολή του μεσσιανικού μυστικού να συμβιβάσει την μεσσιανική αντίληψη που είχε η πρώτη Εκκλησία για τον Χριστό με την μη μεσσιακή συνείδηση του ίδιου του ιστορικού Ιησού. Ο ίδιος τρία περίπου χρόνια σε επιστολή του προς τον A. v. Harnack ανήρεσε αυτή την αρχική του υπόθεση περί μη μεσσιανικής αυτοσυνειδησίας του Ιησού[[63]](#footnote-63).

Για να αιτιολογήσει κανείς το μεσσιανικό μυστικό του Ι. Χριστού πρέπει να προσεγγίσει τον τρόπο με τον οποίο πραγματώνεται η βασιλεία του Θεού στην επίγεια ζωή του στον Μκ. και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Ιησούς προσπάθησε να ανατρέψει προοδευτικά την εθνικιστική αντίληψη του όχλου και των μαθητών περί της βασιλείας του Μεσσία. Ήδη στην εισαγωγή του Ευαγγελίου ο Ιησούς παρουσιάζεται αμέσως μετά την παράδοση του Ιωάννη να κηρύττει ότι *ἢγγικεν ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (1, 15). Με τα θαύματα, τα οποία αμέσως μετά επιτελεί (1, 21-45) και ιδιαιτέρως με τους εξορκισμούς των δαιμόνων δια του εξουσιαστικού του λόγου, ο Ιησούς αποδεικνύει ότι η Βασιλεία ανατέλλει στη γη δια της παρουσίας τού προσώπου του και της υπακοής στον λόγο του. Όπως όμως ο ίδιος ο Ιησούς στις παραβολές της Βασιλείας εξηγεί (κεφ. 4), η έλευση της Βασιλείας στον κόσμο δεν ταυτίζεται με κάποια θεαματική δυναμική παρουσία ενός βασιλέα - Μεσσία στη γη, όπως ανέμεναν οι Ισραηλίτες, αλλά μοιάζει σε μέγεθος και δυναμική με τον μικροσκοπικό σπόρο τού σιναπιού, ο οποίος, παρόλο ότι είναι μικρότερος *πάντων τῶν σπερμάτων τῆς γῆς* (4, 30) και παρόλες τις αντιξοότητητες, που συναντά στη βλάστησή του, αργά αλλά σταθερά *βλαστᾶ καί μηκύνηται ὡς οὐκ εἶδεν* ο γεωργός (4, 27) και στο τέλος γίνεται *μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων*. Η Βασιλεία, συνεπώς, του Θεού κυοφορείται μυστικά και αργά στις καρδιές εκείνων, οι οποίοι αποδέχονται και δεν απορρίπτουν τον λόγο του Ιησού. Αυτός ο μυστικός χαρακτήρας της Βασιλείας υπογραμμίζεται από την εντολή του Ιησού για αποσιώπηση των θαυμάτων του και αποδεικνύεται από το ότι τα δύο κατεξοχήν θαύματα, με τα οποία (ο Ιησούς) δαμάζει τα στοιχεία της φύσης (5, 39. 6, 48-50) και επιδεικνύει τη θεότητά του, συντελούνται μόνο μπροστά στους μαθητές του. Με τη Mεταμόρφωση συντελείται ο δυναμικός ερχομός της Βασιλείας, ο οποίος θα γίνει παγκοσμίως θεατός κατά την Δευτέρα Παρουσία: Αυτόν το δυναμικό ερχομό της Βασιλείας γεύονται στο όρος μόνον «τινές». οι τρεις μαθητές. Κατά τη διάρκεια της ανάκρισης του Ιησού από το Συνέδριο, όταν ερωτάται εάν είναι ο Μεσσίας, ο Υιός του Ευλογητού, εκείνος απαντά θετικά και συμπληρώνει *Ἐγώ εἰμι͵ καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* Κατά τη διάρκεια της Σταύρωσης, σύμφωνα με το Μκ. 14, 62-63, οι ίδιοι οι σταυρωτές, ενώ νομίζουν ότι εξουθενώνουν τον Ιησού, κρεμώντας τον ως *βασιλέα των Ιουδαίων* πάνω στον Σταυρό, βιώνουν ξαφνικά το τρομερό εσχατολογικό σκοτάδι (15, 33-34) και αντικρίζουν το συμβολικό σχίσιμο του καταπετάσματος του Ναού (15, 38). Τη στιγμή κατά την οποία ο Ιησούς εκπνέει, αποκτούν εμπειρία τής δυνάμεως και της δόξας του Υιού του Ανθρώπου και γεύονται την δυναμική διάσταση της Βασιλείας του. H Βασιλεία, συνεπώς, στο κατά Μάρκον κυοφορείται μυστικά και αργά στην Ιστορία και τον Κόσμο, τόσο μυστικά ώστε να συναντά την απόρριψη των Φαρισαίων, του όχλου και των ίδιων των μαθητών. Δυναμικά εμφανίζεται η Βασιλεία πρώτα στους τρεις μαθητές στο όρος της Μεταμορφώσεως και δεύτερον στους σταυρωτές του Ιησού και τους κατοίκους της Ιερουσαλήμ κατά το Πάθος. Αυτή η Βασιλεία της αγάπης του Θεού θα γίνει παγκόσμια ορατή και γνωστή κατά τη Δευτέρα Παρουσία.

Τελικά **το γοητευτικό και ταυτόχρονα τρομακτικό μυστήριο** ταυτίζεται με το Πρόσωπο του Ι. Χριστού. Ενώ στο Μτ. 13, 11σημειώνεται *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται,* στο Μκ. 4, 11-12αναφέρονται τα εξής: *ὑμῖν* ***τὸ μυστήριον δέδοται*** *τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς*. παραλείπεται δηλ. το *γνῶναι* και γίνεται λόγος για ένα μυστήριο. Αντιθέτως διερωτώνται οι μαθητές:*οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;* (4, 13)

Το μεσσιανικό μυστικό, συνεπώς, δε φαίνεται, συνεπώς, να αποτελεί ανακάλυψη της Πρώτης Εκκλησίας, αλλά τακτική του ιδίου του Ιησού, ο οποίος ήθελε με τον τρόπο αυτό να αποφύγει να εκληφθεί από τους συμπατριώτες του ως ένας αναμενόμενος πολιτικός ηγέτης. Το ίδιο μοτίβο απαντά άλλωστε στον Παύλο (Α’ Θεσ. 2, 13. Α‘ Κορ. 1, 18-25. Ρωμ. 8, 35-39) και στον Ιωάννη (2, 17. 22. 10, 6. 14, 25 κ.ε.. 16, 12 κ.ε. 25), όπου γίνεται λόγος για τον Παράκλητο, ο οποίος θα διασαφηνίσει τις *παροιμίες* του Ιησού.

Ένα άλλο σπουδαίο θέμα που απασχολεί τον Μκ είναι **η σχέση Ισραήλ και Εκκλησίας**. Ο *παλαιός Ισραήλ* στηλιτεύεται δριμύτατα για την πώρωση απέναντι στον Ιησού (4, 12) και για το ότι κρατεί παραδόσεις ανθρώπων και άλλες λατρευτικές διατάξεις, παραβλέποντας την κατεξοχήν θεϊκή εντολή της αγάπης (κεφ. 7). Η αρά της άκαρπης συκής, η παραβολή των πονηρών γεωργών, καθώς επίσης και ο καθαρισμός του Ναού στα Ιεροσόλυμα, οδηγούν τελικά τον Ι. Χριστού στη σταύρωσή Του από τους αρχιερείς και το Συνέδριο. Στον καινούργιο λαό, το *τρίτο γένος* το οποίο δεν έχει επίγεια πατρίδα και εθνοτική ταυτότητα προσκαλούνται να ενταχθούν και οι εθνικοί που ομολογούν τον Κύριο, όπως η Συροφοινίκισσα 7, 24-30 και ο εκατόνταρχος, ο οποίος κάτω από τον σταυρό είναι ο μόνος άνθρωπος στο Ευαγγέλιο που ομολογεί τον Ιησού ως *Υιό του Θεού* (15, 39).

Τον πυρήνα του νέου λαού συγκροτούν **οι δώδεκα απόστολοι**. με το αρνητικό παράδειγμα των μαθητών, οι οποίοι (όπως και η οικογένεια του Ιησού) παρουσιάζονται με κορυφαίο το διδάσκαλο του Μάρκου Πέτρο ιδίως στο β’ μέρος του Ευαγγελίου ως άπιστοι και δειλοί, ίσως ο Μάρκος θέλει να προειδοποιήσει όλους εκείνους που θεωρούσαν ότι επειδή έχουν αποδεχτεί την κλήση και βρίσκονται κοντά στον Ιησού έχουν εξασφαλίσει τη σωτηρία και τη Βασιλεία, ότι αυτό δεν αρκεί. Πρέπει να βαδίσουν με συνέπεια την οδό του Πάθους διακονώντας τους άλλους και υπακούοντας μέχρι Εσχάτων στο διδάσκαλό τους, κάτι το οποίο πραγματοποιούν οι **γυναίκες μαθήτριες,** οι οποίες και τελικά δέχονται το Ευαγγέλιο της Ανάστασης[[64]](#footnote-64). Με το παράδειγμα της αστοχίας των μαθητών και των αδελφών του Ιησού, ο ακροατής του Μκ. επίσης ενθαρρύνεται παρά την αμαρτωλότητά του ή τις παλινδρομήσεις του να μη σταματήσει την ακολουθία **του Ιησού** στο Γολγοθά του Πάθους και στη Γαλιλαία της ανάστασης και της ιεραποστολής[[65]](#footnote-65). Οι ίδιοι οι ηγέτες πιθανόν προσκαλούνται ταυτόχρονα να επιδείξουν συμπάθεια και έλεος προς τους πεσόντες ανακαλώντας τις δικιές τους αστοχίες. Με το *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε* στο κεφ. 1, την προτροπή επαγρύπνηση και μαρτυρία του Ιησού ως Υιού του Θεού και του ευαγγελίου του σε όλα τα έθνη στο κεφ. 13 φαίνεται ότι ο Μάρκος θέλει να πει στους αναγνώστες του τα εξής: *Προκειμένου να συμμετάσχει κανείς στη Βασιλεία χρειάζεται μετάνοια, απαιτείται αλλαγή, ένας ριζικά νέος τρόπος ζωής και όχι απλώς κάποια λύπη για τα όποια ολισθήματα του ανθρώπου.* ***Έτσι η μετάνοια ως επαναστατική στάση ζωής, είναι η πόρτα της βασιλείας των ουρανών.*** *Από την άλλη μεριά τη μετάνοια κάνει δυνατή ο ίδιος ο ερχομός αυτής της βασιλείας, της οποίας ζωοδότης και αρχηγός είναι ο ίδιος ο Χριστός. Από δω και πέρα μετάνοια και καινούριος κόσμος πάνε μαζί στην ιστορική πορεία και είναι αδιανόητος κάθε χωρισμός […] έχουμε μια ωδίνουσα πορεία εν μέσω ωδίνων και οδυνών* (Ν. Ματσούκας[[66]](#footnote-66)).

