

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

4

ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΛΗΣ

ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ  
Α' Κεφ. 1-12



© 1985 by the author. All rights reserved.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΗΜΕΡΩΝ  
ΣΑΒΒΑΤΟΥ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ

ΠΕΡΙΟΧΗ ΚΑΡΔΙΑΣ

ΚΑΡΔΙΑΣ 10010  
ΑΘΗΝΑ

**ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ**  
**Α' Κεφ. 1-12**

ΕΚΔΟΣΗ 1998

ΕΚΔΟΣΗ 1998



ΕΚΔΟΣΗ 1998

ΕΚΔΟΣΗ 1998

ΕΚΔΟΣΗ 1998

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ  
Σειρά Ερμηνευτικών Υπομνημάτων στην Καινή Διαθήκη  
Εκδοτική Επιτροπή  
Ι. Γαλάνης, Π. Βασιλειάδης, Ι. Καραβιδόπουλος

Copyright © Σάββας Αγουρίδης-Παναγιώτης Πουρναράς

ISBN: 960-242-312-9

ΕΚΔΟΣΕΙΣ: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΠΟΥΡΝΑΡΑ  
Καστριτίου 12- 546 23 Θεσσαλονίκη  
Τ.Θ. 11220 - 546 26 Θεσσαλονίκη  
Τηλ. 2310.270.941- FAX 2310.228.922  
E-mail: [pournarasbooks@the.forthnet.gr](mailto:pournarasbooks@the.forthnet.gr)

Επεξεργασία κειμένου, σελιδοποίηση-  
επιμέλεια έκδοσης: Σοφία Σπυρίδου Τηλ.-Fax. 2310.608.757  
Σταυρούπολη-Θεσσαλονίκης

Φιλολογική επιμέλεια-  
διόρθωση τυπογραφικών δοκιμών: Πολυξένη Κ. Κούρεντα

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

4

ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ  
Α΄ Κεφ. 1-12



Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ δύναμις Θεοῦ ἐστὶ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ  
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2005

SAVAS AGOURIDIS

THE GOSPEL  
ACCORDING TO ST. JOHN

Ch. 1-12



P. POYRNARAS PRESS  
THESSALONIKI 2005

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Οι πρώτες μου διδακτικές πανεπιστημιακές εμπειρίες, με βάση την ερμηνεία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, σχετίζονται με τα πρώτα χρόνια της καθηγεσίας μου στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης το 1966. Με συγκίνηση θυμάμαι πως από εκείνες τις παραδόσεις είχαν κυκλοφορήσει δύο τύποι «Σημειώσεων», όπως συνηθίζονταν τότε: Ένας από το μακαριστό, φοιτητή τότε και συνάδελφο μετά, Βασίλη Στογιάννο, κι ο άλλος από το φοιτητή μου τότε και συνάδελφο μετά Ιωάννη Καραβιδόπουλο. Λοιπόν –όσο παράξενη κι αν φανεί η εξομολόγησή μου– έχω συλλάβει τον εαυτό μου, τα τελευταία ιδίως αυτά χρόνια, να καταφεύγει σ' αυτές τις «Σημειώσεις» με νοσταλγία για κάποια δροσιά και ευχαρίστηση που δεν αντλώ από τα συνήθη δημοσιεύματά μου. Μήπως είναι αλήθεια για πολλούς από εμάς τους θεολόγους πως, όταν μιλάμε σε ανθρώπους που ενδιαφέρονται πολύ για κάτι, οι λόγοι μας αποκτούν κάποια χάρη και σπιρτάδα, τέτοια που δεν έχουν ποτέ τα γραφόμενά μας; Αυτά αναφέρονται εδώ σαν το πρώτο ξεκίνημα αυτού του Υπομνήματος στο κατά Ιωάννην.

Το χρέος όμως πάει και παραπέρα. Αξιώθηκα τη μεγάλη τιμή και χαρά ότι οι περισσότεροι από τους διδάσκοντες σήμερα την Καινή Διαθήκη στη Θεολογική Σχολή Θεσσαλονίκης υπήρξαν μαθητές και βοηθοί μου στην αντίστοιχη έδρα. Αναφέρω για παράδειγμα κάποια από τα ονόματα, όπως του Ιωάννη Καραβιδόπουλου, του Πέτρου Βασιλειάδη, του Χρήστου Οικονόμου, του Ιωάννη Γαλάνη (εξ υιοθεσίας) και άλλων συναδέλφων που κοντά μου έδειξαν ζήλο για τη βιβλική εκπαίδευση των φοιτητών και για την εξυπηρέτηση των αναγκών της Έδρας. Δεν ξέχασα ποτέ κανέναν τους και εύχομαι ο Θεός να έχει όλους τους καλά, δραστήριους και ακμαίους προς εξυπηρέτηση των μεγάλων αναγκών της Εκκλησίας από τον κλάδο μας. Ίσως αυτοί νομίζουν πως οφείλουν κάτι σ' εμένα· δεν φαντάζονται όμως πόσα ένας άνθρωπος της ηλικίας μου νιώθει ότι χρωστάει σε όλους αυτούς, τους συναδέλφους και φίλους που τους ξέρω από τα 18 τους χρόνια κι έκτοτε έχουμε εργασθεί ο ένας

πλάι στον άλλον. Ως ελάχιστο δείγμα ευγνωμοσύνης μου στον Θεό που μου χάρισε αυτούς τους ανθρώπους ως συναδέλφους και φίλους και ως απόδειξη της εκτίμησης και αγάπης μου στα πρόσωπά τους και στην προσφορά όλων τους δεν έχω τίποτε καλύτερο από την αφιέρωση σ' αυτούς του πρώτου τόμου αυτού του Υπομνήματος στο Ευαγγέλιο του «Μαθητή της αγάπης» με την έκφραση εγκάρδιων προς όλους τους ευχών για υγεία, προκοπή στο έργο μας και κάθε ευτυχία.

Ευελπιστώ πως τον πρώτο αυτόν ευμεγέθη τόμο σύντομα θα ακολουθήσει ο δεύτερος, όπου ερμηνεύονται τα κεφάλαια 13-21 του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου.

Το δεύτερο τόμο του Υπομνήματος, όταν ολοκληρωθεί, θα αφιερώσουμε στη Χριστιανική Αδελφότητα Νέων Θεσσαλονίκης με τις καλύτερες ευχές μας για την επιτυχία του έργου της. Είχα την καλή τύχη να συνεργασθώ στο Διοικητικό Συμβούλιο της Χ.Α.Ν.Θ. με εκλεκτούς ανθρώπους, μέχρι που διέκοψε την ωραία αυτή συνεργασία η επέμβαση της Χούντας με τις δικές της ιδέες περί νεολαίας.

Οκτώβριος 2004

Καθηγητής Σάββας Αγουρίδης

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	5
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ .....	7
ΓΕΝΙΚΑ ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ.....	9
1. Ποιος Ιωάννης ήταν ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγελίου;.....	9
2. Ο χαρακτήρας του Δ' Ευαγγελίου και η σχέση του προς τα Συνοπτικά.....	24
3. Ιστορία και θεολογία στο Δ' Ευαγγέλιο.....	30
4. Σχέσεις του Δ' Ευαγγελίου προς το Γνωστικισμό.....	35
5. Η ενότητα του Δ' Ευαγγελίου και τα περί αναθεωρήσεων.....	39
6. Ιστορικοκοινωνική διάσταση του Δ' Ευαγγελίου.....	51
BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	58
ΕΙΔΙΚΑ ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ.....	
A. Η ενότητα του Δ' Ευαγγελίου.....	63
B. Προτάσεις περί έξωθεν επιδράσεων επί της Χριστολογίας του Δ' Ευαγγελίου.....	96
1. Η επίδραση του Βαπτιστή και του κινήματός του επί του Ιησού και του Χριστιανισμού.....	96
2. Ο Δ' Ευαγγελιστής δέχεται ποικίλα ρεύματα στη δική του χοάνη.....	106
3. Νέα κίνητρα δημιουργίας μιας νέας μορφής Ευαγγελίου (Υποτίμηση της Αποκαλυπτικής – Πίση του Γνωστικισμού – Θεσμοποίηση της Εκκλησίας).....	112
4. Μυστικισμός στο Δ' Ευαγγέλιο και Μυστικισμός στον ευρύτερο περιβάλλοντα χώρο.....	128
5. Ποικιλία εκτιμήσεων ως προς το εύρος των σχέσεων του Δ' Ευαγγελίου προς τα πνευματικά ρεύματα της εποχής.....	143
6. Η Γνώση του Ιησού και η Γνώση στον περιβάλλοντα χώρο.....	151

7. Έχει η Ραββινική φιλολογία επηρεάσει το Δ' Ευαγγέλιο; .....	161
ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ .....	173
Ο Ιησούς είναι ο Λόγος του Θεού και ο Μεσσίας 1,1-51 .....	173
Η αποκάλυψη της Δόξας στους μαθητές 2,1-23.....	239
Διαφορές προσέγγισης της πίστης στον Ιησού 2,23-3,36 .....	266
Ο Ιησούς στη Σαμάρεια 4,1-42.....	306
Το δεύτερο Σημείο του Ιησού στη Γαλιλαία 4,43-54.....	331
Ο Λόγος ως κριτής του κόσμου 5,1-47 .....	340
Ο Άρτος της Ζωής 6,1-71 .....	366
Η εορτή της Σκηνοπηγίας. Πολεμική κατά της απιστίας των Ιουδαίων 7,1-52 .....	403
Η περικοπή περί της μοιχαλίδος γυναικός 7,53-8,11 .....	430
Άλλοι Λόγοι του Ιησού κατά και μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας 8,12-59 .....	436
Μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας: Η θεραπεία του εκ γε- νετής τυφλού και η προς τους Ιουδαίους διαμάχη 9,1-41 .....	465
Ο Ποιμήν ο Καλός 10, 1-42.....	487
Η Ανάσταση του Λαζάρου 11,1-57.....	510
Τα τελευταία γεγονότα της δημόσιας δράσης του Ιησού: Η αιώ- νια ζωή πηγάζει από το θάνατο του Μεσσία 12,1-50 .....	532

## ΓΕΝΙΚΑ ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

### 1. Ποιος Ιωάννης ήταν ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγελίου;

Είκοσι περίπου χρόνια πριν, όταν δημοσίευσα κάποιες μελέτες μου ως προς το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, δεν ήμουν ακόμα επαρκώς μνημένος στο γραφικό πλούτο που είχε κυριολεκτικά λίγο καιρό πριν κατακλύσει την αγορά θεολογικών βιβλίων στις Δυτικές χώρες, ιδίως στην Αμερική. Έτσι μου γεννήθηκε γρήγορα πιο επιτακτική η ανάγκη – όσο χρόνο κι αν αυτή απαιτούσε– να αναπληρώσω το έλλειμμα και το χρέος μου αυτό στην ετοιμασία του παρόντος Υπομνήματος στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο (εφεξής Δ' Ευαγγ.), παράλληλα βέβαια με άλλες ποικίλες υποχρεώσεις και κάποια εμπόδια υγείας που παρουσιάστηκαν. Βέβαια, ήδη υπάρχει και σ' εμάς κάποια ελληνική βιβλιογραφία στο Δ' Ευαγγ. καθόλου αμελητέα, την οποία ο αναγνώστης θα βρει στο βιβλιογραφικό κατάλογο που κλείνει αυτά τα Εισαγωγικά. Ας μου επιτραπεί ως προς αυτή, για λόγους συντομίας, να αναφέρω εδώ μόνο τα ακόλουθα: Το δικό μου εκτενές άρθρο *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης* στη «Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια» του Μαρίνου, τόμος 6, σελ. 1136-1155, Αθήνα, 1984· τα περί των έργων του Ιωάννη στην *Εισαγωγή εις την Καινή Διαθήκη* του Ιωάννη Καραβιδόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1991, και του μακαριστού Παναγιώτη Τρεμπέλα *Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, εκδ. Αδελφότητος Θεολόγων Ζωή, Αθήναι, 1954, σελ. 9-37.

Ήταν φυσικό πως, όταν προ ολίγου χρόνου άρχισα να σχεδιάζω το παρόν Υπόμνημα, η νέα βιβλιογραφική πραγματικότητα με έπεισε πως, κατά πολύ πιο σύνθετο τρόπο, η νέα αυτή κατάσταση απαιτούσε από μένα κάτι διαφορετικό και πιο σύγχρονο. Το πλήθος και η σοβαρότητα των νέων ζητημάτων που έθεσε προς συζήτηση ο Ιωάννης βιβλιογραφικός πλούτος με έπεισε πως κάτι νέο απαιτούσαν από μένα οι καινούργιες αυτές προϋποθέσεις: χωρίς να παραμεληθούν τα παλαιά ζητήματα και ερωτήματα, έπρεπε να δοθεί η δέουσα προσοχή προς εκείνα που τέ-

θηκαν τα τελευταία χρόνια. Οι νέες απόψεις και τα νέα ερωτήματα που δημιουργήθηκαν με έπεισαν πως κάτι άλλο απαιτούσαν από μένα οι περιστάσεις, όπως π.χ.: (α) εκτεταμένα Ειδικά Εισαγωγικά στο Υπόμνημα με στόχο όχι απλώς το καθιερωμένο «τίς, πού, πώς, πότε, διατί» αλλά, χωρίς να αμεληθούν αυτά, μια σύντομη ενημέρωση του αναγνώστη σχετικά με τα εσχάτως διατρέξαντα στον επιστημονικό δυτικό εκκλησιαστικό χώρο σχετικά με το κατά Ιωάννην.

(β) Τα παλαιά εισαγωγικά ερωτήματα πήραν έναν άλλο, καινούργιο χαρακτήρα στην έρευνα μου κατά την τελευταία δεκαετία, χωρίς βέβαια να χαθούν οι ουσιώδεις προσανατολισμοί. Ακόμα και τούτο το παρόν παραδοσιακό «Εισαγωγικό» κεφάλαιο, που περιλαμβάνει συνήθως τα γενικά περιστατικά της συγγραφής του υπό διαπραγμάτευση κειμένου, θίγει με πολύ συντομία κάποια από αυτά τα παλαιά ερωτήματα, ενώ άλλα απλώς τα προσεγγίζει εδώ γενικώς, αφού θα τύχουν ευρύτερης προσοχής και διαπραγμάτευσης στα Ειδικά Εισαγωγικά. Εξάλλου, πρέπει επίσης να σημειωθεί εδώ ότι στο Γενικό Εισαγωγικό Κεφάλαιο θίγονται γενικώς κάποια από τα σοβαρά θεολογικά προβλήματα του Δ' Ευαγγ. (όπως π.χ. η θεολογική σχέση του Ιωάννη προς τους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές, προς τον Παύλο, προς τη σύγχρονη είτε θρησκευτική είτε κοινωνική ιδεολογία, το θέμα της έκδοσης και ενότητας του κειμένου, κ.ο.κ.). Στα Ειδικά Εισαγωγικά ρίχνουμε μια πιο προσεκτική ματιά σε κάποια μόνο θέματα που παραπέρα στην εργασία βρίσκουν όχι μόνο αναφορά αλλά και ανάπτυξη. Τα ειδικά αυτά θέματα είναι: Η ενότητα του Δ' Ευαγγ., η Χριστολογία του κατά Ιωάννην και οι σχέσεις του Δ' Ευαγγ. προς τον ευρύτερο περιβάλλοντα πνευματικό χώρο.

Δυστυχώς, είναι αδύνατο να προχωρήσουμε στο Υπόμνημα αρκούμενοι στην παρούσα σύντομη Εισαγωγή. Μετά τα κλασικά στο α' κεφάλαιο σύντομα Εισαγωγικά ως προς την ιδιαιτερότητα του κατά Ιωάννην, για να έχουμε κάποια εγγύηση ότι ο υπομνηματισμός του κειμένου στο βιβλίο αυτό θα είναι επωφελής και κατανοητός από το βαθύτερα ενδιαφερόμενο αναγνώστη, στη συνέχεια προτάσσουμε του Υπομνήματος, πέραν των αρχικών σύντομων πληροφοριών, τη διαπραγμάτευση ζητημάτων, η άγνοια των οποίων θα καθιστούσε το Υπόμνημα όχι επαρκώς

χρήσιμο. Αφού δεν έχουμε στα ελληνικά την απαιτούμενη βιβλιογραφία για να παραπέμψουμε, υποχρεωτικά, προς χάρη του αναγνώστη, πρέπει να γραφούν κάποια επιπλέον Ειδικά Εισαγωγικά κεφάλαια που να αντιμετωπίζουν καίρια σήμερα εισαγωγικά φιλολογικο-ιστορικά προβλήματα του προς ερμηνεία κειμένου. Έτσι, μετά τα σύντομα κλασικά του παρόντος κεφαλαίου, που αναφέραμε πιο πάνω, ακολουθούν δύο κατ' ανάγκη εκτεταμένα κεφάλαια στα εξής κεντρικά εισαγωγικά ζητήματα του κατά Ιωάννην: (α) Η Ενότητα του Ευαγγελίου, (β) Προτάσεις περί έξωθεν επιδράσεων επί της Χριστολογίας του Δ' Ευαγγελίου. Είμαι ο ίδιος απόλυτα βέβαιος της ανάγκης για κάτι τέτοιο που στοίχιζε –περιτό να το πω– πολύ κόπο και πολύ περίσκεψη. Παρά ταύτα, αντιλαμβάνομαι πως η επιτυχία του σκοπού μου θα πιστοποιηθεί μόνο μετά τη μελέτη της εργασίας αυτής από τους αναγνώστες, από την εκτίμηση που θα σχηματίσουν οι ίδιοι για την ανάγκη συμπερίληψης όλων αυτών στο παρόν Υπόμνημα. Επαναλαμβάνω: Αν υπήρχε σχετική ελληνική βιβλιογραφία για τα τρία σπουδαία αυτά θέματα, θα γινόταν απλούστερη και η δική μου εργασία. Όπως όμως έχουν σ' εμάς τα πράγματα, δεν μπορούσα να κάνω διαφορετικά.

Αυτό που θα μου επιτραπεί εδώ επίσης να σημειώσω είναι ότι το είδος αυτό της εργασίας δεν ήταν καθόλου εύκολο ούτε άνετο. Θυμήθηκα πολλές φορές τον Παύλο, που σε ένα άλλο πνευματικό επίπεδο έγραφε στους αναγνώστες του με «φόβο» (Β' Κορ. 11,3, Γαλ. 4,11, κ.ά.). Το Υπόμνημα αυτό που μπόρεσα να γράψω μετά από τον καθαρά επιστημονικό και ερευνητικό περίπατο που ακολούθησα και παρά το ότι κάποια ερωτήματα του κειμένου αυτού πρέπει ακόμα να περιμένουν την οριστική απάντησή τους στο μέλλον, με οδήγησε, παρόλους αυτούς τους υπάρχοντες δισταγμούς όπως και κάποιες αμφιβολίες, σε μεγαλύτερη βεβαιότητα από εκείνη που είχα πριν αυτή την έρευνα για την ουσιαστική ενότητα του όλου ευαγγελικού μηνύματος που έχουμε από την Καινή Διαθήκη περί του Ιησού, μέσα στην τελική ουσία της συμφωνίας του. Αυτή βέβαια είναι και η ευχή μου για τον αναγνώστη.

Και μπαίνω κατευθείαν στο θέμα του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ., όχι γιατί αυτό σημαίνει κάτι για την αξία του βιβλίου ως ιερού κειμένου, όχι αλλά γιατί, όπως και να το κάνουμε, το πρόσωπο του συγγραφέα είναι οπωσδήποτε δεμένο με κάποια αδιόρατα νήματα με το κείμενο που του αποδίδεται. Είναι πολύ έντονη η αρχαία παράδοση ότι ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. ήταν ο Ιωάννης Ζεβεδάιος ή η Σχολή του στη Μ. Ασία. (Την πληθώρα των σχετικών μαρτυριών βλ. στον Εμμ. Ζολώτα, σελ. 27-312, καθώς και στον Παν. Τρεμπέλα, σελ. 10-25). Η άποψη αυτή υποστηρίζεται ακόμη και σήμερα, από πλείστους όσους εκπροσώπους της Ιωάννειας έρευνας. Είναι όμως ο συγγραφέας ο Ζεβεδάιος και είναι βέβαιο πως το Δ' Ευαγγ. γράφτηκε στη Μ. Ασία; Πρόκειται για κάτι όχι μοναδικό, αλλά για κάτι που συμβαίνει συχνά σε περιπτώσεις συγγραφής έργων που έχουν το ίδιο όνομα συγγραφέα και είναι υψηλού επιπέδου κύρους στην αρχαία Εκκλησία. Βέβαια, από άποψη κύρους του Δ' Ευαγγ. για την Εκκλησία, δεν έχει καμία σημασία αν γράφτηκε από τον Ιωάννη Ζεβεδάιο ή από τον άλλο Ιωάννη, το Μαθητή «ον ηγάπα ο Ιησούς». Έχει καθαρά ιστορικοφιλολογικό και θεολογικό χαρακτήρα που δεν σχετίζεται με την αυθεντία του έργου για την Εκκλησία. Πολλοί και επιφανείς ερευνητές σήμερα δεν μιλούν περί ενός συγγραφέα με το όνομα του Ιωάννη αλλά περί «Ιωάννειας Σχολής», αποδίδοντας στον ίδιο κύκλο όχι μόνο το Δ' Ευαγγ. αλλά και τις τρεις αποδιδόμενες στον Ιωάννη Επιστολές (Α' Β' Γ'). Τα κείμενα αυτά τα χαρακτηρίζει μια κοινή θεολογική γλώσσα, με κάποιες παραλλαγές θεμάτων που ενίοτε υπαγορεύουν την αποδοχή διαφορετικού προσώπου ως συγγραφέα. Ο Oscar Cullmann έγραψε ένα θαυμάσιο έργο για το θέμα αυτό *The Johannine Circle*, London, 1975. Τα κείμενα αυτά, μάλιστα, χαρακτηρίζει, παρά τις κάποιες μεταξύ τους ιδιοτυπίες, κοινή θεολογική γλώσσα. Από ό,τι όμως εμείς καταλάβαμε από τη μελέτη όλων των μαρτυριών, φαίνεται ότι, για κάποιους λόγους που θα επιχειρήσουμε να διακριβώσουμε, η συγγραφή της Αποκάλυψης του Ιωάννη στην Έφεσο από κάποιο προφήτη Ιωάννη πολύ νωρίς οδήγησε για ορισμένους λόγους κάποιους εκκλησιαστικούς συγγραφείς στην ταύτιση αυτού του προφήτη με τον Ιωάννη Ζεβεδάιο, το μαθητή του Ιησού και αργότερα, μετά την εμφάνιση του Ευαγγελίου του Ιωάννη στη Μ. Ασία,

στην απόδοση της συγγραφής και αυτού του κειμένου στον ίδιο Ιωάννη Ζεβεδάιο. Έτσι τα βιβλία αυτά, που στην ουσία συγγραφέα τους, το καθένα στο είδος του, είχε τον ίδιο τον Θεό, διά χειρός όμως διαφορετικών ανδρών, μαζί με τις Επιστολές του Ιωάννη, βρέθηκαν τελικά να έχουν τον ίδιο ανθρώπινο συγγραφέα ως φιλολογικά δημιουργήματα του Ζεβεδάιου Ιωάννη. Η πίστη στην απόλυτη ενότητα του νέου θείου μηνύματος κατά την εποχή εκείνη πολύ άνετα οδηγούσε στην εκδοχή της κοινής προέλευσής τους από κάποιον με το αυτό όνομα συγγραφέα. Φυσικά, στην έκταση που έχουμε το φαινόμενο εδώ, δεν μπορεί να οφείλεται σε τυχαίο λάθος. Πρέπει να υπάρχουν κάποιοι λόγοι γι' αυτή την ταύτιση, που σκοπό πρέπει να είχε την καταπολέμηση κάποιων πνευματικών ρευμάτων της αρχικής εκείνης εποχής που παρέκκλιναν της ορθής πίστης, όπως ήταν ο Γνωστικισμός, ο Δοκητισμός, ο Μοντανισμός. Η ταύτιση του συγγραφέα της Αποκάλυψης προς αυτόν της Ιωάννειας γραμματείας πιθανόν εξυπηρετούσε τη συγκρότηση της Εκκλησίας σε ενιαίο μέτωπο κατά των αντιπάλων της, όπως επίσης και η ταύτιση του εσχατολογικού πυρετού προς την υπό του Πνεύματος έμπνευση των χριστιανών που τόνιζε ο Μαρκιωνιτισμός με τον «Παυλιανισμό» του, ιδιαίτερα όμως ο Μοντανισμός έναντι της επίσημης Εκκλησίας, η οποία αμυνόμενη καθιέρωσε Κανόνα Ιερών βιβλίων, Εκκλησιαστική Τάξη, κ.λπ. Στην ίδια αμυντική προσπάθεια της Εκκλησίας νομίζουμε ότι εντάσσεται η ενότητα Αποκάλυψης και Δ' Ευαγγ., που έτσι θα έδειχνε πως ούτε η καθεστηκία Εκκλησία στερούνταν του στοιχείου του εσχατολογικού πυρετού (της Αποκάλυψης) ούτε της έντονης παρουσίας του Αγίου Πνεύματος στη ζωή της, αφού αυτήν τόσο emphaticά τονίζει και το Δ' Ευαγγ., ιδίως στο δεύτερο μέρος του, όπως και η Α' Επιστολή Ιωάννη. Κι όταν αυτά αποδίδονται στον ίδιο συγγραφέα, επί του προκειμένου στον Ιωάννη Ζεβεδάιο, μαθητή του Ιησού, που ταυτίζεται επίσης με το συγγραφέα της Αποκάλυψης, αυτό δείχνει πως η Καθολική Εκκλησία ικανοποιεί επαρκώς και χωρίς ακρότητες τις ανάγκες των χριστιανών που εξήρε ο Μοντανισμός π.χ. σαν κάτι ιδιαίζοντως δικό του. Άλλωστε, τα χρόνια εκείνα η τάση πλείστων αιρετικών (π.χ. ο Μαρκίων) ήταν ο χωρισμός των ιερών βιβλίων σε έγκυρα ή μη έγκυρα, ανάλογα με τις απόψεις τους. Η αντίθετη τάξη επικρατούσε στην Καθο-



λική Εκκλησία: η ενότητα των ιερών κειμένων, ενότητα στα επιμέρους και στο σύνολο. Αυτής της τάσης ενότητας καρπός ήταν να ταυτιστούν ο «πρεσβύτερος Ιωάννης» της Αποκάλυψης, ο Ιωάννης ο Ζεβεδάιος που κατά κάποιο τρόπο συνδέθηκε με τη Μ. Ασία και με τον «πρεσβύτερο» σε ένα πρόσωπο, αλλά και με τον Ιωάννη, το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. και των Α' Β' Γ' Επιστολών. Αφού το μήνυμα ήταν στην ουσία το ίδιο, εξυπηρετούσε μάλιστα πνευματικούς στοχους της Εκκλησίας κατά τους αρχικούς εκείνους χρόνους, γιατί να μη γίνει;

Η υποστήριξη της εκκλησιαστικής ενότητας ήταν πρωταρχικό θέμα. Υπό τις συνθήκες αυτές η παρεξήγηση κάποιων παλαιότερων αναφορών σε κάποια όμοια ονόματα συγγραφέων διευκόλυνε την ενωτική προσπάθεια της Εκκλησίας. Ο Ειρηναίος π.χ. ασφαλώς δεν κατάλαβε σωστά τη μαρτυρία του Παπία, επισκόπου Ιεραπόλεως, που περιέλαβε στην «Εκκλησιαστική Ιστορία» του και ο Ευσέβιος (Γ', 3,9-14), ότι δηλ. στο σχετικό χωρίο σαφώς ο Παπίας διακρίνει τον Απόστολο Ιωάννη, που κατατάσσεται στον κατάλογο μεταξύ των Αποστόλων, από τον «πρεσβύτερο Αριστίωνα και τον πρεσβύτερο Ιωάννη», που ο Παπίας αναφέρει στο τέλος του καταλόγου μεταξύ των συγχρόνων του. Αυτή η παρεξήγηση του Ειρηναίου τον οδηγεί να αναφέρει τον Ιωάννη Απόστολο επίσης και ως διδάσκαλο και του Πολυκάρπου. Το πρόβλημα αυτό είναι φαινότερο ηλίου. Και όμως, αν ο αναγνώστης ρίψει ένα βλέμμα στο αξιόλογο *Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο* του Εμμ. Ζολώτα, θα βρει πολλές σελίδες αφιερωμένες στο να δείξουν το αντίθετο (σελ. 55 εξ.). Το πιο περίεργο, μάλιστα, είναι ότι και ο Παν. Τρεμπέλας στην Εισαγωγή του *Υπομνήματός* του, στο κεφ. Β' «Ο Συγγραφέας του Ευαγγελίου και της Αποκαλύψεως» (σελ. 21-25) ασχολείται επιμόνως με δύο πράγματα. Θέλει να δείξει δηλ., όπως ο Ειρηναίος, ότι ο Απόστολος Ιωάννης ο Ζεβεδάιος και ο «πρεσβύτερος» Ιωάννης είναι ένα και το αυτό πρόσωπο στο χωρίο του Παπία αφενός και αφετέρου ότι ο Απόστολος Ιωάννης, που κατά τον Τρεμπέλα έγραψε το Δ' Ευαγγ. και ο «πρεσβύτερος» Ιωάννης, που έγραψε την Αποκάλυψη, δεν παρουσιάζουν ούτε καν διαφορές ύφους στο έργο τους! Κι αυτό γιατί η γενικότερη γνώμη (εκτός εξαιρέσεων) που ίσχυε τότε στην αρχαιότητα ήταν ότι ο Ιωάννης ο Ζεβεδάιος και ο αγαπημένος, κατά το Δ' Ευαγγ.

«μαθητής ον ηγάπα» ο Ιησούς, ήταν το ίδιο πρόσωπο με τον Ιωάννη που έγραψε την Αποκάλυψη, με τον «πρεσβύτερο» δηλ. Ιωάννη στη Μ. Ασία. Φυσικό ήταν έτσι όλη η Ιωάννεια φιλολογία να βρει σε όλα τα Ιωάννεια έργα μια και μόνη κοινή πηγή: τον Ιωάννη Ζεβεδάιο— τον Ιωάννη «πρεσβύτερο» και τον Ιωάννη «ον ηγάπα ο Ιησούς» σε ένα και το αυτό πρόσωπο.

Και οι δύο προαναφερθέντες λαμπροί Έλληνες συγγραφείς περί του κατά Ιωάννην, ο Εμμ. Ζολώτας και ο Παν. Τρεμπέλας, δέχονται ότι ο «μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς», κατά το Δ' Ευαγγ., ήταν ο Ιωάννης Ζεβεδάιος (ακόμα και στα τελευταία κεφ. του Δ' Ευαγγ.). Βλ. Παν. Τρεμπέλα, ό.π. και Εμμ. Ζολώτα, ιδίως σελ. 272.

Και οι δύο παραπάνω καθηγητές υποστηρίζουν βέβαια και αναπτύσσουν την άποψη που αυτούσια ή με κάποια ελαφρά παραλλαγή επικράτησε στην αρχαία Εκκλησία αλλά και σε όλη τη νεότερη συντηρητική θεολογία. Δεν νομίζω όμως πως σήμερα κάποιος έχει το δικαίωμα αλλά και τη δυνατότητα να προσπαθήσει να πείσει τον αναγνώστη για κάτι τέτοιο. Ό,τι επιβάλλεται να κάνουμε είναι να προσπαθήσουμε, όσο αυτό είναι δυνατό, να καταλάβουμε τους λόγους για τους οποίους η Εκκλησία αναγκάστηκε να δεχθεί σιγά-σιγά και να υποστηρίξει τελικά μια τέτοια άποψη.

Στη συνέχεια θα αναφέρω κάποιο παίγνιο του καθηγητή C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, σελ. 133-4. Το παίγνιο αναφέρεται στο πώς θα μπορούσαν τόσο διάφορα κείμενα να σχετισθούν με το όνομα «Ιωάννης». Μήπως κάπως έτσι; Ο Ζεβεδάιος Ιωάννης πήγε στην Έφεσο και έγραψε εκεί αποκαλυπτικά κείμενα που κάποιος μαθητής του τα εξέδωκε περί τα τέλη του αιώνα ως το βιβλίο της Αποκάλυψης. Στη συνέχεια, κατά τον Barrett, ένας ή δύο από τους μαθητές του έγραψαν με τόλμη τις «Επιστολές του Ιωάννου» και ένας άλλος, πιο τολμηρός ακόμα, από τον ίδιο κύκλο αλλά με καλή γνώση του Ιουδαϊσμού και του Ελληνισμού έγραψε τα κεφ. 1-20 του Δ' Ευαγγ. Πριν όμως το έργο αυτό δημοσιευθεί, προστέθηκε από άλλο συγγραφέα το κεφ. 21 — κι αυτό έγινε από τον τελικό εκδότη του Δ' Ευαγγ. Έτσι, κατά το παίγνιο του Barrett, όλα τα παραπάνω κείμενα πήραν το όνομα του αρχικού συγγραφέα, του «πρεσβύτερου» Ιωάννη της Αποκάλυψης. Φυσικά,

επειδή πρόκειται περί παιγνίου, κανείς δεν θέτει το ερώτημα: πώς τόσοι άνθρωποι και μάλιστα τόσο διαφορετικοί άνθρωποι προς τον «πρεσβύτερο» Ιωάννη της Αποκάλυψης, ο Ιουδαιοχριστιανός Ιωάννης ο Ζεβεδαίος, καθώς και ο Ιεροσολυμίτης Ιωάννης «ον ηγάπα ο Ιησούς», κατόρθωσαν όλοι αυτοί στο τέλος και έφτιαξαν μαζί κάτι, ενώ διαφέρουν μεταξύ τους σε πληθώρα σημαντικών ζητημάτων! Αυτό σήμερα αποτελεί κοινή όλων μας εμπειρία, ώστε να μη χρειάζεται εκτεταμένη ανάπτυξη. Απλώς εδώ σημειώνουμε ότι κατά τον Παύλο (Γαλάτ. 2,9) ο Ιάκωβος (ο Αδελφόθεος) και ο Κηφάς και ο Ζεβεδαίος «Ιωάννης» παρουσιάζονται ως οι «δοκούντες στύλοι είναι» της ιουδαιοχριστιανικής σκληρής μερίδας των χριστιανών της Παλαιστίνης. Ποια όμως σχέση θα μπορούσε ο Ιεροσολυμίτης Ιωάννης να έχει, με τον σαφώς αντιουδαϊκό του κόσμο, προς τον Ιουδαιοχριστιανό Ζεβεδαίο ή προς τον «πρεσβύτερο» συγγραφέα της Αποκάλυψης Ιωάννη;

Εδώ πρέπει να παρεμβληθούν λίγα λόγια για το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ., όπως βγαίνουν μέσα από το ίδιο το κείμενό του: ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ., όποιος κι αν ήταν, ενώ δεν αυτοπαρουσιάζεται, δηλώνει την παρουσία του περίεργα εδώ και εκεί ως «εντός-εκτός» του κύκλου, άλλοτε ως «ο άλλος μαθητής» (18,15, 20,4, 8) ή «ο μαθητής ο άλλος» (20,2,3) ή «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» (13,23 19,26, 21,7, 20) κ.τ.ό. Δηλώνεται δε ασυζητητί ως ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. από τον εκδότη του Δ' Ευαγγ. και συγγραφέα του κεφ. 21 ως εξής: «Ούτος εστίν ο μαθητής ο μαρτυρών περί τούτου και γράψας ταύτα και οίδαμεν ότι αληθής αυτού η μαρτυρία εστίν» (21,24). Ο πιο αγαπημένος αυτός μαθητής του Ιησού διατηρεί με εξαιρετική διακριτικότητα την ξεχωριστή θέση του μόνο στην καρδιά του Δασκάλου του. Την εκδηλώνει κυρίως περί το τέρμα της ζωής του Ιησού, θα έλεγε κανείς, σαν αντιστάθμισμα του Ιούδα, του μαθητή προδότη (κεφ. 13). Μπορεί να ήταν Ιεροσολυμίτης, είχε πάντως κάποιες διασυνδέσεις με το ιερατικό κατεστημένο της Ιερουσαλήμ. Σ' αυτόν ο Ιησούς πεθαίνοντας εμπιστεύθηκε τη μητέρα του πάνω από το Σταυρό του, αφού ήταν παρών κατά το θάνατό του, όπως ήταν και ο πρώτος που πίστεψε στην Ανάσταση του Ιησού (20,8), όχι ο Πέτρος, ενώ επίσης πιστεύονταν για κάμποσο καιρό στην Εκκλησία λαθεμένα πως αυτός ο μαθητής δεν θα πεθάνει πριν επιστρέψει ο

Ιησούς κατά τη Δεύτερη Παρουσία του. Τόσο μεγάλη ιδέα είχαν γι' αυτόν οι τελικοί εκδότες του έργου του, όπως το έχουμε εμείς σήμερα. Να πούμε ότι ως πρόσωπο αυτή τη μορφή έπλασε ο Ιωάννης Ζεβεδαίος, ο συγγραφέας όπως λένε πολλοί του Δ' Ευαγγ.; Γιατί το έκανε αυτό; Διέφυγε του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. ή του Αναθεωρητή ότι δεν γίνεται λόγος περί «μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς» αρχικά, ενώ γίνεται τόσο συχνά περί αυτού λόγος στο δεύτερο μέρος, μετά το κεφ. 13; Αυτό δεν λέει κάτι περί του μαθητή αυτού; Για τον Ιωάννη Ζεβεδαίο, εξάλλου, είναι αδιανόητο πως έγραψε κάτι σαν το Δ' Ευαγγ. και έφτιαξε Σχολή από την οποία βγήκαν επίσης η Αποκάλυψη και οι Α' Β' Γ' Επιστολές Ιωάννη.

Σ' ένα πρόχειρο παράδειγμα σχέσης Αποκάλυψης και εσχατολογίας των Ιωάννειων Επιστολών περιοριζόμαστε εδώ: Όχι μόνο το Δ' Ευαγγ. αλλά και η Ιωάννεια Σχολή που ξεπήδησε υπό την ίδια έμπνευση (οι Ιωάννεις Επιστολές είναι το δείγμα) αποτελεί μια ιδιαίτερη Σχολή ερμηνείας του Χριστιανισμού, που ούτε από μακριά δεν συγκρίνεται θεολογικά με την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Περιορίζομαι σε ένα ή δύο παραδείγματα: «τεκνία εσχάτη ώρα εστίν και καθώς ηκούσατε ότι αντίχριστος έρχεται και νυν αντίχριστοι πολλοί γεγόνασι, όθεν γινώσκομεν ότι εσχάτη ώρα εστιν...», ότι «ο γεγενημένος εκ του Θεού αμαρτίαν ου ποιεί ότι σπέρμα αυτού εν αυτό μένει και ου δύναται αμαρτάνειν ότι εκ του Θεού γεγέννηται» (Α' Ιω. 2,18· 3,9), ότι «πολλοί πλάνοι εξήλθον εις τον κόσμον οι μη ομολογούντες Ιησούν Χριστόν ερχόμενον εν σαρκί, ούτος εστιν ο πλάνος και ο αντίχριστος» (Β' Ιω. 1,7). Πολύ μακρινή σχέση έχουν αυτά προς την Αποκάλυψη ή προς τον Ιουδαιοχριστιανισμό του Ζεβεδαίου. Η Εκκλησία όμως με την επέμβασή της επιθυμούσε να διατηρήσει άρρηκτα συνδεδεμένα το αποκαλυπτικό μήνυμα της Αποκάλυψης (την προτεραιότητα αυτή του Μοντανισμού) προς το μήνυμα του Δ' Ευαγγ. και των Επιστολών Ιωάννη, που δεν τα χαρακτηρίζει μια τέτοια έμφαση. Ένα τέτοιο εγχείρημα ενίσχυε τη θέση της Εκκλησίας έναντι των Μοντανιστών: Δεν μας λείπει αυτό που έχετε και εσείς.

Τα παραπάνω αποτελούν μια ερμηνεία στο «παιγνιο» του καθηγητή Barrett. Δεν ήταν φιλολογικά τα κριτήρια ή κάποιο τυχαίο μπερ-

δεμα η σύνδεση διαφορετικών κειμένων και τόσων προσώπων. Τα κίνητρα γι' αυτό ήταν προπαντός εκκλησιολογικά, που έτσι υπέταξαν όλα τα Ιωάννεια έργα σε ένα συγγραφέα. Κι αφού έτσι από την εκκλησιαστική παράδοση ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. και των Ιωάννειων Επιστολών σχετίστηκε τόσο στενά με το Ζεβεδαίο Ιωάννη, κι αυτός με τον «πρεσβύτερο» Ιωάννη, το συγγραφέα της Αποκάλυψης, ποιος μπορούσε να αντιδράσει σε ένα κύμα που υπηρετούσε σοβαρούς εκκλησιαστικούς σκοπούς, αφού άλλωστε τελικά ο Θεός είναι ο πραγματικός συγγραφέας όλων των ιερών κειμένων; Ελάχιστες μόνον έχουμε εξαιρέσεις, σαν αυτή του Διονυσίου Αλεξανδρείας.

Πρόκειται για δύσκολα ζητήματα, για τα οποία η εύρεση λύσης δεν μπορεί να είναι παρά μια επιστημονικά απλή πιθανή πρόταση. Σε τέτοια ερωτήματα δεν μπορούμε να περιμένουμε απόλυτα κατοχυρωμένες επιστημονικές απαντήσεις, αφού αυτοί που έδωσαν αυτές τις λύσεις, επαΐοντες εκκλησιαστικοί άνδρες, αντιμετώπιζαν σαν αυτονόητα τα σοβαρά θέματα, τα οποία με τις ιστορικοφιλολογικές λύσεις που έδωσαν μπόρεσαν να βοηθήσουν την Εκκλησία στην αντίκρουση αντιπάλων της, που μονομερώς μονοπωλούσαν το αποκαλυπτικό στοιχείο εις βάρος του εδώ και τώρα ή για κάποιους λόγους απέρριπταν την κανονικότητα του Δ' Ευαγγ. Κι αυτό ξέρουμε πως συνέβαινε π.χ. με το Μοντανισμό, ο οποίος, όπως ήταν φυσικό, περί πολλού είχε την Αποκάλυψη του Ιωάννη του πρεσβυτέρου στην Έφεσο, που δεν ήταν άλλος από τον Ιωάννη Ζεβεδαίο, κατ' αυτούς. Τι το παράξενο να υποθέσουμε την απόδοση στον απόστολο Ιωάννη Ζεβεδαίο της Εφέσου όλου του κύκλου της Ιωάννειας φιλολογίας; Αυτό ήταν για την Εκκλησία ένα σοβαρό εγχείρημα κατά της Αποκαλυπτικής μονομέρειας του Μοντανισμού αλλά και υπέρ της αποστολικής κατοχύρωσης των περί Πνεύματος του Ιωάννειου Ευαγγελίου και κύκλου. Τόσο Δοκητικές όσο και Μοντανιστικές έγνοιες των εκκλησιαστικών ανδρών αποτελούσαν ισχυρά κίνητρα για την εύρεση απαντήσεων στα ερωτήματα ποιος ακριβώς ήταν ο συγγραφέας του κάθε ιερού κειμένου. Από το αποστολικό κύρος του συγγραφέα και όχι μόνο από τις διδασκαλίες που περιείχε ένα έργο, εξαρτιόνταν πολλά ως προς το κύρος των βιβλίων. Η απόδοση του Δ' Ευαγγ. στον Ζεβεδαίο Ιωάννη έγινε προφανώς γι' αυτόν το λόγο, αφού άλλω-

στε τότε οι θεολόγοι της Εκκλησίας στα Ευαγγέλια δεν διέκριναν την ύπαρξη και κάποιου άλλου επιφανούς Ιωάννη πλην του Ζεβεδαίου. Σε ποιον θα περιμέναμε να αποδώσουν ένα τέτοιο κείμενο παρά στον τότε μόνο γνωστό τους απόστολο Ιωάννη Ζεβεδαίο;

Γιατί εμείς να μην τολμήσουμε πάνω σε πολύ στερεότερες βάσεις κάποιες υποθέσεις, αν είμαστε βέβαιοι ότι οι παλαιότεροι προχωρούσαν σε πάρα πολύ τολμηρές, όταν αυτές εξυπηρετούσαν το τότε συμφέρον της Εκκλησίας; Δεν αποκλείεται π.χ. η ταύτιση του συγγραφέα της Αποκάλυψης προς τον Ιωάννη Ζεβεδαίο να είχε απώτερο ελατήριο την απόδοση αποστολικότητας και αυθεντίας στο βιβλίο της Αποκάλυψης από συγγραφείς όπως ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας, ο Ειρηναίος, κ.ά. κατά την περίοδο εξάπλωσης του Μοντανισμού, αποδεικνύοντας έτσι, με φανταχτερό τρόπο, ότι η εσχατολογική διάσταση αποτελεί αποστολική διδασκαλία της Καθολικής Εκκλησίας, όχι κάποια ανακάλυψη του Μοντανισμού. Είμαστε σίγουροι για τα αγνά ελατήρια ανθρώπων όπως ο Ειρηναίος.

Αυτή την παράδοση περί του Ιωάννη στην Ασία παρέλαβε από τον Ειρηναίο και ο Ευσέβιος (Εκκ. Ι. 3,18, 1· 3,20 3,24,4) και ο Ιερώνυμος (Galat. 6,10). Εξάλλου ο Πολυκράτης, επίσκοπος Εφέσου, κατά πολύ περιεργό και ασφαλώς αμφισβητήσιμο τρόπο, γνωρίζει για τη δράση του Ιωάννη στη Μ. Ασία «ος ην ιερεύς ο το πέταλον πεφορηκώς», ήταν δηλ. ένα είδος αρχιερέα (Ευσεβ. Ε. Ι. 5, 24,3) και τον επικαλείται ως μάρτυρα περί του εορτασμού του Πάσχα στις 14 του μηνός Νισάν, σύμφωνα και με την παράδοση των Μικρασιατών, όπως ο ίδιος δήλωσε με επιστολή του στο Βίκτωρα Ρώμης (189-199 μ.Χ.), αγνοώντας προφανώς ότι ο Ιησούς στο κεφ. 13 του Δ' Ευαγγ. τρώγει ένα τελικό δείπνο με τους Μαθητές του, όχι όμως Πασχάλιο, αφού στο κατά Ιωάννην ο Ιησούς απέθανε επί του Σταυρού, όταν οι Εβραίοι ήταν έτοιμοι να αρχίσουν το Πασχάλιο δείπνο. Κατά τους Συνοπτικούς, ο Ιησούς έφαγε το Πάσχα μετά των Μαθητών· κατά τον Ιωάννη, ούτε τέλεσε ούτε έφαγε Πάσχα με τους Μαθητές του. Περί της ημέρας του εορτασμού του Πάσχα δεν μπορούσε να βγει τίποτε από το Δ' Ευαγγ.

Όποιος όμως κι αν ήταν ο Ιωάννης, ο συγγραφέας της Αποκάλυψης, δεν μπορεί να έχει σχέση προς το Δ' Ευαγγ. και τις Επιστολές Ιω-

άννη, κι αυτό άπαξ διαπαντός και κατά κλασικό τρόπο απέδειξε ήδη ο Διονύσιος Αλεξανδρείας (247-265 μ.Χ.). Συγκρίνοντας την Αποκάλυψη προς τα άλλα έργα του Ιωάννη την βρίσκει «αλλοιωτάτη και ξένη». «Τεκμαίρομαι γαρ εκ του ήθους εκατέρων και του των λόγων είδους και της του βιβλίου διαγωγής λεγομένης, μη τον αυτόν είναι», ενώ εξάλλου ούτε στο Ευαγγέλιο ούτε στις Επιστολές δίδεται το όνομα του συγγραφέα (βλ. Ευσεβίου Εκκλ. Ιστορία, 7,24-25). Περισσότερα βλ. στην εργασία μας *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1994, σελ. 25 εξ.

Ο μόνος σοβαρός υποψήφιος συγγραφέας του «πνευματικού» Δ' Ευαγγ. παραμένει, εκ των γνωστών σ' εμάς, ο «Ιεροσολυμίτης» μαθητής του Ιησού Ιωάννης «ον ηγάπα ο Ιησούς», όπως δείχνει η σκηνή του τελευταίου Δείπνου (13,23), η σε αυτόν ανάθεση της μητέρας του προ του τέλους του (19, 26-27), καθώς και τα περί αυτού λεγόμενα στο κεφ. 21,7 20. Στο κεφ. 21 «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» αποτελεί κύριο πρόσωπο αναφοράς, συγκρινόμενο μάλιστα προς τον ίδιο τον Πέτρο. Αυτός προτείνεται στο κεφ. 20 ως ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. και από κύκλο μαθητών του προφανώς προήλθαν οι Ιωάννεις Επιστολές. Δεν αποκλείεται ο Ιεροσολυμίτης αυτός αριστοκράτης, που ήταν «γνωστός τω αρχιερεί» (18,15. 16), μετά την καταστροφή των Ιεροσολύμων να επισκέφθηκε τη Μ. Ασία –γιατί όχι– όπως και κάποιοι εκ των μαθητών του. Από τους σύγχρονους μας περί του κατά Ιωάννην συγγραφείς κάποιιοι, καθόλου ευκαταφρόνητοι, πιστεύουν πως έγραψε το Δ' Ευαγγ. στη Βόρεια Παλαιστίνη ή, ακόμα πιθανότερα, στη Συρία. Ορισμένοι από τους σύγχρονους μας βιβλικούς συγγραφείς δεν δέχονται ότι ο Δ' Ευαγγελιστής υπήρξε μαθητής του Ιησού, αν και υπήρξε με τη Σχολή του ισάξιος του Παύλου ως θεολόγος της Εκκλησίας, ενώ άλλοι υποδεικνύουν άλλο μαθητή ως τον αγαπημένο. Το 1995 π.χ. ο φίλος καθηγητής στο Princeton J. Charlesworth δημοσίευσε τόμο από 480 σελίδες με τίτλο *The Beloved Disciple*, Trinity Press International, Pennsylvania. Ως αγαπημένο μαθητή η μελέτη αυτή υποδεικνύει το Θωμά!

Δεν είναι δύσκολο να καταλάβουμε γιατί συγκεντρώνεται κατά την παράδοση τόση αποστολική δραστηριότητα κορυφαίων της πρώτης Εκκλησίας προσωπικοτήτων στη Μ. Ασία: όχι απλώς γιατί αυτή ήταν ιε-

ραποστολικός μαγνήτης, αλλά ίσως και για την εξισορρόπηση τάσεων προς ορισμένες κατευθύνεις που παρουσιάζονταν. Έτσι μετά την εκεί δράση του Παύλου, χρειάστηκε ιεραποστολικό έργο από τον Πέτρο στην ίδια περιοχή. Και μετά ταύτα, κατά την κρατήσασα παράδοση, χρειάστηκε δράση και του Ζεβεδαίου Ιωάννη που έγραψε όχι μόνο την Αποκάλυψη αλλά και όλα τα άλλα Ιωάννεια έργα.

Δεν ξέρουμε πότε, κατά το σενάριο που επιλέξαμε εμείς, η Ιωάννεια φιλολογία έφθασε στη Μ. Ασία. Αυτό που μπορούμε να πούμε είναι ότι, ενώ συνάντησε αρκετές παρανοήσεις, συγχρόνως υιοθετήθηκε από επιφανείς άνδρες, όπως π.χ. ο Ιουστίνος ο φιλόσοφος και μάρτυρας (165 μ.Χ.), ο οποίος το Δ' Ευαγγ. συγκαταλέγει, όπως φαίνεται από τη διδασκαλία του, στα «Απομνημονεύματα των Αποστόλων», δηλ. στα Ευαγγέλια, και το χρησιμοποιεί κατά την έκθεση της διδασκαλίας του.

Μαθητής του Ιουστίνου υπήρξε η περίεργη εκείνη μορφή του Τατιανού (120 μ.Χ. εξ.), ο οποίος στο «Διά Τεσσάρων Ευαγγέλιον» (περί το 180 μ.Χ.) φαίνεται ότι περιέλαβε τουλάχιστον τμήματα του κατά Ιωάννην. Φυσικά, όταν αμφοτέροι έγραφαν κατά Ιωάννην, μάλλον εννοούσαν τον Ζεβεδαίο, τον δεκτό ως συγγραφέα της Αποκάλυψης. Ο τρίτος αιώνας στερέωσε τη θέση των έργων του Ιωάννη στην παράδοση ως έργων «αποστολικών» –σε σχέση πάντοτε με τον Ιωάννη Ζεβεδαίο.

Αυτόν το θρύλο βρίσκουμε υπό διάφορες μορφές γενικότερα στην παράδοση. Αναφέρουμε την παράδοση του Κανόνα του Maratori (τέλος του β' αι. στη Ρώμη), που τη βρίσκουμε σε ποικιλία διατυπώσεων: Τον Ιωάννη προέτρεψαν οι Απόστολοι ή οι Απόστολοι και οι Επίσκοποι της αρχικής Εκκλησίας να γράψει Ευαγγέλιο. Δεν αναφέρεται εδώ η Μ. Ασία. Κάποια μορφή του θρύλου αναφέρει πως έγινε τριήμερη νηστεία κι ο Ανδρέας τότε δέχθηκε αποκάλυψη πως ο Ιωάννης θα εξέδιδε Ευαγγέλιο στο όνομά του με την έγκριση των Δώδεκα. Ο σκοπός του θρύλου αποσκοπεί να καταστήσει το Δ' Ευαγγ. το κατεξοχήν Ευαγγέλιο της Εκκλησίας.

Οι ακολουθούσες μαρτυρίες, αν και αρκετά βραδύτερες, δεν μπορεί να μη μνημονευθούν εδώ, αφού δείχνουν επί πόσο μακρό χρόνο διατηρήθηκε η αβεβαιότητα για την τύχη των δύο αδελφών Ζεβεδαιών, επομένως και για τους συγγραφείς τους. Έχουμε από το Γεώργιο Αμαρ-

τωλό, Βυζαντινό συγγραφέα του Θ' αι., από κάποια επιτομή του Χρονικού Φιλίππου του Σιδίτη, συγγραφέα του Ε' αι., πληροφορία όπου γίνεται λόγος περί μαρτυρίου των υιών Ζεβεδαίου, σύμφωνα με την πρόβλεψη του Ιησού περί του τέλους των δύο αδελφών (Μκ. 10,39). Εκπλήσσεται κανείς, όταν, ενώ η κυρίαρχη στην Εκκλησία παράδοση παρουσιάζει τον Ιωάννη να αποθνήσκει σε βαθύ γήρας στη Μ. Ασία, κάποια μαρτυρολογία κάνουν λόγο για πρόωρο μαρτύριο των υιών Ζεβεδαίου.

Επειδή στα επόμενα κεφάλαια αυτού του βιβλίου καθώς και στο Υπόμνημα θα γίνει επανειλημμένως λόγος για το πρόσωπο του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. Ιωάννη, σ' αυτήν εδώ τη συνάφεια αρμόζουν μόνο λίγα ακόμα λόγια για το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. Ο είτε υπονοούμενος (1, 38 εξ.), είτε καλούμενος «και άλλος μαθητής» (18,15), «ο μαθητής ο άλλος» (20,2 3), «ο άλλος μαθητής» (20,4 8) ή «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» (13,23 19,26 21,7 20) δηλώνεται σαφώς από το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. και το συγγραφέα του κεφ. 21 όχι βέβαια ως ο Ζεβεδαίος: «Ούτος εστιν ο μαθητής ο μαρτυρών περί τούτων και ο γράψας ταύτα και οίδαμεν ότι αληθής αυτού η μαρτυρία εστιν» (21,24). Πρώτος αυτός παρουσιάζεται σαν ο πιο αγαπημένος μαθητής του Ιησού, ο Ιεροσολυμίτης. Αυτός παρουσιάζεται ως ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγελίου. Γι' αυτό καθόλου δεν είναι παράξενο το ενδιαφέρον του για την ιεροσολυμιτική δράση του Ιησού καθώς και για τη σχέση του προς την καθεστηκυία ιουδαϊκή θεολογία είτε των Ιεροσολύμων είτε της Ιάμνειας.

Αυτά –με λίγα λόγια– για το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. καθώς και για τη σύγκρισή του στο κεφ. 21 με την ηγετική θέση και το κύρος του Πέτρου μέσα στην Εκκλησία, που κάνουν όχι δύσκολη αλλά αδύνατη την ταύτιση αυτού του Ιωάννη με τον Ιωάννη το Ζεβεδαίο. Αλήθεια ποιος θα μπορούσε να δεχθεί ότι ο Ζεβεδαίος Ιωάννης, ο «Ιουδαιοχριστιανός», μπορούσε να γράψει ένα Ευαγγέλιο τόσο ελληνίζον και διαφορετικό από τα Συνοπτικά; Ένας άνθρωπος που μαζί με τον Ιάκωβο τον Αδελφόθεο και τον Κηφά κατατάσσεται στους «δοκούντες στύλοι είναι» του Ιουδαιοχριστιανισμού της Παλαιστίνης από τον ίδιο τον Παύλο (Γαλατ. 2,9); Υπάρχουν, βέβαια, άλλου είδους διαστάσεις απόψεων στο θέμα αυτό. Μάλιστα, ο Bultmann θεωρεί το πρόσωπο του

αγαπημένου μαθητή «φανταστικό», για να προσδοθεί έτσι μεγαλύτερο κύρος σε όσα γράφει ο αληθινός συγγραφέας. Το ίδιο και ο Barnabas Lindars, ό.π., σελ. 22 εξ., κ.ά. Ο Bultmann θεωρεί τον Ιωάννη «τον αγαπημένο μαθητή» ως δημιουργήμα του Αναθεωρητή, για να δώσει έτσι κύρος στο Δ' Ευαγγ. Κάπως παρόμοια και άλλοι εξηγητές, ενώ άλλοι ψάχνουν να τον βρουν μεταξύ των άλλων μαθητών, εκτός του Ζεβεδαίου. Πάντως, εμείς συμφωνούμε με τον εκδότη του Δ' Ευαγγ. πως ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. ήταν ο Ιεροσολυμίτης μαθητής του Ιησού Ιωάννης.

Όλα όσα προηγήθηκαν περί του Δ' Ευαγγ. και της Μ. Ασίας δεν υποδηλώνουν πως ο αγαπημένος του Ιησού μαθητής, όχι ο Ζεβεδαίος, δεν επισκέφθηκε ποτέ τη Μ. Ασία ή ενδεχομένως δεν ανέπτυξε κάποια δραστηριότητα και εκεί. Το Ευαγγέλιό του προϋποθέτει άλλες καταστάσεις, όχι τις Μικρασιατικές που ξέρουμε. Η Μ. Ασία αποτέλεσε μαγνήτη ιεραποστολικό για τους επιφανείς ηγέτες της Εκκλησίας. Δεν γνωρίζουμε όμως ειδικότερα τίποτε ως προς τον Ιωάννη, αφού το όνομά του μπερδεύτηκε με τον Ιωάννη, το συγγραφέα της Αποκάλυψης. Ακόμα και ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας (150-215 μ.Χ.) στη μελέτη του «Τίς ο Σωζόμενος Πλούσιος», περί το τέλος αυτής, κάνει μακρό λόγο περί κάποιου χριστιανού που έγινε ληστής αλλά, με τη μεσολάβηση του «πρεσβύτερου» Ιωάννη, που τον γνώριζε, επέστρεψε στην πίστη. Σημειώνει, μάλιστα, πως πρόκειται περί Ιωάννη του αποστόλου, ο οποίος «από της Πάτμου νήσου μετήλθεν επί την Έφεσον». Γνωρίζει δηλ. και ο Κλήμης τη γνωστή μας από τον Ειρηναίο παράδοση. Είναι, αντίθετα, πολύ σημαντική για το ζήτημα που συζητάμε η σιωπή του Ιγνατίου, επισκόπου της Αντιόχειας, ο οποίος πορευόμενος μέσω Μ. Ασίας προς Ρώμη έγραψε 7 επιστολές σε επτά διαφορετικές Εκκλησίες της Μ. Ασίας περί το 105-107 μ.Χ., στις οποίες αναφέρεται, βέβαια, στον Απόστολο Παύλο σχετικά με την περιοχή, πουθενά όμως δεν κάνει λόγο περί του Απόστολου ή Ευαγγελιστή Ιωάννη, προς τον οποίο, ας σημειωθεί, ο Ιγνάτιος μοιάζει αφάνταστα ως προς τις ιδέες και ως προς το ύφος. Το ίδιο συμβαίνει και με την Επιστολή προς Φιλιππησίους του Πολύκαρπου Σμύρνης (εκ 14 κεφαλαίων), όπου καμία μνεία δεν γίνεται περί Απόστολου Ιωάννη στην περιοχή της Ασίας, ενώ υπάρχουν υπαινιγμοί γνώ-

σης των Επιστολών της Κ.Δ., ιδίως του Παύλου, του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου, όπως και υπαινιγμοί των Επιστολών Α΄ και Β΄ Ιωάννη. Τα ίδια ισχύουν και για το «Μαρτύριον Πολυκάρπου» (Επιστολή της Εκκλησίας της Σμύρνης προς άλλες, περί το 156 μ.Χ.). Κάνει εντύπωση η απουσία όποιας μνήμης ενός Αποστόλου και Ευαγγελιστή, όπως ο Ζεβεδάιος Ιωάννης, αν δεχθούμε πως αυτός έδρασε στη Μ. Ασία.

Η περί του συγγραφέα του Δ΄ Ευαγγ. παρουσίαση που έγινε εδώ κλείνει αυτή την εισαγωγική παράγραφο ως προς τη σχέση των δύο μαθητών του Ιησού που φέρουν το όνομα Ιωάννης τόσο μεταξύ τους, όσο και προς τη Μ. Ασία και προς τη συγγραφή του Δ΄ Ευαγγελίου.

## 2. Ο χαρακτήρας του Δ΄ Ευαγγελίου και η σχέση του προς τα Συνοπτικά

Το Δ΄ Ευαγγέλιο διαφέρει από τα Συνοπτικά Ευαγγέλια ως προς το υλικό από τη ζωή και τη διδασκαλία του Ιησού που προσφέρει, ως προς τη μορφή του υλικού, ως προς το διάγραμμα της δημόσιας δράσης του Ιησού και ως προς το πνευματικό υπόβαθρο των θεολογικών εννοιών και εικόνων, από τις οποίες αντλεί ο Ευαγγελιστής. Περί του τελευταίου τούτου θέματος θα γίνει εν εκτάσει λόγος στις επιμέρους περί του Ιωάννη εισαγωγικές μελέτες που ακολουθούν, διότι επ' αυτού κυρίως δίστανται οι απόψεις των νεότερων ερευνητών και λόγω της σπουδαιότητας που έχει για την ερμηνεία του Ευαγγελίου.

Τα τρία πρώτα Ευαγγέλια έχουν τα εξής όχι κοινά, αλλά παραπλήσια προς το τέταρτο: τη διήγηση του Πάθους (ιη΄-ιθ΄), την κάθαρση του Ναού από τους πωλητές (β΄ 13-16), τον πολλαπλασιασμό των άρτων (στ΄ 2-13), τον περίπατο πάνω στη θάλασσα (στ΄ 16-21), την άλειψη διά του μύρου (ιβ΄ 1-8) και τη θριαμβευτική είσοδο στα Ιεροσόλυμα (ιβ΄ 12-16). Το σπουδαιότερο όμως είναι ότι και τα τέσσερα Ευαγγέλια εκπροσωπούν τα ίδια θεμελιώδη και βασικά στοιχεία του αρχικού κηρύγματος: Και στα τέσσερα ο παλαιός αιώνας θεωρείται ότι καταργήθηκε και αναγγέλλεται η ανατολή του μέλλοντα αιώνα, οι προφητείες της Π.Δ. πιστεύεται ότι εκπληρώθηκαν στο πρόσωπο του Ιησού, ο Μεσσίας ήλθε στο πρόσωπο του Ιησού εκ

σπέρματος Δαβίδ, δίδαξε καινή διδαχή και έκαμε σημεία και τέρατα, θανατώθηκε, τάφηκε, αναστήθηκε και καλεί τώρα διά της Εκκλησίας πάντες σε μετάνοια. Κοινό στοιχείο και στα τέσσερα Ευαγγέλια, ιδιαίτερα μεταξύ του Μάρκου και του Ιωάννη, αποτελεί η έναρξη της δημόσιας δράσης του Ιησού εν συσχετίσει προς την κίνηση του Ιωάννη του Βαπτιστή. Κοινή επίσης είναι και η θεμελιώδης για τη ζωή της Εκκλησίας παράδοση ότι ο Ιησούς εξέλεξε «δώδεκα» μαθητές για να συνεχίσουν το έργο της θείας οικονομίας, κοινή δε επίσης είναι η εικόνα της σχέσης τους προς τον Κύριο (αφοσίωση, άγνοια, έλλειψη κατανόησης, μεταπτώσεις μερικών από αυτούς). Και τα τέσσερα Ευαγγέλια, ιδιαίτερα ο Μάρκος και ο Ιωάννης, εμφανίζουν πολύ κριτική θέση έναντι του σύγχρονου τους Ιουδαϊσμού. Και στα τέσσερα Ευαγγέλια ο Ιησούς εμφανίζεται να καταστρατηγεί το Σάββατο. Επίσης, παρουσιάζουν ενότητα ως προς την ερμηνεία της ζωής και του θανάτου του Ιησού, καθώς και χαρακτηριστικές ιδιότητες ως προς την έννοια της διδασκαλίας του περί του Θεού Πατρός, περί της αγάπης του Θεού προς τον άνθρωπο και της οφειλόμενης στον Θεό εμπιστοσύνης του ανθρώπου, περί του νοήματος του σταυρού στη ζωή των ανθρώπων και περί αγάπης προς τους εχθρούς, περί νέας γεννήσεως και του βαπτίσματος, περί ευχαριστίας και συμμετοχής των ανθρώπων στο θάνατο του Ιησού, περί του ρόλου του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία, περί της καταδίκης του Σατανά ως άρχοντα του κόσμου διά της ελεύσεως και του έργου του Ιησού, περί της αναμενόμενης Κρίσης και της Δευτέρας Παρουσίας, κ.ο.κ.

Όλα αυτά τα θέματα εκπροσωπούνται μέσα στις δύο ευαγγελικές παραδόσεις, όχι όμως στον ίδιο βαθμό πάντοτε, ούτε με τον ίδιο χαρακτήρα. Πρέπει να έχει κανείς υπόψη αυτά όταν έρχεται να μιλήσει και περί των μεταξύ τους σαφών διαφορών. Τέτοιες διαφορές καθ' ύλην, αλλά και ως προς τη μορφή του κηρύγματος και ως προς τους χρησιμοποιούμενους θεολογικούς όρους και εικόνες, υπάρχουν και έχουν αναγνωρισθεί απ' αρχής από την Εκκλησία. Έτσι, από τις τρεις περίπου δεκάδες θαύματα που διηγούνται οι Συνοπτικοί, ο Ιωάννης αναφέρει μόνο δύο (τον πολλαπλασιασμό των άρτων και τον περίπατο πάνω στη θάλασσα). Εκτός αυτών των δύο, διηγείται άλλα πέντε (μεταβολή του ύ-

δατος σε οίνο, τη θεραπεία του υιού του βασιλικού, του παραλύτου στην Ιερουσαλήμ, του εκ γενετής τυφλού και την ανάσταση του Λαζάρου), τα οποία δεν μνημονεύονται από τους Συνοπτικούς. Καμία θεραπεία δαιμονιζομένου δεν αναφέρει ο Ιωάννης, ενώ αυτές αποτελούν τις περιπτώσεις θεραπειών οι οποίες εξαίρονται ιδιαίτερα από τους Συνοπτικούς.

Η σύνδεση των διαφόρων επεισοδίων από τη ζωή του Κυρίου έχει στους Συνοπτικούς το χαρακτήρα κομβολογίου. Ενίοτε, επεισόδια που έλαβαν χώρα σε διαφορετικό τόπο και χρόνο και λόγια που λέχθηκαν σε διαφορετική συνάφεια βρίσκονται στους Συνοπτικούς σε ομάδες. Είναι επί του προκειμένου πολύ χαρακτηριστική αυτού του είδους η ταξινόμηση του αφηγηματικού αφενός και του διδακτικού υλικού αφετέρου στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου. Αντίθετα, στον Ιωάννη, έχουμε ένα κατ' επιλογή μικρό αριθμό ιστορικών δραματικών σκηνών (ο αριθμός επτά των «Σημείων» δεν φαίνεται τυχαίος), οι οποίες αποτελούν αδιάσπαστη ενότητα, διότι τα επί μέρους συνδέονται και εσωτερικά, αλλά και με εγγύτερους τοπικούς και χρονικούς προσδιορισμούς. Εξ άλλου τα «Σημεία» στον Ιωάννη συνδέονται με ειδικό τρόπο προς τους μέσα στη συγκεκριμένη συνάφεια σχετικούς λόγους του Ιησού και φυσικά πολύ στενότερα από όσο συνδέονται τα θαύματα προς τα λόγια του Ιησού στους Συνοπτικούς. Τα «Σημεία» δεν σχετίζονται μόνο με το «νέο αιώνα» αλλά και με το νόημα της απόστολής του Ιησού, το οποίο αναπτύσσουν και οι συνδεόμενοι με αυτά λόγοι. Θα μπορούσε να πει κάποιος ότι τα «Σημεία» μαζί με τους συναφείς λόγους εκφράζουν διάφορες απόψεις του ενιαίου απολυτρωτικού έργου του Χριστού.

Εκεί όμως όπου η διαφορά μεταξύ Ιωάννη και Συνοπτικών καθίσταται εμφανέστερη είναι στα χρονικά και γεωγραφικά πλαίσια, στα οποία εκτυλίσσεται η δημόσια δράση του Ιησού. Αυτή κατά το Δ' Ευαγγέλιο αρχίζει όχι μετά τη σύλληψη του Βαπτιστή, αλλά πριν από αυτήν στη Γαλιλαία, κέντρο δε της δράσης του Ιησού είναι όχι η Γαλιλαία, αλλά τα Ιεροσόλυμα και η Ιουδαία. Ο Ιωάννης σημειώνει τουλάχιστον τέσσερις ανόδους του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, ενώ οι Συνοπτικοί εξιστορούν μόνο τα της τελευταίας ανόδου. Η διάρκεια της δράσης του

Ιησού είναι κατά τον Ιωάννη τρία έτη, ενώ στους Συνοπτικούς δεν έχουμε ούτε ενός πλήρους έτους δράση.

Κατόπιν, η διδασκαλία του Ιησού στα Συνοπτικά Ευαγγέλια αποτελείται από λόγια και παραβολές, η κατανόηση των οποίων είναι δυνατή στο πνευματικό υπόβαθρο του σύγχρονου ιουδαϊκού Φαρισαϊσμού και της αποκαλυπτικής προσδοκίας του Ιουδαϊσμού, ενώ στο Δ' Ευαγγέλιο αποτελείται από λόγους σχοινοτενείς ενίοτε και μονότονους, οι οποίοι έχουν ένα θέμα, το νόημα της αποστολής του θείου Λόγου για τη σωτηρία του κόσμου εδώ και τώρα. Καμιά από τις πάνω από πενήντα Παραβολές των Συνοπτικών δεν έχει ο Ιωάννης. Από τους τρεις παραβολικούς λόγους του Δ' Ευαγγελίου οι δύο αναφέρονται στον Ιησού ως ποιμένα και ο τρίτος, ο περί της αμπέλου και των κλημάτων, πιθανότατα παρουσιάζει την ενότητα του νέου Ισραήλ, της Εκκλησίας, με τον Χριστό στο μυστήριο της Ευχαριστίας. Αποτελούν, επίσης, χαρακτηριστικό των λόγων στον Ιωάννη οι παρανοήσεις των ακροατών, οι οποίες σκοπό έχουν είτε να καταστήσουν σαφέστερη την έννοια των λόγων είτε να δείξουν την τυφλότητα των εχθρών της πίστης ή την αδυναμία των μαθητών προ της έλευσης του Παράκλητου να εννοήσουν το βαθύτερο νόημα των λόγων του Ιησού είτε για να δηλώσουν ότι η διδασκαλία του Ιησού έχει ένα βαθύτερο εσωτερικό νόημα. Γενικά, στα Συνοπτικά Ευαγγέλια ο Ιησούς διδάσκει όπως οι μεγάλοι σύγχρονοί του Ιουδαίοι Ραββίνοι νομοδιδάσκαλοι και τα θέματά του είναι κυρίως τέτοια, όπως τα θέματα εκείνων, θέματα της ηθικής και κοινωνικής ιουδαϊκής ζωής εντός της εσχατολογικής προοπτικής του ερχομού της Βασιλείας του Θεού. Στο Δ' Ευαγγέλιο το κεντρικό θέμα των μακρών συνήθως διαλόγων είναι η πίστη ή η απιστία στον Υιό του Θεού. Τίποτε άλλο. Απ' αυτήν εξαρτάται η σωτηρία ή η απώλεια. Στους πρώτους η διδασκαλία έχει λαϊκό ηθικό χαρακτήρα, πλήρη παλαιστικών στοιχείων, ενώ στον Ιωάννη έχει αφηρημένο, επίσημο χαρακτήρα και είναι του ελληνιστικού σωτηριολογικού τύπου. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγέλιο μιλά την ίδια γλώσσα προς το Νικόδημο, προς τη Σαμαρείτιδα, προς τον όγλο και προς τους Μαθητές, παρομοίως όμως μιλάει και ο Βαπτιστής, οι Μαθητές, οι αδελφοί του Ιησού, ο εκ γενετής τυφλός κ.ο.κ.

Η σύγκριση της γλώσσας και του ύφους του Δ' Ευαγγελίου προς τα αντίστοιχα της Α' Επιστολής Ιωάννη υποχρεώνει ακόμη και τον αμαθή στην εξαγωγή του ακόλουθου συμπεράσματος: ο Ιησούς μιλάει τη γλώσσα του Ευαγγελιστή.

Σε σχέση με τα ιδιαίτερα πνευματικά ενδιαφέροντα και την πνευματική γλώσσα πρέπει να σημειωθούν και τα εξής: Στα Συνοπτικά Ευαγγέλια κεντρικές θεολογικές έννοιες είναι οι ακόλουθες αποκαλυπτικές ιδέες: ο παρών αιώνας και ο αιώνας ο ερχόμενος, η βασιλεία του Θεού ή των ουρανών, ο Μεσσίας ή ο Υιός του Ανθρώπου, η μετάνοια, ενώ η κατάργηση του παρόντα αιώνα και η έλευση του ερχόμενου παρουσιάζεται αφενός μεν στη νικητήρια μάχη του Χριστού κατά του Σατανά στις περιπτώσεις των ασθενειών και του θανάτου, αφετέρου δε στη ριζική μεταρρύθμιση του Νόμου και τη δημιουργία ενός νέου ήθους και μιας νέας σχέσης προς τον Θεό και τον πλησίον. Στο Δ' Ευαγγέλιο η κρισιμότητα της θέσης του ανθρώπου και η έξοδος απ' αυτήν εκφράζονται σε μια άλλη πνευματική γλώσσα. Ο παρών και ο ερχόμενος αιώνας εκφράζονται κυρίως με τις αντιθέσεις άνω και κάτω, ουρανός και κόσμος, θάνατος και ζωή ή αιώνια ζωή, σκότος και φως, ψεύδος και αλήθεια ή γνώση, απιστία και πίστη κ.τ.τ. Και στα τέσσερα Ευαγγέλια στο κέντρο είτε του αφηγηματικού είτε του διδακτικού υλικού βρίσκεται το μυστικό της προσωπικότητας του Ιησού ως της αυτοαποκάλυψης του αιώνιου Υιού του Θεού. Αλλά ενώ στους Συνοπτικούς η αποκάλυψη ακολουθεί κάποια βαθμιαία πορεία και την κατεύθυνση προς τα έσχατα και τη Βασιλεία του Θεού, στο Δ' Ευαγγέλιο δηλώνεται ευθύς από τις πρώτες λέξεις με τον ύμνο προς τον Λόγο, με τρόπο δηλ. λειτουργικό, η ταυτότητα του Ιησού ως του αιώνιου Λόγου του Θεού και οι μαθητές στα «Σημεία» ευθύς εξ αρχής διακρίνουν σε όλο το μεγαλείο τη «δόξα» του Ιησού, δηλ. το μεγαλείο του νοήματος του Σταυρού και της Ανάστασής του. Η συμμετοχή σ' αυτό σημαίνει επάνοδο μαζί με τον Ιησού στον Πατέρα. Ενώ στους Συνοπτικούς η μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού αποτελεί μυστικό, αποκαλυπτόμενο μόνο σε όσους έχουν «οφθαλμούς» για να βλέπουν και «ώτα» για να ακούουν, κατά το Δ' Ευαγγέλιο ο Ιησούς διακηρύσσει ενώπιον όλων και από τα δώματα ποιος πράγματι είναι. Στους Συνοπτικούς όλα τείνουν προς την μετά το

θάνατό του επάνοδο του Ιησού εν δόξη και την εγκατάσταση της Βασιλείας του Θεού στον κόσμο. Στον Ιωάννη τονίζεται κυρίως η άποψη της συναγωγής πάντων κοντά στον Πατέρα, όπου ο Ιησούς επανήλθε μετά την Ανάστασή του. Επίσης, στο Δ' Ευαγγέλιο αποζητεί κανείς την αγάπη και συμπάθεια του Ιησού προς τους αματωλούς, τους τελώνες, τους απερριμένους, τον όχλο. Την κριτική κατά των υπερήφανων θεολόγων και της ιεροκρατικής τάξης της εποχής βρίσκουμε και στον Ιωάννη και στα Συνοπτικά. Βέβαια και ο Ιωάννης μιλάει περί «εντολών» και της τήρησής τους ως της ουσίας της «αληθείας», μιλάει όμως, ιδίως στον αποχαιρετιστήριο λόγο, περί «αγάπης». Πρέπει όμως να αναγνωρισθεί γενικά ότι θα αποτελούσε παρεξήγηση του χαρακτήρα του Δ' Ευαγγελίου η αναζήτηση σ' αυτό των στοιχείων του νέου ήθους, όπως αυτό διατυπώνεται στη Συνοπτική παράδοση σε αντίθεση προς το νομικό φαρισαϊκό ήθος. Ο Ιωάννης λόγω του ειδικού χαρακτήρα του Ευαγγελίου του (πολύ κλειστή κοινότητα με πολλούς εχθρούς) ενασμενίζει στην αγάπη του Ιησού προς τους Μαθητές του και προς τους ιδίους, η δε έννοια της αγάπης και στο Ευαγγέλιο και στην Α' Επιστολή έχει εκκλησιολογικό μάλλον περιεχόμενο.

Οι διαφορές αυτές των Συνοπτικών και του Ιωάννη δεν διέφυγαν της προσοχής της Εκκλησίας ούτε των πολεμιών της. Ο Ωριγένης αντιμετώπιζε επί του προκειμένου τις κρίσεις του Κέλσου αναπτύσσοντας τη θεωρία ότι το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο εξ έπόψεως υλικού και θεολογικά συμπληρώνει τα Συνοπτικά, κάτι που δεν υποστηρίζεται εκ των πραγμάτων. Ήδη ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας ονομάζει προσφύεστερα το κατά Ιωάννην «πνευματικόν», τα δε λοιπά «σωματικά». Ο Ευσέβιος και ο Επιφάνιος προσπάθησαν να δείξουν το συμπληρωματικό χαρακτήρα του Δ' Ευαγγελίου ως προς τα τρία πρώτα. Και ο Αυγουστίνος έγραψε περί της συμφωνίας των τεσσάρων Ευαγγελιστών. Η αρχαία Εκκλησία δεν είδε ως σημαντικές τις διαφορές μεταξύ Συνοπτικής και Ιωάννειας παράδοσης, όπως ενίοτε τις τόνισε η νεότερη κριτική. Πρόσεξε περισσότερο τη γενικότερη συμφωνία.

Στη νεότερη κριτική έρευνα διατυπώθηκαν και υποστηρίχθηκαν περί της σχέσης Συνοπτικών και Ιωάννη τρεις υποθέσεις: α) Κατά την υπόθεση περί προσθηκών, καθώς ακριβώς δεχόταν και η αρχαία Εκκλη-



σία, ο Ιωάννης αναλαμβάνει συνειδητά το ρόλο του τέταρτου Ευαγγελιστή και γράφει το δικό του Ευαγγέλιο έχοντας ως προϋπόθεση τα τρία άλλα. β) Άλλοι κριτικοί τονίζουν τον εντελώς ιδιότυπο και ανεξάρτητο από τη Συνοπτική παράδοση χαρακτήρα του Δ' Ευαγγελίου και δέχονται ότι ο Ιωάννης ασφαλώς δεν είχε υπόψιν του τα κείμενα των Συνοπτικών. Πολλοί εξ αυτών δέχονται ότι ο Ιωάννης και οι αναγνώστες του απλώς γνώριζαν από το προφορικό κήρυγμα κάποιες παραδόσεις όμοιες προς εκείνες των Συνοπτικών. γ) Αυτοί που αρνούνται την αποστολικότητα του συγγραφέα του Δ' Ευαγγελίου ισχυρίζονται ότι αυτό γράφτηκε εν γνώσει της συνοπτικής γραπτής παράδοσης και προς το σκοπό να την υποκαταστήσει. Αλλά η τελευταία αυτή άποψη είναι εντελώς λαθεμένη, διότι η αποδοχή του Δ' Ευαγγελίου από την Εκκλησία δεν προκάλεσε καμιά αναταραχή, όπως θα συνέβαινε, αν αλήθευε η υπόθεση αυτή. Η αρχαία Εκκλησία διαπίστωσε νωρίς διαφορές στο ιστορικό μέρος, όχι όμως και αντιθέσεις και τις είδε με συμφιλίωτικό πνεύμα. Το πώς γεννήθηκε αυτό πνεύμα θα δούμε στη συνέχεια.

### 3. Ιστορία και θεολογία στο Δ' Ευαγγέλιο

α) Στον Παύλο, ως γνωστό, ο Ιησούς κατά σάρκα, ο ιστορικός Ιησούς, δεν ενδιαφέρει θεολογικά. Μόνο η Σταύρωσή του έχει βαθύτατο νόημα, κατά τον Απόστολο, γιατί στο σταυρό του Ιησού έγινε η δικαίωση της ανθρωπότητας όχι «εξ έργων Νόμου αλλά διά πίστεως Ιησού Χριστού», πίστεως στη χάρη και την αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο. Αυτό είναι το «Ευαγγέλιο» του Παύλου, ενώ για την ιστορία του Ιησού ο Παύλος δεν ενδιαφέρεται και δεν αναφέρεται σ' αυτήν σχεδόν καθόλου, ενώ βέβαια πρέπει να την γνώριζε. Εξάλλου, ο Ιωάννης χρησιμοποιεί την ιστορία μάλλον ως κέλυφος, ως «μέσον». Ως εκ τούτου, και προς τους δύο μεγάλους θεολόγους του αρχικού χριστιανισμού απευθύνεται το ίδιο περίπου σήμερα ερώτημα: Έλειπε τελείως από τον Ιουδαϊσμό η δυνατότητα αναζήτησης στον ιστορικό Ιησού του θείου Σωτήρα κι αυτό που τελικώς επικράτησε επιβλητικά στον Ιουδαϊσμό ήταν η απόρριψή του;

Τη μη αναζήτηση Σωτήρα στο πρόσωπο του Ιησού από τον Ιουδαϊσμό ο Παύλος εκφράζει με σχετική αδιαφορία περί του ιστορικού Ιησού, εξαίρει όμως τη θεολογική σημασία της σε θάνατο καταδίκης του από τους Ιουδαίους! Ο Ιωάννης τονίζει το ίδιο πράγμα, δείχνοντας επίσης πώς και γιατί οι Ιουδαίοι απέρριψαν τον ιστορικό Ιησού. Πρέπει να δούμε τη συνάντηση των περί του Ιησού παραδόσεων και, από αυτή τη σκοπιά, το θέμα: ιστορία-θεολογία.

Το αστείο είναι πως ούτε οι αναμφισβήτητες σχέσεις του Παύλου προς τον παλαιστικό χριστιανισμό ούτε η ίδια η ιστορική αφήγηση του Ιωάννη στο Δ' Ευαγγέλιο επιτρέπουν το σχηματισμό μιας ακραίας άποψης: έλλειψη δηλ. κάποιας ιστορικής αναζήτησης του Ιησού και επικράτηση της άποψης περί απόρριψής της. Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ασφαλώς ποιο είναι το θέμα που εξετάζουμε εδώ: εξετάζουμε ποια είναι η σχέση ιστορίας και θεολογίας στο Δ' Ευαγγ. Έχει η καθεμία τον δικό της χαρακτήρα ή ο Δ' Ευαγγελιστής συγχωνεύει, με δική του τεχνική, ιστορία και θεολογία, κάτι που φυσικά μεταβάλλει ολόκληρο το Δ' Ευαγγ. από ιστορία μάλλον σε θεολογική πραγματεία; Στο κάτω-κάτω ο Παύλος έγραψε Επιστολές, δεν έγραψε Ευαγγέλιο, μια έκθεση δηλ. περί του Ιησού ως διδασκάλου και ως τελούντος «Σημεία», αφηγηματική από τα χρόνια της Βάπτισής του στον Ιορδάνη μέχρι το Σταυρό και την Ανάσταση. Με δυο λόγια το ερώτημα είναι: ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί την ιστορία «ως ιστορία» ή, όπως κάποιοι ισχυρίζονται, την έχει σχεδόν κάνει κατά δουλικό τρόπο υπηρέτρια της θεολογίας του περί του Χριστού και της σωτηρίας μας; Ο Παύλος, ως γνωστό, ισχυρίζεται ότι «ο Θεός του αιώνας τούτου (=ο Διάβολος) ετύφλωσεν τα νοήματα των απίστων εις το μη αυγάσαι τον φωτισμόν του ευαγγελίου της δόξης του Χριστού, ος έστιν εικών του Θεού» (Β' Κορ 4,4), δικαιολογεί δηλ. την όχι καθολική μεταξύ των ανθρώπων πίστη στον Ιησού και στο Ευαγγέλιό του: ο Διάβολος τυφλώνει τους ανθρώπους για να μη βλέπουν. Στον Ιωάννη όμως αυτή η απιστία προς τον Ιησού και τη διδαχή του από μέρους των Ιουδαίων έχει μια καθολικότητα ή, για να το πούμε πιο σωστά, αυτό που επιδιώκεται είναι να της δοθεί ένας καθολικός χαρακτήρας. Είναι σαφές τι θέλουμε να πούμε: δεν μπορούσαν να θέλουν να πιστέψουν!

Για να το καταλάβει όμως αυτό ακόμα καλύτερα ο αναγνώστης, του συνιστούμε να σκεφθεί πώς έχει το παράλληλο θέμα στα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Εκεί, η αντίσταση και η απόρριψη του Ιησού, ιδίως από τα θρησκευτικά κόμματα και τις αρχές, είναι σχεδόν καθολική, υπάρχουν όμως ομάδες λαού, ιδίως στη Γαλιλαία, που τον αναζητούν και ανταποκρίνονται στο κήρυγμά του και στα έργα του και δοξάζουν τον Θεό επανειλημμένως για την αποστολή του. Εξάλλου, ο καθένας, διαβάζοντας τα Ευαγγέλια διαπιστώνει πως στα Συνοπτικά άλλη είναι η «γλώσσα» του Ιησού κατά το κήρυγμά του, ενώ άλλη είναι η γλώσσα που χρησιμοποιούν οι Συνοπτικοί Ευαγγελιστές. Ε, λοιπόν, αυτή η διαφορά δεν υπάρχει στο Δ' Ευαγγ., όπου η γλώσσα είναι η ίδια είτε ως προς την αφήγηση του Δ' Ευαγγελιστή είτε ως προς τη διδασχή του Ιησού. Μήπως, λοιπόν, για κάποιους λόγους, ο Δ' Ευαγγελιστής έκανε ένα κράμα από τα δύο αυτά; Ανάμιξε όχι μόνο το δικό του λεκτικό προς αυτό του Ιησού αλλά επίσης και μια θεολογία περί πλήρους απόρριψης του Ιησού κατά την παρουσίαση των αφηγηματικών περιστατικών της ζωής του, επειδή οι Ιουδαίοι απέρριψαν τον Ευαγγελιστή και την κοινότητά του, μετά ιδίως την περί το 80 μ.Χ. αποβολή των χριστιανών από τη Συναγωγή, οπότε έχαναν τόσο τη θρησκευτική όσο και την εθνική τους ταυτότητα;

Όπως βλέπετε υπάρχει στο Δ' Ευαγγ. σοβαρό πρόβλημα στις σχέσεις ιστορίας και θεολογίας, όταν κανείς μαζί με τη θρησκεία του χάνει και το έθνος του. Είναι μάλιστα στα κεφ. 5-12 πάρα πολλές οι περιπτώσεις που οι Ιουδαίοι θέλουν να σκοτώσουν τον Ιησού ή γίνονται απόπειρες να τον συλλάβουν, αυτός όμως, επειδή είναι αυτός που είναι, θαυματουργικά διαφεύγει τον κίνδυνο! Διερωτάται κανείς περί τίνος εδώ πρόκειται. Έχουμε να κάνουμε με ιστορία ή με τη θεολογία του Δ' Ευαγγ.; Το κυρίαρχο, λοιπόν, θέμα της αφήγησης ή της ιστορίας και της έκθεσης της θεολογίας, ιδίως στα κεφ. 5-12, είναι κυρίως η απιστία του κόσμου, του οποίου κόσμου ο Άρχων σκλήρυνε τις καρδιές και τύφλωσε τους οφθαλμούς, όχι έτσι απλώς με μια γενική και μάλλον αυτονόητη έννοια αλλά με την ειδική έννοια της ιδιάζουσας και βαθύτατα οντολογικής πάλης του φωτός προς το σκότος. Η ενσάρκωση και η διακονία του Ιησού συνιστούν καταλυτική επίθεση κατά της δύναμης του

σκότους (3,19-21· 8,12· 9,5· 39-41· 12,35-36α· 46). Δεν τονίζεται ο ρόλος του Ιησού ως Απεσταλμένου για να οδηγήσει ιδίως στη σωτηρία, η έμφαση δεν είναι τόσο στη σωτηρία που φέρει ο Απεσταλμένος, όπως συμβαίνει με τα έργα και τα λόγια του Ιησού στα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Στον Ιωάννη, χωρίς, βέβαια, να απουσιάζει το στοιχείο αυτό, εκείνο που εξαιρείται είναι η απόρριψη του ίδιου του Απεσταλμένου, ο οποίος επιτελεί την σωτηρία ως ο εξ ουρανού Σωτήρας μόνο με την ύψωσή του ως Υιού του Ανθρώπου επί του Σταυρού ή ως ο Ποιμένας που προσφέρει τη ζωή του υπέρ των προβάτων.

Μήπως άλλο περίμενε ο Ιωάννης από την Εκκλησία και άλλο του ήλθε, από την άποψη έκτασης του κακού και της δύναμής του; Να πούμε πως το «μικρό ποίμνιο» είναι υπεύθυνο αυτής της μονόπλευρης αρνητικής ιστορικής και θεολογικής έμφασης στο Δ' Ευαγγ.; Είναι, βέβαια, δυνατό να επηρέασε ο παράγων αυτός, όχι όμως με την έννοια ότι από μόνος του μπορεί να εξηγήσει το φαινόμενο. Το αστείο είναι ότι, παρά τα παραπάνω, μπορεί κανείς να απαριθμήσει πλείστα όσα γεγονότα εκφραστικά μιας θετικής σωτηριολογικής εικόνας του Απεσταλμένου. Τέτοια π.χ. είναι ο στίχ. 1,12 «όσοι δε έλαβον αυτόν...» του Προλόγου, καθώς και τα περί της κλήσεως των πρώτων Μαθητών, συν το θαύμα στην Κανά, που εμβάθυνε την πίστη τους –ή η Γαλιλαϊκή κρίση στο κεφ. 6 που ξεκαθάρισε, εκτός των άλλων, ποιοι είναι οι γνήσιοι κύριοι συνεργάτες και Μαθητές του Ιησού– και αυτοί οι Δώδεκα συμβαίνει να ανεβαίνουν μαζί του στα Ιεροσόλυμα, όπου η φωλιά των εχθρών του Ιησού, αν και ουδέποτε ο Δ' Ευαγγελιστής τους αναμιγνύει στον κίνδυνο που διέτρεχε ο ίδιος. Το κεφ. 10 σαφώς και επανειλημμένως τονίζει ότι τα πρόβατα αναγνωρίζουν τη φωνή του ποιμένα τους, όπως ακριβώς έγινε με τον τυφλό στο κεφ. 9. Πέραν του κύκλου των Μαθητών αναφέρονται άνθρωποι που πίστεψαν στον Ιησού σε όλη την πορεία της αφήγησης, πέραν από την περίπτωση της Σαμαρείτιδας, του εκατόνταρχου και των Γαλιλαίων εν γένει, του Λαζάρου και κατοίκων της Βηθσαϊδά! Αυτοί όλοι είναι εκπρόσωποι του: «όσοι δε έλαβον αυτόν, έδωκεν αυτοίς εξουσίαν τέκνα Θεού γενέσθαι...». Βέβαια, η αφοσίωση των Μαθητών πουθενά δεν εξαιρείται (εκτός του κεφ. 6, όπου υπονοείται) σε όλη την πορεία των κεφ. 1-12· στο δεύτερο μέρος του Δ'

Ευαγγ. (κεφ. 13-17), εκεί αναγνωρίζεται ο ρόλος των Μαθητών στην παραπέρα εδραίωση του χριστιανισμού, αν και δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε τους λόγους του Ιησού προς το Θωμά που κλείνουν το Δ' Ευαγγ.: «ότι εώρακάς με πεπίστευκας· μακάριοι οι μη ιδόντες και πιστεύσαντες» (20,29 β). Μάλιστα, επειδή ο λόγος εδώ ειδικότερα περί των Μαθητών, εξαιτίας της έντονης χριστολογικής τάσης του Δ' Ευαγγ. οι Μαθητές στο πρώτο μέρος του Δ' Ευαγγ. (κεφ. 1-12) δείχνουν σε όλα τη συγκατάθεση περίπου κομπάρσου στο εκτυλισσόμενο δράμα! Κι οι Μαθητές αυτοί είναι κατά κάποιο τρόπο δημιουργία του Πατρός και του Υιού, κατά τη σαφή διδασκαλία του Ευαγγελίου (6,70). Τι άραγε θέλει να πει με όλα αυτά; Μήπως συμπιέζει κάποια γεγονότα για να εξάρει την έννοια άλλων;

Όλα όμως αυτά, αυτονόητα στη σημασία τους επιμέρους γεγονότα, δεν καθιστούν μάταιο το ερώτημα μήπως η έννοια της «απόρριψης» επικαλύπτει όλα αυτά με την έννοια της απόδοσης της κύριας έμφασης του Ιωάννη στη δύναμη του σκότους, που είναι η ίδια για όλους τους ανθρώπους; Γιατί άραγε τα «Σημεία» αποτυγχάνουν να υπερπηδήσουν τη δυσκολία αυτής της απιστίας; Αν και ο άνθρωπος της εποχής εκείνης πίστευε πολύ ευκολότερα στο θαυματουργικό, αφού ο κόσμος του Δ' Ευαγγ. δεν είχε της δικής μας εποχής προβλήματα με το θαύμα· παρατάυτα ο λαός δεν εξάγει από τα «Σημεία» τα ορθά συμπεράσματα περί του προσώπου του Ιησού και με βάση αυτά δεν νιώθει ότι μπορεί να προχωρήσει σε ρήξη προς το παραδοσιακό ιουδαϊκό του περιβάλλον. Ας αφήσουμε κατά μέρος ότι, όχι εμφανώς για την αρχική πηγή των «Σημείων» αλλά για τον Δ' Ευαγγελιστή, τα «Σημεία» δεν είναι μόνο θαύματα αλλά και παραβολές! Το θαύμα στην Κανά π.χ. ή η θεραπεία του Τυφλού στο κεφ. 9. Όλα αυτά που συμβαίνουν ίσως μπορούν να θεωρηθούν μέχρις ένα βαθμό σαν κάτι κάπως φυσικό, όπως στους Συνοπτικούς και να μη δικαιολογούν την άγρια και σκληρή κριτική κατά των Ιουδαίων για την απιστία στα «Σημεία» που έχουμε στον Ιωάννη. Κάποιος άλλος λόγος πρέπει να ωθεί για μια τόσο αυστηρή κριτική. Κι αυτό κατά τους σύγχρονους αναλυτές είναι η ρήξη στις σχέσεις μεταξύ Ιωάννειας κοινότητας και Ιουδαϊκής Συναγωγής το 83 μ.Χ., όταν οι χρι-

στιανοί εκδιώχθηκαν από τη Συναγωγή, χάνοντας μαζί θρησκεία και εθνικότητα.

Ολόκληρο το βιβλίο της Αποκάλυψης από τον πρώτο μέχρι τον τελευταίο στίχο έχει ακραιφνώς «αποκαλυπτικό» χαρακτήρα. Όποιος κι αν ήταν «ο προφήτης Ιωάννης», απευθύνεται στις Μικρασιατικές Εκκλησίες στο υπόβαθρο της χριστιανικής κατήχησής τους σε μια ακραιφνώς Αποκαλυπτική Εσχατολογία. Το «παρόν» έχει νόημα αποκλειστικά γιατί υπάρχει «το μέλλον»: πρόκειται για μια διαφορετική τοποθέτηση απ' αυτήν που βρίσκουμε στο Δ' Ευαγγέλιο.

Νομίζω πως το γενικότερο πρόβλημα της σχέσης ιστορίας και θεολογίας στο Δ' Ευαγγ. πρέπει να έγινε κατανοητό. Δύο λόγια ακόμα για την κατά τη γνώμη μας πιθανή αιτία αυτής της έμφασης, πέραν του ήδη μνημονευθέντος, ότι δηλ. ο Δ' Ευαγγελιστής περίμενε –δεν ξέρουμε πώς– μιαν πλουσιότερη αποδοτικότητα για το χριστιανισμό από μέρος του συγχρόνου του Ιουδαϊσμού. Σήμερα, στην Ιωάννεια έρευνα έχει γίνει ευρέως δεκτή η άποψη ότι στο πρώτο μέρος του Δ' Ευαγγελίου κατά την εκτίμηση των πραγμάτων ασκείται πολύ βαθιά επίδραση από το γεγονός της έξωσης της χριστιανικής Παλαιστινής κοινότητας από τη Συναγωγή το 83 μ.Χ. από τη ραββινική της ηγεσία –γεγονός που δημιούργησε βαθύ εθνικό, κοινωνικό και θρησκευτικό τραύμα στα μέλη της Ιωάννειας κοινότητας.

#### 4. Σχέσεις του Δ' Ευαγγελίου προς το Γνωστικισμό

Η συνέχεια αυτής της εισαγωγής πρέπει να δώσει στον αναγνώστη μια αρχική γεύση κάποιων άλλων είτε θεολογικών είτε φιλολογικών είτε ιστορικών ζητημάτων που θα συναντάει κατά την ευρύτερη ανάπτυξη των νοημάτων του Ευαγγελίου σχεδόν σε κάθε βήμα –ζητημάτων όχι εύκολων στην εξήγησή τους, γι' αυτό και η υπάρχουσα περί αυτών διάσταση απόψεων μεταξύ των ερευνητών.

Πολλές φορές στην περί το κατά Ιωάννην φιλολογία γίνεται λόγος περί επίδρασης επί του Δ' Ευαγγ. του πνευματικού ρεύματος που λέγεται Γνωστικισμός (βλ. το σχετικό λήμμα από τον Παν. Χρήστου στη Θ.Η.Ε. του Μαρίνου, τ. 4, στίχ. 591-602). Πρόκειται για θρησκευτικό

κίνημα που στηριζόταν σε μια αυστηρή διαρχία του ουράνιου και πνευματικού κόσμου αφενός προς τον υλικό δικό μας κόσμο αφετέρου. Το πλήρωμα των πνευμάτων που αποτελούν τον ουράνιο θείο κόσμο συνιστά τη θεότητα. Οι δυσάρεστες όμως εμπειρίες του ελληνορωμαϊκού κόσμου, που οδήγησαν στην πίστη αυτή, δέχονταν ότι η πτώση στοιχείων του θείου αυτού κόσμου προς τα κάτω συμπαρέσυρε και άλλα προς την ύλη, η οποία ταυτίζεται με το κακό, με το δικό μας δηλαδή κατώτερο κόσμο. Κάποια ουράνια δύναμη όμως ξεπέρασε όλες τις δυσκολίες της καθόδου και ήλθε στον κακό κόσμο μας με το σκοπό να αναστήσει μέσα σε όσους ανταποκρίνονταν στην προσπάθειά της τη μνήμη του ποιοι κάποτε ήσαν, από πού έπεσαν και να τους οδηγήσει για να μπορέσουν να σωθούν από τον κόσμο αυτόν, επιστρέφοντας σε εκείνον από όπου έπεσαν. Υπάρχουν διάφορες παραλλαγές αυτού του μύθου σε μια μεγάλη ποικιλία, γι' αυτό υπάρχει μεγάλη ποικιλία συστημάτων Γνωστικισμού. Η ουσία όμως παντού είναι αυτή που αναφέρθηκε.

Και στο κατά Ιωάννην, ο Λόγος «ην προς τον Θεόν» και έγινε άνθρωπος «ίνα πας ο πιστεύων εις αυτόν μη απόληται αλλ' έχει ζωήν αιώνιον». Η διδασκαλία του είναι η αληθινή γνώση του Θεού και περί της ανθρώπινης ζωής, μεταξύ όμως των Ιουδαίων συμπατριωτών του δε βρίσκει ανταπόκριση, συλλαμβάνεται στο τέλος και θανατώνεται με σταυρικό θάνατο. Ο Ιησούς όμως ανασταίνεται από το θάνατο και ανεβαίνει στους ουρανού απ' όπου είχε κατέλθει, στους κόλπους του Πατρός του. Εκεί οι οπαδοί του που γνώρισαν διά του Ιησού την αγάπη του Πατέρα Θεού τηρώντας τη διδασκαλία του και βοηθούμενοι από το Παράκλητο Πνεύμα θα τον συναντήσουν. Έτσι θα εκπληρωθεί ο σκοπός της Δημιουργίας του κόσμου από τον Θεό, ο οποίος τελικά φέρει στον κόσμο και τη Βασιλεία του.

Κάπως έτσι, πολύ συνοπτικά και ατελώς, είναι το Ευαγγέλιο που προσφέρει το κατά Ιωάννην. Το ερώτημα είναι: ποια σχέση έχουν όλα αυτά που κηρύττει περί του Ιησού ο Ιωάννης προς το πολυσχιδές και πολύπλευρο σύγχρονό του κίνημα του Γνωστικισμού.

Σύντομα πολύ θα λέγαμε εδώ τα εξής: Η γνώση του Θεού παίζει σημαντικό ρόλο στο κατά Ιωάννην, αντίθετα προς την άγνοια του Θεού

υπό των Ιουδαίων. Και αυτή η γνώση του Πατρός ως αγάπης δια του Υιού και απεσταλμένου του χαρίζει την αληθινή ζωή στον άνθρωπο εδώ και τώρα και στο μέλλον (κοντά στον Πατέρα και στη Βασιλεία). Δεν κηρύττει όμως ο Ιωάννης κάποια κοσμολογική διαρχία (dualismus) και τα περί «Σωτήρος» σχετίζονται όχι με κάποιο σωτηριολογικό μύθο αλλά με την υπόσχεση της Παλαιάς Διαθήκης για την αποστολή Μεσσία και Σωτήρα του λαού του Θεού. Έτσι προαναγγέλλεται η σωτηρία μέσα σε όλη την Παλαιά Διαθήκη. Ο Ιωάννης dualismus δεν είναι σχεδιασμένος στο πατριό κάποιας γνωστικής κοσμολογίας, αλλά βγαίνει ουσιαστικά από την παράδοση σε μια υπαρξιακή κρίση και νέα σχέση που δημιουργεί ο Ιησούς μεταξύ του ανθρώπου και του Θεού. Η αγάπη του Θεού, η εμπιστοσύνη στο σωτήρα Θεό σώζει τον άνθρωπο από τις εχθρικές του κόσμου δυνάμεις. Η εμπιστοσύνη πως ο Θεός αγαπάει τον άνθρωπο –αυτό δείχνει η αποστολή του Χριστού– δίνει στον άνθρωπο υπαρξιακά τη δυνατότητα να μεταβάλει τη στάση του έναντι του κόσμου, έναντι του παρόντος και του μέλλοντος.

Πολλοί εξηγητές μιλούν για κάποια γνωστική φορμαλιστική επίδραση της Γνώσης επί του Ιωάννη, αυτή όμως η επίδραση είναι πράγματι φορμαλιστική και γλωσσική όπου ανιχνεύεται, όχι ουσιαστική. Ίσως, ακόμα, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για απομυθευτικό, υπαρξιακό λόγο στο Δ' Ευαγγ. Η πίστη στην πρόσκληση του απεσταλμένου Σωτήρα είναι «γνώση», μία υπαρξιακή συγκατάθεση για αλλαγή της ζωής και του κόσμου, σύμφωνα με το μήνυμα της Παλαιάς και της λοιπής Καινής Διαθήκης περί αναδημιουργίας του κόσμου και του ανθρώπου, όχι υιοθέτηση κάποιου μύθου για πτώση και ανόρθωση. Η γλώσσα του Δ' Ευαγγ. ενίοτε εγγίζει τη γλώσσα των Γνωστικών, για να πει όμως διαφορετικά πράγματα. Τόσο διάφορα, ώστε ορισμένοι εξηγητές να κάνουν λόγο περί πολεμικής του Ιωάννη εναντίον των Γνωστικών στο Δ' Ευαγγ.

Το Γνωστικισμό θεωρούμε ως πνευματικό κίνημα των μεσαιών στρωμάτων. Ο Δ' Ευαγγελιστής έχει και αυτός αναγνώστες ανθρώπους μάλλον των μεσαιών στρωμάτων, όπως και οι Ιωάννεις Επιστολές, όχι αγρότες ή βαστάζους λιμανιών της Μεσογείου, ούτε φαίνεται να τον απασχολεί το θέμα «των πτωχών», όπως τους Συνοπτικούς Ευαγγελι-

στές. Όπως όμως περιγράφει τον Ιησού, μπορούμε γι' αυτόν να πούμε ότι ο άνθρωπος αυτός είναι ουρανοπολίτης με τον τρόπο που αυτό συνέβη αργότερα με το χριστιανικό Μοναχισμό; Ασφαλώς όχι. Στο θέμα όμως αυτό θα επανέλθουμε πάλιν και πολλάκις, παρά το γεγονός ότι ο τύπος της όποιας επίδρασης της Γνώσης επί του Ιωάννη είναι εντελώς γλωσσική και μακρινά σχηματική· δεν υπάρχει κανενός είδους σύμπτωση ή συμφωνία ιδεών. Ενώ το Δ' Ευαγγ. αντιμετωπίζει κυρίως την εχθρότητα του Ιουδαϊσμού κατά της Εκκλησίας, είναι, επίσης, φανερό ότι ο συγγραφέας αντιμετωπίζει κάποιου τύπου γνωστικές απόψεις που, καθώς φαίνεται, απειλούσαν τους αναγνώστες του.

Εξάλλου, από την κριτική κατά της Συναγωγής, ελληνικά γραμμένα και με εξήγηση πολλών δύσκολων όρων, πιστεύεται ότι ο Δ' Ευαγγελιστής πιθανότατα στοχεύει σε προσηλυτισμό Ιουδαίων της Διασποράς. Βέβαια, το ύφος του είναι του απολογητή και πολεμίου, δεν είναι του προσηλυτιστή. Ας μην ξεχνάμε ποτέ τη 12<sup>η</sup> ευλογία από τις 18 Shemoneh Esreh, που καταριέται τους Minim (Ιουδαίο-χριστιανούς) ως αιρετικούς και τους αφορίζει από τη Συναγωγή. Το Δ' Ευαγγ. προϋποθέτει πλήρη ρήξη προς την Ιουδαϊκή Συναγωγή, ιδίως μετά το 83 μ.Χ. Ούτε στη συνάφεια αυτή πρέπει να ξεχνάμε τις Επιστολές Ιωάννου που προέρχονται από τον ίδιο κύκλο με το Δ' Ευαγγ., αν και ίσως είναι προϊόντα άλλου συγγραφέα. Ο C. H. Dodd δέχεται ότι η Α' Επιστολή προέρχεται από άλλο συγγραφέα, ενώ ο Raymond Brown προτείνει τρεις διαφορετικούς συγγραφείς για τις τρεις Επιστολές.

Πού αναπτύχθηκε η Ιωάννεια σκέψη; Στη Β. Παλαιστίνη, στη Συρία, στην Αντιόχεια ή στην Έδεσσα; Φαίνεται πιθανό πως μετά την καταστροφή της Ιερουσαλήμ πολλοί Ιουδαίοι μετανάστευσαν είτε στη Συρία είτε στη Μ. Ασία είτε αλλού. Περί της σχέσης του Δ' Ευαγγ. προς το Γνωστικισμό δεν χρειάζεται εδώ να σημειωθούν περισσότερα, αφού για το θέμα αυτό ασχολείται εκτεταμένα ένα από τα ειδικά εισαγωγικά κεφάλαια αυτού εδώ του Υπομνήματος.

### 5. Η ενότητα του Δ' Ευαγγελίου και τα περί αναθεωρήσεων

Το θέμα τέθηκε κυρίως από τον Emmanuel Hirsch το 1936 σε δύο έργα του: *Das vierte Evangelium in seiner urs- prünglichen Gestalt* και στο *Studien zur Vierten Evangelium*, όπου ως τόπος έκδοσης του κατά Ιωάννην ορίζονται τα Ιεροσόλυμα και το υλικό του Δ' Ευαγγ. ταξινομείται σε επτά κύκλους με πέντε υποδιαιρέσεις ο καθένας. Μια γενιά αργότερα –πιστεύει ο Hirsch– έπεσε το κείμενο αυτό στα χέρια ενός Ζηλωτή, ο οποίος μετέβαλε το αρχικό ευαγγέλιο (α) με την προσθήκη του κεφ. 21, (β) το πλούτισε με μαρτυρίες από την Π.Δ., (γ) τόνισε τα σημεία αντίθεσης προς το Γνωστικισμό, (δ) πρόσθεσε κείμενα, όπως τα κεφ. 10 και 13,34-17,26, για να υπηρετήσει εκκλησιαστικές ανάγκες, μεταβάλλοντας έτσι τον αντινομικό Παυλιανισμό σε κήρυγμα της «καινής εντολής», ενώ ταξινόμησε την ιστορική αφήγηση στο πλαίσιο κάποιων ιουδαϊκών εορτών.

Επίσης, από πολλές πλευρές έγιναν διαπιστώσεις διακοπών στο κείμενο ή μετατοπίσεων σε αφηγηματικά ή διδακτικά τμήματα του έργου. Βλ. π.χ. το βιβλίο του F. R. Hoare, *The Original Order and Chapters of St. John's Gospel*, London, 1944. Βέβαια, όποια προσπάθεια για αποκατάσταση της τάξης του κειμένου, που προϋποθέτει κάποιο πιθανό ανακάτεμα των φύλλων του βιβλίου δεν μπορεί καθόλου εύκολα να επιχειρήσει την αποκατάσταση του κειμένου. Έτσι, τέτοιες προσπάθειες απέδωκαν διαφορετικά αποτελέσματα σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις. Βλ. π.χ. τις σχετικές περιπτώσεις των J. Moffatt, J. H. Bernard, G. MacGregor. κ.π.ά. Εδώ ταιριάζει να αναφερθεί το σχετικό σχόλιο του C. H. Dodd, *Historical Tradition and the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, σελ. 290. «Δυστυχώς, κάποτε το Δ' Ευαγγ. έγινε κομματάκια και η ανασυγκόλλησή του υπάγονταν σε ατομικές προτιμήσεις, ακόμα και προκαταλήψεις. Εν τω μεταξύ το έργο βρίσκεται μπροστά μας σε μια τάξη που, με εξαίρεση ασήμαντες λεπτομέρειες, στην παράδοση του κειμένου, δεν παρουσιάζει παραλλαγές αναγόμενες σε μια πρώιμη εποχή. Θεωρώ καθήκον του ερμηνευτή να δει τουλάχιστον τι μπορεί να γίνει με το κείμενο όπως μας παραδόθηκε, πριν ο ερευνητής επιχειρήσει να το βελτιώσει». Ένας αριθμός ερευνητών σημαντικός ακολουθεί αυτή

τη γραμμή. Και σαν παράδειγμα αναφέρεται εδώ το Υπόμνημα του John Marsh (σελ. 44), ο οποίος ξεκινάει με τη λογική προϋπόθεση ότι η παρούσα κατάσταση του κειμένου δεν είναι τυχαία αλλά της σκέψης κάποιου (έστω και ενός γραμματικού που έκανε το καλύτερο που μπορούσε) κι ότι αυτός ο κάποιος, κι αν ακόμα ήταν ένας γραμματικός (είτε ήταν ο συγγραφέας είτε κάποιος άλλος), είχε κάποιο σχέδιο στο μυαλό του και δεν ήταν κατ' ανάγκη ανεύθυνος ή μειωμένης ικανότητας. Αν δεν μπορέσουμε έτσι να βρούμε κάποιο αποδεκτό συνδυαστικό νήμα, τότε πρέπει να αναγνωρίσουμε πως δεν ξέρουμε ποια μπορεί να ήταν η έννοια που έδινε στο κείμενό του ο υπεύθυνος γι' αυτό. Αν όμως φανεί πως η δομή του Δ' Ευαγγ., όπως την έχουμε, διαμορφώθηκε κατά το πλείστο από τις ιδέες που κυριαρχούν στη σκέψη του συγγραφέα, τότε θα φανεί όχι απίθανο ότι μπροστά μας μπορεί να έχουμε το έργο του ουσιαστικά όπως εκείνος το σχεδίασε. Με λίγα λόγια, αλλαγές δεν επιτρέπονται στο κείμενο για λόγους υποθετικούς.

Αλλά και ως προς τη σχέση του αφηγηματικού προς το ομιλητικό υλικό του Δ' Ευαγγ. έχουν διατυπωθεί διάφορες υποθέσεις. Εδώ αναφέρονται κάποιες από τις πιο χαρακτηριστικές. Ενώ μια μερίδα ερευνητών βλέπει κάτι κοινό πίσω από το ομιλητικό υλικό όσο και πίσω από την αφήγηση των «Σημείων» του Δ' Ευαγγ., άλλοι εξ αυτών διακρίνουν μεταξύ του συγγραφέα των ομιλιών και του συγγραφέα των «Σημείων». Ως κλασική περίπτωση της δεύτερης επιλογής αναφέρουμε εδώ αυτήν του R. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor- From narrative source to present Gospel*, Philadelphia, 1988, ο οποίος ενώνει την πηγή των «Σημείων» του Δ' Ευαγγ. με την «Ιστορία του Πάθους» – έργα δύο διαφορετικών προσώπων – σε μια φιλολογική ενότητα που, κατά την γνώμη του, υιοθετήθηκε από το Δ' Ευαγγ.

Το ίδιο συμβαίνει στη σύγχρονη έρευνα ως προς τη σχέση της Ιωάννειας προς τη Συνοπτική παράδοση. Όλοι δέχονται κάποια σχέση της προφορικής Συνοπτικής παράδοσης προς το Δ' Ευαγγ. όσον αφορά τα αρχικά (Βαπτιστής Ιωάννης, Βάπτισμα του Ιησού, κλήση πρώτων Μαθητών...) καθώς και το τελικό τμήμα του Δ' Ευαγγ. (Είσοδος στα Ιεροσόλυμα, Πάθος, Ανάσταση), συν κάποιες παραδόσεις, όπως ο Πολλαπλασιασμός των άρτων στην έρημο (κεφ. 6) και η θεραπεία του υιού του

Βασιλικού (κεφ. 4). Εξάλλου, όμως, κατά την ισχύσασα επί αιώνες παράδοση ικανός αριθμός ερευνητών δέχεται ότι ο Δ' Ευαγγελιστής γνώριζε και τη γραπτή Συνοπτική παράδοση, μάλιστα το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, ενώ πολλοί νεότεροι ερευνητές, Προτεστάντες και Καθολικοί, αρνούνται με όχι ευκαταφρόνητα επιχειρήματα μια τέτοια εξάρτηση μετά την από τον P. Gardner-Smith (1938) δημοσίευση του βιβλίου, *Saint John and the Synoptic Gospels*.

Τα περί ενότητας του Δ' Ευαγγ. που εκτέθηκαν προηγουμένως αντιπροσωπεύουν κάτι απ' αυτό που βρίσκουμε στην Ιωάννεια φιλολογία των τελευταίων δεκαετιών. Βέβαια, συζήτηση περί των πηγών του Δ' Ευαγγ. γινόταν πάντοτε και παλαιότερα, αυτή είχε όμως έναν κάπως γενικό και περισσότερο υποθετικό χαρακτήρα. Οι πλείστοι των παλαιότερων αλλά και κάποιοι νεότεροι υπομνηματιστές δέχονται π.χ. κάποια γνώση της γραπτής Συνοπτικής παράδοσης, ιδίως του κατά Μάρκον. Η Σχολή ερμηνευτών της Louvain (π.χ. ο F. Neygynk) φαίνεται να δέχεται ότι το κατά Ιωάννην γράφτηκε εξ αρχής διά μιας, ενώ άλλος διαπρεπής καθολικός ερμηνευτής, ο M. E. Boismard, *L' Evangile de Jean*, Paris, 1977, δεχεται ότι, ενώ τα τρία Συνοπτικά Ευαγγέλια υπήρχαν, όταν έγραψε ο Ιωάννης, χρησιμοποίησε προ-συνοπτικές πηγές. Μάλιστα, ο πολύ γνωστός γερμανός καθηγητής ο Martin Hengel, *The Johannine Question*, London, 1989, υποστηρίζει πως ο Δ' Ευαγγελιστής δεν έτρεφε συμπάθεια προς την Πέτρεια παράδοση, πιστεύει μάλιστα ότι παντελώς αγνοούσε τον Ματθαίο. Όλα αυτά τα περί αντιπάθειας των Συνοπτικών από τον μεταγενέστερό τους συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. σίγουρα δεν σημαίνουν τίποτε άλλο παρά ότι ο Ιωάννης δεν γνώριζε τους Συνοπτικούς.

Δεν θα επιμείνουμε εδώ στο θέμα, αφού αυτό θα επανέλθει όχι μόνο στις Εισαγωγικές Μελέτες αλλά και στο Υπόμνημα. Αυτό που εδώ θα σημειώσουμε σαν κάτι χαρακτηριστικό είναι ότι ο πιστός μαθητής του C. K. Barrett, ο οποίος απλά δείχνει στο Υπόμνημά του πως καθόλου δεν αποκλείει την όποια γνώση των Συνοπτικών από τον Ιωάννη, ο John Painter (1993), σ' αυτό το σημείο διαφοροποιείται από το δάσκαλό του, δεχόμενος την ανεξαρτησία της Ιωάννειας παράδοσης (βλ. το κεφ. Sources, σελ. 105-116). Η άποψή του κλείνει προς αυτή του R.

Brown, καθολικού καθηγητή, που συμπαθούμε κι εμείς. Ο Brown ενώνει στενά τα «Σημεία» με τους «Λόγους» και οι δεύτεροι είναι οι ερμηνευτές των πρώτων, αντίθετα δηλ. απ' αυτό που κάνει ο R. Fortna, ο οποίος διακρίνει το συγγραφέα των «Σημείων» από αυτόν των «Λόγων». Έτσι, σχετικά με το θέμα της σχέσης προς τους Συνοπτικούς, ο John Painter καταλήγει ως εξής: «Τα πράγματα δείχνουν πως ο Δ' Ευαγγελιστής εργάστηκε ελεύθερα από πηγαίο υλικό αναπτύσσοντας τα θέματα κατά διάφορους τρόπους, είτε «Σημείο» προς «Σημείο» επεξεργασμένο από διάλογο, ή ομιλία από ομιλία (σελ. 117). Το θέμα της σχέσης του Δ' Ευαγγ. προς τους Συνοπτικούς θίγεται σε πλείστα όσα σημεία του βιβλίου αυτού στη συνέχεια, είναι γι' αυτό το λόγο αρκετά τα παρατηρούμενα εδώ.

Στη συνέχεια θα αναφερθούμε ειδικότερα στα σύντομα αυτά εισαγωγικά σε δύο μόνο επί του θέματος απόψεις γιατί, όπως εμείς τουλάχιστον νομίζουμε, η καθεμιά με τον τρόπο της εκπροσωπούν εκείνη την Ιωάννεια φιλολογία, η οποία κατά τρόπο νεωτερικό εκφράζει, κατά προσέγγιση με τον ένα τρόπο ή τον άλλον, εν όλω ή εν μέρει, τις νεότερες αναλύσεις της ενότητας του Δ' Ευαγγ., ενώ καταλήγουν σε πολύ διαφορετικά συμπεράσματα. Οι δύο αυτοί συγγραφείς είναι ο Rudolf Bultmann και ο αμερικανός καθολικός Raymond Brown, καθηγητής της Κ.Δ. στο Columbia University.

Πρέπει να προηγηθούν δύο λόγια για το γερμανό καθηγητή Bultmann, που αναστάτωσε στα χρόνια μας την επιστήμη της Κ.Δ. Εμείς εδώ στην Ελλάδα έχουμε μεταφράσει ένα μόνο έργο του: *Υπαρξη και Πίστη*, μτφρ. Φώτη Τερζάκη εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1995. Το έργο του αυτό αρχίζει με «Αυτοβιογραφικούς Στοχασμούς» που είναι χρήσιμοι για γνωριμία με τον επιστήμονα αυτόν. Ο αναγνώστης μπορεί επίσης να δει το λήμμα «Μπούλτμαν» στη Θ.Η.Ε. του Μαρίνου, τ. 9, στηλ. 188-194, γραμμένο από τον καθηγητή Μ. Σιώτη. Στην παρούσα συναφεια θα γίνει πολύ σύντομος λόγος περί της ακραίας ριζοσπαστικής αντιμετώπισης του ζητήματος της ενότητας του Δ' Ευαγγ. από τον Bultmann.

Κατ' αυτόν το μεγαλύτερο μέρος του κειμένου του Ιωάννη αποδίδεται στον Ευαγγελιστή, που άντλησε όμως το υλικό του από γραπτές

πηγές. Τέτοιες ήταν «οι Αποκαλυπτικοί Λόγοι», η πηγή των «Σημείων», μια ιδιαίτερη παράδοση περί του Βαπτιστή Ιωάννη, κάποια άλλη πηγή περί της θριαμβευτικής εισόδου του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, καθώς και γραπτές παραδοσιακές πηγές περί των Παθών του Ιησού (δίκης, σταύρωσης, ανάστασης). Οι τελευταίες αυτές παραδόσεις άλλοτε σχετίζονται προς τις παράλληλες Συνοπτικές, ενώ άλλοτε είναι ανεξάρτητες.

Οι «Αποκαλυπτικοί Λόγοι» ήταν, κατά τον Bultmann, κάτι όπως οι «Ωδές Σολομώντος», και η θεολογία τους ήταν κάποιος πρώιμος Ανατολικός Γνωστικισμός που πρέσβευαν κάποιοι Μαθητές του Βαπτιστή περί αυτού –απόψεις περί του Βαπτιστή που αργότερα αναπτύσσονται περί αυτού, πολύ παραπέρα, στα Μανδαϊκά κείμενα (βλ. Θ.Η.Ε. Μαρίνου, τ. 8, 548-553, λαμπρό λήμμα του Χ. Στογιόγλου). Το κείμενο αυτό μεταφράστηκε ελληνικά από κάποιον ή από τον Δ' Ευαγγελιστή, ο οποίος το απομύθευσε και το εκχριστιάνισε και βάζοντάς το στα χείλη του Ιησού του έδωσε νέο ιστορικό πλαίσιο. Εξάλλου, η ιστορία του Πάθους και της Ανάστασης στο Δ' Ευαγγ. προέρχονται από άλλη πηγή, συγγενή προς αυτή των Συνοπτικών Ευαγγελίων, γραμμένη σε σημιτική ελληνική.

Κατά τον Bultmann, ο Δ' Ευαγγελιστής συνέδεσε αυτές τις πηγές και τις κατέστησε φορέα των ιδεών του. Ο ίδιος ο Ιωάννης ανήκε αρχικά σε γνωστικό κύκλο των Μαθητών του Βαπτιστή, από όπου όμως μεταστράφηκε στο χριστιανισμό. Οι «Αποκαλυπτικοί Λόγοι» περιλαμβάνονται στο κείμενο που είχε φθάσει στα χέρια του Δ' Ευαγγελιστή σε κατάσταση κάποιου κατακερματισμού και κάποιας σύγχυσης. Από αυτά, αργότερα, προσπάθησε ο Αναθεωρητής του Δ' Ευαγγ. να το απαλλάξει. Κι όπου εκείνος απέτυχε, επιχειρεί ο ίδιος ο Bultmann να επαναφέρει την αρχική τάξη και κατάσταση. Θα αντιμετωπίσουμε τέτοιες περιπτώσεις κατά την ερμηνεία του κειμένου.

Το κύριο πρόβλημα της φιλολογικής αυτής σύλληψης του Bultmann δεν βρίσκεται τόσο στη φιλολογική πλευρά του, όσο στη θεολογική-γνωστική ιδεολογία που εισάγεται δι' αυτής στο Δ' Ευαγγ. –κάτι που, αν μη τι άλλο, θα έπρεπε να καταστήσει το Δ' Ευαγγ. απαράδεκτο από μέρους της Εκκλησίας ως κανονικό Ευαγγέλιο πλάι στα Συνοπτικά,

παρ' όλες τις θεραπευτικές προσθήκες ή βελτιώσεις που επέφερε, κατά τον Bultmann, ο Αναθεωρητής για να επιτευχθεί αυτός ο σκοπός.

Αυτά είναι αρκετά εδώ για το θέμα της ενότητας του Δ' Ευαγγ. κατά τον Bultmann, αφού το θέμα αυτό αναπτύσσεται στη συνέχεια σε ολόκληρο ειδικό εισαγωγικό κεφάλαιο.

Ο R. Brown αντιμετωπίζει πολύ διαφορετικά τα προβλήματα που παρουσιάζει το Δ' Ευαγγ. Δέχεται τις διαφορές που παρατηρούνται στο ύφος, τα ρήγματα και τις ασυνέπειες στο κείμενο, καθώς και τις επαναλήψεις, όπως και τις περιπτώσεις ότι κάποιες περικοπές δεν ανήκουν στη σημερινή τους συνάφεια, παρά το γεγονός ότι κριτικοί όπως ο Hoskyns, ο Barrett, ο Dodd, δεν έχουν σοβαρό πρόβλημα με τη σημερινή διάταξη του κειμένου. Αν η θεωρία της μετάθεσης κανονικών ενότητων έχει τουλάχιστον κάποια πιθανότητα, δεν μπορεί, κατά τον Brown, κανείς να πει το ίδιο περί μετάθεσης γραμμών του κειμένου. Εξάλλου, ο Bultmann ποτέ δεν εξηγεί πώς μπορούσε να λάβει χώρα η προτεινόμενη απ' αυτόν μετάθεση, ενώ, επίσης, δεν πείθει ότι η προτεινόμενη απ' αυτόν μετάθεση βελτιώνει σαφώς το κείμενο. Η όποια θεωρία περί βλάβης του κυλίνδρου ή του κώδικα θα μας άφηνε, κατά τον Brown, με διακεκομμένες προτάσεις που αποσπάστηκαν. Κατά την άποψη όμως του Bultmann οι μεταθέσεις αφορούν πάντοτε πλήρεις προτάσεις. Επίσης, αν ο Δ' Ευαγγελιστής συνέδεσε καλώς διάφορες ανεξάρτητες πηγές, θα έπρεπε να διακρίνουμε όχι μόνο διαφορές ύφους στο κείμενο αλλά και έλλειψη συνέπειας και την παρουσία διπλών φιλολογικών ειδών—κάτι που δεν συμβαίνει. Αλλά και όσοι αναζητούν τη λύση του προβλήματος στο ότι ο Δ' Ευαγγελιστής συνέδεσε ανεξάρτητες πηγές, στα πράγματα παρουσιάζεται μόνο περιορισμένος ο αριθμός διαφορών του ύφους ή έλλειψης συνέχειας ή παρουσίας αντιθέσεων. Αδικαιολόγητα παραλείφθηκε από τον Bultmann η πρόταση πως ο Δ' Ευαγγελιστής μπορεί να είναι συγγραφέας κάποιων από τις λεγόμενες πηγές του. Μάλιστα, συχνά η θεωρία ότι το Δ' Ευαγγ. είναι σύνθεση διαφόρων πηγών συνδυάζεται με την άποψη ότι υπέστη επίσης σειρά από εκδόσεις και αναθεωρήσεις. Η σχεδόν ποιητική φόρμα των Ιωάννινων μακρών διδασκικών λόγων δεν είναι ανάγκη να συγκρίνεται με συλλογές Γνωστικών ποιημάτων, όπως π.χ. οι Ωδές Σολομώντος, αφού

η φόρμα αυτή μοιάζει στον Ιωάννη με το ύφος του λόγου της προσωποποιημένης Σοφίας στην Π.Δ., η οποία, κατά τον Brown, είναι ο κύριος εμπνευστής του ύφους του Ιησού ως Λόγου του Θεού στο Δ' Ευαγγ.

Στα κύρια επιχειρήματα του Bultmann αντιπαρατάσσει ο Brown τα εξής: (α) Στον Ιωάννη, τα «Σημεία» συνυφαίνονται στενά με τους Λόγους που τα ακολουθούν. Τέλειο παράδειγμα είναι το κεφ. 6. Εξετάζοντας τα κεφ. 2-12 φαίνεται απίστευτο ότι τα «Σημεία» και οι συνοδευόμενες αυτά Λόγοι προέρχονται από εντελώς ανεξάρτητες πηγές. (β) Στους Λόγους του Ιησού αυτών των κεφαλαίων υπάρχουν Λόγια του Ιησού που συγκρίνονται προς εκείνα των Συνοπτικών. (γ) Οι διαφορές ύφους μεταξύ των προτεινόμενων από τον Bultmann πηγών του Δ' Ευαγγ. δεν επαληθεύονται. Παρά τα αντεπιχειρήματα του Bultmann, στις περί του ύφους του Δ' Ευαγγ. εργασίες των Schweitzer E, Ruckstuhl, Jeremias, Menoud σημειώθηκαν πάνω από 50 κοινές ιδιορρυθμίες ύφους που δεν δικαιολογούν τις διαφορές που προϋποθέτουν διαφορετικής προέλευσης πηγές, όπως η προτεινόμενη από τον Bultmann. Φυσικά, υπάρχουν κάποια παράλληλα σε επιμέρους περικοπές προς Μανδαϊκά και Ερμητικά κείμενα. Αυτό όμως είναι κάτι πολύ διαφορετικό από την εκδοχή του Bultmann ότι απ' αυτά εξαρτάται η πηγή των «Αποκαλυπτικών Λόγων», όπως ισχυρίζεται.

Ως προς τα περί της σύνθεσης του Δ' Ευαγγ., ο Brown δέχεται μια πορεία σε τέσσερα στάδια. Ξεκινάει από την ορθή και κατά τη γνώμη μας, αφετηρία ότι ο Αναθεωρητής και Τελικός Εκδότης του Δ' Ευαγγ. ήταν άνθρωπος με λίγο διαφορετικό ύφος αλλά πιστός στη σκέψη του Δ' Ευαγγελιστή. Ως προς τη σύνθεση του Ευαγγελίου διακρίνει τέσσερα στάδια: Στάδιο 1: ένα κείμενο με παραδοσιακό υλικό «λόγων» και «έργων» του Ιησού, όμοιο αλλά και ανεξάρτητο προς τη Συνοπτική παράδοση. Στάδιο 2: την ανάπτυξη αυτού του υλικού, μετά τον απαιτούμενο χρόνο και την επεξεργασία στη μορφή και στο ύφος των επιμέρους ιστοριών και λόγων που έγιναν μέρος του Δ' Ευαγγ. Αυτά έγιναν στο κήρυγμα και στις διδασκαλίες του Δ' Ευαγγελιστή και φυσικά κατέληξαν από ένα στάδιο σχηματισμού σε γραπτή μορφή. Κάποιες από τις ιστορίες του Ιησού αναπτύχθηκαν κατά το κήρυγμα δραματικά και Λόγια του Ιησού συνδέθηκαν σε μακρούς δραματικούς διαλόγους. Επί-



σης, οι ανάγκες του κηρύγματος οδήγησαν στην Ιωάννεια τεχνική, να λέει και να γράφει ιστορίες με παρεξηγήσεις και ειρωνεία. Όπως όμως κι αν διαμορφώθηκε το υλικό για το κήρυγμα και τη διδασκαλία, προδίδει την εργασία περισσότερων του ενός ανθρώπου, όπως π.χ. δείχνει όχι μόνο το κεφ. 21 αλλά και άλλες ενότητες του έργου, παρά το γεγονός ότι, όπως διαπιστώνεται διά του όλου, ακόμα και στις ενότητες που παρουσιάζουν διαφορά ύφους πρέπει να διακρίνουμε παντού μια στενά συγκροτημένη σε σκέψη και έκφραση Σχολή, την Ιωάννεια.

Το στάδιο 3 αποτελεί, όπως φαίνεται, η πρώτη έκδοση του Δ' Ευαγγ. από τον ίδιο τον Δ' Ευαγγελιστή, αν και δεν ξέρουμε τίποτε περί χρήσεως γραμματέα. Επρόκειτο περί έκδοσης με επιλογή υλικού από το κήρυγμα του Δ' Ευαγγελιστή που είχε διαρκέσει χρόνια.

Το στάδιο 4 σήμαινε προσθήκη νέου υλικού για την αντιμετώπιση θεθέντων προβλημάτων, όπως π.χ. δυσκολίες από τους μαθητές του Βαπτιστή ή η εκδίωξη των Ιουδαιοχριστιανών από τη Συναγωγή το 83 μ.Χ. κ.τ.ό. Πρέπει να ομολογηθεί, όμως, ότι δεν είναι πάντοτε δυνατό να διακρίνουμε αν κάτι υπάγεται στο στάδιο 2 ή στην τελική έκδοση. Το 5<sup>ο</sup> στάδιο είναι η Τελική Σύνταξη ή Έκδοση. Η κύρια συμβολή τούτου στη σύνταξη του Δ' Ευαγγ. ήταν η συγκέντρωση του Ιωάννείου υλικού που δεν είχε μετά το στάδιο 2 ενσωματωθεί στο Δ' Ευαγγ. Υλικό π.χ. που ο Ιησούς μιλάει στους Μαθητές του (κεφ. 15-17), το θέμα Λάζαρος στα κεφ. 11-12, μετακίνηση ευχαριστιακού υλικού από το κεφ. 13 στο κεφ. 6. Ίσως, μάλιστα και ο Πρόλογος του Δ' Ευαγγ. να δέχθηκε προσθήκες από τον Αναθεωρητή κ.ο.κ., απόψεις και διδασκαλίες του ίδιου του Δ' Ευαγγελιστή που δεν είχαν περιληφθεί στις προηγούμενες εκδόσεις.

Η ανάλυση αυτή, που παρουσιάσαμε σε πολύ γενικές γραμμές, ο Brown υποστηρίζει ότι μοιάζει μάλλον με ό,τι πιστεύουμε για τη σύνταξη και των άλλων Ευαγγελίων: ένα κείμενο δηλ. συντέθηκε σταδιακά και περιλαμβάνει την ουσία του κηρύγματος και της διδασκαλίας μέσα σ' ένα Ευαγγέλιο, που ακολουθεί το παραδοσιακό μοντέλο: Βάπτισμα, δημόσια δράση του Ιησού, πάθος, θάνατος και ανάσταση. Κατά την άποψη του Brown, μ' αυτή την πρόταση διατηρείται η ενότητα του Δ' Ευαγγ. Η αναθεώρηση στο στάδιο 5 αφορά Ιωάννείο υλικό σε δια-

φορετικό στυλ, όπως επίσης συνεπάγεται διπλές ομιλίες, παρενθέματα που φαίνεται να ενοχλούν την αναδιάρθρωση κάποιων σκηνών.

Πολύ σύντομα και αποσπασματικά, αυτή περίπου είναι η ουσία της άποψης του καθολικού και μακαριστού Brown για την ενότητα του Δ' Ευαγγ.

Ως προς τις Αναθεωρήσεις του αρχικού Ιωάννείου κειμένου πρέπει ειδικότερα να προστεθούν τα εξής: Ο συγγραφέας του κεφ. 21 δεν είναι ο Ευαγγελιστής (όπως πιστεύουν παλαιότεροι ερμηνευτές, όπως π.χ. Τρεμπέλας, Ζολώτας, κ.ά.). Αφού πρόσθεσε ολόκληρο κεφάλαιο στο Δ' Ευαγγ. για να αποσαφηνίσει κάποια πράγματα, λογικό είναι να γίνει δεκτός ως Αναθεωρητής και εκδότης του Δ' Ευαγγ. (βλ. π.χ. τους στίχ. 20,30-31). Την άνεση που ένιωθε για ένα τέτοιο έργο δείχνει η προσθήκη ολόκληρου κεφαλαίου στο τέλος του βιβλίου. Εδώ δημιουργείται κάποιο σοβαρό ερώτημα: με ποια κριτήρια το όποιο στοιχείο κατατάσσεται εδώ ή εκεί στη νέα έκδοση από τον Δ' Ευαγγελιστή ή στην υποτιθέμενη Αναθεώρηση. Πότε πρέπει να αποδοθεί κάποια από τις επανειλημμένες εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. στον Ευαγγελιστή και πότε σίγουρα στον Αναθεωρητή; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι εύκολη. Η δυσκολία απάντησης δημιουργεί την κύρια αιτία διένεξης μεταξύ των ερμηνευτών σε ζητήματα όπως τα ακόλουθα: Περί Μυστηρίων Βαπτισματος και Ευχαριστίας κάνει λόγο ο Δ' Ευαγγελιστής ή ο Αναθεωρητής; Ή τα περί εσχατολογίας στοιχεία μέσα στο Δ' Ευαγγ. οφείλονται στον πρώτο ή στο δεύτερο; Το θέμα αυτό μπορεί καθεαυτό να μην έχει σημασία, αφού η Εκκλησία δέχθηκε το Δ' Ευαγγ. στη μορφή που το έχουμε σήμερα ως κανονικό Ευαγγέλιο, έχει σημασία μάλλον επιστημονική: εάν, πότε, γιατί και από ποιον προστέθηκε τούτο ή εκείνο που προτείνεται ως προσθήκη στο Δ' Ευαγγ. Είναι θέμα σύνθεσης και όχι ζήτημα κύρους.

Μετακινήσεις υλικού μπορούσαν να γίνουν και από τον ίδιο το συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. αλλά και από τον Αναθεωρητή μαθητή του, που λειτουργούσε σύμφωνα με το πνεύμα του δασκάλου του. Δεν πρέπει, στη συνάφεια αυτή, να ξεχνάμε την «Ιωάννεια Σχολή», από την οποία βγήκε όχι μόνο το Δ' Ευαγγ. αλλά και οι Επιστολές Ιωάννου. Αυτή είναι η άποψη όχι μόνο του R. Brown αλλά και πολλών άλλων εξηγη-

τών. Θα αναφερθεί εδώ ένα μόνο παράδειγμα, αυτό της εσχατολογίας ως παρούσας ή και ως μέλλουσας στον Δ' Ευαγγελιστή. Είναι ανάγκη να δεχθούμε ότι η πρώτη ανήκει στον Δ' Ευαγγελιστή, ενώ η άλλη προστίθεται από τον Αναθεωρητή, για να γίνει το βιβλίο δεκτό από την Εκκλησία, όπως ισχυρίζεται ο Bultmann; Στο Υπόμνημα αναπτύσσουμε τους λόγους για τους οποίους αυτό μπορεί να μη συμβαίνει υποχρεωτικά, σε διάφορες περιπτώσεις του κειμένου. Εδώ θεωρούμε επαρκές να σημειώσουμε ότι η σύνδεση παρούσας και μέλλουσας εσχατολογίας παρατηρείται και σε άλλα κείμενα της Κ.Δ., όπως π.χ. στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, όπου στο κεφ. 7,4-9 αριθμός σφαγιασθέντων 144.000 εκ των φυλών Ισραήλ καθώς και όχλος πολύς, «ον αριθμήσαι αυτόν ουδείς εδύνατο... ενώπιον του θρόνου και ενώπιον του αρνίου... λέγοντες Αμήν, η ευλογία και η δόξα... τω Θεώ ημών...». Επίσης, στο κεφ. 19,1 εξ., ενώ ο καινός ουρανός η καινή γη των εσχάτων χρόνων κατέρχονται εκ του ουρανού στο κεφ. 21,1 εξ. Στην Κ.Δ. γίνεται συχνά λόγος τόσο περί βασιλείας του Θεού όσο και περί βασιλείας των ουρανών.

Τα παραπάνω, τα περί αναθεωρήσεων στο Δ' Ευαγγ., συνδέονται στενά με τα περί μετακινήσεως υλικού και της αλλαγής της αρχικής του θέσης. Πρόκειται για σοβαρό θέμα της ιστορίας του κειμένου του Δ' Ευαγγ., γι' αυτό θα σημειωθούν δύο λόγια εισαγωγικά εδώ, κυρίως από την άποψη εκείνων που υπερβάλλουν, όπως φαίνεται, τον κίνδυνο που περικλείει η μετακίνηση ενός κειμένου, το οποίο μέσα στη νέα συνάφεια όπου μετακινείται φοβούνται ότι επιδιώκει να αλλοιώσει τη συνάφεια, ενώ αυτή η υποψία μπορεί να είναι αίολη· ενδέχεται ο Δ' Ευαγγελιστής ή ο Αναθεωρητής απλώς να συμπληρώνει τη διατυπούμενη έννοια.

Επειδή εμείς δεχόμαστε την άποψη αυτή στην έρευνα του Δ' Ευαγγ. και ο αναγνώστης θα τη συναντήσει στο Υπόμνημα, αναφερόμαστε εδώ ιδίως στην επιχειρηματολογία της αντίθετης άποψης. Το *Υπόμνημα στον Ιωάννη* του John Marsh στη σειρά «The Pelican Penguin Books», 1968, θεωρείται από τα καλύτερα που γράφτηκαν στην Αγγλία. Θα τον χρησιμοποιήσουμε και στο υπόμνημά μας επανειλημμένως. Ως προς το ζήτημα της μετατόπισης περικοπών στο Δ' Ευαγγ. που μας απασχολεί εδώ, ο Marsh διατυπώνει τη συντηρητική άποψη, κατά τρόπο όμως υ-

ποδειγματικό (Υπάρχουν μεταθέσεις κειμένων στον Ιωάννη; σελ. 43-44). Αρχικά παραθέτει τη διαβεβαίωση του C.H. Dodd, που ήδη αναφέραμε και έχει ως εξής: «Δυστυχώς, αφού κάποτε το Δ' Ευαγγ. έγινε κομματάκια, η ανασύνθεση που πρέπει να γίνει σήμερα επαφίεται σε ατομικές προτιμήσεις, ακόμα και προκαταλήψεις. Εν τω μεταξύ, το έργο βρίσκεται μπροστά μας σε μια τάξη, η οποία (με εξαίρεση κάποιες ασήμαντες λεπτομέρειες) δεν παρουσιάζει στην ιστορία του κειμένου οιαδήποτε ποικιλία, που μπορεί να αποδοθεί σε κάποια πρόωμη εποχή. Νομίζω πως στο χέρι του ερμηνευτή είναι να προσέξει τουλάχιστον τι μπορεί να γίνει με το κείμενο όπως έφτασε σε εμάς, πριν ο ίδιος επιχειρήσει να το βελτιώσει». Κι αυτό ακριβώς προσπαθεί να κάνει ο Marsh. Ξεκινάει αποδεχόμενος ως υπόθεση εργασίας ότι η υπάρχουσα σήμερα τάξη δεν είναι τυχαία, αλλά είναι σκόπιμα έτσι καμωμένη, κι ότι ο δημιουργός αυτής της τάξης, είτε αυτός ήταν ο συγγραφέας είτε κάποιος αναθεωρητής, είχε στο νου του κάποιο σχέδιο και δεν ήταν πρόσωπο ανεύθυνο ή ανόητο. «Αν η απόπειρα αυτή να ανακαλύψουμε κάποιο νοητό μίτο πορείας αποτύχει, τότε ενδέχεται να υποχρεωθούμε να ομολογήσουμε πως δεν ξέρουμε πώς αρχικά το έργο σχεδιάστηκε. Αν πάλι μας φαινόταν ότι ο σχεδιασμός ή η δομή του Ευαγγελίου, όπως την έχουμε, στις πολλές λεπτομέρειές της έχει σχηματισθεί από ιδέες που μας φαίνονται ως κυρίαρχες στη σκέψη του συγγραφέα, τότε δεν θα φαινόταν απίθανο πως σ' όλη την πορεία του Δ' Ευαγγ. έχουμε ενώπιόν μας ουσιαστικά τη μορφή που εκείνος σχεδίασε. Υπάρχει υπ' αυτές τις συνθήκες κάθε λόγος για τον υπομνηματιστή να δεχθεί το βιβλίο όπως έγινε γνωστό στους αναγνώστες του και είναι πολύ λίγοι εκείνοι που θα επιχειρούσαν να κάνουν το βιβλίο διαφορετικό για λόγους, στην καλύτερη περίπτωση, υποθετικούς» (σελ. 43-44). Με άλλα λόγια, ο καθηγητής Marsh ρωτάει γιατί πρέπει να έχει κάνει τις μετατοπίσεις υλικού ο εκδότης του Δ' Ευαγγ., όχι όμως ο ίδιος ο συγγραφέας. Αφού μπόρεσε να τις κάνει ο ένας, γιατί δεν θα μπορούσε να τις είχε κάνει ο άλλος; Αν ο Αναθεωρητής είχε λόγους να ανακατέψει το κείμενο, γιατί να μην είχε τους ίδιους λόγους και ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ.; Πιο αναπτυγμένη την άποψη αυτή είδαμε στα περί ενότητας του Δ' Ευαγγ. κατά την έκθεση της άποψης του R. Brown.

Εξάλλου, άμα διαπιστώσει κανείς ποια έκταση παίρνουν οι μετατοπίσεις αυτές σε ορισμένα Υπομήματα (όπως π.χ. στο Υπόμημα του Bultmann) –θα γίνουν πολλές αναφορές σ' αυτό το θέμα κατά την εξήγηση του κειμένου– αντιλαμβάνεται αρκετά καλά τους φόβους υπομηματιστών του Δ' Ευαγγ., όπως ο Marsh, οι οποίοι ας σημειωθεί ότι το κεφ. 21 το δέχονται ως «επιλόγου» του Δ' Ευαγγ. (κάτι που ίσως ισχύει και για τους στίχους 20,30-31) και τούτο για να αποφύγουν να δεχθούν ότι κάποιος Αναθεωρητής του Δ' Ευαγγ. –ένα συγγενικό ίσως προς τον Ιωάννη πνεύμα– πρόσθεσε το κεφάλαιο αυτό, όχι μόνο για να προσθέσει στις εμφανίσεις του Αναστάσιου και μια άλλη εμφάνιση, αυτή τη φορά στη Γαλιλαία (κατά την ομόφωνη Συνοπτική παράδοση), αλλά και για να λύσει και κάποιο πρόβλημα υπεροχής μεταξύ των δύο εκκλησιαστικών αυθεντιών του Πέτρου και του Ιωάννη μέσα στην Εκκλησία ή σε κάποιο τμήμα της. Όπως νομίζουμε, το κεφ. 21, ενώ συγγενεύει πολύ προς το λοιπό Δ' Ευαγγ., ως προς το θέμα και κάπως ως προς το ύφος είναι κάτι διαφορετικό σε σύγκριση με το λοιπό σώμα του Δ' Ευαγγ.

Με την άποψη αυτή περί του κεφ. 21 ως «επιλόγου» του Δ' Ευαγγ., γραμμένου όμως από τον ίδιο τον Δ' Ευαγγελιστή, συντάσσεται και ο καθηγητής Π. Τρεμπέλας (ό.π. σελ. 715-716). Όταν κάποιος δυσκολεύεται να αναγνωρίσει ότι το κεφ. 21 είναι μεν συγγενές προς το λοιπό Ευαγγέλιο αλλά συγχρόνως και κάτι αρκετά διαφορετικό, ώστε να απαιτεί άλλον συγγραφέα, δεν έχει επίσης τόση σημασία ότι ενώ στο κεφ. 5, απαρχής μέχρι τέλους, ο Ιησούς βρίσκεται στα Ιεροσόλυμα, στο στίχ. 6,1 δηλώνεται: «Μετά ταύτα απήλθεν ο Ιησούς πέραν της θαλάσσης της Γαλιλαίας της Τιβεριάδος. Ηκολούθει δε αυτώ όχλος πολύς, ότι εθεώρουν τα σημεία α εποίει...». Αν πήγαινε πολύ νότια εντός της Ιουδαίας, η φράση αυτή –λένε κάποιοι– μπορεί να σταθεί.

Σχετικώς με την άποψη του Marsh που εκτέθηκε εδώ παραπέμπουμε τον αναγνώστη στην επί του θέματος αυτού έκθεσή μας που προηγείται. Το θέμα δεν είναι δογματικό αλλά ιστορικοφιλολογικό, το πώς δηλ. το κείμενο του Ιωάννη έφθασε στη μορφή που η Εκκλησία το αποδέχθηκε ως δικό της, γιατί την εκφράζει.

Βέβαια, κατά μια άποψη, αναμφισβήτητα πρέπει να απορρίψουμε τις προτάσεις που έγιναν στην ιστορία της έρευνας του Δ' Ευαγγ. προς εξήγηση του φαινομένου αυτού των μετακινήσεων υλικού. Κινούν αυτές οι προτάσεις τη μεγάλη δυσφορία. Αλλά, στην πραγματικότητα, είναι κάτι άλλο το να δεχθεί κανείς ότι κάποιο ιερό κείμενο, που έγινε δεκτό από την Εκκλησία στη μορφή που το παρέλαβε και μας το παρέδωσε, είχε ενδεχομένως περάσει επανειλημμένες εκδόσεις είτε από το συγγραφέα του και από τη Σχολή του είτε από τον εκδότη ή και τον Αναθεωρητή του, από την Εκκλησία δηλ. που άνηκε και ο ίδιος ο συγγραφέας Ιωάννης. Πρόκειται για καθαρώς φιλολογικο-ιστορικά ζητήματα της έρευνας και δεν αφορούν τη θρησκευτική αυθεντία του βιβλίου, που ενδιαφέρει την Εκκλησία. Την υπόθεση περί περισσότερων της μιας εκδόσεων του Δ' Ευαγγ. και τα περί Αναθεωρητή δέχεται σήμερα μεγάλος αριθμός έγκριτων ερευνητών. Δεν πρόκειται περί ιδιοτροπίας κάποιου εξηγητή του Δ' Ευαγγ. Ποιος π.χ. αμφισβήτησε ποτέ ότι η περικοπή περί της μοιχαλίδας γυναικός στο 8,1-11 δεν ανήκει στο Δ' Ευαγγ.;

Μετά τα παραπάνω, θα μας απασχολήσει τελικά ποια είναι η ιστορική προοπτική και η κοινωνική διάσταση που εισηγείται ένα κείμενο όπως το κατά Ιωάννην και, πολύ σύντομα, κάποιες τελικές εισαγωγικές παρατηρήσεις.

#### 6. Ιστορικοκοινωνική διάσταση του Δ' Ευαγγελίου

Η μελλοντολογική αποκαλυπτική εσχατολογία έχει παντού μέσα στα ιερά κείμενα αυτονόητες κοινωνικές συνέπειες, που στην περίπτωση του Δ' Ευαγγ. δεν έχουν σχέση μόνο με την καταστροφή της Ιερουσαλήμ αλλά, έτι περισσότερο, και με το μέλλον και την τύχη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Θα έλεγε κανείς ότι το Δ' Ευαγγ., ακόμη και στη συμβιβαστική μορφή που δίνει στις δύο διαφέρουσες περί εσχάτων απόψεις (η κρίση και η βασιλεία ενώ ήλθαν, ακόμα αναμενονται), σπρώχνει, στο σύνολό του, τον αναγνώστη να δεχθεί ότι το μέλλον κατά κάποιο τρόπο μετατέθηκε στο παρόν και τελικά το Ευαγγέλιο έγινε περίπου ένα αιώνιο παρόν. Ο κοινωνιολόγος από δικής του πλευράς

θέτει ως εξής το ερώτημα: ποιο είναι το ερέθισμα που το κείμενο αυτό προκαλεί στον αναγνώστη ως πολίτη της αυτοκρατορίας;

Ο C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, The F. Delitsch Lectures, Univ. of Munster, 1967· London, S.P.C.K., 1975, προσεγγίζει το πρόβλημα αυτό 20 χρόνια μετά την έκδοση του Υπομνήματός του στο κατά Ιωάννην (1955) και τονίζει πως οι πολιτικές εξελίξεις στην αυτοκρατορία περί το 70 μ.Χ. επηρέασαν βαθιά Χριστιανισμό και Ιουδαϊσμό. Η επίδραση του νέου ρεύματος εντός της αυτοκρατορίας με τους Φλαβίους εκφράστηκε στην Εκκλησία με μια έμφαση στην εκκλησιαστική οργάνωση (institutionalism) και στο ιερατείο αφενός και αφετέρου με κάποιο προφητικό άνοιγμα του χριστιανισμού προς το Γνωστικισμό (βλ. σελ. 66). Το τελευταίο αυτό άνοιγμα φαίνεται πως, κατά την υποψία του Barrett, είναι αυτό που συναντάμε στις σχέσεις Ιουδαϊσμού και Γνωστικισμού σήμερα στα Γνωστικά κείμενα του Nag Hammadi. Γεγονός είναι κάποια κάμψη της Αποκαλυπτικής και η αποδοχή κάποιων Γνωστικών τρόπων σκέψης (ό.π. σελ. 66). Ως παράλληλα προς το Δ' Ευαγγ., στη διαδικασία αυτή, παρουσιάζονται από τον Barrett ο Ιγνάτιος Αντιοχείας (institutionalismus – «Γνωστικού» τύπου θεολογία) και οι Ποιμαντικές Επιστολές (βλ. Α' Τιμ 3,16). Αντίστοιχα στον Ιουδαϊσμό έχουμε την επικράτηση του Ραββινισμού αφενός και του Merkabah Μυστικισμού αφετέρου.

Είναι γεγονός πως ο Barrett προχωράει και εδώ προσεκτικά. Μιλάει μόνο για χρήση Γνωστικής γλώσσας, όχι των Γνωστικών εννοιών καθεαυτών (σελ. 73). Πάντως, σαν γεγονός που συνδέεται με τις προηγούμενες περί Χριστιανισμού και Ιουδαϊσμού αλλαγές μετά το 70 μ.Χ., σηματοδοτεί ο Barrett τα εξής δύο σημαντικά γεγονότα: ο Ιησούς και ο Δ' Ευαγγελιστής διαχωρίζουν τον εαυτό τους από το Νόμο (π.χ. 10,34 «εν τω νόμω υμών»· 15,25 «εν τω νόμω αυτών»· 19,7 «κατά τον νόμον υμών») και τέτοια πράγματα γράφονται, βέβαια, από κάποιον που βρίσκεται εκτός Ιουδαϊσμού. Η αντίθεση εξάλλου μεταξύ των δύο θρησκειών έχει κορυφωθεί: «Ιουδαίοι και Χριστιανοί δεν μπορούν παρά να είναι σε αντιπαλότητα οι μεν προς τους δε. Οι «Ιουδαίοι» είναι ομάδα ανταγωνιστική προς τον Ιησού (βλ. 5,16· 10,31· 15,25· 19,7). Ο Δ' Ευαγγελιστής στηρίζεται κατεξοχήν στην Π.Δ. αλλά και σε κάποιους

Γνωστικούς τρόπους διατύπωσης της σκέψης. Ως προς τον Ιουδαϊσμό του συγγραφέα μπορούμε να πούμε, κατά τον Barrett, πως το Δ' Ευαγγ. περιέχει ιουδαϊσμό, μη ιουδαϊσμό και αντι-ιουδαϊσμό! Διερωτάται κανείς πώς αυτό το κράμα σχετίζεται προς τον περιβάλλοντα κόσμο, προς τον οποίο το έργο αυτό απευθύνθηκε. Κι όμως φαίνεται πως το χρειαζόταν αυτό ο κόσμος.

Δυστυχώς, δεν μπορούμε να πούμε σε ποιους ακριβώς απευθύνεται το Δ' Ευαγγ., ώστε έτσι με βεβαιότητα να επισημάνουμε γιατί μερικά πράγματα ιδιαίτερα τονίζονται, ενώ άλλα παραλείπονται. Εξακολουθεί, για κάποιους ερμηνευτές, να απαιτείται η έκδοση του Δ' Ευαγγ. αρχικώς στα εβραϊκά, ενώ σήμερα έχει καθιερωθεί η αποδοχή περισσότερων εκδόσεων του κειμένου που έχουμε είτε από τον ίδιο το συγγραφέα είτε από την Ιωάννεια Εκκλησία, περί της οποίας γνωρίζουμε πολύ λίγα. Για να καταλάβει ο αναγνώστης τη σημασία αυτή των πολλαπλών εκδόσεων του Δ' Ευαγγ. μέχρι την τελική, θα αναφέρω εδώ ένα μόνο παράδειγμα: Μετά την αρχική έκδοση του βιβλίου των «Σημείων», περί της οποίας έγινε ήδη αλλού λόγος, ο Δ' Ευαγγελιστής έγραψε «Αποκαλυπτικούς Λόγους» για το σχολιασμό και την εξήγηση των «Σημείων». Αυτό, κατά τον R. Brown, το έκανε ο ίδιος ο συγγραφέας. Αντίθετα, κατά τον R. Bultmann, ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποίησε παλαιότερο κείμενο «Αποκαλυπτικών Λόγων του Ιησού», επηρεασμένων από Γνωστικές Μανδαϊκές θεολογικές απόψεις κάποιων Μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή. Εδώ σαφώς δημιουργείται σοβαρή διάσταση απόψεων.

Πρέπει, επίσης, εδώ ως προς τον Αναθεωρητή να πούμε ότι από τη φύση τους παρουσιάζονται τα πράγματα ασαφή. Ξέρουμε ακριβώς αν ο Αναθεωρητής διέφερε σε κάτι ουσιαστικό από το συγγραφέα, ποιο ήταν αυτό και γιατί; Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι στην απάντηση τέτοιων ερωτημάτων, όπως νομίζουν μερικοί, κι αυτό δικαιολογεί την ασάφεια και κάποια αοριστία. Αυτό που πιστεύουμε εμείς είναι ότι ήταν σύμφωνος με το συγγραφέα. Αυτό δείχνει η καθόλου σχέση του προς το Δ' Ευαγγ.

Έπειτα, ένα κείμενο εκδοτικής ιστορίας όπως αυτή του κατά Ιωάννην, φυσικά δεν κάνει λόγο για όλα τα πράγματα. Κάποια θα τονισθούν ιδιαίτερα, κάποια άλλα θα μείνουν εκτός, κάποια απλώς θα σημειωθούν

στην προσεχή ή στην τελική έκδοση. Κι επειδή μόλις πριν έγινε λόγος για το εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας κοινωνικό συνειδός ενός Ιωάννιου χριστιανού, θα προσθέσουμε ένα επιμέρους παράδειγμα που έχει αναφορά όχι στη γενικότερη αλλά στην ειδικότερη τοποθέτηση του Δ' Ευαγγ.: Το Δ' Ευαγγ. συνιστά όχι την αγάπη προς τους εχθρούς, που συνιστά η Συνοπτική παράδοση, αλλά την αγάπη προς τους «αδελφούς» (κεφ. 13-17). Αυτό μπορεί να οδηγήσει σε μονομερή συμπεράσματα. Κι αυτό γιατί πρόκειται για ένα εσωτερικό βιβλίο, που επιδιώκει να κρατήσει την κοινότητα μακριά από τον κόσμο; Ή πρόκειται για αντιμετώπιση εντελώς ειδικής περίπτωσης, όπως π.χ. αυτή που αφορούσε τις σχέσεις χριστιανών και Ιουδαίων στην Παλαιστίνη μετά το 83 μ.Χ., δηλ. μια κατάσταση ανάγκης; Ασφαλώς δεν πρόκειται για το πρώτο. Βλ. σχετικώς στον Wayne Meeks, *The Early Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 1983, σελ. 74.