***Yahweh’s Provision for Israel in the Wilderness: Food (16:13–36)***

***Bibliography***

**Bodenheimer, F. S.** “The Manna of Sinai.” *BA* 10 (1947) 2–6. Also *BAR* 1:76–80. **Coppens, J.** “Les traditions relatives ΰ la manne dans Exode xvi.” *Estudios Eclesiαsticos* 34 (1960) 473–89. **DeGuglielmo, A.** “What Was the Manna?” *CBQ* 2 (1940) 112–29. **Feliks, J.** “Wachtel.” *BHH*. Guφttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Col. 2123. **Galbiati, E.** *La Struttura Letteraria del’ Esodo*. Milan: Edizioni Paoline, 1956. **Gray, J.** “The Desert Sojourn of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition.” *VT* 4 (1954) 148–54. **Heising, A.** “Exegese und Theologie der Alt-und Neutestamentlichen Speisewunder.” *ZKT* 86 (1964) 80–96. **Jacob, B.** *Das Zweite Buch der Torah*. Unpublished MS, assembled posthumously in 1945, available on microfilm in the Library of Congress, and in photocopy at the University of Chicago. **Malina, B. J.** *The Palestinian Manna Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1968. **Noth, M.** *The Old Testament World*. London: Adam & Charles Black, 1966.

***Translation***

13*That very evening, therefore, the quails flew up and blanketed the camp. And in the morning, there was a dewfall all around the camp.* 14*When the dewfall evaporated, however, just look: all over the surface of the wilderness were thin flakes, as thin as a layer of frost upon the earth.* 15*Then the sons of Israel saw it, and they said, each man to his neighbor, “What is it?” For they did not know what it was. So Moses said to them, “It is the food that Yahweh has given to you to eat.* 16*This is the instruction Yahweh gave—‘Pick up of it, each man, what you need for food; you are to take an omer per person, by the count of the persons a man has in his tent.’ ”*

17*Thus did the sons of Israel; they picked it up, some a lot and some a little.* 18*Then when they measured it by the omer, the one who took a lot had none too much, and the one who took a little had no shortage. Each had taken only what he needed for food.* 19*Moses said to them, “No man is to leave any of what he has picked up until the next morning.”* 20*Some paid no attention to Moses, and they kept some until morning: it became wormy and vile-smelling. So Moses was furious with them.*

21*They picked it up morning after morning, each man what he needed for food. When the sun heated it, it melted away.* 22*On the sixth day, they picked up double the food, two omers per person, and all the chief men of the company came to report this to Moses.* 23*He said to them, “This is what Yahweh specified: ‘The sabbath-keeping of the sabbath holy to Yahweh is tomorrow: what you are going to bake, bake; what you are going to boil, boil. All that is left, put aside for yourselves to keep until the morning.’ ”* 24*So they put it aside until morning, just as Moses instructed, and it did not develop a vile smell, nor was there a worm in it.*

25*Then Moses said, “Eat this today, for this day is the sabbath of Yahweh—today, you will not find it on the ground.* 26*Six days you are to pick it up, then on the seventh day, a sabbath, there will not be any to pick up.”* 27*Yet on the seventh day, some of the people went out to pick it up—of course, they found none.* 28*Thus Yahweh said to Moses, “How long will you be lax about keeping my commands and my instructions?* 29*Take note that Yahweh has given you the sabbath: therefore he gives you on the sixth day two days’ food! Stay, each man of you, in your own spot! Do not go out from your place, any man of you, on the seventh day!”* 30*So the people ceased attempting to gather on the seventh day.*

31*The family of Israel came to call it by the name “manna.” It resembled the seed of the coriander plant, was white, and had a taste like flat honeycakes,* 32*Moses said, “This is the instruction Yahweh gave: ‘An omer-measure is to be kept for your descendants, so that they may see the food that I gave you to eat in the wilderness when I brought you out from the land of Egypt.’ ”* 33*Moses also said to Aaron, “Take a single jar, and put into it an omer-measure of manna and set it down in Yahweh’s Presence to be kept for your descendants.”* 34*Just as Yahweh instructed Moses, Aaron set the jar in front of the Testimony to be kept.* 35*The sons of Israel ate the manna for forty years, until they came into habitable land; they ate the manna, until they came to the border of the land of Canaan.*

36*The omer, it should be noted, is a tenth of an ephah.*

***Form/Structure/Setting***

As I have noted already (*Form/Structure/Setting* on 16:1–12), Exod 16 is a composite governed by a “provision” motif: Yahweh provides for his people nourishment for the body in the manna and the quails, and nourishment for the spirit in the sabbath-rest. Vv 1–12 function as an introduction to these provision-narratives by means of two anticipatory themes: Israel’s grumbling and Yahweh’s own response to Israel’s complaints.

The difficulty of any analysis of the sources making up Exod 16 is shown by the divergence of approach from one school of critics to another, especially in the assignment of the bulk of the chapter to both P (the view of the majority of the source critics) and J (so Rudolph, “*Elohist”*; 34–36). This difficulty has led, in turn, to a series of proposals moving beyond source analysis to a kind of structural analysis designed to solve the tangle of sequential problems presented by the chapter (so Jacob, *Zweite Buch*, 647–50; Galbiati, *La Struttura*, 164–75; Coppens, *Estudios Eclesiαsticos* 34 [1960] 473–89; Malina, *Manna Tradition*, 10–20; see above on 16:1–12). Childs (276–80) has suggested “a traditional sequence,” reflected also in Num 14 and 16, as the factor governing the form of Exod 16.

Despite some helpful suggestions, none of these approaches offers an acceptable explanation of the form and the sequence of Exod 16, in part because they operate from assumptions of logical development that may well have been absent from the mind of the ancient redactor and his readers. Our most important clue to an understanding of the form of Exod 16 is not Exod 16 as it might have been but Exod 16 as it is. The form of this chapter is dictated not by a dominating source to which other accounts are supplemental, but by a theme: provision demonstrating Presence. That theme, anticipated by vv 1–12, overrides the sources that present it and any alignment of those sources logical by our Western canons precisely because its theological importance far outweighs considerations of style and sequence. For this same reason, indeed, instructions are repeated, the question of the name “manna” is dealt with twice, the provision of food proving the Presence is three times inter-twined with the provision of the day of rest celebrating the Presence, a symbol of Presence yet to be invented, the “Testimony,” is introduced, and even several qualifying and time-bridging notes are lovingly added.

The assignment of most of 16:13–36 to P (so Beer, 87–90; Noth, 131–33; Hyatt, 16–17; Childs, 275) with J material interspersed and redactor’s comments and a gloss added is the usual source-critical analysis, but any such analysis must not be permitted to obscure the impact of a chapter that is far more in compilation than the sum of its supposed component parts.

***Comment***

**13–14** The anticipation of meat in the evening and bread in the morning raised in vv 8 and 12 is satisfied immediately by this narrative of Yahweh’s provision for his grumbling people, and according to a pattern strikingly similar to the prediction-fulfillment sequence of the mighty acts in Egypt, designed also to prove Yahweh’s claim of powerful and effective Presence. The very evening of the promise delivered by Yahweh through Moses and Aaron, the quails arrive and the manna falls.

Naturalistic explanations of the quails and the manna abound. The quails are held to be flocks migrating from their winter habitat in Africa, coming to the ground exhausted from their flight (Gray, *VT* 4 [1954] 148–49; McCullough, “Quail,” *IDB* 3:973, who cites Aristotle and Tristram; Feliks, *BHH*, col. 2123). The manna is described as the “liquid honeydew excretion” of a number of insects in “dry deserts and steppes” (Bodenheimer, *BA* 10 [1947] 6; cf. DeGuglielmo, *CBQ* 2 [1940] 119–21). While it is entirely possible that such natural phenomena provide a point of departure for the provision narratives, however, the acts of provision are described in Exod 16; Num 11; and Ps 78:23–29 as entirely unnatural, the miraculous actions of a God who proves his Presence by providing for his people’s need. The preface to these narratives in vv 1–12 is alone enough to establish their theological intention, but the narratives themselves underscore that intention repeatedly.

The quails are mentioned less in their arrival than in the anticipation of that arrival in vv 8 and 12. After a brief report that they “flew up” and covered the camp (cf. the much fuller account of Num 11:31–35), the narrative moves on to a detailed and repetitive account of the manna, which in turn provides opportunity for an account of the sacred nature of the sabbath day. The connection of the arrival of the manna along with the dewfall (see Noth, OT *World*, 31) further links the manna to the morning and is one of several attempts to describe the manna: it was in “thin flakes” and gave the appearance of a coat of frost, a statement reinforced by the note in v 31 that it was white.

**15–16** The Israelites did not know what the strange frostlike material was, so they asked aWh χm;

“what is it?”—a question which then serves as a folk-etymology for the name “manna,” in the vernacular, “whazit?” Moses explains that the strange substance is the food (µjl

) of Yahweh’s provision, and that Yahweh has specified that no one is to collect more of it than is needed for a day’s food, a quantity set at one omer, about two and one-third liters or two quarts, by dry measure, for each member of a given household.

**17–18** This specification, however, is miraculously governed, in two ways. No matter how much or how little the men collected, they found themselves when they came to prepare and eat the manna with precisely the amount needed and allowed for the day’s food. The amount collected was always the amount specified.

**19–21** The second control on the collection of the manna was inherent: the manna had to be eaten the day it was picked up; otherwise it became wormy and putrid. It had to be picked up in the morning before the sun warmed it enough to melt it.

**22–24** Both these restrictive measures, miraculously set (cf. Heising, *ZKT* 86 [1964] 80–81), could be miraculously removed, a removal necessitated by the need to keep the sabbath holy to Yahweh. On the sixth day, the collection amounted to two omers per person. This statement in v 22 must be read in the light of the statement of v 5 that the collection of the sixth day was double that of each of the other days. Once again, the control of the amount collected is miraculous (cf. Malina, *Manna Tradition*, 17), but on the sixth day the amount allowed was doubled to provide a quantity of food sufficient also for the sabbath, when there would be no collection. This expansion of the amount alarmed the people’s leaders, who were concerned that the one-omer limit was being passed. Moses allayed their fears with the explanation that Yahweh intended and allowed it to be so. They were to prepare it, whether by baking or boiling, and then keep the leftovers to eat on the sabbath. The second control was also miraculously waived: the manna kept over on the sixth day did not spoil.

**25–30** The extra collection of the sixth day, and Moses’ explanation of it to the anxious chief men gives place to a more detailed account of the provision of Yahweh’s sabbath. There is no manna to collect on that day, and those who go out to collect it despite Moses’ instruction and assurance of course find none. Their disobedience gives rise to a complaint of Yahweh about laxity in the keeping of his commands. Yahweh’s sabbath is his gift to Israel; he provides them on the sixth day with two days’ supply of manna, to allow for the seventh day, and so each one is commanded not to stir forth from his place on the seventh day. This time, the instruction is heeded.

Here again, the patterns of belief-disbelief and obedience-disobedience recurrent in the mighty act sequence and indeed in the narrative sequence of the entire Book of Exodus stand out in bo[[67]](#footnote-67)one day apart as special, only to have some lose the benefit by ignoring the day. All this is of course both anticipation and reflection of what is to come in the most important and incredible narrative of them all, in chaps. 19–20, 32–34. Heising (*ZKT* 86 [1964] 83–84) links these contrasts to “the religious intention of J” and to “the basic intention of P’s salvation-teaching method.” But a larger concept still is clearly operative, one that informs and undergirds not only the individual source accounts, but also the compilation of those accounts into the Book of Exodus.

**31** A second time, the manna, designated as so-named by the children of Israel, is described—this time a bit more fully than in v 14. There it is said to have been in the form of thin flakes and to have looked like frost. Here it is said to be white, to look like the seed of the coriander plant (“small, globular, grayish, aromatic seed with ridges,” Trever, “Coriander Seed,” *IDB* 1:681), and to have a taste like that of flat (and therefore crisp?) honeycakes. Zohary (“Flora,” *IDB* 2:289) notes that the likeness of the *Coriandrum sativum* to the manna has to do only with “the size and shape of the seeds.”

**32–34** A further instruction of Yahweh establishes a further miraculous suspension of the prohibitions concerning manna. One omer, a day’s ration for one person, was to be collected and put into a jar as a witness to future generations of Yahweh’s provision for his people in the wilderness. This omer could be kept without deterioration, and not only its container but also its location is specified. This location, as critics have frequently pointed out, is anachronistically specified here. “The Testimony” in front of which the jar containing the manna is to be placed is The Testimony of the tables of the Ten Words, or the Ark of the Covenant containing these tables of the Commandments (BDB, 730), and of course, neither tables nor Commandments nor Ark nor Covenant have made an appearance in the Exodus narrative to this point. Neither, for that matter, apart from this passage, has the institution of the Sabbath holy to Yahweh.

These references are set here however for an important theological purpose which overrides considerations of logical and chronological sequence. Yahweh has proved his Presence in his provision for a complaining and disobedient people. That proof, miraculously wrought, must be made plain to the descendants of Israel who have yet to face the struggle of belief. They should share the story of their fathers and also the important evidences of their faith. Thus is the manna to be kept, one omer of it, one day’s supply for one person. It is to be put into a jar and located in a spot before an object anyone reading this passage would know full well. The redactor who made the compilation of Exod 16 was aware of this and was more interested in the proof and its transmission to the generations than in preserving a chronological and consistent sequence.

**35–36** Two final notes round out the provision narratives. The first indicates that the manna was at least a part of the Israelite diet until they came to the promised land of Canaan. The second, an unconnected “footnote” or gloss, specifies, as an afterthought the redactor considered important, that an omer is the equivalent of one-tenth of an ephah. Since the ephah, the basic OT measure of solids, is equal to about one-half bushel, an omer would be equal to slightly more than two quarts (Sellers, “Weights and Measures,” *IDB* 4:834–35). These quantities are rough estimates, since as de Vaux (*Ancient Israel*, 199–203) has pointed out, our knowledge of ancient Hebrew terms of measurement has too many blank spots. The note of v 36 is an attempt to prevent just such a blank spot, in ancient times.

***Explanation***

Yahweh’s provision for his people is the obvious point of the compilation of Exod 16; and emphasis of that point overrides considerations of logical and chronological sequence in the introductory and theme-setting prologue of vv 1–12 and in the narrative development of these themes in vv 13–36. Further, the redactors of this sequence have gone to great lengths, to stress the comprehensive nature of Yahweh’s provision. It is provision in the morning, in the manna, and provision in the evening, in the quails. It is provision for the need for reflection and the strengthening of the spirit, in the sabbath, but that provision is not allowed to set aside the provision of food: the quantity of manna allowed is doubled on the day before the sabbath. It is even provision for the duration of the wilderness experience, for we are expressly told that the Israelites were provided manna until they reached the border of the land promised them, that land described elsewhere as “flowing with milk and honey,” where therefore manna would not be needed.

This array of miraculous provision answers more than physical and even spiritual needs. It proves Yahweh’s Presence, just as had the mighty acts in Egypt, the deliverance at the Sea, the water miracles, and the guidance through the wilderness. Yahweh is seen as provident, and as compassionately so: he provides for more than the barest needs of subsistence, and he is tolerant of laxity and carelessness concerning his instructions. Yahweh’s providence extends also to the descendants of Israel yet to be born: he specified that they be given the opportunity of seeing for themselves how he has provided for their fathers in the barren wilderness.

Over against Yahweh’s provision and kindness, however, there is set the contrasting attitude of the Israelites. They grumble and complain; dissatisfied with what they are given, they are always wanting something different or something more; they are disregardful of the instructions given by Yahweh who has freed and is guiding and providing for them; and sometimes they even do the opposite of what they are told.

Thus the pattern is set, and it is increasingly and repeatedly demonstrated. Yahweh is present—powerfully, effectively, beneficently, and convincingly present. But the people of Israel, the recipients of so much of Yahweh’s care and the people to whom Yahweh even gives himself are unaccountably insensitive, indifferent, disobedient, and finally overtly rebellious. Exodus is a history of theological relationship written with an incredible tension hovering, the tension of a loving provident God giving himself to a chosen people whose ways reject him. The narratives of Israel in the wilderness are thus a part of an accumulating preparation for the quite unbelievable story of Israel at Sinai.

***Elisha’s Works (4:1–44)***

***Bibliography***

**Haller, E.** “Mδrchen und Zeugnis. Auslegung der Erzδhlung 2 Kφn. 4: 1–7.” *Probleme biblischer Theologie*. Munich: Chr. Kaiser, 1971, 108–15. **Heller, J.** “.” *Communio Viatorum* 10 (1967) 71–76. **Kilian, R.** “Die Totenerweckung.” *BZ* 80 (1966) 44–56. **Lemaire, A.** “Le sabbat ΰ l’ιpoque royale isrαelite.” *RB* 80 (1973) 161–85. **Schmitt, A.** “Die Totenerweckung in 2 Kφn. 4:8–37.” *BZ* 19 (1975) 1–25. **Wishlicki, L.** “The Revival of a Boy by the Prophet Elisha: A Case of Hypothermia.” ** 5 (1972) 876–78.

***Translation***

1*A certain woman, from the wives of the sons of the prophets, complained to Elisha saying, “Your servant my husband is dead. You well know that your servant feared Yahweh, but the creditor has come to take my two sons into slavery.”* 2*Elisha said to her, “What shall I do for you? Tell me, what do you have at home?” She replied, “Your maidservant has nothing but an oil jar.”* 3*Then he said, “Go and borrow vessels from all your neighbors, empty vessels, and many of them.* 4*Then go in and shut the door upon yourself and your sons, and pour it out into all these vessels. When one is full, set it aside.”* 5*Then she went from him, and shut the door upon herself and her sons. They were bringing jars to her as she poured,* 6*When the vessels had been filled, she said to her son, “Bring me more vessels!” But he replied, “There are no more.” Then the oil stopped flowing.* 7*Then she went and told the man of God, and he said to her, “Go sell the oil, and pay your creditors, and you and your sons can have the rest.”*

8*On the same day Elisha traveled to Shunem where a woman of substance lived who used to encourage him to eat bread with her. So each time he passed by he would turn aside and eat with her.* 9*She said to her husband, “Now look, you know that this person is a holy man of God who frequently passes through here;* 10*let us make for him a small walled upper room, and let us furnish it with a bed, a table, a chair, and a lamp. Then, whenever he comes to visit he can stay there.”*

11*So it happened one day that he came by, turned aside to the upper room, and slept there.* 12*Then he said to Gehazi, his young servant, “Call this Shunemite!” So he called her and she stood before him.* 13*And he said to him, “Tell her now, ‘Look, you have gone to all this trouble on our behalf, what can be done for you in return? Is there something to be said on your behalf to the king or to the military commander?’ ” “But she replied, ”I live among my own people.”* 14*But Elisha persisted, “What can be done for her?” Then Gehazi said, “Look, she has no son, and her husband is getting old.”* 15*So Elisha said, “Call her!” So he called her and she stood in the doorway.* 16*He said, “At this season, when it is time, you shall embrace a son.” She then said, “No sir! You, a man of God, would not lie to your maidservant!”* 17*But she did conceive, and did bear a son, at that season when the time had come, just as Elisha had told her.*

18*The boy grew and one day he went out to his father, to the reapers,* 19*He said to his father, “My head! My head!” and his father said to his servant, “Take him to his mother!”* 20*He took him up and brought him to his mother, and he slept upon her lap until noon. Then he died.* 21*She went up and laid him on the bed of the man of God, shut the door upon him, and left.*22*She then called to her husband and said, “Send for me one of your young men and one she-ass, and I will hurry to the man of God and return.”* 23*But he responded, “Why are you about to go to him today? It is neither a feast day nor a sabbath.” But she said, “It is all right.”* 24*Then she saddled the ass and said to her servant, “Lead on. Do not slow down unless I tell you to.”* 25*So she set out on her journey and came to the man of God on Mount Carmel.*

*When the man of God saw her opposite he said to Gehazi, “Look, that is the Shunemite!* 26*Run to meet her, and say, ‘Is it well with you and your husband and your son?’ And she replied, ‘It is well.’ ”* 27*When she came to the man of God on the mountain she grabbed hold of his feet. Gehazi approached to stop her, but the man of God said, “Let her be! Her soul is bitter and Yahweh has hidden the reason from me. It has not been told me.”* 28*She said, “Did I ask a son from you sir? And did I not ask you not to deceive me?”* 29*Then he said to Gehazi, “Prepare yourself. Take my staff in your hand and get going. If you encounter anyone do not greet him, and if anyone greets you, do not reply. Set my staff on the face of the boy.”* 30*Then the boy’s mother said, “As Yahweh lives, and as your soul lives, I will not leave you!” So he arose and went after her.*