Αυτή είναι, γενικά, η επισφαλής ατμόσφαιρα εντός της οποίας καλούμαστε συχνά στο Δ' Ευαγγ. να αποφασίσουμε για πολλά ζητήματα, όπως π.χ. η κοινωνική διάσταση της ζωής μιας κοινότητας που δίνει την εντύπωση πως είναι πολύ κλειστή.

Η εξέταση θεμάτων, όπως αυτό περί των Πηγών του Δ' Ευαγγ., περί του αριθμού των εκδόσεών του, καθώς και της περί του Βαπτιστήτῆς ιδιαιδίως υψηλής θεολογικής παράδοσης, απαιτούν κάπως εκτεταμένη ανάλυση, γι' αυτό θα αντιμετωπισθούν τα θέματα αυτά στα ειδικά εισαγωγικά κεφάλαια.

Στο ερώτημα πώς ο αναγνώστης του Δ' Ευαγγ. ανταποκρίνεται στην «κλήση» του και πώς γίνεται η ανταπόκριση στην «κλήση» από τους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές, ο Xavier Leon Dufour αφιερώνει ολόκληρη την πιο πρόσφατη μελέτη του στα Ευαγγέλια *Agir selon L' Evangile, Parole de Dieu*, Edition du Seuil, Paris, 2002. Θα παραθέσουμε εδώ μόνο το συμπέρασμά του ως προς το θέμα σε σχέση με το Δ' Ευαγγ.: Οι δύο παραδόσεις –Συνοπτική και Ιωάννεια– προτείνουν την ίδια συνεργία ανθρώπου και Θεού, αν και από διαφορετικές σκοπιές. Για τους Συνοπτικούς ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται σαφώς ότι η ανταπόκρισή του είναι εξ εαυτής «αμαρτωλή» και ότι πρέπει να ξαναγίνει ο άνθρωπος «παιδί» ή «πτωχός» για να καταλάβει ότι μόνο ο Θεός τον

κάνει να ανταποκρίνεται. Δεχόμενος το ευαγγέλιο του Ιησού, ανοίγει έτσι την πόρτα στον ευεργούντα Θεό. Δεν χρειάζεται τίποτε άλλο ειδικά. Έτσι, η ανθρώπινη ανταπόκριση γίνεται συνεργία σε σχέση προς τη ενέργεια του Θεού.

Το Δ' Ευαγγ. αναμιγνύει τους δύο παράγοντες του ανθρώπου και του Θεού, διαμορφώνοντας έτσι ένα κράμα στην ανταπόκριση: ο μαθητής οφείλει να «μένει» εν Χριστώ για να μπορεί να ανταποκρίνεται στην απαίτησή του και να φέρει τον αναμενόμενο καρπό. Οι λόγοι του Ιησού στο Δ' Ευαγγ. θα μπορούσαν να γίνουν πράξη από ένα φωτισμένο άνθρωπο, που κατά τρόπο θαυμαστό συνδέει την πίστη που βγαίνει από μέσα του με την παρουσία και την πρόσκληση του Ιησού. Φυσικά και οι δύο παραδόσεις είναι απαραίτητες για να εκφράσουν την ανθρώπινη απάντηση στον Θεό που έρχεται να συναντήσει τον άνθρωπο. Η ανταπόκριση του ανθρώπου εκφράζει εκείνη του ίδιου του Θεού. Ο αναγνώστης αυτού του Υπομήματος δεν πρέπει να εκπλαγεί για το ότι, πλάι στην παλαιά διεθνή ερμηνευτική προοπτική περί του Δ' Ευαγγ., εισάγονται στα χρόνια μας και άλλες ερμηνευτικές απόψεις, οι οποίες διατυπώθηκαν και συζητήθηκαν πολύ από τους ερμηνευτές κυρίως κατά την τελευταία 30ετία. Στην ιστορία της επιστημονικής διερεύνησης των κειμένων που κατέλειπε η παράδοση συμβαίνουν αυτά. Περί το τέλος της εποχής του Διαφωτισμού επικράτησε στην ευρωπαϊκή βιβλική έρευνα η απαράδεκτα ακραία τάση να θεωρείται το Δ' Ευαγγ. ως ένα θεολογικό κείμενο του Δ' Ευαγγελιστή με ελάχιστη σχέση προς την ιστορία και την ηθική διδασκαλία του Ιησού, κατ' αντίθεση προς τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, στα οποία, κατά τινά τρόπο και η ιστορία και η διδασκαλία του Ιησού διασώζονται (βλ. W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, Revised από τον C. K. Barrett, London, Epworth Press, 1961, σελ. 316). Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο η έρευνα των δύο τελευταίων αιώνων, ως προς τα Ευαγγέλια, παραμέλησε το κατά Ιωάννην, ενώ αφοσιώθηκε στην έρευνα των Συνοπτικών Ευαγγελίων. Το ενδιαφέρον για το Δ' Ευαγγ. εκδηλώθηκε κυρίως μετά το 1950, όχι μόνο στην Ευρώπη αλλά και στην Αμερική, ούτε μόνο από Προτεστάντες αλλά και από Καθολικούς ερευνητές. Κατά την εποχή που μόλις οι πιο ηλικιωμένοι από εμάς διανύσαμε, εκ-

δηλώθηκε έντονο ενδιαφέρον για το Δ' Ευαγγ.: νέες απόψεις προτάθηκαν ως προς την ερμηνεία αυτού του κειμένου, μερικά από τα προταθέντα έγιναν δεκτά, άλλα ακόμα αμφισβητούνται και συζητούνται, ενώ άλλα απορρίφθηκαν από την πλειονότητα των ερμηνευτών. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο το Υπόμνημα αυτό πήρε μεγάλη έκταση.

Από τους προαπελθόντες Έλληνες ερμηνευτές και μελετητές του Δ' Ευαγγ. που αναφέρονται στη βιβλιογραφία χρησιμοποιείται από εμάς ιδιαίτερα το *Υπόμνημα εις το Δ' Ευαγγέλιον* του αγαπημένου και αείμνηστου καθηγητή μας Π. Τρεμπέλα, γιατί είναι το καλύτερο που έχουμε στα ελληνικά και, κατά την γνώμη μου, το καλύτερο που έγραψε ο αείμνηστος καθηγητής στην ερμηνευτική σειρά της Κ.Δ.

Ως προς τη Βιβλιογραφία σκεφθήκαμε σωστό να μπει στο τέλος του κεφαλαίου αυτού κατ' επιλογή. Εντός του κειμένου θα σημειώνονται εντός παρενθέσεως οι συγγραφείς οσάκις είναι αναγκαίο να γίνει παραπομπή σε άλλους που δεν περιέχονται στην κατ' επιλογή βιβλιογραφία.

Αυτά ως πολύ γενικές εισαγωγικές αλλά απόλυτα αναγκαίες πληροφορίες ως προς το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο για το σημερινό Έλληνα αναγνώστη. Αλλά ο ενδιαφερόμενος για να καταλάβει κάτι περισσότερο από το κείμενο αυτό, δεν πρέπει να παραλείψει να διαβάσει προσεκτικά τα ειδικότερα ως προς τα πιο καυτά ζητήματα του κειμένου αυτού «Ειδικά Εισαγωγικά» κεφάλαια που ακολουθούν. Στο ερώτημα: γιατί τα Εισαγωγικά καταλαμβάνουν τόσο χώρο (για πρώτη ίσως φορά κατά τη συγγραφή Υπομνήματος), η απάντηση είναι απλή: διότι δεν υπάρχει στα ελληνικά επαρκής σχετική βιβλιογραφία, αφού η υπάρχουσα, συμπεριλαμβανομένης και της παλαιότερης του παρόντος ιδικής μου, δεν θίγει τα προβλήματα αυτά, που κατά το πλείστον ανήκουν χρονολογικά στις τελευταίες δεκαετίες. Αν στην προσφορά των Εισαγωγικών αυτών του κειμένου παραβαίνονται κάποια όρια, ως προς την έκταση, αυτό γίνεται αποκλειστικά, γιατί πιστεύουμε πως αυτό χρειάζεται απολύτως στον Έλληνα αναγνώστη, οι ανάγκες και οι δυνατότητες του οποίου υπήρξαν ο οδηγός όλου του μόχθου μου και ως προς το τι και ως προς το πώς θα προσφερθεί το κάθε τι από το απέραντο και δύσπεπτο αυτό υλικό. Τα πράγματα θα δείξουν την ορθότητα των προθέσεων μας αυ-

τών. Last but not least, ευχαριστώ από καρδιάς την κυρία Αρετή Αλεξοπούλου για τον πολύ μόχθο της να γράψει το μακρό αυτό κείμενο στο υπολογιστή, μερικές φορές ξανά και ξανά.

## Βιβλιογραφία

## Ελληνική

1. Αγουρίδη Σάββα, (α) *Ιωάννης ο Ευαγγελιστής* (Θ.Η.Ε. του Α. Μαρίνου, τόμ. 6, σελ. 1131-1155), (β) *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης*, Αθήνα, 1984.
2. Δαμαλά Νίκου, *Ερμηνεία εις την Κ. Διαθήκην*, τόμος Δ', περιέχων το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, Αθήνα, 1940.
3. Ζολώτα Εμμανουήλ, *Ερμηνεία εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, τόμος Α', Αθήναισιν, 1906.
4. Ιωαννίδη Βασιλείου, *Η Χριστολογία κατά Ιωάννην*, Αθήνα, 1958.
5. Καρακόλη Χρήστου, *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1997, σελ. 614.
6. Κομνηνού Π., *Ερμηνεία εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, τόμος Α', 1930.
7. Τρεμπέλα Π., *Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, Αθήνα, 1954.
8. Τσάκωνα Βασιλείου, (α) *Η Χριστολογία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου*, Αθήνα 1969, (β) *Η περί Παρακλήτου-Πνεύματος διδασκαλία του ευαγγελιστού Ιωάννου*, Αθήνα 1988.

[Σε Εισαγωγές στην Κ.Δ., όπως αυτήν του Ι. Καραβιδόπουλου, Σ. Αγουρίδη, ή οποιουδήποτε άλλου, περιέχονται συνοπτικά τα περί του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου. Περί των ερμηνευσάντων το Δ' Ευαγγέλιο Πατέρων και Εκκλησιαστικών συγγραφέων βλ. Ε. Ζολώτα, σελ. 545 εξ. και Π. Τρεμπέλα, σελ. 3-7].

## Διεθνής κατ' επιλογή

- Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John*, London, 1955, 1978 2<sup>nd</sup>. *The Gospel of John and Judaism*, London, 1975. *Essays on John*, London, 1982.
- Barrows, Millar, *More light on the Dead Sea Scrolls*, London, 1958
- Braun, F. M., *Jean Le Theologien* (3 vol.), Paris, 1959-68.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edinburg, 1928
- Betz O, *Der Paraclet...*, Leiden, 1963.
- Boismard, M-E, & Lamouille A., *L' Evangile de Jean*, Paris, 1977.
- Borgen P., *Bread from Heaven, An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden, E.J. Brill, 1981.
- Borsch F. H., *The Son of Man in Myth and History*, London, 1967.
- Brown R. E., *The Gospel according to John*, London, 1971. *The Community of the Beloved Disciple*, N. York, 1979. *The Epistles of John*, Garden City, 1982.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Gottingen, 1941, 1968. *Theology of the New Testament* (2 vol.), London, 1955. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, London, 1949 (ελλ. μτφρ. Φ. Τερζάκη, *Υπαρξη και Πίστη, Άρτος Ζωής*, Αθήνα, 1995). *The Gospel of John*, Oxford, 1971. *The Johannine Epistles*, Philadelphia, 1973.
- Burge M. Gary, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Gand Rapids Michigan, 1987.
- Casurella Antony, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983
- Cullmann Oscar, *The Johannine Circle*, SLM Press, Engl. Transl. J. Bowden, London, 1975. *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen.
- Culpepper R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia, 1983.
- De Jonge Martinus, *Jesus Stranger from Heaven and Son and God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, Scholars Press, Missoula, Montana, 1977.

- , *L'Évangile de Jean*, Leuven, 1977.
- Dibelius Martin, *From Tradition to Gospel*, N. York, 1971.
- Dodd C. H., *The Bible and the Greeks*, London, 1935. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953. *Historical Tradition and the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963.
- Dunn J. D. G., *Christology in the Mankind making*, London, 1990.
- L'Évangile selon Jean*. Traduits par Solange Bouquet. Collection «Les Peres dans la foi, Decleee de Brouwer, 1985.
- Fortna R. T., *The Gospel of Signs*, Cambridge Univ. Press, 1970. *The Fourth Gospel and its Predecessor From Narrative Source to Present Gospel*, Fortnes Press, Philadelphia, 1988.
- Gardner Smith P., *St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1938.
- Glasson Fransis, *Moses in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Theology), SCM Press, London, 1963.
- Grob Fr. Faire, *Christologie et Ethique dans l'Évangile de Jean*, Presse Univ. de Frana, 1986.
- Gruenter R. G., *The Trinity in the Gospel of John, A Thematic Commentary on the Fourth Gospel*, Baker Book House, G. Rabids, Michigan, 1986.
- Harvey A., *Jesus on Trial, A Study in the Fourth Gospel*, London, 1976.
- Hengel Martin, *The Johannine Question*, SCM Press, London, 1989.
- Higgins A. J. B., *Jesus and the Son of Man*, Philadelphia, 1964.
- Holwerda D.E., *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John*, J.H. Kok, N.Y. Kampen, 1959.
- Howard W. F., *Christianity According to St. John*, London, 1943.
- Huacker Klaus, *Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur Johanneischen Theologie*, Stuttgart, Calver, 1972.
- Jeremias J., *Jerusalem in the time of Jesus*, London, 1967.
- Johnson George, *The Spirit paraclete in the Gospel of John*, Cambridge, 1970.
- Käsemann E., *The Testament of Jesus*, London, 1968.
- Kee Howard, *Christian Origins in Sociological Perspective*, SCM, The Westminster Press, 1980.

- Klausner Joseph, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London, 1956.
- Kysar Robert, *John*, Minneapolis, 1986.
- Lindars B., *Behind the Fourth Gospel*, London, 1971.
- , *The Gospel of John*, London, 1972, New Century Bible.
- Maloney F.J., *The Johannine Son of Man*, Rome, 1976.
- Martyn J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, N. York, 1972
- 2<sup>nd</sup>. *The Gospel of John in Christian History*, N. York, 1978.
- Marsh John, *St. John*, SCM Pelican Commentaries, 1968.
- Meeks Wayne, *The Prophet-King*, Leiden, 1967.
- Miner Paul, *The Martyrs Gospel*, N.Y., 1984.
- Neyrynk F., *Jean et les synoptiques, Examen critique de l'exégèse de M.E. Boismard*, Louvain, 1979.
- Nicholson G. L., *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema*, Scholars Press, California, Chico, 1983.
- Odeberg H., *The Fourth Gospel: Interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Uppsala, 1929.
- Painter John, *The Quest for the Messiah, The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, 2<sup>nd</sup> ed., T & T Clark, Edinburgh, 1993. *The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity*, NTS 27 (1981), 525-43.
- Pagels Elaine, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Herai Jeans Commentary on John, Abindgon Press, Nashville and N. Y., 1970.
- Pinto Everest, *Jesus the Son and Giver of Life in the Gospel*, Rome, 1981.
- Pollard T.E., *Johannine Christologie and the Early Church*, Cambridge Univ. Press, 1970.
- Robert Rhea, *The Johannine Son of Man*, Theolog. Verlag, Zürich, 1990.
- Robinson, J. A. T., *The Priority of John*, London, 1985.
- Sanders J.N., *The Fourth Gospel in the Early Church, its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge, 1939.



- Schnackenburg R., *The Gospel According to St. John* (3 vols), N. York, 1968-82, *Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1963.
- Schottroll Luise, *Die Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus and seiner Bedeutung für Paulus und das Johannes Evangelium*, N. Kirchner Verlag, 1970.
- Scott E. F., *The Criticism of the Fourth Gospel*, Ediburg, 1905.
- Scram T.L., *The use of Ιουδαίος in the Fourth Gospel*, Lancing, 1939.
- Sidebottom E. M., *The Christ of the Fourth Gospel in the Light of First Century Thought*, London, 1961.
- Smalley Stephen, *John Evangelist and Interpreter*, Exeter, The Paternoster Press, 1978.
- Smith D. Moody, *Johannine Christianity*, Columbia, 1984.
- Theissen G., *The Shadow of the Galilean*, London, 1987.
- Whitacre Radney, *Johannine Polemic the role of tradition and theology*, Scholars Press, Chico, California, 1982.
- Windisch Hans, *Johannes und die Synoptiker*, UNT 12 (1926).
- Woll Bruce, *Johannine Cristianity in Conflict. Authority, Rank, and Succession in the First Farewell (Discourse)*, Scholars Press, 1981.

## ΕΙΔΙΚΑ ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

#### Η Ενότητα του Δ΄ Ευαγγελίου

Όπως μας παραδόθηκε στα αρχαία χειρόγραφα το Δ΄ Ευαγγέλιο, με τα 21 του κεφάλαια, δεν μπορούμε να πούμε ότι γενικώς στερείται ενότητας. Grosso modo και τα δυο μέρη του Δ΄ Ευαγγελίου, τα κεφ. 1-12 και 13-21, δίνουν σε γενικές γραμμές κάποια ενότητα στη συνολική κατασκευή του έργου. Κι αυτός είναι, βέβαια, ο λόγος για τον οποίο η διαίρεση αυτή δεν ενόχλησε καθόλου την παράδοση μέχρι περίπου τα χρόνια μας. Μάλιστα, το γενικό σχήμα θεωρήθηκε ως, κατά κάποιο τρόπο, παράλληλο με τη Συνοπτική παράδοση του Ευαγγελικού υλικού, ιδίως αυτήν στο κατά Μάρκον. Και στα Συνοπτικά Ευαγγέλια το υλικό μοιράζεται μεταξύ έργων του Ιησού και διδασκαλιών που ακολουθούν, κι αυτό, κατά κάποιο τρόπο, ισχύει μέχρι την τελική άνοδό του στα Ιεροσόλυμα. Κατά τη δημόσια δράση του Ιησού μέχρι τη Σύλληψη και τη Σταύρωσή του συναντάμε πολύ πλούσια την προσφορά τόσο διδακτικού υλικού όσο και στοιχείων της δράσης του Ιησού. Στο τέλος, οι ιστορίες του Πάθους και της Ανάστασης βαίνουν και στις δύο παραδόσεις παράλληλα, αν και δεν είναι οι ίδιες· διαφέρουν ενίοτε περίπου τόσο ως προς τα στοιχεία όσο και κατά το περιεχόμενο της διδασκαλίας. Με τα παραπάνω θέλουμε να πούμε πως είτε ο υποψιασμένος είτε ο ανύποπτος αναγνώστης δεν δυσκολεύεται να βρει στο Ιωάνναιο κείμενο κάτι περίπου παράλληλο με τη Συνοπτική, ιδιαίτερα τη Μάρκεια παράδοση, που αρχίζει με τον Βαπτιστή και τελειώνει με το Σταυρό και την Ανάσταση· έτσι γίνεται και στο κατά Ιωάννην.

Ενώ όμως τα πράγματα φαίνονται κάπως έτσι στη γενική εικόνα τους, όταν αρχίσουμε να διαβάζουμε το Δ΄ Ευαγγέλιο περικοπή μετά από περικοπή, απ' αρχής μέχρι τέλους, διαπιστώνουμε κάποιες παράξενες επιλογές του ως προς το περιεχόμενο και την κατάταξη του επιμέ-

ρους υλικού. Παρά το γεγονός της παραπάνω σχετικής προς τους Συνοπτικούς ενιαίας εικόνας, το κείμενο του Ιωάννη καταρτίσθηκε ενίοτε στα επιμέρους με κάποια συρραφή, κάποτε-κάποτε χρονικώς και θεματικώς όχι επιτυχή, όπως φαίνεται από επεισόδια θαυμαστά, «Σημεία» και Λόγους του Ευαγγελίου, που έχουν επισυναφθεί όπου βρίσκονται σήμερα εξαιτίας κάποιας σκοπιμότητας, αν μη κάποιου λάθους του εκδότη, που βρήκε ενδεχομένως το χειρόγραφο του συγγραφέα σε επιδεικτική μετακινήσεων του υλικού κατάσταση. Εκτός αν δεχθεί και μian από τις πιο εξτρεμιστικές σήμερα απόψεις, ότι δηλ. φύλλα του τελευταίου ίσως σχεδίου έκδοσης του Ευαγγελίου ο τελικός εκδότης, με κάποια προχειρότητα, τα ταξινόμησε, έχοντας υπόψη του το γενικό σχήμα της Συνοπτικής παράδοσης, αδιαφορώντας όμως για τη χρονική και νοηματική συνέχεια της καταγραφής του επιμέρους υλικού του. Επιπλέον, είναι δυνατό, καθώς ίσως βρήκε μη εισέτι συγκροτημένο υλικό, κάτι προεκδοτικό, να το τακτοποίησε αυτός όπως ο ίδιος νόμιζε καλύτερα μέσα στο κείμενο κι έτσι να το εξέδωσε.

\*

1. Στο κεφάλαιο αυτό θα παραθέσουμε πρώτα οφθαλμοφανείς περιπτώσεις πιθανής μετατόπισης υλικού που έχουν σημειωθεί από την πλειονότητα των ερευνητών. Υπάρχουν όμως και κάποιες άλλες, πολύ πιθανές, ιδίως στην περιοχή των «Λόγων» του Ιησού, που παρατίθενται μετά συνήθως τα «Σημεία» ίσως προς εξήγησή τους, οι οποίες, νομίζουμε, πρέπει, αφού σταθμισθούν, εφόσον βρεθούν πιθανές, να ληφθούν υπόψη κατά την εξήγηση του κειμένου από τη γενική τελική εκτίμηση αυτού του φαινομένου της σύνθεσης του βιβλίου. Στον Έλληνα αναγνώστη συνιστούμε ψύχραιμη, υπομονετική και προσεκτική μελέτη αυτού του θέματος, όχι για να δεχθεί τούτη ή εκείνη την άποψη, αλλά κυρίως για να αντιληφθεί την ύπαρξη του θέματος· γιατί περιέχει, καθώς φαίνεται, κάποιο δείκτη για πολλά και όχι ασήμαντα ζητήματα του κατά Ιωάννην, το οποίο μερικοί Καθολικοί, Προτεστάντες, Αγγλικανοί και Ανεξάρτητοι ερευνητές δέχονται σήμερα πως πρέπει να είχε έως και πέντε εκδόσεις, ενώ εμείς έχουμε στα χέρια μας την τελευταία.

(α) Ως πρώτο παράδειγμα του προβλήματος της ενότητας του κειμένου στο κατά Ιωαννήν μνημονεύεται ο ύμνος προς τον Λόγον (1,1-18) που αποτελεί την προμετωπίδα και την περίληψη όλου του Ευαγγελίου. Οι στίχοι 6-8 και 15 μετατρέπουν αυτό το κείμενο, που έχει λειτουργικό, ποιητικό χαρακτήρα, σε εισαγωγικό κείμενο κάποιας σύγκρισης του Ιησού-Λόγου, «Υιού του Θεού», προς τον Ιωάννη τον Βαπτιστή, ο οποίος, πιθανώς, πιστεύονταν από την κοινότητά του, ζωντανός ή μετά θάνατο, επίσης ως φως, ζωή και ως Λόγος του Θεού. Μια τέτοια υποψία έρχεται στο νου και του απλού αναγνώστη αυτού του κειμένου. Ο Δ' Ευαγγελιστής, στο ζήτημα αυτό, δεν αρκείται στη δική του σαφέστατη διαπίστωση των στίχων 19 εξ. περί της τεράστιας διαφοράς μεταξύ των δύο ανδρών, αφού εκεί διά μακρών παρουσιάζει τη μαρτυρία του ίδιου του Βαπτιστή επί του θέματος, ότι όχι αυτός αλλά ο Ιησούς είναι ο Χριστός, ο Μεσσίας, προτρέπει μάλιστα τους δικούς του μαθητές να ακολουθήσουν τον Ιησού –το τελευταίο αυτό θέμα καταλαμβάνει τους στίχους 1,35 εξ.

Η απόψη ορισμένων ερμηνευτών περί της αρχικής καταγωγής του «Ύμνου προς τον Λόγο» είναι ότι πρόκειται περί πιθανώς ποιητικού ύμνου, που ο Ευαγγελιστής τον επεξεργάζεται ως πρόλογο του μεγάλου έργου του, παρεμβάλλοντας όμως ορισμένους δικούς του σχολιασμούς στους στίχους 6-8 και 15 περί του Βαπτιστή, οι οποίοι καταφανώς διακόπτουν τη ροή του ύμνου. Και στους δύο σχολιασμούς συγκρίνεται ο Βαπτιστής προς τον Ιησού για να σημειωθεί η ανυπέρβλητη του δεύτερου υπεροχή. Κάποιοι όμως προτείνουν μian άλλη εκδοχή: ότι, αν και όχι λέξη προς λέξη στη σημερινή του μορφή αλλά σε πολύ συγγενή προς αυτή, ο ύμνος αυτός προς τον Λόγο ήταν μάλλον εν χρήσει ως λατρευτικό ποίημα για τον Βαπτιστή, που στην κοινότητα των μαθητών του πρέπει έτσι να τον θεωρούσαν ως ενσάρκωση του Λόγου. Υποστηρίζεται μάλιστα από κάποιους, χωρίς αποδείξεις, πως η εκχριστιάνιση του Ύμνου έγινε από πρώην μαθητή του Βαπτιστή, ο οποίος ρετουσάρισε αυτόν τον ύμνο και του παρενέβαλε μειωτικά περί του Βαπτιστή σχόλια σε σχέση με τον Ιησού. Δεν είναι επίσης καθόλου απίθανο έναν ύμνο μιας διαφορετικής θρησκευτικής κοινότητας να μπορεί να τον χρησιμοποιήσει ένας συγγραφέας άλλης κοινότητας ως καθιερωμένο

ύμνο της δικής του Εκκλησίας επιφέροντας κάποιες αλλαγές. Δεν φαίνεται αυτό κάπως πιθανό; Εκτός από τα παραπάνω, παρατηρείται, επίσης, ότι βασικοί θεολογικοί όροι του Προλόγου (Λόγος, χάρις, πλήρωμα) δεν απαντούν στο κύριο σώμα του βιβλίου, μόνον εδώ στον Πρόλογο και αυτό μάλλον ενισχύει την άποψη περί ίσως ξένου δανείου.

Άλλωστε, αυτή η μείωση του Βαπτιστή έναντι του Ιησού εμφανώς συνεχίζεται και μετά τον ύμνο. Ο Βαπτιστής δηλώνει ο ίδιος προς Ιερείς, Λευίτες και απεσταλμένους των Φαρισαίων πως δεν είναι αυτός ο Μεσσίας, χωρίς να μνημονεύει καθαρά πως είχε το προνόμιο να έχει βαπτίσει τον Ιησού, όπως γίνεται στα Συνοπτικά Ευγγέλια. Είχε μόνο τη χάρη μιας οπτασίας στον Ιορδάνη, που δήλωνε πως ο Ιησούς θα είναι «ο βαπτίζων εν πνεύματι αγίω» (1,33), θα είναι δηλ. ο εισηγητής του Αγίου Πνεύματος, όπως επίσης ότι αυτός είναι «ο αμνός Του Θεού ο αίρων την αμαρτίαν του κόσμου» (1,29-36), έχει δηλ. σωτηριολογική αποστολή, που δεν είχε ο ίδιος ο Βαπτιστής, το δικό του προνόμιο ήταν να δει το Πνεύμα το Άγιο να κατεβαίνει ως περιστερά «και έμεινεν επ' αυτόν» (1,32). Ποιο μπορεί να είναι το συμπέρασμα όλων αυτών; Προφανώς, είναι αναμενόμενη η πρόθεση διάλυσης της δικής του κίνησης, αφού ο σκοπός της εκπληρώθηκε. Έτσι νοείται η σύσταση του Βαπτιστή στους δύο μαθητές του (στίχ. 35 εξ.) να γίνουν τώρα μαθητές του Ιησού. Θα αναμένονταν όμως η σύσταση αυτή να γίνει προς όλους. Γενικώς, ενώ η σχέση μεταξύ των δύο ανδρών στο Δ' Ευαγγ. δεν δείχνει συνεργασία, μεταξύ των μαθητών των δύο κοινοτήτων υπάρχει ένταση (βλ. κεφ. 3, 5, 10). Παραξενεύεται κανείς που, παρά την υψηλή γνώμη του Βαπτιστή για τον Ιησού (κεφ. 3, 5, 11), ούτε τα δύο κινήματα αλλά ούτε και οι δύο άνδρες συνεργάζονται.

Πώς να εξηγήσει κανείς εκφράσεις που δείχνουν την ύψιστη εκτίμηση δίπλα σε καταστάσεις που δείχνουν αδιαφορία και, μέσα στον Ιωάνναιο κύκλο, μιαν αντιπαλότητα προς τον Ιησού; Αυτά συμβαίνουν από τις πληροφορίες που δίνουν τα στοιχεία των κεφ. 1, 3, 5, 10.

Ενδεικτικά, θα αναφερθεί εδώ μόνο ένα παράδειγμα. Βέβαια, πολλοί εξηγητές τους στίχ. 3,31-36, που στο κείμενό μας αποδίδονται στον Βαπτιστή, θεωρούν ως συνέχεια του στίχ. 2,11 (ο Bultmann, ο Dodd, κ.π.ά.). Ο Westcott, I, σελ. 130 κάνει λόγο εδώ για διατύπωση από τον

Ευαγγελιστή σκέψεων περί της γενικής σχέσης του Υιού προς τον Βαπτιστή και τους προ αυτού διδασκάλους της παλαιάς οικονομίας, κι αυτό, βέβαια, όπως γράφει, συνδέει τους στίχ. 31-36 με τα αμέσως προηγούμενα, δηλ. τους στίχ. 22-30. Ο C. H. Dodd τους στίχ. αυτούς, επίσης, θεωρεί ως Appendix του Ευαγγελιστή στη συζήτηση με τον Νικόδημο: έτσι όμως κατ' αυτόν ανοίγει τον ορίζοντα για τα ακολουθούμενα θέματα του Ευαγγελίου, με τα οποία συνδέεται περισσότερο παρά με τα προηγούμενά του. (*The Fourth Gospel*, σελ. 368)

Ερχόμαστε τώρα σε κάποια άλλα στοιχεία δηλωτικά κάποιας απορίας. Μετά το γάμο της Κανά (2,11), ο Ιησούς τελεί πολλά «σημεία» στα Ιεροσόλυμα (2,23): όταν όμως θεραπεύει τον υιό του Βασιλικού στην Κανά της Γαλιλαίας (4,54), (σαν να μην είχε μεσολαβήσει τίποτε όμοιο), αυτό το «σημείο» είναι που χαρακτηρίζεται ως «δεύτερον σημείον» (4, 53). Αφήστε που στο (7,3-4) οι αδελφοί του Ιησού, παρά τα προηγουμένως μνημονευόμενα «σημεία» του στα Ιεροσόλυμα, τον προτρέπουν να ανεβεί στην Ιουδαία για να δουν και οι εκεί μαθητές του τα έργα που ποιεί, σαν να μην είχαν γίνει εκεί τέτοια έργα! Είναι, φαίνεται, θέμα πηγών του Ευαγγελιστή κατά τη συγγραφή; Γνωρίζει πολλά «σημεία» του Ιησού, αλλά συμβαίνει από την «Πηγή των Σημείων» να χρησιμοποιεί ίσως μόνο 7, με δεύτερο τη θεραπεία του Υιού του Βασιλικού; Μάλλον έτσι πρέπει να είναι.

(β) Η θεραπεία του Παραλύτου κοντά στην κολυμβήθρα της Βηθεσδά και τα επακόλουθά της καταλαμβάνουν το 5 κεφ. του Ευαγγ. Ενώ όμως όλα αυτά τα περί του Παραλύτου συμβαίνουν στα Ιεροσόλυμα, ο στίχ. 6,1 αναφέρεται αιφνιδίως σε δράση του Ιησού στη Γαλιλαία, όπως φαίνεται μέχρι το τέλος του κεφ. 4. Κοντολογής το κεφ. 5 απότομα παρεμβάλλεται. Ξαφνικά, απ' τα Ιεροσόλυμα στο κεφ. 5 «μετά ταύτα απήλθεν ο Ιησούς περὶν της θαλάσσης της Γαλιλαίας της Τιβεριάδος...»! Για το λόγο αυτό τα περιεχόμενα του 5 κεφ. θεωρούνται σήμερα από πολλούς ερμηνευτές, όχι ως φυσική του κεφ. 4 συνέχεια, αυτή βρίσκεται μάλλον στο κεφ. 6, ενώ το κεφ. 5 θεωρείται ως ανεξήγητη παρεμβολή.

Δεν μπορούμε να εξηγήσουμε πώς και γιατί ο Ευαγγελιστής ή ο Τελικός Συντάκτης ανέχθηκαν μια τέτοια γεωγραφική ασυνέπεια. Σε κάτι προσέβλεπαν αλλά δεν μπορούμε σήμερα να πούμε σε τι.

Το κεφ. 5 περί της θεραπείας του Παραλύτου παρουσιάζει, αυτό το ίδιο, από άποψη κειμένου κάποια ιδιαίτερα ενδιαφέροντα προβλήματα ενότητας. Εν πρώτοις, αν ο αναγνώστης προσέξει τους καταληκτικούς του κεφ. 5 στίχους 45-47 και ύστερα διαβάσει με προσοχή τους στίχους 7,15-24, θα αντιληφθεί ότι οι δεύτεροι μοιάζουν να αποτελούν τη φυσική συνέχεια των προηγούμενων, αφού σ' αυτούς λέγεται σαφώς ότι τα διατυπούμενα σχετίζονται άμεσα με τη θεραπεία του Παραλύτου κατά την ημέρα του Σαββάτου. Η σχέση αυτή των δύο κάπως απομακρυσμένων κειμένων γίνεται δεκτή από πολλούς εξηγητές. Το ερώτημα είναι: γιατί αυτό το σπάσιμο της συνέχειας και γιατί τόση έλλειψη κάποιας ανησυχίας είτε από το συγγραφέα είτε από τον εκδότη για αυτές τις μετακινήσεις κειμένων; Ανακατεύθηκαν τα φύλλα σε κάποια έκδοση του Δ' Ευαγγελίου; Δεν είναι πιθανή η άποψη αυτή. Μήπως ο συγγραφέας ή ο εκδότης ενδιαφέρεται μάλλον μόνο να τονιστούν ορισμένα πράγματα, χωρίς να νοιάζεται τόσο πολύ για τη σειρά που έγιναν; Δεν είναι εύκολο να καταλάβουμε σε τι απέβλεπαν.

(γ) Η επόμενη παρατήρηση σχετίζεται με τους στίχους 5,30-40. Θεματικά οι στίχοι αυτοί δείχνουν εξαιρετική παραλληλότητα προς τους στίχους 8,13-19. Όχι πως δεν μπορούσε ο Ιωάννης κατά κάποιο τρόπο να επαναλάβει επιχειρήματα του Ιησού και σε μια άλλη περίπτωση. Γιατί όχι; Ο ερμηνευτής όμως πρέπει να εξετάσει, αφού και αλλού εμφανίζονται παρόμοια φαινόμενα, μήπως υπήρχαν στα χειρόγραφα του συγγραφέα δύο παράλληλα κείμενα, αναφερόμενα στα ίδια θέματα, οπότε ο Εκδότης του Ευαγγ. ή ο Αναθεωρητής, για κάποιο λόγο, όχι μυστηριώδη, δεν θέλησε να αφήσει τίποτε εκτός, αλλά κατέληξε στην απόφαση να παραθέσει στην έκδοσή του (γιατί όχι;) και όμοια κείμενα, τοποθετώντας το ένα στη μια συνάφεια και το άλλο σε διαφορετική. Ό,τι άλλο αφορά στα κείμενα αυτά θα μας απασχολήσει κατά την ερμηνεία. Αυτό που πρέπει να καταλάβει εδώ ο αναγνώστης είναι τούτο: Η συζήτηση αυτή δεν είναι για την απόρριψη κάποιας περικοπής ή κάποιου χωρίου του Δ' Ευαγγ. αλλά για τη σωστή εξήγηση της προέ-

λευσής του, όταν βρίσκεται ή δίνει την εντύπωση ότι βρίσκεται σε διπλή συνάφεια. Αυτό είναι το ένα πρόβλημα, ενώ το άλλο είναι πώς εξηγείται η τόσο μεγάλη μετατόπιση υλικού που συνέβη στο Δ' Ευαγγ.

Μήπως πρόκειται για κάτι άλλο; Απαντούμε πως όχι. Απλώς, σε δύο παρόμοιες περιστάσεις ο Ιησούς υπερασπίστηκε τον εαυτό του με σχετικώς όμοια επιχειρήματα.

Ο καθηγητής L. Schenke (*Der Dialogue Jesu mit den Juden im Johannes Evangelium: Ein Rekonstruktionsversuch*, N.T.S. vol. 34, 1988, σελ. 578 εξ.), αλλά και κάποιοι άλλοι, δέχονται ότι αρχικά στη θέση του 5,30-37α βρισκόταν το κείμενο που έχουμε σήμερα το 8,13-19, κι αυτό ήταν που συνέχιζε το 5,37β-40. Η αρχική σειρά του κειμένου που προτείνει ο Schenke είναι: 8,13-19· 5,37β-40· 7,15-19β· 5,45-45. Αυτά όλα, βέβαια, είναι ασφαλώς θέματα για συζήτηση όταν έλθουμε στην ερμηνεία του κειμένου. Πρέπει όμως ο αναγνώστης να προειδοποιηθεί ήδη στην Εισαγωγή αυτή ότι έχουν τεθεί τέτοια ζητήματα. Ο Schenke επισημαίνει, επίσης, ότι το 6,30-33 πρέπει αρχικά να συνδεόταν με το 5,46 εξ.· επίσης, διερωτάται πώς οι συζητητές του Ιησού στο κεφ. 6, που είναι Ιουδαίοι, του ζητούν εκ του ουρανού «σημείον», άρτον εκ του ουρανού, όπως αυτόν που έφαγαν οι Πατέρες τους στην έρημο, ενώ το κεφ. 6,1-25 αφηγείται τον χορτασμό των 5.000 περίπου Ιουδαίων με 5 άρτους κριθίνους και δύο ψάρια! Η περίπτωση τους δικαιολογείται ίσως, γιατί η αναφορά είναι στο επί σειράν πολλού χρόνου αποστελλόμενο εξ ουρανού μάννα. Ως λύση στο πρόβλημα άλλοι, όπως ο Schenke, προτείνουν ότι το 6,30 εξ. αποτελούσε σε προηγούμενη έκδοση του Ευαγγ. συνέχεια του 5,39-47. Πρόκειται, φυσικά, για καθαρές υποθέσεις. Αυτού του τύπου οι παρατηρήσεις παραγνωρίζουν τους εξής παράγοντες: (α) Το είδος των σημειώσεων που κρατούσε ο Ιωάννης στα πρόχειρά του, (β) Ότι παρόμοιες συγκρούσεις μεταξύ Ιησού και Ιουδαίων γίνονταν κατά καιρούς πάνω σε παρόμοια θέματα, όπως π.χ. η εξουσία του Ιησού να κάνει ό,τι κάνει και να λέει ό,τι λέει. Γιατί αποκλείεται πως ακριβώς αυτό θέλει να τονίσει ο Δ' Ευαγγελιστής;

Εξάλλου, όσα λέει ο Ιησούς περί της διδαχής του ως «άρτου της ζωής» (6,35-50), με την ίδια περίπου γλώσσα χρησιμοποιούνται αμέσως παρακάτω για να δηλώσουν κάτι εντελώς μυστηριακό, ότι δηλ. η βρώ-

ση της σάρκας του Ιησού και η πόση του αίματός του είναι ο «άρτος της ζωής», που αν ο άνθρωπος δεν φάγει, πνευματικώς θα αποθάνει. Για κάποιους ερμηνευτές υπάρχει και εδώ θέμα παρεμβολής υλικού. Τι το παράξενο όμως, αν η προσθήκη έγινε σε μια νεότερη έκδοση για να κάνει και ευχαριστιακά σαφές αυτό που στο βάθος ο Ιησού εννοούσε με τον Άρτο της Ζωής;

Ο καθολικός ερμηνευτής Raymond Brown (πέθανε σχετικά νέος, προ ολίγων χρόνων), μεταξύ άλλων, παρουσιάζει και παραδείγματα, ακόμα πιο δύσκολα, γιατί θέτουν όχι απλώς φιλολογικά αλλά θεολογικά προβλήματα: «διπλά κείμενα», με διαφορετικές όμως θεολογικές απόψεις. Στο 5,19-25 π.χ. διατυπώνεται, καθώς φαίνεται, με αρκετή σαφήνεια αυτό που ονομάζουμε μια εσχατολογία του παρόντος (πραγματοποιηθείσα-realized eschatology), κάτι που πραγματοποιεί ή καλύτερα άρχισε να πραγματοποιεί ο Ιησούς κατά τη διάρκεια της δημόσιας δράσης του και, κατά τη γνώμη ορισμένων εξηγητών, δεν αναμένεται να γίνει στο τέλος της ιστορίας, όταν κατά τους «Αποκαλυπτικούς συγγραφείς» θα έλθουν τα έσχατα του κόσμου. Ο τονισμός αυτού του έσχατου ως παρόντος με τον Ιησού δρώντα στο Δ' Ευαγγ., στη γενική εντύπωση που δίνεται, αποτελεί γενικό χαρακτηριστικό του Δ' Ευαγγ. απ' αρχής μέχρι τέλους. Παρά ταύτα, όχι μόνο σε άλλα σημεία του Δ' Ευαγγ. αλλά στους στίχους που αμέσως ακολουθούν τους παραπάνω του 5 κεφ. (στίχ. 26-29) εκτίθεται από τον Ιησού η γνωστή μελλοντική Αποκαλυπτική Ιουδαϊκή εσχατολογία περί τελικής Αναστάσεως και τελικής Κρίσεως, όταν έλθουν τα Έσχατα! Παρόμοιο πρόβλημα ασφαλώς παρουσιάζεται και αλλού, όπως θα δούμε. Και η λύση που προτείνεται από μερικούς είναι ότι θα μπορούσε ο ίδιος να κάνει και τα δύο. Οφείλεται, λοιπόν, σε εκδοτική μεταγενέστερη σημείωση;

Όταν βίωσε την καθυστέρηση της Παρουσίας για να τονίζει με την παρουσία του το παρόν της Βασιλείας στο πρόσωπό του κι όταν αναφερόταν στα έσχατα του κόσμου, να μιλάει για Έσχατη ημέρα και Κρίση, να ανασταίνει τον Λάζαρο και τον εαυτό του και να διαδίδεται στην Εκκλησία πως ο ίδιος δεν θα αποθάνει, πριν έλθει η Δευτέρα Παρουσία!

(δ) Σε άλλη συνάφεια (στον επόμενο τόμο) θα κάνουμε αναλυτικό λόγο για το ίδιο φαινόμενο των θεματικών μετακινήσεων και ως προς

τα κεφ. 13-16 του δεύτερου μέρους του Ευαγγ., τα ονομαζόμενα «αποχαιρετιστήριος λόγος» του Ιησού προς τους Μαθητές του. Ο λόγος που απευθύνει ο Ιησούς στους Μαθητές του μετά το κοινό δείπνο στο κεφ. 13 συνεχίζεται, μετά το στίχ. 13,35, από τα κεφ. 15 και 16, ο δε «αποχαιρετιστήριος λόγος» κλείνει με το κείμενο 13,36-14,31! Τι είναι τα υπόλοιπα μέχρι το κεφ. 17; Πρόκειται πιθανόν για περίπτωση επανέκδοσης ενός κειμένου και όχι περί μετατόπισης. Ότι λέγεται στο 14,1-3 επαναλαμβάνεται αναλυτικά στο 16,4-33, κ.ο.κ.

\*

2. Περί τίνος άραγε πρόκειται; Ένας πρωτάρης μελετητής του Δ' Ευαγγ. συνοφρυώνεται με το δίκιο του. Πρόκειται, σίγουρα, για κάτι που σχετίζεται με τον τρόπο συγγραφής και εκδόσεως του Δ' Ευαγγ. Ο καθένας όμως αντιλαμβάνεται πόσο σημαντικό αλλά και πόσο δύσκολο στη λύση του είναι αυτό το επιστημονικό φιλολογικό ζήτημα σε σχέση με την ερμηνεία του Δ' Ευαγγ. Τα τελευταία 50 χρόνια έχουν εκδοθεί τόσες μελέτες στον Ιωάννη όσες δεν είχαν εκδοθεί κατά τα 200 προηγούμενα χρόνια! Οι συνάδελφοι μας στη σημερινή παγκόσμια κοινότητα όχι μόνο αναφέρονται στα ζητήματα αυτά, αλλά έχουν προτείνει και ποικίλες λύσεις. Οι τελευταίες αυτές, μάλιστα, μπορούν να διακριθούν σε τρεις κατηγορίες: Α) Σε θεωρίες περί κατά τύχη μετατοπίσεων περικοπών ή χωρίων. Β) Θεωρίες περί πολλαπλών πηγών του Ευαγγελιστή. Γ) Θεωρίες περί πολλαπλών εκδόσεων. Θα αναφερθούμε σύντομα στις απόψεις αυτές, θα επιμείνουμε όμως κάπως περισσότερο στην άποψη που συμβαίνει να θεωρούμε εμείς ως πιθανότερη, την περί πολλαπλών εκδόσεων.

Α) Κατά την πρώτη άποψη, πριν από την έκδοση του Ευαγγελίου, κάποιο έκτακτο γεγονός προκάλεσε μετατοπίσεις τμημάτων του κειμένου. Τέτοιες π.χ. σημειώνει στο Υπόμνημά του ο Αρχιεπίσκοπος Bernard, όχι μόνο την χαρακτηριστική των κεφ. 5 & 6 αλλά και εκείνες των κεφ. 13-17 όπως και των κεφ. 3· 7· 10 & 12. Άλλοι, βέβαια, ερμηνευτές, όπως ο Bultmann, ο επίσκοπος Wilckens και ο Boismard αυξάνουν κατά πολύ τον αριθμό των μετατοπίσεων. Κι είναι περιττό ίσως να

σημειωθεί πως όσο είναι μεγαλύτερος ο αριθμός των τυχαίων μετατοπίσεων μέσα στο κείμενο ενός έργου, τόσο περισσότερο η αποκατάσταση της τάξης στο κείμενο θα εξαρτηθεί αναπόφευκτα από τα ενδιαφέροντα του σημερινού ερμηνευτή, που μπορεί να είναι τελειώς άλλα από εκείνα του Ευαγγελιστή ή του Τελικού Εκδότη του κειμένου.

Το κύριο πρόβλημα που περιγράφουμε είναι αν αυτές οι παράξενες διαπιστώσεις περί μετατόπισης επηρεάζουν ή όχι σοβαρά την ενότητα του Ευαγγ. Αν ρωτήσουμε για το θέμα αυτό ερμηνευτές όπως τον C. H. Dodd, τον C. K. Barnett, τον J. Hoskyns και άλλους από τους σπουδαιότερους εξηγητές της εποχής μας, τι φρονούν περί της ενότητας του κατά Ιωάννην θα μας πουν ότι, παρόλες τις ανωμαλίες που αναφέρθηκαν, το Δ' Ευαγγ. έχει ενότητα, μερικοί μάλιστα θα πουν πως έχει καταπληκτική ενότητα! Όπως όμως θα κατάλαβε ο αναγνώστης, δεν συμφωνούμε κατ' αρχήν με οποιεσδήποτε υπερβολές στα θέματα αυτά, αφού συχνά οι απόψεις διαμορφώνονται από διαλεκτικές μεταξύ των επιστημόνων αντιθέσεις ακόμα και σε πιο ουσιώδη θέματα. Επειδή ο Bultmann π.χ. υπερέβη κάθε όριο και τόνισε στο Υπόμνημά του με κάποια οξύτητα ικανό αριθμό μετατοπίσεων και διαφοροποιήσεων, άλλοι ερευνητές ανέλαβαν να υποστηρίξουν άλλες απόψεις ακραίες, με απώτερο σκοπό να εξουδετερώσουν τη γενικότερη εντύπωση που αφήνει το έργο του Bultmann.

Όταν εξεδόθησαν τα δύο μεγάλα έργα του C. H. Dodd για το Δ' Ευαγγ., είχαμε πολλοί σαγηνευτεί όχι μόνο από την αντιστοιχία των «Σημείων» προς τα θεολογικά θέματα του κειμένου των «Λόγων», αλλά ακόμα και με την ανεύρεση νοηματικών λύσεων σε κάποια ζητήματα, που για πολλούς επί μακρόν εθεωρούντο ανέφικτες. Με τον καιρό όμως καταλήξαμε στη διαπίστωση πως η φιλότιμη εκείνη προσπάθεια του Dodd, ενώ έγινε με πολύ εφευρετικότητα και φαντασία, δεν μπόρεσε να αντέξει στην κριτική δοκιμασία του χρόνου. Αυτό κάνει το μελετητή ακόμα πιο επιφυλακτικό.

Οι κραταιότεροι πάντως υπερασπιστές της πλήρους ενότητας του Δ' Ευαγγ. με βάση γλωσσικά κριτήρια έχουν παραμείνει μέχρι τώρα ο Edward Schweitzer (*Ego eimi*, Göttingen, 1939) καθώς και ο E. Rückstuhl (*Die literarische Einheit des Johannes Evangeliums*,

Freilburg, 1971). Στο γλωσσικό κυρίως τομέα αναζητήθηκαν από πολλούς ερευνητές τα καίρια επιχειρήματα για την ενότητα του Δ' Ευαγγ. Στη συνάφεια αυτή πρέπει να αναφέρουμε την ύπαρξη ομάδας υποστηρικτών της άποψης ότι το Δ' Ευαγγ. γράφτηκε αρχικώς στην αραμαϊκή γλώσσα. Έτσι ο C. E. Burney π.χ. δημοσίευσε ήδη το 1922 το βιβλίο *The Aramaic origin of the Fourth Gospel* και στην ίδια γραμμή ακολούθησαν και άλλοι Αγγλοσάξωνες ερευνητές, μεταξύ των οποίων και ο πολύς αμερικανός Albright. Η άποψη αυτή δεν επηρέασε τη γενικότερη θεώρηση της γένεσης του Δ' Ευαγγ.· παρά ταύτα δεν υπάρχει ούτε ένας υπομνηματιστής αυτού του Ευαγγ. ή σοβαρός μελετητής που να μην κάνει λόγο για αραμαϊσμούς στη γλώσσα του κατά Ιωάννην. Μήπως σήμερα δεν μιλάμε για περισσότερες εκδόσεις του Δ' Ευαγγ.; Για μια τουλάχιστον στην Παλαιστίνη πριν το 90 μ.Χ., εξαιτίας σφοδρής σύγκρουσης μεταξύ Ραββινισμού και Ιωάννειας κοινότητας;

Ο καθένας όμως αντιλαμβάνεται ότι η ενότητα στη γλώσσα ενός κειμένου δεν συνδέεται με το ζήτημα της μετατόπισης περικοπών ή μικρότερων τμημάτων αυτού του κειμένου. Η κύρια αδυναμία που παρουσιάζει η άποψη αυτή είναι ότι δεν μπορεί να δώσει κάποια επαρκή εξήγηση περί του πώς έγιναν οι μετατοπίσεις. Οι προτάσεις περί κάποιου τύπου ανάμειξης των σελίδων του Ευαγγ. δεν μπορεί να πείσει.

B) Μια άλλη πρόταση οπωσδήποτε πιο πειστική της προηγούμενης είναι αυτή που ισχυρίζεται πως ο Ευαγγελιστής συνέθεσε το κείμενό του από διάφορες ανεξάρτητες πηγές ή εκδόσεις, μερικές από τις οποίες παρουσίαζαν επαναλήψεις και ενίοτε έλλειψη ακολουθίας. Κάποιοι υποστηρίζουν ότι ο Ευαγγελιστής δεν συνέταξε καμιά από τις πηγές αυτές αλλά τις παρέλαβε από αλλού και τις παραθέτει χωρίς να τις φέρει πρώτα σε λογαριασμό. Επί του θέματος αυτού έχουν γίνει όλων των ειδών οι προτάσεις. Βλ. π.χ. του G. H. C. McGregor, *The Gospel of John*, 1928, στη σειρά των Υπομνημάτων του Moffatt. Εδώ αναγνωρίζονται από τον McGregor δύο κύριες πηγές: η μακρότερη που έχει μικρές παραγράφους και η μικρότερη που έχει μακρές. Αν και προέρχονται από πηγές όμοιας θεολογικής κατεύθυνσης, είναι γραμμένες, κατά την άποψη αυτή, μάλλον από διαφορετικό χέρι. Είναι η δεύτερη που χαρακτηρίζει κεφάλαια όπως τα 4· 9-11· 14-16 και 17. Είναι όμως φα-

νερό ότι και μ' αυτό το σπάσιμο του μήκους του κειμένου δεν λύνεται βέβαια με ικανοποιητικό τρόπο το πρόβλημα, γι' αυτό ο McGregor προτείνει επιπροσθέτως μια σειρά «εκδόσεων», έτσι για επικουρία της αρχικής πρότασης. Το θέμα καθαυτό είναι τρομερά δύσκολο.

Είναι ευρύτερα γνωστές και κάποιες άλλες προτάσεις για τη λύση του προβλήματος. Ο R. Bultmann π.χ. διακρίνει στο Υπόμνημά του τρεις κύριες πηγές:

α) Την πηγή των «Σημείων», από την οποία ο Δ' Ευαγγελιστής αντλεί τις κύριες πληροφορίες για 7 θαύματα του Ιησού. Πρόκειται για τα αφηγηματικά τμήματα του α' μέρους του Ευαγγ. (κεφ. 1-12). Τα «Σημεία» αυτά διαλέγονται από μια συλλογή «Σημείων» στα ελληνικά, που είχαν όμως έντονη σημιτική επίδραση. Το 2,11 καθώς και το 4,54 αναφέρουν τη σειρά που είχαν στην παραπάνω συλλογή τα εν λόγω «Σημεία». Το ίδιο και οι σχετικές αναφορές περί της σημασίας των «Σημείων» στο 12,37 και 20,30. Ως αρχή της πηγής των «Σημείων» προτείνει ο Bultmann την κλήση των πρώτων Μαθητών (1,35-39). Πρόκειται μάλλον για μια πρόταση προς συζήτηση. Η πηγή αυτή είναι πιο αναπτυγμένη από εκείνη των «Σημείων» στους Συνοπτικούς, ο δε Ιωάννης, κατά τον Bultmann, κύριο στόχο με τα «Σημεία» δεν έχει τον τονισμό της θείας δύναμης του Ιησού ή άλλους θεολογικούς αποκαλυπτικούς προσανατολισμούς που έχουν τα θαύματα στη Συνοπτική παράδοση (πόλεμος κατά του Σατανά, η εσχατολογική αλλαγή του κόσμου, κ.τ.λ.). Τα «Σημεία» για τον Ιωάννη δεν είναι τίποτε άλλο παρά μέσα της αποκάλυψης της δόξας του Λόγου και Υιού του Θεού που έγινε άνθρωπος για τη σωτηρία του κόσμου. Αυτό θέλουν να τονίσουν. Αυτό άλλωστε κάνουν και όλοι οι Ιωάνναιοι Λόγοι που ακολουθούν και σχολιάζουν τα «Σημεία». Περί της ιδιάζουσας υπό του Ιησού εκδοχής των «Σημείων» ασχολείται ελληνική διατριβή επί διδακτορία του Χρήστου Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1996, πολύ καλή εργασία, όπου υπάρχει και πολύ πλούσια βιβλιογραφία, ελληνική και ξένη, ως προς τη χριστολογική και σωτηριολογική σημασία των θαυμάτων στο Δ' Ευαγγ. Στο δεύτερο μέρος της διατριβής αυτής, που είναι αρκετά εκτεταμένο (σελ. 75-242), ο συγγραφέας χρησιμοποιεί μια τεράστια βιβλιογραφία, ενώ προ-

τάσσει πάντοτε των επτά θαυμάτων που εξετάζει ενδιαφέρουσες «Εισαγωγικές Παρατηρήσεις». Σ' αυτές όμως δεν εξετάζονται εν εκτάσει πριν από κάθε περίπτωση τα συνδεόμενα προς το θέμα φιλολογικο-ιστορικά θέματα, αλλά παρατίθενται κάποιες πολύ γενικές σημαντικές γνώσεις, χρήσιμες για τη μελέτη του συγκεκριμένου κειμένου που ακολουθεί. Πρόκειται, βέβαια, για ενδιαφέρουσα εργασία, δεν ασχολείται όμως με το πρόβλημα των μετατοπίσεων.

(β) Η δεύτερη πηγή του Δ' Ευαγγ. είναι, κατά τον Bultmann, οι «Αποκαλυπτικοί Λόγοι» που αποδίδονται από τον Ιωάννη στον Ιησού. Αυτοί άρχιζαν με τον πρόλογο του Ευαγγ. και η θεολογία τους ήταν, κατά τον Bultmann, ένα είδος «Ελληνιστικού Ανατολικού Γνωστικισμού». Ο Δ' Ευαγγελιστής, κατά τον Bultmann, μετέφρασε την πηγή αυτή, που σύμφωνα μ' αυτόν ήταν κείμενο των μαθητών του Βαπτιστή, από τα αραμαϊκά στα ελληνικά, την εκχριστιάνισε και απομυθοποίησε τους «Λόγους» αυτούς, δίνοντάς τους ιστορική σημασία, αφού τους έκανε «Λόγους του Ιησού». Ό,τι άλλοτε λεγόταν για τη Γνωστική Μορφή του «Αρχικού Ανθρώπου» (Urmensch) και μετά για τον Βαπτιστή από τους μαθητές του τώρα λεγόταν, κατά τον Bultmann, τροποποιημένο για τον Ιησού ως Αποκαλυπτή του Θεού. Όπου, κατά τον Bultmann, παραστρατεί από την αρχική ποιητική μορφή της η πηγή αυτή, αυτό σημαίνει σίγουρα παρέμβαση του Ευαγγελιστή. Βέβαια, η ύπαρξη τέτοιου κειμένου είναι μια καθαρή υπόθεση, γιατί τέτοιο κείμενο των μαθητών του Βαπτιστή δεν έχει βρεθεί μέχρι σήμερα. Εκτός αν ανατρέξει κανείς σε πολύ γενικές τέτοιες απόψεις των Μανδαϊκών κειμένων, που είναι πολύ μεταγενέστερα (7 αι. μ.Χ.). Η πρόταση του Bultmann δεν μπορεί να υποστηριχθεί βάσει κειμένων που χρονολογικά προηγούνται του Δ' Ευαγγ. Βέβαια, υποθετικά, όλα είναι πιθανά.

(γ) Ο Ιωάννης πρέπει επίσης να είχε υπόψη του μια ιστορία για το Πάθος και την Ανάσταση, παράλληλη προς τη Συνοπτική, αλλά διαφορετικού χαρακτήρα και από άλλους κύκλους προέλευσης. Αυτές είναι, κατά τον Bultmann, οι πηγές που συνέδεσε ο Δ' Ευαγγελιστής με ιδιαίτερη ικανότητα κάνοντάς τις φορείς της δικής του σκέψης. Ήταν ίσως και αυτός, κατά τον Bultmann, μαθητής του Βαπτιστή ή μαθητής Ιουδαϊκής Γνωστικής ομάδας, όπως αυτή των μαθητών του Βαπτιστή Ιω-

άννη, πριν μεταστραφεί στο χριστιανισμό. Την ίδια μεταστροφή προσπάθησε, κατά τον Bultmann, να πετύχει για άλλους με τους «Αποκαλυπτικούς Λόγους».

Άσχετα με τα περί των πηγών αυτών που αποτέλεσαν το Δ' Ευαγγ. υπό την έμπνευση του Ιωάννη, κάποτε, κατά τον Bultmann, για λόγους που δεν μπορούμε ακριβώς να προσδιορίσουμε, αταξία ενέσχυε στις γραμμές των «Λόγων» και αυτό προκάλεσε ικανό αριθμό μετακινήσεων υλικού. Αυτή την κατάσταση αντιμετώπισε το τέταρτο και τελευταίο στάδιο στην πορεία της σύνθεσης του Δ' Ευαγγ. με την εργασία του Εκκλησιαστικού Αναθεωρητή (Redactor), ο οποίος, κατά τον Bultmann, επιχείρησε πρώτα και κύρια να βάλει τάξη στο υλικό του Ιωάννη, αλλά αυτό τελικά έγινε σε περιορισμένο βαθμό. Το δεύτερο, θεολογικό κυρίως, χρέος του Αναθεωρητή ήταν το εξής: για να γίνει το Ευαγγέλιο αποδεκτό από την Καθολική Χριστιανική Εκκλησία, επειδή μονομερώς τόνιζε ορισμένα πράγματα, έπρεπε να μειωθούν ακόμα περισσότερο τα απομείναντα Γνωστικά στοιχεία στους «Λόγους» του Ιησού και το έργο να συνδεθεί περισσότερο με την Αποκαλυπτική Συνοπτική παράδοση. Για παράδειγμα, κατά τον Bultmann, ο Ιωάννης δεν αναφέρονταν πουθενά στη Β' Παρουσία του Ιησού ή σε κάποιο κεντρικό Μυστήριο της Εκκλησίας, όπως π.χ. το Βάπτισμα και η Ευχαριστία, πράγμα το οποίο ήταν επιβεβλημένο προκειμένου το Ευαγγέλιο αυτό να τύχει παραδοχής από την καθεστηκυία Εκκλησία! Όλες βέβαια αυτές οι συμβολές στην τελική συγκρότηση του Δ' Ευαγγ. προϋποθέτουν πως πρέπει να είχαν κάποια σχέση μεταξύ τους, ενώ συγχρόνως προϋποθέτουν και διαφορές απόψεων. Όπως εμφανίζει τα πράγματα ο Bultmann, αν πράγματι υπήρχε «Ιωάννεια Σχολή», από την οποία βγήκαν το Ευαγγέλιο και οι επιστολές του Ιωάννη, αυτή η σχολή διέθετε μια κοινή βάση αλλά και αρκετή ευρύτητα ως προς τις επιμέρους απόψεις. Ως αδυναμίες της πρότασης του Bultmann προς εξήγηση των προβλημάτων που παρουσιάζει το Δ' Ευαγγ. θεωρήθηκαν κυρίως η εκ προτέρου αποδεκτή από τον Bultmann επίδραση της σωτηριολογίας του Γνωστικισμού επί του Ιωάννη, είτε απευθείας είτε μέσω κάποιων μαθητών του Βαπτιστή. Επίσης το ότι ο Δ' Ευαγγ. δεν είχε αρχικά Ευχαριστιακή ή Μυστηριακή διδασκαλία, καθώς και το ότι η προοπτική του κηρύγματος του Ιησού πε-

ριοριζόταν στην πραγματοποιηθείσα εσχατολογία (realized eschatology), έχοντας εγκαταλείψει εντελώς την ιουδαϊκή αποκαλυπτική διάσταση της μελλοντικής, αμφισβητήθηκαν ορθώς από πολλούς ερευνητές. Ακόμα πιο συγκεκριμένα: επικρίνεται από μια πτέρυγα ερευνητών ο Bultmann όχι για τη σχεδόν ποιητική μορφή των «Αποκαλυπτικών Λόγων», αλλά κυρίως για το Γνωστικό χρωματισμό των ποιημάτων της πηγής αυτής, ενώ κατά τον R. Brown π.χ. μοιάζουν πολύ οι «Λόγοι οι Αποκαλυπτικοί» με τους λόγους της προσωποποιημένης Σοφίας που βρίσκουμε στην Π. Διαθήκη. Έπειτα αν «Λόγοι» αφενός και «Σημεία» αφετέρου ήσαν ξεχωριστές γραπτές πηγές άγνωστων συγγραφέων, φαίνεται κάπως δύσκολο το ότι κατάφερε ο Ευαγγελιστής να συνδέσει τόσο στενά τη μία πηγή με την άλλη, αφού ήσαν κατ' αρχήν ξένες μεταξύ τους – τόσο ανόμοια πράγματα.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο R. T. Fortna (*The Fourth Gospel and its Predecessor-From Narrative Source to Present Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1988) παρουσιάζει, όπως θα δούμε σε πολλές περιπτώσεις στη συνέχεια αυτού του βιβλίου, εμποτισμένο με ορισμένη θεολογία το καλούμενο «Βιβλίο των Σημείων», το οποίο, κατά τον Fortna, περιλάμβανε στο τέλος και την ιστορία του Πάθους. Αυτό που θα μπορούσε να πει κανείς σήμερα είναι τούτο: Αν οι απόψεις που αποδίδει ο Fortna στην πηγή των «Σημείων» ήταν κάπως έτσι, αίρεται ένα μεγάλο κώλυμα και πρόβλημα στη σύνδεση της πηγής των «Σημείων» με την πηγή των «Αποκαλυπτικών Λόγων», όπως δηλ. έκανε στα χρόνια του τη σύνδεση αυτή ο Bultmann, μεταξύ δύο ανεξάρτητων και ξένων μεταξύ των κειμένων, σαν να ήταν κάπως στον αέρα.

Εξάλλου οι εργασίες του E. Schweitzer και του Ruckstal, που αναφέρθηκαν πριν, ως προς το ύφος του Ευαγγελίου βρίσκουν μεγάλη ενότητα σε όλο το κείμενο, την οποία οι ερευνητές αυτοί αρνούνται να αποδώσουν στο τελικό εκδοτικό έργο του Αναθεωρητή. Άλλοι, εξάλλου, ερευνητές θεωρούν ως σχεδόν επαρκείς τις αποδείξεις του Bultmann ότι υπήρξε πηγή των «Σημείων», ενώ δεν θεωρούν δυνατή την πλήρη άρνηση της επίδρασης του Γνωστικισμού επί του Δ' Ευαγγ. Υπάρχουν όλων των ειδών οι αποχρώσεις στην έρευνα του θέματος αυτού. Σήμερα αναγνωρίζουν κάποιοι ερευνητές τον «Ανατολικό Γνωστικισμό» ως μια



πηγή φερ' ειπείν των Ωδών Σολομώντος, των Ερμητικών Κειμένων ή ενδεχομένως κάποιου θρησκευτικού Ιουδαϊκού κινήματος. Μετά την καλύτερη γνώση του τι συνέβαινε θρησκευτικά στη Σαμάρεια και μετά την ανακάλυψη των Γνωστικών κειμένων του Nag Hammadi ο Ιουδαϊσμός συνδέθηκε με κάπως περισσότερα νήματα προς το Γνωστικισμό· στα περισσότερα κείμενα του Nag Hammadi ανακαλύπτουμε αξιόλογο αριθμό ιουδαϊκών στοιχείων. Όπως, βέβαια, είναι φυσικό, οι θέσεις αυτές κρίθηκαν διαφορετικά από τους επιμέρους κριτικούς θεολόγους, αφού για το κάθε ένα από τα ζητήματα αυτά ή και άλλα μη αναφερθέντα εδώ υπάρχουν λόγοι τόσο εναντίον τους όσο και υπέρ τους. Σε τελική ανάλυση, πιστεύω ότι είναι τέτοια η θέση των προβλημάτων, παρουσιάζουν τόσα ερωτήματα, ώστε τελικά ο κάθε ερευνητής αποφασίζει για τον εαυτό του. Δεν πρόκειται επί του προκειμένου απλώς για ιστορικο-φιλολογικά ζητήματα, αφού κάποια απ' αυτά έχουν ποικίλες θεολογικές συνέπειες. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ να σημειωθεί είναι ότι οι συνέπειες αυτές πράγματι ποικίλουν σήμερα αρκετά, ενώ αρχικά η ανάλυση αυτή οδηγούσε τους ερευνητές σε μονόπλευρες απόψεις.

Πριν προχωρήσουμε σε κάποιο άλλο θέμα, πρέπει νομίζω εδώ να αναφερθώ εκτενέστερα στο έργο του R. Fortna, ο οποίος μας δίνει, όπως πιστεύει, το περιεχόμενο του βιβλίου των «Σημείων», αρχίζοντας από την μαρτυρία του Βαπτιστή (1,6-7· 19-34) και καταλήγοντας στην Ανάσταση του Λαζάρου (κεφ. 11). Στον Ευαγγελιστή αποδίδονται οι «Αποκαλυπτικοί Λόγοι» αλλά και η μικρότερη ή μεγαλύτερη παρέμβαση του στην πηγή των «Σημείων», όταν την υιοθέτησε ιστορικά και θεολογικά. Κατά τον Fortna υπήρχε αρχικώς ανεξάρτητα, κατά πάσα πιθανότητα, ιδιαίτερη πηγή με την «Ιστορία του Πάθους», της οποίας κάποια preludia βρίσκει στα κεφ. 12-17, ενώ το κύριο σώμα της είναι στα κεφ. 18-20. Τα δύο παραπάνω κείμενα των «Σημείων» και του «Πάθους» ήταν αρχικώς ανεξάρτητα, κάποτε όμως κατ' αυτόν ενώθηκαν. Ο Fortna για κάθε περικοπή των δύο αυτών κειμένων εξετάζει χωριστά την προ-Ιωάννεια πηγή πρώτα σε κάθε περικοπή και στη συνέχεια, σε άλλο κεφάλαιο, την Ιωάννεια αναθεώρησή της. Σχετικά με το κεφ. 21, πρέπει να σημειωθεί ότι η θαυμαστή αλιεία (στίχ. 1-14), κατά τον Fortna, ανήκει στην πηγή των «Σημείων», μόνο κατά πρώτο μέρος,

ενώ το υπόλοιπο κεφάλαιο εισάγει το μαθητή «ον ηγάπα ο Ιησούς» ως το συγγραφέα του Ευαγγ. και τον συγκρίνει με τον Πέτρο.

Από άποψη θεολογική έχει ενδιαφέρον για τον αναγνώστη να μάθει τι είναι αυτό που τονίζουν οι πηγές κατά τον Fortna. Αυτή των αφηγηματικών κειμένων (Σημεία-Πάθος) κηρύττει ότι ο Χριστός είναι ο Μεσσίας, τα δε Σημεία που τελεί και ο θάνατος που δέχεται αποτελούν εκπλήρωση των προφητειών της Π. Διαθήκης. Αυτά όλα όμως δεν σημαίνουν ότι ο Νέος αιώνας ήλθε, ότι η σωτηρία προσφέρεται τώρα, ότι ο θάνατος και η αμαρτία καταστρέφονται. Η εσχατολογία αυτών των αφηγηματικών κειμένων δεν είναι, κατά τον Fortna, η Ιουδαϊκή Μελλοντική Αποκαλυπτική, αλλά μία Πραγματοποιηθείσα εσχατολογία μέσα σε μία κοινότητα κατευθυνόμενη από το πνεύμα του Ιησού.

Αυτά τα χριστολογικά κείμενα (Σημεία-Πάθος) από τον Ευαγγελιστή Ιωάννη καθίστανται πρωτίστως σωτηριολογικά στους «Αποκαλυπτικούς Λόγους» και στις παρεμβάσεις, δηλ. για τον Ευαγγελιστή δεν αρκεί η πίστη στον Ιησού ως τον Μεσσία· δεν είναι επαρκές αυτό. Η σωτηρία συνίσταται στη νέα ζωή, σε μία νέα εσωτερική πνευματική ποιότητα ζωής που αποκτάει ο άνθρωπος όταν πιστέψει ότι ο Μεσσίας-Ιησούς στάλθηκε από τον Πατέρα για να κάνει γνωστή και δυνατή αυτή τη νέα εκ Θεού ποιότητα ζωής. Αυτή είναι η «ζωή» ή «η αιώνια ζωή» το «φως» του κόσμου, που αποκτάται μόνο με την πίστη στον Ιησού ως τον σταλέντα από τον Θεό Αποκαλυπτή και φορέα αυτής της αιώνιας συνύπαρξης του ανθρώπου μετά του Πατρός. Ο Δ' Ευαγγελιστής περνάει αυτή τη σωτηριολογική γραμμή από παντού. Με άλλα λόγια, η Ενσάρκωση αντικαθιστά την Αποκαλυπτική Παρουσία, το «τέλος» ήδη ήλθε, η ιστορία ολοκληρώθηκε, αφού έγιναν και η Κρίση και η Ανάσταση, ενώ ένας άχρονος χαρακτήρας διαπερνάει τη διακονία και διδασκαλία του Ιησού. Η ελπίδα του συγγραφέα είναι ότι όλοι οι Ιουδαίοι θα πιστέψουν ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας και έτσι θα αποτελέσουν μια νέα κοινότητα πίστεως.

Γ) Όσοι απορρίπτουν τις προηγούμενες προτάσεις περί συγγένειας των πηγών σε κάποια βασικά τους, δεν έχουν άλλη διέξοδο για την αντιμετώπιση των μετατοπίσεων στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη παρά τη θεωρία για πολλαπλές εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. Έτσι αντιμετώπισαν το

πρόβλημα ο Ed. Schwartz και ο Wellhausen, ο W. Wilkens και από τους καθολικούς ερμηνευτές ο Boismard (*L'Évangile de Jean, Synopse, Editions du Cerf, 1977*) και ο R. Brown στο περίπου 2.000 σελίδων *Υπόμνημά* του στον Ιωάννη. Ο Boismard θεωρεί τον Ιωάννη υπεύθυνο για το κεντρικό πλάνο του Ευαγγελίου και για δύο επανεκδόσεις του. Ως τελικό Συντάκτη ή Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγ. θεωρεί το συγγραφέα του κεφ. 21, τον οποίον ταυτίζει με τον Λουκά τον Ευαγγελιστή όχι μόνο λόγω ύφους αλλά και για άλλους λόγους. Αυτές οι θεωρίες περί πολλαπλών εκδόσεων υποκύπτουν συχνά στον πειρασμό να περιγράψουν ακριβώς την ιστορία των εκδόσεων αυτών, ενώ ο R. Brown συνιστά σκεπτικισμό σε κάθε απόπειρα ερευνητή να μας πει σε ποια έκδοση η τάδε περικοπή ή το ταδε χωρίο ανήκει.

Ο R. Brown δέχεται σαν στάδιο 1 την ύπαρξη μιας παράδοσης περί του Ιησού παράλληλης με τη Συνοπτική, διαφορετικού όμως χαρακτήρα. Πρόκειται για κάποιο βιβλίο «Σημείων»: Γενικά πράγματα. Πόσο διαφορετική είναι η πηγή αυτή από τους Συνοπτικούς δεν μπορεί να πει κανείς. Αρκετά διαφορετική θα λέγαμε εμείς πάντως, έτσι ώστε να μπορεί ο Δ' Ευαγγελιστής να ερμηνεύσει τα θαύματα του Ιησού ως απόκαλυπτικά του Θεού έργα περί του Υιού με τη σωτηριολογική έννοια τους εδώ και τώρα. Ο R. Brown ίσως εύστοχα παρατηρεί ότι ο Δ' Ευαγγελιστής ήταν ιεροκήρυκας και ότι κηρύττοντας ή διδάσκοντας περί των έργων του Ιησού, περί του νοήματος των «Σημείων» του, έφτιαξε αυτό που ο Boismard πιο εύστοχα ονομάζει «κεντρικό πλάνο του Δ' Ευαγγελίου». Ο R. Brown πιστεύει πως αυτή ήταν η πρώτη έκδοση του Ευαγγ. και δεν είχε ακόμα την ιστορία του Πάθους· γι' αυτό και η μεταφορά της περικοπής περί αντικαταστασης του Ναού σε 3 μέρες στο 2,13-22, ενώ αυτό είναι κάτι που σχετίζεται με την ιστορία του Πάθους· είτε των Ευχαριστιακών στίχων του κεφ. 6 στη συνάφεια περί Άρτου Ζωής, σαν συνέχεια της ανάπτυξης όσων λέγονται περί του λόγου του Ιησού (ως πνευματικής τροφής), ως άρτου ζωής (6, 51-58), είτε της άλειψης διά μύρου στο 12,3-8, ενώ κι αυτή ανήκει στην ιστορία του Πάθους.

Το στάδιο 2, κατά τον R. Brown, έρχεται μετά κάποιες δεκαετίες μέσα από πιο εκτεταμένη κηρυγματική και διδακτική πείρα του Ευαγγελιστή με νέες επιλογές και σκέψεις και νέο στυλ. Αυτό το στάδιο, κατά

τον R. Brown, ήταν αυτό που σχημάτισε το σημερινό Ευαγγέλιο. Βέβαια η προέλευση του υλικού αυτής της έκδοσης, όπως την έχουμε σήμερα, δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο στον Ευαγγελιστή, αφού υπάρχει και ο Αναθεωρητής. Η ύπαρξη του κεφ. 21 μαρτυρεί ότι υπήρχαν και άλλοι θεολόγοι στον Ιωάνναιο κύκλο όπως ο Δ' Ευαγγελιστής, παρά τις μεταξύ τους διαφορές σε κάποιες απόψεις, όσο κι αν φαίνεται αυτό παράξενο. Φαίνεται όμως ότι είτε ο συγγραφέας είτε ο εκδότης του Ευαγγ. προβαίνουν σε μιά ανεξήγητη για μας ανάμιξη του κειμένου, η οποία προφανώς δημιουργεί σοβαρά προβλήματα στην κατανόηση σήμερα από εμάς αυτής της δυνατότητας. Τέτοια παραδείγματα θα συναντήσουμε πολλά κατά την ερμηνεία, γι' αυτό δεν χρειάζεται να δώσουμε εδώ παραδείγματα.

\*

3. Θα συνεχίσουμε το παρόν περί της Ενότητας του Δ' Ευαγγ. με μια άλλη μορφή προβλημάτων που συνδέονται με τον τρόπο σύνθεσης και έκδοσης του Ιωάννείου κειμένου. Κατά τη δίκη του Ιησού υπό του Άννα του αρχιερέα (κεφ. 18, 15 εξ.) του υποβάλλεται μόνο μια ερώτηση, που άνετα ο Ιησούς απαντά, και, άνευ ετέρου, αποστέλλεται στον Καϊάφα. Περί της ενώπιον του Καϊάφα δικαστικής διαδικασίας δεν γίνεται καθόλου λόγος από τον Ιωάννη, ωσάν ο Ιησούς να πέρασε απλώς από τον Καϊάφα για να αποσταλεί απ' αυτόν στον Πιλάτο! Οι περιέχοντες όλα αυτά στίχοι (18,15-28) ασχολούνται κατά το πλείστον με το θέμα της άρνησης του Πέτρου, ο οποίος –σημειωθήτω– δύο φορές αρνείται τον Ιησού κατά τη δίκη του ενώπιον του Άννα, ενώ την τρίτη φορά η άρνηση του Πέτρου γίνεται μέσα στην αυλή του Καϊάφα!

Όπως θα δούμε και στο υπόμνημα, κάποιιοι ερμηνευτές μιλούν για προφανή εδώ ανωμαλία στο κείμενο. Είναι όμως αυτό απολύτως βέβαιο; Με τις ανακρίσεις του Ιησού ενώπιον του Άννα και του Καϊάφα, μήπως θέλησε ίσως ο Ευαγγελιστής να τονίσει ότι επρόκειτο πράγματι για μια κωμωδία, για κάτι προαποφασισμένο, ένα προκαθορισμένο τίποτα; Ενώ για την κατάτμηση της άρνησης του Πέτρου, πρέπει ίσως να δεχθούμε ότι ασφαλώς έχει επιβαρυντικό για τον Πέτρο χαρακτήρα. Αυτή η δυσμενής κρίση για τον Πέτρο είναι έτι εμφανής, αφού ο Δ'

Ευαγγελιστής μετά την τρίτη άρνηση σημειώνει ότι «και ευθέως αλέκτωρ εφώνησεν» (στίχ. 27), ενώ δεν γράφει τίποτε στη συνέχεια για τη μετάνοια του Πέτρου, όπως συμβαίνει στους τρεις Συνοπτικούς (Μκ 14,72 και παράλλ.).

Στους στίχους 20,30-31 τα αναφερόμενα «Σημεία» σχετίζονται όχι μόνο με τα μνημονευθέντα στο πρώτο τμήμα του Ευαγγ. (κεφ. 1-12) «Σημεία» αλλά η έκφραση «ενώπιον των μαθητών αυτού» ειδικότερα – πιστεύουν κάποιοι – αναφέρεται στις εμφανίσεις του Αναστάσιου προς τους μαθητές. Όποια όμως και αν ήταν η αρχική θέση των στίχων αυτών ή κάποιων παρόμοιων (στο τέλος του κεφ. 12, όπου τελειώνει και το βιβλίο των «Σημείων»), η περί αυτών μνεία κατά την έκδοση του Ευαγγ. στη θέση που βρίσκονται σήμερα, δηλ. στο τέλος του κεφ. 20, δηλώνει σαφέστατα το τέλος του Ευαγγ. και αυτό σημαίνει αναφορά σε όλα τα «Σημεία» του Ευαγγ.

Αυτό όμως που μας παραξενεύει εδώ –παρόμοιο με άλλα όμοια παράδοξα που σημειώθηκαν ήδη– είναι τούτο: Όταν είτε ο συγγραφέας είτε ο εκδότης του Ευαγγ. αποφάσισε την προσθήκη του κεφ. 21, δεν ενοχλήθηκε καθόλου από το γεγονός ότι το κείμενο του Ευαγγελίου σαφώς έληγε με τους στίχους 20,30-31. Έκανε χωρίς κανένα δισταγμό την προσθήκη του προς εξυπηρέτηση του σκοπού του (βλ. μελέτη μας «Πέτρος και Ιωάννης εν τω Τετάρτω Ευαγγελίω» – Μελέτη εξηγητική στο *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης*, Αθήναι, 1984, σελ. 215 έως 283) εν γνώσει του ότι το Ευαγγέλιο τελείωνε με τους δύο στίχους 20,30-31. Σημαντικό είναι κατ' άλλους το γεγονός ότι γλωσσικά το κεφ. 21 είναι σε ικανό βαθμό πραγματικά κάτι άλλο από τα προηγούμενα.

Επιβάλλεται νομίζω να μιλήσουμε εν κατακλείδι για μια από άλλους αποδεκτή ως βέβαιη προσθήκη, αυτή του κεφ. 21, στο λοιπό σώμα του Ευαγγελίου. Ο Bultmann πιστεύει πως αυτό έγινε για να δειχθεί πέραν πάσης αμφιβολίας πως ο αγαπημένος μαθητής μέσα στο Δ' Ευαγγ. είναι ο Ιωάννης. Εμείς πιστεύουμε πως η προσθήκη έγινε κυρίως προς εξασφάλιση του κύρους του Ιωάννη ως Αποστόλου έναντι του κατεστημένου κύρους του κηρύγματος του Πέτρου (βλ. μελέτη μας «Πέτρος και Ιωάννης εν τω Τετάρτω Ευαγγελίω», στο *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης*, Αθήνα, 1984). Δεν μπαίνουμε εδώ σε λεπτομέρειες.

Ο Έλληνας αναγνώστης μπορεί από τα παραδείγματα που παρατέθηκαν προηγουμένως να αντιληφθεί πόσο δύσκολη πρέπει να ήταν η ερμηνεία ενός κειμένου που έχει υποστεί τόσες και τέτοιου είδους επεμβάσεις και αναθεωρήσεις, αφού έχει μια τόσο περίπλοκη ιστορία στον τρόπο συγκρότησής του. Και εδώ πρέπει να υπομνήσουμε το ότι σε όποια αποκατάσταση (reconstruction) του νοήματος, σε μια σύντομη ή ευρύτερη ενότητα, δεν επιτρέπεται να αρκεστούμε μόνο στη γραπτή Ιωάννεια παράδοση, πρέπει να έχουμε κατά νου πως υπήρχε και η προφορική κληρονομιά, η οποία στρεφόταν προς ποικιλία κατευθύνσεων από την Ιωάννεια Σχολή. Υπήρχε η μνήμη των ποικίλων ενίοτε κηρυγμάτων του Ιωάννη στα σημεία που αντιπροσώπευαν μια περισσότερο πραγματοποιηθείσα εσχατολογία, πλαισιωμένη από πολύ απλά στοιχεία του Ανατολικού Γνωστικισμού και ενός άλλου, είτε του ίδιου του Δ' Ευαγγ. περί μελλοντικής εσχατολογίας όπου ο τελικός εκδότης και Αναθεωρητής γνώριζε πολύ καλά, κι έτσι στην τελική έκδοση προχώρησε και αποκατέστησε στη σκέψη του και τις δύο, την πραγματοποιηθείσα και τη μελλοντική αποκαλυπτική εκπλήρωση της Βασιλείας. Έτσι, άλλωστε, συνέβη τελικά με την Εκκλησία αργότερα στο σύνολό της. Δεν φαίνεται να σκέφτηκε ως ασυμβίβαστες χριστιανικά τις δύο απόψεις, παρούσα και μέλλουσα, γι' αυτό άλλωστε και τις άφησε ενίοτε τη μια πλάι στην άλλη και δεν προχώρησε σε αποσαφηνίσεις και διαζευκτικές εξηγήσεις. Αυτό το πλάι-πλάι παρόντος και μέλλοντος, της έκτακτης αποστολής Σωτήρα εξ ουρανού, ο οποίος, όπως και κάποιοι Γνωστικοί ιεροκήρυκες θεολογούσαν, θα πετύχαινε με την πίστη στην αγάπη του Θεού τη σωτηρία του κόσμου στους κόλπους της Θεότητας, μπορούσε άριστα να συνδεθεί με τη γνωστή περί του Ιησού εσχατολογική εικόνα: εκ σπέρματος Δαβίδ, μεταρρυθμιστής του Νόμου, δάσκαλος της νέας δικαιοσύνης εν όψει της ερχόμενης Κρίσεως και εν συνεχεία το κέντρο της Παρουσίας, της εγκατάστασης της Βασιλείας των ουρανών και της αλλαγής του κόσμου. Ούτε ο Δ' Ευαγγελιστής ποτέ τον απέρριψε, όπως μαρτυρεί το Δ' Ευαγγ., ούτε ο εκδότης του Δ' Ευαγγ. καινοτόμησε. Δεν υποστηρίζονταν εξάλλου πλήρως από την ιστορία η διαίσθησή τους περί των αναγκών της Εκκλησίας του καιρού τους; Πώς αυτές οι απόψεις του έγιναν μαζί, λίγο μετά, η καθολική πίστη της Εκκλησίας σε Ανατο-

λή και Δύση; Κάποιοι άνθρωποι συλλαμβάνουν πιο μπροστά τις ανάγκες που καταφθάνουν, όσο αντιφατικές και αν φαίνονται σε κάποιους αρχικά.

Ο στέφανος του Αναθεωρητή συνίσταται στο ότι μέσα από ένα κείμενο με προβλήματα από μετατοπίσεις υλικού είδε πολύ καλά τι συνιστούσε την ουσία της φυσιογνωμίας του έργου του Ιωάννη, την εκτίμησε, τη σεβάστηκε και την απέδωσε προς το σκοπό μιας πιο αποτελεσματικής εξυπηρέτησης του έργου της Εκκλησίας. Με τις μετατοπίσεις υλικού, πρέπει μάλιστα να πούμε πως ως προς την αποκατάσταση του κειμένου ο Αναθεωρητής πολύ λίγα έκανε. Η κύρια συνεισφορά του ήταν ίσως η θεολογική αποσαφήνιση (είναι δύσκολο να αποφανθεί κανείς σε τέτοιες περιπτώσεις) των «Λόγων» του Ιωάννη, στο πρώτο ιδίως μέρος του Ευαγγ. Ήταν η συγγραφή του 21 κεφ., ίσως και κάποιο χέρι στην ανακατάταξη των λόγων του Ιησού στα κεφ. 13-17. Στο δεύτερο αυτό μέρος του Ευαγγ., ο Αποκαλυπτής Ιησούς δεν σχολιάζει το νόημα θαυματουργικών ή άλλων επεισοδίων και καταστάσεων (όπως εκείνων στη Γαλιλαία και στα Ιεροσόλυμα) με κριτική και πολεμική διάθεση, αλλά αναπτύσσει τη σχέση προς τους μαθητές και γενικότερα προς τους «ιδίους» για το άμεσο μέλλον. Το κείμενο αυτό δεν επιβεβαιώνει μόνο τη θεολογική ιδιαιτερότητα του Ιωάννη ως χριστιανού Ευαγγελιστή, αλλά εδώ πρέπει να τονισθεί η υποστήριξη που παρέχει σε μια γενικότερη ενότητα μέσα στο Δ' Ευαγγ. με τη διδασκαλία του περί Παρακλήτου. Στην επιχειρηματολογία περί της ενότητας του Ευαγγ., ο αναγνώστης πρέπει να διατηρήσει ζωντανή αυτή την αναγκαιότητα ενότητας πρώτου και δεύτερου μέρους. Ο Ιησούς κυριαρχεί στο πρώτο μέρος με τα «Σημεία» και τους «Αποκαλυπτικούς Λόγους», ενώ στο δεύτερο μέρος με την υπόσχεση αποστολής του Παρακλήτου προσφέρει μια ικανοποιητική ανάπαυλα μέχρι τον ερχομό της Δεύτερης Παρουσίας, με τον ερχομό της οποίας είχε ειδικά συνδεθεί ο Ιωάννης (21, 25).

Στο ερώτημα, λοιπόν, αν έχει ενότητα το Δ' Ευαγγ., η απάντηση είναι: Παρά τις πολλές δυσκολίες που παρουσιάζονται από τον τρόπο σύνθεσης του Δ' Ευαγγ., έχει ενότητα· το Δ' Ευαγγ. δεν παραγνωρίζει την εσχατολογική άποψη του χριστιανικού κηρύγματος, λόγω όμως της καθυστέρησης της Παρουσίας τονίζει την παρούσα, υπαρξιακή προ-

πτική της ενότητας με τον Θεό και με τον Χριστό στη ζωή και μετά θάνατο, εν όψει της βασιλείας.

Το Δ' Ευαγγ. θα το δούμε αρχικά ως προϊόν προσωπικό του Ιωάννη και δευτερευόντως ως φιλολογικό και θεολογικό κείμενο ενός κύκλου, του Ιωάννιου, όπως είναι στην ιστορία της φιλολογίας γνωστά κάποια άλλα φιλολογικά προϊόντα της Π.Δ. π.χ. με παρόμοια ιδιαιτερότητα.

Θα πρόσεξε ο αναγνώστης πως παρουσιάσαμε σύντομα στην έκθεση της ανάλυσης του Ευαγγ. τις απόψεις κυρίως των Bultmann, Fortna και Brown. Ο Bultmann και ο Fortna, όπως φαίνεται, διατυπώνουν κάπως ενδιαφέρουσες απόψεις περί του βιβλίου των «Σημείων». Ό,τι προκαλεί από τη θεωρία του Bultmann έντονες αντιδράσεις είναι οι «Αποκαλυπτικοί Λόγοι» ως έτοιμη γραπτή πηγή, όπως την παρουσιάζει, καθώς και η σχέση ανταπόκρισής της προς το βιβλίο των «Σημείων». Γι' αυτό το λόγο η άποψη περί του Ευαγγελιστή ως ιεροκήρυκα που κηρύττει επανειλημμένως αλλά και διαφορετικά για το ίδιο πράγμα, με τις δύο τουλάχιστον εκδόσεις των «Αποκαλυπτικών Λόγων», όπως αναπτύσσει το θέμα ο Brown, φαίνεται πολύ πιο πιθανή και γι' αυτό ανεπιπρόσδεκτη.

Επίσης τα υποστηριζόμενα από τον Bultmann περί Γνωστικισμού έχουν ενδιαφέρον ως υποθέσεις, η ακρίβεια των οποίων θα κριθεί στο μέλλον από τυχόν νέες ανακαλύψεις «Μανδαϊκών κειμένων». Δεν μπορούν όμως από τα μέχρι τώρα επιστημονικά ευρήματα να επιβεβαιωθούν. Αυτή είναι, θα έλεγα, η διεθνής σήμερα άποψη επί του θέματος. Ό,τι τυχαίνει όμως ιδιαίτερης προσοχής σήμερα στον Bultmann είναι η κατά την ερμηνεία του Δ' Ευαγγ. επ' αυτού επίδραση μιας Διαρχίας της Αποφάσεως (Entscheidungs-Dualismus), σχεδιασμένης όχι από κάποια Διαρχική κοσμολογία αλλά από Υπαρξιακές διαρχικές καταστάσεις, οι οποίες και για τον Bultmann και για όποιο μελετητή του Δ' Ευαγγ. προσδίδουν σ' όλο το κείμενο μια υπαρξιακή ένταση, που κάνει το βιβλίο του Bultmann ένα ενδιαφέρον ανάγνωσμα.

Δεν επιχειρεί έτσι ο Δ' Ευαγγελιστής κάποια ισοπέδωση, αφού η δική του Διαρχία δεν γεννιέται από κάποιο Μύθο ή έχει πολύ μακρινή σχέση μ' αυτόν· είναι προσανατολισμένη σε ανθρωπολογικά υπαρξιακά

στοιχεία. Ιδιαίτερη εντύπωση κάνει η Ιωάννεια απομόνωση του κόσμου από τον Θεό και το απολυτρωτικό έργο του Χριστού ως σύνδεση των δύο. Όπως φαίνεται, η Γνωστικής προέλευσης Υπαρξιακή Διαρχία έχει γίνει υπό κάποια μορφή θεολογικά δεκτή περισσότερο ή λιγότερο από τον Δ' Ευαγγελιστή. Το πρόβλημα που για πολλούς απομένει είναι αν αυτός ο τύπος Ιωάννειας Διαρχίας στρέφεται πράγματι κατά του Γνωστικισμού (όπως πιστεύει ο καθολικός Rudolf Schnackenburg) ή πρόκειται για απλή προσαρμογή της χριστιανικής παράδοσης στο Γνωστικισμό σε μια νέα γλώσσα έκφρασης. Θα μείνουμε, λοιπόν, στα εξής: είναι υπαρξιακή και όχι κοσμολογική η διαρχία του Δ' Ευαγγ.; δεν είναι όμως τόσο σαφές το κατά πόσο ασκεί πολεμική κατά του Γνωστικισμού, ενώ κάποιες προσανατολισμένες διαφορετικά απόψεις οφείλονται κυρίως στο ότι ο «πιστός» θεωρεί τον κόσμο όπως και ο εξ ουρανού ελθών «Αποκαλυπτής» (βλ. σχετικώς Schrottoff Luise, *Die Glaubende und die feindliche Welt Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchener Verlag, 1970).

Ελπίζουμε στο κεφάλαιο αυτό να αντιληφθεί όσο είναι δυνατό ο αναγνώστης το πρόβλημα της ενότητας, φιλολογικής και θεολογικής, του Δ' Ευαγγ. καθώς και τις προσπάθειες των επιστημόνων που επιχειρήσαν να εξηγήσουν τα προβλήματα που αντιστρατεύονται σ' αυτήν. Στο άλλο σοβαρό ερώτημα που υποφώσκει παντού, η απάντηση σίγουρα δεν είναι εύκολη. Το ερώτημα αφορά το ρόλο του Αναθεωρητή στην τελική μορφή που πήρε το Ευαγγ. με κάποιες δήθεν αλλαγές στους τόνους του Ιωάννείου αρχικού Ευαγγ., με κάποιες υποτιθέμενες προσθήκες ή τις μεταθέσεις που επέφερε. Ποιο ελατήριο μπορεί να κυριάρχησε στη σκέψη του; Θεώρησε, πραγματικά, σημαντικότερο το αρχικό έργο του Ευαγγελιστή και, όπως εμείς πιστεύουμε, πρόσθεσε εδώ και εκεί κάποιες διασαφήσεις, για να βοηθήσει την ευρύτερη κατανόησή του από την Εκκλησία. Βέβαια και μετά την όποια επέμβασή του, η άποψη του Ευαγγελιστή παραμένει απολύτως και σαφώς κυρίαρχη και κατανοητή δι' όλου του Ευαγγ. Νομίζω πως όχι η διαμόρφωση αλλά η κάποια διαμεσολάβηση πρέπει να ήταν ο σκοπός του. Ήθελε να περάσει, δηλαδή, την άποψη του ίδιου του Ευαγγελιστή στον ευρύτερο κόσμο

της Καθολικής Εκκλησίας. Αυτό ήθελε. Έπρεπε ενδεχομένως να επεξηγηθούν κάποια πράγματα με δικές του επεξηγήσεις και διασαφηνίσεις κάποιων καθιερωμένων στην Εκκλησία απόψεων και τις έκαμε. Δεν βρίσκω το λόγο γιατί να μην συνταχθεί κανείς με την άποψη αυτή. Στο ερώτημα γιατί δεν προτίμησε ο Αναθεωρητής να ξαναγράψει το Ευαγγ. από την αρχή, η απάντηση είναι πως εκφράζεται με πολύ μεγάλο σεβασμό και θαυμασμό για τον Ιωάννη και το έργο του, ενώ θεωρεί δική του τιμή την παρουσίαση του Ιωάννείου έργου.

Αν κατάλαβα κάτι από το Δ' Ευαγγ., είναι ότι πρόκειται για προϊόν ενός ιδιοφυούς θεολόγου, το οποίο πέρασε από κάποιο φιλικό, θεολογικό εργαστήριο. Το κατά Ιωάννην είναι έργο ενός προσώπου, όχι κάποιου εργαστηρίου. Το Ευαγγ. του Ιωάννη, ενώ μπορούσε να χρησιμοποιηθεί κατά του Γνωστικισμού που οργίαζε κατά τον α', β' και γ' αιώνα, δεν ξέφευγε από την παράδοση της Καθολικής Εκκλησίας περί απαίτησης του Ιησού εδώ και τώρα ούτε από την τελική καταξίωση της Εκκλησίας. Καταφέρνει τελικά και το ένα και το άλλο αυτού του τύπου η Ιωάννεια συμβολή, που τόνιζε το παρόν, ενώ άφησε ανοιχτό το μέλλον. Παρά την κάποια ασάφειά της σ' αυτή την προσφορά της, υπηρέτούσε αφάνταστα τις θεολογικές ανάγκες σε πολλές θρησκευτικές κοινότητες, οι οποίες, ενώ δεν μπορούσαν να εγκαταλείψουν παντελώς το Αποκαλυπτικό μέλλον, εύρισκαν σοβαρά στηρίγματα για το παρόν στο Δ' Ευαγγ., ιδίως εναντίον του Γνωστικισμού. Υπήρχε συνείδηση κάποιου σοβαρού προβλήματος, επί του προκειμένου, αφού ο ίδιος ο Αναθεωρητής με αρκετή σαφήνεια δεν απέκρυψε το πρόβλημα μεταξύ των δύο παραδόσεων – της Πέτρειας (Συνοπτικής) και της Ιωάννειας (Υπαρξιακής), αλλά στο κεφ. 21 κατακύρωσε ορθές το ίδιο και τις δύο. Η Ιωάννεια σχολή διέθετε ζωτικότητα και, καθώς φαίνεται, μια ευκαμψία και προσαρμοστικότητα στις νεοεμφανιζόμενες ανάγκες. Έτσι εξηγούνται και οι «Επιστολές Ιωάννου», που έχουν δικά τους χαρακτηριστικά, διαφορετικά από το Ευαγγ., που σχετίζονται όμως και προς τον Ευαγγελιστή και προς τον Αναθεωρητή. Ας μην λησμονούμε ότι και ο ίδιος ο Ευαγγελιστής χρησιμοποίησε κατά τη σύνταξη και την έκδοση του έργου του άλλες πηγές, οι οποίες ίσως εν μέρει μόνο, όχι εν όλω, κάλυπταν τις δικές του απαιτήσεις.

Στη συνάφεια του όλου θέματος των μετατοπίσεων μέσα στο κείμενο δεν πρέπει να παραλειφθεί ότι το Ευαγγ. είναι γεμάτο από «επεξηγήσεις» που παρεμβάλλονται για να καταστήσουν κάποια κατάσταση σαφέστερη. Βλ. π.χ. 1, 28· 2, 11· 2, 21· 4, 2· 4, 54· 5, 16· 6, 71. Δεν πρέπει εντούτοις να ανήκει στην Ιωάννεια συνάφεια η περικοπή π.χ. περί της μοιχαλίδος 7, 53-8, 11, η οποία ως μετεωρίτης έχει ριφθεί εδώ, ενώ προφανώς δεν ανήκει στο Δ' Ευαγγ.

Δεν χρειάζεται να τονισθεί γιατί η Εκκλησία δέχθηκε πολύ άνετα το κατά Ιωάννην ως κανονικό Ευαγγέλιο. Πολύ συνοπτικά, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τρεις από τους κύριους λόγους της άνετης αυτής υιοθέτησης: (1) Στο τέλος του α' αιώνα η Εκκλησία ζούσε έντονα την καθυστέρηση της Β' Παρουσίας, κατά την Αποκαλυπτική είτε τη Συνοπτική είτε την Παύλεια θεολογία. Αναζητούσε λύση για το εις βάθος εκταθέν μακρό ταπεινό παρόν της Εκκλησίας σε σχέση με το καθυστερούμενο ένδοξο μέλλον. Ο Ιωάννης της έδωσε τη λύση αυτή: υποστήριξε ότι πολύ ένδοξο πνευματικά μπορεί να είναι και το παρόν, όχι μόνο το αναμενόμενο μέλλον. Το ανατολικό-μυστικό πνευματικό στοιχείο αυτού του Ευαγγ. στήριξε την Εκκλησία πνευματικά στην πάλη της προς το Γνωστικισμό. Ο Ιωάννης τόσο ζωντανά και υπαρξιακά ζωγραφίζει την παρούσα λύτρωση διά της πίστης στον Αποκαλυπτή, ενώ σαφώς περιέκλειε και την εσχατολογική εκπλήρωση. Απλώς, αντί να περιμένουν «το τέλος μέσα στους ταφους των», θα το περιμένουν μέσα στην αγκάλη του Πατρός. (2) Η Εκκλησία την ίδια εποχή διεξήγε σφοδρό αγώνα κατά του Γνωστικισμού, όπως σημειώθηκε, ο οποίος εξήρε την ιδιαιτερότητα της υποκειμενικής συνείδησης στη σχέση της με τα επουράνια –κάθοδος και άνοδος. Ο Δ' Ευαγγελιστής παρουσίασε όλο το χριστιανικό Ευαγγέλιο ως «Γνώση αληθινή», ως υποκειμενική δηλ. ανακάλυψη του αληθινού είναι μας, διά του Αποκαλυπτή Ιησού και ως προς το τι είναι ως παρόν ο κόσμος τούτος και ποιο το μέλλον που μας περιμένει. Αυτό συντελέστηκε διά του Αποκαλυπτή Ιησού μαζί με τον Παράκλητο. Έτσι και το πνευματικό παρόν όπως και ο ουρανός, όπου ανέβηκε ο Ιησούς ανοίγοντας δρόμο για όλους, ικανοποιούν τις ανάγκες του ανθρώπου που περιμένει τη Βασιλεία που καθυστερεί. Αυτή η γνώση της αγάπης του Πατρός διά του Υιού απαιτούσε την ανταπόκριση

του ανθρώπου για ένωση μετά του Πατρός και του Υιού από τούδε έναντι των εχθρικών πνευματικών δυνάμεων του κόσμου. Πρόκειται περί ενός «Ανατολικού Ελληνιστικού» πνευματικού τρόπου θρησκευτικής διατύπωσης, για την οποία θα γίνει, βέβαια, ειδικός λόγος αλλού. Αυτού του είδους η σχηματική και ήπια «Γνώση», ανάμικτη τελικά με εσχατολογικά-αποκαλυπτικά στοιχεία, έδωσε στην Εκκλησία άριστα όχι μόνο αμυντικά αλλά και επιθετικά κατά του Γνωστικισμού όπλα. Ο Σωτήρας αποστέλλεται άνωθεν και η σωτηρία συνίσταται στην αναγνώρισή του. (3) Μια παρουσίαση του προσώπου και του κηρύγματος του Ιησού που να εξυπηρετεί το ευαγγελικό κήρυγμα μέσα στην πολύ αρνητική νοοτροπία του εθνικού κόσμου απαιτούσε μια παραπέρα διατύπωση, ευρύτερη από αυτήν που συναντάμε στον Παύλο. Κι αυτή την έδωσε το Ευαγγ. του Ιωάννη και η Εκκλησία τη δέχθηκε με ευγνωμοσύνη.

Είχε σοβαρούς λόγους η Εκκλησία που, πλάι στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, αποδέχθηκε το κατά Ιωάννην ως εκφραστή των δικών της τελικών απόψεων. Στη συνέχεια, βέβαια, μετά τον γ' αιώνα, το Ευαγγέλιο αυτό έγινε ο μεγάλος υποστηρικτής της υψηλής χριστολογίας των Πατέρων της Εκκλησίας έναντι διαφορετικών απαιτήσεων της Ελληνικής σκέψης.

Εκτός της ποικιλίας που βρίσκουμε μέσα στο Δ' Ευαγγ. υπάρχει και η παραπέρα Ιωάννεια γραμματεία. Αυτά όλα καλούνται «Ιωάννειος κύκλος» (βλ. O. Cullmann, *The Johannine circle*, SCM Press, 1975). Δεν έχουμε δίκιο που μιλάμε για παράξενο Ευαγγέλιο; Δεν πρόκειται για κείμενο με ιδιαίτερες πράγματι δυσκολίες στην ερμηνεία του;

Ποια επιχειρήματα υποστηρίζουν, παρά την υπάρχουσα αταξία, την σαφώς κρατούσα ενιαία ανάπτυξη του θέματος του Ευαγγελίου; (α) Ο συγγραφέας είχε ως βάση την πηγή των «Σημείων», η οποία κατέληγε σε μια ιστορία του Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού, όπως περίπου το κατά Μάρκον. Αυτή ήταν η βάση ή ο σκελετός για τα κηρύγματα του Ευαγγελιστή Ιωάννη. (β) Ο Bultmann, όπως και άλλοι ερμηνευτές, υποστηρίζει πως υπήρχε και άλλη γραπτή πηγή, αυτή των «Αποκαλυπτικών Λόγων». Δεν δέχονται πως οι «Λόγοι» αυτοί υπήρξαν έργο του Ευαγγελιστή. Σε πολλούς όμως όπως και σ' εμάς φαίνεται ορθή η άποψη του Raymond Brown πως οι λόγοι του Δ' Ευαγγ. είναι συλ-

λόγη κηρυγμάτων του Ιωάννη με αφορμή τα «Σημεία». Και βέβαια δεν ήταν ανάγκη να κηρύττει τα ίδια πράγματα κάθε φορά· ενίοτε επαναλάμβανε κάποιες από τις απόψεις του. Γι' αυτό και κάποιες επαναλήψεις που έχουμε στο Δ' Ευαγγ. Η θεωρία αυτή περί του Ιωάννη ως συγγραφέα των κηρυγμάτων του στα «Σημεία», φαίνεται πιο πιθανή από το ρόλο του Ιωάννη ως σχολιαστή κάποιας υποθετικής πηγής των «Λόγων». Υπ' αυτές τις συνθήκες, το κείμενο του Δ' Ευαγγ. δεν έχασε ποτέ τον κεντρικό του άξονα. (γ) Εξάλλου, από θεολογική άποψη είναι φανερό η κατά την μετά το Σταυρό ζωή του Ιησού ενότητα δύο στρωμάτων παράδοσης, εκείνου της Ανάστασης και του άλλου της επανόδου στον Πατέρα. Ο R. Brown θεωρεί την εμφάνιση της δεύτερης μορφής αυτού του συνόλου ως την πρώτη έκδοση του Δ' Ευαγγ. ως ιδιαίτερου έργου που ως γλώσσα είχε την ελληνική και όχι την αραμαϊκή. Αν η κηρυκτική δραστηριότητα του Ιησού ήταν μακράς διάρκειας, κάτω από ποικίλες συνθήκες, η διδασκαλία του Ιησού αποδόθηκε με ποικιλία τρόπων. Η προσαρμογή του Ευαγγ. προς εξυπηρέτηση διαφόρων σκοπών σήμαινε χρησιμοποίηση του απαιτούμενου υλικού προς αντιμετώπιση των νέων προβλημάτων, όπως παρατηρεί σωστά ο R. Brown.

Αναλύουμε περισσότερο αυτό που γράφει επί του προκειμένου ο R. Brown. Δεν μπορεί π.χ. να ισχυρισθεί κάποιος ότι ο Ιωάννης είτε δεν αναγνώριζε τη διδασκαλία της Εκκλησίας περί Μυστηρίων είτε για κάποιους λόγους δεν ήθελε να μιλήσει περί αυτών. Έτσι, πρέπει να δεχθούμε ότι ο Τελικός εκδότης ανέλαβε την έλλειψη αυτή με τα περί Βαπτίσματος (κεφ. 3) και περί Ευχαριστίας (κεφ. 6) που παραθέτει. Ο συλλογισμός αυτός είναι λαθεμένος, όχι μόνο γιατί συγγραφέας και εκδότης ανήκαν στην ίδια Εκκλησία που είχε τα ίδια Μυστήρια. Στην περίπτωση που ο Δ' Ευαγγελιστής για κάποιο λόγο δεν ήθελε να μνημονεύσει το Βάπτισμα και την Ευχαριστία, η μνεία τους από τον εκδότη δεν ταιριάζει καθόλου προς το σεβασμό και την εκτίμηση που τρέφει ο εκδότης αυτός προς το συγγραφέα – τόσο βαθύς και ειλικρινής, όσο δείχνει όλο το Δ' Ευαγγ. και ιδίως το κεφ. 21. Υπάρχουν κάποια όρια σε όλα τα πράγματα. Έτσι όπως βλέπουμε εμείς τη σχέση μεταξύ των δύο –συγγραφέα και Τελικού εκδότη– μόνο αν ο τελευταίος γνώριζε εξ ιδίας αντιλήψεως ότι ο Ιωάννης ασφαλώς γνώριζε τούτο ή εκείνο ή έκανε

τούτο ή εκείνο, θα επέτρεπε στον εαυτό του, για λόγους άκρως επιτακτικούς, την παρουσίασή του μέσα στο Ιωάνναιο κείμενο. Σε καμιά άλλη περίπτωση.

Στον Αναθεωρητή δεν είναι σωστό να αποδίδουμε υπό τους όρους που σημειώσαμε τούτο ή εκείνο, δεν είναι όμως επιστημονικώς σωστό να του αρνηθούμε ως Τελικού εκδότη κάποια από τα πράγματα πιθανή παρέμβαση εδώ ή εκεί. Η τελευταία αυτή πάντοτε με την έννοια μιας απόλυτης υπευθυνότητας.

Το ότι ο Αναθεωρητής πρόσθεσε τα περί Βαπτίσματος (κεφ. 3) και περί Ευχαριστίας (κεφ. 6) εμείς το θεωρούμε κατ' αρχήν απίθανο. Ούτε αυτό σημαίνει ότι ο Ευαγγελιστής δεν αναγνώριζε το Βάπτισμα και την Ευχαριστία ως Μυστήρια της Εκκλησίας. Φυσικά δεν τα αγνοούσε, αλλά, όπως πιστεύουμε, επειδή η Ευχαριστία είναι κατανοητή εντός του πλαισίου της εσχατολογικής αναμονής της περί του Τέλους προσδοκίας, η αναφορά της δεν τον βοηθούσε στον τονισμό πως το έσχατο ήδη πραγματοποιήθηκε με την αποστολή του Υιού του Θεού.

Ενδεχομένως, αρχικά το Δ' Ευαγγ. απευθύνονταν σε κύκλους τέτοιους που έκρινε σκόπιμο να τονίσει κατά παντοίους τρόπους τη νέα «Γνώση», τη νέα «Αποκάλυψη» του Θεού στη σχέση Θεού-ανθρώπου στο επίπεδο μιας εσωτερικότητας και πνευματικότητας, που δεν θα εξυπηρετούσε τους παραλήπτες του κειμένου του η αναφορά σε μυστηριακές τελετές που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως κάτι πολύ αυτονόητο. Δεν ξέρουμε τι πρέπει να πει κανείς στην περίπτωση αυτή. Στους Συνοπτικούς ένα κείμενο όπως το κατά Ιωάννην ούτε κάνει λόγο περί πάντων ούτε απευθύνεται πάντοτε προς όλους. Αγνοούμε πολλά πράγματα περί του «Ιωάννειου κύκλου» και αυτό υπαγορεύει επιφυλακτικότητα στην εξαγωγή συμπερασμάτων λόγω της υποτιθέμενης σιωπής του συγγραφέως επί κάποιων θεμάτων. Ως παράδειγμα ας πάρουμε ότι αυτό που συνιστά το κατά Ιωάννην δεν είναι η αγάπη των εχθρών, που συνιστούν ιδίως οι Μακαρισμοί των Συνοπτικών Ευαγγελίων, αλλά η αγάπη των αδελφών: «Μπορούμε να συμπεράνουμε πως το Ευαγγ. είναι ένα εσωτερικό βιβλίο, λειτούργημα του οποίου είναι να κρατήσει την κοινότητα μακριά από τον κόσμο», (Lindars ό.π. σελ. 59). Ο συγγραφέας παραθέτει, γράφοντας αυτά, απόψεις του Wayne Meeks (*The Early Ur-*

*ban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London, 1983, σελ. 74) κατά το πλείστον. Υπάρχει κάποιο αόριστο άνοιγμα ως προς τη θέσπιση των μυστηριακών αυτών πράξεων. Οι Μαθητές εντέλλονται να βαπτίζουν όχι στην αρχή της σταδιοδρομίας του Ιησού αλλά μετά την Ανάσταση, ενώ η «Ευχαριστία» θεσπίζεται λίγο προ του τέλους του Ιησού.

Από όλα αυτά όμως ό,τι βγαίνει σαν συμπέρασμα που προφανώς πρέπει να ανταποκρίνεται, όπως νομίζουμε, στην πορεία της εξέλιξης των πραγμάτων της Εκκλησίας και βέβαια του νοήματος όλων των σχετικών κειμένων είναι τα εξής: (α) Αυτή η εικόνα χριστιανών-Ιουδαίων, χριστιανών-ιουδαιοχριστιανών στο Δ' Ευαγγ. αποτελεί περιγραφή της προοδευτικής απομάκρυνσης του Ιησού από τους Ιουδαίους, από τους οποίους όμως μερικοί ανταποκρίνονται στην απαίτηση του Ιησού (οι μαθητές, κάποιος ευρύτερος κύκλος, ο τυφλός Βαρτίμαιος, η οικογένεια του Λαζάρου, κάποιοι Ιουδαίοι κ.τ.λ.). Έχουμε δηλ. Ιουδαιοχριστιανική Εκκλησία στον Ιωάνναιο χώρο. (β) Αν και οι χριστολογικές απαιτήσεις του Ευαγγ. μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο υπό τον όρο κάποιας ιδιαίτερης χριστιανικής μύησης, αυτό δεν μπορεί να σημαίνει ότι σκοπός του Ευαγγ. είναι η ένταση της απομόνωσης. Ούτε στις Επιστολές με το όνομα του Ιωάννη παρουσιάζεται κάτι τέτοιο, παρότι και σ' αυτές είναι έκδηλη η αυστηρά καθορισμένη ταυτότητα της χριστιανικής κοινότητας έναντι «του κόσμου».

Επειδή όμως έχουμε προς σύγκριση την πολεμική του Ιησού εναντίον του Φαρισαϊσμού στους Συνοπτικούς, διακρίνουμε σαφέστερα τη διαφορά αυτής της πολεμικής προς τον ιωάνναιο τύπο της καταφοράς εναντίον των «Ιουδαίων», όπου φαίνεται πως έχει σχέση με κάποια προκατάληψη εναντίον τους ως Ιουδαίων. Ίσως πιθανότατα λόγω της εκδίωξης των χριστιανών από τη Συναγωγή και έτσι της απώλειας της εθνικής τους ταυτότητας. (γ) Τέτοιου τύπου ιδιαιτερότητες όχι μόνο γλώσσας και ύφους αλλά και τύπου ανάπτυξης θρησκευτικών ζητημάτων, Ιωάνναιοι μανιερισμοί, όπως π.χ. αυτοί της μετ' επιφυλάξεων αποδοχής των «Σημείων» ως οδηγών προς την ορθή πίστη, όπως και η θεολογική και κοινωνική αποκλειστικότητα της χριστολογικής και εκκλησιολογικής διδασκαλίας σε όλα τα τμήματα του Ευαγγ. συνηγορούν

υπέρ. (δ) Δεν είναι ίσως περιττό να υπομνήσουμε ότι σε τέτοιες απόψεις δεν είδε κανείς πως πρόκειται να δημιουργηθούν κίνδυνοι για τη χρησιμοποίηση του Ευαγγ. από την καθεστηκυία Καθολική Εκκλησία.

Ο Ιησούς ως κήρυκας του Ευαγγ. περί του Νέου Κόσμου στους Συνοπτικούς αφήνει κάποιο περιθώριο στους συμπατριώτες του για να τον καταλάβουν. Αποτιμάται όμως αρκετά αρνητικά από τους Ευαγγελιστές η αντίσταση των Ιουδαίων στο χριστιανικό κήρυγμα, ώστε ο Μάρκος προτείνει τη θεωρία πως ο Ιησούς μιλούσε εν παραβολαίς για να μην τον καταλαβαίνουν οι Ιουδαίοι, ενώ στους μαθητές κατ' ιδίαν εξηγούσε τα πάντα (4, 11-12). Ο Ιωάννης είναι ακόμα πιο αυστηρότερος επικριτής της απιστίας των Ιουδαίων ως προς την αδυναμία τους να δουν στο πρόσωπο του Ιησού τον Μεσσία και Σωτήρα, ενώ δέχονται ένα σωρό ταπεινής στάθμης θρησκευτικές απόψεις, ιδίως στην περιοχή της λατρείας και του τελετουργικού. Ο Cullmann βάζει σε μια ομάδα αντι-κονφορμιστών τους Εσσαίους του Κουμράν, τους Σαμαρίτες και τους χριστιανούς Ελληνιστές (Πράξεις 6,1 εξ.): όλοι αυτοί ήταν εναντίον του Ιερού και έδειχναν ιδιαίτερη προτίμηση προς την Ελληνιστική σκέψη (βλ. *The Johannine circle*, N.T.L., SCM Press, London, 1975, σελ. 50 εξ.)

Εξάλλου, δικαιολογημένα ο Brown μια τόσο σκληρή κριτική εναντίον της Συναγωγής από τον Ιωάννη, ελληνικά γραμμένη και με εξήγηση ελληνική πολλών δύσκολων όρων, πιστεύει ότι στοχεύει και στον προσηλυτισμό Ιουδαίων της Διασποράς (ας πούμε εμείς Ιουδαίων στην περιοχή της Συρίας). Βέβαια το ύφος του δεν είναι του προσηλυτιστή αλλά μάλλον του απολογητή και πολέμιου.

Σε ένα κείμενο όπως το Δ' Ευαγγ., που είναι από τη γέννα του πλούσιου, έχει δε πιθανώς περάσει κάποιον αριθμό εκδόσεων, είναι φυσικό να αναμένουμε κάποιες παραλλαγές και διαφοροποιήσεις απόψεων εντός του κειμένου ανάλογες ενίοτε ίσως με την ιστορικά κάθε φορά αντιμετωπιζόμενη περίπτωση. Παρόλες όμως αυτές τις προτεινόμενες παραλλαγές και άλλες δυσκολίες, στο Δ' Ευαγγ. απ' αρχής μέχρι τέλους κυριαρχεί μια Υψηλή Χριστολογία για το πρόσωπο του Ιησού ως Υιού και Λόγου του Θεού, για την Ενσάρκωσή Του και την Αποκάλυψη δι' αυτού και του έργου του της αγάπης του Θεού για τους ανθρώπους, κα-



θώς και για την ειδικά διά του Ιησού προσφερόμενη σωτηρία απ' αυτόν το γεμάτο ψεύδος και παγίδες κόσμο. Αυτή η Υψηλή Χριστολογία δεν είναι απλό προϊόν μιας χαρισματικής έμπνευσης κάποιου χριστιανού συγγραφέα ή και κάποιας περί αυτόν ομάδας. Ο σχηματισμός της προϋποθέτει, επίσης, παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωσή της, αν και βρίσκει έντονη τη σφραγίδα του εκφραστή της στον Ευαγγελιστή Ιωάννη. Αν κάποιοι σύγχρονοι του Ευαγγελιστή δεν ένιωθαν την ανάγκη μιας τέτοιας χριστολογικής σωτηριώδους παρουσίασης ή δεν είχαν τις πνευματικές κεραίες για τη σύλληψή της, οποιοδήποτε παράγοντες από το περιβάλλον τους δεν θα ήσαν επαρκείς για να την προκαλέσουν. Πρέπει να υπάρχει ανάγκη για κάτι, ώστε να παρουσιασθούν προτάσεις για την ικανοποίησή του. Απαιτούνται και τα δύο, η ανάγκη για να έχουμε έναν καρπό, όπως και ο ιδιάζων τρόπος ανταπόκρισης σ' αυτήν.

Βέβαια, ο Ιωάννης προϋποθέτει μια παράδοση περί του Ιησού συγγενή προς τη Συνοπτική, όπως αυτήν του κατά Μάρκον. Έτσι και ο Ιωάννης αρχίζει τα περί του Χριστού με τον Ιωάννη τον Βαπτιστή και το «βάπτισμά του»· αφηγείται ύστερα «Σημεία» του Ιησού συγκλονιστικά, τη σύγκρουσή του προς τις Ιουδαϊκές αρχές και τελειώνει με την αφήγηση της σύλληψης, της σταυρικής καταδίκης και της ανάστασης του Ιησού από των νεκρών. Υπάρχει μια σοβαρή θεματική συγγένεια στα ζητήματα αυτά, αν και όχι συγγένεια ταυτότητας των ίδιων των παραδόσεων. Χωρίς ο Δ' Ευαγγελιστής να έχει υπόψη του είτε τον Μάρκο είτε τους άλλους Συνοπτικούς αλλά μόνο μια άλλη παράδοση, παράλληλη προς τη Συνοπτική, παρουσιάζει αρκετά κοινά προς αυτούς. Έτσι ώστε όχι μόνο η Εκκλησία που ξεκίνησε με τα Συνοπτικά Ευαγγέλια να υιοθετήσει και το κατά Ιωάννην ως ισάξιο και υπεράξιο εκείνων, αλλά και συγγραφείς όπως ο Τατιανός μετά το 172 μ.Χ. με αφέλεια και απλότητα να γράψει το «Ευαγγέλιον διά Τεσσάρων», δηλ. αρμονία των 4 Ευαγγελίων, ελεύθερα συναρμολογημένη αφήγηση και από τα 4, αφού παραλείφθηκαν οι γενεαλογίες και τα σχετιζόμενα με την ανθρώπινη καταγωγή και γέννηση του Σωτήρος και παρεμβλήθηκαν εδώ και εκεί κάποιες Απόκρυφες προσθήκες.

Παραταύτα, οι χριστολογικές διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων, της Συνοπτικής και της Ιωάννειας, είναι εξόφθαλμες και όχι αμε-

λητέες. Οι παραλλαγές αυτές δεν σχετίζονται με τον παράγοντα της υπερβατικότητας του ιδρυτή της χριστιανικής Εκκλησίας, του Ιησού. Και οι δύο παραδόσεις δεν έχουν την παραμικρή αμφιβολία για την υπερβατική του προέλευση, ότι αυτός είναι ο αποσταλείς υπό του Θεού Σωτήρας του κόσμου, ένα ον σε ιδιαίτερη σχέση με τη θεότητα. Μόνο που οι Συνοπτικοί, με την εσχατολογική προοπτική τους περί Μεσσία, κοιτάζουν προς το μέλλον· ο Ιωάννης μιλάει για Σωτήρα εδώ και τώρα. Οι παραλλαγές συνίστανται στην οπτική γωνία από την οποία βλέπουν οι διάφορες πρωτοχριστιανικές ομάδες την έννοια του υπερβατικού προσώπου του Ιησού, καθώς και στα μέσα με τα οποία παρουσιάζουν, με δικές τους ιδιαίτερες εικόνες, το νόημα του έργου του εντός του κόσμου. Υπάρχουν διαφορές στις παραλλαγές ως προς τα θέματα αυτά, αν και αυτές ανήκουν στον ίδιο ευρύτερο κύκλο της παράδοσης. Οι Συνοπτικοί Ευαγγελιστές, ο Απόστολος Παύλος, οι Καθολικές Επιστολές, η Αποκάλυψη του Ιωάννη, έχουν την ίδια προοπτική. Κάτι τέτοιο ακριβώς δεν συμβαίνει με τα Ιωάννεια έργα. Είναι χτυπητές οι υπάρχουσες παραλλαγές στη Χριστολογία των Συνοπτικών αφενός και της Ιωάννειας γραμματείας αφετέρου. Σήμερα κανείς δεν μπορεί να ισχυρισθεί πως η εμπειρία του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. περί του προσώπου, του έργου και της διδασκαλίας του Ιησού μπορεί με έναν οποιοδήποτε τρόπο να αναχθεί στην ίδια κατηγορία που ανήκουν τα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Ο Δ' Ευαγγελιστής γράφει όπως και εκείνοι πολύ υπέροχα και ενδιαφέροντα παράλληλα πράγματα περί του Ιησού, αλλά από μια κάπως άλλη οπτική γωνία. Αυτό είναι κατ' ουσίαν το θέμα αυτού του κεφαλαίου. Επειδή μάλιστα πρέπει αυτά που θα γράψουμε εδώ να είναι και σαφή αλλά και όσο το δυνατόν σύντομα, θα εισέλθω αμέσως στην περιγραφή –πώς να την πούμε αλλιώς– κάποιων θεματικών χριστολογικών απόψεων, οι οποίες, αν και παραλλάσουν μεταξύ τους, θα επιτρέψουν στον αναγνώστη εκ των επιμέρους διατυπούμενων απόψεων να συγκρατήσει για τον εαυτό του μια γενική εικόνα περί του τι στη σύγχρονη έρευνα επικρατεί σε κάποια ποικιλία τύπων ως η χριστολογία του κατά Ιωάννην.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Προτάσεις περί έξωθεν επιδράσεων επί της Χριστολογίας του  
Δ΄ Ευαγγελίου1. Η επίδραση του Βαπτιστή και του κινήματός του επί του Ιησού  
και του Χριστιανισμού

Και πρώτα απ' όλα πρέπει να αρχίσουμε με την επισήμανση του γεγονότος ότι ήδη από τον πρόλογο του Ευαγγ., αλλά και στα κεφάλαια που ακολουθούν, ο Δ΄ Ευαγγελιστής έχει κάποιο πρόβλημα με τον Βαπτιστή, όχι απλώς γιατί η χριστιανική κίνηση άρχισε από εκεί, αλλά υπό την έννοια ότι πριν από τον Ιησού από μαθητές ή από κάποιους από αυτούς ο Βαπτιστής, ενδεχομένως, είχε γίνει δεκτός ως ον μεσιτικό μεταξύ Θεού και ανθρώπου, κάποιο πρόσωπο θεϊκής προέλευσης. Αυτό παρουσιάζεται ως πολύ πιθανό, στηρίζεται όμως μάλλον στη συνάφεια κειμένων και όχι σε αδιάσειστες μαρτυρίες. Οι οπαδοί του Βαπτιστή είτε είδαν τον Ιησού ανταγωνιστικά στο ρόλο της δικής τους επιλογής υπέρ του Βαπτιστή είτε, αντιθέτως, κάποιοι απ' αυτούς έγιναν οι πρώτοι από τους πιο ένθερμους χριστιανούς, ενώ άλλοι για κάποιους λόγους, που δεν μπορούμε με ακρίβεια να εξιχνιάσουμε, δημιουργούσαν προβλήματα. Το βέβαιο είναι ότι μεταξύ των δύο κοινοτήτων υπήρξε ένταση.

Το θέμα της αίρεσης των μαθητών του Βαπτιστή αποτελεί για το Δ΄ Ευαγγ. πρόβλημα κάπως διαφορετικό απ' αυτό που είναι για τα Συνοπτικά Ευαγγέλια (βλ. Ματθαίο 9,14-17 και Λουκά 1,39-80). Στο Δ΄ Ευαγγ. το πρόβλημα δεν είναι απλώς ποιος έχει περισσότερους οπαδούς, αλλά είναι, κατά πολλούς ερμηνευτές, η φύση του μεσιτικού προσώπου. Από τους Συνοπτικούς, πλάγια αλλά αναμφίβολα, τίθεται παρόμοιο χριστολογικό θέμα σε ολόκληρο το κεφ. 1 του Λουκά, στη συνέχεια όμως ακολουθεί ο Λουκάς γενικά τη συγκρατημένη τακτική της Συνοπτικής παράδοσης που βρίσκουμε στον Μάρκο και στον Ματθαίο. Στο πρώτο π.χ. κεφ. των 80 στίχων του Ευαγγελίου του Λουκά δεν κά-

νει τίποτε άλλο: συγκρίνει τις συνθήκες γέννησης του Βαπτιστή αφενός και του Ιησού αφετέρου, ώστε δι' όλων αυτών να αποδείξει ότι ο Ιησούς είναι όχι απλώς ανώτερος του Βαπτιστή αλλά ότι είναι ο από Θεού σταλμένος Μεσσίας και θεϊός οδηγός. Αλλά και στο βιβλίο των Πράξεων κεφ. 19,1 εξ. ο λόγος είναι περί «μαθητών» μέσα στη χριστιανική κοινότητα, οι οποίοι γνώριζαν μόνο το «βάπτισμα Ιωάννου» και δεν είχαν ποτέ ακούσει περί χριστιανικού βαπτίσματος του «Πνεύματος» («αλλ' ουδ' ει πνεύμα άγιον εστιν ηκούσαμεν»). Εξάλλου και ο Απολλώς, ανήρ λόγιος, Αλεξανδρεύς, στην Έφεσο, ενώ γνώριζε λαμπρά τις Γραφές και είχε κατηχηθεί στα χριστιανικά πράγματα με ζήλο και «εδίδασκε ακριβώς τα περί του Ιησού», γνώριζε παραταύτα μόνον το βάπτισμα του Ιωάννη (Πράξεις κεφ. 18, 24-19, 7). Πρόκειται περί φαινομένων συγκρητιστικών της αρχικής εκείνης εποχής μεταξύ των δύο κοινοτήτων, φαινομένων που ακόμα δεν μπορούμε με ακρίβεια να τα εξηγήσουμε. Στο Δ΄ Ευαγγ. η αντίθεση μεταξύ των δύο κοινοτήτων (του Βαπτιστή και του Ιησού) έχει, όπως φαίνεται, προχωρήσει παραπέρα. Στον Πρόλογο –κάποιο ίσως καθιερωμένο στην Εκκλησία Ύμνο προς τον Λόγο– ο Δ΄ Ευαγγελιστής στους στίχους 6-8 και 15-16, εξαίρει το θείο μεγαλείο του Ιησού και ταυτοχρόνως τον κατώτερο «βοηθητικό» ρόλο του Βαπτιστή. Στη μελέτη του *Struktur and Gedangengrund des Logos Hymnus in Joh. 1,1-18* ο καθηγητής της Τυβίγγης Otfried Hofius («Johannes Studien», Tübingen J.C.B. 1996, σελ. 44 εξ.) σημειώνει ότι ο Δ΄ Ευαγγελιστής, το χριστιανικό ύμνο προς τον Λόγο που έχει εμπρός του τον σχολιάζει με προσθήκες. Από αυτές η πρώτη (στίχ. 6-8) τονίζει πως ο Βαπτιστής δεν ήταν «το φως», όπως πιστεύθηκε ή πιστεύονταν ακόμη, αλλά μια μαρτυρία περί του αληθινού φωτός κι αυτό το φως είναι μόνο ο Ιησούς. Η δεύτερη, στίχ. 1,15, τονίζει περί του Ιησού: «Εκείνος που έρχεται ύστερα από μένα είναι ανώτερός μου, γιατί υπήρχε πριν από μένα», επαναλαμβάνοντας αυτό που επισήμαναν και οι στίχ. 6-8. Περί χριστιανικού χαρακτήρα του ύμνου κάνουν λόγο και άλλοι ερμηνευτές, όπως οι Käsemann, Haenchen, Meeks, κ.π.ά. Η θέση του Rudolf Bultmann, όπως και κάποιων άλλων ερμηνευτών, είναι ότι μάλλον πρόκειται για ύμνο της κοινότητας του Βαπτιστή, που αφορούσε τη λυτρωτική όπως πιστευόταν μορφή του Βαπτιστή. Κατά τον Bultmann,

ο Δ' Ευαγγελιστής, που βγήκε από το κίνημα του Βαπτιστή, έκανε επί του προκειμένου περίπου ό,τι οι Πατέρες της Εκκλησίας με την IV Εκλογή του Βιργιλίου, που την μετέτρεψαν σε προφητεία περί της γέννησης και αποστολής του Ιησού Χριστού (*Das Evangelium des Johannes*, 12<sup>η</sup> εκδ, Göttingen, 1952, σελ. 5). Δεν λείπουν οι πολέμιοι της άποψης αυτής. Επί του προκειμένου, όχι μόνον ο Bultmann αλλά και πολλοί άλλοι μελετητές του Δ' Ευαγγ. δέχονται, όπως ήδη σημειώθηκε, με τον έναν τρόπο ή τον άλλον, την επίδραση που άσκησε επί της χριστιανικής θεολογίας η χριστολογία περί του Βαπτιστή από τη δική του κοινότητα. Είναι γεγονός πως ένας αριθμός ερευνητών κάνει λόγο περί μιας περί του Βαπτιστή υψηλής χριστολογίας που αναπτυσσόταν σε κάποια μεταγενέστερα κείμενα. Πρόκειται για κάτι που μπορεί να συμπεραίνεται από τη συνολική έννοια των πραγμάτων, απουσιάζουν όμως οι τυπικές αποδείξεις. Ούτε πρέπει να μας παραξενεύει κάτι τέτοιο, αν πράγματι συνέβη. Η αξία του Ιησού για την Εκκλησία δεν έγκειται στον ποιον από τους πολλούς υπερβατικούς τόπους διάλεξε για να στερεώσει το κύρος του σωτηριολογικού έργου του, σε ποια δηλ. συγκεκριμένη κατάσταση ιστορικής ανάγκης. Άλλωστε, για το ποια ήταν η ουσία της ιστορικής ανάγκης επί του προκειμένου οι εκτιμήσεις είναι διαφορετικές. Ο φραγκισκιανός Barnabas Lindars π.χ. παρατηρεί πως οι Ιουδαίοι ήξεραν τις παραπάνω όχι καλές σχέσεις μεταξύ Ιησού και Βαπτιστή και τις χρησιμοποιούσαν στην κατά του Ιησού πολεμική τους· γι' αυτό ο Ευαγγελιστής ενασμενίζει σε πολύ έντονες δηλώσεις εις βάρος του Βαπτιστή. Πρόκειται περί χριστιανικής έναντι των Ιουδαίων απολογητικής. Ενδιαφέρον, επίσης, έχει η παρατήρησή του ότι ο Ωριγένης παραπονείται ότι πολλοί διεκδικούν τον τίτλο «Λόγος» –κάτι που βέβαια έδειχνε τα κοσμολογικά ενδιαφέροντα της εποχής (*The Gospel of John*, New Century Bible, Oliphants, Marsal Morgan, Scott, 1972).

Άλλοι από τους μελετητές κάνουν απλή διαπίστωση ύπαρξης του θέματος αυτού, χωρίς να του δίνουν ιδιαίτερη σημασία. Όχι μόνον ο Bultmann αλλά και πολλοί άλλοι δίνουν ιδιαίτερη σοβαρότητα στον παράγοντα Βαπτιστή με την έννοια της πηγής και της παρώθησης. Το θέμα θα μας απασχολήσει και αλλού. Εδώ απλώς, παραδειγματικά, αναφέρεται η περίπτωση ως κάποιος παράγων που για κάποιους είναι πιθα-

νό να ώθησε την Ιωάννεια χριστολογία σε υψηλούς υπερβατικούς ορίζοντες.

Ως ένας άλλος τέτοιος παράγων πρέπει στη συνάφεια αυτή να αναφερθεί ο Γνωστικισμός. Με τον ένα τρόπο ή τον άλλο σήμερα δεχονται πολλοί ερμηνευτές του Δ' Ευαγγ. τούτη ή εκείνη, σημαντική ή ασήμαντη επίδραση του Γνωστικισμού επί του Δ' Ευαγγ. Πρέπει ευθύς αμέσως να πούμε πως κι εμείς, στη σχέση ιδίως του Θεού προς τον κόσμο, βρίσκουμε κάπως εμφανή την επίδραση κάποιου τύπου Γνωστικισμού. Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν υπήρξε Γνωστικός, έχει όμως δεχθεί εδώ και εκεί εμφανείς κάποιες επιδράσεις του από το πολιτιστικό περιβάλλον. Και στο θέμα βέβαια αυτό υπάρχει διαφοροποίηση μεταξύ των ερμηνευτών, στην εκτίμηση δηλ. του βαθμού αυτής της επίδρασης. Ο Helmut Koster π.χ. (*Introduction to the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1982), ο οποίος στους μακρούς λόγους του Δ' Ευαγγελιστή και σε κάποια λόγια χριστολογικού χαρακτήρα αναγνωρίζει στο Δ' Ευαγγ. την επίδραση του Γνωστικισμού, όπως παρουσιάζεται και στο «Ευαγγέλιο του Θωμά» ή στο «Διάλογο του Σωτήρα» της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi (II, σελ. 178 εξ.), αλλά βέβαια δεν κάνει λόγο για επίδραση της βιβλιοθήκης αυτής ως συνόλου. Ο Wayne Meeks, αντίθετα, (*The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden E. J. Brill, 1967, σελ. 12-17) με όχι ευκαταφρόνητα επιχειρήματα αποκρούει γενικώς την πρόταση του Bultmann περί της Ιωάννειας χριστολογίας ως γνωστικού απολυτρωτικού μύθου. Αποτελεί όμως και η δική του περί του Ιησού άποψη ως προφήτη-βασιλιά μια κάπως ακραία θέση. Αυτά αναφέρθηκαν έτσι ως απλά παραδείγματα για να δείξουν τα χρόνια της Κ.Δ. ως μιαν εποχή αναζήτησης θεϊκών χαρισματούχων, από τους οποίους ξεχώρισε ένας στο τέλος. Άσχετα από τις υπάρχουσες αβεβαιότητες και αμφιταλαντεύσεις, πιστεύουμε ότι η μελέτη κάποιων περικοπών του Δ' Ευαγγ., στα αρχικά ιδίως κεφάλαια, μας αφήνουν με κάποιο πρόβλημα ως προς τις σχέσεις Ιησού και Βαπτιστή. Τουλάχιστον τα ερωτήματα που δημιουργούνται είναι όχι απλά. Όποιος μάλιστα δέχεται ότι ο εναρκτήριο του Ευαγγ. ύμνος (με τις συγκρίσεις Ιησού και Βαπτιστή) συνδέεται με τη συνέχεια της περικοπής στο 1,19 εξ., δηλ. με τη μαρτυρία του Ιωάννη πως ο ίδιος δεν είναι ο

Μεσσίας ούτε ο Αμνός του Θεού ούτε... ούτε και πως όλα αυτά είναι ο Ιησούς, τον οποίο όχι μόνο δεν βαπτίζει, αλλά αντίθετα προτρέπει και τους δυο μαθητές του να ακολουθήσουν στο εξής τον Χριστό του Θεού, στην περίπτωση αυτή νομίζω πως μπορεί να υποθέσει τόσο το μείζον όσο και το ελάσσον. Βλ. περισσότερα στη μελέτη μας: «Η Θεολογία της κοινότητας του Βαπτιστή σαν παράγοντας διαμόρφωσης της Χριστολογίας στο Δ' Ευαγγέλιο», στο «Άραγε Γινώσκεις α Αναγιγνώσκεις», εκδ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 1989, σελ. 138-146.

Πληροφορίες όμως περί του αυτού θέματος αντλούνται και από τους στίχ. 3, 22-36, που είναι φυσικό να σχετίζονται στενά με το θέμα του κεφ. 1 και του ανταγωνισμού μεταξύ των δύο κοινοτήτων. Εδώ ο ανταγωνισμός παρουσιάζεται στο ότι βάπτισε όχι μόνον ο Βαπτιστής αλλά και ο Ιησούς. Στο κείμενο δεν τους φέρνει πρόσωπο με πρόσωπο να συζητούν. Κάποιοι αναφέρουν στον Βαπτιστή, έτσι κατά τύχη, περί της παράλληλης προς τη δική του βαπτιστικής δραστηριότητας του Ιησού και τότε ο Βαπτιστής στους στίχ. 27-30 δίνει περί του Ιησού και περί του βαπτίσματος που τελούν οι μαθητές του την ίδια ερμηνεία που έδωσε με άλλη ορολογία στο α' κεφ. στίχ. 19 εξ. περί της καθόλου σχέσης μεταξύ των δύο ανδρών. Σε άλλη συνάφεια θα μας απασχολήσει ενδελεχώς αυτό το θέμα. Όσα όμως διακηρύττει ο Βαπτιστής περί εαυτού στο κεφ. α' δεν συμβιβάζονται εντελώς με τη δράση του στο κεφ. 1 και στο κεφ. 3 και εξής. Το αποτέλεσμα ήταν ότι ο Ιησούς (αν και ο ίδιος ποτέ δεν βάπτισε, αλλά όπως σημειώνεται μόνον οι μαθητές του), έκανε περισσότερους οπαδούς από τον Βαπτιστή, όπως άλλωστε ο τελευταίος το είχε ευχηθεί. Ρωτάει κανείς: Με τη δήλωση πως ο Ιησούς δεν βάπτισε, τον κρατάει ο Δ' Ευαγγελιστής μακριά από τέλεση μυστηριακών πράξεων, αφού το χριστιανικό βάπτισμα σχετίζεται με την ίδρυση και λειτουργία της Εκκλησίας; Το παράξενο ίσως είναι πως εδώ (στίχ. 26) παρουσιάζονται οι μαθητές του Ιωάννη, παρ' όσα γράφονται στο α' κεφ., διαμαρτυρόμενοι για το γεγονός αυτό! Μπορεί όμως να ισχυρισθεί κάποιος ότι το κείμενο 3,23-36, με κάποιο άλλο τρόπο, επαναλαμβάνει την εκτεταμένη, αναλυτική και αποφασιστική μαρτυρία του κεφ. 1 περί του ποιος ήταν ο Ιησούς σε σχέση με τον Βαπτιστή; Όχι, αυτό έγινε μόνο με την προσθήκη ή τη μετάθεση, στη περίπτωση αυτή,

των στίχ. 31-36. Εντούτοις απαρχής η ερμηνευτική Παράδοση της Εκκλησίας δέχθηκε την εν λόγω περικοπή «ο άνωθεν ερχόμενος... ο εκ της γης». Φυσικά, ο Πρόλογος και η Μαρτυρία (κεφ. 1) μπορεί να έχουν γραφεί για μια έκδοση του κειμένου μεταγενέστερη εκείνης που περιείχε την παράδοση 3,23 εξ. Το γεγονός όμως είναι ότι το κεφ. 1 περικλείει μια τελικότητα: με την έναρξη της δράσης του Ιησού η δράση του Βαπτιστή φαίνεται πως δεν έχει νόημα, αφού ο σκοπός και το τέρμα της δράσης αυτής εκπληρώθηκαν. Άλλα θα αναμενόταν να ακολουθήσουν τη διάλυση του κινήματος του Βαπτιστή και όχι συνέχιση της κίνησης του Βαπτιστή και τα του κεφ. 3,22-36. Ότι πάντως και αν συμβαίνει εξ επόμενων εκδόσεων, επί του προκειμένου η περικοπή 3,23 εξ. δηλώνει όχι μόνο ότι η κίνηση του Βαπτιστή συνεχίστηκε ακόμη και μετά το κεφ. 1, αλλά, στο επίπεδο των μαθητών του Βαπτιστή, και με μια σαφή ανταγωνιστικότητα. Από το 4,1-2 όμως φαίνεται καθαρά ότι αυτό το κείμενο που έχουμε εμπρός μας, πριν ο Ιησούς στα κεφ. 4-6 επιδοθεί σε ιεραποστολική δράση στη Σαμάρεια και στη Γαλιλαία, επιθυμεί να τονίσει ότι στην Ιουδαία ο Ιησούς προσηλύτισε και βάπτισε περισσότερους μαθητές από τον Βαπτιστή. Αυτό δείχνει μια πρόοδο σε σχέση και με τις προβλέψεις του Βαπτιστή στην τελική παράγραφο του κεφ. 1; Από την άλλη μεριά όμως δείχνει την αναμφισβήτητη συνεχιζόμενη ανταγωνιστικότητα προς τη χριστιανική ιεραποστολή (τουλάχιστον) από τους μαθητές του Βαπτιστή, καθώς και το άκρως περίεργο και απαράδεκτο ότι ο ίδιος ο Βαπτιστής εξακολουθεί να είναι ηγέτης της κίνησής του, παρά τη Μαρτυρία του κεφ. 1! «Ο οπίσω μου ερχόμενος έμπροσθέν μου γέγονεν ότι πρώτος μου ην». Ο μελετητής του κειμένου αυτού δεν μπορεί να μην σκεφθεί όλα αυτά τα πράγματα, αν και με όλες τις επιφυλάξεις που επιβάλλονται. Δεν φαίνεται πιθανό η προσθήκη μιας ακόμη δεύτερης μαρτυρίας του Βαπτιστή περί του Ιησού ως του Μεσσία, να θεωρήθηκε εδώ αναγκαία, μετά από την όχι ικανοποιητική στάση των Ιεροσολυμιτών, του Νικοδήμου και άλλων (κεφ. 2,23-3,21), όπου μάλλον καλοπροαίρετα δεν αντιλαμβάνονται ποιος πραγματικά είναι ο Ιησούς και ποια η αποστολή του; Δεν νομίζουμε, παρότι υποθέτουμε και εμείς ότι οι στίχοι 31-36 ίσως συνεχίζουν αρχικά το στίχο 21, τους λόγους δηλ. στον Νικόδημο. Ο B. Linders τονίζει εντού-

τοίς ως μέρος της τεχνικής του Δ' Ευαγγ. να διατηρεί κάποια στοιχεία ενός μέρους του υλικού κάποιας ενότητας για να σχηματίσει τον πυρήνα μιας άλλης ενότητας. Είναι, επίσης, συνήθεις η δραματική ειρωνεία, τα παραδόξως λεγόμενα, οι «παρεξηγήσεις». Όλα αυτά μάλλον γίνονται για απολογητικούς λόγους.

Οι στίχ. 31-36, στη συνάφεια που βρίσκονται, κανονικά πρέπει να αποδοθούν στον Βαπτιστή, παρά το γεγονός ότι η γλώσσα, το ύφος και οι έννοιες είναι βέβαια του Ευαγγελιστή! Έτσι που τους έχουμε τώρα οι στίχ. 31-36 αποτελούν συνέχεια των λόγων του Βαπτιστή στους στίχ. 27-30. Το κείμενο πρέπει βέβαια να προέρχεται από τον Ευαγγελιστή και όπου το έχουμε σήμερα υποτίθεται ότι αποσαφηνίζει ακόμη περισσότερο τη σχέση του Ιησού προς τον Βαπτιστή. Έτσι όμως όπως έχουμε τώρα τους στίχ. 31-36 τοποθετημένους αλλά και εξ επόψεως θεολογικού περιεχομένου, μπορεί να θεωρηθεί πως εκφράζουν σκέψεις του Βαπτιστή, αν και επιφανείς ερευνητές τους θεωρούν ως συνέχεια και τέλος των λόγων του Ιησού στον Νικόδημο, δηλ. ως κατακλείδα του κεφ 3, 1-21. Τούτο δέχονται όχι μόνο σύγχρονοι ερμηνευτές αλλά και σύμπασα η αρχαία ερμηνευτική παράδοση. Βλ. π.χ. επ' αυτού το *Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον* του Παν. Τρεμπέλα, όπου οι λόγοι των στίχ. 31-36 ερμηνεύονται ως λόγοι του Βαπτιστή. Ο προσεκτικός αναγνώστης, πάντως, σε αυτούς τους στίχους (22-36), εκτός των άλλων, μπορεί να βρει έντονη διάσταση στις σχέσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων, της χριστιανικής και εκείνης του Βαπτιστή. Η μαρτυρία του Ιησού περί του εαυτού του ή του Βαπτιστή περί του Ιησού έχει αυτάρκεια, μαζί με όλα τα απαιτούμενα συστατικά. Ο Ιησούς έχει τα πάντα: την εκ των άνω προέλευση, όχι «εκ της γης», όπως κάποιοι άλλοι. Λέει αυτά που είδε και άκουσε εκεί και στην προσφορά των ρημάτων του Θεού υπάρχει η πληρότητα, όχι το «εκ μέτρου». Αυτός έχει την πληρότητα του Πνεύματος, της αγάπης του Θεού και της δωρεάς της αιώνιας ζωής. Ποιους άραγε, στη συνάφεια αυτή, να εννοεί ο στίχ. 36 «ο πιστευών εις τον υιόν έχει ζωήν αιώνιον, ο δε απειθών τω υιώ ουκ όψεται ζωήν, αλλ' η οργή του θεού μένει επ' αυτόν», όταν ο επόμενος στίχ. του κειμένου αναφέρει την πληροφορία των Φαρισαίων ότι «ο Ιησούς πλείονας μαθητάς ποιεί και βαπτίζει ή Ιωάννης;». Ούτε για τους μαθη-

τές του Βαπτιστή εκτοξεύεται αυτή η ομολογία περί του Ιησού, αφού σε τίποτε δεν μεταβάλλει την υπάρχουσα κατάσταση απόστασης και επιφύλαξης έναντι του Ιησού από το κίνημα του Βαπτιστή.

Από κάθε άποψη απαιτείται στη συνάφεια αυτή να γίνει γενικότερος λόγος περί του κύρους της μαρτυρίας του Βαπτιστή περί του Ιησού που έχουμε και στο κεφ. 5. Αν και οι στίχ. κεφ. 5,33-36 αναφέρονται επίσης στον Βαπτιστή ως μάρτυρα περί της υπερέχουσας θείας αυθεντίας του Ιησού, θεωρούμε ορθό να γίνει περί αυτής κάποιος λόγος και στην παρούσα συνάφεια. Ο Χρυσόστομος προτείνει στο Ιωανν. XI,1, P.G 59, 230, ότι ο «άλλος έστιν ο μαρτυρών περί εμού...» του στίχ. 32 είναι ο Βαπτιστής. Αυτό όμως δεν γίνεται δεκτό από την πλειονότητα των συγχρόνων εξηγητών (βλ. π.χ. Brown, Bultmann και άλλοι), οι οποίοι υπό τον «άλλον» εννοούν ασφαλώς «τον Πατέρα» (βλ. στίχ. 5,36-38). Επειδή μάλιστα ο Ιησούς έχει αυτή τη μαρτυρία του Πατρός, παρατηρεί ως προς τη μαρτυρία του Βαπτιστή: «Εγώ δε ου παρά ανθρώπου την μαρτυρίαν λαμβάνω, αλλά ταύτα λέγω ίνα υμείς σωθείτε» (στίχ. 34). Ούτε στην περίπτωση του Βαπτιστή κάλεσε δηλ. ο Ιησούς σε επικουρία του την περί αυτού μαρτυρία του Βαπτιστή: «υμείς απεστάλκατε προς Ιωάννην και μεμαρτύρηκεν τη αληθεία». Δεν κάλεσε αυτός σε επικουρία τη μαρτυρία του Βαπτιστή, αφού ως μάρτυρες έχει «τα έργα» του (θαυματουργικές πράξεις, καθώς και τη μη υποκείμενη σε ανθρώπινα κριτήρια μαρτυρία του Πατέρα του) αποτελούν ασφαλώς παράγοντες μαρτυρίας πολύ «μείζω» της μαρτυρίας του Βαπτιστή, όταν αυτοί έστειλαν και τον ρώτησαν σχετικώς (1,19 εξ). Για τον Ιησού ισχύει το σχετικό επιχείρημα της Α' Ιω. 5,9: «ει την μαρτυρίαν των ανθρώπων λαμβάνομεν, η μαρτυρία του Θεού μείζων εστίν...». Σίγουρα ο Ιησούς δεν είχε ανάγκη από ανθρώπινες μαρτυρίες. Αν τις μνημονεύει εδώ, το κάνει ώστε κάποιοι να βοηθηθούν και να σκεφθούν σωστά για να σωθούν. Επομένως, η μαρτυρία του Βαπτιστή τονίζεται πως έχει μόνο σχετική αξία στους στίχ. 33-35. Λόγω του κύρους που είχε για το λαό το πρόσωπο του Ιωάννη αναγνωριζόταν η όποια σύστασή του. Πώς όμως, ρωτάει ο Bultmann, χρησιμοποιήθηκε αυτή η επιρροή του επί του λαού, αφού εδώ κανείς δεν φαίνεται να έχει ακούσει τη μαρτυρία του για τον Ιησού; Αντίθετα μάλιστα, στο στίχ. 35 τονίζεται ως προς το πρόσωπο

του Βαπτιστή πως έγινε «προς ώραν», προσωρινά δηλ., ο λύχνος που φωτίζει, κάτι δηλ. όπως το αναμενόμενο φως του Μεσσία, «υμείς δε — λέει ο Ιησούς προς τους ακροατές του— προχωρήσατε μετά αγαλλιάνσεως προς το είδος αυτό του φωτός»· με άλλα λόγια δέχθηκαν το «μεσσιανικό» χαρακτήρα του Βαπτιστή. Το ερώτημα του αναγνώστη εδώ είναι δύσκολο να απαντηθεί: Προς ποιους απευθύνει αυτούς τους λόγους ο Ιησούς; Καθώς φαίνεται απευθύνονται μάλλον προς Ιουδαίους, πρώην μαθητές του Ιωαννη, που πίστεψαν στη Μεσσιανική αποστολή του, αλλά μόνο προσωρινά. Γρήγορα πρέπει να εγκατέλειψαν αυτήν την εκτίμηση περί του προσώπου του. Ποιοι είναι άραγε αυτοί οι ακροατές και πρώην μαθητές του Βαπτιστή που τώρα ενδιαφέρονται για το ποιος είναι ο Ιησούς; Έχω τη γνώμη ότι η άποψη του C. H. Dodd καθώς και όποια παρόμοια περί ιεραποστολικού χριστιανικού χαρακτήρος τέτοιων διατυπώσεων δεν καλύπτουν την απαίτηση του κειμένου. Κατά τον Dodd, η περίπτωση του κεφ. 5 θυμίζει τον Απολλώ και τους 12 μαθητές στην Έφεσο, που ήταν χριστιανοί καθόλα, αλλά είχαν βαπτισθεί μόνο στο βάπτισμα του Βαπτιστή. Η υπόθεση μάλλον δεν είναι πιθανή. Νομίζω ότι ο χαρακτηρισμός της περικοπής 5, 30-40 από τον R. Brown μας οδηγεί κάπως παραπέρα. Γράφει ο Brown τα εξής: «Οι ρίζες αυτής της Ιωάννειας ομιλίας μπορούν να βρεθούν στην πρώιμη παράδοση περί των Λόγων του Ιησού... Ό,τι έχουμε όμως στον Ευαγγελιστή Ιωάννη είναι προϊόν της απολογητικής της χριστιανικής Εκκλησίας περί του Χριστού, μιας απολογητικής βασισμένης στα επιχειρήματα του ίδιου του Ιησού, τώρα όμως συστηματικά εκτεθειμένα ως εξής κατά σειρά: η μαρτυρία του Πατρός, η μαρτυρία του Βαπτιστή, η μαρτυρία των έργων του Ιησού και η περί του Ιησού μαρτυρία των Γραφών». Και καταλήγει: «ολόκληρο το κεφ. 5 ταιριάζει με το σκοπό του Ευαγγ. να πείσει κάποιους Ιουδαιοχριστιανούς να εγκαταλείψουν τη Συναγωγή και ανοιχτά να ομολογήσουν πίστη στον Ιησού (*The Gospel according to John*, I-XII, σελ. 222-230).

Η ομιλία 5,31 εξ. έχει τοποθετηθεί εδώ, κατ' άλλους, μάλλον από τον Αναθεωρητή, ο οποίος αποσαφήνισε στην προηγούμενη μόλις παράγραφο πώς πρέπει να εννοούμε την αποκαλυπτική τελική Κρίση και Ανάσταση (στίχ. 28-29). Πολλοί εξηγητές του Ευαγγ. δέχονται εκπε-

φρασμένα ή θεωρούν πολύ πιθανό ότι το κείμενο 5,31 εξ. τοποθετήθηκε εδώ από τον Αναθεωρητή εις αντικατάσταση του αρχικού κειμένου που είχε αυτή τη θέση, ίσως του 8,13-19. Απλώς τα δύο κείμενα άλλαξαν θέση. Αυτά τα θέματα θα τα δούμε βέβαια εγγύτερα στο υπόμνημα. Αν όμως δεχθεί κανείς πως κατά κάποια πιθανότητα μπορεί να έγινε αυτή η μετάθεση, πρέπει να σκεφθούμε για ποιο λόγο άραγε θα αποφάσιζε ο εκδότης ως φρόνιμο να αλλάξει τη θέση των περικοπών αυτών. Του φάνηκε πως θά 'ταν κάτι λίγο να στηρίξει τη μεγάλη εξουσία του Ιησού απλώς στο ότι η Γραφή τον κατωχυρώνει, ενώ απαιτείται γενικώς η μαρτυρία δύο πλευρών, δύο μαρτύρων, προς κατοχύρωση οιουδήποτε ισχυρισμού, στη δική μας περίπτωση (8,13-19) καθαρά λέγεται ότι αυτοί είναι ο Ιησούς και ο Πατήρ του. Στο κείμενο που, κατά την υπόθεση αυτή, τοποθέτησε ο εκδότης στο 5,31 εξ. υπάρχουν τέσσερα επιχειρήματα τα οποία αναδεικνύουν την αυθεντία και την εξουσία του Ιησού. Από αυτά στον προσεκτικό αναγνώστη κάνει εντύπωση στο χρησιμοποιούμενο κείμενο ο στίχος 35 που απευθύνεται προς νυν Ιουδαίους ή πρώην μαθητές του Βαπτιστή, ψέγοντας τους γιατί στην περίπτωση εκείνου (του Βαπτιστή) μόνον «προς ώραν» αναζήτησαν τον Μεσσία, αλλά και δηλώνοντας πως χάρη στα έργα του, τα θαύματά του, ο Ιησούς έχει «την μαρτυρίαν μείζω του Ιωάννου».

Μπορούμε εδώ να αγνοήσουμε τον υπαινιγμό που τόσο καθαρά διατυπώνεται για το ζήτημα αυτό στο κεφ. 10,41; Ότι δηλ. «Ιωάννης μεν σημείον εποίησεν ουδέν, πάντα δε όσα είπεν Ιωάννης περί τούτου (του Ιησού) αληθή ην», αφού στο κεφ. 5 κανονικά όλα στρέφονται περί ενός σπουδαίου σημείου, δηλ. της θεραπείας του Παραλυτικού στην Κολυμβήθρα Βηθεσδά; Φαίνεται λοιπόν πιθανό, κατά την άποψη αυτή, πως ο Εκδότης τροποποίησε και τοποθέτησε στο 5,30 εξ. ένα κηρυγματικό κείμενο του Ευαγγ. που ασχολούνταν με κάποια σύγκριση του Βαπτιστή προς τον Ιησού όχι μόνον εξ επόψεως της μαρτυρίας του Πατρός ή εκείνης των Γραφών, αλλά και του ιδιαίτερου χαρακτήρα υπεροχής που παρέχουν στον Ιησού τα «έργα» του έναντι του Βαπτιστή. Με άλλα λόγια η υπεροχή του Ιησού έναντι του Βαπτιστή καθίσταται σαφής από έργα, όπως η θεραπεία του Παραλύτου στην Κολυμβήθρα της Βηθεσδά. Κι αν ο παραπάνω συλλογισμός αποδειχθεί ορθός, τότε ίσως η συνέχεια

των στίχων 5,41-47 περί μη θεϊκών αυτοσυστάσεων από τον Ιησού, αλλά περί μαρτυρίας από τις ίδιες τις Γραφές και μάλιστα από τον ίδιο τον Μωυσή (Δευτερ. 31,26 18,15), έχει σχέση με τη σύγκριση Ιησού και Βαπτιστή. Περί του τελευταίου, υπονοείται πως δεν υπάρχουν μαρτυρίες της Γραφής ούτε καν όμοιες προς αυτές π.χ. που γίνεται αναφορά στους Συνοπτικούς συγγραφείς. Κάτι τέτοιο το Δ' Ευαγγ. φαίνεται καθαρά ότι το υπαινίσσεται στο Ιω. 1,19-23.