31*Gehazi went on in front of them and set the staff on the face of the boy, but there was no sound, no response. So he returned to meet him and said, “The boy did not wake up.”* 32*Then Elisha came into the house and the boy was dead, lying upon his bed.* 33*He went in, shut the door on the two of them and prayed to Yahweh.* 34*He climbed up and lay down on top of the boy, face to face and eye to eye, and nestled down on top of him and warmed his flesh,* 35*Then he returned, walked back and forth in front of the house, went up and leaned over the boy, and the boy sneezed seven times and opened his eyes.* 36*Then he called to Gehazi, “Call this Shunemite!” He summoned her and she came to him and he said, “Take up your boy.”* 37*She then approached and fell at his feet and bowed in worship, then took up her son and went out.*

38*Now Elisha returned to Gilgal and the land was hit by famine. The sons of the prophets were assembled before him, and he said to his servant, “Prepare a large pot and cook some vegetables for the sons of the prophets.”* 39*One of them went out into the open country to gather plants, and he found a wild vine, took from it a wild gourd, and filled his pockets. He came back, cut it up, and threw it into the pot unwittingly.* 40*The stew was poured out for the men to eat, but as they ate from the pot they cried out and said, “There is death in the pot, man of God!” They were not able to eat.* 41*So he said, “Fetch some flour!” And he threw it into the pot. Then he said, “Pour it out for the people to eat.” They ate it and there was nothing bad in the pot.*

42*Now a man had come from Baal Shalishah, and he brought with him to the man of God bread of the first fruits, twenty barley loaves, and produce from his harvest. He said, “Give to the people to eat.”* 43*But his servant said, “How can I set this before one hundred men?” He insisted, “Give to the people to eat! Thus has Yahweh declared, ‘Eat and have some left.’ ”* 44*So he set it before them, they ate and had some left according to the word of Yahweh.*

***ΕΛΙΣΣΑΙΟΣ***

***Form/Structure/Setting***

According to Gray (465–71), who follows the analysis of Sanda, the stories about Elisha are from two sources: the Elisha-saga, dealing mainly, with the prophet and his contact with various individuals, and the collectνon about Elisha in the broader context of Israelite history. The stories in this chapter are classified under the first heading. The first two, the stories of the widow’s oil and of Elisha’s dealings with the Shunemite woman, are “anecdotes of the individual Elisha” (Gray, 467). The last two, the sweetening of the stew and the feeding of the one hundred, are “anecdotes … of Elisha among the prophets.” The common feature consists of miracles performed, and “they have generally no point beyond demonstrating the miraculous power and authority of Elisha” (Gray, 466).

Eissfeldt (*Introduction*, 37, 46) identifies 1–7 as both “fairy tale” and “prophetic legend.” DeVries (*Prophet against Prophet*, 53–54) classifies all the stories in the chapter as “power demonstration narratives” which are designed to illustrate what a model prophet can do. All of these analyses presuppose an original setting of the stories among the circle of prophetic followers, the sons of the prophets. This can hardly be disputed; it is true of vv 1–7 and vv 8–37, even though the groups are conspicuous by their absence from the stories. But to identify the original setting as being among the sons of the prophets needs some amplification. Is it as true as stating that the stories of the Gospels originated with the disciples of Jesus? The intention attributed to this group of prophets by DeVries, for example, is a more serious matter since it colors the interpretation of the narratives. They are designed to edify. The perpetual danger in the search for common formal features is that the common elements are stressed to the detriment of the individual features. It is precisely in the particulars of a given story that the genius and intent of the writer can be seen (Cf. R. C. Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, 110–15).

There are some common features of these stories which are offered initially without interpretation. The timing of the stories is quite imprecise beyond the general statement that one of the incidents happened “one day” (vv 8, 11, 18). The other stories are lacking even this feature. The date of the famine in v 38 is unrecorded and the other stories in the chapter begin with the imprecise conjunction (vv 1, 38, 42). Also in these stories, there is a distinct lack of important characters such as kings or soldiers as prime actors in the plots. This provides a sharp contrast with both the preceding and following chapters. To be sure, the Shunemite has nothing to do with the king or the commander in chief (v 13). There is also an absence of proper names, with the exception of Elisha and Gehazi. Although they are of some importance the Shunemite and her husband are unnamed. The wife of one of the sons of the prophets is not given a name, nor is the stranger from Baal Shalishah. This feature is all the more noticeable in MT because of the many attempts of the G tradition to supply such names. Finally, the first two stories have some linguistic features which have suggested to some (e.g., Gray) that the narratives have a distinct Aramaic influence in them.

The classification of these stories as “prophetic” is not sure. Whether they are “prophetic legends” (Eissfeldt, *Introduction*, 46) or designed to enhance the reputation of the prophet (Gray, 466–67) or designed to encourage other prophets (DeVries *Prophet against Prophet*, 53) is uncertain, but doubtful. Nowhere in the stories is Elisha called “prophet.” The most frequent designation is ‘man of God’ (vv 7, 9, 16, 21, 22, 25, 27, 40, 42). Further, only in the final story and in the final verse of the chapter is the notion of the prophetic word of the Lord prominent. Again, this is in sharp contrast to the preceding narratives in chapters one, two, and three. Dominant in these stories is the ability of Elisha, the man of God, to perform miracles of varying types.

In the interest of this main theme the narrator has used the basic literary device of dramatic tension. It is wrong to argue for a common form on the basis of this common formal element or a prototype genre, because dramatic tension is the most fundamental element of story-telling and is included in such diverse stories as the Exodus and Jack and the Beanstalk! A central character is presented with a problem, and the problem is solved by various means. (See D. Jobling, *The Sense of Biblical Narrative*, passim.) In the present collection, the means to this end is miracle, not the prophetic word. The exception to this is the final story. Even the classification of “miracle story” is based on a study of content, not form. The formal characteristics are as much a part of the modern detective novel as they are of such ancient stories.

The stories in the chapter then are of the very fundamental type of “problem to solution.” The artistry of the narrator is to be found in the way this progression is made, through the building up of the tension between problem and solution, and with the use of certain rhetorical devices and phrases. The final stage is to see how the stories fit together, their setting in the literature.

**1–7** The story of the widow’s supply of oil is reminiscent of the story of Elijah in 1 Kgs 17:8–16, but whether it is a strict “doublet” with only the main character changed is certainly not clear. In the final analysis such a question is unanswerable. In this first story, the writer moves from problem to solution by the means of a continuous dialogue, broken only for the moment by some action on the part of the woman. The verb which begins the sequence is hq[x

“she cried” (v 1). The continuation of the sequence with the waw consecutive and imperfect is rmayw

“and he said” (v 2), rmatw

“and she said” (v 2), rmayw

“and he said” (v 3), rgstw

… ϋltw

“then she went and shut” (v 5), rmatw

“and she said” (yhyw

) (v 6), rmayw dgtw abtw

“and he came, and told, and he said” (v 7).

As the dialogue progresses, the focus of attention falls upon Elisha, the man of God, not upon Elisha the prophet. The two questions which Elisha asks the woman highlight this feature, “What can I do for you?” “Tell me, what do you have at home?” The woman’s response to this is followed by direct commands, which she dutifully obeys. The result is that the oil provides her and her family with sufficient money to pay her debts and for her sons to remain free. The simplicity of the narrative is seen in the way in which no details are given concerning the second command of Elisha in v 7*b*. It is understood that the woman carried out these orders. Her obedience to the man of God is constant. What he commands is done, even without his presence.

**8–37** This story is more complicated with its development of subsidiary characters such as Gehazi and the husband and the extended plot which gives the impression of an added tension within the narrative. In the first story (vv 1–7), the solution to the widow’s problem is easy and swift. In the second story, the woman first is reluctant to accept any payment for her kindness to the prophet, and then loses what the prophet had promised her. Even the raising of the boy is initially frustrated by both Gehazi and Elisha. Rofι’s comment (*JBL* 89 [1970] 430–33), that with this narrative the reader moves out of the realm of oral tradition into literature, is perceptive insofar as it points to these added features of this second story.

Four main divisions can be detected: vv 8–11, vv 12–17, vv 18–28, and vv 29–37. Each builds on the preceding one to create the final narrative form. In vv 8–11 the style is tight and displays the features seen in the first story, swift moving action and the repetition of key words. Elisha’s habitual journeys through the southern part of Galilee are made more comfortable by the generosity of the wealthy woman of Shunem. “One day” (µwyh yhyw

) he stops by (hm rsy

) her home and this precipitates the wife’s suggestion that he should be made more comfortable when he stops on his journeys (hm rwsy

). The result is that “one day” (µwyh yhyw

) he stops by (hm

… rsywIn vv 12–17 the narrative reverts again to dialogue, but it is a dialogue in which Gehazi plays a very important role as an intermediary between Elisha and the woman. These verses are also swift in their movement, although the action is speaking, not doing. However, in this dialogue the character of the Shunemite woman is clearly drawn. There is a quiet dignity in her stance before the prophet (v 12 χynpl dm[tw

“and she stood before him”) and this dignity is enhanced by her refusal to take advantage of Elisha’s attempt at influence peddling. It is at this point that the authority of the man of God tends to work against him; it is rebuked by her declaration of self-sufficiency (tby ykna ym[ ϋwtb rmatw

“But she replied, ‘I live among my own people,’ ” v 13*b*).

Elisha and Gehazi together then become the focus of the dialogue (v 14) and decide to grant her a son. Her standing at some distance from the prophet (v 15 jtpb dm[bw

“and she stood in the doorway”) and her suggestion that Elisha might be deceiving her (v 16*b*) raise a shadow over the confidence with which Elisha and Gehazi present their gift to her. The point at this juncture of the story is made by the woman’s rhetorical question in v 28. The reluctance of her initial response to the gift is brought out in the form of the question (ynda tam χb ytlah

“Did I ask a son from you, sir?” v 28a). In vv 13–14 there is an echo of Elisha’s dealings with the woman of the first story in the questions he asks both women, ϋl h[a hm

“What shall I do for you?” (v 2). The conclusion to this section of the chapter, with its straightforward announcement of the fulfillment of the promise Elisha made to the woman, reflects the repetitive style of vv 1–7 and vv 8–11. It ends this brief story well. In the broader context of the chapter this ending of the episode is deceptive in its presentation of apparent well-being.

In vv 18–28 the scene shifts to some years later, but the initial episode is remarkable for its brevity. Within the space of a few sentences the boy grows up, becomes sick, and eventually dies on his mother’s lap. Thus is another serious element of tension introduced into the story. The originally unsolicited gift is now lost.

From this point on in the narrative it is the woman who dominates. In contrast to the compression of years into a few words (vv 18–20), vv 21–25 give considerable detail of the woman’s determination to confront the man of God with the outcome of his promise. The woman shows no signs of grief; in fact, her actions are characterized by a degree of cold, efficient control. She ascends the stairs, lays the boy down on Elisha’s bed, closes the door behind her, then informs her husband that she will visit her erstwhile benefactor. His objections are brushed aside with a simple µwl[[68]](#footnote-68)In the same way that she dismisses her husband’s objections to her visit she brushes aside the polite preliminaries offered to her by Gehazi. As is her intention, she comes right into the presence of the man of God on the mountain (vv 25, 27). Her questions pick up two points. First, it was not her request for a son that prompted Elisha’s action. Second, she had warned the man of God not to deceive her. The relationship established by the woman’s gratuitous hospitality at the beginning of this section is now at the point of being completely destroyed, and a dark cloud hangs over both Elisha and Gehazi.

From vv 29–37 Elisha and Gehazi seek to make amends, yet the character of the woman is by no means forgotten. Elisha’s commands to Gehazi in vv 28–29 show the urgency of the situation and the seriousness with which Elisha treats the situation. The woman insists on accompanying them, or more precisely, Elisha, perhaps to be a reminder of his responsibility in the whole affair (v 30). The repetition here of the oath Elisha had once sworn to his master Elijah is a touch of literary genius, and irony.

Gehazi’s attempts to revive the boy fail (v 31), even though he has carried out Elisha’s orders to the letter (vv 30*b*, 31*a*). It is only when Elisha himself takes personal control of the situation that things begin to happen. He enters the house, shuts the door to ensure privacy, and prays. For the first time in the chapter is divine aid sought by Elisha. Now the tension begins to be resolved, although even from this point the solution does not come easily. The embellishment by a later tradition of the sinful activity of Gehazi (see *Comment*, v 12) is out of place, since it absolves Elisha of any responsibility. The involvement of Elisha now centers on the contact he makes with the body of the boy (v 34), and finally, on the second attempt, the boy wakes. The significance of this action is that at the beginning of the story Elisha is introduced as “a holy man of God” (v 9). In such actions as these he risks his holiness (cf. Num 19:11).

When the boy wakes, the action shifts once again to the woman. She comes to Elisha, falls at his feet as before (vv 27, 37), but this time in worship. She also carries her son, this time not as a dead body (vv 21, 37).

**38–41** In the first story the problem was caused by external circumstances, namely, the indebtedness of a dead husband. The problem was beyond the control of both the widow and her sons. In the second story the problem was inadvertently caused by the actions of Elisha and solved by a deed on the part of the man of God at cost to himself. In the present story the problem is a simple mistake, and the solution comes about by the man of God who intervenes with the exercise of remarkable power and authority.

Elisha returns to Gilgal to be with the “sons of the prophets.” His command to the unnamed servant (v 38*b*) is motivated by the concern for the welfare of the group during a time of famine. The small scene change in v 39 is clever and serves to explain the reaction of the rest of the men who tried to eat the bitter stew. Their response carries with it a touch of irony in light of Elisha’s previous encounter with death. But his response is swift and full of authority. His commands are obeyed, the meal is saved, and his care and concern for the welfare of the group are not thwarted.

**42–44** The final story is as abrupt as vv 38–41 and vv 1–7. Generosity is again the theme of the story, this time generosity through a stranger identified only as “a man of Baal Shalishah” (v 42). The subject of rmayw

“and he said” in v 42*b*, although it appears to be the same as in v 42*a*, is thought by most commentators to be Elisha. This would be supported by the command wlkayw µ[l χt

“give the people and they shall eat,” which echoes the command of Elisha in v 41. An objection is raised to this command by an unnamed servant who indicates that the generosity of the stranger is insufficient. Elisha repeats the command and supports it by a word from Yahweh. V 44 states that the word was fulfilled. Again, the care and concern of Elisha for the group is maintained, and his authority is restored.

If the individual stories in this chapter had existed separately before their inclusion in the present context, such an observation would add little to their function as a collection. The chapter itself contains numerous themes and motifs throughout and individual stories within it are connected by style and phrasing. For example, the question asked of the widow in v 2 (ϋl h[a hm

“What shall I do for you?”) is echoed by virtually the same question asked of the Shunemite woman in v 13 (ϋl tw[l hm

“What to do for you?”). Both stories are connected by the common theme of privacy and the “shutting of the door” upon various activities (vv 4, 5, 21, 33). Further, vv 1–7 and vv 38–41 find common vocabulary in “pouring out” (vv 4, 5, 40, 41) to provide for certain needs. Vv 38–41 are connected by vv 42–44 with the expressions wlkayw µ[l qx

“Pour it out for the people to eat” (v 41), and wlkayw µ[l χt

“Give to the people and they will eat” (vv 42, 43). In addition, the first, third, and fourth stories make mention of the “sons of the prophets.”

Additional motifs are seen in the chapter. The authority of the man of God, especially in the first, third, and fourth stories, is clear. He acts decisively and his results are certain. In stories one and two, Elisha’s relationship with women and their sons is prominent. In both stories there is a movement from death or near-death (slavery) to life (v 7). In stories two and three, Elisha’s ability to overcome “death” is prominent. Another common motif presents Elisha in the context of his servants, either Gehazi or ones unnamed. That these common features and recurring themes signify a common source or original collection of such stories before their inclusion in the present context is a very tempting conclusion, but not a necessary one. It can be drawn if there is a predisposition toward the identification of sources. Far more important, however, is the function that such stories have in their literary setting (see *Introduction*).

***Comment***

The opening story in this chapter is told in tight style, with an economy of words and background details. Nothing beyond the minimum necessary detail is given.

**1** The reference to µyaybnh ynb ynm tja ha

“a certain woman from the wives of the sons of the prophets” would indicate that the “sons of the prophets” lived reasonably independent lives and were not a monastic-like order. See *Excursus* above. The targumic identification of ary hyh ϋdb[ hwhyAta

“your servant feared Yahweh” with the royal servant Obadiah of 1 Kgs 18:3, on the basis that both were God-fearing men, need not be taken too seriously. Josephus (*Antiq.* IX.47–48) also adopts the tradition, claiming that in feeding the fugitive prophets (1 Kgs 18:4) Obadiah had incurred the debts mentioned here. A further embellishment is added by Josephus in his claim that the woman herself was also in danger of being sold into slavery.

The term anh

“the creditors” is also written hanh

(Q Neh 5:7; *GKC* § 75). Ancient Israel had strict laws governing the practice of lending money. Whether the laws were intended to correct abuse or whether they represented an initial ideal is difficult to say. Two versions of the laws are found in Exod 22:24–26 and Deut 24:10–13. The sabbatical year and the year of Jubilee forgave all debts. It is possible that the sons had been pledged in payment of a debt the father had incurred. See G. A. Barrois, “Debt, Debtor,” *IDB* 1:809–10.

**4** Throughout this section the motif of the “shutting of the door” (ϋnbAd[bw ϋd[b tldh trgs

) is common. Cf. 4:5, 21, 33; 6:32. The use of the preposition l[

“on” with the verb qxy

“pour” is unusual, but not unique. The combination is used for the practice of anointing (Lev 2:1, 6; 2 Kgs 9:3). In 9:6 the preposition la

“to” is also used. A translation of l[ qxy

as “to pour into” is rare. Some of the Peshitta mss regard this as a miracle of turning water to oil.

**8** µwyh yhyw

, literally, “there was the day. …” It indicates the specific day on which an incident took place, and corresponds to the English “one day.” The same phrase occurs in vv 11, 18. See DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow*, 153, 235.

µnw

“Shunem” is identified with the modern village of Sulam on the slopes of Mt. Moreh, overlooking the eastern end of the Plain of Jezreel from the north. It is situated about seven kilometers north of the village of Jezreel. In Josh 19:18 it is assigned to the tribe of Issachar (*MBA*, Map 72) and its proximity to Gilboa brought it into the battle between Saul and the Philistines (1 Sam 28:4). It was an ancient site, mentioned in the list of cities conquered by Tutmoses III in the fifteenth century b.c. (cf. *ANET*, 243). It figures in the Amarna letters (*ANET*, 485) and in the list of cities captured by Shishak in the tenth century b.c. (*ANET*, 243). Two women of the Bible are mentioned as coming from Shunem, the “woman of substance” of the present story and Abishag (1 Kgs 1:3).

hlwdg ha

“a woman of substance.” Apparently the woman was wealthy, although not independently so. Reference is made to the servants of her husband (v 22) and she consulted with her husband before the construction of the upper room for the prophet. The distance from Shunem to Carmel would not normally necessitate a stop at the village, hence the narrator emphasizes the constraint the woman exercised over the prophet. Rabbinic tradition embellishes the story a great deal. The woman is identified as the sister of Abishag and wife of Iddo the prophet (2 Chr 9:29). She would then be over one hundred years of age. See Ginzberg, *Legends of the Jews* 4:242–44.

**9** dymt**10** hnfq ryq tyl[

“a small walled upper room,” as opposed to Ahaziah’s upper room (1:2), which was surrounded by lattice work, Elisha’s room was walled and clearly of a more permanent nature. This indicates something of the respect in which he was held by the woman. The careful way in which the furnishings are described also reflects this concern. All his basic needs were met. The furnishings were simple, but adequate. The hrwnm

“lamp” referred to is not the liturgical lamp of later Judaism. Lamps of this period (Iron, 11b) were simple turned bowls with a pinched neck for holding a wick. The χjl

“table” might have been a simple floor covering, like the modern Bedouin **.[[69]](#footnote-69)

**38** hlglgh b

“He returned to Gilgal.” The location of Gilgal has been discussed in connection with 2:1. The Gilgal near Jericho would have been an unlikely place to go in times of famine, but the sentence gives no indication that he went there because of the famine. His visit and the famine are simultaneous, but unconnected. The image conjured up in this brief narrative becomes characteristic of later views of the prophets. It is a sign of their asceticism (cf. 4 Ezra 9:26; 12:51; *Asc. Isa.* 2:11).

wynpl µyby µyaybnh ynbw

“and the sons of the prophets were assembled before him.” Such a gathering of the “sons of the prophets” is rare in the OT and generalizations cannot be made on the basis of this.

wr[nl rmayw

“and he said to his servant.” Although Gehazi is not mentioned, OL identifies the servant as Gehazi. The theme is similar to that of the preceding narrative, namely, the inability of the prophet’s servant to accomplish something, with the situation being served by the prophet himself.

**39** twra

“plants” is a *hapax legomenon*, which might be derived from the root hra

“to pluck” (cf. Ps 80:12).

hd χpg

“a wild vine.” For the use of hd

as “wild,” cf. Exod 22:30. t[qp

“gourds” are probably to be identified with *citrullus colycinthus*, a wild vine with a fruit the size and shape of an orange, but with an extremely bitter taste. Such a fruit would certainly have elicited the reaction described in the story. See J. C. Trever, *IDB* 2:450–51.

**40** rysb twm wrmayw**41** jmq wjqw**42** hl l[bm

“Baal Shalishah.” The exact location is unknown, although it is generally identified with Kfar Tilt (Thult) twenty kilometers west of Shechem. Such an identification would correspond with Eusebius’ (*Onomaticon*) location of the site fifteen miles north of Lydda (Diospoleos). In 1 Sam 9 the territory of Shalishah is mentioned in the search for the asses of Saul’s father. Later tradition comments favorably on the fertility of this area.