Εξάλλου φαίνεται σε κάποιους ερευνητές πιθανή η πρόταση πως αρχικά το κείμενο που τελειώνει στο 5,46 ακολουθούσαν, κατά κάποια πιθανότητα, οι στίχοι 7,15-24, όπου γίνεται λόγος περί διδασχίας του Ιησού θαυμαζόμενης υπό των Ιουδαίων και προερχόμενης εκ του Θεού. Ο εκδότης του Δ' Ευαγγ. την μετέθεσε, λέγεται, στο κεφ. 7 προς ανάδειξη του Ιησού ως διδασκάλου κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας στα Ιεροσόλυμα, επειδή, όπως φαίνεται, χρειάστηκε εκεί κατάλληλο υλικό για το σκοπό που υπηρετεί το κεφ. 7, τη σύγκρουση δηλ. του Ιησού προς τους Ιουδαίους κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας. Εκάλυψε, λέγεται, το κενό και μετέθεσε τους στίχους με τους οποίους τελείωνε το κεφ. 5. Παρατάυτα, κι αυτό ανήκει στο χώρο των υποθέσεων.

## 2. Ο Ευαγγελιστής δέχεται ποικίλα ρεύματα στη δική του χοάνη

Από όλα τα παραπάνω θεωρώ πως ο αναγνώστης πρέπει να πείσθηκε ότι ο Βαπτιστής και το κίνημα του ίσως αποτέλεσαν κάποιον παράγοντα που μπορεί να επηρέασε την περί του Ιησού κρίση του Δ' Ευαγγελιστή. Αυτή είναι η άποψη που προτείνουν επιφανείς ερμηνευτές. Ο Δ' Ευαγγελιστής ήταν πιθανώς, πριν γίνει χριστιανός, οπαδός αυτής της θρησκευτικής ομάδας. Παραπέμπουμε για περισσότερα στοιχεία επί του θέματος αυτού στη μελέτη μας που αναφέρθηκε και προηγουμένως: «Η θεολογία της κοινότητας Ιωάννη του Βαπτιστή σαν παράγοντας διαμόρφωσης της χριστολογίας στο Δ' Ευαγγέλιο» (*Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, 1983), ή στο βιβλίο *Άραγε Γινώσκεις α Αναγιγνώσκεις*, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1989, σελ. 138-146. Ο γράφων θεωρεί την άποψη αυτή όχι ως βέβαιη αλλά απλώς ως συζητήσιμη, αν λάβει κανείς υπόψη του το σύνολο των στοιχείων που προσάγονται υπέρ αυτής. Γι' αυτό,

από έναν αριθμό σύγχρονων υπομνηματιστών του Δ' Ευαγγ. υποστηρίζεται ότι ο Δ' Ευαγγελιστής απομυθοποίησε τον Ανατολικό Γνωστικισμό που υιοθετεί ερμηνευτικά ο Βαπτιστής, διατήρησε όμως στο σύστημά του κάτι από το Γνωστικό αυτό σχήμα, το οποίο δεν ήταν ασυμβίβαστο με την καθεστηκυία της Εκκλησίας άποψη, έτσι όπως τελικά ήταν πολύ μαλακά διατυπωμένο: ο άνθρωπος ζει μέσα στην απώλεια σαν ένα ρημάδι, ιδιαίτερα ο Ιουδαίος. Ο Θεός με την αποστολή του Χριστού, του Λόγου και Υιού του, αποκαλύπτει στους ανθρώπους όχι την καταδίκη αλλά την αγάπη του γι' αυτούς. Το «γιγνώσκεις» έτσι «τον Θεόν διά του Χριστού» σημαίνει την πίστη και τη δυνατότητα της σωτηρίας. Ο Ιησούς χαρίζει στους ανθρώπους την αληθινή πνευματική με τον Θεό κοινωνία και μετά την Ανάσταση ανεβαίνει πίσω στους ουρανούς στον Πατέρα του, όπου τον ακολουθούν και οι μαθητές μετά τη νέα βίωση του Θεού μέσα στη νέα κοινότητα που ίδρυσε ο Ιησούς, περιμένοντας την τελική κοινότητα των ανθρώπων, τη Βασιλεία. Πώς δηλ. ζει κανείς το χρόνο μεταξύ του παρόντος και του Τέλους; Η απάντηση είναι: Ζει με την πίστη στον Υιό του Θεού και στη σωτήρια αποστολή του, σε ένα είδος άμεσης, πλήρους εξάρτησης απ' Αυτόν! Μια τέτοια αμεσότητα εκφράζεται από τον Δ' Ευαγγελιστή με τον τονισμό της άποψης ότι Κρίση και Ανάσταση συντελούνται μέσα στον πιστό από τώρα σε άμεση σχέση με το πρόσωπο του Απεσταλμένου Σωτήρα, μια πορεία στην οποία ο Παράκλητος παίζει πρωτεύοντα ρόλο. Η τελική σωτηρία είναι η τελική ένωση των πιστών με τον Θεό Πατέρα και η κοινωνία της Βασιλείας. Τι να υποθέσουμε ως πιθανότερη εξήγηση αυτού του τόνου που δίνει στο κήρυγμα του το Δ' Ευαγγ.; Εισάγει μια νέα θεώρηση της εσχατολογικής πραγματικότητας; Ο Ιησούς του Προλόγου ως Μεσσίας αρχίζει το έργο του με σημεία και εγγυήσεις του Πατρός περί της αγάπης του – όλα αποκαλυπτικά μιας νέας υπαρξιακής σχέσης με τον Θεό και μεταξύ μας εδώ και τώρα. Τονίζει κάποια φλέβα της διδακτικής παράδοσης του Ιησού που δεν τονίζεται ιδιαίτερα από τους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές; Να δεχθούμε, όπως προτείνεται, ότι με την καθυστέρηση της Παρουσίας, θέλησε ο Ιωάννης να καλύψει κάποιο κενό, το αναμεταξύ, που άρχισε να παρουσιάζεται με απαιτήσεις θεολογικές και πνευματικές; Ή να δεχθούμε ότι κύριος στόχος του είναι η

καταπολέμηση του Γνωστικισμού με την υιοθέτηση ενός πολύ αθώου πνευματικού Γνωστικού σχήματος περί σωτηρίας, το οποίο πολύ άνετα συνδέθηκε εύκολα με τη γνωστή Αποκαλυπτική παράδοση της Εκκλησίας. Δεν υπάρχει για θέματα τέτοια κάποια απόλυτη βεβαιότητα για το πώς έγιναν.

Δυστυχώς δεν ξέρουμε με βεβαιότητα όσα πρέπει για να μπορούμε να απαντάμε σε κάποια δύσκολα ερωτήματα. Λείπουν τα επαρκή στοιχεία. Κάτι όμως σαν τα παραπάνω υπαινικτικά ή όλα αυτά μαζί ενδέχεται να οδήγησαν τον Δ' Ευαγγελιστή στις νέες επιλογές του: Η πίστη στον Θεό της Π. Διαθήκης ως Δημιουργό και Σωτήρα μένει εδραιωμένη, η σωτηρία δεν είναι καρπός αυτογνωσίας, όπως στον Γνωστικισμό, αλλά αποκάλυψης και έκτακτης ενέργειας του Θεού εν Χριστώ. Το γνωστικό σχήμα περί αποστολής Σωτήρος εκ των άνω δένεται σφιχτά με την περί Μεσσία διδασκαλία του Ιουδαϊσμού, μέσα όμως σε ένα σχήμα που δένει τα δυο. Το μέλλον όμως της Εκκλησίας συνδέεται με το Πνεύμα του Ιησού και την αγάπη του Πατρός.

Καταλαβαίνουν πολλοί ερευνητές το λεπτό Γνωστικό ιστό περί της αποστολής Σωτήρος εκ των άνω που δένεται με όλα αυτά τα πράγματα, τα οποία όμως, ενώ δίνουν την εντύπωση ενός κάποιου επιμέρους σχηματικού τύπου Γνωστικισμού, διάχυτου τότε υπό ποικιλία μορφών, στην πραγματικότητα μπορούν επίσης να αποτελούν πολεμική κατά των Γνωστικών, αφού με το νέο σχήμα, αναζωογονούν την εκκλησιαστική χριστολογία. Βέβαια στο σύστημα του Ευαγγελιστή ο θάνατος του Ιησού, εκτός της εναντίον του μανίας των Ιουδαίων, απαιτείται για να δείξει την αντίθεση Θεού και κόσμου καθώς και την τύχη της Εκκλησίας εντός του κόσμου, παρά το γεγονός ότι η Ανάσταση άνοιξε τελικά το δρόμο της επιστροφής προς τον Πατέρα και προς τη Βασιλεία. Ο Ιωάννης συνδέει με τον Σταυρό τον πόλεμο προς σκοτεινές δυνάμεις και νίκη επ' αυτών, όχι όπως ο Παύλος, ιδιαίτερα με τη διδασκαλία εξαγοράς των αμαρτιών μας. Είναι θεμιτό ο κριτικός θεολόγος και μόνο από τις πληροφορίες που έχουμε στο Λουκά και τις Πράξεις, ιδιαίτερα όμως από τα 5 πρώτα κεφάλαια του κατά Ιωάννην, από μόνος του να οδηγηθεί στην υποψία ότι υπήρχαν ομάδες του Βαπτιστή που τον πίστευαν ως σωτηριολογική μορφή. Αυτό εμείς το θεωρούμε από τις χριστιανικές

πληροφορίες όχι μόνο από τον Ιωάννη αλλά και από τον Λουκά (κεφ. 2) ως αρκετά πιθανό. Ότι άλλο μπορεί να προέλθει από αναφορές στα Μανδαϊκά κείμενα μπορούν να αποτελούν ασφαλώς όχι τη θεμελίωση μιας τέτοιας άποψης αλλά μάλλον την επιβεβαίωση της. Στις περιπτώσεις αυτές, μόνο νεότερα ευρήματα είναι αυτά που μπορεί να προσφέρουν υπολογίσιμα στοιχεία. Κι τέτοια δεν έχουμε μέχρι τώρα.

Είναι πολύ πιθανό πως μια ώθηση για να γράψει ο Ιωάννης ήταν για να διευκολύνει τους πρώην ομόπιστους του στη θρησκεία του Βαπτιστή να δεχθούν τώρα τον Ιησού ως Θεό και Σωτήρα. Κάποια όμως ώρα ήλθε στα χέρια του ένα κείμενο με «Σημεία» του Ιησού που άρχιζαν, πιθανώς, από την Κανά της Γαλιλαίας και έφθαναν μέχρι το Θάνατο και την Ανάσταση του Ιησού. Πολλοί εξηγητές νομίζουν ότι ο Ιωάννης εγκαταλείπει τον αριθμό και τη σειρά των «Σημείων». Ο B. Lindars υποστηρίζει κατάταξη του Δ' Ευαγγ. όχι κατά «Σημεία» αλλά κατά Ιουδαϊκές Εορτές (ό.π., σελ. 46), ενώ από την άλλη μεριά δέχεται, στηριζόμενος στη Συνοπτική παράδοση, ότι ο Ιωάννης μάλλον σύμφωνα με ένα δικό του φιλολογικό τέχνασμα φέρνει επανειλημμένως τον Ιησού στα Ιεροσόλυμα, όχι κατ' ανάγκη με βάση κάποιες ιστορικές αναμνήσεις (ό.π. σελ. 55). Εν τω μεταξύ είχε αναπτυχθεί και εμπλουτισθεί η κηρυγματική και διδακτική δραστηριότητα του πολύπλευρου αυτού ανθρώπου, του Δ' Ευαγγελιστή. Δεν ξέρουμε τις αρχικές περί του Βαπτιστή αντιλήψεις του, τον οποίο εγκατέλειψε. Πάντως, τα κηρυγματικά του σχόλια στα «Σημεία» έχουν το χαρακτήρα της σωτηρίας που προσφέρεται διά της Αποκαλύψεως του Πατρός, που ο ενσαρκωθείς Υιός του έφερε στον ελεεινό αυτόν κόσμο και της πραγματοποίησης της διά της πίστεως στον Ιησού. Επρόκειτο για το πρώτο σκαρίφημα του Ευαγγελίου. Σε μια όμως επόμενη έκδοση, όλα αυτά πλουτίστηκαν και ήρθαν να δείξουν τη σχέση του Ιησού προς τη κίνηση του Βαπτιστή και τη δραστηριότητα του Ιησού στη Γαλιλαία και αλλού με «Σημεία» καθώς και με τη σωστή ερμηνεία τους. Στην Ιουδαία εξάλλου αναπτύσσεται ευρύτερη, επανειλημμένη και δραματική ιεραποστολική δράση του Ιησού με «Σημεία» και συγκρούσεις που τελειώνουν με το Κοινό Δείπνο, την προδοσία του Ιούδα, τη Σταύρωση, την Ανάσταση, την επιστροφή του Υιού στον Πατέρα και την αποστολή του Παρακλήτου στην Εκ-



κλησία. Είναι σ' αυτό το στάδιο που κάποια αταξία έλαβε χώρα στο υλικό του Δ' Ευαγγ. Έτσι, σ' ένα τελικό στάδιο, θεωρήθηκε αναγκαία η επέμβαση ενός Αναθεωρητή, ο οποίος όμως δεν φαίνεται να έκανε σπουδαία δουλειά στο πρόβλημα των μετατοπίσεων του υλικού ούτε βέβαια και σε θέματα διδασκαλίας του Δ' Ευαγγ. Έδειξε μεγάλο σεβασμό στον Ευαγγελιστή. Όταν π.χ. ο Ιωάννης εξαιρεί την «πραγματοποιηθείσα εσχατολογία» αυτό δεν σημαίνει ότι απορρίπτει την αποκαλυπτική περί εσχάτων παραδοσιακή διδαχή της Εκκλησίας αλλά την έξαρση ενός στοιχείου που έπρεπε να τονισθεί. Με πολλή άνεση άνθρωποι του Ιωάννειου κύκλου είτε στις επιστολές του Ιωάννη είτε στο Ευαγγέλιο βρήκαν τρόπους σύνδεσης των δύο προοπτικών, γιατί αυτή η σύνδεση ήταν αυτονόητη για την Εκκλησία και τον Δ' Ευαγγελιστή. Ξέρουμε σίγουρα τι ο Αναμορφωτής προσθέτει στο Δ' Ευαγγ. με το κεφ. 21 που έγραψε: «ότι άλλες προτάσεις κι αν έγιναν έχουν πάντοτε το χαρακτήρα υπόθεσης. Δεν μπορούσε να κάνει τις οποιεσδήποτε θεολογικές διασαφήσεις ο ίδιος ο Δ' Ευαγγελιστής σε κάποια τελική έκδοση του Δ' Ευαγγ., αφού έκανε περισσότερες από δύο εκδόσεις; Ο αναγνώστης πρέπει να αντιληφθεί ότι στο Δ' Ευαγγ. έχουμε να κάνουμε με μια ομάδα που μοιάζει με ένα πειραματικό θεολογικό εργαστήριο ή κύκλο θεολόγων που ίσως επενέβησαν ώστε το κείμενο να αποκτήσει τη σημερινή του μορφή. (Βλ. O. Cullmann, *The Johannine Circle*, SCM Press, 1975). Δεν είναι σοβαρό όμως να πούμε με βεβαιότητα τι έκανε ή τι δεν έκανε ο ίδιος ο συγγραφέας στο κείμενό του και τι ακριβώς έκαναν άλλοι μετά το θάνατό του. Πρόκειται για περιοχή που αγνοούμε. Υπήρχε ιδιαίτερη εκτίμηση προς το έργο του Δ' Ευαγγελιστή και προς τις απόψεις που εκφράζονται εκεί για τη σοβαρότητα της πίστεως, εδώ και τώρα, ως άμεσης ανταπόκρισης στην αποκάλυψη της προσφερόμενης υπό του Ιησού σωτηρίας. Η άποψη αυτή ήταν ένα όπλο για την καταπολέμηση του Γνωστικισμού γενικότερα, που τότε πολιορκούσε την Εκκλησία ως προς το υπαρξιακό πρόβλημα, όταν συνειδητοποιήθηκε βαθειά η καθυστέρηση της Παρουσίας και άρχισε η αναζήτηση και κάποιου άλλου δρόμου άμεσης θεραπείας των ζητημάτων που προέκυπταν. Αλλά η παράδοση της Εκκλησίας, ενώ χρειαζόταν κάτι νέο όπως η Ιωάννεια θέση, ήταν θεμελιακά εδραιωμένη στα παραδεγμένα, δηλ.

στη Συνοπτική και την Παύλεια παράδοση με τη μελλοντική αποκαλυπτική εσχατολογία τους. Και αυτό σημαίνει πως, αν ένα κείμενο σαν του Ιωάννη ήταν αναγκαίο στην Εκκλησία για τη θεραπεία μιας μονομέρειας στον τονισμό μιας θέσης όσο και για την καταπολέμηση του Γνωστικισμού που πρόσφερε τη σωτηρία εδώ και τώρα, αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει χωρίς τη διαπλοκή παρόντος και μέλλοντος, χωρίς τον Παράκλητο και την Ευχαριστία. Σ' αυτή την εργασία ίσως έκανε κάτι ο Εκδότης του Δ' Ευαγγ. ή ο Αναθεωρητής, αλλά αυτό δεν μπορεί με βεβαιότητα να προσδιορισθεί. Έτσι ο Ιωάννης, έδωσε την ποθητή λύση: Ο Παράκλητος έγινε η «πραγματοποιηθείσα» εσχατολογία και η Ευχαριστία έκανε το μέλλον της Εκκλησίας παρόν.

Ως αρχική κοιτίδα συγγραφής του Ευαγγ. θεωρείται η βορειοδυτική Παλαιστίνη ή η Αντιόχεια. Μετά την καταστροφή του 70 μ.Χ., μεγαλύτερες ομάδες Εβραίων μετακινήθηκαν προς τη Συρία. Η ανάπτυξη όμως της Ιωάννειας σχολής, που δεν ξέρουμε πότε ακριβώς άρχισε, συνδέεται και με την Έφεσο, αφού κάποιες αρχές βρίσκονται ήδη στις Πράξεις (18,24-19,12). Καθόλου παράξενο για το ότι και η Ιωάννεια σχολή από την Παλαιστίνη ή την Συρία μετακινήθηκε στην Έφεσο, όπου μέλη της Ιωάννειας ομάδας εκφράστηκαν αργότερα και γραπτά με τις Επιστολές Ιωάννου ποικιλοτρόπως εναντίον του Γνωστικισμού με τη μορφή εδώ του Δοκιτισμού (ότι δηλ. φαινόταν αλλά δεν ήταν αληθινός άνθρωπος) ή με τη μορφή ότι οι χριστιανοί δεν αμαρτάνουν ή, τέλος πάντων, πόσες φορές πρέπει να συγχωρεί κανείς κάποιον που αμαρτάνει κ.ο.κ. Πρόκειται για υπερβατιστικές τάσεις, κοινές την εποχή εκείνη, που η Α' Ιωάννου αντιμετωπίζει. Ο «Πρεσβύτερος», επίσης, στις Β' και Γ' Επιστολές Ιωάννου ασχολείται με θέματα Δοκιτισμού στην πρώτη, εκκλησιαστικής ευταξίας στη δεύτερη.

Ο καθένας καταλαβαίνει για ποιους λόγους ένας τόσο σύνθετος στη διαμόρφωσή του «κύκλος» έγινε ο θεολογικός καθοδηγητής της Εκκλησίας κατά το β' αιώνα και εξής. Θα προσθέσουμε τώρα και έναν άλλο παράγοντα που συντέλεσε στη διαμόρφωση του Δ' Ευαγγ.

3. *Νέα κίνητρα δημιουργίας μιας νέας μορφής Ευαγγελίου (Υποτίμηση της Αποκαλυπτικής-Πίστη του Γνωστικισμού-Θεσμοποίηση της Εκκλησίας)*

Αυτή η μεγάλη συνθετότητα του κατά Ιωάννην δεν μπορεί να οφειλόταν μόνο στην πρόκληση εκ του Γνωστικισμού για μια νέα του χριστιανισμού διατύπωση. Συνέργησαν και άλλοι παράγοντες. Ένας τέτοιος ισχυρός παράγοντας που έθρεψε τη χριστολογία αυτού του Ευαγγ. είναι ένας συνεχής πόλεμος του Ιησού προς τους Ιουδαίους που συναντάμε απ' αρχής μέχρι τέλους του Ευαγγ. Υπό τον πόλεμο όμως αυτόν το κείμενο δεν έχει να λύσει κάποιο ιουδαϊκό εθνικό πρόβλημα· άλλωστε απευθύνεται σε διάφορες θρησκευτικές ομάδες Ιουδαίων. Εκτός π.χ. των Ιουδαίων κατά το θρήσκευμα, με το ίδιο όνομα αναφέρονται επίσης χριστιανοί εξ Ιουδαίων, οι οποίοι είτε είχαν απομακρυνθεί από τη Συναγωγή λόγω της πίστης τους ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας είτε παρά τους οποιουσδήποτε λόγους διάστασης γίνονταν ακόμα ανεκτοί και παρέμεναν στη Συναγωγή και τηρούσαν τα της Ιουδαϊκής λατρείας. Το Δ' Ευαγγ. ασχολείται πολύ συχνά με τις χριστολογικές απόψεις τέτοιων ομάδων. Στο 7,31 π.χ. σημειώνεται ότι «εκ του όχλου δε πολλοί επίστευσαν εις αυτόν και έλεγον, ο Χριστός όταν έλθη μη πλείονα σημεία ποιήσει ων ούτος εποίησεν» και στο στίχ. 40 εξ. «...εκ του όχλου ουν ακούσαντες των λόγων τούτων έλεγον, ούτος έστιν αληθώς ο προφήτης, άλλοι έλεγον ούτος έστιν ο Χριστός... σχίσμα ουν εγένετο εν τω όχλω δι' αυτόν...». Στους στίχ. 8,30-36 εξ. «Ταύτα αυτού λαλούντος πολλοί επίστευσαν εις αυτόν. Έλεγεν ουν ο Ιησούς προς τους πεπιστευκότας αυτό Ιουδαίους...». Στις περιπτώσεις αυτές πρόκειται για Ιουδαίους που πίστεψαν στον Ιησού ως Μεσσία ενώ φοιτούσαν ακόμη στη Συναγωγή για να μη χάσουν τα μόνιμα προνόμια που παρείχε η πατρική θρησκεία στον Ιουδαίο. Ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγ. καταπολεμάει αυτή τη στάση και αυτόν τον τύπο Ιουδαίων-χριστιανών, γενικώς όμως παραμένει κάποιο έδαφος συζήτησης. Εκεί που φαίνεται όχι μόνο ασυμβίβαστη η κατάσταση αλλά εμφανίζεται φονικό μίσος κατά του Ιησού είναι στη συνέχεια του ίδιου κεφ. 8 στους στίχ. 37-59. Ο λόγος στο

κεφ. 8 αρχίζει προς τους «πεπιστευκότας προς αυτόν Ιουδαίους...», συνεχίζεται όμως με κατηγορίες ότι θέλουν να τον αποκτείνουν!

Αλλά στο κεφ. 9, στη θεραπεία του εκ γενετής τυφλού, ξαναγεννάμε πάλι στο πρόβλημα των χριστιανών μελών της Συναγωγής. Όσα και όποια κι αν ήταν τα προβλήματα από μέρους της παλαιάς πίστεως, στο κεφ. 8 συναντάμε χριστιανούς που ήταν ακόμα μέλη της Συναγωγής. Στο κεφ. 9, εφόσον οι γονείς του εκ γενετής τυφλού δηλώνουν πολύ απλά ότι έληξε το παλαιό καθεστώς ανοχής των χριστιανών «ήδη γαρ συνετέθειντο οι Ιουδαίοι ίνα εάν τις αυτόν ομολογήση χριστόν αποσυνάγωγος γένηται», αντιμετωπίζουμε πλήρη ρήξη μεταξύ Εκκλησίας και Συναγωγής. Αυτό υπήρξε πολύ σημαντικός παράγων και άσκησε μεγάλη επίδραση στη σχέση μεταξύ των δύο θρησκειών.

Όχι εδώ, αλλά στο Υπόμνημα θα εισέλθουμε σε αναλυτικότερη έκθεση περί του τι μπορεί να αντιπροσωπεύουν οι ομάδες αυτές και ποιες τυχόν ήταν οι σχέσεις μεταξύ τους καθώς και με την κοινότητα του Δ' Ευαγγ. Γενικά εδώ μπορούμε να πούμε ότι οι Ιουδαίοι ήταν πολέμιοι του Ιησού, υπήρχαν όμως χριστιανικές ομάδες, οι οποίες είχαν ή δεν είχαν σχέση με την Συναγωγή, σε απόσταση ή σε σχέση με την καθιερωμένη ιουδαϊκή θρησκεία. Αυτών η σχέση με τον Ιησού ήταν ενίοτε περισσότερο από προβληματική. Στις περιπτώσεις αυτές πρόκειται περί καταστάσεων τραυματικών για τον Ιωάννη, τις οποίες, όταν μπορούμε, πρέπει να τις μαντεύουμε. Αυτή η ποικιλία των περιπτώσεων αλλά και η δυσκολία της ερμηνείας τους επιβάλλει να δούμε την καθεμιά απ' αυτές σε σχέση με τα ίδια τα κείμενα που κάνουν περί αυτών λόγο. Κλασικό παράδειγμα το κεφ. 7. Ορθώς πιστεύεται πως γίνεται λόγος για βαθύ τραύμα στο σώμα της Εκκλησίας με την απόφαση περί αποβολής των χριστιανών από τη Συναγωγή (85 μ.Χ.) και κατά συνέπεια την απώλεια της ιουδαϊκής εθνικής τους ταυτότητας. Σ' αυτό οφείλεται η άγρια πολεμική του Ιησού κατά των Ιουδαίων, όπως στο κεφ. 8, πιθανώς πρόκειται για τα γεγονότα της αποβολής και της αποκλήρωσης των χριστιανών Ιουδαίων από τη Συναγωγή ένεκα της πίστεώς τους στον Ιησού ως τον Μεσσία. Αναπτύσσεται όμως εδώ και παλαιότερο σχετικό υλικό καταγόμενο από τους χρόνους του Ιησού.

Άσχετα από τα όποια θέματα περί ιστορικότητας που μπορεί τα κείμενα αυτά να ανακλούν ως προς τα χρόνια του ίδιου του Ιησού, σήμερα γνωρίζουμε πως τέτοια προβλήματα όπως τα παραπάνω δημιουργήθηκαν μεταξύ των Ιουδαίων κυρίως μετά την καταστροφή των Ιεροσολύμων το 70 μ.Χ. Εξ αφορμής π.χ. του διωγμού της Εκκλησίας του Ευαγγελιστή Ματθαίου από τους Ιουδαίους, στο κεφ. 10, αναπτύξαμε σε άλλη μελέτη μας (*Ο Ευαγγελιστής Ματθαίος*, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2000, σελ. 109 εξ.) αρκετά εκτεταμένα τη σύγκρουση μεταξύ Εκκλησίας και Συναγωγής. Αυτό δεν γινόταν μόνο επί Παλαιστινίου εδάφους αλλά όπου υπήρχε σημαντική ομάδα Ιουδαίων, οι οποίοι μέχρι περίπου το 85 μ.Χ. εξακολουθούσαν να έχουν στους κόλπους της Συναγωγής τις όποιες θρησκευτικές ομάδες με τις γνωστές σε μας ιδιαιτερότητες (Φαρισαίοι, Εσσαίοι, Ζηλωτές, Χριστιανοί, κ.α). Περί το 85 όμως οι χριστιανοί αποβλήθηκαν οριστικά από τη Συναγωγή με την καταδίκη τους ως *Minim* (αιρετικοί). Αυτό σημαίνει κάτι πολύ σημαντικό για τον Ιουδαϊσμό, όπως επίσης και για τις χριστιανικές Εκκλησίες (σε μέρη όπως η Παλαιστίνη, η Αντιόχεια, η Αίγυπτος), όπου δημιουργήθηκαν σοβαρά προβλήματα στους Ιουδαιοχριστιανούς του Δ' Ευαγγ. Αρκεί να λάβει κάποιος υπόψη του ότι η αποπομπή από τον Ιουδαϊσμό σήμαινε απώλεια όχι μόνο της θρησκευτικής αλλά και της εθνικής ταυτότητας. Παλαιότερα το ότι Ιουδαίοι γίνονταν χριστιανοί δεν συνεπάγονταν την απώλεια της εθνικής τους καταγωγής. Το περίεργο πάντως είναι ότι στα Ιεροσόλυμα, παρά τις κάποιες εντάσεις, η χριστιανική Εκκλησία, όπως γνωρίζουμε, λειτουργούσε μάλλον κανονικά. Στο Ματθαίο, αλλά κυρίως στον Ιωάννη έχουμε τα προμηνύματα μιας μέλλουσας πλήρους ρήξης μεταξύ χριστιανισμού και Ιουδαϊσμού, η οποία δημιουργούσε προβλήματα στους προσήλυτους στη «νέα θρησκεία». Το θέμα λοιπόν της σχέσης των δύο θρησκειών τέθηκε για πρώτη φορά με μεγάλη οξύτητα, όταν πιθανώς το 85 μ.Χ. οι χριστιανοί θεωρήθηκαν επίσημα «αποσυνάγωγοι» (*Minim*) από τους Ραββίνους της Ιάμνειας. Συνιστώ για τη μελέτη του θέματος αυτού και της σοβαρότητάς του τις ειδικές επ' αυτού συγγραφές των καθηγητών: R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London, 1979 και J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968.

Από την παραπάνω ιστορικά σημαντική διένεξη μεταξύ Ιουδαίων και Ιωάννειας Εκκλησίας κατά τα τελευταία χρόνια του πρώτου αιώνα, προσπαθήσαμε να δούμε στο Υπόμνημα αυτό την έντονη και ιδιάζουσα διένεξη μεταξύ του Ιησού και των Ιουδαίων και έτσι να την καταλάβουμε. Βέβαια δεν θα επεκταθούμε εδώ στη διαπραγμάτευση του κοινωνικοθρησκευτικού αυτού θέματος, το οποίο διατρέχει όχι μόνο όλο το πρώτο μέρος του Ευαγγ. (κεφ. 1-12), αφού στα κεφ. 13-17 η σύγκρουση της Εκκλησίας είναι βέβαια προς τον «κόσμο», παρότι οδηγεί τον Ιησού στη Σταύρωση από τους Ιουδαίους.

Στο θέμα όμως αυτό της έντονης πολεμικής εναντίον των Ιουδαίων στο κατά Ιωάννην πρέπει να προστεθούν κάποιες ακόμα πληροφορίες προς τον Έλληνα αναγνώστη, που να στοιχειοθετούν την οξύτητα των επιθέσεων. Γιατί επιτίθεται με τόση σφοδρότητα ο Δ' Ευαγγελιστής εναντίον των Ιουδαίων; Πρέπει π.χ. να ληφθεί υπόψη και ένας άλλος παράγοντας: Ο Ιωάννης βλέπει ίσως στον Ιουδαϊσμό κάτι αρνητικό προς το σχέδιο του Πατρός για τη σωτηρία του κόσμου. Όσο κι αν είναι δύσκολο να αποδεχθούμε κάτι τέτοιο, δεν φαίνεται και εύκολο να το απορρίψουμε κατ' αρχήν.

Η γνώμη μας επί του θέματος αυτού μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Δεν ήταν το γνωστικό σχήμα του Δ' Ευαγγ. περί αποστολής Σωτήρος εξ ουρανού που εξήγειρε τους Ιουδαίους κατά της Εκκλησίας στα μετά του 90 μ.Χ. ή στα χρόνια που κυκλοφόρησε το Δ' Ευαγγ. Η ίδια η ιουδαϊκή μεσσιανική ιδέα είχε υποστεί κάποιες επιδράσεις από Ελληνικά ρεύματα. Ας λάβουμε υπόψη μας τι έγινε με τον Μεσσία ή τους Μεσσίες στην κοινότητα του Κουμράν. Ο κύριος λόγος της διένεξης ήταν ότι με την κάποια υποχώρηση της Αποκαλυπτικής στον Ιωάννη και με τον τονισμό της σωτηρίας και ως παρούσας η Εκκλησία γινόταν όλο και περισσότερο διεθνής, ενώ ο Ιουδαϊσμός μετά τις τρομερές ήττες στους πολέμους του '70 μ.Χ., του 117 και του 135 από τους Ρωμαίους υποχρεώθηκε από την ιστορία σε μια πολύ μεγαλύτερη συσπείρωση και εθνική ενότητα. Για τον Ιωάννη η Π.Δ. ήταν Αγία Γραφή· παρά ταύτα με τη θεολογία του άνοιξε δρόμους στενότερης επικοινωνίας και προς το σύγχρονό του κόσμο. Η μεταξύ Ιωάννη και Ιουδαίων διένεξη δεν

οφειλόταν μόνο σε θεολογικούς θεωρητικούς αλλά και σε καθαρά ιστορικούς παράγοντες.

Όταν στο Δ' Ευαγγ. αντιμετωπίζουμε διένεξη χριστιανισμού-ιουδαϊσμού, θα 'ταν λάθος το μυαλό μας να πάει απλώς στα χρόνια του Ιησού. Το Δ' Ευαγγ. έχει ίσως περάσει από 5 εκδόσεις, κι αυτό δυστυχώς δεν κάνει την κατάστασή του ευκολότερη στην ερμηνεία. Εδώ πολύ σύντομα θα δώσουμε τους ιστορικούς σταθμούς με τους οποίους ο R. Brown συνδέει την ιστορία της κοινότητας.

Αρχικά, κάποιοι μαθητές του Βαπτιστή έγιναν χριστιανοί, οι οποίοι όμως τελικά αποβλήθηκαν από τη Συναγωγή. Τα δύο αυτά γεγονότα έχει η πρώτη φάση. Η δεύτερη φάση συνδέεται με τη συγγραφή του Ευαγγ. περί το 90 μ.Χ. Τον συγγραφέα του Ευαγγ. συνδέουν πολλοί με το μαθητή «ον ηγάπα ο Ιησούς», όχι με τον Ζεβεδαίο Ιωάννη και τον θεωρούν ως τον ένα μη κατονομαζόμενο στο 20,2. Η τρίτη φάση συνδέεται με τη συγγραφή των Επιστολών περί το 100. Κι η επόμενη φάση χαρακτηρίζεται από ρήγμα μέσα στην ιουδαϊκή κοινότητα. Κατά την τελική αυτή φάση, οι Ιωάνναιοι χριστιανοί αποβλήθηκαν εντελώς από τον Ιουδαϊσμό ως σχισματικοί, κι έτσι απορροφήθηκαν είτε από την Εκκλησία είτε από άλλες θρησκευτικές ομάδες.

Ο Painter εκφράζει τη συμφωνία του με τις παραπάνω φάσεις γιατί, εν πρώτοις, δεν καθυστερεί κατά το σχήμα αυτό η εμφάνιση της υψηλής χριστολογίας του Ευαγγ., εξαιτίας της οποίας οι χριστιανοί προ του 90 μ.Χ. εκδιώχθηκαν από τη Συναγωγή. Ας σημειωθεί ότι το υλικό που ανήκει στο δεύτερο μέρος του Δ' Ευαγγ. είναι σε αρκετή έκταση από την περίοδο αυτής της βραδύτερης φάσης. Εξάλλου, ας σημειωθεί πως η εκδίωξη από τη Συναγωγή άνοιξε τις πύλες της Ιωάννειας Εκκλησίας στους εθνικούς, από τους οποίους δημιουργήθηκαν τα προβλήματα που θέτει η Α' Ιωάννη. Θα 'ταν λάθος να μη ληφθεί υπόψη ο τυχόν ρόλος του Αναθεωρητή, ο οποίος, όπως πιστεύουμε, πιθανόν παρενέβη στο κείμενο. Άσχετα από αυτό και ο Painter πιστεύει ότι η αναθεώρηση ήταν της «Ιωάννειας Σχολής» (ό.π., σελ. 66-67). Κι όσο κι αν φαίνεται αυτό παράξενο, κι εμείς πιστεύουμε ότι το Ιωάνναιο εργαστήριο περιλάμβανε πρόσωπα με πολλή ελευθερία και άνεση, έτοιμα να συνδυάσουν καταστάσεις (υπέρ της Εκκλησίας), που διαφορετικά θα

μπορούσαν να δημιουργήσουν ερωτήματα. Τι ήταν; Σεβασμός στο παλαιό και υπεράσπιση του νέου; Όσο κι αν φαίνεται παράξενο, κάτι τέτοιο έγινε.

Περί των παραγόντων αυτών στη διένεξη Ιουδαίων-Δ' Ευαγγελιστή γίνεται στη συνέχεια αναφορά κάποιων εξαιρετικού ενδιαφέροντος απόψεων που ανέπτυξε ο Timothy Radcliffe στο άρθρο του «*My Lord and my God*»: *The Locus of Confession* (New Blackfriar, February, 1984, Oxford, vol 85, no. 764, σελ. 52-62) – απόψεων που σχετίζονται με το εσωτερικό περιεχόμενο της ρήξης χριστιανισμού-ιουδαϊσμού και ιδιαιτέρως της πολεμικής κατά των Ιουδαίων στο Δ' Ευαγγ. Πολύ ορθά παρατηρεί: «Δεν είναι αρκετή η περιγραφή μιας ομάδας για να καταλάβουμε τη θεολογία της, πρέπει να αναζητηθεί η ιδιαίτερη κοινωνική και εκκλησιαστική λειτουργία της θεολογικής της έκφρασης» (σελ. 63). Στη συνάφεια αυτή δεν θα γίνει αναφορά στη Συνοπτική παράδοση των Ευαγγελίων γιατί είναι προφανής η ιουδαϊκο-χριστιανική ταυτότητά τους. Ως συγκριτικό παράδειγμα ορθώς χρησιμοποιείται από τον Radcliffe ο Παύλος. Ο Απόστολος αυτός π.χ. έγραψε προς κοινότητες σχετικώς ανοιχτές, οι επιστολές του όμως απευθύνονταν προς τους μνημένους, με σκοπό να συνδέσει στενότερα μεταξύ τους τις κοινότητες που απειλούνταν. Με τις επιστολές του ενισχύει τα σύνορα των κοινοτήτων με τους εκτός. Ο Ιωάννης όμως γράφει για μια κοινότητα που είναι πολύ πιο κλειστή, πολύ πιο χωρισμένη από τον «κόσμο», ο στόχος του Ευαγγ. είναι αντίθετος από το σκοπό των Επιστολών του Παύλου. Παρομοιάζει ο Radcliffe το Δ' Ευαγγ. όχι με τείχος αλλά με μεμβράνη: επεξεργάζεται τη μεταμόρφωση της λέξης «Θεός». Δυστυχώς και εδώ, σ' αυτό το καίριο σημείο, πρέπει να περιορισθούμε σε λίγα πράγματα που θα δείχνουν όμως το βαθύτερο προβληματισμό που προκάλεσε στον Ιουδαϊσμό το κείμενο του Ιωάννη. Ο Ιουδαϊσμός δεν είναι θρησκεία για τον Παύλο. Ο Θεός του Μονοθεϊσμού του ήταν ο ζηλιάρης Θεός της Π.Δ. μάλλον παρά ο ανεκτικός Μονοθεϊσμός της ελληνιστικής φιλοσοφίας. Ο Παύλος μετακινήθηκε απλώς από το Φαρισαϊκό Ιουδαϊσμό σε ένα Μεσσιακό Ιουδαϊσμό: «ή Ιουδαίων ο Θεός μόνον; ουχί και εθνών; ναι και εθνών, είπερ εις ο Θεός ος δικαιοῦσιν περιτομήν εκ πίστεως και ακροβυστίαν διά της πίστεως» (Ρωμ. 3,29-30). Περί του νόμου τονίζει

την ισχύ του μέχρι του ερχομού του μεσίτη, «ο δε μεσίτης ενός ουκ έστιν, ο δε Θεός εις έστιν» (Γαλ. 3,19), ενώ περί άλλων ιουδαϊκών πρακτικών, όπως η περιτομή και κάποιες διαιτητικές συνήθειες, φοβόταν πως στην πράξη μπορούσαν να οδηγήσουν στην ειδωλολατρεία (Ρωμ. 4,8-11). Ο αποδιδόμενος στον Ιησού όρος «Κύριος» καθόριζε στη χριστολογία του Παύλου αυτό που είτε αποκλείεται είτε μπορεί να περιληφθεί στην κοινωνική ταυτότητα των Εκκλησιών του. Στο Δ' Ευαγγ. ο καθορισμός αυτών των ορίων γίνεται με κάποια άλλα κριτήρια, αφού ήδη από τον Πρόλογο ο Λόγος είναι Θεός, «μονογενής Θεός, ο ων εις τον κόλπον του Πατρός, εκείνος εξηγήσατο», ενώ επίσης στο ίδιο κείμενο και η κοινωνική ταυτότητα των μελών της Ιωάννειας κοινότητας συνίσταται στο ότι «εκ Θεού εγενήθησαν, ουκ εξ αιμάτων ουδέ εκ...», είναι δηλ. «τέκνα του Θεού». Ο Ιωάννης γύρισε έτσι τα πάνω-κάτω ως προς την ταυτότητα της Εκκλησίας! Τώρα ο Έλληνας αναγνώστης μπορεί να καταλάβει γιατί η έντονη πολεμική του Ιωάννη εναντίον των Ιουδαίων. Δεν πρόκειται δηλ. περί εθνικιστικής πολεμικής αλλά περί σημαντικής θεολογικής γλώσσας. Ενώ δηλ. για τον Παύλο η ενότητα Ιουδαίου και εθνικού εκφράζει την ενότητα του Θεού, για τον Ιωάννη γίνεται αντιστρόφως: η ενότητα της Εκκλησίας «τέκνα του Θεού» είναι θεμελιωμένη επί της ενότητας Πατρός και Λόγου. Έτσι η ενότητα της Εκκλησίας στηρίχθηκε σε μία αξίωση που δεν μπορούσε να γίνει ποτέ δεκτή από τον Ιουδαϊσμό. Με τον Ιωάννη η Εκκλησία σπρώχθηκε στην κατεύθυνση αναζήτησης μιας νέας ταυτότητας, εκτός και μακριά από τον Ιουδαϊσμό. Το σπάσιμο αυτό από τον Ιουδαϊσμό τονίζεται *expressis verbis* στο τέλος του Προλόγου (στίχ. 14-18), «...Ο Νόμος διά Μωυσέως εδόθη, η χάρις και η αλήθεια διά Ιησού Χριστού εγένετο». Όλο το Ευαγγ. είναι αποκάλυψη της θείας πραγματικότητας διά των έργων και λόγων του Υιού του Θεού, η κατ' εξοχήν της όμως έκφραση βρίσκεται στις αξιώσεις που συνοδεύουν το «Εγώ ειμί το φως, η ζωή, ο ποιμήν, κ.τ.λ.». Στο 17,6 ο Ιησούς ισχυρίζεται πως αποκάλυψε στους μαθητές το όνομα του Πατρός, όχι με την έννοια αυξημένης περί του Θεού γνώσης, αλλά με την έννοια της ιδιαιτερότητας του «μένειν εν αυτώ».

Στην Έξοδ. 33,12-23 ο Μωυσής ζητάει τον Θεό να τους δείξει το δρόμο και να μείνει μαζί τους: «Το να προχωράς μαζί μας δεν μας κάνει

να διακρινόμαστε εγώ και ο λαός μου από άλλους λαούς πάνω στη γη;». Ο Μωυσής ζητάει μια παρουσία ή επιφάνεια που να θεμελιώνει την ξεχωριστή ταυτότητα των Ισραηλιτών. Το κείμενο αυτό είναι το ιδρυτικό ενός λαού. Ο Γιαχβέ όμως δεν επιτρέπει στον Μωυσή να δει το πρόσωπό του. Περνάει από μπροστά του και προφέρει το όνομά του. Ο Μωυσής ουδέποτε είδε τον Θεό. Η καθηγήτρια στο Cambridge Mona Hooker θεωρεί τους στίχ. 1,14 και 18 του Ιωάννη ως σχόλιο στο κείμενο της Εξόδου (*The Johannine Prologue and the Messianic Secret*, N. Testament Studies, vol 21, 1974, σελ. 40-58). Ο Ιησούς δεν είδε μόνο το πρόσωπο του Θεού αλλά είναι και ο ίδιος πηγή της θείας δόξας, «πλήρης χάριτος και αλήθειας». Η στιγμή της διακήρυξης του Θεϊού ονόματος είναι όταν ο Ιησούς διακηρύττει: «εγώ είμαι».

Όπως επίσης σημειώνει αλλού ο Meeks: «Η ιστορία περιγράφει την προοδευτική αποξένωση του Ιησού από τους Ιουδαίους. Αλλά και κάτι άλλο συμβαίνει, αφού υπάρχουν κάποιοι Ιουδαίοι που ανταποκρίνονται στα «Σημεία» και στα Λόγια του (ενώ συχνά επίσης τα παρανοούν), που προοδευτικά φωτίζονται και έλκονται από την έντονη τάση προς τον Ιησού μέχρι που, όπως αυτός, είναι «ουχί εκ του κόσμου τούτου».

Ότι η όποια τέτοια έλξη προς τον Ιησού συνδέεται από τον Ιωάννη με τον Παράκλητο φαίνεται από την περικοπή περί του μίσους του «κόσμου» κατ' Αυτού και κατά των μαθητών (15,18-25) και προς την αμέσως διδόμενη υπόσχεση (στίχ. 26-27) περί του έργου της αποστολής του Παρακλήτου.

Εκτός της κοινότητας του Πνεύματος, οι χριστολογικές απαιτήσεις του Ιωάννη δεν έχουν νόημα. Η συνάφειά τους ορίζεται όχι μόνο υπό όρους εκκλησιαστικούς και κοινωνικούς αλλά ακόμη και ηθικούς. Ο Ιησούς, ο ξένος που ήλθε από τον ουρανό, έχει νόημα ως εμπειρία αυτών των χριστιανών, όταν είναι και αυτοί ξένοι εντός του κόσμου. Αυτά δεν ταίριαζαν καθόλου στους Ιουδαίους σαν έθνος· μόνο κάποιοι εξ αυτών ως άτομα, διατελούντα συνήθως υπό έντονες «ελληνικές» επιδράσεις, μπορούσαν να νιώσουν έλξη προς τέτοιου τύπου απόψεις.

Τα θέματα που εξετάστηκαν στο κεφάλαιο αυτό προφανώς δεν ασχολούνται με όλο το φάσμα των θεμάτων της χριστολογίας του Δ'

Ευαγγ. αναφερθήκαμε εδώ μόνο σε κάποιους κύριους παράγοντες, που στη συνάντηση ή σύγκρουση με την Εκκλησία του Ιωάννη οδήγησαν σε νέες ανάγκες, σε νέες κατευθύνσεις για την αποδοχή μιας ανανέωσης της περί Χριστού αντίληψης, που οδηγούσε στην επιτυχή απόκρουση του Γνωστικισμού κατά το β' αιώνα. Για κάποιους άλλους παράγοντες, διαμορφωτικούς της χριστολογίας, δεν μπορεί να γίνει εδώ συζήτηση λόγω κατανομής της ύλης σε γενικότερες ενότητες. Στο Υπόμνημα όμως θα γίνονται παντού οι απαιτούμενες διασυνδέσεις.

Πολλές φορές σκέφθηκα να απαλείψω το κεφάλαιο αυτό λόγω του μεγέθους του κτλ. Τελικά, το περιέλαβα στην Εισαγωγή αυτή. Ο λόγος είναι πως στα ελληνικά δεν έχουμε τίποτε από τη σχετική βιβλιογραφία. Έτσι γίνεται αναγκαστικά εκτεταμένος ο πρόλογος. Κάπου θα γίνει αβραεΐα: ας γίνει λοιπόν εδώ, με την υπόσχεση να απαλειφθεί ό,τι είναι δυνατό.

Από τα γνωστότερα υπομνήματα στο κατά Ιωάννην που τόνισαν το Ιουδαϊκό υπόβαθρο του Δ' Ευαγγ. είναι αυτά του Hoskyns (*The Fourth Gospel*, ed, F.N Davey, 1947) και του C. K. Barrett (*The Gospel of John*, 1954). Η σχέση αυτή σε αρκετό βαθμό θα γίνει φανερή κατά την εξήγηση του Ιωάννιου κειμένου στο Υπόμνημα. Έχουν ήδη γίνει σχετικοί υπαινιγμοί στις προηγούμενες ενότητες αυτής της εισαγωγής. Είναι όμως φανερό πως δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο εδώ για σχέσεις του Δ' Ευαγγ. προς τον ελληνικό πνευματικό χώρο, θεωρώντας τις σχέσεις του προς τη θρησκεία και τον Θεό της Π. Διαθήκης σαν κάτι ήδη αυτονόητο, κάτι που βγαίνει γενικά μόνο του εδώ και εκεί από τα γραφόμενά μας. Πρέπει, στη συνάφεια αυτή, έστω και σύντομα ή επιγραμματικά, να καταγραφούν από αυτά που έχουν προταθεί μόνο τα κυριότερα, τα απολύτως αναγκαία επί του θέματος αυτού, πριν αποδυθούμε στην όποια ανάλυση των σχέσεων του Δ' Ευαγγ. προς τον ελληνικό χώρο. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν πολύ σύντομα να δούμε την ουσία στη σχέση του Δ' Ευαγγ. προς τον Ιουδαϊσμό.

Είναι αλήθεια ότι το 1,17 του Ιωάννη δεν εκφράζει με σαφήνεια τη στάση του συγγραφέα προς τις Γραφές και προς τον Ιουδαϊσμό. Κάνει μόνο μια διαβάθμιση μεταξύ Νόμου και Ευαγγελίου εξ απόψεως πνευματικού κύρους. Αλλά και εκφράσεις όπως «εν τω νόμω δε τω υμε-

τέρω» ή «ο πατήρ υμών Αβραάμ» δείχνουν αποξένωση του Ιησού από την Π.Δ. ή τονίζουν την υποχρέωση των Ιουδαίων έναντι αυτών; Εξάλλου επανειλημμένως το Δ' Ευαγγ. προσφεύγει στις Γραφές για μαρτυρία ή επιβεβαίωση σχετιζόμενων προς το πρόσωπο του Ιησού θεμάτων (βλ. π.χ. 2,22· 5,39· 7,38· 42· 10, 35), ενώ στα κεφ. 13· 17· 19 υπενθυμίζονται από την Π.Δ. πολλές αναφορές στο Πάθος. Ο Πατήρ του Ιησού Χριστού είναι πατέρας αυτών προς τους οποίους τον έστειλε. Κι ας μην λησμονούμε ότι το «η σωτηρία εκ των Ιουδαίων εστιν» (4,22) είναι κάτι που αναφέρεται στην εσχατολογία. Εξάλλου, οι Λόγοι και εν πολλοίς τα «Σημεία» του Ιησού στο Δ' Ευαγγ. συνδέονται με Ιουδαϊκές εορτές όπως το Πάσχα, η Σκηνοπηγία, κ.τ.λ. Πολύ σωστά ο Barnabas Lindars (*The Gospel of John*, New Century Bible, Oliphants, Marshall-Morgan-Scott, 1972, σελ. 42) παρεμβαίνει στη συζήτηση περί του αριθμού των «Σημείων» του Ιησού στην «Πηγή των Σημείων» με τη συζητήσιμη παρατήρηση ότι το πρώτο τμήμα του Ευαγγ. δεν έχει σχεδιασθεί βάσει του αριθμού των «Σημείων» αλλά με βάση τις Ιουδαϊκές εορτές που έλαβε μέρος ο Ιησούς.

Τα παραπάνω γεγονότα δεν πρέπει να συγχέονται με λαθεμένες τοποθετήσεις ή ερμηνείες των Γραφών, τις οποίες πράγματι πολλοί Ιουδαίοι ερευνούσαν ως ένα σκοπό καθεαυτό. Θεωρούσαν, επίσης, τον Μωυσή ως δημιουργό ενός τελικού συστήματος θρησκείας και όχι, όπως εκείνος φαίνεται να ήθελε, μιας θρησκευτικής πορείας που οδηγεί στον Χριστό. Είχαν και πρόβλημα στην άποψη τους περί του Θεού καθ' εαυτόν. Η Γραφή μιλάει άμεσα για τον Μεσσία («όν έγραψεν Μωυσής εν τω Νόμω και οι προφήται»... 1,45) και ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί την Π.Δ., για να δώσει στον αναγνώστη το πλαίσιο σωστής εκτίμησης του Ιησού και της αποκάλυψης της βουλής του Πατέρα διά του κηρύγματός του. Η απόρριψη του Ιησού οδήγησε στην απώλεια και των δύο στόχων που οι ομοεθνείς των επιδίωκαν: να γνωρίσουν τον Θεό – να αποδειχθούν πιστοί στην αποκάλυψή του. Κατά τον Δ' Ευαγγελιστή όμως πίσω από την αποδοχή ή απόρριψη του Ιησού υπό των Ιουδαίων βρίσκεται η βασική αιτία, δηλ. η απόδοχή του Θεού της Π.Δ. ή η αποξένωση απ' αυτόν (βλ. σχετικώς R. Whitacre, *Johannine Polemic, The Role of Tradition and Theology*, Scholars Press, Chico, California,

1982, σελ. 60-70). Παρουσιάζεται πράγματι διάχυτη μια ανικανότητα του λαού να ακούσει και να καταλάβει. Εξάλλου κάνει την εμφάνισή του στο Δ' Ευαγγ. ένα είδος Determinismus που υποδεικνύει ενίοτε κάθε προσπάθεια κατανόησης ως ματαιοπονία. Ενίοτε, στην αίτησή τους για «σημείο» που θα τους βοηθήσει να καταλάβουν, απαντάει ο Ιησούς με ένα παράξενο λόγο που αποκαλύπτει τα πάντα και τίποτε (βλ. π.χ. το 2,19). Αυτά όλα δεν δηλώνουν κάτι ιδιαίζοντως επιβαρυντικό για τους Ιουδαίους, αφού κυρίως τονίζουν πόσο δύσκολη είναι η αποδοχή της Αποκάλυψης.

Η αποκάλυψη του Θεού-Πατέρα δεν είναι πουθενά τόσο προφανής όσο στα «Εγώ ειμί...» λόγια του Δ' Ευαγγ. – διάφορες εικόνες που παρουσιάζουν τη θεία σωτηρία ως παρούσα σ' αυτά που ένεκα της ιδιαίτερης σχέσης του με τον Πατέρα λέει και κάνει ο Ιησούς. Όπως στην Έξοδ. (33,18-19) έτσι και στον Ιωάννη η δόξα του Θεού συνίσταται στην αγαθότητα ή στην αγάπη του. Αν η αποκάλυψη του Πατρός φέρνει στο φως τί πράγματι είναι ο άνθρωπος η διαδικασία αυτή είναι το νόημα της Κρίσης. Αφαιρώντας την παραμορφωτική μάσκα των αντιπάλων του ο Ιησούς αποδεικνύει την αποξένωσή τους από τον Θεό που είναι ο αληθινός Θεός της ορθής κατανόησης της Γραφής. Η μάσκα δεν συνίσταται στο ότι κάποιος συμβαίνει να είναι Ιουδαίος, αλλά στο ότι πιστεύει πως έχει προνομιακή γνώση.

Στη συνάφεια αυτή δεν είναι επιτρεπτό να παραλειφθεί μνεία της συγγένειας του Δ' Ευαγγ. ιδιαίτερα προς τα κείμενα του Qumran. Υπάρχει μια σειρά στοιχείων παράλληλων, που παρουσιάζει ένα είδος δυαρχίας και στους δύο, Ιωάννη και Qumran, που έχει υποστεί το ίδιο είδος μεταλλαγής. Αυτή η δυαρχία παρουσιάζει όχι κοσμολογικό αλλά υπαρξιακό χαρακτήρα: αλήθεια-ψεύδος, ζωή-θάνατος, φως-σκότος, πνεύμα της αλήθειας-πνεύμα της πλάνης κ.ο.κ. Όπως σημειώνει και ο R. Brown: «Τι μπορεί να λεχθεί περί του ότι σε σχέση με κάποια χαρακτηριστικά της Ιωάννειας σκέψης και του λεξιλογίου του Δ' Ευαγγ. η φιλολογία του Qumran προσφέρει τα πλησιέστερα παράλληλα σε σύγκριση με οποιαδήποτε άλλα σύγχρονα ή προηγούμενα μη χριστιανικά φιλολογικά κείμενα είτε μέσα στον Ιουδαϊκό είτε στον Ελληνιστικό κόσμο;». Πράγματι, για κάποια χαρακτηριστικά θέματα, το Qumran προ-

σφέρει εγγύτερα παράλληλα από ό,τι άλλα βραδύτερα, μετα-ιωάννεια κείμενα. Αυτό που ενδιαφέρει εμάς εδώ εξ επόψεως του Qumran είναι να τονίσουμε έτι μάλλον τη σχέση του Δ' Ευαγγ. προς τον Ιουδαϊσμό. Τριάντα περίπου χρόνια ο καθηγητής C. F. Burney (*Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922) εργάστηκε σε ραββινικά υπομνήματα του β' αι. μ.Χ. στην Π.Δ. για να δείξει πως η φρασεολογία του Δ' Ευαγγ. μπορεί να έχει τα πρότυπά της στη ραββινική παράδοση. Εξάλλου ο καθηγητής P. Fiebig (*Der Menschensohn...des aramäischen Sprachgebrauchs für Mensch*, 1901) προσπάθησε με άρθρα του να αναδείξει πολύ συγγενή ραββινικά κείμενα προς τη μορφή του «Καλού Ποιμένα» και την παραβολή της «Θύρας» (Ιω. 10,1-16), ενώ σε άλλο άρθρο του ανευρίσκει ραββινικά παράλληλα στην περικοπή για τη «νίψη των ποδών» (13,1-17).

Στη συνάφεια αυτή, επίσης, πρέπει να αναφερθεί, ιδίως μετά τις εργασίες του Peter Borgen και του H. Odeberg, η ομοιότητα τρόπου εξήγησης της Π.Δ. στον Ιωάννη και στους Ραββίνους, οι οποίοι όχι σπάνια, στις ερμηνείες τους της Π.Δ. επεκτείνονται ως προς την έννοια των βιβλικών κειμένων με αναπετάσεις της φαντασίας και μυστικιστικών ρεμβασμών. Για τη σχέση του Δ' Ευαγγ. προς την κοινότητα Ιωάννη του Βαπτιστή έχει ήδη γίνει μακρός λόγος.

Μετά την αναφορά των ραββινικών παραλλήλων, θα μπορούσαμε να είμαστε βέβαιοι για την αναμφισβήτητη και στενή σχέση του Δ' Ευαγγ. προς τον Ιουδαϊσμό. Ο σκοπός όμως για τον οποίο γράφεται το παρόν κεφάλαιο είναι να δείξει ότι επί του Ιωάννη επέδρασαν και άλλα πνευματικά ρεύματα της εποχής από τον Ελληνιστικό κόσμο, κι αυτό είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό τούτου του Ευαγγελίου –η σύνδεση σε μια ενότητα κάποιων απόψεων ξένων μεταξύ τους και ενίοτε αντίθετων. Αυτό αποτελεί όχι μόνο την ιδιοτυπία του ούτε στοιχειοθετεί μόνο τις δυσκολίες της ερμηνείας του, αλλά και προσδίδει στο κείμενο μια αδιαμφισβήτητη θρησκευτική ιδιαιτερότητα.

Παρόλα αυτά ένας πολύ νηφάλιος μελετητής και υπομνηματιστής του Δ' Ευαγγ. όπως ο C. K. Barrett, σε ειδική μετά το Υπόμνημά του μελέτη με τον τίτλο «The Gospel of John and Judaism» (Τμήμα του έργου *The Franz Delitzsch Lectures University of Munster 1967*, London,

SPCK, 1975), παρουσιάζει την προβληματική αυτή σύνθεση του Δ' Ευαγγ. με έναν ιδιαίτερο τόνο. Σχετικά με το θέμα που μας απασχολεί εδώ περί της επίδρασης της Π.Δ. επί του Δ' Ευαγγ. σημειώνει τα εξής πολύ αξιόλογα, που έχουμε ήδη και αλλού σημειώσει: «Γεγονός είναι ότι αυτό το Ευαγγ. περιέχει ιουδαϊσμό, μη-ιουδαϊσμό και αντιϊουδαϊσμό». Ως Ιουδαϊκά αναφέρει περίπου ό,τι και εμείς προηγουμένως: τη χρησιμοποίηση της Π.Δ., της Ιουδαϊκής ορολογίας, σημιτικούς όρους, ραββινικού τύπου εξηγήσεις, ονόματα τύπων και εορτών, καθώς και τα παράλληλα προς το Qumran.

Αναφέρομαι εδώ στον Barrett ιδιαίτερα, γιατί ως επιστήμονας και ως πρόσωπο είναι πιο γνωστός στην Ελλάδα από όποιους άλλους ομοτέχνους μας. Σχετικώς με τη συνάντηση Π.Δ. και Γνώσης, ο Barrett σημειώνει ότι ο Δ' Ευαγγελιστής μεταμόρφωσε τη Γνωστική θεωρία σε κάτι πολύ όμοιο με την Π.Δ. (σελ. 62). Μπορούσε η προσαρμογή να γίνει και προς τις δύο κατευθύνσεις, από αντίθετες αφετηρίες. Σε εποχή μεγάλης πνευματικής αναταραχής ό,τι μετράει είναι η τελική δύναμη επιχειρηματολογίας, όχι τόσο με το τι λέει κάποιος αλλά με το πού καταλήγει με όσα λέει. Γιατί ο Ιωάννης έγραψε το κείμενό του; Κατά τον C. H. Dodd, για να κάνει οπαδούς του θιασώτες από την υψηλή πνευματική στάθμη του Ελληνισμού (Φίλωνας, Ερμητικά κείμενα, κ.τ.ό.).

Αρχικά ο C. H. Dodd, με βάση τη χρήση των διανοούμενων παγανιστών από τον Δ' Ευαγγελιστή επιδιώκει πολεμικούς περισσότερο σκοπούς: προκλήθηκε όμως σύγχυση. Στην *Ερμηνεία του Δ' Ευαγγελίου* υπάρχουν στοιχεία πολεμικής εναντίον των αξιώσεων του ανώτερου Ελληνικού Μυστικισμού περί ουρανίων κατοπτεύσεων, παρά την προσπάθεια του Dodd να φέρει όσο μπορούσε πιο κοντά Βίβλο και Ελληνισμό. Πίστευε ότι ο Ευαγγελιστής ήταν μαέστρος στην κατοχή του «υψηλού παγανισμού» προς έκφραση βασικών χριστιανικών διδασκαλιών. Στο έργο *Interpretation...* το βάρος πέφτει μάλλον στον απολογητικό τόνο. Στη Συρία ή την Έφεσο οι αναγνώστες του διερευνούν τι είναι η «ζωή», η «αιώνιος ζωή» καθώς και οι σχετικές θρησκευτικές καταστάσεις που εκθειάζουν τα Ερμητικά και ο Φίλωνας. Η ρήξη Ιησού και Νόμου προήλθε από νομικά θέματα, όπως το Σάββατο, καθώς και από την απαίτηση του Ιησού ότι όχι ο Νόμος αλλά ο ίδιος ως θεία Σοφία και

το Φως του κόσμου είναι ο Νόμος. Η μεταβολή όμως του νοήματος πολλών ελληνικών εκφράσεων ήταν αναπόφευκτη. Το Ευαγγ. προοριζόταν σαν μια πρώτη σοβαρή εισαγωγή στο χριστιανισμό για τέτοιους ελληνικά θρεμμένους αναγνώστες και σ' αυτούς θα φαινόταν σαν μια απολογία. Αν και το Ευαγγ. προηγείται των έργων εκείνων που αποδίδουμε στους Απολογητές, δεν αποτελούν αυτοί κάτι χωρίς προηγούμενο. Θα μπορούσε να ειπωθεί πως ό,τι ο Φίλων έκανε για τον Ιουδαϊσμό, αυτό κάποιιο ισχυρίζονται πως έκανε ο Ευαγγελιστής για το χριστιανισμό (βλ. Painter, *ό.π.*, σελ. 55-57). Κατά τον Dodd, οι όροι έκφρασης του Δ' Ευαγγελιστή ήλθαν σ' αυτόν από τον Ελληνιστικό Ιουδαϊσμό. Ήταν έννοιες από την κατηγορία Σοφία/Νόμος, όχι από κατηγορίες ξένης προέλευσης.

Κατ' άλλους ο σκοπός του Δ' Ευαγγ., ήταν πώς να δουν σωστά το χριστιανισμό πολλές Συναγωγές της Διασποράς (van Unnik και Lightfoot) ή για να διδάξει το κείμενο τους χριστιανούς στην πληρότητά της την έννοια της πίστης τους.

Ο Barrett, δικαιολογημένα νομίζω, επισημαίνει το μεγάλο κενό που δημιούργησε η καταστροφή της Ιερουσαλήμ το 70 τόσο για την πριν όσο και για την μετά εποχή. Το πιο παράξενο είναι πως ο λαμπρός αυτός άνθρωπος και scholar που θέτει με τρόπο απλό αλλά και γνήσιο πολύ σοβαρά ερωτήματα για τις σχέσεις του Δ' Ευαγγ. προς τον Ιουδαϊσμό είναι ο συγγραφέας κλασσικού υπομνήματος στο κατά Ιωάννην (*The Gospel according to St. John*, 1954 reprinted), ένα από τα πιο έγκριτα υπομνήματα που γράφτηκαν, με τον Ιουδαϊσμό ως βασική υπόθεση στη κατανόηση του Δ' Ευαγγ. Παραταύτα, το 1955 εκδόθηκε αναθεωρημένο από τον Barrett το έργο του W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London, the Epworth Press, reprint. 1961. Ο συγγραφέας κατευθύνει τη σκέψη του στο θέμα της δημιουργίας κάποιου κενού. Η συμπλήρωση αυτού του κενού, αυτής της περιόδου, υπήρξε δραματική τόσο για τον Ιουδαϊσμό όσο και για το Χριστιανισμό, αλλά και άκρως ενδιαφέρουσα. Όπως και στην Εισαγωγή σημειώθηκε, ως τέτοια γεγονότα αναφέρει ο Barrett την ανάγκη επιβολής «τάξης» στα εκκλησιαστικά (institutionalism), το άνοιγμα του χριστιανισμού στο Γνωστικισμό, καθώς και μια παρόμοια κίνηση



του Ιουδαϊσμού προς το Μυστικισμό (Merkabah). Ποιος μπορεί να γράψει μια πλήρη ιστορία είτε του χριστιανισμού είτε του ιουδαϊσμού της εποχής εκείνης; Εκτός από τον Ιουδαίο ιστορικό Ιώσηπο δεν προσφέρεται επαρκής φιλολογία για τα χρόνια εκείνα. Παράδειγμα: ενώ το Δ' Ευαγγ. φαίνεται πως σχετίζεται και προς την εκλεκτική φιλοσοφία και προς κάποιο είδος Γνωστικισμού, δεν είναι εύκολο να βρεθούν εγγύτερα ποιες ήταν αυτές οι πηγές ούτε ως προς τη φιλοσοφία ούτε ως προς το Γνωστικισμό.

Ποια είναι για τον Barrett τα στοιχεία ταυτότητας της περιόδου αυτής για τον Δ' Ευαγγελιστή; Είναι, όπως επισημαίνεται και στην Εισαγωγή, (α) η υποτίμηση της Αποκαλυπτικής, (β) η επ' αυτής πίεση του Γνωστικισμού και (γ) η προώθηση της θεσμοποίησης μέσα στην Εκκλησία. Πρέπει, μάλιστα, να σημειωθεί εδώ σχετικώς με τα παραπάνω πως η κάμψη της Αποκαλυπτικής στον Ιουδαϊσμό και στο Χριστιανισμό αντιμετωπίστηκε κατά παρόμοιο τρόπο: με την αποκρυστάλλωση θεσμών και νομικών απαιτήσεων αφενός και με την πρόθυμη αποδοχή κάποιων Γνωστικών τρόπων σκέψης αφετέρου. Αυτά τα χαρακτηριστικά εμφανίστηκαν προ του '70 και στις δύο παραπάνω θρησκείες, αναπτύχθηκαν όμως παραπέρα κατά τις μετά το '70 μ.Χ. δεκαετίες.

Για το πρόθυμο άνοιγμα της πόρτας της Εκκλησίας προς κάποιες Γνωστικίζουσες απόψεις έχουμε τα αναμφισβήτητα παραδείγματα του Δοκητισμού. Οι Ποιμαντικές π.χ. Επιστολές που αποδίδονται στον Παύλο είναι αντιγνωστικά κείμενα, που παραταύτα παραθέτουν τον περί ανόδου και καθόδου του Σωτήρος ύμνο στο Α' Τιμ. 3,16. Ήταν άραγε ο αρχικός εκκλησιαστικός «Καθολικισμός» το αμυντικό σύστημα της Εκκλησίας προ της απειλής εισβολής του Γνωστικισμού; Πρέπει όμως να ομολογηθεί ότι κι ο πρωϊμότερος αρχικός Καθολικισμός επηρεάστηκε από το Γνωστικισμό (Γνωστικά στοιχεία υπάρχουν ήδη στις προς Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Εφεσίους Επιστολές του Παύλου, όχι μόνο στις Ποιμαντικές Επιστολές ούτε μόνο στον Ιγνάτιο).

Ειδικότερα για το κατά Ιωάννην έγινε ήδη επαρκής λόγος ως προς τα Ιουδαϊκά χαρακτηριστικά που διατρέχουν το κείμενο αυτό. Παραταύτα, παρουσιάζεται μια αντίθεση μεταξύ Νόμου και Ευαγγελίου και είναι σφοδρές οι επιθέσεις του Ιησού εναντίον των Ιουδαίων, ωσάν αυ-

τές να γράφονται από κάποιον εκτός του Ιουδαϊσμού εναντίον των Ιουδαίων. Συχνά έχει κανείς την εντύπωση πως Ιουδαίοι και χριστιανοί βρίσκονται σε συνεχή σύγκρουση και διάσταση. Ικανός λόγος έγινε περί του θέματος αυτού στο προηγούμενο κεφάλαιο και ασφαλώς δεν χρειάζεται να επανέλθουμε.

Η πολυπλοκότητα του Δ' Ευαγγ. οδηγεί στην εμφάνιση Αντιθέσεων. Πολλοί τις εξηγούν με βάση τις Πηγές του ή τις Αναθεωρήσεις του κατά την περίοδο συγγραφής και έκδοσης του Ευαγγελίου. Ο Barrett πιστεύει ότι πρόκειται για σκόπιμες διατυπώσεις του Ευαγγελιστή. Ενώ π.χ. στο 17,3 η αιώνιος ζωή συνίσταται «ίνα γινώσκωσιν σε τον μόνον αληθινόν Θεόν... Χριστόν», η σωτηρία δηλ. έρχεται από τη «γνώση», στο 17,25 αποσαφηνίζεται ότι για να συντελεσθεί η σωτηρία έχει απόλυτη ανάγκη της αγάπης: «ο κόσμος σε ούκ έγνω... εγώ δε σε έγνω και ούτοι έγνωσαν... εγνώρισα αυτοίς το όνομά σου και γνωρίσω, ίνα η αγάπη ην ηγάπησάς με εν αυτοίς η κ' αγώ εν αυτοίς». Ο τελικός στόχος είναι όχι η γνώση αλλά η αγάπη. Ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί Γνωστική γλώσσα με όχι Γνωστική έννοια.

Είναι επίσης φανερό πως τον συνέχει βαθύ ενδιαφέρον για την αποστολική θεμελίωση της Εκκλησίας με την έννοια πως έπρεπε να μείνει πιστή στη διδασκαλία των Αποστόλων, ενώ μάλλον αδιάφορη για την Εκκλησία ως θεσμό διά του οποίου οικονομείται η σωτηρία. Η ταυτότητα της αποστολικής κοινότητας συνίσταται στα εξής δύο: το λόγο του Ιησού (8,31) και την αγάπη (13,35).

Σε όλα αυτά τα παραπάνω ο Barrett διακρίνει αρκετά εκπληκτικούς και παράξενους συνδυασμούς, πριν οι δύο θρησκείες να επιτύχουν σταθερές μορφές έκφρασης που δεν ήσαν οι μορφές προηγούμενων εποχών. Το Δ' Ευαγγ. δεν είναι, όπως ενίοτε θεωρήθηκε, ένα ιεραποστολικό φυλλάδιο εναντίον των Ιουδαίων, εντός του οποίου αποδίδεται κάποιο μέρος της ιστορικής πραγματικότητας στις σχέσεις των δύο θρησκειών, καθόλου όμως επαρκώς τα θεολογικά μεταξύ τους προβλήματα. Αυτό όμως δεν είναι ακριβές: το Δ' Ευαγγ. δεν αντιμετώπισε μόνο τα ζητήματα μιας καιρικής πρακτικής ανάγκης. Αυτό είναι γεγονός ότι το έκανε, αλλά το εκτέλεσε με την προσφορά γνώσης μόνιμων στοιχείων της θεολογικής αλήθειας. Το θεολογικό καθολικό υπόβαθρο δε-

θηκε με την ιδιαιτερότητα της ιστορικής συγκυρίας στις ποικίλες εκφάνσεις της. Το Ευαγγέλιο πρέπει τελικά να εξηγηθεί όχι με την έννοια της κατανόησης ενός ιστορικού αλλά ενός θεολογικού κειμένου. Τα θεολογικά στοιχεία βγήκαν από την ιστορική ένταση Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού, οδήγησαν όμως πέραν του αρχικού αυτού πλαισίου αναφοράς. Αυτά ως προς τον Ιουδαϊσμό.

#### 4. Μυστικισμός στο Δ' Ευαγγέλιο και Μυστικισμός στον ευρύτερο περιβάλλοντα χώρο

Μια άλλη θεώρηση των κριτηρίων της πολιτιστικής μετακίνησης του Δ' Ευαγγ. από το Σημιτικό χώρο στον Ελληνιστικό Ιουδαϊκό βρίσκει και τονίζει το ίδιο έντονα ο Howard Kee (*Christian Origins in Sociological perspective*, SCM, The Westminster Press, 1980). Θα αναφερθούν εδώ με πολλή συντομία μόνο κάποιες προκλητικές για παράπερα εξέταση προτάσεις του που αφορούν το θέμα μας.

Ο διαφορετικός τόνος ως προς την έννοια της πίστης ήταν απλώς θεολογικός ή αφορούσε διαφορετικές αντιλήψεις περί της αποστολής της χριστιανικής κοινότητας; Οι Ιουδαϊκές μερίδες, όπως τις γνωρίζουμε από τον Ιώσηπο, παρουσίαζαν ένα consensus ως προς την κεντρική σημασία του λαού του Θεού και ως προς το κύρος της θείας βουλής. Η μετάβαση όμως από τη μέριμνα για το εθνικό μέλλον προς τη μέριμνα για το μέλλον της κοινότητας του λαού του Θεού και όχι του έθνους μπορεί να θεωρηθεί ως πράξη υποχώρησης σε μια νέα θρησκευτική σφαίρα, που φέρνει μέσα της το σπόρο προς μια χωριστική ιδιαιτερότητα. Αυτό πρέπει να προσεχθεί.

Η ιστορικότητα του Ιησού και της ζωής του είναι για τον Ιωάννη αδιαμφισβήτητη. Δεν τον εμπόδισε όμως η πεποίθησή του αυτή να χρησιμοποιήσει εικόνες από την ελληνιστική ρητορική, από τον κόσμο του ελληνιστικού μυστηρίου στην προσπάθειά του να παρουσιάσει τον Ιησού ως τον μόνο Αποκαλυπτή του Θεού. Ο Kee πιστεύει ότι βρίσκεται στον Ιωάννη ανάμικτες τις εξής απόψεις: (α) τη σημασία που δίνεται στη νέα αρχή που η νέα πίστη παρέχει στους πιστούς (Ιω. 1,12· κεφ. 3), (β) επαναπροσδιορίζει ο Δ' Ευαγγελιστής ποιοι είναι οι αληθινοί από-

γονοί του Αβραάμ, την έννοια δηλ. περί του ποιοι αποτελούν τη νέα κοινότητα (conventicle), (γ) τα «εγώ ειμί» εδάφια αποτελούν έκφραση της ποιότητας του Αποκαλυπτή, τη δε εσωτερική ποιότητα της κοινότητας εκφράζουν ποικίλες λέξεις ή διατυπώσεις με διπλό νόημα. Ο Kee υποστηρίζει ότι υπάρχει ανάμιξη όλων αυτών των ίδιων στοιχείων τόσο στο Merkabah ιουδαϊκό μυστικισμό όσο και στην ευσέβεια των Μυστηρίων της Ίσιδας. Ο ερευνητής αυτός πιστεύει πως ο Ιωάννης στο Ευαγγέλιό του αναμειγνύει στοιχεία αμφοτέρων –του Merkabah και των Μυστηρίων της Ίσιδας– μεταμορφώνοντάς τα μέσα στη δική του θεολογική θεώρηση.

Στον Ιωάννη εμφανίζεται μια ιδιάζουσα μορφή μυστικισμού, εντός του οποίου παρουσιάζεται ο νέος λαός της διαθήκης ως το ποίμνιο του Θεού· αυτοί μόνο κατέχουν τη γνώση του Ιησού και του Θεού, της αιώνιας ζωής· είναι ο στόχος της Αποκάλυψης, που είτε συνδέεται με τη συμμετοχή στην Ευχαριστία είτε όχι, παρότι κατά πολλούς εξηγητές και η «τροφή» αυτή ερμηνεύεται ως η διδασκαλία του Ιησού, «τα ρήματα αλελάληκα υμίν» (6,63). Τα «Σημεία» ωσαύτως είναι έργα του Θεού με νόημα αποκαλυπτικό. Τα κεφ.15-17 δίνουν λεπτομέρειες της μυστικής ένωσης των πιστών μετά του Χριστού και μεταξύ τους, με αποκορύφωμα την απαίτηση για κοινή γνώση και αγάπη στο κεφ. 17,25-26. Το περίεργο είναι ότι, ενώ ο Δ' Ευαγγελιστής επικρίνει την πίστη διά μέσου των θαυμάτων, με πολλή άνεση τελεί θαύματα, χαιρόντας ο ίδιος. Γιατί αυτό; Γιατί τα θαύματα είναι μυσταγωγικές εικόνες, απτά σημάδια ως προς τη διδασκαλία των λόγων που αναπτύσσει μέσα στο Ευαγγέλιο. Αν για την προς Εβραίους Επιστολή η Π.Δ. είναι σκιά μιας ουράνιας πραγματικότητας, έτσι και στην περίπτωση των θαυμάτων του Ιησού: σχετίζονται με την αποκαλυπτόμενη εις τους λόγους του δόξα του Ιησού. Ως γνωστό, οι αντιγνωμίες περί των θαυμάτων στην αρχαιότητα δεν ήσαν θέμα συζήτησης μεταξύ πιστών και ορθολογιστών, αλλά μεταξύ δύο ειδών πιστών. Ο Kee –δικαίωμά του είναι– συνδέει τα «Σημεία» στον Ιωάννη με τις «αρεταλογίες» (θαύματα) της Ίσιδας, όπως και τα «εγώ ειμί», στις δύο περιπτώσεις.

Εδώ πρέπει να σταματήσω. Ο Έλληνας αναγνώστης, ύστερα από τις παρατηρήσεις δύο καθόλου ευκαταφρόνητων ερευνητών, ελπίζουμε

να παρακολουθήσει όσα έπονται με το πνεύμα του ψυχρού αντικειμενικού ερευνητή, ο οποίος δεν έχει δικαίωμα να αγνοεί τι γίνεται μέσα στο διεθνή επιστημονικό χώρο με ιερά κείμενα γραμμένα στην ελληνική γλώσσα.

Καλούμαστε να μελετήσουμε τον Ιωάννη μέσα από κάποια νέα για πρώτη φορά προβαλλόμενα ερωτήματα, από νέες προτάσεις και υποθέσεις καινούργιες, που αποτελούν πλέον οικουμενικό όργανο μελέτης του Ευαγγελίου. Ο δογματικός που κάποτε ερμήνευσε το Δ' Ευαγγ. εντός των δογματικών απαιτήσεων κάποιων εποχών του παρελθόντος της Εκκλησίας διαφέρει από το σημερινό ερμηνευτή που, χωρίς να αγνοεί την ιστορική-εκκλησιαστική κατά το δόγμα εξήγηση, επιχειρεί να δει το Δ' Ευαγγ. μέσα και από τις ιστορικές συνθήκες που το γέννησαν. Πρόκειται όμως για μια θεώρηση από άλλη προοπτική. Συζητούμε σήμερα τη σπουδαιότητα αυτής ή εκείνης της ιστορικής άποψης ως προς τη γένεση του Ιωάννείου τύπου Ευαγγελίου και περί των τυχόν περιστατικών της διαμόρφωσής του. Πρόκειται για νέα και εξόχως ενδιαφέρουσα έρευνα που ήταν άγνωστη στο παρελθόν και άρχισε κατά τον αιώνα μας, θα ολοκληρωθεί όμως, όπως φαίνεται και θα καθιερωθεί ή θα απορριφθεί με την ανακάλυψη νέων στοιχείων που θα έλθουν σε φως κατά τον αιώνα που εισερχόμαστε. Η έρευνα των Συνοπτικών Ευαγγελίων απαίτησε δύο περίπου αιώνες. Στον Ιωάννη, που είχε πολύ παραμεληθεί στην επιστήμη, άρχισε μόλις στην εποχή μας η εξονυχιστική διερεύνησή του. Το μέλλον θα δείξει ποιες από τις υπάρχουσες προτάσεις θα σταθούν, ποιες θα τροποποιηθούν και ποιες θα επιβεβαιωθούν.

Και πρώτα-πρώτα, πρέπει λίγο να δούμε σε σχέση με το Δ' Ευαγγ. τα έργα του Ερμού του Τρισημέστου.

Με κάθε συντομία θα αναφερθούμε στα λεγόμενα «Ερμητικά» κείμενα – μια φιλολογία που φέρει το όνομα του Ερμή του Τρισημέστου, Αιγυπτιακής θεότητας – και μάλιστα σε δύο από αυτά, τον «Ποιμάνδρη» και στο έργο «Περί Παλιγγενεσίας», με μέση χρονολογία και τα δύο το β' μ.Χ. αι. Η κριτική έκδοση των Hermetica έγινε από τους Α. D. Nock και Α. J. Festugiere (Paris, 1945). Επρόκειτο περί πνευματικής κίνησης των Ελληνοιστικών χρόνων που βγήκε από τη συγχώνευση

Πλατωνισμού και Στωικισμού, όπως τη βρίσκουμε είτε στον Ποσειδώνιο (135-35 π.Χ.) είτε στο Φίλωνα (45 π.Χ.-25 μ.Χ.).

Δεν πρόκειται περί Σχολής με τη στενή έννοια του όρου, που συνδεόταν με ένα είδος Εκκλησίας. Επρόκειτο απλώς περί κάποιας κοινής προοπτικής και κοινού θρησκευτικού πνεύματος που επηρέαζε μια διανοούμενη θρησκευτική μερίδα για κάποιο χρονικό διάστημα μέσα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Τα Ερμητικά έργα ίσως είναι χρονολογικώς βραδύτερα του κατά Ιωάννην. Ο τύπος όμως θρησκευτικής σκέψης που αντιπροσωπεύουν θα μπορούσε να αναχθεί σε μια προηγούμενη περίοδο. Όλα σχεδόν τα ουσιώδη των Ερμητικών τα απαντούμε στον Φίλωνα. Μάλιστα ο C. H. Dodd φρονεί ότι δεχθηκαν την άμεση επίδραση του Φίλωνα (*The Fourth Gospel*, Cambridge, The Univ. Press, 1954, σελ. 11). Ο Dodd παραθέτει (σελ. 10-53) άκρως ενδιαφέρουσα έκθεση περί του τι ήταν η Ερμητική φιλολογία και ποια η σχέση της προς την Ιωάννεια σκέψη. Κεντρικές απόψεις αυτής της μελέτης θα μεταφερθούν εδώ. Για το γενικότερο κατατοπισμό του Έλληνα αναγνώστη, την περί «αρχετύπου ανθρώπου» διδασκαλία καταχωρούμε στο κεφάλαιο αυτό για τις «σχέσεις του Ευαγγελίου προς τον περιβάλλοντα Ελληνικό πνευματικό χώρο».

Δεν ενδιαφέρουν αυτήν εδώ τη μελέτη γενικά θέματα του C. H. (Corpus Hermeticum). Κατ' ευθείαν προχωράμε στην επισήμανση μεταξύ των δύο μερών μιας κοινής περί του Θεού θεωρήσεως ως Ζωής και Φωτός, είτε από τα Ερμητικά είτε από τον Ιωάννη. Τα έργα περί «Παλιγγενεσίας» και «Ασκληπιός» γέμουν τέτοιων αναφορών π.χ. C. H. XIII 18-19: «Γνώσις αγία, φωτισθείς από σου, διά σου το νοητόν φως υμνών, χαίρω εν χαρά νου... σώζε ζωή, φώτιζε φως». Χρειάζεται να επισημάνουμε ότι οι όροι «ζωή» και «φως» παίζουν πρωταρχικό ρόλο και στον Ιωάννη; Κάπου αλλού C. H. X2: «Εις δε την ευσεβή ψυχήν ο νους εμβάς οδηγεί αυτήν επί το της γνώσεως φως», βλ. Ιω. 17,13. Ο Ποιμάνδρης είναι ο της «αυθεντίας νους», σχετίζει δε ως εξής τον Λόγο με το Φως: «εκ φωτός λόγος άγιος». Ιδιαίτερα τονίζεται ότι το μυστικό της αθανασίας συνίσταται πράγματι στη γνώση ότι ο Θεός είναι ζωή και φως και ότι είμεθα τέκνα του.

Τα «Ερμητικά» διαθέτουν πλούσια διδασκαλία περί Λόγου-Βουλής-Νου Δημιουργικού. Ιδού πως συνδέονται ο «Νους Δημιουργικός» ή «Λόγος» προς την αρχική Δημιουργία. Πρώτα ο λόγος γίνεται για απέραντο φως και ύστερα για σκοπό υποκάτω αυτού. Ο οραματιστής προφήτης προχωρεί «ως εικάσαι με ιδόντα μεταβαλλόμενον το σκότος εις υγράν τινα φύσιν αφάτως τεταραγμένην και καπνόν αποδίδουσαν ως υπό πυρός καί τινα ήχον αποτελούσαν ανεκλάλητον γοώδη είτα βοή εξ αυτής ασυνάρτως εξεπέμπετο ως εικάσαι φωνήν φωτός». Και εξηγεί ο Ποιμάνδρης ότι «το φως είμαι εγώ, Νούς ο Θεός σας που υπήρχε πριν η υγρή φύση κάνει την εμφάνισή της μέσα από το σκότος· και ο εκ του Νου φωτεινός Λόγος είναι ο Υιός του Θεού». Και παρακάτω αναπτύσσει την άποψη πως ο Λόγος είναι ο Υιός, ενώ ο Νούς είναι ο Πατήρ· κι αυτοί οι δύο δεν χωρίζονται απ' αλλήλων, γιατί αυτό που τους ενώνει είναι η ζωή· «επήδησεν ευθύς εκ των κατωτέρων στοιχείων ο του Θεού Λόγος εις το καθαρόν της φύσεως δημιούργημα και ηνώθη τω δημιουργικώ νω, ομοούσιος γαρ ην» (C.H.10).

Ο Λόγος, ενώ στα πλαίσια των πραγμάτων είναι υπέρτερος, έκανε τον εαυτό του δούλο μέσα στα πράγματα: «αθάνατος γαρ ων και πάντων την εξουσίαν έχων, τα θνητά πάσχει υποκείμενος τη ειμαρμένη. Υπεράνω ουν ων της αρμονίας, εναρμόνιος γέγονε δούλος», 15. Στον Ασκληπιό (Ερμητικά, στα Λατινικά) 1,7 «ο όντως άνθρωπος» (αντί «ο Υιός του ανθρώπου» της ιουδαϊκής γλώσσας) αποστέλλεται από τον Θεό κάτω στη γη για να τη στολίζει.

Και ερχόμαστε στο τελευταίο ερμητικό θέμα, που, στα στενά στη διάθεσή μας πλαίσια, θίγεται εδώ, το περί Παλιγγενεσίας, «μηδένα δύνασθαι σωθήναι προ της παλιγγενεσίας». Υπάρχει πάρα πολύ υλικό· θα περιορισθούμε όμως μονάχα σε κάποιες χαρακτηριστικές διατυπώσεις: ο Τατ επιμένει να μάθει για το θέμα και ο Τρισμέγιστος του απαντάει: «τι είπω ω τέκνον; ουκ έχω λέγειν πλην τούτο· ορών τι εν εμοί άπλαστον θεαν γεγεννημένην εξ ελέου Θεού και εμαυτόν εξελήλυθα εις αθανάτον σώμα και ειμί νυν ουχ ως ο πριν, αλλ' εγεννήθην εν νω... Τις ο γενεσιουργός της παλιγγενεσίας; Ο του Θεού παίς άνθρωπος εις, θελήματι Θεού». Διά του Λόγου, κατά πολλά από τα Ερμητικά κείμενα, ο άνθρωπος μπορεί να περάσει μια τέτοια εμπειρία, κατά την οποία ελευ-

θερώνεται από τη δουλεία στις αισθήσεις, επιτυγχάνει τη γνώση του Θεού και γίνεται αθάνατος και θείος «ανακαθαίρόμενος ταις του Θεού δυνάμεσιν εις συνάρθρωσιν του λόγου».

Οι σελ. 50 και 51 του βιβλίου του Dodd καταχωρούν η μεν ρήματα περί Παλιγγενεσίας (C.H. XIII), ενώ η άλλη καταλαμβάνεται αντιστοίχως από παράλληλες ρήσεις του Δ' Ευαγγ. και της Α' Επιστολής Ιωάννου επί του αυτού θέματος.

Τα σταχυολογήματα από τον C. H. Dodd που παρατίθενται παραπάνω (σελ. 10-53) θέλουν απλώς να θίξουν εδώ βαθύτερα το θέμα της πνευματικής σχέσης της Ερμητικής Φιλολογίας προς την Ιωάννεια και να επισημάνουν το κοινό υπόβαθρο σκέψης και τον τρόπο που το υπόβαθρο αυτό διοχετεύεται είτε μέσω των Ερμητικών είτε μέσω του Ευαγγελιστή Ιωάννη. Παραδειγματικά, σαν μια σύντομη πληροφόρηση, αναφέρονται εδώ δυο-τρία λόγια περί παλιγγενεσίας: «...μηδένα δύνασθαι σωθήναι προ της παλιγγενεσίας... Αίνιγμα μοι λέγεις, ω πάτερ... τούτο το γένος ως τέκνον ου διδάσκεται αλλ' όταν θέλη υπό του Θεού αναμνησκειται... Τι είπω, ω τέκνον; ουκ έχω λέγειν πλην τούτο· ορών τι εν εμοί άπλαστον θεαν γεγεννημένην εξ ελέου θεού και εμαυτού εξελήλυθα, εις αθανάτον σώμα και ειμί νυν ουχ ο πριν αλλ' εγεννήθην εν νω... χαίρε, λοιπόν, ω τέκνον, ανακαθαίρόμενος ταις του Θεού δυνάμεσιν εις συνάρθρωσιν του λόγου».

Παρόμοιο συγγενές υπόβαθρο του τρόπου σκέψης στο Δ' Ευαγγ. συναντάμε επίσης σε μιαν άλλη φιλολογία, όχι Παλαιστινή αλλά της περιοχής της Συρίας και της Αντιόχειας. Πρόκειται περί του έργου «Αι Ωδαί Σολομώντος». Περί αυτού έχουν γράψει πολλοί ξένοι ερευνητές. Ο μακαριστός συνάδελφος Βασίλειος Τσάκωνας δημοσίευσε επίσης το 1994 εκτεταμένη περί αυτού μελέτη (Εκδ. Συμμετρία). Έτσι ο Έλληνας αναγνώστης μπορεί εύκολα να κατατοπισθεί. Εμείς εδώ ενδιαφερόμαστε μόνο για κάποιο τυχόν κοινό πνευματικό υπόβαθρο του έργου αυτού προς το κατά Ιωάννην. Αντλούν μήπως και οι δύο, χωριστά, από μία μη χριστιανική πηγή θρησκευτικής ορολογίας με ποιητικότητα και ιδιαίζουσα βαθύτητα, ιδίως σε θέματα λυτρώσεως και αθανασίας, διδαχές διατυπωμένες μάλλον με φραστικές μόνο αποκλίσεις Γνωστικές; Στο ερώτημα αυτό απαντούν οι ειδικοί διαφορετρόπως. Το κάνει αυτό ο

Ιωάννης όχι γιατί είναι Γνωστικός, αλλά γιατί, όπως υποστηρίζουν κάποιοι ερευνητές, θέλει να νουθετήσει κάποιους από τους αναγνώστες του που ήταν Γνωστικοί. Βρισκόμαστε στο κλίμα της Συρίας με το οποίο δεν συνδέεται μόνο ο Ιγνάτιος ο Θεοφόρος, ο ιδιαίτερα γνωστικίζων ως προς τη φράση Αποστολικός Πατέρας, αλλά, όπως από πολλούς πιστεύεται σήμερα και η Ιωάννεια γραμματεία πριν οποιαδήποτε υποτιθέμενη σύνδεσή της με τη Μ. Ασία.

Στη συνέχεια θα δοθούν απλώς κάποια δείγματα συγγένειας αυτού του κειμένου προς τη γλώσσα του Δ' Ευαγγ., απλώς για την κατατόπιση του αναγνώστη.

### Ωδή 7<sup>η</sup>

Αυτός (ο Κύριος) έγινε ως εγώ (όμοιός μου), ώστε να δύναμαι να τον δεχθώ,

Αυτός ελογίσθη ως εγώ, ώστε να δύναμαι να ενδυθώ Αυτόν και δεν ετρόμαξα, όταν είδον Αυτόν, διότι Αυτός ήτο πλήρης χάριτος προς εμέ.....

Ο Πατήρ της Γνώσης είναι ο Λόγος της Γνώσης,

Αυτός ο οποίος εδημιούργησε την Σοφίαν,

Αυτός προσέφερε τον Εαυτό του, διά να τον ίδουν εκείνοι που είναι δικοί του,

ώστε αυτοί να αναγνωρίσουν τον Δημιουργό των και να μη μπορούν να υποθέσουν ότι δημιουργήθηκαν μόνοι των.

### Ωδή 12<sup>η</sup>

Αυτός ενέπλασέ με διά λόγων αληθείας, ώστε να δύναμαι να λαλώ την αλήθειαν.

Και ως η ροή των υδάτων, ούτω ρέει η αλήθεια εκ του στόματός μου και τα χείλη μου αναβλύζουν τον καρπό της.

Διότι ο Ύψιστος έχει δώσει αυτόν εις τους κόσμους Του, που είναι οι διερμηνείς της ωραιότητάς του,... και οι κήρυκες της σκέψης του.

Διότι η ταχύτης του Λόγου είναι ανέκφραστος, ομοίως και η οξύτης Του...

και δι' αυτού τα σύμπαντα συνδιαλέγονται και εν τω Λόγω υπήρχον οίποτε σιωπηλοί.

### Ωδή 3<sup>η</sup>

1. Ενδύομαι

Και τα μέλη μου είναι μετ' αυτού

Και επ' αυτών κρεμάμαι

Και αυτός με αγαπά

9. Και επειδή θα αγαπώ Αυτόν,

όστις είναι Υιός,

θα καταστώ κι εγώ Υιός.

10. Διότι, εκείνος που είναι ενωμένος μετ' Αυτού,

ο οποίος είναι Αθάνατος,

θα καταστή κι αυτός Αθάνατος

### Ωδή 17<sup>η</sup>

1. Εστέφθην υπό του Θεού μου· ο στέφανος μου είναι ζων.

2. και εδικαιώθην εν τω Κυρίω μου· Αυτός είναι η σωτηρία μου.

3. Ελυτρώθην εκ ματαιότητος και δεν είμαι δεδικασμένος (άνθρωπος)

8. Και εκείθεν έδειξέ μοι την οδόν των ιχνών του και ήνοιξε τας θύρας, τας κλεισμένας.

9. Και έθραυσε μοχλούς σιδήρους· και ο σιδηρός μου ετάκη και διελύθη ενώπιον μου.

10. Ουδέν εφάνη κλειστόν εις εμέ· διότι εγώ ήμουν η θύρα του παντός.

### Ωδή 18,6

Μη επιτρέψης το φως να καταληφθή υπό του σκότους, μηδέ την αλήθειάν Σου να φυγαδευθή υπό του ψεύδους.

### Ωδή 19<sup>η</sup>

Ποτήριον γάλακτος εδόθη εις εμέ

και έπιον αυτό εν τη γλυκύτητι της τέρψεως Του Κυρίου.

*Ο Υιός είναι το ποτήριον, ο δε αμελγόμενος ο Πατήρ...  
και το Άγιον Πνεύμα ήνοιξε την αγκάλην Του  
και ανέμειξε το γάλα εκ των δύο στηθών του Πατρός,  
και έδωκε το μείγμα εις τον κόσμον, όστις δεν εγνώριζεν αυτόν.  
Η μήτρα της Παρθένου εκτήσατο αυτό (το Πνεύμα) και συνέλαβε και έτε-  
κεν.*

### Ωδή 36<sup>η</sup>

1. *Ανεπαύθην επί του πνεύματος του Κυρίου  
και αυτό ανήγαγέ με εις ύψος*
2. *Και έστησέ με επί τους πόδας μου εις το ύψος Του Κυρίου  
ενώπιον της τελειότητός Του και της δόξης Του,  
ενώ εγώ ύμνουν (Αυτόν) διά της ψαλμωδίας των ύμνων Του.*
3. *Αυτό (το Πνεύμα) προσήγαγέ με ενώπιον του προσώπου Του Κυρίου  
και αν και υιός ανθρώπου,  
εκλήθην φωτισμένος, υιός Θεού.*

### Ωδή 38<sup>η</sup>

1. *Ανήλθον επί του φωτός της αλήθειας ως εφ' άρματος*
2. *Και η Αλήθεια έλαβέ με και οδήγησέ με  
και ήγαγέ με διά μέσου λάκκων και στενών φαράγγων  
και διεφύλαξέ με εκ βράχων και κυμάτων*
3. *Και εγένετό μοι εις λιμένα σωτηρίας  
και έθετό με επί κλίμακος ζωής αιωνίου*
16. *Και εστερεώθην και έζησα και ελυτρώθην*
17. *Και τα θεμέλιά μου έτέθησαν εις την χείρα Του Κυρίου,  
γιατί Αυτός εθεμελίωσέ με.*

### Ωδή 41<sup>η</sup>

*Και θα εκπλαγούν πάντες οι βλέποντές με  
διότι εξ άλλου γένους Εγώ ειμί  
διότι ο Πατήρ της αλήθειας εμνήσθη εμού, ο κτησάμενος εμέ εξ αρχής.*

*διότι η αγαθότης Του εγέννησέ με και η βουλή της καρδιάς Του  
και ο Λόγος Του είναι μεθ' ημών, εν πάσαις ταις οδοίς ημών  
Και φως ανέτειλεν εκ του Λόγου το προϋπάρχον εν Αυτώ.  
Ο Χριστός είναι αληθώς εις και εγνώσθη προ καταβολής κόσμου.*

Η πνευματική ανεξαρτησία των Ωδών είναι, κατά τη γνώμη μας, αυτονόητη. Προέρχονται από ένα περιβάλλον στη Συρία που πιθανώς έθρεψε πνευματικά και τον Δ' Ευαγγελιστή και τον Ιγνάτιο τον Θεοφόρο. Την άποψη περί επίδρασης του Δ' Ευαγγ. επί των Ωδών θεωρώ όχι ως πιθανή· ο Brown έχει επ' αυτού μάλλον άδικο.

Σε σχέση με την Αντιόχεια αλλά και τους Ψαλμούς Σολομώντος θεωρούμε πολύ πιθανή, ως προς το ύφος γραφής, τον εσωτερικό-μυστικό χαρακτήρα και το θεολογικό μανιερισμό του Ιγνατίου, επισκόπου Αντιοχείας, τέλη του 1<sup>ου</sup> - αρχές του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. Άσχετα προς τη διαφορά των θεμάτων που πραγματεύεται, είναι προφανής στον Ιγνάτιο η συγγένεια του τύπου γραφής του. Θα παραθέσουμε απλώς λίγα δείγματα αυτής της γραφής, γιατί θέλουμε έτσι να δείξουμε τη συγγένεια του «πνευματικού κόσμου» του Δ' Ευαγγ. προς τον «Ανατολικό Ελληνιστικό» τύπο σκέψης και να προβάλλουμε εκτός των άλλων, όπως οι πολλοί των σύγχρονων εξηγητών, την Αντιόχεια ως πιθανό χώρο γένεσης του Δ' Ευαγγ. Ας σημειωθεί ότι ο Ιγνάτιος, ενώ μάλιστα γράφει Επιστολές όπως η προς Εφεσίους, κάνει μόνο λόγο περί του Παύλου, πουθενά δεν λέει κάτι περί του Ιωάννη.

Ιγνάτιος: Προς Εφεσίους XIX: «Και έλαβε τον άρχοντα του αιώνος τούτου η παρθενία Μαρίας και ο τοκετός αυτής ομοίως και ο θάνατος του Κυρίου· τρία μυστήρια κραυγής άτινα εν ησυχία επράχθη, ημίν δε εφανέρωθη Αστήρ εν ουρανώ έλαμψεν υπέρ πάντας τους προ αυτού· και το φως αυτού ανεκλάλητον ην και ξενισμού παρείχεν η καινότης αυτού τοις ορώσιν αυτόν... πας θεσμός κακίας ηφανίζετο, αγνοίας λóφος διεσκεδάννυτο και τυραννική αρχή καθηρείτο θεού ως ανθρώπου φαινομένου και ανθρώπου ως θεού ενεργούντος... διά του μελετάσθαι θανάτου κατάλυσιν».

Προς Τραλληανούς V: «Μη γαρ ουκ εβουλόμην υμίν μυστικότερα γράψαι; Αλλά φοβούμαι, μη νηπίοις ούσιν υμίν βλάβην παραθώμαι...»

«ει δε, ὡσπερ τινές ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἀπιστοὶ λέγουσι τὴ δοκῆσαι γεγενῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀληθῶς ἀνειληφέναι σῶμα καὶ τῷ δοκεῖν τεθνηκέναι πεποιθέναι οὕτω ὄντι, τίνος ἔνεκεν ἐγὼ δίδομαι καὶ εὐχομαι θηριομαχῆσαι; Δωρεάν οὖν ἀποθνήσκω, ἄρα καταψεύδομαι τοῦ σταυροῦ τοῦ Κυρίου καὶ περὶ ὁ προφήτης «ὄψονται εἰς ὃν ἐξ...». Οὐκοῦν ἀπιστοὶ αὐτοί, οὐχ ἦττον τῶν σταυρωσάντων αὐτόν...».

Προς Ρωμαίους IV: «...με θηρίων εἶναι βρῶμα, δι' ὧν ἔστι θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Σίτος εἰμὶ τοῦ θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος Θεοῦ εὐρεθῶ. Μάλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοὶ τάφος γένηται καὶ μηδὲν καταλείποι τῶν τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ ἐκοιμηθεῖς βαρὺς τινὶ εὐρεθήσομαι... Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσει με βούλεται καὶ τὴν εἰς τὸν Θεὸν γνώμην διαφθεῖραι. Μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθήτω αὐτῷ...».

VI: «Ἐάν τις Θεοῦ νόμου καὶ προφητῶν κηρύττει ἓνα, Χριστοῦ δε ἀρνῆται Υἱοῦ εἶναι Θεοῦ, ψεύστης ἔστιν ὡς καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ὁ διάβολος. Ἐάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν Κύριον, ἀρνῆται δε τὸν Θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν, Πατέρα τοῦ Χριστοῦ, ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὡς καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ὁ διάβολος καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος Σίμωνος τοῦ Μάγου, ἀλλ' οὐ τοῦ ἁγίου Πνεύματος μαθητής...».

Προς Πολύκαρπον VII: «Ἐπειδὴ ἡ Ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεῦει ὡς ἐδηλώθη μοὶ διὰ τῆς προσευχῆς ὑμῶν, καγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνισίᾳ Θεοῦ, ἐάν περ διὰ τοῦ παθεῖν Θεοῦ ἐπιτύχω, εἰς τὸ εὐρεθῆναί με ἐν τῇ αἰτήσῃ ὑμῶν μαθητής». Τὸν παρακαλεῖ νὰ ἐκλέξουν τὸ διάδοχόν του στὴ Συρία καὶ προσθέτει: «Ὁ χριστιανὸς ἐξουσίαν εαυτοῦ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ Θεοῦ σχολάζει. Τούτο τὸ ἔργον Θεοῦ ἔστι καὶ ὑμῶν ὅταν αὐτὸ ἀπαρτίσητε. Πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἔτοιμοι ἔστε εἰς εὐποῖαν Θεῷ ἀνῆκουσαν. Εἰδὼς ὑμῶν τὸ σύντομον τῆς ἀληθείας δι' ὀλίγων ὑμῖν γραμμάτων παρεκάλεσα.».

Καὶ ἐρχόμαστε τώρα στὸ θέμα τοῦ Γνωστικισμοῦ καὶ τῆς ὁποίας σχέσης τοῦ πρὸς τὸ Δ' Εὐαγγ.

Ὁρθῶς γίνεται λόγος περὶ στενοῦ καὶ ευρύτερου ὀρισμοῦ τῆς «Γνώσης» ἐξ ἐπόψεως περιεχομένου. Ὁ C. H. Dodd κάνει συχνά τὴ διάκριση. Πάντως ἡ στενότερη περιέχεται ἐν τῇ ευρύτερῃ ἐννοίᾳ. Ἐτσι κατ'

ἀρχὴ καὶ κατὰ βάση ὁ υλικὸς κόσμος ἀνήκει ἐν τῇ σφαίρᾳ τοῦ κακοῦ. Τὸ λογικὸ στοιχεῖο ἐν τῷ ἄνθρωπῳ εἶναι ὡς φυλακισμένον ἐν αὐτῷ τῷ χάος, ἐξόριστο μακριὰ ἀπὸ τὸν κόσμον τοῦ φωτός. Ἐν τῇ πραγματικότητι, κατὰ κάποιον τρόπον, εἶναι κάτι ποῦ ἀποσπάσθηκε ἀπὸ τὸν ὑπερτερον κόσμον, ἀπόρροια ἢ ἀκτινοβολία τοῦ αἰώνιου ἐκείνου φωτός ποῦ εἶναι ὁ Λόγος, τὸ καθεαυτὸν, ὁ Θεός. Γνωρίζοντας τὸν κόσμον τοῦ φωτός, τοῦ ὁποίου γινόμεθα κοινωνοὶ ἀπὸ ἐσωτερικῆς ἀποκαλύψεως ἢ μύθους τούτης ἢ ἐκείνης τῆς υφῆς, τὸ λογικὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ ἐλευθερωθεῖ ἀπὸ τὴ φυλακὴ τῆς ὕλης καὶ νὰ ἀνέλθῃ ἐν τῷ ὑπερτερον κόσμῳ. Τότε ἐνώνεται ἢ ταυτίζεται με τὸ θεῖον ἢ ἀπορροφᾶται ἀπ' αὐτό.

Πολλές ποικιλίες σεναρίων παίχθηκαν μ' αὐτὸ τὸ θέμα, ὅλες ὑπὸ τὸν ἔλεγχον τῶν κεντρικῶν δογμάτων: ἡ διάκριση μεταξὺ τῆς περιοχῆς τοῦ φωτός καὶ τῆς περιοχῆς τοῦ σκότους, ποῦ εἶναι ὁ υλικὸς κόσμος, καὶ ἡ θεοποίησις τοῦ ἀνθρώπου διὰ τῆς υπερφυσικῆς «γνώσεως».

Ἐντελῶς ὅμοια περιληπτικὴ περιγραφή δίνει περὶ τῆς Γνώσεως καὶ ὁ R. Bultmann ἐν τῇ *Primitive Christianity*, Fontana Press, σελ. 194. Καὶ οἱ δύο τονίζουν τὴν ποικιλίαν τῶν μορφῶν καὶ ἐν μεγάλῃ ἐκτασῇ συμφωνοῦν ἐν τῇ περιγραφῇ. Ἐν τρία σημεῖα διαφέρουν χτυπητά: 1) Κατὰ τὸν Bultmann «ψυχὴ» σημαίνει ἐν τῷ Γνωστικισμῷ «τὸ ἀληθῶς ἐσωτερικὸν εἶναι τοῦ ἀνθρώπου», ἐνῶ ὁ Dodd δέχεται ὅτι πρόκειται γὰρ τὸ λογικὸν τμήμα τοῦ. Ἐτσι ὁ Bultmann ἐξαιρεῖ τὰ μυθολογικὰ στοιχεῖα ποῦ συνδέονται με τὸ θέμα, ἐνῶ ἡ περιγραφή τοῦ Dodd εἶναι πιο φιλοσοφικὴ. 2) Ἡ ευρύτερη περιοχὴ τῆς Γνώσεως περιέχει δεισιδαιμονίες καὶ μύθους, τοὺς ὁποίους ὁ Dodd σαφῶς διακρίνει ἀπὸ τὴν εὐσέβειαν τοῦ «υψηλοτέρου παγανισμοῦ», ὅπως ἐκεῖνος τὸν καταλάβαινε. Ὁ Bultmann εὗρε ἐν τῷ μυθικῷ χαρακτήρῳ τοῦ Γνωστικισμοῦ ἕκφραση μιᾶς νέας κατανόησεως τῆς υπάρξεως γὰρ τὴν ἐποχὴν τοῦ ὡς ἐκ τούτου ἡ διερεῦνησις τοῦ νοήματος καὶ τῆς σημασίας τοῦ «γνωστικοῦ μύθου». Σήμερα φαίνεται ὅτι ἡ ἀντίληψις τοῦ Bultmann γὰρ τὴν κατανόησις τῶν μυθολογικῶν κειμένων ἀναποκρίνεται ἐν τῇ ἐρμηνείᾳ μόνο τῶν πιο φιλοσοφικῶν κειμένων ποῦ παρατίθενται ἀπὸ τὸν Dodd. 3) Ἡ συνοπτικὴ ἐκθεσις τοῦ μύθου ἐν τῷ Bultmann περιλαμβάνει τὸν ρόλον τοῦ κατερχόμενου καὶ ἀνερχόμενου λυτρωτῆ, στοιχεῖον μὴ μνημονευόμενον ἀπὸ τὸν Dodd, ὁ ὁποῖος παρουσιάζει ποικιλίαν διαφοροποιήσεων ποῦ ἐμφανίζονται κυ-

ρίως σε κείμενα επηρεασμένα από το χριστιανισμό. Στο βιβλίο του *The Interpretation...* ο Dodd υιοθετεί τη στενή έννοια του Γνωστικισμού, δηλ. ως την υψηλή θρησκεία του Ελληνισμού. Πρόκειται για γνώση της δομής του υψηλού κόσμου και του πώς πηγαίνει κανείς εκεί – γνώση παρεχόμενη από μύθους. Βέβαια, ο Ιωάννης δεν πρόσφερε κάτι τέτοιο ως γνώση στο Ευαγγέλιο. Ο Dodd συνδέει τη γνώση του Θεού μάλλον με την υψηλότερη θρησκεία του Ελληνισμού. Με άλλα λόγια, ο Dodd παρενέβαλε μια σφήνα μεταξύ των μεταγενέστερων Γνωστικών αιρέσεων και της υψηλότερης θρησκείας του Ελληνισμού, που προηγουμένως έβλεπε απλώς ως δύο φάσεις σε ένα κοινό κίνημα.

Τα παραπάνω είναι παράθεση από το βιβλίο του John Painter, ό.π., σελ. 60-61. Οι καταληκτικές του παρατηρήσεις φαίνονται σωστές. Μια πιο συμπαθητική μελέτη των Γνωστικών μύθων δεν δικαιολογεί τόσο αυστηρές διακρίσεις που συναντάμε μερικές φορές μεταξύ Dodd και Bultmann. Μέσα στον ιδιωματικό Ιουδαϊσμό στάθηκε ίσως δυνατό και αναπτύχθηκαν ρεύματα που συνέβαλαν στη δημιουργία του Ιωάννιου συμβολισμού και της Ιωάννειας θεολογικής γλώσσας. Η Ιωάννεια όμως παράδοση ανέπτυξε μια χριστολογία που παρείχε μόνο τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί κατά την ανάπτυξη πιο εξελιγμένων μορφών Γνωστικισμού μέσα στο β' αι. μ.Χ.

Για τη στενότερη γνωριμία του Έλληνα λογίου προς τη σκέψη του Bultmann, ιδιαίτερα της επίδρασης επ' αυτού του γερμανικού υπαρξισμού του Heidegger βλ. την έκδοση του Άρτου Ζωής *Υπαρξη και Πίστη*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, πρόλογος Σ. Αγουρίδη, 1995, σελ. 418.

Αναμφισβήτητα, σήμερα γνωρίζουμε πολύ περισσότερα και ακριβέστερα περί της Γνώσης από όσα γνωρίζαμε πριν 100 ή ακόμα και πριν από 50 χρόνια. Ζητήματα όμως όπως η χρονολόγηση κάποιων κειμένων από τα νεοευρεθέντα Γνωστικά στο Nag Hammadi, η ασφαλώς ακριβής έννοια κάποιων διατυπώσεων κ.ά. παρόμοια, δεν έπεισαν το σύνολο της επιστημονικής ανά τον κόσμο κοινότητας και δεν εξασφάλισαν σε κάποια από τις υποστηριχθείσες απόψεις τη γενική αναγνώριση. Βλ. *Χριστιανικός Γνωστικισμός, τα κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, εκδόσεις Άρτος ζωής, 1989, σελ. 352.

Είναι αλήθεια ότι ο Bultmann με το υπόμνημά του στο κατά Ιωάννην άνοιξε τους ασκούς του Αιόλου ως προς το θέμα της σχέσης του Δ' Ευαγγ. προς ορισμένο τύπο Γνωστικισμού, με έντονο πράγματι το βιωματικό και υπαρξιακό στοιχείο. Σήμερα όμως στις λύσεις που πρότεινε ο Bultmann για τα προβλήματα του Δ' Ευαγγ. μαθητές του και μη διατυπώνουν κάπως διαφορετικές προτάσεις, συγγενείς ή καθόλου συγγενείς προς αυτές του δασκάλου τους. Ως παράδειγμα αναφέρω εδώ μια περίπτωση γνωστού μαθητή του Bultmann, πολύ γνωστού και στον τόπο μας, αφού επί έτη εργάστηκε στην Ελλάδα για κάποιο βιβλίο του. Ο Helmut Koester, πολλά χρόνια καθηγητής στο Harvard, ξεκίνησε την καριέρα του πιστός μαθητής της Γνωστικής από τον Bultmann ερμηνείας του Δ' Ευαγγ. Θα αναφερθούμε σ' αυτόν όχι μόνο μια φορά στη συνέχεια. Εδώ θέλουμε απλώς να δείξουμε τα διαφοροποιητικά βήματα που έκαναν στον ίδιο χώρο πολλοί μαθητές του Bultmann σε σύγκριση με το δάσκαλό τους. Δύο παραδείγματα: (α) Η υπόθεση του Bultmann για μια Γνωστική πηγή του Δ' Ευαγγ., εκείνη των «Θεολογικών διαλόγων», δεν βρήκε κατά τον Koester απήχηση, αφού μια τέτοια υπόθεση περί Γνωστικής θεολογικής πηγής συνάντησε σοβαρές αντιδράσεις. Πράγματι, η υπόθεση αυτή θα μετέθετε το πρόβλημα, αφού η προέλευση και η ανάπτυξη μιας τέτοιας πηγής και της γνωστικής της αντίληψης περί σωτηρίας θα μας έθετε προ νέων αινιγμάτων. Αλλά και αλλού περί του Γνωστικισμού στον Ιωάννη σημειώνει ο Koester τα εξής: «Γνωστικές θεολογικές απόψεις και όροι εμφανίζονται συχνά όπως π.χ. ότι οι μαθητές 'δεν είναι εκ του κόσμου τούτου' (17,14) ή ο ορισμός της αιώνιας ζωής 'ως γνώσης του αληθινού Θεού και του απεσταλμένου του' (17,3) και η ερμηνεία της πίστης ως 'οδού' προς τον Πατέρα και τόπου διαμονής παρ' αυτό που ετοίμασε ο Υιός (14,1-4), ιδιαίτερα ο χαρακτηρισμός του Ιησού ως του Αποκαλυπτή που ήλθε από τον Πατέρα και τώρα εγκαταλείπει τον κόσμο και επιστρέφει σ' αυτόν (16,38, κ.ά.). Υπάρχουν όμως και εκφράσεις σαφώς αντίθετες προς μια τέτοια Γνωστική φρασεολογία περί σωτηρίας. Το έργο των Αποστόλων π.χ. είναι να στραφούν προς τον κόσμο· εντός αυτού θα εργασθούν (17,15-18). Μαθητεία κοντά στον Ιησού περιλαμβάνει τις εμπειρίες του πόνου, των παθημάτων και της εχθρότητας του κόσμου και δεν μπορεί να νοη-



θεί απλώς ως η επί τα ίχνη του Ιησού άνοδος στον ουράνιο χώρο (13,36-38· 15,18-25· 16,20-24· 32-33). Η αίτηση για όραση του Θεού ως σκοπού της σωτηρίας απορρίπτεται (14,8 εξ)· αντίθετα, συνιστάται η τήρηση των εντολών και ιδίως της εντολής της αγάπης. Αυτά απαιτούνται από τους μαθητές (14,12· 15,7 εξ.)». Βέβαια και ο Koester δέχεται την καλούμενη «απόρριψη του Αποκαλυπτισμού» από τον Ιωάννη.

Θα ξαναγυρίσουμε στον Koester πολλές φορές. Αυτό που εδώ θέλουμε να σημειωθεί είναι ότι εξετάζει κριτικά την άποψη του Bultmann περί Γνωστικού χαρακτήρα του Ευαγγελίου και τονίζει αντί της αποκαλυπτικής ουράνιας δόξας του Ιησού το δώρο του αγίου Πνεύματος προς την Εκκλησία και την αληθινή πίστη ανεξαρτήτως από όποια επιβεβαίωση των αισθήσεων· Πάσχα-Πεντηκοστή-Παρουσία ως ένα και το αυτό, απώτερα ως τίποτε άλλο παρά ως η δόξα του Ιησού επί του Σταυρού. Πιστεύει πως η μέθοδος αυτή οδήγησε στην παραπέρα ανάπτυξη της Ιωάννειας παράδοσης, για να δείξει όμως έτσι κατά πόσο η ριζοσπαστική και πνευματώδης ερμηνεία των κατά παράδοση χριστιανικών εννοιών, με τη βοήθεια κατηγοριών της Γνωστικής φρασεολογίας, θα μπορούσε να επιτύχει ή αν θα μπορούσε η ίδια να επιβιώσει (*Introduction to the N.T.*, 2, De Gruyter, 1982, σελ. 192-193).

Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να μιλήσουμε στη συνέχεια, η διεθνής μελέτη του Δ' Ευαγγ. σήμερα έχει όχι μόνο προχωρήσει σε αρκετά σημεία ξεπερνώντας τον Bultmann, αλλά παρουσιάστηκαν περιπτώσεις, ακόμη και Καθολικών ερευνητών, οι οποίοι δέχονται πως ο Δ' Ευαγγελιστής υιοθετεί ορισμένα σχήματα του Γνωστικισμού, με τη βοήθεια των οποίων ασκεί πολεμική κατά του Γνωστικισμού. Αυτός που διακρίθηκε στο χώρο αυτό είναι ο Schnackenburg με το τετράτομο έργο του. Δεν είναι δηλ. απλή δουλειά σήμερα το να εξετάσουμε (α) ποια Γνωστικά σχήματα υιοθετεί ο Ιωάννης και προς ποιο σκοπό και (β) με ποια έννοια ο Δ' Ευαγγελιστής μπορεί επίσης να θεωρηθεί πολέμιος του Γνωστικισμού. Δεν είναι εύκολο αυτό το έργο. Ούτε να το αναλύσουμε παρά πέρα μέσα από τη βιβλιογραφία μπορούμε ούτε να το απαλείψουμε.

Όπως φαίνεται, υπάρχει μια γενικότερη αναγνώριση πως ο Ευαγγελιστής Ιωάννης υιοθέτησε κάποια στοιχεία από το Γνωστικισμό, όχι

μόνο γιατί έτσι μπορούσε να εκφράσει πιο κατανοητά το δικό του σωτηριολογικό δόγμα περί του Ιησού, αλλά όπως πολλοί ερμηνευτές του Ιωάννη πιστεύουν και για να καταπολεμήσει συγχρόνως το Γνωστικισμό.

##### 5. Ποικιλία εκτιμήσεων ως προς το εύρος των σχέσεων του Δ' Ευαγγελίου προς τα πνευματικά ρεύματα της εποχής

Στις Ιωάννειας μελέτες παρατηρείται στην έρευνα μια πολύ μεγάλη γκάμα εκτιμήσεων έναντι του Γνωστικισμού. Κάποιες απόψεις αρχίζουν από όχι διανοητική αλλά βιωματική εξάρτηση από το Γνωστικισμό σε πολλά διάφορα σημεία.

Η μεγάλη πλειοψηφία των επαϊόντων κριτικών σήμερα δέχεται κάποια επίδραση, όχι βέβαια κοσμολογική, αλλά μόνο σωτηριολογική από το Γνωστικισμό. Αυτό που καταλαβαίνει ο μελετητής αυτών των συγγραφέων είναι ότι από τους περισσότερους πλάι στα συγγενή, σχηματικά κυρίως, κοινά προς τη Γνώση στοιχεία, επισημαίνονται από τους ίδιους στο Δ' Ευαγγ. ισάριθμα ή πολύ περισσότερα είτε άσχετα είτε αντιγνωστικιστικά στοιχεία. Τελικά πρέπει εδώ να μνημονευθεί η όχι ευκαταφρόνητη ομάδα εκείνη των ερευνητών, Προτεσταντών ή Καθολικών, οι οποίοι, ενώ δέχονται πως ο Ιωάννης χρησιμοποιεί Γνωστικά σχηματικά στοιχεία, πιστεύουν ότι αυτά χρησιμοποιούνται επίσης εναντίον του Γνωστικισμού.

Το ερώτημα εδώ είναι: ποιος ο λόγος τόσο μεγάλης ποικιλίας στις εκτιμήσεις των εξηγητών για ένα τόσο σημαντικό θέμα; Η απάντηση είναι πολύ απλή: Όταν δεν έχουμε επαρκείς και χρονολογικά ακριβώς καθορισμένες, αδιαμφισβήτητες πηγές για κάποιο θέμα κι αυτές που έχουμε δεν είναι πολύ σαφείς σε καιρία σημεία, είναι φυσικό να παρουσιάζονται αυτές οι διαφοροποιήσεις. Μόνο νέες ανακαλύψεις κειμένων εξυπηρετούν το σκοπό μας· είναι πιθανόν ότι θα ξεκαθαρίσουν επιστημονικά και αυτό το πρόβλημα.

Ας σημειωθεί εδώ ότι ο Έλληνας αναγνώστης και ιδιαίτερα ο θεολόγος έχει πρόβλημα με το θέμα του Γνωστικισμού και διακατέχεται από μια φοβία ακόμα και στο άκουσμα της λέξης, ενώ ο Γνωστικισμός

για την αρχική Εκκλησία μπορούσε να είναι ό,τι αργότερα ήταν η Ελληνική φιλοσοφία για τους Πατέρες ή όπως ήταν κάποιες από τις πολλές ιδιαίτερες (Φαρισαίοι, Εσσαίοι, κτλ.) Ιουδαϊκές αιρέσεις για τους Αποστόλους. Το κύριο πρόβλημα ουσίας είναι τι ουσιαστικά έλαβε ο Δ' Ευαγγελιστής ή ο Χριστιανισμός από το Γνωστικισμό, όχι απλώς το αν δέχθηκε κάπου την επίδρασή του και τον χρησιμοποίησε ή όχι.

Με το ζήτημα αυτό έχει στην έρευνα ιδιαίτερα συνδεθεί το όνομα του Γερμανού καινοδιαθηκολόγου Rudolf Bultmann. Γι αυτό πιστεύουμε ότι ο Έλληνας αναγνώστης πρέπει, στη συνάφεια αυτή, να έχει κάποιες στοιχειώδεις έστω πληροφορίες ως προς το πρόσωπο αυτό καθώς και τη μέθοδο εργασίας του, είτε αφετηρία του είναι κάποια σύγχρονη του φιλοσοφία είτε κάποια θρησκευτική δοξασία, της οποίας κάποια κείμενα νομίζει ότι αφήνουν να διαφαίνονται κάποιες παραλληλότητες εδώ και εκεί προς κάποιο κείμενο της Κ.Δ.

Στη συνέχεια θεωρούμε υποχρέωσή μας να δώσουμε εδώ στον Έλληνα αναγνώστη κάποιες στοιχειώδεις πληροφορίες περί του Γνωστικισμού για να αποφύγει τα μπερδέματα της βιβλιογραφίας. Θα αναφερθούν, βέβαια, εδώ μόνο κάποια κεντρικά σχήματα και κάποιοι άξονες με τους οποίους έκανε την εμφάνισή του ο Γνωστικισμός στην ιστορία, περίπου συγχρόνως με το Χριστιανισμό. Ας σημειωθεί πως πρόσφατα ανακαλύφθηκαν αυτούσια Γνωστικά κείμενα και ήλθαν σε επικουρία της έρευνας. Η σημαντική αυτή ανακάλυψη γνωστικών κειμένων έγινε το 1948 στο Nag Hammadi της Αιγύπτου και αυτή μας προσέφερε ολόκληρη Γνωστική βιβλιοθήκη. Από την πλήρη έκδοση των κειμένων αυτών από τον καθ. J. Robinson, Οίκος Brill, το ίδρυμα «Άρτος Ζωής» εξέδωσε σε ελληνική μετάφραση το σύνολο αυτών των κειμένων με τον τίτλο: *Χριστιανικός Γνωστικισμός, τα Κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, Αθήνα, 1989, όπως ήδη σημειώθηκε. Ανεξάρτητα, επίσης, εξέδωσαν εκ της αυτής μεγάλης συλλογής, ο μεν νυν Αρχιεπίσκοπος Αμερικής κ. Δημήτριος την επί διδακτορία μελέτη του, *Ο Υπερβατικός Θεός του Ευγνώστου*, Αθήνα, 1977 και ο συνάδελφος κ. Καραβιδόπουλος *Τα λόγια του Θωμά*, που περιλήφθηκαν και στην έκδοση του Άρτου Ζωής.

Γενικά περί του Γνωστικισμού ο αναγνώστης μπορεί να βρει στη γενικότερη επί του θέματος βιβλιογραφία, αρχίζοντας από το *Theol. Wörterbuch zum N. Testament*, 1, σελ. 688-719 επίσης στο *Interpreter's Dictionary of the Bible*, λήμμα Gnosticism από τον Robert Grant, από τον Παν. Χρήστου, Γνωστικισμός, *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, εκδ. Α. Μαρτίνο, 4, στ. 591-602, στο *Lexikon für Theologie und Kirche, Gnostizismus*, vol. 6, p.p. 1021-24 από τον K. Prumm και *Gnostizismus und N.T.*, σελ. 1026-28 από τον Rudolf Schackenburg.

Τα γενικά περί Γνωστικισμού και Κ. Διαθήκης είναι εύκολο να διαβασθούν είτε από τα Λεξικά είτε, ακόμη, από οποιαδήποτε Εισαγωγή στην Κ. Διαθήκη. Προτείνουμε, από τις πολλές Εισαγωγές που υπάρχουν, την *Introduction to the New Testament* του H. Koester, I, σελ. 381-389. Ως εκ τούτου εμείς εδώ μόνο με δυο σημεία γενικά περί του Γνωστικισμού θα ασχοληθούμε: (α) Τη σχέση του Γνωστικισμού προς τον Ιουδαϊσμό που απέκτησε ιδιαίτερη σημασία μετά τις πιο πρόσφατες Γνωστικές ανακαλύψεις και χειρογράφων. Και (β) Την ιδιοτυπία και ποικιλία που παρουσιάζει κάποιος τύπος Γνωστικισμού στη σχέση του με το Δ' Ευαγγ., σχέση που σημαίνει υιοθέτηση κάποιου σωτηριολογικού σχήματος, αλλά, συγχρόνως και πολεμική ίσως του συστήματος στο σύνολο. Φυσικά, υπάρχουν πολλοί εξηγητές που ακόμα δεν δέχονται καμιά επίδραση της Γνώσης στο Δ' Ευαγγ. Αυτό δεν παραξενεύει επί 200 και πλέον χρόνια υπάρχουν πλείστοι όσοι Έλληνες θεολόγοι που ερμηνεύουν τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, χωρίς να λαβαίνουν υπόψη την κρατούσα άποψη περί των πηγών των Ευαγγελίων, τα περί Μορφοϊστορικής μεθόδου, καθώς και περί εκείνης της Τελικής Σύνταξης. Αυτό συμβαίνει για κοινωνικούς και ιστορικούς λόγους. Φυσικό είναι λοιπόν πολλοί να παραμερίζουν και κάθε νέα περί του κατά Ιωάννην πρόταση που γίνεται.

Φυσικά δεν επιτρέπεται από τούτη ή εκείνη την κάποια δυνατή σύγκλιση απόψεων να υποστηρίζονται έτσι γενικώς τα περί επίδρασης του Γνωστικισμού στον Ιωάννη· είμαστε όμως από τα πράγματα υποχρεωμένοι, μέσα σε ένα γενικό και όχι εξ ολοκλήρου βέβαιο πλαίσιο, να δούμε πού και πώς, άλλοι μεν βρίσκουν επιδράσεις Γνωστικών απόψεων, ενώ άλλοι απλώς, κατά την γνώμη μας, υποψιάζονται την επίδρα-

ση κάποιων γενικών σχημάτων της Γνώσης επί του Δ' Ευαγγ. Το Δ' Ευαγγ. στο σύνολό του είναι δυνατό να δέχεται από το ρεύμα αυτό κάποια στοιχεία ακόμα και για να στραφεί τελικά ενάντια στη γενικότερη γραμμή του συστήματος αυτού στο σύνολό του. Η τελευταία αυτή άποψη έχει αρκετούς υποστηρικτές. Ο Γνωστικισμός περιλαμβάνει κοσμολογική, ανθρωπολογική και σωτηριολογική διαρχία, ενώ ενδιάμεσα, μεταξύ Θεού και κόσμου, όντα αστρολογικής και μυθικής υφής, ανάλογα προς τις πολλές και ποικίλες κοσμικές σφαίρες, είναι υπεύθυνα για την κατιούσα φορά της δημιουργίας και της διακυβέρνησής της. Στον πυθμένα του σύμπαντος βρίσκεται σαν έκτρωμα ο δικός μας κόσμος, κυβερνώμενος από κάποιο κατώτερο θείο ον, που συνταιριάζει μυθολογικά δαιμονικά στοιχεία με κάποια άλλα που ξέρουμε από τον Θεό του βιβλίου της Γένεσης στην Π. Διαθήκη!

Οι άνθρωποι πάνω στη γη μας αποτελούνται από θείους σπινθήρες του ανώτατου στρώματος, οι οποίοι κατάφεραν να φθάσουν κάτω ανακατεμένοι με το κακό της ύλης του τρομερού αυτού κόσμου που ζούμε. Η λύτρωσή μας από την κόλαση αυτή, από τα υλικά δεσμά του κόσμου και του σώματος, καθώς και η επιστροφή μας στην ουράνια σφαίρα απ' όπου ξεπέσαμε αποτελεί την ουσία της Γνωστικής σωτηριολογίας. Πρόκειται, όπως ήδη σημείωσε πολύ εύστοχα ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς κατά τον β' αι. μ.Χ., σ' αυτή τη σωτηριολογία, για απαντήσεις στα εξής ερωτήματα: «Από πού ήλθα εδώ κάτω; Για ποιο λόγο βρίσκομαι εδώ; Πώς θα βρω το δρόμο επιστροφής μου προς τον τόπο απ' όπου ξέπεσα;». Όταν όμως τα εκπεσόντα επί της γης ανθρώπινα όντα, συνήθως μετά από εκ Θεού αποστελλόμενη Αποκάλυψη, φθάσουν να αναγνωρίσουν ή καλύτερα να θυμηθούν τη Θεία προέλευσή τους, το αληθινό τους εγώ, όταν αποκτήσουν αυτή τη Γνώση –που είναι μαζί γνώση του Εγώ και του Θεού– τότε αρχίζει η δυνατότητα επιστροφής στον ουράνιο χώρο. Τη βοήθεια γι' αυτή την ανάνηψη προσφέρει συνήθως ο από Θεού σταλείς Αποκαλυπτής, το μήνυμα του οποίου είναι αυτό αποκλειστικά: Οι άνθρωποι ανήκουν στον ουράνιο Πατέρα και είναι ξένοι προς τον κόσμο αυτόν.

Ο Γνωστικισμός προφανώς παρουσιάστηκε στην περίοδο της κατάρτησης και παρακμής του αρχαίου κόσμου, κατά την οποία η ζωή

του ανθρώπου είχε γίνει πολύ προβληματική από άποψη κοινωνικής διάβιωσης και πολιτικών θεσμών, έτσι που ο άνθρωπος να νιώθει εντελώς ξένος μέσα σ' αυτόν τον εχθρικό κόσμο, αδυνατώντας να δώσει κάποιο νόημα στον εαυτό του από τις κληρονομημένες θρησκευτικές πίστεις. Υπ' αυτές τις συνθήκες γεννήθηκε η Γνώση, σε εποχή περίπου σύγχρονη προς το Χριστιανισμό. Πολύ ζωντανά βρίσκουμε τα στοιχεία αυτά στον Μάνη και στο Μανιχαϊσμό, που άσκησαν εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας τεράστια προσηλυτιστική δραστηριότητα μεταξύ 3<sup>ου</sup> και 5<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Πόσο γρήγορα συναντήθηκαν τα δύο κινήματα (χριστιανισμού και γνωστικισμού) φαίνεται από τα κείμενα της Κ. Διαθήκης (κυρίως από τις επιστολές που έγραψε ο Παύλος ή που έγραψαν μαθητές του και αποδίδονται σ' αυτόν, αλλά και από την Β' Πέτρου, την Επιστολή Ιούδα, καθώς και από τα Ιωαννεια έργα). Στα νεωστί ευρεθέντα Γνωστικά κείμενα του Nag Hammadi που είναι σύγχρονα ή βραδύτερα των Παύλειων, Ιωάννειων κ.ά., έχουμε εκπληκτικά δείγματα ενός κράματος Γνωστικισμού και Χριστιανισμού. Θα δοθούν εδώ σύντομα αλλά πολύ χαρακτηριστικά δείγματα μόνο από δύο εξ αυτών. Το βασικό Γνωστικό μήνυμα θεωρεί τον κόσμο τραγικό προϊόν διαμάχης εντός της ίδιας της θεότητας, τη δε ανθρωπότητα ως ένα στην ουσία τμήμα της υπερβατικής θεότητας, που βρέθηκε στη μέση του τραγικού εντός της θεότητας αγώνα και τελικά έφθασε εξόριστη σ' ένα κόσμο που δεν έχει καμία σχέση μ' αυτήν. Ό,τι απομένει στον άνθρωπο είναι με κάθε θυσία να ανέβει εκεί απ' όπου έπεσε... «Και εγώ είπα: 'Κύριε, πού θα πάνε οι ψυχές αυτών, όταν θα έχουν βγει από την σάρκα τους;'. Κι αυτός χαμογέλασε και μου είπε: 'Η ψυχή στην οποία η δύναμη θα αποδειχθεί ανώτερη του ποταπού πνεύματος (εννοεί του Θεού που κυβερνάει αυτόν τον κόσμο) είναι δυνατή και πετάει μακριά από το κακό και με τη μεσολάβηση εκείνου που είναι άφθαρτος (εννοεί τον Σωτήρα) σώζεται και την αναλαμβάνει πάνω στην ανάπαυση των αιώνων'. Και εγώ είπα: 'Όμως, Κύριε, εκείνοι που δεν γνωρίζουν σε ποιους ανήκουν, πού θα είναι οι ψυχές τους;'. Και αυτός μου είπε: 'Σε εκείνους το ποταπό Πνεύμα κέρδισε δύναμη, όταν τους τράβηξε προς το κακό. Και αυτό φορτώνει την ψυχή και τη σέρνει στα έργα του κακού και την πετάει κάτω στη λησμοσύνη. Κι όταν αυτή εξέλθει από το σώμα παραδί-

δεται στις εξουσίες που δημιουργήθηκαν διά του ηγέτη των αρχόντων (τον κακό Δημιουργό δηλ.) και τη δένουν με αλυσίδες και την πετούν στη φυλακή και συνευρίσκονται μαζί της, μέχρις ότου ελευθερώνεται από τη λησμοσύνη και αποκτάει τη Γνώση. Και όταν έτσι γίνει τέλεια, σώζεται». (*Χριστ. Γνωστικισμός-Τα Κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο*, εκδ. ελλ. μεταφρ. «Άρτος Ζωής», Αθήνα, 1989, σελ. 76-77).

Από το «Ευαγγέλιο του Θωμά» (ό.π. Εισαγ. και Μετάφρ. καθ. Ι. Καραβιδόπουλος), Λόγιο 50: «Ο Ιησούς είπε· εάν σας πουν από πού προέρχεσθε, να τους πείτε ήλθαμε από το φως, από τον τόπο όπου το φως από μόνο του δημιουργήθηκε [στάθηκε εκεί] και φανερώθηκε στην εικόνα του. Εάν σας πουν ποιοι είσθε, να πείτε· είμασθε γνιοί του [του φωτός] και οι εκλεκτοί του Ζωντανού Πατέρα. Εάν σας ρωτήσουν ποιο είναι το σημείο του πατέρα σας σε εσάς, να τους πείτε είναι κίνηση και ανάπαυση». Λόγιο 67: «Ο Ιησούς είπε· όποιος γνωρίζει το παν, στερείται όμως της γνώσης του εαυτού του, στερείται παντός πράγματος». Λόγιο 77: «Ο Ιησούς είπε· εγώ είμαι το φως που βρίσκεται πάνω απ' όλα. Εγώ είμαι το παν· το παν προήλθε από εμένα και σ'εμένα θα επιστρέψει. Σχίστε ένα ξύλο, εκεί είμαι· σηκώστε μια πέτρα, εκεί θα με βρείτε».

Λίγα μόνο λόγια θα ακολουθήσουν εδώ αναφορικά με την προέλευση του Γνωστικισμού. Αναφέρθηκε ήδη ότι η ανάδυση της Γνώσης είναι ιστορικό φαινόμενο, παράλληλο προς την εμφάνιση του Χριστιανισμού κατά τα χρόνια της Ύστερης Αρχαιότητας. Οι Γνωστικοί περιγράφονται από τους αρχαίους Χριστιανούς Αιρεσιολόγους αλλά και από πολλούς σημερινούς ερευνητές ως μέλη κάποιας αιρετικής ομάδας. Αυτά που κυρίως εντυπωσιάζουν στη Γνώση είναι τα θεολογικά στοιχεία, οι κοσμολογικές μυθολογίες, μια μεταφυσικά θεμελιωμένη δυαρχία και η μυθική περιγραφή της μορφής του Αποκαλυπτή. Όλα αυτά έχουν την απώτερη καταγωγή τους στην Ανατολή, άλλα από Χανααντικούς περί Δημιουργίας μύθους, από φιλοσοφήματα της Ελληνιστικής και Ρωμαϊκής περιόδου. Ο Koester δικαιολογημένα εξαίρει τη συμβολή φιλοσόφων, όπως ο Πλάτωνας (Τίμαιος) και ο Φίλωνας, αλλά και θρησκευτικών ομάδων μέσα από τον Ιουδαϊσμό. Περί του τελευταίου ο

Koester σημειώνει: «Ο Ιουδαϊσμός μαρτυρεί περί της από μέρους του απόδοχής και κριτικής επεξεργασίας Χανααντικών και άλλων ανατολικών μυθολογιών» (ό.π., I, σελ. 385). Τέτοιες ικανότητες εκδηλώνονται πολύ εύγλωττα στη Σαμάρεια ιδίως (Σίμωνας ο Μάγος, ο Δοσίθεος, κ.π.ά.). Κατά τις τελευταίες δεκαετίες από όλο και περισσότερους ειδικούς στο θέμα τονίζεται η προς τον Ιουδαϊσμό κάποια σχέση του Γνωστικισμού. Στην εξέλιξη αυτή συνέτειναν πολύ τα Κοπτικά Γνωστικά Κείμενα, στα οποία παρατηρείται εκτεταμένη χρήση της Παλαιάς Διαθήκης, ερμηνευόμενης υπό ποικίλες προοπτικές. Για ευνόητους λόγους εδώ θα περιορισθούμε επί του προκειμένου θέματος σε έναν λίαν επώνυμο, που εκπροσωπεί όμως πολλών την τάση. Πρόκειται για τον Gilles Quispel.

Στο άρθρο του «Ιουδαϊσμός, Ιουδαϊκός Χριστιανισμός και Γνώση», το ερώτημα που τίθεται έχει ως εξής: Η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία, ο Μανδαϊσμός και ο Μανιχαϊσμός γιατί μπορούν να είναι ιουδαϊκής προελεύσεως και όμως εναντίον των Ιουδαίων; Δεν θα μπορούσε να έχει συμβεί το ίδιο και με το Γνωστικισμό; Δεν μπορεί η στάση του να είναι εκείνη της αποξένωσης και της επανάστασης, όπως ισχυρίστηκε ο B. Pearson; Γιατί είναι τόσο μαζική η χρήση της Ιουδαϊκής παράδοσης μέσα στα κείμενα του Nag Hammadi, ιδίως σε ορισμένα από αυτά (στα Σηθιανά Γνωστικά κείμενα π.χ.); Κατά τον Pearson, ο Φίλωνας θεωρεί (Γενεσ. 4,25) ως «έτερον σπέρμα» του Θεού και της Αρετής τον Σηθ κατ' αντίθεση προς τον αποστάτη Κάιν. Κι όταν ο Ειρηναίος μιλάει για Γνωστικούς αναφέρεται σε κάποια μερίδα μόνο, όχι σε όλους που εμείς ονομάζουμε Γνωστικούς. «Κάποια κίνηση Ιουδαίων, που ήταν κίνηση μακράν από τις παραδόσεις τους, υπήρξε τμήμα διαδικασίας θρησκευτικού αυτοκαθορισμού». Άλλοι ερμηνευτές τόνισαν πόσο η Γνωστική μυθολογία έχει τις ρίζες της στην Ιουδαϊκή Αποκαλυπτική και στον Φίλωνα. Ο Quispel γράφει περί πολλών άλλων συγγενών στοιχείων Ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής, Ελληνιστικού Ιουδαϊσμού αφενός και Γνωστικισμού αφετέρου. Πιστεύει ότι στη Γένεση κεφ. 2 και Γεζεκιήλ 37 (περί πνεύματος του Θεού) στηρίζεται ο Γνωστικός μύθος περί του ανθρώπου. Τα παράλληλα που αναφέρει ιδίως από τον Φίλωνα δικαιολογεί ως εξής: «Όλα αυτά γίνονται απολύτως καθαρά, αν σκεφθούμε

ότι ο Φίλωνας δεν ήταν Γνωστικός, αλλά ένας αντιδραστικός οπορτουνοιστής, που χρησιμοποιούσε και συγχρόνως πολεμούσε γνωστικές παραδόσεις που υπήρχαν ήδη πριν από αυτόν» (σελ. 63). Η Γνωστική Επανάσταση είναι ο δημιουργός του κόσμου μάλλον παρά ο ίδιος ο κόσμος. Στην Αλεξάνδρεια και στη Διασπορά ζούσαν άνθρωποι, πριν από τον Φίλωνα, που δίδασκαν πως ο ουράνιος Αδάμ είναι ανδρόγυνος, ότι η Σοφία ήταν θηλυκού γένους και ότι το «πνεύμα» που δόθηκε στον Αδάμ ήταν θείο και πως ο «Άγγελος Κυρίου» ήταν ένας δεύτερος Θεός. Πάρα πολλά στοιχεία υπήρχαν στη Διασπορά, που κάποτε μπήκαν στο κανάλι του Γνωστικισμού.

Εν πάση περιπτώσει αν οι σχέσεις Ιουδαϊσμού-Γνωστικισμού ήταν έτσι ή κάπως έτσι, τίποτε το περίεργο ότι στην περίπτωση του Ιωάννη αντιμετωπίζουμε επίσης επίδραση όχι κάποιας συγκροτημένης με ταμπέλα γνωστικιστικής παρόρμησης αλλά κάποιας Ελληνιστικής γνωστικίζουσας στυλ σκέψης.

Εμείς πιστεύουμε πως ο Γνωστικισμός του Ιωάννη είναι γενικότερου χαρακτήρα, παρά το ότι επηρεάζει τη σκέψη γενικότερα. Με λίγα παραδείγματα εδώ θα θέλαμε να μην ξαναγυρίσουμε στο ζήτημα αυτό ως προς το ειδικότερο χαρακτηριστικό του γνωστικισμού του Ιωάννη. Ο Λόγος γίνεται «σαρξ»: πεινάει, διψάει, πεθαίνει. Ο κόσμος θεωρείται από τους Γνωστικούς ως δημιούργημα κάποιας κατώτερης θεϊκής δύναμης, γι' αυτό και οι αδυναμίες του. Στον Ιωάννη τα πάντα έγιναν διά του Λόγου και χωρίς αυτού «εγένετο ουδέ εν ο γέγονεν». Ο κόσμος στον Ιωάννη δεν είναι δημιούργημα κατώτερων αιώνων. Κι ο θάνατός του ήταν απίστευτα επώδυνος, ενώ κατά τους Γνωστικούς ο θάνατος του Υιού του Θεού ήταν αδιανόητος, γι' αυτό πρότειναν πως κατά λάθος οι Εβραίοι σταύρωσαν κάποιον άλλον (Σίμωνα τον Κυρηναίο π.χ.) αντί του Ιησού. Η αποστολή του Ιησού ως απεσταλμένου από τον Θεό Σωτήρα στηρίζεται κατά το πλείστον στην Π.Δ. και ο Θεός του Ιησού μπορεί να μην είναι ο αυτός προς τον Θεό των σύγχρονων του Ιησού Ιουδαίων ερμηνευτών του Νόμου και των Προφητών, ο Πατέρας όμως του Ιησού Χριστού, αυτός που τον απέστειλε στον κόσμο, είναι ο Θεός της Π.Δ. Κι η κύρια κατηγορία του, δι' όλου του Δ' Ευαγγ., προς τους

Ιουδαίους είναι ότι δεν ερμηνεύουν σωστά την Π.Δ., γι' αυτό δεν καταλαβαίνουν σωστά ούτε αυτά που λέει ούτε αυτά που κάνει ο Ιησούς.

#### 6. Η Γνώση του Ιησού και η Γνώση στον περιβάλλοντα χώρο

Και σ' αυτά όλα –που παρατίθενται εδώ ως κάποια παραδείγματα– υπάρχει ασφαλώς ένα στοιχείο Γνώσης που διαθέτει ο Υιός και όσοι τον πιστεύουν, αλλ' αυτή η Γνώση σχετίζεται περισσότερο με τους Προφήτες της Π.Δ. παρά με τα φιλοσοφικά μυθολογήματα των Ερμητικών ή με τα πολυδαίδαλα και πολύχρωμα θρησκευτικά μυθολογήματα των Μανδαίων. Κεντρικό στοιχείο του εβραϊκού προφητισμού είναι το νέο στοιχείο που ο Θεός της Π.Δ. μπορεί να δημιουργήσει και να δωρήσει στο λαό του. Αυτή τη δωρεά του Θεού στην αποστολή του προσώπου του Ιησού ως Μεσσία είναι που δεν καταλαβαίνουν οι Εβραίοι. Σ' αυτό το νέο στοιχείο που φέρνει στην ιστορία του λαού του Θεού ο Αποκαλυπτής είναι ακριβώς ο τόπος που εισέρχονται κάποια νέα στοιχεία, κάποια καινούργια γλώσσα, που σχετίζεται επίσης προς το Γνωστικισμό και χρησιμοποιείται από τον Δ' Ευαγγελιστή ως μεσο επικοινωνίας προς σύγχρονους του Ιουδαίους που ζούσαν προφανώς εντός του πνευματικού χώρου που η «γλώσσα» αυτή ήταν *a la mode*.

Θα αναφέρω ένα μόνο παράδειγμα για τη γλώσσα με την παραπάνω έννοια πολύ ενδεικτικό. Στο Ευαγγέλιο και στις Ιωάννεις Επιστολές τα πνευματικά χαρίσματα της σωτηρίας τονίζονται ως παρόντα μάλλον παρά ως εσχατολογικά γεγονότα αλλαγών στη ζωή του ανθρώπου. Το ερώτημα στην περίπτωση αυτή είναι αν η άποψη του Ευαγγελιστή εκφράζεται για να αντικρούσει την Ιουδαϊκή των Αποκαλύψεων περί μελλοντικής εκπλήρωσης. Η δική μας απάντηση στο ερώτημα είναι και ναι και όχι. Ένας που πιστεύει ότι ο Θεός θα φέρει τη δική του τάξη στον κόσμο με κάποια μελλοντική του επέμβαση, δεν μπορούμε να φανταστούμε ότι στο μεταξύ εγκαταλείπει την ιστορία εντός πλήρους συγχύσεως. Ο πνευματικός άνθρωπος καταλαβαίνει ότι η πίστη στο μέλλον στηρίζεται σε κάποιους αγαθούς υπαινιγμούς και κάποιες δυνατότητες του παρόντος με τις μεγαλύτερες υποσχέσεις για το μέλλον. Αυτά τα μεγάλα θα συμβούν σε εξαιρετο βαθμό, όταν συμβεί κάποιος να περι-

μένει το τέλος αυτής της φάσης του κόσμου και τον ερχομό μιας άλλης. Αυτό όμως το αναμενόμενο δεν μένει άπραγο και ανύπαρκο ήδη κατά το παρόν.

Ο Ιωάννης αντιμετωπίζει το θέμα κάτω από εντονότερες πιέσεις εκ του περιβάλλοντός του απ' ό,τι ο Παύλος, οι Συνοπτικοί και ο συγγραφέας της προς Εβραίους. Η Γνώση που κάνει τις πρώτες εμφανίσεις της στις ύστερες Επιστολές του Παύλου μέσω κάποιων πνευματικών πιέσεων που ασκεί – είτε σχετίζεται μ' αυτό το όνομα είτε όχι, είτε με τις αναπτυγμένες διδασκαλίες της που βρίσκουμε αλλού. Ο Ιωάννης όχι απλώς ως πνευματικός άνθρωπος, αλλά πιθανώς και εξ αφορμής των ισχυρισμών της Γνώσης, τονίζει ότι το μέλλον κατά κάποιο τρόπο κρύβεται και υπαινίσσεται τον εαυτό του μέσα στο παρόν· απλώς στο μέλλον θα παρουσιασθεί σε όλη του την πληρότητα το παρόν. Κανένας χριστιανός δάσκαλος δεν μπορεί στο προκείμενο να σκεφθεί διαφορετικά. Αυτό ο Ιωάννης, την ενότητα υλικού και πνευματικού παρόντος και μέλλοντος, τα συνέδεσε μέσα σε μια βαθύτερη διάσταση, πιεζόμενος και από Γνωστικές στο περιβάλλον που δρούσε πιέσεις, πιέσεις όχι μεμονομένων στοιχείων για τούτο ή για εκείνο, αλλά –ενδεχομένως– κάποιου είδους πληρότητας του Γνωστικού ανθρώπου εδώ και τώρα. Και μ' αυτήν την απολογητική έννοια στον Ιωάννη παρόν και μέλλον, απολογητικά έναντι Γνωστικών αντιλήψεων, συγχέονται χωρίς η παραδοσιακή διάκριση να καταργείται. Τονίζεται αυτό που έπρεπε για ιεραποστολικούς λόγους να τονισθεί, χωρίς να καταργηθεί η παραδοσιακή βιβλική αντίληψη. Το ίδιο συμβαίνει και σε άλλες περιπτώσεις, οι οποίες θα μνημονευθούν στο Υπόμνημα.

Ο Bultmann αντιμετώπισε ιδιαίτερη αντίδραση, κυρίως γιατί ως θεολογική πηγή του Δ' Ευαγγ. πρότεινε υποθετικά κάποιο εγχειρίδιο των μαθητών του Βαπτιστή που συντέθηκε με την επίδραση από κάποια τμήματα των καλούμενων Μανδαϊκών κειμένων, περί των οποίων δεν μπορεί να μη γίνει λόγος παρακάτω. Για τον Έλληνα αναγνώστη ένα από κάθε άποψη ωραίο άρθρο περί Μανδαίων παρατίθεται στη *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* του Μαρίνου, τ. 8, 548-553. Συνιστούμε στον αναγνώστη να το διαβάσει, αφού, καθόσο γνωρίζουμε, δεν υπάρχει τίποτα στα ελληνικά πληρέστερο να του συστήσουμε. Τα Μαν-

δαϊκά κείμενα παρουσιάζονται ως ποικίλων τάσεων, ποικίλων θρησκειών και ποικίλων εποχών. Όπως σημειώνει και ο καθηγητής Στογιόγλου: «Ο μανδαϊσμός έχει τροφοδοτηθεί εξ ιρανικών πηγών ως προς τη λειτουργική και την περί απολυτρώσεως διδασκαλία, εκ μεσοποταμιακών (βαβυλωνιακών) ως προς την μαγεία και την αστρολογία, ενώ εις πλείστα σημεία αυτού είναι εμφανής η επίδραση ιουδαϊκών και χριστιανικών αντιλήψεων και προσωπικοτήτων με εντελώς νέον περιεχόμενον» (σ. 550). Λίγο πριν παρατηρεί τα εξής: «Το πλείστον των σημερινών ερευνητών ήχθη εις το συμπέρασμα ότι αι ρίζαι του αρχέγονου μανδαϊσμού πρέπει να αναζητηθούν εις την περιοχή της Παλαιστίνης, οπόθεν πηγάζουν και οι δύο βασικαί αρχαί αυτού, δηλ η 'Γνώση' και αι βαπτίσεις. Εις την περιοχή αυτήν επιτυγχάνεται η αρχική διαμόρφωσις της αιρέσεως, ήτις, ούσα κατά βάσιν μία εκ των ιουδαϊκών γνωστικών αιρέσεων των Βαπτιστών, διεμορφώθη υπό την επίδρασιν συρογνωστικών, ιρανικών και εν μέρει μεσοποταμιακών δοξασιών εις νέαν αίρεσιν... ο χριστιανισμός εξετόπισε τους Μανδαίους νοτίως της Βαβυλώνος μέχρις της ελώδους περιοχής του Ιράκ, όπου ούτοι διαβιούν μέχρι σήμερον». Κύρια θέση στο τελετουργικό των Μανδαίων κατάχει η Βάπτισις. Εκτός αυτής γίνεται συχνή χρήση πλύσεων σε ρέοντα ύδατα και γίνεται συχνή χρήση του ονόματος του ποταμού Ιορδάνη. Η επίδραση του Γνωστικισμού, αλλά και πολλών άλλων θρησκειών επ' αυτού εξαιρείται. Οι δυνάμεις του φωτός φανερώνουν στους Μανδαίους τις επτά εσφαλμένες θρησκείες, μεταξύ των οποίων είναι ο Ιουδαϊσμός, ο Χριστιανισμός και ο Ισλαμισμός. Σωστά τονίζει ο Στογιόγλου ότι η μανδαϊκή βάπτισις, μέσα στην όλη δομή της, είναι γνωστικής υφής ερμηνεία παλαιάς με ύδωρ τελετής, της οποίας τις πρώτες ρίζες βρίσκουμε στον ιουδαϊσμό. Κι ο άνθρωπος αποτελείται από ψυχή (της οποίας η δύναμη είναι το πνεύμα) και από σώμα. Αληθινή θρησκεία είναι μόνο αυτή των Μανδαίων, ενώ οι λαθεμένες είναι επτά: μεταξύ αυτών ο ιουδαϊσμός, ο χριστιανισμός και ο ισλαμισμός. Τις πρώτες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αι. ο M. Lidzbarski μετέφρασε στα γερμανικά τρία από τα κύρια βιβλία του κανόνα των Μανδαίων: Την Qianza (ο θησαυρός), το Βιβλίο του Ιωάννη (του Βαπτιστή) και την Qolasta (η Πεμπτουσία). Ενώ στο πρώτο ο Βαπτιστής αναφέρεται μια φορά, το δεύτερο που γράφτηκε το

651 μ.Χ., μετά την Μωαμεθανική κατοχή, είναι αφιερωμένο σ' αυτόν. Η κύρια έννοια των έργων αυτών είναι η Manda d' Hayye, δηλ. η μυστική γνώση της ζωής. Ο πασίγνωστος ερευνητής W. Bousset προτείνει την υπόθεση μήπως κάποια μερίδα Βαπτιστών από την περιοχή του Ιορδάνη μετανάστευσε στο Νότιο Ευφράτη, φέρνοντας μαζί της και κάποιες ιουδαιογνωστικές απόψεις, μαζί με κάποιες επενδυμένες με φοινικικές πολυθεϊστικές, παραμορφωμένες με ιουδαϊκές αναμνήσεις, όπως και με λίγο χριστιανικό χρώμα. Αυτά όλα μεταμορφώθηκαν, όταν ανακατεύτηκαν με έντονα βαβυλωνοπερσικά στοιχεία, όπου αυτό που υπερείχε μέσα στο σύνολο ήταν ο Παρσισμός. Η μεγάλη δυσκολία είναι ότι για όλα τα παραπάνω δεν υπάρχουν χρονολογικές ενδείξεις αλλά μια οδηγούσα σε αμηχανία ποικιλία ιδεών από τις πιο διαφορετικές πηγές και περιόδους της ιστορίας, χωρίς καμία έγνοια για εσωτερική συνέπεια.

Αντίθετα οι ερμηνευτές Walter Bauer και R. Bultmann βρίσκουν παράλληλα, όπως π.χ. αυτά με τον Ποιμένα που αγαπάει και φροντίζει τα πρόβατά του ή με την παραβολή της αμπέλου στο κατά Ιωάννην. Άλλοι όμως συνάδελφοι παρατηρούν σχετικώς τα εξής: Τα χωρία αυτά εντυπωσιάζουν μέχρις ότου να τα δούμε στη συνάφειά τους, ανακαλύπτοντας έτσι την ποικιλία των πηγών από τις οποίες προέρχονται. Π.χ. δεν είναι ένας γιος ενός πατέρα περί του οποίου παρατηρούνται όλα αυτά ή κάτι λίγο-πολύ σαν αυτούς για τους οποίους λέγονται. Ένας ικανός αριθμός αγγελιοφόρων εξαποστέλλονται από τον κόσμο του φωτός στον κόσμο του σκότους. Η μνεία του Ευφράτη στα περί Ποιμένος σχετίζεται με την εποχή μετανάστευσης από τον Ιορδάνη στη Μεσοποταμία. Εν τοιαύτη περιπτώσει, κι αν ακόμα πρόκειται περί δανείου, ο δανειστής δεν μπορεί να είναι ο Ευαγγελιστής Ιωάννης.

Ο F. C. Burrih (*The Mandaean*, Journal of Theological Studies, 1928, 225-35), επιχείρησε να δώσει το ιστορικό υπόβαθρο αυτών των ομοιοτήτων. Υποστηρίζει ότι οι Μανδαίοι απόκτησαν αυτές τις ιδέες περί των χριστιανών από την κοπτική μετάφραση της Γραφής που έγινε το 411 μ.Χ. Κάποιοι όροι των Μανδαίων αποτελούν μεταφορά απλή από τη Συριακή μετάφραση. Δείχνει επίσης ότι ο Eshu Mshha (Ιησούς Μεσσίας) είναι ψευδοπροφήτης και η εχθρότητά τους προς αυτόν οφεί-

λεται στο σκληρό ανταγωνισμό τους προς τη Βυζαντινή Εκκλησία. Συχνά ο Χριστός ονομάζεται Rumala (Βυζαντινός). Υπάρχει, επίσης, μια άλλη μορφή Anush ή Enush που έρχεται στον κόσμο κατά τις ημέρες του Πιλάτου, ο βασιλιάς του κόσμου, που κάνει θαύματα και ανιστά τους νεκρούς. Πριν από την Ανάληψή του αποκαλύπτει τον απατεώνα, το βυζαντινό Χριστό, τον οποίο συνέλαβαν οι Ιουδαίοι και σταύρωσαν. Ο Burkit βρίσκει τις αρχές της θρησκευτικής αυτής ομάδας στο Scholion του Θεοδώρου bar konai (792 μ.Χ.), ο οποίος γράφει πως ο ιδρυτής της ήταν κάποιος Ado που ήλθε από την Αδιαβηνή στη Βαβυλώνα και πως η διδασχία των Μανδαίων ήταν δάνειο από τους Μαρκωνίτες και τους Μανιχαιούς. Θεωρείται έτσι πιθανό πως η Μανδαϊκή ιστορία δεν αρχίζει στο χώρο της Μεσογείου αλλά στη νότια Βαβυλωνία 70 περίπου χρόνια μετά τον ερχομό του Ισλάμ και ότι κάποιος περιοδεύων ασκητής από την Αδιαβηνή δίδασκε διδασκαλίες παρμένες εν μέρει από τον Μαρκίωνα, εν μέρει από τους Μανιχαιούς –αμφότεροι άσκησαν επίδραση ικανή στη Μεσοποταμία– ενώ τα αστρολογικά στοιχεία είναι δυνατό να προέρχονται από το Γνωστικό Βαρδησάνη που έδρασε στην κοιλάδα του Ευφράτη. (Οι περισσότερες από τις παραπάνω παρατηρήσεις προέρχονται από το Υπόμνημα στο κατά Ιωάννην του Wilbart Howard στο *Interpreter's Bible*, vol. VIII, Abingdon Press, vol. VIII, 1952, σελ. 449-456).