µyrwkb µjlwnlqxb

is a *hapax legomenon* normally translated “sack.” Major versions omit the term, although the Vg *in pera sua* provides the rsv translation. On an analogy with a Ugaritic text, Gray (501) suggests that wnlqxb lmrkw

should be emended to wlmrk wnlqxbw

“fruits from his orchard.”

**43** Again the servant (wtrm

) of Elisha (?) proves unable to rise to the occasion. This motif runs through these stories like a thread. The term µ[ya ham

“a hundred men.” The numbering of the “sons of the prophets” in multiples of fractions of one hundred (1 Kgs 18:4; 2 Kgs 2:7, 16, 17) might reflect a well-organized network of such persons or might reflect the colloquial use of such round figures by the narrator.

**44** hwhy rbdk[[70]](#footnote-70)

***Explanation***

The four stories presented in this chapter offer a sharp contrast to the type of story that precedes them in chap. 3 and follows them in chap. 5. Here we see Elisha’s care for individuals. The contents of the chapter illustrate the extremely complicated phenomenon of early Israelite prophecy. Only in the last of these incidents is there anything approaching what has come to be understood as traditional prophetic activity. Elisha orders the feeding of his companions with a word of God (v 43). However, the word is no judgment, nor does it have any wider historical significance outside the immediate grouping of men around Elisha. It constitutes an immediate response to their pressing need during the famine.

Any attempt to restrict the nature of the Israelite prophetic tradition to one source or to one type of character must be carefully avoided. It includes a variety of types, of men and a variety of activities.

Clearly one of the activities attributed to early prophets, notably Elijah and Elisha, was the ability to perform miracles. Any decision on the “historicity” of such actions is out of order at this point. By their very nature miracles are not susceptible to proof in the scientific sense. To believe in the ability of Elisha to perform such miracles requires an act of faith in which the normal processes of logic are suspended. But, to argue at this level is to miss the point of such stories. Their origin might be similar to many such tales attached to famous men and women throughout the history of religion. But, properly seen, such miracles are the results of faith, not the inspiration of faith. The Synoptic image of Jesus is of one who evoked faith before the performance of miracles (cf. Mark 5:36). What is important in the literary presentation of such incidents is not the miracle-working power attributed to Elisha, since the ability to perform miracles is not necessarily a sign of the power of God (cf. Exod 7:8–13). As if to make this point clear the narrator reveals a weakness on the part of Elisha during the performance of his most spectacular miracle, the raising of the Shunemite’s son. Only on the third attempt is the miracle successful. What is of great importance in these stories is the motivation of the miracle worker. Are the miracles an attempt at self aggrandizement or do they have another purpose? In the case of Elisha in chap. 4, the motivation is the desire to respond to pressing human needs. The motivation is compassion.

The picture of Elisha’s responding in this way to human need is one of great tenderness. The narrator has included human characteristics of excessive zeal (vv 13–16) as Elisha presses upon the unwilling Shunemite woman the gift of a son. There is also a fumbling sense of inadequacy, as he repeatedly tries to raise the son to life.

This contact between Elisha, a threatened widow and orphans (vv 1–7), a bereaved woman (vv 18–37), and hungry companions (vv 38–42) has echoes elsewhere in the OT. It reflects the ideal society in which such care is common-place (cf. Deut 14:29; 16:11, 14, etc.). But it is also a reflection of the very character of God himself, who “executes justice for the fatherless and the widow, and loves the stranger, giving him food and clothing” (Deut 10:18). A king could do well to seek such an ideal of true justice (Ps 72:1–19).

It is a short step from this ideal, exemplified in the actions of Elisha, to the later prophetic voice raised on behalf of the poor and oppressed and those victims of monarchical society. The voice God has given to the poor is that of the prophet.

The actions of Elisha find echo in the ministry of Jesus. Like Elisha, Jesus responded to the needs of unfortunate women (Mark 7:24–30; 5:24–34); like Elisha, Jesus raised the dead (Mark 5:21–24; 35–43; Luke 7:11–17); and like Elisha, Jesus fed the hungry (Mark 6:30–44).[[71]](#footnote-71)