Κάποιοι αναγνώστες μπορεί να θεωρήσουν τα περί Μανδαίων ως περιττά. Εάν όμως λάβουν υπόψη τους τα κάποια παράξενα παράλληλα που παρουσιάζονται σ' αυτά τα κείμενα, νομίζω τότε θα συμφωνήσουν πως είναι μάλλον αναγκαία η αναζήτηση κάποιων άλλων εξηγήσεων, αφού αυτή του Bultmann, περί εξάρτησης είτε του ευαγγελιστή Ιωάννη είτε των Μανδαίων άσχετα από αποστάσεις χώρου και χρόνου, οφείλεται σε κάποιο κείμενο των μαθητών του Βαπτιστή, ότι ο Ιωάννης ο Βαπτιστής ήταν «το φως», «ο ποιμήν ο καλός», «η άμπελος», κτλ., κι ότι βάσει αυτού ο Ιωάννης συνέταξε τους δικούς του λόγους.

Τα περί Σωτήρος, κατά τον Bultmann, προϋποθέτουν συνήθως τη θεολογική παράσταση ενός Πρωτοανθρώπου (Urmensch), μιας ανθρωπίνης μορφής φωτός και αγαθότητας, που διαιρέθηκε κάποτε και διάσκορπίστηκε σε χίλια κομμάτια φωτός. Αυτά τα κομμάτια φυτεύθηκαν

ως ανθρώπινες ψυχές μέσα στον κόσμο του σκότους και έργο των δαιμόνων έγινε να τις κάνουν να ξεχάσουν την ουράνια προέλευσή τους. Τότε ο Θεός στέλνει τον Υιό του εν είδει σωματικό για να ξυπνήσει τις ψυχές, να τις ελευθερώσει από τα σώματα του σκότους και να τις οδηγήσει πίσω στην ουράνια πατρίδα τους. Το έργο αυτό επιτελεί ο Σωτήρας με το κήρυγμα της αλήθειας προσφέροντας στις ψυχές την αληθινή «γνώση» που θα τις κάνει ικανές να βρουν το δρόμο της επιστροφής. Στοιχεία αυτού του μύθου περί Σωτήρα της ψυχής νομίζει πως βρίσκει ο Bultmann στο υπόβαθρο των «Αποκαλυπτικών Λόγων» του Δ' Ευαγγ. Η από τον Ιωάννη ιστορικοποιημένη στον Ιησού σωτηριολογική μορφή ήταν κατ' αυτόν κάποτε ο Γνωστικός Λυτρωτής και ουράνιος Αποκαλυπτής κάποιων άλλων. Αυτός ο λυτρωτής στο 1,1 του Δ' Ευαγγ. είναι ο προϋπάρχων Θεός Λόγος, Δημιουργός του κόσμου, που στο 1,14 ενσαρκώνεται, γίνεται δηλ. Σωτήρας, ενώ επί του Σταυρού παραδίδει το πνεύμα του εις χείρας του Πατρός, επιστρέφοντας εκεί απ' όπου ήλθε. Ήταν το φως που ήλθε στον κόσμο (1,9 8,12), ήταν η οδός προς τον Θεό (14,6). Εξάλλου, ο Παράκλητος στο Δ' Ευαγγ. δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο συνεχιστής του έργου του Σωτήρα, όταν αυτός ανέβηκε στον Πατέρα του (Περί των ανωτέρω βλ. R. Brown, I, ό.π. σελ. LIII-LIV).

Ένα από τα κύρια προβλήματα που προκαλείται από την πρόταση αυτών ή παρόμοιων προϋποθέσεων στο κατά Ιωάννην είναι το ζήτημα της ιστορικότητας της ευαγγελικής ιστορίας. Το θέμα αυτό μας απασχόλησε και πιο πριν και θα μας απασχολήσει πολλάκις μέσα στο Υπόμνημα. Εδώ απλώς αναφερόμαστε στη γενικότερη θεώρησή του από τον Bultmann κ.ά. Όταν κάποιος μελετητής έχει θέα της ιστορίας σε άμεση συνεχή σχέση με κάποιο σχήμα υπεριστορικών δυνάμεων, είναι φυσικό να νιώθει πως δεν έχει κάτι στέρεο κάτω από τα πόδια του. Ο Bultmann τέμνει δική του γραμμή ως προς τη σχέση μυθολογίας και ιστορίας στο Δ' Ευαγγ., προχωρώντας σε μια διαφορετική θέαση του ζητήματος. Θεωρεί δηλ. το θέμα του Δ' Ευαγγ. ως μη ιστορικό καθεαυτό, που δίνει όμως νόημα στην ιστορία, είναι το αιώνιο που δίνει νόημα στον χρόνο, ο Θεός που δίνει έννοια στην ανθρώπινη ύπαρξη σώζοντάς την. Η ειδική τεχνική περί του πώς συντελείται τούτο είναι η τεχνική

του ερμηνευτή, κατά την οποία το μη ιστορικό εισχωρεί σ' αυτά που παραδεχόμαστε ως ιστορικά δεδομένα, κι έτσι ο ιστορικός παράγοντας συνυφαίνεται μέσα σ' αυτό που φαίνεται ως μη ιστορικό (βλ. Bultmann, *Υπόμνημα*, σελ. 129).

Είναι ως εκ τούτου φανερό ότι ο Bultmann θέτει κάποιες προϋποθέσεις για την αποδοχή των απόψεων του, όπως είναι η επίδραση της Μανδαϊκής παράδοσης μέσω των μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή.

Και στα κείμενα αυτά κεντρική θέση κατέχει η διδασκαλία περί «αρχέτυπου ανθρώπου» και τα περί της πτώσης αυτού του ανθρώπου, περίπου έτσι όπως τη βρίσκουμε και στα Ερμητικά Κείμενα (Ποιμάνδρης, 12-15). Αν έτσι έχουν τα πράγματα έχει γενικότερο ενδιαφέρον, γιατί έτσι βλέπουμε την έκταση που είχαν πάρει τέτοιες διδασκαλίες, καθώς και το πόσο κοντά βρίσκονται στα Γνωστικά συστήματα σκέψης.

Ποιμάνδρης: «Νους ο πατήρ των όλων, ζωή και φως, εγέννησεν άνθρωπον ίσον προς εαυτόν, τον οποίον ηγάπα ως να ήτο μοναδικόν του τέκνον, διότι ήτο πολύ όμορφος, αφού έφερε την εικόνα του πατέρα του. Αληθινά γι' αυτό τον αγαπούσε, την δική του μορφή και παρέδωσε εις αυτόν όλα του τα δημιουργήματα. Κι όταν ο άνθρωπος θεώρησε την κτίση του Δημιουργού που έκαμε διά του πυρός, επιθύμησε κι ο ίδιος να δημιουργήσει και του επετράπη να κάνει έτσι από τον πατέρα του. Κι αυτός που είχε κάθε εξουσία επί του κόσμου των θνητών όντων και των άλογων κτισμάτων, κοίταζε κάτω, μέσω του πλαισίου των κύκλων, σπάζοντας την καμπύλη του ουρανού, κι έδειξε την ωραία μορφή του Θεού στην προς τα κάτω φερόμενη Φύση. Όταν είδε η Φύση αυτόν που είχε εν εαυτή, την χωρίς ψεγάδι ωραιότητα και όλη την εξουσία επί των κυβερνώντων και τη μορφή του Θεού, χαμογέλασε με αγάπη επειδή έκρινε την εικόνα του ανθρώπου εξαιρετα όμορφη καθώς αντανακλούσε στο νερό και η σκιά του επί της γης... (την αγάπησε και επιθύμησε να κατοικήσει εκεί. Με τη θέληση ήλθε και η πράξη κι έτσι κατοίκησε τη μη λογική μορφή). Αλλά η Φύση όταν δέχθηκε αυτόν που αγαπούσε, εξ ολοκλήρου τον εναγκαλίσθηκε, κι έτσι ενώθηκαν γιατί αγαπήθηκαν.

»Και γι' αυτό το λόγο, μόνος μεταξύ όλων των επί γης δημιουργημάτων ο άνθρωπος είναι δίπλευρος. Θνητός εξαιτίας του σώματος, αθάνατος λόγω του ουσιώδους Ανθρώπου που φέρει εντός. Γιατί ενώ είναι



αθάνατος και έχει πάνω σε όλα εξουσία, υφίσταται τους όρους του θανάτου, αφού υποκείται στη Μοίρα. Αν και είναι λοιπόν υπεράνω του πλαισίου των κύκλων, έχει υποδουλωθεί σ' αυτή και παρότι έχει δύο φύλα, αφού προήλθε από πατέρα με δύο φύλα και δεν υπόκειται στον ύπνο, αφού δεν προήλθε από κάποιον υποκείμενο στον ύπνο...». «Όταν διαλυθεί το σώμα του ανθρώπου και αποβάλλει ό,τι αδύνατο έχει, τότε κατευθύνεται τροχάδην ψηλά μέσα από το πλαίσιο των σφαιρών. Σε κάθε μια από τις σφαίρες παραδίδει και κάτι που συνιστούσε κάποια του αδυναμία... Τότε, απαλλαγμένος απ' όλες τις κακές ποιότητες που οι σφαίρες είχαν κατεργασθεί μέσα του, ο άνθρωπος φθάνει την ογδοατική φύση, έχοντας απλώς τη δική του δύναμη, με τα άλλα όντα υμνεί τον Πατέρα και όλοι οι παρόντες χαίρονται όλοι μαζί για την παρουσία του... Και τότε, κατά τάξη, ανέρχονται στον πατέρα, παραδίδονται στις δυνάμεις κι αφού γίνουν και οι ίδιοι δυνάμεις εισέρχονται εντός του Θεού. Αυτό είναι το ευτυχές τέλος εκείνων που αποκτούν γνώση, δηλ. πώς να γίνουν Θεοί...». Στο κείμενο αυτό του Ποιμάνδρη είναι προφανής η ύπαρξη του ουράνιου ανθρώπου, ο οποίος ως Σωτήρας κατέρχεται στα δημιουργήματα και τα βοηθάει έτσι ώστε να αναλάβουν τη διαδικασία της δικής τους ανόδου και της μετά του Θεού ένωσης.

Με λίγα λόγια και κατά αφηγηματικό τρόπο θα παρουσιάσουμε τα παραμυθώδη αλλά όμοια περί Πρώτου Ανθρώπου, περί της πτώσεως, της ανόδου ημών εις τον ουρανό, κατά τα Μανδαϊκά κείμενα, που δεν είναι φιλοσοφικά έργα, όπως τα Ερμητικά, αλλά απλοϊκά λαϊκά θρησκευτικά αναγνώσματα. Στο «Βιβλίο του Ιωάννη» ο Βαπτιστής παρουσιάζεται με το όνομα Ενώς και ως ο ουράνιος άνθρωπος. Σ' αυτό, λοιπόν, ο Ενώς (Ιωάννης Βαπτιστής) παρουσιάζεται ως σωτήρας επί της γης, εμφανίζεται μάλιστα στα Ιεροσόλυμα, την ίδια εποχή με τον Ιησού. Εκεί έκανε διάφορες θαυματουργικές πράξεις, ενώ οι Ιουδαίοι κατορθώνουν να τον αποκαλύψουν ως απατεώνα. Ο Ενώς, αντίθετα, θαυματουργεί, κηρύττει, κάνει 360 ή 366 μαθητές και μετά τα κατορθώματα αυτά ανέρχεται στη σφαίρα «της ζωής», στον Πατέρα του, ο οποίος τον επιφορτίζει να καταστρέψει τα Ιεροσόλυμα, κάτι που εκτελεί με τη μορφή ενός λευκού αγγέλου. Ο «Ενώς» κατοικεί πάνω σ' ένα σύννεφο και με ανθρώπινη μορφή περπατάει πάνω στη γη. Οι γονείς του θείου

Βαπτιστή (99 και 88) ήσαν προβεβηκότες κατά την ηλικία, όταν τον πήραν από την έρημο του Ιορδάνη και τον έβαλαν στη γαστέρα της Ελισάβετ για να γεννηθεί. Το κήρυγμα του Βαπτιστή-Ενώς είχε κέντρο το ίδιο το πρόσωπο του Σωτήρα: «Διά του λόγου του Πατρός μου δίδω φως και διά του ύμνου του Δημιουργού έχω ελευθερώσει την ψυχή μου από τον κόσμο... δεν έκτισα σπίτι στην Ιουδαία ούτε θρόνο στα Ιεροσόλυμα». Σε γράμμα του παρουσιάζει την ημέρα της Κρίσεως (αντίθετα με τα Ευαγγέλια μας) ως ημέρα γιορτής και ρωτάει για τον εαυτό του: υπάρχει κανείς μεγαλύτερος από εμέ; Όταν έρχεται ο Ιησούς να βαπτισθεί τον διώχνει αρχικά ως απατεώνα, αλλά κατόπιν τον δέχεται και τον βαπτίζει.

Σε άλλη συνάφεια, περιγράφεται η εκδίωξη των Μαθητών του Βαπτιστή Μανδαίων από τη Συναγωγή. Ένας άγγελος τότε καταστρέφει τα Ιεροσόλυμα και φέρνει τα καλά νέα στους Μανδαίους οπαδούς του Βαπτιστή λέγοντας: «Εγώ είμαι ο καλός άγγελος, γιατί αυτός ο Ενώς είναι ο «Πρώτος Άνθρωπος» ονομάζεται πολλές φορές «Άνθρωπος». Οι Μανδαίοι είχαν έναν κοσμολογικό μύθο κατά τον οποίο ο υλικός κόσμος δημιουργήθηκε από ανάμειξη του φωτός με το σκότος. Το σώμα μας ανήκει στο σκοτεινό κόσμο, η ψυχή μας όμως προέρχεται από το βασίλειο του φωτός. Η διαπίστωση αυτή απαιτεί από τον άνθρωπο, αν και αιχμάλωτο του σκότους επί της γης, να λυτρωθεί από αυτή την αιχμαλωσία, ώστε να επιτύχει τον αληθινό του προορισμό ως τέκνο του φωτός.

Κατά τη σωτηριολογία των Μανδαϊκών κειμένων, ο υπέρτατος κύριος του Φωτός αποστέλλει στη γη τον Υιό του, την εικόνα του με ανθρώπινη μορφή –τον Ενώς– ώστε να θυμίσει στους ανθρώπους την ουράνια πατρίδα τους. Όταν αυτό τελείωσε, ο Υιός επέστρεψε στους ουρανούς ανοίγοντας έτσι το δρόμο να τον ακολουθήσουν όσοι πίστευαν στη διδασκαλία του. Όταν τέτοιοι πιστοί πεθάνουν, ο Υιός συλλέγει τους «σπινθήρες του φωτός» και όταν όλοι οι πιστοί επιστρέψουν στον ουρανό, το δράμα αυτό τελειώνει.

Από τους πιστούς, όταν δέχονται αυτή τη διδαχή, ζητείται οπωσδήποτε το Βάπτισμα προς αποβολή πάσης ακαθαρσίας, ενώ η περιβολή με άσπρο χιτώνα μετά το Βάπτισμα δηλώνει την καθαρότητα του βίου

προς την οποία συντάσσεται ο νεοβαπτισμένος. Εδώ θα τελειώσουν αυτά που έχω να πω για τους Μανδαίους. Δεν μπορεί και αν υπήρξε, να προσδιορισθεί η σχέση Βαπτιστή-Μανδαίων εγγύτερα, γιατί δεν βοηθούν οι πηγές.

Ο R. Brown απορρίπτει τις σχετικές προτάσεις του Bultmann αλλά δεν φαίνεται να μπορεί να τις αγνοήσει παντελώς, αν και δεν μπορούν, βέβαια, να γίνουν δεκτές με τα στοιχεία υποστήριξης τους που υπάρχουν. Αντί του γνωστικού αυτού σωτηριολογικού μύθου ο Brown προτείνει μια εξελληνισμένη διδασκαλία περί «Σοφίας» που βρίσκουμε στην Π.Δ. Η άποψη αυτή επανειλημμένως χαρακτηρίζεται ως επαρκής να απαντήσει στα προβλήματα που αντιμετωπίζονται από τον πρώιμο Ανατολικό Γνωστικισμό σαν αυτό του Φίλωνα. Βέβαια είναι σωστό ότι η Σοφία προσωποποιείται και μετατρέπεται σε χειραγωγό του ανθρώπου και υπό Ελληνική επίδραση σε Λόγο Θεού από τον Φίλωνα (δημιουργικό και αποκαλυπτικό) και αυτό τονίζεται πολλάκις από τον Brown. Και έτσι όμως πάλι δεν φαίνεται να αντιμετωπίζεται επαρκώς η σωτηριολογική και απολυτρωτική πλευρά του ρόλου του Λόγου στην Ιωάννεια θεολογία, που είναι η σημαντικότερη συνιστώσα του θέματος. Άλλη δυσκολία για να συζητηθεί η επίδραση του Γνωστικισμού επί του Βαπτιστή π.χ. προβάλλεται σε μια σειρά από αντιρρήσεις που στηρίζονται στην περίπτωση των Εσσαίων του Qumran. Διερωτώμεθα όμως: είναι δυνατό να συνδέσουμε τα περί Αποκαλυπτή και Σωτήρα του Δ' Ευαγγ. προς τα κείμενα του Qumran; Κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. Περί του Qumran αποδείχθηκε ότι πρόκειται για ιδιότυπη αλλά καθαρώς αποκαλυπτική-εσχατολογική ιουδαϊκή αίρεση. Η απάντηση στο σχετικό ερώτημα που τίθεται είναι ότι οι Εσσαίοι, σύμφωνα με τα κείμενά τους, είχαν πράγματι διαφορετικούς τύπους άσκησης της θρησκείας από τους γνωστούς ιουδαϊκούς της εποχής εκείνης. Υπήρχαν κάποια στοιχεία που δεν ήταν κοινά σε όλο τον Ιουδαϊσμό. Ο τύπος θρησκευτικότητας του «Δαμασκηνού Κώδικα», που σχετίζεται με «λαϊκούς» οπουδήποτε διαβιούντες Εσσαίους, έχει ή δεν έχει ουσιώδεις διαφορές από το «Εγχειρίδιον Πειθαρχίας»; Μπορούμε δικαιολογημένα να συζητούμε ότι ο Βαπτιστής έπρεπε να μοιάζει στους Εσσαίους; Ξέρουμε όμως πως η έρημος

της Ιουδαίας ήταν κατοικημένη από διάφορων ειδών εκατοντάδες ερημίτες (ενώ για ένα ή δύο εξ αυτών μας δίνει πληροφορίες ο Ιώσηπος).

Άλλωστε το όλο εσχατολογικό σκηνικό του Τελικού Πολέμου και των ηγετικών μεσσιανικών προσώπων που έχουμε στα κείμενα του Qumran είναι ξένα προς τον Δ' Ευαγγελιστή, ο οποίος αναμφισβήτητα χρησιμοποιεί μεγάλο μέρος από το λεξιλόγιο των Εσσαίων. Αυτό βεβαίως σημαίνει γνωριμία με την αίρεση κάποιας μορφής (φως-σκότος, αλήθεια-ψεύδος, το πνεύμα της αλήθειας-το πνεύμα της πλάνης, κ.τ.λ.). Η βαθιά πνευματικότητα από τη μια και η αποστροφή προς το ιερατικό κέντρο των Ιουδαίων από την άλλη. Όλα αυτά έχουν φυσικά ενδιαφέρον. Τι μπορούμε όμως να βγάλουμε από το Qumran ως προς τη χριστολογία, τη σωτηριολογία, την ήδη πραγματοποιηθείσα εσχατολογία του Δ' Ευαγγ.; Η απάντηση είναι τιποτα. Αν τα περί επίδρασης των Μανδαϊκών κειμένων είτε επί του Βαπτιστή είτε επί του Δ' Ευαγγ. χρήζουν ασφαλώς πρόσθετων αποδείξεων και η αντιπροβαλλόμενη περί «Σοφίας» παλαιοδιαθηκική άποψη υστερεί στο σωτηριολογικό τομέα ως προς τα διαπιστευτήριά της, αυτό σημαίνει ότι η έρευνα προσδοκά τον ερχομό κάποιων νέων στοιχείων για την απόκτηση κάποιας βεβαιότητας. Αυτό που για μας θεωρείται εδώ επιτακτικό είναι κυρίως η ενημέρωση του Έλληνα αναγνώστη σχετικά με το πού περίπου βρίσκονται τα πράγματα ως προς το ανθρώπινο υπόβαθρο ερμηνείας του κατά Ιωάννην. Αυτόν το σκοπό της ενημέρωσης έχει και ό,τι ακολουθεί περί μυστικιστικών στοιχείων στην ερμηνεία της Βίβλου από τους Ραββίνους, δηλ. περί της παράδοσης "Merkaba". Ας σημειωθεί επίσης ότι όλα αυτά, και αν δεν μας βοηθούν να εξηγήσουμε σήμερα επαρκώς τούτο ή εκείνο το επιμέρους στοιχείο, μας δίνουν το χαρακτήρα μιας πνευματικής ατμόσφαιρας, η οποία οπωσδήποτε βοηθάει γενικότερα να καταλάβουμε πληρέστερα κάποια ζητήματα του κατά Ιωάννην.

#### 7. Έχει η Ραββινική φιλολογία επηρεάσει το Δ' ευαγγέλιο;

Θα κλείσουμε τα μακρά αυτά Εισαγωγικά εξετάζοντας ποια επίδραση τυχόν μπορεί να άσκησε ένας κλάδος της ραββινικής ερμηνείας της Π. Διαθήκης που είχε έκδηλο το χαρακτήρα κάποιου Μυστικισμού.

Πρόκειται για τα καλούμενα Ραββινικά Ερμηνευτικά Midrashim. Βλ. σχετικώς το έργο του G. F. Moore, *Judaism*, ό.π. και των Starck-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (1922-28). Συνοπτική έκθεση του θέματος βλ. στον C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, σελ. 74 εξ. ως προς κυρίως τα θέματα Νόμος, Μεσσίας και Το όνομα του Θεού.

Όπως ήδη αλλού σημειώθηκε, το Δ' Ευαγγ. παρουσιάζει πολλούς αραμαϊσμούς ή, κατ' άλλους, εβραϊσμούς (Burney, Torrey, Matthew Black Schlatter) κι αυτό δικαιολογεί επαρκώς την ιδιαίτερη εδώ αναφορά στο Ραββινικό Ιουδαϊσμό. Ο Hugo Odeberg, που κυρίως χρησιμοποιούμε στο κεφάλαιο αυτό, είναι ενδεχομένως ακραίος. Τον χρησιμοποιούμε εμείς εδώ, γιατί οι ερμηνείες του παρουσιάζουν κατά πολύ έντονο αλλά και ανάγλυφο τρόπο τις τυχόν σχέσεις του Ιωάννη προς ερμηνείες της Βίβλου από μυστικά ρεύματα μέσα στο Ραββινικό Ιουδαϊσμό. Όπως σημειώνει στην εισαγωγή του βιβλίου του ο Hugo Odeberg, ο πρώτος Ιουδαϊκός Μυστικισμός εμφανίστηκε εντός των πλαισίων του Ραββινικού Ιουδαϊσμού και αυτού τη γλώσσα και τη γενική φρασεολογία χρησιμοποιεί. Σε σχέση όμως με κεντρικά ή δομικά στοιχεία βρέθηκε πως μια πλευρά του στηρίζεται, κατά τον Odeberg, σε κάτι σαν τον Μανδαϊσμό και στρέφεται γι' αυτό εναντίον του Ραββινισμού. Εξάλλου, αρκετά χρόνια μετά τον Odeberg, ο Peter Borgen έγραψε τα έργα *Bread from Heaven, an exegetical study of the concept Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*, Leiden, E.J. Brill, 1981· *Supplements to Novum Testamentum*, vol. X· *The Unity of the Discourse in John 6*, ZNW 50 (1959), σελ. 277· *Observations on the Midrashic Character of John 6*, ZNW 54 (1963), 232-240.

Μόνο μερικά παραδείγματα και επί του θέματος αυτού θα δώσουμε από τη σχετική βιβλιογραφία. Όποιος θέλει κάτι περισσότερο, εκτός από τα παραπάνω βλ. και Wayne Meeks, *The Prophet King. Moses Tradition and the Johannine Christology*, Leiden, Brill, 1967, ιδιαίτερα το κεφ. IV: ο Μωσής ως προφήτης και βασιλεύς στη Ραββινική Haggada, σελ. 176-215. Ο Meeks ξεκινάει με την προσπάθεια να εννοήσουμε το χωρίο Ιω. 6,14-15 που συνδέεται με τον πολλαπλασιασμό των άρτων στην έρημο (6,5-14): «Οι ουν άνθρωποι οι ιδόντες ο εποίη-

σεν σημείον έλεγον ότι ούτος εστίν αληθώς ο προφήτης ο ερχόμενος εις τον κόσμον. Ιησούς ουν γνους ότι μέλλουσιν έρχεσθαι και αρπάζειν αυτόν ίνα ποιήσωσιν βασιλέα...». Παρατηρείται ότι ενώ στα χωρία 1,21-24· 7,38-52 οι όροι Χριστός και Προφήτης διακρίνονται απ' αλλήλων, στο προκείμενο όμως χωρίο βασιλεύς και προφήτης ταυτίζονται. Πολύ σωστά ο Meeks καταφεύγει στο πρότυπο του Μωσή για μια τέτοια ταύτιση, αυτό όμως γίνεται μέσω της ραββινικής ερμηνείας του Δευτερονομίου 34,10, όπου η αποκάλυψη στο Σινά εκλαμβάνεται ως άνοδος στον ουρανό, όπου έμαθε ο Μωσής μυστικά που δεν αποκαλύφθηκαν σε κανένα προφήτη. Δεν θα ασχοληθούμε εδώ ούτε με αυτό ούτε με το ότι ο Μωσής αναδείχθηκε ο μοναδικός μεσίτης και συνήγορος του Ισραήλ προ του Γιαχβέ. Θα ασχοληθούμε με το θέμα των ανόδων του στον ουρανό και με αυτό της εσχατολογικής του δραστηριότητας.

Παραλληλίζεται η στέψη του ως βασιλέα με εκείνη του Ενώχ-Metatron (στον 3 Ενώχ), όπου ο Metatron λέει: «Ναι έκανε βασιλικό στεφάνι για εμένα, όπου στερέωσε 49 πολύτιμες πέτρες που έλαμπαν σαν το φως του ηλιακού κύκλου. Γιατί η λάμψη του εκπέμπονταν και προς τις τέσσερις κατευθύνσεις του Arabeth Ragia (του υψηλότερου των 7 ουρανών) και προς τις τέσσερις κατευθύνσεις του κόσμου. Και το έθεσε επί της κεφαλής μου». Στο Midrash Tanhuma διασώζεται ότι και ο Μωσής δέχθηκε του Θεού το στέμμα, που ταυτίζεται με τα «κέρατα του φωτός» που ξεχύνονταν από το πρόσωπο του Μωσή.

Την άνοδο στον ουρανό προετοίμασε κατάλληλα η παραμονή του στο όρος Σινά. Ο ραββί Νάθαν λέει: «Γιατί ο Μωσής έπρεπε να περιμένει έξι ολόκληρες ημέρες πριν έλθει ο Λόγος να σταθεί επ' αυτού; Γιατί έτσι θα μπορούσε να καθαρισθούν τα έντερά του από κάθε τροφή και ποτό, πριν καθαγιασθεί και γίνει όπως τα υπηρετικά αγγελικά πνεύματα». Κατά την ομόφωνη γνώμη της Haggada, ο Μωσής δεν είχε συζυγικές σχέσεις, γιατί, σύμφωνα με τον Φίλωνα και τις Ραββινικές πηγές, έτσι ήθελε να εξασφαλίσει την ετοιμότητά του να δεχθεί θείες αποκαλύψεις. Στο δραματικό έργο του Αλεξανδρέα Ιεζεκιήλ «Η Έξοδος» περιγράφεται στο τέλος, σε όνειρο, η στέψη του Μωσή ως Προφήτη-Βασιλιά. Ο Gaster θεωρεί τα ουράνια ταξίδια του Μωσή που μνημονεύει το «Gedulal Mosheh» ως ανήκοντα «στις αρχαιότερες σωζόμενες

αποκαλύψεις». Εντούτοις, ο Scholem (*Major Trends in Jewish Mysticism*, N. York, 1946) έδειξε ότι δεν δικαιολογείται ο όποιος σκεπτικισμός σχετικά με το μυστικισμό που συνδέεται με τη Merkabah και με τα Helakot (βλ. έργο του, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, N. York: *The Jewish Theol. Semin. of America*, 1960).

Η σχέση της μορφής του Μωυσή προς την εσχατολογία σ' αυτού του είδους την περί αυτού Haggada αποκτάει ενδιαφέρον όταν δεν παρουσιάζεται μόνο ως εσχατολογικός προφήτης αλλά και ως Βασιλιάς-Μεσσίας. Ο Meeks ως τυπικό επί του θέματος παραθέτει το σχόλιο στον Εκκλησιαστή 1,28: «Ο Ραββί Berekiyah έλεγε στο όνομα του R. Isaac: Όπως ήταν ο πρώτος λυτρωτής έτσι θα είναι και ο τελευταίος. Τι έχει διατυπωθεί περί του πρότερου λυτρωτή; Αναλαβών δε Μωυσής την γυναίκα και τα παιδιά ανεβίβασεν αυτά επί το υποζύγιον (Εξοδ. 4, 20). Παρόμοια θα γίνει με τον τελικό λυτρωτή όπως εγράφη, «Πραής και επιβεβηκώς επί όνον» (Ζαχαρ. 9, 9). Όπως ο πρώτος λυτρωτής έκανε μάννα να κατέλθει, όπως εγράφη, «Ιδού εγώ ύω υμίν άρτους εκ του ουρανού προς χάριν σου» (Εξοδ. 16, 4), έτσι και ο τελικός λυτρωτής θα κάνει μάννα να κατέβει, ως έχει γραφεί: «Υπεραρθρήσεται... ο καρπός αυτού εν τη χώρα» (Ψαλ. 72, 16). Όπως ο προηγούμενος λυτρωτής έκανε να ανέβει μια πηγή, έτσι και ο τελευταίος λυτρωτής θα ανεβάσει νερό ως γέγραπται: «Και πηγή εξ οίκου Κυρίου και ποτιεί τον χειμάρρουν των σχοίνων» (Ιωήλ 4, 18). Πιο ενδιαφέρουσα στις ίδιες αυτές ραββινικές παραδόσεις εμφανίζεται η άποψη πως ο Μωυσής θα εμφανισθεί στην έρημο για να οδηγήσει τη γενεά της ερήμου στη γη της επαγγελίας. Έτσι τα Παλαιστινιακά Ταργουμίμ στο Δευτερ. 33, 21 περιγράφουν το θαυμάσιο σπήλαιο που ετοιμάσθηκε για την ταφή του Μωυσή, όπου θα μείνει κρυμμένος για την εκτέλεση του μελλοντικού του έργου, γιατί: «όπως εισήλθε και εξήλθε επικεφαλής του λαού σ' αυτόν τον κόσμο, έτσι θα εισέλθει και θα εξέλθει εις τον ερχόμενο κόσμο».

Άλλο ένα κείμενο περί του πώς είναι δυνατή η σχέση μεταξύ του εσχατολογικού ρόλου του Μωυσή και εκείνου του Βασιλιά-Μεσσία φαίνεται από το αποσπασματικό Παλαιστινό Ταργούμ στο Εξοδ. 12, 42: «Τέσσερις νύχτες αναφέρονται στο Βιβλίο Αναμνηστικών Υπομνημά-

των (Book of Memorial). Πρώτη νύχτα, όταν ο Λόγος του Κυρίου αποκαλύφθηκε επί του κόσμου καθώς δημιουργήθηκε... Δεύτερη νύχτα, όταν ο Λόγος του Κυρίου αποκαλύφθηκε στον Αβραάμ μεταξύ των διισταμένων μερών... Η τρίτη νύχτα, όταν ο Λόγος του Κυρίου αποκαλύφθηκε επί των Mizrae, κατά την διαίρεση της νύχτας... Η τέταρτη νύχτα, όταν το τέλος του αιώνας θα έχει συμπληρωθεί, ώστε να διάλυθεί, να καταστραφούν τα δεσμά της κακίας και να σπάσει ο σιδερένιος ζυγός. Ο Μωυσής [έρχεται] από το μέσον της ερήμου αλλ' ο βασιλιάς Meshiha [έρχεται] από το μέσον της Ρώμης. Το σύννεφο [προηγείται] εκείνου του ενός και θα πάει προ τούτου του ενός και ο Λόγος του Κυρίου θα οδηγεί μεταξύ των δύο και θα προχωρήσουν μαζί» (βλ. Meeks ό.π. σελ. 213-214).

Θα προχωρήσουμε λίγο περισσότερο στο συσχετισμό χωρίων στο Δ' Ευαγγ. με κάποια άλλα προτεινόμενα ως παράλληλα στη Ραββινική Φιλολογία. Ερχόμαστε π.χ. στην ερμηνεία του χωρίου Ιω. 1, 51: «και λέγει αυτό: αμήν αμήν λέγω υμίν, όψεσθε τον ουρανό ανεωγότα και τους αγγέλους του θεού αναβαίνοντας και καταβαίνοντας επί τον υιόν του ανθρώπου», όπου, σχετικά με τη σκάλα του Ιακώβ, ο Φύλων (De Somnis, I, 23) την ερμηνεύει με την απλή έννοια της επικοινωνίας ουρανού και γης. Ως το μόνο παράλληλο προς το Δ' Ευαγγ. ο Hugo Odeberg προτείνει τη μυστική έννοια του Metatron [άρματος] ως της σκάλας του Ιακώβ μεταξύ ουρανού και γης (στον 3 Ενώχ) με την έννοια της σωτηρίας διά της μυστικής οδού.

Ο Odeberg όμως προσθέτει, όπως πιστεύει, κάτι κάπως εγγύτερα παράλληλο από τα Μανδαϊκά κείμενα (ό.π., σελ. 41): «Ο Manda d' Hayye είπε στον πολύ Μέγα και ισχυρό M'n': όταν θα σε αναζητήσω ποιον θα δουν τα μάτια μου; Και όταν είμαι κάτω από πίεση ποιον θα εμπιστευθώ; Τον Εσώτατό μου, που ήταν μαζί σου, με τι θα τον υποστηρίξω;. Ο M'n' απάντησε με μεγαλοπρέπεια και είπε στον Manda d' Hayye: δεν θα χωρισθείτε από εμάς, θα είμεθα μαζί σας, όλα όσα λέγατε ίστανται στέρα προ ημών. Και ημείς είμεθα μεθ' υμών, γιατί η ζωή είναι πλήρης εύνοιας προς εσάς. Δημιούργησε για σας βοηθούς, έφτιαξε για σας ήμερα και δυνατά Uthras (αγγέλους) για να είναι βοηθοί σας. Τότε αυτή (η ζωή) δημιούργησε προς χάρη σου βοηθούς, γλυ-

κείς και ισχυρούς Uthras (αγγέλους) για να εγκατασταθούν εκεί (δηλ. στον κατώτερο κόσμο ως τέκνα σου. Τα τέκνα σου θα κάνουν ακουστή τη φωνή της ζωής». Αυτά σχετικώς με τον «ανεωγότα» ουρανό και τους «αγγέλους του Θεού αναβαίνοντας και καταβαίνοντας επί τον υιόν του ανθρώπου» που παραθέτει ο Odeberg.

Στο χωρίο 2, 25: «διά το αυτόν γινώσκειν πάντα και ότι ου χρείαν είχε ίνα τις μαρτυρήσει περί του ανθρώπου», ο H. Odeberg (ό.π., σελ. 45): «Ο Άγιος, ευλογημένος ας είναι, αποκάλυψε σ' εμέ (τον Metatron) από τον καιρό εκείνο όλα τα μυστήρια της Tora και όλα τα μυστικά της Σοφίας και όλα τα βάθη της τέλειας Tora (Ψλ. 19, 8) και όλες τις σκέψεις των καρδιών των δημιουργημάτων και όλα τα μυστικά του σύμπαντος και όλα τα μυστικά της Δημιουργίας αποκαλύφθηκαν ενώπιον μου με τον τρόπο που είναι αποκεκαλυμμένα ενώπιον του Ποιητή της Δημιουργίας (και παρατηρούσα εντατικά κοιτώντας τα μυστικά του βάθους και του θαυμαστού μυστηρίου). Πριν άνθρωπος σκεφθεί μυστικά, εγώ έβλεπα (τη σκέψη του) και πριν άνθρωπος κάνει κάτι, εγώ το έβλεπα. Και δεν υπήρχε κάτι άνω ούτε στα βάθη του κόσμου κρυμμένο από μένα». Όπως σχολιάζει και ο Odeberg, εδώ ο Metatron των Ραββίνων γνωρίζει «τι έστιν εν τω ανθρώπω», γνωρίζει τις σκέψεις τους και τι έχουν στην καρδιά τους (είναι καρδιογνώστης).

Πράγματι εκπλήσσεται κανείς ενίοτε από τα παράλληλα που συγκεντρώνει ο Odeberg σε κείμενα πολύ ιδιωματικά στο Δ' Ευαγγ. όπως π.χ. το Ιω. 5, 19-29. Εκφράσεις όπως: «έχει ζωήν αιώνιον και εις κρίσιν ουκ έρχεται», «ούτως και τω Υιώ έδωκεν ζωήν έχειν εν εαυτώ και εξουσίαν έδωκεν αυτώ κρίσιν ποιείν», «εις ανάστασιν ζωής... εις ανάστασιν κρίσεως», βρίσκονται όχι μόνο στις Ωδές Σολομώντος ή σε Μανδαϊκά κείμενα, αλλά πάρα πολύ καθαρά επίσης σε Σαμαρειτικές παραδόσεις (βλ. ό.π., σελ. 207-211), στην Απόκρυφη Ιουδαϊκή φιλολογία και εν συνεχεία στις Ραββινικές Μιδρασικές Ιουδαϊκές πηγές. Γράφει συμπερασματικά ο Odeberg: «Είναι αξιοσημείωτο (1) πως στις σπάνιες πηγές του Σαμαρειτικού και Ιουδαϊκού Μυστικισμού ή Γνωστικισμού απαιτούμε «έναν όμοιο σωτηριολογικό-μυστικισμό», (2) πως είμαστε πράγματι σε θέση να αποδείξουμε πως υπήρχαν ήδη κατά τον πρώτο και δεύτερο αιώνα π.Χ. στον Ιουδαϊσμό, που εκινείτο εντός των πλαι-

σίων της Ραββινικής παράδοσης, αρκετοί κύκλοι χαρακτήρα μυστικού – σωτηριώδους και (3) ότι κάποιοι απ' αυτούς σε ιδέες και εκφράσεις ήσαν στενά δεμένοι με το Μανδαϊκό Μυστικισμό. Βέβαια, αυτά δεν σημαίνουν ότι ο Ιωάννης ταυτίζεται ή προέρχεται από κάποια πηγή σαν αυτές, κι ακόμα λιγότερο από Ραββινικούς κύκλους, αλλά οι περί ων πρόκειται πηγές μας παραδίδουν παράλληλα προς τον Δ' Ευαγγελιστή φαινόμενα και καθιστούν δυνατό να ξεχωρίσουμε την παραπλήσια θέση του Ιωάννη σε σχέση με τον Παλαιστινό Μυστικισμό» (ό.π. σελ. 216).

Η παράγραφος αυτή θα κλείσει με καταγραφή κάποιων παραλλήλων στο κείμενο του Ιω. κεφ.10,1-18. Δεν έχει νόημα η παράθεση περισσότερων παραλλήλων. Αν αυτά έπεισαν τον αναγνώστη περί συγγενούς ατμόσφαιρας, έχει καλώς, το να προσθεθούν κάποια ακόμη θα ζημιώσει περισσότερο στη δομή αυτού εδώ του βιβλίου. Περί της «Θύρας» έχουμε ενδιαφέρον παράλληλο στις Ωδές Σολομώντος 17,6 εξ: 6. «Και πάντες οι ιδόντες με εξεπλάγησαν και ελογίσθην υπ' αυτών ως ξένος» (δεν του άνοιγαν δηλ.).

7. *Και ο ειδώς με και εγείρας με είναι ο Ύψιστος εν πάση τη τελειότητι Αυτού και εδόξασέ με διά της αγαθότητάς του και ύψωσε τον νουν μου εις το ύψος της αλήθειας.*  
 8. *Και εκείθεν έδειξέ μοι την οδόν των ιχνών Του και ήνοιξε τας θύρας τας κεκλεισμένας.*  
 9. *Και έθραυσε μοχλούς σιδηρούς και ο σίδηρός μου ετάκη και διελύθη ενώπιον μου.*  
 10. *Ουδέν εφάνη κλειστόν εις εμέ διότι εγώ ήμην η θύρα του παντός.*

Το πρόσωπο που μιλάει στην Ωδή 42, 4 εξ. είναι ο Χριστός και μιλάει για τον άδικο θάνατό του, τους διώκτες του, τον αγαθό κληρο των πιστών και περί της εις Άδου καθόδου του με τα γενόμενα εκεί:

21. *Και οι έχοντες αποθάνει ήλθον πρός με και έκραζαν και είπον: Υιέ του Θεού γενού εφ' ημάς*

και ποιήσον μεθ' ημών κατά το έλεός Σου.

22. Και εξάγαγε υμάς εκ των δεσμών του σκότους

και άνοιζον ημίν την θύραν

δι' ης θα έλθωμεν προς Σε.

23. Διότι βλέπομεν ότι ο θάνατος ημών

ουχ ήψατό Σου.

Ας επιτραπεί όμως η μνεία ότι και στην Ginza των Μανδαίων (XI 264, 6-9) απαντάται ολόκληρος αριθμός κειμένων σχετικών με τη Θύρα και την Οδό: «Κάθε ημέρα τα μάτια μου κοιτάζουν προς την οδό που περιπατούν οι αδελφοί μου και προς το στενό μονοπάτι από το οποίο ο Manda d' Hayye έρχεται. Ατενίζω και ιδού η Θύρα του ουρανού που ανοίγεται». «Υμνοι πρόκειν στον Πρώτο των Πρώτων, στον Υιό του Μεγάλου Πρώτου, Ζωή, που γέννησε η Ζωή (και ήλθε προ αυτού) και τον εφοδίασε και τον έστειλε μέσα στον αιώνα. Εσύ ήλθες, άνοιξες τη θύρα, έφτιαξες και την οδό, τοποθέτησες το όριο και καθόρισες τη σύνδεση. Βοηθός, ηγέτης και σύντροφος υπήρξες εσύ για τη μεγάλη πορεία της Ζωής. Εσύ τον εισήγαγες σε κοινωνία με τη Ζωή, τον οικοδόμησες σε μια μεγάλη κατασκευή της αλήθειας και τον οδήγησες μέσα στη μεγάλη κατοικία του Φωτός και στον Οίκο της λαμπρότητας».

Θα κλείσουμε το θέμα περί της Θύρας με σύντομη μνεία σε χωρίο του Ιππολύτου (Refut. V 8, 23-27) το αναφερόμενο στο τι πίστευαν οι Ναασσηνοί Γνωστικοί περί Αναστάσεως: «...Και πάλιν, φησίν, εξαλούνται εκ των μνημείων οι νεκροί, τουτέστιν εκ των σωμάτων των χοϊκών αναγεννηθέντες πνευματικοί ου σαρκικοί. Αύτη, φησίν, εστίν η ανάστασις διά της πύλης γινομένη των ουρανών, δι' ης οι μη εισελθόντες, φησί, πάντες μένουσι νεκροί. Οι δε αυτοί, φησί, Φρύγες τον αυτόν τούτον πάλιν εκ μεταβολής λέγουσι Θεόν. Γίνεται γαρ, φησί, Θεός όταν εκ νεκρών αναστάς διά της τοιαύτης πύλης εισέρχεται εις τον ουρανόν. Ταύτην, φησί, την πύλην Παύλος οίδεν ο απόστολος... Περί τούτων, φησί, είρηκεν ο Σωτήρ· ουδείς δύναται ελθείν προς με, εάν μη τινά πέμψει ο Πατήρ μου ο ουράνιος». Στη συνέχεια δε εξηγεί πως αυτή η ανάσταση των ανθρώπων είναι η αναγέννησή τους από το θάνατο στη ζωή. «Αυτή είναι η ανάσταση που έρχεται διά της πύλης των ουρανών, από την ο-

ποία, αν δεν εισέλθουν, παραμένουν νεκροί! Έτσι ο άνθρωπος-θεός, όταν εκ νεκρών ανίσταται, εισέρχεται στον ουρανό διά της αυτής θύρας. Αυτή είναι η θύρα που πέρασε ο Παύλος όταν ανέβηκε στον τρίτον ουρανό κι εγνώρισε άρρητα μυστήρια. Περί αυτών, λέει, μίλησε και ο Σωτήρας: «ουδείς δύναται ελθείν προς με εάν μη ο Πατήρ ο πέμψας με εκύση αυτόν» (Ιω. 6, 44).

Η μάλλον για τα δικά μας δεδομένα πολύ μακρά αυτή Εισαγωγή θα τελειώσει με τη σύντομη ανασκόπηση που ακολουθεί. Στα Γενικά Εισαγωγικά την προσοχή μας συγκέντρωσαν εισαγωγικά προβλήματα ως προς το σκοπό του Δ' Ευαγγ., το συγγραφέα, τη σχέση του με τα Συνοπτικά Ευαγγέλια και άλλα παρόμοια. Τα θέματα αυτά από μακρού ασχολούν την έρευνα· γι' αυτό δεν επιμένουμε τόσο σ' αυτά. Στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο των Ειδικών Εισαγωγικών ασχοληθήκαμε με το μείζον φιλολογικό και ερμηνευτικό πρόβλημα της ενότητας του κειμένου –θέμα βασικό για την ερμηνεία του Ευαγγελίου. Στο 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο θίχτηκε απλώς το καίριο πρόβλημα του Δ' Ευαγγ., η κατά το δυνατό σωστή ερμηνεία της Χριστολογίας και ιδιαίτερα ποιοι παράγοντες συνέβαλαν στο σχηματισμό της, καθώς και οι σχέσεις του Δ' Ευαγγ. προς την Ελληνιστική πνευματικότητα, ιδιαίτερα με το φαινόμενο του Γνωστικισμού. Ίσως έπρεπε να θιγούν και κάποια άλλα θέματα στα εισαγωγικά· αυτό όμως θα σήμαινε ένα χωριστό τόμο. Ήδη νιώθουμε ότι περάσαμε κάθε όριο, θεωρήσαμε όμως τα παραπάνω τέσσερα κεφάλαια ως τα πιο θεμελιώδη και αφήσαμε ό,τι άλλο να θιγεί κατά την πορεία του Υπομνήματος. Το όλο βιβλίο έχει ήδη σχεδιασθεί για δύο τόμους: (α) Τα εισαγωγικά και την ερμηνεία των κεφ. 1-12 σ' ένα πρώτο τόμο και (β) Την ερμηνεία των κεφ. 13-21 με ό,τι άλλο παρουσιασθεί κατά την πορεία. Εκτός, φυσικά, από την παράδοση της Εκκλησίας για το Δ' Ευαγγ., που αποτελεί τον κορμό όσων γράφθηκαν, αναφέρθηκαν στα Εισαγωγικά κεφάλαια κάποια πνευματικά ρεύματα τα οποία από πλείστους ερευνητές πιστεύεται ότι με κάποιο τρόπο θεματικά (εχθρικά ή φιλικά) επηρέασαν τη σκέψη του Δ' Ευαγγελιστή. Το κίνημα π.χ. του Βαπτιστή, η σύγκρουση Εκκλησίας-Συναγωγής, ο Πρώμιος Ανατολικός Γνωστικισμός. Αυτά και όποια άλλα, ήσαν πνευματικές δυνάμεις της εποχής, οι οποίες πρέπει να άσκησαν επιρροή θετική ή αρνητική στη σκέψη του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ., αλλά και οι επιρροές αυτές είναι

ενίοτε άσχετες προς την ιδιοφυΐα του συγγραφέα, ο οποίος με δικό του εντελώς τρόπο κατορθώνει όλα αυτά και άλλα μαζί να τα συγκεράσει με τη δική του παράδοση για να εκφράσει τι νόημα είχε γι' αυτόν η αποστολή του Χριστού στον κόσμο. Στις περιπτώσεις αυτές, που οι δυσκολίες και οι αβεβαιότητες είναι ουκ ολίγες, δυστυχώς δεν έχουμε άλλη λύση από το να ομολογούμε την άγνοιά μας ή τη σχετικότητα των γνώσεων μας, όταν κάτι δεν το γνωρίζουμε επαρκώς. Αυτό ιχθεί μέχρι να βρεθούν πιο πειστικά στοιχεία. Κανείς όμως δεν γράφει ένα κείμενο χωρίς την ελπίδα πως θα γίνει κατανοητός από τους αναγνώστες του. Έτσι εξηγείται γιατί επεκταθήκαμε κάπως κατά την παρουσίαση ως πιθανών αυτών των τάσεων της εποχής. Παρά τον ιδιοφυή τρόπο του Ιωάννη στην παρουσίαση της περί του Χριστού εικόνας του, θέλουμε, όσο επέτρεπαν τα όρια αυτού του βιβλίου, να καταλάβει ο Έλληνας αναγνώστης ότι πιστεύεται πως ήταν διάχυτες στην ατμόσφαιρα της εποχής που γράφτηκε το Ευαγγέλιο κάποιες απόψεις και τάσεις, που η αναγνώριση της παρουσίας τους θα έκανε το κείμενο του Ευαγγελιστή πιο κατανοητό για την εποχή του. Αυτό πιστεύουμε πως επιβαλλόταν από τα πράγματα να κάνουμε, αφού στα Ελληνικά δεν υπάρχει για τα θέματα αυτά καμία βιβλιογραφία ούτε επαρκώς εφοδιασμένες και καλά οργανωμένες προς χρήση μελέτες. Οι παλαιότεροι Έλληνες συγγραφείς που αναφέρουμε στη βιβλιογραφία ασφαλώς ασχολούνται με τη χριστολογία του Ιωάννη, εκεί όμως πρόκειται για τη χριστολογία που βρήκαν μέσα στο Ευαγγέλιο αυτό οι Πατέρες του Δ' και του Ε' αιώνα αναφορικά προς τις χριστολογικές έριδες των αιώνων εκείνων. Ανάλογα με τα ερωτήματα που έθεσε η εποχή εκείνη περί του προσώπου του Χριστού οι ερμηνευτές Πατέρες έψαξαν και βρήκαν τις απαιτούμενες απαντήσεις για τη στήριξη του δογματικού οικοδομήματος της Εκκλησίας. Η εποχή μας, χωρίς καθόλου να παραθεωρεί την αρχαία αυτή ερμηνευτική παράδοση για την ιστορία του δόγματος, ψάχνει να βρει απαντήσεις σε άλλης κατηγορίας ερωτήματα που έθεσε και θέτει η δική μας εποχή στο Δ' Ευαγγ. Πρόκειται για μία αναπροσαρμογή του ερμηνευτικού μας κανόνα, του Κανόνα της Πίστεως ως προς το Δ' Ευαγγ., της Regula Fidei, η οποία μέσα στην πνευματική ιστορία της Εκκλησίας μεταβάλλεται μαζί με τα νέα ερωτήματα και προβλήματα που παρουσιάζονται. Απλούστατα γιατί δεν μπορεί η θεολογία να μείνει ξένη

ή αδιάφορη για το έργο του Παρακλήτου στην πορεία των πνευματικών ρευμάτων που διαδέχονται το ένα το άλλο μέσα στην πνευματική ζωή του χριστιανικού κόσμου.

Όσα αναφέρθηκαν στο κεφάλαιο αυτό δεν προέρχονται από την πεποίθηση ότι έχουμε κάποιες καινούργιες ατράνταχτες αποδείξεις για κάποια καινούργια ερμηνεία του Δ' Ευαγγ. Ό,τι επιδιώξαμε να δείξουμε είναι απλώς και μόνο ότι υπάρχει πράγματι κάποιο καινούργιο κλίμα, μια άλλη ατμόσφαιρα πνευματικής αίσθησης στην ανάγνωση των Ιωάννικων έργων, ενώ εν πολλοίς εξακολουθεί να παραμένει έργο του μέλλοντος η επιβεβαίωση ή η διάψευση τούτων ή εκείνων των επιμέρους προτάσεων. Επ' ελπίδι, μάλιστα, νέων αρχαιολογικών ευρημάτων, όπως αυτά του Qumran και του Nag Hammadi.

## ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

### Ο Ιησούς είναι ο Λόγος του Θεού και ο Μεσσίας (1,1-51)

Τα κύρια θέματα που παρουσιάζει αυτό το κείμενο είναι τα εξής: (α) Στον Ύμνο προς τον Λόγο (στίχ. 1,1-18) ο Ιησούς, σε μια αραμαϊζουσα ποιητική γλώσσα, εμφανίζεται ως ο Δημιουργός, η ζωή και το φως του κόσμου αφενός και αφετέρου ο σαρκωθείς Σωτήρας και δημιουργός της νέας οικογένειας του Θεού με βάση όχι το Νόμο αλλά τη θεία χάρη και την αλήθεια. (β) Η μαρτυρία του Ιωάννη προς τους απεσταλμένους από Ιεροσολύμων είτε ιερείς είτε Φαρισαίους ότι αυτός δεν είναι ούτε ο Μεσσίας ούτε πρόδρομος του Μεσσία (ο Ηλίας ή ο Προφήτης) αλλά η εκπλήρωση της προφητείας του Ησαΐα (40,3) περί «φωνής βοώντος εν τη ερήμω· ευθύνατε την οδόν του Κυρίου» δηλ. ένας προάγγελος του αναμενόμενου Μεσσία. (γ) Ο χρονικός προσδιορισμός «τη επαύριον», με τον οποίο αρχίζουν και οι τρεις επόμενες παράγραφοι προσποιούνται, σαν να κρατάει κάποιος ημερολόγιο. Στην μεν πρώτη παράγραφο (στίχ. 19-34) τονίζεται ότι σκοπός του έργου του Ιωάννη ήταν η φανέρωση προς τον Ισραήλ του Ιησού ως «αμνού του Θεού» και «Υιού του Θεού». Επ' αυτού ο Βαπτιστής στηρίχθηκε στη θέαση που είχε του Αγίου Πνεύματος, όταν σε όραμά του κατέβηκε πάνω στον Ιησού το Πνεύμα κατά τη Βάπτιση και έμεινε επ' αυτού. Ο Βαπτιστής δεν σημειώνει ποτέ ακριβώς συνέβη αυτό ούτε αν εβάπτισε τον Ιησού. Αυτό που έχει σημασία γι' αυτόν είναι ότι ο Ιησούς είναι «ο βαπτίζων εν Πνεύματι Αγίω», του οποίου ο ερχομός, αυτονόητα, δηλώνει το τέλος του έργου του Βαπτιστή.

Τα παραπάνω επιβεβαιώνει και συμπληρώνει η αμέσως επόμενη παράγραφος που αρχίζει στο στίχ. 35 εξ. με το δεύτερο «επαύριον». Ο Βαπτιστής ενώπιον δύο από τους μαθητές του προσφωνεί τον Ιησού, διερχόμενον εκείθεν για δεύτερη φορά, ως «αμνόν του Θεού» και οι μαθητές του ακολούθησαν τον Ιησού στον τόπο παραμονής του σαν να



ήσαν πλέον δικοί του. Η περίπτωση αυτή αποτελεί παράδειγμα προς μίμηση όλων των οπαδών του Βαπτιστή (στίχ. 35-40).

(δ) Στην ακολουθούσα παράγραφο με το τρίτο «τη επαύριον» (στίχ. 43-51) περιγράφεται ο σχηματισμός του πρώτου ομίλου των Μαθητών του Ιησού, που, όπως φαίνεται, σχετίζονταν με τον αρχικό που συνέστησε ο Βαπτιστής να ακολουθήσει τον Ιησού. Στην παράγραφο αυτή που ακολουθεί την προηγούμενη αλλά έχει και στοιχεία ανεξαρτησίας, η πρωτοβουλία της παραέρα κίνησης του βιβλίου αναλαμβάνεται από τον Ιησού ενίοτε με θαυματουργικό τρόπο. Το Α' δηλ. κεφ. του Ευαγγελίου τελειώνει (στίχ. 51) με την υπόσχεση του Ιησού προς την πρώτη ομάδα των Μαθητών του περί της κοινωνίας ουρανού και γης στο πρόσωπο και στο έργο του και περί των θαυμαστών σημείων, που η συνέχεια του Δ' Ευαγγ. θα παρουσιάσει περί αυτού. Όλα, κατά τη γνώμη μας, λένε πως τελείωσε η δράση του Βαπτιστή και αρχίζει η δραστηριότητα του Ιησού, αν και αυτό, κατά τη ρητή μαρτυρία του Δ' Ευαγγελιστή, δεν συνέβη, χωρίς να δίδεται γι' αυτό οποιαδήποτε εξήγηση.

Το πρώτο αυτό κεφ. του κατά Ιωάννην θέτει πολλά ζητήματα που, κατά το δυνατό, προσπαθεί σύντομα να αντιμετωπίσει το Υπόμνημα που ακολουθεί. Εδώ θα περιορισθούμε σε ερωτήματα πολύ γενικότερου χαρακτήρα που αφορούν περισσότερο τη σχέση των πληροφοριών του κεφ. 1 προς το υπόλοιπο Ευαγγ. Μερικά απ' αυτά είναι π.χ. τα εξής: Στο κεφ. 1 γίνεται λόγος περί 5 μαθητών του Ιησού, ενώ στο κεφ. 6 ο λόγος είναι περί ενός ευρύτερου κύκλου Μαθητών (στίχ. 60), καθώς και περί των 12 (στίχ. 67 εξ), οι οποίοι από Θεού είχαν εκλεγεί για το σκοπό αυτό. Η πιθανότερη εξήγηση είναι ότι εδώ προϋποτίθεται ως προσιτή στον αναγνώστη του Δ' Ευαγγ. η γνώση κάποιων γεγονότων από τη γενικότερη προφορική ή και γραπτή παράδοση της Εκκλησίας, ενώ ενδιαφέρει να αναφερθεί η σχέση προς τον Βαπτιστή και το ότι μόνο δύο μαθητές του ακολούθησαν τον Ιησού.

\*

Δυσκολία παρουσιάζει ευθύς αμέσως το πρόβλημα που θέτει ο Πρόλογος του Ευαγγ. και η εικόνα του Βαπτιστή στο κεφ. 1. Ο χαρα-

κτηριστικός περί του Ιησού όρος Λόγος βρίσκεται μόνο στον Πρόλογο, πουθενά αλλού στο Δ' Ευαγγ.! Το γεγονός αυτό σε σχέση με την περιεργη, σ' ένα τέτοιο ποιητικό κείμενο, πεζή δήλωση ότι ο Βαπτιστής δεν είναι ούτε το «φως» (στίχ. 6-8) ούτε «έμπροσθεν» ούτε «πρώτος», δεν προηγείται δηλ. του Ιησού με την έννοια του χρόνου και του status, δημιουργεί απορίες. Αυτά οδήγησαν κάποιους ερμηνευτές στην υποψία μήπως ο Ιωάννης στο πρώτο κεφ. του Ευαγγ. του, πήρε κάποιον ύμνο της Κοινότητας του Βαπτιστή, όπου οι μαθητές του τον εξυμνούν ως τον Λόγο, ως τη ζωή και ως το φως και τον μετέτρεψε σε χριστιανικό ύμνο προς τον Ιησού ως τον αληθινό Λόγο του Θεού. Κάτι τέτοιο δεν θα πρέπει να μας παραξενεύει, γιατί γινόταν όχι σπάνια στην αρχαιότητα, αφού μάλιστα και εδώ μετά τον Πρόλογο, στη συνέχεια του κεφ. 1, συζητείται το θέμα αν ο Βαπτιστής είναι ο Χριστός ή κάποια μορφή των Εσχάτων Καιρών, παρά τις αρνήσεις του ότι δεν είναι ούτε τούτο ούτε εκείνο, ότι ο Ιησούς είναι ο Άγιος, ο Υιός κ.τ.λ. Δεν είναι απίθανο οι δικοί του μαθητές και οπαδοί να πίστευαν όλα αυτά ή περίπου αυτά περί του προσώπου του Ιωάννη και περί της δικής του αποστολής. Αυτό είναι πιθανό, αν λάβουμε υπόψη μας ότι, ενώ στο κεφ. 1 η αποστολή του Βαπτιστή φαίνεται ότι ολοκληρωτικά έληξε, αφού και πλήρη περί του Ιησού μαρτυρία έδωσε και δικούς του μαθητές προέτρεψε να ακολουθήσουν Αυτόν, στο κεφ. 3,23 εξακολουθεί να έχει μαθητές, να κηρύττει και να βαπτίζει! Διερωτάται, επίσης, κανείς ύστερα από τα περιλαμβανόμενα στο κεφ. 1 γιατί ο Βαπτιστής δεν στέλνει όλους τους μαθητές του στον Ιησού και γιατί εξακολουθεί να κηρύττει και να βαπτίζει, να κάνει δηλ. ό,τι έκανε μέχρι τότε. Το κείμενο μάλιστα 3,31-36 επιχειρεί να αντικρούσει μian επίκριση εναντίον του και μian απάντηση στο ερώτημα αυτό: ενώ όμως επιχειρεί απάντηση, αυτή μπορεί να θεωρηθεί και ως διαφορετική διατύπωση του προβλήματος που θέσαμε. Πρόκειται, βέβαια, για περίπλοκα και δύσκολα ζητήματα που φαίνεται πιθανό να συνδέονται και προς τις χρονικά επανειλημμένες εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. Γνωρίζουμε με βεβαιότητα πότε συνδέθηκε ο Πρόλογος με τις άλλες πηγές που χρησιμοποίησε ο Ευαγγελιστής, όπως το «Βιβλίο των Σημείων» ή το άλλο των «Ομιλητικών Κηρυγμάτων» του Ιωάννη, ή με την «Ιστορία του Πάθους» κ.ο.κ.; Δεν γνωρίζουμε!

Από τα παραπάνω ερωτήματα ο αναγνώστης μπορεί να συγκρατήσει δύο πράγματα ως πιθανά: (α) Ότι ο Βαπτιστής αναγνώρισε το μέγεθος της προσωπικότητας του Ιησού (β) Ότι τμήμα των οπαδών του μετακινήθηκε προς τη χριστιανική Εκκλησία, το οποίο όμως δημιούργησε εμφανέστατη ένταση μεταξύ των δύο κοινοτήτων και (γ) ότι στα χρόνια του Ευαγγελιστή και της έκδοσης του Δ' Ευαγγ., αρκετές δηλ. δεκαετίες μετά τους χρόνους των δύο αυτών πρωταγωνιστών, υπήρχε σαφώς ένταση στις σχέσεις μεταξύ των δύο κοινοτήτων, που είναι εμφανής σε διάφορα σημεία του Δ' Ευαγγ.

Τα παραπάνω είναι, νομίζω, σχετικώς επαρκή προς το παρόν, ώστε ο αναγνώστης να καταλάβει σε όσο το δυνατό μεγαλύτερη έκταση και ακρίβεια τα κύρια νοήματα που θέλει να μεταφέρει το κεφ. 1 του Δ' Ευαγγ. Δυστυχώς για μερικά θέματα δεν υπάρχει απόλυτη βεβαιότητα λόγω έλλειψης επαρκών πληροφοριών.

Ολόκληρο, λοιπόν, το πρώτο κεφ. του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου τονίζει δύο βασικά πράγματα: (α) Όχι ο Βαπτιστής αλλά ο Ιησούς είναι ο Λόγος του Θεού που ένανθρωπίστηκε για τη σωτηρία μας (στίχ. 1-18) και (β) Όχι ο Β(απτιστής), αλλά ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας, κατά την ομολογία του ίδιου του Βαπτιστή. Αυτά σημαίνουν ότι όχι μόνο το κεφ. αυτό, αλλά, όπως εξηγήσαμε προηγουμένως, η πρώτη έκδοση του Ευαγγελίου απευθυνόταν, εκτός από άλλες ομάδες ακροατών, προς πρώην ή τωρινούς ακόμα Μαθητές του Βαπτιστή που έτρεφαν υψηλές περι αυτού χριστολογικές αντιλήψεις σωτηριολογικού χαρακτήρα, εκ των οποίων όχι μόνο ο συγγραφέας αλλά και άλλοι είχαν μεταστραφεί στο χριστιανισμό και είχαν πλέον δεχθεί ως ουράνιο Σωτήρα τον Ιησού.

Κατά την «Τελική Αναθεώρηση» του Δ' Ευαγγ. κάποιοι εξηγητές θεωρούν μάλλον βέβαιο ότι ο Αναθεωρητής ξαναέγραψε τον Πρόλογο (στίχ. 1-18), ενώ τα λοιπά περί του τι δεν είναι ο Βαπτιστής καθώς και τα περί των μαθητών του ανήκουν στην πρώτη έκδοση του Ευαγγ. (στίχ. 19-51).

Ολόκληρο το πρώτο κεφ. μπορεί να χαρακτηριστεί εν πάση περιπτώσει ως μέρος της μαρτυρίας του Βαπτιστή περί του ποιος ήταν ο Ιησούς. Οι παρεμβολές στους στίχ. 6 και 15 του Ύμνου βρίσκονται σε άμεση σχέση προς το στίχ. 19: «Και αυτή έστιν η μαρτυρία του Ιωάν-

νου...», ότε ...». Θα μπορούσαμε, επίσης, να πούμε πως το «θεασάμεθα την δόξαν» του ενσαρκωθέντος Λόγου κατά το στίχ. 14 αναφέρεται σε όλα όσα περί του Ιησού μνημονεύει το Δ' Ευαγγ.: σε ό,τι όμως αφορά το α' κεφ. τον εμφανίζουν ως «ο αμνός του Θεού ο αίρων την αμαρτίαν του κόσμου», ως «ο βαπτίζων εν πνεύματι αγίω», ως «ο Μεσσίας», ως εκείνος «ον έγραψεν Μωσής εν τω Νόμω και οι προφήται», ως «Υιός του Θεού, ο βασιλεύς του Ισραήλ» και ως «ο Υιός του ανθρώπου» επί του οποίου θα ανεβαίνουν και θα κατεβαίνουν οι άγγελοι του Θεού κάτω από έναν ουρανό «ανεωγότα». Όλα αυτά τα στοιχεία αποτελούν προκαταβολικές illustrations της δόξας του Ιησού που περιγράφει το υπόλοιπο Ευαγγέλιο. Είναι σαφέστατη η κατάταξη του Βαπτιστή ως εντελώς υπηρετικού του αληθινού Μεσσία οργάνου, το οποίον όχι μόνο δεν είναι ούτε ο Λόγος ούτε η ζωή ούτε το φως, αλλά το έργο του ανήκει στην κατηγορία που προβλέπει ο Μωσαϊκός Νόμος, αφού «η χάρις και η αλήθεια» μόνον «δια Ιησού Χριστού εγένετο».

Είναι, επίσης, φανερό πως ο Ιωάννης υποβάλλει την παράδοση περί των σχέσεων Ιησού και Βαπτιστή σε ειδική θεολογική επεξεργασία, η οποία δεν μπορεί να συγκριθεί προς τη σχέση μεταξύ των δύο όπως την έχουμε στη Συνοπτική παράδοση (Μκ. & Μτ.). Στο Ακ. (κεφ. 1) έχουμε μία εσχατολογική σύγκριση και αντιπαράθεση μεταξύ των δύο που σαφώς τονίζει την ανωτερότητα του Ιησού. Αν μάλιστα δεχθούμε ότι ο Πρόλογος (στίχ. 1-18) συνδέεται με όλο το Δ' Ευαγγ., αμεσότερα όμως με τη συνέχεια του κεφ. 1, τότε ευκολότερα θα δεχθούμε πως και στο 1,19 εξ. ο Δ' Ευαγγελιστής αλλάζει τα γνωστά μας από τη Συνοπτική παράδοση περί της σχέσης Ιησού και Βαπτιστή.

Ο Ύμνος στη γενική του σύλληψη εφαρμόζει ένα κάπως Γνωστικό σχήμα: την κάθοδο από τον ουρανό του Λόγου του Θεού μεταξύ των ανθρώπων για να τους σώσει. Από κάποια απόσταση το ίδιο θυμίζουν οι αντιθέσεις που περιέχει ο ύμνος αυτός καθώς και ένα είδος determinismus που τον διακρίνει. Αντιγνωστικές, εξ αντιθέτου, είναι οι απόψεις ότι ο Σωτήρας Ιησούς Χριστός είναι ο ίδιος ο θεϊός Λόγος και ο Δημιουργός του κόσμου· επίσης το ότι αυτός έγινε «σάρξ» και εστάλη από τον Πατέρα στη γη, από τον ίδιο τον κόλπο του Πατρός. Περιττό ίσως να σημειωθεί πως αν και το Δ' Ευαγγ. αρχίζει με το θέμα Ιησούς-Βα-

πιστής, αυτό γίνεται γιατί έτσι συνέβαινε με το Αρχικό Κήρυγμα της Εκκλησίας παντού (βλ. σχετικώς C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, London, 1936).

(α) Ο Ύμνος προς τον Λόγο:

Ο Ιησούς είναι ο ενσαρκωθείς Λόγος του Θεού (1, 1-18)

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. 15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος: 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε: μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Στιχ. 1: Το «εν αρχή» σχετίζεται προφανώς διορθωτικά προς το «εν αρχή» της Γενέσεως 1,1 και δηλώνει πως πριν γίνει οποιαδήποτε δημιουργία του κόσμου υπήρχε εκτός από τον Θεό ο Λόγος με την απόλυτη έννοια της υπόστασης, η οποία υπήρχε πλάι ή πολύ εγγύς στον

Θεό, όχι απλώς «μετά του Θεού», ως προς την προϋπαρξη. Άλλωστε, τον συγγραφέα δεν ενδιαφέρει εδώ να ασχοληθεί με την προϊστορία του Λόγου πριν την ενσάρκωσή του. Ούτε αυτόν τον όρο αναφέρει οπουδήποτε αλλού ούτε στην προϊστορία του Λόγου με τον Πατέρα. Όσο μάλιστα ελληνικός κι αν είναι ο όρος αυτός, εδώ είναι ενταγμένος σε εντελώς σωτηριολογικό πλαίσιο. Δύο πράγματα ενδιαφέρουν το συγγραφέα ως προς τον Λόγο: (α) πως αυτός είναι ο δημιουργός των πάντων, η ζωή και το φως των ανθρώπων και (β) πως αυτός έγινε άνθρωπος με σκοπό να φέρει την αποκάλυψη της αγάπης του Θεού και της αλήθειας περί της σωτηρίας των ανθρώπων. Επειδή ο ίδιος ο Ιησούς ουδαμού εντός του Δ' Ευαγγ. ονομάζει τον εαυτό του «Λόγο», αυτό πιθανώς σημαίνει ότι ο τίτλος του αποδίδεται από το συγγραφέα του Προλόγου με την έννοια του μεσίτη της δημιουργίας και του οργάνου της θείας αποκάλυψης και σωτηρίας, άσχετα από πού ο συγγραφέας τον παρέλαβε.

Ευθύς αμέσως, ήδη από τον πρόλογο, καταλαβαίνει ο αναγνώστης το ζήτημα που υπάρχει για το σύνολο, πως το κείμενο που αρχίζει να διαβάζει δεν είναι μια απλή ιστορική αφήγηση, αλλά κάτι που από την αρχή ως το τέλος χαρακτηρίζει περιπλοκότητα, ευκαμψία και βαθύτητα νοήματος. Ο αναγνώστης οδηγείται από την οπτική γωνία του κειμένου να δει τα πάντα ως έναν υπέρποντα σχολιασμό. Η επικοινωνία με τον αναγνώστη γίνεται εμμέσως και κατά συμπερασμό, κι ο υποτιθέμενος (implied) αναγνώστης παίζει ρόλο για να καταλάβουμε τι θέλει να πει το κείμενο. Ο μύθος και η τέχνη (fiction) συνδέονται εδώ περιέργως προς την ιστορία και την αλήθεια, ενώ για μας σήμερα αυτά έχουν πάρει διαζύγιο μεταξύ τους. Δεν πρέπει να ξεχνάμε αυτή την προοπτική του συγγραφέα και ότι, όπως παρατηρεί ο Alan Culpepper (*Anatomy of the Fourth Gospel. A study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia, 1983): «Το πραγματικό θέμα του κειμένου αυτού είναι αν η ιστορία του είναι αληθινή, αν και δεν είναι ιστορία... Και το μέλλον του Ευαγγελίου στη ζωή της Εκκλησίας εξαρτήθηκε από την ικανότητά της να σχετίζει ιστορία και αλήθεια προς το μύθο (fiction) κατά τέτοιο τρόπο που, ενώ δεν έχει αποκλειστικές απαιτήσεις από την ιστορική αλήθεια, δεν είναι ασυμβίβαστη ούτε ασυμφιλίωτη η μια προς την άλλη» (σελ. 236).

Αυτή τη σημείωση κάνουμε εδώ για να τονισθεί ότι, όποιος κι αν είναι ο αρχικός συγγραφέας του Προλόγου, πολύ σωστά κατάλαβε την αναγκαιότητά του για την ορθή προσέγγιση του κειμένου του ως συνόλου από τον αναγνώστη. Ούτε αυτό πρέπει να ξενίσει κανέναν, μετά μάλιστα την ανακάλυψη των κειμένων του Qumran με μια καινούργια Εσσαϊκή ερμηνεία της Π. Διαθήκης, που θεωρούσαν αυθεντικότερη της καθεστηκυίας ιουδαϊκής ερμηνείας. Έτσι και ο Δ' Ευαγγελιστής με την ελεύθερη ερμηνευτική του παράδοση πιστεύει πως πετυχαίνει μια αυθεντικότερη εικόνα περί του Ιησού και της Εκκλησίας για τους αναγνώστες του γράφοντας αυτόν τον πρόλογο περί της Δημιουργίας.

Όταν αρχίζει το κείμενο με την πίστη ότι ο Ιησούς ήταν ο Λόγος του Θεού, ο Δημιουργός του κόσμου και Σωτήρας, διευκολύνει πολύ τον αναγνώστη να διαβάσει με άλλα μάτια την ευαγγελική αφήγηση και διδασκαλία.

Η έννοια του Λόγου που έχουμε εδώ δεν μπορεί να θεωρηθεί ως προερχόμενη από την έννοια της αποκάλυψης του Λόγου του Θεού στη Γραφή (του Davar Jahwe) ούτε της Σοφίας του Θεού (Hokmah), παρότι η δεύτερη, ως υποστασιοποιημένη σκέψη του Θεού, εμφανιζόμενη στα δημιουργήματα, παρουσιάζεται υπό την ιδιότητα αυτή στη σοφολογική γραμματεία της Π.Δ. Για παράλληλα επ' αυτού βλ. C. H. Dodd, σελ. 274-5 επίσης, Π. Τρεμπέλα, σελ. 39 εξ. και τον Εμ. Ζολώτα, σελ. 562.

Πλείστοι ερμηνευτές όχι μόνο παλαιότερα αλλά και σήμερα σπεύδουν να ερμηνεύσουν την ελληνιστική έννοια του πλατωνικού Λόγου ως ενδιάμεσου στο έργο της δημιουργίας του κόσμου και του ανθρώπου με την εβραϊκή έννοια της Σοφίας. Για το θέμα αυτό έχουν γραφεί τα πιο ποικίλα και διάφορα πράγματα. Κάποιοι από τους εξηγητές προτείνουν περιεργούς τρόπους σύνδεσης του Λόγου στο κεφ. 1 με άλλες συγγενείς έννοιες. Ο Β. Lindars, *Behind the Fourth Gospel*, London, SPCK, 1971, π.χ. στην ύψωση του «Υιού του Ανθρώπου» των Ιουδαϊκών Απόκαλύψεων βρίσκει το στοιχείο της ανόδου ενώ στα περί Σοφίας εκείνο της καθόδου και φρονεί ότι η χριστιανική κοινότητα συνέδεσε τις δύο αυτές στην περίπτωση του Ιησού.

Βέβαια, ο Λόγος έχει κοινά και προς το θείο λόγο της Γραφής και, πολύ περισσότερο, προς τη Σοφία, τη σκέψη δηλ. του Θεού όπως πα-

ρουσιάζεται στη δημιουργία ως ενδοκόσμια δύναμη, αλλά και στον άνθρωπο ως λογική και ηθική κρίση. Επίσης, η ιδέα της εγκατοίκησης της Σοφίας του Θεού μεταξύ των ανθρώπων που έχουμε στην ιουδαϊκή παράδοση, όπως ήδη σημειώθηκε, θεωρείται από αριθμό ερευνητών ως επαρκές πρότυπο για τη χρησιμοποίηση του Λόγου με την ίδια έννοια. Την άποψη αυτή προωθεί ιδιαίτερα ο Raymond Brown, *The Gospel according to John*, AB 29 and 29a, Garden City, N.Y. Doubleday Co, 1966· 1970, αλλά όχι πολύ πειστικά.

Άλλοι ερμηνευτές σχετίζουν τον Ύμνο προς τον Λόγο προς τα Μυστήρια της Ίσιδας (βλ., ό.π., σελ. 157). Η πίστη στην ιστορικότητα του Ιησού θεωρείται πως δεν εμποδίζει τη χρήση εικόνων και της ρητορικής του ελληνιστικού μύθου κατά την παρουσίαση του Ιησού ως του μόνου Αποκαλυπτή. Τρία πράγματα δείχνουν την ομοιότητα της ευσέβειας μεταξύ των δύο πλευρών: (α) η σημασία της νέας αρχής που παρέχεται στους πιστούς, (β) επανακαθορίζεται ποιοι είναι οι αληθινοί απόγονοι του Αβραάμ, εισάγεται δηλ. η ανάγκη της στενής κοινότητας (conventicle) όχι το έθνος ή ο λαός, (γ) οι «Εγώ ειμί» αποκαλυπτικοί λόγοι απαντώνται και στις δύο πλευρές.

Κατά τα χρόνια που γράφτηκε το Δ' Ευαγγ., η έννοια του Λόγου ήταν προ πολλού σε χρήση κοσμολογική και σωτηριολογική. Όπως παρατηρεί ο ίδιος ο Lindars, ο Ωριγένης παραπονεύεται γιατί τόσο πολλοί χρησιμοποιούν τον όρο Λόγος. Αν όμως ο ύμνος προς τον Λόγο αποδειχθεί πως ήταν ύμνος αφιερωμένος και σε άλλους πριν τον Ιησού, δεν πρέπει αυτό να προκαλεί καμιά έκπληξη. Επρόκειτο για όρο πολύ κοινό τόσο στη φιλοσοφία όσο και σε διάφορες θρησκευτικές δοξασίες της εποχής. Είναι θρησκευτικής προέλευσης η εφαρμογή ενός τέτοιου όρου σ' αυτές τις περιπτώσεις, δεν είναι φιλοσοφικής προέλευσης. Απλώς και στο φιλόσοφο Φίλωνα τον Ιουδαίο (20 π.Χ.-40 μ.Χ.) βρίσκουμε την έννοια του Λόγου να λειτουργεί κοσμολογικά, αποκαλυπτικά και σωτηριολογικά, ό,τι δηλ. κάνει και στον Πρόλογο του Ευαγγ. εν αρχή ως άσαρκος θείος Λόγος και μετά ως ένσαρκος. Νομίζω πως πρέπει ο αναγνώστης να πάρει κάποια γεύση αυτής της πλευράς στη σκέψη του Φίλωνα. Ο Φίλωνας είναι ασυζητητί καθαρά Πλατωνικός, κι ο Λόγος και η Σοφία είναι γι' αυτόν απαραίτητοι, όπως στον Πλάτωνα είναι οι θείοι

ενδιάμεσοι, για τη δημιουργία ενός κόσμου που έχει ανάγκη σωτηρίας! Εκτεταμένα περί της άποψης του Φίλωνα γράφει και ο Εμμ. Ζολώτας (*Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην τόμος πρώτος*, Αθήναισιν, 1906, σελ. 206-215), ενώ ακολουθεί εμπειριστατωμένη σύγκριση των περί Λόγου στον Φίλωνα και στον Δ' Ευαγγελιστή. Ο μακαριστός καθηγητής Παν. Τρεμπέλας ερμηνεύει την περικοπή περί του Λόγου με βάση τα Πατερικά κείμενα, τα οποία δημιούργησε η ανάγκη απόκρουσης χριστολογικού τύπου αιρέσεων μέσα στη ζωή της αρχαίας Εκκλησίας. Οι πατερικοί αυτοί σχολιασμοί υπήρξαν πολύ σπουδαίοι για τον καθορισμό του χριστολογικού δόγματος της Εκκλησίας. Ο Φίλωνας όμως ως πλατωνικός θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πηγή χριστολογικών παρεκκλίσεων στην Εκκλησία. Γι' αυτό ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «Πάντως, ο Λόγος του Φίλωνος είναι όλος διάφορος του Λόγου του Ιωάννου» (*Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην*, Αθήναι, 1954, εκδ. «Ζωή», σελ. 41). Ο Λόγος υπήρχε στο νου του Θεού ως «κόσμος νοητός» προ της οποιας άλλης δημιουργίας (*De Orificio Mundi* 17,2,4). Με τη δημιουργία και του αισθητού κόσμου σχετίζεται ο Λόγος ως νεότερος υιός του Θεού, ενώ ο Θεός κράτησε τον παλαιότερο (κόσμο νοητό=Λόγο) παρ' εαυτώ (*Quod Deus*, 31). Το άναρθρο «Θεός» μπορεί να χρησιμοποιηθεί περί του Λόγου, ενώ το έναρθρο ο Θεός επιφυλάσσεται σε μόνο τον αυθύπαρκτο Θεό (*De Somniis* I, 229-30). Καθάρως πλατωνικά πράγματα. Ο Θεός είναι ο αίτιος, ο Λόγος είναι το όργανο της δημιουργίας (*De Cher.* 127). Το ασώματο φώς είναι ο πρεσβύτερος ή πρωτόγονος υιός του Θεού, ο Λόγος (*De Conf.* 60-3) και το νοητό φώς είναι εικόνα του θείου Λόγου (*De Orif.* 33). Ο Λόγος κάνει τους ανθρώπους τέκνα Θεού «καν μηδέπω μέντοι τυγχάνη τις αξιόχρεως ων υιός Θεού προσαγορεύεσθαι, σπουδάζων κοσμείσθαι κατά τον πρωτόγονον αυτόν λόγον... ει μήπω ικανοί Θεού παίδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, αλλά τοι... λόγου του ιερωτάτου Θεού γαρ εικών λόγος ο πρεσβύτατος» (*De Conf.* 145-7). Μόνον ο Λόγος εώρακε τον Θεόν: «Ευπρεπές... εφίεσθαι μεν του το ον ιδείν, ει δε μη δύναιντο, την γουν εικόνα αυτού, τον ιερώτατον λόγον» (*De Conf.* 97). Όπως βλέπει ο καθένας, η έννοια του Λόγου στο Φίλωνα είναι φιλοσοφικά αναπτυγμένη. Δεν έχει επομένως ιδιαίτερη σημασία η σημείωση κάποιων υπομνηματιστών πως η έννοια της Σοφίας είναι

πρόγονος της έννοιας του Λόγου στον Φίλωνα, αφού και ο ίδιος αφήνει αυτό να εννοηθεί και στις δύο μάλιστα περιπτώσεις, του Λόγου ή της Σοφίας, πρόκειται περί ενδιάμεσων εννοιών, πρόκειται κατά βάθος περί του πλατωνισμού στην προσπάθειά του να συνδέσει τον κόσμο των Ιδεών με τον κόσμο της ύλης. Μόνο μέσα σε καθάρως θρησκευτικούς κύκλους των περί Χριστόν χρόνων οι έννοιες έγιναν πρόσωπα και ενανθρώπησαν για κάποιο σωτηριολογικό σκοπό. Δεν πρέπει να συγχέουμε την ελληνιστική φιλοσοφία με τη χρήση κάποιων φιλοσοφικών εννοιών που κατά τους περί Χριστόν χρόνους είχαν αποκτήσει καθάρως θρησκευτικό χαρακτήρα. Εξαιτίας της αναγνώρισης αυτού του ελληνιστικού θρησκευτικού τύπου του Προλόγου στο Δ' Ευαγγ., καταλάβαμε με τον καιρό και κάτι άλλο επίσης σοβαρό: ότι η θρησκευτική-σωτηριώδης έννοια του Λόγου δεν μπορεί να σχετισθεί ούτε με τον Λόγο του Θεού στην Π. Διαθήκη (τον *davar Jahwe*). Θα μιλήσουμε πολλές φορές γι' αυτό το θέμα παρακάτω, εδώ όμως, στον Πρόλογο, η αντίληψη της δραματικής ιστορίας του κόσμου, αν και τελικά σχετίζεται κατά τινά τρόπο με την αποστολή του Μεσσία, η όλη εικόνα των σχέσεων του Θεού με τον κόσμο φαίνεται πως δεν είναι γραμμένη επάνω στο πλαφόν της Π. Διαθήκης. Μπορεί να μας πει κάποιος πως στον Πρόλογο βρίσκεται η υπεσχημένη ιστορική δικαίωση της δημιουργίας από την Π. Διαθήκη, η επαγγελία περί της ιστορίας του κόσμου; Όχι βέβαια, γιατί στον Πρόλογο πρόκειται για άλλο πράγμα, ο Ιουδαίος περιμένει τα πάντα από την εντός της ιστορίας πραγμάτωση του Νόμου, ενώ η χάρις και η αλήθεια είναι μια δωρεά του ουρανού προς τη γη. Αλλάζει η έμφαση! Ας αφήσουμε επίσης κατά μέρος το ότι η άπαξ μόνο χρήση του όρου Λόγος στον Πρόλογο ενδέχεται ίσως να σημαίνει πως ο όρος Λόγος δεν ανήκει στο λεξιλόγιο του συγγραφέα. Θα μπορούσε μάλιστα να πει κανείς πως κατά τον Δ' Ευαγγελιστή η σημασία της Π. Διαθήκης στο σύνολό της περιορίζεται στο λειτούργημα του μάρτυρα περί αυτών των νέων πραγμάτων που λέει και κάνει ο Ιησούς ως ο νέος από Θεού Αποκαλυπτής και Σωτήρας.

Φυσικά, δεν είναι φιλοσοφική η γλώσσα του Προλόγου μας στον Ιωάννη ούτε έχει άμεση σχέση με τον Φίλωνα, αφού αυτή είναι καθάρως θρησκευτική. Τα παρατεθέντα όμως από τον Φίλωνα φιλοσοφικού χα-

ρακτήρα παράλληλα δείχνουν πόσο διάχυτος ήταν κατά τα χρόνια που γράφτηκε το Ευαγγέλιο η ιδέα του Λόγου ως μεσίτη μεταξύ Θεού και κόσμου. Κι αυτό έχει σημασία, όταν περί Λόγου μιλάμε είτε για άλλους ενδιάμεσους είτε για τον Ιησού. Για τον Φίλωνα δηλ. περί του Θεού γνωρίζουμε μόνο ότι υπάρχει. Ότι πέραν τουτου γνωρίζουμε περί του Θεού είναι η αρχή της πραγματικότητας (Ρωμ. 1,19), Θεού δύναμη και Θεού σοφία, το «γνωστόν του Θεού» που αποκαλύπτει ο Λόγος. Ο Φίλωνας δέχεται τον Λόγο ως ένα μεσάζοντα μεταξύ Θεού και κόσμου, παρά ταύτα όμως ο Λόγος γι' αυτόν, όπως και η Σοφία στην Ιουδαϊκή φιλοσοφία, δεν παύουν να είναι προσωποποιήσεις κάποιας ιδιότητας του Θεού και όχι συγκεκριμένο πρόσωπο που μπορεί να έχει κάποια συγκεκριμένη ιστορία ή να συνάψει κανείς μ' αυτό κάποια σχέση.

Αναγνωρίζεται από πολλούς ότι ο ύμνος προς τον Λόγο γράφτηκε αρχικά στην αραμαϊκή, καθώς φαίνεται από τη δόμηση και την επανάληψη και έχει ποιητικό χαρακτήρα. Νομίζουμε επίσης ότι δεν είναι εύκολο να αρνηθεί κανείς τον πολεμικό χαρακτήρα των στίχ. 6-8 και 15. Στην περιοχή που κυκλοφόρησε το Δ' Ευαγγ. πρέπει καθώς φαίνεται να υπήρχαν άνθρωποι που στη θρησκεία τους πίστευαν τον Βαπτιστή ως Μεσσία και Σωτήρα, αν όχι και ως Λόγο. Καμία έκπληξη, επίσης, δεν προκαλεί ο υμνολογικός χαρακτήρας του κειμένου αυτού. Ας θυμηθούμε τον ύμνο στην επιστολή προς Φιλίπ. του Παύλου 2,6-11, προς Κολοσ. 1,15-20, Α' Τιμ. 3,16, είτε συντέθηκαν όλα αυτά από το συγγραφέα είτε παραλήφθηκαν απ' αυτόν. Μάλιστα, ο ύμνος Φιλίπ. 2,5-11 ο οποίος υπαινίσσεται και στοιχεία σαφώς Γνωστικά: «ουχ αρπαγμόν ηγήσατο το είναι ίσα Θεώ...» και «σχήματι ευρεθείς ως άνθρωπος... υπερύψωσεν». Αυτός ο «γνωστικίζων» χαρακτήρας του Προλόγου στο Δ' Ευαγγ. το έκανε συμπαθές στους Γνωστικούς κύκλους, οι οποίοι τέσσερα από τα θέματα του Δ' Ευαγγ. βρήκαν ιδιαίτερος γι' αυτούς ενδιαφέροντα: Το φιλοσοφικό χαρακτήρα του Προλόγου, τις δυαρχικές αντιθέσεις (φως-σκότος, αλήθεια-ψεύδος κ.ο.κ), ένα είδος φαινομενικού δοκητισμού με τον οποίο κινείται και δρα ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγ., καθώς και κάποια ντετερμινιστική τάση στις κινήσεις του ήρωα και στη διδασκαλία (βλ. περισσότερα στον M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel, An Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge

Univ. Press, 1960, σελ. 96-111). Η εκκλησιαστική αντιαιρετική εξήγηση του δ' και ε' αι. (βλ. αυτόθι, σελ. 112-128) αντιμετωπίζει εξάλλου έναν ύμνο προς τον Λόγο ως χριστολογικό κείμενο, τονίζοντας, όπως άλλωστε αναμενόταν, τον πολεμικό χαρακτήρα που έχει όχι μόνο ο Πρόλογος αλλά η συνολική παρά του Ιωάννη παράδοση ως βάση της πολεμικής προς τις ερμηνείες του Αρειανισμού περί του προσώπου του Χριστού και περί σωτηρίας. Και στον ύμνο της προς Κολοσ., ο Χριστός υμνείται ως μεσίτης της δημιουργίας (στίχ. 1,15-16) και της απολύτρωσης (στίχ. 17-20). Η επιστολή Πλινίου προς Τραϊανό (Χ 96) μας πληροφορεί πώς οι χριστιανοί συνέθεταν ύμνους στον Χριστό «quasi Deo». Τίποτε, λοιπόν, το ιδιαίτερο παράξενο δεν παρουσιάζει ο ύμνος προς τον Λόγον στο κατά Ιωάννην. Εκτός των στίχ. 6-8, 13 και 15, πιστεύεται από κάποιους ερευνητές πως έχει ρυθμική μορφή αραμαϊζουσα, αφού αρχική του γλώσσα θεωρείται επί τη βάσει κάποιων προτεινόμενων κριτηρίων η αραμαϊκή. Το μέτρο είναι τονικό σημιτικό. Βέβαια, ο ύμνος, όχι μόνο κατά την υποτιθέμενη μετάφραση αλλά και κατά την υποτιθέμενη αλλαγή του ονόματος του υμνολογούμενου προσώπου, υπέστη, αν τυχόν αυτό έγινε, προσθήκες και διασαφίσεις. Π.χ. οι στίχ. 6-8 και 15. Οι συνήθειες ερμηνείας των προσθηκών αυτών είναι οι εξής: Κατά τους μεν ο χριστιανός αναθεωρητής του ύμνου παρεμβάλλει εδώ κάτι περί του Ιωάννη, του οποίου τη δράση ως Προδρόμου διά μακρών αναπτύσσει στους στίχ. 19 εξ., μέχρι περίπου το τέλος του κεφαλαίου. Όπως όμως κι αν δούμε τον ύμνο στο σύνολό του, οι προσθήκες αυτών των στίχων έχουν σαφώς πολεμικό χαρακτήρα. Ο Βαπτιστής, στον Ιωάννη όπως και στους Συνοπτικούς, ως απεσταλμένος μάρτυς του Μεσσία είναι καλοδεχούμενος· αυτό που καταδικάζεται είναι η πίστη σ' αυτόν ως Μεσσία και Λόγο του Θεού, γιατί αυτή είναι η έννοια της φράσης «ουκ ην εκείνος το φως». Περί τούτου όμως γίνεται αναγκαίος λόγος και άλλου. Αυτό που πρέπει να εξετασθεί εδώ είναι αν και κατά πόσο, με ποια δηλ. έννοια, ο καθιερωμένος όρος Λόγος παίζει στο κείμενό μας κάποιο ρόλο αντιγνωστικού χαρακτήρα. Κι αυτό φαίνεται μάλλον πιθανό, αν και ενσάρκωση και κατά σάρκα εμφάνιση ενός θείου υπερβατικού όντος προς εκπλήρωση της σωτηρίας των ανθρώπων διά της αποκαλύψεως του Θεού («η χάρις και η αλήθεια») μπορεί σχηματικά να

δείχνει πως έχει Γνωστικό χαρακτήρα. Εμείς δεν θεωρούμε ως κατ' αρχήν απορριπτέα την άποψη ότι ο χριστιανός συγγραφέας μπορούσε να παρέλαβε κάποιο όρο από άλλη θρησκευτική ομάδα (του Βαπτιστή επί του προκειμένου) και την προσάρμοσε με τις γενικότερες αρχές του Δ' Ευαγγ. που τονίζει την ανθρώπινη υπόσταση του Ιησού. Και η δήλωση πως ο Λόγος έγινε «σάρξ», δηλ. άνθρωπος, πρέπει να θεωρηθεί ως κάποιος αντιγνωστικός ή αντιδοκητικός τόνος.

Φυσικά, τίποτε από την κοσμολογία των Γνωστικών δεν βρίσκουμε εδώ, απολύτως τίποτε περί κάποιας διαμάχης εντός της αρχικής θεότητας, της ποικίλου βαθμού έκπτωσης αρχικά θεϊκών όντων καθώς και των ανθρώπων. Ό,τι υπάρχει είναι δημιούργημα του Λόγου και τίποτα από τα υπαρκτά δεν είναι η αιτία του εαυτού του. Το στραβοπάτημα ή η έκπτωση του δημιουργηθέντος κόσμου φαίνεται, στην περίπτωση του ύμνου περί του Λόγου (στίχ. 4-13), στο ότι ο κόσμος και οι άνθρωποι τον απέκρουσαν ως τη ζωϊκή εκείνη ποιότητα που φωτίζει τον άνθρωπο. Με αυτή την ιδιότητα δεν τον γνώρισε ο κόσμος. Αυτό ιδιαίτερα φάνηκε όταν ήλθε εις τα ίδια, όταν, ακόμα και τότε, λίγοι τον δέχθηκαν και με αυτούς τους λίγους εκπληρώθηκε ο σκοπός της δημιουργίας.

Εδώ έχουμε δημιουργία, ένα είδος απόρριψης και με την ενσάρκωση του Λόγου ως σωτήρα του κόσμου κάποια πραγματοποίηση του σκοπού της δημιουργίας. Στο «ου κατέλαβεν» (στίχ. 5) και στο «ουκ έγνω» (στίχ. 9) αντιπαρατίθεται το «όσοι δε έλαβαν αυτόν» (στίχ. 12) και «εθεασάμεθα την δόξαν αυτού...» (στίχ. 14). Την αδικαιολόγητη άγνοια διαδέχεται μετά τη σωτηριώδη ενσάρκωση του Λόγου η αναγνώριση της δόξας του Λόγου και η σωτηρία.

Υπάρχει, λοιπόν, ένα σχήμα σωτηριώδους χαρακτήρα, που λέει κάτι σαν σχήμα, αλλά τίποτε άλλο δεν έχει από τα διακριτικά του Γνωστικισμού, τα οποία, αν ο συγγραφέας γνώριζε, όπως υποθέτουμε, σίγουρα μ' αυτό που παραθέτει τον καταπολεμάει.

Στη συνέχεια ακολουθώντας τον Otfried Hofius, *Johannesstudien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1996, σελ. 9 εξ. θα παρατεθούν οι 4 στροφές του Ύμνου, με τα δύο τμήματά της έκαστη. Κάθε στροφή θα ακολουθείται μόνο από τα απολύτως αναγκαία σχόλια για την κατανόηση του κειμένου. Ο αναγνώστης θα βρει περισσότερο σχολιασμό μόνο σε κά-

ποιες περικοπές του Δ' Ευαγγ. ιδιαίτερης κατά τη γνώμη μας σημασίας, όχι παντού. Κοινά αποδεκτές απόψεις που αναλύει επαρκώς στο Υπόμνημά του ο μακαριστός καθηγητής μας Π. Τρεμπέλας ό.π., δεν χρειάζεται να αναλυθούν περισσότερο από εμάς.

*α. Εν αρχή ήν ο Λόγος,  
και ο λόγος ήν προς τον Θεόν,  
και Θεός ήν ο λόγος,  
ούτος ήν εν αρχή προς τον Θεόν.  
β. Πάντα δι' αυτού εγένετο,  
και χωρίς αυτού εγένετο  
ουδέ έν ό γέγονεν.*

Δεν θα ασχοληθούμε εδώ καθόλου με τα περί της τεχνικής των στροφών, μόνο με θεολογικά ουσιαστικά σχόλια για το νόημά τους. Στους στίχους αυτούς ο Θεός νοείται μέσω της αποκαλύψεώς του στη Δημιουργία και τη σωτηρία του κόσμου διά του Λόγου. Ο Θεός είναι η πηγή κι ο Λόγος είναι ο μεσίτης όλων αυτών. Ένα τέτοιο «μεσιτικό» ρόλο του Λόγου έχουμε και στα Ερμητικά κείμενα όπως ο «Ποιμάνδρης» (*Corpus Hermeticum*) και αλλού.

Στους στίχ. 1-4 το θέμα είναι η σχέση του Λόγου προς τον Θεό (1-2) και προς τον κόσμο (3-4). Στο στίχ. 1 τονίζεται η προϋπαρξη του Λόγου, όχι μόνο η εμφάνισή του επί της ιστορικής σκηνής, αλλά και η υπ' αυτού δημιουργία του κόσμου. Το «εν αρχή ήν ο Λόγος» μεταφέρει αμέσως τη σκέψη μας στις πρώτες λέξεις του βιβλίου της Γένεσης: «Εν αρχή εποίησεν ο Θεός...». Με αυτή τη συνήχηση ο Δ' Ευαγγελιστής συνδέει Δημιουργία (Π. Διαθήκη) και Σωτηρία. Δεν εισέρχεται διά του «εν αρχή» σε λεπτομερείς θεολογικούς καθορισμούς σε σχέση με την αρχή του κόσμου ή του χρόνου· δηλώνει μάλλον το πρότερον όλων αυτών που ακολούθησαν. Το ίδιο ισχύει και ως προς το ρήμα «ην», το οποίο θα δεχθούμε με την απόλυτη έννοιά του κι όχι με οποιαδήποτε ιστορική. Πριν από οτιδήποτε άλλο «ην» ο Λόγος. Ενδεχομένως, αποκρούει άλλες Γνωστικές αντιλήψεις περί Δημιουργίας και περί Δημιουργών. Το ίδιο ίσως επιδιώκει με την έκφραση «και ο Λόγος ήν προς

τον Θεόν» που είχε πολύ απασχολήσει τις θεολογικές έριδες του δ' αι. μ.Χ. Αυτό που τονίζεται με την «προς» είναι η πολύ στενή σχέση του Λόγου προς τον Θεόν: ήσαν πολύ εγγύς ο ένας προς τον άλλο, αν και δεν μπορούμε φυσικά να περιγράψουμε αυτή την εγγύτητα. Τον ίδιο σκοπό φαίνεται ότι υπηρετεί και η διαβεβαίωση «και Θεός ην ο Λόγος». Η έκφραση αυτή έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διατύπωση του ορθοδόξου δόγματος περί του Χριστού υπό της Εκκλησίας, παρά το ότι η λέξη «Θεός» ενίοτε μπορεί να λειτουργεί και σαν επίθετο. Και η έκφραση αυτή πιθανώς στρέφεται εναντίον των Γνωστικών που δίδασκαν πως άλλος είναι ο Θεός και άλλος ο Δημιουργός του κόσμου, φανταζόμενοι τον δεύτερο ως κατώτερη και κακοπροαίρετη θεϊκή υπόσταση. Επιβεβαιώνει έτσι ο συγγραφέας ότι η δημιουργία είναι «καλή λίαν», όπως διδάσκει η Π.Δ. Είναι πράγματι περίεργο, όχι μόνον εδώ, αλλά και στη συνέχεια του ύμνου, φαίνεται σαν ο μυθολογικός τύπος κάποιου Ανατολικού Γνωστικισμού να μετατρέπεται προς κάτι οικείο από την Π.Δ. Τονίζεται μάλιστα η ευθύνη του Λόγου για το σύνολο της Δημιουργίας, αφού «ουδέ εν ο γέγονεν» έμεινε εκτός της δημιουργικής ενέργειας του Λόγου. Ο συγγραφέας αποκλείει τη δημιουργία οποιουδήποτε τμήματος των δημιουργημάτων από άλλες δυνάμεις εκτός του Λόγου. Την ίδια απόλυτη αρχή στο πρόσωπο του Λόγου εκφράζουν το Α' Ιω. 1,1 «ο ην απ' αρχής, ο ακηκόαμεν...» και 2,13 «γράφω υμίν πατέρες ότι εγνώκατε τον απ' αρχής». Δεν έχουμε πουθενά έκφραση θεωρητικού ενδιαφέροντος περί του τρόπου προέλευσης του Λόγου. Περί της Σοφίας η Π.Δ. κάνει λόγο περί γεννήσεώς της υπό του Θεού (Σειρ. 1,4· 24,8 Παροιμ. 8,12 εξ.). Το «προς» εκληπτέο με έννοια όπως και στο Α' Ιω. 1,2 «...την ζωήν την αιώνιον, ήτις ην προς τον Πατέρα», ή στο Ιω. 17,5 «παρά σοι...». Ο Λόγος δεν ταυτίζεται με τον Πατέρα, είναι ανεξάρτητο πρόσωπο. Όποια σχέση κι αν το «εν αρχή» έχει προς το ξεκίνημα της Δημιουργίας στο βιβλίο της Γένεσης, μετά το ξεκίνημα συνεχώς κατεβαίνουμε, εδώ στο Ιω. 1,1 ούτε ανεβαίνουμε ούτε κατεβαίνουμε. Αυτό που τονίζεται στο «εν αρχή» είναι ότι ο Λόγος δεν ανήκει στο δημιουργημένο από τον Θεό κόσμο. Το «προς τον Θεόν», που δεν απαντάει στον Φίλωνα, σημαίνει το αχώριστο του Λόγου από τον Θεό, είτε στη Δημιουργία είτε στην Αποκάλυψη, συγχρόνως όμως και τη διαφορά του

από τον Θεό. «Και Θεός ην ο Λόγος»: δίνει τη βάση και του «εν αρχή» και της προϋπαρξης του Λόγου παρά τω Θεώ, ο Λόγος είναι αληθινός και πραγματικός Θεός, για τον οποίο άλλη μια φορά τονίζεται ότι «ούτος ην εν αρχή προς τον Θεόν», δεν είναι όμως «ο Πατέρας Θεός». Δεν μπορούμε να πούμε αν οι χαρακτηριστικές του στίχ. 1 εκφράσεις (εν αρχή, προς τον Θεόν και Θεός ην ο Λόγος) τονίζουν τα διακριτικά του Λόγου έναντι άλλων πνευματικών όντων που σχετίζονται από κάποιους με τη θεία ύπαρξη. Ο στίχ. 2 κατά σημειτική ποιητική συνήθεια επαναλαμβάνει το νόημα του στίχ. 1, τονίζοντας ότι η «προς τον Θεόν» σχέση έχει αιώνιο χαρακτήρα. Ο στίχ. 2 συνοψίζει τις τρεις προτάσεις του στίχ. 1. Ο ιδιαίτερος αυτός τονισμός επιδιώκει να επισημάνει ότι ο Λόγος υπήρξε ως «πρόσωπο» κατά το χρόνο προ της Δημιουργίας και προ της Ενσάρκωσης. Η αιώνια σχέση των προσώπων του Θεού και του Λόγου αποτελούν την αδιάσειστη βάση Δημιουργίας και Αποκάλυψης. Ο σαρκωθείς Λόγος του Θεού είναι ο ίδιος που δημιούργησε τον κόσμο, έτσι ο Δ' Ευαγγελιστής συνδέει δημιουργία και σωτηρία. Αυτά που τονίζονται στους τρεις πρώτους στίχους είναι: α) Το «εν αρχή» του Λόγου σε σχέση με τον Θεό αλλά και με τη δημιουργία (δεν ήταν δηλ. η αρχή της Δημιουργίας αλλά «εν αρχή»). β) Ότι ο Λόγος ήταν Θεός και γ) Ότι ο Λόγος είναι υπεύθυνος για όλο το έργο, τα «πάντα» της Δημιουργίας.

Στους στίχ. 4-5, μετά τη δημιουργία πάντων υπό του Λόγου, ο ποιητής του ύμνου πηδάει στη δημιουργία του ανθρώπου. Ο Λόγος είναι ο ζωοδότης, που στην ουσία σημαίνει εδώ και φωτοδότης. Επειδή τέτοια ήταν η σχέση του Λόγου με τον Θεό, στους στίχ. 4 και 5, δημιουργία και αποκάλυψη αναμιγνύονται. Ενώ στο στίχ. 2, κατά τον προσφιλή στον Ιωάννη τρόπο, επαναλαμβάνεται το νόημα του στίχ. 1, ο στίχ. 3 βεβαιώνει πως τίποτα δεν έμεινε εκτός της δημιουργικής δραστηριότητας του Λόγου. Δεν έχουν δίκιο οι Γνωστικοί που αφήνουν εκτός του Θεού τμήματα της Δημιουργίας σαν κτίσματα κατώτερων δυνάμεων, πιστεύοντας πως η ύλη είναι αιώνια και πως άγγελοι ή αιώνες έλαβαν μέρος στη Δημιουργία. Στους στίχ. 4 και 5 μιλάει τόσο για τη δημιουργία των ανθρώπων, κάνοντας λόγο για «ζωή», όσο και για την αποκάλυψη του Θεού προς αυτούς, κάνοντας λόγο για «φως». Οι



ερμηνευτές κυμαίνονται αν η «ζωή» και το «φως» έχουν μόνο φυσική έννοια ή και πνευματική. Το «πάντα» δι' αυτού δημιουργήθηκαν (στίχ. 3) είναι έκφραση που καλύπτει το σύνολο της δημιουργίας. Στους στίχ. 4 & 5 εξαιρείται η δημιουργία της ανθρώπινης ζωής με έννοια απόκαλυπτική ως «φως». Με το «φως» αυτό προσανατολίζουν οι άνθρωποι τον εαυτό τους έναντι του κόσμου, βρίσκουν το σωστό δρόμο, αντί να ψηλαφούν για διέξοδο μέσα στο σκοτάδι και πραγματοποιούν το σκοπό της ύπαρξής των. Η ζωή που δίνει ο Λόγος δίνει ως φως την αυθεντικότητα της στη σωστή κατανόηση του εαυτού μας. Μια τέτοια έννοια περί του Λόγου ως «φωτός» μέσα στον άνθρωπο επιβεβαιώνει και ο στίχ. 9, αν και από κάποιους ερμηνευτές θεωρείται παρέμβλητος.

Στους στίχ. 1-3 με τη δημιουργία «πάντων» υπό του Λόγου αποκλείονται οποιεσδήποτε αντίπαλες δυνάμεις, όπως συμβαίνει περισσότερο ή λιγότερο σε όλα τα Γνωστικά συστήματα περί Δημιουργίας. Στο στίχ. 5, παραταύτα, για πρώτη φορά εμφανίζεται στο Δ' Ευαγγ. ο κόσμος απέναντι στο «φως» ή τη «σκοτία». Το φως του Λόγου μπαίνει στον αρνητικό χώρο της «σκοτίας», της οποίας η αντίδραση προς το φως υπήρξε αρνητική, όποια και αν είναι η έννοια του «ου κατέλαβεν», είτε σημαίνει απλά πως δεν εννόησε είτε το εντονότερο, πως σε πάλη που έγινε προς το φως δεν μπόρεσε να το υπερνικήσει. Κι οι δύο ερμηνείες βρήκαν τους υποστηρικτές τους είτε μεταξύ των παλαιών (βλ. Τρεμπέλα, ό.π., σελ. 47) είτε των νεότερων (βλ. Barnabas Lindars, ό.π., σελ. 13). Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι η πάλη του Λόγου ως φωτός εναντίον του σκότους δεν άρχισε με την ενσάρκωση του Λόγου, αλλά από την εποχή της δημιουργίας του ανθρώπου· είναι πολύ παλαιά. Είναι δυνατό να βρούμε σ' αυτή τη σύγκρουση φωτός σκότους κάποια σχέση με το προπατορικό αμάρτημα στην Π.Δ.; Νομίζω πως όχι. Προφανώς, ο Λόγος βρήκε αντίσταση στο χώρο της δημιουργίας του ανθρώπου με χαρακτηριστικά τη ζωή και το φως. Η απόρριψη του Λόγου ως φωτός υπό της σκοτίας περιγράφεται στη συνέχεια ως μη αναγνώριση, «ο κόσμος αυτόν ουκ έγνω». Επομένως ενώ τα πάντα έγιναν υπό του Λόγου και ο κόσμος έγινε δι' αυτού, ο κόσμος δεν τον αναγνώρισε ως ζωή και φως των ανθρώπων. Στους στίχ. 4 και 5 ασχολείται μ'εκείνο το μέρος της Δημιουργίας που ενδιαφέρει τη δράση

του Λόγου στους επόμενους στίχους. Χωρίς τη «ζωή» του Λόγου (5,26· 10,10β· 11,25· 14,6 κ.τ.λ.) η φυσική ζωή καταλήγει στο σκοτάδι. Και δεν μπορεί κανείς να μάθει την αλήθεια στο σκοτάδι, γι' αυτό η «ζωή» και το «φως» ανήκουν στη θεία σφαίρα.

Για τους λόγους αυτούς από κάποιους εκφράζονται αμφιβολίες αν ο στίχ. 9 ήταν τμήμα του αρχικού κειμένου. Πρόκειται, λένουν, για συνεχιζόμενο κατά τους στίχ. 6-8 σχόλιο του Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγ. Ο στίχ. 10 συνδέεται ομαλά με το στίχ. 9.

Με τα παραπάνω, προετοίμασε ο συγγραφέας το πέρασμα από τα περί προσωπικής ζωής του Λόγου στο στάδιο της αποκάλυψής του προς τον κόσμο και την ανθρωπότητα, όπως τους γνωρίζουμε από την Π.Δ. Το ενδιαφέρον του Λόγου για τον κόσμο δεν αρχίζει με την ένσαρκη οικονομία της σωτηρίας, αρχίζει με τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, τη δωρεά της ζωής και του φωτισμού προς αυτούς. Απαρχής μέχρι τέλους ο ύμνος προς τον Λόγο είναι μια έκθεση της αιώνιας μέριμνας του Λόγου για τους ανθρώπους και τον κόσμο. Αυτό που έκανε επ' εσχάτων των καιρών με την ενσάρκωση είναι μια τελική πράξη, που την αρχή της έχει από τη Δημιουργία του κόσμου, ο οποίος είναι ένα είδος ιδιόκτητης δικαιοδοσίας του Λόγου, αμφισβητούμενη όμως από τη σκοτία. Και πάλι λέμε ότι δεν μπορούμε να πούμε πολλά περί της σχέσης του Λόγου προς τον *davar* (λόγο) του Γιαχβέ στην Π. Διαθήκη, προς το Νόμο, ιδιαίτατα το λόγο των Προφητών ή της Σοφίας, εξαιτίας της εξαιρόμενης εδώ δράσης του φωτός εντός της σκοτίας. Άλλωστε, παρ' όλα αυτά, τα παραπάνω διατηρούν την όποια σχετική αξία τους όταν ο Λόγος ήλθε εις τα «ίδια» και οι «ίδιοι» αυτόν ου παρέλαβον, όπου υπονοείται ο Ιουδαϊσμός. Κατά τον Δ' Ευαγγελιστή «η χάρις και η αλήθεια», η πληρότητα του αποκάλυψης της αλήθειας και της σωτηρίας, ήλθε μόνον διά του Ιησού Χριστού. Δεν είναι απίθανο, λοιπόν, να έχουμε και στον Ύμνο προς τον Λόγο κάποια Γνωστικού τύπου στοιχεία, πολύ ελαφρά διατυπωμένα, έτσι που, όπως τα έχουμε συνηθίσει, να μην τα καταλαβαίνει κανείς μας, ενώ ιδιαίτερα επισημαίνουν το γιατί η ενσάρκωση του Λόγου ήλθε ως μια αναγκαιότητα. Έχουμε κάποιο είδος δράματος στη σχέση μεταξύ Θεότητας-Λόγου αφενός και κόσμου-σκοτίας αφετέρου! Στον Ύμνο προς τον Λόγο τα θεολογικά αυτά

δόγματα δεν αναπτύσσονται ως κάποιες νέες απόψεις κάποιου θρησκευτικο-φιλοσοφικού συστήματος, αλλά διατυπώνονται, σαν γενικότερα αποδεκτές αντιλήψεις, γι' αυτό και δεν αναλύονται. Θα μου πείτε, τι μιλάς περί ανάλυσης, αφού εδώ πρόκειται για ένα ποιήμα προς τον Λόγο; Ισχύουν δηλ. εδώ της ποίησης οι μανιερισμοί και όχι εκείνοι του πεζού λόγου. «Σκοτία» είναι η κατάσταση που είναι κάποιος τυφλός και νεκρός. Πώς βρέθηκε η σκοτία μέσα στον κόσμο; Ο Πρόλογος του Δ' Ευαγγ. εγκαταλείπει κάθε είδους μυθολογία, ούτε εξηγεί γιατί προτίμησαν τη σκοτία οι άνθρωποι. Το φως δεν είναι κάποια ουσία προς κατοχή αλλά αυτογνωσία. Όπως παρατηρεί ο Bultmann, η σκοτία είναι η τρελή ιδέα πως ο άνθρωπος έχει την αρχή του μέσα στον εαυτό του. Η σκοτία είναι η ηθελημένη τυφλότητα που αποκλείει από την αληθινή γνώση, στερώντας από τον άνθρωπο την αληθινή ζωή.

Ότι έτσι έναντι του εθνικού κόσμου ο Ευαγγελιστής αφήνει ανοιχτή πόρτα, για να εξηγήσουν στοχασμούς προς κοσμολογικούς Δημιουργούς και αποκαλυπτικούς Σωτήρες του ευρύτερου ελληνιστικού κόσμου τους, ερευνητές όπως ο Dodd ή ο Colwell δεν το βρίσκουν καθόλου απίθανο.

4. *En autō ζωή ην και η ζωή ην το φως των ανθρώπων·*
5. *και το φως εν τη σκοτία φαίνει, και η σκοτία αυτό ου κατέλαβεν.*
6. *Εγένετο άνθρωπος απεσταλμένος παρά Θεού, όνομα αυτού Ιωάννης·*
7. *ούτος ήλθεν εις μαρτυρίαν, ίνα μαρτυρήσει περί του φωτός, ίνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αυτού.*
8. *ουκ ην εκείνος το φως, αλλ' ίνα μαρτηρήσει περί φωτός.*
9. *Ην το φως το αληθινόν, ο φωτίζει πάντα άνθρωπον ερχόμενον εις τον κόσμον.*

(Κάποιοι εξηγητές αφήνουν εκτός τους στίχ. 6-8, μάλλον ως παρεμβολή από το χριστιανό εκδότη στον αρχικό ύμνο).

Εδώ, μετά τα περί Δημιουργίας των πάντων ανεξαιρέτως, όπως σωστά παρατηρεί ο R. Brown, έχουμε ένα περιορισμό του ενδιαφέροντος προς τη ζωντανή και μάλιστα την ανθρώπινη δημιουργία εν τω Λόγω. Το «εν αυτό» πρέπει να σημαίνει τον Λόγο, όχι τον κόσμο. Όπως

δείχνουν τα περί «φωτός» στη συνέχεια, ο συγγραφέας δεν ενδιαφέρεται να παρουσιάσει εδώ τον Λόγο ως την πηγή ζωτικότητας κάθε ύπαρξης και το «φως» ως τη λογική δύναμη του ανθρώπινου νου, όπως νομίζουν πολλοί, αλλά επιμερίζει όλο το ενδιαφέρον αυτό της ζωοποίησης στην ανθρωπότητα.

Ο Bultmann, μάλιστα, αυτό το «φως» επεκτείνει από τη φύση στο πνεύμα, στη «φωτισμένη ζωή», σε μια φυσική αίσθηση ευτυχίας και σωτηρίας, ακόμα και με εσχατολογική προοπτική. Προϋποτίθεται όμως ότι η ανθρώπινη ύπαρξη αναζητεί το «φως», ώστε με τη βοήθειά του να αποκτήσει μια όχι λαθεμένη αλλά γνήσια αυτοσυνειδησία. Αυτό αναπτύσσεται παραπέρα στους στίχ. 9-10. Όταν γράφει εδώ ο Ιωάννης «εν αυτό ζωή ην», δεν φαίνεται πως εννοεί απλώς τη βιολογική ζωή αλλά τη ζωή με την ευρύτερη έννοια. Η βιολογική ζωή σχετίζεται με το «φως», αλλά υπό τη πνευματική της έννοια η ζωή συνδέεται με το πνευματικό φως. Με άλλα λόγια, στο κείμενο αυτό το περί δημιουργίας ενδιαφέρον συγκεντρώνεται στον άνθρωπο μέσα στη σωτηριολογική προοπτική. Τα «πάντα» δημιουργήθηκαν από τον Λόγο, όπως διδάσκει η Π.Δ., αλλ' αυτό δεν ενδιαφέρει εδώ τον Ιωάννη, το ενδιαφέρον του επικεντρώνεται μόνο στον άνθρωπο ως δημιούργημα του Λόγου. Κάθε άνθρωπος έχει την αρχή της βιολογικής δημιουργίας του στον Λόγο, αλλά πέραν τούτου αυτή η ζωή που έλαβε από τον Λόγο δεν έχει μόνο βιολογικό αλλά και ποιοτικό της ζωής του Λόγου χαρακτήρα. Με την έννοια αυτή η «ζωή» αποκτάει την έννοια του «φωτός» για τον άνθρωπο. Αν το σκότος συνδέεται με το θάνατο, η «ζωή» εδώ συνδέεται με το «φως». Αυτή η ειδική ποιότητα της μεταδιδόμενης από τον Λόγο ζωής στον άνθρωπο ως φως των ανθρώπων φέγγει αιφνιδίως μέσα στη «σκοτία» –μέσα σε μια αρνητική προς τη ζωή και το φως κατάσταση, η οποία για τον ένα ή τον άλλο λόγο είτε δεν εννόησε περί τίνος επρόκειτο είτε κατάλαβε και της επετέθη αλλά δεν κατόρθωσε να την συντρίψει. Μήπως σ' αυτό το στίχ. 5 έχουμε ήδη από τώρα ένα προανάκρουσμα του όλου Δ' Ευαγγ., δηλ. υπαινιγμό στο θάνατο και την ανάσταση του Ιησού; Δύο πράγματα ακόμη πρέπει να προστεθούν εδώ: α) Η μαρτυρία του Βαπτιστή επικεντρώνεται σε τούτο, να μαρτυρήσει πως ο Ιησούς είναι ο Λόγος και επομένως Αυτός είναι το «φως» για το οποίο δημι-

ουργήθηκε ο άνθρωπος και κανείς άλλος. β) Πρέπει να σημειωθεί ότι πολλές έννοιες μέσα στο Δ' Ευαγγ. χρησιμοποιούνται με διπλή σημασία.

Με άλλα λόγια πριν φθάσουμε στο στίχ. 14, στην ενσάρκωση του Λόγου, ήδη από το στίχ. 4, με τη «ζωή» και το «φως» κ.τ.λ. η ενσάρκωση προετοιμάζεται από τον ίδιο τον Λόγο μέσα στους ανθρώπους. Τα περι «ζωής» και «φωτός» (στίχ. 4-9) προετοιμάζουν για τη «χάρη» και την «αλήθεια» (στίχ. 14).

Ο Τρεμπέλας το «σκοτία» ερμηνεύει, «μεταξύ των σκοτισμένων από την πλάνη και την αμαρτία ανθρώπων». Φαίνεται όμως πως πρόκειται για κάτι ευρύτερο, όπως είναι π.χ. οι δυνάμεις του «δαιμονικού» που σχετίζονται με τον άνθρωπο. Ο αόριστος «κατέλαβεν» αναφέρεται σε κάποια ειδική απόπειρα του σκότους να καταλάβει και να απαλείψει το φως, για να ματαιώσει την επικράτηση της θείας αποκάλυψης μέσα στην ιστορία του Ισραήλ ή σε κάποια άλλη συνάφεια; Ή δηλώνει σειρά ολόκληρη τέτοιων αποπειρών; Μήπως το «ου κατέλαβεν» αναφέρεται σε κάποιο γεγονός, όπως η πτώση των πρωτοπλάστων και στην υπέρβασή του; Ή μήπως στην από τον Θεό αποστολή των Προφητών στην Π. Διαθήκη, αλλ' αυτό δεν έγινε κατανοητό από το λαό; Πολλοί εξηγητές, από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας μέχρι σήμερα, ερμηνεύουν το «κατέλαβε» ως «εννόησε». Βλ. παράλληλα στο στίχ. 10 «εν τω κόσμω ην... και ο κόσμος αυτόν ουκ έγνω» και στο στίχ. 11 «ου παρέλαβον». Το «και η σκοτία...» του στίχ. 5 μπορεί να αποδοθεί «και παραταύτα η σκοτία δεν το κατάλαβε». Άλλοι εξηγητές, ξένοι και δικοί μας, το εξηγούν: «δεν το δέχθηκαν και δεν το εγκολπώθηκαν» (Τρεμπέλας), ενώ άλλοι, δεχόμενοι παρανόηση του πρωτότυπου (αραμ. qbl) το εκλαμβάνουν με την έννοια της αντίθεσης, δεν το αποδέχθηκαν. Άλλοι επίσης με την έννοια του συλλαμβάνειν (με εχθρική έννοια) ή του μπόρεσαν να το εξουδετερώσουν, και, τελικά, άλλοι με την έννοια της προσπάθειας «κυριαρχίας» της σκοτίας επί αυτού του φωτός, παρότι τελικά δεν μπόρεσε το σκοτάδι να σβήσει το φως.

Αν ως υποκείμενο του «ην» θέσουμε το Αυτός (= ο Λόγος) διευκολύνεται η κατανόηση του στίχου. Το κείμενο υπονοεί την ύπαρξη και ψευδών φώτων, κάτι που τον δένει με τους στίχ. 6-8 περί του αληθινού

φωτός. Φυσικά το «φως» θα προκαλέσει διαίρεση, καταδίκη της ψεύτικης ζωής και πρόσκληση σε μια αυθεντική και ολοκληρωμένη. Ο κόσμος παρουσιάζεται σ' αυτούς τους στίχους ως ιερός τόπος, όπου ο άνθρωπος έχει την υπέρτατη ευτυχία να ανακαλύπτει τον Θεό κι έτσι να βρίσκει τον εαυτό του ή αντίστροφα, βρίσκοντας τον εαυτό του να βρίσκει Εκείνον. Το νόημα του στίχ. 5 συνεχίζεται ομαλότερα στο στίχ. 10, όπου το υποκείμενο σίγουρα είναι ο Λόγος. Γι' αυτό ένας αριθμός κριτικών (Bernard, Käsemann, R. Brown κ.ά.) δεν παραδέχονται το στίχ. 9 ως μέρος του ύμνου, αλλ' ως παρέμβλητο. Την άποψη αυτή θεωρούμε κι εμείς μάλλον ως πιθανή. Κι αυτό φαίνεται καθαρά από τη συνέχεια. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Θεόδωρος Μοψουεστίας περί των στίχ. 5 και 10: «Αντί του Αυτή μέντοι η εν αυτώ δύναμις ου ζωοποιείν μόνον ικανή αλλά και γνώσεως πληρούν τας των ανθρώπων ψυχάς». Υπάρχει όμως και παραπέρα ερώτημα: αν η ζωή αναφέρεται σε όλη τη δημιουργία, τότε πρόκειται για την πηγή ζωτικότητας όπου υπάρχει· αν πρόκειται όμως, όπως φαίνεται στο στίχ. 4, περί του ανθρώπου μόνο, τότε όπως τονίζει ο R. Brown: η «ζωή» δηλώνει την αιώνια ζωή. Κι αν συμβαίνει αυτό, τότε στους στίχ. 9-13 πρόκειται περί της αποκαλύψεως του Θεού προς τους ανθρώπους μέχρι την ενσάρκωση, ότι δηλ. ο Λόγος είναι η μόνη θεία πραγματικότητα έναντι αυτών που ο κόσμος περί του Θεού παρουσιάζει ή είναι σε θέση να παρουσιάσει.

Ο στίχ. 10 ειδικότερα τονίζει την αποτυχία του Λόγου να κάνει την παρουσία του γνωστή διά της δραστηριότητάς του ως Δημιουργού, ως Φωτός και Ζωής. Κάτι τέτοιο δεν επιτεύχθηκε. Η απόρριψή του από τους «ιδίους» στο στίχ. 11 ήταν σχεδόν πλήρης, ενώ η αποδοχή του από κάποιους δεν οφειλόταν σε παράδοση και καταγωγή αλλά στην (εξαρχής) από τον Θεό γέννησή τους. Αυτού του τύπου η γλώσσα δεν κάνει ασφαλώς εύκολη τη σύζευξη των διατυπωμένων εδώ προς την ιστορία της σωτηρίας κατά την Π.Δ. και κατά την προσδοκία των Ιουδαίων.

Ορισμένοι παλαιοί εξηγητές το «ερχόμενον εις τον κόσμον» στίχ. 9, όπως οι Κύριλλος, Χρυσόστομος, κ.ά. και νεότεροι, όπως Bultmann, Schlatter κ.ά., συνδέουν με το «πάντα άνθρωπον», όχι προς το φως. Αντίθετα, όσοι το συνδέουν –παλαιοί και νεότεροι– με το «φώς», πιστεύουν όπως και εμείς πως δένει καλύτερα με τη συνάφεια, αφού στο στίχο

η έμφαση είναι στον Λόγο που είναι εντός του κόσμου. Βλ. και 12,46 «εγώ εις τον κόσμον ελήλυθα, ίνα... εν τη σκοτία μη μείνη». Σκοτία είναι η κατάσταση που δεν καταλαβαίνει κανείς τον εαυτό του, είναι χαμένος και νεκρός. Είναι η κατάσταση που «παράγεται», φεύγει, όταν έλθει το «φως» (Α΄ Ιω. 2,8 εξ). Στη διατύπωση τουλάχιστον παρουσιάζεται σαν μια δύναμη, επίσης αυτονομημένη, ως μια περιοχή της άρνησης και του κακού. Παρόμοια συμβαίνει και με την έννοια «κόσμος» που είναι αντικείμενο της αγάπης του Θεού (3,16) και της αποκάλυψης (4,4,26,33. 12,47), είναι όμως επίσης και δύναμη πλάνης και επανάστασης κατά του Θεού (14,30 16,11), γι' αυτό και απορρίπτεται (12,31 17,9). Δύο παραδόσεις διαφορετικές δένονται γύρω από την ίδια έννοια. Εμείς πρέπει να την εννοήσουμε όπως και ο Ευαγγελιστής. Κατά παρόμοιο τρόπο και ο όρος «τα ίδια» (1,11) έχει αρνητική μάλλον σημασία, αφού «οι ίδιοι» αποκρούουν τον Λόγο, εκτός από μία μερίδα γεννημένων εξ αρχής υπό του Θεού (βλ. και 10,3 εξ. 13,1). Η μη αναγνώριση της δωρεάς του Θεού, η απιστία, σχετίζεται επίσης με το χώρο της άρνησης και του σκότους. Η υποκείμενη ιδέα είναι ότι, αφού από τα χέρια του βγήκε ο κόσμος, έπρεπε να τον αναγνωρίσει. Συνέβη όμως το αντίθετο. Είναι σαφές γιατί αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τους Ιουδαίους. Τα ρήματα «παρέλαβον... έλαβον... πιστεύουσιν» έχουν και απόλυτη και ιστορική έννοια συγχρόνως.

Σχετικώς με τους στίχ. 6-8 που αφήσαμε προς ερμηνεία εδώ, αφού σημειωτέον, όπως και το στίχ. 15, πολλοί νεότεροι ερμηνευτές δέχονται ως σχόλια του χριστιανού συγγραφέα του εκκλησιαστικού αυτού ύμνου, (βλ., Hofius, ό.π.), ενώ άλλοι προσάγουν επιχειρήματα ότι μάλλον ο Τελικός Αναθεωρητής του Ευαγγ. διασκεύασε καταλλήλως έναν ύμνο που ήταν εν χρήσει αλλού. Γενικά, οι παραπάνω περί του Ιωάννη στίχοι ακολουθούν την περί του Βαπτιστή καθεστηκυία παράδοση της Εκκλησίας: ήλθε ως «μάρτυς» («εις μαρτυρίαν, ίνα μαρτυρήση» περί του Ιησού ως του «φωτός»), ήταν «απεσταλμένος παρά Θεού», δεν ήταν όμως εκείνος το «φώς», όπως πιθανώς να πίστευαν οι μαθητές του ή κάποιοι οπαδοί του.

Κάτι, ίσως, έχει εκπέσει μεταξύ των στίχων 8 και 9 που αρχικά τους συνέδεε. Ας σημειωθεί πως το περί του Βαπτιστή σχόλιο θέλει να

πει στην ουσία ό,τι και ο στίχ. 1,19 εξ. Περιττό να σημειωθεί πως αν περί του Βαπτιστή υπονοείται η μνημονευόμενη στο στίχ. 9 υψηλή χριστολογία, αυτή πρέπει πιθανώς να δημιουργήθηκε μετά το μαρτυρικό θάνατό του, αν και κατά τα χρόνια εκείνα τα πάντα ήσαν δυνατά. Έναντι της υπερτίμησης του Βαπτιστή που συναντάμε αργότερα, εκτός της Κ. Διαθήκης, στο έργο Recognitiones, I 60 και στα Μανδαϊκά κείμενα, τονίζει ο Δ΄ Ευαγγελιστής ότι ο Βαπτιστής Ιωάννης ήλθε μόνο για να μαρτυρήσει περί του φωτός (1,15, 32, 34, 3,26, 5,33). Στο Δ΄ Ευαγγ. ακόμα και το βάπτισμα του Βαπτιστή υπάγεται στο ρόλο της «μαρτυρίας». Δεν υπήρχε στον Λόγο η ζωή και το φως για τους ανθρώπους; Ήταν, λοιπόν, ο ίδιος Φως και Ζωή: «ην το φως το αληθινόν» του στίχ. 9, σημαίνει δηλ. την πληρότητα και συνέχεια της ύπαρξής του ως Φωτός. Το «πάντα άνθρωπον» θυμίζει τον Δευτεροησαΐα (42,6 46,9), όπου ο Μεσσίας «δούλος» παρουσιάζεται ως «φως των εθνών».

*Στιχ. 10. Εν τω κόσμω ήν  
και ο κόσμος δι' αυτού εγένετο,  
και ο κόσμος αυτόν ουκ έγνω.  
11. εις τα ίδια ήλθεν,  
και οι ίδιοι αυτόν ου παρέλαβον.  
12. όσοι δε έλαβον αυτόν,  
έδωκεν αυτοίς εξουσίαν  
τέκνα Θεού γενέσθαι,  
τοις πιστεύουσιν εις το όνομα αυτού,  
13. οι ουκ εξ αιμάτων  
ουδέ εκ θελήματος σαρκός  
ουδέ εκ θελήματος ανδρός  
αλλ' εκ θεού εγεννήθησαν.*

Και στους δυο στίχους της τρίτης στροφής έχουμε την κακή τύχη του «φωτός», όταν ήλθε στον κόσμο, ήλθε δηλ. στους ανθρώπους γενικώς. Η συναναστροφή του με τους ανθρώπους δεν τους βοήθησε να τον γνωρίσουν. Το «και ο κόσμος...» σημαίνει «και παραταύτα...». Υπό «τα ίδια» θα εννοήσουμε τον Ισραήλ, τους συμπατριώτες του, που ούτε αυ-

τοί τον δέχθηκαν. Μόνον όσοι τον δέχθηκαν απέκτησαν ουσιαστικά πλέον την ιδιότητα του τέκνου του Θεού. Το περιεχόμενο της εξουσιαστικής ιδιότητας συνίσταται σε δύο τινά: πίστη στο όνομά του, σ' αυτό δηλ. που πραγματικά ήταν, και σύναψη ενός είδους υιοθεσίας, καθώς και στη νέα γέννησή τους από τον Θεό, όπως αυτή αναπτύσσεται από τον Ιησού προς τον Νικόδημο στο κεφ. 3,4 εξ. Αυτά όμως και τα δύο συνδέονται στη συνέχεια του κεφ. 3 με τον όφιν εν τη ερήμω και με την ανάγκη να «ψωθει» ο Υιός του ανθρώπου για τη ζωοποίηση του ανθρώπου (στίχ. 3,14 εξ.). Η νομική πράξη εξουσίας σημαίνει δικαίωμα εις το «λαμβάνειν»: «όσοι έλαβον αυτόν» (στίχ. 12). Ο Θεός δε ως γεννήτορας γίνεται με ακόμα πιο ιδιάζουσα έννοια πατέρας. Στον Ιουδαϊσμό η σχέση αυτή καταλήγει και ιδιαζόντως εκφράζεται μέσα στην εσχατολογική κοινωνία. Στις Μυστηριακές Θρησκείες με τη μύηση δημιουργούνται «τέκνα Θεού» με την έλλαμψη και τη «νέα γέννηση». Ας μη λησμονούμε την εμπειρία του Απουλήιου στο ναό του Όσιρι στην Κόρινθο, κι ότι η ημέρα της μύησης ονομαζόταν «γενέθλιος ημέρα» και γινόταν λόγος περί θείας σποράς. Κάνει πάντως εντύπωση να ακούμε από έναν Εβραίο πως αυτοί που «έλαβον αυτόν» δεν γεννήθηκαν κατά φυσικό τρόπο που γεννιούνται όλοι οι άνθρωποι αλλά έχουν γεννηθεί από τον Θεό – απόψεις δηλ. που παράλληλα κυκλοφορούσαν στον Ελληνισμό και ιδίως στις Μυστηριακές Θρησκείες. Άλλη μια φορά θα επιτραπεί να εξάρουμε τον πολυσύνθετο χαρακτήρα του Ιωάννειου Προλόγου. Επίσης, να σημειώσουμε πως, κι όταν ξεκινάει από μια ιουδαϊκή αφετηρία, η ορολογία που την αναπτύσσει και οι εικόνες που χρησιμοποιεί έχουν συνήθως σχέση με τη θρησκευτική ζωή και του ελληνικού περιβάλλοντος του συγγραφέα.

Στο στίχ. 9, λοιπόν, θα εκλάβουμε εκείνο το «ην» απολύτως ή θα το εξηγήσουμε ιστορικά; Ανάγεται δηλ. ο στίχ. στην προαιώνια ύπαρξη του Λόγου ή στην ιστορική εμφάνισή του στο πρόσωπο του από Ναζαρέτ Ιησού; Ούτε, βέβαια, ο στίχ. αυτός διδάσκει πως ο άνθρωπος, θέλει δε θέλει, φέρει εντός του το φως. Δεν φαίνεται πως πρόκειται εδώ περί κάποιας διδασκαλίας περί «σπερματικού λόγου» που βρίσκουμε αργότερα στους Απολογητές και σε μερικούς άλλους εκκλησιαστικούς συγγραφείς. Σε τι συνίσταται τότε αυτό το «σπερματικό φως»; Σχετιζε-

ται με την περίοδο πριν έλθει ο Λόγος ή προς την μετά τον Λόγο περίοδο; Δεν φαίνεται να ασχολείται το Δ' Ευαγγ. με τέτοιο θέμα ούτε εδώ ούτε αλλού. Γι' αυτό η ορθή κατανόηση αυτού του στίχου είναι η σύνδεση προς το «ερχόμενον εις τον κόσμον» με το «ην το φως το αληθινόν», όχι με το «πάντα άνθρωπον». Το «πάντα άνθρωπον» αναφέρεται γενικά είτε στον ιουδαϊκό είτε στον εθνικό κόσμο. Έτσι, ο στίχ. 9 δίνει σωστά με τους στίχ. 10 & 11 που στηρίζονται στα «ουκ έγνω», «ου παρέλαβον». Πώς όμως γίνεται η απόκρουση του φωτός, αν δεχθούμε πως κάθε άνθρωπος είχε μέσα του σπερματικά «το φως το αληθινόν»;

Η σωστή κατανόηση των στίχ. 10-12β κατά πολλούς από τους νεότερους μελετητές πρέπει να είναι ιστορική, όπως πολύ καθαρά δείχει ο στίχ. 12, κατά τη σημείωση του R. Brown (ό.π. σελ. 29). Βέβαια ο στίχ. 11 δηλώνει έναντι του στίχ. 10 ένα στένεμα της δράσης του Λόγου στον Ισραήλ. Η παραδοσιακή ερμηνεία, παρά ταύτα, φαίνεται σ' εμάς ικανοποιητική, όταν στο στίχ. 10 και με τις τρεις αναφορές στον «κόσμο» εννοεί την εν τω κόσμω δραστηριότητα του Λόγου προ της ενανθρώπισης. Το τρίτο όμως ημιστίχιο «και ο κόσμος αυτόν ουκ έγνω» μπορεί, κατά τον Τρεμπέλα, να σημαίνει: «Και όμως όταν το φως ενσαρκώθηκε και έγινε άνθρωπος, ο διεφθαρμένος και εις τα γήινα προσκολλημένος κόσμος των ανθρώπων δεν τον αναγνώρισε ως δημιουργόν του». Ο Schnackenburg θεωρεί το στίχ. 12 εξ. ως μεταγενέστερη προσθήκη, αναφερόμενη στα μέλη της Εκκλησίας. Ο τελικός συντάκτης τόνισε έτσι ότι δεν απέτυχε η κάθοδος του Λόγου, ιδρύθηκε η Εκκλησία. Το μεταγενέστερο όμως των στίχ. 12-13 δεν είναι αναγκαίο. Η «εξουσία» δηλώνει το δικαίωμα και το status των τέκνων του Θεού μετά το βάπτισμα («έλαβον αυτόν»). Διά του Ιησού δημιουργείται η νέα οικογένεια του Θεού από αυτούς που πίστεψαν «εις το όνομα αυτού», δηλ. γνώρισαν ως αληθή τα εξουσιαστικά ονόματα που του αποδόθηκαν. Τα ονόματα αυτά αντιπροσωπεύουν το πρόσωπο, κι όταν κάτι γίνεται «εν τω ονόματι» κάποιου, σημαίνει πως γίνεται επειδή εκείνος είναι αυτός που λέγεται ότι είναι.

Ο στίχ. 13 δηλώνει ότι δεν πρόκειται για μια νέα φυλή όπως ο Ισραήλ, που είχε την καταγωγή του στον Αβραάμ. Η καταγωγή αυτή αποτελούσε καύχημα για τον Ιουδαίο (βλ. Επιστολές Παύλου). Αλλά με τον

εθνικισμό οι Ιουδαίοι απέρριψαν την πνευματική γενικότερη πατρότητα του Αβραάμ. Δεν εξέλειπαν οι λύσεις: «...δύναται ο Θεός εκ των λίθων τούτων εγείρει τέκνα τω Αβραάμ» (Μτ. 3,9)! Το δικαίωμα της υιοθεσίας στη νέα οικογένεια του Θεού δεν δίνεται επί τη βάσει κάποιας εθνοκορησκευτικής καταγωγής, αλλά λόγω γεννήσεως εκ του Θεού. Κι εδώ πάλι ο Δ' Ευαγγελιστής μας ρίχνει μέσα στον Ελληνικό κόσμο, όπου ως γνωστό ο Δίας γεννάει θεούς και ήρωες. Μη ξεχνάμε και τις Μυστηριακές Θρησκείες της εποχής και τις παράλληλες εξαγγελίες τους. Η μύηση του ανθρώπου στα Μυστήρια εθεωρείτο ως «γενέθλιος ημέρα». Αλλά κι ο βασιλιάς του Ισραήλ όταν ενθρονιζόταν ζούσε τη γενέθλια ημέρα του (Ψλ. 2 «εγώ σήμερον γεγέννηκά σε»). Πάντως, η προσφερόμενη από τον Ιησού νέα γέννηση εκ Θεού είναι άλλης φύσεως και εγγυήσεως από αυτές που υποσχόταν είτε ο Ιουδαϊσμός είτε ο Ελληνισμός της εποχής. Ο Ιωάννης θέλει να τονίσει πως μετά την ενανθρώπιση του Λόγου η κοινωνία ουρανού και γης είναι ελεύθερη. Βέβαια, αυτό το θέμα της εκ Θεού γέννησης πραγματεύεται ο Ευαγγελιστής στο κεφ. 3, στη συζήτηση με τον Νικόδημο και εκεί στο μυστήριο αυτό «της θεοποίησης» αναμειγνύεται το άγιο Πνεύμα, η ύψωση του Υιού του Ανθρώπου στο σταυρό, καθώς και η απέραντη αγάπη του Θεού προς τον κόσμο. Η νέα εκ Θεού γέννηση είναι μυστηριώδης πνευματική διεργασία μέσα στον άνθρωπο με προοπτική όχι μόνο το παρόν αλλά και το μέλλον του. Το «εξ αιμάτων» αναφέρεται στη συμβολή της μήτρας της γυναίκας κατά την πορεία της γέννησης, το «θέλημα της σαρκός» και στα δύο φύλα, ενώ το «εκ θελήματος ανδρός» δηλώνει τη συμβολή του ανδρός. Ο Θεός φτιάχνει κατά το Δ' Ευαγγ. μια δική του πνευματική ανθρωπότητα, μια νέα οικογένεια (βλ. περί του θέματος αυτού ιδίως κεφ. 17).

Εκείνο που είναι ολοφάνερο στους στίχ. 6-13 είναι η γενικότερη ανωμαλία του κειμένου. Όχι μόνο γλωσσικά και συντακτικά αλλά, προπαντός, εννοιολογικά, έχουμε ένα κείμενο που πέρασε από πολλά και διαφορετικά χέρια. Ο αναγνώστης πρέπει να το καταλάβει αυτό, για να μην αποδώσει σε αδυναμίες των ερμηνευτών του κειμένου τις προφανείς δυσχέρειες της ερμηνείας. Βασικά, φταίει το κείμενο και η κάποια περιπέτειά του για τις δυσκολίες που συνάντησαν και συναντούν οι ερ-

μηνευτές από την εκκλησιαστική αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Π.χ. οι στίχ. 12β-13.

*Τοις πιστεύουσιν εις το όνομα αυτού, οι ουκ εξ αιμάτων,  
ουδέ εκ θελήματος σαρκός,  
ουδέ εκ θελήματος ανδρός, αλλ' εκ Θεού εγεννήθησαν.*

Το κείμενο αυτό θεωρείται, επίσης, επεξηγηματικό και ίσως αποτελεί προσθήκη του Αναθεωρητή στο αρχικό κείμενο. Η έννοια περί των πιστών ως «τέκνων Θεού» έχει βαθιές ρίζες στην Π.Δ. Στηρίζεται στη Διαθήκη, κατά την οποία η πίστη στο όνομα του Θεού, η εμπιστοσύνη στην υπόσχεση του Θεού, αποτελεί όρον της υιοθεσίας. Γι' αυτό το «πιστεύειν εις το όνομα αυτού», σ' αυτό δηλ. που το όνομα του Θεού περιέχει και εκφράζει, αντιστοιχεί προς το βαπτίζεσθαι ή βαπτίζειν εις το όνομα. Το όνομα είναι ο φορέας του πράγματος.

Όπως ήδη σημειώσαμε, κατά τη φυσιολογία των Ελληνιστικών χρόνων, το έμβρυο ερχόταν στην ύπαρξη από τη σεξουαλική έλξη («εκ θελήματος σαρκός») και από το «αίμα της γυναίκας». Το «εκ θελήματος ανδρός» εκφράζει, κατά τινες, τη σεξουαλική επιθυμία. Αλλ' η γέννηση ανθρώπων από τον Θεό έναντι μιας κατώτερου τύπου γέννας, της σαρκικής, αποτελεί απαίτηση του θρησκευτικού Μυστικισμού της εποχής εκείνης, στον οποίο ο Χριστιανισμός ανταποκρίθηκε με το δικό του τρόπο. Το βάπτισμα στη χριστιανική Εκκλησία ήταν η πράξη η τελετουργική αυτής της αναγέννησης (βλ. π.χ. Ρωμ. 6,1-14).

Θα το επαναλάβουμε: όλα αυτά τα περί πνευματικής γέννας και όλη η συναφής ορολογία δεν είναι άσχετα προς τα Ελληνιστικά Μυστήρια της εποχής. Όση κι αν ήταν η έμφαση σε μια φυσική ομοιοπαθητική, σε μια μαγική αντίληψη, στα Ελληνιστικά Μυστήρια, η ημέρα της μύησης ήταν «γενέθλιος ημέρα». Από εκεί προέρχεται η ορολογία γεννώμαι, γέννηση, σπερματικός κ.τ.λ. Οι όροι αυτοί κυκλοφορούσαν στην ατμόσφαιρα του Δ' Ευαγγελιστή, ο οποίος τους χρησιμοποιεί με άνεση για να καταπολεμήσει εξαρτήσεις, όχι απευθείας εκ Θεού, αλλά έντονα ιστορικά και εθνικά χρωματισμένες, όπως αυτές των Ιουδαίων από τον Αβραάμ («σπέρμα Αβραάμ εσμέν και ουδενί δεδουλεύκαμεν

πόποτε...», 8,33 εξ.) ή τον Μωυσή («ημείς οίδαμεν ότι Μωϋσή λελάληκεν ο Θεός, τούτον δε ουκ οίδαμεν πόθεν εστιν», «ημείς δε του Μωϋσέως εσμέν μαθηταί», 8,28-29). Χρησιμοποιεί γνωστούς από τα Μυστήρια όρους ο Ιωάννης, τους βάζει όμως μέσα μια άλλη πνευματικότητα, που έχει, συν τοις άλλοις, βαθιά ηθικό και εσχατολογικό Ιωάνναιο περιεχόμενο. Δεν μπορεί όμως να παραβλέψει κανείς –πέραν των όρων– ότι κάτι άλλο κοινό υπάρχει, κι αυτό είναι μια κοινή τάση της εποχής προς τη μακάρια αθανασία.

Δεν μπορεί ο προσεκτικός αναγνώστης να μην παρατηρήσει ότι, ενώ ο συγγραφέας απευθύνεται και προς Ιουδαίους, χρησιμοποιεί μια θρησκευτική γλώσσα κάπως μυστικίζουσα και μυστηριακή που ήταν κοινή σε όλο τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό της εποχής. Αλλ' ενώ για εθνικούς αυτά τα λόγια ήταν κατανοητά, για τους Ιουδαίους πρέπει να δημιουργούσαν κάποιες δυσκολίες.

14. *Και ο Λόγος σάρξ εγένετο  
και εσκήνωσεν εν ημίν,  
και εθεασάμεθα την δόξαν αυτού,  
δόξαν ως μονογενούς παρά πατρός,  
πλήρης χάριτος και αληθείας.*

15. *Ιωάννης μαρτυρεί περί αυτού  
και κέκραγεν λέγων ούτος ην ον είπον  
ο οπίσω ερμόμενος έμπροσθέν μου γέγονεν,  
ότι πρώτος μου ην.*

16. *ότι εκ του πληρώματος αυτού  
ημείς πάντες ελάβομεν  
και χάριν αντί χάριτος.*

Στο στίχ. 14 ο Ιωάννης επαναλαμβάνει με άλλα λόγια ό,τι είπε στο στίχ. 9-11 και 12-13. Στην Π.Δ. ο όρος «σάρξ» σημαίνει άνθρωπος έναντι του Θεού που είναι πνεύμα. Διόλου απίθανο ότι ο όρος «σάρξ» δεν δηλώνει μόνο την ενανθρώπιση του Λόγου και τη συμβίωσή του μαζί μας, αλλ' οι στίχοι αυτοί στην τωρινή τους διατύπωση στρέφονται εναντίον του Δοκητισμού, όπως σαφώς συμβαίνει στην Α' Ιω. 4,2· Β' Ιω.

7· Δ' Ευαγγ. 8,40 «άνθρωπον ος την αλήθειαν υμίν λελάληκα ην ήκουσα παρά του Θεού». Ο όλος άνθρωπος καλείται «σάρξ» (βλ. Α' Θεσσ. 5,23 «αγιασαι υμάς ολοτελείς και ολόκληρον υμών το πνεύμα και η ψυχή και το σώμα...»). Η «σάρξ» συνδέεται με το αδύναμο και πεπερασμένο που κουβαλάμε ή αντιμετωπίζουμε («κατά σάρκα» 8,15, ή «κατ' όψιν» 7,24). Πρόκειται για απατηλή όχι αληθινή μορφή ζωής (3,6· 6,63). Ο Bultmann εκλαμβάνει το «σάρξ» πολύ διαλεκτικά. Φυσικά έχει διαλεκτική σημασία, αλλά μέσα από τη σάρκα, σαν από παράθυρο, εκπορεύεται η «δόξα» περί της οποίας γίνεται αμέσως λόγος.

Το «εσκήνωσεν εν ημίν» υπαινίσσεται όχι μόνο την αληθή παρουσία του Θεού αλλά και μια νέα πορεία του νέου λαού του Θεού προς μια νέα γη της επαγγελίας. Με το «εσκήνωσεν» δηλώνεται το ότι ήλθε ως επισκέπτης: η προσωρινότητα της υπό σκηνήν διαμονής. Το «εσκήνωσεν εν ημίν» ο Ωριγένης και ο Χρυσόστομος θεωρούν παράλληλο προς το «σάρξ εγένετο» και ότι θυμίζει τη Σκηνή του Θεού Jahwe μετά του Ισραήλ στην έρημο. (Α' Βασιλ. 8,11, Σοφ. Σειρ. 24,8). Έτσι, με την ενσάρκωσή του είχαμε την ευκαιρία της εμπειρίας της θείας δόξας του Θεού, όπως συμβαίνει στο Ναό (2,21) με τη φανερούμενη εκεί παρουσία του Θεού, η οποία, βέβαια, σχετίζεται με τα μάτια της πίστεως και ως τέτοια παρουσιάζεται σε όλο το Ευαγγέλιο, στα Σημεία, στους λόγους και στη ζωή εν γένει του Ιησού.

Η «δόξα» δεν τίθεται παράλληλα προς τη «σάρκα», αλλά διά μέσου της σάρκας. Ο άνθρωπος δεν πρέπει να πέφτει θύμα στα φαινόμενα, πρέπει όμως να είναι προσεκτικός, αφού η αποκάλυψη τούτη είναι παρούσα πάντοτε μέσα σε μια ιδιόρρυθμη απόκρυψη. Θα μπορέσει ο άνθρωπος να υπερβεί τις δυσκολίες αυτής της απόκρυψης; Αυτό κατά τον Δ' Ευαγγελιστή εξαρτάται από το πόσο ειλικρινά αναζητάει την αποκάλυψη, από το αν ο άνθρωπος είναι έτοιμος να εγκαταλείψει τον αυτοδοξασμό του και να κοιτάξει προς τον Θεό, πρόθυμος να δεχθεί τη χάρη και την αλήθεια.

Το «εσκήνωσεν» συνδέεται με τη θέαση της «δόξας» του Λόγου, γιατί έτσι είχε γίνει με τους Ισραηλίτες στην έρημο με τη shekina (σκηνή) του Θεού, έτσι είχαν έλθει σε κοινωνία με τον Θεό. Ο όρος «δόξα» (Kavod) απαντάται στη Π.Δ., ιδίως κατά τις Θεοφάνειες. Ο Θεός δηλ.

κάνει αισθητή την παρουσία του με ορισμένα φωτεινά φαινόμενα: σκηνές αποκαλύψεως στον Μωυσή (στη Σκηνή του Μαρτυρίου), στους Προφήτες. Αλλά παντού στην Π.Δ. η «δόξα» είναι κάτι που εξ αποστάσεως βλέπεται ή είναι θεατό. Όταν η «δόξα» συνδέθηκε με την εσχολογία, πήρε την έννοια της συμμετοχής και κοινωνίας.

Τη μοναδικότητα και τελικότητα της αποκάλυψης αυτής της θείας δόξας στην ενανθρώπιση του Ιησού δηλώνει η έκφραση «ως μονογενοῦς παρά πατρός». Με άλλα λόγια, ο Θεός δεν έχει και άλλους υιούς, όπως τον Ιησού, για να αποκαλύψει δι' εκείνων κάτι άλλο επιπλέον. Το «μονογενής» εγγυάται την πληρότητα και μοναδικότητα της αποκαλύψεως στο Δ' Ευαγγ. Αυτήν την πληρότητα εκφράζει το «πλήρης χάριτος και αληθείας». Χάρις είναι η λυτρώσα αγάπη του Θεού και αλήθεια είναι η αληθινή γνώση του Θεού. Αυτά τα δύο προτείνονται ως δυνάμενα οριστικώς να βοηθήσουν τον άνθρωπο να σωθεί από τις αρνητικές δυνάμεις του κόσμου και αποτελούν τον πυρήνα των έργων και λόγων του Ιησού σε ολόκληρο το Ευαγγ. Η «αλήθεια» αναφέρεται στο Ευαγγ. 25 φορές και 20 φορές στην Α' Επιστ. Ιω: ο λόγος του Ιησού είναι η «αλήθεια», ήλθε «ινά μαρτυρήση τη αληθείαν», «ελάλησε την αληθειαν», ήταν «ο ποιών την αληθειαν... γνώσεσθε την αληθειαν και η αλήθεια ελευθερώσει υμάς»: ακόμα και ο Παράκλητος είναι το «Πνεῦμα της αληθείας». Ο κόσμος ταυτίζεται με το ψεύδος, γι' αυτό η αποκάλυψη στον Ιωάννη είναι η αλήθεια.

Αλλ' η «δόξα» από το ρήμα «δοκῶ» δηλώνει τη γνώμη, κι όπως ο C. H. Dodd αναλύει την έννοια «δόξα» δηλώνει τη γνώμη ή αποκάλυψη του Θεού για τον άνθρωπο, για τον τρόπο ζωής του ανθρώπου. Έτσι το «εθεασάμεθα την δόξαν αυτού» σημαίνει ότι στο πρόσωπο του Ιησού η Εκκλησία έγινε μέτοχος αυτού που θέλει ο Θεός από τον άνθρωπο. Η φράση σχετίζεται με την όλη παρουσία του Ιησού στον κόσμο: το κήρυγμα, τα Σημεία, το σταυρό, την Ανάσταση, όλα μαζί. Έχει πολύ γούστο ο Ιωάννης στη χρήση των όρων του. Επειδή π.χ. ο σταυρός ή το «σταυρούσθαι» αποτελεί την κατακλείδα του όλου έργου του Ιησού, γίνεται συνώνυμο προς το «ψυδύσθαι» (3,14· 8,28· 12,34) ή προς το «δοξάζεσθαι» (7,39· 12,16· 13,31 κ.α.). Η «δόξα» του Ιησού δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά στο ότι είναι ο Αποκαλυπτής: γεννάει δηλ.

στον άνθρωπο τη συνείδηση της αγάπης του Πατρός και το βίωμα ότι το μέλλον του είναι μετά του Θεού. Δεν είναι κάποια διδασκαλία. Είναι μια αφύπνιση, ένα ξύπνημα από βαρύ ύπνο – κι αυτό το χαρακτηριστικό του Ιωάννη δημιουργεί στο Δ' Ευαγγ. κάτι κάπως συγγενές με το Γνωστικισμό, άσχετα αν σε βασικά διδάγματα της Γνώσης ο Ιωάννης παίρνει εντελώς αρνητική στάση. Η θέαση της «δόξας» του Ιησού, μια θέαση της πίστης, ιστορικοποιείται στο Δ' Ευαγγέλιο.

Ο στίχ. 15 είναι, μετά τους στίχ. 6-8, η δεύτερη ίσως σαφής παρέμβαση στον Ύμνο προς τον Λόγο με τον τονισμό της ανωτερότητας του Ιησού έναντι του Βαπτιστή, για το λόγο «ότι πρώτος μου ην», υπήρξε πριν από μένα, εννοώντας προφανώς την προ του κόσμου παρά τω Θεώ ύπαρξη του Λόγου.

Ένα μόνο παράδειγμα θα αναφέρω στη συνάφεια αυτή, γιατί το γενικό θέμα το συναντάμε πολύ συχνά στο Δ' Ευαγγ. Στον Ιωάννη δεν υπάρχει ο κυρίαρχος στο Γνωστικισμό παράγων της «αυτοσυνειδησίας» του ανθρώπου, δηλ. η ανάμνηση του ποιος ήταν κάποτε, η κατανόηση του πώς έπεσε εκεί που βρίσκεται τώρα και του τρόπου επανόδου του εκεί που ήταν αρχικά διά της Γνώσης, με κάποιο μαγικό τρόπο. Ο Ιωάννης είναι ξένος προς αυτή την κεντρική διδασκαλία του Γνωστικισμού. Κι αυτός όμως πιστεύει πως ο κόσμος και οι άνθρωποι διάκεινται εχθρικά προς τον Θεό, δηλ. προς τον τελικό σκοπό της ύπαρξής τους. Η αποστολή του Ιησού ως Σωτήρα ή Αποκαλυπτή συνίσταται σε τούτο μόνο: Να κάνει τους ανθρώπους να πιστέψουν πως ο Θεός αγαπάει αυτούς και τον κόσμο, πως αυτοί είναι η οικογένειά του. Κατ' ουσίαν με όσα λέει ή κάνει ο Ιησούς δεν κηρύττει τίποτε άλλο παρά αυτό που βρίσκει την επισφράγιση του στο σταυρικό θάνατο και την Ανάσταση. Όλες οι άλλες διδαχές που περιέχονται στο Δ' Ευαγγ. δεν είναι παρά πολεμική απόψεων που στρέφονται εναντίον της «αποκάλυψης» του Ιησού (στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου) ή ποια πρέπει να είναι η ανάπτυξη αυτής της στάσης από τους Μαθητές μέσα στην ιστορία (δεύτερο μέρος).

Από τα παραπάνω που σχετίζονται με την έννοια «δόξα» στο Δ' Ευαγγ. αντιλαμβάνεται ο μελετητής του Ευαγγελίου πως ο Ιωάννης φαίνεται σαν να συγγενεύει προς το Γνωστικισμό, ενώ σε ουσιώδη θεο-



λογικά δόγματά του είναι αντίπαλός του. Όπως και στην Εισαγωγή εν πλάτει κάναμε σαφές, κι αν ακόμα δεν προσχωρεί κάποιος στην άποψη πως το Δ' Ευαγγ. γράφτηκε με σκοπό να καταπολεμήσει το Γνωστικισμό, είναι σαφής η παρουσία του κόσμου της Γνώσης στο Δ' Ευαγγ. με την έννοια της διαπραγμάτευσης κάποιων μορφών και σαφούς απόκρουσης άλλων διδαχών του Γνωστικισμού, προκειμένου να διατρανωθεί η καρδιά του κηρύγματος και της ζωής του ιστορικού Ιησού, ότι ο Θεός αγαπάει τον κόσμο και θέλει να τον σώσει. Η «δόξα» ή *kanod* του Θεού παρουσιάζεται στην Π.Δ., ιδίως κατά τις θεοφάνειες. Ο Θεός δηλ. με ορισμένα φωτεινά φαινόμενα κάνει αισθητή την παρουσία του μεταξύ των ανθρώπων. Αυτά συμβαίνουν σε σκηνές γνωστές μας από την αποκάλυψη του Θεού στον Μωυσή, όπως και στη σκηνή του Μαρτυρίου και στα οράματα των Προφητών. Παντού όμως στη Π.Δ. οι εκλεκτοί του Θεού θεώνται ή βλέπουν τη δόξα εξ αποστάσεως. Μόνο στην Αποκαλυπτική ιουδαϊκή φιλολογία, μέσα στον κόσμο των εσχάτων καιρών, η θέα της δόξας σημαίνει συμμετοχή και κοινωνία. Κι αυτού του είδους την εσχατολογική εμπειρία της δόξας κάνει ο Δ' Ευαγγελιστής παρούσα στα κείμενά του δι' όλου του Δ' Ευαγγ. Όταν λέει «εθεασάμεθα την δόξαν αυτού...» εννοεί γινήκαμε μετοχοι και κοινωνοί της τελικής βουλής και αποκάλυψης του Θεού στο πρόσωπο και το έργο του Ιησού. Επίσης τα Σημεία που τελεί ο Ιησούς είναι αποκαλυπτικά αυτής της δόξας. Ιδιαίτερα όμως στο Δ' Ευαγγ. δοξάζεται ο Ιησούς δι' του σταυρικού θανάτου, τόσο ώστε το ρήμα «δοξάζομαι» να είναι ταυτόσημο με το «σταυρούσθαι» ή «υψούσθαι». Μέσα από τη διδασκαλία, τα Σημεία, την προσωπικότητα και τον σταυρικό θάνατο του Ιησού βλέπουμε τη «δόξα» του μονογενούς παρά Πατρός, πλήρους χάριτος και αλήθειας. Αυτή η «δόξα» δεν είναι αποκάλυψη του Θεού όπως αυτή της Π.Δ., είναι απόκάλυψη μοναδική σε σημασία και σπουδαιότητα για τον κόσμο της δόξας. Η μοναδικότητα αυτής της «δόξας» συνδέεται με την έννοια του μονογενούς Υιού του Θεού.

Εξ αφορμής της σύγκρισης του Ιησού με τον Βαπτιστή σε δύο σοβαρά σημεία (α) στο ποιος είναι το δημιουργικό και πνευματικό φως για την ανθρωπότητα και (β) ποιος είναι η αρχή της αιωνιότητας, μπορούμε να πούμε πως αυτά τα δύο ήταν πιθανώς τα κύρια θεολογικά προβλή-

ματα μεταξύ της Εκκλησίας αφενός και της Θρησκευτικής Κοινότητας του Βαπτιστή αφετέρου. Όσα κατατίθενται εδώ δεν είναι μαρτυρία του Ιωάννη που δόθηκε σε κάποιους αλλά διακήρυξη του δημόσια: «κέκραγεν». Δεν το ψιθύρισε σε κάποιους, αλλά το διακήρυξε δημόσια, χωρίς ο συγγραφέας να εξειδικεύει πότε και πού.

Ο στίχ. 16 συνδέεται με α' πληθ. πρόσωπο προς το στίχ. 14 δι' του «ημείς πάντες ελάβομεν εκ του πληρώματος αυτού», από τον πλούτο του τον πνευματικό. Όποιος δεν πάρει από αυτόν δεν έχει να πάρει τίποτε από κανέναν. Και «χάριν αντί χάριτος», τη μια χάρη πάνω στην άλλη, όχι αντί της μικρότερης αξίας χάριτος της Π.Δ. εμείς λαβαίνουμε την πιο μεγάλη, την πιο πλούσια, της Κ.Δ., αλλά και το ανεξάντλητο πλήρωμα της χάριτος (βλ. Σοφ. Σειρ. 26,16).

Ο στίχ. 17 αποσαφηνίζει περαιτέρω το θέμα του πληρώματος της χάριτος. Στίχ. 17: «Ότι ο νόμος δι' Μωϋσέως εδόθη, η χάρις και η αλήθεια δι' Ιησού Χριστού εγένετο». Στίχ. 18: «Θεόν ουδείς εώρακεν πώποτε· μονογενής Θεός ο ων εις τον κόλπον του πατρός εκείνος εξηγήσατο».

Δεν ενδιαφέρει εδώ το συγγραφέα η όποια σύγκριση του Μωσαϊκού Νόμου προς το Ευαγγέλιο, αυτό που ονομάζουμε συνήθως ο προ-παρασκευαστικός ρόλος της θρησκείας της Π.Δ. έναντι της Εκκλησίας. Αυτό που θέλει εδώ να τονίσει είναι η αντίθεση μεταξύ δύο μεγεθών, όπως τα ξέρουμε και από τον Απόστολο Παύλο. Η παλιά τάξη σωτηρίας αντιπροσωπεύεται από το Νόμο, η νέα τάξη από τη χάρη και την αλήθεια που ήλθε σ' εμάς δι' του Ιησού. Οι χριστιανοί δεν είναι υπό Νόμον αλλά υπό τη θεϊκή χάρη και αλήθεια.

Η χάρη και η αλήθεια δεν σημαίνουν απλώς μια αποκάλυψη νέα, ανώτερη από την παλιά που έγινε στον Μωυσή και στους Προφήτες· πρόκειται, μάλλον, περί τελικής εσχατολογικής δωρεάς του Θεού προς την ανθρωπότητα. Η δωρεά αυτή συνίσταται σ' αυτά που λέει και κάνει ο Ιησούς μέσα στο Δ' Ευαγγ. Η διακριτική από άλλες δωρεές του Θεού ανωτερότητα της παρούσας στον Ιησού έγκειται στο ότι είναι «μονογενής παρά Πατρός». Με το μονογενής συνδέεται το πλήρωμα της χάριτος και της αλήθειας. Ως μονογενή Υιό του Θεού δέχονταν οι Εβραίοι το γένος τους: ο Ισραήλ είναι το μοναχοπαιδί του Θεού. Κάτω από δύ-

σκολες ιστορικές συνθήκες μερικοί Ιουδαίοι συγγραφείς, όπως ο Βαρούχ, στο ερώτημα «καλά, άλλοι άνθρωποι δεν είναι τέκνα του Θεού; Τι είναι τότε;» απαντούσαν: «είναι όλοι τους ένα φτύμα μέσα σ' ένα κάδο!».

Το «πλήρης» αναφέρεται στον Λόγο, η γενική «πλήρους» με αναφορά είτε στο «μονογενούς» είτε στο «πατρός» ούτε μαρτυρείται ούτε ταιριάζει ως αναφορά στον Πατέρα.

Ο στίχ. 17 θέτει ως κύριο θέμα του Προλόγου το θέμα του Θεού. Η έκφραση «Θεόν ουδείς εώρακε πώποτε» δηλώνει: με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να ξέρουμε οτιδήποτε περί του Θεού. Ό,τι κι αν γράφεται ή λέγεται περί αυτού στερείται επαρκούς εγγύησης. Μόνον ο μονογενής υιός του Θεού –κανένα άλλο είτε θεϊκό είτε αγγελικό ή ανθρώπινο ονομασθέν ο μονογενής Υιός ή κατά κάποιες από τις αρχαιότερες μαρτυρίες ο «μονογενής Θεός» που είναι στην αγκαλιά ή την καρδιά του Πατέρα Θεού, αυτός μας εξήγησε τα περί του Θεού. Προτιμάται η γραφή «ο μονογενής υιός», αφού (α) μόλις προηγείται η λέξη Θεός και (β) η έκφραση «μονογενής Θεός ο ων εις τον κόλπον» εκφράζει μια μόνιμη εσωτερική και άχρονη σχέση του Υιού προς τον Πατέρα. Δεν εώρακε έτσι κανείς τον Θεό ούτε με τις αισθήσεις ούτε με τη νόηση ούτε με τη γνώση διά της εκστάσεως ή της θεώσεως.

\*

Συνοπτικά πολύ, στο τέλος αυτού του Προλόγου θα εκτεθούν ποια κατά τη γνώμη μας είναι τα κύρια ζητήματα του Δ' Ευαγγ., ώστε ο αναγνώστης να είναι εξ αρχής προϋδασμένος ποια είναι τα θέματα αυτά και ποια η γενικότερη τοποθέτηση του συγγραφέα. Ενώ σε πρώτη ματιά φαίνεται πως έχουμε γενικές υψηλές θεολογικές διατυπώσεις για το πρόσωπο του Ιησού, δεν συμβαίνει απλώς αυτό. Βαθύτερη μελέτη οδήγησε στη γνώση πως οι θεολογικοί προσδιορισμοί επηρεάζονται βαθύτατα από συγκεκριμένα πνευματικά προβλήματα και εκκλησιαστικές ιστορικές ζυμώσεις, περίπλοκες στη φύση και στο χαρακτήρα τους. Η αξία του Ευαγγ. έγκειται ακριβώς στο πώς αντιμετώπισε αυτές τις καταστάσεις. Μερικές από αυτές ενδιαφέρουν ιδιαίτερα, γιατί μας παρουσιάζουν έναν άλλο Ιωάννη θεολόγο της Εκκλησίας πρωτότυπο και τολ-

μηρό, όχι απλώς το δογματικό καθοδηγητή του δ' αι., αλλά ένα συγγραφέα πρωτότυπο και τολμηρό απέναντι σε σοβαρά προβλήματα της εποχής του. Σε τελική σύνταξη οι Ιωάννεις αυτές απόψεις μας δόθηκαν στο Δ' Ευαγγ. όπως το έχουμε σήμερα –αληθινό απόκτημα για την Εκκλησία, αφού το κείμενο αυτό αντιμετωπίζει τα κυριότερα προβλήματα της εποχής του. Ανάμεσα σ' αυτά το κυριότερο αρχικά ήταν η καθυστέρηση της Παρουσίας καθώς και η μάλιστα του Γνωστικισμού. Το Δ' Ευαγγ. ανταποκρίθηκε πλήρως στο έργο αυτό χωρίς να χρησιμοποιήσει σάλπιγγες. Στη διεθνή μας σκηνή χρησιμοποιούνταν μέχρι προχθές κυρίως τα Συνοπτικά Ευαγγέλια με το κήρυγμα του Ιησού περί της Βασιλείας και τους ηθικούς όρους εισόδου σ' αυτήν. Τα μεγάλα θέματα που αντιμετώπισε το Δ' Ευαγγ. τους αρχικούς αιώνες του χριστιανισμού είχαν υποχωρήσει, κάποτε λησμονήθηκαν, αφού δεν απασχολούσαν άμεσα πια.

Με τι ζητήματα ασχολείται το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο; Περιληπτικά πρόκειται για τα εξής:

(α) Θεολογική πολεμική κατά κάποιων τύπων Γνωστικισμού.

(β) Θεολογική πολεμική κατά των «Ιουδαίων» ένεκα πολύ σοβαρών διενέξεων.

(γ) Προβλήματα προς την ομάδα των μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή, που σχετίζονταν και με την ιστορία της κοινότητας.

(δ) Έχει λόγους επιφύλαξης έναντι του Sacramentalismus, ενώ φυσικά δεν αγνοεί την ύπαρξη των Μυστηρίων της Εκκλησίας.

(ε) Πολεμική επιφύλαξη κατά της Ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής πίστεως που στηρίζεται στα «Σημεία» και τις μελλοντικές υποσχέσεις.

(στ) Υπεράσπιση της αμφισβήτησης της αποστολικής αυθεντίας.

Αντικειμενικά θεωρώντας τα πράγματα, βλέπει κανείς αφενός το τεράστιο ιστορικό θεολογικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει η θεματολογία του Δ' Ευαγγελιστή και μ' αυτό τον τρόπο εξηγεί γιατί κέρδισε τόσο το ενδιαφέρον της αρχαίας Εκκλησίας. Όμως η αξία του βιβλίου δεν έγκειται τόσο στα θέματα όσο στον τρόπο αντιμετώπισής τους. Η γενιά μας ένιωσε τόσο ενδιαφέρον για το Δ' Ευαγγ. όσο και η αρχαία Εκκλησία, όχι όμως για τους ίδιους λόγους. Από τις αρχές του ΙΘ' αι. ο Ιωάννης δεν επηρέαζε καθόλου τη θεολογία και το κήρυγμα των Εκ-

κλησιών· αυτό γινόταν μόνο με τα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Ένα νέο κύμα περί της Ιωάννειας φιλολογίας που άρχισε περί τα μέσα του αιώνα που μόλις πέρασε, άλλαξε τελείως το σκηνικό. Αυτή η νέα ανάγνωση βρίσκεται στο κείμενο αυτό όχι μια έμφαση αποκαλυπτική, αλλά υπαρξιακή και πνευματική έκφραση του Ευαγγελίου από κάποια χριστιανική ιδιοφυΐα. Αντιμετωπίζοντας τους Γνωστικούς, προσδιορίζει με πολύ σαφήνεια τη χριστιανική θέση περί Θεού, κόσμου, ανθρώπου και τονίζει ιδιαίτερα τη μαρτυρία περί της προϋπαρξης του Ιησού.

Για τον Δ' Ευαγγελιστή δεν υπάρχει θεολογικό μυστικό ως προς το πρόσωπο του Ιησού σε ό,τι αφορά τον Ιωάννη τον Πρόδρομο. Ο Ιωάννης έχει πλήρη κατανόηση περί της σημασίας του προσώπου και του έργου του Ιησού. Γι αυτό δεν κωλύεται να παρουσιάσει τις απόψεις αυτές ως προερχόμενες από το στόμα του Ιωάννη του Βαπτιστή.

Τα λόγια των στίχ. 16-18 δεν είναι λόγια του Προδρόμου αλλά του Ευαγγελιστή. Δηλ. δεν δεχόμαστε ότι ο Πρόδρομος λέει: «ότι πρώτος μου ην» και συνεχίζει «εκ του πληρώματος αυτού ημείς πάντες ελάβομεν». Αλλά μετά την παρέμβαση του στίχ. 15 που μοιάζει πολύ με την παρέμβαση των στίχ. 6 & 7, ο Ευαγγελιστής συνεχίζει στο ίδιο στυλ του: «εθεασάμεθα την δόξαν αυτού, ότι εκ του πληρώματος αυτού ημείς πάντες ελάβομεν και χάριν αντί χάριτος». Αυτή η έκφραση «μονογενής» και η έκφραση «πλήρης χάριτος και αληθείας», στηρίζεται στην εμπειρία της Εκκλησίας. Αυτό το «εθεασάμεθα» και το «ημείς πάντες ελάβομεν» είναι κατά τη γνώμη των Πατέρων μια αδιάψευστη ιστορική μαρτυρία ότι ο Ευαγγελιστής ανήκει στον Αποστολικό όμιλο. Υπάρχουν όμως σήμερα πολλοί εξηγητές οι οποίοι το «εθεασάμεθα» και το «ελάβομεν» εκλαμβάνουν υπό πολύ γενικότερη έννοια και υποστηρίζουν ότι εδώ εκφράζεται απλώς από έναν προφήτη της Εκκλησίας η γενική εμπειρία της εκ της πίστεως στο πρόσωπο του Ιησού.

Στο και «χάριν αντί χάριτος» άλλοι λένουν ότι το πρώτο «χάρις» σημαίνει την Π.Δ., την μερική δηλ. χάρη, και το δεύτερο σημαίνει την πλήρη χάρη της Κ.Δ. Και αντί της Π.Δ. λάβαμε τη νέα διαθήκη, τη νέα χάρη, την πληρότητα της χάριτος. Κατ' άλλην όμως εξήγηση (Χρυσόστομος και άλλοι νεότεροι) η έκφραση αυτή σημαίνει: ελάβομε «την μια χάρη πάνω στην άλλη». Ότι «ο νόμος διά Μωϋσέως εδόθη, η χάρις

και η αλήθεια διά Ιησού Χριστού εγένετο». Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία εδώ περί της έννοιας του «πλήρης» και του «πληρώματος», διότι στο στίχ. 17 σαφώς γίνεται σύγκριση του Ιουδαϊκού νόμου του Μωυσή με τη χάρη και την αλήθεια της Εκκλησίας.

Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι ο Πρόλογος του Δ' Ευαγγ. μας παρουσιάζει σε σύγκριση τον σαρκωθέντα Λόγο προς το Νόμο του Ισραήλ. Αφού μιλάει πρώτα για το φωτισμό όλης της ανθρωπότητας από τον Λόγο, ο οποίος μπήκε στην ιστορία μέσα από κάποιο λαό, έρχεται εδώ ο Πρόλογος να δει σε μια παράλληλη σχέση τον ένσαρκο Λόγο προς το Νόμο του Ισραήλ. Όπως σημειώνει ο Leon Dufour: «Μέσα στην ιστορία της συνάντησης του Θεού με τους ανθρώπους που κορυφώνεται με τον ερχομό σ' εμάς εδώ κάτω της Αλήθειας, που δεν είναι άλλη από το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ο Μωυσής και ο Νόμος διατηρούν παραταύτα προνομιάς θέση». Διερωτάται όμως, μετά απ' αυτό, σε τι συνίσταται η νέα εντολή. Μετά από ένα ζύγισμα όλων των παραγόντων, ο Leon Dufour καταλήγει στα εξής αξιόλογα: «Τελικά, όλα αυτά προϋποθέτουν την πραγματικότητα που είναι ο Θεός, όχι ένα άτομο, αλλά η σχέση μεταξύ Πατέρα και Υιού που αποτελεί τη βάση της σχέσης μεταξύ μαθητή και Ιησού. Τέτοια είναι η σχέση μεταξύ δύο και ενός. Ο Θεός που κυβερνά, είναι ο Θεός Πατέρας, περί του οποίου ξέρουμε από τον Ιωάννη ότι ταυτίζεται με τον Υιό ενώ είναι διαφορετικός» (*Agir selon l' Evangile, Parole de Dieu, Editions du Seuil, Paris, 2002, σελ. 79 & 82*).

Όπως βλέπει ο αναγνώστης, η ερμηνεία μας ασχολείται όχι με επιμέρους ερωτήματα εκφράσεων ή λέξεων του κειμένου· σκοπός μας δεν είναι κυρίως η ανάλυση είτε όρων, λέξεων είτε εκφράσεων, αλλά να δώσουμε το κατά την άποψή μας σωστό νόημα της συνέχειας παντού. Έτσι, επιδιώκουμε να κάνει ο αναγνώστης μαζί μας ένα σύντομο ταξίδι στο κείμενο του Δ' Ευαγγ., ενώ συγχρόνως θα ταξιδέψει κι ο ίδιος μέσα στο ίδιο τον εαυτό του.

(β) Η μαρτυρία του Βαπτιστή προς τους απεσταλμένους των Ιεροσολύμων (1,19-28)

19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν [πρὸς αὐτὸν] οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; 20 καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός. 21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν, Τί οὖν; Σὺ Ἡλίας εἶ; καὶ λέγει, οὐκ εἰμὶ. Ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη, οὐ. 22 εἶπαν οὖν αὐτῷ, Τίς εἶ; ἵνα ἀποκρισὶν δώμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; 23 ἔφη, Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. 24 Καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός οὐδὲ Ἡλίας οὐδὲ ὁ προφήτης; 26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων, Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, 27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] ἄξιός ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. 28 Ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.

Το Δ' Ευαγγ. αρχίζει αμέσως με τη μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού. Και στα Συνοπτικά Ευαγγέλια ο Βαπτιστής είναι ο πρόδρομος του Μεσσία. Εδώ όμως στο Δ' Ευαγγ. η μαρτυρία του Βαπτιστή προχωράει ακόμη παραπέρα: Ο Ιησούς είναι η μοναδική αποκάλυψη του Θεού, αφού ο ίδιος ο Βαπτιστής, όπως δηλώνει στους «ιερείς και λευίτες» από τα Ιεροσόλυμα, δεν είναι ο ίδιος ούτε ο Μεσσίας ούτε ο Ηλίας ούτε ο Προφήτης αλλά απλώς μια φωνή που ακούγεται «στην ἐρημο», περί της οποίας όμως μιλάει ο Ησαΐας 40,3. Οι Ιουδαίοι ανακριτές από τα Ιεροσόλυμα είναι έννοια φορτισμένη αρνητικά σε όλο το Δ' Ευαγγ. Φυσικά δεν πρόκειται περί φίλων της κίνησης ούτε του Βαπτιστή ούτε του Ιησού. Αυτή η προτεραιότητα του ιερατείου στην ανάκριση σχετίζεται, από ορισμένους εξηγητές, προς την αποδιδόμενη στον αγαπημένο μαθητή Ιωάννη σύνδεση με τα Ιεροσόλυμα και με το ιερατείο (κατά τον Πολυκράτη, επίσκοπον Εφέσου περί το 190 ο Ιωάννης «ο το πέταλον πεφορηκώς», δηλ. ήταν ιερατικού γένους). Άσχετα πά-

ντως προς τον όποιον Ιωάννη του Πολυκράτη, το Δ' Ευαγγ. δείχνει το ίδιο το ενδιαφέρον του συγγραφέα του για τις Ιουδαϊκές εορτές και λειτουργικές υποχρεώσεις του Ιουδαίου, προς τις όποιες συνδέεται η δράση και το κήρυγμα του Ιησού (Ιερό, Ιεροσόλυμα, Σάββατο, Μάννα, Σκηνοπηγία, Πάσχα κ.τ.λ.).

Περιττό να σημειωθεί ότι η παρουσιαζόμενη εδώ ως εξακρίβωση επίσημη ή ως ανάκριση αν ο Βαπτιστής ήταν ο ίδιος ιερατικού γένους δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε απ' αυτά. Ό,τι επιδιώκεται είναι το επίσημο και το σοβαρό της δήλωσης του Βαπτιστή περί του ποιος είναι και ποιος ο σκοπός της κίνησής του. Όσα γράφονται δεν προκαλούνται από την άγνοια των Ιεροσολυμιτών ή των Φαρισαίων περί του Βαπτιστή, αλλά περί επίσημης διακήρυξης του Βαπτιστή πως δεν είναι τίποτε από αυτά που διεκδικεί για τον εαυτό του ο Ιησούς. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι, όχι σε πνευματικώς μακράν ευρισκόμενους, τα γραφόμενα εδώ από τον Δ' Ευαγγελιστή απευθύνονται σε πρώην ή κατά το παρόν μαθητές του Βαπτιστή με σκοπό να τους πείσουν ότι όχι ο Βαπτιστής αλλά ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας και ο ουράνιος Σωτήρας. Αυτό γίνεται με πλάγιο τρόπο.

Τα περί Ηλία ερωτώμενα σχετίζονται προς παραδόσεις εσχατολογικές περί αυτού στον Μαλαχία 3,1-3 23, Σοφ. Σειράχ 48,10 εξ., βλ. Μκ. 9,11-13, επίσης Ιουστίνου, Διάλογος 8,4 45, κ.α. Ο «Προφήτης» και στο 6,14· 7,40 αναφέρεται στο Δευτερ.18,15· 18 υπό τον οποίο τόσο η ραββινική όσο και η χριστιανική παράδοση υπονοούσε τον Μωσή. Ο Βαπτιστής όχι μόνο δεν είναι ο Μεσσίας αλλά ούτε κάποιος προάγγελός του, όπως αναμενόταν να έλθουν ως προάγγελοι ο Μωσής και ο Ηλίας, βλ. Μκ. 9,11-13. Περισσότερα επί του θέματος βλ. στο Υπόμνημα του Ι. Καραβιδόπουλου στο κατά Μάρκον, σελ. 284 εξ. Περί ερχομού του Ηλία κάνει λόγο ο Μαλαχίας 3,23 και περί Προφήτη το Δευτερ. 18,15. Τον ερχομό αυτών των μορφών αναμένουν και στο Qumran 9,11 «εάν σὺν ἔλθῃ ἓνας προφήτης καὶ οἱ κεχρισμένοι Ααρῶν καὶ Ἰσραήλ». Η χρήση του στίχ. 40,3 του Ησ. προσδιορίζει την ταυτότητα τόσο του Βαπτιστή όσο και των ερημιτών του Qumran (Εγχειρίδιο Πειθαρχίας). Πρόκειται περί απελευθερωτικού μηνύματος του Γιαχβέ στην ἐρημο, μέσω μιας θείας φανέρωσης.

Για τον ίδιο σκοπό προορίζεται και το έργο του Βαπτιστή: κηρύττει πως έφθασε η απελευθέρωση. Πρόκειται περί θείας εμπνεύσεως φωνή στην έρημο για να ετοιμασθεί ο δρόμος για την επιστροφή στην αγία γη των διασκορπισμένων τέκνων του Θεού. Με τον ίδιο τρόπο αυτοπροσδιορίζονταν και οι Εσσαίοι του Qumran.

Τη σύγχυση περί του αν κάποιος ήταν ο Μεσσίας ή πρόδρομος του Μεσσία μεταξύ του λαού την βλέπουμε και στη μαρτυρία του Ιώσηπου (Αρχαιολ. XVIII 116-119): Ο Ιωάννης θανατώθηκε από τον Ηρώδη Αντύπα με την κατηγορία ότι ετοιμάζε επαναστατικό μεσσιανικό κίνημα. Όπως ήταν φυσικό, υπήρχε σύγχυση στα θέματα αυτά.

Εκτός όμως του ιερατείου είχε σταλεί ανακριτική επιτροπή και από το λαϊκό θρησκευτικό κόμμα των Φαρισαίων, οι οποίοι, μετά την καταστροφή του Ναού, ήταν οι μόνοι που επέζησαν ως η Ραββινική ηγεσία των Ιουδαίων. Αυτοί υπέβαλαν πραγματικά δύσκολες ερωτήσεις στον Βαπτιστή όπως π.χ.: Αν δεν είσαι κάποιος πρόδρομος του Μεσσία, τότε ποια έννοια έχει το βάπτισμα που επιβάλλεις στους οπαδούς σου; Ο Βαπτιστής δεν απαντάει ευθέως στο ερώτημα, σχετίζει όμως τη βαπτιστική του δραστηριότητα με την ύπαρξη ανάμεσά τους κάποιου που οι Φαρισαίοι δεν γνωρίζουν, τον ξέρει όμως ο Βαπτιστής και πρόκειται περί προσώπου τόσο θεϊκά καταξιωμένου που ο ίδιος δεν είναι άξιος να παίξει το ρόλο υπηρέτη του, να του λύσει τα κορδόνια από τα σανδάλια του –κάτι που έκαναν οι δούλοι για τους κυρίους τους. Τις Μεσσιανικές αντιλήψεις των Φαρισαίων γνωρίζουμε κυρίως από τους «Ψαλμούς Σολομώντος» –ένα Απόκρυφο της Π.Δ.

Με τις αρχές του χριστιανικού Ευαγγελίου συνδέεται ο Βαπτιστής και στα αρχικά ιδίως κεφ. των Πράξεων (1,5· 10, 37· 11,16· 13,24· 18,25· 19,3). Ο Βαπτιστής αναγνωρίσθηκε ως προφήτης πρόδρομος του Μεσσία από τον Ιησού και την Εκκλησία. Περισσότερα περί αυτού ο αναγνώστης βρίσκει στα έργα του Π. Μπρατσιώτη (*Ιωάννης ο Βαπτιστής ως Προφήτης*, Αθήναι, 1921) και του Γ. Γρατσέα το παρόμοιο έργο. Πάντως ο περίπου σύγχρονός του ιστορικός Ιώσηπος μας άφησε μια εικόνα του Βαπτιστή όχι ως εσχατολογικού προφήτη αλλά ως ηθικοδιδάσκαλου και ως ύποπτου για πολιτικοεπαναστατικές τάσεις, κάτι που μας οδηγεί στη σκέψη πως υπήρχε μεγάλη ασάφεια στον εξαιρετικά

πλούσιο ως προς τους μοναχούς και τα βαπτίσματα χώρο της Παλαιστίνης κατά τα χρόνια εκείνα (βλ. J. Thomas, *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie*, Louvain, 1925). Αφήνουμε εδώ κατά μέρος τις περί του Βαπτιστή βραδύτερες μαρτυρίες των Μανδαϊκών κειμένων. Όλα όσα αναφέρονται στο κείμενό μας, άσχετα από το ποια σχέση έχουν με την ιστορία, σχετίζονται με την παράδοση και τη γλώσσα όχι του Βαπτιστή αλλά του Ευαγγελιστή.

Στο ερώτημα, γιατί και τα τέσσερα Ευαγγέλια αρχίζουν ομόφωνα με τον Βαπτιστή, πρόδρομο του Μεσσία, η απάντηση είναι απλή: Το χριστιανικό κίνημα ξεκίνησε μέσα από την κίνηση του Ιωάννη του Βαπτιστή. Μετά την απόσχισή του, το χριστιανικό κίνημα ρύθμισε τη σχέση του με τον Βαπτιστή ως εξής: Ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας και Σωτήρας, ενώ ο Βαπτιστής είναι προφήτης και πρόδρομος του Ιησού. Αυτή τη σχέση βρήκε μεταξύ τους η Εκκλησία και αυτήν οι χριστιανοί δεχονται μέχρι σήμερα.

Οι διάλογοι του Βαπτιστή προς την από Ιεροσολύμων ιερατική ομάδα και προς εκπροσώπους των Φαρισαίων δεν αποτελούν κατά βάση ιστορικές πληροφορίες, αλλά κυρίως απόψεις του Ευαγγελιστή και της χριστιανικής Εκκλησίας περί του επίσημου τρόπου που, όπως πιστεύουν, επιτέλεσε ο Βαπτιστής ενσυνείδητα και με συνέπεια το έργο της περί του Ιησού «μαρτυρίας». Οι Ιεροσολυμιτικές «αντιπροσωπείες» ήταν βέβαια εχθρικές προς τον Ιησού και προς τον Βαπτιστή, κεκηρυγμένοι εκπρόσωποι της εσχατολογικής απιστίας και του κόσμου. Δεν πρόκειται περί ομάδων που, έχοντας απορίες για ορισμένα ζητήματα, συζητούν με τον Βαπτιστή για να τις λύσουν. Στο περιβάλλον του Δ' Ευαγγελιστή ασκούν κάποια επιρροή αυθεντίας. Γι' αυτό είναι αυτοί εδώ που τρόπον τινά ανακρίνουν την υπόθεση του Βαπτιστή. Και οι απαντήσεις που παίρνουν τους καθιστούν περισσότερο υπεύθυνους για την αντίθεσή τους προς το πρόσωπο που ο Βαπτιστής υπέδειξε ως τον απεσταλμένο.

Τους στίχ. 22-23 καθώς και τους 26-27 αλλά ακόμα και την παράγραφο 32-34 θεωρούν οι πλείστοι των συγχρόνων ερμηνευτών ως προσπάθεια του Δ' Ευαγγελιστή ή –μερικοί– του Τελικού Αναθεωρητή να συντονίσει την Ιωάννεια παράδοση προς τη Συνοπτική περί του χαρα-

κτήρα του έργου του Βαπτιστή και περί της μαρτυρίας του. Πάντως, κάνει εντύπωση που στην περικοπή αυτή όχι μόνο οι Φαρισαίοι μιλούν –όπως θα το περίμενε κανείς– με τόση άνεση περί των προδρόμων του Μεσσία, αλλά και το ιουδαϊκό ιερατείο παρουσιάζεται ενήμερο περί τα εσχατολογικά και ενδιαφερόμενο, ενώ, απ' όσο ξέρουμε, όσο υπήρχε ο Ναός, το ενδιαφέρον περί των εσχάτων από το ιερατείο είναι μάλλον απόν. Το ιερατικό Qumran αποτελεί χτυπητή εξαίρεση.

Στους στίχ. αυτούς, βέβαια, ο Βαπτιστής δείχνει κάποια σχετική αδιαφορία για τις μεσσιανικές λαϊκές προσδοκίες περί προδρόμων του Μεσσία. Αυτά ως προς τον Ηλία ή τον «προφήτη». Προτιμάει αντ' αυτών την προφητεία του Ησαΐα περί φωνής του Θεού στην έρημο (40,3 εξ.), όπως ακριβώς έκαναν και οι Εσσαίοι, αφού και αυτοί όπως και ο Βαπτιστής ταύτιζαν τη «φωνή» προς την Ιερή Κοινότητα Qumran και το έργο της. Υπάρχει πράγματι στην παράδοση κάποια ρευστότητα ως προς τις προδρομικές μεσσιανικές μορφές που θα έλθουν πριν από τον Μεσσία (βλ. πλείονα περί αυτού στο βιβλίο μας *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Εκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσ., σελ. 265 εξ.). Η έμφαση του Ησ. 40,3 είναι στη μετάνοια: «ευθύνατε την οδόν του Κυρίου» και ως προς το έργο αυτό σχετίζεται η δραστηριότητα των προδρόμων, όποιοι κι αν είναι.

Η ερώτηση των Φαρισαίων για ποιο σκοπό βαπτίζει ο Ιωάννης, αφού δεν είναι ούτε ο Χριστός ούτε κάποιος από τους αναμενόμενους προδρόμους του, φέρνει σε δύσκολη θέση τον Βαπτιστή. Η απάντηση του στο στίχ. 26 έχει την έννοια ότι το βάπτισμά του είναι με νερό και δεν έχει σχέση με τον πνευματικό αιώνα που θα εγκαινιάσει ο Μεσσίας, εξάλλου πρόκειται περί δραστηριότητας μικρής χρονικής διάρκειας, αφού ο Μεσσίας κυκλοφορεί ήδη ανάμεσά μας, είναι παρών, «μέσος ημών έστηκεν ον υμείς ουκ οίδατε», υπονοώντας πιθανώς ότι εκείνος ήδη τον γνώριζε. Το προσφερόμενο από τον Βαπτιστή έργο με το βάπτισμά του παρουσιάζει ο ίδιος σαν το έργο ενός δούλου που δεν θεωρεί τον εαυτό του άξιο ακόμα και να λύσει τα κορδόνια των υποδημάτων του αφεντικού του, όταν επιστρέφει σπίτι από τα κτήματά του. Βλ. παραλλ. Μτ. 3,11· Μκ. 1,7· Λκ. 3,16. Δηλ. ο Βαπτιστής ως προς το παρεχόμενο υπ' αυτού βάπτισμα μειώνει αφάνταστα τη σημασία του έναντι του χριστιανικού πνευματικού βαπτίσματος. Πρέπει μάλλον, στις

περιπτώσεις αυτές, να δεχθεί ο ερμηνευτής χριστιανική πολεμική της εποχής που γράφτηκε το παρόν κείμενο εναντίον μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή που υπερεξήραν το πρόσωπό του έναντι του Ιησού και το βάπτισμά του έναντι του χριστιανικού. Ως επιβεβαίωση έρχεται το παράξενο ότι στο κεφ. 3 ο Βαπτιστής εξακολουθεί να κηρύττει και να βαπτίζει. Οι δύο περιπτώσεις ανήκουν πιθανώς σε διαφορετικές εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. Στο κεφ. 1 ο Βαπτιστής είναι τόσο κατώτερος του Ιησού, ώστε δεν είναι άξιος να τον υπηρετήσει ως δούλος. Στο κεφ. 3 τα πράγματα είναι αλλιώς για τον Βαπτιστή, αφού ενώ παράλληλα προς τον Ιησού εξακολουθεί να κηρύττει και να βαπτίζει, νιώθει απέναντί του όπως ένας στενός φίλος αισθάνεται στους γάμους αγαπημένου προσώπου. Βέβαια, ακολουθεί το «εκείνον δη αυξάνειν, εμέ δε ελαττούσθαι» (3,30). Είναι όμως φανερό πως αυτή η περιγραφή της σχέσης Ιησού και Βαπτιστή είναι οπωσδήποτε διαφορετική αυτής του κεφ. 1. Μήπως στο κεφ. 3 έχουμε μια αρχαιότερη διατύπωση, όταν οι ελπίδες για το μέλλον στις σχέσεις των δύο κοινοτήτων ήσαν πιο ρεαλιστικές, ενώ αυτή του κεφ. 1 που προϋποθέτει ένταση στις σχέσεις αυτές μπορεί να είναι η αρχαιότερη; Έτσι τουλάχιστον ισχυρίζονται οι Wellhausen και Boisnard. Αυτό που εμείς μπορούμε να πούμε είναι ότι στην περίπτωση του κεφ. 1 η σχέση μεταξύ των δύο ανδρών δύσκολα αφήνει περιθώρια για σύγχρονη δράση και των δύο μετά τη δημόσια εμφάνιση του Ιησού.

Δεν πειράζει αν άλλη μια φορά σημειωθεί η διαφορά ως προς το περιεχόμενο και ως προς το ύφος μεταξύ του Προλόγου (1-18) και της μαρτυρίας του Βαπτιστή (19-28). Η δεύτερη προσεγγίζει προς τη Συνοπτική παράδοση. Πρόκειται για άλλο χέρι και για διαφορετική θεολογική διατύπωση. Τόσο όμως ανώδυνα διαφορετική, ώστε η μια παράδοση να μπορεί να εισάγει στην άλλη. Ασφαλώς και εδώ υπάρχει κάποιο πρόβλημα.

Ο τυπικός προσδιορισμός των δηλώσεων αυτών του Βαπτιστή, το πού δηλ. δόθηκαν αυτές οι απαντήσεις στις επίσημες διακριβώσεις του Ιερατείου και των Φαρισαίων, θέλει να τονίσει τη σημασία και το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν. Στα χειρόγραφα, εκτός της Βηθανίας μαρτυρείται και η γραφή Βηθαβαρά. Αυτή η Βηθανία βρισκόταν πέραν του Ιορδάνη. Εξάλλου η Βηθανία μας είναι γνωστή, επειδή εκεί κατοικούσε

ο Λάζαρος και οι αδελφές του (11,17). Όπως και να έχει το θέμα, έχει ενδιαφέρον η πληροφορία ότι ο Βαπτιστής βάπτιζε πολύ κοντά στη Νεκρά Θάλασσα.

Ο υπαινιγμός του στίχ. 26 ότι ο Βαπτιστής γνωρίζει ποιος είναι ο Μεσσίας, αφού αυτός είναι ήδη παρών, αναπτύσσεται στους στίχ. 29-34. Η περικοπή αυτή *expressis verbis* κάνει λόγο περί αποκαλύψεως του Θεού προς τον Βαπτιστή περί του ποιος και τι είναι ο αναμενόμενος Μεσσίας. Οι περί αυτού όροι αμνός, υιός του Θεού, βαπτίζων εν πνεύματι αγίω, συνδέονται με αποκαλύψεις του Θεού προς τον Βαπτιστή

(γ) Δημόσια διακήρυξη του Βαπτιστή περί του Ιησού ως του Μεσσία (1,29-34)

29 Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει, Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον, Ὅπισω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὃτι πρῶτός μου ἦν. 31 καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. 32 Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. 33 καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν, Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι αγίῳ. 34 καὶ γὰρ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Μετά τη μαρτυρία του Βαπτιστή προς τους απεσταλμένους των Ιεροσολύμων, ο Δ' Ευαγγελιστής με την παράθεση γεγονότων σε τρεις ενότητες, (1,29· 35· 43) που αρχίζουν και οι τρεις με τη λέξη «τη επαύριον», περιγράφει την επίσημη εμφάνιση του Ιησού και την ίδρυση της Εκκλησίας. Τα τρία αυτά «επαύριον» (στίχ. 29· 35· 43) δηλώνουν ότι μέσα από την κίνηση και με τη μαρτυρία του Βαπτιστή έκανε τα πρώτα του βήματα ο Χριστιανισμός και η Εκκλησία. Είναι σαν να κρατάει ο συγγραφέας κάποιο είδος απομνημονευμάτων. Πρόκειται, κατά τον Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, T & T. Clark, Edinburg,

1988, περί ντουμπλέτας, περί δεύτερης παράδοσης περί της Βάπτισης του Ιησού από τον Ιωάννη. Όποιος κι αν ήταν ο ρόλος του Βαπτιστή κατά το 1,19-28 όπως και στην redaction των στίχ. 29 εξ., παραμένει υπερασπιστής της χριστιανικής πίστης έναντι των αντιπάλων της. Προσοχή ιδίως στο στίχ. 34.

Τα πάντα εδώ λειτουργούν δίκη ημερολογίου. Κατά πρώτο, δηλώνει ότι ο Βαπτιστής επί τη βάσει ειδικής αποκαλύψεως περί του ποιος είναι ο Ιησούς καθώς τον βλέπει να έρχεται προς αυτόν, λέγει: «ίδε ο αμνός του Θεού ο αίρων την αμαρτίαν του κόσμου». Μετά το δεύτερο «επαύριον» προχωράμε ένα βήμα παραπέρα: Ο Βαπτιστής συνιστά σε μαθητές του να ακολουθήσουν τον Ιησού. Εδώ, κατά τον Fortna, παρέχεται ένα παραδειγματικό μοντέλο χριστιανικής επιστροφής. Βέβαια, ο Δ' Ευαγγελιστής παρατηρεί ότι μετά το θαύμα του Ιησού στην Κανά τότε οι Μαθητές του πίστεψαν σ' αυτόν. Φαίνεται ότι η πίστη και προσκόλλησή τους προς τον Ιησού έχει μια προοδευτική πορεία. Ο ένας από τους δύο, ο Ανδρέας, βρίσκει τον αδελφό του Σίμωνα, που ο Χριστός τον δέχεται αλλάζοντάς του το όνομα σε Πέτρο (στο Μτ. η αλλαγή αυτή γίνεται μετά τη σωστή ομολογία του Σίμωνα περί του Ιησού στο Μτ. 16,18). Μετά το τρίτο «επαύριον» συμπληρώνεται ο αριθμός του πρώτου κύκλου των Μαθητών του Ιησού με την προσθήκη του Φιλίππου και του Ναθαναήλ (τον πρώτο καλεί ο Ιησούς, και ο Φίλιππος φέρνει τον Ναθαναήλ).

Τα γεγονότα υπό τα τρία «επαύριον» ακολουθούνται από το πρώτο «σημείον» του Ιησού στην Κανά της Γαλιλαίας «τη ημέρα τη τρίτη». Παραξενεύει, επίσης, το ότι ο εκδότης του Δ' Ευαγγ. κλείνει το κείμενό του με την τρίτη εμφάνιση του Αναστάσιου, σημειώνοντας στο 21,14: «τούτο ήδη τρίτον εφανέρωθη ο Ιησούς τοις μαθηταίς εγερθείς εκ νεκρών» (21,14).

Για τον Ευαγγελιστή έχει ιδιαίτερη σημασία ότι οι δύο πρώτοι γίνονται μαθητές του Ιησού με προτροπή του Βαπτιστή. Αυτό ενδιαφέρει ιδιαίτερα τη σχέση των δύο κοινοτήτων. Ο Βαπτιστής κινείται από θείες αποκαλύψεις ως προς την αναγνώριση του Μεσσία στο πρόσωπο του Ιησού (βλ. ιδιαίτερα στίχ. 31 και μάλιστα το στίχ. 33). Στο στίχ. 33, αντιβάπτισεως του Ιησού, έχουμε όραμα του Βαπτιστή περί κατάβασης του

Αγίου Πνεύματος επ' αυτόν, περί μονής του Πνεύματος επ' αυτού, αφού αυτός είναι που βαπτίζει όχι με νερό αλλά με Πνεύμα Άγιον – είναι ο φορέας του νέου αιώνα του Αγίου Πνεύματος.

Όσο βέβαιο κι αν είναι οι θείοι παράγοντες κατά την εμφάνιση της νέας θρησκείας, τόση είναι η αβεβαιότητα του νοήματος των ανθρώπων συντελεστών. Αυτό ισχύει τόσο για τον Βαπτιστή όσο και για τους οπαδούς του. Νιώθει κανείς μετέωρος μεταξύ της Συνοπτικής και της Ιωάννειας εικόνας.

Θα πρέπει εδώ να ασχοληθούμε με τους χριστολογικούς όρους, με τους οποίους ο Βαπτιστής παρουσιάζει τον Ιησού ως τον Μεσσία, πριν ασχοληθούμε εγγύτερα με το κείμενο 1,35-51. Περί του τίτλου «Αμνός του Θεού» πρέπει να λάβουμε, εν πρώτοις, υπόψη μας όσα περί αυτού ενδιαφέροντα γράφει ο C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Forth Gospel*, Cambridge Univ. Press, 1963, σελ. 218-312). Περί της εικόνας του Μεσσία ως Αμνού βλ. Πράξ. 8,32 Α' Πέτρ. 1,18-19 και επίσης το Αρνίο της Αποκάλυψης του Ιωάννη (ιδιαίτερα στα 7,7 «ότι το Αρνίο το αναμέσον του θρόνου ποιμανεί αυτούς και οδηγήσει...»: τη σκηνή κεφ. 14,1-5 όπου τονίζεται η ηγετική του Αρνίου θέση επί των 144.000 του λαού του Θεού: το 17,14 όπου το Αρνίο πολεμάει και νικάει τους εχθρούς του Θεού, ενώ οι ισχυροί κρύπτονται από της οργής του Αρνίου: «κρύψατε ημάς από... και από της οργής του αρνίου». Εξάλλου, στην Αποκάλυψη ο Ιησούς είναι το σφαγμένο αρνί για τη σωτηρία του κόσμου (και στο 5,6· 12· 7,14 εξ). Παράξενα, η σφαγή του Αρνίου συνδέεται αφενός με τη δύναμη, αφετέρου με το κράτος του. Τη βάση της εικόνας αυτής, κατά τον Dodd, τη βρίσκουμε στον Α' Ενώχ 89 εξ. και στις Διαθήκες των XII Πατριαρχών (Ιωσήφ 10,18), όπου ο Ισραήλ, ενώ σφάζεται, διατηρεί τον ηγετικό πνευματικό του ρόλο. Ο μικρός και αδύναμος Ισραήλ θα πετύχει το σκοπό του, παρά το αδύναμο και την αθωότητα του αμνού ή αρνίου που διαθέτει, όχι το κέρας κάποιου ταύρου ή θηρίου. Εμείς θα προσθέταμε σ' αυτά ως πιθανό –σε σχέση με την εποχή που γράφτηκε το Δ' Ευαγγ.– πως ο τίτλος αυτός δηλώνει την αντίθεση του Ιησού προς το επαναστατικό κίνημα των Ιουδαίων. «Ο αίρων την αμαρτίαν του κόσμου» σημαίνει είτε αυτόν που αφαιρεί από τους ανθρώπους την τυραννία της αμαρτίας και των συνεπειών της είτε κά-

ποια δύναμη αιχμαλωσίας ή τυραννίας επί των ανθρώπων που τους κάνει κάτι διαφορετικό και ανάποδο από τον αληθινό προορισμό τους, τους οδηγεί να ζουν για το εγώ τους αντίθετα προς το θέλημα του Θεού για την ανθρωπότητα. Το ρήμα «αίρω» όμως μπορεί να σημαίνει αφαιρώ, απομακρύνω ή παίρνω επάνω μου, αναλαμβάνω κάποια διευθέτηση πολύ υπεύθυνη. Ο υπαινιγμός στον εξιλαστικό θάνατο του Ιησού είναι υπό την τελευταία αυτή έννοια πολύ πιθανός. Έτσι δημιουργήθηκε η άποψη πως πρόκειται περί του αρνίου ή του αμνού σε εξάρτηση από τον Ησ. κεφ. 52-53 και δηλώνει τη διά του θανάτου του Ιησού άρση των αμαρτιών μας. Υποστηρίζεται η άποψη αυτή από τους O. Cullmann, Boismard, De la Potterie, C. K. Barrett κ.ά. Ο «αμνός», κατά την ομάδα αυτή, είτε είναι ο πάσχων δούλος του Ησαΐα είτε (κατά τον Barrett) ο πασχάλιος αμνός, ο οποίος πιστεύεται πως είχε προσλάβει κάποια εξιλαστική σημασία. Η σχέση πασχάλιου αμνού και θανάτου του Ιησού οδήγησαν μερικούς να δουν αυτή τη σχέση στενότερη. Έχουμε επί του θέματος αυτού μακρά έκθεση απόψεων, προβλημάτων και ερωτημάτων στο έργο του R. Brown κεφ. 3 (Η μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού 1,29-34, ό.π. σελ. 55-72). Ο συγγραφέας παραθέτει ενδιαφέροντα πράγματα, αλλά πολλά δεν εξυπηρετούν το δικό μας σκοπό εδώ. Τα συζητάει όλα με τον εαυτό του, όλα τα υπερ και τα εναντίον. Είναι μάλλον σαφές ότι προτιμάει τη θυσιαστική περί του αμνού άποψη, αλλά παραθέτει τόσες αντιρρήσεις περί αυτής, ώστε να απορεί κανείς για την προτίμησή του.

Εμείς για το σκοπό που γράφεται αυτή εδώ η μελέτη τον ποικίλο πλούτο που ο Brown καταχωρεί στις σελίδες του θα συμπτύξουμε με λίγες παρατηρήσεις: (α) Δεν αποκλείει τη δυνατότητα, αφού ο Βαπτιστής είχε την εσχατολογική προοπτική και ο Δ' Ευαγγελιστής δεν ήταν ανάγκη να φτιάξει κάτι δικό του εντελώς νέο, να πήρε παραδοσιακό περί του Βαπτιστή υλικό και να το έκανε φορέα βαθύτερης χριστιανικής διείσδυσης στο μυστήριο του Χριστού. (β) Συζητάει την άποψη του Boismard ότι αρχικά το Δ' Ευαγγ. άρχιζε με το 3,22-30. Αργότερα ο ίδιος ο Δ' Ευαγγελιστής αντικατέστησε το κείμενο αυτό με τη βάπτιση του Ιησού και τη μαρτυρία του Βαπτιστή προς τους Ιουδαίους και τους μαθητές του. Το ενδιαφέρον είναι ότι ως τελικό Αναθεωρητή ο Boismard



δέχεται τον Λουκά, λόγω κάποιων λεκτικών παραλλήλων του κειμένου. Ο Brown δέχεται ως τελικό Αναθεωρητή, όπως και ο Bultmann, τον τελικό εκδότη του Δ' Ευαγγ. Αυτός επιμελήθηκε και τον Πρόλογο, δεν είναι όμως βέβαιος για το χέρι του Αναθεωρητή και στο υπόλοιπο του πρώτου κεφαλαίου. Σύμφωνα με την εξήγηση που εμείς παραθέσαμε, το χέρι αυτό είναι για πολλούς εξηγητές ίσως πιθανό, ενώ κάποιιοι το βλέπουν ως βέβαιο. Δέχεται και ο Brown ότι κατά τη σύνθεση του Ευαγγελίου ενδέχεται δύο διάφορες περί του Βαπτιστή συνθέσεις να συνδέθηκαν από τον Ευαγγελιστή σε μία. (γ) Στην περικοπή μας μπορεί να γίνει πολλή συζήτηση για τη σχέση των στίχ. 32-33 προς την παράλληλη Συνοπτική παράδοση. (δ) Δικαιολογημένα σημειώνει: «όταν στρεφόμαστε προς τον πλούτο και το βάθος αυτού του υλικού που περιέχουν αυτοί οι στίχοι, εκτιμάμε την ιδιοφυΐα του Δ' Ευαγγελιστή στην ικανότητά του να ενσωματώσει ολόκληρη χριστολογία σε μια σύντομη σκηνή» (σελ. 67).

Τελειώνοντας την εξήγηση του τίτλου «αμνός του Θεού» υπενθυμίζουμε στον αναγνώστη ότι αποτελεί μέρος της παράδοσης του Βαπτιστή, ο οποίος πριν από τον Ιησού σφαισθησε σαν αρνί από τον Ηρώδη Αντύπα. Αν λέγαμε πως η προτίμηση αυτού του τίτλου στη συνάφεια της μαρτυρίας του Βαπτιστή περί του τέλους του Ιησού έχει πιθανώς σχέση με το τραγικό τέλος και του ιδιού του Βαπτιστή, θα λέγαμε κάτι μάλλον φρόνιμο μέσα στην όλη τάση αυτών που γράφονται σε ολόκληρο το α' κεφ. Μια τέτοια υπόθεση είναι, μέσα στην όλη πορεία του κειμένου της μαρτυρίας, πολύ πιο πιθανή από το να φαντασθούμε ότι, αφού για το Ιερατείο και τους Φαρισαίους η άρση της αμαρτίας είχε πρωτεύουσα θέση, ο Βαπτιστής οδηγείται πρωταρχικά να παρουσιάσει τον Ιησού Μεσσία «αίροντα την αμαρτίαν του κόσμου».

Περαιτέρω περί των όρων «αμνός», «αρνίον» βλ. R.G.G τομ. 1 σελ. 342-345, τις απόψεις του J. Jeremias, κατά τον οποίον ο τίτλος στο 1,19 σημαίνει το δούλο του Γιαχβέ (Hσ. 53) που παίρνει πάνω του τις τιμωρίες των αμαρτιών του κόσμου.

Άλλος χριστολογικός τίτλος που χρησιμοποιείται από τον Βαπτιστή στην ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα αυτή περικοπή είναι ο «Υιός του Θεού». Περί αυτού βλ. όσα γράφει ο E. Schweitzer στο R. G. G., τόμος

VIII σελ. 364-395. Επίσης ο O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, SCM Press, Bloumbury London, 1963, σελ. 270-314. Πέραν εκείνων που ερμηνεύουν τον όρο σε σχέση με τον Ιουδαϊσμό ή με τον Ελληνισμό ή σε σχέση και με τους δύο, θα ήθελα να αναφερθώ εδώ στο όχι τυχαίο συμβάν ότι ο τίτλος στο Ιω. 1,34 (ο Υιός του Θεού) έρχεται μετά την αναφορά στον Ιησού ως «αμνός του Θεού» και ως «βαπτίζοντα με το Άγιον Πνεύμα» του νέου αιώνας. Κατά την ερμηνεία του Δ' Ευαγγ. θα συναντήσουμε πολλές φορές τον τίτλο, όπως και πολλές πλευρές της έννοιάς του. Εδώ, έχω την εντύπωση ότι δηλώνει κατεξοχήν τον Αποκαλυπτή του Θεού και γι' αυτό πιστεύω κι εγώ πως έχουμε να κάνουμε με μια περί του Ιησού ως Υιού του Θεού παράδοση, όπως αυτή του Μτ. 11,27: «Πάντα μοι παρεδόθη υπό του Πατρός μου και ουδείς... ουδέ τον πατέρα τις επιγινώσκει ει μη ο υιός και ω εάν βούληται ο υιός αποκαλύψαι». Όπως επισημαίνει ο Cullmann τα δύο θέματα της «αιότητας» στο Μτ. η υπακοή και «η αποκαλυπτική ενότητα δράσης» είναι επίσης τα κύρια περιεχόμενα του τίτλου και στο Δ' Ευαγγ., με ιδιαίτερη έμφαση στο δεύτερο θέμα, πολύ πιο ισχυρή από αυτήν που έχει στους Συνοπτικούς (ό.π. σελ. 299). Θα μπορούσε όμως να υποθέσει ο ερμηνευτής από τους προηγούμενους τίτλους (στίχ. 29 και 33) ότι με τον «αμνός του Θεού» συνδέεται η υπακοή στον Πατέρα, ενώ με τον «βαπτίζοντα εν πνεύματι αγίω» η αποκάλυψη.

Αντί του «Υιός» κάποιοι αρχαίοι μάρτυρες έχουν «εκλεκτός». Ο όρος χρησιμοποιούνταν για τους βασιλιάδες ως υιούς του Θεού (Ψλ. 82,6), κατ' εξοχήν μάλιστα στον Ψλ. 2,7.

Τον όρο «Υιός του Θεού» χρησιμοποιούσαν και στον Ελληνιστικό χώρο για θείες δυνάμεις και «θείους άνδρες». Η δυσκολία στον εγγύτερο προσδιορισμό του όρου έγκειται στο ότι ο Ιησούς είναι βέβαια ο Μεσσίας, αλλά ταυτοχρόνως είναι και ουράνιο-θείο ον. Η συνάφεια όμως που έχουμε τον όρο «υιός του Θεού» καθιστά εμφανές πως η έννοια είναι μεσσιανική-ιουδαϊκή (αμνός Θεού-βάπτισμα εν πνεύματι αγίω). Άλλος, με έλασσον status, δεν θα μπορούσε να χορηγήσει το Πνεύμα του νέου αιώνα.

Στους στίχ. 32-34 παρουσιάζεται ότι ο Ιησούς αρχίζει το Μεσσιανικό του έργο με την κάθοδο του θείου πνεύματος επ' αυτόν. Όπως γρά-

φει ο Westcott (*The Gospel according to St. John*, vol. 1, Grand Rabids, 1954, σελ. 43): «το Πνεύμα διά του οποίου οι άνθρωποι υποκειμενικά ενώνονται με τον Θεό κατεβαίνει επί του ενσαρκωθέντος Λόγου, διά του οποίου ο Θεός αποκαλύπτεται στους ανθρώπους». Το πνεύμα του Θεού που επεφέρετο επάνω του ύδατος κατά την αφήγηση του 1 κεφ. της Γένεσης (1,2) οι ραββίνοι εξηγούσαν ως ακολούθως: «το Πνεύμα του Θεού επεφέρετο επί του ύδατος, όπως η περιστέρα που επωάζει τους νεοσσούς της» (Chagigah 15a). Αυτά για να τα νιώσει κανείς έχει ανάγκη «της κατά διάνοιαν όψεως», και, όπως σημειώνει ο Χρυσόστομος, όταν αυτή δεν υπάρχει, η πιο υψηγορική φωνή του Θεού εκλαμβάνεται ως βροντή (12,29). Στη δική μας σκηνή ο Βαπτιστής δεν έχει ακούσματα, βλέπει το Πνεύμα ως περιστέρι να κατέρχεται, να εγκαθιστάται πάνω στον Ιησού. Το «μένον επ' αυτόν» προφανώς διακρίνει τον Μεσσία από τους Προφήτες της Π.Δ., που τους επισκεπτόνταν το Πνεύμα κατά καιρούς και τους καθοδηγούσε σε ορισμένες δραστηριότητες, μετά όμως απερχόταν και τους άφηνε στον κοινό εαυτό τους. Στον Ιησού το Πνεύμα βρίσκει μόνιμη κατοικία. Μόνον ο Λόγος ως Υιός του Θεού, ως Μεσσίας, φέρει τον αιώνα του Αγίου Πνεύματος, κανείς άλλος. Αυτό το Πνεύμα ενεργεί, μετά την έξοδο του Ιησού εκ του κόσμου, με την ιδιότητα του Παρακλήτου, επιτελεί το έργο της έμπνευσης και δυνάμωσης, του φωτισμού και της επιδίωξης του σωστού σκοπού στη ζωή της Εκκλησίας.

Την έμφαση στον πνευματικό χαρακτήρα του βαπτίσματος βρίσκουμε στον αρχικό χριστιανισμό. Ο Παύλος συνδέει το Βάπτισμα προς το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού (Ρωμ. 6,3 εξ.). Άλλη μερίδα στην Εκκλησία, επηρεασμένη από τη μεγάλη διάδοση των υδάτινων βαπτισμάτων ως δηλωτικών πνευματικής αλλαγής κάποιου είδους, γρήγορα συνέδεσε το πνευματικό βάπτισμα με όλο του το νόημα προς το υδάτινο και με τη μορφή αυτή επικράτησε στην Εκκλησία.

(δ) Ο Βαπτιστής υποδεικνύει σε Μαθητές να ακολουθήσουν τον Ιησού. (1,35-51)

35 Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἰστίηκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο 36 καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει, Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. 37 καὶ ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ. 38 στραφεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει αὐτοῖς, Τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Ῥαββί (ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε), ποῦ μένεις; 39 λέγει αὐτοῖς, Ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε. ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη.

40 Ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ 41 εὕρισκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμονα καὶ λέγει αὐτῷ, Εὕρηκαμεν τὸν Μεσσίαν (ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός). 42 ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος. 43 Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὕρισκει Φίλιππον. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀκολούθει μοι. 44 ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου. 45 εὕρισκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὕρηκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. 46 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναὴλ, Ἐκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι; λέγει αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος, Ἔρχου καὶ ἴδε. 47 εἶδεν ὁ Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ, Ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. 48 λέγει αὐτῷ Ναθαναὴλ, Πόθεν με γινώσκεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκὴν εἶδόν σε. 49 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναὴλ, Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ. 50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μεῖζω τούτων ὄψῃ. 51 καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῆκα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Μετά από το στίχ. 29 όπου ο Ιησούς προσφωνείται ως ηγέτης της νέας ποιμνης του Θεού, είναι φυσικό στο στίχ. 35 εξ. να προτρέπονται δύο από τους μαθητές του Βαπτιστή να ακολουθήσουν τον Ιησού. Όπως ο Βαπτιστής εκφράζεται στο 3,30 «εκείνον δει αυξάνειν, εμέ δε ελαττούσθαι». Στους στίχ. 38-39 γίνεται σαφές πως μεταξύ τους δεν γνωρίζονταν από πριν. Ούτε το ότι ο Ιησούς έμενε κάπου εκεί κοντά που βάπτιζε ο Βαπτιστής αποτελεί σίγουρη απόδειξη πως ο Ιησούς ανήκε στον κύκλο του Βαπτιστή. Αυτό όσο κι αν φαίνεται πιθανό από το σύνολο της παράδοσης περί των δύο ανδρών, ο Δ' Ευαγγελιστής δεν το βεβαιώνει, ενώ είναι φανερό η προσπάθεια του να το παρακάμψει. Γι' αυτό άλλωστε αποφεύγει να μιλήσει καν περί βαπτίσματος του Ιησού από τον Ιωάννη.

Όταν οι μαθητές του Βαπτιστή άκουσαν τον Ιησού να λαλεί, τον ακολούθησαν. Έτσι προήλθε το ερώτημα περί του τόπου διαμονής του Ιησού. Στο ερώτημα των μαθητών, πού μένει ο Ιησούς, αυτός τους καλεί να δουν πού μένει κι όταν πήγαν εκεί, έμειναν μέχρι τη δέκατη ώρα, που, κατά τον Bultmann, δηλώνει την τέταρτη απογευματινή και έχει τη συμβολική έννοια της εκπλήρωσης. (Κατά την εντός του ρωμαϊκού κόσμου μέτρηση της ώρας, αν η πρώτη συνδέεται με την ανατολή, η δέκατη συνδέεται με τις 4 το απόγευμα). Οι μαθητές αυτοί ήσαν ο Ανδρέας, ο αδελφός Σίμωνος Πέτρου, «εις εκ των ακουσάντων παρά Ιωάννου και ακολουθησάντων». Ο δεύτερος είναι αυτός που μένει ανώνυμος στο Ευαγγέλιο απ' αρχής μέχρι τέλους, τον αναγνωρίζει όμως ο αναγνώστης, πρέπει ίσως να είναι «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς», στον οποίο πολλοί σήμερα αποδίδουμε τη συγγραφή του Δ' Ευαγγ., επομένως και της παρούσας περικοπής. Κατά την παράδοση πρόκειται περί Ιωάννη του Ζεβεδαίου.

Η έλλειψη μνείας και άλλων μαθητών, που συνηθίζεται πολύ στο δεύτερο μέρος του Ευαγγελίου, οδηγεί τον αναγνώστη στην υποψία ότι ο μαθητής αυτός παρουσιάζεται εδώ ως ο πρώτος του μαθητικού ομίλου, άρα δεν ήταν πρώτος ο Πέτρος περί του οποίου ο λόγος στο στίχ. 41. Η απόκρυψη του ονόματος αυτού του πρώτου μαθητή κάνει εντύπωση, γιατί δίδονται τα ονόματα όλων των υπολοίπων, ούτε αυτό είναι κάτι που το βλέπουμε συμπαθητικά. Εξάλλου ο αδελφός του Πέτρου

Ανδρέας είναι αυτός που τον οδήγησε στον Ιησού με τη δήλωση ότι «ευρήκαμεν τον Μεσσίαν». Ο Ιησούς μόλις τον είδε όχι μόνο παρουσιάστηκε γνώστης του ονόματός του (Σίμων ο υιός του Ιωάννη) αλλά – σαν μια ιδιαίτερη μεταχείριση σε σχέση με τους άλλους – του αλλάζει και το όνομα: «συ κληθήση Κηφάς, ο ερμηνεύεται Πέτρος», δηλ. βράχος. Μια τέτοια αλλαγή του ονόματος σήμαινε ιδιαίτερη τιμή. Η αλλαγή του ονόματος του Σίμονα γίνεται από τότε μέσα στην ομάδα, αποκτάει όμως την πραγματική της έννοια στο μέλλον, καθώς δηλώνει το μελλοντικό ηγετικό ρόλο του Πέτρου στην Εκκλησία.

Πολύ ορθά ο Dodd θέτει το ερώτημα αν σ' αυτή τη περικοπή 1,35-51 ο λόγος είναι περί της κλήσεως των πρώτων μαθητών (όπως π.χ. στον Μκ. 1,16 εξ. και πρβλ.) ή συνεχίζεται εδώ με τους πρώτους μαθητές η περί του Ιησού μαρτυρία που έχει ήδη καταθέσει στο κείμενο ο Βαπτιστής. Δεν είναι τυχαίο πως στην περικοπή αυτή έχει συσσωρευθεί σχετικά μεγάλος αριθμός χριστολογικών τίτλων: «Αμνός, Μεσσίας (στίχ. 41), «ον έγγραφεν Μωϋσής εν τω νόμω και οι προφήται» (στίχ. 45), «ραββί» (στίχ. 38 και 49), «ο Υιός του Θεού», «βασιλεύς του Ισραήλ» (στίχ. 49), «υιός του ανθρώπου» (στίχ. 51).

Πώς υπό αυτές τις συνθήκες να ονομασθεί η περικοπή αυτή «Κλήση των 5 πρώτων Μαθητών»; Στα Συνοπτικά Ευαγγέλια ο Ιησούς πραγματι καλεί μαθητές ανά δύο ή έναν έναν να τον ακολουθήσουν. Εδώ όμως οι μαθητές έρχονται με προτροπή του Βαπτιστή αρχικά και μετά ο ένας φέρνει τον άλλον, λόγω ίσως κάποιας αναζήτησης προσώπου όπως αυτό του Ιησού. Αν, μάλιστα, λάβουμε υπόψη τους χρονικούς προσδιορισμούς «τή επαύριον», τότε η περικοπή μας πρέπει να τελειώνει «τη ημέρα τη τρίτη» (2,11), όπου με την αρχή των «Σημείων» στο γάμο της Κανά ο Ιησούς «εφάνέρωσεν την δόξαν αυτού και επίστευσαν εις αυτόν οι μαθηταί αυτού». Θα μπορούσε να πει κανείς πως ο Δ' Ευαγγελιστής διά των πρώτων μαθητών επιθυμεί να συνδέσει τις δύο κινήσεις, του Βαπτιστή και του Ιησού, άσχετα προς το γεγονός (που τονίζουν οι Συνοπτικοί) ότι η εκλογή όλων τους έγινε από τον ίδιο (6,70). Τα περί των πρώτων μαθητών αναφερόμενα στο κεφ. 1 έχουν σχέση με τη μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού και με πρόσωπα που ακολούθησαν τον Ιησού καθ' υπόδειξη ή έμπνευση του Βαπτιστή. Πάντως τα περί τρίτης

ημέρας είναι πιθανό ο Δ' Ευαγγελιστής να βρήκε στην «Πηγή των Σημείων», οπότε, δεν ήταν περίεργο, αν και ήταν βέβαια δύσκολο, συνδέσει την έκφραση αυτή που αναφέρεται στο χρόνο ολοκλήρωσης της πίστης των Μαθητών, κατά την «Πηγή των Σημείων», με τα τρία «επαύριον» της άλλης πηγής από την οποία απαρτίστηκε το κεφ. 1. Το «ηκολούθησαν τον Ιησούν» δηλώνει πως αφήνουν οποιαδήποτε σχέση προς τον Βαπτιστή, κατάλαβαν τι εννοούσε με την προτροπή του, πήγαν με τον Ιησού δεχόμενοι πλέον τα διδάγματα εκείνου.

Πάντως είναι ολοφάνερο ότι ο Βαπτιστής παρουσιάζεται εδώ πως έπαιξε κάποιο ρόλο στη συγκρότηση αυτής της πρώτης ομάδας των πρώτων μαθητών. Βέβαια, στο κεφ. 6,67 έχουμε τον αριθμό των 12 Μαθητών του Ιησού, αλλά ο Δ' Ευαγγελιστής ούτε κατάλογο των ονομάτων δίνει πουθενά, ούτε τον ενδιαφέρει να μας πει πώς έγιναν Δώδεκα οι μαθητές του Ιησού. Αξίζει να παρατηρηθεί επίσης πως, ενώ το Ευαγγ. αρχίζει με τον Ύμνο προς τον Λόγο καθώς και τους υψηλούς λόγους του Βαπτιστή, στην περικοπή (στίχ. 35-51), όπου περιέχονται ικανοί χριστολογικοί όροι, συναντάμε και κάποια πολύ ανθρώπινα χαρακτηριστικά του Ιησού. Για τη διαμονή του στον Ιορδάνη π.χ., τη μνεία του πατέρα του Ιωσήφ και της πατρίδας του Ναζαρέτ, αναφορά στη μητέρα του (2,1 εξ.) και στα αδέρφια του (2,12). Δεν παραλείπεται επίσης η μνεία πως οι αδελφοί Ανδρέας και Πέτρος όσο και ο Φίλιππος κατάγονταν από τη Βηθθαϊδά, πολίχνη στα Ανατολικά της εκβολής του Ιορδάνη στη λίμνη της Γεννησαρέτ. Κατά το Μκ. 1,29 οι Ανδρέας και Πέτρος, ψαράδες ως προς το επάγγελμα, ήταν εγκατεστημένοι στην Καπερναούμ. Ο Ναθαναήλ ανήκε σε θρησκευτική ομάδα που διάβαζε το Νόμο και τους Προφήτες με προοπτική τον ερχομό του Μεσσία, κατά τους Συνοπτικούς (βλ. Μιχ. 5,2) από τη Βηθλεέμ της Ιουδαίας και όχι από τη Ναζαρέτ. Γι' αυτό και το ερώτημα του Ναθαναήλ, υπό τύπον αστείου: «εκ Ναζαρέτ δύναται τι αγαθόν είναι;».

Δεν φαίνεται εδώ να παρουσιάζεται ο Μεσσίας με τα χαρακτηριστικά «στρατάρχη». Έτσι παρουσιάζεται ο Μεσσίας κατά την Β' Παρουσία. Ο Δ' Ευαγγελιστής επιδιώκει ένα ξεκαθαρισμα αυτής της έννοιας εγκαταλείποντας εντελώς τη λαϊκή περί του θέματος πίστη. Όπως υποστηρίζει ο John Marsh, ο Δ' Ευαγγελιστής μέσα από αγώνα και συ-

γκρούσεις οδηγήθηκε προς τον Ιησού ως Λόγο, Ζωή και Φως του κόσμου. Έτσι όμως η χριστιανική κοινότητα μετακινήθηκε από την έγνοια για το εθνικό μέλλον στην έγνοια για το μέλλον της κοινότητας του λαού του Θεού – μια πράξη υποχώρησης από την εθνική στη θρησκευτική σφαίρα, μέσα στην οποία υπάρχει ο σπόρος για χωριστική συρρίκνωση.

Πάντως, δεν μπορούμε να γλυτώσουμε σχετικώς με τον Βαπτιστή από τα ακόλουθα ερωτήματα: Ο Βαπτιστής προτρέπει απευθείας δύο μαθητές του να ακολουθήσουν τον Ιησού. Γιατί δεν συνιστά το ίδιο σε όλους τους μαθητές του; Γιατί, αφού το έργο του παρουσιάζεται ως συντελεσθέν, δεν συντάσσεται και ο ίδιος με την κίνηση του Ιησού; Κι όχι μόνο δεν κάνει τίποτε από αυτά, αλλά, αντίθετα, παρόλα όσα πιστεύει περί του Ιησού και του έργου του ως τα τελικά και τα τέλεια, ο Ιωάννης ο Βαπτιστής συνεχίζει το βαπτιστικό έργο του όπως και πριν, οι μαθητές του, όπως καθαρά φαίνεται στο 3,22-36, δεν βλέπουν με καλό μάτι την κίνηση του Ιησού, ενώ ο ίδιος ο Βαπτιστής προσθέτει μια ακόμα πιο ηχηρή από τις προηγούμενες νότα περί της ανωτερότητας του Ιησού σε σχέση με το πρόσωπό του! Το συμπέρασμα, κατά τη γνώμη μας, επί του θέματος Ιησού-Βαπτιστή μπορεί ίσως να είναι με δύο λόγια το εξής: όποια κι αν ήταν η ιδέα του Βαπτιστή περί του Ιησού, η σχέση μεταξύ των δύο κινήσεων εξελίχθηκαν, αρχικά, από μια σαφή επιφυλακτικότητα και κατέληξαν, ίσως μετά το θάνατο του Βαπτιστή (έτσι τουλάχιστον φαίνεται να πιστεύει ο Δ' Ευαγγελιστής), σε ανοιχτή εχθρότητα.

Περί του όρου «Μεσσίας», εκτός του στίχ. 41 βλ. και 4,25. Αλλά κι ο διάλογος μεταξύ Ναθαναήλ και Ιησού (στίχ. 47-51) έχει τη λαϊκή χάρη μιας γλώσσας της καρδιάς: Ο Ναθαναήλ, πριν τον συναντήσει ο Φίλιππος και τον φέρει στον Ιησού, καθόταν κάτω από μία συκιά, προφανώς για σκιά. Η αποκάλυψη αυτής της εκ μεγάλης απόστασης γνώσης του Ιησού, το ότι γνώριζε για πράγματα που λαβαίνουν χώρα μακριά, προκάλεσε την πίστη του Ναθαναήλ (Θεόδωρου, στα ελληνικά) προς τον Ιησού, ο οποίος χαριτωμένα του λέει: «αν γι' αυτό πιστεύεις, (μάθε ότι) μείζω τούτων όψη». Ο Ναθαναήλ ένας λαϊκός τύπος, ήταν αληθής Ισραηλίτης δηλ. άξιος του ονόματός του. Κι όπως ήξερε ο Ιησούς, «πού καθόταν» πριν τον συναντήσει ο Φίλιππος, ήξερε βέβαια και τον ψυχικό του κόσμο, πως ήταν δηλ. άδολος άνθρωπος. Βέβαια, κά-

ποιοι ερμηνευτές το «υπό την συκίνη» ως προς τον Ναθαναήλ προσπαθούν να το δουν εγγύτερα και βαθύτερα. Τι έκανε ο Ναθαναήλ κάτω από τη συκιά; Απλώς χαιρόταν τη σκιά της; Είναι αυτό τόσο άξιο λόγου για να μνημονευθεί από τον Ιησού; Διάβαζε τις Γραφές, προσθέτουν κάποιιοι· ενώ άλλοι προτείνουν πως προσευχόταν. Ας σημειωθεί πως ο Ναθαναήλ είναι ο μόνος από τους 5 πρωτόκλητους που προβάλλει κάποιες αμφιβολίες: Λόγια, όπως παρατηρεί ο Θεοφύλακτος, «ουκ απιστίας ήσαν τα ρήματα, αλλ' ακριβείας και νομομαθούς διανοίας». Σωστά όμως παρατηρεί αρχαίος ερμηνευτής: Ο Ιησούς τον δέχεται, τον επαινεί ως γνήσιο Ισραηλίτη, άνθρωπο δηλ. όπως τον ήθελε η Π.Δ., ο οποίος είναι αυτό που λέει και όχι άλλο να λέει και άλλο να κάνει από συμφέρον. Οι λόγοι του Ιησού είχαν ένα είδος αποκαλυπτικού χαρακτήρα, σχετικώς με το τι έκανε ο Ναθαναήλ «υπό την συκίνη», γι' αυτό ακολουθεί η θερμή ομολογία του περί του Ιησού ως του βασιλέα του Ισραήλ. Ίσως, λοιπόν, «υπό την συκίνη» να τον απασχολούσε το πολιτικό θέμα της χώρας του και η σωστή λύση του· γι' αυτό και ο τίτλος «βασιλεύς του Ισραήλ».

Την αποκάλυψη αυτού που «υπό την συκίνη» έκανε ο Ναθαναήλ είχε ως συνέπεια την ομολογία του περί του Ιησού ως «βασιλιά του Ισραήλ», δηλ. με ένα μεσσιανικό τίτλο. Ο στίχ. 51 υπόσχεται στον Ναθαναήλ και τους λοιπούς μαθητές πολύ μεγαλύτερες αποκαλύψεις στο μέλλον. Ο στίχ. 51 όμως επιδέχεται πολλές και διάφορες ερμηνείες. Θα μεταφέρω, πολύ συνοπτικά, κάποιες από το υπόμνημα του Brown απόψεις περί του νοήματος αυτού του στίχου. Και πρώτα-πρώτα η άποψη ότι το κείμενο λήγει στο στίχ. 50. Ο νυν στίχ. 51 έχει μεταφερθεί από άλλη συνάφεια από τον Τελικό Αναθεωρητή. Δεν υπάρχουν πουθενά αλλού αγγελοφάνειες κατά την Ιωάννεια αφήγηση της δράσης του Ιησού. Άλλοι αποδίδουν στο στίχ. 51 την έννοια γενικής αναφοράς στην Ανάσταση και την Παρουσία, όπου ταιριάζουν και οι άγγελοι και ο Υιός του Ανθρώπου του στίχ. 51. Άλλοι συνδέουν το στίχ. 51 με το Γεν. 28,12, όπου στο όνειρο μιας σκάλας που συνέδεε γη και ουρανό ανεβοκατέβαιναν άγγελοι. Το ερώτημα είναι: με ποια έννοια σχετίζεται αυτό το συμβάν με το προηγούμενο. Δεν υπάρχει γι' αυτό ικανοποιητική απάντηση.

Έπειτα, στην Γένεση οι άγγελοι ανεβοκατεβαίνουν επί της σκάλας, όχι «επί τον Υιόν του Ανθρώπου». Μερικοί ερωτούν αν πρέπει τον Υιόν του Ανθρώπου να τον εκλάβουμε στην ατομική ή στη συλλογική του έννοια. Στο Midrash Rabbah LXVIII,12, στο Γεν. 28,12, το σώμα του Ιακώβ κείται επί της γης, ενώ ο αληθινός εαυτός του είναι στον ουρανό, κι οι άγγελοι ταξιδεύουν μεταξύ των δύο. Ο Ιησούς είναι παρά τω Θεώ ως Υιός του Ανθρώπου και είναι επίσης επί της γης. Ο Ιησούς, κατά μια παραλλαγή της άποψης αυτής, είναι ο σύνδεσμος της ουράνιας πραγματικότητας με την επίγεια. Κάτι τέτοιο προτείνουν π.χ. οι Odeberg, Bultmann και Lightfoot.

Κατά μια άλλη εξήγηση, αφού οι άγγελοι ανεβοκατεβαίνουν «επί τον Υιόν του Ανθρώπου» όχι από την ίδια τη σκάλα, ενδέχεται εδώ ο Ιωάννης να συνεχίζει το θέμα του Προλόγου ότι ο Ιησούς είναι ο τόπος της σκηνής του Θεού (βλ. Ιουστ., *Διάλογος προς Τρύφωνα* 86,2). Ο Quispel λέει πως οι ανερχόμενοι άγγελοι σχετίζονται με τον Υιόν του Ανθρώπου, ενώ οι κατερχόμενοι με τον Ναθαναήλ. Ούτε με το βάπτισμα του Ιησού μπορεί το χωρίο αυτό, κατά κάποιο τρόπο, να συνδεθεί, κι ο τίτλος Υιός του Ανθρώπου στη συνάφεια του κεφ. 1 του Δ' Ευαγγ. χρησιμοποιείται μόνο από τον Ιησού στο στίχ. 51. Πρόκειται, παρατηρεί ο Brown, για τη δόξα του Υιού του Ανθρώπου που οι μαθητές θα δουν κατά τη διάρκεια της δημόσιας δράσης του Ιησού και είναι το μόνο παράδειγμα αυτού του τύπου Υιού του Ανθρώπου στο Δ' Ευαγγ. (ό.π. σελ. 88-91). Ως ακριβές παράλληλο προς αυτό ο Brown βρίσκει το Μτ. 26,64!

Η προσωπική μας άποψη είναι ότι το κείμενο έληγε με το στίχ. 50 «μείζω τούτων όψη» και ότι ο στίχ. 51, καθαρώς εσχατολογικού χαρακτήρα (όπως και οι κάπως όμοιες του Μτ. 26,64 και 25,1 εξ.), αποτελεί προσθήκη του Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγ. Διά του «μείζω τούτων όψη» ο Ιησούς αναφερόταν στα «Σημεία» και στα έργα του κατά τη δημόσια δράση του.

Κάποιες όχι τόσο σημαντικές προσθήκες βοηθούν ενίοτε το μη ειδικό αναγνώστη να καταλάβει καλύτερα το κείμενο. Από το στίχ. 29 εξ. φαίνεται καθαρά πως ο Ιησούς, είτε ήταν μέλος της κοινότητας του Βαπτιστή είτε όχι, έμενε κάπου στην περιοχή δράσεως του Βαπτιστή. Άλ-

λη αυτή σκόπιμη ασάφεια, η οποία επιδιώκει να μας πει πως ο Ιησούς δεν ήταν μαθητής του Βαπτιστή. Υπονοείται, μάλιστα, ότι ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. άκουσε ο ίδιος από το στόμα του Βαπτιστή τους χαρακτηρισμούς του περί του Ιησού που έχουμε στο κείμενό του. Κι είναι, επίσης, αυτονόητο ότι ο ανώνυμος αυτός μαθητής είναι ο πρώτος από τους καλούμενους στο απόστολικό αξίωμα, όποια κι αν γίνεται η θέση του Πέτρου μετά ταύτα.

Για όσους δέχονται ως συγγραφέα του Δ' Ευαγγ. και της περικοπής αυτής τον ανώνυμο μαθητή του κειμένου (στίχ. 40) οι διδόμενες πληροφορίες έχουν ιδιαίζουσα σπουδαιότητα. Π.χ. παρουσιάζεται πολύ πιθανό ότι άκουσε ο ίδιος τη μαρτυρία του Βαπτιστή στους στίχ. 29-34 ή οπουδήποτε τη διατύπωσε ο Βαπτιστής. Επίσης, επειδή υπήρξε μαθητής και του Βαπτιστή, θα επιβεβαίωνε οπωσδήποτε την τάση των περισσότερων σύγχρονων κριτικών περί αρχικής στενής σχέσης και, στη συνέχεια, σοβαρής σύγκρουσης προς την κίνηση του Βαπτιστή, μετά την προσχώρησή του στο χριστιανισμό.

Ο στίχ. 40 δεν φαίνεται απλή προετοιμασία του στίχ. 41. Στη θέση του Ανδρέα, μάλιστα, μετά τον ανώνυμο μαθητή, δεν θα περίμενε κανείς έναν ηγέτη της αρχικής Εκκλησίας όπως ήταν ο Πέτρος. Δεν χρειάζεται να είναι κανείς πολύ καχύποπτος, όταν με την παρεμβολή εδώ του Ανδρέα, αδελφού του Πέτρου, ο τελευταίος δεν είναι από τους πρώτους μαθητές που γνώρισαν με τη σύσταση του Βαπτιστή τον ίδιο τον Ιησού, αλλά ο αδελφός του «ήγαγεν αυτόν προς τον Ιησούν». Ο ανταγωνισμός μεταξύ του μαθητή «ον ηγάπα ο Ιησούς» και του Πέτρου που βρίσκουμε και στην ιστορία του Πάθους και της Ανάστασης καθώς και της θαυμαστής αλειείας (κεφ. 21), αρχίζει πιθανότατα από εδώ. (Για το θέμα αυτό βλ. τη μελέτη μας «Πέτρος και Ιωάννης στο Δ' Ευαγγέλιο» στο: *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης*, Αθήνα, 1984, σελ. 213-288). Ο Πέτρος τα περί του Ιησού πληροφορήθηκε από τον αδελφό του. Το χρονικό επίρρημα «πρώτον» δύσκολα ερμηνεύεται και γι' αυτό σε ορισμένα χειρόγραφα έγινε «πρωῶν!» Ούτε σημαίνει απλώς σύντομα. «Το πρώτα απ' όλους» είναι καλύτερο. Κάποιος όμως μπορεί να το αποδώσει με την έννοια που έχει η έκφραση «το πρώτον» (για πρώτη φορά) δηλ. δεν τον κάλεσε ο Ιησούς απευθείας αλλά «αρχικώς», έψαξε και βρήκε πρώτα το δικό

του αδελφό, πληροφορώντας τον ότι «ευρήκαμε τον Μεσσία». Στην παρούσα δηλ. συνάφεια η λέξη «το πρώτον» απλούστατα δηλώνει ότι ο Πέτρος δεν ήταν ο πρώτος μαθητής του Ιησού αλλά κάποιος άλλος. Ο Ανδρέας είχε προφανώς πεισθεί από τους λόγους του Βαπτιστή και από τη γνωριμία του με τον ίδιο τον Ιησού ότι αυτός ήταν ο Μεσσίας. Η έκφραση του στίχ. 41 «πρώτον τον αδελφόν τον ίδιον Σίμωνα» περί του Ανδρέα συνηγορεί υπέρ της προηγηθείσας υπόθεσης. Πρώτοι μαθητές του Ιησού ήταν ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. και ο Ανδρέας, ο αδελφός του Πέτρου. Ίσως στο ίδιο υπόβαθρο πρέπει να εξηγήσουμε το ότι εδώ και μόνο, για τον Σίμωνα, έχουμε την αλλαγή του ονόματός του σε Πέτρος. Εγνώριζε ή όχι ο Δ' Ευαγγελιστής τη Συνοπτική παράδοση, ότι δηλ. το όνομα του Πέτρου σχετίστηκε με τη σωστή και ενθουσιώδη εκτίμησή του περί της μεσσιανικής σημασίας του προσώπου του Ιησού στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου (Μτ. 16,17 εξ.); Πολύ πιθανόν αυτό να το γνώριζε, προφανώς όμως δεν γνώριζε τη Συνοπτική παράδοση περί της κλήσης των πρώτων μαθητών (Μκ. 1,16), όπου πρώτος καλούμενος είναι ο Πέτρος, ούτε το περιστατικό στην Καισάρεια του Φιλίππου (8,27 εξ.). Το τελευταίο αυτό κατά τον Brown υπαινίσσονται οι στίχ. 6,66-71, η καθόλου όμως συνάφεια αυτού του κειμένου, (απόκρουση του Ιησού από τους Ιουδαίους αλλά και από πολλούς μαθητές: «μήπως και εσείς θέλετε να υπάγειν;»), σημαίνει πως η αλλαγή είναι πολύ διαφορετική αυτής που έχουμε στους Συνοπτικούς. Μάλιστα ο Cullmann την αλλαγή του ονόματος του Σίμωνα με το Κηφάς δεν συνδέει ούτε με το Ιω. 1,42 ούτε με τη θεολογική συνάφεια του Μτ. 16,18, (βλ. *Peter, Disciple, Apostle, Martyr* Meridian Books, 1961, σελ. 182 εξ.) αλλά με το Λουκ. 22,31-32. Για το ίδιο θέμα όμως βλ. και *Peter in the New Testament*, ed. R. Brown, Donfried, Reumann, Paulist Press, N. York, Paramus Toronto, 1973, σελ. 75-128, όπου υποστηρίζεται η καθιερωμένη άποψη περί του Μτ. 16,18 και όχι η έμφαση του Μτ. στον Πέτρο ως βράχο εφ' ου θα οικοδομηθεί η Εκκλησία. Η εικόνα του Λκ. περί του Πέτρου είναι κατά τους συγγραφείς αυτούς, εκείνη ενός ιεραποστόλου και ενδυναμωτή της Εκκλησίας.

Εσήμαινε αυτό πως ο Δ' Ευαγγελιστής αγνοούσε τον αρχηγικό ρόλο του Πέτρου στην Εκκλησία της Παλαιστίνης και της Συρίας, καθώς

και το κύρος του σε ολόκληρη την αρχική Εκκλησία. Αυτό δεν είναι απαραίτητο: ό,τι αμφισβητείται είναι, καθώς φαίνεται, η ανώτερη αυθεντία της πέτρειας παράδοσης εις βάρος των παραδόσεων άλλων περιοχών.

Ήδη ο Χρυσόστομος παρατηρεί: «Ο δε Χριστός ουκ ευθέως ουδέ εξ αρχής τα της εξουσίας επιδεικνύται πάντα αλλά τέως ταπεινότερον φθέγγεται». Παρόμοια κι οι περισσότεροι εκ των νεοτέρων (βλ. π.χ. Β. F. Westcott, *ό.π.*, σελ. 51 κ.α.), όπως και η γενικότερη παρατήρηση του Brown για όλη την περικοπή των στίχ. 35-51: δέχονται ότι είναι δύσκολο να αντιμετωπίσουμε ως ιστορική αφήγηση την περικοπή αυτή.

Ο Bultmann (*ό.π.* σελ. 71) δεχόμενος ότι η αλλαγή αυτή θα γίνει στο μέλλον προσπαθεί να εναρμονίσει το Ιω. 1,42 προς το Mt. 16,18. Πάντως, παρά τις αδυναμίες του Πέτρου, ο Δ' Ευαγγελιστής τον αναγνωρίζει ως τον ηγέτη της Εκκλησίας. Αυτό δεν γίνεται μόνο στο κεφ. 21, αφού σε όλο το Ευαγγ. κανέναν άλλο Απόστολο δεν αναφέρει τόσο συχνά όσο τον Πέτρο (αυτός π.χ. είναι που στο 6,68 εκφράζει τη σωστή ομολογία της πίστης προς τον Ιησού εκ μέρους όλων των μαθητών).

Αφήνει σε αμφιβολία τον αναγνώστη ο μέλλοντας «συ κληθήση Κηφάς» του στίχ. 42. Η αλλαγή του ονόματος στην Π.Δ. δήλωνε την αρχή μιας νέας σχέσης με τον Θεό και συνοδεύεται με κάποια αλλαγή στη ζωή ή στη θέση του προσώπου αυτού (Τρεμπέλας). Το «εμβλέψας αυτόν» χαρακτηρίζει ο Bultmann ως την έκτη αίσθηση που βρίσκουμε σε όλους τους θείους άνδρες των Ελληνιστικών χρόνων. Ο Σίμων ονομάζεται Κηφάς (βράχος) λόγω ίσως κάποιων μεταπτώσεων στη ζωή του. Επρόκειτο για ισχυρή προσωπικότητα, που υστερούσε όμως σε σταθερότητα. Του αλλάζει το όνομα τώρα ή προβλέπει την αλλαγή του στο μέλλον; Στο στίχ. 42β «συ ει... συ κληθήση Κηφάς» η αλλαγή του ονόματος δεν γίνεται για να πάρει ένα εβραϊκό όνομα, επειδή είχε το ελληνικό όνομα Σίμων. Ελληνικά ονόματα είχαν και ο Ανδρέας και ο Φίλιππος αλλά δεν γίνεται παρόμοια αλλαγή. Ούτε αλλάζει ο Ιησούς κανενός άλλου μαθητή το όνομα.

Η περικοπή της κλήσεως των πρώτων μαθητών έχει πολλές ιδιότητες: Στο στίχ. 43 ο Φίλιππος, μετά την ιδιοτυπία της κλήσεως του Πέτρου, καλείται απευθείας από τον Ιησού. Και ο Φίλιππος φέρνει τον

Ναθαναήλ, που ο Ιησούς γνώριζε με δικό του μυστηριώδη τρόπο πως ήταν «αληθινός Ισραηλίτης». Και όλοι τους είναι πεπεισμένοι πως ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας. Η περικοπή των στίχ. 35-51 με την πρόθυμη προσελευση των πρώτων μαθητών και με την περί του Ιησού ως Μεσσία θεολογία τους δείχνει, κατά τον Δ' Ευαγγελιστή, πως οι άνθρωποι αυτοί ήταν βαθιά επηρεασμένοι από την περί του Ιησού εκτίμηση του Βαπτιστή. Έτσι, οι στίχ. 1,19-51 αποτελούν υπό ορισμένη έννοια μιαν ενότητα.

Βέβαια, το θέμα της ιστορικότητας της περικοπής αυτής μας διαφεύγει. Κατά τον Brown: Μπορεί ο Ιωάννης να διατηρεί την ανάμνηση πως οι πρώτοι μαθητές υπήρξαν μαθητές του Βαπτιστή—ανάμνηση που χάθηκε για τους Συνοπτικούς—και ότι εκλήθησαν παρά του Ιωάννη μετά τη βάπτισή του Ιησού; αλλ' ο Δ' Ευαγγελιστής έβαλε στα χείλη τους εκείνη τη στιγμή μια σύνοψη της βαθμιαία αυξανόμενης κατανόησης που συνετελέσθη σ' αυτούς κατά τη δημόσια δράση του Ιησού και μετά την Ανάσταση. Ο Ιωάννης χρησιμοποίησε την περίπτωση της κλήσεως των μαθητών για να δώσει μια συνολική εικόνα της μαθητείας ως προς την εξέλιξή της (*ό.π.*, σελ. 78).

Αυτόν τον ξαφνικό έρωτα των πρώτων μαθητών προς τον Ιησού ο Boismard παραλληλίζει με την αγάπη προς τη «Σοφία» από τους εραστές της (Σοφία Σολομώντος 6,12), ενώ άλλοι ερμηνευτές την παραλληλίζουν προς την αγάπη της Σοφίας κατά την Π.Δ.: Σοφ. Σολομ. 6,12-13: «Λαμπρή είναι η Σοφία και δεν μαραίνεται εύκολα· την ξεχωρίζουν όσοι την αγαπούν, τη βρίσκουν όσοι την αναζητούν, προλαμβάνει η ίδια όσους επιθυμούν να τη γνωρίσουν· πηγαίνει και αναζητά αυτούς που θεωρεί αντάξιούς της, εμφανίζεται στο δρόμο τους με καλοσύνη και σε κάθε σκέψη τους τους συναντάει».

Πρέπει να παραθέσουμε εδώ λίγα απαραίτητα εξηγητικά σχόλια για κάποιες λεπτομέρειες του κειμένου περί της κλήσης των μαθητών.

Και πρώτα-πρώτα, δεν θα εξετάσουμε εμείς εδώ τη σχέση των τριών «επαύριον» με την έκφραση του κεφ. 2,1 «και τη ημέρα τη τρίτη», αφού και εμείς δεχόμαστε ότι ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποίησε μια πηγή, όπως αυτή που ονομάζεται από τους πλείστους σύγχρονους ερευνητές «Πηγή των Σημείων» και έχουν γίνει απόπειρες (επιτυχείς ή

όχι, είναι άλλο ζήτημα) για την αποκατάστασή της. Στα ζητήματα αυτά μας λείπει η απόδειξη *ad oculos* και τέτοια είναι να μπορεί κανείς να παρουσιάσει την Πηγή. Υπάρχουν όμως πολλά πράγματα για τα οποία είμαστε πεπεισμένοι, χωρίς να έχουμε τη δυνατότητα προσαγωγής απόδειξης *ad oculos*. Γι' αυτό σεβόμαστε και την αντίθετη άποψη πως ένα και το ίδιο χέρι, άσχετα από οποιοσδήποτε πηγές, έχει γράψει το Δ' Ευαγγ. απ' αρχής μέχρι τέλους, παρότι δεν ασπαζόμαστε ότι έγινε ακριβώς έτσι χωρίς πηγές. Εκείνο που είναι πραγματικά σημαντικό είναι το νόημα του κειμένου στο σύνολο και σε σπουδαία επιμέρους θέματα. Άλλωστε, το «και τη ημέρα τη τρίτη» μερικοί ερμηνεύουν όχι σε σχέση με την «Πηγή των Σημείων» αλλά με την έννοια των τριών ημερών μετά από την τελευταία ημέρα που αναφέρει το αμέσως προηγούμενο κείμενο. Άλλωστε, αφού και το Βιβλίο των «Σημείων» περιλάμβανε ή τελικά περιέλαβε την ιστορία του Πάθους και της Ανάστασης, είναι δυνατό να συνέδεσε τη μεταβολή του νερού σε κρασί με την Ανάσταση του Ιησού σε τρεις μέρες.

Κάναμε ήδη λόγο για την προτεραιότητα του Ανδρέα (σε σχέση με τον Πέτρο) κατά την κλήση των μαθητών. Κάποιοι εξηγητές επιχειρούν διαφορετική εξήγηση: Στην περιοχή που γράφτηκε το Δ' Ευαγγ. ήταν ο Ανδρέας πολύ γνωστός και είχε κάποια αίγλη, λέγεται. Προσάγονται, μάλιστα και κάποια χωρία από συγγραφείς όπως ο Παπίας, όπου, κατά την δική μας γνώμη, συμπτωματικά αναφέρονται 5 μαθητές όσοι δηλ. και στο Δ' Ευαγγ. κεφ. 1,31-51, με προηγούμενο τον Ανδρέα ως απόδειξη ότι κάτι παρόμοιο έγινε με το κατά Ιωάννην. Εμείς πιστεύουμε ότι τα περί πεντάδας των αρχικών μαθητών είναι μάλλον τυχαία. Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν δίνει σημασία στα αφορόντα τους αριθμούς των μαθητών, αφού χωρίς καμία άλλη στο μεταξύ εξήγηση στο κεφ. 6 κάνει λόγο περί πολλών μαθητών, από τους οποίους, μετά από μια κρίση, παραμένουν οι 12. Αυτό που έχει σημασία για το συγγραφέα είναι ότι αυτοί οι 5 ήταν υπό την επίδραση –άμεση ή έμμεση– της μαρτυρίας του Βαπτιστή περί του Ιησού.

Ούτε οι δικές τους ομολογίες περί του Ιησού ως του Μεσσία αποτελούν κάτι περισσότερο από απήχηση βαθιά της μαρτυρίας του Βαπτιστή, αφού μόλις μετά το Σημείο στην Κανά της Γαλιλαίας, που αμέσως

έπεται, σημειώνεται περί των μαθητών: «και επίστευσαν εις αυτόν οι μαθηταί αυτού», κάτι που μπορεί να σχετίζεται με την πηγή των «Σημείων». Περί σταθερότητας της πίστης των Μαθητών για το ποιος ήταν ο Ιησούς μπορούμε και στα τέσσερα Ευαγγέλια να μιλήσουμε μόνο μετά την Ανάσταση. Περί του Μεσσία ως παθητού π.χ. και στα 4 Ευαγγέλια ο Ιησούς καταβάλλει σοβαρή προσπάθεια για να τους μυήσει ανεπιτυχώς, αφού παρουσιάζονται τόσο αιφνιδιασμένοι από τη σύλληψή του. Γι' αυτό δεν φαίνεται να έχει δίκιο ο Dodd, όταν στη συνάφεια των ομολογιών των μαθητών (στίχ. 35-51) κάνει λόγο περί «μαρτυρίας» των μαθητών μετά τη «μαρτυρία» του Βαπτιστή. Όχι, η μαρτυρία του Βαπτιστή ήταν –όπως ο ίδιος δηλώνει– εξ αποκαλύψεως, ενώ η μαρτυρία των μαθητών απόρροια της δικής τους εμπειρίας από τη συνάντηση με τον Ιησού, υπό το φως της «μαρτυρίας» του Βαπτιστή.

Κάνει εντύπωση ότι, ενώ για τους 4 απ' τους 5 λέγεται κάτι μέσα στο κείμενο, περί του πρώτου μαθητή που συμμορφώθηκε προς την υπόδειξη του Βαπτιστή και ακολούθησε τον Ιησού μαζί με τον Ανδρέα δεν λέγεται απολύτως τίποτε. Κι αυτό, κατά τη γνώμη μας, συμβαίνει με το μαθητή «ον ηγάπα ο Ιησούς» μέχρι τέλους του Δ' Ευαγγ. Πρόκειται για «σύμπλεγμα» ότι τελικά δεν ήταν ένας από τους 12; Ή απομεινεί κάποιο συγγραφικό στυλ που του ταιριάζει επί του προκειμένου, αφού, παρά τη μεγάλη εκτίμησή του προς τον Πέτρο, φαίνεται πως έχει για ορισμένους λόγους κάποιες επιφυλάξεις για τον ηγετικό του ρόλο ιδίως στην Παλαιστίνη και τη Συρία (βλ. κεφ. 21); Δεν μπορούμε να προχωρήσουμε σε ψυχανάλυση του συγγραφέα του Δ' Ευαγγ., γιατί απλούστατα κρύβεται. Πρόσφατα ο συνάδελφος και φίλος, καθηγητής στο Princeton, J. Charlesworth (Trinity Press International, Pennsylvania, 1995), δημοσίευσε ογκώδη τόμο όπου υποστηρίζει ότι υπό «τον μαθητήν ον ηγάπα ο Ιησούς» δεν έχουμε φιλολογικό ψευδώνυμο, αλλά κατά πάσα πιθανότητα τον Απόστολο Θωμά (βλ. σελ. 115-118)! Η πιθανότερη κατά τη γνώμη μας εξήγηση της έκφρασης αυτής είναι (α) ότι ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. δεν προέρχονταν από τους 12. Ο χαρακτηρισμός όμως «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» του δίνει υπερβάλλον κύρος έναντι των παραδοσιακών μαθητών του Ιησού, ακόμη και αυτού του Πέ-



τρου. Το ίδιο και η παρασιώπηση του ονόματός του, αν και είναι ο πρώτος που ακολουθεί τον Ιησού καθ' υπόδειξη του Βαπτιστή.

Τα περί «Ναζαρέτ» υπό του Ναθαναήλ λεγόμενα έχουν μάλλον χιουμοριστικό χαρακτήρα, αφού κι ο ίδιος καταγόταν από την Κανά, 20 μίλις χιλ. από τη Ναζαρέτ! Αφού, μάλιστα, διάβαζε τις Γραφές γνώριζε ότι ο Μεσσίας δεν θα προέρχεται από τη Ναζαρέτ. Ο Ιησούς διακρίνει αμέσως την ευθύτητα του χαρακτήρα του Ναθαναήλ και γι' αυτό τονίζει τα αγνά ελατήρια που τον ωθούν στο χριστιανικό κίνημα: «εν ω δόλος ουκ έστυ». Το «Ισραηλίτης» δεν σχετίζεται με κάποια νέα ονομασία του Ναθαναήλ, όπως κάποιοι ερμηνευτές πρότειναν. Αναφερόμαστε σ' αυτές τις λεπτομέρειες γιατί δείχνουν πως ο Ιησούς γνωρίζει καλά τους «αδίδους» (10,14). Ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί τα αφηγηματικά αυτά στοιχεία για να δείξει πως αυτοί που τον ακολουθούν, απ' όπου κι αν παρακινήθηκαν, η ύπαρξή τους ξεσκεπάζεται, όταν τον συναντήσουν. Αυτή είναι η περίπτωση Ναθαναήλ. Βέβαια, δεν φαίνεται πιθανό ότι ο στίχ. 51 σχετίζεται με την τυχόν ανάγνωση της Π.Δ. από τον Ναθαναήλ κάτω από τη συκιά.

Δεν έχει ιδιαίτερη σημασία να εξετάσουμε συναφώς με ποια έννοια οι πρώτοι Απόστολοι χρησιμοποιούν χριστολογικούς τίτλους για το πρόσωπο του Ιησού. Ο Δ' Ευαγγελιστής τους μεταπλάθει και τους εμπλουτίζει μέσα στο Ευαγγέλιο και αυτό είναι το θεολογικά σημαντικό.

Αν ήθελε κανείς, πολύ περιληπτικά, να μιλήσει για την περί του Ιησού εμπειρία των πρώτων Μαθητών, θα έλεγε με τα λόγια του Leon Dufour: Ο Θεός είναι παρών· έρχεται, είναι ήδη εδώ. Προερχόμενος από ένα λαό μιας άκαμπτης διαθήκης, είχε κατανοήσει πως η θεία πιστότητα δεν εξαρτιόταν από τη δική του πιστότητα: ο Θεός συγχωρεί και φέρει σε πέρας το σχέδιο της διαθήκης διά του Ιησού Χριστού. Πώς γίνθηκε τούτο αυτή τη φορά; Ο ίδιος ο Ιησούς νοείται ως προσωποποιημένη η διαθήκη. Επρόκειτο για κατάκτησή του; Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν παρουσιάζει κάποιο ον που θα αυτοανακηρυσσόταν Θεός, αφήνει όμως να καταλάβει κάθε άνθρωπος ότι μπορεί να του αναγνωρίσει κάτι τέτοιο. Έτσι ο Ιησούς γίνεται, επίσης, του ανθρώπου το πρωτότυπο που ενώνεται με τον Θεό διά της Διαθήκης, που πραγματοποιήθηκε στην πληρότητά της μέσα στον ίδιο (βλ. Leon Dufour, ό.π., σελ. 50-51).

## Η αποκάλυψη της Δόξας στους μαθητές (2, 1-23)

### (α) Ο Γάμος στην Κανά (κεφ. 2, 1-12)

1 Καί τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ. 2 ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. 3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν, Οἶνον οὐκ ἔχουσιν. 4 [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. 5 λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις, Ὅ,τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε. 6 ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρῖαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς. 7 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγένεσαν αὐτὰς ἕως ἄνω. 8 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἄντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ: οἱ δὲ ἤνεγκαν. 9 ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένον καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρικλίνος 10 καὶ λέγει αὐτῷ, Πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσων: σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι.

11 Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 12 Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.

Τρεις ημέρες μετά τη συγκλονιστική εμπειρία του Βαπτιστή περί του Ιησού (στίχ. 29-34) ως αμνού, ως Υιού του Θεού και ως βαπτιστή εν Πνεύματι Αγίω, έχουμε μια πρώτη έκτακτη εμπειρία προς χάρη των Μαθητών του, που πλέον ως Μαθητές ακολουθούν τον Μεσσία σ' ένα γάμο που έγινε στην Κανά της Γαλιλαίας, όπου το νερό της Π.Δ. μετατρέπεται σε κρασί της Κ.Δ. Γιατί το πρώτο «Σημείο» του Δ' Ευαγγ. συνδέεται με γάμο; Κατά τον Κύριλλο Αλεξ. (PG 73,2249), η Π.Δ. αρχίζει με κατάρα της Εύας και των τέκνων της· στο γάμο της Κανά ευλο-

γείται η είσοδος στη ζωή, τιμάται κι αγιάζεται ο γάμος, πέραν του ότι ο Χριστός κατήλθε εξ ουρανών ως γαμπρός της ανθρώπινης φύσης (βλ. *L' Evangile selon Jesus expliqué par les Pères. Textes choisis-traduits par Solange Bouquet, Collection "Les Peres dans la foi", Desclee de Brouwer, 1985*).

Το κρασί στη συνάφεια αυτή συνδέεται με τις «έσχατες ημέρες», με την ευλογία και εύνοια του Θεού κατά τους χρόνους του Μεσσία. Στον Ησαΐα δηλώνει την εύνοια και την αφθονία (25,6), ενώ στο Δευτερ. 28,29 δηλώνει την τιμωρία του Θεού. Κατά την αφήγηση, ο Ιησούς βρίσκεται εκεί ως φιλοξενούμενος, καταλήγει όμως να είναι ο φιλοξενών. Κατά τον Schnackenburg (ό.π. I, σελ. 339), την οικονομία της χάριτος την αντιπροσωπεύει το κρασί, το Νόμο η οικονομία του ύδατος. Το «Σημείο» στην Κανά πιστεύεται ως το πρώτο «Σημείο» που περιείχε η «Πηγή των Σημείων» που χρησιμοποίησε ο Δ' Ευαγγελιστής κατά τη σύνταξη του Δ' Ευαγγ. Πρόκειται, όπως είδαμε στην Εισαγωγή, για κείμενο που παρουσίαζε από τα θαύματά του το μεγαλείο του Ιησού ως του απεσταλμένου Μεσσία του Θεού για τη σωτηρία του Ισραήλ. Αυτό το κείμενο χρησιμοποιεί ο Δ' Ευαγγελιστής στο πρώτο τμήμα του Ευαγγελίου, παρεμβάλλοντας κάποιες δικές του απόψεις και παρατηρήσεις. Μετά από αυτό άρχεται η σύγκρουση του Ιησού προς τον Ιουδαϊκό Νόμο και το Ιερό στην Ιερουσαλήμ ως προβλήματα. (βλ. σχετικώς R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor, From Narrative Source to Present Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, σελ. 48 εξ.). Το «Σημείον» αυτό εξάλλου παρουσιάζει σχετική ομοιότητα προς το «Σημείο» του πολλαπλασιασμού των άρτων (κεφ. 6) καθώς και της θαυμαστής αλειείας (κεφ. 21).

Από την Κανά καταγόταν ο Ναθαναήλ (21,2) και η πόλη βρίσκεται σε ελάχιστη απόσταση από τη Ναζαρέτ, 20 χιλιόμετρα περίπου. Γι' αυτό πήγαν πολλοί στο γάμο από τη Ναζαρέτ. Ήπιαν οι συνδαιτημόνες πολύ κρασί στο γάμο, έτσι που γρήγορα έλλειψε ο οίνος. Όταν όμως ο Ιησούς, με την προτροπή της μητέρας του, έξι λίθινες υδρίες νερού τις μετέτρεψε σε κρασί και το δοκίμασε ο αρχιτρικλινός, διαπίστωσε πως αυτό ήταν ο «καλός οίνος» και όχι το προηγούμενο που χαρακτηρίζεται ως «ελάσσω», κατώτερο δηλ. Εδώ βρίσκεται η κεντρική έννοια της πε-

ρικοπής: Το νερό του Ιουδαϊσμού ως θρησκείας του Νόμου ο Ιησούς μετατρέπει στο πιο καλό κρασί, σ' αυτό της βασιλείας του Θεού της Κ.Δ. Περί του Ιησού ως θαυματουργού και θεραπευτή εκτός των σχετικών λημμάτων σε Λεξικά και αυτοτελείς μελέτες, βλ. ιδίως Merril Tenney, *New Testament Survey*, Michican σελ. 158· George F. Moore περί παραλλήλων στον Ιουδαϊσμό, *Judaism I*, σελ. 378.

Περισσότερα περί του «Σημείου» αυτού και της περικοπής αυτής ο αναγνώστης θα βρει στην πολύ καλογραμμένη σχετική με τα «Σημεία» διατριβή του Χρήστου Καρακόλη, σελ. 75 εξ. Στη λαμπρή αυτή διατριβή παραπέμπουμε από τούδε τον αναγνώστη μας ως προς όλα τα «Σημεία» που παραθέτει ο Ιωάννης στο Δ' Ευαγγ., αφού ο Χρ. Καρακόλης κάνει εξαντλητική ανάλυση, παραθέτοντας καταπληκτική βιβλιογραφία για το κάθε «Σημείο». Ο τίτλος της εργασίας είναι: *Η Θεολογική Σημασία των Θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1997, σελ. 95-118.

Αυτή ήταν η έννοια του «Σημείου» που φανέρωνε τη δόξα του Ιησού, αφού αυτόν ο Θεός έστειλε στον κόσμο για ένα τέτοιο έργο· αυτό κατάλαβαν από το «Σημείο» οι μαθητές και με αυτή την έννοια, ιδιαίτερα,πίστεψαν εις αυτόν «οι μαθητές αυτού». Βέβαια, όταν λέει επίστευσαν οι μαθητές του επαναλαμβάνει το κείμενο λόγια παρμένα από την «Πηγή των Σημείων». Γιατί οι μαθητές είχαν κατά βάση πιστέψει ήδη στο 1,35-51, ενώ η πίστη τους στο 6,66-71 βεβαιώνεται πως στηρίζονταν στην εκλογή του Θεού, παρά τις διακυμάνσεις που θα παρουσίαζε, ιδίως εξαιτίας της σταύρωσης του Ιησού. Γι' αυτή την πίστη των μαθητών ενδιαφέρεται ο συγγραφέας και γι' αυτό μ' αυτήν σημειώνει στο τέλος της περικοπής. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως δεν πίστεψαν και κάποιοι άλλοι, προφανώς όμως όχι όλοι οι παρόντες.

Η μεταβολή του νερού σε κρασί αποτελεί αινιγματικό «Σημείο» όπου, όπως τα άλλα «Σημεία» του Ιησού, διαιρεί τους θεατές· μερικοί προχωρούν πίσω από το αίνιγμα και ανακαλύπτουν κάτι άλλο πίσω από το «Σημείο» ή την παραβολή· άλλοι μένουν κολλημένοι σε μια εξωτερική υλιστική αντίληψη, κατά τη Συνοπτική παράδοση. Οι Συνοπτικοί μας πληροφορούν τότε, με εντολή του Ιησού, εγκατέλειψαν τις κοσμικές φροντίδες και ασχολήθηκαν με την ιεραποστολή. Με τέτοιου τύπου

όμως συμβιβαστικές προτάσεις κάποια πράγματα μπορεί να πάψουν να φαίνονται πως συγκρούονται· ούτε όμως αυτό γίνεται για όλα και, όπου συμβαίνει, η λύση είναι εμβλωματική. Και το πρόβλημα είναι άλλο: ότι στην περίπτωσή μας η μια εικόνα είναι στο σύνολό της διαφορετική από την άλλη, οι δύο παραδόσεις, Συνοπτική και Ιωάννεια, σε κάποια καίρια σημεία βέβαια συνάπτονται, σε άλλα όχι και γενικά διαφέρουν ως προς το γενικό χαρακτήρα.

Αν η σχέση του Γιαχβέ με τον Ισραήλ εμφανίζεται με την εικόνα του γάμου (βλ. Ωσ. 1-2) και η Κ.Δ. είναι ο νέος γάμος της ανθρωπότητας με τον Μεσσία, ο γάμος στην Κανά, με αφορμή το κρασί, αναδεικνύει τις διαφορές της παλαιάς σχέσης προς τη νέα. Ας θυμηθούμε το Μεσσιανικό Δείπνο. Η Αποκ. 19,7-9 διακηρύσσει: «Μακάριοι οι εις το δείπνον του γάμου του αρνίου κεκλημένοι». Ούτε πρέπει να μας διαφύγει η σχέση της Ευχαριστίας προς το Μεσσιανικό Δείπνο. Εξάλλου, η διδασκαλία και η νέα πίστη του Ιησού παρουσιάζεται έναντι των νηστειών του Βαπτιστή ως μια τελετή γάμου, όπου το νέο κρασί (χριστιανισμός) πρέπει να μπει σε νέους ασκούς (Μτ. 9,15 εξ.)· εδώ, όπως είναι φυσικό, μόνο νήξεις γίνονται ως προς τη Χριστολογία και τη Σωτηριολογία που εκφράζουν τα θαύματα του Ιησού στο κατά Ιωάννην. Περισσότερα ο αναγνώστης θα βρει στην ειδική μελέτη του Χρ. Καρακόλη.

Η σημερινή Kefr Kenne είναι 7 χιλιόμετρα Β.Α. της Ναζαρέτ. Γι' αυτό, πολύ φυσικά, βρισκόταν και η μητέρα του Ιησού εκεί και τα αδέρφια του. Έτσι γίνεται ανάμεσα σε φιλικές οικογένειες γειτονικών χωριών. Γι' αυτό προσκλήθηκε και ο Ιησούς και οι μαθητές του στο γάμο.

Το επεισόδιο ήταν, όπως φαίνεται, επικεφαλής της «Πηγής των Σημείων» και για τους λόγους περί του ύφους του κειμένου 1,35-51 που αναπτύξαμε πιο πριν αλλά και για το «τη ημέρα τη τρίτη» πολλοί υποθέτουν πως η περικοπή αυτή ήταν η Εισαγωγή στο βιβλίο των «Σημείων» (βλ. και Bultmann, σελ. 78). Οι στίχοι 3-5, δείχνουν πέρα από κάθε αμφιβολία, πως η μητέρα του Ιησού ήταν μέσα στο μυστικό κόσμο του και πως αυτή, κατά την «Πηγή των Σημείων», ανοίγει τον κρουνοί για την έναρξη των εκθαμβωτικών έργων του Ιησού που οδηγούν στην αλλαγή του κόσμου. Πρόκειται για Ιωάννεια παρέμβαση στην αρχική πη-

γή. Δεν έχουν κρασί, του λέει η Μαρία. Δεν είναι δουλειά δικιά μου και δικιά σου αυτό· άλλωστε δεν ήλθε ακόμα η ώρα μου, της απαντάει. Κάποιοι από τους Πατέρες τη λύση της έννοιας τη βρίσκουν θέτοντας ερωτηματικό στα περί «ώρας». Ώρα του Ιησού στο Δ' Ευαγγ., είναι η αποκάλυψή του στον κόσμο, ιδίως αυτή διά του Πάθους, της Ανάστασης και της επανόδου στον Πατέρα. Βέβαια, την ώρα δεν προσδιορίζει η Μαρία, αλλά ο Πατέρας του Ιησού. Όπως και αν είναι, κατά τη σημείωση του R. Brown: «η Μαρία φαίνεται να μην αμφιβάλει πως ο Ιησούς θα επέμβει, δεν είναι μόνο βέβαιη περί του τρόπου της παρέμβασης» (ό.π. σελ. 100). Η τελευταία αυτή έκφραση της ώρας δεν αφήνει αμφιβολία πως υπήρχε κάποιος ιδιαίτερος κώδικας συνενόησης μεταξύ των δύο κατά το Δ' Ευαγγ. Στη συνάφεια του κειμένου μας, είναι η μητέρα του Ιησού που αποφασίζει για την «ώρα του». Κάποιοι παλαιότεροι εξηγητές τους στίχ. 3-5 προσπαθούν να ερμηνεύσουν απλούστερα: ήλθε ο Ιησούς και οι μαθητές του στο γάμο, έπεσε πολύς κόσμος και αυτό ίσως ήταν η αιτία που το κρασί σώθηκε. Η Μαρία προτρέπει τον Ιησού κάτι να κάνει για την εύρεση και αγορά κρασιού, με τη βοήθεια των υπηρετών, κάτι που αυτός νομίζει ότι δεν το μπορεί. Τότε η μητέρα του απευθύνεται στους υπηρέτες και τους λέει απλώς να κάνουν ό,τι τους υποδείξει ο Ιησούς. Κατά τον Bernard Weiss (*Das Johannes Evangelium*, Gottingen, 1902, σελ. 91-92), ο Ιησούς βλέπει στην έμμεση απάντηση της μητέρας του κάποιο σημάδι που του δίνει την ευκαιρία να δείξει αυτό που υποσχέθηκε στους μαθητές του στο στίχ. 1,51. Επειδή όμως πρέπει να περιμένει από τον Θεό την ώθηση για κάτι τέτοιο, αρνείται την πρόταση της μητέρας του. Η «ώρα» δεν ήταν κάποιος υποκειμενικός υπολογισμός του «χρόνου», αλλά ο θείος προσδιορισμός που συνοδεύεται με τη βεβαιότητα πως πρέπει να κάνει κάτι. Κατά τον Weiss το επιχείρημα πως δεν ήταν ακόμα η ώρα, σήμαινε πως δεν ήταν έτοιμος αμέσως να κάνει κάτι, όχι πως απέκλειε να κάνει κάτι μετά. Γι' αυτό η Μαρία, που κατά τη γνώμη μας είχε άλλη άποψη, απηύθυνε τη γνωστή εντολή προς τους διακόνους. Το ίδιο με τον Weiss πιστεύουν και πολλοί Καθολικοί εξηγητές, ότι δηλ. δεν υπήρχε κάποιος προϊδεασμός δυνατός είτε στην Μαρία είτε στον Ιησού είτε σε οποιονδήποτε για το τι ακριβώς μπορεί να συμβεί. Βέβαια, κάποιοι Έλληνες Πατέρες κάνουν

λόγο για απόκρουση της Μαρίας από τον υιό της (βλ. Τρεμπέλα, ό.π., σελ. 48). Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η γνώμη του Derrett J. D. ότι δηλ. η ποσότητα του κρασιού στους γάμους εξαρτιόταν από το πόσο κρασί πήγαιναν ως δώρο αυτοί που κάθονταν στο τραπέζι του γάμου. Ο Ιησούς και οι μαθητές του, κατά τον Derrett, λόγω πενίας δεν πήγαν, καθώς φαίνεται, δώρο στο γάμο. Γι' αυτό η Μαρία απευθύνεται στο γιο της για την έλλειψη οίνου. Δεν νομίζουμε όμως πως η άποψη αυτή είναι ορθή, πως δηλ. ο Ιησούς και οι μαθητές του ήταν η αιτία του προβλήματος. Κι αφού ήταν απένταροι, τι νόημα έχει η παρέμβαση της Μαρίας στο γιο της να κάνει κάτι, τι δηλαδή;

Για την περίπτωση αυτή της σχέσης Μαρίας προς τον Ιησού έχει ξοδευτεί πολύ μελάνι. Και βέβαια ο Ιησούς όχι μόνο στους Συνοπτικούς αλλά ιδίως στον Ιωάννη (βλ. π.χ. 7,1-10) διατηρεί πλήρη ανεξαρτησία από επιθυμίες, απόψεις κ.τ.λ. των συγγενών του, ως προς το τι κάνει ή δεν κάνει. Αυτό που δεν καταλαβαίνω είναι τούτο: στο 19,27 η Μαρία καθίσταται μητέρα του «μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς» ο οποίος πιθανότατα είναι ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγ. Προς Θεού! Για ποιο λόγο η Μαρία, στην αρχή και το τέλος του Ευαγγελίου δεν μπορεί να παρουσιάζεται πως είχε διαίσθηση πως κάτι πολύ μεγάλο συνέβαινε με το παιδί της, απλώς επειδή καθόλη τη σταδιοδρομία του ο Ιησούς επέδειξε πλήρη ανεξαρτησία από σαρκός και αίματος; Χάρηκα πολύ όταν διαπίστωσα πως ύστερα από λαβυρινθώδεις Μαριολογικές αναζητήσεις, στις σελ. 107-109, τελικά ο Brown παραδέχεται αυτό που υποστηρίζουμε κι εμείς παραπάνω.

Το «ούπω ήκει η ώρα μου» ενδέχεται να δηλώνει ότι ο Ιησούς περιμένει κάποιο σημάδι για την έναρξη της δημόσιας δράσης του και η μητέρα του είναι εκείνη που πιστεύει ότι αυτή η ώρα έφθασε. Έτσι απευθύνεται στους διακόνους και τους συνιστά να κάνουν ό,τι πει ο Ιησούς. Η Μαρία ξέρει και ορίζει την ώρα.

Κάθε υδρία έπαιρνε 17-25 γαλλόνια νερό, αναγκαίο για τους καθαρισμούς των Ιουδαίων προ του φαγητού. Ο καθαρισμός των Ιουδαίων δηλώνει το όλο σύστημα του Ιουδαϊκού Τελετουργικού Νόμου. Υπό την έννοια αυτή η παρούσα περικοπή σχετίζεται εισαγωγικά προς τον Καθαρισμό του Ναού, που ακολουθεί παρακάτω και την προφητεία του

Ιησού περί Νέου Ναού στο 2,14-22. Η μεταβολή του νερού σε κρασί δείχνει κατά πολύ απτό τρόπο πως η θρησκεία του Νόμου της Π.Δ. μετατρέπεται σε «χάρη και αλήθεια». Είναι προφανής η σχέση του «Σημείου» στην Κανά προς τον Καθαρισμό του Ιερού της Ιερουσαλήμ που ακολουθεί. Και οι δύο αφηγήσεις έχουν ως θέμα τη σχέση του Ευαγγ. προς τον Ιουδαϊσμό.

Ορθώς ο Brown κάνει μακρό λόγο για τα θεολογικά μοτίβα της διήγησης του γάμου στην Κανά. Εμείς θεωρούμε ως πρωταρχικά τέτοια μοτίβα τα εξής: (α) Ότι η κατά την Π.Δ. σχέση του Θεού προς τον Ισραήλ ως «συζυγίας» τροποποιείται ριζικά. Η νέα σχέση της οικογένειας του Θεού χαρακτηρίζεται από τον «οίνο» της χάρης και της αλήθειας του Ιησού και όχι από το νερό της νομικής θρησκείας του Ιουδαϊσμού. (β) Όποια κι αν είναι η μορφολογική επίδραση παρόμοιων θαυμάτων, από το θεό Διόνυσο π.χ., κι όπως αυτά κι αν είχαν φθάσει σε κάποιους κύκλους της Παλαιστίνης, όπως ο κύκλος του Ιησού, είναι δεύτερης σημασίας θέμα. Το νερό γίνεται αίμα και το αίμα γίνεται νερό πολλές φορές στην Π.Δ. Γιατί να μη γίνει και το νερό κρασί; Με τη μεταβολή του νερού σε κρασί στην Κανά επιβάλλονται, σε σχέση με αυτό το πρώτο «Σημείο» του Ιησού, κάποιες σκέψεις του Moody Smith σχετικά με το νόημα των θαυμάτων γενικώς: «Αυτά εν πρώτοις όλα τα περί θαυμάτων τα ξέρουμε από την Π.Δ.: ο Ιησούς με τα «Σημεία» του δεν πρόβαλλε τίποτα νέο περί του Θεού εκτός από το σκάνδαλο του εαυτού του. Αυτό το σκάνδαλο οι Ιουδαίοι τονίζουν στις αντιρρήσεις και στις επιθέσεις τους. Σ' αυτό ο Δ' Ευαγγελιστής απαντάει πως η κοινωνία Θεού και κόσμου είναι πιο στενή και άμεση από όσο ήταν έτοιμοι να δεχθούν. Στον Δ' Ευαγγελιστή ένα θεολογικό δογματικό πλέγμα επιβάλλεται στην καθημερινή ζωή της κοινότητας με αναμφισβήτητη ακαμψία. Στον Ιωάννη παρουσιάζονται για πρώτη φορά δογματικές θεωρήσεις με τη στενότερη δυνατή σημασία κι έτσι ανοίγει η πόρτα για την Πατερική Χριστολογία» (*Johannine Christianity, Essays on its Setting, Sources and Theology*, Edinburg, 1987).

Ο Bultmann αναφέρει ότι η γιορτή του Διονύσου συνέπιπτε με τη γιορτή της γέννησης του Ιησού στις 6 Ιανουαρίου κατά τα Επιφάνεια, οπότεν στους χριστιανικούς Ναούς το ευαγγελικό ανάγνωσμα ήταν το

θαύμα στην Κανά. Κατά την ημέρα αυτή πιστεύονταν πως οι πηγές όλων των Ιερών της νήσου Άνδρου αντί νερό έβγαζαν κρασί. Νομίζω ότι ο R. Brown (ό.π. σελ. 97 εξ.) παρατρέχει τη δυνατότητα γνώσης του μύθου του Διονύσου από Ελληνιστικές πόλεις της Παλαιστίνης και της Δεκαπόλεως. Δεν νομίζω πως τα θαύματα του Ηλία και Ελισσαίου στο Β' Βασιλειών 4,1-7· 4,42-44 αποτελούν εγγύτερα παράλληλα, όπως προτείνει ο Brown. Η πρότασή του είναι ό,τι πρέπει για το θαύμα του κεφ. 6 (του πολλαπλασιασμού των άρτων), όχι για τη μεταβολή του νερού σε κρασί, που δεν είναι από τις πρώτες ή βασικές ανάγκες του ανθρώπου. Σε όλο το Μεσογειακό χώρο της εποχής του Ιησού ο οίνος συνδεόταν με την έμπνευση, το όραμα και την έκταση, όχι με νομικά ή ηθικοθεολογικά θεωρήματα. Κάνοντας το νερό κρασί, τόνισε ο Ιησούς στην αρχή του Ευαγγ. το χριστιανικό όραμα που συνδέεται με την έκσταση της Αναστασης έναντι της θρησκευτικής πεζής καθημερινότητας της θρησκείας.

Όπως και αν είναι, σημασία έχει το θεολογικό νόημα που δίνει στο κείμενο αυτό ο Ιησούς και η Εκκλησία του Ευαγγελιστή. Πρόκειται για φανέρωση της δόξας του Ιησού, δηλ. ότι αυτός είναι ο φορέας της χάρις και της αλήθειας της Ανάστασης. Αυτή την έννοια έχει η «δόξα». Πρόκειται για τη λαμπρότητα του νέου εκστατικού και αναστάσιμου που φέρνει «τη τρίτη ημέρα» μεταξύ των ανθρώπων ο Αποκαλυπτής του Θεού ως χάρις και αλήθεια. (γ) Ο γάμος είναι σύμβολο της εσχατολογικής εκπλήρωσης (Ησ. 54,4-8· 62,4,5· η Συνοπτική παράδοση· Αποκ. κεφ. 19). Η αφθονία του κρασιού θυμίζει εσχατολογικές εικόνες αφθονίας που έχουμε περί των εσχάτων στη βιβλική και εκκλησιαστική παράδοση. (δ) Οι μαθητές είδαν τη «δόξα» του Ιησού στην εκπλήρωση της υπόσχεσης που τους έδωσε στο 1,51: άνοιξαν τα μάτια τους στην εκπλήρωση του εσχάτου και είδαν στην αλλαγή του νερού σε κρασί την αλλαγή του κόσμου από τον Ιησού. (ε) Ο γάμος της Κανά δεν ολοκληρώνει μονάχα τα του κεφ. 1 αλλά εισάγει, επίσης, στα κεφ. 2 και 3 του βιβλίου, το νέο Ναό του Θεού και τη νέα γέννηση. (στ) Αυτό που έγινε στην Κανά ήταν «εγγύς προς το Πάσχα των Ιουδαίων»: το ίδιο και ο παλλαπλασιασμός των άρτων (6,4). Αυτό οδηγεί κάποιους ερμηνευτές να δουν την περικοπή αυτή και από ευχαριστιακή άποψη. Στην Ορθό-

δοξη Εκκλησία η περικοπή του γάμου στην Κανά είναι η ευαγγελική της Ακολουθίας του γάμου, γιατί η παρουσία του Ιησού στο γάμο και η ευλογία του κρασιού δείχνουν τη θεία παρουσία και συμπάρασταση στην ένωση του άνδρα και της γυναίκας. Σ' εμάς είναι η Αποστολική περικοπή (Εφεσ. 5,20-33) που προσφέρει το θεολογικό περιεχόμενο του γάμου σε σχέση με τον Χριστό. Οι στίχ. 8-10 που εισάγουν τον αρχιτρίκλινο να επιβεβαιώνει έκπληκτος όχι μόνο για το ότι εξευρέθηκε κρασί για να συνεχιστεί το γλέντι, αλλά, επίσης, για το ότι το δεύτερο ήταν υπέρτερης ποιότητας σε σύγκριση με το αρχικό.

Αυτό που πρέπει ιδιαίτερα να σημειωθεί είναι αυτό: Ενώ ο Βαπτιστής «σημείον εποίησεν ουδέν» (Ιω. 10,41), ο Ιησούς με αυτή την αρχή των «σημείων» του φανέρωσε τη δόξα του «καιπίστευσαν εις αυτόν οι μαθηταί αυτού» (2,11).

Ο στίχ. 12 ανήκει στη συνάφεια της παρούσας περικοπής. Για την Καπερναούμ γίνεται πολλές φορές λόγος στο Ευαγγ. (4,46· 6,17· 24· 59). Βέβαια, αφού «εκεί έμειναν ου πολλές ημέρας» δεν μπορούμε να θεωρήσουμε την κωμόπολη αυτή ως κέντρο της ιεραποστολικής δράσης του Ιησού με την έννοια που αυτό έχει στους Συνοπτικούς. Αυτό που νομίζω πως ο στίχ. θέλει να τονίσει είναι ότι η οικογένεια του Ιησού διευρύνεται με τους μαθητές του. Δεν αναφέρεται οποιαδήποτε δραστηριότητα του Ιησού, αυτή τη φορά στην Καπερναούμ. Ίσως επισκέφθηκαν τις οικογένειες των μαθητών, ώστε αυτοί να ρυθμίσουν ορισμένα ζητήματα. Αναμφισβήτητα, κάνει κάποια εντύπωση που δεν μνημονεύεται καμία δραστηριότητα. Μάλιστα, το «ου πολλές ημέρας» δεν αφήνει περιθώρια για υποθέσεις. Ο Sanday (*Criticism of the Fourth Gospel*) παρατηρεί σχετικώς: «αν το Ευαγγέλιο είναι ολόκληρο μια τεχνητή σύνθεση με καθορισμένο δογματικό στόχο, γιατί ο συγγραφέας μεταφέρει τους αναγνώστες στην Καπερναούμ, έτσι για το τίποτε;». Γι' αυτό το λόγο ο Moffatt παρεισάγει μετά το 2,12 τους περί του Βαπτιστή και των μαθητών του στίχους 3,22-30, που είναι εκτός θέσης, ενώ ο Mc Gregor (*The Gospel of John, The Moffatt N.T. Commentaries*, σελ. 88) πιστεύει πως καλώς βρίσκονται εκεί που είναι και πως ταιριάζουν με τα περί αναγεννήσεως του κεφ. 3 που προηγούνται, ενώ συνδέονται αμέσως με το 4,1. Αναφέρονται αυτά όχι ως απάντηση στο πρόβλημα του

στίχ. 2,12, αλλά για να μυηθεί ο αναγνώστης στα ζητήματα που εγείρει πολύ συχνά το Ευαγγ. αυτό. Το Πάσχα, άλλωστε, ήταν εγγύς και ο Ιησούς κάνει την πρώτη εμφάνισή του στα Ιεροσόλυμα.

Σχετικώς προς την προέλευση του «Σημείου» της μεταβολής του νερού σε κρασί η Θρησκευοϊστορική Σχολή του 19ου αι. είδε επίδραση του ελληνικού μύθου του Διονύσου. Και το ότι ο μύθος του Διονύσου μπορεί να ήταν γνωστός και στον Παλαιστινό χώρο κατά τους χρόνους εκείνους είναι μάλλον αποδεκτό. Αυτό που φαίνεται πολύ δύσκολο είναι να δεχθεί κανείς ότι στην παράδοση παραλήφθηκε ο μύθος του Διονύσου και μετατράπηκε αυτός έτσι σε επεισόδιο της ζωής του Ιησού. Γι' αυτό το λόγο άλλοι προτείνουν ότι πρόκειται για κάποια σχετική διδασκαλία του Ιησού με την εικόνα ενός γάμου όπου παρουσιάζονται τα περί νέας ζωής και νέας σχέσης με τον Θεό ως το κρασί, κατ' αντίθεση προς την ισχύουσα στον Ιουδαϊσμό ευσέβεια που παρουσιάζεται με νερό. Από παραβολική διδασκαλία ήταν, κατά την άποψη αυτή, εύκολο να μετατραπεί σε κάτι σχετικό με θαυματουργικό γεγονός. Η διδασκαλία αυτή η παραβολική συνδέοταν σύμφωνα με την παράδοση με κάποιο γάμο. Έναντι όλων αυτών, εκείνο που με απόλυτη βεβαιότητα μπορεί να πει κανείς είναι ότι το θέμα αυτό, έτσι όπως το έχουμε διατυπωμένο, εκφράζει ουσιώδη στοιχεία της θεολογίας του Δ' Ευαγγ.

Την έννοια του κρασιού με πνευματική σημασία συναντάμε γενικότερα στον ελληνικό πνευματικό περίγυρο του Δ' Ευαγγ. Στον Φίλωνα π.χ. έχουν ενδιαφέρον κείμενα όπως αυτά στο «Νόμων Ιερών Αλληγορία», βιβλ. ΙΙΙ 26· 82 και «Περί Ονείρων», βιβλ. ΙΙ, 37· 249. Χάριν του αναγνώστη παρατίθεται σύντομη περικοπή: «Και μας κερνάει ο Λόγος από το κρασί της σωφροσύνης και μεθάμε από το κρασί αυτό γιατί είναι οίνος γνώσης, που ενώ μας μεθάει μας κάνει πιο σώφρονες απ' όσα ήμασταν πριν τον γευθούμε». Επίσης, στις «Ωδές Σολομώντος»: «Και η μέθη μου δεν ήτο άνευ γνώσεως, αλλ' εγκατέλειπον την αφροσύνην ήτις περιτρέχει την γην και απέβαλον αυτήν και απεμάκρυνα αυτήν απ' εμού...» (Ωδή 11,8 εξ).

Κάποιες ακόμη παρατηρήσεις είναι αναγκαίες ως προς την περικοπή αυτή:

1) Υπάρχει κάποια διαφορά μεταξύ του Ιωάννη και της Συνοπτικής παράδοσης (Μκ. 1,21 εξ. και παραλλ. στο Λκ. και Μτ.). 2) Στη Συνοπτική παράδοση η οικογένεια του Ιησού ήταν αντίθετη προς την ανάληψη δημόσιας δράσης από μέρους του, πιθανώς λόγω των πολιτικών κινδύνων και περιπετειών που συνεπάγονταν. Στο Δ' Ευαγγ. είναι όλοι παρόντες στο γάμο, και η μητέρα του τον προτρέπει να μην καθυστερήσει την ανάληψη δράσης.

3) Κατά τον Δ' Ευαγγελιστή το θαύμα στην Κανά αποτελεί την «αρχήν των σημείων» κι αυτό έγινε «τη ημέρα τη τρίτη». Το «Σημείο» αυτό είναι «αρχή» στο «Βιβλίον των Σημείων», γιατί ίσως αποτελεί το πιο χαρακτηριστικό απ' όλα τα άλλα ως προς την έννοια της προσωπικότητας του Ιησού και της σημασίας του έργου του. Και από τους παλαιούς εξηγητές κέντρο του «Σημείου» αποτελεί η πάλη του Ιησού προς την παλαιά θρησκευτική τάξη, αφού τα πιθάρια με το νερό σκοπό είχαν τον καθαρισμό των Ιουδαίων για να μετάσχουν στο γεύμα. Κατόπιν, στην Κ.Δ. περί γάμου γίνεται λόγος σε σχέση με την έννοια της Μεσσιανικής βασιλείας. Κατά το Λκ. 12,36 εμείς είμαστε «όμοιοι ανθρώποις προσδεχομένοι τον κύριον εαυτών πότε αναλύσει εκ των γάμων... ανοίξωσιν αυτόν». Η Αποκ. 19,7 αναφέρεται στο «γάμο του αρνίου». Βλ. και παραβολή των γάμων στο Μτ. 22,1 εξ. και φυσικά στο λόγιο του Βαπτιστή στο Ιω. 3,29, όπου ο Ιησούς είναι ο νυμφίος και ο Βαπτιστής ο φίλος του νυμφίου. Η σχέση του Θεού προς το λαό του στην Π.Δ. ήταν αυτή του ζηλότυπου συζύγου (στους προφήτες, ιδιαίτερα), ενώ ο Χριστός στην Κ.Δ. εκτρέφει και θάλπει την Εκκλησία όπως ο καλός σύζυγος τη γυναίκα του (Εφεσ. 5,25-32).

Επειδή ο λόγος στην περικοπή είναι για γάμο και για τον οίνο στο γαμήλιο τραπέζι, σχετίζονται οι Πατέρες την περικοπή με την Ευχαριστία. Για τη συσχέτιση βλ. Λκ. 22,18 «ου μη πίο από του γενήματος της αμπέλου έως ου η βασιλεία του Θεού έλθη». Στον Ιωάννη δεν φαίνεται πιθανός τέτοιος συσχετισμός. Άλλοι σχετίζουν τη μεταβολή του νερού σε κρασί με εσχατολογικά θέματα όπως η ανάσταση των νεκρών. Ο Αλιόσα διαβάσει επί του νεκρού Στάρετς Ζωσιμά την περικοπή περί του γάμου στην Κανά (Ντοστογιέφσκι, *Αδελφοί Καραμαζώφ*). Σε επίρρωση τούτων χρησιμοποιείται και το «τη ημέρα τη τρίτη» που, εκτός

της μετατροπής του νερού σε κρασί, παραπέμπει στην Ανάσταση. Η δημόσια δράση του Ιησού στο Δ' Ευαγγ. αρχίζει με τη μεταβολή του νερού σε κρασί «τη ημέρα τη τρίτη» και τελειώνει με την Ανάσταση.

Εξάλλου, εντυπωσιάζει το γεγονός ότι ο Ιησούς, αν και πολύ θρησκος ως άνθρωπος, δεν διστάζει, για να εξασφαλίσει τη συνέχεια της διασκέδασης των ανθρώπων, να μετατρέψει σε κρασί το νερό που περιέχονταν σε 6 λίθινες υδρίες που καθεμιά της περιείχε 17-25 γαλόνια νερό. Άλλωστε, οι εχθροί του τον κατηγορούσαν ως άνθρωπο «φάγο και οινοπότη, φίλο των Τελωνών και των αμαρτωλών» (Μτ. 11,19). Πραγματικά, θα 'ταν απώλεια να μη νιώσουμε το χιούμορ που διακρίνει την όλη στάση του Ιησού, ενώ τα τελούμενα έχουν πολύ βαθιά θεολογική σημασία.

Το ότι «επίστευσαν εις αυτόν οι μαθηταί αυτού» εμφανίζεται ως ο κατ' εξοχήν σκοπός του «Σημείου» στην Κανά. Περί της επίδρασής του επί των άλλων παρόντων εκεί δεν ενδιαφέρεται να μας πληροφορήσει το κείμενο, αντίθετα από αυτό που συμβαίνει συνήθως στα Συνοπτικά, όπου σημειώνεται η εντύπωση του όχλου. Παραδόξως, στο κεφ. 7,5 μας πληροφορεί πως «ουδέ γαρ οι αδελφοί αυτού επίστευον εις αυτόν», ενώ στο Γάμο της Κανά φέρονται ως παρόντες. Άλλωστε ο Δ' Ευαγγελιστής φαίνεται ότι προτιμάει να αγνοεί τα περί «Δεσποσύνων», δηλ. τα περί ηγεσίας των αδελφών του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, σαν να πρόκειται για την καλύτερη επιλογή.

4) Αντίθετα, περί της μητέρας του Ιησού πιστεύουμε ότι έχει διαμορφωμένη κάποια «Μαριολογία». Θα πείτε, βέβαια, ότι στο Δ' Ευαγγ. ο Ιησούς είναι ακόμα πιο ουράνιο ον απ' όσο στους Συνοπτικούς. Αυτό όμως δεν μειώνει το ρόλο της Μαρίας, αφού όλα περίπου γίνονται εκ των άνω και τα γήινα δεν έχουν κάποια σημασία για να αναφερθούν. Κι όμως ο Δ' Ευαγγελιστής έχει Μαριολογία, όπως φαίνεται από την μνεία της Μαρίας στην αρχή και το τέλος του Δ' Ευαγγ., όταν ο Ιησούς αναθέτει τη φροντίδα της μητέρας του στον άγνωστο αγαπημένο μαθητή.

5) Τα περί «τρίτης ημέρας» (2,1), το ότι «ούπω ήκει η ώρα μου» (1,4), ο προορισμός του «Σημείου» της Κανά σε σχέση με την πίστη των πρώτων μαθητών του Ιησού δείχνουν ευθύς εξαρχής ότι στο Δ' Ευαγγ. υπάρχει ένας determinismus, ένα σχέδιο και κάποια δύναμη που

φροντίζει για την πραγματοποίησή του. Γι' αυτό ο αναγνώστης δεν μπορεί να ζητάει από το κείμενο παρά μόνο αυτά που εκείνο θέλει να του δώσει, απευθυνόμενο βέβαια στο συνειδητό και στο υποσυνείδητο. Ο determinismus του Ιωάννη διατρέχει το Δ' Ευαγγ. απ' αρχής μέχρι τέλους.

### β) Ο καθαρισμός του Ναού της Ιερουσαλήμ (2, 13-22)

13 Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. 14 καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους, 15 καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τὰ τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέτρεψεν, 16 καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν, Ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.

17 Ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν, Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεται με. 18 ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ, Τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς; 19 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. 20 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι, Τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; 21 ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. 22 ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

Της αμέσως προηγούμενης περικοπής περί της μετατροπής του νερού σε κρασί, της ιουδαϊκής δηλ. ευσέβειας σε χριστιανική πίστη, έπεται αμέσως και πολύ φυσικά μια πράξη του Ιησού σε σχέση με το κέντρο της λατρείας του Θεού των Ιουδαίων στα Ιεροσόλυμα. Με την εκδίωξη των εμπόρων από τον περίβολο του Ναού ο Ιησούς φαίνεται να μην εγκρίνει τις καθιερωμένες θυσίες ζώων κ.τ.λ. που αποτελούσαν κεντρικά συστατικά της λατρείας του Ιερού. Επί του θέματος τι θυσιά-

ζουμε στον Θεό ο Ιησούς θέτει σοβαρό πρόβλημα με την παρούσα περικοπή. Σε τι συνίσταται το νόημα της αληθινής λατρείας του Θεού; Ο Ιησούς μιλάει περί «οίκου του Πατρός» και περί «ζήλου» από μέρους του, όταν προβαίνει επαναστατικά στον Καθαρισμό του Ναού από τους εμπόρους. Προφανώς, δεν καταργεί το Ναό ως χώρο λατρείας του Θεού, αλλά με την πράξη του επιδιώκει ριζική ανανέωση αυτής της λατρείας. Κατά κάποιο τρόπο και εδώ το νερό γίνεται κρασί. Όπως υποδηλώνει η σχετική περικοπή, ανεβαίνει στο θρησκευτικό κέντρο της χώρας του για να κάνει κάτι σημαντικό που σχετίζεται με την αληθινή λατρεία του Θεού, δεν ανεβαίνει στα Ιεροσόλυμα ως απλός προσκυνητής.

Ως γνωστό, κατά τους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές ο Καθαρισμός του Ναού από τους εμπόρους κλείνει τη δημόσια δράση του Ιησού, αφού εκεί το γεγονός αυτό συνδέεται άμεσα με την απόφαση των αρχών περί θανάτωσης του Ιησού, περί της σύλληψης και εκτέλεσής του. Κατά τα Συνοπτικά Ευαγγέλια άλλωστε, ο Ιησούς μετά κάποιων μηνών δράση στη Γαλιλαία ανεβαίνει ως θρησκευτικός ηγέτης και διδάσκαλος στα Ιεροσόλυμα. Κατά το Πάσχα καθαρίζει το Ναό, γεγονός το οποίο φαίνεται ότι συντέλεσε ιδιαίτερα στη σύλληψη του από τις αρχές και στην εκτέλεσή του.

Στο Δ' Ευαγγ., εξάλλου, κέντρο δράσης του Ιησού δεν είναι η Γαλιλαία αλλά τα Ιεροσόλυμα, όπου ο Ιησούς ανέρχεται επανειλημμένως, η δε εχθρότητα των θρησκευτικών Αρχών διατρέχει ολόκληρο το Ευαγγέλιο απ' αρχής μέχρι τέλους. Έτσι ο Ιωάννης περιγράφει περισσότερες από 3 ανόδους στα Ιεροσόλυμα εξ αφορμής διαφόρων εορτών. Φαίνεται ότι ως Ιεροσολυμίτης ο συγγραφέας και επιπλέον ως έχων ίσως κάποια σχέση προς την αρχιερατική τάξη του Ιουδαϊσμού, συγκεντρώνει τη δραστηριότητα του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, την πρωτεύουσα του Ιουδαϊσμού. Εκεί στο κέντρο του Ιουδαϊσμού δίνεται, όχι μόνο στο τέλος της ζωής του Ιησού, η τελική μάχη, αλλά, κατά τον Ιωάννη, απαρχής εκεί διεξάγονται οι σκληρότεροι αγώνες. Ο Ιησούς δεν ήταν ένας επαρχιώτης διδάσκαλος του Ισραήλ, που πολέμησε με άλλα θρησκευτικά Ιουδαϊκά κόμματα στην επαρχία, σε μια όμως άνοδό του στην Ιερουσαλήμ επιτέθηκε κατά των ατασθαλιών του Ιερατείου, συνελήφθη και εξετέλεσθη. Όχι. Ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγ. απαρχής είχε κέντρο της δραστη-

ριότητάς του τα Ιεροσόλυμα και απαρχής μέχρι τέλους αυτοί οι «Ιουδαίου», εκπρόσωποι κυρίως της θρησκευτικότητας των Ιεροσολύμων, αποτελούν το στόχο της πολεμικής του. Γι' αυτό ο Ιωάννης δεν είχε πρόβλημα όταν τοποθετούσε τον καθαρισμό του Ναού στην αρχή του Ευαγγελίου, αφού αυτό υπηρετούσε το σκοπό του, να δείξει δηλ. ευθύς εξαρχής στο κείμενό του τη σύγκρουση Ιουδαϊσμού-Χριστιανισμού με τα δύο επεισόδια, τη μεταβολή του νερού σε κρασί κατά το γάμο στην Κανά και τον Καθαρισμό του Ναού από τους εμπόρους κατά την αμέσως μετά άνοδό του στα Ιεροσόλυμα.

Ο Ναός στα Ιεροσόλυμα ήταν το σύμβολο μιας παμπάλαιας θρησκευτικής τάξης, που περιλάμβανε εξ αρχής ως κεντρικό τελετουργικό στοιχείο ένα ολόκληρο σύστημα θυσιών προς τη θεότητα, που καθιερώθηκε στη θρησκευτική ιστορία του Ισραήλ. Ως γνωστόν αυτή η πανάρχαια παράδοση των θυσιών, δάνειο από τους πέριξ λαούς, είχε πολύ αμφισβητηθεί από τους Προφήτες του Ισραήλ. Αυτό τεκμηριώνεται από όλα τα προφητικά συγγραφικά προϊόντα που διασώθηκαν. Οι πολιτικές όμως συνθήκες και συμμαχίες της χώρας, από την εποχή της θεμελίωσης του Ναού περί το 1000 π.Χ., επέβαλαν ένα θρησκευτικό και τελετουργικό συγκρητισμό. Και αυτός όμως δεν γλύτωσε τη χώρα από επανειλημμένες περιπέτειες. Έτσι και ο Ναός δεν είχε γλυτώσει από τις ίδιες περιπέτειες – από καταστροφή και ανοικοδόμηση. Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί πως, ενώ μετά τη Βαβυλώνια Αιχμαλωσία (586 π.Χ.) παρουσιάζεται παρακμή της Προφητείας, η ανοικοδόμηση του Ναού και η οργανωμένη περίτεχνα λατρεία μετά την Παλινόρθωση (536 π.Χ. κ.εξ.), άκμασαν κατά την όχι ακύμαντη και ομαλή περίοδο της Περσικής και της Ελληνικής κυριαρχίας στην Παλαιστίνη. Ο Ναός των Σαμαρειτών στο Γαριζείν ήταν μια παρέκκλιση που δημιουργήθηκε από ανταγωνιστικές ομάδες. Ενώ η περίπτωση του Ναού της Ηλιουπόλεως στην Αίγυπτο ήταν μια ελαφρότερη περίπτωση κάποιας έντασης. Άλλωστε, πριν από την Αιχμαλωσία το Βόρειο και Νότιο Βασίλειο του Ισραήλ είχαν διαφορετικά κέντρα λατρείας. Κατά τα χρόνια του Ιησού ο Ναός ήταν σοβαρός κρίκος ενότητας του Ιουδαϊσμού της ανά τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία Διασποράς με τον Ιουδαϊσμό της Παλαιστίνης και ο ρόλος του τελευταίου στην ιουδαϊκή συνοχή ήταν πρωταρχικής σημασίας.



Το κείμενο 2,12-22 περί του Καθαρισμού του Ναού από τους εμπόρους αποτελεί αναβίωση μιας προφητικής απαίτησης από τον Ιησού. Βέβαια, ο Δ' Ευαγγελιστής αντλεί το υλικό του από μια συγγενή προς την παράλληλη των Συνοπτικών πηγή (Μκ. 11,15-17· Μτ. 21,12 εξ.· Λκ. 19,45 εξ.), εκτός των στίχων που αποτελούν σχόλιο. Επίσης, η τελική είσοδος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα περιγράφεται με όμοιο τρόπο στους Συνοπτικούς και στον Ιωάννη 12,12-16, μόνο που στο Δ' Ευαγγ. δεν συνδέεται τόσο στενά με το τέλος του Ιησού όσο στη Συνοπτική παράδοση. Οι στίχ. 2,18-20 στον Ιωάννη περιλαμβάνουν συζήτηση-διένεξη του Ιησού προς τους Ιουδαίους περί της νομιμοποίησης των ενεργειών του στην περιοχή του Ναού. Τη διένεξη αυτή προοιωνίζεται ήδη ο στίχ. 13 με τη δήλωση ότι «και εγγύς ην το Πάσχα των Ιουδαίων και ανέβη εις Ιεροσόλυμα ο Ιησούς». Μιλάει ο Δ' Ευαγγελιστής περί των Ιουδαίων ως περί ξένων, σαν να μην ήταν κι ο Ιησούς Ιουδαίος! Πρέπει να υποθέσουμε πως το Δ' Ευαγγ. γράφεται σε εποχή έντονης σύγκρουσης Εκκλησίας και Συναγωγής. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα όχι μόνο από το στίχο 13 αλλά θεολογικά και αναλυτικά στην επιχειρηματολογία με την οποία ο Ιησούς δικαιολογεί την πράξη της εκδίωξης των εμπόρων από το Ναό.

Ο C.H. Dodd, ακολουθούμενος και από άλλους ερευνητές, προτείνει ενδιαφέρουσα ανάλυση των 4 πρώτων κεφ. του Δ' Ευαγγ., κατά την οποία τα αφηγηματικά θέματα α) της μεταβολής του νερού σε κρασί στην Κανά και β) ο Καθαρισμός του Ναού από τους εμπόρους, αναπτύσσονται θεολογικώς παραπέρα. Το πρώτο στο κεφ. 3 με το διάλογο του Ιησού προς τον Νικόδημο περί νέας γέννησης και το δεύτερο στο κεφ. 4 στη συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα περί πνευματικής λατρείας (βλ. *The Fourth Gospel*, σελ. 297-315). Από την άλλη μεριά ο Bultmann τονίζει περί της περικοπής στο Ναό ότι ο κόσμος με τόση διαστροφή που έχει υποστεί χρειάζεται να υποστεί την επίθεση του Αποκαλυπτή· γιατί έτσι τονίζεται η απιστία του κόσμου και εξαιρείται η νομιμότητα των σημαντικών ιδιοτήτων του Αποκαλυπτή: «Αυτός ενεργώντας έτσι, νομιμοποιεί τον εαυτό του, τούτο όμως για τον κόσμο επιφέρει την καταδίκη του, μια καταδίκη που ο ίδιος ο κόσμος στη σύγχυση του προκαλεί να πέσει επάνω του. Έτσι και στις δύο συμβολικές

αφηγήσεις –τη θεία επιφάνεια στην Κανά και τον Καθαρισμό του Ναού– παρουσιάζονται τυπικά θέματα που διατρέχουν ολόκληρο το Δ' Ευαγγ.» (ό.π. σελ. 91).

Οι περισσότεροι των νεότερων εξηγητών, εξ επόψεως ιστορικής, ακολουθούν τους Συνοπτικούς συγγραφείς σε ό,τι αφορά την ιστορική πορεία της ζωής του Ιησού· μόνον οι παραδοσιαρχικοί ακολουθούν το Ιωάνναιο διάγραμμα και σ' αυτό εντάσσουν, με κάποιο τρόπο, το υλικό των Συνοπτικών. Τον ενιαύσιο κύκλο ακολουθεί τελετουργικώς η Εκκλησία. Ο περίπου ενιαύσιος κύκλος δράσης του Ιησού δεν σημαίνει ότι ο Μάρκος, τον οποίο οι δύο άλλοι ακολουθούν, γνώριζε μόνο την παράδοση περί ενιαύσιας δραστηριότητας του Ιησού στη Γαλιλαία, που έληξε με φρικτό τέλος κατά μια άνοδό του στα Ιεροσόλυμα. Ενδέχεται, όταν έγραφε ο Μάρκος, να μην υπήρχαν πια τα Ιεροσόλυμα ούτε οι μέχρι τότε θρησκευτικοί ηγέτες του λαού κι έτσι έδωσε στο ευαγγέλιό του ο Μάρκος μια σκιαγραφία της δραστηριότητας του Ιησού στη Γαλιλαία, συνδέοντας τα Ιεροσόλυμα μόνο με το Πάθος του Ιησού. Όσο κι αν φαίνεται δύσκολη η απόφαση αυτή, δεν είναι κατ' αρχήν αδύνατη. Για αντίστοιχη, επίσης, προς τους Συνοπτικούς μονομέρεια κατηγορήθηκε και ο Ιωάννης, ο οποίος πολύ λίγα γράφει περί της Γαλιλαϊκής δράσης του Ιησού, ενώ το κέντρο δραστηριότητάς του είναι τα Ιεροσόλυμα. Οι παλαιότεροι, όπως και οι σύγχρονοι παραδοσιαρχικοί ερευνητές μέχρι σήμερα, όπου οι δύο παραδόσεις διαφέρουν, εξακολουθούν να βλέπουν τον Ιωάννη σαν συμπλήρωμα των Συνοπτικών, αν και μερικοί αισθάνονται ότι συνέβαινε και κάτι άλλο: Ο Θεόδωρος Μοψουεστίας π.χ. ερμηνεύει το «ο εωρακώς μεμαρτύρηκεν...» «ό,τι δεν έβλεπαν όλοι οι άλλοι το έβλεπε μόνο εκείνος», κι ο Χρυσόστομος παρατηρεί πως ό,τι φαινόταν ταπεινωτικό στη ζωή του Ιησού χρειαζόταν επιβεβαίωση. Τελικά όμως ολόκληρη η Πατερική Γραμματεία δεν βλέπει το Δ' Ευαγγ. με αφετηρία το στίχ. 20,31, όπως αξιώνει το ίδιο το Ευαγγέλιο, αλλά με την έννοια του πνευματικού συμπληρώματος των Συνοπτικών και της κατακύρωσης της θεότητας του Ιησού. Μόνο ο Χρυσόστομος τελικά αποδέχεται ότι, για να τονισθεί η ενσάρκωση του Θεού και Λόγου, αφήνει ο Δ' Ευαγγελιστής να διαφανούν κάποιες ανθρώπινες αδυναμίες στη ζωή και στα πάθη του Ιησού (βλ. Martin Wallis, ό.π., σελ. 11-12).

Όπου παρουσιάζουν διαφωνίες σε γεγονότα, τότε οι Πατέρες επιδιώκουν κάποιους συμβιβασμούς μεταξύ των δύο παραδόσεων, οι οποίες όμως συνήθως είναι τότε εις βάρος της μιας και τότε εις βάρος της άλλης. Προκειμένου π.χ. περί του Καθαρισμού του Ναού από τους εμπόρους, η συνήθης εξήγηση είναι ότι έγιναν δύο καθαρισμοί, ένας στην αρχή της δραστηριότητας του Ιησού και ένας στο τέλος. (βλ. π.χ. A. Garvie, John, στο επίτομο Υπόμνημα, *The Abington Bible Commentary*, Abington Press, N.York..., 1929, σελ. 1069). Η μέθοδος αυτή συνίσταται στο ότι έγινε και το ένα, έγινε και το άλλο· ειπώθηκε και το ένα, ειπώθηκε και το άλλο. Πρόκειται για ένα, όχι στην πράξη αδύνατο, αλλά απλουστευτικό, όχι υπεύθυνο τρόπο ερμηνείας δυσκολιών, αφού έτσι δεν μπορεί να εκφραστεί το ιδιαίτερο νόημα που εκπροσωπεί κάθε περίπτωση. Αυτή τη γραμμή ακολουθούν και οι αξιολογητές Έλληνες καθηγητές: Ν. Δαμαλάς, Εμμ. Ζολώτας, Π. Τρεμπέλας. Παρά ταύτα, σήμερα, όλοι οι έγκριτοι εξηγητές του Ευαγγελίου δέχονται ότι ο Ιωάννης ούτε σκόπιμα συμπληρώνει ούτε πουθενά διορθώνει τους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές, απλούστατα γιατί, ενώ δεν αγνοούσε μέρη της παραδόσεώς τους, δεν γνώριζε τα γραπτά τους· ο Ευαγγελιστής έχει υπόψη του μια άλλη παράδοση, παράλληλη και συγγενή προς τη Συνοπτική, όχι τα Συνοπτικά Ευαγγέλια.

Είναι φανερό πως όχι μόνο για λόγους καθαρά επιστημονικούς, αλλά και για λόγους θρησκευτικής συνειδήσεως, δεν μπορούμε σήμερα, δεν μας επιτρέπεται πια για λόγους αντιαρειτικής πολεμικής, να περνάμε με άνεση πάνω από τόσο σοβαρά προβλήματα. Στους παλαιότερους σεβαστούς δασκάλους δεν είχαν προβληθεί ερωτήματα της σοβαρότητας αυτών που αντιμετωπίζουμε εμείς σήμερα, ενώ νέα στοιχεία από την Ιωάννεια έρευνα των τελευταίων 50 ετών τέθηκαν επί της τραπέζης. Έχουν σήμερα αλλάξει σε πολλά οι συνθήκες αντιμετώπισης των διαφορών της ιστορικής παράδοσης στα Ευαγγέλια. Οι μακρές Εισαγωγές αυτού του Υπομνήματος σ' αυτόν τον ενημερωτικό σκοπό αποβλέπουν. Γι' αυτό εδώ θα περιορισθούμε σε σύντομη υπόμνηση απόψεων που εκτεταμένα εκτίθενται εκεί στα κεφ. 3 και 7 αλλά και στο εισαγωγικό κεφ. περί της ενότητας του Δ' Ευαγγ.