1. *οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πατρός μου.* [↑](#footnote-ref-1)
2. *Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ* ***κατὰ κυριακὴν ζῶντες*** *ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται, δι᾽ οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.* [↑](#footnote-ref-2)
3. Ο’: *καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἰερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ͵ καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ’ ὧν κατωρχήσαντο. καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ’ ἀγαπητὸν καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην ὡς ἐπὶ πρωτοτόκῳ*. *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μεγαλυνθήσεται ὁ κοπετὸς ἐν Ιερουσαλημ ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου [...] Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται πᾶς τόπος διανοιγόμενος ἐν τῷ οἴκῳ Δαυίδ.* [↑](#footnote-ref-3)
4. Σ.Μ.: Η Βιβλική Εταιρεία σχολιάζει ότι πιθανόν είναι ο τόπος όπου ο βασιλιάς του Ιούδα Ιωσίας πέθανε το 609 π.Χ. (βλ. Β’Βας. 23, 29. Β’Χρον. 35, 20-27). [↑](#footnote-ref-4)
5. *Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ᾽ ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ. χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* [↑](#footnote-ref-5)
6. *Πνεῦμα Κυρίου ἐπ᾽ ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρύξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν* [↑](#footnote-ref-6)
7. Στους Ο’ είναι το 38, 31-3 : *ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται φησὶν Κύριος καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ιουδα διαθήκην καινήν οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν φησὶν κύριος.* [↑](#footnote-ref-7)
8. *οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πατρός μου.* [↑](#footnote-ref-8)
9. *Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ* ***κατὰ κυριακὴν ζῶντες*** *ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται, δι᾽ οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.* [↑](#footnote-ref-9)
10. Στο ίδιο τραπέζι κάθονταν ή μάλλον ανακλίνονταν μόνον άνθρωποι που ανήκαν στην ίδια κοινωνική, θρησκευτική, εθνική φατρία. Η θέση του κάθε προσκεκλημένου, το είδος του ποτού, των εδεσμάτων και του κρέατος που καταναλωνόταν, ο τρόπος που αυτά μαγειρεύονταν, η ποσότητα, η ώρα και η συχνότητα του φαγητού, οι καθάρσεις πριν και η διασκέδαση μετά, αποτελούσαν μέρος ενός τελετουργικού που εξέφραζε την ταυτότητα μιας ολόκληρης κοινότητας [↑](#footnote-ref-10)
11. *Aι Ωδαί Σολομώντος*, έκδ. Β. Τσάκωνα (Εισαγωγή-Kείμενον-Eρμηνεία), ΟΕΔΒ Αθήνα 1984, 103. [↑](#footnote-ref-11)
12. ΕΠΕ Κλήμ. Αλεξανδρέου έργα, τόμ.1, 8 [↑](#footnote-ref-12)
13. *Πρβλ. στ. 27: φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται͵ καὶ αἰνέσουσιν κύριον οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν· ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος*. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ο **Μάρκος** συνδέει άμεσα τα περιγραφόμενα με τις τελευταίες ημέρες του Ιησού. Δεν παραθέτει δηλ. απλώς ένα λειτουργικό τυπικό, αλλά εξιστορεί. Ο **Ματθαίος** ακολουθεί το Μκ. με μικρές παραλλαγές, οι οποίες οφείλονται είτε στη διαφορετική λειτουργική παράδοση είτε στο θεολογικό στίγμα του ευαγγελιστή. Τόσο ο Μτ. όσο και ο Μκ. θέτουν σε αντιστοιχία τα λόγια που αφορούν το σώμα και το ποτήριο, ενώ απουσιάζει κάθε αναφορά στον πασχάλιο αμνό, τα πικρά χόρτα και τον άζυμο άρτο που αποτελούσαν τα συστατικά στοιχεία του ιουδαϊκού γεύματος. [↑](#footnote-ref-14)
15. Πλήθος άρθρων και μονογραφιών βλ. <http://www.textweek.com/mkjnacts/mark.htm> <http://www.bible.org/> passage.php?passage\_id=41. [↑](#footnote-ref-15)
16. Το πρώτο από αυτά γράφεται από τον Βίκτορα πρεσβύτερο της Αντιοχείας, ο οποίος έζησε μετά το 450 μ.Χ. [↑](#footnote-ref-16)
17. Πάνω από ένα εκατ. σελίδες υπάρχουν σήμερα στο Διαδίκτυο για το Μκ. σε αντίθεση προς το Μτ. (250 χιλ.) και το Λκ. (150 χιλ.), ενώ έχουν συγγραφεί πάνω από 1500 άρθρα και μονογραφίες. Ο Μκ. είναι επίσης το βιβλίο με τις περισσότερες μεταφράσεις στον κόσμο. Πρβλ. S. P. Kealy, Recent reflections on the Gospel according to Mark, Biblical Theology Bulletin 2005 Βλ. [www.findarticles.com/p/articles/mi\_m0LAL](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0LAL)/is\_3\_35/ ai\_n15674957. [↑](#footnote-ref-17)
18. Π. Ν. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον*, Αθήναι 19833, 12. [↑](#footnote-ref-18)
19. Βιβλιογραφία σχετικά με τα Συνοπτικά Ευαγγέλια βλ. <http://camellia.shc.edu/theology/Gospels.htm>. <http://moses.creighton.edu/harmless/bibliographies_for_theology/New_Testament_2.htm> . Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και τα «ηλεκτρονικά» υπομνήματα του D. P. Shrock <http://www.columbusmennonite.org/> Bible/default.htm#. και του M. Turton <http://users2.ev1.net/%7Eturton/GMark/GMark01.html#1.p.1.8>. [↑](#footnote-ref-19)
20. Πρβλ. Αγουρίδη, *Εισαγωγή* 86. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Εισαγωγή,* 99-102. Kümmel, *Einleitung,* 55-56. Ιωαννίδου, *Εισαγωγή*, 91. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ο Ι. Καραβιδόπουλος δομεί το ευαγγέλιο με κριτήριο τη διαδοχική αποκάλυψη του προσώπου του Μεσσία και του μυστηρίου της βασιλείας του Θεού. Διακρίνει έτσι τις εξής ενότητες: α) Μεσσιακές απαρχές (1, 1-13), β) Θαύματα του Ιησού και η σύγκρουσή του με την ιουδαϊκή θρησκευτική ηγεσία (1, 14-3, 6), γ) Δημιουργία του νέου λαού του Θεού - αποκάλυψη του μυστηρίου της βασιλείας του Θεού με παραβολές και θαύματα (3, 7 - 5, 43), δ) Απόρριψη του Μεσσία από τον ισραηλιτικό λαό - στροφή στους εθνικούς και αποκάλυψη σε αυτούς της βασιλείας του Θεού (6, 1 - 8, 26), ε) Αποκάλυψη του πάθους του Μεσσία στους μαθητές (8, 27-10, 52), ς) είσοδος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα και τελευταίες πριν το πάθος διδασκαλίες (11, 1 - 13, 37), ζ) Πάθος και Ανάσταση (14, 1-16, 8) και η) Επίλογος: οι εμφανίσεις του αναστημένου Χριστού (16, 9-20). Βλ. Ι.Δ.Καραβιδοπούλου, *Το κατά Μάρκον ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1988, 34. του ιδίου *Εισαγωγή*, 117-121. Ο Αγουρίδης, *Εισαγωγή* 110, προτιμά μια δόμηση επί τη βάσει τόσο γεωγραφικών όσο και θεολογικών κριτηρίων. Το ίδιο επιχειρεί και ο R.Pesch*, Das Markusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* Freiburg: Herder 1984, 32, ο οποίος λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τις πηγές τις οποίες χρησιμοποίησε ο Ευαγγελιστής στην τελική σύνταξη του έργου του. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Eξουσία και Πάθος. Χριστολογικές απόψεις του κατά Μάρκον Ευαγγελίου,* Αθήνα 1983, 323 κε. P. G. Bolt, The Cross from a Distance: Atonement in Mark's Gospel, Intervarsity Press, 2004. του ιδίου *Jesus' Defeat of Death: Persuading Mark's Early Readers*. Cambridge University Press, 2004. [↑](#footnote-ref-23)
24. Πρβλ. B.L.Mack, A Myth of Innocence, Mark and Christians Origins, Philadelphia 1988, 333. Ο F. G. Lang, Kompositionsanalyse des Markusevangeliums, *ZThK* 74 (1977) 1-24 υποστηρίζει ότι ο Μκ. έχει δραματική δομή. [↑](#footnote-ref-24)
25. Πρβλ. [David Malick, The Chiastic Structure of the Gospel of Mark Around Geographical Clues](http://www.bible.org/author.php?author_id=8) <http://www.bible.org/page.php?page_id=1095> [↑](#footnote-ref-25)
26. E. Schweizer, Die theologische Leistung des Markus, *EvTh* 24 (1964) 337-355. [↑](#footnote-ref-26)
27. U. Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, 339. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark’ Story of Jesus*, Maryknoll 1991, 112. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ο ίδιος ο ερευνητής ομολογεί ότι οφείλει πολλές θέσεις του στο F.Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1981 και στον Η.C.Kee (Community of the New Age: Studies in Marks Gospel. [Philadelphia: Westminster 1997]). [↑](#footnote-ref-29)
30. Σχετικά με το ρόλο των τοπικών προσδιορισμών Πρβλ. επίσης R. Zwick, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narratinen Organisation der ältesten Jesuerzählung*, Stuttgart 1989. [↑](#footnote-ref-30)
31. Μόνο σε ορισμένα μέρη που αποσύρεται ο Ιησούς (το σπίτι, το όρος, το καράβι). Στο πρώτο αυτό μέρος προβάλλει μάλιστα μια ζωηρή αντίθεση μεταξύ της Καπερναούμ και της Ναζαρέτ. παρόλο που και στις δύο πόλεις ο Ιησούς διδάσκει, στην πρώτη βγάζει θριαμβευτικά ένα δαιμόνιο και επιτελεί και άλλα σημεία ενώ στη δεύτερη δεν μπορεί να επιτελέσει ούτε ένα θαύμα. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ο Μάρκος εστιάζει ‘το φακό του’ στα γεγονότα που διαδραματίζονται την τρίτη, έκτη και ενάτη ώρα ιδίως της Μ. Παρασκευής. [↑](#footnote-ref-32)
33. Την Κυριακή γίνεται η Είσοδος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, τη Δευτέραη ξήρανση της συκιάς και η εκδίωξη των εμπόρων από τον Ναό και την Τρίτη οι διάλογοι του Ιησού με τις διάφορες ιουδαϊκές μερίδες και η εσχατολογική ομιλία αποκλειστικά προς τους τέσσερεις μαθητές. Την Πέμπτη αρχίζει η εορτή των αζύμων και η παράδοση της θείας Ευχαριστίας. Η Σταύρωση γίνεται την Παρασκευή και η ανακάλυψη του κενού τάφου την εβδόμη που είναι ταυτόχρονα και η πρώτη ημέρα της καινούργιας εβδομάδας. [↑](#footnote-ref-33)
34. Πρβλ. Pesch ό.π. 37. [↑](#footnote-ref-34)
35. Πρβλ. J. Jeremias, Αδάμ, *ThWNT* I 141-3. [↑](#footnote-ref-35)
36. Burkett, Delber, *Rethinking the Gospel Sources: From Proto-Mark to Mark*. T & T Clark, 2004. D. B. Peabody, Lamar Cope and Allan J. Mcnicol, eds., *One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke: A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies*. Trinity Press International, 2002. Elizabeth S. Malbon, *Hearing Mark: A Listener's Guide*. Trinity Press International, 2002. Hatina, Thomas R., *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark's Narrative*. Sheffield Academic Press, 2002. J. Brian, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*. Brill, 2003. [↑](#footnote-ref-36)
37. Όπως πειστικά υποστηρίζει ο Pesch (*Das Markusevangelium. Kommentar zu Kap. 8,27-16* HThK Freiburg 1984, 128-130), ο Μάρκος στο κεφ. 10 κάνει χρήση μιας ήδη προϋπάρχουσας **Κατήχησης**, η οποία όπως αποδεικνύεται από τη χρήση της μετάφρασης των Ο', κυκλοφορούσε σε ελληνιστικές ιουδαιοχριστιανικές κοινότητες. Σε αυτή ο Ευαγγελιστής παρενέβαλε για δεύτερη φορά μαζί με την εγκατάλειψη της οικογένειας χάριν του Ευαγγελίου (στ. 28-31) και την τρίτη προφητεία του επερχομένου Πάθους (στ. 32-34), το θέμα **της αξίας των παιδιών** ως προτύπου (στ. 13-16). [↑](#footnote-ref-37)