Οι παλαιοί συγγραφείς και οι Πατέρες της Εκκλησίας είχαν πλήρη γνώση των διαφορών μεταξύ της Συνοπτικής και της Ιωάννειας παράδοσης. Ήδη ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς ονομάζει τους Συνοπτικούς «σωματικά», ενώ τον Ιωάννη «πνευματικό» ευαγγέλιο. Οι εξαιρετοί εκείνοι διανοητές είχαν πλήρη συνείδηση του προβλήματος που αντιμετωπίζουμε κι εμείς μεταξύ Συνοπτικών και Ιωάννειας παράδοσης. Στα νεότερα χρόνια άνοιξαν στην επιστήμη νέοι δρόμοι φιλολογικής ανάλυσης που υπόσχονται την εύρεση λύσης κάποιων προβλημάτων. Συγκινείται κανείς, όταν διαβάσει τη λαχτάρα στην ψυχή του Ωριγένη για την εύρεση κάποιου μέσου ερμηνευτικής προσέγγισης του Ευαγγελίου. Γράφει στα Εξηγητικά στο κατά Ιωάννην: «τολμητέον τοίνυν ειπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πάσαν γραφῶν εἶναι τὰ Ευαγγέλια, τῶν δὲ Ευαγγελίων ἀπαρχὴν τὰ πάντα Ιωάννη, οὐ τοίνυν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσῶν ἐπὶ το... μηδὲ λαβῶν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν, γινόμενὴν καὶ αὐτοῦ μητέρα. Καὶ τηλικούτων δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ιωάννη, ὥστε οἰονεῖ τὸν Ιωάννη δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦ, ὑπὸ Ἰησοῦν». Κοντός ψαλμός Ἀλληλούια. Η θεολογική αγορά έχει κατακλεισθεί τα τελευταία 60 χρόνια από έργα φιλολογικής και θεολογικής ανάλυσης του Δ' Ευαγγ. Ε, λοιπόν, αυτή η τεράστια παραγωγή δεν μας λείπει τίποτα για το συγκεκριμένο ερμηνευτικό θέμα που αντιμετωπίζουμε εδώ, σ' αυτό το σημείο της εξήγησης του Ευαγγ. Έγινε πράγματι καθαρισμός του Ναού της Ιερουσαλήμ από τον Ιησού στην αρχή της ιεραποστολικής του δράσης και στο τέλος;

Προς βοήθειά μας έρχεται η επιστήμη των Ευαγγελίων ως φιλολογίας. Αυτή η φιλολογική ανάλυση του Ευαγγελίου βοηθάει για την ανάδειξη της θεολογικής του φυσιογνωμίας. Τόσο τα Συνοπτικά όσο και το Δ' Ευαγγ. είναι ευαγγέλια όχι ιστορικά αλλά φιλολογικά κείμενα πρωτίστως. Στον Ιωάννη, απλώς, το θεολογικό στοιχείο είναι εμφανώς πρωτεύον, αφού σ' αυτό τονίζεται εμφανέστερα και εντονότερα.

Υπενθυμίζουμε εδώ μόνο ότι εκεί γίνεται ικανός λόγος περί ιστορίας της έκδοσης του υλικού που έχουμε σήμερα στο Δ' Ευαγγ.: Προτείνεται από πολλούς, Προτεστάντες και Καθολικούς, ότι αρχικά ο Ιωάννης εξέδωσε «Το βιβλίο των Σημείων», στο οποίο ως δεύτερο «Σημείο» προβάλλει ο καθαρισμός του Ναού. Σε δεύτερη έκδοση του Ευαγγ.

γελιστή, η «Πηγή των Σημείων» συνδέθηκε με την ιστορία του Πάθους και τα δύο μάλιστα αυτά μετά από κάποιο διάστημα με μια συλλογή Λόγων του Ευαγγελιστή, που παρεμβλήθηκαν μετά τα «Σημεία». Σε τέταρτο στάδιο, με την προσθήκη του κεφ. 21 και κάποιων διαρρυθμίσεων άλλου, φθάσαμε στη σημερινή μορφή του Ευαγγ. Έτσι π.χ. ο Γερμανός επίσκοπος Wilckens (*Die Entstehung des vierten Evangelium*) εξηγεί πώς βρέθηκε ο Καθαρισμός του Ναού εκεί που είναι σήμερα, πώς άμεσα σε αφηγήσεις «Σημείων» τοποθετήθηκαν οι κατάλληλες προς το θέμα διδαχές του Ιησού, πώς ο αποχαιρετισμός του κεφ. 14 συνεχίστηκε με τα κεφ. 15-17 και πώς έγινε η προσθήκη του κεφ. 21, και τονίζει ότι τα χωρία 2,13, 6,4, 11,55 δεν πρέπει να προσλαμβάνουν τέτοια έννοια και βάρος, ώστε να μετατρέπουν το Δ' Ευαγγ. σε ευαγγέλιο του Πάθους.

Σημειώθηκαν ήδη στην Εισαγωγή αρκετά για να αντιληφθεί ο αναγνώστης ότι το Δ' Ευαγγ. παρουσιάζει ιδιάζοντα προβλήματα στην κατάταξη του υλικού, τα οποία αφορούν είτε χρονολογική είτε τοπική είτε θεματική συνέχεια και ότι αυτά δεν μεταβλήθηκαν ούτε από τον Αναθεωρητή, ο οποίος πρόσθεσε στο Δ' Ευαγγ. το κεφ. 21.

Η περικοπή περί καθαρισμού του ιερού των Ιεροσολύμων από τους εμπόρους είναι η πρώτη στο Δ' Ευαγγ., όπου το πρόβλημα αυτό της σχέσης προς τη Συνοπτ. παράδοση τίθεται κατά πολύ αισθητό τρόπο. Όπως ήδη παρατηρήσαμε, κάποιοι ερμηνευτές συνδέουν την τοποθέτηση του Καθαρισμού του Ναού από τους εμπόρους στην αρχή του Δ' Ευαγγ. με την ιστορία της σύνθεσης του Ευαγγ. Λένε δηλ. ότι το αρχικό κείμενο δεν είχε ακόμα συνδεθεί με την Ιστορία του Πάθους κι έτσι ο Ευαγγελιστής είχε την ευχέρεια να τοποθετήσει τον Καθαρισμό του Ναού χρονικά όπου ήθελε. Αργότερα, όταν συνδέθηκε το Δ' Ευαγγ. με την Ιστορία του Πάθους –λένε– δεν θεωρήθηκε αναγκαίο ο Καθαρισμός του Ναού να μετακινηθεί από την αρχική του θέση και να ενσωματωθεί προς άλλη ιστορική συνάφεια. Κι αυτό είναι απλώς μια καθαρώς υποθετική πρόταση.

Ο Καθαρισμός του Ναού από τους εμπόρους βιβλικά στηρίζεται μάλλον στο Ησαΐα 56,7 («ο οίκος μου είναι οίκος προσευχής πάντων των εθνών») και στο Ζαχαρ. 14,21. Προβλήματα επίσης σοβαρά με τη

λειτουργία του Ναού των Ιεροσολύμων και τη Σαδδουκαϊκή ηγεσία του γνωρίζουμε σήμερα πως είχε και η κοινότητα των Εσσαίων του Qumran, η οποία παραταύτα περιλάμβανε στα μέλη της και ιερείς. Δεν ήταν ούτε για τους Εσσαίους ούτε για τον Ιησού το θέμα των θυσιών το καθαυτό πρόβλημα, είτε των θυμάτων που κάποιοι έπρεπε κάπου να πωλήσουν, αλλά η μεγαλύτερη σπουδαιότητα που είχαν προσλάβει έναντι άλλων ουσιωδών στοιχείων της λατρείας του Θεού στο Ιερό. Ο τύπος δηλ. έτρωγε την ουσία. Η διακίνηση του χρήματος υπέρ του Ιερού (;) επισκίαζε και εξουδετέρωνε τον πνευματικό σκοπό της επίσκεψης του Ιερού, την επικοινωνία με τον Θεό του Ισραήλ.

Αλλά και η Εκκλησία που εκπροσωπεί στο κείμενό μας ο Δ' Ευαγγελιστής δεν έχει καλές σχέσεις ούτε προς τον Ιουδαϊκό Ναό, που όταν κυκλοφόρησε το Ευαγγ. πρέπει να ήταν ερείπιο (μετά την εθνική συμφορά του 70 μ.Χ.), ούτε προς τη Συναγωγή, από την οποία είχαν εκδιωχθεί οι χριστιανοί ως αιρετικοί (minim) (το 83 μ.Χ.). Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι ζητούντες «Σημείον» χαρακτηρίζονται ως Ιουδαίοι ωσάν ο Ιησούς ο ίδιος να μην ήταν Ιουδαίος. «Ιουδαίοι» εδώ σημαίνει «οι γνωστοί αντίπαλοι» του Ιησού. Κι αυτός ο μανιερισμός δεν είναι σπάνιος στον Δ' Ευαγγελιστή. Η μη επέμβαση του Στρατηγού του Ιερού στο εγχείρημα του Ιησού, αφού διέθετε και τις αναγκαίες δυνάμεις για την τήρηση της τάξης, οφείλεται ίσως στο ότι η ένεργεια του Ιησού ήταν δικαιωμένη και εύρισκε κάποια απήχηση στους Ιουδαίους προσκυνητές από διάφορες χώρες για το Πάσχα. Βέβαια, δεν ήταν μακράς διάρκειας η επιχείρηση αυτή. Οι «κερματιστές» ήσαν σαράφηδες, οι οποίοι μετέτρεπαν σε τοπικό νόμισμα όλων των ειδών τα νομίσματα που έφεραν μαζί τους οι Ιουδαίοι προσκυνητές του Ναού στα Ιεροσόλυμα από όλο τον κόσμο της Διασποράς. Όλα τα ξένα νομίσματα μετατρέπονταν σε «σεκέλ», αφού αυτό το εβραϊκό νόμισμα ήταν δεκτό για αγοραπωλησίες στην περιοχή του Ναού. Οι έμποροι και οι αργυραμοιβοί κατέβαλαν ενοίκιο ή ποσοστά στο Ιερό για την άσκηση του εμπορίου. Οι ίδιοι στον επόμενο στίχο ονομάζονται «κολλυβιστές». Η απαίτηση του Ιησού ήταν όλα αυτά –ζώα προς πώληση και συναλλαγές– να φύγουν από την περιοχή του Ναού, γιατί όλα αυτά μετέτρεπαν τον οίκο του Θεού σε οίκο εμπορίου· μπερδεύαν κατά τρόπο απαράδεκτο το άγιο

με το βέβηλο. Χιλιάδες Ιουδαίων από όλο το ρωμαϊκό κόσμο επισκέπτονταν κατ' έτος το Ναό κατά τις τρεις μεγάλες εορτές των Ιουδαίων. Αυτά τα έσοδα μαζί με την κατοχή της γης είχαν δημιουργήσει ένα οικονομικό και πνευματικά πανίσχυρο Σαδδουκαϊκό Ιερατείο. Ο Ναός είχε μετατραπεί σε μεγάλο θρησκευτικό κέντρο αλλά και σε μια από τις πιο μεγάλες Τράπεζες της εποχής, με αποτέλεσμα τρομερή πνευματική και οικονομική καταπίεση επί του λαού. Είχε τόσα χρήματα, ώστε κάποτε δάνεισε χρήματα σε μέλη της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής οικογένειας!

Είναι γνωστό, όμως, επίσης ότι η κύρια πηγή προσφοράς χειρωνακτικής εργασίας στην Παλαιστίνη ήταν επίσης το Ιερό, που η ανοικοδόμησή του άρχισε το 19 π.Χ. περίπου και συνεχιζόταν από χιλιάδες απασχολούμενους εργάτες ακόμα και στα χρόνια του Ιησού, αφού το έργο τελείωσε περί το έτος 62 μ.Χ. Επομένως, υπήρχε και ένα προλεταριάτο εξαρτώμενο από την κανονική λειτουργία του Ναού (βλ. Gerd Theissen, *Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού, Κοινωνιολογική θεώρηση*, ελλ. μτφρ. Δ. Χαρισόπουλου-Θ. Σωτήριου, 1997, σελ. 177) και άμεσα ενδιαφερόμενο για τα οικονομικά του Ιερού. Το εγχείρημα του Ιησού ήταν άκρως ενδιαφέρον αλλά και εξαιρετικά επικίνδυνο.

Πώς εξήγησαν οι μαθητές του Ιησού μια τέτοιου τύπου δραστηριότητα του Διδασκάλου τους; «Εμνήσθησαν... ότι γεγραμμένον εστίν» στον Ψαλμό 69,9 «ο ζήλος του οίκου σου καταφάγεται με». Θυμήθηκαν αυτόν τον Ψαλμό και εξήγησαν την επαναστατική πράξη του Ιησού ως απόρροια ζήλου για την καθαρότητα της λατρείας του Θεού –κάτι που αναμενόταν να κάνει, όταν έλθει ο Μεσσίας. Το «καταφάγεται με» σημαίνει τον ψυχικό πόνο του Μεσσία για την καθαρότητα της θείας λατρείας· μπορεί όμως με αφορμή τα γεγονότα του Ναού να σκέφθηκαν σχετικώς το θάνατο του Ιησού, αφού επρόκειτο για κατεξοχήν επικίνδυνη μεσσιανική πράξη. Οι στίχ. 8-9 του Ψλ. 69 έχουν ως εξής:

*«Έχω γίνει ξένος για τους αδελφούς μου,  
ένας αλλότριος για τους γιούς της μάνας μου.  
Γιατί ο ζήλος για τον οίκο σου με έχει καταφάγει,  
και οι ύβρεις αυτών που σε βλασφημούν πέφτουν επάνω μου».*

Αυτό δεν σημαίνει πως οι μαθητές απλώς θυμήθηκαν τον Ψλ. 69 στο στίχ. 17 άσχετα προς τα δηλούμενα στο στίχ. 21, κατά τον οποίο ο Ιησούς μιλώντας περί του Ναού εννοούσε το Ναό του σώματός του! Τα διαπιστευτήρια δηλ. που ζητούν οι Ιουδαίοι από τον Ιησού σχετίζονται στο στίχ. 20 με το αν ο Ιησούς έχει μεσσιανικά διαπιστευτήρια, κι εκείνος απαντάει θετικά, σχετίζοντας όμως τη μεσσιανική του ιδιότητα με το θάνατο και την Ανάσταση του Μεσσία. Αυτή την ερμηνεία αποδέχονται και οι Πατέρες της Εκκλησίας. Ο Χρυσόστομος μάλιστα σημειώνει: «ουκ έλυσε δε το αίνιγμα και ουκ είπεν ότι ου περί του Ναού λέγω τούτου, αλλά περί της σαρκός της εμής», διότι «ουκ αν τον λόγον εδέξαντο». Τελικά, για τα λόγια αυτά του Ιησού μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα με ποιο τρόπο τα κατάλαβαν οι εχθροί του και πώς τα εννόησαν οι μαθητές του αργότερα. Το τι ακριβώς εννοούσε ο ίδιος δεν μπορούμε να το πούμε, αφού μάλιστα τα λόγια του αναφέρονται στα έσχατα (στην κρίση επί του κόσμου και στη μεταμόρφωσή του). Γι' αυτό τα περί σώματος του Ιησού ως ναού της Εκκλησίας και τα περί της Αναστάσεώς του είναι κοντά σ' αυτό που εκείνος εννοούσε.

Στο στίχ. 18 «οι Ιουδαίοι», εχθροί του Ιησού, ηγέτες στα αφορόντα το Ναό, ούτε καταγγέλουν ούτε απειλούν τον Ιησού αλλά παραδόξως ζητούν στοιχεία της νομιμοποίησής του για μια τέτοια πράξη, ζητούν «σημείον». Όπως στα Συνοπτικά Ευαγγέλια Γραμματείς και Φαρισαίοι ζητούν «σημείον», ενώ ο Ιησούς τελεί πλείστα «σημεία», αρνείται όμως να το πράξει οσάκις του το ζητούν αυτοί. Δεν διαμαρτύρονται για το δίκαιο ή άδικο της μεταρρυθμιστικής πράξης του Ιησού, αλλά απλώς απαιτούν να δείξει τα διαπιστευτήριά του για το δικαίωμα να προβεί σε μια τέτοια πράξη. Στο στίχ. 19 ο Ιησούς τους δίνει το «σημείον» (διαπιστευτήριο) που ζητούν, αυτό όμως συνδέεται με μια ανεκπλήρωτη εισέτι προϋπόθεση: «καταστρέψτε αυτό το Ναό και σε τρεις ημέρες θα τον ανοικοδομήσω». Λόγω της προφανούς ασάφειας του νοήματος των λόγων αυτών, υπάρχουν ενδιαφέρουσες γραφές περί του λογίου αυτού στη χριστιανική παράδοση. Βλ. π.χ. «...εγώ καταλύσω το Ναό τούτον τον χειροποίητον και διά τριών ημερών άλλον αχειροποίητον οικοδομήσω» (Μκ 14, 58)· «δύναμαι καταλύσαι τον ναόν του Θεού και διά τριών ημερών οικοδομήσαι αυτόν» (Μτ. 26,61). Βλ. και Μκ. 15,29· Μτ. 27,40

όπως και Πραξ. 6,14. Ο μυστηριώδης τύπος της απάντησης του Ιησού προσδίδει σ' αυτά που λέει, πέραν του ιστορικού, ένα χαρακτήρα μυστηριακό και συμβολικό. Ποιο να ήταν, άραγε, το ελατήριο της πράξης αυτής του Ιησού;

Αφού κανονικά γίνονταν στο Ιερό θυσίες, χρειάζονταν ζώα γι' αυτές· κι αφού Εβραίοι από όλο τον κόσμο έρχονταν στο Ναό, ήταν κακό που υπήρχαν σαράφηδες για την ανταλλαγή των νομισμάτων τους; Γίνονταν ατασθαλίες και υπερβάσεις των κανόνων περί τα τελούμενα στο Ιερό, οι οποίες είχαν καταδικασθεί από τους Προφήτες. Βλ. Ιερεμίας 7,11· Ζαχαρίας 14,21· Μαλαχίας 3,1 κ.τ.λ. Και από τους Εσσαίους έχουμε τα ίδια. Τι λοιπόν το ιδιαίτερο παρουσίασε η πράξη του Ιησού ή το λόγο περί του Ναού, ώστε αυτά να χρησιμοποιηθούν για να στηρίξουν κατά τη δίκη του Ιησού απόφαση θανάτου εις βάρος του; Το περίεργο είναι ότι, κατά τις Πράξεις των Αποστόλων, οι χριστιανοί δεν έπαψαν να λατρεύουν τον Θεό στο Ιερό της Ιερουσαλήμ με θυσίες κ.τ.τ.

Ο Ευγγελιστής Ματθαίος δεν αφήνει την παραμικρή αμφιβολία πως επρόκειτο για ένα είδος πρόβας της μεσσιανικής ανακαίνισης του Ναού κατά τα προφητικά πρότυπα. Ο Ιησούς καθαίρει το Ναό με άγριο προφητικό τρόπο για να τονίσει αυτό που είχε χαθεί από το νόημα της ύπαρξης του Ναού, πως ήταν δηλ. «οίκος προσευχής» και όχι τόπος συναλλαγών πάσης φύσεως. Ταυτοχρόνως, ο Ιησούς ανέδειξε το Ναό ως τον κατεξοχήν χώρο θεραπείας των πασχόντων, τυφλών και χωλών κ.τ.λ., ενώ αυτοί εσύχναζαν εκεί προφανώς για να ζητήσουν εξευτελιστικά τη βοήθεια άλλων. Μετά την καταδίωξη των πωλούντων και αγοραζόντων έχουμε στον Ματθαίο τη θεραπεία βαρέως ασθενούντων στην περιοχή του Ναού. Και τα δύο αυτά γίνονται, ενώ χορωδία νέων, οπαδών του Ιησού, ψάλλει προς τιμή του μεσσιανικά τραγούδια. Όταν είδαν αυτά τα «θαυμάσια» οι αρχιερείς και οι γραμματείς και άκουσαν «τους παίδας» να υμνούν τον Ιησού ως Μεσσία, ρώτησαν τον Ιησού: «ακούεις τι ούτοι λέγουσιν», κι ο Ιησούς τους απαντάει πως πρόκειται για εκπλήρωση προφητείας της Γραφής, όχι για κάποιο καπρίτσιο των παιδιών αυτών.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, πρόκειται στο Μτ. περί μιας μεσσιανικής παράστασης του Ιησού στο Ναό για το τι θα συμβεί κατά τη Δευτέ-

ρα Παρουσία, όταν ο Μεσσίας θα ανανεώσει το Ιερό και τη λατρεία του Θεού, όπως πίστευαν οι περισσότεροι Ιουδαιοχριστιανοί. Βλ. Μτ. 21,12-17.

Το κρίσιμο ερώτημα για τους στίχ. Ιω. 2,18-22 είναι περί τίνος εδώ πρόκειται: για το θάνατο του Ιησού και την Ανάστασή του ή για την καταστροφή του Ναού και για τη μεσσιανική ανοικοδόμησή του, κατά θαυμαστό τρόπο –αφού σε ελάχιστό χρόνο το μεσσιανικό Ιερό θα ανοικοδομούνταν, προφανώς μετά την καταστροφή που θα υποστούν τα πάντα κατά την Κρίση του κόσμου, προ της Παρουσίας; Μάλιστα η διατύπωση του δεύτερου ως της βασικής εναντίον του Ιησού κατηγορίας κατά τη δίκη του ενώπιον του Καϊάφα, προκάλεσε το ερώτημα του αρχιερέα που αμέσως και φυσικά ακολούθησε, το αν δηλ. είναι ο Μεσσίας ή όχι.

Νομίζω, επίσης, ότι μετά τις εργασίες του Gerd Theissen περί του ρόλου των οικοδόμων του Ναού, κατά τη δίκη του Ιησού, πρέπει να γίνει κάποια αναφορά και εδώ. Το Ιω. 2,20 με τα 46 χρόνια που απαιτήθηκαν για να φθάσει εκεί που ήταν η οικοδόμηση του Ναού, εννοεί ότι ο Ναός είχε φθάσει σε ένα καλό σημείο για την επιτέλεση των λειτουργιών του. Μέχρι το 62 μ.Χ. που αποπερατώθηκε, το περισσότερο εργατικό δυναμικό του Ιουδαϊκού κράτους απορροφούσε ο Ναός, όπου χιλιάδες άνθρωποι εύρισκαν εργασία. Η πιστότητα αυτού του εργατικού δυναμικού στην ηγεσία του Ναού είναι αυτονόητη. Έτσι πρέπει να εξηγήσουμε γιατί το μίσος της ιερατικής ηγεσίας κατά του Ιησού παραποίησε τελείως τη μεσσιανικού τυπικού χαρακτήρα εκδήλωση του Ιησού στο χώρο του Ιερού· αυτή η παραποίηση που έγινε στα λόγια και στα έργα του Ιησού, του χαρακτήρα ενός είδους καταστροφής του Ναού, ως φαίνεται, εξήγειρε τους εργαζόμενους οικοδόμους, των οποίων καίρια συμφέροντα θίγονταν. Η δίκη και καταδίκη του Ιησού από τους Αρχιερείς και τον Πιλάτο πρέπει να έγινε με την αυτονόητη συμπάρασταση της συντεχνίας των οικοδόμων του Ναού της Ιερουσαλήμ. Χωρίς μάρτυρες που θα διέστρεφαν την έννοια της ενέργειας του Ιησού στο Ναό η καταδίκη του θα ήταν δύσκολη.

Στο στίχ. 17 οι μαθητές «εμνήσθησαν» του Ψλ. 69 για να εξηγήσουν τον καθαρισμό του Ναού. Στο στίχ. 22 «εμνήσθησαν» ότι με το

λόγιο του στίχ. 20 εννοούσε την έγερση του σώματός του με την Ανάσταση. Η Ανάσταση του Ιησού έρριψε το φως της στο λόγιο αυτό και τότε τον κατάλαβαν και πίστεψαν στον άλλο γραφικό υπαινιγμό του Ιησού και στο λόγο του που περιείχε αυτόν τον υπαινιγμό. Το ρήμα «εμνήσθησαν» συνδέεται με την πνευματολογία του Δ' Ευαγγ. και με την υπόσχεση ότι, κατά την ερμηνεία του Ιησού υπό της Εκκλησίας, ο Παράκλητος θα «υπομνήσει» (Ιω. 14,26 «υπομνήσει υμάς πάντα ά είπον υμίν»). Κατ' αυτόν τον τρόπο οι μαθητές του Ιησού, όπως ο Δ' Ευαγγελιστής, θυμούνται περιστατικά ή λόγια του Ιησού, τα οποία αποδίδουν με την πλήρη και αληθινή τους σημασία. Προφανώς, τότε συνέδεσαν το περιστατικό αυτό με τον Ψλ. 69.

Η περίπτωση του καθαρισμού του Ναού υπό του Ιησού δεν είναι άσχετη προς την κριτική που ασκεί εναντίον των Ιουδαίων στο λόγο του ο πρωτομάρτυρας Στέφανος (Πραξ. 7,47 εξ.), πως η ύπαρξη του Ναού δεν πρέπει να οδηγεί σ' ένα είδος ειδωλολατρείας, η οποία αγνοεί ότι «ο Ύψιστος ουκ εν χειροποιήτοις ναοίς κατοικεί» κατά το Ησ. 66,1 εξ. Σχετικώς με τις περιπτώσεις του Ιησού και του Στεφάνου (των Ελληνιστών εν γένει) έναντι του Ιερού φαίνεται πως ίσχυε ότι: μετά τον ερχομό του Μεσσία στον κόσμο, όπως πιστοποιεί η Ανάστασή του, ο ιουδαϊκός Νόμος και η λατρεία στο Ναό παύουν για τους χριστιανούς να έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα. Διαφορετικά όμως πίστευε η ιουδαιοχριστιανική μερίδα. Κατ' αυτήν τέτοιες ριζικές αλλαγές, αν γίνονταν, πρέπει να είχαν σχέση προς τη μετά τη Β' Παρουσία του Ιησού περίοδο. Γι' αυτό οι ιουδαιοχριστιανοί δεν διέκοψαν τις σχέσεις με το Ναό και το Νόμο, όπως εύγλωττα μαρτυρούν οι Πράξεις των Αποστόλων.

Δεν θέλω να κλείσει η παράγραφος αυτή χωρίς να μνημονευθεί η όμοια με τις παραπάνω, αλλά πολύ χαριτωμένα διατυπωμένη άποψη του Bultmann. Γράφει για τα αιτούμενα από τον Ιησού διαπιστευτήρια ότι αποκρούονται. Αλλά η προφητεία («λύσατε το Ναό τούτον...») έχει μια χαρακτηριστική μορφή: το πρώτο σκέλος της είναι καμωμένο σε ειρωνικό προστακτικό προφητικό στυλ: «λύσατε τον οίκον τούτον». Έμμεσα η μορφή αυτή που έχουμε σημαίνει πως η Κρίση ως καταστροφή του Ναού θα είναι συνέπεια της ιουδαϊκής απιστίας στον Ιησού, ενώ η εμφάνιση της εσχατολογικής σωτηρίας που θα αντιπροσωπεύει ο νέος

Ναός που ο Ιησούς θα οικοδομήσει θα είναι η τελική ολοκλήρωση, αυτή που ο Ιησούς φέρει... Η Κρίση και η μετά ημέρες τρεις Σωτηρία θα είναι το νομιμοποιητικό σημείο που του ζητούν τώρα. Όποιος ζητάει ένα σημείο, δεν μπορεί να έχει το σημείο τώρα, αλλά τότε, όταν θα είναι πια αργά... Θα νομιμοποιήσει τον Εαυτό του, αλλά η νομιμοποίησή του θα είναι για τον κόσμο η Κρίση, η οποία αυτόν τον κόσμο μέσα στη σύγχυσή του τον καλεί πάνω από τον εαυτό του. Μ' αυτό τον τρόπο στις δύο συμβολικές αφηγήσεις παρουσιάζονται θέματα που τα συναντάμε σε όλο το Ευαγγέλιο (σελ. 88-91).

## Διαφορές προσέγγισης της πίστης στον Ιησού (2,23-3,36)

(α) Η έκφραση πίστης στον Ιησού δεν είναι πάντοτε γνήσια, όπως ήταν εκείνη των Μαθητών (2, 23-25)

23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ Πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας· 25 καὶ ὅτι οὐ χρεῖαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

Της περικοπῆς 2,23-3,36 προηγούνται τα περί της καταστροφῆς του ιουδαϊκού Ναοῦ ἀπὸ τον Ιησού και της θαυμαστῆς ανοικοδόμησής νέου Ναοῦ και νέας λατρείας. Επί του θέματος αὐτοῦ τονίζεται η αντίδραση των Ιουδαίων αλλά και η πίστη των Μαθητῶν του Ιησού πως αὐτό είναι αναγκαίο και δυνατό στον Ιησού (2,13-22). Πέραν ὁμως των Ιουδαίων πολέμιων του Ιησού, το Ιωάνναιο κείμενο μνημονεύει στη συνέχεια κάποιες ομάδες ἢ πρόσωπα με λαθεμένη πίστη προς το πρόσωπο του Ιησού. Αὐτό γίνεται μέχρις ὅτου ο Δ' Ευαγγελιστής μας γνωρίσει στο κεφ. 4 τον τύπο μιας αληθινῆς πιστῆς γυναίκας που είναι η Σαμαρείτιδα. Πάντως στο προς ερμηνεία κείμενο, ἐναντι της πίστης των Μαθητῶν, γίνεται λόγος περί κάποιας ἄλλης με κύριο εκπρόσωπο τον Νικόδημο, η οποία στηρίζεται στα «Σημεῖα» και είναι λαθεμένη.

Το κείμενο 2,23-25 σημειώνει ὅτι «πολλοί» που βρέθηκαν στα Ἱεροσόλυμα για το Πάσχα πίστεψαν στο ὄνομα του Ιησού με βάση τα «Σημεῖα», τα υπερβατικά ἔργα των θεραπειῶν που τελούσε. Η αποδοχή ὁμως του Ιησού ως θεῖου θαυματουργοῦ, ως θεῖου ἀνδρός, δεν τον ικανοποιούσε καθόλου. Οι ἄνθρωποι δεν ἐννοούσαν τα «Σημεῖα» ως ἀποκαλυπτικά της ἀλήθειας του Θεοῦ σε ἀμεση σχέση προς τη δική τους προσωπική ζωή, αλλά τα ἐκλάμβαναν ως φανέρωσεις του υπερβατικῆς κόσμου που τελικά ἔδινε ἔτσι ἀποδείξεις της ὑπαρξῆς του. Ο Μεσσίας που τους ἀποκαλύπτουν τα «Σημεῖα» ἦταν κάποιος σύμφωνος με τις

δικές τους ἐπιδιώξεις και προσδοκίες. Γι' αὐτό ο Ιησούς ἐμφανίζεται πολύ ἐπιφυλακτικὸς ἀπέναντί τους. Δεν είχαν οι ἄνθρωποι διδαχθεῖ τον ἀληθινὸ χαρακτήρα του μεσσιανισμοῦ και της μεσσιανικῆς βασιλείας και τι αὐτά ἐσήμαιναν για την ὑπαρξή τους την τωρινή και την αὐριανή. Τα γραφόμενα ἀπὸ τον Ιωάννη είναι κάπως αινιγματικά: πρόκειται για ἐκφραση της ἐπιφύλαξης του Ιησού ἐναντι των Ἱεροσολύμων γενικῶς, ἀκόμη και ἐκείνων που τον πίστεψαν ἐκεῖ; Μερικοὶ ἐρμηνευτές είναι βέβαιοι ὅτι στους στίχους αὐτοῦς ἐπικρίνεται γενικότερα το εἶδος της πίστης που προκαλοῦν τα «Σημεῖα», ἀφοῦ οι Μαθητές πίστεψαν τη γραφή και το λόγο «ὄν εἶπεν ο Ιησούς» για το θάνατο και την Ἀνάστασή του. Το μόνο βέβαιο ἀπὸ τη φρασεολογία παραμένει τούτο: η πίστη των συμπαθούντων δεν ἦταν ἓνα με μετάνοια ολοκληρωτικὸ δόσιμο στον Ιησού· ἔδιναν μόνο κάτι ὄχι σημαντικό ἀπὸ τον εαυτό τους, κι αὐτό δεν διέφευγε την προσοχή του Διδασκάλου· καταλάβαινε τι γινόταν μέσα σε ὅλους.

Η ἀπὸ τον Ιησού ἀπόρριψη της πίστης στα «Σημεῖα» ἔχει ἀσφαλῶς σχέση με την ὑπὸ των Μαθητῶν του σωστή ἐκτίμησή του «Σημεῖου» του καθαρισμοῦ του Ναοῦ και της κατανόησης τόσο της Γραφῆς ὅσο και του σχετικῆς λόγου του Ιησού. Για να ἐννοήσουμε ἐπαρκέστερα την ἀπόρριψη της πίστης του Νικοδήμου στη συνέχεια, ἀπαιτεῖται να ἐπανεέλθουμε ἐπ' ὀλίγον στη βασικὰ ὀρθή πίστη των Μαθητῶν.

Ο στίχ. 19 «λύσατε... ἐγερῶ αὐτόν», ὅπως δηλώνουν ρητῶς οι Μαθητές στο στίχ. 21, σήμαινε για τον Ιησού τη θανάτωση και την Ἀνάστασή του Μεσσία, με συνέπεια βέβαια μια καινούργια λατρεία του Θεοῦ, ἐνῶ για τους Ιουδαίους δήλωνε λαθεμένα πρόταση του Ιησού ἀποδεικτικῆς της μεσσιανικότητάς του, το ζητούμενο δηλαδή στο στίχ. 18 ἀπὸ τους Ιουδαίους «Σημεῖον»: Αὐτός που καθάρισε το Ναὸ ἀπὸ τους ἐμπόρους, ἀν οι Ιουδαῖοι καταστρέψουν παντελῶς το Ναὸ και το χώρο του Ἱεροῦ, μπορεί να τον ἀνεγείρει στο ἄψε-σβῆσε ἀποδεικνύοντας ὅτι είναι ο Μεσσίας. Ὑπάρχει πιο τρανὸ «σημεῖο» ἀπ' αὐτό; Ο στίχ. 20 ἔχει χαρακτήρα περιπαιχτικὸ: «46 χρόνια ἐπῆρε η ἐνεργεσή του, κι ἐσύ, ἀν διαλυθεῖ, θα τον ἀνεγείρεις στο ἄψε-σβῆσε;». Προφανῶς ο Ιησούς ἐννοούσε ὅτι μπορούσε να ἐπιδιώξει μια μεταρρύθμιση της λατρείας στο Ἱερό, ἀφοῦ ὡς Μεσσίας μπορεί, ἀν κατεδαφίσουν το Ναὸ,

«εν τρισίν ημέραις» να τον ανεγείρει. Ούτε οι μαθητές του Ιησού κατάλαβαν την ακριβή έννοια των λόγων του τον καιρό που ειπώθηκαν· όταν αναστήθηκε εκ νεκρών, τότε με τη βοήθεια του Παρακλήτου κατάλαβαν το πραγματικό νόημα αυτών που είχε πει, και αυτό τους οδήγησε να πιστέψουν στις Γραφές και στο λόγο που είπε ο Ιησούς. Η πίστη δηλ. δεν είναι κάτι εύκολο. Όχι σπάνια ο Δ' Ευαγγελιστής μιλάει με διπλές έννοιες: ο στίχ. 21 δεν αναφέρεται μόνο στην Ανάσταση του Ιησού. Η φρασεολογία επιτρέπει υπό «τον ναόν του σώματος αυτού» να δούμε επίσης τη δημιουργία της Εκκλησίας αντί του ιουδαϊκού Ναού. Ο R. Brown μιλάει για τριήμερη εσχατολογική διακήρυξη ως προς το Ιερό και ως «σώμα» του εννοεί την μεταναστατική διεύρυνσή του στην Εκκλησία (ό.π., σελ. 123). Με τον Δ' Ευαγγελιστή δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε την υπόδειξη του Mc Cann, ότι το εγώ εντός μας ο Ιησούς το οδηγεί γλωσσικά ανάμεσα από δύο αντιθέσεις, το συνειδητό και το υποσυνειδητό νόημα, που είναι παραπληρωματικά.

Αυτό που πρέπει να προσέξουμε πολύ εδώ –κάτι που έχει γενικότερη σημασία για την ερμηνευτική των «Σημείων», των λόγων και του προσώπου του Ιησού από τον Δ' Ευαγγελιστή– είναι το φως της Ανάστασης του Ιησού ή της αναγέννησης, υπό το οποίο κατανοούνται όλα όσα αφορούν τους λόγους και τη ζωή του. Η σωστή αυτή μετά την Ανάσταση διαμορφωθείσα «μνήμη» των Μαθητών οδήγησε στην εκπλήρωση μιας εσωτερικής αναγέννησης, στο όχι μόνο να καταλάβουν σωστά τι εννοούσε ο Ιησούς με τα λόγια του, αλλά να αντιληφθούν σωστά και τα λεγόμενα στις Γραφές περί αυτού. Το θέμα της διαδικασίας «μνήμης» είναι από τα καίρια στην περικοπή αυτή. Και τι εννοούν ως «λόγον» του Ιησού το καταλαβαίνουμε εύκολα, όπως και τι εννοούν με την αναφορά στη «γραφή». Αυτά όλα σχετίζονται με την πίστη στον Ιησού με βάση τα «Σημεία», ορθώς εννοούμενα. Θα κλείσουμε αυτές τις εξηγητικές παρατηρήσεις στην περίπτωση αυτή με δύο επιπλέον λόγια για την από τους Ιουδαίους αίτηση παρά του Ιησού «σημείου», κάποιων δηλ. θείων διαπιστευτηρίων πως έχει εξουσία να προβαίνει σε πράξεις όπως ο καθαρισμός του Ναού από τους εμπόρους. Ο Απ. Παύλος βεβαιώνει ότι περί του «λόγου του σταυρού» οι Ιουδαίοι «σημεία αιτούσιν» (Α' Κορ. 1,22). Αλλά και στα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Μτ. 12,38-40·

16,1-4· Λκ. 11,16· 29-32) οι Γραμματείς και οι Φαρισαίοι ζητούν κάτι παρόμοιο: «Διδάσκαλε θέλομεν από σου σημείον ιδείν». Η απάντηση στο ερώτημα τους είναι κάπως παράλληλη με αυτήν στο Ιω. 2,19. Ο Ιησούς αρνείται να δώσει σε γενεά πονηρή και μοιχαλίδα «σημείο»· παραπέμπει τους αιτούντες στο «σημείον Ιωνά του προφήτου» για να τους βοηθήσει να καταλάβουν από που αντλεί ο ίδιος την επιταγή και τη δύναμη κατά τη διδασκαλία και τα θαυμαστά έργα του. Αυτό που ενδιαφέρει είναι ότι στις 3 ημέρες και νύκτες του Ιωνά στη κοιλιά του κήτους αντιστοιχεί το ότι και ο Υιός του Ανθρώπου 3 ημέρες και 3 νύκτες θα είναι «εν τη καρδία της γης» (Μτ. 12,40) –σαφής υπαινιγμός στο θάνατο και την Ανάσταση του Ιησού. Από τη συνάφεια εξάγεται ότι αυτό θα είναι το «Σημείον» που ζητείται– περίπτωση αρκετά παράλληλη προς την έννοια του 2,19 στον Ιωάννη. Με άλλα λόγια, ο θάνατος και η Ανάσταση του Ιησού αποτελεί την κατάργηση της Ιουδαϊκής λατρείας και στη θέση της μπαίνει ο ναός του σώματος του Ιησού, η Εκκλησία, με τη λατρεία του Θεού εν πνεύματι και αληθεία. Αυτό θα είναι το «Σημείον».

Γενικότερα πρέπει εδώ να παρατηρηθεί ότι αυτή η θρησκεία των «Σημείων» αποτελεί ένα από τα σοβαρά θέματα του πρώτου ιδίως μέρους του Ευαγγ., γιατί το δεύτερο, κεφ. 13 εξ. κυριαρχείται από άλλου είδους σχέση των Μαθητών ή των πιστών προς τον Αναστάντα Χριστό μέσω του Παρακλήτου Πνεύματος. Θα έλεγε κανείς πως στην καθιερωμένα χρόνια εκείνα της ζωής του Ιησού περί θαυμάτων αντίληψη ο Ιησούς προσθέτει ένα νέο στοιχείο που καθίσταται στη σκέψη του το πιο σημαντικό: το θαύμα δεν έχει απλώς το χαρακτήρα της θείας ενέργειας, έχει μυστηριακό και συμβολικό χαρακτήρα που αποκαλύπτει μια σχέση που αφορά άμεσα τον άνθρωπο με τον Θεό· δηλώνει π.χ. τη μετάνοια μαζί με την αναγνώριση του προσώπου του Ιησού ως του Σωτήρα και Αποκαλυπτή. Αν το «Σημείο» δεν έχει αυτά τα πνευματικά του εσωτερικού «είναι» μας συστατικά, δεν έχει κανένα πρωτεύον ενδιαφέρον για τον Ιησού.

Η πίστη από τα θαύματα θεωρείται έτσι από τον Ιησού ως ένα πρώτο βήμα προς την αληθινή κατανόηση των πραγμάτων· αν δεν συλλάβει ο θεατής διά του «Σημείου» τη σημασία του Αποκαλυπτή και της



ανάγκης της σωτηρίας, καταντάει το «Σημείο» συμβάν άνευ σημασίας, όπως άνευ σημασίας για τους πλείστους Ιουδαίους παραμένουν τα «Σημεία» του Ιησού σε όλο το Δ' Ευαγγ. Ο Bultmann γι' αυτό επιγράφει τους στίχ. 2,23-4,42 «Η συνάντηση με τον Αποκαλυπτή».

Πόσο ενδιέφερε τον Δ' Ευαγγελιστή το θέμα αυτό των «Σημείων» φαίνεται από την επιλογή του ως πηγής του πρώτου μέρους του Ευαγγ. του βιβλίου της «Πηγής των Σημείων», την οποία, όπως φαίνεται σε κεντρικά στιγμιότυπα, επίσης αναθεώρησε. Όλα αυτά όμως δείχνουν πόσο τον ενδιέφερε το ζήτημα αυτό της ορθής κατανοήσεως των «Σημείων» όχι ως απλών εντυπωσιακών, υπερβατικών πράξεων αλλά ως αποκαλυπτικών του σωτηριώδους έργου του Αποκαλυπτή.

Η περίπτωση του Νικόδημου δεν μπορεί στη συνάφεια του κειμένου να μην θεωρηθεί, κατά κάποιο τρόπο, παραδειγματική της λαθεμένης πίστης των Ιεροσολυμιτών, εραστών των «Σημείων». Τον συναντούμε συμπαθητικά μνημονεύόμενο και σε άλλες περιπτώσεις στο Δ' Ευαγγ. Στην περίπτωση των στίχ. 23-25 δεν υπάγεται μόνο η περίπτωση του Νικόδημου αλλά στη συνέχεια η περίπτωση των 5000 λαού που τράφηκαν στην έρημο. Όλα αυτά παρουσιάζουν μιαν ενότητα ως προς το πρόβλημά τους για το είδος της απαιτούμενης από τον Ιησού πίστης, σε σχέση με τα «Σημεία». Η ενότητα όμως 2,23-3,36 έχει επί του προκειμένου τη δική της ιδιαιτερότητα. Στο πρώτο μέρος (2,23-3,21) μπορεί να γίνει αποδεκτό ότι η εκ των «Σημείων» πίστη του βουλευτή Νικόδημου αποδεικνύεται ανεπαρκέστατη. Στο δεύτερο μέρος (3,22-36) η υψηγορική από τον Βαπτιστή αναγνώριση της θεότητας του Ιησού και του μεσσιανικού του χαρακτήρα αναγνωρίζεται με τα λόγια όχι με την πράξη από τον Βαπτιστή, ενώ η εξακολούθηση της Κίνησης του Βαπτιστή εκφράζει σαφέστατα επιφύλαξη προς το κίνημα του Ιησού ως του αναμενόμενου Μεσσία, όπως γλαφυρότατα αποδέχεται και διακηρύττει ο Βαπτιστής στο α' κεφ. του Δ' Ευαγγ., ενώ στο κεφ. 3 συνεχίζει το βαπτιστικό έργο (προς τι;) και οι Μαθητές του τρέφουν όχι φιλικά αισθήματα προς τον Ιησού.

Οι δυο παραπάνω ενότητες συντίθενται εδώ για να δείξουν, εξ αφορμής της πίστεως βάσει των «Σημείων», πως θετικές περί του Ιησού απόψεις, όπως αυτή του Νικόδημου και του Βαπτιστή είναι ανεπαρκείς

για τη δημιουργία αληθινής χριστιανικής πίστης (βλ. επίσης τη σχετική περί του Βαπτιστή άποψη του Ιησού στο κεφ. 5,32-40). Σε αντίθεση προς τη στάση του Νικόδημου και του Κινήματος του Βαπτιστή παραθέτει ο Δ' Ευαγγελιστής την περίπτωση της Σαμαρείτιδας. Βλ. σχετικώς και Χρ. Καρακόλη, ό.π. Επισκόπηση της νεώτερης και σύγχρονης ερμηνείας, σελ. 24-72.

(β) Η πίστη του Νικόδημου είναι λαθεμένη – ποια είναι η αληθινή;  
(3,1-21)

3 1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. 3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 4 λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος, Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων ὧν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δευτέρου εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. 7 μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι, Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. 8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. 9 ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ, Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; 10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; 11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 12 εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον. 16

οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται: ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς: ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. 20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ: 21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

Η συζήτηση του Ιησού με τον Νικόδημο είναι ενδεικτική του πώς ως διδάσκαλος ο Ιησούς προσπαθούσε για μια αληθέστερη αντίληψη του ανθρώπινου προβλήματος, καθώς και περί του μόνου τρόπου σωτηρίας ανθρώπων σαν τον Νικόδημο, που ένιωθαν συμπάθεια προς το έργο του Ιησού εξαιτίας των «Σημείων». Ξαφνικά, ο Νικόδημος στο στίχ. 9 του κειμένου εξαφανίζεται, ενώ ο συγγραφέας εξακολουθεί να διδάσκει θέματα περί του σταυρού του Ιησού και περί έννοιας της Τελικής κρίσης, ως άμεσα συνδεόμενα προς την ορθή έννοια των «Σημείων».

Ο Νικόδημος ήταν Φαρισαίος, έπαιρνε δηλ. στα σοβαρά τη θρησκεία και ήταν «άρχων», μέλος του Ανωτάτου Συνεδρίου, της Βουλής (όπως την ονομάζει ο ιστορικός Ιώσηπος) των Ιουδαίων (7,50). Απ' ό,τι φαίνεται στο στίχ. 3 ο Νικόδημος ενδιαφέρεται για τη βασιλεία του Θεού. Αναγνωρίζει ότι ο Ιησούς είναι, όπως κι αυτός, «ραββί», «από Θεού... διδάσκαλος» και όχι ιεροκήρυκας της ρουτίνας. Του αναγνωρίζει μάλιστα ιδιαίτερη σχέση και εύνοια του Θεού προς αυτόν, όπως δείχνουν τα «Σημεία» που τελεί. Παρά ταύτα, έρχεται να επισκεφθεί τον Ιησού «νυκτός», κι αυτό ίσως γιατί ανήκε σε ορισμένο ιερατικό αριστοκρατικό «συνδικάτο», το οποίο ως ομάδα δεν έτρεφε καμία συμπάθεια προς τον Ιησού.

Η απάντηση του Ιησού στο ερώτημα και στις πνευματικές προϋποθέσεις του Νικοδήμου είναι σαφής και ευθεία. Δεν φθάνει η θέα και

αναγνώριση των «Σημείων» για να δει κανείς τον καινούργιο κόσμο της βασιλείας του Θεού. Οι απαιτήσεις είναι σοβαρότερες: πρέπει να γεννηθεί ξανά, να γίνει καινούργιος άνθρωπος. Ο όρος «αδειν την βασιλείαν» (βλ. τον όρο και στο 18,38) ήταν τρέχουσα έκφραση που δήλωνε τη συμμετοχή στη σωτηρία, αντίστοιχο με το «εισελθείν» εις την βασιλείαν, ή με τη βίωση της βασιλείας του Θεού. Η απάντηση του Ιησού εννοεί: έτσι όπως είναι ο άνθρωπος, δεν έχει τη δυνατότητα για σωτηρία, την άνεση να βιώσει τη σφαίρα του Θεού. Μια τέτοια απάντηση προκαλεί σίγουρα στο συζητητή κάποιο ερώτημα. Στον Νικόδημο το ερώτημα εκφράζεται ως παρεξήγηση των λόγων του Ιησού. Αντιλαμβάνεται πως η απαίτηση του Ιησού είναι για κάτι πολύ ριζικό και δύσκολο, όπως π.χ. το να μπει κάποιος ξανά στη κοιλιά της μάνας του και να γεννηθεί ξανά, για δεύτερη φορά. Αυτή η διαδικασία που προτείνει ο Ιησούς δεν είναι απλώς δύσκολη αλλά αδύνατη. Αυτός περίμενε μάλλον κάποια πρωτότυπη πρόταση για την ηθική βελτίωση του ανθρώπου, σαν γνήσιος Ιουδαίος που ήταν. Δεν μπορεί να φαντασθεί την αναγέννηση που απαιτεί ο Ιησούς: την θεωρεί ως αδύνατη μέσα στην ανθρώπινη σφαίρα και ότι δεν συνιστά απλά κάποια βελτίωση του ανθρώπου αλλά μια εντελώς καινούργια γέννηση του. Ως ενδιαφέρον παράλληλο της συζήτησης Ιησού-Νικόδημου μεταφέρω από την ίδια περίπου εποχή το ερώτημα του μουόμενου στα Μυστήρια του Τρισμέγιστου Ερμή: «Αγνώω, ω Τρισμέγιστε, εξ οίας μήτρας άνθρωπος αναγεννηθεί (αν), σποράς δε ποίας κτλ... αίνιγμα μοι λέγεις». Κι ο στίχ. 1,13 δηλώνει καθαρά πως η νέα οικογένεια του Θεού που δημιούργησε η ενσάρκωση του Λόγου «εκ Θεού εγεννήθησαν» δεν έχει σχέση με τη διαδικασία της γέννησης του ανθρώπου, σπορά κ.τ.λ. Ο άνθρωπος προσδιορίζεται από το «πόθεν η καταγωγή του», κι όσο είναι ανακατεμένος με τα γήινα, δεν είναι στο χέρι του να φροντίσει για τη σωτηρία του. Το καινούργιο «πόθεν» θα προσδιορίσει ένα καινούργιο «προς τα πού»!

Ο Νικόδημος, όχι εντελώς αδικαιολόγητα, δεν μπορεί να παρακολουθήσει τέτοιες ριζικές απαιτήσεις. Αυτές με την απλότητά τους καθιστούν κάτι ονειρικό το «αδειν την βασιλεία του Θεού». Παρά ταύτα ο Ιησούς επαναλαμβάνει αυτά που είπε στο στίχ. 3, αντικαθιστώντας το γεννηθῆναι «άνωθεν» με το γεννηθῆναι «εξ ύδατος και πνεύματος»,

εισάγοντας έτσι με το «πνεύμα» τον παράγοντα του θαύματος. Το «πνεύμα» αντί της θείας δυνάμεως το νιώθεις, το ακούς, άσχετα αν δεν ξέρεις από πού έρχεται και κατά πού πάει.

Οι στίχ. 2,23-25 αποτελούν είδος εισαγωγής στη συζήτηση του Ιησού με τον Νικόδημο, δηλαδή στίχ. 3,1-21. Κατά τις ημέρες δηλ. του Πάσχα που παρέμεινε ο Ιησούς στα Ιεροσόλυμα «πολλοί επίστευσαν εις το όνομα αυτού θεωρούντες αυτού τα σημεία α εποίη» κατ' αντίθεση προς τους «Ιουδαίους» του στίχ. 18, οι οποίοι ζητούσαν από τον Ιησού να τους δείξει «σημείον» διαπιστευσεώς του από τον Θεό που δικαιολογούσε την πράξη του να καθαρίσει το Ναό από τους εμπόρους. Οι «πολλοί» που επίστευσαν ήσαν πιθανώς προσκυνητές από διάφορα μέρη του κόσμου και στήριξαν την πίστη τους «στα σημεία α εποίη». Επρόκειτο για ανθρώπους που περίμεναν τον Μεσσία και τη βασιλεία του, ο δε Ιησούς και τα θαυμαστά έργα του ανταποκρίνονταν σ' αυτή την προσδοκία. Οι στίχ. όμως 24-25 κάνουν λόγο για κάτι περισσότερο από δυσπιστία από μέρους του Ιησού προς μια τέτοια πίστη στα «Σημεία». Δεν εμπιστεύονταν μια τέτοιου είδους πίστη —κάτι που στο κείμενο εκφράζεται με περίεργο τρόπο: ο Ιησούς δεν εμπιστεύοταν τον εαυτό του σ' αυτούς, γιατί αυτός ε γνώριζε ό,τι υπάρχει μέσα σε κάθε άνθρωπο και δεν είχε ανάγκη άλλοι να του δώσουν πληροφορίες περί των ανθρώπων αυτών, αφού ο ίδιος γνώριζε τα ελατήρια των ανθρώπων. Η διατύπωση αυτή είναι πολύ παράξενη, γιατί αφορά ανθρώπους που «επίστευσαν στο όνομά του», δηλ. στο ότι είναι ο Μεσσίας, «θεωρούντες αυτού τα σημεία» και η δυσπιστία αυτή δεν φαίνεται πως σχετιζόταν με το ότι και αυτοί μπορεί να ήταν Ιεροσολυμίτες Ιουδαίοι, αλλά γενικά άνθρωποι με την ποιότητα της πίστης που ξεκινάει από τα «Σημεία» και μένει εκεί, χωρίς να προχωράει παραπέρα.

Ως προς το ότι ο Ιησούς «εγίνωσκε πάντα» και δεν είχε ανάγκη να του πει κανείς το εσωτερικό φρόνημα των ανθρώπων έχουμε παράλληλα και στη ραββινική μυστική παράδοση. Ο Η. Odeberg παραθέτει ένα πολύ ενδιαφέρον παράλληλο περί του Metatron (κάποιας ουράνιας αγγελικής δύναμης με μεγάλη από τον Γιαχβέ εξουσία, σχετιζόμενης άλλοτε με κάποιο θεϊκό Ενώχ και άλλοτε με κάποια υπέρτατη αγγελική αρχή ή και με τα δύο αυτά, από μυθικές θεωρίες που περιέχει το Ταλ-

μούδ. Βλ. σχετικώς το λήμμα του Η. Odeberg στην Encyclopedia Judaica, Jerusalem, vol. II, σελ. 1443-46), από τον 3 Ενώχ: «Ο Άγιος, ευλογητός ας είναι, αποκάλυψε σ' εμένα (τον Metatron) εξ αρχής όλα τα βάθη του Τέλειου Νόμου· και όλες τις σκέψεις των καρδιών των όντων και όλα τα μυστικά του σύμπαντος και όλα τα μυστικά της Κτίσεως αποκαλύφθηκαν ενώπιόν μου με τον ίδιο τρόπο που αποκαλύπτονται προ του Δημιουργού... Πριν ο άνθρωπος σκεφθεί κρυφά, έβλεπα τη σκέψη του και πριν ο άνθρωπος πράξει κάτι εγώ το παρατηρούσα. Και δεν υπήρχε πράγμα υψηλά ούτε στα βάθη του κόσμου κρυμμένο από μένα. Ήξερα τι υπήρχε στη σκέψη ενός, πριν ακόμα το σκεφθεί και δεν υπήρχε πράγμα πάνω ή κάτω στο βυθό κρυμμένο από μένα» (ό.π. σελ. 45-46).

Περιττό είναι, επίσης, να σημειωθεί εδώ ότι παράλληλα των «Σημείων» του Ιησού δεν έχουμε μόνο στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές αλλά και στην ειδωλολατρική θρησκευτική φιλολογία, μάλιστα δε στη ραββινική πάμπολλα. Ιδιαίτερη αναφορά στο Ταλμούδ γίνεται για κάποιον Nicodemus Bengurion, σύγχρονο του Ιησού, Φαρισαίο θαυματοποιό, τον οποίο μερικοί ταυτίζουν με τον Νικόδημο της περικοπής μας.

Πρόκειται δηλ. στο Ιω. 2,23-25 περί γενικότερου υπαινιγμού στο πρόβλημα περί της αποκλειστικώς επί των «Σημείων» ερειδομένης πίστεως, που σχετίζεται με την όλη θεολογία του Δ' Ευαγγ. στο πρώτο μάλιστα μέρος του Ευαγγ. Ο Χρυσόστομος κάνει λόγο για πρόσκαιρη θερμότητα πίστεως και για ελλιπή κατάρτιση, ενώ ο Ωριγένης εύστοχα παρατηρεί: «εκ σημείων γαρ αλλ' ουκ εκ νοήσεως της του Θεού επεπιστεύκεισαν. Διό και ταχέως μεταπίπτειν ηδύναντο απατηθησόμενοι παρ' εαυτών ή παρ' ετέρων σοφιζομένων αυτούς μη άρα τα σημεία ουκ αληθώς ή ορθώς γέγονε» (βλ. Π. Τρεμπέλα, ό.π. σελ. 103). Εάν, πάντως, συγκρίνουμε τα γραφόμενα των στίχ. 24-25 προς παράλληλες απόψεις μομφής διατυπούμενες π.χ. στο 4,48 ή στο 6,26 κ.α, διαπιστώνουμε γενικότερη του Ιησού αντίθεση προς τη πίστη που στηρίζεται αποκλειστικά στα «Σημεία». Φαίνεται να συνδέει την πίστη αυτή με ιδιοτελείς του ανθρώπου επιδιώξεις διά της θρησκευτικής οδού. Έτσι εξηγείται γιατί υποτιμητικά μάλλον εκφράζεται για τους πιστεύσαντες εις αυτόν ένεκα των «Σημείων» στα Ιεροσόλυμα (8,31 εξ.). Ο Δ' Ευαγγε-

λιστής θέλει να τονίσει την αντιπάθεια του Ιησού προς τη στηριζόμενη σε «Σημεία» πίστη, καθώς και την όμοια αντιπάθεια της Εκκλησίας του. Φαίνεται ότι οι στίχ. 2,23-25 προετοιμάζουν τον αναγνώστη για τα περιπέτειες γέννησης του ανθρώπου στο κεφ. 3,1 εξ. ως προϋπόθεση για την αληθινή γνώση του Θεού: η αληθινή πίστη δεν στηρίζεται σε «Σημεία» αλλά κυρίως σε κάποιο θαύμα που γίνεται στο εσωτερικό του ανθρώπου, οδηγώντας τον προς ένα νέο πνευματικό προς τον Θεό προσανατολισμό. Ενώ τα «Σημεία» στην ιουδαϊκή παράδοση συνδέονται προς την εκπλήρωση διάφορων ελπίδων στη ζωή του λαού του Θεού κατά τους έσχατους χρόνους, ελπίδων που σχετίζονται είτε με την καταστροφή των εχθρών του Ισραήλ είτε με την απάλειψη όλων των δεινών που βασάνισαν τους ανθρώπους στην καθημερινή ζωή – αρρώστια, πείνα, καταπίεση και θάνατος... Ο Δ' Ευαγγελιστής όμως δεν έχει εμπιστοσύνη σε μια τέτοιου είδους πίστη. Παρά το γεγονός, μάλιστα, ότι στο πρώτο μέρος του Ευαγγ. του χρησιμοποιεί ολόκληρο κείμενο, την «Πηγή των Σημείων», μιλάει δηλ. όχι για ένα ή δύο αλλά για πολλά «Σημεία» του Ιησού, εκ των οποίων συζητεί τα επτά εξ αυτών, διά μακρών ενίοτε, αναθεωρεί την πηγή του στα διάφορα επεισόδια και τονίζει αμελητί ποια είναι η αληθινή πίστη σε σχέση με τα «Σημεία».

Η περίπτωση του Δ' Ευαγγ. είναι πράγματι ιδιαίτερος περίπλοκη. Διερωτάται κανείς: Ασφαλώς δεν απορρίπτει το κήρυγμα του ιουδαϊκού Μεσσιανισμού και Αποκαλυπτισμού περί «Σημείων» που αναμένεται να τελέσει ο προσδοκώμενος Μεσσίας. Ασφαλώς όχι, αφού και ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγ. τελεί «Σημεία». Αυτά όμως δεν σχετίζονται με εχθρούς του Ισραήλ και αντιπάλους των πιστών ούτε λειτουργούν *ad extra* αλλά *ad intra*, στο εσωτερικό των πιστευόντων τον Ιησού, επιβεβαιούμενα απλώς από τα εξωτερικά «Σημεία». Το θαύμα της πίστεως γίνεται μέσα στον άνθρωπο πριν αυτός δει εξωτερικά κάποιο θαυμαστό έργο, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά εικόνα του θαύματος που έχει ήδη γίνει μέσα του. Ούτε, επίσης, μπορεί στη συνάφεια αυτή να γίνει λόγος περί πολεμικής κατά των Συνοπτικών Ευαγγελιστών, των οποίων τα κείμενα κατακλύζονται από εσχατολογικά «Σημεία» του Μεσσία, κι αυτό για το λόγο που προαναφέρθηκε και επιπλέον γιατί ο Δ' Ευαγγελιστής, παρότι γνώριζε πολύ περισσότερα «Σημεία» του Ιησού, περιο-

ρίζεται σε ελάχιστα μιας παράδοσης περί «Σημείων» του Ιησού συγγενούς προς τη Συνοπτική. Άλλωστε, ο Δ' Ευαγγελιστής δεν αρνείται τα «έσχατα» με την έννοια της αλλαγής πάρα πολλών πραγμάτων μέσα στον κόσμο· απλώς, πιστεύει ότι η πραγματοποίηση των εσχάτων δεν είναι κάτι που αναμένεται να έλθει μόνο στο μέλλον, αφού πραγματοποιείται ήδη με τον ερχομό του Σωτήρος και η «βασιλεία» είναι κατά κάποιο τρόπο ήδη παρούσα, αφού ήλθε ο βασιλιάς. Απόμεινε ίσως στον Redactor και Τελικό Εκδότη του Δ' Ευαγγ. ο τονισμός στη συνάφεια αυτή της «μελλοντολογικής» εσχατολογίας της Συνοπτικής παράδοσης μάλλον με την έννοια του τονισμού πως η Βασιλεία αρχίζει με όλο το μεγαλείο της στο πρόσωπο και στο έργο του Ιησού και διά της πίστεως προς αυτόν· δεν μπορούμε όμως να ανιχνεύσουμε αναλυτικά πώς η «πραγματοποιηθείσα» Ιωάννεια εσχατολογία ολοκληρώνεται στο τέλος μέσα στη Βασιλεία του Θεού.

Στην περίπτωση του Νικοδήμου φαίνεται ότι τα «Σημεία» τράβηξαν την προσοχή του προς τον Ιησού. Ήταν «Φαρισαίος» δηλ. οπαδός θρησκευτικής οργάνωσης που πίστευε πολύ στα εσχατολογικά «Σημεία»· ήταν επίσης «άρχων των Ιουδαίων», μέλος δηλ. του ιουδαϊκού Βουλευτηρίου, που με την ανοχή και υπόδειξη των Ρωμαίων διηύθυνε τα εσωτερικά ζητήματα της χώρας – ήταν δηλ. ο Νικόδημος «βουλευτής» (Μκ. 15,43 και Λκ. 23,50). Αυτά τα συστατικά δεν είναι εις βάρος του ανθρώπου αυτού. Ούτε το ότι έρχεται προς τον Ιησού «νυκτός» γίνεται προφανώς «διά να αποφύγει τα σχόλια και την δυσμένειαν των συναδέλφων του» (όπως σημειώνει ο Τρεμπέλας, ό.π. σελ. 105). Κατά το Ταλμούδ, η μελέτη του Νόμου μετά τη δύση του ηλίου συνιστάται ως ιδιότητα ζηλωτών για τα θεία πράγματα και το νόμο του Θεού, αναφέρονται μάλιστα θεολογικές συζητήσεις μεταξύ των ραββίνων μέχρι πρωινής αλεκτοροφωνίας. Οι νυκτερινές θρησκευτικές συζητήσεις, στην ιουδαϊκή παράδοση, δηλώνουν ζήλο για το Νόμο του Θεού. Δεν μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε γιατί ο Νικόδημος ήλθε «νυκτός» προς τον Ιησού. Περίεργος φαίνεται ο τρόπος που συνδέει την ιδιότητα του Ιησού ως θείου «διδασκάλου» προς τα «Σημεία» που τελεί.

Ίσως δεν μπορούμε να τον κατατάξουμε μεταξύ των «πιστευσάντων», κατά τους στίχ. 2,23-25, έναντι της πίστεως των οποίων ο Ιη-

σούς δηλώνει σαφή δυσπιστία και δυσφορία. Κι όμως η συνάφεια των εν 3,1 εξ. περί Νικοδήμου υποδηλώνει κάτι παρόμοιο, παρά το γεγονός ότι στο Δ' Ευαγγ. ο Νικόδημος (7,50-52) παρεμβαίνει στη Βουλή των Εβραίων υπέρ του Ιησού και μαζί με τον από Αριμαθαίας Ιωσήφ φροντίζει για την αρμόζουσα μετά το θάνατό του κατά τα ιουδαϊκά έθιμα ταφή του (19,39 εξ.), με τον τρόπο αυτό εκτιθέμενος ως εν κρυπτώ μαθητής του. Έχει παραταύτα δίκιο και ο Χρυσόστομος, όταν σημειώνει ότι διέκειτο προς τον Ιησού ευμενώς, όχι όμως «ως εχρήν, ουδέ μετά διανοίας της προσηκούσης, αλλ' έτι υπό της ιουδαϊκής κατείχετο ασθeneίας». Και ο Ζιγαβηνός: «Επει προφήτην αυτόν ώετο, ακολουθώς υπελάμβανεν ότι ουκ εξ οικείας δυνάμεως ταύτα ποιεί, αλλ' εκ της του Θεού». Ο Θεόδωρος Μοψουεστίας ορθά παρατηρεί: «Αν πιστέψεις πως μ' έστειλε ο Θεός, αν τα θαύματά μου τα πιστέψεις, η δική μας τοποθέτηση απαιτεί άλλο τρόπο ζωής και μια νέα γέννηση». Η διατύπωση του κειμένου περί του Ιησού ως «διδασκάλου» επί τη βάσει των «σημείων» δεν κάνει καθόλου σαφή την εικόνα του Νικοδήμου περί του Ιησού ως διδασκάλου. Αυτό το βλέπουμε καθαρά στη συζήτησή του με τον Ιησού που ακολουθεί. Δεν χρειάζεται να πούμε τίποτε για το ελληνικό όνομα του Νικοδήμου, αφού τα ελληνικά ονόματα προ πολλού ήσαν κοινά στην Παλαιστίνη, ιδίως μέσα στην ιουδαϊκή αριστοκρατία.

Η απάντηση του Ιησού στα λόγια του Νικοδήμου εμφανίζεται μάλλον απότομα διατυπούμενη. Με αυτά που ο Νικόδημος είτε δεν σημαίνει ότι γνώρισε και ενστερνίσθηκε τη βασιλεία του Θεού που φέρνει ο από Θεού διδάσκαλος Ιησούς, γιατί αυτή δεν σχετίζεται άμεσα με οποιαδήποτε «σημεία», αφού έρχεται «άνωθεν». Όπως γράφει ο Bultmann επί του προκειμένου (ό.π. σελ. 141): «αν θέλει ο Νικόδημος να χαρεί ένα θαύμα, όλη η ύπαρξή του, από την αφετηρία της, πρέπει να γίνει αυτή πρώτα ένα θαύμα, μια ύπαρξη του άλλου κόσμου». Περί του «άνωθεν», όπως σημειώνει ο Χρυσόστομος, άλλοι το ερμηνεύουν «εκ του ουρανού» και άλλοι «εξ αρχής». Ο Τρεμπέλας ορθώς δέχεται την έννοια «από τον ουρανόν», γιατί αυτή είναι σύμφωνη προς όσα ακολουθούν. Είναι σαν να του λέει πως δεν κατάλαβε ούτε τη διδασκαλία του Ιησού ούτε την έννοια των «σημείων», αφού δεν υπήρχε η βασική προϋπόθεση ορθής εκτίμησης και για τα δύο.

Το «αμήν αμήν λέγω σου» δηλώνει τη σοβαρότητα της απόφασης που ακολουθεί. Η πίστη στα «σημεία» δεν αρκεί για να βρει ο άνθρωπος την πόρτα που εισάγει στη βασιλεία του Θεού ή που τον αξιώνει να δει τη βασιλεία του Θεού, μετέχοντας δηλ. σ' αυτήν· χρειάζεται να γίνει κανείς άλλος άνθρωπος, να ξαναγεννηθεί, αυτή τη φορά από πνευματικές δυνάμεις, «άνωθεν», από όπου ήλθε στον κόσμο ο Σωτήρας. Κατά τη Συνοπτική παράδοση, ο δρόμος προς τη μετάνοια και τη σωτηρία είναι το να γίνουμε «ως τα παιδιά» (βλ. Μτ. 18,2 και ποικίλα πρλ.), να αποδεχθούμε ενδεχομένως τους κανόνες του ιουδαϊκού ταξικού κοινωνικού παιχνιδιού, όπου τα παιδιά είναι η έσχατη κοινωνική τάξη· η Εκκλησία δηλαδή, στο σύνολό της, πρέπει να μεταμορφωθεί σε «παιδιά» που διακρίνονται για την ανυστεροβουλία τους και για τη μη άσκηση εξουσίας των μεν επί των δε. Στο κεφ. 3 του Ιωάννη η θεολογική έμφαση ορμάται από άλλες προϋποθέσεις και θεραπεύει άλλους θεολογικούς σκοπούς του Δ' Ευαγγ. Η σωτηρία για τον Δ' Ευαγγελιστή είναι δυνατή μόνο μετά μια νέα γέννηση (πνευματική) του ανθρώπου από τον ίδιο τον Θεό. Για να γίνει η Ιωάννεια αυτή θέση πλήρως κατανοητή ο αναγνώστης παραπέμπεται, για να αποκτήσει σαφήνεια επ' αυτού, στην Α' Επιστολή Ιωάννη 3,9 εξ.: «ο γεγεννημένος εκ του Θεού αμαρτίαν ου ποιεί, ότι σπέρμα αυτού εν αυτό μένει και ου δύναται αμαρτάνειν, ότι εκ του Θεού γεγέννηται». Πρόκειται περί (νέας) θεϊκής πνευματικής γέννας και απαιτείται ριζική και καθολική μεταβολή του ανθρώπου – κάτι που ξεπερνάει πολύ τη μετάνοια. Αν ο άνθρωπος δεν νικήσει το φόβο για το θάνατο, δεν ξεπεράσει την πλάνη, το ψεύδος και την αμαρτία, δεν μπορεί να δει τη βασιλεία του Θεού. Κι αυτά είναι δυνατά όχι μόνο με τη μετάνοια του ανθρώπου· κατά το Δ' Ευαγγ. απαιτείται, επίσης, νέα εκ Θεού γέννηση και δημιουργία. Άλλωστε, όλη η χριστολογία του Δ' Ευαγγ. είναι σ' αυτήν την προοπτική προσαρμοσμένη: ο Ιησούς είναι ουράνιο θείο ον που ήλθε στον κόσμο γι' αυτόν ακριβώς το σκοπό. Πρόκειται, προφανώς, για έκτακτη εσχατολογική ενέργεια του Θεού με σκοπό τη σωτηρία όσων τέκνων του Θεού ανταποκριθούν και επωφεληθούν αυτής της ευκαιρίας. Ας μη λησμονούμε πως κατά την εποχή του Δ' Ευαγγελιστή η σύνδεση της νέας ζωής με την νέα άνωθεν γέννηση ήταν ευρύτατα διαδεδομένη στον Ελληνιστικό κόσμο (Μυστηρια-

κές Θρησκείες, Φιλοσοφικός Μυστικισμός, κτλ.). Ο Δ' Ευαγγελιστής είναι αντιπρόσωπος αυτής της θεολογικής άποψης μέσα σε όλη την υπόλοιπη Κ.Δ. Η ανάγκη νέας δημιουργίας ή γέννησης απαιτεί την κάθοδο θείου Σωτήρα εξ ουρανού, αναγέννηση πνευματική του ανθρώπου διά της πίστεως στην αγάπη του Θεού και στην αποστολή του Σωτήρα εκ των ουρανών. Ο όρος «ιδείν την βασιλείαν του Θεού» (βλ. και 18, 38) ως τρέχουσα έκφραση, δήλωνε τη συμμετοχή στη σωτηρία αντίστοιχα με το «εισελθείν εις την βασιλείαν» ή με τη βίωση της βασιλείας του Θεού. Έτσι όπως είναι βουλιαγμένος στην αδυναμία ο άνθρωπος δεν μπορεί να βιώσει τη σωτηρία, να κοινωνήσει με τη σφαίρα του Θεού. Μια τόσο αρνητική απάντηση προκαλεί στον Ιουδαίο Νικόδημο απορίες και ερωτήματα. Αντιλαμβάνεται πως η απαίτηση του Ιησού είναι για κάτι πολύ ριζικό και δύσκολο, όσο είναι π.χ. να μπει ξανά στην κοιλιά της μάνας του και να ξαναγεννηθεί για δεύτερη φορά. Τα προτεινόμενα από τον Ιησού δεν είναι απλώς δύσκολα είναι αδύνατα. Ο Νικόδημος περίμενε μάλλον μια πρωτότυπη πρόταση για την ηθική και πνευματική βελτίωση του ανθρώπου· αντ' αυτής ακούει για θεολογική-υπερβατική, την οποία αδυνατεί να παρακολουθήσει. Τέτοιες λύσεις καθιστούν «το ιδείν την βασιλείαν του Θεού» κάτι ονειρικό. Είναι πολύ επιτυχείς επί του προκειμένου οι εξής παρατηρήσεις του Θεόδωρου Μοψουεστίας: «Η περί ης πρόκειται νέα γέννηση σημαίνει γι' αυτόν ανάσταση (του ανθρώπου) με τη δύναμη του Πνεύματος, κι αυτό το νέο που γεννιέται μοιάζει στη φύση μ' αυτόν που το γεννάει». Και κάτι άλλο επίσης: «τίποτα δεν μπορεί να αντισταθεί στην αποτελεσματικότητα του Πνεύματος, παρότι δεν καταλαβαίνει κανείς με ποιο τρόπο διαχετεύεται η ενέργειά του. Αν και έχει «φωνή» που «ακούγεται», κατά τις Πράξεις 2,2, είναι «ήχος ώσπερ φερομένης πνοής βιαίας...» (Bouquet, *Textes Choisis...* σελ. 59).

Για να προχωρήσει η συζήτηση παραπέρα, ο Νικόδημος προβάλλει προς τη θεολογική αυτή άποψη το ερώτημα: πώς νοείται αυτή η νέα γέννηση για έναν ηλικιωμένο άνθρωπο όπως αυτός; Η ερώτηση θέλει απλώς να δείξει τη δυσχέρεια της κατανόησης αυτής της νέας θεολογικής άποψης. Στο στίχ. 5 ο Ιησούς επαναλαμβάνει την ίδια άποψη με μια άλλη ορολογία: Η νέα γέννηση επιτυγχάνεται «εξ ύδατος και πνεύμα-

τος»· αλλοιώτικα δεν εισέρχεται κανείς στη βασιλεία του Θεού. Επειδή όμως ο Ιησούς δεν μπορούσε να συζητάει με τον Νικόδημο περί βαπτισματος («εξ ύδατος και πνεύματος»), αφού το βάπτισμα συνδέεται με το έργο και τη δράση της Εκκλησίας, πρέπει ίσως να δεχθούμε ως μεταγενέστερη παρεμβολή στο κείμενο τα περί ύδατος κ.τ.λ. Άλλωστε, ο στίχ. 6 υποστηρίζει την άποψη αυτή. Δέχεται διαλεκτική αντίθεση μεταξύ σαρκός και πνεύματος, του γεγεννημένου εκ της σαρκός και του γεγεννημένου εκ του πνεύματος· ο ένας είναι σαρξ, ο άλλος όμως είναι πνεύμα.

Τα περί «ύδατος» στο στόμα του Ιησού δεν μπορούν επίσης να σχετίζονται ούτε με το βάπτισμα του Βαπτιστή όπως και με το εκκλησιαστικό βάπτισμα. Είναι άλλο θέμα το ότι η Εκκλησία συνέδεσε το ύδωρ και το πνεύμα. Αρχικά, το βάπτισμα ήταν μόνο πνευματικό, κάτι που έμοιαζε με την «Πεντηκοστή» στις Πράξεις των Αποστόλων κεφ. 2. Κάποιοι συνάδελφοι, σε επίρρωση του «ύδατος», επικαλέσθηκαν και τη μυστική ραββινική παράδοση, όπου η παρουσία του ύδατος δικαιώνεται ως σύμβολο της αφήγησης περί Δημιουργίας του κόσμου και της δημιουργικής δύναμης του ύδατος, ενώ «πνεύμα Θεού» επεφέρετο επάνω του ύδατος (Γεν. 1,1). Τότε το χωρίο (Ιω. 3,5) στη σύνθετη μορφή σημαίνει: όπως, κατά τη Γεν. κεφ. 1, το Πνεύμα που επεφέρετο υπεράνω του ύδατος με το λόγο του δημιούργησε τα πάντα, έτσι η «νέα γέννηση» του ανθρώπου απαιτεί μια παρόμοια «νέα δημιουργία». Όπως ήταν αναγκαίο να γίνει έτσι η αρχική Δημιουργία, γίνεται και η νέα δημιουργία και αναγέννηση του ανθρώπου. Περιττό να πω ότι παλαιοί εξηγητές, όπως και νεότεροι, δέχονται ότι το «εξ ύδατος και πνεύματος» ίσως ελέχθη προφητικά από τον Ιησού. Ότι κυρίως εντυπωσιάζει είναι η πνευματοκρατία που φέρνει ο Δ' Ευαγγελιστής στο κέντρο της θρησκευτικής ζωής, αναβιώνοντας έτσι την προφητεία της Π.Δ., η οποία από τον 4<sup>ο</sup> αι. π.χ. είχε περιέλθει σε μαρasmus και τη θέση της κατέλαβε η Αποκαλυπτική, κατά την οποία το Πνεύμα του Θεού θα επανεμφανιζόταν, αλλά μόνο μέσα στο Νέο Αιώνα. Ο Δ' Ευαγγελιστής δέχεται πως αυτός ο Αιώνας ήλθε μαζί με τον εξ ουρανού σωτήρα, τον Ιησού Χριστό. Η παρουσία του αποκαλύπτεται από τα αποτελέσματά της. Δεν

είναι παράξενο ότι η ύπαρξη ανθρώπων του πνεύματος αποτελεί αίγισμα για τους ανθρώπους της σαρκός.

Γιατί όμως αυτό, δηλ. η εκ πνεύματος θείου νέα γέννηση του ανθρώπου, δεν μπορεί να γίνει με δικές μας ανθρώπινες δυνάμεις εδώ κάτω, αλλά πρέπει η αναγέννησή μας να γίνει με μια νέα θεία επέμβαση άνωθεν; Όπως ο Θεός κάποτε επενέβη για τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, το ίδιο απαιτείται, κατά τον Δ' Ευαγγελιστή, για την αναγέννησή του. Ο Ιωάννης έχει, φαίνεται, θεολογικώς αποδεχθεί το φιλοσοφικο-θεολογικό σχήμα της Ελληνιστικής εποχής του, κατά το οποίο είναι τόση η φθορά του κόσμου και του ανθρώπου, ώστε η όποια συμμετοχή τους στη σωτηρία να πιστεύεται ως παράγων προς ματαίωση της· η σωτηρία μπορεί να έλθει μόνο εκ των άνω, με την αποστολή ενός ουράνιου σωτήρα, με μια νέα δημιουργία.

Ο Ιωάννης συνδέει την άποψη αυτή αφενός με τη θρησκεία της Π.Δ. και αφετέρου με τη χριστολογική και εσχατολογική διδασκαλία της Εκκλησίας περί σωτηρίας διά του Χριστού. Ο Νικόδημος εδώ αντιπροσωπεύει τη νομικιστική φαρισαϊκή άποψη περί σωτηρίας· προφανώς, δυσκολεύεται να αντιληφθεί τόσο μεγάλη διαλεκτική αντίθεση μεταξύ του ουράνιου κόσμου και του δικού μας. Η αληθινή όμως θρησκεία είναι μια νέα έκχυση του θείου Πνεύματος μέσα στον άνθρωπο και εκδηλώνεται με πράξεις ελευθερίας και χάριτος που δεν μπορούν να γεννήσουν οι ανθρώπινες δυνατότητες. Πρόκειται για ένα μυστήριο, αφού η θαυματουργική ενέργεια του Πνεύματος δεν καθορίζεται από κάποιο δικό μας νόμο. Στο στίχ. 8 ο Ιησούς επιχειρεί με μια εικόνα να δείξει τη μυστηριώδη ενέργεια του Πνεύματος στον αναγεννημένο άνθρωπο: Ο άνεμος φυσάει προς όποια κατεύθυνση θέλει· ακούς τη βοή του αλλά δεν ξέρεις την πηγή της προέλευσής του ούτε γιατί πάει εκεί που πάει. Αυτό συμβαίνει και με τον αναγεννημένο από το πνεύμα και την πνευματική του ενέργεια· είναι μυστήριο που ούτε την αρχή του μπορείς να αναδιφήσεις ούτε το τέλος. Ο Θεός δεν ανέλαβε τη δέσμευση ούτε κάνει σε κανένα την τιμή να αποκαλύψει τους τρόπους που το πνεύμα του ενεργεί εν Χριστώ. Πρόκειται για μυστηριώδη ελεύθερη ενέργεια του Θεού και ο άνθρωπος δέχεται επάνω του το βάρος της ενέργειας αυτής, όπως δέχεται επάνω του τη βαρύτητα της θείας αγάπης.

Έτσι είναι φυσικό ότι ένας χριστιανός δεν μπορεί να εξηγήσει ούτε μέρος αυτής της εμπειρίας σε κάποιον άλλον: το πόθεν έρχεται και πού πηγαίνει.

Σημειώσαμε ήδη ότι ο Ιωάννης, στην περίπτωση που μας απασχολεί, συνδέει τον Θεό σωτήρα της Βίβλου προς τις εντός του συγχρόνου του ελληνιστικού κόσμου κρατούσες απαισιόδοξες απόψεις για τη δυνατότητα του ανθρώπου προς ανταπόκριση στην προσφορά του Θεού να του δώσει το Πνεύμα. Είχε χαθεί εντελώς η εμπιστοσύνη προς κάποιες ανθρώπινες δυνατότητες. Όλες οι Μυστηριακές Θρησκείες της εποχής του κατά Ιωάννην είχαν ως κέντρο τη διδασκαλία περί αναγέννησης του ανθρώπου. Ό,τι όμως κέρδιζε ο άνθρωπος απ' αυτή τη νέα γέννηση είχε ως στόχο την αθανασία, η οποία με τη νέα γέννηση στους πολλούς είναι δυνατόν να παρέχονταν μαγικά, υπήρχαν όμως και οι λίγοι για τους οποίους είναι βέβαιο ότι η παροχή υπερέβαινε το μαγικό και γινόταν βίωμα μύησης στην αθανασία του Θεού. Όποιος διαβάσει το «Χρυσό Γάιδαρο» του Απουλήιου, στο τελευταίο κεφ. του βιβλίου, εκεί όπου η τραγική ανθρώπινη πια αυτή μορφή μυείται στα μυστήρια του Όσιρι στην Κόρινθο, εκεί η διαδικασία της αναγέννησης δεν σταματάει στο μαγικό· πάει παραπέρα.

Για τα Ερμητικά κείμενα και μάλιστα για το «Περί Παλιγγενεσίας» σημειώθηκαν αρκετά στην Εισαγωγή του βιβλίου και προηγουμένως. Εδώ πρέπει να υπομνήσουμε ότι το έργο αυτό εκθέτει κάποια παράλληλη προς το Δ' Ευαγγ. και την Α' Ιωάννεια επιστολή διδασκαλία ως προς την ανάγκη της νέας γέννησης. Θα ήταν όμως σοβαρό λάθος να μη σημειωθεί μια πολύ ενδιαφέρουσα διαφορά των Ιωάννειας έργων προς τα ελληνιστικά περί αναγεννήσεως. Τα τελευταία οδηγούν ή επιτυγχάνουν απευθείας αφομοίωση με τη θεότητα. Αυτό συμβαίνει με τις Μυστηριακές Θρησκείες και με τα Ερμητικά, όχι όμως με τα Ιωάννεια έργα, που πάντοτε διατηρούν την απόσταση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, όσο κι αν ο πρώτος ομοιάσει στον Θεό.

Ο αναγεννώμενος δεν απορροφάται κατά τον Ιωάννη από τη θεότητα, όπως στο λαϊκό πλατωνισμό των Ελληνιστικών χρόνων. Στην Ωδή Σολομώντος 21 π.χ., η οποία ίσως έχει σχέση με το Βάπτισμα, όπως σημειώνει ο αείμνηστος Βασίλειος Τσάκωνας (ό.π. 106-107), η ψυ-

χή του χριστιανού κτάται νέο σώμα «απαλλαγμένο από θλίψη, οδύνη και πόνους». «Και κατ' εξοχήν βοηθός εις εμέ ήτο η βουλή του Κυρίου (αυτή δηλ. τον κατεύθυνε πια) και η κοινωνία Του εν αφθαρσία. Και υψώθη εν τω φώς... και ήγγισα Αυτώ... και η αγαλλίασις του Κυρίου ηύξανεν εν τω προσώπω μου...». Αφομοίωση όμως προς τη θεότητα δεν βρίσκουμε ούτε σ' αυτόν τον ελληνίζοντα χριστιανό συγγραφέα. Με την ίδια έννοια και στην Ωδή 15 σημειώνει: «Ενεδύθη αφθαρσίαν διά του ονόματός Του και απεξεδύθη φθοράν διά της χάριτός Του... ο θάνατος κατηργήθη ενώπιόν μου και ο Άδης εξηφανίσθη διά του λόγου μου...». «Και ο Κύριος ανεκαίνησέ με εν τω ιματισμώ Του και κατέλαβέ με διά του φωτός του και εξ ύψους έδωκέ μοι ανάπαυσιν εν αφθαρσία».

Επίσης, πρέπει να σημειωθεί ότι η αναγέννηση και στον Ελληνιστικό κόσμο (Μυστήρια, Θρησκ. Φιλοσοφία, Γνωστικισμός) έχει ηθικές συνέπειες· αλλά στον Ιωάννη και στο χριστιανισμό γενικά η αναγέννηση του ανθρώπου από το πνεύμα του Θεού έχει τεράστια ηθική σημασία για τον άνθρωπο. Υπενθυμίζω ένα-δυο σχετικά χωρία: «Αγιασον αυτούς εν τη αληθεία, ο λόγος ο σος αλήθειά εστιν... Και υπέρ αυτών εγώ αγιάζω εμαυτόν, ίνα ώσιν και αυτοί ηγιασμένοι εν αληθεία» (17,17-19): «Ο έχων τας εντολάς μου και τηρών αυτάς εκείνος εστιν ο αγαπών με... και εμφανίσω αυτό εμαυτόν» (14,15-21). «Ει ουν εγώ ένιψα υμών τους πόδας ο κύριος και ο διδάσκαλος και υμείς οφείλετε αλλήλων νίπτειν τους πόδας· υπόδειγμα γαρ έδωκα υμίν...» (13,15). «Εντολήν καινήν... ίνα αγαπάτε αλλήλους, καθώς ηγάπησα υμάς ίνα και υμείς αγαπάτε αλλήλους (13,34· 15,12· 17). Κι αν ακόμα ο Ιωάννης στα χωρία της παραγράφου αυτής αναφέρεται όχι περί αγάπης προς όλους αλλά κυρίως προς τα μέλη της χριστιανικής Ιωάννειας κοινότητας, είναι πολύ φανερό η έμφαση στο ηθικό στοιχείο, κάτι που υπάρχει μεν, αλλά πολύ άτονο, στα καθαρώς ελληνιστικά-θρησκευτικά παράλληλα φαινόμενα.

Από τα παραπάνω περί αναγεννήσεως υπό την επίδραση του ελληνιστικού πνεύματος καταλαβαίνουμε όλοι το πρόβλημα που μια διάφορη διδασκαλία του Δ' Ευαγγ. περί αναγέννησης είχε στις περιπτώσεις του Νικοδήμου, των Φαρισαίων και του Ιουδαϊσμού εν γένει. Γι' αυτό δεν εκπλήσσεται κανείς από την ερώτηση του Νικοδήμου στο στίχ. 9:

«πώς δύναται ταύτα γενέσθαι;», γιατί σ' αυτόν παρουσιάζονται όχι μόνο ως ξένα αλλά και ως αδύνατα να συμβούν. Πώς είναι δυνατό ο Θεός να προβαίνει σε νέα δημιουργία του ανθρώπου με την παρέμβαση Σωτήρα; Μήπως επειδή απέτυχε η πρώτη δημιουργία; Σε μια τέτοια περίπτωση εκμηδενίζεται ο ρόλος του Ιουδαϊσμού ως θρησκείας. Γι' αυτά τα λεγόμενα είναι ακατανόητα από τον Νικόδημο.

Το άρθρο στο «ο διδάσκαλος του Ισραήλ» είναι γλωσσική ιδιομορφία του συγγραφέα και δεν δηλώνει κάποια ιδιαίτερη ιδιότητα του Νικοδήμου. Ό,τι λέει ο Ιησούς στο στίχ. 10 αποσκοπεί μόνο να δείξει γενικά ότι η σύγχρονή του ιουδαϊκή θρησκεία δεν βοηθάει προς τη δική του κατεύθυνση περί του πώς επιτυγχάνεται η σωτηρία.

Κατά τον Ιησού του κατά Ιωάννην, χωρίς αποδοχή των δικών του προϋποθέσεων, οι Ιουδαίοι Διδάσκαλοι δεν μπορούν να λύσουν το πρόβλημα των Ιουδαίων συμπατριωτών ή το δικό τους. Ο Θεός κατά το Δ' Ευαγγ. είναι η πραγματοποίηση του αλόγου, του παραδόξου και του αδυνάτου για τον άνθρωπο. Πρόκειται, από δω και κάτω στο κείμενο περί Midrash, σχολίων, του ίδιου του Ευαγγελιστή. Όταν ο Δ' Ευαγγελιστής γράφει, «ο οίδαμεν λαλούμεν και ο εωράκαμεν μαρτυρούμεν», εκφράζει την εμπειρία της Εκκλησίας του που προσπαθεί να συνδέσει την ατομική εσωτερική ενόραση με την παράδοση της Εκκλησίας αλλά και με το πνευματικό περιβάλλον της εποχής. Το ότι ο ιουδαϊσμός δεν δέχεται αυτή τη μαρτυρία της Εκκλησίας του Δ' Ευαγγ. πρέπει να θεωρηθεί ως φυσική συνέπεια της πλήρους ρήξης μεταξύ Εκκλησίας και Συναγωγής μετά το 80 μ.Χ. Από το στίχ. 12 και εξής ο Ιησούς και ο Νικόδημος, ως κύρια πρόσωπα του δράματος, αποσύρονται από τη σκηνή και ο αφηγητής στη συνέχεια μιλάει απευθείας στον αναγνώστη.

Στο στίχ. 11 είναι σαν να μας μιλάει όλη η χριστιανική κοινότητα, αφού αλλάζει το πρόσωπο που μιλάει και καθεξής είναι η εμπειρία της Εκκλησίας που εκφράζεται. Σίγουρα τα περί νέας γέννησης ως απαίτησης εισόδου στη Βασιλεία δεν είναι θέμα περαιτέρω μελέτης της Βίβλου. Κατά το στίχ. 11 είναι ζήτημα εμπειρίας της χριστιανικής κοινότητας, της οποίας «η μαρτυρία», που αρνείται ο Ιουδαϊσμός, είναι η κάθοδος του Ιησού εκ των ουρανών γι' αυτόν ακριβώς το σκοπό, να φέρει



δηλαδή τη δυνατότητα της σωτηρίας στον άνθρωπο διά της αναγεννήσεως.

Οι στίχ. 12-13 είναι δυσερμήνευτοι, καθώς είναι σαφής η αναφορά του συγγραφέα σε βαθιά μυστηριώδη γεγονότα χρησιμοποιώντας την αρμόζουσα αντίστοιχη μυστηριώδη γλώσσα. Τι χαρακτηρίζονται ως «επίγεια» και τι ως «επουράνια»; Ως «επίγεια» χαρακτηρίζονται μάλλον αυτά που διατυπώθηκαν στους στίχ. 3-8 περί νέας γέννησης ως προϋπόθεσης του «ιδείν την Βασιλείαν». Ως «επουράνια» θεωρούνται οι αναγκαίες προϋποθέσεις για την πραγματοποίηση του παραπάνω, δηλ. της αναγέννησης, κι αυτές είναι η Ενσάρκωση και η Σταύρωση του θείου Λόγου ως απαραίτητου προηγούμενου της όποιας αναγεννητικής αλλαγής. Και η πατερική ερμηνεία περί επίγειων και επουράνιων είναι σύμφωνη (Ωριγένη, Χρυσόστομος, κ.ά.). Ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «εάν η αναγέννησις του ανθρώπου είναι μυστήριο, οποίον μυστήριο είναι η ενανθρώπησις του Υιού του Θεού!» (σελ. 113). Ο σύνδεσμος «και» του στίχ. 14 δηλώνει είτε μια από τις ουράνιες αλήθειες, είτε προσθέτει στην ενσάρκωση και δεύτερο μυστήριο, τη Σταύρωση.

Ενδιαφέρουν ορισμένα διάσπαρτα παράλληλα που βρίσκουμε στη βιβλιογραφία. Ο Ιππόλυτος (*Ελεγχος...* 8,39-44) γράφει πως οι Ναασσηνοί ξεχώριζαν τα μικρά μυστήρια από τα μεγάλα και επουράνια. Τα πρώτα αφορούσαν τη σαρκική γένεση, τα άλλα την πνευματική. Λένε οι Περάτες (V 16,1): «μόνοι δε... ημείς οι την ανάγκην της γενέσεως εγνωκότες και τας οδούς δι' ων εισελήλυθεν ο άνθρωπος εις τον κόσμον, ακριβώς δεδιδασμένοι διελθείν και περάσαι την φθοράν μόνοι δυνάμεθα». Κι ο Φίλωνας γι' αυτούς που στη «διάνοια» βλέπουν το αγαθό παρατηρεί: (Νόμων Ιερών, Αλληγορία III 168) «τούτοις συμβέβηκε μη τοις γήϊνοις αλλά τοις επουρανόις τρέφεσθαι». Τα περί Metatron ως «απαρχής» έχοντος τη γνώση λόγω της σχέσης του με τη Σοφία, «εκ τούτου του κόσμου» και «ουκ εκ τούτου του κόσμου» βρίσκονται κάπως μακριά από το κείμενό μας και τα άλλα παράλληλα. Βέβαια, ο H. Odeberg (*The Fourth Gospel*, σελ. 47 εξ.) παραθέτει παράλληλα και από τα Μανδαϊκά κείμενα, που δεν χρησιμοποιούμε εδώ, όχι γιατί δεν είναι σχετικά, αλλά λόγω χρονολογικής απόστασης της συγγραφής των Μανδαϊκών πηγών.

Και σ' αυτό το σημείο ο Ιωάννης ελληνίζει αρκετά, γιατί αυτό που καταλαβαίνει ο αναγνώστης που ξέρει καλά την εποχή της συγγραφής του Ευαγγ. είναι ότι χωρίς μεσάζοντα δεν θεωρούνταν δυνατή η σωτηρία. Δεν πρόκειται εδώ για την αποστολή του Μεσσία της Π.Δ. απλώς: εδώ πρόκειται για κάθοδο στη γη ουράνιου όντος, που δεν ανέβηκε στον ουρανό από τη γη, αλλά είναι ουράνιο εκ γένεσης, το οποίο καθιστά δυνατή όχι την αλλαγή του κόσμου αλλά την ουσία της ύπαρξης του κάθε ανθρώπου που θα πιστέψει σ' αυτή την απόστολή. Έτσι ο άνθρωπος θα καταστεί ικανός να δει τη βασιλεία του Θεού. Πρόκειται περί μιας νέας γέφυρας, περί στοιχείου που εμπλέκεται στον ιστό της σκέψης του Δ' Ευαγγελιστή με άλλα παραδοσιακά χριστιανικά και ιουδαϊκά στοιχεία. Είναι όμως άλλη η προέλευση των μεν και άλλη των δε. Στη συνάφεια που τα έχουμε εδώ, ο «ουράνιος άνθρωπος» είναι ο «Υιός του ανθρώπου», ο εκ του ουρανού καταβάς, είναι μια βιβλική μορφή σε νέα ερμηνεία από τον Ιωάννη.

Ο στίχ. 13 δεν δείχνει άγνοια από τον Ιησού του ισχυρισμού κάποιων Αποκαλυπτικών συγγραφέων πως ανέβηκαν στους ουραμούς (όπως ο Ενώχ). Το «ουδείς αναβέβηκεν...» φανερώνει πολεμική από τον Ιησού τέτοιων αντιλήψεων, ενώ σαφώς υιοθετεί τον «Υιόν του Ανθρώπου» του Δανιήλ, ταυτίζοντάς τον με το πρόσωπό του σε μια νέα ερμηνεία.

Ο στίχ. 14 εξ. φανερώνει πως δεν επαρκούσε για το σκοπό της Αναγέννησης η κάθοδος από τα επουράνια και η ενσάρκωση του θείου Λόγου στα επίγεια. Στη διαδικασία της σωτηρίας προβλέπεται η «ύψωση» του Υιού του Ανθρώπου και μ' αυτήν νοείται η σταύρωση του Σωτήρος αλλά και η μετά ταύτα ύψωσή του στα δεξιά του Πατέρα. Αυτή η ενσάρκωση του θείου Λόγου, η Σταύρωσή του και η επάνοδός του στους κόλπους του Πατρός εν ουρανόις, είναι η απαραίτητη διαδικασία, ώστε όσοι πιστεύσουν στον Ιησού να μπορούν να δουν τη βασιλεία του Θεού σε όλο της το εύρος. Περιττό να σημειωθεί πως όλη η έμφαση εδώ τίθεται αλλού όχι εκεί που είναι στη Συνοπτική Παράδοση, δηλ. μόνο στη Δευτέρα Παρουσία, την Κρίση του κόσμου και την Εσχατολογική εγκατάσταση της Βασιλείας του Θεού. Στον Ιωάννη δεν μπο-

ρούμε να αρνηθούμε την επίδραση μιας γνωστικίζουσας σωτηριολογίας με την έννοια ότι η Βασιλεία του Θεού εντός ημών άρχεται από τώρα.

Και οι Συνοπτικοί συγγραφείς και ο Παύλος γνωρίζουν τη δόξα και το μεγαλείο του Ιησού κοντά στον Πατέρα. Στο Δ' Ευαγγ. όμως η δόξα του Ιησού γενικώς προδιορίζει τόσο διεξοδικά και καθοριστικά την όλη παρουσίασή του, την όλη εικόνα του, έτσι ώστε η ιστορία του Πάθους του Ιησού να εμφανίζεται κάπως προβληματική, σαν ένα προβληματικό υστερόγραφο, που όμως δεν μπορούσε να αγνοηθεί. Η λύση που επιχειρείται επί του προκειμένου είναι η έξαρση των χαρακτηριστικών της νίκης του Ιησού κατά την ιστορία του Πάθους. Ως εσταυρωμένος ο Ιησούς βασιλεύει πάνω από το Σταυρό του. Μαζί και οι δικοί του στον ουρανό μέχρι τον ερχομό της Παρουσίας.

Στο Δ' Ευαγγ. η έννοια της ενσάρκωσης και του Πάθους είναι α-συζητητή πραγματική αλλαγή, ενίοτε όμως ως η κατεξοχήν πραγματική αυτή αλλαγή παρουσιάζεται ως αλλαγή κατά το υπάγειν και έρχεσθαι, κατά το κατέρχεσθαι και ανέρχεσθαι. Περισσότερα επ' αυτού βλ. Godfrey Nicholson, *Death as Departure. The Johannine Descent Ascent Schema*, Scholars Press, California, 1983.

Τι κοινό έχει ο σταυρός του Ιησού προς την ύψωση του χρυσού όφεως για τη θεραπεία των δαγκωμένων από τα φίδια Ισραηλιτών στην έρημο; Το κοινό και στις δύο περιπτώσεις είναι ότι οι βλέποντες είτε το ένα (τον χαλκούν όφι) είτε το άλλο (τον σταυρωθέντα), με δωρεά του Γιαχβέ θεραπεύονται από το κακό που τους τυραννεί, από το δάγκωμα των όφεων οι Ισραηλίτες και στην περίπτωση του κεφ. 3 του Ιωάννη οι πιστεύοντες στον Ιησού από την αδυναμία του ανθρώπου για αναγέννηση. Όποιος πιστεύει σ' αυτόν ως τον υψωθέντα όχι μόνον επί του σταυρού αλλά εις τα δεξιά του Πατρός μετά την Ανάσταση, αυτός αποκτάει τη δυνατότητα της πνευματικής αλλαγής και αναγέννησης. Με ποιο στόχο, θα ρωτήσει κανείς; Ο τελικός στόχος για τους πιστεύοντες είναι να ανεβούνε και αυτοί στα δεξιά του Πατρός, όπου και ο Υιός και Λόγος του Θεού (βλ. π.χ. Αρχιερατική Προσευχή 17,20-26 και τη σχετική ερμηνεία μας επ' αυτού). Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, ό.π. σελ. 183-207 και τελικώς να μετάσχουν της Βασιλείας του.

Ο σωτηριολογικός δηλ. σκοπός της καθόδου του Ιησού εκ των επουρανίων δεν ήταν όπως στην Ιουδαϊκή εσχατολογία η Κρίση του κόσμου. Όχι, ο ίδιος καθαρά αναπτύσσει ότι για κάποιο άλλο λόγο ήλθε. Αυτή η Ιωάννεια κάθοδος του Υιού και Λόγου είναι αποτέλεσμα της αγάπης του Θεού προς τον κόσμο. Εδώ ο ερμηνευτής βρίσκει στα περί αγάπης προς τον κόσμο κάτι στον Ιωάννη αντιγνωστικιστικό: ο στιχ. 16 διακηρύττει την απέραντη αγάπη του Θεού προς τον κόσμο, ο οποίος δεν είναι δημιούργημα και παιχνίδι κάποιας κατώτερης μοχθηρής θεότητας, όπως δέχονταν διάφορα Γνωστικά συστήματα, αλλά, άσχετα από το τι μεγάλο κακό συμβαίνει με τον κόσμο, αυτός είναι αντικείμενο διάπυρης του Θεού αγάπης, αφού το μονογενή Υιό του «έδωκεν», έστειλε σ' αυτή την πολύ επικίνδυνη περιπέτεια της ενσάρκωσης, για να δώσει έτσι την ευκαιρία σ' αυτούς που θα πιστέψουν να σωθούν. Γιατί ο Θεός δεν έστειλε τον Υιό του και Λόγο στον κόσμο για να τον κρίνει και να τον καταδικάσει, όπως οι Ιουδαίοι περίμεναν να κάνει ο Μεσσίας· τον έστειλε ώστε με τη θυσία του να «σωθή ο κόσμος δι' αυτού». Μέσα στον ιουδαϊκό, αλλά ελληνίζοντα και κάπως γνωστικίζοντα εγκέφαλο του Ευαγγελιστή, ο Θεός σχεδίασε αυτό το εγχείρημα, για να σωθούν όσοι θα πιστέψουν στον Ιησού ως σωτήρα μέσα σε όλο τον κόσμο και ως έκφραση της αγάπης του Θεού προς αυτούς.

Η αποστολή του Υιού από τον Πατέρα είναι μια εικόνα σχέσης μεταξύ των δύο, αφού καμία άλλη δεν μπορεί να εκφράσει εντονότερα την αγάπη του Θεού προς τους ανθρώπους. Η εικόνα αυτή ανταποκρίνεται και στις δυνατότητες του ανθρώπου να καταλάβει κάτι από την έκταση και το βάθος της θείας αγάπης: ο κόσμος αν και έχει γίνει ο χώρος της δράσης αντίθεων δυνάμεων, όχι μόνο δεν είναι ξένος προς τον Θεό, αλλά αποτελεί αντικείμενο βαθύτατης αγάπης και μέριμνάς του. Αν ανταποκριθεί σ' αυτήν, τι πρόκειται να συμβεί;

Εξάλλου, η αποστολή του Μεσσία εδώ στον Ιωάννη είναι καθαρά σωτηριολογική για Ιουδαίους και Εθνικούς, θα έλεγα με χαρακτήρα οικουμενικό, αφού η μόνη σοβαρή διάκριση μεταξύ των ανθρώπων που προβάλλεται είναι «οι πιστεύοντες» και «οι μη πιστεύοντες», τίποτε άλλο. Αν τα «επουράνια» είναι η εκ του ουρανού κάθοδος του Σωτήρα και ο εξ αγάπης του Θεού οδυνηρός θάνατός του επί του σταυρού υπέρ

όσων πιστέψουν σ' αυτόν, καταλαβαίνουμε πως ο Δ' Ευαγγελιστής διακρίνει «πιστεύοντες και μη πιστεύοντες» με κριτήρια διαφορετικά από αυτά των Αποκαλυπτικών συγγραφέων, για τους οποίους τα «επουράνια» είναι κάτι διαφορετικό. Σαν σε εικόνα ο Ευαγγελιστής παραπέμπει στους Αριθμούς 21,8 εξ, όπου οι αμαρτήσαντες Ισραηλίτες που τιμωρήθηκαν με δήγματα όφρων θεραπεύονταν απ' αυτά μόνο όταν προσέβλεπαν στον «χαλκούν όφω» –δείγμα της εμπιστοσύνης τους προς τη μεριμνα του Θεού γι' αυτούς. Έτσι και στην περίπτωση των χριστιανών, όσοι προσβλέπουν στο σταυρό του Ιησού ως δείγμα της αγάπης του Θεού προς τον κόσμο σώζονται, μετέχοντας και αυτοί στην «ύψωση» του Υιού του Ανθρώπου, μετά το σταυρό, διά της Αναστάσεως πίσω στον κόλπο του Πατέρα Θεού. Ο Απόστολος Παύλος στις Επιστολές του (βλ. π.χ. Ρωμ. 5,10) κάνει λόγο περί του θανάτου του Ιησού ως έκφρασης της αγάπης του Θεού, μέσα όμως στο πλαίσιο της διδασκαλίας του περί δικαιώσεως του ανθρώπου όχι εξ έργων νόμου αλλά διά της πίστεως στην αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο. Είναι πάντοτε δύσκολο στην κατανόηση, αλλά στα χρόνια και στο ελληνιστικό περιβάλλον του Δ' Ευαγγ. η σωτηρία του ανθρώπου έφθασε να θεωρείται κάτι εξ ιδίων αδύνατο· μόνο η άμεση επέμβαση του Θεού και η πίστη σ' αυτήν έκανε προσιτή στον άνθρωπο τη σωτηρία. Σ' αυτό το αίσθημα, που είχε οικουμενική τότε διάσταση και εκφραζόταν με ιδιαίτερο παντού τόνο στο ελληνιστικό περιβάλλον του Δ' Ευαγγ., χρωστάμε διαβεβαιώσεις όπως αυτή του στίχ. 16: έπρεπε η αγαθή θεία δύναμη να προβεί σε υπέρτατη θυσία αγάπης, για να μπορούν οι άνθρωποι να πιστέψουν πως είναι δυνατόν να σωθούν. Συγκλονίζεται κανείς από συγκίνηση, όταν συλλαμβάνει τις διαστάσεις του νοήματος που έδωσε στον Δ' Ευαγγελιστή η συγκεκριμένη δική του ιστορική συγκυρία στη διατύπωση της περί αγάπης του Θεού διδασκαλίας.

Το «απόληται» ως αντίθεσή του έχει «την αιώνιο ζωή». Οι έννοιες αυτές δεν είναι δηλωτικές απλής χρονικής διάρκειας αλλά κυρίως μιας ποιότητας ζωής. Στο 8,51 εξ. Σημειώνεται: «εάν τις τον εμόν λόγον τηρήσει, θάνατον ου μη θεωρήσει εις τον αιώνα... ου μη γεύσηται θάνατον εις τον αιώνα». Στο ίδιο κεφ. στίχ. 44 ο διάβολος δηλώνεται ως «ανθρωποκτόνος» και αυτή η ιδιότητά του συνδέεται με το «ψεύδος»

και με το ότι «αλήθεια εν αυτό ουκ έστι»· οι απιστούντες θα αποθάνουν «εν ταις αμαρτίαις αυτών...», θα καταδικασθούν δηλ. στο θάνατο και στην περιοχή του διαβόλου (στίχ.24). Η τύχη των δύο κατηγοριών, πιστών και απίστων, είναι στα γενικά σαφής, όχι στα επιμέρους. Γενικώς, από τη μια μεριά είναι ο θάνατος (σε όλες του τις μορφές) και από την άλλη η ζωή (σε όλη της την πληρότητα).

Πού τελειώνει ο λόγος του Ιησού στο κεφ. 3; Κατά τον Lagrange και τον Bernard στο στίχ. 5· κατ' άλλους στο στίχ. 12 και κατ' άλλους (όλοι οι παλαιοί) στο στίχ. 21. Τα μετά το στίχ. 12 είναι λόγια του Ευαγγελιστή περί του Ιησού, προϋποθέτουν τη σταυρική του θυσία, ενώ ο λόγος περί του Ιησού καθαρά, όταν είναι, φαίνεται σε γ' πρόσωπο. Από το στίχ. 18 εξ. ο λόγος είναι περί της Κρίσεως όχι ως μελλοντικής αλλά και ως παρούσας πραγματικότητας. Ο Ευαγγελιστής διακηρύττει πως η δημιουργία πιστευόντων και μη πιστευόντων στον κόσμο εξαιτίας του Ιησού αποτελεί στην πράξη και εν ενεργεία την Κρίση του κόσμου. Σε τι συνίσταται λοιπόν η Κρίση στον Ιωάννη; Συνίσταται στο ότι «το φως ήλθε στο σκοτάδι του κόσμου κι οι άνθρωποι προτίμησαν το σκοτάδι κι όχι το φως». Το «φως» έχει εσχατολογική έννοια και δηλώνει την τελική σωτηρία (και στον Παύλο και στη λοιπή Κ.Δ.), ενώ το «σκότος» είναι η τελική, εσχατολογική απώλεια των απίστων. Κι αυτή η προτίμηση των ανθρώπων για το σκοτάδι οφειλόταν στο ότι μόνο το σκοτάδι μπορούσε να κρύψει τα πονηρά τους έργα. Για να μην ελεγχθούν τα έργα τους τα πονηρά δεν έρχονται προς το φως. Κι εδώ, στην περίπτωση του ελέγχου των έργων, έχουμε μια άλλη διατύπωση του γνωστού μας εσχατολογικού σκηρικού: οι άνθρωποι εδώ δεν συγκεντρώνονται από τους αγγέλους προ του Τελικού Κριτή για να απολάβει έκαστος ανάλογα με τα έργα του. Στον Ιωάννη εδώ όσοι κάνουν «πονηρά έργα», από μόνοι τους, αποφεύγουν το φως, μένουν με δική τους προτίμηση στο σκοτάδι. Εκείνο που κάνει εντύπωση είναι πως, ενώ μέχρι το στίχ. 18 οι άνθρωποι χωρίζονται σε πιστεύοντες και μη, στους στίχ. 19-21, απ' τη μια μεριά είναι η αγάπη μάλλον του σκότους, λόγω πονηρών έργων που τους καθιστά απίστευτους ή η αποφυγή του ελέγχου του φωτός εξαιτίας κακών έργων· αντίθετα, όποιου οι πράξεις είναι σύμφωνες με την αλήθεια του Θεού, αυτός έρχεται στο φως, κι έτσι θα φανεί πως οι πράξεις

του έχουν γίνει από υπακοή στον Θεό· η γνωστή δηλαδή προφητική παράδοση της Π.Δ., η ριζική απόφαση του κάθε ανθρώπου προ του Ιησού περί του «πόθεν» και του «προς τα πού» είναι άμεσα δεμένη με το παρόν και το παρελθόν του, με τα έργα του.

Η απιστία προς τον Ιησού και τα πονηρά έργα ανήκουν στην ίδια κατηγορία. Η πίστη στον Ιησού είναι το μόνο έργο που περιμένει κανείς από τον άνθρωπο. Είναι τα κακά έργα του ανθρώπου η αιτία της απιστίας; Μήπως τα καλά έργα είναι ο απαιτούμενος όρος για την πίστη; Με τις καλές ή κακές πράξεις του ανθρώπου ο Ιωάννης εννοεί τη θεμελιώδη τοποθέτηση του ανθρώπου έναντι του Θεού που έρχεται προς συνάντησή του είτε μέσω της δημιουργίας είτε μέσω του Ιησού.

Ο L. Dufour τονίζει ότι και οι δύο παραδόσεις – Συνοπτική και Ιωάννεια – προτείνουν συνεργία Θεού και ανθρώπου, αν και από διαφορετική σκοπιά. Στους Συνοπτικούς ο άνθρωπος ξεκινάει από την αμαρτωλότητά του, πώς πρέπει να γίνει πάλι παιδί ή πτωχός για να αναγνωρίσει ότι μόνον ο Θεός μπορεί να τον κάνει κάτι. Το Δ' Ευαγγ. διαταράσσει την ανάγκη ενότητας δράσης Θεού και ανθρώπου για να τονίσει την ενότητα της ενέργειας: ο μαθητής πρέπει να «μένει» εν τω Ιησού για να φέρει τον αναμενόμενο καρπό. Αυτό όμως δημιουργεί μια κάπως συγκεχυμένη σχέση πιστού-Ιησού, παρά το γεγονός ότι ο Ιησούς απαραίτητα παραμένει στην κατηγορία του συνήθους ανθρώπου (ό.π., σελ. 118-119). Γενικά, η δράση του Υιού είναι η δράση του Πατέρα και η δράση του πιστού πρέπει να είναι η δράση του Υιού. Πρόκειται μάλλον περί διαφοράς στη διατύπωση και τον τονισμό, όχι περί διαφοράς στην ουσία. Κατά την Ιουδαϊκή και τη Συνοπτική εσχατολογία, οι άνθρωποι κρίνονται κατά τα έργα αυτών. Στον Ιωάννη αυτό που μετράει ενώπιον του Αποκαλυπτή και Κριτή είναι η «πίστη» και η «απιστία». Εξυπακούεται πως την «πίστη» δεν συνοδεύει ο φόβος «πονηρών έργων», κάτι που όχι συμπτωματικά συμβαίνει με την «απιστία». Φοβάται ο άπιστος τον Αποκαλυπτή, γιατί το φως του αποκαλύπτει πως τα έργα του είναι «φαύλα». Και σ' αυτό έχει δίκιο ο Ιωάννης: η πίστη ή η απιστία είναι το κύριο χαρακτηριστικό ή το κατευθυντήριο *moteur* για τον άνθρωπο· ο χριστιανισμός δεν είναι η όποια άθροιση αξιομισθίων. Τα έργα μας είναι καρπός αυτού που πιστεύουμε.

Το κύριο, βέβαια, έργο του Μεσσία δεν είναι η Κρίση αλλά η Σωτηρία. Γι' αυτό το λόγο ο Ευαγγελιστής γράφει: «ο πιστεύων εις αυτόν ου κρίνεται· ο δε μη πιστεύων ήδη κέκριται, ότι μη πεπίστευκεν εις το όνομα...». Το κύριο έργο του Ιησού είναι η σωτηρία. Εκτελώντας όμως αυτά, αναπόφευκτα ακολουθεί η Κρίση, αφού πίστη ή απιστία συνδέονται αντίστοιχα με το φως ή το σκότος.

Δεν ξέρουμε αν ο Δ' Ευαγγελιστής περίμενε στο μέλλον μια ευνοϊκότερη για το Ευαγγέλιό του εξέλιξη στην αντιμετώπισή του από τους ανθρώπους. Φαίνεται μάλλον να πιστεύει πως η εποχή του δίνει το μέτρο της αρνητικής ανταπόκρισης των ανθρώπων στην προσφερόμενη από την αγάπη του Θεού σωτηρία: «Αυτή δε έστιν η κρίσις ότι το φως ελήλυθεν εις τον κόσμον και ηγάπησαν οι άνθρωποι μάλλον το σκότος ή το φως· ην γαρ αυτών πονηρά τα έργα».

Ο αναγνώστης πρέπει να έχει υπόψη του ότι ο Δ' Ευαγγελιστής αντιμετωπίζει ποικίλες καταστάσεις κατά το κηρυκτικό του έργο, κι αυτές οι καταστάσεις αντανακλώνται ιδιαίζόντως στις επανειλημμένες, όπως φαίνεται, εκδόσεις που είχε το κείμενο αυτό. Πολλά πράγματα, όπως είναι φυσικό, συνοψίζονται στην τελική έκδοση. Αυτό πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου, όταν αντιμετωπίζουμε στο κείμενο ένα συμπλήρωμα διδαχών του Ιησού, ένα σύμπλεγμα που αποβλέπει στην ωφέλεια τη γενική του αναγνώστη, προπαντός όμως και ιδίως αποτελεί βοήθημα για χριστιανούς ιεροκήρυκες της Ιωάννειας κοινότητας. Κι από τις Επιστολές Ιωάννου (Α', Β', Γ') βλέπουμε ότι βγήκαν κάμποσοι και ικανοί από τους κόλπους της. Μια εξήγηση πρέπει να δοθεί: Ο Ευαγγελιστής σίγουρα αγαπάει τις παρεξηγήσεις· έτσι του αρέσει να προχωράει τις ιστορίες παραπέρα. Υπάρχουν όμως ορισμένες εκφράσεις του που πρέπει να τις βλέπει κανείς μέσα από τη θεολογική προοπτική που βγαίνουν, για να μην υποπέσει ο αναγνώστης από μόνος του σε παρερμηνείες. Τονίζεται και ξανατονίζεται πως το ουσιώδες κάτω ή ύστερα από οποιεσδήποτε συνθήκες ή περιστάσεις, σαν τελικό γενικό συμπέρασμα παντού, είναι να πιστέψει κανείς στον απεσταλμένο του Θεού, η πίστη στον Ιησού. Η σύντομη αυτή συμπερασματική αναφορά στην πίστη προς τον Ιησού δεν γίνεται συνήθως καθώς πρέπει κατανοητή. Εδώ ο Ιησούς αντιπροσωπεύει όλο το εσχατολογικό γεγονός: την αγάπη του

Πατέρα για τον κόσμο, καθώς εκφράζεται κατά τρόπο μοναδικό με την αποστολή του μονογενοῦς Υιού στον κόσμο, ο οποίος μεταβάλλεται σε οικογένεια του Θεού, σ' έναν καινούργιο κόσμο με ζωή, φως και αλήθεια, χάρις στην αγάπη του Θεού και την πίστη των ανθρώπων ότι ο Ιησούς αντιπροσωπεύει αυτό το εσχατολογικό γεγονός. Πρόκειται περί ριζικής αλλαγής που απαιτείται από τον άνθρωπο. Κι όσο ριζικότερη είναι η απαίτηση, τόσο μεγαλύτερη είναι η προβαλλόμενη από τον εκπαιδευμένο άνθρωπο αντίσταση που προβάλλει. Οι άνθρωποι του σκότους από νωθρότητα πνευματική εθίζονται στο σκοτάδι. Διάβαζα προ καιρού τη σφιγγομέτρηση που έκανε ένας εγκληματολόγος για τα κύρια αίτια της πορνείας στον τόπο μας. Εγώ περίμενα ότι ως πρώτο θα παρουσιασθεί η φτώχεια κι η ανέχεια· κι όμως η επιστημονική εκείνη μέτρηση έδειξε ότι κύρια αίτια που σπρώχνει τις κοπέλες προς το δρόμο αυτόν είναι μια νωθρότητα στη σκέψη και μια εσωτερική κόπωση. Είναι πολλοί οι άνθρωποι μέσα στην κοινωνία μας που ξέρουν γιατί την μαστίζουν τόσα δεινά, έχουν ξεκαθαρίσει καλά τι μας συμβαίνει και γιατί. Το ερώτημα, γιατί παραταύτα δεν γίνεται τίποτα από καμία μεριά, αποσαφηνίζει, νομίζω, τι πρέπει να εννοεί ο Δ' Ευαγγελιστής με την αληθινή αγάπη προς το φως ή με την αγάπη προς το σκοτάδι, αφού στη ρίζα κάθε σκοτεινής πλευράς της ζωής μας (διεθνούς, κοινωνικής και ατομικής) ξεπηδάει αυτή η σατανική αγάπη προς το σκοτάδι! Είναι γνωστοί σήμερα οι κοινωνικοί και ατομικοί μηχανισμοί οι οποίοι προς τούτο μπαίνουν σε λειτουργία. Έχει και ο Σατανάς την πελατεία του, και, όχι σπάνια, αυτοί δεν είναι οι πιο λίγοι.

Οι έννοιες «φως»-«σκότος» εκφράζουν τις δύο αντίθετες περιοχές της ζωής και η Τελική Κρίση συνίσταται στην προτίμηση της μιας ή της άλλης μετά την πρόκληση του Θεού που ο Αποκαλυπτής έφερε στον κόσμο. Οι όροι αυτοί έχουν και στον Ιωάννη «εσχατολογική» έννοια, άσχετα αν η Ιωάννεια Αποκάλυψη των λόγων και έργων του Ιησού στήνει από τούδε αυτό το εσχατολογικό «εδώ και τώρα» σκηνικό. Ο θρησκευτικός και ηθικός χαρακτήρας που αποδίδεται και στις δυο σφαίρες είναι εμφανής, αφού κύριος της μιας είναι ο Θεός, ενώ της άλλης ο Σατανάς (βλ. π.χ. Β' Κορινθίους 6,15· Εφ. 6, 12). Τον Θεό ως αρχηγό του φωτός βλ. π.χ. Α' Ιω. 1,7. Εξαιτίας του ριζικού διχασμού της πρα-

γματικότητας, ο κόσμος ως κράτος του σκότους είναι η περιοχή των αντίθεων δυνάμεων και της αμαρτίας. Σε πολλά χωρία οι άνθρωποι είναι είτε του φωτός είτε του σκότους (βλ. π.χ. Εφ. κεφ. 5). Πολλές φορές, πριν κανείς γίνει δεκτός στον κόσμο του φωτός, έχει ζήσει τη ζωή του μέσα στο σκότος. Είναι πολύ εύστοχη η έκφραση του Ευαγγελιστή: «ο δε ποιών την αλήθειαν». Η «αλήθεια» (εβρ. emeth) είναι η ιδιότητα εκείνου που αντιμετωπίζει την πραγματικότητα μέσα στα αληθινά της δεδομένα, κι η πρώτη τέτοια πραγματικότητα είναι ο εαυτός μας. Με την έκφραση «ο ποιών την αλήθειαν» ο Δ' Ευαγγελιστής υπονοεί το μέτρο με το οποίο ο Ιησούς μετρούσε την πραγματικότητα, κι αυτό είναι οι πράξεις μας. Η αλήθεια είναι, αναμφισβήτητη, ενοχλητική για τους περισσότερους από εμάς. Γι' αυτό ο Ευαγγελιστής ισχυρίζεται ότι ο κόσμος απεχθάνεται το φως.

Αυτή τη θεολογία φωτός-σκότους, σε συνεχή αντίθεση και πόλεμο μεταξύ τους, συναντάμε και στα Κείμενα της Νεκρής Θάλασσας, σχεδόν σε κάθε σελίδα (βλ. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran, A Doubleday Anchor Book*, N. York, 1961, σελ. 206-216). Πολλοί θεωρούν τον Δ' Ευαγγελιστή ως πρώην Εσσαίο και δεν αποκλείεται αυτό να είχε συμβεί κάποτε στη ζωή του. Μόνο που ο Ιωάννης τονίζει ιδιαίτερα τη γενική θεολογική σημασία της αντίθεσης φωτός-σκότους και όχι μόνο τον παραδοσιακό αποκλειστικά εσχατολογικό διακανονισμό, όπως γίνεται στο Κουμράν.

(γ) *Τι, άραγε, πίστευαν οι Μαθητές του Βαπτιστή και τι ο ίδιος περί του Ιησού; (3,22-36)*

22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτισεν. 23 ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν αἰνῶν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο: 24 οὐπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης. 25 Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ. 26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ῥαββί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρησας, ἶδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται

πρὸς αὐτόν. 27 ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν, οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἐν ἐάν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. 28 αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον [ὅτι] οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ' ὅτι Ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. 29 ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἢ ἐμὴ πληθρῶται. 30 ἐκεῖνον δεῖ ἀξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι. 31 Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος [ἐπάνω πάντων ἐστίν.] 32 ὁ ἔώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. 33 ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθὴς ἐστίν. 34 ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. 35 ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. 36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Πρόκειται περί παρεμβολῆς μεταξύ του θέματος περί αναγεννήσεως διὰ τῆς πίστεως (2,23-3,21) και περί τῆς ὀρθῆς πνευματικῆς λατρείας του Θεοῦ (4,1-41); Μάλλον ὄχι. Πρόκειται για φιλολογικὴ σύνθεση (βλ. Bultmann, ὁ.π. σελ. 167); Το θέμα για μας εἶναι ἀν πρόκειται περί ἐλεύθερης σύνθεσης ἢ σύνθεσης στηριζόμενης σε κάποιες παραδόσεις. Εμεῖς δεχόμεσθε τὴ δεύτερη δυνατότητα, παρά το γεγονός ὅτι το κείμενο αὐτὸ παρουσιάζει ἐρωτήματα: (α) Διαφαίνεται σ' αὐτὸ ἡ τάση να παρουσιασθεῖ ὅτι ὁ Ἰησοῦς δεν υστέρησε του Βαπτιστῆ εἰς τὸ βαπτίζειν, ἀφοῦ κατά τους στίχους 22 και 26 και αὐτὸς «εβάπτιζεν». Ὅτι περί αὐτοῦ πρόκειται, βεβαιώνει ὁ στίχ. 23-24 και 4,1, ἀφοῦ ὅ,τι τονίζεται σ' αὐτούς εἶναι ἡ παρόμοια παράλληλη δραστηριότητα των δύο ἀνδρῶν, ἀσχετα ἀν ὁ στίχ. 4,2 διαφωνεῖ γι' αὐτόν τον παραλληλισμὸ και σημειώνει παρενθετικά «καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ εβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ». Με ἄλλα λόγια δεν υπήρξε ποτὲ ἔργο του Ἰησοῦ το βαπτίζειν, ὅπως ἄλλωστε ἀφήνει να ἐννοηθεῖ ἡ Συνοπτικὴ και ἡ ὅλη καινοδιαθηκικὴ παράδοση. Μαθητὲς του, ἰσχυρίζεται ἡ περικοπὴ, κάποιοι προερχόμενοι, ὅπως ξέρουμε ἀπὸ το κεφ. 1, ἀπὸ τους κύκλους του Βα-

πτιστῆ, ἐξακολουθοῦσαν με κάποια ἀγνωστὴ σ' ἐμὰς ἐννοια τὸ βάπτισμα.

Και δεν εἶναι μόνο τὸ ἱστορικὸ πρόβλημα που θέτει ἡ περικοπὴ αὐτὴ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εβάπτιζε –εἴτε ἀπευθείας ὁ ἴδιος εἴτε, κατά τὴ σχετικὴ διόρθωση, διὰ των Μαθητῶν. Σύνολη ἡ λοιπὴ χριστιανικὴ παράδοση δεν γνωρίζει Ἰησοῦ βαπτιστῆ, ὑπὸ οποιαδήποτε ἐννοια, ἀφοῦ δέχεται ὅτι τὸ βάπτισμα συνδέεται με τὴν ἰδρυση τῆς Εκκλησίας. Ἐχουμε και ἄλλη ἱστορικὴ δυσκολία: ὁ στίχ. 24 σαφῶς διακηρύττει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀρχισε τὴ δημόσια δράση του πρὶν φυλακισθεῖ ὁ Βαπτιστῆς (Μτ. 4,12 ἐξ. και πρλ.). Ὡς γνωστὸ, οἱ Συνοπτικοί, ὁ Μάρκος κατά βάση, θεωροῦσαν τὸν Βαπτιστῆ ὡς τὸν «Ἡλία» που ἀναμενόταν να ἐλθε πρὶν τὸν Μεσσία. Μήπως οἱ Συνοπτικοὶ παραβλέπουν τὸ βραχὺ χρονικὸ διάστημα δημόσιας δράσης Βαπτιστῆ και Ἰησοῦ, για να τονίσουν μ' αὐτὸ τὸν τρόπο πως ὁ Βαπτιστῆς ἦταν ὁ «Ἡλίας ὁ μέλλων ἐρχεσθαι» και ὁ Ἰησοῦς ἦταν ὁ Μεσσίας; Δεν φαίνεται κάτι τέτοιο πιθανὸ ἀπὸ τὴ Συνοπτικὴ ἀφήγηση. Το χαριτωμένο εἶναι ὅτι στο Δ' Ευαγγ. ὁ Βαπτιστῆς ἀρνεῖται πως ἔχει οποιαδήποτε σχέση με τὸν Ἡλία (1,21 και 25). Ἀλλά και ἡ διατύπωση του στίχ. 3,24 εἶναι σαν να θέλει να διορθώσει τὴν παραπάνω Συνοπτικὴ παράδοση. Καθὼς φαίνεται, ἡ παράδοση του Δ' Ευαγγελιστῆ ἐφθασε σ' αὐτόν ἀπὸ τους μαθητὲς του Βαπτιστῆ, ἀφοῦ οἱ μαθητὲς του Βαπτιστῆ θεωροῦσαν, κατά τα φαινόμενα, τὸν Ἰησοῦ και τὴν κίνησή του ὡς ἀπόσχιση ἀπὸ τὴ δική τους κίνηση. Στα ουσιώδη πάντως τῆς περικοπῆς αὐτῆς εἰσερχόμεσθε ἐξαιτίας μίας συζήτησης («ζήτησης») μεταξύ μαθητῶν του Βαπτιστῆ μετὰ Ἰουδαίου «περί καθαρισμού». Ὅχι μόνο τα προηγούμενα ἀλλά και ἡ συνέχεια με τα «περί καθαρισμού» μας ἐπιτρέπει να συνδέσουμε τὴν ἐννοια του «καθαρισμού» πρὸς τους προηγούμενους και ἐπόμενους περί βαπτίσματος στίχους –κάτι τὸ ὁποῖο ξαφνιάζει μετὰ ἀπὸ τὴ δημόσια μαρτυρία του Βαπτιστῆ περί του Ἰησοῦ ὡς του Μεσσία. Αὐτοὶ οἱ μαθητὲς του Βαπτιστῆ ἐμφανίζουν τὸν Ἰησοῦ και τους μαθητὲς του να ἀντιποιοῦνται, να κάνουν δηλ. ἕνα εἶδος παρασυναγωγῆς στο κίνημα του Βαπτιστῆ. Μετὰ τα «περί καθαρισμού» στο στίχ. 25, δεν ρωτοῦν οἱ μαθητὲς του τὸν Βαπτιστῆ περί καθαρμού ἢ κάτι τέτοιο, ἀλλά τὸν πληροφοροῦν για τὴ βαπτιστικὴ δράση του Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος «ἦν μετὰ σου περὶν του Ἰορδάνου» –ἦταν δηλ. μαθητῆς του Ἰω-

άννη ο Ιησούς;— «ω συ μεμαρτύρηκας», αυτός τώρα βαπτίζει και όλοι ακολουθούν αυτόν. Φεύγουν από εμάς και πάνε σε εκείνον. Διερωτάται κανείς αν η περί ης πρόκειται εδώ μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού έχει τη μεσσιανική έννοια που έχει στο κεφ. 1, καθώς επίσης και στο 3,29-30. Η γενικότερη εντύπωση που αφήνει η περικοπή είναι ότι υπήρχε μια ασάφεια και αβεβαιότητα στους κύκλους του Βαπτιστή περί του χριστολογικού χαρακτήρα της περί του Ιησού μαρτυρίας του, ότι δηλ. είναι ο Μεσσίας. Αλλιώς, δύσκολα μπορεί να καταλαβαίνει κανείς ποιο λόγο έχει η ύπαρξη του κινήματος του Βαπτιστή αφού ήλθε ο Μεσσίας και άρχισε το έργο του. (γ) Οι στίχοι 31-36 αποδίδονται στον Βαπτιστή, αν και γλωσσικά ανήκουν στον Δ' Ευαγγελιστή. Κι αυτό που οι στίχοι αυτοί τονίζουν είναι η μεγάλη απόσταση που διακρίνει τον Ιησού από τον Βαπτιστή από την άποψη της προέλευσης και της πνευματικής εξουσίας. (δ) Ο στίχ. 22 δεν είναι εύκολα κατανοήτος ως συνέχεια της προηγούμενης περικοπής κατά την οποία ο Ιησούς ήταν στα Ιεροσόλυμα, όπου καθάρισε το Ναό από τους εμπόρους, τέλεσε θεραπευτικά «σημεία» και δέχθηκε την επίσκεψη του βουλευτή Νικοδήμου, με τον οποίο είχε συζήτηση επί υψηλού επιπέδου. Στο στίχ. 22 ο Ιησούς παρουσιάζεται σαν από άλλη περιοχή της Παλαιστίνης να έρχεται τώρα στην Ιουδαία γη. Προφανώς, πρόκειται περί ένδειξης ότι το κείμενο στο στίχ. 22 εξ. είναι εξ' επόψεως πηγής ή προέλευσης όχι άμεσα σχετικό προς τον προηγούμενο. (ε) Μέχρι το στίχ. 30 ο αναγνώστης δεν είναι σίγουρος αν η μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού αφορούσε τη μεσσιανική του ιδιότητα. Γιατί και ο στίχ. 27 διατυπώνει μια γενική, ηθική κρίση που δικαιώνει γεγονότα, όχι πρόσωπα. Αλλά και οι στίχ. 28 & 29 περί της μαρτυρίας του Βαπτιστή μπορούν να θεωρηθούν ως γενικές διατυπώσεις, όχι προσωπικά συνδεδεμένες με τον Ιησού ως Μεσσία. Επειδή όμως έχουμε τον 29 εξ. «αύτη ουν η χαρά η εμή πεπλήρωται», 30 «εκείνον δει αυξάνειν, εμέ δε ελαττούσθαι», είμαστε μάλλον βέβαιοι ότι τα λεγόμενα αναφέρονται στον Ιησού κι ότι στο σύνολό της η περικοπή δείχνει με σαφήνεια ότι κάποιοι οπαδοί του Βαπτιστή είχαν προσηλυτισθεί στο χριστιανικό κίνημα κι αυτό είχε ανησυχήσει τους μαθητές του Βαπτιστή. Πρέπει ίσως να υποθέσουμε πως η ανάγκη αυτού του κειμένου προήλθε από σύγκρουση—σε κάποια χρονικά μεταγε-

νέστερη των ηγετών περίοδο— της κοινότητας των μαθητών του Βαπτιστή προς τη χριστιανική Εκκλησία. Κάποιος από την Εκκλησία ασχολήθηκε με το θέμα αυτό: η περικοπή παρουσιάζει ότι το πρόβλημα εμφανίστηκε όταν ακόμα ζούσαν ο Ιησούς και ο Βαπτιστής κι ότι ο δεύτερος είχε την ευκαιρία και είπε τελικά στη συζήτηση που έγινε τα δέοντα, πως δηλ. θεωρεί φυσικό η δική του κίνηση να μικραίνει, ενώ η κίνηση του Ιησού να μεγαλώνει. (στ) Κάποιος που κατάλαβε το πρόβλημα του κειμένου όπως εμείς, για να εκλείψει κάθε αμφιβολία περί του τελικού στόχου της περικοπής στίχ. 22-30, πρόσθεσε από κάποια άλλη συνάφεια (το 3,21 εξ;) παρμένους τους στίχ. 31-36, προφανώς «Ιωάννειους» ως κείμενο, που όμως λόγω της θέσης τους στη συνάφεια εκλαμβάνονται ως συνέχεια των προηγούμενων λόγων του Βαπτιστή. Οι στίχοι αυτοί δεν αφήνουν την παραμικρή αμφιβολία ποιος πρέπει να αυξάνει και ποιος πρέπει να ελαττούται. Αυτή την άποψη την θεωρούμε πιο πιθανή. Δεν δεχόμαστε την πρόταση πως κάποιοι χριστιανοί ανησυχούσαν μήπως η Εκκλησία θεωρηθεί ως απλή κληρονόμος του βαπτίσματος από την αίρεση του Βαπτιστή και γι' αυτό τους ενδιέφερε οτιδήποτε θα παρουσίαζε το βάπτισμα συνδεδεμένο με τον ίδιο τον Ιησού.

Ύστερα από τα παραπάνω καταλαβαίνει ο αναγνώστης γιατί κάναμε λόγο περί παρεμβολής της περικοπής και περί ερωτημάτων ως προς την έννοια της σύνθεσης της περικοπής αυτής. Συνήθως στα Υπομνήματα απαντάται ο χαρακτηρισμός της περικοπής ως «Τελικής μαρτυρίας του Βαπτιστή» (βλ. John Marsh, *Saint John*, Penguin Books, The Pelikan Gospel Commentaries, 1968, σελ. 191-200). Κι ο Τρεμπέλας υπάγει την περικοπή αυτή στη γενική ενότητα 2,12-4,54 με τίτλο «Η δημόσια εμφάνιση του Ιησού ως Μεσσίου εν Ιουδαία, Σαμαρεία και Γαλιλαία» (β' 12-δ' 54). Όμως ως προς το χαρακτηρισμό της περικοπής αυτής υπάρχει κάποιο ερώτημα.

Δεν ξέρουμε πού ήταν η Αινών και πού η Σαλείμ (Αινών σημαίνει «πηγές» και Σαλείμ δηλώνει την «ειρήνη»). Ξέρουμε τοποθεσία καλούμενη Σαλείμ 5 ή 6 μίλια από τη Συχέμ και χωριό Αίνυμ 8 περίπου μίλια βόρεια, πλησίον της κοιλάδας Farah, όπου έχει πολλά νερά. Η απόσταση μεταξύ των δύο τοποθεσιών δημιουργεί βέβαια κάποιο πρόβλημα. Δεν φαίνεται, επίσης, πιθανό πως ο Ιωάννης εργάστηκε στην περιοχή

της Σαμάρειας. Ο Ιερώνυμος, πάντως, έδειχνε στην Αιθερία, κατά τον Ευσέβιο, κοντά στη Σαμάρεια 7,5 χιλ. νότια της Beisan, τον τόπο που βάπτιζε ο Βαπτιστής.

Το στίχ. 24, πως δηλ. ο Ιωάννης δεν είχε ακόμη φυλακισθεί, άλλοι από τους εξηγητές θεωρούν παρέμβλητο, ενώ άλλοι ως πιθανή διόρθωση της Συνοπτικής παράδοσης που δεν δέχεται παράλληλη των δύο ανδρών ιεραποστολική δράση: Φυλακίστηκε ο ένας και άρχισε τη δράση του ο άλλος και άλλοι άλλα. Βλ. Bost, *Le Mouvement Baptiste en Palestine, aux Temps de Jesu Christ*.

Ο στίχ. 25 αναφέρεται μάλλον στο νόημα αυτών των «βαπτισμάτων», χρησιμοποιώντας την έκφραση «περί καθαρισμού». Ήταν ευρέως εξαπλωμένη η αντίληψη πως κάτι βλαπτικό και μολυσματικό συνδέεται με αυτόν τον κόσμο και ότι οι πλύσεις και τα βαπτίσματα ήταν απαραίτητα για την πνευματική επιβίωση του ανθρώπου. Δεν έχουμε μόνο τα ατελείωτα λουτρά των Εσσαίων σε καθημερινή βάση, το βάπτισμα του Βαπτιστή Ιωάννη ή των μαθητών του Ιησού. Ολόκληρη η έρημος της Ιουδαίας, κατά τα ίδια χρόνια, ήταν γεμάτη με φυγάδες του πολιτισμού των χρόνων εκείνων (σαν τον Βανούς, κοντά στον οποίον έμεινε κάμποσο καιρό ο Ιώσηπος), οι οποίοι «εβάπτιζαν». Επρόκειτο όχι μόνο περί θρησκευτικού αλλά και περί κοινωνικού φαινομένου τεράστιας έκτασης. Εξάλλου η λέξη «Ιουδαίος» έχει και εδώ όχι εθνική αλλά θρησκευτική σημασία: αυτός ο Ιουδαίος έθεσε φαίνεται θέμα για το τι νόημα έχει το βάπτισμα που τελεί ο Ιησούς και οι μαθητές του. Κι ο καθένας καταλαβαίνει πως η απάντηση στο ερώτημα του Ιουδαίου ενδιαφέρει κυρίως τον Ευαγγελιστή. Το ερώτημα στη σκέψη του ήταν το εξής: μετά τις διακηρύξεις του Ιωάννη στο κεφ. 1 περί του Ιησού, προς τι ο Βαπτιστής εξακολουθεί το δικό του έργο και βαπτίζει, όταν μάλιστα έχουν αρχίσει να βαπτίζουν ο Ιησούς και οι μαθητές του; Και δεν πρόκειται, φυσικά, μόνο περί του βαπτίσματος: οι βαπτιζόμενοι «πάντες έρχονται προς αυτόν (τον Ιησού)». Ο Βαπτιστής προσφωνείται «ραββί», όπως και ο Ιησούς (βλ. π.χ. 1,38· 49 κ.α.). Το ερώτημα του «Ιουδαίου» περί καθαρισμού είχε ίσως την έννοια: «εσύ βαπτίζεις, ο Ιησούς βαπτίζει, κι εγώ έτσι δεν ξέρω σε ποιον να πάω».

Η τελική περικοπή (3,25-36) που εδώ μελετάμε πρέπει να ήταν, όπως φαίνεται, ανεξάρτητη των περί του Ιησού διακηρύξεων του κεφ. 1, μια ξεχωριστή παράδοση. Αφού ο Ιησούς είναι ο Λόγος και ο Μεσσίας, προς τι η περαιτέρω δράση του Βαπτιστή; Ο ρόλος της περικοπής αυτής, στη συνάφεια που την έχουμε, μπορεί να είναι αυτός, να συμβιβάσει δηλ. τα διακηρυττόμενα από τον Βαπτιστή στο α' κεφ. με το γεγονός της περαιτέρω συνέχισης της δράσης του παράλληλα με τον Ιησού. Λόγω αβεβαιότητας της περικοπής, οι εκδοχές περί του σκοπού που εκπληρώνει μπορούν να είναι περισσότερες από μία. Είναι, επίσης, φανερό λόγω του ερωτώντος Ιουδαίου ότι όχι μόνο η χριστιανική αλλά και η κίνηση του Βαπτιστή θεωρούνται ως εκτός του Ιουδαϊσμού. Αυτό, επίσης, υπαινίσσεται μια μεταγενέστερη περίοδο κατά τη σύνθεση της παράδοσης των στίχ. 3,22-30. Οι έννοιες έχουν θρησκευτική, όχι εθνική σημασία.

Με άλλα λόγια ο Ιησούς παίρνει την πελατεία του Βαπτιστή, η απάντηση του οποίου στο πρόβλημα δίνεται στους στίχ. 27-30: (1) Τίποτα δεν μπορεί να λάβει ο άνθρωπος αν δεν του είναι δοσμένο από τον Θεό. (Ο Ιησούς δεν βαπτίζει μόνο, τελεί «Σημεία», κι αυτά του δίνουν τα διαπιστευτήρια του απεσταλμένου). (2) Θυμίζει, επίσης, στους ακροατές όχι τους συγκεκριμένους μεσσιανικούς και σωτηριολογικούς τίτλους που στο κεφ. 1 με τη μαρτυρία του περί του Ιησού απόδίδει σ' αυτόν, αλλά απλώς την προς αυτούς δήλωσή του στο παρελθόν πως ο ίδιος δεν είναι ο Μεσσίας, αλλ' ότι είναι απεσταλμένος προς ετοιμασία του δρόμου πριν έλθει Εκείνος. (3) Ο στίχ. 29 συγκρίνει τους δύο άνδρες όπως το γαμβρό, το νυμφίο που έχει νύφη και τον κουμπάρο, τον παράνυμφο, αυτόν που στέκεται κοντά και ακούει τις χαρούμενες κουβέντες του γαμβρού και χαίρεται και ο ίδιος εξαιρετικά γιατί είναι ευτυχισμένος ο φίλος του ο γαμβρός. Ίσως λόγω αμφιβολιών περί όλων αυτών σε κάποιους κύκλους, ο Βαπτιστής εμφανίζεται εδώ επιμένων πως αυτή η μεγάλη χαρά που του έλαχε, να είναι ο παράνυμφος, αυτή εκπληρώθηκε. Τα ρήματα «αυξάνειν» και «ελαττούσθαι» χρησιμοποιούνται σχετικά με τη φωτεινότητα των αστεριών. Είναι σαν να λέει ο Βαπτιστής: «το δικό του αστέρι πρέπει να φέγγει όλο και περισσότερο, ενώ το δικό μου πρέπει να χάνει το δικό του φως». Κατά τον Δ' Ευαγγελι-



στή αυτό δεν γίνεται χρονικά εγγύς προς τη «μαρτυρία» του Βαπτιστή αλλά μετά την πάροδο κάποιου χρονικού διαστήματος. Αυτό το στοιχείο είναι που γεννά το ερώτημα περί της ιστορικής αξίας της περικοπής αυτής, αφού η σχέση του Ιησού προς τον Βαπτιστή περιγράφεται κατά τρόπο όχι μόνο χρονικά παράταιρο προς τους Συνοπτικούς, όπου ο Ιησούς δεν αναπτύσσει δράση πριν από τη φυλάκιση του Βαπτιστή, αλλά και σε κάποια περίοδο παράλληλη, αφού, εκτός του κηρύγματος ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας, βαπτίζει (όχι πνευματικό βάπτισμα ούτε απευθείας, αλλά διά των μαθητών του), κι ο αναγνώστης της περικοπής παρά τα λόγια του Βαπτιστή μένει με την εντύπωση πως υπήρχε κάποιος ανταγωνισμός μεταξύ των δύο κοινοτήτων, όχι μεταξύ Βαπτιστή και Ιησού, αλλά μεταξύ των δύο κινήματων.

Είναι χαρακτηριστική η αντιστοιχία του τέλους του αφηγηματικού μέρους (στίχ. 22-30) προς το διακηρυκτικό των στίχ. 31-36. Το πρώτο συγκατατίθεται πως ο Ιησούς πρέπει να αυξάνει, ενώ ο Βαπτιστής να ελαττούται· το δεύτερο πως όποιος πιστεύει στον Υιό έχει αιώνιο ζώη, ενώ αυτός που απειθεί έχει την οργή και την καταδίκη του Θεού. Διερωτάται κανείς γιατί οι στίχοι 31-36 είναι τόσο πολύ αρνητικοί για τον Βαπτιστή. Φαίνεται ότι η σύγκρουση μεταξύ των δύο κοινοτήτων, όταν επήλθε, ήταν σοβαρή.

Περί των στίχ. 31-36, έχουν διατυπωθεί περισσότερες της μιας ερμηνευτικές εκδοχές. Κατά μια άποψη οι στίχοι αυτοί περιέχουν λόγους όχι του Βαπτιστή αλλά του ίδιου του Ιησού, αφενός πολύ όμοιους προς αυτούς των στίχ. 3,11-21, αφετέρου με τη δήλωση ότι η μαρτυρία του Βαπτιστή περί του Ιησού ως Μεσσία δεν απέδωκε τα αναμενόμενα. Στο 1,35 ο Βαπτιστής συνιστά σε μαθητές του να ακολουθήσουν τον Ιησού, ενώ οι στίχ. 25-30 ρητά μαρτυρούν περί αυξήσεως και επιτυχούς πορείας του κινήματος του Βαπτιστή. Κατ' άλλη ερμηνεία των στίχ. 31-36, το κείμενο αυτό ο Αναθεωρητής φαίνεται πως το βρήκε «αδέσποτο» και το τοποθέτησε στη συνάφεια που το έχουμε, οπότε πρέπει να ερμηνευτεί ως συνέχεια των λόγων του Βαπτιστή που προηγούνται.

Ο Bultmann, εξάλλου, συνδέει το 3,31-36 αμέσως με το κείμενο 3,9-11 που φέρει τον τίτλο «Το Μυστικό του Υιού του Ανθρώπου» κι αυτό μας δίνει –πιστεύει– τη δυνατότητα να καταλάβουμε ίσως καλύ-

τερα τους στίχους 3,31-36 που επιγράφονται από τον Bultmann «Το Μυστικό της Μαρτυρίας». Τονίζεται σωστά το αινιγματικό του κειμένου αυτού: οι λόγοι του Θεού που λαλεί δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μαρτυρία ότι αυτός, ο Ιησούς, είναι ο Αποκαλυπτής, ότι αυτός λαλεί τα λόγια του Θεού. Ο ίδιος είναι μαρτυρών και μαρτυρούμενος. Ο Ιησούς μιλάει παντού περί του Υιού σε τρίτο πρόσωπο. Διατηρεί το μυστικό τονο των στίχ. 3,11-21. Αναλογιζόμενος κανείς το σύνολο των παραγόντων, φθάνει στην εξής άποψη: δεν πρέπει να περιμένει κανείς πληροφορίες από τον Αποκαλυπτή κι ότι ο ίδιος ο άνθρωπος θα τις ανακαλύψει, όταν φθάσει να συναντήσει τον Αποκαλυπτή (ό.π. σελ. 116-127).

Ο Dodd πιστεύει πως οι στίχοι 31-36 περιλαμβάνουν συνοπτική επανάληψη της συζήτησης με τον Νικόδημο, μάλιστα των στίχ. 11-14 (*The Fourth G.*, σελ. 309), ενώ ο R. Brown δέχεται τους στίχους αυτούς ως παραλλαγή του αποκαλυπτικού λόγου 3,11-21· μάλιστα παραπέμπει και σε άλλο παράλληλο φαινόμενο, δηλ. τους στίχ. 12, 44-50 (ό.π. σελ. 160 εξ.).

Εξάλλου, είναι δυνατό το κείμενο να ερμηνευθεί με αναφορά στο πρόβλημα της θρησκευτικής σχέσης του Ιησού προς τον Βαπτιστή. Ίσως με αυτή την έννοια το κατάλαβε ο Αναθεωρητής κι έτσι τοποθέτησε την περικοπή 3,31-36 στην τωρινή της συνάφεια, για να χρωματίσει με αυτής το νόημα την όλη περικοπή (στίχ. 22-30). Την ερμηνεία της με αναφορά τον Βαπτιστή εκθέτουμε κι εμείς στα Ειδικά Εισαγωγικά: «Η επίδραση του Βαπτιστή και του κινήματός του επί του Ιησού και του Χριστιανισμού». Αλλά η αρχική έννοια της περικοπής είναι ασφαλώς αυτή που αφορά το θέμα «ο ων εκ της γης και ο άνωθεν ερχόμενος». Αυτός που έρχεται απεσταλμένος άνωθεν (από τα ουράνια) υπερτερεί σε κύρος και αυθεντία όλων επί της γης που εμφανίζονται λαλούντες από μέρους του Θεού, όπως δηλ. ο Βαπτιστής. Η ίδια ιδέα επαναλαμβάνεται με το β' ημιστίχιο: αυτός που έρχεται από τον ουρανό υπερέχει των άλλων. Ο Θεόδωρος Μοψουεστίας σημειώνει: «την πατρώαν υπεροχήν αποσώζων». Και ο Κύριλλος σημειώνει για τον εκ της γης λαλούντα: «λαλήσει μεν γαρ ως άνθρωπος ο από της γης και εν μόνη συμβούλου τάξει... ο δε άνωθεν ερχόμενος ως Θεός». Πρόκειται με άλλα λόγια περί άμεσης εκ του Θεού αποκάλυψης ως προς τον Ιησού, ενώ

περί έμμεσης ως προς τους άλλους, συμπεριλαμβανομένου και του Βαπτιστή. Μόνο ένας που έρχεται από τον ουρανό μπορεί να αποκαλύψει τις ουράνιες πραγματικότητες: αυτοί που απλώς δεχονται αποκαλύψεις από τα ουράνια βρίσκονται σε κατώτερη θέση έναντι του πρώτου. Αυτά που ο ίδιος είδε και άκουσε στον ουρανό είναι «α μόνος αυτός οίδε σαφώς» (Χρυσόστομος): αυτά αποτελούν τη μαρτυρία του και παραταύτα αυτού τη μαρτυρία κανένας δεν δέχεται! Ο στίχ. 32 δείχνει πως τα λόγια αυτά του Ιησού συνδέονται με κάποια έντονη σύγκρουσή του προς θρησκευτικές ομάδες που πρόβαλλαν εναντίον των ισχυρισμών του μαρτυρίες είτε από τη Γραφή είτε από κάποιες ζώσες θρησκευτικές αυθεντίες της εποχής και της περιοχής.

Ο στίχ. 33 υποστηρίζει ότι η τελειότερη περί του Θεού μαρτυρία που αυτός έφερε εξ ουρανού αποτελεί, σαν σφραγίδα επί εγγράφου, την εγγύηση πως ο Θεός ό,τι λέει το κάνει, είναι «αληθής». Δηλαδή «ότι ο Θεός και Πατήρ αληθής έστιν, όπερ οίδεν ακριβώς αναπειθων λαλείν του Υιού μη απιστείτωσαν τοις του Σωτήρος ρήμασι τα παρά του Πατρός ημίν ερμηνεύοντος». Η μαρτυρία του Ιησού είναι η ίδια η αλήθεια του Θεού. «Όν γαρ απέστειλεν...», «εν απολύτω εννοία, καθ' ην οι άλλοι απεσταλμένοι υπό του Θεού δεν δύνανται να ονομασθώσιν πράγματι απεσταλμένοι» (Τρεμπέλας). Μόνον αυτός δεν λέει τίποτε δικό του αλλά μόνον τα ρήματα του Θεού, γιατί σ' αυτόν ο Θεός δεν έδωκε το Πνεύμα σε κάποια δόση, με το μέτρο δηλαδή, όπως έγινε άλλοτε με τους Προφήτες ή με άλλες προβαλλόμενες αυθεντίες (Φαρισαίοι, Εσσαιίοι κ.α.). Όλοι αυτοί κατά το μέτρο που τους έδωκεν ο Θεός το Πνεύμα μπορούν κάτι να πουν για τον Θεό, αλλά όχι όλη την αλήθεια περί του Θεού και του απολυτρωτικού του σχεδίου, αυτό έγινε διά της αποστολής του Λόγου ως Σωτήρα του κόσμου. Ξενίζει το γεγονός ότι, ενώ η αυθεντία του Ιησού έναντι οιασδήποτε άλλης προβάλλεται τόσο έντονα, δεν λέγονται περισσότερα που να θεμελιώνουν τον ισχυρισμό αυτής της υπεροχής. Ο Bultmann προτείνει ως υπονοούμενο ότι η ίδια η αναγνώριση της ανωτερότητας της αυθεντίας και της εκ του ουρανού προέλευσης του Ιησού θα φέρει εν συνεχεία το αιτιολογικό της υπεροχής στη συνείδηση του πιστού, όπου θα γίνει η συνάντηση με τη θεία αποκάλυψη (ό.π. σελ. 116). Δεν υπάρχει τίποτε ως προς τη σωτηρία,

εκτός της εξουσίας «της χειρός» του Υιού, ο οποίος σε όλα αντιπροσωπεύει τον Πατέρα. Ο Ιησούς έχει την αγάπη του Πατέρα, όπως και τη δύναμή του. Αυτά όμως όλα έχουν έννοια μόνο για τον πιστεύοντα. Όπως παρατηρεί πάλι ο Bultmann: «αρχικά, οι φράσεις αυτές στο στόμα του ανθρώπου Ιωάννη αποτελούν γι' αυτόν που τις ακούει απώθηση, η οποία υπερβαίνεται μόνο με την πίστη» (σελ. 120). Θα προσθέταμε ότι, κατά κάποιο τρόπο, η δικιά του πίστη σε πείθει ή δεν σε πείθει. Ο στίχ. 36 θέτει σαφώς το ζήτημα: είτε τούτο είτε εκείνο (Entweder-oder). Αφού η αιώνια τύχη του ανθρώπου αποφασίζεται από την πίστη ή την απείθεια στον Υιό, ο ερχομός του είναι το «εσχατολογικό» γεγονός, όπως και στο στίχ. 3,18: έχει ήδη κριθεί ότι αυτός που απειθεί στον Ιησού δεν θα γνωρίσει τη ζωή. Αφού όμως η Βασιλεία του Θεού, όποτε κι αν έλθει, για να βιωθεί, πρέπει να γίνει δεκτή από τον άνθρωπο, παρότι και στην μια και στην άλλη περίπτωση είναι δωρεά του Θεού.

Ο άπιστος έμενε πάντοτε υπό την οργή του Θεού: τώρα όμως με την απόρριψη του Αποκαλυπτή, η κατάσταση αυτή οριστικοποιείται. Έτσι το τώρα της Αποκάλυψης που έφερε ο Ιησούς εκ των άνω φέρνει τελικά και οριστικά στους πιστεύοντες την αιώνια ζωή και στους απίστους την οργή του Θεού, την αιώνια καταδίκη. Πρόκειται περί της οριστικής εκείνης οργής του Θεού που κάνει τον άνθρωπο εχθρό του Θεού. Ο όρος χρησιμοποιείται πολύ εκτεταμένα από τον Παύλο (Ρωμ. 5,9 «σωθησόμεθα δι' αυτού από της οργής», «ει θέλων ο Θεός ενδείξασθαι την οργήν, ήνεγκεν σκευή οργής» (Ρωμ. 9,22). «Ημεθα τέκνα φύσει οργής ως και ...» (Εφεσ. 2,3).

Σε μερικά χειρόγραφα ήσσοнос σημασίας προστίθεται στο στίχ. 36 η φράση: «και μετά ταύτα παρεδόθη ο Ιωάννης». Πρόκειται για σαφή προσπάθεια συμβιβασμού της Ιωάννειας με τη Συνοπτική παράδοση.

## Ο Ιησούς στη Σαμάρεια (4,1-42)

### (α) Εισαγωγικά (4,1-4)

4 1 Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης 2 -καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ- 3 ἀφήκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. 4 ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας.

Περὶ των στίχων αυτών ο R. Brown φρονεῖ ὅτι ἡ περιγραφή αὐτοῦ που προκάλεσε τὸ ταξίδι τούτο δεν ἦταν πάντοτε τμήμα τῆς ἀφήγησῆς περὶ Σαμάρειας. Οἱ Φαρισαῖοι ὡς ἀπειλή γιὰ τὸν Ἰησοῦ δεν υπήρχαν μόνο στὴν Ἰουδαία ἀλλὰ καὶ στὴ Γαλιλαία. Εξάλλου, τονίζει ὅτι ὁ στίχ. 2: «καίτοι γε ὁ Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ» ἀποτελεῖ, ὅπως πιστεύει, ἀναμφισβήτητη ἀπόδειξη τῆς σύμπραξης περισσοτέρων χεριῶν στὴ σύνταξη τοῦ Δ' Εὐαγγ. Κατὰ μίαν παράδοση «ἐβάπτιζε», κατὰ τὴν ἄλλη ὄχι ὁ ἴδιος. Πῶς νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ αἰτιολογία αὐτοῦ τοῦ ταξιδιοῦ τοῦ Ἰησοῦ; Ὁ Brown προτείνει τούτο: οἱ Φαρισαῖοι πέτυχαν ἴσως νὰ διώξουν τὸν Βαπτιστὴ ἀπὸ τὴν Ἰουδαία πρὸς τὴν περιοχὴ Αἰνῶν καὶ τώρα ἐπιχειροῦν κάτι παρόμοιο με τὸν Ἰησοῦ. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, αὐτὴ ἡ ἀναχώρηση ἀπὸ τὴν Ἰουδαία σημαίνει τὸ τέλος τοῦ βαπτιστικοῦ λειτουργήματος τῶν Μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ. Τώρα, γιὰ τὸν Τελικὸς Ἀναθεωρητὴς εἰσάγει τὴν ἐπιφύλαξη τοῦ στίχ. 2: Μήπως μαθητὲς τοῦ Βαπτιστῆ παρουσίαζαν ἔτσι τὸν Ἰησοῦ, ὡς κάποιο δηλαδὴ μιμητὴ τοῦ Βαπτιστῆ; Δεν φαίνεται πῶς γιὰ κάτι τέτοιο ἐπρόκειτο.

Ἀπὸ τοὺς Συνοπτικοὺς ὁ Μάρκος δεν λέει τίποτε περὶ Σαμαρειτῶν, ὁ Ματθαῖος μιλάει γι' αὐτοὺς ἀρνητικὰ. Ὁ Λουκάς καὶ στὸ Εὐαγγέλιο καὶ στὶς Πράξεις, ἔχει πολλὰ καὶ μάλιστα θετικὰ παραδόσεις περὶ Σαμαρειτῶν. Στὸ κατὰ Ἰωάννην μου ἀρέσει ὁ τίτλος που δίνει στὴν περικοπὴ ὁ John Marsh (ὁ.π. σελ. 207: «Ἡ γυναῖκα καὶ ἡ νύμφη» στὸς στίχ. 4, 5-14) ἐνῶ τοὺς 4,15-26 ἐπιγράφει «Ὁ Γαμβρός καὶ ὁ Μεσσίας». Πράγματι, ὁ

Ἰωάννης πάει παραπέρα τὴν παράδοση τοῦ Λουκά περὶ τῆς σχέσῆς τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τοὺς Σαμαρείτες.

### (β) Το σκηνικό της συζήτησης (4,5-9)

5 ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· 6 ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.

7 Ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλήσαι ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Δός μοι πεῖν· 8 οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν. 9 λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις, Πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὄν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὐσης; (οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις.)

Ἀπὸ ἀποψη μορφῆς τὸ ὅλο κείμενο εἶναι συζήτηση διδακτικοῦ θεολογικοῦ περιεχομένου σὲ ὀρισμένο τόπο, ὑπὸ ὀρισμένες δυνατὲς συνθήκες. Τὸ κείμενο ὁμως ἔχει, μᾶλλον, συντεθεῖ ἀπὸ ἐπιμέρους στοιχεῖα, διαφορετικῆς κάπως προέλευσης. Ὁ Gnllka ἐπισημαίνει κάποια τέτοια θέματα: οἱ σχέσεις Ἰουδαίων καὶ Σαμαρειτῶν (στίχ. 7-9· 16-19· 20-26) με κέντρο τὸ θέμα πού σωστά προσκυνεῖται ὁ Θεός. Ἐπίσης, με τὸ σύστημα τῶν «παρεξηγήσεων», ὁ Εὐαγγελιστὴς εἰσάγει στὸς στίχ. 10-15 στὸ θέμα περὶ τοῦ ζώντος ὕδατος: δίψα καὶ πόση τοῦ ὕδατος εἶναι τὸ κεντρικὸ λεξιλόγιο, που οδηγεῖ ὁμως τελικὰ στὸ θέμα τῆς ικανοποίησης τῆς πιο βαθιάς πνευματικῆς δίψας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἕνα κεντρικὸ θέμα καταλήγει στὸ χαρακτηρισμὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς «προφήτη» καὶ τὸ ἄλλο στὸν τίτλο τοῦ ὡς «Μεσσία».

Πρέπει ὁμως νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὸ ὅλο σκηνικὸ –τὸ πηγᾶδι, τὸ νερό, οἱ 5 ἄνδρες τῆς γυναίκας καθὼς καὶ ἡ συζήτηση περὶ ζώντος ὕδατος– ἔχουν συγχρόνως καὶ συμβολικὸ χαρακτῆρα, κι ἡ συζήτηση στὸ σύνολό τῆς εἶναι φιλολογικὸ δημιούργημα.

Οἱ Σαμαρείτες διεκδικούσαν ὅ,τι καὶ οἱ Ἰουδαῖοι, ἐνῶ αὐτοὶ τοὺς εἶχαν στὴν ἴδια κατηγορία που εἶχαν τοὺς «Ἐθνικούς», τοὺς εἰδωλολάτρεις. Ὁ Δ' Εὐαγγελιστὴς δεν διαίρει τὸν κόσμον σὲ Ἰουδαίους, Ἐθνικούς

και Σαμαρείτες, αλλ' απλώς σε πιστούς και άπιστους. Σ' εμένα φαίνεται η θεματική του κεφ. 4 αναγκαία στην οικονομία των κεφ. 1-12 του Ιωάννη υπό την εξής έννοια. Μέχρι το κεφ. 6 πιστεύω πως γεωγραφικά ο συντάκτης του κειμένου θέλει να τελειώσει με επιτυχή δράση του Ιησού στη Σαμάρεια και με κάποιες καλές ρίζες στη Γαλιλαία (απ' όπου όλοι περίπου οι άμεσοι μαθητές του Ιησού) με την οποία όμως ξεμπερδεύει λόγω της Γαλιλαϊκής κρίσης στο τέλος του κεφ. 6' από το κεφ. 7 έως το κεφ. 12 η δραστηριότητα του Ιησού περιορίζεται στην Ιουδαία, όπου έχει και το τραγικό τέλος της. Εξάλλου, η συζήτηση του Ιησού στο πηγάδι του Ιακώβ, μετά δεκαετίες ολόκληρες ίσως είχε προσλάβει μέσα στην Εκκλησία θεολογικό νόημα και έγινε μέσον ερμηνείας του προσώπου του Ιησού στους συγχρόνους του.

Καθόλου παράξενη αυτή η επίσκεψη του Αποκαλυπτή στη Σαμάρεια: θα του δώσει μάλιστα η ιεραποστολική του επιτυχία στη Σαμάρεια τον τρόπο να παρουσιάζει την εναντίον του αντίδραση των Ιουδαίων ως κάτι σατανικό. Περί της Σαμάρειας και των Σαμαρειτών βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία της θρησκείας του Ισραήλ*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997 και *Ιστορία των Χρόνων της Κ. Διαθήκης*, εκδ. Πουρνάρα, Θεσ/νικη, Δ' εκδ., 1985, σελ. 326 εξ.).

Εντύπωση κάνει, βέβαια, ότι ο Ιησούς δεν κουβεντιάζει με ένα Σαμαρείτη αλλά με μια γυναίκα Σαμαρείτιδα, κι αυτό δεν αποκλείεται να στηρίζεται σε ιστορική παράδοση και να μην είναι απλή αλληγορία. Προσωπικά, πιστεύω, πως ο συζητητής είναι γυναίκα και μάλιστα αμαρτωλή, γιατί αυτό αναδεικνύει το γεγονός πως η μεταστροφή των Σαμαρειτών οφειλόταν όχι σε οποιονδήποτε άλλον ενδιαμέσο πνευματικό ενισχυτή αλλά μόνο στη δύναμη του κηρύγματος του Ιησού.

Τη γυναίκα συναντάει στο πηγάδι του Ιακώβ κοντά στη μικρή πόλη Συχάρ, όχι πολύ μακριά από την πόλη που ταυτίζεται με τη σημερινή Askar στους πρόποδες του Εβάλ. Το όνομα του πηγαδιού στη συνέχεια κάτι υπαινίσσεται σχετικό με τη σκάλα του Ιακώβ και την αλλαγή του ονόματός του σε Ισραήλ. Ενάμιση χιλιόμετρο από το χωριό, εκεί ο δρόμος Ιερουσαλήμ-Γαλιλαίας κατευθύνεται προς την πόλη Σεβαστή ή Σαμάρεια. Ήταν μεσημέρι κι ο Ιησούς ήταν κουρασμένος από την οδοιπορία και διψασμένος.

Υπήρχαν αρκετά προβλήματα μεταξύ Ιουδαίων και Σαμαρειτών: τους χώριζε βαθιά εχθρότητα και γι' αυτό καμία επικοινωνία μεταξύ τους δεν ήταν δυνατή. Ήταν βρισιά να πεις έναν Ιουδαίο «Σαμαρείτη» κι αυτό ακριβώς έκαναν κάποιοι Ιουδαίοι αντίπαλοι του Ιησού (Ιω. 8,48), θέλοντας έτσι να τον κατηγορήσουν ως δαιμονιζόμενο. Και ο συνήθης δρόμος των καραβανιών προς τη Γαλιλαία ήταν από την Περαιά (πέρα-καμπταν τη Σαμάρεια). Ο Ιησούς ακολούθησε τον ανορθόδοξο δρόμο. Οι Σαμαρείτες αναμείχθηκαν με κάποια φυλετικώς ειδωλολατρικά στοιχεία μετά την κατάληψη της περιοχής το 721 π.χ. από τους Ασσυρίους, γι' αυτό οι Ιεροσολυμίτες των χρόνων του Έσδρα και του Νεεμία (τον ε' αι. π.χ.) αρνήθηκαν τη συμμετοχή των Σαμαρειτών στο Ιερό των Ιεροσολύμων. Έχτισαν κι αυτοί τότε δικό τους Ναό επί του όρους Γαριζείν πλάι στη δική τους πρωτεύουσα, αλλά κι ο Ναός αυτός καταστράφηκε από το Μακκαβαίο ηγέτη Ιωάννη τον Υρκανό (135-104 π.χ.) κι αυτό αύξησε την εχθρότητα μεταξύ των δύο θρησκευτικών μερίδων. Για τους λόγους αυτούς κι η χριστιανική ιεραποστολή είχε προβλήματα με τη Σαμάρεια (Πράξ. 8,5 εξ.). Πάντως η συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα, ενώ προϋποθέτει όλα τα παραπάνω, δεν τα μετατρέπει σε κέντρο μιας συζήτησης επί εθνικιστικού επιπέδου. Έγινε ακριβώς το αντίθετο. Το μίσος μεταξύ των δύο μερίδων ήταν μίσος, αλλ' η ζωή επιβάλλει εξ εαυτής αδήριτες ανάγκες επικοινωνίας, όπως π.χ. το ότι οι μαθητές επήγαν στη Συχάρ για να αγοράσουν τρόφιμα για τις ανάγκες της ομάδας. Ήταν ανάγκη να πάνε όλοι; Όχι, βέβαια. Αναγκαίο ήταν να μείνει ο Ιησούς μόνος για τις απαιτήσεις του σκηνικού που ακολουθεί. Τα περί της ώρας αφίξεως στο φρέαρ δεν διαφέρουν ουσιωδώς στην παράδοση. Ο Κωδ. Bodmer έχει «ωσει», που σημαίνει «μεσημέρι», ενώ άλλοι και σπουδαίοι μάρτυρες του κειμένου έχουν «ως» που σημαίνει «περίπου» μεσημέρι.

Πολλοί από τους εξηγητές παραλληλίζουν την περίπτωση της συζήτησης του Νικοδήμου με τον Ιησού προς αυτήν με τη Σαμαρείτιδα, σαν περίπτωση δύο υποψήφιων για τη χριστιανική πίστη. Δεν υπάρχει εκ των πραγμάτων επαρκής αιτιολογία να θεωρήσουμε την πρώτη συζήτηση (κεφ. 3,1-21) ως τη θεολογική εξήγηση του Σημείου της Κανά και τη δεύτερη μεταξύ Ιησού και Σαμαρείτιδας ως εξήγηση της προφη-

τείας του Ιησού για την καταστροφή του Ναού της Ιερουσαλήμ στο κεφ. 2,14-22. (Έτσι ο C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, σελ. 303-317). Όπως κι αν έγινε, πέρασε καιρός από τη συνάντηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα γυναίκα. Μετά από πολλές δεκαετίες που γράφτηκε το Ευαγγέλιο τέτοιες ιστορίες είχαν ξεθωριάσει. Για τους πολλούς ήταν ένα απλό συνηθισμένο γεγονός. Για τον Ευαγγελιστή όμως ξεχώρισε και εμποτίστηκε με βαθύτερο θεολογικό νόημα κι έγινε λαμπρός αγωγός ενός βαθύτερου μηνύματος.

Γι' αυτό το πηγάδι του Ιακώβ μπορεί να ήταν κάτι σαν σύμβολο του Νόμου του Θεού, σαν αυτό που υπαινίσσεται και ο Εσσαϊκός Δαμασκηνός Κώδικας. Η ώρα ήταν «ως έκτη» δηλ. μεσημέρι. Κι επειδή ο Ιησούς διψούσε, της ζήτησε να του δώσει νερό, αν και γνώριζε πως ένας ραββίνος δεν ζητάει νερό από μια γυναίκα. Εξ ου η απορία της γυναίκας στο στίχ. 9, παρότι ως αιτιολογία της απορίας προβάλλει όχι η καθιερωμένη σχέση ανδρός και γυναικός, αλλά το φυλετικό και θρησκευτικό, ότι «ου γαρ συγχρώνται Ιουδαίοι Σαμαρείταις». Ο Ιησούς στο Δ' Ευαγγ. δείχνει μια πιο εικονοκλαστική εικόνα από όση δείχνει αλλού. Εν τούτοις ο αναγνώστης δεν πρέπει να πέσει στον πειρασμό να εκλάβει τον Δ' Ευαγγελιστή ως ένα αφελή συγγραφέα που στήνει διαλόγους και διακηρύξεις του Ιησού με εξωφρενικές θείες απαιτήσεις για πίστη από πολύ αδύνατα πλάσματα όπως εμείς. Αν και του αρέσει να σπάει τα εξωτερικά σχήματα, να υπερβάλλει για να μπορεί να αναπτύξει τις ιδέες του πιο άνετα, είτε θετικά γίνεται αυτό είτε αρνητικά. Έπειτα, όταν ο Δ' Ευαγγελιστής απλώνει τις διηγήσεις ή τους λόγους του Ιησού, το κάνει μέσα σε κάποια χρονικά πλαίσια, σε κάτι που έχει αρχή, εξέλιξη και τέλος. Παραταύτα, δεν απουσιάζει το εσχατολογικό στοιχείο ως παρόν από πουθενά, απ' αρχής μέχρι τέλους: η Σωτηρία είναι παρούσα. Ας σημειωθεί επίσης ότι ο Δ' Ευαγγελιστής, όπως πράττει σ' όλο το Ευαγγέλιο, χρησιμοποιεί εκφράσεις με διπλή σημασία, μια κοινή και μια υπερβατική.

Το κείμενο χωρίζουν κάποιοι εξηγητές σε «Πράξεις»:

(γ) Πράξη Πρώτη (4, 10-26)

10 Απεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ, εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι, Δός μοι πῆν, σὺν ἃν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἃν σοι ὕδωρ ζῶν. 11 λέγει αὐτῷ [ἡ γυνὴ], Κύριε, οὔτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ: πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; 12 μὴ σὺ μερίζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ; 13 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ, Πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν: 14 ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. 15 λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ, Κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν.

16 Λέγει αὐτῇ, Ὑπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε. 17 ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν αὐτῷ, οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω: 18 πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ: τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας. 19 λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ, Κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ. 20 οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν: καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ. 21 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ. 22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἶδατε: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. 23 ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιοῦτους ζητεῖ τοὺς προσκυνούντας αὐτόν. 24 πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνούντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. 25 λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ, οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός: ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα. 26 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

Κατά τον McGann η συζήτηση μεταξύ των δύο εδώ εξελίσσεται πάνω σε 7 διάφορες ζώνες: πρόσωπα στη αρχή, σε προσωπική σφαίρα μετά, περί του ζώντος ύδατος ύστερα, με κέντρο Εκείνον και εκείνη, με

αναφορά στο παρελθόν, με αναφορά στο μέλλον και τον ερχομό του Μεσσία και τέλος μπαίνουν στο δικό τους αληθινό παρόν. Μετά από κάθε ζώνη αποκτούν στενότερη προσέγγιση μεταξύ τους. Αυτός αποκαλύπτει βαθμιαία ποιος είναι, κι αυτή όλο και περισσότερο αποδέχεται τον εαυτό της κι επεκτείνοντας το όραμά της δέχεται τον εαυτό της όπως πράγματι είναι, ενώ συγχρόνως ανακαλύπτει συνεχώς εγγύτερα τη μοναδικότητα του συζητητή της. Η συζήτηση μαζί του την φέρνει από τη χώρα της λησμοσύνης στην περιοχή της μνήμης, όπως θα έλεγε ο Jung, κι εκεί παρατάει αρνήσεις και αυταπάτες και γυρνάει στην πραγματικότητα της ζωής της. Δεν υπερασπίζεται τον εαυτό της κι έτσι φθάνει αυτόν που αρχικά έβλεπε ως ένα εθνικά αντίπαλο Ιουδαίο να τον δει ως «προφήτη», ως «Μεσσία» και από εκεί στο σύνολό του ως τον Αποκαλυπτή του Θεού «ος είπεν μοι πάντα όσα εποίησα».

Από μια άλλη οπτική γωνία, βλέποντας την όλη σκηνή ο McGann μας δίνει μια άλλη ενδιαφέρουσα εικόνα. Αρχικά η γυναίκα έχει τον έλεγχο της σκηνής, τουλάχιστον εξωτερικά· του Ιησού η παρουσία είναι εκείνου που παρεμβαίνει ή παρεισφρύει στη συζήτηση. Η στάση εκείνη είναι προστατευτική του ιδιωτικού χαρακτήρα της προσωπικής της ζωής, ενώ αυτός ο διψασμένος Εβραίος γίνεται ο προμηθευτής ενός παράξενου νερού που λέει πως αυτός διαθέτει, γίνεται ο προφήτης, ο Μεσσίας και τέλος ο Αποκαλυπτής του Θεού. Είναι πολύ όμορφα αυτά που γράφει ο Diarmuid MacGann περί των δύο συζητητών του Ιησού, Νικοδήμου και Σαμαρείτιδας. Διαφορετικοί άνθρωποι: ο ένας καθάραιμος ευγενικής γενιάς ηγέτης (ο Νικόδημος), με πορεία εκ των άνω (βουλευτής) προς τα κάτω (γι' αυτό ίσως η νυκτερινή επίσκεψη σ' ένα λαϊκό κήρυκα όπως ο Ιησού). Η πορεία της γυναίκας είναι, αντίθετα, από τη λησμοσύνη στην επώδυνη επανάκτηση της μνήμης του εαυτού της. Άνδρας εκείνος-γυναίκα εκείνη, που για να αποφύγει συνωστισμό στην πηγή (όπως γινόταν πρῶι και απόγευμα) και το σχετικό κουβεντολόι στις πηγές άντλησης νερού έρχεται στην πηγή με την κάψα του μεσημεριού. Ιουδαίος εκείνος, Σαμαρείτιδα εκείνη, ο ένας δηλ. εντός, η άλλη εκτός· εκείνος δεν καταλάβαινε τι σημαίνει άνθρωπος χαμένος ή σωσμένος, νεκρός ή ζωντανός, λόγω μη αδυναμίας αναφοράς του στον Θεό Πατέρα που διά του Αποκαλυπτή δίνει, αυτός μόνο, μια νέα δυνα-

τότητα να ξαναβρούμε τον εαυτό μας, ενώ η γυναίκα αυτό που δεν καταλαβαίνει είναι το πώς μπορεί ένας Ιουδαίος να ζητάει απ' αυτήν νερό για να πιεί. Νιώθουμε κάποια ομίχλη γύρω μας καθόλη την πορεία, ενώ με τα νέα στοιχεία που έρχονται έτσι σε φως, η γυναίκα ξεχνάει το παρελθόν της και το βλέμμα της κατευθύνεται παραδόξως πολύ προς τα εμπρός· η εκλογή της αυτή αφήνει ανοιχτή τη συνέχεια (ό.π. σελ. 57).

Ο στίχ. 10 αποτελεί πρόκληση του Ιησού για να ξεκινήσει η σοβαρή συζήτηση που ακολουθεί. Η «δώρεά» είναι η αποστολή του Αποκαλυπτή για τη σωτηρία των ανθρώπων. Αν τον γνώριζε η Φωτεινή, θα ζητούσε εκείνη απ' αυτόν «ύδωρ ζων», που σε πρώτη έννοια δηλώνει το τρεχούμενο νερό: συμβολικά όμως, όπως εδώ, δηλώνει την ανθρώπινη εκείνη πίστη και βιωτή που χαρίζει στον άνθρωπο την αληθινή ζωή, όχι τη ζωή με τα κατά συνθήκην ψεύδη και τις συμβατικές συμμορφώσεις, αλλά κάτι από τη ζωή του ίδιου του Θεού.

Στους στίχ. 11 και 12 η γυναίκα προσάγει επιχειρήματα που δικαιολογούν τη δυσπιστία της ότι ο Ιησούς μπορεί να αντλήσει νερό από τις υδάτινες φλέβες του πηγαδιού που είναι βαθύ και εξαντλημένο από τη μεγάλη χρήση αιώνων ολόκληρων· εξάλλου ο ίδιος δεν έχει κατάλληλο άντλημα για κάτι τέτοιο. Στους στίχους αυτούς μπαίνουμε μέσα στο χώρο της «τεχνικής των παρανοήσεων». Λέει δηλ. ο Ιησούς κάτι που ο συζητητής παρανοεί, κι έτσι του δίνει αφορμή να το αναλύσει και να το εξηγήσει πλατύτερα. Ο στίχ. 14 για κάποιο πνευματικό νερό που είναι «ζων», επειδή όποιος το πίνει δεν διψάει ποτέ για τίποτε άλλο· μάλιστα γίνεται μέσα στον άνθρωπο το ύδωρ αυτό ολόκληρη πηγή ύδατος, νερομάννα, που οδηγεί στην παράταση της ζωής όχι για μια ή δυο μέρες αλλά για την κατάκτηση της αιωνιότητας, της ζωής του θείου κόσμου. Το ωραιότερο σχόλιο στο στίχ. αυτό από τα Πατερικά βρίσκουμε στον Ιγνάτιο Αντιοχείας που γράφει προς Ρωμαίους: «ο εμός έρωσ εσταύρωται και ουκ έστιν εν εμοί πυρ φιλόυλον· ύδωρ δε ζων και λαλούν εν εμοί, έσωθέν μοι λέγον. Δεύρο προς τον Πατέρα» (7,2,3). Αυτό το ύδωρ το ζων θυμίζει πράγματι το νερό του γάμου της Κανά που ο Ιησούς έκανε κρασί· ακόμα θυμίζει την από Θεού αναγέννηση του ανθρώπου «εν ύδατι και πνεύματι» στη συζήτηση με τον Νικόδημο. Τα περί ύδατος ζώντος και περί αιώνιας ζωής μέσα στον άνθρωπο για πολλοστή

φορά και στην περικοπή αυτή είναι ενδεικτικά της αλλαγής του παραδοσιακού ιουδαϊκού σχήματος από τον Ιωάννη, αφού ο ερχομός του Υιού στον κόσμο είναι υπό ορισμένη έννοια η «Τελική Κρίση» και η «αιώνια ζωή», άμεσο δώρο της αγάπης του Θεού που γεννάει η πίστη στον Αποκαλυπτή. Η «δωρεά» του Θεού είναι αυτή η από Θεού διά του Υιού προσφορά της αιώνιας ζωής που δεν έχει σχέση με την αριθμητική αλλά με την ποιότητα της θείας ζωής. Αυτή τη ζωή συμβολίζει «το ύδωρ το ζων». Και υπό την έννοια αυτή στο ερώτημα της γυναίκας του στίχ. 12: «μήπως εσύ είσαι πιο σπουδαίος από τον πατέρα μας τον Ιακώβ, που έσκαψε αυτό το πηγάδι, δείγμα θείας ευλογίας για τον ίδιο και για τους απογόνους του;» η απάντηση είναι οι στίχ. 13 και 14 περί ύδατος αλλομένου εις ζωήν αιώνιον, περί μιας νέας θείας ποιότητας ύδατος ζωής που χρειάζεται ο άνθρωπος. Η απάντηση του Ιησού στρέφει την κουβέντα σε προσωπικό και ψυχολογικά δύσκολο επίπεδο.

Στο στίχ. 15 η γυναίκα προχωράει σε νέα παρεξήγηση, για να δώσει έτσι την ευκαιρία να συνεχισθεί ο διάλογος. Νομίζει ότι το ζων ύδωρ είναι κάποιο μαγικό νερό που όποιος το πίνει δεν χρειάζεται να πηγαίνει στο πηγάδι για προμήθεια νέου ύδατος. Εδώ θα πρέπει να υπομνήσουμε στον αναγνώστη τη δύναμη που απόκτησε το ύδωρ όχι μόνο στις κοσμολογικές θεωρίες των λαών κατά την αρχαιότητα αλλά τη δύναμη που είχε αποκτήσει το νερό είτε στη μαγεία είτε στη λατρεία όλων των θρησκειών. Στην περίπτωση του Δ' Ευαγγ. το ύδωρ είναι εικόνα, είναι συμβολική έκφραση των δώρων της θείας αποκαλύψεως (Bultmann ό.π. σελ. 135). Γι' αυτό το νερό ισχύουν οι λόγοι του Ιησού στο στίχ. 13: «πας ο πίνων εκ του ύδατος τούτου διψήσει πάλιν· ος δ' αν πίνη εκ του ύδατος ου εγώ δώσω αυτώ, ου μη διψήσει εις τον αιώνα, αλλά το ύδωρ ο δώσω αυτώ γενήσεται εν αυτώ πηγή ύδατος αλλομένου εις ζωήν αιώνιον». Οι εκφράσεις, «εις τον αιώνα», «εις ζωήν αιώνιον», σημαίνουν «αιώνια», «για πάντα», δεν έχουν την έννοια του χώρου. Το ρήμα «αλλομένου εις...» φέρνει στη σκέψη την παράσταση του χώρου, αυτό όμως που εννοεί ο συγγραφέας είναι ότι όποιος ήπια ζων ύδωρ έχει μέσα του τη ζωοποιό δύναμη που χαρίζει η Αποκάλυψη.

Τα περί ύδατος ζώντος χρησιμοποιούνται από τον Ιωάννη με μια ορισμένη «τεχνική», αυτή των παρανοήσεων. Αρχίζει δηλ. μια συζή-

τηση με παρανόηση κάποιου θέματος, ο συζητητής δεν καταλαβαίνει παρά την εξωτερική έννοια του ζητήματος, κι έτσι δίνει στον Ιησού την ευκαιρία να αναπτύξει την έννοια στο βαθύτερο νόημά της. Η τεχνική αυτή έχει καθιερωθεί να λέγεται έτσι «των Παρεξηγήσεων» και είναι πολύ συνηθισμένη στο Δ' Ευαγγ.

Η απάντηση είναι: ας σταματήσουμε το παιχνίδι των παρανοήσεων επί τόσο υψηλών θεολογικών θεμάτων. «Πήγαινε φώναξε τον άνδρα σου, κι έλα μαζί του εδώ». Αλλιώς, δεν έχει νόημα η συζήτηση περί «ζώντος ύδατος». Από τη λησμοσύνη και την υπεκφυγή την κάνει να επιστρέψει στη μνήμη και στην πραγματικότητα. Το «ύδωρ ζων» αναφέρεται στο δυαρχικό τύπο αποκάλυψης που βρίσκουμε στον Ιωάννη. Όλα τα γήινα αγαθά δεν συνιστούσαν αυθεντική ζωή. Μόνο αυτό που δίνεται θεοθεν έχει το χαρακτήρα του γνήσιου και αληθινού. Έτσι έχουμε «το ύδωρ το ζων», «τον άρτο της ζωής», «το φως το αληθινόν», «την άμπελο την αληθινή», κ.τ.λ. Η αντίθεση συνίσταται σ' αυτό: τα μεν είναι ουράνια, ενώ τα άλλα είναι γήινα. Βέβαια, υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ της ψεύτικης ανθρώπινης ζωής μας προς την αυθεντική. Η Αποκάλυψη είναι η παρέχουσα τα περί αυθεντικής ζωής, γιατί αυτή ξέρει τι είναι αληθινό και τέλειο.

Είναι γνωστά από την αρχαιότητα τα περί μαγικής δύναμης του νερού για τη ζωή. Έτσι, οι πηγές του νερού απόκτησαν ειδική θέση νοήματος. Γεννήθηκαν μάλιστα μυθολογικές απόψεις, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες, περί των πηγών του νερού. Στις Ωδές Σολομώντος (11, 6-8) το «ζων ύδωρ» συνδέεται με την αληθινή γνώση: «και λαλούντα ύδατα ήγγισαν τα χείλη μου εκ της πηγής του Κυρίου δαψιλώς και έπιον και εμέθυσαν με το ζων ύδωρ το αιώνιον. Και η μέθη μου δεν ήτο άνευ γνώσεως, αλλ' εγκατέλιπον την ματαιότητα και εστράφημ προς τον Ύψιστον, τον Θεόν μου». Οι στίχοι αυτοί αποτελούν λαμπρή αφετηρία για να καταλάβουμε τα περί «ζώντος ύδατος» στη Σαμάρεια.

Το πηγάδι κατά το «Δαμασκηνό Κώδικα» των Εσσαίων (Zadokite Document, III, 14) συμβολίζει το Νόμο: «άνοιξε γι' αυτούς πηγάδι με άφθονο νερό που θα μπορούσαν να το βαθύνουν. Αυτούς όμως που περιφρόνησαν το νερό εκείνο, δεν επέτρεψε να επιβιώσουν».

Εξ αφορμής των «περί ζώντος ύδατος» αλλά και όσων σημειώθηκαν πριν περί της «Τεχνικής των Παρεξηγήσεων» είναι χρήσιμο να σημειωθεί για τον Έλληνα αναγνώστη ότι οι χρόνοι του Ευαγγελιστή δεν είναι όπως οι δικοί μας, που όλες οι λύσεις στα ανθρώπινα προβλήματα περιμένουν τη λύση τους από κάποια οργάνωση της κοινωνίας, από κάποιες μεθοδολογίες, όταν εφαρμοσθούν, από κάποια process. Στα χρόνια του Δ' Ευαγγελιστή η λύση των προβλημάτων, η σωτηρία εξαρτάται από τα πρόσωπα. Έτσι όχι τούτος ή εκείνος ο μηχανισμός ή τρόπος ούτε απλώς κάποιος ήρωας, αλλά μόνο ουράνιος, θεόσταλτος Σωτήρας αναμενόταν στα ελληνιστικά εκείνα χρόνια για την επίτευξη της λύσης του ανθρώπινου προβλήματος. Κατά τους πλείστους των συγχρόνων εξηγητών του Δ' Ευαγγ., μόνο μέσα στα πλαίσια αυτά μπορούμε να καταλάβουμε το Δ' Ευαγγ. Αυτός είναι ο λόγος ότι πολλοί απ' αυτούς που διαβάζουν το Ευαγγ. αυτό δεν το καταλαβαίνουν στην ουσία του, γιατί αγνοούν το ιστορικό πλαίσιο της κατανόησής του. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί έναν τρόπο δυαρχικό εκφράσεως των ιδεών του, που δεν μπορεί να γίνει κατανοητός από τον καθένα σήμερα. Αποκρούει το ριζικό δυαρχικό τρόπο των Γνωστικών ως προς τη Δημιουργία και τη Σωτηρία. Παράγοντες όμως ιστορικοί τον πείθουν περισσότερο για ένα είδος αντίθεσης των άνω προς τα κάτω. Η απόκρουση του Ευαγγ. από τους Ιουδαίους και τον κόσμο, η αντίσταση στην ιεραποστολή, η απιστία στο μαρτύριο του Ιησού και στη μαρτυρία των οπαδών του, τα σχίσματα μέσα στη νέα κοινότητα και πέρα απ' όλα αυτά, η καθυστέρηση της Β' Παρουσίας, τον οδηγούν να βλέπει μεγάλο το χάσμα μεταξύ ουρανού και γης, των άνω και των κάτω, κι έτσι να υιοθετεί κάποια ορολογία του περιβάλλοντος του, που δίνει πολύ ζωηρή έκφραση σ' αυτές τις αντιθέσεις. Είναι πολύ ρεαλιστής για να αφήνει τον εαυτό του έκθετο σε μια αυτού του είδους φρασεολογία, αφού η βαθύτερη πεποίθησή του είναι η αποκάλυψη του Θεού ως αγάπης προς τον κόσμο και ο θάνατος κι η Ανάσταση του Ιησού και των οπαδών του αποτελεί τη νίκη της ζωής και της αγάπης μέσα στον κόσμο. Έτσι, το «ύδωρ το ζων» οδηγεί στην «αιώνια ζωή», στην αθανασία.

Η απάντηση της γυναίκας στην προτροπή να φέρει και το σύζυγό της είναι ότι δεν έχει σύζυγο. Ο Ιησούς ξανοίγεται στην κουβέντα: συμ-

φωνεί πως δεν έχει σύζυγο, είχε όμως κατά σειρά στο παρελθόν 5 άνδρες (συζύγους;) και με τον έκτον που έχει τώρα και συζεί δεν είναι νομικά δεμένη. «Αυτό το τελευταίο αληθινά το ομολόγησες» της προσθέτει. Με την έκφραση αυτή ο Ιησούς θέλει να πει πως η γυναίκα στο τέλος μίλησε προσγειωμένα και σοβαρά, ενώ όλα τα άλλα πριν ήταν απλό κουβεντολόι. Τα πράγματα άρχισαν τώρα να σοβαρεύουν, καθώς από «τη λησμοσύνη» επιστρέφει η γυναίκα στην πικρή πραγματικότητα.

Στίχος 16: Γιατί στη συζήτηση ανακατεύει ο Ιησούς τα προβλήματα του γάμου ή των γάμων αυτής της ταλαιπωρημένης γυναίκας; Μάλιστα, όταν κανείς από αυτούς δεν παρουσιάζεται επί σκηνής; Κι αφού ο ίδιος ως προφήτης, θείος άνθρωπος, γνωρίζει ό,τι αφορά αυτούς που συναντάει, όπως δείχνει ο στίχ. 18, γνωρίζει δηλ. πολύ καλά τα της συζυγικής ζωής της Σαμαρείτιδας;

Προφανώς ο Ιησούς της λέει να φέρει το σύζυγό της, για να φροντίσει εκείνος, ο σύζυγος, την άντληση «ζώντος ύδατος» από το πηγάδι του Ιακώβ. Κι η γυναίκα δεν λέει την αλήθεια σχετικώς με το αν έχει σύζυγο ή κάποιον άνδρα με τον οποίο συζεί. Κι αφού η κουβέντα τους προχωρούσε σε τόσο σοβαρά θέματα, δεν ήταν ταιριαστό να παρεμβάλει η γυναίκα κάτι τόσο ψεύτικο περί του εαυτού της: «ουκ έχω άνδρα». Είναι σαφές πως το σενάριο που ακολουθεί απαιτούσε την από μέρους του Ιησού αποκάλυψη της ιδιωτικής ζωής της γυναίκας. Αλλιώς, δεν θα μπορούσε να πάει παρακάτω η συζήτηση. Πρέπει, πάντως, να σημειωθεί η υπομονή που δείχνει ο Ιησούς στη συζήτηση και η επιμονή στην ολοκλήρωσή της, που θυμίζει το 9<sup>ο</sup> κεφ., τη θεραπεία του εκ γενετής τυφλού, όπου παρατηρείται η ίδια πληρότητα της θεματικής ανάπτυξης. Όταν αρχίσουμε να καταλαβαίνουμε τον εαυτό μας, αποκτάμε και το αίσθημα τι είναι ο Θεός.

Και το πιο αστείο: η γυναίκα αυτή δεν συγκλονίζεται εσωτερικώς από κάποιο αίσθημα αιδούς, από το γεγονός ότι ο Ιησούς γνωρίζει το βαθύτερο πρόβλημα της ζωής της: απλώς, εκφράζει στο στίχ. 19, με πολλή άνεση, την απορία και το θαυμασμό της που ένας άγνωστος γνώριζε όλα τα ιδιαίτερα της ιδιωτικής της ζωής: ούτε προβαίνει σε κάποιο σχόλιο περί αυτής, κάτι που είτε να τη δικαιολογεί είτε όχι. Ας θυμηθούμε εδώ περιπτώσεις στους Συνοπτικούς κάπως παράλληλες: η αντί-



δραση των γυναικών εκεί σε παράλληλες καταστάσεις είναι πολύ διαφορετική. Είναι ωραία η επιγραφή που θέτει ο Bultmann στους στίχ. 16-19: «Η Αποκάλυψη ως ανακάλυψη της ανθρώπινης ύπαρξης, που την οδηγεί στο σωστό συμπέρασμα πως η γνώση του Θεού και του εαυτού μας συντελούνται συγχρόνως». Το περίεργο στην προκειμένη περίπτωση, είναι το ότι, μετά την ανακάλυψη του προφητικού χαρίσματος του Ιησού, η Σαμαρείτιδα δεν δείχνει καμία ευαισθησία, κανένα προβληματισμό για την αποκάλυψη της προσωπικής της ανώμαλης ζωής από τον Ιησού· σα να μη την αφορούσαν αυτά που της είπε για τον εαυτό της. Το προφητικό χάρισμα του Ιησού την σπρώχνει προς άλλη κατεύθυνση. Γιατί να χάσει καιρό μιλώντας για τις προσωπικές της περιπέτειες, μια και βρήκε τέτοιο προφήτη; Ευκαιρία είναι να μιλήσει μαζί του για τα μεγάλα θρησκευτικά και φυλετικά προβλήματα μεταξύ Ιουδαίων και Σαμαρειτών! Σε όλα τα Υπομνήματα, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο, εκφράζεται σχετική απορία γι' αυτή την απότομη στροφή της γυναίκας. Πρέπει, μάλιστα, να πω ότι οι αρχαίοι εξηγητές είχαν καταφύγει, σαν σε λύση του προβλήματος, στη συσχέτιση των συζύγων της γυναίκας με την εναντίον των Σαμαρειτών κατηγορία των Ιουδαίων περί ειδωλολατρίας, πολλών δηλ. συζυγικών ειδωλολατρικών θεοτήτων. Έτσι εκ των παλαιών όχι μόνο ο Ωριγένης αλλά και άλλοι· και εκ των νεότερων ο Owen και ο Bernard. Οι «5 άνδρες» σχετίζονται με τα 5 υποτιθέμενα ειδωλολατρικά έθνη που, μετά των θεών τους, κατέλαβαν την περιοχή της Σαμάρειας μετά την Ασσυριακή κατάκτηση (Δ' Βασιλ. 17, 24). Βλ. επίσης απόψεις των Kreyenbuhl και Baker στο H. Odeberg, ό.π. σελ. 171. Δεν ξέρουμε εξάλλου ποια σχέση μπορεί να έχουν τα εδώ υπό τον όρο «προφήτης» νοούμενα προς τον Taheb –τον υπό των Σαμαρειτών δηλ. αναμενόμενο Μεσσία.

Περί της διένεξης Ιουδαίων και Σαμαρειτών πολλοί πιστεύουν πως είναι πολύ αρχαιότερη· δέχονται τους Σαμαρείτες ως διαδόχους των ειδωλολατρικών δήθεν φυλών που εγκατέστησαν οι Ασσύριοι το 721 μ.Χ. στο Β. Βασίλειο του Ισραήλ. Η διάσταση μεταξύ Ιουδαίων-Σαμαρειτών οξύνθηκε πολύ μετά την έκδοση του Δευτερονομίου (621) που συγκεντρώνει όλη την ισραηλιτική λατρεία στα Ιεροσόλυμα και ανυψώνει τη Σιών ως το μόνο λατρευτικό κέντρο. Οι Σαμαρείτες δεν φαίνε-

ται να δέχθηκαν αυτή τη μεταρρύθμιση του Ιωσία, συνέχισαν να λατρεύουν τον Γιαχβέ στο όρος Εβάλ, το οποίο κατά τη Σαμαρειτική Βίβλο έχει μετονομασθεί σε Γαριζείν. Η διαφορά κειμένων στις δύο κοινότητες αλλά και άλλοι ιστορικοί παράγοντες διατήρησαν και ενέτειναν αυτή τη διάσπαση.

Την άποψη όμως περί ειδωλολατρίας θέτει εκποδών το «και νυν ον έχεις ουκ έστι σου ανήρ». Ούτε επιτρέπει η διαπίστωση αυτή την όποια συζήτηση περί του αν δηλ. η γυναίκα αυτή έθαψε 5 συζύγους, τον ένα μετά τον άλλον. Ο «προφήτης» έχει το χάρισμα όχι μόνο της εξαγγελίας του θελήματος του Θεού αλλά και το δώρον της ενόρασης και της πρόγνωσης. Η αναγνώριση του Ιησού ως προφήτη δηλώνει πως τελικά η γυναίκα έχει το κουράγιο να αντιμετωπίσει την πραγματικότητά της. Αν η περικοπή δεν σταματάει στο ζήτημα της αμαρτωλότητάς της είναι γιατί το σκηνικό έχει προβλέψει κάτι άλλο ως κύριο θέμα της συζήτησης κι αυτό είναι το εξής: ποια είναι η αληθινή λατρεία του Θεού και, από τη σκοπιά αυτή, τι έννοια έχει η διαμάχη μεταξύ Ιουδαίων και Σαμαρειτών που εδράζεται σ' αυτό το ζήτημα. Αυτό το πρόβλημα μεταξύ των δύο εθνοτήτων, που έδεναν τη λατρεία του Θεού με ορισμένο χώρο και με άλλες τυπικότητες, θέτει η γυναίκα στο στίχ. 20. Και η μεν περί του Γαριζείν σαμαρειτική παράδοση στηριζόταν στο ότι οι Πατριάρχες ανήγειραν θυσιαστήρια στη Συχέμ (βλ. Γεν. 12,7-33,20, ιδίως μια σαμαρειτική ανάγνωση του Δευτ. 27,4), ενώ η Σιών είχε εκλεγεί ως τόπος λατρείας από τον ίδιο τον Γιαχβέ (Δευτ. 12,5· 16,2· 26,2· 27,4). Η γυναίκα υπονοεί πως η σαμαρειτική παράδοση είναι αρχαιότερη της ιουδαϊκής.

Στους στίχ. 21 & 22 ο Ιησούς τις λατρευτικές του Θεού απόψεις και των δύο πλευρών φέρει σε αντίθεση προς τη μέλλουσα να έλθει («έρχεται ώρα και νυν έστι») αληθινή λατρεία του Θεού Πατέρα από τους «αληθινούς προσκυνητές», απ' αυτούς δηλ. που θα λατρεύουν σωστά τον Θεό. Ο χρόνος αυτός, ενώ έρχεται, είναι ήδη παρών. Πρόκειται περί της εσχατολογικής εποχής· ιστορικά κατά το στίχ. 22 είχαν δίκιο οι Ιουδαίοι, οι οποίοι εκτός από την Πεντάτευχο, που δέχονταν και οι Σαμαρείτες, είχαν και τους Προφήτες, που απέρριπταν οι Σαμαρείτες μαζί με την προφητική αποκάλυψη περί του Θεού και του μέλλοντος. Με

την έννοια αυτή, οι Σαμαρείτες προσκυνούν το θείο, όχι όμως σαν κάτι που στην παρόδοσή τους είναι πλήρως γνωστό («ο ουκ οίδατε»). Εσείς προσκυνείτε κάποιον που δεν γνωρίζετε πλήρως· εμείς προσκυνούμε τον Θεό που γνωρίζουμε μέσα από μια ολοκληρωμένη παράδοση. Γιατί; Επειδή, κατά την παράδοση, η σωτηρία, δηλ. η απαλλαγή του ανθρώπου από τα κάθε είδους δεσμά του, ξεκινάει με τους Ιουδαίους. Η απόρριψη των Ιουδαίων, συλλήβδην, στο κεφ. 8,30-59 συγκρούεται ή όχι με το «η σωτηρία εκ των Ιουδαίων εστίν» που έχουμε εδώ; Υπάρχει εδώ κάποιο πρόβλημα. Κάποιοι εξηγητές το θεωρούν εδώ που είναι τώρα ως μεταγενέστερη προσθήκη. Άμα η σωτηρία μπορούσε να προέλθει από τους Ιουδαίους, γιατί τότε η ειδική επέμβαση του Θεού με την ενσάρκωση του Λόγου; Ή θα δεχθούμε ότι η ομιλία με τη Σαμαρείτιδα, όπως δείχνει το 4,36-38, έχει υποστεί κάποια επεξεργασία, πριν από την τελική έκδοση του Δ' Ευαγγελίου;

Ούτε όμως η ατελής γνώση του θείου ούτε η πληρέστερη ωφελεί σε τίποτε. Γιατί και οι δύο έφθασαν στο τέλος τους. Όλες αυτές τις φυλετικές θρησκείες και τις ελλείψεις και τις πιο πλήρεις, καταργεί η εσχατολογική επέμβαση του Θεού, ο οποίος είναι «πνεύμα» και «αλήθεια», αυτά δε τα δύο χαρακτηριστικά ζητάει από «τους προσκυνούντες αυτόν». Ο Θεός είναι «Πνεύμα» με την έννοια πως διαφεύγει τους όποιους ορισμούς του από μέρους των ανθρώπων και των θρησκειών τους. Ακόμη κι όταν ορίζεται ως «αγάπη» (Α' Ιω. 4,8· 16), δεν προσδιορίζεται έτσι τι είναι στην ουσία του ο Θεός, αλλά εκφράζεται έτσι χαρακτηριστικά πως ό,τι κάνει ο Θεός για τον άνθρωπο το κάνει από αγάπη και με αγάπη. Είναι το ασύλληπτο της φύσης του Θεού, όχι ο Θεός ως πρόσωπο που τονίζεται εδώ, κι η φύση αυτή είναι «πνευματική» για να τονισθεί έτσι η διαφορά της από τα γήινα.

Επίσης, παρατηρητέο ως προς το «εν πνεύματι και αληθεία»: έχουμε την ίδια περίπτωση με το μανιερισμό του Ιωάννη να εκφράζεται διά «διπλών», π.χ. «εξ ύδατος και πνεύματος» (3,5), ενώ συνήθως εννοεί ένα πράγμα. Στη δική μας εδώ περίπτωση, με το «εν πνεύματι» εννοεί με τρόπο που ταιριάζει όχι στο δέσιμο του ασύλληπτου Θεού με εγκόσμιες (εθνικές κ.ά. ανθρώπινες) ιδιότητες· ενώ το «αληθεία» συνδέεται με την αποκάλυψη αυτού του Θεού από τον Ιησού στους ανθρώ-

πους. Όταν διαβάζουμε συγγραφείς σύγχρονους του Ιωάννη, όπως ο Φίλωνας και ο Ιώσηπος, καταλαβαίνουμε γιατί άνδρες αυτής της πνευματικής ισχύος απέτυχαν να παρουσιάσουν τον Ιουδαϊσμό στην *intelligentia* της εποχής τους. Κι η αιτία ήταν η σύνδεση του Ιουδαϊσμού με ορισμένο έθνος και ορισμένο τόπο, όπως η Σιών. Τα περί «πνεύματος και αληθείας» στο Δ' Ευαγγ. αποτελούν τελικό χτύπημα κατά της εθνικής συγκεντρωτικής θρησκείας στα Ιεροσόλυμα. Η θρησκευτική υπεροχή των Ιουδαίων έναντι των Σαμαρειτών συνίσταται ίσως στον αποκλεισμό των Προφητικών βιβλίων από το Σαμαρειτικό Κανόνα, παρά το γεγονός μεσσιανικών Σαμαρειτικών κινήσεων που αναφέρει ο Ιώσηπος (ιδίως κατά τα χρόνια του Πιλάτου). Η πνευματική εν αληθεία λατρεία του Θεού είναι η τελική, όχι απλώς ανώτερη των άλλων, απλούστατα γιατί αυτή μόνο ταιριάζει στον Θεό ως Πνεύμα και ως Αλήθεια και γίνεται όχι προς χάρι του ανθρώπου αλλά χάριν του Θεού. Η φυλετική και ανθρωπόμορφη, όχι πνευματική λατρεία είναι ουσιαστικά λατρεία του εαυτού μας.

Τα ουσιαστικά «πνεύμα» - «αλήθεια» δεν είναι κάποιος ορισμός του Θεού. «Πνεύμα» εδώ δηλώνει το θαυμαστό και ανεξιχνίαστο τρόπο της προσέγγισής του προς τον άνθρωπο, ενώ η «αλήθεια» σχετίζεται με τη λατρεία που είναι σύμφωνη προς τον πνευματικό χαρακτήρα του Θεού και δεν κάνει υποχωρήσεις σε ιστορικές συμβατικότητες, όπως η φυλή, ο τόπος, οι ιδιαίτερες ιστορικές απαιτήσεις κ.τ.λ. Αυτού του είδους η προσκύνηση του Θεού είναι αυτή που απαιτεί η εσχατολογική ώρα που «έρχεται... και νυν εστίν», έκανε δηλ. την είσοδό της στην ιστορία με τον Αποκαλυπτή, είναι παρούσα και στην πληρότητά της, εξ ου και η νέα απαίτηση για πλήρη αναθεώρηση της λατρείας του Θεού. Όπως σημειώνει ο Bultmann: «Μια σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό που δεν στηρίζεται στον τρόπο σχέσης του Θεού προς τον άνθρωπο, δεν είναι γνήσια δική μας σχέση προς τον Θεό αλλά κάτι που ανήκει στα ανθρώπινα εγχειρήματα, με τα οποία δεν μπορούμε να κάνουμε τον Θεό δικό μας, γιατί ο Θεός είναι «πνεύμα» (ό.π. σελ. 141).

Από πολλούς εξηγητές επισημαίνεται η συγγένεια της παρούσας περικοπής προς την αντίστοιχη της συζήτησης με το Νικόδημο (κεφ. 3,1 εξ.) όπου το πρώτο μέρος συγκεντρώνεται στην «εξ ύδατος και

πνεύματος» αναγέννηση του ανθρώπου, ενώ το δεύτερο επί του θέματος «ζωή αιώνιος και αλήθεια». Εδώ, στο διάλογο με τη Σαμαρείτιδα, κεφ. 4, αρχικά το θέμα είναι «ὕδωρ και ζωή αιώνιος», για να καταλήξει στο θέμα «πνεύμα και αλήθεια».

Ενώ όμως ο Νικόδημος με πάνω του το βάρος των αξιωμάτων και της ιουδαϊκής θεολογίας μένει στη συνέχεια, εκτός της συζήτησης, ως μάλλον άσχετος τόσο προς τα προηγούμενα όσο και προς τα επόμενα, η Σαμαρείτιδα, θρησκός τύπος εκ φύσεως, εκφράζει την ελπίδα στο στίχ. 25 πως ο Μεσσίας, όταν έλθει, θα δώσει λύση σε όλα αυτά. Το «ο λεγόμενος Χριστός» είναι ίσως παρένθεση του Εκδότη προς χάρη των Ελλήνων αναγνωστών. Το Δ' Ευαγγ. έχει πολλές τέτοιες επεξηγήσεις που δηλώνουν με σαφήνεια τον κύκλο των αναγνωστών του Ευαγγελίου. Με τη δήλωση του Ιησού στη γυναίκα πως αυτός είναι ο Μεσσίας όχι μόνο ολοκληρώνεται η όλη αφήγηση (4,4-26) περί του ότι ο Ιησούς αποκάλυψε τη μεσσιανική του ιδιότητα στους Σαμαρείτες, αλλ' επίσης πως ό,τι είπε περί της αληθινής λατρείας του Θεού στους προηγούμενους στίχους αποτελούν τη χριστιανική αποκάλυψη περί αυτής. Η δήλωση της γυναίκας ότι ο Μεσσίας, όταν έλθει, θα λύσει αυτά τα προβλήματα αναφέρεται στην περί Taheb-Μεσσία αναμονή των Σαμαρειτών. Κι η απάντηση του Ιησού δηλώνει ότι ο ίδιος ήταν ο αναμενόμενος και ήλθε.

Το πνεύμα και η αλήθεια του Θεού είναι η θεία πραγματικότητα κατ' αντίθεση προς τις εθνικές και εντοπισμένες λατρείες που είναι ανάκλαση μάλλον του ανθρώπινου είναι, του εαυτού μας. Όταν η θεία πραγματικότητα, το θείο πνεύμα, στατικοποιείται και ενσαρκώνεται σε ανθρώπινες αξίες, έχουμε και πάλι ειδωλολατρεία. Ο θεός αναζητείται με το πνεύμα του Θεού, κι αυτή είναι η αληθινή λατρεία. Κι επειδή οι άνθρωποι είμαστε αδύνατοι και ρέπουμε προς την ειδωλολατρεία, γι' αυτό απαιτείται από τις Εκκλησίες η Λειτουργική Μεταρρύθμιση, που θα τις απαλλάξει από τα στατικά χαρακτηριστικά (αυτά που συνδέονται με τόπους και χρόνους) και θα ζωντανέψει το πνεύμα και την αλήθεια εντός του.

Στα πιο πολλά Υπομνήματα τίθεται το ερώτημα αν η γυναίκα από τη Σαμάρεια εκπροσωπεί τον τυπικό Σαμαρειτισμό ή κάποια γνωστική Σαμαρειτική αίρεση, όπως αυτές του Δοσίθεου ή του Σίμωνα του Μάγου. Από την ακαδημαϊκή συζήτηση του θέματος αυτού δεν βγήκε τίποτε, αφού τα περί «ζώντος ύδατος» έχουν άμεση σχέση με την Π.Δ. και δεν υπάρχει λόγος να συνδέονται με Γνωστικά κείμενα, όπως αυτά που αποδίδει ο Ιππόλυτος (Refutat. V 27) στους Μασσηθούς, στους Σηθιανούς και άλλους.

Πολύ σύντομα, κάτι επί ενός άλλου ερωτήματος: Τα περί Σαμαρειτών γνωρίζουμε πρωτίστως από τον Ιώσηπο (και στη νεότερη βιβλιογραφία από την εκτεταμένη μελέτη των Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash...II Das Evangelium nach Johannes*, München, 1924. Αλλά ο Caster στο έργο του περί των Σαμαρειτών (*The Samaritans, their History, Doctrines and Literature*, 1925) σωστά παρατηρεί ότι στα δύο Ιερά, της Ιερουσαλήμ και της Συχέμ, η επιρροή των γειτόνων έφθανε ακόμα και στο στήσιμο ειδώλων εντός των ιερών χώρων και δεν είναι καθόλου παράξενη η εμφάνιση ομάδων που, ενώ διατηρούσαν τα παραδομένα κείμενα, μέσω της μυστικής εξήγησης καιρίων όρων των κειμένων, σιγά-σιγά αφομοίωσαν έναν κόσμο ξένων ιδεών, με αποτέλεσμα ο Νόμος να αποκτάει χαλαρή επίδραση επάνω τους (σελ. 88 εξ.). Πάντως στο ερώτημα, αν στο κεφ. 4 του Ιωάννη, ένας χριστιανικός Γνωστικισμός αποκρούει το Σαμαρειτικό Γνωστικισμό, η απάντηση που έχουμε είναι σαφώς αρνητική. Όπως και πριν παρατηρήσαμε, η κύρια νότα στο κεφάλαιο αυτό είναι ότι, ενώ τον Ιησού απορρίπτουν οι Ιουδαίοι, τον δέχονται με ανοιχτές αγκάλες οι Σαμαρείτες. Δεν φαίνεται το κείμενο να προχωράει παρά πέρα από τα γνωστά περί Σαμαρειτών.

(δ) Πράξη Δεύτερη (4,27-42)

27 Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον διὰ μετὰ γυναικὸς ἐλάλει: οὐδεὶς μὲντοι εἶπεν, Τί ζητεῖς ἢ Τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς; 28 ἀφῆκεν οὖν τὴν ὕδριαν αὐτῆς ἢ γυνῆ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις, 29 Δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπεν

μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; 30 ἐξήλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν.

31 Ἐν τῷ μεταξὺ ἠρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες, Ῥαββί, φάγε. 32 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐγὼ βρώσιν ἔχω φαγεῖν ἢν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. 33 ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους, Μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν; 34 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐμὸν βρώμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. 35 οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι Ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν. ἤδη 36 ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων. 37 ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι Ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. 38 ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε.

39 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα. 40 ὡς οὖν ἤλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαριταί, ἠρώτων αὐτὸν μείναι παρ' αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας. 41 καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, 42 τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

Δεν είναι βέβαια για το Δ' Ευαγγ. παράξενο πως, ενώ η ὅλη ἐνότητα της συζήτησης με τη Σαμαρείτιδα αρχίζει με το αίτημα να δώσει στον Ιησοῦ να πιεῖ νερό, κλείνει με την ἀρνηση του Ιησοῦ να δεχθεῖ κάτι ἀπὸ τα τρόφιμα που οἱ μαθητὲς ἔφεραν ἀπὸ τὴν πόλη, ἀφού ο Ιησοῦς «βρώσιν ἔχει φαγεῖν», τὴν ὁποία οἱ μαθητὲς ἀγνοοῦν.

Πρόκειται για τὴ γνωστὴ τεχνικὴ του Ιωάννη. Ο Ιησοῦς παρουσιάζεται κι ἐδῶ ὡς ανεξάρτητος ἀπὸ τοὺς φυσικοὺς νόμους καὶ κανόνες, ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀνάγκη τῆς πείνας. Αὐτὸς παίρνει ἀπ' ἀλλοῦ ἄλλη τροφή καὶ χορταίνει (31-34). Ὡς ἀνθρώπινο ὄν ὑπόκειται στὶς ἀνθρώπινες ἀνάγκες, με τὴ θεία του ὁμως ιδιότητα μπορεῖ νὰ τὶς περιφρονεῖ. Αὐτὸ ὁ Ernst Kasemann τὸ ονομάζει «χριστολογικὸ δοκητισμὸ»

που διαπερνάει ὅλο το Δ' Ευαγγ. Ἀμφιβάλλουμε ἀν ὁ χαρακτηρισμὸς εἶναι ἐπιτυχής. Ἡ σταύρωση τοῦ Ιησοῦ πάει ἐνάντια πρὸς ὅλα αὐτά.

Στο στίχ. 27 ὁ συγγραφέας ἀντιδιαστέλλει τὴν ἀπορία τῶν μαθητῶν ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει, μὴ δηλ. ἀνδροκρατικὴ φυλετικὴ προκατάληψη, με τὴν ἀπὸ μέρους τῆς γυναίκας στὸν ἀμέσως ἐπόμενο στίχ. 28 ἐναρξὴ ἱεραποστολικῆς δράσης γιὰ τὴν ἀναγνώριση τοῦ Ιησοῦ ὡς Μεσσία ἀπὸ τοὺς συμπατριῶτες τῆς. Συνέχεια ὁ Ιωάννης μας ξαφνιάζει με τὰ παράδοξά του. Στὴ δῆλωση τοῦ Ιησοῦ ὅτι εἶναι ὁ Μεσσίας ἡ ἀπάντηση τῆς γυναίκας βρίσκεται στὸν στίχ. 28-30. Τρέχει νὰ τὸ διακηρύξει στὸν συμπατριῶτη καὶ, ἐνῶ πήγε στὸ πηγάδι γιὰ νερό, ἀφήσε τελικὰ με ἀδιαφορία τὴ στάμνα τῆς, ξέχασε γιὰτί πήγε ἐκεῖ κι ἐσπευσε στὴν πόλη τῆς, γιὰ νὰ φέρει ἐκεῖ τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν, τὴ μεγάλη εἶδηση: μήπως αὐτὸς εἶναι ὁ Μεσσίας, ἀφού, χωρὶς νὰ τὴν ξέρει πρὶν, τῆς εἶπε ὅλα ὅσα εἶχε διαπράξει στὴ ζωὴ τῆς, τῆς φρεσκάρισε τὴ μνήμη καὶ τὴν ἔκανε νὰ δει τὴν πραγματικότητά τῆς που τὴν ἔχει στὴν ἀληθινὴ τῆς διάσταση. Ἡ attraction τοῦ Μεσσία που συνιστᾶ στὸν συμπατριῶτη τῆς δὲν εἶναι «Ἦλθε ὁ ἐλευθερωτὴς ἀπὸ τοὺς Ῥωμαίους» κ.τ.λ., ἀλλὰ κάτι ἄλλο που δίνει τὸ σωστὸ νόημα καὶ στὴ πολιτικὴ διάσταση. Με ἐλευθέρωσε ἀπὸ τὰ ἐσωτερικὰ μου δεσμὰ, μήπως αὐτὸς εἶναι ὁ ἐλευθερωτὴς Μεσσίας; Ἐνας που ξέρει τέτοιου εἶδους μυστικά, μήπως ξέρει κι αὐτά που περιμένουμε ἀπὸ τὸ Μεσσία;

Τὶς πνευματικὲς ἀναζητήσεις αὐτῆς τῆς γυναίκας, κατὰ τὸν Ευαγγελιστὴ, συμμερίζονταν καὶ ἄλλοι μέσα στὴν πόλη. Ξεκινοῦν, λοιπόν, κι ἐρχονται νὰ δουν τὸν Ιησοῦ. Οἱ Σαμαρείτες –αὐτὸ τονίζεται με ἐμφαση– εἶναι πιο δεκτικοὶ ἀπὸ τοὺς Ἰουδαίους στὴν πνευματικὴ ἀλλαγὴ.

Οἱ μαθητὲς, ξένοι πρὸς τὸ συμβάν, παρακαλοῦν τὸν Ιησοῦ νὰ πάει λίγη τροφή. Ὅπως ἡ γυναίκα πήγε στὴν πηγή γιὰ νερό, ὅταν ὁμως γνῶρισε τὸ Μεσσία, ξέχασε τὴν ὑδρία καὶ τὸ νερό, τὸ ἴδιο κι ὁ Ιησοῦς, διαισθανόμενος τὴν ανταπόκριση που εἶχε τὸ ἔργο του στὴ Σαμάρεια, δηλώνει: «ἐμὸν βρώμα ἐστὶν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον». Θέλημα Θεοῦ ἦταν ὁ ευαγγελισμὸς τῶν Σαμαρειτῶν καὶ τὸ τελείωμα τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ ἦταν τὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο μετὰξὺ τῶν Σαμαρειτῶν που μόλις θὰ ἀρχιζε. Τα λεγόμενα τοῦ στίχ. 35 σχετίζονται με τοὺς ἀρχικοὺς μῆνες τοῦ δικοῦ μας, τοῦ σημερι-

νού έτους: «έτι τετράμηνος εστιν και ο θερισμός έρχεται». Πρόκειται για λαϊκή παροιμία; «Σε ένα τετράμηνο θα μπορούμε να θερίσουμε. Έχουμε ανάγκη από αρκετή υπομονή ακόμα, όποιες κι αν είναι οι ανάγκες μας».

Ο Cullmann διαβάξει την περικοπή αυτή και την καταλαβαίνει παράλληλα με την περικοπή των Πραξ. κεφ. 8 περί της εκκλησιαστικής ιεραποστολής στη Σαμάρεια και νομίζει ότι, επειδή ο Δ' Ευαγγελιστής έχει υπόψη του όλη την ιστορία της ιεραποστολής στην περιοχή κατά τον α' αι. μ.Χ., υπαινίσσεται και εδώ, στους στίχ. 36-38 και τα δύο αυτά στάδια ιεραποστολής από τον Ιησού αρχικά, από την ιεροσολυμιτική Εκκλησία αργότερα, προς τους ιεραποστόλους της οποίας ο Δ' Ευαγγελιστής λέγει ότι αυτοί μπήκαν στον κόπο αλλοιών. Έτσι, μπορούν να χαίρουν ομού και ο σπείρων και ο θερίζων. Άλλοι όμως έκαναν την προετοιμασία. Είναι δύσκολο να πούμε με βεβαιότητα ποιοι είναι οι μεν και ποιοι οι δε.

Ίσως θέλει ο Ιησούς να πει στους μαθητές γενικώς: Ενώ ο κόσμος φαίνεται ανέτοιμος, ο ίδιος είναι απεσταλμένος από τον Πατέρα για το έργο του θερισμού· αυτό θα είναι και το δικό τους έργο. Το έργο σας του θεριστή είναι συμμετοχή στον καρπό και εκείνου ο οποίος έσπειρε.

Αυτό που ο Ιησούς βεβαιώνει στους έκπληκτους μαθητές του είναι ότι ο ερχομός των Σαμαρειτών για να τον γνωρίσουν και να τον ακούσουν παρουσιάζει την εικόνα χωραφιού, με όχι πράσινη αλλά λευκή την επιφάνεια, έτοιμη για θερισμό. Καλά έκαναν και αγόρασαν τροφές· για τον Μεσσία όμως –υποθέτω και για την Εκκλησία που ίδρυσε– ο θερισμός της ιεραποστολής του κόσμου έχει κάθε προτεραιότητα. Το νερό και το φαγητό έρχονται σε δεύτερη μοίρα, όταν πρόκειται για τον ερχομό και την πρόοδο της Βασιλείας του Θεού.

Οι στίχ. 36-38 ανήκαν, όπως φαίνεται, σε κάποια άλλη ενότητα, απ' όπου μάλλον μεταφέρθηκαν εδώ και δημιουργούν έτσι κάποια σχετικά προβλήματα στην ερμηνεία. Το κύριο έργο του ερμηνευτή, στις περιπτώσεις αυτές, είναι να εξιχνιάσει το λειτούργημα που επιτελούν οι στίχοι αυτοί στην παρούσα συνάφεια. Ως προς το στίχ. 36 μπορεί να πει κανείς πως εννοεί τούτο: γενικώς πιστεύεται πως η σπορά είναι το πιο δύσκολο και κοπιαστικό τμήμα στη δουλειά της καλλιέργειας της γης· ο

θερισμός απαιτεί μάλλον ελαφρότερη δουλειά. Στο στίχ. 36 ο Ιησούς το επιβεβαιώνει αυτό: ο θεριστής πληρώνεται για τη δουλειά του. Στην προκειμένη περίπτωση, όπως αυτή της Σαμάρειας, η πληρωμή του θεριστή είναι το μάζεμα καρπών όχι για να περάσει το χειμώνα, αλλά για την απόκτηση «αιώνιας ζωής», έτσι ώστε να είναι ευχαριστημένοι όχι μόνο αυτοί που έσπειραν (στην προκειμένη περίπτωση ο Ιησούς), αλλά και οι Μαθητές ως θεριστές. Όποια έννοια κι αν είχε ο στίχος αυτός σε μια αρχική συνάφεια, εδώ φαίνεται πως μάλλον αυτό δηλώνει.

Ο στίχ. 38 δείχνει και τα δύο: (α) την άλλη συνάφεια προέλευσης των λόγων αυτών και (β) πως σ' όποιους κι αν αναφέρονται αρχικά, εδώ οι θεριστές, είναι οι Μαθητές. Εντελώς αταίριαστο είναι το «άλλοι κεκοπιάκασυ». Τι άραγε να σήμαινε αυτό στην αρχική του συνάφεια; Μπορεί να σήμαινε τους Προφήτες της Π.Δ. ή την κίνηση του Βαπτιστή Ιωάννη. Ή μπορεί, για τη σύγχρονη του κατά Ιωάννην εποχή, να υπαινίσσεται την ιεραποστολή των Ελληνιστών, από τα Ιεροσόλυμα στη Σαμάρεια, κατά το κεφ. 8 των Πράξεων; Το πιο παράξενο στην περικοπή, όπου και όπως την έχουμε σήμερα, είναι ότι η περίοδος της ιεραποστολής των μαθητών παρουσιάζεται ως η πιο άνετη και χαρούμενη, κατ' αντίθεση προς την εποχή της σποράς –ποιας όμως σποράς και από ποιον; Η έκφραση «συνάγει καρπόν εις ζωήν αιώνιον» οδηγεί τον Dodd σε σχέση με ιουδαϊκές αντιλήψεις περί της ζωής κατά τον ερχόμενο αιώνα και παραπέμπει στην Tos. Peah. 4,18, p. 84, όπου ο προσήλυτος βασιλιάς Μονόβαζος της Αδιαβινής (περίπου 50 μ.Χ.) φέρεται λέγων: «οι Πατέρες μου συνήγαγαν θησαυρούς γι' αυτόν τον αιώνα. Εγώ συνήγαγα θησαυρούς για τον ερχόμενο αιώνα». Και σωστά σημειώνει πως την ίδια έννοια έχει και στο στίχ. 1,14 και 6,27. Οι περιπτώσεις εξηγούνται και εσχατολογικά και υπαρξιακά. Η δική μας εντύπωση είναι πως, αφού ο Ιησούς συζητεί με τη γυναίκα περί του Μεσσία όχι εσχατολογικά, γιατί, κατά τον Ιωάννη πάντοτε, δεν θα μπορούσε να κάνει το ίδιο μιλώντας περί «αιώνιας ζωής»; Ασφαλώς μπορούσε.

Οι στίχ. 35-38 επιχειρούν να εξηγήσουν την αποστολή των Μαθητών κατ' αναλογία προς την αποστολή του Ιησού. Η ιεραποστολή αυτή δεν κυριαρχείται από τους γήινους νόμους της σποράς και του θερισμού· η δραστηριότητά τους έχει το δικό της νόμο, αντίθετα με τον κοι-

νό νου, γιατί πρόκειται κατά βάση περί εσχατολογικού γεγονότος που διενεργείται κατά το παρόν. Αυτή την έννοια έχουν τα ρήματα «αποστέλλω, θερίζουν» και «τελειώσω το έργο». Ενώ κανονικά «μετά τετράμηνον ο θερισμός έρχεται», αν σηκώσουν τα μάτια τους, θα δουν ότι η χώρα είναι έτοιμη προς θερισμό. Έχει σημασία για τον Δ' Ευαγγελιστή ότι ο θερισμός είναι πολύς στη Σαμάρεια, μηδαμινός όμως στην Ιουδαία. Η διατύπωση εδώ του Δ' Ευαγγελιστή είναι σαν να πρόκειται για την Τελική Κρίση και Παρουσία!

Ο στίχ. 37 δεν βοηθάει στα προβλήματα του στίχ. 36 με τον «παροιμιακό» λόγο που παραθέτει, αφού δημιουργεί επιπρόσθετα ο ίδιος. Ποιος «άλλος» επί του προκειμένου είναι ο σπείρων και ποιος «άλλος» είναι ο θερίζων; Μήπως ο Ιησούς αναγνωρίζει στην παραδοσιακή πίστη των Σαμαρειτών το έργο της θείας σποράς που ενήργησε η Torah; Έτσι ο ερχομός του Ιησού ως του Μεσσία μπορεί να χαρακτηριστεί ως θερισμός. Στην περίπτωση αυτή ο Θεός είναι ο «σπείρων» και ο Ιησούς είναι ο «θερίζων». Παραταύτα, στους στίχ. 37-38 «θεριστές» είναι οι Μαθητές· αντανακλάται δηλ. στους στίχους αυτούς ό,τι ισχύει στα χρόνια της συγγραφής του Δ' Ευαγγ. Οι στίχ. δηλ. 37-38 αποτελούν, όπως προτείνει ο Mc Gregor, (ό.π. σελ. 112) σχόλιο του Ευαγγελιστή σε λόγο του Ιησού. Με την τελευταία αυτή έννοια, οι Μαθητές είναι οι «θεριστές».

Οι στίχ. 39-42 εκθέτουν τα αποτελέσματα της ιεραποστολής στην πόλη της Σαμάρειας. «Πολλοί» έπιστευσαν εις αυτόν εκ των Σαμαρειτών, εξαιτίας της μαρτυρίας της γυναίκας ό,τι της ξεσκέπασε την πολυτάραχη ζωή της και της άνοιξε για τη ζωή ένα νέο δρόμο. Ίσως τη μεταβολή δεν προκάλεσε απλώς το ό,τι ήλθαν στην επιφάνεια τα μυστικά της ζωής της γυναίκας, αλλά κυρίως η μεταβολή της είναι εκείνη που κάνει εντύπωση (μεταβολή που υπαινίσσεται ο Ευαγγελιστής διά του «είπε μοι πάντα όσα εποίησα»). Άλλωστε και οι ίδιοι οι Σαμαρείτες είχαν την ευκαιρία εκ του σύνεγγυς να γνωρίσουν καλά τον Ιησού. Και αντίθετα προς τους Ιουδαίους, αυτοί έπιστευσαν. Ο στίχ. 39 είναι μάλλον φιλοφρόνηση προς τους Σαμαρείτες· αντίθετα, οι Ιουδαίοι βλέπουν «σημεία» του Ιησού αλλά απιστούν. Αυτή η υπέρ των Σαμαρειτών κρίση εξακολουθεί και στο στίχ. 40: «όταν γνώρισαν τον Ιησού από κοντά

τον παρακαλούσαν να μη φύγει αλλά να μείνει κοντά τους. Αυτός όμως έμεινε εκεί για δύο ημέρες. Δεν ξέρουμε αν αυτές οι δύο ημέρες έχουν οποιαδήποτε σχέση προς την εν XI 5 εντολή της Διδαχής των Δώδεκα Αποστόλων περί των περιοδίων των ιεροκηρύκων: «...ου μένει δε ει μη ημέραν μιαν· εάν δε η χρεία και την άλλην· τρεις δε εάν μείνη, ψευδοπροφήτης τις εστίν».

Τα σημαντικότερα προβλήματα της όλης περικοπής περί ιεραποστολής του Ιησού στη Σαμάρεια είναι τα εξής δύο, όπως επισημαίνει και ο R. Brown: (α) η όποια ιστορική πιθανότητα μιας τέτοιας επίσκεψης και (β) η επιστημότητα του διαλόγου της περικοπής και η τεχνική της σύνταξης της δεν συνηγορούν υπέρ της ιστορικότητας του όλου. Ως προς το πρώτο, δεν έχει κανείς παρά να αναφερθεί όχι μόνο στην υπό του Ιησού απαγόρευση της όποιας ιεραποστολικής δράσης στη Σαμάρεια κατά τα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Μτ. 10,5 και πρβλ.), αλλά κυρίως στο κείμενο των Πράξεων 8,1-25, όπου το πρώτον οι Ελληνιστές χριστιανοί των Ιεροσολύμων, με πρωτοβουλία του Φιλίππου, αναλαμβάνουν πρώτοι ιεραποστολική δράση στη Σαμάρεια, όπου πηγαίνουν οι Απόστολοι Πέτρος και Ιωάννης για την επίτευξη ίδρυσης κανονικής Εκκλησίας εκεί. Δεν γίνεται πουθενά λόγος περί προηγηθείσας εκεί επίσκεψης του Ιησού ή περί προϋπαρξης χριστιανών στη Σαμάρεια! Σαν διέξοδο από μια τέτοια δυσκολία προτείνει ο Brown ως πιθανό τον υπό του Ιησού εκχριστιανισμό κάποιου χωριού μακριά από τη Σεβάστεια, την πρωτεύουσα των Σαμαρειτών. Η προτεινόμενη λύση είναι πολύ πιθανή.

Η δεύτερη δυσκολία, όπως την καταλαβαίνει ο Brown, είναι ακόμα πιο δυσεπίλυτη. Ο διάλογος Ιησού και Σαμαρείτιδας έχει διαμορφωθεί κατά την Ιωάννεια τεχνική των παρεξηγήσεων, ενός παιχνιδιού με τις λέξεις, καθώς και της καθόλου αμφιβολίας του αναγνώστη κατά πόσο μια απλή Σαμαρείτιδα γυναίκα μπορούσε να καταλαβαίνει και να ανταπεξέρχεται στις πολύ υψηλές θεολογικές ιδέες του διαλόγου. Τι μπορεί να πει κανείς εδώ ως προς αυτά; Κάτι πολύ ελλιπές: δεν ξέρουμε όσα πρέπει περί της θρησκευτικότητας των Σαμαρειτών ούτε περί των ικανοτήτων της Σαμαρείτιδας γυναίκας. Η έκρηξη τόσων Γνωστικών αιρέσεων στη Σαμάρεια από τον α' ήδη αι. δείχνει πως υπήρχαν εκεί ζυμώ-

σεις και τασεις προς νέες πνευματικές λύσεις και διεξόδους. Εξάλλου, όχι μόνο δεν αποκλείεται αλλά είναι ιδιαίτερα βέβαιο πως αν ποτέ έγινε συζήτηση του Ιησού με κάποια Σαμαρείτιδα, αυτή η συζήτηση πιθανώς διασκευάστηκε από τον Ευαγγελιστή, όταν καταγράφηκε.

Δεν αποτελεί περιττολογία, αν σημειωθεί άλλη μια φορά ότι η επιτυχία της δράσης του Ιησού στη Σαμάρεια χρησιμοποιεί τη δομή της αφήγησης, για να τονίσει την ψυχρότητα και εχθρότητα με την οποία η Ιουδαία αντιμετώπισε τον Ιησού και το Αποκαλυπτικό για το παρόν κήρυγμά του.

Μη φανεί λοιπόν παράξενο ότι τους στίχ. 43-45 θεωρούμε ως τους συνδετικούς αυτών που προηγούνται με αυτά που έπονται. Κι αυτά που έπονται είναι η παρά πάσα προσδοκία, επίσης, καλή υποδοχή του Ιησού υπό των Γαλιλαίων συμπατριωτών του. Ο στίχ. 43 δηλώνει καθαρά αυτή τη διάκριση: τη σχέση αυτή της δράσης στη Σαμάρεια και στη Γαλιλαία έναντι της υπό πολύ δυσμενείς συνθήκες δράσης στην Ιουδαία. Η αντίθεση που εκφράζεται με τους στίχ. 44 και 45 είναι ως προς την έννοια σαφής: πατρίδα του Ιησού είναι η Γαλιλαία, όχι η Ιουδαία.

#### Το δεύτερο Σημείο του Ιησού στη Γαλιλαία (4,43-54)

43 Μετά δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν 44 αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. 45 ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.

46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένης ἐν Καφαρναοῦμ. 47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἠμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν. 48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν, Ἐὰν μὴ σημεία καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. 49 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικὸς, Κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου. 50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Πορεύου, ὁ υἱὸς σου ζῆ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο. 51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ. 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐτῶν ἐν ἧ κομψότερον ἔσχεν: εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι Ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφήκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. 53 ἔγνω οὖν ὁ πατήρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ἧ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὁ υἱὸς σου ζῆ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.

54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Αν και ο Ιησούς είχε υιοθετήσει τη λαϊκή παροιμία ότι κανείς προφήτης δεν γίνεται με τιμές δεκτός στην πατρίδα του (βλ. Μτ. 13,57 και πρλλ. όπου η άποψη αυτή αφορά, πράγματι, στην ιδιαίτερη πατρίδα του Ιησού τη Ναζαρέτ), στην προκειμένη περικοπή ως πατρίδα του ευρύτερα θεωρείται όλη η Γαλιλαία και δεν επαληθεύεται από τη συγκεκριμένη περίπτωση, γιατί οι Γαλιλαίοι (γενικώς) τον δέχθηκαν καλά κι αυτό για κάποιο ειδικό λόγο. Γιατί είχαν δει με τα μάτια τους όσα «σημεία» εποίησε ο Ιησούς στα Ιεροσόλυμα κατά τη γιορτή, περί της οποί-

ας κάνουν λόγο τα κεφ. 2 και 3, αφού είχαν ανέβει, προφανώς κάποιοι από αυτούς, στην εορτή του Πάσχα. Κάνει πράγματι εντύπωση η τάση της διατύπωσης (Γαλιλαία, Γαλιλαίοι) προς γενικότητες που εμφανίζονται εν γένει οι εισαγωγικές αυτές προτάσεις στους στίχ. 43-45.

Τα «Σημεία» είχαν επιδράσει ευνοϊκά ως προς την εκτίμηση των Γαλιλαίων για τον Ιησού, όχι και στην εκτίμηση των Ιουδαίων. Τα γραφόμενα εδώ είναι απλώς σύμφωνα με το γενικότερο σχήμα της πεποίθησης του συγγραφέα: οι Ιουδαίοι των Ιεροσολύμων στράφηκαν εναντίον του Ιησού, όχι οι υπόλοιποι Ιουδαίοι της Παλαιστίνης. Νομίζω ότι κάπου εδώ πρέπει να υπομνησθεί ξανά η εργασία του νεαρού συναδέλφου κ. Χρ. Καρακόλη περί των Σημείων του Ιησού στο Δ' Ευαγγ., άσχετα αν στο θέμα των επιχειρημάτων υπέρ ή κατά της ιδιαίτερης ύπαρξης της πηγής αυτής παρατηρείται διαφωνία μεταξύ των ερευνητών. Αυτή η εργασία είναι αξιόλογη όχι μόνο για τη διεξοδική ανάλυση των «Σημείων» του Ιησού, αλλά και για την παράθεση πλούσιας βιβλιογραφίας. Συνιστώ στον αναγνώστη να αναζητήσει και να διαβάσει το βιβλίο του κ. Καρακόλη· αυτό θα τον βοηθήσει να δει λεπτομερέστερα το θέμα των θαυμάτων του Ιησού μέσα σε όλο το Δ' Ευαγγ. και να σχηματίσει μια πιο ολοκληρωμένη γνώμη για ένα τόσο σοβαρό και δύσκολο ζήτημα. Το θέμα της Πηγής αλλά και της απώτερης σημασίας των «Σημείων» είναι σοβαρό και δύσκολο και δεν έχει ακόμα περί αυτών ειπωθεί η τελευταία λέξη.

Πάντως τα περί της πίστεως των Σαμαρειτών στο στίχ. 42 προετοιμάζουν το περί του χαρακτήρα της πίστεως θέμα της ακολουθούσας περικοπής. Οι Γαλιλαίοι εμφανίζονται όχι ως εχθρικά διατεθειμένοι έναντι του Ιησού. Βέβαια, στο κεφ. 6 έχουμε την καλούμενη από τον Dodd «Γαλιλαϊκή Κρίση»· πριν από αυτήν τα πράγματα στη Γαλιλαία δεν είχαν, καθώς φαίνεται, επηρεασθεί από την Ιουδαία. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, αντίθετα από ό,τι νομίζαμε παλαιά (ιδίως όταν πρωτοκυκλοφόρησαν τα δύο βιβλία του Dodd), δεν δεχόμασθε πια ότι η θεραπεία του υιού του Βασιλικού καθώς και αυτή του Παραλυτικού (κεφ. 5) έχουν ως στόχο την ανάπτυξη του θεολογικού θέματος «ο ζωοδότης λόγος του Ιησού», κατά την πρόταση του Dodd. Όχι ότι απουσιάζει μια τέτοια νότα. Το κύριο όμως θέμα του Δ' Ευαγγ. είναι μάλλον η

κηρυκτική χριστολογική ανάλυση κάποιων διηγήσεων του «Βιβλίου των Σημείων», το οποίο, προφανώς, κι αν ακόμα δεν έχει γραφεί από τον ίδιο τον Ιωάννη, φαίνεται όμως ότι είχε πολύ μεγάλο κύρος στην κοινότητά του, γι' αυτό και το Δ' Ευαγγ. επιδίδεται στην κατάλληλη θεολογική ερμηνεία τους. Ας μη ξεχνάμε εξάλλου ότι το «Βιβλίο των Σημείων» καθώς και η Ιστορία του Πάθους είναι τα γεγονότα της ζωής του Ιησού που δένουν στενά τον Ιωάννη προς τη Συνοπτική Παράδοση. Οι στίχοι 4,46-54 προσθέτουν, κατά τον Fortna, νέα στοιχεία στη redaction των κειμένων Mt. 8 και Lk. 7 περί της θεραπείας του δούλου του εκατόνταρχου, την επάρκεια της πίστεως στα «Σημεία». Το κύριο θέμα στον Δ' Ευαγγελιστή είναι: α) ζώσα πίστη, β) εμπιστοσύνη έστω και σε ένα λόγο του Ιησού, γ) μετά το πρώτο θαύμα στην Κανά και την πίστη των Μαθητών ένας ακόμα Γαλιλαίος πιστεύει στο λόγο του. Στο σημείο αυτό ο Fortna πηδάει στην αλιεία των ιχθύων του κεφ. 21,1-14. Πρόκειται βέβαια περί «Σημείου». Δεν ξέρουμε όμως με βεβαιότητα αν η θαυμαστή αλιεία του κεφ. 21 προήλθε από την «Πηγή των Σημείων». Τελειώνει ίσως το Δ' Ευαγγ. με «Σημείο» στη Γαλιλαία, όπως και αρχίζει.

Αλλά και η Ιστορία του Πάθους μνημονεύει γεγονότα της ζωής του Ιησού που δένουν στενά τον Ιωάννη προς τη Συνοπτική παράδοση. Και τις παραδόσεις αυτές αποδέχεται ο Ιωάννης, κάνοντας κάποιους συμβιβασμούς. Δέχεται και αυτές υπό ορισμένους δικούς του θεολογικούς όρους, που τις δένουν κατά κάποιο τρόπο θεολογικό με τους Αποκαλυπτικούς Λόγους του Ευαγγ. Με άλλα λόγια, δεν είμαστε υπέρ της θεματικής (συστηματικής) διαίρεσης του Δ' Ευαγγ., όπως αυτή που προτείνει ο Dodd. Τα κεφάλαια 1-12 μάλλον δείχνουν την απήχηση που βρήκε ο αποκαλυπτικός της σωτηρίας λόγος του Ιησού στις διάφορες περιοχές και παρατάξεις του Ιουδαϊκού λαού. Δεν λείπει ασφαλώς και ο θεματικός χαρακτήρας από τα κηρύγματα του Ιωάννη και τους Αποκαλυπτικούς Λόγους, αλλά δεν είναι αυτός ο πρωταρχικός. Με τη θεραπεία του υιού του Βασιλικού δηλώνεται πως ο λόγος του Ιησού και εξ αποστάσεως ακόμη μπορεί να εκτελέσει το θαυματουργικό του αποτέλεσμα. Χωρίς όμως ανάρσταση σε νέα ζωή, χωρίς άνοδο σε αληθινή πνευματικότητα, τι νόημα έχει το «Σημείο»; Το όποιο «Σημείο» δεν κα-



ταντάει έτσι να μην έχει σημασία. Οι Σαμαρείτες φθάνουν με αυτά που άκουσαν και είδαν στην ομολογία του αυτοκρατορικού τίτλου για τον Ιησού: ο «Σωτήρ του κόσμου»· όχι κάποιος εθνικός ήρωας ή φυλετικός ανακαινιστής. Δεν έχει εσωτερικότητα πανανθρώπινη ο τίτλος αυτός; Τι συμβαίνει εδώ με τη θεραπεία του υιού του Βασιλικού στη Γαλιλαία;

Ενώ στα κεφ. 3 και 4 ο ερχομός του Αποκαλυπτή παρουσιάζεται ως Κρίση στην επιδίωξη μιας νέας ύπαρξης και μιας νέας μορφής λατρείας, στα κεφ. 5 και 6 η Κρίση παρουσιάζεται σε σχέση με τις φυσικές ανάγκες –διατροφή (κεφ. 6)– και ως κρίση της θρησκείας –Σάββατο (κεφ. 5). Όπως το 2,23-25 υπήρξε ένα είδος αφετηρίας στα περί πίστεως εκ των «Σημείων», παράλληλο είδος αφετηρίας είναι κατά τον Bultmann το 4,43-45 στα περί λόγω πίστεως θεραπείας του Υιού του Βασιλικού. Αυτά όλα σημαίνουν ότι με το 7,1 εξ. έχουμε ένα νέο ξεκίνημα στο Δ' Ευαγγέλιο.

Οι στίχ. 44 εξ. ίσως προϋποθέτουν τα περί Ιησού-προφήτη στη συζήτηση με τη Σαμαρείτιδα. Πρέπει όμως μάλλον να προηγούνταν στην «Πηγή των Σημείων». Γι' αυτό πιθανότερο είναι πως στηρίζονται σε κάποια ρήση, όπως αυτή των Συνοπτικών, ότι «ουδείς προφήτης δεκτός εν τη πατρίδι αυτού» (Λκ. 4,24). Από τη συνάφεια εύκολα εξάγεται ότι η πατρίδα του Ιησού ήταν η Γαλιλαία, όχι η Ιουδαία. Πάντως ο στίχ. 48 φωτίζει όλα όσα ακολουθούν. Ο κόσμος επιζητεί «Σημεία», όμως μόνο σε μια μοναδική περίπτωση καταλήγει στην πίστη. Γενικά, ο κόσμος αντιμετωπίζει τα «Σημεία» του Ιησού χωρίς κατανόηση του νοήματός τους (κεφ. 6) ή με μια έντρομη αντίδραση (κεφ. 5).

Με άλλα λόγια, η θεραπεία του υιού του Βασιλικού πρωταρχικώς και κυρίως επιβεβαιώνει κατά κάποιο τρόπο την πίστη των Γαλιλαίων στον Ιησού. Κατά την επεξεργασία όμως του «Σημείου» αυτού, ο Ευαγγελιστής δείχνει με άνεση στο παράδειγμα που παραθέτει, ότι οι Γαλιλαίοι, αντίθετα προς τους Ιουδαίους (κεφ. 2-3), αν και δεν απέφυγαν εντελώς την περί των «Σημείων» λαθεμένη ιδέα των Ιουδαίων (βλ. περίπτωση Νικοδήμου στο κεφ. 3 και πολλών άλλων που μνημονεύονται στο 2,23-25), την ξεπέρασαν παραταύτα και το «Σημείο» έγινε απλώς γι' αυτούς η αφετηρία να πιστέψουν στον Ιησού ως απεσταλμένο Υιό του Θεού, όχι γιατί έκανε θαύματα, αλλά πρωτίστως και κυρίως γιατί με

το κήρυγμά του αποκάλυπτε την αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο και τη σωτήρια αποστολή του Υιού στον κόσμο. Χωρίς αυτό το δεύτερο στοιχείο, τα «Σημεία» για τον Δ' Ευαγγελιστή παύουν να έχουν οποιαδήποτε σημασία. Μ' αυτόν τον όρο ξεκίνησε ο Ιωάννης την εξέταση του πραγματικού νοήματος των «Σημείων» μέσω των Αποκαλυπτικών του Λόγων. Νομιμοποιούν το πρόσωπο του και την εσχατολογική αποστολή του.

Γιατί πήγε στην Κανά, όπου είχε κάνει κάποτε το νερό κρασί; Αυτό το προηγούμενο θαύμα ήταν ο λόγος επιλογής της Κανά; Κάποιοι εξηγητές δέχονται ότι απλούστατα εκεί μπορεί να είχε εγκατασταθεί η οικογένειά του. Κάνει, φυσικά, εντύπωση το γεγονός ότι αυτός πηγαίνει και πάλι στην Κανά, ενώ η θεραπεία του γιού του αξιωματικού του Ηρώδη Αντύπα γίνεται εξ αποστάσεως, αφού ο ασθενής ήταν στην Καπερναούμ! Είναι όμως φανερός ο λόγος της ύπαρξης της απόστασης μεταξύ θεραπευτή και θεραπευθέντος, αφού κατ' αυτόν τον τρόπο τονίζεται ο παραπάνω εκτεθείς όρος της χριστιανικής αποδοχής των «Σημείων», κι ο όρος αυτός είναι η πίστη σ' αυτό που είναι ο ίδιος ο Ιησούς, όχι ως θεραπευτής αλλά ως ο Αποκαλυπτής του Θεού. Κι η περικοπή σαφώς επικεντρώνεται σ' αυτό το σημείο, κάτι που δεν θα γινόταν τόσο φανερό χωρίς τη μεγάλη απόσταση μεταξύ θεραπευτή και θεραπευθέντος και της οικογένειάς του. Για την επιλογή και πάλι της Κανά εμείς δύο λόγους μπορούμε να μαντέψουμε: (α) Τον τονισμό της απόστασης θεραπευτή και θεραπευθέντος αφενός και (β) Την ένταξη και του πρώτου «Σημείου» στην Κανά στην ίδια ακριβώς κατηγορία με το δεύτερο. Δεν ήταν και εκείνο ένα θαύμα για την πρόκληση θαυμασμού, έκστασης και ελπίδας για εύκολη λύση των προβλημάτων της ζωής από ένα μεγάλο θαυματοποιό, αλλά ήταν μια μικρή βοήθεια, για τους μαθητές του Ιησού, επαρκής για να αντιληφθούν τη δόξα του, δηλ. το ποιος είναι ο Ιησούς και τη σχέση του με τον Θεό για τη σωτηρία του κόσμου και να πιστέψουν.

Η θεραπεία του υιού του Βασιλικού εξ αποστάσεως θέλει να δηλώσει ότι ο λόγος του Ιησού ο θεραπευτικός είναι παράλληλος προς το δημιουργικό του λόγο υπό την ιδιότητα του Λόγου του Θεού («πάντα δι' Αυτού εγένετο»). Πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο.

Οι Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, II, σελ. 441, αναφέρουν παρόμοια εξ αποστάσεως θεραπεία από το ραββίνο Γαμαλιήλ Β΄· πρόκειται όμως περί θεραπείας διά της επίκλησης της θείας δύναμης χωρίς οιαδήποτε υπερβατική αναφορά στο πρόσωπο του ραββίνου.

Ο Βασιλικός ήταν αξιωματικός, στρατιώτης ή υπηρέτης του Ηρώδη Αντύπα στην Καπερναούμ (βλ. και Ιωσηπ. Αρχ. XX 214· XV 289· Ιουδ. Πόλεμ. II 431 κ.α.), ο οποίος υπό του λαού ονομαζόταν συχνά «βασιλεύς». Μερικοί τον ταύτιζαν με τον Χουζά, που τον ξέρουμε από τη μαθήτριά του Ιησού Ιωάννα (Λκ. 8,3) κι άλλοι προς τον Μαναήν, σύντροφο του Ηρώδη (Πραξ. 13,1).

Η θεραπεία του υιού, όχι του δούλου, του Βασιλικού έχει, όπως σημειώθηκε, το ακριβές αντίστοιχό της στους Συνοπτικούς (Μτ. 8,5· Λκ. 7,2). Στην Πατερική Εξηγητική τονίζονται οι διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων, Συνοπτικών και Ιωάννη, για να τονισθεί η πλήρης διαφορά των δύο θεραπειών. «Και γαρ ίνα τας άλλας εάσωμεν διαφοράς αυτών, εκείνος μεν εκατόνταρχος· ούτος δε βασιλικός· κακείνου μεν δούλος ησθένει, τούτου δε υιός» (Ζιγαβηνός). Αντίθετα, οι νεότεροι εξηγητές βρίσκουν στην περίπτωση αυτή ότι πρόκειται περί παραλλήλου σημείου. Ο C. H. Dodd προσθέτει στην παράδοση του Μτ. και του Λκ. την εξ αποστάσεως θεραπεία της κόρης της Συροφονίκισσας στο Μκ. 7,24-30 και πρλλ. Και στην τελευταία αυτή περίπτωση, η μητέρα επιστρέφοντας στο σπίτι βρίσκει την κόρη της σε καλή υγεία. Ο Μτ. 15,21-8 σημειώνει πως αυτό έγινε «από της ώρας εκείνης», αφόταν δηλ. ο Ιησούς είπε στη γυναίκα «γεννηθήσω σοι ως θέλεις». Ο Λκ. εμφανίζει παραλλαγές: ο πατέρας είναι ειδωλολάτρης, συμπαθών τον Ιουδαϊσμό· «φίλοι» προσκαλούν τον Ιησού να θεραπεύσει το «δούλο» του εκατοντάρχου· όταν γύρισαν οι φίλοι στο σπίτι του ασθενή τον βρήκαν υγιαίνοντα. Το σημαντικό κοινό στο Λκ. 7,7: «ου γαρ ικανός ειμί ίνα υπό την στέγην μου εισέλθεις· διό ουδέ εμαυτόν ηξίωσα προς σε ελθείν· αλλά ειπέ λόγω και ιαθήσεται ο παις μου. Και γαρ εγώ...εξουσίαν έχων υπ' εμαυτόν στρατιώτας και λέγω τουτω πορεύθητι...». Επίσης, η δήλωση του Ιησού «ουδέ εν τω Ισραήλ τοσαύτην πίστιν εύρον». Υπάρ-

χουν αναμφισβήτητα παράλληλα σ' αυτές τις θεραπείες, αλλά και αρκετή ανεξαρτησία στην έκθεση των περιστατικών.

Στο στίχ. 47 ο πατέρας του ασθενούς έρχεται στον Ιησού και τον παρακαλεί να καταβεί επί τόπου και να θεραπεύσει το παιδί του, «ήμελλεν γαρ αποθνήσκειν». «Ίνα καταβεί» γιατί η Καπερναούμ είναι χαμηλά, παρά τη λίμνη Γεννησαρέτ, απ' όπου ο Ιορδάνης ποταμός συνεχίζει προς Ν. την πορεία του μέχρι τη Νεκρά Θάλασσα, όπου η επιφάνεια της γης είναι 395 μ. υπό την επιφάνεια της Μεσογείου. Ο στίχ. 48 θέτει το ερώτημα που η περικοπή αυτή προσπαθεί να αντιμετωπίσει· δεν πρόκειται περί αντιμετώπισης του δυστυχούς πατέρα από τον Ιησού. Θά 'ταν λάθος ο στίχ. 48 να θεωρηθεί ως απάντηση στον πατέρα. Απλώς, ο Ιησούς θέτει το θεολογικό πρόβλημα της σχέσης των «σημείων» προς την πίστη που απαιτεί ο ίδιος. Η έκφραση «σημεία και τέρατα» ευρίσκεται και στο Μκ. 13,22· Μτ. 24,27 και είναι κοινή στο βιβλίο των Πράξεων. Τα δύο ουσιαστικά βοηθούν να οδηγηθούμε στα δύο είδη πίστεως που μπορεί να ανοίξει ο δρόμος. Αν καταλάβει κάποιος την πνευματική και βαθύτερη έννοια της θεραπείας ως πρόσκλησης του Θεού στην πίστη προς τον Υιό του Θεού και τη σωτηρία που φέρνει, είναι «σημείον». Όταν το μάτι μνει μόνο στην εξωτερική εντύπωση κι αυτό που το έλκει δεν είναι η πρόκληση για μετάνοια, αναγέννηση και καινούργια ζωή, αλλά το παράδοξο του πράγματος, τότε πρόκειται περί «τέρατος». Οι Γαλιλαίοι, όπως και παραπάνω τονίσαμε, είχαν δυσκολίες στο δρόμο προς την αληθινή πίστη, τελικά όμως βρήκαν τον σωστό.

Κάποιοι εκ των εξηγητών εκλαμβάνουν το στίχ. 48 ως ερωτηματικό, αλλά κάτι τέτοιο δεν υποστηρίζεται από τα χειρόγραφα. Όπως όμως και αν έχει το πράγμα, ο Ιησούς θέτει εδώ, «τον δάκτυλον εις τον τύπο των ύλων» επί του θέματος: η σχέση των Σημείων προς την πίστη. Κι ο πατέρας του ασθενούς αντιλαμβάνεται το δισταγμό που εμπεριέχεται στο στίχ. 48, γι' αυτό εντονότερα παρακαλεί στο στίχ. 49. Ο Ιησούς ξέρει πως ο λαός δεν μπορεί να τον καταλάβει, αν δεν δει «σημεία και τέρατα», παραδοσιακές εκφράσεις για θαυματουργικές ενέργειες. Αλλιώς δεν φθάνει στην αληθινή πίστη παρά μικρός αριθμός. Ο μεγάλος αριθμός μένει στο χαμηλό επίπεδο της πίστης που ο Ιησούς περι-

γράφει στο 2,23-25 –χωρίς εσωτερική νέα γέννηση. Στην Ιουδαία πήγαν όλα ανάποδα· απέκρουσαν τον Ιησού οι Ιουδαίοι, αλλά και όσους εντυπωσίασαν τα «Σημεία» του Ιησού, δεν μπόρεσαν να πιστέψουν σωστά, αφού τα εξέλαβαν ως «τέρατα», δηλ. ως εξαιρετες του Θεού εξυπηρετήσεις στις καθημερινές ανάγκες του ανθρώπου, τίποτε παρατέρα. «Σημείον» είναι ένα σήμα και δείγμα της δύναμης του Θεού. Το θαύμα ως «τέρας» είναι κάτι που προξενεί τον τρόμο, το φόβο και την κατάπληξη (Τρεμπέλας).

Η παράκληση του πατέρα στο στίχ. 49 είναι ό,τι φυσικότερο· είναι ίσως πολύ τίμιος και γι' αυτό δεν αναφέρεται στην ποιότητα της πίστης του. Κι αυτό εκτιμώντας ο Ιησούς είπε το «πορεύου, ο υιός σου ζη». Σίγουρα δεν πίστεψε στην πραγματοποίηση του λόγου του Ιησού, όπως φαίνεται στο στίχ. 52, όταν εξετάζει να μάθει την ώρα που άφησε το παιδί του ο πυρετός. Ήταν, όπως πίστευε, η ώρα που ο Ιησούς διέταξε κατά κάποιο τρόπο τη ζωή να μείνει στο παιδί. Πίστεψε τότε αυτός και όλη του η οικογένεια. Όπως παρατηρεί ο Θεοφύλακτος: «η γαρ προτέρα πίστις αυτού ατελής ην. Τότε δε τελείως επίστευσε». Ανυψώθηκε τελικά στον ανώτερο βαθμό πίστεως, πίστεψε όλη η οικογένεια στον Ιησού ως τον Υιό του Θεού και Σωτήρα. Το «αυτός και η οικία αυτού» θυμίζει τις Πράξεις, όπου απαντάμε συχνά αυτό το «πας ο οίκος» (10,14· 16,15· 31· 18,8). Η από μέρους του πατέρα εξακρίβωση παρά των υπηρετών της ακριβούς ώρας που άφησε το άρρωστο παιδί ο πυρετός θέλει να τονίσει, εκτός της παντοδυναμίας του θείου λόγου του Ιησού, ότι, εκτός των άλλων, αυτός γνωρίζει καταστάσεις εξ αποστάσεως και μπορεί να τις χειρίζεται. Για τον πατέρα η πληροφορία των υπηρετών υπήρξε η επιβεβαίωση της πίστης του προς τον Ιησού, πρωτίστως ως το θρησκευτικό Σωτήρα και Αποκαλυπτή και κατά δεύτερο λόγο ως θεραπευτή φυσικών επικίνδυνων καταστάσεων. Εντυπωσιάζεται πάντως ο οιοσδήποτε προσεκτικός αναγνώστης τέτοιων περικοπών για τον τονισμό μιας κραυγάζουσας αντίθεσης μεταξύ αφενός της έξαρσης πλείστων όσων στοιχείων της περικοπής που εξαίρουν το υπερφυσικό και θαυματουργικό αφενός και την αντίθεση του Ιησού με βάση βαθύτατους θεολογικούς λόγους προς το είδος της πίστης αυτής που προκαλούν τα «σημεία». Ο αντικειμενικός αναγνώστης δέχεται *sans voir* και το ένα και

το άλλο δίπλα-δίπλα. Πρόκειται περί τραγικής αντίφασης εντός του ίδιου του συνειδότος του Ιησού, ο οποίος τελικά υποκύπτει έτσι για να γίνεται το καλό για τους ανθρώπους, άσχετα πόσοι μπορούν να οδηγηθούν και στη σωστή πίστη μ' αυτή τη διαδικασία; Ή συμβαίνει κάτι άλλο: δέχεται, όπως όλη η εποχή του, την επίδραση των «Σημείων» επί των μαζών, κι όχι μόνο τη δέχεται αλλά η κύρια πηγή του πρώτου μέρους του Δ' Ευαγγ. είναι το «Βιβλίο των Σημείων» που ο Ευαγγελιστής σχολιάζει με τους Αποκαλυπτικούς του Λόγους, δέχεται την κατάσταση ως *fait accepté*; Την χρησιμοποιεί όμως όσο μπορεί για να βγάλει απ' αυτήν το καλύτερο που επιδιώκει, την μετάνοια προς σωτηρία και αναγέννηση του ανθρώπου, όχι απλώς την ικανοποίηση φυσικών αναγκών: υγείας, τροφής, παρηγορίας κ.τ.λ. Κατά την πίστη του Δ' Ευαγγελιστή ο Ιησούς έκανε «Σημεία» όχι στοχεύοντας απλά σε ανθρώπινες ανάγκες, αλλά πρωταρχικά και κύρια για να κάνει τον Θεό Σωτήρα να μιλήσει μέσα τους και γύρω τους. Και το στοιχείο αυτό δείχνει το πρόθυμον των Γαλιλαίων προς την υπό του Ιησού κηρυττόμενη νέα πίστη.

Η σχέση του δεύτερου «Σημείου» προς το πρώτο στην Κανά της Γαλιλαίας τονίζεται και με το στίχ. 54 «τούτο δε πάλιν δεύτερον σημείον εποίησεν...». Είναι εκ πολλών πλευρών φανερό η προσπάθεια του συγγραφέα να συνδέσει το θέμα της πίστης στα «Σημεία» και της πίστης στο πρόσωπο και στο σωτηριώδες έργο του Χριστού σε ό,τι αφορά και τα δύο αυτά θαύματα που έκανε στην Κανά της Γαλιλαίας. Το πρώτο στην Κανά που ως αρχή των «Σημείων» ήταν θαύμα επιφάνειας της θείας δόξας, η προφητεία περί του Ναού που δηλώνει ριζική μεταρρύθμιση της θρησκείας, η συζήτηση προς τον Νικόδημο περί νέας γεννήσεως και προς τη Σαμαρείτιδα περί νέας θρησκείας εν πνεύματι και αληθεία, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά ανάπτυξη του θέματος «η πίστη και ο Λόγος του Λυτρωτή». Το θέμα από το 4,43 εξ. μέχρι τέλος των κεφ. 5 και 6 επικεντρώνεται στο ζήτημα «η πίστη και το Σημείο». Ο Ιησούς ξέρει τη μεγάλη αρρώστια που ταλαιπωρεί τη θρησκεία: να χρησιμοποιεί τα δικά της πνευματικά μέσα για να ικανοποιεί φυσικές ανάγκες του ανθρώπου όπως η πείνα, η ασθένεια κ.ο.τ.

### Ο Λόγος ως κριτής του κόσμου (5,1-47)

Κατά κάποιους ερμηνευτές, το τέλος του κεφ. 4 βρίσκει την πιο φυσική συνέχειά του στο 6,1 εξ., στη διήγηση δηλ. περί του χορτασμού των 5.000 λαού και στην ακολουθούσα από τον Ιησού εξήγηση της σχέσης αυτού του «Σημείου» προς την Αποκάλυψη, την αναγνώριση δηλ. της προτεραιότητας του Ιησού ως του Άρτου της Ζωής έναντι της φυσικής ανάγκης του ανθρώπου για τροφή και υγεία. Έτσι ο Ιησούς, εκτός των άλλων, αποδεικνύεται ανώτερος από τον Μωυσή που χόρτασε με το μάννα τον Ισραήλ στην έρημο. Όταν μάλιστα ο Ιησούς, ευρισκόμενος στη Γαλιλαία, αναλαμβάνει την πρωτοβουλία του χορτασμού των 5.000 ανδρών χωρίς γυναικών και παιδιών στην έρημο της Περαιάς (απέναντι από την Καπερναούμ, στη θάλασσα της Γαλιλαίας), δεν του ζήτησε κανείς να χορτάσει τα πλήθη –πολλοί απ' αυτούς ίσως ανέβαιναν στα Ιεροσόλυμα προς χάριν της εορτής. Ο ίδιος παίρνει την πρωτοβουλία, τονίζοντας έτσι ακόμα εντονότερα πως δεν πρέπει να συγχέονται τα δύο αυτά πράγματα: Αποκάλυψη και Θρησκεία, όπως αναπτύσσεται το θέμα αυτό με το λόγο του στην Καπερναούμ, στους στίχ. 6,26 εξ. Πρέπει η θρησκεία να λαβαίνει υπόψη της τις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου, το πιο σημαντικό όμως για τον άνθρωπο είναι, κατά τον Ιησού, η πίστη στην Αποκάλυψη, η εμπιστοσύνη στο πρόσωπο που ο Θεός όρισε για τη σωτηρία μας. Όταν το πρώτο δεν εμποδίζει το δεύτερο, η ύπαρξή του μπορεί και να ωφελήσει. Στο σημείο αυτό δεν παρατηρείται ομογνωμία μεταξύ των ερμηνευτών. Ο C.H.Dodd (*Historical Tradition...* σελ. 192) παρατηρεί ότι αλλού στον Ιωάννη η πίστη εκλαμβάνεται ως ομαλή συνέπεια της θέασης των «Σημείων», χωρίς την όποια επιφύλαξη πως αυτό δεν έπρεπε να γίνεται έτσι (πρβλ. 2,23· 3,2· 9,16), αν και μια τέτοια πίστη στα «Σημεία» είναι βέβαια ατελής πίστη και για την τελειοποίησή της απαιτείται βαθύτερη κατανόηση του «Σημείου». Στο 12,17-19 η μομφή πράγματι στρέφεται εναντίον εκείνων που βλέπουν σημεία και όμως δεν πιστεύουν.

Εξάλλου, οι μετακινήσεις υλικού στον Ιωάννη δεν είναι κάτι καθόλου ασυνήθιστο. Αυτό το βλέπουμε και στο πρώτο (π.χ. κεφ. 2 4 6 8)

και στο δεύτερο (π.χ. κεφ. 13-17) μέρος του Ευαγγελίου. Ο καθαρισμός του Ναού π.χ. δεν έγινε δύο φορές, όμως ο Ιωάννης τον τοποθετεί στην αρχή του Ευαγγελίου του, ενώ οι Συνοπτικοί στο τέλος, συνδέοντας με αυτόν την σύλληψη και τη σταύρωση του Ιησού. Με τα τελευταία αυτά γεγονότα ο Ιωάννης συνδέει την ανάσταση του Λαζάρου. Ο Ιωάννης δεν φαίνεται να έχει πρόβλημα με την μετακίνηση του υλικού.

Ο γράφων θέλει να είναι τίμιος και προς τον εαυτό του και προς τον αναγνώστη. Επειδή όμως δεν διαθέτει το κύρος είτε του ευαγγελιστή ή του Αναθεωρητή, δεν διανοείται να θίξει την παραδοσιακή σειρά των κεφαλαίων, επισημαίνοντας την ανάγκη αυξημένης προσοχής του αναγνώστη, προκειμένου αυτός να αντιληφθεί τι θέλει να δηλώσει η υπάρχουσα τάξη. Το ίδιο θα κάνουμε και με αποσπάσματα των κεφ. 7 και 8 π.χ. θα τα εξηγήσουμε στη θέση που βρίσκονται σήμερα, υποδεικνύοντας συγχρόνως ότι το νόημά τους φαίνεται να ταιριάζει επίσης και σε μια άλλη συνάφεια. Δεν υπάρχει καθόλα ασφαλής κρίση σε ζητήματα τέτοια, γι' αυτό είναι σωστότερο να ερμηνεύονται εκεί που βρίσκονται, με την απλή υπόδειξη της πρότασης κάποιων ότι μάλλον ανήκαν κάπου αλλού. Τα προβλήματα αυτά συνδέονται ίσως με την ιστορία των εκδόσεων του Δ' Ευαγγ. από τον ίδιο τον Ιωάννη, καθώς και της αναθεώρησής του.

Βέβαια τα παραπάνω δεν δηλώνουν ότι στο κεφ. 5 η θεραπεία του παραλυτικού στην κολυμβήθρα της Βησδεθά στα Ιεροσόλυμα κατά την ημέρα του Σαββάτου, όπως και η θεραπεία του τυφλού στο κεφ. 9 επίσης κατά την ημέρα του Σαββάτου, δεν θίγουν εμμέσως το θέμα της υπερβατικής σημασίας του προσώπου του Ιησού στη σχέση της προς θαυματουργικές θεραπείες που τέλεσε, παραβαίνοντας την αργία του Σαββάτου: η σχέση Αποκάλυψης και θρησκείας υπάρχει ως θέμα. Αυτό όμως που κυρίως εξαιρείται δεν είναι το θέμα: «Ο Απόκαλυπτής και η θρησκεία», ότι δηλ. η ουσία της θρησκείας δεν έγκειται στη θεραπεία γήινων και βιοτικών προβλημάτων πάσης φύσεως (εθνικών, πολιτικών, βιοτικών, κ.τ.λ.), αλλά σε μια πίστη που δεν παρεξηγεί τα «Σημεία», αλλά τα θεωρεί ως δείκτες εμπιστοσύνης προς τον Θεό ως χορηγό όχι κυρίως φθαρτών αγαθών της καθημερινής ζωής αλλά της σωστής γνώσης του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού. Βέβαια και στα κεφ. 5 & 9 τα «Σημεία»

της κατάλυσης του Σαββάτου από τον Ιησού δείχνουν τον Αποκαλυπτή ως Κριτή της θρησκείας με τους ιερούς νόμους της (τα Σάββατά της), τους θεσμούς της κ.τ.λ. Είναι όμως, παραταύτα, διαφορετική η θέαση του θέματος στις δύο περιπτώσεις. Αυτά πρέπει να τα λάβει σοβαρά υπόψη του ο αναγνώστης, γιατί θα τον βοηθήσουν πολύ να αντιληφθεί τη διαφορά της έμφασης μεταξύ των κεφ. 5 και 6.

Και μετά από αυτή την απολύτως αναγκαία εξήγηση, προχωράμε στον υπομνηματισμό του κεφ. 5.

*(α) Η θεραπεία του παραλύτου κατά το Σάββατο (5,1-17)*

1 Μετά ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα. 2 ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ ἡ ἐπιλεγομένη Ἐβραϊστὶ Βηθζαθα πέντε στοὰς ἔχουσα. 3 ἐν ταύταις κατέκειτο πλῆθος τῶν ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν, ξηρῶν. 5 ἦν δὲ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα [καὶ] ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ 6 τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς κατακείμενον καὶ γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει, λέγει αὐτῷ, Θέλεις ὑγιὲς γενέσθαι; 7 ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἀσθενῶν, Κύριε, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω ἵνα ὅταν ταραχθῆ τὸ ὕδωρ βάλλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν· ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει. 8 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὑγίαινε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. 9 καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὲς ὁ ἄνθρωπος καὶ ἤρην τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιπάτει. Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. 10 ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ τεθεραπευμένῳ, Σάββατόν ἐστιν, καὶ οὐκ ἔξεστίν σοι ἄραι τὸν κράβαττόν σου. 11 ὁ δὲ ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Ὁ ποιήσας με ὑγιῆ ἐκεῖνός μοι εἶπεν, Ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. 12 ἠρώτησαν αὐτόν, Τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ εἰπὼν σοι, Ἄρον καὶ περιπάτει; 13 ὁ δὲ ἰαθεὶς οὐκ ᾔδει τίς ἐστιν, ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. 14 μετὰ ταῦτα εὗρίσκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἴδε ὑγιὲς γέγονας· μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χειρόν σοι τι γένηται. 15 ἀπῆλθεν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀνήγγειλεν τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ. 16 καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ. 17 ὁ δὲ [Ἰησοῦς] ἀπεκρίνατο αὐτοῖς, Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι.

Και στην περικοπή αυτή ο Ευαγγελιστής περιγράφει αρχικά ένα «Σημείο», μια θεραπεία. Αλλ' αυτή έγινε κατά το Σάββατο, κατά το οποίο απαγορεύεται όχι βέβαια η θεραπεία ενός αρρώστου αλλ' οποιαδήποτε εργασία, όπως το ότι ο θεραπευθείς, στην περίπτωση αυτή ο παράλυτος, σήκωσε κατά διαταγή του Ιησού τον κράβαττόν του και πήγε σπίτι του. Αυτό εγείρει θύελα επικρίσεων κατά του Ιησού καθώς προκαλεί επίσης μια θεολογική σύγκρουση μεταξύ του Αποκαλυπτή του αληθινού Θεού και των Ιουδαίων, ιδιαίτερα των Φαρισαίων. Έχουμε δηλ. στο κεφ. 5 την αφήγηση ενός «Σημείου» (5, 1-15) και ακολουθεί εξήγηση του «Σημείου» από τον Ευαγγελιστή (στίχ. 19-47).

Όπως και ο Bultmann παρατηρεί, τα «Σημεία» των κεφ. 5 και 9 πρέπει να τα καταλάβουμε από την ίδια ιστορική κατάσταση. Σ' αυτή αντανάκλαται η σχέση της νεαρής χριστιανικής Εκκλησίας προς ένα περιβάλλοντα εχθρικό Ιουδαϊκό κόσμο. Τα επιχειρήματα των αντιπάλων απευθύνονται προς ανθρώπους που δεν ανήκουν στην Εκκλησία, βρίσκονται όμως σε κάποια σχέση μ' αυτήν· αυτούς αποβλέπουν με την πολεμική κατά του Ιησού να κρατήσουν μακριά (ό.π. σελ. 177-178).

Το κείμενο της απάντησης του Ιησού στις επικρίσεις των αντιπάλων του έχει, όπως φαίνεται πολύ πιθανό, υποστεί εκδοτική επεξεργασία. Αυτό ισχύει όχι μόνο για τους στίχους 16-18 που ανήκουν, κατά πάσα πιθανότητα, στον Τελικό Συντάκτη· οι στίχ. 30-38, πιθανώς, από άλλη συνάφεια μεταφέρθηκαν εδώ –σε κάποια από τις εκδόσεις του Ευαγγελίου ή από τον Τελικό Εκδότη– και αντικατέστησαν τους στίχ. 8,13-19 που κατείχαν αρχικά τη θέση αυτή· οι στίχ. 39-40 βρίσκονταν μετά το στίχο 29, ενώ οι στίχ. 7,15-24 σίγουρα ανήκαν στη συνέχεια του στίχ. 47. Αυτά δεν συνιστούν τολμήματα υποκριτικής διάθεσης έναντι του ιερού κειμένου· εκφράζουν την επιβαλλόμενη από την ίδια την κατάσταση του κειμένου επιστημονική προσπάθεια ώστε το κείμενο να μη τρέπεται τήδε κακείσε, αλλά να δίνει το σωστό και πλήρες νόημα της εξήγησης του «Σημείου» από τον Ευαγγελιστή. Δεν πρόκειται για αυθαίρετες εξυπνάδες τούτου ή εκείνου με το κείμενο, αλλά για έκφραση αγάπης προς τον Ευαγγελιστή και το κείμενό του, όταν προσπαθούμε να βρούμε το πλήρες νόημα της περικοπής (βλ. εκτός των νεότερων Υπομνημάτων και την ενδιαφέρουσα μελέτη του Lunder Schanke,

«Der Dialog Jesu mit den Juden im Johannes Evangelium: Ein Rekonstruktionsversuch», στο *New Testament St.* τόμ. 34, 1988 σελ. 573-603).

Μετά λοιπόν τη Γαλιλαϊκή Κρίση, όπου τελικά ξεκαθαρίζεται πως οι Δώδεκα μένουν πιστοί κοντά του, αναλαμβάνει σκληρό αγώνα προς όσους στο Ευαγγ. ονομάζονται «Ιουδαίοι» και έχουν ως κέντρο τα Ιεροσόλυμα. Το «και μετά ταύτα περιεπάτει ο Ιησούς εν τη Γαλιλαία· ου γαρ ήθελεν...» (7,1) από τον εκδότη του Δ' Ευαγγ. μετά την πιθανή μετακίνηση των κεφ. 5 και 6, διαμορφώθηκε κάπως αόριστα στο στίχο που έχουμε στο 5,1 («μετά ταύτα...ην εορτή των Ιουδαίων...ανέβη»). Στη συνάφεια που έχουμε τώρα τη μεταβατική αυτή φράση δηλώνεται η χρονολογικώς χαλαρή σχέση προς τα προηγούμενα. Ούτε περί ποιας εορτής επρόκειτο σημειώνεται τίποτε. Κάποια χειρόγραφα σημειώνουν «αζύμων» (Λ) ή «η σκηνοπηγία» (131). Οι αρχαίοι Πατέρες πίστευαν ότι επρόκειτο για την Πεντηκοστή, κι αυτή είναι η πιθανότερη άποψη. Κι η εορτή της Σκηνοπηγίας έχει προταθεί και ο Τρεμπέλας προτιμάει την εορτή των Πουρίμ (σελ. 171).

Παρόμοια και ως προς την «κολυμβήθρα» και περί καθόδου «αγγέλου» εις αυτήν παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία η χειρογραφική παράδοση (Βηθσαϊδά, Βηθεσδά, Βελζεθά). Προτιμάται η γραφή Βηθθαθά ως η καλύτερα μαρτυρούμενη. Επρόκειτο για κολυμβήθρα, της οποίας τα ερείπια βρέθηκαν βορειοανατολικά του σημείου που βρίσκεται το Ιερόν σήμερα. Η σημαντικότερη παρατήρηση, επί των περι της κολυμβήθρας είναι τα αφορώντα στον άγγελον στο στίχ. 4, ο οποίος λόγω πολύ μεγάλης ποικιλίας που εμφανίζεται στη χειρογραφική παράδοση, αλλά κυρίως λόγω της απουσίας του από τους Παπύρους 66 και 75 και από τους μεγάλους Κώδικες (Σιναϊτικό, Βατικανό, C D W κ.τ.λ.) δεν παρατίθεται στις νεότερες κριτικές εκδόσεις. Αποτελεί, προφανώς, μεταγενέστερο σχόλιο στο στίχ. 7 που κάνει λόγο περί ταραχής του ύδατος περιστασιακά. Αναφέρεται στη συνέχεια πλήρες το κείμενο του στίχ. 4 από την έκδοση Nestle-Aland: «άγγελος γαρ (κυρίου) κατά καιρώ κατέβαινεν (ελούετο) εν τη κολυμβήθρα και εταράσσετο το ύδωρ· ο ουν πρώτος εμβάς μετά την ταραχήν του ύδατος υγιής εγένετο ω δήποτε κατείχετο νοσήματι». Η κολυμβήθρα ονομάζετο «προβατική» γιατί βρισκόταν κοντά στην προβατική πύλη του τείχους της πόλης, κάπου βορειοανατολικώς

του Ναού κοντά στην πύλη του αγίου Στεφάνου. Στο «πλήθος» του στίχ. 3 σημαντικοί κώδικες προσθέτουν τη λέξη «πολύ». Ως ασθενείς αναφέρεται μια κατηγορία των: τυφλών, χωλών (άνθρωποι που τους έλειπαν κάποια μέλη) και ξηρών (άνθρωποι με κάποιο μέλος ατροφικό και αναισθητο (Τρεμπέλας). Άνθρωποι απελπισμένοι από την ιατρική της εποχής συνωθούνταν σε στοές γύρω από νερό για το οποίο υπήρχαν οι οποιοσδήποτε θαυματουργικές παραδόσεις. Παρόμοια φαινόμενα απαντώνται σε όλες τις θρησκείες. Το νερό έχει παντού καθαρτική και θεραπευτική δύναμη. Στη Βηθεσδά η κάποια κατά καιρούς επαφή του αγγελικού κόσμου με το νερό έδινε τη δυνατότητα της θεραπείας σε έναν ασθενή –τον πρώτον που θα έπεφτε στο νερό μετά τη θαυματουργική αγγελική επαφή του. Βέβαια, δεν θίγεται το θέμα γιατί θεραπευε έναν και όχι όλους και, αν θέλετε, με διαφορετικό και όχι τόσο μηχανικό κριτήριο. Ούτε ο Ευαγγελιστής ασχολείται εδώ με τέτοια θέματα, αφού το μόνο που επιδιώκει είναι να μας δώσει ένα σκηνικό, στο υπόβαθρο του οποίου ακολούθησε παρακάτω η συζήτηση του Ιησού προς τους «Ιουδαίους».

Ο Ιησούς έστρεψε την προσοχή του σε κάποιον παράλυτο ή ημιπαράλυτο επί 38 χρόνια άρρωστο. Ήταν κατάκοιτος και από τη συνάφεια φαίνεται πως για να κινηθεί έπρεπε κάποιος να τον μεταφέρει επί του κραβάττου του γιατί ήταν «κατακείμενος» δηλ. κατάκοιτος. Πώς ήξερε ο Ιησούς ότι πολύν χρόνον έχει την παράλυση αυτή δεν λέγεται στο στίχ. 6· αφήνεται όμως να εννοηθεί πως γνώριζε πολλά άλλα (βλ. περί της γνώσης του αυτής το 2,24-25).

Το ερώτημα προς τον ασθενή «θέλεις υγιής γενέσθαι;» έχει προκαλέσει συζητήσεις μεταξύ των ερμηνευτών. Κάποιοι από τους σύγχρονους ερμηνευτές εξηγούν το ερώτημα στο υπόβαθρο της σύγχρονης ψυχοπαθολογίας, ότι πολλοί ασθενείς ψυχολογικώς δεν επιθυμούν τη θεραπεία τους. Και ο Φρόντ και άλλοι ψυχολόγοι βεβαιώνουν περί τούτου. Προς στήριξη αυτής της άποψης πολλοί προσάγουν και τη μνεία της μακρότητας της ασθένειας του παραλυτικού –38 ολόκληρα χρόνια! Αυτά είναι επιτρεπτές σύγχρονες υποθέσεις· η παραπάνω όμως ψυχολογική ερμηνεία αναιρείται από το ίδιο το κείμενο: «Κύριε, άνθρωπον ουκ έχω ίνα όταν ταραχθή το ύδωρ βάλη με εις την κολυμβήθραν· εν ω

δε έρχομαι εγώ, άλλος προ εμού καταβαίνει». Επομένως, αφήνουμε κατά μέρος την ψυχολογική εξήγηση της ερώτησης.

Ούτε η ερώτηση σχετίζεται με συγκατάθεση του ασθενούς να θεραπευθεί την ημέρα του Σαββάτου, γιατί κάτι τέτοιο δεν απαγορευόταν από το Νόμο. Ο ασθενής, κατά το Ταλμούδ, μπορούσε να καλέσει γιατρό, αν ασθενούσε την ημέρα του Σαββάτου. Κι αν χρειαζόταν μεταφορά μπορούσαν δύο ή τέσσερις να τον μεταφέρουν επί των ώμων τους κατά την ημέρα του Σαββάτου. Το σκανδαλώδες με τη θεραπεία του δικού μας εδώ παραλυτικού είναι ότι, κατ' εντολή του Ιησού, σήκωσε τον κράβαττόν του κατά την ημέρα του Σαββάτου. Αυτό ήταν η παράβαση του περί Σαββάτου Νόμου: «έγειρε, άρον τον κράβαττόν σου και περιπάτει». Ο στίχ. 9 βεβαιώνει πως έτσι έγινε ο άνθρωπος αμέσως υγιής και σήκωσε το κρεβάτι του και περπάτησε. Αυτή την άρση του κραβάττου ως κατάλυση του Σαββάτου επισημαίνουν στο θεραπευθέντα και οι Ιουδαίοι. Κι η απάντηση του καημένου του ασθενούς ήταν πολύ λογική: έναν που σε θεραπεύει από τόσο μακρά ασθένεια πώς να τον παρακούσεις και να μην άρεις τον κράβαττόν σου; Ένας τέτοιος θεραπευτής μπορεί να διατάξει την παράβαση ορισμένων θεσμών. Το ίδιο με τους στίχ. 12-13 μοτίβο έχουμε και στη θεραπεία του εκ γενετής τυφλού στο κεφ. 9. Ο Ιησούς δεν μένει στο χώρο όπου θαυματουργεί για να εισπράξει το θαυμασμό του όχλου, δεν ενδιαφέρεται για κάτι τέτοιο. Ίσως φοβόταν την έκρηξη κάποιου μεσσιανικού κινήματος. Γι' αυτό δήλωσε και ο θεραπευθείς ότι δεν γνώριζε ποιος ήταν αυτός που τον θεράπευσε, αφού ο Ιησούς εξαφανίστηκε από τον τόπο της θεραπείας. «Μετά ταύτα», κάποτε άλλοτε, ο Ιησούς τον συνάντησε στο Ιερό και τότε ο ασθενής αναγνώρισε στο πρόσωπό του τον θεραπευτή του. Εδώ όμως, κατά τη συνάντηση των δύο στο Ιερό, προστίθεται ένα νέο παράξενο στοιχείο στην ιστορία του ανθρώπου. Του είπε ο Ιησούς: «μηκέτι αμάρτανε, ίνα μη χείρον σοι τι γένηται» (στίχ. 14). Το λόγο αυτό αντανakλάει την ιουδαϊκή άποψη περί της σχέσης αμαρτίας και αρρώστιας, αν και υπάρχουν περιπτώσεις που ο Ιησούς αποκρούει την άποψη αυτή (9,2). Η αρρώστια είναι καρπός της αμαρτίας· αν περιπέσει ο θεραπευθείς και πάλι στο κακό, κινδυνεύει να πάθει όχι μόνο υποτροπή αλλά και κάτι ακόμα χειρότερο. Βλ. Μτ. 12,45. Κι ο Θεοφύλακτος

παρατηρεί: «ο γαρ μηδέ τη προτέρα τιμωρία βελτιωθείς επί μείζονα άγεται κολαστήρα ως αναισθητος και ως καταφρονητής».

Οι Ιουδαίοι κατάλαβαν το νόημα της πράξης του Ιησού. Με τα έργα αυτά φανερώνει πως είναι ο Αποκαλυπτής, αν και σε πολλούς αυτό φαίνεται βλασφημία. Ο Θεός δημιούργησε το Σάββατο και θα είναι στο τέλος ο Κριτής του κόσμου. Ο Ιησούς εμφανίζεται εδώ ως Αποκαλυπτής και Κριτής που ήδη άρχισε την Τελική Κρίση του Θεού. Ο Αποκαλυπτής, μη τηρώντας το Σάββατο, δίνει την εντύπωση του διαρκώς εργαζόμενου Αποκαλυπτή και της εξουσίας του επί πάντων (βλ. στίχ. 27). Ως Αποκαλυπτής και Κριτής παρουσιάζεται ιδιαίτατα στο 5,19-47· 7,15-24· 8,19-30. Εξάλλου, πρέπει να τονισθεί εδώ πως το θέμα της παράβασης του Σαββάτου δεν τίθεται εδώ όπως στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές, όπου η αγάπη για τον άνθρωπο υπερβαίνει τη διάταξη του Σαββάτου. Έτσι τα περί Σαββάτου βρίσκουμε και στους Εσσαίους (Σαδ. Κωδ. 10,14-11,18). Εδώ, στον Δ' Ευαγγελιστή, το ζήτημα είναι αν ο Νόμος του Σαββάτου επιβάλλεται και στον Αποκαλυπτή· ο Ιησούς είναι πάνω ή κάτω από τις διατάξεις περί Σαββάτου; Δεν πρόκειται δηλ. περί μιας ηθικώς ευρύτερης ερμηνείας περί Σαββάτου αλλά περί τούτου: όπως ενεργεί ο Θεός το Σάββατο, έτσι ενεργεί το ίδιο και ο Ιησούς. Στα περί Σαββάτου δεν κρίνεται στο Δ' Ευαγγ. η σχέση του Ιησού προς το Σάββατο, αλλά η σχέση του Υιού προς τον Πατέρα.

Οι στίχοι 16-18 είναι του τελικού συντάκτη της περικοπής όποιος και αν ήταν αυτός. Πρόκειται για επιτυχές σχόλιο στο νόημα της περικοπής που προηγήθηκε. Οι «Ιουδαίοι» καταδίωκαν τη δραστηριότητα του Ιησού κατά το Σάββατο, γιατί με μια τέτοια δραστηριότητα εξίσωνε τον εαυτό του προς τον Θεό, ασκώντας δικαιώματα που για τον Ιουδαίο ανήκαν μόνο στη θεότητα. Νόμιζαν πως του πρέπει η ποινή του θανάτου, όχι γιατί κατέλυε διατάξεις περί Σαββάτου από αιώνων θεσπισμένες, αλλά γιατί σφετεριζόταν ιδιότητες του Θεού, κάνοντας τον εαυτό του ίσο με τον Θεό. Έλεγε π.χ. «ο πατήρ μου έως άρτι εργάζεται καγώ εργάζομαι» (μέχρι τώρα συνεχώς και άνευ διακοπής – Τρεμπέλας). Γι' αυτό κι εγώ (εξαιτίας της σχέσης μου με τον Πατέρα) συνεχίζω το σωτήριο έργο μου και κατά τα Σάββατα. Το ουσιώδες στην όλη περικοπή είναι το «ίσον εαυτόν ποιών τω Θεώ». Οι Εβραίοι δήλωναν το ατίθασο

και ανυπάκουο ενός παιδιού προς τον πατέρα του, όταν έλεγαν πως παρασταίνει τον ίσο προς τον πατέρα του. Βέβαια, στην Π.Δ. ο Θεός την έβδομη ημέρα ανεπαύθη για να δώσει το παράδειγμα της σοβαρότητας της αργίας του Σαββάτου και της αφιερώσεώς της στον Θεό. Βέβαια, οι Ραββίνοι για θεολογικούς λόγους μιλούν περί συντηρητικής πρόνοιας του Θεού και κατά τα Σάββατα πολλάκις συζητούν το ότι η έβδομη ημέρα της Δημιουργίας είναι ημέρα Κρίσεως.

Από τους στίχους 5,19-30 φαίνεται ότι ο Ιησούς, λέγοντας «ο πατήρ μου έως άρτι εργάζεται καγώ εργάζομαι» μας παραπέμπει όχι μόνο στο έργο της συντήρησης του κόσμου αλλά και στο θέμα της Κρίσης του κόσμου κατά την έσχατη ημέρα της Δημιουργίας. Κι όταν ο λόγος περί Κρίσης, για άλλους αυτή σημαίνει σωτηρία ενώ για πολλούς απώλεια. Η συνέχεια των περί Έσχατης Κρίσης υπό του Ιησού στους στίχ. 19-30 δηλώνει πως ο Ιησούς είχε υπόψη του τη ραββινική διδασκαλία περί Κρίσεως κατά την έβδομη ημέρα. Η θεραπεία του παραλυτικού στη Βηθεσδά είναι δείγμα αυτής της Κρίσης που άρχισε εκείνο το Σάββατο, εκείνη την έβδομη ημέρα. Απ' αυτό παίρνει αφορμή και αναπτύσσει το έργο του ως Κριτής των ανθρώπων. Μέσα από το σύνολο αυτών των παραστάσεων, στο νου του Ιησού και των ακροατών του, πρέπει να δούμε τα περιεχόμενα στους στίχ. 19-30. Ο Υιός κάνει ό,τι και ο Πατέρας. Αυτή ακριβώς τη σχέση Υιού προς τον Πατέρα αναπτύσσει στη συνέχεια ο Δ' Ευαγγελιστής.

(β) Ο Αποκαλυπτής ως εσχατολογικός κριτής (5,18-30)

18 διὰ τοῦτο οὐν μάλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυνεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. 19 Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἔαν μὴ τι βλέπη τὸν πατέρα ποιῶντα: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. 20 ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε. 21 ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶο-

ποιεῖ. 22 οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ, 23 ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα. ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν. 24 Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. 25 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν. 26 ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. 27 καὶ ἔξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. 28 μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ 29 καὶ ἐκπορεύονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως. 30 οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἄπ' ἑμαυτοῦ οὐδέν: καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἣ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.

Κατ' αρχάς ο Ιησούς ισχυρίζεται πως στην περίπτωση του ο Υιός κάνει ό,τι και ο Πατέρας, όπως απαιτεί η κοινή εβραϊκή συνείδηση. Κι η γνώση του Πατρός από τον Ιησού είναι πλήρης, αφού στηρίζεται στην αγάπη του Πατέρα. Κι αυτή η αγάπη του Πατέρα προς τον Υιό εκφράζεται στην πληρότητα της Αποκαλύψεως. Ο Πατέρας δεν κρατάει για τον εαυτό του κανένα μυστικό από τον Υιό, του δείχνει όλα όσα Αυτός πράττει και για να προκαλέσει το θαυμασμό και την πίστη στον Αποκαλυπτή, θα του φανερώσει ακόμα πιο μεγάλα έργα: δεν πρέπει να ξεχνάμε σε τέτοιους υπαινιγμούς τις σχέσεις του Θεού της Π.Δ. προς τους Προφήτες και ήρωες της πίστεως (Ηλίας, Ελισσαίος κ.α.). Τι άραγε να εννοεί με τα πιο μεγάλα έργα;

Τα πιο μεγάλα έργα συνίστανται στα έργα του Αποκαλυπτή ως Εσχατολογικού Κριτή ο οποίος ανασταίνει τους νεκρούς και τους δίνει ξανά τη ζωή. Όπως παρατηρεί και ο Τρεμπέλας (σελ. 185), και κατά την αρχαιότητα, ιδιαίτατα όμως σήμερα, οι ερμηνευτές δίστανται ως προς την ερμηνεία των στίχ. 21-27 σε σχέση προς τη συνέχεια, δηλ. τους στίχους 28-30. Οι πρώτοι φαίνεται ότι αφορούν τη ζωοποίηση της



ανθρώπινης ύπαρξης (έτσι ο Αυγουστίνος και οι πλείστοι των νεότερων), ενώ οι στίχ. 28-30 αναφέρονται στη μέλλουσα καθολική ανάσταση των νεκρών.

Οι αρχικοί στίχοι της περικοπής τόνισαν την πλήρη εξάρτηση από τον Πατέρα και την πιστή μίμηση του Πατέρα από τον Αποκαλυπτή Υιό. Ο στίχ. 21 εξ. δίνει σαν παράδειγμα τη δράση του Ιησού ως Εσχατολογικού Κριτή, γιατί αυτή είναι η βασική εσχατολογική λειτουργία του Θεού. Έχει δίκιο ο Bultmann υποστηρίζοντας πως εδώ δεν έχουμε κάποιο είδος λειτουργικής (functional) χριστολογίας, αλλά μια μεταφυσική χριστολογία (σελ. 248). Η σχέση Θεού-Πατέρα δεν είναι απλώς ηθική, ανάλογη προς τη σχέση του Γιαχβέ προς τους Προφήτες, ας πούμε. Αυτό φαίνεται από το ότι όπως ο Πατέρας εγείρει τους νεκρούς (βλ. Α' Βασ. 2,6· Δ' Βασ. 5,7), έτσι και ο Υιός δίνει σ' όσους θέλει τη ζωοποίηση. Η δραστηριότητα του Θεού ιστορικοποιείται στην εσχατολογική κρίση και ανάσταση που φέρει το κήρυγμα του Υιού. Στη συνάφεια αυτή δεν αναφέρεται τίποτε περί του Ιησού ως Υιού του Θεού στον ουρανό που σαρκώθηκε ως Λόγος του Θεού επί της γης. Αυτή η γνωστικής υψής παράδοση δεν αναφέρεται, υπονοείται όμως, ελεύθερη από οποιαδήποτε μυθολογικά στοιχεία. Τι αναμένεται από το ζωοποιό έργο του Υιού με τον εσχατολογικό χαρακτήρα; Αυτό που αναμένεται είναι η πίστη των ανθρώπων, η ανταπόκριση στην τελική κλήση του Θεού. Για να τονισθεί ο εσχατολογικός χαρακτήρας του έργου του Ιησού, ο στίχ. 22 θέτει στο ίδιο επίπεδο τιμής Υιό και Πατέρα.

Όπως τιμάται και λατρεύεται ο Πατέρας, πρέπει να τιμάται και ο Υιός. Όποιος δεν αποδίδει τέτοια τιμή και κύρος στον Υιό, δεν τιμά ούτε τον Πατέρα που τον έστειλε. Διά του Υιού ο Πατέρας εκτελεί το έργο του Εσχατολογικού Κριτή· κι όταν ο Υιός δρα ως Αποκαλυπτής, ασκεί αυτό το έργο του Εσχατολογικού Κριτή. Δεν ξέρουμε γιατί ο Δ' Ευαγγελιστής παραμερίζει την Αποκαλυπτική ιουδαϊκή κρίση κατά τα έσχατα. Προφανώς, πρέπει να κατέχεται από φόβο πως ο τονισμός της Αποκαλυπτικής Εσχατολογίας όχι μόνο καθυστέρησε απaráδεκτα στην πραγματοποίησή της, αλλά άφησε η καθυστέρηση αυτή να παρουσιασθούν θλιβερά σημεία χαλάρωσης της πίστης και του ήθους της Εκκλησίας. Ως θεολόγος ο Δ' Ευαγγελιστής ως αντίβαρο στη δημιουργηθείσα

δυσάρεστη κατάσταση αποφάσισε να τονίσει την εσχατολογία ως παρούσα πραγματικότητα της πίστεως. Ίσως για να φέρει κάποια ισορροπία· ποιος ξέρει; Πρέπει να σεβαστούμε την άποψή του, αν και μόνο υποθέσεις μπορούμε περί των παραγόντων που τον ώθησαν να εκφράσουμε. Ο Υιός, με άλλα λόγια, ως δρων Αποκαλυπτής, εκτελεί έργο εσχατολογικού Κριτή και Δημιουργού της Νέας Ζωής.

Οι στίχ. 24-27 δεν αφήνουν καμιά αμφιβολία ότι περί αυτού πρόκειται. Η κύρια επιδίωξη του ανθρώπου πρέπει να είναι η απόκτηση της «αιώνιας ζωής», μιας τέτοιας ποιότητας ζωής που είναι πάνω από τις χρονικές μεταβλητότητες, πάνω από το παρόν και το μέλλον, κάτι που αρχίζει στην παρούσα ζωή με την πίστη στο λόγο του Αποκαλυπτή και επεκτείνεται πέρα από το θάνατο, χωρίς να χρειασθεί ο άνθρωπος αυτής της ποιότητας να περάσει από την Αποκαλυπτική Κρίση που περίμεναν οι Εσχατολογίες της εποχής. Από του Τρεμπέλα το Υπόμνημα (σελ. 188-189) μεταφέρω δύο παραθέματα. Ο Ιερεμίας ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως σε επιστολή του προς τους εν Τυβίγγη γράφει: «έχει ζωήν αιώνιον και εις κρίσιν ουκ έρχεται. Βλέπεις; Έχει αυτήν αμέσως και ουχί απλώς θα έχη». Επίσης ο Αυγουστίνος: «ο μεταβεβηκώς εκ του θανάτου εις την ζωήν αναμφιβόλως ανέστη πάλιν...ήτο νεκρός και έξησε πάλιν· ήτο απολωλώς και ευρέθη. Έντευθεν ανάσταση λαμβάνει χώραν ήδη και οι άνθρωποι μεταβαίνουνσιν εκ του θανάτου εις την ζωήν της πίστεως· από του θανάτου του ψεύδους εις την ζωήν της αληθείας· από του θανάτου της αδικίας εις την ζωήν της δικαιοσύνης».

Υπενθυμίζεται στον αναγνώστη πως αυτά που λέγονται εδώ, μάλιστα στο στίχ. 25 & 26 περί Κρίσεως ως διεξαγόμενης με το λόγο του Ιησού τώρα αναπτύσσονται πολύ αναλυτικότερα και απλούστερα στο κεφ. 3,17-21. Ο λόγος του Ιησού και η στάση μας απέναντί του συνιστά την Κρίση επί του κόσμου οριστικά και αμετάκλητα. Πρέπει να βγάλουμε από το μυαλό μας τις συνήθειες περί ζωής και θανάτου αντιλήψεις· η αυθεντική κατανόηση του εαυτού μας συναρτάται με την πίστη στον Αποκαλυπτή, αφού στο πρόσωπό του συναντάει ο άνθρωπος τον Θεό και αναγνωρίζεται απ' αυτόν. Το έργο της Κρίσεως συνδέεται με το έργο της ζωοποίησης των ανθρώπων· είναι έργο του Υιού. Ο άνθρωπος δεν έχει εξ εαυτού τη δυνατότητα για αιώνια ζωή, με την έννοια την

ποιοτική και τη χρονική. Αυτή είναι δώρο της αγάπης του Πατρός και προσφέρεται μόνον διά του Υιού που έχει από τον Πατέρα την εξουσία να φέρει την Κρίση στη ζωή του ανθρώπου, που θα αποφασίσει για τη ζωή ή για το θάνατο. Οι άνθρωποι καταντάμε λεία του εαυτού μας, εξασφαλίζοντας τη σιγουριά διά μέσου αμοιβαίων αναγνωρίσεων και υποχωρήσεων, κρατώντας τον εαυτό μας έτσι μακριά από τον Θεό.

Υπάρχουν πολλές ψεύτικες θρησκευτικές κατοχυρώσεις. Σαν παράδειγμα, ας αναφερθεί εδώ η ιουδαϊκή θρησκευτική παρεξήγηση ότι η τήρηση του Νόμου δίνει στον άνθρωπο την ευκαιρία να φτιάξει γύρω του ένα τείχος ασφάλειας. Την αναζήτησε στο Μωσαϊκό Νόμο απορρίπτοντας την έκκληση του Ιησού για πίστη στο νέο λόγο που απέστειλε εξ ουρανού ο Θεός. Οι στίχ. 45-47 ασχολούνται ειδικότερα μ' αυτό το θρησκευτικό ψεύδος.

Είναι καταφανές νομίζω ότι η σχέση του Ιησού προς τον Πατέρα δεν περιγράφεται από τον Δ' Ευαγγελιστή με πρότυπο τη σχέση του Θεού της Π.Δ. προς τους Προφήτες. Ο Ιησούς είναι ουράνιο ον και η αποστολή του από τον Πατέρα για τη σωτηρία του κόσμου από την άγνοια και το θάνατο διά του λόγου του Θεού ιστορικοποιείται στη δράση του Αποκαλυπτή. Κι ο λόγος του Αποκαλυπτή δεν συνίσταται στην αποκάλυψη κάποιων μυστηρίων του ουρανού, πραγμάτων ή λόγων. Δεν έδειξε τίποτα τέτοιο ούτε, βέβαια, τον ίδιο τον Πατέρα (βλ. 14,8 εξ) ούτε προβλέψεις για επερχόμενα λίαν σημαντικά γεγονότα. Ο λόγος του είναι μια απαίτηση από μας, απαίτηση που συναρτάται άμεσα και με τη δράση του. Ότι έχει ο Πατέρας το έδωκε και στον Υιό, έτσι ώστε η Κρίση του Υιού είναι και Κρίση του Πατρός. Η Κρίση αυτή είναι εσχολογικό γεγονός, αφού ο λόγος του Υιού είναι η τελευταία λέξη του Πατέρα Θεού προς τον κόσμο, στον οποίο δίδεται η τελευταία ευκαιρία για μεταμόρφωση. Αυτή μάλιστα συνίσταται όχι μόνο στην έννοια του επ' αόριστο παρατεινόμενου χρόνου αλλά σαφώς και στην έννοια της ποιότητας της ζωής του Ιησού. Αυτό δεν είναι κάτι που κατά τον Δ' Ευαγγελιστή οι χριστιανοί μπορούν να το περιμένουν στο μέλλον· το «έσχατο» αρχίζει εδώ και τώρα. «Έρχεται ώρα και νυν έστι» (στίχ. 25). Έτσι και τα δύο συστατικά, την Κρίση και τη ζωοποίηση ή σωτηρία του

ανθρώπου, ανέθεσε ο Πατέρας στον Υιό· και τα δύο αυτά έργα αναμένονταν από το ραββινικό Ιουδαϊσμό κατά την έβδομη ημέρα.

Βέβαια, θα ρωτήσει κάποιος: καλά όλα αυτά με τους ζωντανούς ακροατές που ο Ιησούς θέλει να ζωοποιήσει· γι' αυτούς όμως που είναι ήδη νεκροί, δεν έπρεπε κάτι να πει και γι' αυτούς; Την έλλειψη αυτή κάποιος ανέλαβε να συμπληρώσει –ποιος ακριβώς δεν μπορούμε να πούμε, πιθανότατα ο Τελικός Εκδότης του Δ' Ευαγγελίου– με την προσθήκη στο στίχ. 27 της φράσης «ότι Υιός Ανθρώπου εστί» καθώς και των στίχ. 28 και 29. Η σύνδεση των τελευταίων αυτών ρήσεων του Ιησού με τα προηγούμενα είναι περισσότερο από προβληματική. Επαναλαμβάνεται το «έρχεται ώρα» χωρίς το «και νυν έστιν» του στίχ. 25, που όλοι οι «εν τοις μνημείοις», οι νεκροί, «άκουσωσιν», στο μέλλοντα χρόνο «της φωνής του Υιού του Ανθρώπου» (όπως την ξέρουμε π.χ. από το Μτ. κεφ. 25 «δεύτε οι ευλογημένοι... πορεύεσθε απ' εμού»). Η «ανάσταση ζωής» είναι η αναζωοποίηση του ανθρώπου, ενώ η «ανάσταση κρίσεως» σημαίνει ζωοποίηση που την αναμένει η καταδίκη.

Ο στίχ. 30, όπως ομολογεί και ο Τρεμπέλας, δεν συνδέεται με τα προηγούμενα (σελ. 193). Ο Bultmann όμως υποδεικνύει ότι το «ου δύναμαι εγώ ποιείν...» αντιστοιχεί στο στίχ. 19, κατά τον οποίο ο Υιός δεν κάνει τίποτε απ' εαυτού του, αν δεν βλέπει τον Πατέρα του σαν υπόδειγμα. Το «καθώς ακούω, κρίνω και η κρίση...» αντιστοιχεί σε όσα έχουμε περί του Υιού ως Κριτή, με έμφαση στο ότι η κρίση του Υιού είναι δίκαιη κρίση. Τα περί ταυτότητας του θελήματος του πέμψαντος και του πεμφθέντος παραπέμπουν στο ότι η δραστηριότητα του Υιού κατά την Κρίση είναι σύμφωνα με το θέλημα του Πατρός. Και ο στίχος αυτός είναι σε α' πρόσωπο που δηλώνει ότι ο λαλών είναι ο Ιησούς. Ο στίχος αυτός μπορεί να θεωρηθεί ως μετάβαση από τα προηγούμενα στα επόμενα.

Βέβαια, πρέπει να αντιληφθεί ο αναγνώστης ότι το κεφ. 5 μέχρι τέλους αποτελεί σύνθεση η οποία έγινε τμηματικά από τον ιεροκήρυκα Εκδότη, αν δεν πρόκειται περί συμπληρώσεων ή αντικαταστάσεων που έγιναν από τον ίδιο κατά τις πολλαπλές εκδόσεις που εγνώρισε το Δ' Ευαγγ. Και η σύνδεση αυτή δεν είναι πάντοτε προφανής. Εμείς λάβαμε υπόψη τα σημαντικότερα σύγχρονα Υπομνήματα επί του προκειμένου.

Από τη σχετική αρθρογραφία παραπέμπουμε στη μελέτη του Ludger Schenke, *Der Dialog Jesu mit den Juden im Johannes evangelium: Ein Rekonstruktionsversuch*. (New Test. Studies, vol 34, 1988, σελ. 573-603), χωρίς η αναφορά αυτή να δηλώνει αποδοχή των προτάσεών του. Και ο Schenke θεωρεί το κείμενο όπως το έχουμε σήμερα ως σύνθεση αναθεωρημένη από τον Ευαγγελιστή, τους αντιπροσώπους δηλ. μιας ομάδας ή Σχολής, στην οποία οφείλουμε τη σημερινή μορφή του Δ' Ευαγγελίου.

(γ) Συζήτηση του Ιησού με τους Ιουδαίους (5,31-47)

31 Ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής 32 ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστὶν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ. 33 ὑμεῖς ἀπεστάλακατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ 34 ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω, ἀλλὰ ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε. 35 ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὄραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ. 36 ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μεῖζω τοῦ Ἰωάννου: τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν 37 καὶ ὁ πέμψας με πατήρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε, 38 καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. 39 ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν: καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ 40 καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ἵνα ζωὴν ἔχητε. 41 Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω, 42 ἀλλὰ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. 43 ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐ λαμβάνετε με: ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε. 44 πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; 45 μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα: ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλίπισκατε. 46 εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί: περὶ γὰρ ἐμοῦ

ἐκεῖνος ἔγραψεν. 47 εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε;

Σχετικῶς με τους στίχ. 31-32, ἔχουμε κάπως διαφορετικὴ διατύπωση που καταλήγει στα ἴδια με το προηγούμενο κείμενο: ὁ Υἱὸς επιβεβαιώνει τὴ μαρτυρία τοῦ Πατρὸς περὶ αὐτοῦ. Τὸ ζήτημα εἶναι ἡ εσχατολογικὴ Κρίση καὶ ὁ Κριτὴς. Ἐτσι ἡ Ἰωάννεια Ἐκκλησία ἀξιολόγησε τὸν Ἰησοῦ. Τὸ ρῆμα «μαρτυρῶ» σημαίνει επιβεβαιώνω, γίνομαι τὸ ὄργανο ἐκφρασης τῆς θείας πραγματικότητας καὶ ἀλήθειας. Τὸ μαρτυρῶ δὲν σημαίνει ἀπλῶς βεβαιώνω με τὴ συνήθη ἐννοια ἀλλὰ δηλώνει καὶ τὸ ὄργανο ἐκφρασης τῆς θείας πραγματικότητας. Αὐτὸς που μιλάει δὲν εἶναι αὐτὸς που βλέπουν ἀλλὰ αὐτὸς που δὲν βλέπουν. Ὁ στίχ. 32 «ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν...» δὲν ἀναφέρεται στὸν Βαπτιστὴ, ὅπως προτείνει ὁ Χρυσόστομος, κυρίως ἐξαιτίας τοῦ στίχ. 24 «ἐγὼ δε οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω...». Ὁρθῶς ἐρμηνεύει καὶ ὁ Τρεμπέλας. Εἶναι σωστὴ ἡ παρατήρηση ὅτι στους στίχ. 31-40 τὴν κύρια νότα ἐκφράζει ὁ ὅρος «μαρτυρία» ἐνῶ στους στίχ. 41-47 καὶ 7,15-24 ὁ ὅρος «δόξα». Ὅποιος μαρτυρεῖ ὁ ἴδιος περὶ τοῦ εαυτοῦ τοῦ ἢ στηρίζεται σε μαρτυρίες ἄλλων δείχνει πῶς υποκύπτει σε κριτήρια εἴτε ατομικὰ εἴτε τῶν πέριξ. Ὁ κόσμος ὅμως θα εἶχε ἀδικο νὰ ἐφαρμόσει στὴν περίπτωσή του αὐτὸν τὸν κανόνα, νὰ ἀπαιτεῖ μάρτυρες τοὺς ὁποίους ὁ κόσμος θα μπορούσε νὰ δεχθεῖ. Ἐνῶ, λοιπόν, ὁ Ἰησοῦς δηλώνει στὸ στίχ. 31 πῶς παραιτεῖται ἀπὸ κάθε νομιμοποίηση, επικαλεῖται τὴ μαρτυρία τοῦ Πατέρα τοῦ περὶ αὐτοῦ, προφανῶς γιατί αὐτοὶ πρὸς τοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται δὲν τὸν γνωρίζουν. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ξέρει πῶς ἡ μαρτυρία τοῦ Πατέρα τοῦ εἶναι ἀληθής, αὐτὴ τὴν ἐννοια ἔχει τὸ «οἶδα», υποδηλώνει δηλ. τὸ ὄριο που ὑπάρχει μεταξύ τοῦ Ἰησοῦ που «οἶδε» καὶ τοῦ κόσμου. Ὅλα στηρίζονται στὴν αυτοσυνειδησία τοῦ Ἰησοῦ: δὲν ὑπάρχουν ἀποδείξεις μόνον κάποιοι μάρτυρες μποροῦν νὰ παρουσιασθοῦν. Οὔτε «μαρτυρῶ» δηλώνει τὴν επιβεβαίωση ἐνός πράγματος: δηλώνει μάλλον πῶς κάτι γίνεται ὄργανο ἐκφρασης τῆς θείας πραγματικότητας, τῆς θείας ἀλήθειας.

Πριν ὅμως ἐλθεῖ στὸ θέμα τῆς μαρτυρίας τοῦ Πατέρα, προσφεύγει ὁ Ἰησοῦς κατὰ κάποιο τρόπο στὴ μαρτυρία τοῦ Βαπτιστῆ (στίχ. 33-35).

Βέβαια ο Κύριλλος πιστεύει ότι ο Ιησούς όχι αυτόκλητος αλλά μετά από ερώτηση προχώρησε στη μαρτυρία του Βαπτιστή (βλ. κεφ. 1,6-8 και 33 εξ.). Όπως ο Τρεμπέλας και άλλοι υπομνηματιστές τονίζουν ότι προς χάρη των ακροατών καταφεύγει σε μια σχετικής αξίας μαρτυρία, αυτήν που ο Βαπτιστής έδωσε στους απεσταλμένους των επίσημων ιερατικών Ιουδαϊκών αρχών στο α' κεφ. του Δ' Ευαγγ.: είπε τι δεν είναι ο ίδιος και ποιος είναι ο Ιησούς. Βέβαια, ο ενανθρωπήσας Υιός του Θεού δεν χρειάζεται τη μαρτυρία κάποιου ανθρώπου για να στηρίξει το κύρος του· ο Ιησούς το κάνει αυτό για να βοηθήσει τους ακροατές του (αναγνώστες του Δ' Ευαγγ.) να σωθούν. Όταν λέει «υμείς απεστάλκατε προς Ιωάννην», με το «υμείς» πρέπει να εννοεί τους επίσημους εκπροσώπους του ιουδαϊκού έθνους. Όπως τονίζει στο στίχ. 31 έτσι και εδώ στο στίχ. 34 δηλώνει ο Ιησούς ότι προβαίνει σε μια εξαίρεση που θα υπηρετήσει τη σωτηρία των ακροατών του. Αν ρωτήσει κανείς τι ωφέλησε η μαρτυρία του Βαπτιστή τον Ιησού; Η απάντηση είναι ότι δεν εισακούσθηκε. Το φως που είχε στο παρελθόν εκπέμψει ο «λύχνος» του Βαπτιστή μέσα στη σκοτεινή ιουδαϊκή ατμόσφαιρα είχε φανεί προς ώρα ότι επρόκειτο για το μεσσιανικό φως, στο οποίο με αγαλλίαση οι άνθρωποι προσέφευγαν. Αλλά αυτή η εκτίμηση προς τον Βαπτιστή δεν κράτησε. Ύστερα απ' αυτό δεν εκπλήσσεται κανείς γιατί η σύσταση του Βαπτιστή περί του Ιησού δεν βρήκε απήχηση.

Αυτή η παρεμβολή των περί του Βαπτιστή, στην προσπάθεια να προσαγάγει ο Ιησούς αποδείξεις ότι αυτός είναι ο Εσχατολογικός Κριτής, φαίνεται πολύ ασθενές ως επιχείρημα. Φαίνεται, επίσης, πιθανό πως οι στίχοι αυτοί περί του Βαπτιστή απευθύνονται μάλλον προς τους οπαδούς του Βαπτιστή που δέχονται τον Βαπτιστή Μεσσία και αρνούνται τον Ιησού.

Αυτή η παρομοίωση του Βαπτιστή προς «λύχνον καιόμενον και φαίνοντα» έχει ασφαλώς κάτι θετικό, συγχρόνως όμως και κάτι όχι ιδιαίτερος εξαίρον τον Βαπτιστή. Μάλιστα, εκείνο το «προς ώρα» δηλώνει τον προσωρινό χαρακτήρα της διεργέσεως υψηλών εντυπώσεων για τον Βαπτιστή. Γενικά, αυτή η μαρτυρία του Βαπτιστή είναι χρήσιμη περισσότερο για τους μαθητές του. Για το λόγο αυτό, ο στίχ. 36 τονίζει «εγώ δε έχω μαρτυρίαν μείζω του Ιωάννου», κι αυτή η ισχυρότερη μαρ-

τυρία είναι «ότι Ιωάννης μεν σημείον εποίησεν ουδέν, πάντα δε όσα είπεν Ιωάννης περί τούτου αληθή ην» (10,41) και τα «έργα» αυτά που στον Ιησού ανέθεσε ο Πατήρ να φέρει σε πέρας, αυτά τα «έργα» παρέχουν την ευγλωττοτερη μαρτυρία για την αποστολή του από τον Πατέρα. Τα «έργα» που τελεί ο Ιησούς αποτελούν πολύ ισχυρότερη περί αυτού μαρτυρία από εκείνη του Βαπτιστή. Έντονα εξαίρεται ότι ούτε η χριστιανική παράδοση ούτε οποιαδήποτε άλλη αναφέρουν θαυματουργικά «έργα» του Βαπτιστή. Προφανώς, το «Μανδαϊκό Βιβλίο περί του Ιωάννη» πρέπει να γράφτηκε μετά το Δ' Ευαγγ., γιατί αναφέρει ποικίλες θαυματουργίες του Βαπτιστή. Έχουμε όμως στη Ραββινική παράδοση αφηγήσεις παραλλήλων προς τα «έργα» του Ιησού, όπως την έγερση παραλυτικών, την πρόκληση βροχής μετά ξηρασία, κ.τ.τ. Αυτά πρέπει να έχει κατά νου ο αναγνώστης, για να μπορεί να σταθμίσει τι σήμαιναν τα «έργα» στην εμπειρία του ανθρώπου της εποχής εκείνης. Πάντως, τα περί «έργων» και το ρήμα «τελειώνω» θυμίζουν πολύ την Αρχιερατική Προσευχή.