38. O Daube ισχυρίζεται ότι οι τέσσερεις διάλογοι αντιστοιχούν σε τέσσερεις ερωτήσεις οι οποίες υποβάλλονταν κατά το τελετουργικό του πασχάλιου δείπνου από τα παιδιά και την κεφαλή της οικογένειας. Βλ. σχετικά R.H.Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, Michigan 1993, 695. [↑](#footnote-ref-38)
39. Πρβλ. στ. 27: *φάγονται πένητες καὶ ἐμπλησθήσονται͵ καὶ αἰνέσουσιν κύριον οἱ ἐκζητοῦντες αὐτόν· ζήσονται αἱ καρδίαι αὐτῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος*. [↑](#footnote-ref-39)
40. Σύμφωνα με τον Pesch (ό.π. 10-15) η προμαρκίνεια ιστορία του Πάθους του Ιησού περιελάμβανε τις περικοπές 9, 2-13. 30-35. 10, 1.32-34. 46-52. 11, 1-23. 27-33. 12, 1-17. 34c-37. 41-44. 13, 1-2. 14, 1-16, 8 και είχε ως κεντρικό μοτίβο τα Πάθη του Δικαίου. Τα 2/3 αυτού του υλικού παραπέμπουν είτε άμεσα είτε έμμεσα στα κείμενα του πάσχοντος δούλου του Ησαΐα, ποιητικών κειμένων της Σοφ. Σολ. (2, 10-20. 5, 1-2) και του Ζαχαρία. [↑](#footnote-ref-40)
41. Το βδέλυγμα της ερημώσεως το οποίο στο Δν. 9, 27 ταυτίζεται με την έγερση βωμού προς τιμήν του Ολύμπιου Διός από τον Αντίοχο Δ’ Επιφανή το 167 π.Χ., από άλλους ερμηνευτές έχει ταυτιστεί με τη διαταγή του καλλιγούλα το καλοκαίρι του 40 μ.Χ. να τοποθετηθεί εικόνα του στο Ναό των Ιεροσολύμων και από άλλους με τα γεγονότα του Αυγούστου του 70 μ.Χ. όταν και οι λεγεώνες του Τίτου ύψωσαν τα λάβαρά τους στην αυλή του Ναού και προσφώνησαν το γιο του Βεσπασιανού ως αυτοκράτορα-imperator. Στο χρονικό όμως εκείνο σημείο δεν υπήρχε περιθώριο διαφυγής όπως προϋποτίθεται στο Μκ. 13. Βλ. J. S. Kloppenborg, *Evocatio Deorum* and the Date of Mark, *JBL* 124 (2005) 419-450. [↑](#footnote-ref-41)
42. L.Schenke, *Ανέκδοτο Υπόμνημα στο κατά Μάρκον*, Μainz 2002, 252. [↑](#footnote-ref-42)
43. Επί τη βάσει του **Μυστικού Ευαγγελίου του Μκ**. το οποίο ανακαλύφθηκε το 1958 και εμπεριέχεται σε επιστολή που φέρεται ότι έστειλε ο Κλήμης Αλεξ. (150-215 μ.Χ.) σε κάποιον Θεόδωρο και επονομάζεται Mar Saba ένεκα της μονής που βρίσκoνται τα πρωτότυπα. Ο ίδιος ο Κλήμης θεωρεί ότι το κείμενο έχει παραποιηθεί από το γνωστικό Καρποκράτη, ο οποίος έζησε έναν αιώνα νωρίτερα. Ο νεκρός πλούσιος νέος, ο οποίος ανίσταται στη Βηθανία και έχει προσωπική σχέση με τον Ιησού στο γνωστικό αυτό κείμενο, ταυτίζεται από κάποιος ερευνητές με το Λάζαρο του Ιω. 11, τον αγαπημένο μαθητή ολόκληρου του Ιω. και το νεανίσκο της Γεθσημανή. Πρβλ. M. Flower, Identification of the Bethany Youth in the Secret Gospel of Mark with other Figures Found in Mark and John, *JHC* 5 (1998) 3-22. [↑](#footnote-ref-43)
44. Σύντ. Ιστ. Ελλ. Γλώσσης, σελ. 75 κε η παραπομπή ελήφθη από το Γ. Δ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1998, 1094. [↑](#footnote-ref-44)
45. Έτσι δεν αιτιολογούνται μόνον ορισμένα λατρευτικά κελεύσματα της πρωτοχριστιανικής λειτουργίας αλλά υπενθυμίζεται στον ακροατή του Ευαγγελίου το *γλωσσικό* *άλλον* το κηρύγματος. Ακόμη και στα τέλη του 1ου αι. ο Ιωάννης, επίσης, συχνά χρησιμοποιεί εβραϊκές φράσεις, όπως *Ραββί* (1, 39), *Μεσσίας, Κηφάς (1, 41), Σιλωάμ, Γαββαθά, Γολγοθά (19, 13. 17) Ραββουνί (20, 16)* τις οποίες κατόπιν ο ίδιος επεξηγεί, προσπαθώντας έτσι να δώσει στον αναγνώστη του μια γεύση από το αρχικό Sitz im Leben της ζωής του Ιησού. Ο Ιησούς οπωσδήποτε γνώριζε την Ελληνική, η οποία ήταν διαδεδομένη στην περιοχή της Γαλιλαίας, και μάλλον σε αυτήν διεξήγαγε την συζήτηση με τον Πιλάτο (Ιω. 18, 34). [↑](#footnote-ref-45)
46. Όπου οι άλλοι ευαγγελιστές σημειώνουν *προσέχειν από*, ο Μκ σημειώνει *βλέπειν από*, αντί του *Ηρώδης ο τετράρχης* ο *βασιλεύς Ηρώδης* και αντί *συμβούλιον λαμβάνειν, συμβούλιον ποιείν*. Όλα τα παραπάνω στοιχεία ο Μτ. αποφεύγει να χρησιμοποιήσει (διατηρεί όμως τις λέξεις *κορβανάς, κράββατος, ραββουνί, ταλιθά κούμι*). [↑](#footnote-ref-46)
47. R. J. Decker, εὐθύς. From Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect, faculty.bbc.edu/rdecker/euthus.htm 6/5/2006. [↑](#footnote-ref-47)
48. http://rosetta.reltech.org/cgi-bin/Ebind2html/2/SEM71?seq=133. [↑](#footnote-ref-48)
49. L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, SCM Press, 1999. [↑](#footnote-ref-49)
50. Μνημονεύονται επίσης τρεις παραβολές με σπόρο (κεφ. 4) τρεις απόψεις για την ταυτότητα του Ιωάννη (6, 14-15), τρεις προφητείες του Πάθους (8, 31. 9, 31. 10, 33-34), τρεις υπομνήσεις να παραμείνουν οι μαθητές εγρηγορότες (14, 32-34), τρεις αρνήσεις του Πέτρου (14, 66-72). [↑](#footnote-ref-50)
51. Ο μοναδικός Ιουδαίος γνωστός με αυτό το επώνυμο είναι ο ανεψιός του Φίλωνα (Αρχ. 18, 8.1. 19, 5.1). [↑](#footnote-ref-51)
52. Schnelle, *Einleitung* 244-245. [↑](#footnote-ref-52)
53. Σχετικά με τη πολυφυλετική προέλευση των ανθρώπων του «οίκου του Καίσαρα» βλ. J. Weiss, *Ο αρχέγονος Χριστιανισμός. Η Ιστορία της Περιόδου 30-150 μ.Χ.*, Αθήνα: Άρτος Ζωής 1983, 570. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Die älteste Evangelien-Handschrift?,* Wuppertal: Brockhaus 1992. [↑](#footnote-ref-54)
55. Weiss, *Ο αρχέγονος Χριστιανισμός*, 438. [↑](#footnote-ref-55)
56. Βιβλιογραφία σχετικά μπορεί κανείς να ανακαλύψει στην Εισαγωγή του προμνημονευθέντος υπομνήματος στο Μκ. του R. Pesch και στην Εισαγωγή του Kümmel. Πρβλ. H. N.Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*. Brill, 2004. [↑](#footnote-ref-56)
57. U. Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, 339. [↑](#footnote-ref-57)
58. Πρβλ. ό.π. 544-9. [↑](#footnote-ref-58)
59. Πρβλ. L. Schenke, *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentliche Erzählungen und ihre Bedeutung*, Würzburg 1983, 135-151. [↑](#footnote-ref-59)
60. Σημειώνεται σχετικά στην Επιστ. Βαρνάβα 6, 11: *Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον͵ ὡς παιδίον ἔχειν τὴν ψυχήν͵ ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς*. Ο κλήμης Αλεξ. θεωρεί το ‘παιδίον’ στο Παιδαγ. 5.7.41 ‘γενέσεως σύμβολον’. [↑](#footnote-ref-60)
61. Πρβλ. Σ. Σ. Δεσπότη, Η Θεση της Ενότητας Μκ. 8, 22 - 10, 52 στή δομή του κατά Μάρκον Ευαγγελίου και το ‘Παιδίον’ ως μοτίβο και πρότυπο σε αυτή, *Η Κ.Δ. στον 21ο αι. Βιβλικές Μελέτες* Αθήνα: Άθως 2005, Λαμβανομένου υπόψη του γενικότερου κατηχητικού χαρακτήρα της ενότητας 8, 22 - 10, 52 δεν αποκλείεται αυτή να διαβαζόταν στη ρωμαϊκή Εκκλησία την τελευταία εβδομάδα της Τεσσαρακοστής πριν την Εβδομάδα των Παθών (η οποία περιγράφεται λεπτομερώς στα κεφ. 11-16), προκειμένου οι ‘φωτιζόμενοι’ - προσήλυτοι στο χριστιανισμό, να λάβουν απαντήσεις αναφορικά με τη χριστολογία και τη σωτηριολογία της νέας τους Πίστης και να ετοιμαστούν έτσι για την επικείμενη αναγέννησή τους, η οποία αποτελούσε για τους πρώτους χριστιανούς μια αναβίωση της παιδικότητας, που είχαν στερηθεί κάτω από το κράτος της αγωνίας να γίνουν ώριμοι ενήλικες. [↑](#footnote-ref-61)
62. Για τα θαύματα στο Μκ. βλ. B. Deffinbaugh The Meaning of the Miracles (Mark 4:35-41)  
    <http://www.bible.org/page.php?page_id=591> [↑](#footnote-ref-62)
63. *Ο Ιησούς ως Χριστός και η Πολιτική Εξουσία στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές*, Αθήνα: Άθως 2006, [↑](#footnote-ref-63)
64. μόλις στο τέλος του αρχαιότερου Ευαγγελίου, ο Μκ. **15, 40** κ.ε. (// Μτ. 27, 55. Λκ. 23, 49) σημειώνει ότι τη στιγμή της προοδευτικής και πλήρους εγκατάλειψης του Ιησού από τους μαθητές του και φαινομενικά και από τον ίδιο το Θεό Πατέρα του, *κοντά στον Ιησού* και συνάμα *ἀπὸ μακρόθεν (*αποστασιοποιημένες από τη δράση των ανδρών - εμπαικτών) θεωρούσαν τα τεκταινόμενα η ***Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ*** *καὶ* ***Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ*** *καὶ* ***Ἰωσῆτος μήτηρ*** *καὶ* ***Σαλώμη*** και άλλες γυναίκες που είχαν συναναβεί μαζί του *εἰς Ἱεροσόλυμα* αλλά δεν κατονομάζει (15, 40 κ.ε.). Ολόκληρη η αφήγηση του Πάθους ξεκινά με τη βασιλική χρίση του παθητού Μεσσία από μία ανώνυμη γυναίκα, η οποία τοποθετείται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τον Ιούδα αλλά και τον Πέτρο. Σε αυτόν τον κύκλο των μαθητριών ανήκαν επίσης η *Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρῴδου καὶ Σουσάννα* (Λκ. 8, 2 κε.) και η *Μαρία του Κλωπά* (Ιω. 19, 25). Οι γυναίκες αυτές πρωταγωνιστούν εν συνεχεία κατά την ανατολή της «όγδοης», ανέσπερης ημέρας, και γίνονται *άγγελοι* της αναστάσεως στη Γαλιλαία. Ο Μκ. σημειώνει σε χρόνο που υποδηλώνει διάρκεια(παρατατικό) ότι *ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ*. Και τα δύο ρήματα είναι εξόχως σημαντικά. Το ***ακολουθείν*** αποτελεί το κατεξοχήν χαρακτηριστικό των μαθητών του Ιησού (Μκ. 2, 14), ενώ το ***διακονείν*** στον ίδιο Ευαγγελιστή δε δηλώνει μόνο τη φροντίδα των τραπεζών (όπως στο 1, 13. 31), αλλά προβάλλεται από τον ίδιο τον Ιησού στο φινάλε της δράσης του στη Γαλιλαία (10, 43-45) ως η κατεξοχήν αποστολή των μελών της Εκκλησίας, όπου ανατρέπονται οι σχέσεις εξάρτησης και κυριαρχίας. με τη συνειδητή επιλογή τους να ακολουθούν τον ανέστιο Ιησού οι γυναίκες αυτές ανέτρεπαν το καθιερωμένο (γυναικείο) image της εποχής τους που τις ήθελε να υπηρετούν τον οίκο τους. Αντίθετα η συνεχής δημόσια παρουσία τους σε έναν ανδρικό κύκλο και ιδιαίτερα στα γεύματα του Ιησού ίσως είχε κινήσει πολλές υποψίες για το ήθος τους, κάτι που δεν επιβεβαιώνουν όμως οι Ευαγγελιστές. Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτές (οι γυναίκες) δεν ονομάζονται ως *μαθήτριες.* δε μνημονεύεται επίσης κάποια ιδιαίτερη κλήση τους, ούτε κάποια παραχωρηθείσα από τον Ιησού εξουσία για διδασκαλία, θαυματουργία ή εξορκισμό, όπως αντιστρόφως συμβαίνει με τους μαθητές. Σημειωτέον ότι στο Μκ. η μαθητεία κοντά στον Ιησού, ενώ προϋποθέτει την εγκατάλειψη των γονέων, **δεν απαιτεί εγκατάλειψη των συζύγων** (10, 29) όπως συμβαίνει στο Ματθαίο (19, 29) και στο Λουκά (18, 29). Σύμφωνα, άλλωστε, με το Α’ Κορ. 9, 5 ο Κηφάς συνοδευόταν στο κήρυγμα από τη γυναίκα του. S. Miller, *Women in Mark's Gospel*. T&T Clark, 2004. Amy-Jill Levine, ed., *A Feminist Companion to Mark*. Pilgrim, 2004. [↑](#footnote-ref-64)
65. Σημειωτέον ότι στη Ρώμη ήταν επίκαιρο το κρίσιμο ερώτημα εάν υπάρχει δυνατότητα δεύτερης μετάνοιας μετά το βάπτισμα. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Παλαιάς και Καινής Διαθήκης Σημεία*, 401. [↑](#footnote-ref-66)
67. Durham, John I., *Word Biblical Commentary, Volume 3: Exodus*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-67)
68. Hobbs, T. R., *Word Biblical Commentary, Volume 13: 2 Kings*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-68)
69. Hobbs, T. R., *Word Biblical Commentary, Volume 13: 2 Kings*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-69)
70. Hobbs, T. R., *Word Biblical Commentary, Volume 13: 2 Kings*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-70)
71. Hobbs, T. R., *Word Biblical Commentary, Volume 13: 2 Kings*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-71)