Η μαρτυρία του Πατρός περί του Ιησού στο στίχ. 37 δίδεται προφανώς όχι μόνο με τα «σημεία» αλλά και με την ερμηνεία τους από τον Ιησού· γι' αυτό πρέπει οι πάντες να προσβλέπουν στα «έργα» υπό τον διπλό τους αυτό χαρακτήρα: ως αποκαλυπτικά «σημεία» του Ιησού, τελούμενα υπό την σκέπη του Πατρός. Αλλά ο στίχ. 37 χρησιμοποιεί ως ρήμα του τον παρακείμενο «μεμαρτύρηκεν», που δηλώνει πως αναφέρεται σε κάποια συγκεκριμένη του Πατρός φωνή και έκφραση στο παρελθόν. Γι' αυτό ήδη κατά τους Πατέρες η αναφορά εδώ είναι στις Αγίες Γραφές (βλ. Τρεμπέλα). Δυστυχώς όμως, όπως συνέβει με τη μαρτυρία του Βαπτιστή, το ίδιο έγινε με τη μαρτυρία του Πατρός στις Γραφές: ούτε τη φωνή του έχετε ποτέ ακούσει ούτε κάποια ιδέα περί του ποιος είναι έχετε φαντασθεί και το λόγο του Θεού στις Γραφές, που κατοχυρώνει το έργο του Υιού ως Κριτή, δεν έχετε μέσα σας με τη σαφήνεια κάποιας μονιμότητας· κι αυτός είναι ο λόγος που δεν πιστεύετε σ' αυτόν που έστειλε Εκείνος. Άμα αγνοούν τη φωνή του Θεού στις Γραφές δεν την αναγνωρίζουν στη φωνή του Ιησού, κι άμα αγνοούν την εικόνα εκεί μέσα του Θεού, δεν τη βλέπουν ούτε στο πρόσωπο του Ιησού. Κλείσθηκαν οι Ιουδαίοι μέσα σε μια ψεύτικη ασφάλεια, αυτή της

μελέτης των Γραφών και της νομικίστικης ερμηνείας τους για τη δημιουργία μιας θρησκείας στα μέτρα τους. Μέσα σ' αυτή την Αγία Γραφή δεν μπορούν να βρουν τίποτα συγγενές προς αυτά που πράττει και κηρύττει ο Ιησούς. Η συνήθης μάλιστα κατηγορία κατά του Ιησού είναι ότι παραβαίνει το Νόμο, όπως δείχνει η περικοπή περί της θεραπείας του Παραλυτικού.

Για τον Εβραίο η μελέτη της Π.Δ. ήταν το Α και το Ω της θρησκευτικής ζωής. Στους στίχους αυτούς ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ένας άλλος λαμπρός Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης των Εσσαιών του Κουμράν, ο οποίος προτείνει μια νέα, σωστή εξήγηση της Π.Δ., όπως έκανε για την ιερά κοινότητα των Εσσαιών ο Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης. Ο Ιησούς ως ραββίνος, διδάσκαλος του Νόμου, είναι ο εισηγητής αυτής της νέας ερμηνευτικής της Π.Δ. στην Εκκλησία. Κάποιοι μέτρησαν τις ρήσεις του Ιησού από την Π.Δ. και τις βρήκαν 87. Ο Ιησούς δηλ. γνώριζε καλά την Π.Δ. και χωρίς να ηγείται ραββινικής σχολής, αυτοί που τον περιέβαλαν ονομάζονταν «μαθητές». Σχετικώς με την άγνοια των Γραφών από τους «Ιουδαίους» φρονεί ότι, όπως δεν καταλαβαίνουν με ακρίβεια τι διδάσκουν οι Γραφές, για τον ίδιο λόγο δεν καταλαβαίνουν τι ακριβώς εννοεί, όταν διδάσκει, ούτε με ποια έννοια εκτελεί όσα έργα κάνει. Προφανώς, έχουμε εδώ μια κατάσταση πόλωσης.

Το δραματικό με τη «θρησκεία» είναι όταν επιδίδεται στη μελέτη της Γραφής με νομικίστικες κατηγορίες, πιστεύοντας εντούτοις πως εκεί θα βρει κανείς το δρόμο προς την «αιώνια ζωή», προς τη ζωή του Θεού. Εδώ τα πράγματα μπερδεύονται. Γι' αυτό η τραγική διαπίστωση του Ιησού πως οι «Ιουδαίοι» μελετούν τις Γραφές πιστεύοντας έτσι να βρουν το δρόμο της αιώνιας ζωής· κι ό,τι στις Γραφές μιλάει για αιώνια ζωή, σε τελική ανάλυση, αποτελεί μαρτυρία περί του Ιησού, τον οποίο όμως οι Ιουδαίοι απορρίπτουν και δεν έλκονται προς αυτόν για να αποκτήσουν αυτή τη «ζωή» που λένε πως αναζητούν και στις Γραφές.

Οι δυσκολίες που συναντάει ο Ιησούς για να γίνει δεκτός ως Εσχολογικός Κριτής δεν οφείλονται στην έλλειψη ερεισμάτων από μέρους του. Οφείλεται αλλού: οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται πως μέσα από τον Ιησού δρα και λαλεί ο Πατέρας του· ούτε μαρτυρίες όπως αυτή του Βαπτιστή εισακούονται· αν πει κανείς για τα έργα και λόγια του Ιησού,

απ' αυτά οι «Ιουδαίοι» θεολόγοι και μελετητές των Γραφών δεν βρίσκουν τίποτε, ενώ ισχυρίζονται πως μελετούν τις Γραφές για την απόκτηση της αιώνιας ζωής, που είναι ο ίδιος ο Ιησούς, τον οποίο όμως απορρίπτουν.

Το κακό δυστυχώς δεν σταματάει εδώ. Αυτοί που συνήθως νομιμοποιούνται από τους ανθρώπους και δοξάζονται μάλιστα, είναι συνήθως άνθρωποι ματαιόδοξοι και απατεώνες. Αλλ' ο Ιησούς δεν επιδιώκει να αποκτήσει «δόξα» από τους ανθρώπους· δεν είναι κάτι τέτοιο επιδίωξή του. Το «δόξαν παρ' αλλήλων λαμβάνοντες» αναφέρεται ειδικότερα στη σχέση των «Ιουδαίων» προς τον Μωυσή και τις Γραφές. Ερμηνεύουν κατά τις απόψεις τους τον Μωυσή και στη συνέχεια καυχώνται πως τηρούν όσα ο Μωυσής επιτάσσει. Μα έτσι μόνο τον εαυτό τους ξεγελούν, όταν απαιτούν από τους ανθρώπους «δόξα» ως διάσημοι ακριβείς ερμηνευτές του Μωυσή! Πέραν τούτου, ο στίχ. 41 αναφέρεται σε ένα αλληλολιβάνισμα μεταξύ των ραββίνων ερμηνευτών της Γραφής, οι οποίοι απολάμβαναν ιδιαίτερες τιμές από τους πιστούς. Ο ένας επαινεί τον άλλο συντεχνίτη. Ο κήρυκας στη Συναγωγή ραββίνος, για να ερμηνεύσει κάποιο Γραφικό κείμενο, αναφερόταν σε πολλές αυθεντίες του παρελθόντος και του παρόντος. Ενώ ο Ιησούς δίδασκε «ως εξουσίαν έχειν και ουχ ως οι γραμματείς αυτών» (Μτ. 7,29)· η διδασκαλία του είχε ένα είδος αμεσότητας. Αν δεν υπάρχει στην καρδιά του ανθρώπου η αγάπη για τη δόξα του Θεού, αν ο άνθρωπος με αλήθεια δεν στέκεται γυμνός προ του Θεού, απαιτών το έλεός του, δεν ωφελούν σε τίποτε οι αυθεντίες και η δόξα που στηρίζεται πάνω σ' αυτές. Η αγάπη του Θεού ως της αλήθειας είναι το σημαντικό, κι όχι τα όποια παιχνίδια ερμηνευτικής ευφυΐας των Ραββίνων.

Εκτός τούτου, οι άνθρωποι δεν αγαπούν ειλικρινά τον Θεό αλλά τον εαυτό τους. Ο Ιησούς παρουσιάστηκε με διαπιστευτήρια από τον Θεό Πατέρα του, όχι με δικά του ή κάποιου άλλου και γι' αυτό απορριφθηκε. Ένας άλλος, που θα παρουσιασθεί με διαπιστευτήρια όχι του Θεού αλλά δικά του, στηριζόμενος στις ικανότητες και υποσχέσεις που ο ίδιος διαθέτει, αυτός θα γίνει δεκτός. Οι άνθρωποι μοιάζουν να έλκονται από την απάτη. Κι αυτό συμβαίνει όχι έτσι τυχαία· οι εξαπατώμενοι άνθρωποι κάτι κοινό έχουν με τους πλάνους που τους εξαπατούν· οι

μεν καταλαβαίνουν τους δε και υπάρχει αλληλοεκτίμηση μεταξύ τους. Άνθρωποι όμως τέτοιας νοοτροπίας, που κοροϊδεύουν οι μεν τους δε, ανταλλάσσοντας ψευδή και χωρίς αντίκρουσμα ψευδονομίσματα, δεν είναι δυνατό μέσα απ' αυτή τη λάσπη της απάτης να αναζητήσουν τη «δόξα» που χαρίζεται μόνο από τον Θεό. Είναι αυτή η «δόξα» ξένη γι' αυτούς κατηγορία, πράγμα άγνωστο και εγκρύπτον φόβους. Τι μπορεί να εννοεί με τη φράση «εάν άλλος έλθη εν τω ονόματι τω ιδίω» (στίχ. 43); Προφανώς, εννοεί ψευδομεσσίες ή ψευδοδιδασκάλους, το Διάβολο ή τον Αντίχριστο, κάποιον εν πάση περιπτώσει ψευδοδιδάσκαλο, όπως οι πολλοί που κυκλοφορούσαν τα χρόνια εκείνα.

Η σκηνή στους στίχ. 45-47 είναι της Κρίσεως ή κάτι τέτοιο. Θυμίζει τα χωρία περί Παρακλήτου στα κεφ. 15 και 16, όπου με το κήρυγμα του Ιησού ο κόσμος μπήκε σε ένα είδος δίκης, κατά την οποία οι πιστοί άνθρωποι έχουν ανάγκη Παρακλήτου ή Συνηγόρου (βλ. μελέτη μας «Ο Παράκλητος και ο Κατήγορος»). Όπως και αλλού σημειώσαμε οι στίχοι αυτοί κατανοούνται μόνο με την προϋπόθεση πως ο Ιησούς, όπως ο Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης των Εσσαίων, είχε εκπονήσει μια δική του ερμηνεία της Εβραϊκής Βίβλου. Ως εκ τούτου η συνεννόηση είχε καταστεί αδύνατη (παραπέμπουμε τον αναγνώστη να διαβάσει το βιβλίο του Hershel Shanks, *Η περιπέτεια των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας*, Ιστορικό Δοκίμιο, εκδ. Ενάλλιος, Αθήνα, 1997, ιδίως το κεφ. «Τα χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας και η Βίβλος», σελ. 285 εξ.).

Οι στίχ. 45-46 επαναλαμβάνουν με άλλα λόγια όσα περιέχονται και στους στίχ. 37-40. Ο στίχ. 45 είναι ρητορικός. Εννοεί: θα μπορούσατε να αδιαφορήσετε, αν εγώ ήθελα τυχόν να παίξω σε κάποια περίπτωση το ρόλο κατηγορούμενου εναντίον σας ενώπιον του Πατρός μου· αυτό που δυστυχώς είναι βέβαιο για σας είναι ότι κατηγορός σας θα γίνει στο τέλος ο Νόμος του Μωυσή, στον οποίο έχετε στηρίξει την ελπίδα σας για το μέλλον. Γιατί αν πιστεύατε στη Γραφή που αποδίδεται στον Μωυσή, θα πιστεύατε και σ' εμένα, αφού αυτός έγραψε για μένα. Κι αν παρά το καθιερωμένο κύρος που έχει για σας παραδοσιακά ο Μωυσής, δεν πιστεύετε σ' αυτά που για σας έγραψε, πώς είναι δυνατόν να πιστέψετε στα δικά μου λόγια; Η «θρησκεία» έτσι συνήθως ξεγελιέται: στηρίζεται δήθεν σε μια αυθεντία που την ερμηνεύει κατά το δοκούν, οδη-

γώντας έτσι όχι στη σωτηρία αλλά στην απώλεια. Ο Ιησούς στη συνάφεια αυτή μιλάει για τη δική του θρησκεία σε σχέση με τις άλλες.

Ο αναγνώστης πολύ εύκολα αντιλαμβάνεται ότι η όλη σύνθεση στο 5,31-47 είναι περισσότερο μια προσπάθεια συγκεντρώσεως υλικού. Πρόκειται για μια γενική και τυπική περιγραφή της εξάρτησης του Υιού από τον Πατέρα. Ο Ιησούς ενεργεί ανεξάρτητα από ανθρώπινα κίνητρα· παρουσιάζοντας όμως τον εαυτό του, για να τύχει αναγνώρισης, τον υποτάσσει σε ορισμένα ανθρώπινα μέτρα. Κι ενώ ισχυρίζεται πως δεν καταθέτει μαρτυρία περί του εαυτού του ούτε ενδιαφέρεται για τη δόξα του, πρόκειται στην πραγματικότητα για αυτομαρτυρία που ενδιαφέρεται για την οικεία δόξα!

Με ένα ναι και με ένα όχι επίσης ενδιαφέρεται για τη μαρτυρία του Βαπτιστή. Όπως σημειώσαμε, μ' αυτά που λέει ενδιαφέρεται περισσότερο για τους οπαδούς του Βαπτιστή. Τα μείζονα προς τον Βαπτιστή έργα είναι το «ζωοποιείν» και το «κρίνειν» διά των «σημείων». Σε τελική ανάλυση, επίσης, αναγνωρίζει πως ο μόνος τρόπος πρόσβασης στο αντικείμενο της πίστεως είναι η ίδια η πίστη. Αν ο Ιουδαϊσμός με τη δική του ερμηνεία των Γραφών τον απορρίπτει ως θείο Απεσταλμένο, με τη σειρά του κι αυτός απορρίπτει τον Ιουδαϊσμό βάσει δικής του ερμηνείας της Π.Δ., που την θεωρεί ως την ορθή.

Το κείμενο αυτό στο σύνολό του θα μπορούσε να έχει τίτλο: «Για ποιους λόγους ο Ιησούς αποτυγχάνει να πείσει το ιουδαϊκό του ακροατήριο». Παρατηρείται κάποια χαλαρότητα στη διασύνδεση των νοημάτων και επαναλήψεις. Ούτε πρέπει να εκπλήσσει ότι η περικοπή 7,15-26 αντιμετωπίζει παρόμοιες καταστάσεις. Θα το δει μόνος του ο αναγνώστης. Σε σχέση με τα προηγούμενα, ο στίχ. 7,15 θίγει το ζήτημα μεταξύ των ακροατών του Ιησού ότι εκτελεί το έργο διδασκάλου, ενώ δεν έχει κάνει οποιαδήποτε σπουδή γραμμάτων και συγγραμμάτων. Συνεχίζονται έτσι οι αντιρρήσεις για το κύρος της διδασχής του Ιησού που αρχίζουν εδώ με το 5,30 εξ. Ο Bultmann πιστεύει ότι η περικοπή 7,15-24 ανήκε αρχικώς σ' αυτήν εδώ τη συνάφεια.

Ο Λκ. 2,41-52 παρουσιάζει τον Ιησού ήδη δωδεκαετή να συνδιαλέγεται με ιερογραμματείς, να απαντάει σ' ερωτήσεις και να φέρει τους συζητητές σε δυσκολία με ερωτήσεις. Αλλά και μετά ταύτα, σε ολόκλη-

ρη την ευαγγελική παράδοση ο Ιησούς είναι «ραββί». Έτσι λειτουργεί, όταν μιλάει στη Συναγωγή ή κηρύττει στους όχλους. Η εξήγηση του Νόμου από τον Ιησού είναι εκ Θεού, δεν είναι όμως το ίδιο και των άλλων. (Για να καταλάβει καλύτερα ο αναγνώστης το θέμα που συζητείται εδώ παραπέμπεται σε κείμενα όπως αυτά του Travers Herford, περί των Σχολών του Χίλλελ και του Σαμαΐ, συγχρόνων του Ιησού, βλ. *The Pharisees*, Beacon Press, Boston, 1962, κεφ. III Torah and Tradition, σελ. 53-87, G. F. Moore, *Judaism*, Index IV, Tannaim and Amoraim, II σελ. 481-485· Nahum Glatzer, *Hammer on the Rock, a Midrash Reader*, Schocken-N.Y. 1962). Ο Ιησούς δεν είχε φοιτήσει σε καμιά από τις ραββινικές Σχολές, παρά το ότι μιλούσε για την έρευνα και την εύρεση του αληθούς νοήματος του Νόμου. Εκείθεν προφανώς προέρχεται το ερώτημα «πώς ούτος γράμματα οίδεν μη μεμαθηκώς».

Στους στίχ. 16-17 ο Ιησούς απαντάει ότι ασφαλώς η διδαχή του δεν προέρχεται από κάποια ερμηνευτική Σχολή, αλλά προέρχεται εκ του Θεού, παρ' αυτού που τον απέστειλε. Οι διάφορες ερμηνείες των Σχολών δημιούργησαν σύγχυση περί του νοήματος του Νόμου. Έτσι μόνον ο Θεός μπορεί τελικά να οδηγήσει στο αληθές νόημα του Νόμου, κι αυτό το κάνει διά του Ιησού.

Υπάρχει όμως κάποια προϋπόθεση για να καταλάβει κάποιος τον Ιησού ως εκφραστή του αληθούς νοήματος του Νόμου. Πρέπει ειλικρινά να θέλει να τηρήσει το θέλημα του Θεού, όποιο και αν είναι αυτό. Χωρίς αυτή την προϋπόθεση δεν μπορεί να αποφασίσει αν η διδαχή του είναι ανθρώπινης δικής του προέλευσης ή είναι εκ Θεού. Όλοι οι ερμηνευτές του Δ' Ευαγγελίου έχουν μιλήσει για νοησιαρχία, μυστικισμό κ.τ.τ. στον Ιωάννη. Κι όμως, εδώ, ο Ιωάννης είναι εξαιρετικά πρακτικός, όταν την ορθή γνώση του Θεού εξαρτά από την αγάπη προς αυτόν· εδώ θυμίζει όσα γράφει στο 3,21 περί «ποιούντων την αλήθειαν». Εδώ λέγεται πως, αν κάποιος ειλικρινά θέλει να μάθει το θέλημα του Θεού και να το τηρήσει, θα το μάθει. Αυτός που δεν εκπροσωπεί στην ερμηνεία του Νόμου τον Θεό, με αυτό που λέει, είτε το καταλαβαίνει είτε όχι, ζητάει κάτι για τον εαυτό του· όποιος ζητάει αληθινά κάτι για τον Θεό, αυτός ερμηνεύει αληθινά, είναι αξιόπιστος και δεν υπάρχει κάτι ψεύτικο σ' αυτόν. Για μας τους αματωλούς ανθρώπους δεν είναι εύκο-

λο πράγμα η αλήθεια («ο αφ' εαυτού λαλών»). Όλη η νεότερη ψυχολογία αυτό προσπάθησε να μας επαναφέρει. Η «δόξα» του στίχ. 18 είναι προϊόν ενός καταπιεσμένου ή άρρωστου «εγώ» του ανθρώπου. Όπως και παραπάνω σημειώθηκε, η από του Θεού ερμηνεία του Νόμου είναι «αληθής», δεν είναι δηλ. ψευδής και πεπλανημένη, αλλ' ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Η «αδικία» εδώ σχετίζεται με την έννοια της ακρίβειας.

Ακολουθεί στο στίχ. 19 εξ. άμεση αναφορά, με συγκεκριμένο παράδειγμα, σ' αυτό που ειπώθηκε παραπάνω: αν ειλικρινά δεν θέλει κάποιος να τηρήσει το θέλημα του Θεού, ματαιοπονεί ψάχνοντας δήθεν να βρει ποιο είναι. Εδώ οι νομοδιδάσκαλοι συζητητές του Ιησού δεν παρυσιάζονται να δίστανται προς αυτόν στο θέμα ποιος είναι ο Εσχατολογικός Κριτής του κόσμου. Ενώ λένε πως έλαβαν από τον Μωυσή το Θείο Νόμο, κανένας από αυτούς δεν τον τηρεί. Γιατί ο Νόμος απαγορεύει το φόνο, ενώ αυτοί επιδιώκουν τη θανάτωση του Ιησού. Η απόφαση αυτή περί θανατώσεώς του από την πνευματική ιουδαϊκή ηγεσία σχετίζεται με την κατάλυση του Σαββάτου, όταν διέταξε τον παραλυτικό να άρη τον κράβαττόν του και να πάει σπίτι του κατά την ημέρα του Σαββάτου. Δεν είναι να εκπλήσεται κανείς. Οι λεγόμενες υπεύθυνες θρησκευτικές ηγεσίες σε τέτοιου είδους κατάργηση «πρακτικών» αποδίδουν ξεχωριστή σημασία, γιατί αυτές συνιστούν τη θρησκεία των μεγάλων μαζών. Δεν είναι τυχόν προσβολές της υψηλής θεολογίας που προκαλούν τους φόβους και το μένος της ηγεσίας· είναι της καθημερινής πράξης επικρίσεις που προκαλούν τη σκληρή αντίδραση της θρησκευτικής ηγεσίας. Το δράμα είναι πως ούτε ο λαός αντιλαμβάνεται τα τεκταινόμενα εις βάρος του, κι αντί όσα λέει ο Ιησούς να τον βάλουν σε κάποιες σκέψεις, φαίνεται πως πάντοτε προτιμάει να υπερασπίζεται τους καταπιεστές του. Αυτό κάνει και στη συγκεκριμένη περίπτωση. Δεν άφησε τους Νομοδιδάσκαλους να απαντήσουν για τον εαυτό τους, αλλά αυτό, το μεγάλο θύμα, αποκρούει αυτά που είπε ο Ιησούς περί των πονηρών θρησκευτικών ηγετών του: «το διάβολο πρέπει να έχεις μέσα σου, σε καθοδηγεί· ποιος επιδιώκει να σε σκοτώσει; Κανένας».

Από το στίχ. 22-24 ο Ιησούς αναφέρεται στο τι συνέβη ουσιαστικά με τη θεραπεία του Παραλυτικού: ότι δεν επρόκειτο για κατάλυση του

Σαββάτου. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει με την Περιτομή, όταν εκτελείται κατά το Σάββατο, ως όγδοη μέρα, κατά το Νόμο. Ο Μωσαϊκός Νόμος (Λευϊτ. 12,3) κατοχυρώνει την πρακτική των Πατριαρχών, την Περιτομή, κατά την όγδοη μέρα μετά από τη γέννηση του αρσενικού βρέφους (Γενεσ. 17, 10-12), ακόμα κι όταν η όγδοη μέρα είναι Σάββατο. Όπως μάλιστα αναφέραμε παραπάνω, ούτε οι ραββινικές ερμηνείες περί της αργίας του Σαββάτου απαγόρευαν την ιατρική περίθαλψη και θεραπεία κατά το Σάββατο. Υπήρχαν, βέβαια και οι αυστηρότερες ερμηνείες, όπως π.χ. αυτές που επί του προκειμένου συναντάμε στα κείμενα του Κουμράν: οι Εσσαίοι αφόδευαν έξω στο ύπαιθρο και μετά το πέρας της ανάγκης μ' ένα σκεπαρνάκι κάλυπταν τα κόπρανα. Έχουμε την πληροφορία ότι οι ασκητές αυτοί προσπαθούσαν να αποφύγουν την απόδευση κατά το Σάββατο, για να αποφύγουν την εργασία της κάλυψης των κοπράνων με άμμο! (Βλ. Σαδδουκ. Κωδ. Χ 14-ΧΙ 18). Η Περιτομή είχε βέβαια την έννοια μιας πολύ σπουδαίας για τον Ιουδαίο θρησκευτικής πράξης: τη συγκατάλεξή του στο λαό του Θεού. Γι' αυτό ο Ιησούς δικαίως επιμένει στο στίχ. 23 ότι η Περιτομή δεν αναβάλλεται ποτέ ούτε αν πέσει κατά το Σάββατο, σύμφωνα με ρητή εντολή του Μωσαϊκού Νόμου. Εν τοιαύτη όμως περιπτώσει, με ποια λογική οργίζονται οι νομοδιδάσκαλοι εναντίον του γιατί τον άνθρωπο αυτό, τον παραλυτικό, σωματικά και ψυχικά άρρωστο θεράπευσε κι από τις δύο αυτές απόψεις συνολικά «όλον». Πρόκειται δηλ. για επανένταξη του ανθρώπου αυτού στην ιερή κοινότητα του Ιουδαϊσμού. Ο στίχ. 5,14 καμιά δεν αφήνει αμφιβολία ότι η παράλυση του ανθρώπου ήταν καρπός αμαρτιών ή τιμωρία επιβληθείσα εξαιτίας των αμαρτιών του. Ο Ιησούς τον αποκατέστησε υγιή σωματικώς και ψυχικώς. Οργίζεσθε, λοιπόν, ρωτά ο Ιησούς γιατί συνολικά αποκατέστησα τον άνθρωπο αυτόν σε κοινωνία με τον Θεό και την ιερή κοινότητα;

Μπροστά στο θρησκευτικό μέγεθος ενός τόσο σημαντικού γεγονότος, ο Ιησούς παραλείπει οποιαδήποτε αναφορά στο ασήμαντο γεγονός της άρσεως του κραβάττου από τον ασθενή. Κι όμως, στην κρίση των νομοδιδασκάλων δεν βάρυνε η κατ' άμφω αποκατάσταση, σωματική και πνευματική, του ανθρώπου, αλλά ακριβώς κάτι μηδαμινό, όπως η άρση του κραβάττου από τον ασθενή κατά το Σάββατο – κάτι που ούτε

καν θίγει ο Ιησούς στη συνάφεια αυτή. Είναι ενδιαφέρον ότι η όλη περικοπή τελειώνει όχι μόνο με έκκληση στον Μωυσή (δηλ. στη σωστή ερμηνεία του Νόμου περί του Σαββάτου) αλλά στο στίχ. 24 και στη σωστή λογική και κρίση. Απευθύνεται δηλ. και στην ορθή κρίση.



### Ο Άρτος της Ζωής (6, 1-71)

Το τέλος του κεφ. 4, κατ' άλλους εξηγητές, έχει τη φυσική του συνέχεια στο κεφ. 6,1 εξ., στην αφήγηση δηλ. του χορτασμού των πεντακισχιλίων και στην ακολουθούσα από τον Ιησού ερμηνεία της σχέσης του «Σημείου» του πολλαπλασιασμού των άρτων στην έρημο προς την Αποκάλυψη, προς την αναγνώριση δηλ. της προτεραιότητας του Ιησού ως του Άρτου της ζωής έναντι της φυσικής ανάγκης των ανθρώπων για τροφή και υγεία, πέραν του ότι ο Ιησούς αποδεικνύεται ανώτερος από τον Μωυσή, που χόρτασε θαυματουργικά το λαό στην έρημο. Αναλαμβάνοντας μάλιστα ο Ιησούς την πρωτοβουλία του χορτασμού των 5.000 ανδρών στην έρημο –χωρίς να τον ζητήσει κανείς άλλος– θέλει έτσι να δηλώσει ακόμα εντονότερα πως δεν πρέπει να συγχέονται αυτά τα δύο πράγματα, η Αποκάλυψη και η Θρησκεία· όπως ωραιότατα αναπτύσσει με το λόγο του στην Καπερναούμ στους στίχ. 26-50. Μπορεί η Θρησκεία να λαμβάνει υπόψη τις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου, το σημαντικό όμως για τον άνθρωπο, κατά τον Ιησού, είναι η πίστη στην Αποκάλυψη, η εμπιστοσύνη σε ένα πρόσωπο εντεταλμένο από τον Θεό για τη σωτηρία. Όταν το πρώτο δεν εμποδίζει το δεύτερο, η ύπαρξή του όχι μόνο δεν βλάπτει αλλά και μπορεί να βοηθήσει. Στο θέμα αυτό, είναι φυσικό, δεν παρατηρείται ομοφωνία μεταξύ των ερμηνευτών (βλ. επίσης και Χρ. Καρακόλη, ό.π. σελ. 160 εξ.). Ο C. H. Dodd π.χ. παρατηρεί επ' αυτού τα εξής (*Historical Tradition...*, σελ. 192): «Αλλού στον Ιωάννη η πίστη εκλαμβάνεται ως συνέπεια της θέασης των Σημείων χωρίς καμία υπόδειξη πως αυτό δεν έπρεπε να γίνεται έτσι (πρβλ. 2,23 III 2·9,160). Όμως αν και μια τέτοια πίστη είναι συχνά ατελής, για την τελειοποίησή της απαιτεί ασφαλώς βαθύτερη κατανόηση του νοήματος του Σημείου. Το χωρίο 12,17 εξ. στρέφεται εναντίον εκείνων που βλέπουν Σημεία κι όμως δεν πιστεύουν».

#### (α) Ο χορτασμός των Πεντακισχιλίων (6,1-25)

6 1 Μετά ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. 2 ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. 3 ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. 4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. 5 ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον, Πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; 6 τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἐμελλεν ποιεῖν. 7 ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος, Διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχὺ [τι] λάβῃ. 8 λέγει αὐτῷ εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου, 9 Ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσοῦτους; 10 εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι. 11 ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. 12 ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται. 13 συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν. 14 οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. 15 Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάξειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλεία, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

16 Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν 17 καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ. καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει καὶ οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, 18 ἢ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διεγείρετο. 19 ἐλληκαότες οὖν ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον, καὶ ἐφοβήθησαν. 20 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε. 21 ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον.

22 Τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδον ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἓν καὶ ὅτι οὐ συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπῆλθον 23 ἄλλα ἦλθεν πλοι[άρι]α ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου. 24 ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἐνέβησαν αὐτοὶ εἰς τὰ πλοιάρια καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν. 25 καὶ εὐρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον αὐτῷ, Ῥαββί, πότε ᾧδε γέγονας;

Ενώ κατά τη Συνοπτική παράδοση στο τέλος της Ευαγγελικής αφήγησης τοποθετείται ο καθαρισμός του Ναού της Ιερουσαλήμ από τον Ιησού, στο Δ' Ευαγγ., ως τέτοιο τέλος χρησιμοποιείται η Ανάσταση του Λαζάρου. Παρόμοια όμως, όπως αυτό του Λαζάρου, είναι και αυτά του τυφλού και του παραλύτου, που ο Δ' Ευαγγελιστής τοποθετεί σε προηγούμενα κεφάλαια.

Αν μας ρωτούσε κάποιος πώς τελείωνε η «Πηγή των Σημείων», θα λέγαμε ότι πιθανώς τελείωνε με τη θαυμαστή αλιεία που σήμερα έχουμε στο Παράρτημα (κεφ. 21). Σχετικά με το πόθεν ο Δ' Ευαγγελιστής αντλεί το επεισόδιο περί του πολλαπλασιασμού των ἄρτων, ο Bultmann υποστηρίζει ότι είτε εξ ακοῆς γνωρίζει ο Δ' Ευαγγελιστής το επεισόδιο ἢ ἔχει την περιγραφή αὐτή στην πηγή του. Το δεύτερο εἶναι μάλλον πιθανό, ὡς φαίνεται ὄχι μόνο ἀπὸ συντακτικὲς του ἐπεμβάσεις που υποδεικνύει καὶ ὁ Bultmann (στίχ. 4· 6· 14· 23), προπαντός ὁμως ἀπὸ πλήρη οργανικὴ σύνδεσή του πρὸς τὸ μακρὸ λόγο του Ἰησοῦ που ἀκολουθεῖ στο κεφ. 6 περὶ «ἄρτου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ» ἢ περὶ τοῦ «ἄρτου τῆς ζωῆς». Σ' αὐτὰ κάποιοι πρόσθετον ἐδῶ τὸν «περίπατο ἐπὶ τῆς θαλάσσης» ὡς στοιχεῖο μάλλον ἀσχετο πρὸς τὸ κύριο θέμα, που αναφέρθηκε ἴσως ἐδῶ μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ ἦταν στὴ πηγή (στίχ. 16-26). Ἐπίσης ὅτι δὲν εἶχε ἴσως ἀδικο αὐτός που εἶπε πὼς τὸ «Βιβλίον τῶν Σημείων» θα ἔπρεπε νὰ ἀρχίζει με τὴν κλήση τῶν πρώτων 5 μαθητῶν, ἀφοῦ σ' αὐτὸ τὸ «Σημεῖον» τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων αὐτοὶ που δίνουν καὶ παίρνουν εἶναι ὀρισμένοι ἐξ αὐτῶν τῶν πρώτων μαθητῶν με τὶς πρωτοβουλίες τους. Ἄλλωστε σ' αὐτὸ τὸ κεφ. 6 ἐδραιώνεται ἡ θέση τους ὡς μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ.

Ο Ιησούς στο κεφ. 4 (43-54) αναπτύσσει δράση στη Γαλιλαία, την οποία συνεχίζει, όταν «μετά ταῦτα ἀπῆλθεν πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος...» (6,1 ἐξ.). Ἄλλοι ἐκ τῶν ἐρευνητῶν θεωροῦν ὡς ἀνωμαλία τὴ σύνδεση ἀσχετῶν ἀρχικὰ κειμένων, ἐνῶ ἄλλοι πιστεύουν ὅτι πρόκειται ἀπλῶς γιὰ ὄχι ἐπιτυχή διατύπωση τοῦ Δ' Ευαγγελιστῆ. Πρὸς τὴν τελευταία αὐτὴ ἀποψη κλίνουμε κι ἐμεῖς.

Στὴ συνάφεια αὐτὴ σωστό εἶναι νὰ ἐπισημανθεῖ ἐπίσης καὶ κάτι ἄλλο, ὅτι δηλ. πολὺ σύντομα τελειώνει ἡ Γαλιλαϊκὴ δράση τοῦ Ἰησοῦ, ἀφοῦ ἀπὸ τὸ 7 ἐξ. κλείνει ἡ ἐνότητα τῆς Γαλιλαϊκῆς δράσης τοῦ Ἰησοῦ καὶ κατὰ τὸ κεφ. 7 ὁ Ἰησοῦς μεταφέρει τὴ δραστηριότητά του ὀριστικὰ στὴν Ἰουδαία μέχρι τὸ κεφ. 12.

Ὡς πρὸς τὴ χρονικὴ σειρά σὲ συνάρτηση γεγονότων καὶ εορτῶν: Ὅπως φαίνεται στὸ 6,4 «ἢν δε ἐγγὺς τὸ Πάσχα», ἐνῶ ἡ εορτὴ τῶν Ἰουδαίων, γιὰ τὴν ὁποία στὸ 5,1 ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη στα Ἱεροσόλυμα, πρέπει νὰ ἦταν μάλλον ἡ εορτὴ τῆς Σκηνοπηγίας, ἡ δε ομιλία τοῦ «μεσοῦσης τῆς εορτῆς» (στίχ. 7,14-24) καταφανῶς ἀνήκει στὴν εορτὴ τῆς Σκηνοπηγίας.

Τὰ παραπάνω ἀποτελοῦν στοιχεῖα τῆς σχέσης τῶν κεφ. 4, 5 καὶ 6. Γιὰ μας ὁμως, κι ἀν ὅλα τὰ παραπάνω δὲν υπήρχαν, θα ἔφθανε τὸ ἐξῆς οὐσιώδες: εἶδαμε πὼς τὸ θέμα τοῦ 4, 43-54 εἶναι: ὅποιο ρόλο κι ἀν παίζουν τὰ «θαύματα» ὡς τέρατα ἢ ὡς «σημεῖα» στὴ διέγερση τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ἡ πίστη αὐτὴ στὴν ἀποστολὴ τοῦ Ἰησοῦ ὡς Σωτῆρα ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, ἀφοῦ ὁδηγεῖ στὴν ἀναγνώριση τοῦ Ἰησοῦ ὡς Ἀποκαλυπτῆ καὶ Σωτῆρα. Ἐπομένως, τὸ κριτήριο ἀξιολόγησης τῶν «σημείων» εἶναι μόνο ἡ σχέση τους πρὸς τὴ γένεση τῆς ἀληθινῆς χριστιανικῆς πίστεως. Χρειάζεται προσοχή. Γιατί, ὡς τὸνίζει ἐπανεπιλημμενῶς στὰ κεφ. 4 καὶ 6 ὁ Δ' Ευαγγελιστής, οἱ ἄνθρωποι ἀναζητοῦν τὰ «σημεῖα» ὄχι γιὰ νὰ ὁδηγηθοῦν στὴν πίστη ἀλλὰ γιὰ νὰ ικανοποιήσουν ἄλλες ἀνάγκες τους. Τὰ θαύματα γιὰ τὸν ὄχλο εἶναι «τέρατα» δὲν εἶναι «σημεῖα». Τὸ κεντρικὸ αὐτὸ θέμα περὶ τῆς σχέσης πίστεως —«σημείων», πράγματι ἀρχίζει νὰ ἀναπτύσσει ὁ Ἰωάννης στὸ κεφ. 4, πραγματεύεται ὁμως κατὰ μεγαλειώδη τρόπο στὸ κεφ. 6 με ἀφορμὴ τὸ χορτασμὸ τῶν 5.000 ἀνδρῶν, κατὰ τὸν ἀρκετὰ σαφὴ λόγο τοῦ περὶ τοῦ «Ἄρτου Ζωῆς» (6,26-59), περὶ τοῦ τι δηλ. τρέφει πραγματικὰ τὴν

ανθρώπινη ψυχή, περί της πίστης στην αποστολή του ίδιου ως του Άρτου της Ζωής. Θα ήταν αδιανόητο να χωρίσουμε νοηματικά τα δύο αυτά τμήματα του Δ' Ευαγγ.

Μερικοί δέχονται το κεφ. 5 ως παρέμβλητο μεταξύ 4 και 6, ένα κεφ. περί της ιεροσολυμιτικής δράσης του Ιησού με προφανή σκοπό να διακόψει την Γαλιλαϊκή του δράση, μάλιστα κατά την ανάπτυξη ενός τόσο σπουδαίου πνευματικού θέματος, όπως αυτό του νοήματος των «Σημείων». Ο McGregor προτείνει ως ελατήριο του Αναθεωρητή την επιθυμία του να δημιουργήσει μια τεχνητή συμμετρία (ό.π., σελ. 125). Φαίνεται κάπως αστεία η πρόταση: λίγη Γαλιλαία στο κεφ. 4 και, για να μη κουρασθεί ο αναγνώστης, του προσφέρεται εν τω μεταξύ ως ποικιλία η δράση του Ιησού που αναπτύσσεται στα Ιεροσόλυμα και μετά απ' αυτό, για εναλλαγή, τον ξαναπάμε πάλι στη Γαλιλαία (σελ. 205)!

Κι ο Τρεμπέλας προτείνει ως λύση μάλλον το ότι δεν υπάρχει οποιαδήποτε ανωμαλία στη φρασεολογία του κειμένου, ενώ αυτή είναι προφανής. Αντίθετα, μιλάει για στενότητα και αδιάσπαστη συνάφεια μεταξύ 5 και 6 κεφ. Προχωρώντας, λέει κάτι παραπλήσιο προς τον McGregor, αν και ο Τρεμπέλας δεν μιλάει πουθενά περί Αναθεωρητή: θέλησε, γράφει, ο Δ' Ευαγγελιστής να μην παρουσιάσει μονομερώς την κατά του Ιησού επιθετικότητα των Ιεροσολυμιτών (κεφ. 5) και νόμισε σωστό να δείξει πως κρίση δημιουργήθηκε και στη Γαλιλαία, αν και η της Ιουδαίας είναι, φυσικά, βιαιότερη: επιχείρημα όχι ευκαταφρόνητο.

Θα τελειώσουμε το θέμα αυτό της σειράς των κεφ. 4, 5, 6 με απλή αναφορά κάποιων απόψεων αρχόμενοι από τον C.H. Dodd (ό.π. σελ. 318-345): Δεν υπάρχει κατ' αυτόν πρόβλημα με τα δύο αυτά κεφάλαια 5 και 6: «η αλλαγή σειράς είναι λιγότερο πειστική άμα την καλοσκεφτούμε, ενώ φαίνεται κάτι τέτοιο στην πρώτη ματιά» (σελ. 340). Το ταξίδι είτε από την Κανά είτε από τα Ιεροσόλυμα προς την Περαία διά της Τιβεριάδος δεν φαίνεται να απασχολεί τον Dodd. Τέτοιες τοπογραφικές θεωρήσεις είναι, όπως πιστεύει, μικρότερης σημασίας από το γεγονός πως η υπάρχουσα τάξη κεφαλαίων πρέπει να ανταποκρίνεται στην κίνηση της σκέψης του συγγραφέα: το κεφ. 6 προϋποθέτει τη θέση που θεμελιώνει το κεφ. 5. Γιατί να σκοτιστούμε για την ιστορική σχέση των κεφαλαίων μεταξύ τους,

όταν πιστεύουμε πως καθένα απ' αυτά αναπτύσσει με μια δική του ανεξαρτησία κάποια ιδιαίτερη θεολογική θέαση περί του προσώπου του Ιησού; Έχουμε δηλ. πρόβλημα στην αφήγηση του Δ' Ευαγγελιστή, όχι όμως και στη θεολογική θεματική που αναπτύσσει.

Ο R. Brown, χωρίς να εξηγεί εγγύτερα το πράγμα, αποδίδει κάποιες απλώς αταξίες στο κείμενο κατά τις 4 εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. που προτείνει ο ίδιος. Η παραδοχή όμως κάποιου Αναθεωρητή, όπως τον εννοούν ο επίσκοπος Brooke Westcott (1954) και ο R. Bultmann (12<sup>η</sup> έκδοση, 1952), με κάποιες δηλ. θεολογικές συνέπειες για την τελική έκδοση του Ευαγγ. και την αναγνώρισή του από την Εκκλησία λόγω διαφορών του προς τους Συνοπτικούς, αλλά και λόγω της ιδιορρυθμίας του, είναι κάτι άλλο. Και άλλοι όμως Καθολικοί εξηγητές, όπως ο Brown, δέχονται τη μετακίνηση που συζητάμε, χωρίς να συνάγουν αρνητικά συμπεράσματα ως προς το Δ' Ευαγγ.

Θα επαναλάβουμε και επί του προκειμένου το ίδιο που έχουμε διατυπώσει ήδη: Η ύπαρξη του Αναθεωρητή είναι πιθανή, αν και σε πολλά σημεία του κειμένου που τον επικαλούνται, η επέμβασή του δεν μπορεί να είναι βέβαιη, ούτε καθαυτή ούτε προς την έννοια που της αποδίδεται.

Τη σχέση της περικοπής Ιω. 6,1-15 περί του χορτασμού των 5.000 προς τη Συνοπτική παράδοση εκθέτει λαμπρά ο Brown (σελ. 236 εξ.): υπάρχει στενή σχέση της μιας προς την άλλη αλλά και ανεξαρτησία. Βλ. Μκ. 6,31-44, μάλιστα Μκ. 8,1-10· Μτ. 14,13-21· Λκ. 9,10-17. Έχουμε προφανώς, δύο εκδόσεις της παράδοσης περί του πολλαπλασιασμού των άρτων· ο Δ' Ευαγγελιστής είναι κοντύτερα στην Μάρκεια έκδοση με μια τάση υπερέξαρσης του θαυματουργικού στοιχείου (δεν φθάνουν 200 δηναρίων άρτοι για να χορτάσουν τσοι!). Ο R. Brown θεωρεί ότι είναι θεολογικώς σημαντική η τοποθέτηση της εορτής του Πάσχα σε σχέση με το γεγονός του πολλαπλασιασμού των άρτων, κάτι που δεν επιβεβαιώνεται από το κείμενο. Ο Brown θέλει οπωσδήποτε να συνδέσει τον εδώ χορτασμό στην έρημο με το Πάσχα, γιατί κατ' αυτόν τον τρόπο ενισχύεται ο ευχαριστιακός χαρακτήρας του κειμένου στο 51β-58 πιο στέρεα, αλλά και η διδασκαλία στο όλο κεφ. 6 πολύ ανετότερα χρωματίζεται ευχαριστιακά.

Ο αναγνώστης του παρόντος δεν πρέπει, κατά τη γνώμη μας, με κανένα τρόπο να συνδέσει την οποιαδήποτε άποψη περί της περικοπής αυτής με το θέμα αν ο Δ΄ Ευαγγελιστής γνώριζε ή δεν γνώριζε την ευχαριστιακή μυστηριακή πράξη. Ασφαλώς, γνώριζε την Ευχαριστία. Κανένα άλλο Ευαγγέλιο δεν έχει απ' αρχής μέχρι τέλους το ευχαριστιακό υπόβαθρο της «κοινωνίας» που προσφέρει τόσο αφειδώς το Δ΄ Ευαγγ. Πρόκειται εδώ για καθαρά εξηγητικό ζήτημα, όχι για κάτι που αφορά τη θεολογία του Δ΄ Ευαγγελιστή.

Η θάλασσα ονομάζεται της «Τιβεριάδος» γιατί έτσι την ονόμασε ο Ηρώδης Αντίπας προς τιμή του Τιβεριού και το όνομα Τιβεριάς ως προς τη λίμνη επικράτησε από το τέλος του α΄ αι. κι έπειτα, ιδίως κατά τον β΄ αι. Η απέναντι περιοχή ονομάζεται και Περαιά. Στους στίχ. 2-4 ο Ευαγγελιστής εκθέτει τους λόγους για τους οποίους ξεσηκώθηκε «όχλος πολύς» και ακολούθησε τον Ιησού στην ερημιά: (α) Ήθελαν να δουν «Σημεία» του Ιησού θεραπευτικά επί των ασθενούντων —κάτι που τους έδινε κουράγιο και ελπίδα για τη ζωή τους παρακάτω, εκτός του «numiposum», στοιχείο που φέρνει πάντοτε σε όλους κάποια έξαρση. (β) Βέβαια, όρη δεν έχει η περιοχή, αφού κατά το στίχ. 10 επρόκειτο για χορταριασμένη περιοχή πλησίον της παραλίας, ο Ιησούς όμως με τους μαθητές του εγκαταστάθηκε σε κάποιο υψωματάκι για να διευκολύνει έτσι την επικοινωνία του με τον όχλο. Ο χαρακτηρισμός του υπερυψωμένου χώρου ως «όρους» σχετίζεται μάλλον με τη σύγκριση του θαύματος του Ιησού στην έρημο προς το αντίστοιχο θαύμα του Μωυσή στην έρημο, όπως επισημαίνεται στους στίχ. 31 εξ. κατά τον επακολουθήσαντα λόγο του Ιησού στη Συναγωγή της Καπερναούμ. (γ) Από τα συμφραζόμενα του στίχ. 4 δεν βγαίνει ότι το «εγγύς» ήταν την επομένη ή την μεθεπομένη ημέρα ή εβδομάδα. Και σήμερα, όταν φτάσουμε 2 ή 3 εβδομάδες προ του Πάσχα, λέμε πως είναι κοντά το Πάσχα.

Υπάρχουν λόγοι αμφιβολίας για τη σύνδεση της περικοπής με το Πάσχα: 1). Δεν ήταν δυνατό, όχλος πορευόμενος στα Ιεροσόλυμα για να γιορτάσει τις ορισμένες ημέρες και ώρες την εορτή του Πάσχα, να ξεστρατίσει, να κάνει στροφή προς Βορρά και μετά προς Νότο από την άλλη πλευρά της λίμνης. 2). Οι προσκυνητές που ξεκινούσαν από τη Γαλιλαία και πήγαιναν να εορτάσουν στα Ιεροσόλυμα το Πάσχα είχαν

πάντοτε μαζί τους προμήθειες για το ταξίδι. Στην περίπτωσή μας επρόκειτο περί όχλου που ακολούθησε τον Ιησού χωρίς προμήθεια των αναγκαίων για την περίπτωση. 3). Οι παράλληλες διηγήσεις στους Συνοπτικούς, ενώ σαφώς έχουν εσχατολογικό περιεχόμενο, δεν συνδέονται με εγγίζουσα εορτή του Πάσχα.

Για το ότι το συμβάν στον Ιωάννη συνδέεται με το Πάσχα βλ. Χρ. Καρακόλη, ό.π. σελ. 171 εξ. Μήπως γιατί εδώ απουσιάζει το στοιχείο της «ευσπλαχνίας» για το πρόβλημα του όχλου, κάτι που τονίζεται στη Συνοπτική παράδοση, αλλά, νομίζω, υπονοείται στην Ιωάννεια; Κατόπιν, τι γίνεται με τα ψάρια και τη συλλογή των περισσευμάτων, αν πρόκειται περί ευχαριστιακής εικόνας; Είναι κάτι άλλο το ότι το γεγονός γίνεται στη συνέχεια αφορμή και για την ευχαριστιακή συζήτηση στο κεφ. 6.

Ο «όχλος» δεν ξέρουμε από ποιους αποτελείται, παραμένει ανώνυμος. Από τα συμφραζόμενα πρόκειται μάλλον περί Γαλιλαίων. Τα βασικά της αφήγησης παραλαμβάνει ο Ευαγγελιστής από την «Πηγών των Σημείων» και κάποια ανασύνταξη του κειμένου υποδηλώνεται στους στίχ. 4, 6, 14 εξ., 23 εξ. Την άποψη μας περί της σχέσης του 4,43-54 προς το 6,1-26 (νόημα θεολογικό των «Σημείων») νιώθω την ανάγκη να την επαναλάβω άλλη μια φορά εδώ. Ως ανάλυση του κειμένου προτείνει ο Gnllka την εξής: 1-9 τα προ του δείπνου· 10-13 τα του δείπνου· στίχ. 14 η εντύπωση από το γεγονός.

Στιχ. 1-9: Το «μετά ταύτα» δεν μπορούμε να πούμε σε τί αναφέρεται. Οι εκφράσεις «όχλος πολύς» και «θεώρουν τα σημεία α εποίει επί των ασθενούντων», θίγει το κύριο πρόβλημα του Ευαγγ. κυρίως ύστερα από το κεφ. 4, αλλά και από το 5: Οι Σαμαρείτες τον δέχθηκαν όπως παρ' ελπίδα και οι Γαλιλαίοι. Εκεί όμως, στη Γαλιλαία, γεννήθηκε το θέμα ότι, ενώ πολλοί τον δέχθηκαν, πάρα πολλοί δεν τον κατάλαβαν, εξ αιτίας λαθεμένης αντίληψης της σχέσης των «Σημείων» που ενεργούσε προς τη βαθύτερη έννοια του προσώπου και της αποστολής του. Ο πολύς όχλος τον ερμήνευσε ως θαυματοποιό, εξορκιστή και θεραπευτή πολλών ασθενειών. Ήσαν λίγοι εκείνοι που, ξεκινώντας από τα θαύματα ως «Σημεία» ή σε σχέση με τα «Σημεία», προχωρούσαν πνευματικά και αντιλαμβάνονταν πως ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο όχι για να θερα-

πέυσει μερικούς ανθρώπους αλλά για τη σωτηρία του κόσμου. Εδώ, λοιπόν, πέραν της Θαλάσσης θα γίνει το ξεκαθάρισμα: άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Το ιδιαίτερα ενδιαφέρον –σχετικό όμως άμεσα με όσα ελέχθησαν προηγουμένως– είναι ότι, αυτή τη φορά, δεν δίνεται αφορμή από τον όχλο ή από τους μαθητές για το «Σημείο» του χορτασμού: την πρωτοβουλία για τους λόγους που σημειώσαμε παραπάνω, παίρνει ο ίδιος ο Ιησούς, βλέποντας ότι είναι πολὺς ο όχλος και ότι είναι νηστικός και ότι χρειάζεται επειγόντως κάποια τροφή. Έτσι, αστεία περισσότερο, ρωτάει τον Φίλιππο πόσα ψωμιά θα χρειάζονταν για όλους αυτούς. Πειράζοντάς τον είπε, ότι είπε στο Φίλιππο: «αυτός γαρ ήδει τι έμελλεν ποιείν», δηλ. με βάση τους λόγους που εξηγήσαμε είχε προσχεδιάσει όλη αυτή την εξέλιξη, το χορτασμό δηλ. των 5.000 ανδρών και το αποκαλυπτικό κήρυγμα, ότι αυτός είναι ο Άρτος της Ζωής, απαντώντας έτσι επαρκέστατα στο ζήτημα: ποια η αξία του «Σημείου», αφού σημασία έχει η πίστη στον ίδιο τον Ιησού ως τον Άρτο της Ζωής. Ο Φίλιππος και ο Ανδρέας μας είναι γνωστοί από το κεφ. 1 του Ευαγγ. (στίχ. 43): εκτός από εδώ, τους βρίσκουμε μαζί στο 12,21-22 με τους Έλληνες που ήθελαν να δουν τον Ιησού. Εξάλλου, ένα δηνάριο ήταν ίσο με ένα εργατικό μεροκάματο (Μτ. 20,2). Έτσι μπορεί να λογαριάσει κανείς τι αντιπροσώπευαν σε χρήματα τα 200 δηνάρια. Επίσης, τα περί παιδαρίου με κρίθινους άρτους παραπέμπουν πολλούς εξηγητές στη Β΄ Βασιλ. 4,12· 14· 25 περί του παιδαρίου Gehasi, υπηρέτη του Ελισαίου που, επίσης θαυματουργικά, χόρτασε πολλούς. Το κρίθινο ψωμί και τα ξεραμένα στον αέρα ψάρια είναι πράγματα πολύ οικεία στον Έλληνα αναγνώστη. Αλλά τι είναι 5 κρίθινα ψωμιά και δύο ξερά ψάρια για 5.000 άνδρες, χωρίς τις γυναίκες και τα παιδιά; Ασφαλώς πρόκειται περί αστειότητας του βιβλικού συγγραφέα. Το «ευχαριστήσας» είναι η εφαρμογή του bakak-begakah, της εβραϊκής ευλογίας της τροφής και βέβαια δεν έχει σχέση, μάλιστα στη προκειμένη περίπτωση, με την Ευχαριστία. Προς ανάδειξη του χορτασμού των χιλιάδων ανθρώπων διατάσσεται προφανώς η συλλογή των περισσευμάτων με τα οποία, είτε επρόκειτο περί άρτου είτε περί ψαριών, γέμισαν 12 κοφίνια.

Το αποτέλεσμα του «Σημείου» ήταν αυτό που μετά φόβου περίμενε ο Ιησούς. Οι άνθρωποι ερμήνευσαν το «Σημείο» με την έννοια πως

ο Θεός έστειλε τον εσχατολογικό προφήτη (βλ. και 4,19), τον Μεσσία, για να γλιτώσει τους ανθρώπους από το πρόβλημα της πείνας, της αρρώστιας, της δουλείας κτλ. Αυτός είναι «ο ερχόμενος» (βλ. και 11,27· Μτ. 3,11). Μόλις ο Ιησούς αντιλήφθηκε ότι πρόκειται να εξορμήσουν και να τον βιάσουν να δεχθεί να αναγορευθεί «βασιλιάς», έναν τίτλο που είχε ουσιαστικά μόνο ο Ρωμαίος Αυτοκράτορας, το 'σκασε και πήγε στο βουνό μόνος του, χωρίς τους μαθητές, απλά για να μη γίνει αντιληπτός.

Οι στίχοι 16-21 (δηλ. ο περίπατος επί της θαλάσσης) δεν νομίζω πως επιδιώκουν τίποτε άλλο να τονίσουν παρά το θαυμαστό τρόπο με τον οποίο ο Ιησούς διέφυγε από την πλανεμένη αντίληψη και τα σχέδια του όχλου, ότι αυτός είναι ο «προφήτης» που θα λύσει όλα τα βιοτικά καθημερινά προβλήματα του Ισραήλ, ο Εθνοσωτήρας. Οι μαθητές του περίμεναν μέχρι το σούρουπο, αλλά ο ίδιος δεν έκρινε φρόνιμο να εμφανισθεί, έστω κι αν βράδιασε. Περίμεναν οι δικοί του πως θα επωφεληθεί το σκοτάδι και θα έλθει προς τους μαθητές, αλλά ούτε αυτό έγινε προς μεγάλη απογοήτευσή τους. Αλλά οι μαθητές δεν είχαν να παλέψουν μόνο με την καθυστέρηση της επανεμφάνισης του Ιησού, ήλθε και η θαλασσοταραχή από πάνω. Ο πολύ δυνατός άνεμος φούσκωσε τα κύματα της λίμνης σε μεγάλο βαθμό. Παλεύοντας με τα κουπιά διάνυσαν 25 ή 30 στάδια, δηλ. 3 έως 4 μίλια και τότε ξαφνικά, βλέπουν τον Ιησού να περπατάει πάνω στη θάλασσα και να πλησιάζει στο πλοίο. Δεν κατάλαβαν περί τίνος επρόκειτο, γι' αυτό φοβήθηκαν. Ευτυχώς ο Καρακόλης (ό.π. σελ. 183 εξ.) τιτλοφορεί «Η κατάσταση των Μαθητών κατά την απουσία του Ιησού» τους στίχους 6,16-18.

Το ότι δεν έμειναν επί τόπου περιμένοντάς τον αλλά άνοιξαν πανιά για την Καπερναούμ έγινε για να ενθαρρύνουν έτσι και τον κόσμο να φύγει. Η άρνηση του Ιησού να δεχθεί αυτό που ο λαός θεωρούσε ως ύψιστο αγαθό γι' αυτόν πρέπει να προκάλεσε μεγάλη σύγχυση. Ενώ τα «Σημεία» του έδειχναν πως είναι ο Μεσσίας, ο λυτρωτής του λαού από τα καθημερινά βάσανά του, αυτός πάντοτε το αρνιόταν κι εξαφανιζόταν. Άλλο ήταν γι' αυτόν το κύριο πρόβλημα. Μεγάλη σύγχυση αυτό πρέπει να έφερε στη σκέψη και όχλου. Οι μαθητές σηκώνουν πανιά και φεύγουν, καταλαβαίνοντας πως αυτή πρέπει να είναι η επιθυμία και του

Δασκάλου τους, να ενθαρρύνουν δηλ. τα πλήθη να διαλυθούν. Ας αφήσουμε εκτός συζήτησης ότι μπορούσαν, αν ο Ιησούς δεν έφευγε, αποκρούοντας τις προθέσεις του όχλου, ίσως να επεμβαίνανε οι δυνάμεις της καθεστηκυίας τάξης: στρατός, «αστυνομία» κτλ.

Η ελπίδα του Ιησού πως θα καταλάβουν ότι τα «Σημεία» δεν έχουν θρησκευτικό-πολιτικό αλλά αποκαλυπτικό σκοπό, φαίνεται πως απέτυχε.

Λόγω της θαλασσοταραχής (που δεν ήταν μικρή ή ασήμαντη), δεν μπορούσαν νύχτα να γνωρίσουν τον Ιησού, όταν ήλθε κοντά στο πλοιάριο. Αυτοπαρουσιάζεται, λοιπόν, χρησιμοποιώντας το «Εγώ ειμί· μη φοβείστε», για πρώτη φορά στη γλώσσα του Ευαγγ. Στο λαό που εξαιτίας των «Σημείων», ήθελε να τον κάνει Μεσσία-Εθνοσωτήρα είπε, με πολύ έντονο τρόπο ένα όχι. Αλλά κι όταν στην Καπερναούμ, στη Συναγωγή, θα εξηγήσει την άρνησή του αυτή, βεβαιώνει το λαό ότι αυτός δεν είναι ένας θαυματοποιός που ξέρει να χορταίνει 5.000 άνδρες με 5 ψωμιά και 2 ψάρια, αλλά είναι ο ίδιος ο Άρτος ο αληθινός, ο εκ του ουρανού καταβάς, ο Άρτος της ζωής και των ουρανίων όντων. Τότε θα είναι ο λαός που θα τον εγκαταλείψει και θα μείνει μόνος στο τέλος του κεφ. 6, μόνο με τους 12 μαθητές! Μεταξύ του «Σημείου» του χορτασμού του πλήθους στην Περαία αφενός και της εγκατάλειψης στην Καπερναούμ από το λαό μετά τη δήλωση ότι αυτός είναι «άρτος εκ του ουρανού», ο Ιωάννης με πολλή τέχνη παρεμβάλλει τη μεγαλειώδη και τρομερή για την εμπειρία των μαθητών σκηνή του κινδυνεύοντος στη θάλασσα πλοιαρίου, όταν η εμφάνιση του Ιησού με το «Εγώ ειμί» οδηγεί αισίως το πλοίο στον προορισμό του. Η θαυμαστή και συγκλονιστική σκηνή του κινδυνεύοντος στα ύδατα πλοίου, που μεταβάλλει ολοσχερώς η παρουσία του Ιησού, σκόπιμα τοποθετείται από τον Ιωάννη εδώ, δηλ. μεταξύ της παρερμηνείας των «Σημείων» του Ιησού στην Περαία και της απόρριψης από τους Γαλιλαίους του Ιησού ως του ουράνιου Άρτου της ψυχής. Από τις συγκλονιστικές σκηνές της κρίσης αυτού του κεφαλαίου, από τη Γαλιλαϊκή Κρίση, όπως την ονόμασε ο Dodd, αυτό τώρα το επικίνδυνο πέρασμα της λίμνης από τους μαθητές, με την έκτακτη παρουσία του Ιησού συνιστά το φως για το μέλλον. Όπως φαίνεται από το τέλος του κεφ. 6 τον εγκατέλειψαν όλοι, ίσως

έμεινε αυτός και οι Δώδεκα. Κι αυτό είχε σημασία για τα παραπέρα. Η εμπειρία στη θάλασσα έπαιξε τον ρόλο της. Έδωσε πιο σαφή εικόνα του Ιησού και των 12 ως του «αληθινού υπολείμματος». Αυτή εδώ η σκηνή με το «Εγώ ειμί» θυμίζει το finale του κεφ. 6 αλλά και τη σχέση Ιησού και Μαθητών που έχουμε όχι μόνο στα κεφ. 13-17 αλλά και στο κεφ. 21.

Οι στίχ. 22-25 προετοιμάζουν το έδαφος για το κύριο θέμα αυτού του κεφαλαίου, το λόγο του Ιησού περί εαυτού ως «του ουράνιου άρτου» στο στίχ. 26 εξ.

Όταν ξημέρωσε κι ο λαός είδε πως το μόνο πλοιάριο στα νερά της περιοχής, αυτό των μαθητών, είχε φύγει, χρησιμοποίησε τα πλοιάρια που εν τω μεταξύ είχαν καταφθάσει από την Καπερναούμ. Δεν γίνεται κανείς λόγος περί τρικυμίας και ισχυρών ανέμων ως προς αυτούς. Οι άνθρωποι ήλθαν στην Καπερναούμ αναζητώντας τον Ιησού. Κι όταν τον βρήκαν κάπου παραπέρα από την παραλία, τον ρώτησαν «πότε ώδε γέγονας;» –πότε ήλθες εδώ; Ο αναγνώστης θα περίμενε κάποιο άλλο ερώτημα, όπως π.χ. «Δάσκαλε, γιατί το έσκασες και σε χάσαμε, μόλις κατάλαβες πως θέλουμε να σε αναγορεύσουμε βασιλέα;» ή κάτι τέτοιο, σχετικό με το «Σημείο» του χορτασμού και το νόημά του. Είναι συνήθως απογοητευτικός ο λαός, όταν κάτω από κρίσιμες καταστάσεις προσπαθεί να διατυπώσει τα ερωτήματά του. Το ερώτημα μένει φυσικά αναπάντητο από τον Ιησού. Ή, μάλλον, η απάντηση δίνεται στο μακρό λόγο που αρχίζει με το στίχ. 26, όπου ο Ιησούς διαφωτίζει τα ταπεινά ελατήρια του ενδιαφέροντος του όχλου περί των μετακινήσεών του. Το ελατήριο της αναζήτησης του Ιησού από τον όχλο ήταν, λόγω παρεξήγησης της έννοιας των «Σημείων», η προσδοκία ενός νέου θαυμαστού κόσμου, μιας νέας εσχατολογικής δημιουργίας. Η έμφαση όμως του Δ' Ευαγγελιστή ήταν και προς μια άλλη κατεύθυνση –την ουράνια κοινωνία μετά του Πατρός. Περί της χαρακτηριστικής αυτής έμφασης του Ιωάννιου έργου έγινε επαρκής λόγος σε ειδικό κεφάλαιο της Εισαγωγής περί του σκοπού του Δ' Ευαγγ. Δεν χρειάζεται εδώ να επαναληφθούν όσα γράφονται εκεί. Έχει ο Ιησούς επιφυλάξεις τόσο έναντι της Ιουδαϊκής εσχατολογίας όσο και έναντι της σωτηριολογίας του Γνωστικισμού· αφήνει ο Ευαγγελιστής την έμπνευσή του περισσότερο ελεύθε-

ρη στην επιρροή της Ελληνικής και Ανατολικής σκέψης των χρόνων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Έτσι, έναντι των Γνωστικών περί πτώσης κ.τ.τ. αντιπαράσσει από χριστιανική άποψη την αγάπη του Θεού Πατέρα για τη σωτηρία των ανθρώπων, εξ ου και η αποστολή του Υιού και Λόγου ως Σωτήρα του κόσμου. Ως σωτηρία όμως ο Ιωάννης θεωρεί τόσο τη δημιουργία μιας νέας εσχατολογικής Κτίσης, ενός Νέου Αιώνα ευδαιμονίας, ενώ ρίχνει συγχρόνως το φως των προβολέων του κατά το χρόνο αυτής της αναμονής στην ενότητα πάντων εν ουρανοίς μετά του Πατρός εις τους κόλπους του. Όποιος πιστεύει σ' αυτή την αποστολή του Ιησού τρώγει ήδη τον ουράνιο άρτο αυτής της κοινωνίας μετά του Πατρός. Ο Ιησούς είναι ο εξουσιοδοτημένος εκπρόσωπος αυτού του νοήματος του κόσμου· όποιος το πιστέψει αυτό με όλη του τη καρδιά, κέρδισε ήδη την αιώνια ζωή στους κόλπους του Πατρός και θα εισέλθει στη Βασιλεία.

(β) *Ο Ιησούς είναι ο ουράνιος άρτος: Λόγος στη Συναγωγή της Καπερναούμ (6,26-51)*

26 άπεκρίθη αυτοίς ό Ιησοῦς και εἶπεν, Ἄμην ἀμην λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων και ἐχορτάσθητε. 27 ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρωσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει: τοῦτον γὰρ ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ θεός. 28 εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν, Τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; 29 ἀπεκρίθη [ὁ] Ἰησοῦς και εἶπεν αυτοίς, Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. 30 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν και πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ; 31 οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστιν γεγραμμένον, Ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αυτοίς φαγεῖν. 32 εἶπεν οὖν αυτοίς ὁ Ἰησοῦς, Ἄμην ἀμην λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν 33 ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ και ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. 34 εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν, Κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. 35 εἶπεν αυτοίς ὁ Ἰησοῦς,

Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς: ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, και ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. 36 ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι και ἐώρακατέ [με] και οὐ πιστεύετε.

37 Πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἤξει, και τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, 38 ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. 39 τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 40 τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν και πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχη ζωὴν αἰώνιον, και ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

41 Ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν, Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 42 και ἔλεγον, οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὐ ἡμεῖς οἶδαμεν τὸν πατέρα και τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι Ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα; 43 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς και εἶπεν αυτοίς, Μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων. 44 οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν, καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 45 ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις, Καὶ ἔσονται πάντες διδασκοὶ θεοῦ πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς και μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. 46 οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἐώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἐώρακεν τὸν πατέρα. 47 ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον. 48 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. 49 οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα και ἀπέθανον 50 οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ και μὴ ἀποθάνῃ. 51 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς: ἐὰν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα, και ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Η αναζήτηση του Ιησού από τον όχλο οφείλεται στην εξασφάλιση από αυτόν «της βρώσης της απολλυμένης», της θεραπείας αναγκών που σχετίζονται με την προσωρινότητα του ανθρώπου. Δεν πρέπει όμως να «εργάζονται» για κάτι τέτοιο, αλλά για την «βρώσιν την μένουσαν εις ζωὴν αἰώνιον», για μια δηλ. τροφή που δεν φθείρεται, αλλά σ' όσους μετέχουν της ουράνιας αυτής τροφής, που είναι ο ίδιος ο Ιησούς, εξασφαλίζεται η αιώνια ζωή στους κόλπους του Πατρός. Ο ουράνιος Άρτος

σχετίζεται άμεσα με τον Υιό του Ανθρώπου και το έργο του, γιατί ο Θεός με τις σφραγίδες του σ' αυτόν κατακύρωσε το έργο αυτό. Ο όγλος βλέπει τα «Σημεία» και, μην εννοώντας τα σωστά, εγκλωβίζεται μέσα σ' αυτά. Τα «Σημεία» όμως έχουν σκοπό να του σημειώσουν την ύπαρξη του ουράνιου κόσμου παραπέρα, του ουράνιου κόσμου του Πατρός, κι ο χορτασμός του όγλου σκοπό είχε να σημαδέψει ως κύριο στόχο της προσοχής του τον ουρανό και τον ουράνιο Άρτο που εκπροσωπεί ο Υιός του Ανθρώπου –εσχατολογικός χαρακτηρισμός του Μεσσία– ως ο Άρτος που συντηρεί διά της πίστεως την αιώνια ζωή μέσα στον άνθρωπο πριν από την Παρουσία και μετά απ' αυτήν. Προφανώς, εδώ ο όρος «Υιός του ανθρώπου» χρησιμοποιείται με την ιουδαϊκή εσχατολογική έννοια, αλλά και εκφράζει την μεταξύ των ανθρώπων απόστολή του Υιού του Θεού ως χορηγού της ουράνιας τροφής, της αιώνιας ζωής μέχρι τον ερχομό της Βασιλείας.

Στο «έργο» του Θεού με την αποστολή του Υιού για τη σωτηρία του κόσμου πλησίον του, ο Ιησούς απαιτεί το «εργάζεσθαι» του ανθρώπου (στίχ. 27). Γι' αυτό κι η ερώτηση στο στίχ. 28: «τι ποιούμεν ίνα εργαζώμεθα τα έργα του Θεού». Μιλάμε, βέβαια, για την πίστη στον Υιό ως ουράνια τροφή. Το «έργο» που ο Θεός ζητάει από μας είναι η ζωή της πίστης και εμπιστοσύνης στον Υιό ως χορηγό της ουράνιας τροφής και αιώνιας ζωής. Η σφραγίδα του Πατρός που επικυρώνει το έργο αυτό δεν συνίσταται μόνο στην επιβεβαίωση του Πνεύματος κατά το βάπτισμα (1,32 εξ.), αλλά και στα «Σημεία» του Ιησού και στη μαρτυρία του, που επισφραγίζει τελικά η Ανάστασή του και η ένδοξη επάνοδος του στον Πατέρα για να ετοιμάσει «μονάς» για τους πιστεύσαντας, για τους δικούς του μέχρις ότου επανέλθει. Το έργο του Θεού είναι η εκπλήρωση της ευαρέσκειάς του για τη σωτηρία του κόσμου. Κοντολογίς, η πίστη στον απεσταλμένο του Θεού, αυτό είναι το έργο που ζητάει από εμάς ο Θεός.

Απ' εδώ και πέρα όμως δεν νομίζω πως μπορούμε να προχωρήσουμε στο έργο αυτού του κειμένου περί του Ιησού ως του ουράνιου Άρτου χωρίς κάποιες, ερμηνευτικού της περικοπής χαρακτήρα, διασαφήσεις. Δυστυχώς και στην περίπτωση κάποιων εννοιών της περικοπής αυτής δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των σύγχρονων ερμηνευτών: (α)

αν είναι ένα το θέμα του κεφαλαίου ή περισσότερα και (β) ελλείψει επαρκών και ικανοποιητικών παραλλήλων, δεν είναι εύκολο να προσδιορισθεί με ακρίβεια και ομόφωνη αποδοχή ο χαρακτήρας της μιας ή περισσοτέρων εννοτήτων αυτού του κεφ. Τις ποικίλες απόψεις ερμηνείας συνοψίζει ο R. Brown, I, σελ. 272-3. Εξαιρεί κάποιες νεότερες θεωρίες για τη σχέση του «άρτου» στην περικοπή αυτή όχι με τη διδασκαλία του Ιησού.

Μπορούμε όμως επί τη βάσει όσων αναφέραμε, να συμπεράνουμε ποτέ πως ο Δ' Ευαγγελιστής αγνοούσε την Ευχαριστία ή ότι δεν την ενέκρινε, γιατί ενδεχομένως ήταν εχθρός των Μυστηρίων της Εκκλησίας και της Ευχαριστίας επομένως; Όχι βέβαια, γιατί δεν υπάρχουν τέτοιες μαρτυρίες, अपαράδεκτες για την Εκκλησία που δέχθηκε το Δ' Ευαγγ. Βάσει όμως φιλολογικών και άλλων κριτηρίων ασφαλώς δεν επιτρέπεται απλώς, αλλά επιστημονικώς επιβάλλεται, να αναφέρουμε κάποιων μελετητών τις αμφιβολίες αν δύο, όπως λέγεται, χρονικώς διαφορετικά τμήματα μέσα σ' ένα κείμενο μπορούν να μιλούν για δύο διαφορετικά πράγματα, ενώ προέρχονται από το ίδιο χέρι. Τι ξέρουμε με βεβαιότητα: (α) Την πίστη στον Υιό του Θεού προς επίτευξη της σωτηρίας στην αιωνιότητα των κόλπων του Πατρός, και (β) Μετά την επάνοδο του Υιού στον Πατέρα, η Εκκλησία κατευθύνεται από τον Παράκλητο και προχωρεί προς την κατεύθυνση που την προσανατόλισε ο Ιησούς. Για άλλα συναφή επιμέρους θέματα δεν μας πληροφορεί το ίδιο το Ευαγγέλιο, αν και τα υπονοεί. Αυτό δεν σημαίνει πως δεχόταν όσα δέχονται και κάποιοι άλλοι ούτε όμως ότι αρνείται τούτο ή εκείνο, επειδή ο ίδιος δεν το αναφέρει όσο εμείς θα θέλαμε καθαρά. Θα κλείσω αυτή την παράγραφο, υπενθυμίζοντας στον αναγνώστη πως, ως προς τις διατυπώσεις κάποιας διδασκαλίας, επίδραση ασκεί επί των ερμηνευτών το αν δέχεται κανείς επανειλημμένες εκδόσεις του Ευαγγ. ή αναθεωρήσεις, είτε από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή είτε από άλλους, τελικώς. Κι ο μακαρίτης R. Brown αποκρούει, σε κάποια θέματα αδικαιολόγητα, όπως νομίζω, τον Τελικό Αναθεωρητή του κειμένου, δέχεται όμως τέσσερις τουλάχιστον εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή! Θα σας ρωτήσω κάτι: Έχει τόσο μεγάλη σημασία αν ο ίδιος ο Ιωάννης έκανε προσθήκες ή παραλείψεις σε κάποιες απόψεις του κατά τις Ανα-



θεωρήσεις του κειμένου του ή αν οι αλλαγές έγιναν από κάποιον μαθητή του ή συνάδελφό του και φίλο του, ο οποίος εκτιμούσε εξαιρετικά τη δουλειά του, πνευματικά όμως ήταν προσανατολισμένος προς κάποια αποσαφήνιση ορισμένων απόψεων του Διδασκάλου ή φίλου του; Ως προς το θέμα που συζητήσαμε (εκδόσεως, αναθεωρήσεως) σημαίνει πολύ απλά τούτο: πως άλλοτε μπορεί να γράφτηκε και εκδόθηκε το ένα τμήμα της ομιλίας του Ιησού στη Συναγωγή της Καπερναούμ και άλλοτε, σε επόμενη έκδοση, ο Ευαγγελιστής ή κάποιος άλλος με βάση την Ιωάννεια παράδοση, πρόσθεσε το υπόλοιπο. Έχει τόση σημασία αυτό;

Η διατρέχουσα τα περί ουράνιου Άρτου ομιλία στην Καπερναούμ τονίζει πως η ζωή του ανθρώπου δεν εξασφαλίζεται μόνο με την υλική τροφή που είναι πεπερασμένη· όπως και η επίγεια ζωή μας στο σύνολό της. Αν ο άνθρωπος θέλει να έχει αιώνια ζωή, πρέπει να τρέφεται με άφθαρτη τροφή κι αυτή είναι ο ίδιος ο Ιησούς. Στη συζήτηση με τη Σαμαρείτιδα ο Ιησούς της υπόσχεται «ύδωρ ζων» που οδηγεί στην αιώνια ζωή. Στο λόγο της Καπερναούμ μιλάει για «άρτο ζωής» – μια άλλη εικόνα που θέλει και τους πιστούς να τρέφονται με κάτι αθάνατο και έτσι να εξασφαλίζουν την αθανασία. Έτσι κι ο Ιουδαϊσμός, η ραββινική πιο συγκεκριμένα παράδοση, πολύ συχνά μιλάει για Parnasa ή για το ουράνιο Μάννα, από το οποίο τρέφονται οι άγγελοι και θα τρέφονται επίσης όσοι εισέλθουν στη Μεσσιανική Βασιλεία. Από τέτοιες παραστάσεις προέρχονται τα περί «ουράνιου άρτου» διδασκόμενα από τον Ιησού, ο οποίος, ως ο «άρτος ο εκ του ουρανού ο αληθινός» συνδέεται με το «εγώ ειμί ο άρτος της ζωής» (στίχ. 35). Ο Ιησούς, είτε ως άρτος είτε ως ύδωρ, αποτελεί διά της πίστεως στο πρόσωπό του την τροφή, τα στοιχεία που συντηρούν τον άνθρωπο κατά την πορεία του προς την αιωνιότητα, προς τους κόλπους του Πατρός.

Η μεταφυσική σκέψη της Ύστερης Αρχαιότητας κατευθύνονταν όλο και περισσότερο στο στοιχείο αυτό. Αλλά κι ο Ιουδαϊσμός θεωρεί το «Νόμο» ως «άρτο», συστατικό δηλ. για τη θρέψη του ανθρώπου (βλ. Strack-Billerbeck, II 483 εξ.). Οι ραββίνοι προχώρησαν ακόμα πέρα: Από τον Odeberg (ό.π. σελ. 235 εξ.) θα παραθέσω εδώ μόνο δύο ή τρία παραδείγματα Εβραίων μυστικών περί parnasa και mazon. Από τη Συριανή μετάφραση των Πράξεων του Θωμά I, 6,7 ο λόγος είναι για

γαμήλιο τραπέζι: «...σ' αυτό το τραπέζι οι αιώνιοι λογαριάζονται ως άξιοι να συμμετάσχουν και θα βάλουν το βασιλικό τους ένδυμα και θα χαίρονται μέσα σ' αυτά τα λαμπρά ρούχα και εν χαρά και εξάρσει θα είναι και οι δύο και θα δοξάσουν τον Πατέρα των όλων, του οποίου έλαβαν το υπερήφανο φως και φωτίστηκαν με τη λαμπρότητα του Κυρίου τους, στου οποίου την αθάνατη τροφή (rumpaseh) μετείχαν, η οποία δεν απέτυχε και ήπιαν το ύδωρ της ζωής που τους κόβει τη δίψα και την επιθυμία».

Το μάννα ως ουράνια τροφή, δηλ. ως τροφή των Αγγέλων, βεβαιώνεται από το ραββίνο Akiba στο Βαβυλωνιακό Ταλμούδ Yoma 75 B: «υπάρχει σε μια Bara (Ψλ. 78,25): ο άνθρωπος έφαγε πράγματι τροφή των αγγέλων· τούτο σημαίνει την τροφή που τρώνε τα υπηρετικά πνεύματα. Αυτά είναι λόγια του R. Akiba. Όταν αυτά τα λόγια μεταφέρθηκαν στον R. Ismael είπε: πηγαίνετε να πείτε στον Akiba «κάνεις λάθος»· τρώνε τα υπηρετικά πνεύματα ψωμί; Δεν είναι γραμμένο στο Δευτερ. 9,9 «άρτον ουκ έφαγον και ύδωρ ουκ έπιον». Πώς εξηγώ τότε τους λόγους “Iaehaem abbirim”;. Απάντηση: «μη διαβάσεις “Iaehaem abbirim” αλλά “ebarim” δηλ. άρτος εξολοκλήρου καταναλισκόμενος από τα 248 οστά του σώματος, δηλ. που δεν έχει περιττώματα».

Στα Μανδαϊκά κείμενα υπάρχει πλούσια παράδοση περί rihta που αντιστοιχεί στη ραββινική parnasa, συνδέεται όμως στη συνέχεια με ευχαριστιακές συνάφειες (βλ. σελ. 247 εξ.).

Θα κλείσω τη σύντομη αυτή παρέκβαση με ένα σχετικό κείμενο από το πιο μυστικιστικό κείμενο του Ιουδαϊσμού, το Zohar (II 156β ed. Lublin σε 3 τόμους), καθώς εισέρχεται κάποτε στο θέμα για το φαΐ στον άλλο, στον ουράνιο κόσμο: «Υπάρχει, λοιπόν, τράπεζα για τα πνεύματα στον άλλο κόσμο; Και βέβαια υπάρχει. Γιατί αυτό το φαΐ (mesona) και η αφθονία της ευχαρίστησης που τρώνε σ' εκείνον τον κόσμο μοιάζει με ό,τι οι ουράνιοι άγγελοι τρώνε. Τρώνε, λοιπόν και οι ουράνιοι άγγελοι; Ναι, τρώνε. Από την ίδια τροφή που έφαγε και ο Ισραήλ στην έρημο. Και αυτό το φαγητό είναι το μυστικό των δροσοσταλίδων που κατεβαίνουν και έλκονται από επάνω από τα μυστικά του μέλλοντος κόσμου και είναι η τροφή του φωτός που ξεχειλίζει από τη θεία δόξα. Και τα πνεύματα των δικαίων (τα πνεύματα αυτά που πρόκειται να γεν-

νηθούν πάνω στη γήινη ζωή) τρέφονται από εκείνο τον τόπο (από το μυστικό του πνευματικού κόσμου, την πηγή της δροσοσταλίδας και της τροφής του φωτός) μέσα στον κήπο της Εδέμ, γιατί εκεί τα πνεύματα των δικαίων ντύνονται στον κόσμο της Εδέμ όπως εδώ κάτω, σύμφωνα δηλ. με την εμφάνιση αυτού εδώ του κόσμου (δηλ. με γήινες μορφές)».

Σε περιπτώσεις που η διαρχία από κάποιους συνδέθηκε με μυστηριακά δείπνα ή Μυστηριακές Θρησκείες, έχουμε τα «μυστηριακά δείπνα», κατά τα οποία οι Μύστες μετέχουν θείας τροφής. Η εποχή του Ιωάννη χαρακτηριζόταν από την έξαρση των Μυστηριακών Θρησκειών, όπου συχνά η θεϊκή τροφή των μυστών μπερδευόταν με αποκαλύψεις του συνεστιαζόμενου θεού. Με άλλα λόγια το θέμα που έχουμε στο Δ' Ευαγγ. δεν ήταν καθόλου άγνωστο στην εποχή.

Αυτό είναι περίπου το υπόβαθρο στο οποίο ο Ιωάννης γράφει περί του Ιησού ως ουράνιου Άρτου της ψυχής κατάβαντος προς τούτο εκ του ουρανού. Ο χορτασμός των 5.000 ανδρών στην Περαιά ήταν «Σημείο» με τη σωστή έννοια: ο Ιησούς είναι ο αληθινός Άρτος της ζωής, η τροφή της ψυχής για την αιωνιότητα όχι μόνο με μια έννοια. Ο όχλος δεν κατάλαβε αυτή τη σωστή έννοια των «Σημείων»: τα εξέλαβαν ως θαυμαστές του Ιησού μεσσιανικές πρωτοβουλίες προς λύση των καθημερινών του προβλημάτων.

Οι στίχ. 6,27-29 τονίζουν πως «έργον» του Θεού δεν είναι η λαϊκή αντίληψη περί του «Σημείου» αλλά η αποστολή του Ιησού και η πίστη σ' αυτήν την αποστολή. Κάποιοι ερμηνευτές συζητούν αν οι ερωτώντες περί «Σημείου» στο στίχ. 30 είχαν μετάσχει στην εμπειρία του «Σημείου» της Περαιάς, του πολλαπλασιασμού δηλ. των άρτων και των ιχθύων, ή έστω είχαν απλώς ακούσει περί αυτού, και, ίσως γι' αυτό, έναντι τούτου το μάννα που έφαγαν οι Πατέρες στην έρημο το εύρισκαν συγκριτικά ανώτερο και το έργο του Ιησού κατώτερο: «Άρτον εκ του ουρανού έδωκεν αυτοίς φαγείν» λέγεται περί των Εβραίων (Ψλ. 77,24 εξ.): «έβρεξεν αυτοίς μάννα φαγείν και άρτον ουρανού έδωκεν αυτοίς: άρτον αγγέλων έφαγεν άνθρωπος, επισιτισμόν απέστειλεν αυτοίς εις πλησμονήν...». Ο Ιησούς όμως ισχυρίζεται ότι το μάννα ήταν κοινή τροφή, όχι ο «άρτος εκ του ουρανού ο αληθινός». Απ' αλλού προερχόταν ο άρτος που ο Μωϋσής προμήθευσε στους Ισραηλίτες: ήλθε ίσως

από χαμηλότερα, όχι εκ του ουρανού. Ο «άρτος του Θεού», δηλ. η συμμετοχή στην αποκάλυψη και τη ζωή του Υιού, αυτός είναι ο μοναδικός δρόμος προς την αιωνιότητα, η μοναδική σύνδεση με τον καταβάντα πράγματι εκ του ουρανού, ο «άρτος του Θεού ο αληθινός» (6,32).

Το ακροατήριο και πάλι δυσκολεύεται να καταλάβει την υπαρξιακή σχέση της πίστεως προς τον εκ του ουρανού, παρά του ίδιου δηλ. του Θεού, καταβάντα Λυτρωτή για να δώσει στον κόσμο «ζωή». Πιστεύουν πως η αιώνια ζωή είναι κάτι που μοιράζεται ή αποκτιέται όταν κάνει ο άνθρωπος κάποια καλή πράξη. Ρωτούν γι' αυτό, παρεξηγώντας πάντοτε, τι μπορούν να κάνουν για να σταλεί και σ' αυτούς εκ του ουρανού ο ουράνιος άρτος. Η έννοια του «Εγώ ειμί...» στο στίχ. 35 περιέχει ένα είδος σοκ: κάτι άλλο περιμένει ο συζητητής και ξαφνικά πρέπει να δεχθεί υπαρξιακά στο πρόσωπο του Χριστού διά της πίστεως όλο το μυστήριο της σωτηρίας του. Ούτε πείνα ούτε δίψα θα υπάρξει σ' αυτόν που προσχωρεί στον Ιησού και πιστεύει σ' αυτόν ως απεσταλμένον από τον Θεό Σωτήρα.

Οι στίχ. 36-40 επιχειρούν να απαντήσουν στο ερώτημα: γιατί πολλοί δεν πιστεύουν στον Ιησού. Το «εωράκατε» δηλώνει ότι στο πρόσωπό του και στο έργο του που είδαν δεν αναγνώρισαν τον ουράνιο Άρτο του Θεού που δίνει ζωή στον κόσμο. Κι ο Ιησούς δέχεται ότι αυτή η διαδικασία πίστεως προς αυτόν προϋποθέτει κάποια ειδική σχέση προς τον Πατέρα. Αφού ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο για να εκτελεί όχι το δικό του θέλημα αλλά του Πατρός του, μόνο η κάποια σχέση με τον Πατέρα μπορεί να σπρώξει στην αναγνώριση του Ιησού ως του Αποκαλυπτή. Η πίστη, χωρίς την επέμβαση του Πατέρα, δεν φαίνεται καθόλου δυνατή. Οι εκφράσεις αυτές και όσες παρόμοιες παραπέρα θα συναντήσουμε, μερικές ιδίως πολύ εντονότερες, υπαινίσσονται κάποιον determinismus στον Ιωάννη. Το θέμα πουθενά δεν ξεδιαλύνεται πλήρως: ως στοιχείο στα υπόψη παραμένει παντού. Είναι πάρα πολύ σαφής η διατύπωση της άποψης αυτής στο στίχ. 40: τελικά πρόκειται περί θελήματος του Πατρός, όταν κάποιος που θεωρεί τον Υιό καταλήγει να πιστέψει σ' αυτόν! Ο Ιωάννης κατ' αυτόν τον τρόπο λύει το πρόβλημα της πίστης ως της αληθινής τροφής του ανθρώπου παραπέμποντάς το στον ίδιο τον Θεό. Έτσι εξηγείται γιατί τόσοι πολλοί άνθρωποι δεν πιστεύουν στον Υιό.

εξαιτίας του determinismus του Ιωάννη αφενός, αλλά και εξαιτίας των συγκεκριμένων από τους Ιουδαίους προβαλλομένων αντιρρήσεων ως προς το ότι ο Ιησούς είναι πράγματι ο εκ του ουρανού καταβάς Άρτος ζωής του Θεού. Προς τις συγκεκριμένες αυτές αντιρρήσεις απαντούν οι στίχ. 41-51.

Πώς κατέβηκε αυτός εκ του ουρανού, αφού εμείς ξέρουμε τη μάνα του και τον πατέρα του και το σόι του με τα ονόματά τους; Πώς τολμάει να λέει ότι κατέβηκε από τον ουρανό; Και στο ερώτημα αυτό όμως η μόνη απάντηση είναι ο ουράνιος determinismus. Εδώ πολύ καθαρά παρατηρεί ο Ιησούς: αν κάποιον δεν τον ελκύσει ο Πατέρας, δεν πρόκειται να έλθει ποτέ προς εμένα! Όπως βλέπει ο καθένας, ο ίδιος ο Θεός είναι που ενεργεί για να γεννηθεί η πίστη στον Αποκαλυπτή. Γι' αυτό βρίσκεται επιβεβαίωση και στον Ησ. 54,13: «...και πάντας τους υιούς σου διδακτούς Θεού...». Αυτός που κατά κάποιο τρόπο ακούει τη φωνή του Πατέρα και μαθαίνει μερικά πράγματα, αυτός μπορεί να κάνει το άλμα και να έλθει σ' εμένα. Αυτή η διδαχή του Πατέρα που οδηγεί στον Υιό δεν σημαίνει πλήρη γνωριμία με τον Πατέρα, δεν σημαίνει ότι «εώρακεν» τον Πατέρα. Μόνον αυτός που προέρχεται από τον Πατέρα, ο Ιησούς, αυτός τον «εώρακεν» κανείς άλλος. Το κύριο έργο του Ιησού είναι μ' αυτούς που του δίνει ο Πατέρας, με όσους οδηγούνται τελικά να καταλάβουν περί τίνος πρόκειται, να μη ξεστρατίσουν από την ορθή επιλογή τους, να μη χάσει κανέναν από αυτούς.

Ο όλος λόγος λήγει με κατακλείδα όμοια προς την έναρξη του λόγου: «αμήν, αμήν, λέγω υμίν, ο πιστεύων έχει ζωήν αιώνιον» (στίχ. 47 εξ.). Αφού ξεδιάλυσε όσο μπορούσε το μυστήριο της πίστης ή της απιστίας στον Ιησού, ο συγγραφέας τελειώνει φαίνεται εδώ με την πιο επίσημη διαβεβαίωση πως μόνο ο «πιστεύων έχει ζωήν αιώνιον». Η αιώνια ζωή είναι το κύριο θέμα του Δ' Ευαγγ. και η πίστη στην αποκάλυψη του Ιησού ως της ουράνιας τροφής της αιωνιότητας φαίνεται πως οδηγεί στο τέλος το λόγο στη Συναγωγή της Καπερναούμ. Ούτε, βέβαια, το μάννα που οι Πατέρες έφαγαν στην έρημο είχε σχέση με τον ουράνιο Άρτο· έφαγαν το μάννα αλλά πέθαναν· η βρώση του μάννα δεν τους χάρισε την αιωνιότητα. Είναι πολύ σαφές αυτό που ισχυρίζεται ο Ιησούς: μόνο όποιος πιστεύει σ' Αυτόν, αυτός αποκτάει την αιώνια ζωή. Ξε-

χνάει μια στιγμή το γ' πρόσωπο και μιλάει σε α' (στίχ. 48 εξ.), τονίζοντας: δεν υπάρχει άλλος παρά Εγώ, που είμαι ο άρτος ο εκ του ουρανού καταβαίνων, ώστε όταν φάγει κάποιος απ' αυτόν να μην αποθάνει. «Εγώ ειμί ο άρτος ο ζων», που χαρίζει τη ζωή και κατέβηκα από τον ουρανό. Ο μόνος άρτος που κατεβαίνει εκ του ουρανού.

Το θέμα του κεφ. 6 περί της αιωνιότητας ως ουράνιας τροφής καθιστά το κεφ. αυτό ως ένα από τα σημαντικότερα του Ευαγγελίου, αφού φέρνει αιωνιότητα-ουράνια τροφή-Ιησού σ' ένα είδος ταυτότητας. Εκθέσαμε ήδη στο κείμενο αυτό την υπαρξιακή ερμηνεία του, ενώ ο Δ' Ευαγγελιστής είναι πιθανόν να υπονοεί παντού και την μυστηριακή, την οποία μάλιστα με το κείμενο 51β-58 σαφέστατα εκθέτει με λεκτικό μάλιστα φόρτο και με περίσσεια έμφαση, επιφέροντας έτσι όχι μια προσθήκη στα προηγούμενα, αλλά πιθανώς στην οπτική γωνία θέασης του όλου λόγου του στο κεφ. 6.

Ο λόγος στους στίχ. 35-50 έχει, παρά τα υπονοούμενα που αφήνει, μια πληρότητα, όπως είδαμε κατά τη μελέτη της περικοπής. Καθώς φαίνεται όμως, ολοκληρώνεται τώρα με μια προσθήκη, με μια κατακλείδα αποκορύφωμα του ίδιου θέματος, ότι δηλ. η ενσάρκωση του Λόγου και η μετ' αυτού ένωση είναι όσα λέγονται και εννοούνται σε όλο το κεφ. 6. Πρόκειται για δύο μορφές της ίδιας ομιλίας, υποστηρίζει ο Peter Brown (ό.π. σελ. 286), και η προσθήκη της δεύτερης μορφής έγινε από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή όταν έγραψε το Δ' Ευαγγ. μετά το θάνατο του Ιησού, αφού η Ευχαριστία προϋποθέτει το θάνατο του Ιησού, που ο ίδιος επανειλημμένα προβλέπει στο Δ' Ευαγγ. Στο ερώτημα αν στη Συναγωγή της Καπερναούμ ο λαός, ακόμα και οι ίδιοι οι Μαθητές, θα καταλάβαιναν πως με τα λόγια αυτά ο Ιησούς εννοούσε την Ευχαριστία, απαντάει και ο Brown πως αυτό θεωρεί ως αδύνατο. Γι' αυτό το λόγο δέχεται την παλαιά άποψη του Lagrange περί διπλής έκθεσης (duplicate), η οποία πρέπει να καταρτίσθηκε κατά την Τελική Έκδοση στη σημερινή μορφή ενότητας. Αφού, μάλιστα, ο Ιησούς μιλάει, χρονικά, μιλάει μάλιστα κατ' αυτόν, κατά την περίοδο του Πάσχα των Ιουδαίων, στους στίχ. 51-59 θα μπορούσε να τεθεί ο τίτλος «Ένα αντίγραφο του προηγηθέντος λόγου», κατά το οποίο ο Άρτος της Ζωής είναι τώρα η Ευχαριστία.

Όσοι υποστηρίζουν ότι οι δύο περικοπές, αν και συγγενείς, αποτελούν δύο διαφορετικά κείμενα αιτιολογούν την άποψή τους ισχυριζόμενοι ότι η περί Ευχαριστίας διδασκαλία, αν και τελούνταν όπως σε όλη τη χριστιανική Εκκλησία, για κάποιους λόγους δεν αναφέρεται προ του Σταυρού και της Ανάστασης στην Εκκλησία.

Όσοι υποστηρίζουν την παρεμβολή του κειμένου αυτού από άλλο χέρι, την αιτιολογούν ποικιλοτρόπως. Μια αιτιολογία –η πιο συνήθης– είναι ότι μια τέτοια διδασκαλία απουσίαζε από το αρχικό κείμενο, η δε προσθήκη έγινε είτε από τον Δ' Ευαγγελιστή είτε από τον τελικό εκδότη του Δ' Ευαγγ., γιατί ένιωθαν την απουσία της από το κείμενο ή γιατί –υποστηρίζει άλλη ομάδα ερευνητών– έτσι θα γινόταν δυνατή η ενότητα της Ιωάννειας Εκκλησίας προς την Καθολική χριστιανική Εκκλησία (Bultmann, κ.ά.). Εμείς πιστεύουμε ότι η τυχόν εξαρχής έλλειψη μνείας της Ευχαριστίας σχετιζόταν ίσως με το γεγονός της συνεχούς δι' όλου του Δ' Ευαγγ. διήκουσας στενής κοινωνίας του Ιησού μετά των ιδίων, προπαντός όμως με το γεγονός της προαπαιτούμενης Σταύρωσης και Ανόδου του Ιησού στον Πατέρα αφενός καθώς και της αποστολής του Παρακλήτου στην Εκκλησία αφετέρου. Η άποψη του Bultmann κ.ά. περί του θέματος φαίνεται, πράγματι, πολύ τραβηγμένη.

Φαίνεται κάπως πιθανότερο η περικοπή που ακολουθεί τον πολλαπλασιασμό των άρτων στην έρημο να δίνει απλώς την αφορμή για να προχωρήσει τελικά η συζήτηση σε πολύ πιο ουσιαστικό θέμα, κι αυτό το θέμα είναι ο ίδιος ο Ιησούς ως τροφή των πιστών. Από τη βρώση τη θαυμαστή αλλά απολλυμένη που έφαγεν ο λαός με το θαύμα του πολλαπλασιασμού των άρτων στην έρημο ο Ιησούς τους οδηγεί προς κάποια άλλη βρώση που διατηρεί τον άνθρωπο στην αιωνιότητα. Τα «Σημεία» γίνονται για να οδηγήσουν τους ανθρώπους στο νόημα του μεγάλου «Σημείου» που είναι ο ίδιος ο Ιησούς. Δυστυχώς, οι Ιουδαίοι αποτυγχάνουν να μεταφερθούν πνευματικά από το «Σημείο» στο πνευματικό του νόημα που είναι ο Ιησούς. Έτσι, τώρα μετά τον πολλαπλασιασμό των άρτων στην έρημο δεν του ζητούν τη δική του αιώνια ζωή, κάτι δηλ. που αφορά τη σχέση του ανθρώπου προς τον αιώνιο Θεό, αλλά το αίτημά τους είναι ο Ιησούς να επαναλάβει γι' αυτούς ό,τι ο Θεός έκανε εκ της ανάγκης των πραγμάτων στην έρημο για τους Πατέρες

ρες τους Εβραίους επί δεκαετίες: τους έστελνε καθημερινά εκ του ουρανού επί 40 χρόνια τα απαιτούμενα για τη ζωή του σώματος. Οι συζητητές του Ιησού Ιουδαίοι επιμένουν να τους δοθεί και από τον Ιησού, όπως κάποτε και από τον Γιαχβέ στο Σινά, διαρκείας λύση στο πρόβλημα της διατροφής και συντήρησης του ανθρώπου στη ζωή. Στη συνάφεια αυτή της συζήτησης ο Ιησούς στρέφει την προσοχή τους στην πνευματική υπόσταση του ανθρώπου και στην αιωνιότητα, επισημαίνοντάς τους πως αυτός ο ίδιος είναι «ο άρτος ο καταβάς εκ του ουρανού» (6,41) και παρακάτω πάλι «εγώ ειμί ο άρτος της ζωής» (6,48).

Μάλλον κάπως έτσι πρέπει να δεχθούμε την πορεία της έννοιας «άρτος ζωής» στο κεφ. 6. Η συνέχιση του κειμένου αυτού από τους στίχ. 6,51 εξ. υπήρξε μάλλον φυσική.

Αυτό θα μπορούσαν να το εξασφαλίσουν, αν εμπιστεύονταν τον Ιησού. Αλλ' αυτή η εμπιστοσύνη δεν υπάρχει ή χωλαίνει. Δεν αντιλαμβάνονται το πλαίσιο της αιωνιότητας, εντός της οποίας κινείται ο λόγος του Ιησού (6,41 εξ.). Αυτή είναι η αιτία για την οποία, ενώ μόλις είχαν ζήσει το «Σημείο» του πολλαπλασιασμού των άρτων στην έρημο, του ζητούν τώρα ένα «Σημείο» που μονιμότερα θα τους εξασφαλίσει τον επιούσιο άρτο σε καθημερινή βάση, φέρνοντας ως επιχείρημα πως ο Γιαχβέ επί σαράντα χρόνια στην έρημο έτρεφε το λαό του με τροφή σταλμένη από τον ουρανό. Κι ο Ιησούς τους βεβαιώνει ότι τον άρτο στην έρημο εκ του ουρανού, ενώ δεν τον έδωκε ο Μωυσής θαυματουργικά, τον έδωκε πράγματι ο Πατέρας Θεός εκ του ουρανού. Και, τώρα, στην περίπτωση του Ιησού, είναι πάλι ο Πατήρ που δίνει εκ του ουρανού όχι τον άρτο για προσωρινή επιβίωση αλλά τον Άρτο για αιώνια συντήρηση· δίνει ο Πατήρ τώρα εκ του ουρανού τον αληθινό Άρτο, με την έννοια πως όποιος τρώει απ' αυτόν δεν πεινάει ξανά. Χαρακτηριστικό αυτού του Άρτου που δίνει ο Θεός τώρα, στην περίπτωση του Ιησού, είναι ότι κατεβαίνει πράγματι από τον ουρανό, από την περιοχή της θείας πραγματικότητας και παρέχει στην πλήρη έννοιά της τη ζωή, ως αιώνια ζωή, στον κόσμο.

Μπορεί το θαύμα του πολλαπλασιασμού των πέντε άρτων και των δύο ιχθύων στην έρημο να είχε σκοπό να δείξει πως δεν πρέπει να ταυτίζουμε τα «Σημεία» του Ιησού προς τα οφέλη που επιδιώκουν οι θαυ-

ματουργίες των θρησκειών για τους πιστούς· στην περικοπή όμως που συζητάμε, από το 6,22 εξ. είναι σαφής η επιδίωξη του Ιησού ως προς τους ακροατές του, να τους οδηγήσει σε ένα άλλο «Σημείο» υψηλής πνευματικότητας και υψηλότερης πνευματικής επιδίωξης. Κι αυτή η υψηλότερη επιδίωξη, ο ανώτερος αυτός στόχος, είναι ότι το πρόβλημα της ανέχειας, της έλλειψης των αναγκαίων για τη σωματική συντήρηση, δεν λύνεται με τις όποιες θαυματουργίες αλλά με την πίστη στον Ιησού ως «τον άρτο της ζωής»: «ο ερχόμενος προς εμέ ου μη πεινάσει και ο πιστεύων εις εμέ ου μη διψήσει πώποτε» (στίχ. 35). Βέβαια, οι ακροατές του υπήρξαν μόλις πριν μάρτυρες του πολλαπλασιασμού των άρτων και βέβαια αυτός που πολλαπλασίασε τους άρτους στην έρημο, παρέχει εγγυήσεις ότι κατά πολλούς και κατά ποικίλους ανάλογα τρόπους μπορεί να διατηρήσει όλους τους στη ζωή. Αυτό τονίζει ο στίχ. 35. Τα ερωτήματα και οι αμφιβολίες των Ιουδαίων ακροατών του Ιησού οφείλονται στο ότι, ενώ είδαν τον πολλαπλασιασμό των άρτων και των ιχθύων, η σκέψη τους δεν πάει παραπέρα· δεν πιστεύουν δηλ. ότι ο Ιησούς μπορεί, έχει τη δυνατότητα να τους κρατήσει στη ζωή με κάποιο θαυμαστό τρόπο που θα προκρίνει αυτός. Η δυσκολία των ακροατών του, παρόλα όσα είδαν και έζησαν, είναι ότι δεν μπορούν να πιστέψουν σ' αυτό το κάτι παραπέρα. Δεν είναι πως δεν τον γνώρισαν έχοντα αυτές τις ανώτερες δυνατότητες για την ικανοποίηση των αναγκών του ανθρώπου· η αιτία του προβλήματός τους είναι η απιστία· δεν τον εμπιστεύονται για κάτι μεγαλύτερο, μονιμότερο και ουσιαστικότερο. Γι' αυτό, σε τελική ανάλυση, προς τον Ιησού έρχονται όχι απλώς όσοι πιστεύουν, αφού και αυτό εξ εαυτού ήταν δύσκολο, έρχονται στον Ιησού αυτοί που τους στέλνει ο Πατήρ (στίχ. 37 εξ.), είτε Ιουδαίοι είτε Εθνικοί. Υπάρχει εδώ ένας εύκολα εξηγητός determinismus, του οποίου, φυσικά, δεν είναι απλή η ανάλυση. Είναι αυτοί οι αποστελλόμενοι από τον Πατέρα, οι οποίοι, όταν έρχονται, άσχετα από ποια ανθρώπινα προβλήματα κατατρέχονται, δεν μένουν εκτός του ποιμνίου από τον Ιησού. Κάτι τέτοιο πρέπει να είναι το νόημα των στίχ. 37-39: Περί αυτών που επιβάλλει ο Πατήρ να γίνουν δεκτοί από τον Ιησού, αυτός δεν φαίνεται να έχει τον τελευταίο λόγο, αφού ο σκοπός για τον οποίο ήλθε στον κόσμο είναι η τήρηση του θελήματος του Πατρός, όχι η τήρηση οποιου-

δήποτε δικού του θελήματος ή θελήματος άλλων· κι η θέληση του Πατέρα για τις περιπτώσεις αυτές δεν περιορίζεται μόνο στην αποδοχή κάποιων αλλά και στο να μη χαθεί απ' αυτούς κανείς. Μάλιστα η υποχρέωση του Ιησού είναι όχι μόνο να μη χάσει κανείς απ' αυτούς το σωστό δρόμο του, αλλά να μείνει κοντά στον Ιησού μέχρι την έσχατη ανάσταση. Δεν προσδιορίζεται εδώ το θέμα εγγύτερα, αν δηλ. ο ευνοούμενος του Πατρός αποθάνει ή όχι κατά την θητεία του παρά τω Υιώ· η εγγύηση που δίδεται είναι πως ο Υιός παραλαμβάνει τον άνθρωπο αυτόν εσαεί μαζί του, κατά το παρόν αλλά και μετά την εσχατολογική ανάσταση.

Με όλα όσα προηγούνται καταλήγουμε στο συμπέρασμα: Ενώ δεν αποκλείεται η δυνατότητα η περί του Ιησού ως «Άρτου Ζωής» στη Συναγωγή της Καπερναούμ διδασκαλία νοηματικά να προλογίζει την Ευχαριστιακή περικοπή 6,51-59, φαίνεται επίσης πιθανό, στους στίχ. 6,51-59 να πρόκειται για προσθήκη του Δ' Ευαγγ. από κάποια πηγή που αγνοούμε. Έτσι, μετά το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού, συνέδεσε την έννοια της πίστης ως ένωσης με τον Ιησού κατά το Μυστήριο της Ευχαριστίας, την οποία ο Δ' Ευαγγελιστής είτε παρουσιάζει ως καθιερούμενη εδώ στο 6,51-59 είτε –το πιθανότερο για τα χρόνια και τους αναγνώστες που έγραφε– ως πράξη της Εκκλησίας, στηριζόμενη όχι μόνο στην έμπνευση του Παρακλήτου και στην παράδοση αλλά σε λόγους του ίδιου του Ιησού.

(γ) *Ο ουράνιος άρτος είναι η σάρκα του Ιησού (6,51-58)*

52 *Έμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες, Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα [αὐτοῦ] φαγεῖν; 53 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. 54 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 55 ἢ γὰρ σάρξ μου ἀληθὴς ἐστὶν βρωσὶς, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθὴς ἐστὶν πόσις. 56 ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ. 57 καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν*

πατέρα, και ὁ τρώγων με κάκεινος ζήσει δι' ἐμέ. 58 οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα.

Ο στίχ. 51β απευθείας και καθαρά διακηρύσσει ὅτι ο ουράνιος Ἄρτος της ζωῆς εἶναι ἡ ἴδια ἡ σάρκα του Ἰησοῦ Χριστοῦ υπέρ της ζωῆς του κόσμου. Και υπό τον ὄρο «σάρκα» εννοεῖ, βέβαια, την Ευχαριστία. Θα ρωτούσε κάποιος δικαιολογημένα, αν προσπαθεῖ ο Ἰησοῦς να εξηγήσει ὅλα τα σημαντικά που εἶπε προηγουμένως παραπέμποντας τους ακροατές του λόγου της Καπερναοῦμ σε μια πράξη ὅπως ἡ Ευχαριστία, την οποία ἡ Εκκλησία —ὅπως κι αν δεχθούμε το πράγμα— καθιέρωσε μετά το θάνατο του Ἰησοῦ, ο οποίος θα συνέβαινε στο μέλλον. Κι αφού ἡ Ευχαριστία συνδέεται με το θάνατο του Ἰησοῦ και ἔχει σχέση με την πίστη και την αιωνιότητα, ἀπορεῖ κανεὶς γιατί δεν γίνεται περί αυτής λόγος και αλλοῦ και κατ' ἄλλον τρόπο. Ἀς σημειωθεῖ, ἐπίσης, ὅτι ἐδῶ μιλάει για βρώση της σάρκας του Υἱοῦ του Ἀνθρώπου, κάτι που σαν ευχαριστιακή ορολογία δεν εἶναι οικεία και στους Συνοπτικούς και στον Παῦλο. Ἐπίσης, μέσα στους στίχ. 51-58 χρησιμοποιεῖ 6 φορές τὴ λέξη «σάρκα», κάτι που ποτέ δεν κάνει μέσα στους 58 στίχ. κατά την ομιλία του κεφ. 6!

Εξάλλου, ἐνῶ ἡ γλῶσσα κάπως θυμίζει Μυστηριακές Θρησκείες της εποχῆς, ἐδῶ ἡ βρώση της θείας σάρκας δεν εξασφαλίζει μόνο την αθανασία, ὅπως σ' εκείνες, ἀλλά ἔχει κυρίως ἀποκαλυπτικό χαρακτήρα, καθὼς φαίνεται ἀπὸ τους στίχ. 56 και 57, σύμφωνα με τον Πρόλογο του Ευαγγελίου ὅτι ο Λόγος «σάρξ» ἐγένετο. Εξάλλου, ο στίχ. 53 υπαινίσσεται κατὰ τρόπο σαφῆ το θάνατο του Ἰησοῦ. Μια τέτοια διδασκαλία, ἐξάλλου, ταιριάζει ἀσφαλῶς μέσα σε κύκλο μαθητῶν, ὄχι σε κύκλο ἀπιστων «γογγυζόντων Ἰουδαίων».

Στην Ἰουδαϊκὴ σκέψη οἱ δύο ὄροι «σαρξ και αἷμα» ἀναφέρονται στη θυσιαστικὴ προσφορά και την ἀπόκτηση της ζωῆς (βλ. Joach. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, σελ. 103-7). Μ' αὐτόν τον τρόπο ο Ἰησοῦς εἶπε πως αν οἱ ἄνθρωποι δεν ζήσουν το θάνατό του και δεν καταφέρουν να βρουν τὴ δική τους ἀληθινὴ ζωὴ ἀποδεχόμενοι σαν δική τους μοίρα αὐτὴν που ἡ ζωὴ του Ἰησοῦ χάραξε σαν χαρακτηριστικὴ του

μαθητῆ, δεν μπορούν να πουν πως βρήκαν το δρόμο που ἐκεῖνος ἀνοίξε. Εἰσοδος στη «ζωή» σ' αὐτόν τον κόσμο και κληρονομία «ζωῆς» στον ἐρχόμενο συνδέονται ἀμφότερα με τὴ σχέση του κάθε ἀνθρώπου προς τὴν αὐτο-προσφορά του Ἰησοῦ διὰ τῆς θυσίας της σαρκός και του αἵματός του. Ὅποιος και ὅποτε κι αν ἔγραψε αὐτό το συμπέρασμα της ομιλίας του Ἰησοῦ στο κεφ. 6, πως ἀληθινὴ τροφή εἶναι ἡ σάρκα και ἀληθινὸ ποτό εἶναι το αἷμα, ἀναφέρεται ἐτσι στην ικανοποίηση ἐκείνης της πείνας και της δίψας, ἀπὸ τις οποίες υποφέρουν μόνον οἱ ἄνθρωποι. Ἡ ἀρμόζουσα στον ἄνθρωπο τροφή ἐγκεῖται σ' αὐτά· χωρὶς αὐτά ο ἄνθρωπος χάνει το ἀνθρώπινὸ του πρόσωπο, αν και μπορεῖ να συνεχίζει τὴ βιολογικὴ του ζωὴ. Μ' αὐτά ὁμως τρεφόμενος ο ἄνθρωπος ζεῖ τὴ ζωὴ τὴν πραγματικὴ στο παρόν και ἐπίσης κατὰ τὴν πορεία της ιστορίας, ἀκόμα και μέσα σ' αὐτό που βρίσκεται πέραν της ιστορίας, στον ἐρχόμενο αἰῶνα (βλ. John Marsh, *St. John, The Pelican Gospel Commentaries*, Penguin Books, σελ. 306).

Οἱ θεοὶ των Μυστηριακῶν Θρησκειῶν ἔχουν υποστεί ἄγριο θάνατο, ἀλλά και στη συνέχεια ἀνάσταση. Αὐτὸ μυθολογικὰ. Στην περίπτωσή ὁμως του Ἰησοῦ το ἄγριο τέλος του εἶχε ἀναμφισβήτητα ἱστορικὸ χαρακτήρα. Ἀλλά, κατὰ τὴν ομιλία στην Καπερναοῦμ, δεν ἦταν πολὺ νωρὶς να προσκαλεῖ τους ἀδαιεῖς ακροατές του της Καπερναοῦμ να μετασχουν στον ἀργότερα μέλλοντα να συμβεῖ θάνατό του; Σίγουρα. Στο στίχ. 54 ἡ Ευχαριστία παρέχει τὴν αθανασία, ὅπως στον ἅγιο Ἰγνάτιο, ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας. Εἶναι περίεργος ο τρόπος που αὐτὴ ἡ αθανασία ἐκφράζεται ως παρούσα και ως μέλλουσα σ' αὐτόν τον στίχ.: «ἔχει ζοὴν αἰώνιον, καγὼ ἀναστήσω αὐτόν τὴ ἐσχάτη ἡμέρα». Δεν πρόκειται ἐδῶ μόνο για τὴν αιωνιότητα που ο Ἰησοῦς υπαρξιακὰ χαρίζει στον πιστεύοντα ἀλλά και για τὴν ἰουδαϊκὴ, ἀποκαλυπτικὴ ἀντίληψη περί αιωνιότητος. Το ἴδιο συναντάμε ως προς αὐτό και στους στίχ. 39 και 40. Κι ο στίχ. 55 με ἄλλη γλωσσικὴ μορφή ἐκφράζει ὁμοία νοήματα· στην περίπτωσή αὐτὴ τονίζεται πως δεν πρόκειται για συμβολικὴ ἀλλά για ἀληθινὴ βρώση και διατροφή και το αἷμα δηλώνει πόση και ξεδίψασμα. Ο στίχ. 56 μπορεῖ να πει κανεὶς ὅτι δίνει, κατὰ τὴ γνώμη μας, τὴν πιο Ἰωάννεια ἐρμηνεία αὐτῆς της θεοφαγίας: «εν εμοὶ μένει καγὼ εν αὐτῶ». Το «μένειν» στον Ἰωάννη δεν σημαίνει ἀπλὴ συγκατοίκηση, διαβίωση

πλάι ο ένας στον άλλο, αλλά δηλώνει ταυτότητα συνείδησης και σκοπών, σημαίνει πνευματική ενότητα. Βλ. και 15,1-7, την «άμπελο και τα κλήματα», κάτι που προσφέρει έναν πλούτο εκκλησιολογικό και πνευματικό με την ανάπτυξη αυτού του «μένειν» – κάτι που θα αναπτύξουμε στο κεφ. 15. Από τον Τρεμπέλα (σελ. 240) παραθέτουμε δύο σχόλια, ένα του Godet και το άλλο του Αυγουστίνου: «μένειν εν τω Χριστώ σημαίνει ενσωματούσθαι εν τω Χριστώ και σύσσωμον γίνεσθαι τω Χριστώ· οιοιού μεταφυτεύεσθαι εν νέω πεδίω, όπου η πλήρης δικαίωσις και η αγιότης του Χριστού παρέχεται. Σημαίνει προσοικειούσθαι την θυσίαν του Χριστού και συνανίστασθαι εις καινήν εν Χριστώ ζωήν. Μένουμεν εν τω Χριστώ, διότι είμεθα μέλη του· μένει ο Χριστός εν ημίν, διότι είμεθα ναός του». Την έννοια αυτού του στίχου επεκτείνει ο επόμενος. Η αποστολή του Ιησού έγινε για τη ζωή των ανθρώπων από τον «ζώντα» Πατέρα, ο οποίος και ως ζων και ως Πατέρας θέλει τη ζωή των ανθρώπων – έτσι αυτό έγινε η αποστολή του Υιού, ο οποίος, σαν ένα δεύτερο στάδιο στο θείο σχέδιο, δεν ζει για τον εαυτό του αλλά προς εκπλήρωση της αποστολής του από τον Πατέρα («ζω διά τον Πατέρα»). Έτσι, φυσικά, πάμε στο τρίτο στάδιο: «και ο τρώγων με κακείνος ζήσει δι' εμέ» δηλ. δεν θα ζήσει για τον εαυτό του, τις επιθυμίες του και τα σχέδια του, αλλά για τη σωτηρία του κόσμου που επιδιώκει ο Πατέρας με την αποστολή του Υιού και με τη συμμετοχή των πιστών στη ζωή του.

Επειδή η όλη ομιλία στην Καπερναούμ άρχισε περίπου με την αντίρρηση Ιουδαίων ως προς τον πολλαπλασιασμό των άρτων «Τι νέο νομίζεις πως προσφέρεις με το Σημείο που έκανες; Οι πατέρες μας έζησαν κάτι σημαντικότερο. Έφαγαν το μάννα στην έρημο». Ο Ιησούς με την αντίθεσή του στην αντίρρηση αυτή που συμπτωματικά αντιμετώπισε και κατέρριψε σε διάφορα σημεία της ομιλίας του (στίχ. 30 εξ.· στίχ. 49) ολοκληρώνει εδώ την αναίρεσή της: Αυτός που είναι ο ουράνιος Άρτος, που έδωσε τη ζωή του θυσία (σάρκα και αίμα) προς χάρη της ζωής των ανθρώπων, αυτός είναι ο Άρτος που κατέβηκε αληθινά από τον ουρανό, κι όποιος τον τρώγει θα ζήσει στον αιώνα. Αυτός ο Άρτος δεν είναι σαν εκείνον που έφαγαν οι πατέρες, οι οποίοι όλοι απέθαναν. «Συνεχώς το αυτό περιστρέφει, ώστε αυτό εντυπώσει τη των ακουό-

των διάνοια» (Χρυσ.). Κι ένα ωραίο σχόλιο του Θεοφύλακτου: «πανταχού δε ζωής μέμνηται και συχνότερον τούτο το όνομα παράγει, επειδή ουδέν ούτως ηδύ τοις ανθρώποις ως τούτο το χρέμα». Με το «ου καθώς έφαγαν οι πατέρες υμών το μάννα και απέθανον...» (στίχ. 58) θέλει να τονίσει το σύντομο και πρόσκαιρο της θείας οικονομίας με το μάννα· εξάλλου, «οι πατέρες υμών» ήσαν και πατέρες του Ιησού· ή δεν ήσαν, αφού ο Ιησούς, ο Λόγος, πατέρα έχει τον Θεό; Και κάτι άλλο: η διατροφή με το μάννα είχε προσωρινό χαρακτήρα· δεν συνδέονταν με το μέλλον αλλά με το παρόν κάποιων ανθρώπων γι' αυτό δεν μπορεί να συγκριθεί με τον ουράνιο Άρτο που κατασφαλίζει ζωή εις τον αιώνα.

(δ) Η Γαλιλαϊκή κρίση (6,59-71)

59 Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδασκῶν ἐν Καφαρναούμ. 60 Πολλοὶ οὖν ἀκούσαντες ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπαν, Σκληρὸς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; 61 εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ ὅτι γογγύζουσιν περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; 62 ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; 63 τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποι- οῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστίν. 64 ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν. ἦδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἳ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν. 65 καὶ ἔλεγεν, Διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἐὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς. 66 Ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν. 67 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα, Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; 68 ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, 69 καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. 70 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν. 71 ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰουδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα.

Ο λόγος του Ιησού στην Καπερναούμ απευθύνεται προς το Γαλιλαϊκό όγλο. Η εκ του λόγου τούτου εντύπωση στον όγλο δεν μας δίδεται ρητά στο τέλος της ομιλίας. Η κρίση περί αυτής εκφράζεται σε δύο μάλιστα διαφορετικές περικοπές (60-65 και 66-71) που αφορούν όχι τον όγλο αλλά μαθητές του Ιησού, *ex silentio* δηλ. δεν επιτρέπουν την όποια αισιοδοξία σχετικώς με την επίδραση της ομιλίας επί του Γαλιλαϊκού όγλου.

Θέσαμε από το 4,43 ως θέμα του κειμένου στη συνέχεια μέχρι το τέλος του 6 κεφ. το ότι ο Ιησούς δεν ήλθε για να κάνει απλώς ενεργητικά για τους ανθρώπους θαύματα αλλά «Σημεία» που δείχνουν πως ο ίδιος είναι ο Άρτος της Ζωής ως ο Αποκαλυπτής του Θεού και της αιώνιας με τον Θεό ζωής. Ποια, θα λέγαμε, ήταν η επίδραση του κηρύγματος του Ιησού στη Γαλιλαία, πριν με το κεφ. 7 μας μεταφέρει στην Ιουδαία; Η απάντηση είναι μάλλον απογοητευτική. Οι Γαλιλαίοι μπόρεσαν να ξεχωρίσουν τα «Σημεία» απ' αυτό που είχαν σκοπό να σημάνουν; Δυστυχώς, δεν μπόρεσε ο γαλιλαϊκός όγλος να ξεχωρίσει το γράμμα από το πνεύμα. Έτσι ο Ευαγγελιστής μ' αυτές τις δύο συνταρακτικές και καταπληκτικές του κεφ. 6 περικοπές, εκ των οποίων τελικά η μια μπορεί ίσως να θεωρείται ως απευθυνόμενη σε έναν ευρύτερο κύκλο μαθητών (βλ. στίχ. 60-65), ενώ η δεύτερη στους Δώδεκα (66-71), προχωράει στην εκκαθάριση της γνήσιας πίστης και μεταξύ των Μαθητών, στο στενότερο κύκλο γενικώς. Προφανώς ο «σκληρός λόγος» σ' αυτά που είπε ο Ιησούς δεν ήταν μόνο ότι αυτός είναι ο ουράνιος Άρτος, αλλά μάλλον τα περί σαρκός και περί του αίματός του, η ευχαριστιακή διδασκαλία, να προκάλεσε το γογγυσμό και το σκανδαλισμό σε πολλούς εκ των καλουμένων μαθητών του, οι οποίοι παρουσιάζονται ως ακούοντες για πρώτη φορά περί της έννοιας αυτού του πράγματος. Δυστυχώς, ο Ιησούς υπερασπίζεται την άποψη του με επιχείρημα που σχετίζεται στο Ευαγγ. με το τέλος του, με το θανάτο του και με την μετά την Ανάσταση επάνοδό του στον Πατέρα! Στο κεφ. 6 ένα σωρό πρωθύστερα στηρίζουν τα επιχειρήματα του Ιησού, περί της ανωτερότητας του χριστιανισμού έναντι του ιουδαϊσμού. Στο στίχ. 62 αναφέρεται στο καταπληκτικό και επιβεβαιωτικό των πάντων γεγονός ότι ο Ιησούς, αφού έφερε στον κόσμο την αιώνια ζωή του Αιώνιου Πατέρα του, επιστρέφει εκεί

απ' όπου ξεκίνησε. *Post eventum*, το επιχείρημα του Ιησού είναι ισχυρό. Προφανώς αυτό προϋποθέτει και ο Δ' Ευαγγελιστής, όταν έγραφε τα περιεχόμενα του Δ' Ευαγγ. μέχρι τέλους. Και η απάντηση των αναγνωστών του Ευαγγ. αναμένεται και είναι θετική προφανώς. Το «πνεύμα» στο στίχ. 63 μοιάζει πολύ με τον Παράκλητο και την ελευθερία του στις ερμηνείες, ενώ «η σαρξ» αναφέρεται σε κατά γράμμα εκδοχές του κειμένου. Προφανώς, εδώ τα πολύ φανταχτερά πρωθύστερα περιμένουν από τους μαθητές του, με την πνευματική και ζωντανή αντίληψη των λόγων του, να τα έχουν εννοήσει, έστω και κατά προσέγγιση. Ως ρίζα της αδυναμίας ακόμη και ενός ευρύτερου κύκλου μαθητών να καταλάβει, θεωρείται η έλλειψη επαρκούς πίστεως. Είναι απλή διαπίστωση του γεγονότος ότι ακόμη και άνθρωποι του κύκλου του Ιησού (τότε όπως και σε όλες τις εποχές) δεν πίστευαν πραγματικά σ' αυτόν, παρότι ανήκαν στο στενότερο κύκλο του. Ο Ιησούς όμως τους γνώριζε, όπως ήξερε ότι απ' αυτούς θα βγει και αυτός που θα τον παραδώσει στους εχθρούς του. Δεν αποτελεί για τον Ιησού, έκπληξη ο γογγυσμός και ο σκανδαλισμός των μαθητών αυτών. Επαλήθευσε το προαίσθημά του που εκφράζει ο στίχ. 4,44. Προφανώς όμως αυτό που ιδιαίτατα θέλει ο Ευαγγελιστής να εξάρει με τα περί σκανδαλισμού κάποιων Μαθητών ήταν η αποτυχία της ιεραποστολικής του Ιησού δραστηριότητας στη Γαλιλαία. Αν η απόπειρα του Ιησού να εξηγήσει τον εαυτό του στους Γαλιλαίους έφερε τέτοιο στραπάτσο μεταξύ ακόμη και των ίδιων των μαθητών, τι θα μπορούσε να περιμένει κανείς από τον απλό όγλο ή από τους συμπατριώτες του Ιουδαίους; Άλλωστε την τελευταία λέξη, για το ποιος καταλαβαίνει ή όχι, την έχει ο ίδιος ο Πατέρας, χωρίς την ειδική ενέργεια του οποίου κανείς δεν μπορεί να πλησιάσει και να καταλάβει. Ο Τρεμπέλας παραθέτει εν σχέσει προς την κατανόηση των ρημάτων του Ιησού ένα ωραίο χωρίο του Κυρίλλου Αλεξανδρείας: «το θείον Πνεύμα δύναται ζωοποιείν, όταν δε μόνη νοήται και καθ' εαυτήν η της σαρκός φύσις πως ουκ έσται ζωοποιός... δείται δε μάλλον αυτή του ζωογονείν ισχύοντος... επειδή δε ήνωται τω ζωοποιούντι Λόγω γέγονεν όλη ζωοποιός προς την του βελτίονος αναδραμούσα δύναμιν, ουκ αυτή προς την ιδίαν βιασαμένη φύσιν».



Δεν ξέρουμε αν στους «απελθόντες» μαθητές πρέπει να δούμε κάποιους από τους εβδομήκοντα (Λκ. 10,1· 17) ή γενικά από κάποιον ακόμα πιο ευρύ κύκλο. Από την ερώτηση που απευθύνεται προς τους 12 στο στίχ. 67, φαίνεται πως επρόκειτο περί ανθρώπων στενότερα δεμένων με τον Ιησού. Γι' αυτό είναι απόλυτα δικαιολογημένος ο χαρακτηρισμός του γεγονότος ως «Γαλιλαϊκή Κρίση» από τον C. H. Dodd, ο οποίος στην περικοπή βρίσκει ισχυρά στηρίγματα για να συμπεράνει κάποια ανεξάρτητη προς την παρούσα συνάφεια πηγή της στην παράδοση (βλ. *Historical Tradition*, σελ. 221).

Ο Ιησούς ξέρει επίσης ποια θα είναι η απάντηση από τους 12. Η απαίτηση όμως της ομιλίας του για τόσα πολλά από τους άλλους τον οδηγεί φυσικά σ' ένα τελικό ξεκαθάρισμα και με τους Μαθητές του. Θυμίζουμε εδώ τον τρόπο που έχουμε συνδέσει τη γαλιλαϊκή δράση του Ιησού στο κεφ. 4 με την αποκορύφωσή της στο κεφ. 6. Ο Ιησούς εξαρχής πρέπει να πρόβλεπε αποτυχία στην Γαλιλαία, η οποία, παραταύτα, φάνηκε πως οδηγεί σε επιτυχία, ίσως μάλιστα σε μεγάλη επιτυχία. Η άρνηση του Ιησού να παίζει πολιτικό ρόλο μετά το χορτασμό των 5.000 έφερε την ομιλία στην Καπερναούμ, που ήταν, θα λέγαμε, η αντίθεση στις προθέσεις του γαλιλαϊκού λαού, και συνέτριψε κάθε εθνο-εσχατολογική ελπίδα του· έτσι δημιουργήθηκε η Γαλιλαϊκή Κρίση. Μόνο από την περιοχή της Σαμάρειας εξέρχεται ο Ιησούς –στο κατά Ιωάννην– με κάποιο στεφάνι επιτυχίας. Τελικά, όχι μόνο στην Ιουδαία αλλά και στη Γαλιλαία η ιεραποστολική του προσπάθεια απέτυχε· ο λαός αλλά και πολλοί μαθητές του απέκρουαν τις πολύ υπερέχουσες θεολογικές απόψεις και αξιώσεις του.

Στο ερώτημα: μήπως και οι 12 επιθυμούν να απέλθουν (στίχ. 67), ο Σίμων Πέτρος απαντάει εκ μέρους του ομίλου των μαθητών με πολλή εγκαρδιότητα. Υπήρχαν βέβαια πολλά εσχατολογικά κινήματα όπου θα μπορούσαν και αυτοί να καταφύγουν, όχι όμως ικανοποιητικά γι' αυτούς, λόγω της αμεσότητας και της ζωτικότητας που είχαν τα ρήματα του Ιησού περί της βίωσης της ζωής ως αιωνιότητας. Τα ρήματα «πεπιστεύκαμεν και εγνώκαμεν ότι συ ει ο άγιος του Θεού» εκφράζουν μια εμπάθυνση στην πίστη από τον στενό αποστολικό όμιλο σε σχέση με εκείνη που βρίσκουμε να έχει αρχικά περί του Ιησού στο κεφ. 1,35 εξ.

Η αρχική απλή μεσσιανική πίστη των μαθητών εδώ παρουσιάζεται να έχει αποκτήσει βαθιές ρίζες που γέννησαν με τον καιρό και την κοινω-νία με τον Ιησού και μια βεβαιότητα της πίστεως, μια άποψη περί Αυτού που είχε ολοκληρωμένη δική της φυσιογνωμία. Ο Dodd σημειώνει για τα δύο ρήματα «πεπιστεύκαμεν και εγνώκαμεν ότι συ ει ο άγιος του Θεού» την επίδραση του Ησαΐα· αντί όμως του «ότι εγώ ειμί», στη θέση του, μπαίνει «ότι συ ει ο άγιος του Θεού». Η έκφραση ο «άγιος του Θεού» συνδέεται με διατυπώσεις όπως αυτή στο στίχ. 6,27: «τούτον γαρ ο πατήρ εσφράγισεν ο Θεός», δηλ. αυτός που ξεχωρίστηκε από τον Θεό με την καθιέρωσή του στη βουλή του Θεού και στο Βάπτισμα (1,33-34). Το περιεχόμενο του όρου είναι το μοναδικό status του Χριστού καθεαυτόν, που είναι ισοδύναμο με τη γνώση του Θεού. Πρβλ. προς το 17,8 «έγνωσαν αληθώς ότι παρά σου εξήλθον και επίστευσαν ότι συ με απέστειλας» (*The Fourth Gospel*, σελ. 168).

Υπάρχει σχετική παραλληλότητα της ομολογίας του Πέτρου προς εκείνη των Συνοπτικών (βλ. Μτ. 16,13 και πρβλ.), αν και, βέβαια, δεν συμπίπτουν εντελώς στο περιεχόμενο. Ο Ιησούς απαντώντας εξηγεί θεολογικά την τοποθέτηση των μαθητών: τους διάλεξε ο Θεός για το έργο του Ιησού, παρά το γεγονός ότι ένας απ' αυτούς είναι διάβολος=όργανο του διαβόλου (Τρεμπέλας). Κατά τον Θεοφύλακτο: «η μεν εκλογή γίνεται παρά Θεού, προτρέποντος ημάς επί το καλόν και την αυτού επαπλούντος ημίν αγαθότητα· εν δε τη γνώμη ημών και τη προαιρέσει κείται το σωθήναι». «Ο Ιούδας δεν είχε απλώς τον διάβολον εν εαυτώ αλλ' ήτο και αυτός διάβολος. Ήτο εκπεσών απόστολος, όπως και ο διάβολος ήτο και είναι εκπεσών άγγελος» (Τρεμπέλας). Ο Αυγουστίνος, τέλος σημειώνει επί του θέματος τα εξής αξιόλογα: «Όπως οι κακοί κάνουν κακή χρήση των αγαθών έργων του Θεού, ο Θεός από την άλλη, κάνει καλή χρήση των κακών έργων των κακών ανθρώπων... Παράδειγμα αυτό του Ιούδα; Μεταξύ των 12 σ' αυτόν εμπιστεύθηκε το ταμείο της ομάδας. Αυτός θα φρόντιζε τις δαπάνες υπέρ των πτωχών. Αχάριστος προς την τιμή έπαιρνε τα χρήματα και έχασε τη δικαιοσύνη· υπάρχων νεκρός πρόδωσε τη ζωή. Αυτόν που ακολούθησε ως μαθητής, καταδίωξε ως εχθρό! Όλα αυτά τα πονηρά ήσαν του Ιούδα, αλλά ο Κύριος το πονηρόν όλων αυτών το χρησιμοποίησε για το αγαθό. Υπέμεινε

το να προδοθεί για να λυτρώσει εμάς. Ιδού πώς τα πονηρά του Ιούδα μετατράπηκαν εις αγαθόν» Εξάλλου, ο Θεοφύλακτος πολύ ορθά υποστηρίζει το περίεργο των εσωτερικών προτιμήσεων και μεταβολών του ανθρώπου και παρατηρεί: «Καίτοι γαρ φησί, τούτου του αγίου χορού ων, όμως τη πονηρά προαιρέσει ανάξιος ευρέθη· ούτως εθελότρεπτον ζών ο άνθρωπος... ου πάντοτε ην Ιούδας κακός, αλλ' ην, ότε ην άγιος». Αυτό το τελευταίο του Θεοφύλακτου σε κάνει να τρέμεις περισσότερο για την αβεβαιότητα που συνοδεύει τον άνθρωπο. Ο στίχ. 71 δίνει τα στοιχεία ταυτότητας του μαθητή που έγινε διάβολος.

Αυτό που εμάς ιδιαίτερα ενδιαφέρει στο κεφ. 6 είναι, μετά την ομολογία του Πέτρου, το εξής: Στο κύριο θέμα που θέτουν τα κεφ. 4,43-54 και 6,1-71, όπως εμείς τα εξηγήσαμε, μπορούμε να πούμε πως η ιεραποστολική δράση του Ιησού ήταν μια αποτυχία; Η Γαλιλαϊκή κρίση ήταν αποτυχία; Εγώ νομίζω πως το κείμενο τελικά δεν θέλει να πει κάτι τέτοιο. Η αποτυχία, επομένως, στον Ιωάννη, συνδέεται κυρίως με τα Ιεροσόλυμα. Ο Ιησούς και οι 12 είναι ο κύριος καρπός της δράσης του Σωτήρα στη Γαλιλαία. Αποδείχθηκε η προσπάθεια των Δώδεκα ικανή για την αλλαγή της ιστορίας. Είναι λίγο αυτό;

Δύο τελικά λόγια για την ερμηνεία αυτού του κεφ. 6 ως συνόλου: (α) Όλη η ομιλία, μέχρι τέλους, αναφέρεται στην αποκάλυψη ή διδασκαλία του Ιησού περί του εαυτού του. Ο R. Brown ως τρόπο προσέγγισης ερμηνευτικής του κειμένου χρησιμοποιεί τον όρο «σοφιολογική» ερμηνεία, όπως και άλλοι ερμηνευτές προ αυτού.

Είναι όμως ιστορικά κάποιο άλλο πράγμα ο σοφιολογικός άρτος και κάτι άλλο, νομίζω, η ουράνια τροφή που η ψυχή, για να ζήσει αιώνια, χρειάζεται. Πρόκειται για την τροφή των αγγέλων. Η ειδική αποστολή του Σωτήρα Ιησού, εξάλλου, που φέρνει αυτή την τροφή της ψυχής για να ζήσει την αιωνιότητα στους κόλπους του Πατρός, φυσικά δεν είναι έννοιες άσχετες προς τη διδασκαλία της Π.Δ. και μάλιστα των σοφιολογικών έργων, συνδέονται όμως όχι λιγότερο και με την ελληνική θρησκευτική σκέψη της ύστερης αρχαιότητας. Βέβαια, προσφέρουν μια νέα γνώση, την αποκαλύπτουν και υπό την έννοια αυτή μπορεί να δεχθεί κανείς τον όρο «sapiential» (σοφιολογική) του Brown.

Ο Αμός περιγράφει δραματικά το εσχατολογικό άγχος για το λόγο του Γιαχβέ που είναι αναγκαίος όπως η τροφή και το νερό-όχι όμως αυτά ως στοιχεία ουράνια. Σίγουρα, τα λόγια του Αμός 8,11-13 τονίζουν την απόλυτη ανάγκη του λόγου του Γιαχβέ: «...ιδού, ημέραι έρχονται λέγει Κύριος και εξαποστέλλω λιμόν επί την γην, ου λιμόν άρτων ουδέ δίψαν ύδατος, αλλά λιμόν του ακούσαι τον λόγον Κυρίου και σαλευθήσονται ύδατα από της θαλάσσης έως θαλάσσης και από βορρά έως ανατολών περιδραμούνται ζητούντες τον λόγο του Κυρίου και ου μη εύρωσιν. Εν τη ημέρα εκείνη εκλείψουσιν αι παρθένοι αι καλάι και οι νεανίσκοι εν δίψει...».

Όχι πολύ άμεσα σχετιζόμενες προς την ουράνια τροφή του ειδικού απεσταλμένου Σωτήρα φαίνονται και οι παραπομπές στη Σοφ. Σειράχ 15,3. Η Σοφία εδώ προϋπαντά τον επιθυμούντα αυτήν ως μητέρα και ως η παρθένος που προσμένει τον αγαπημένο της κουρασμένο από τη δουλειά: «ψωμεί αυτόν άρτον συνέσεως και ύδωρ σοφίας ποτίσει αυτόν». Το ίδιο νομίζω ισχύει και για το κείμενο Ησ. 55,10-11: «ως γαρ αν καταβή υετός ή χιών εκ του ουρανού και ου μη αποστραφή έως αν μεθύση την γην και εκτέκει και εκβλαστήσει και δω σπέρμα τω σπείροντι και άρτον εις βρώσιν, ούτως έσται το ρήμα μου, ο εάν εξέλθει εκ του στόματός μου, ου μη αποστραφή έως αν τελεσθή όσα αν ηθέλησα και ενδώσω τας οδούς μου και τα εντάλματά μου». Για να μην πολυλογούμε: ο τόνος είναι άλλος στην μια περίπτωση, άλλος στην άλλη.

(β) Κατ' άλλους, όπως είδαμε, μόνο το πρώτο μέρος της ομιλίας του Ιησού μέχρι το στίχ. 51 έχει κυρίως το χαρακτήρα του λόγου του ως γενικώς της αιώνιας τροφής, ενώ στο στίχ. 6,51-58 ο ουράνιος Άρτος παρουσιάζεται υπό του λαλούντος αποκλειστικά ως ο Άρτος του εκκλησιαστικού μυστηρίου της Ευχαριστίας. Την τελευταία αυτή περί κάποιας αλλαγής άποψη δέχονται οι Lagrange, Ed. Schweitzer, Mollat, Mussner, Bultmann, μη διαφωνούντων και των Dodd και Barrett και πολλών άλλων. Μερικοί μάλιστα όπως π.χ. ο Bultmann κ.ά., δέχονται τους στίχ. 51-59 ως αναμφισβήτητη μεταγενέστερη από την Ιωάννεια Εκκλησία, όχι από τον Ευαγγελιστή, προσθήκη.

(γ) Πολλοί άλλοι εκ των ερμηνευτών δέχονται πως η όλη ομιλία του Ιησού απαρχής μέχρι τέλους αφορά άπώτερα στον ευχαριστιακό

άρτο. Ελαφρές παραλλαγές της άποψης αυτής αποτελούν οι θεωρήσεις του Cullmann και του Leon Dufour.

Ο R. Brown, ακολουθώντας τον Feuillet, πιστεύει πως μέχρι το στίχ. 50 συναντάμε και τα δύο θέματα (σοφιολογικό-ευχαριστιακό), ενώ οι στίχ. 51-58 αναφέρονται μόνο στην Ευχαριστία. Ο Τρεμπέλας εξάλλου, μέχρι το στίχ. 35 –ο οποίος είναι κάτι παράλληλο προς την «βρώσιν την απολλυμένην» και την «βρώσιν την μένουσαν εις ζωήν αιώνιον» του στίχ. 27– δεν αναφέρεται στην ευχαριστία. Εδώ, στο στίχ. 35, δέχεται τον «άρτο» με δύο έννοιες, ως διδασκαλία και ως ευχαριστία.

Και εμείς πιστεύουμε ότι ο Δ' Ευαγγελιστής (ή οποιοσδήποτε άλλος) ποτέ δεν θα έκλεινε τον μακρό αυτό λόγο του Ιησού με μια τόσο ευχαριστιακή περικοπή (στίχ. 51-59), αν δεν εύρισκε κάποια συγγένεια μεταξύ των δύο. Κάτι παράλληλο παρουσιάζεται στον Ιωάννη επίσης ως προς το θέμα της «ανάστασης» του ανθρώπου. Στο 5,24-29 η χαρακτηριστική στιγμή της πίστεως μεταφέρει τον άνθρωπο από το θάνατο στη ζωή. Στο 6,40 όμως για κάποιο λόγο (ενδιαφέρον για τον εθνικό κόσμο;), «πας ο θεωρών τον υιόν και πιστεύων εις αυτόν έχει ζωήν αιώνιον και αναστήσω αυτόν εγώ εν τη εσχάτη ημέρα». Είναι ανάγκη να δεχόμαστε σε τέτοιες περιπτώσεις το χέρι ενός Αναθεωρητή, αφού ήταν δυνατό ο ίδιος ο Δ' Ευαγγελιστής να προβεί σε περισσότερες εκδόσεις του ευαγγελίου του, ικανοποιώντας ποικίλες ανάγκες των αναγνωστών;

## Η εορτή της Σκηνοπηγίας. Πολεμική κατά της απιστίας των Ιουδαίων (7,1-52)

### (α) Εισαγωγικά (7,1-13)

7 1 Καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ: οὐ γὰρ ἠθέληεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. 2 ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ εορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία. 3 εἶπον οὖν πρὸς αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, Μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὑπάγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταὶ σου θεωρήσουσιν σοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς 4 οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι. εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ. 5 οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν. 6 λέγει οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὕπω πάρεστιν, ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτε ἐστὶν ἔτοιμος. 7 οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ μισεῖ, ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἐστὶν. 8 ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν εορτήν: ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν εορτὴν ταύτην, ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὕπω πεπλήρωται. 9 ταῦτα δὲ εἰπὼν αὐτὸς ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ. 10 Ὡς δὲ ἀνέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς τὴν εορτήν, τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη οὐ φανερώς ἀλλὰ [ὡς] ἐν κρυπτῷ. 11 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ εορτῇ καὶ ἔλεγον, Ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος; 12 καὶ γογγυσμὸς περὶ αὐτοῦ ἦν πολὺς ἐν τοῖς ὄχλοις: οἱ μὲν ἔλεγον ὅτι Ἄγαθός ἐστιν, ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, οὐ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον. 13 οὐδεὶς μὲντοι παρρησίᾳ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων.

Οι Εισαγωγικοί στίχοι στο σύνολο των δύο κεφ. 7-8, στο όλο ίσως σύμπλεγμα, είναι οι στίχ. 7,1-13. Διστάζει ο Ιησούς αν πρέπει να ανέβει στα Ιεροσόλυμα, αφού είναι φανερός ο κίνδυνος για την ίδια τη ζωή του. Κι αυτό, ενώ οι «αδελφοί» του τον προτρέπουν να ανέβει. Τελικά όμως, παρά τους σοβαρούς δισταγμούς που είχε ανέβηκε. Παρά την κρίση που δημιουργήθηκε και στη Γαλιλαία, ακόμα και μέσα στο δικό του κίνημα, φοβάται ως βέβαιη τη θανάτωσή του στην Ιουδαία. Γι' αυ-

τό, όταν οι εξ αίματος αδελφοί του τον προτρέπουν να ανέβει στην εορτή της Σκηνοπηγίας, για να δουν, όπως έλεγαν και εκεί οι οπαδοί του τα «Σημεία» που κάνει, αρνείται. Αφού θέλει να τον γνωρίσει ο κόσμος – του λένε– δεν μπορεί να αποφεύγει τα πλήθη που συγκεντρώνονται στο Ιερό κατά τις μεγάλες γιορτές. Αν πραγματικά κάνει «Σημεία», δεν πρέπει να αποφεύγει τη δημοσιότητα, αφού, όπως λέει, επιθυμεί ο κόσμος να τον γνωρίσει. Ο Δ' Ευαγγελιστής σημειώνει σχετικά με τις προτροπές αυτές των αδελφών του, ότι δεν πίστευαν σ' αυτόν. Αφήνει να υπονοηθεί πως η προτροπή τους προέρχεται μάλλον από την επιθυμία επιβεβαίωσης της απιστίας τους, εξαιτίας μιας αναμενόμενης απ' αυτούς παταγώδους αποτυχίας του Ιησού στα Ιεροσόλυμα. Καλά, θα ρωτήσει κάποιος, δεν ήταν παρόντες στο Γάμο στην Κανά, όπου το νερό έγινε κρασί; Μάλλον ήταν παρόντες, αλλά προφανώς δεν πίστεψαν. Οι μόνοι που αναφέρονται ως πιστεύσαντες εκεί ήταν οι πρώτοι Μαθητές του. Από την όλη συνάφεια φαίνεται πως και η Μητέρα του ήταν ήδη μνημένη και έγινε ακόμη περισσότερο πιστή. Περί άλλων δεν αναφέρει ο Ευαγγελιστής. Στο σημείο αυτό της συζήτησης μεταξύ του Ιησού και των «αδελφών» του έχουμε μια πρώτη έκφραση του αποκεκρυμμένου χαρακτήρα της Αποκάλυψης, αφού ούτε οι αδελφοί του ακόμη δεν πίστεψαν σ' αυτόν, παρά τα «Σημεία» που έκανε και είδαν.

Τι ακριβώς συνέβαινε με τους αδελφούς του Ιησού δεν γνωρίζουμε εγγύτερα. Προσωπικά νομίζω ότι ο Ευαγγελιστής παραθέτει εδώ στα πρόσωπά τους το πρώτο του παράδειγμα περί του «απόκρυφου» και μυστικού χαρακτήρα της Αποκάλυψης. Ο J. Painter (ό.π. σελ. 267 εξ.), παρότι δέχεται κάτι παρόμοιο, τονίζει, παραταύτα, τα εξής ενδιαφέροντα: (α) ότι ο «πατέρας» του Ιησού δεν αναφέρεται κατά το βάπτισμα καθόλου. Κι αυτό μπορεί να σημαίνει την περί «κρυμμένου Μεσσία» παράδοση που βρίσκουμε και στην Ιουδαϊκή παράδοση αλλά και σε πληροφορίες συγγραφέων, όπως π.χ. ο Ιουστίνος. Για το θέμα όμως αυτό θα μιλήσουμε παρακάτω κατά την εξήγηση του κεφ. 7. (β) Ο στίχ. 7,5 εκφράζει απαίτηση των αδελφών του Ιησού να εξαπολύσει κάποια μαζική παραγωγή «Σημείων» στην Ιουδαία, κάτι για την απόδοση του οποίου ο αφηγητής του Δ' Ευαγγ. έχει εκφράσει πολύ ζωηρές αμφιβολίες ήδη στο 2,23-25. Ο Ιησούς δεν εμπιστεύεται την πίστη που γεννιέ-

ται μ' αυτόν τον τρόπο. Κατά τη δική μας γνώμη η πρόταση των αδελφών έχει μάλλον ειρωνικό χαρακτήρα. (γ) Ο Ιησούς, τελικά, ανταποκρίθηκε στο αίτημα των αδελφών του, όπως είχε στην Κανά ανταποκριθεί στο αίτημα της μητέρας του. (δ) Κι όταν ανέβηκε στα Ιεροσόλυμα, το έκανε «ου φανερώς αλλ' ως εν κρυπτώ», γιατί οι απόψεις του όχλου ήσαν διυστάμενες ως προς αυτόν, ούτε η πραγματική γνώμη μερίδας των Ιουδαίων υπέρ του Ιησού μπορούσε να εκφραστεί «παρρησία» εξαιτίας του φόβου των Ιουδαϊκών αρχών. Εδώ πλέον υπό τις νέες αυτές περιστάσεις η έννοια «Ιουδαίου» στενεύει πολύ και δηλώνει τους Ιουδαίους άρχοντες οι οποίοι «ζητούσιν αποκτείναν» τον Ιησού (στίχ. 25). (ε) Ως προς τους στίχ. 7,26β-27 διερωτάται κανείς αν υποκρύπτουν δύο τοποθετήσεις του όχλου έναντι του Ιησού ή πρόκειται περί λόγων δυσπιστίας προς αυτόν εξαιτίας της μεσσιανικής εικόνας του περί «άγνωστου» ή «μυστικού» Μεσσία –κάτι που φαίνεται μάλλον σωστό. (στ) Σχετικά με την αποτυχούσα απόπειρα σύλληψης του Ιησού στο 7,30 εξ. δεν υπάρχει σαφής ένδειξη ποιος αποφάσισε και διέταξε την απόπειρα σύλληψης του Ιησού· έτσι φαίνεται λογικό να υποθέσουμε πως οι ίδιοι οι Ιεροσολυμίτες (στίχ. 25) διερωτούνταν γιατί καμία ενέργεια δεν γίνεται εναντίον του Ιησού, παρότι ο ίδιος καταφανώς αρνήθηκε το ρόλο του «μυστικού» ή «κρυμμένου» Μεσσία.

Η υπόδειξη των αδελφών ήταν ότι ένας που θέλει να τον γνωρίσει ο κόσμος, δεν αποφεύγει να αποδεικνύει τις εξέχουσες ικανότητές του εκεί που ο κόσμος συγκεντρώνεται. Η απάντηση του Ιησού σ' αυτό ήταν πως η δική του ώρα δεν έφτασε ακόμα, ενώ γι' αυτούς κάθε ώρα είναι κατάλληλη. Πρόκειται απλώς περί της Ιωάννειας θεολογίας περί της ζωής του Ιησού ως «Ωρολογίου». Στα παραπάνω θα μπορούσαν να προστεθούν τα εξής: π.χ. ότι παρότι οι αδελφοί του είχαν πείρα των «Σημείων» του στη Γαλιλαία και παρότι τον προτρέπουν να επεκτείνει την τέλεση «Σημείων» και στα Ιεροσόλυμα, παραταύτα ο Ευαγγελιστής δηλώνει «ουδέ γαρ οι αδελφοί αυτού επίστευον εις αυτόν» (στίχ. 5). Κι όχι μόνον αυτό, αλλά τον εξωθούν να προχωρήσει σε μια δραστηριότητα, που κατά πάσα πιθανότητα θα του στοίχιζε τη ζωή του. Σ' αυτό το επεισόδιο, μεταξύ του Ιησού και των αδελφών του, δείχνεται καθαρά ο αποκεκρυμμένος και μη αποδεκτός χαρακτήρας της Αποκαλύψεως. Τα

θαύματα είναι έκφραση της αυθαίρετης δύναμης του Θεού και γίνονται με τον τρόπο που έγιναν τα θαύματα στην Κανά ή στην περιοχή πέραν της λίμνης της Τιβεριάδος (όπου οι άνθρωποι δεν είχαν τρόφιμα μαζί τους), στη συνάφεια κάποιων έκτακτων περιστάσεων. Ας σημειωθεί πως η μεσσιανική Ραββινική προσδοκία κανένα «Σημείο» δεν περίμενε από τον Μεσσία. Είχαν κάθε λόγο να τον απαλλάξουν από τέτοιες υποχρεώσεις. Η σκέψη των αδελφών πως ο Ιησούς πρέπει να πάει στα Ιεροσόλυμα, στην εορτή της Σκηνοπηγίας, για να τελέσει «Σημεία» υπέρ δήθεν της ενίσχυσης της πίστεως κάποιων εκεί διαβιούντων Μαθητών του ήταν ξένη προς τον Ιησού, του οποίου τα θαύματα όχι μόνο είχαν αποκεκρυμμένο νόημα και μη δεκτικό –δηλ. πολλοί δεν καταλάβαιναν την έννοιά τους– αλλά θα συνδεονταν στα Ιεροσόλυμα με κάποια ιδιαίτερα περιστατικά που ενδεχομένως θα ξέφευγαν από τον έλεγχό του.

Εξάλλου, οι κινήσεις του Ιησού δεν αποφασίζονται από τον ίδιο. Όλες ανήκουν σε κάποιο σχέδιο του Πατρός για τον Υιό. Και σχετικά με την άνοδο στα Ιεροσόλυμα δεν έχει ακόμα του Πατρός εκπεφρασμένη γνώμη· το πράγμα συζητείται μεταξύ Πατρός και Υιού. Και κάτι άλλο ακόμα: δεν μπορούμε να μη σχετίσουμε την απιστία των αδελφών του Ιησού –ουδεμία μνεία κάνει περί της μητρός του– προς την αμέσως προηγούμενος τονισθείσα πίστη των 12 Μαθητών προς Αυτόν (6,66-71).

Η άνοδος ή μη στα Ιεροσόλυμα συνδέεται με τον «καιρόν» του Ιησού, που στο Δ' Ευαγγ. σημαίνει την καταλληλότητα του χρόνου για κάτι σημαντικό κατά την πορεία της ανθρώπινης καθημερινότητάς του. Η «ώρα» στον Δ' Ευαγγελιστή δηλώνει αναφορά στο θείο σχέδιο (περί αυτού βλ. Dellling, «καιρός» στο *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, σελ. 460-464· περί της «ώρας» αυτού, αυτόθι, σελ. 678-681). Ο καιρός, η κατάλληλη ευκαιρία, δεν ήλθε για μια πιο ανοιχτή σύγκρουση με τις αρχές στην πρωτεύουσα. Δεν έχει ολοκληρώσει το έργο του για να προχωρήσει στην τελική σύγκρουση (Τρεμπέλας, σελ. 257). Οι αδελφοί του δεν είχαν τέτοιο πρόβλημα, αφού τα είχαν με όλους καλά. Εκείνον μισούσε ο κόσμος –υπ' αυτόν τον κόσμο νοούνται κυρίως οι αρχές– γιατί τους έλεγε ξεκάθαρα πως τα έργα τους είχαν πονηρή πρόθεση. Ο καιρός των αδελφών είναι «πάντοτε έτοιμος» με την έννοια πως αυτοί δεν περιμέ-

ναν από τις αρχές στην Ιερουσαλήμ ούτε εύνοια ούτε αντίθεση· μπορούν να πάνε εκεί άφοβα όποτε θέλουν. Ο κόσμος μισεί τον Ιησού όχι τα αδέρφια του, τα οποία δεν πίστευαν σε αυτόν. Όποιος είναι συμβιβασμένος με τον κόσμο δεν φοβάται το μίσος των ανθρώπων. «Ο καιρός του Ιησού ούπω πεπλήρωται», αφού ο δικός του χρόνος για ένα τέτοιο ταξίδι δεν είχε έλθει ακόμη. Σε εκφράσεις όπως αυτές κάποιοι ερμηνευτές, όπως ο Απολλινάριος, τονίζουν, εκτός του μίσους των Ιουδαίων της πρωτεύουσας κατά του Ιησού, το ότι η εορτή της Σκηνοπηγίας ήταν γιορτή χαράς και πανηγυριού, ενώ ο Ιησούς από την ιεραποστολή και την κρίση που δημιουργήθηκε στη Γαλιλαία και προμηνυόταν πολύ σοβαρότερη στα Ιεροσόλυμα, δεν είχε διάθεση για εορτές και πανηγύρια. Για τους αδελφούς του δεν υπήρχαν τέτοια προβλήματα (βλ. Westcott, ό.π., σελ. 264).

#### β) Μεσούσης της εορτής (7,14-18)

14 Ἦδη δὲ τῆς εορτῆς μεσοῦσης ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν. 15 ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες, Πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς; 16 ἀπεκρίθη οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν, Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με· 17 ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαντοῦ λαλῶ. 18 ὁ ἀπ' ἐαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτὸν οὗτος ἀληθὴς ἐστὶν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

Το μυστικό και απόκρυφο χαρακτήρα της Αποκάλυψης, εκτός της περίπτωσης των αδελφών του Ιησού, δείχνουν επίσης και όσα ξεκινούν από το στίχ. 14 εξ. «Μεσοῦσης της εορτής», την 3<sup>η</sup> ή 4<sup>η</sup> δηλ. ημέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας, ο Ιησούς ανέβηκε στο Ιερό και δίδαξε. Η πιθανότερη συνέχεια του στίχ. 14 βρίσκεται στο στίχ. 25, ενώ το αναμεταξύ κείμενο των στίχ. 15-24 ο Bultmann το μεταθέτει, το συνδέει και το εξηγεί σε σχέση με το κείμενο 5,47 εξ. Η άποψη αυτή δεν ευσταθεί, γιατί αφήνει ασύνδετη την ενότητα 10-14 προς την επόμενη στο 25-30, όπου όμως δηλούται ότι «παρρησία λαλεί» (στίχ. 26). Πού όμως στα

προηγούμενα «λαλεί παρρησία», αν όχι στο 15-18; Εξάλλου, ο στίχ. 14 θα έμενε ξεκάρφωτος, αφού παρουσιάζει τον Ιησού στα μέσα της εορτής να ανεβαίνει στο Ιερό και να διδάσκει, χωρίς οποιοδήποτε προσδιορισμό, έστω και υπαινικτικό –κάποιο δείγμα– περί του περιεχομένου της διδαχής, κάτι που απαιτείται από τη συναφεια. Για τους λόγους αυτούς εμείς θεωρούμε τους στίχ. 15-18 ως αναπόσπαστο τμήμα του κεφ. 7.

Ας υποθέσουμε πως οι αδελφοί δεν γνώριζαν τα «Σημεία» που αφηγούνται τα κεφ. 5· 4,45· 2,13-22· 23-25, ενώ πρέπει, βέβαια, να γνώριζαν το «Σημείο» του Γάμου στην Κανά. Το να δικαιολογήσουμε την απιστία τους θα αποτελούσε αστειότητα, αφού πολλοί άλλοι πίστεψαν στα «Σημεία» του Ιησού και αυτό περιστατικώς, μετά την τέλεσή τους. Ίσως, λοιπόν, αυτή τους τη διαφοροποίηση από τον Ιησού τη χρησιμοποιούν για να προστατεύσουν τους εαυτούς τους από την αντίθεση που οι ομόθρησκοί τους αισθάνονταν κατά του Ιησού και πιθανώς κατά των συγγενών του.

Η πρόκληση των αδελφών του απαντάει στο κεφ. 7, στους στίχ. 1-9. Στην ουσία πρόκειται για αδυναμία, όπως η αδυναμία κατανόησης που έρχεται από το λαό και γι' αυτό στη συνέχεια αυτό το θέμα αναπτύσσεται σε βάθος, όχι η απιστία των αδελφών. Κι επειδή η συζήτηση με τους αδελφούς του είναι να κάνει γνωστό τον εαυτό του στο θρησκευτικό κέντρο της χώρας διά των «Σημείων» που τελεί, αφού έχει ήδη προβάλλει για τον εαυτό του αξιώσεις ηγεσίας και πρέπει να ικανοποιηθούν οι οπαδοί του, φαίνεται περίεργο ότι στα κεφ. 7 & 8 ο Ιησούς δεν τελεί κανένα «Σημείο»: αντίθετα αναπτύσσει το θέμα του μυστικού και απόκρυφου χαρακτήρα της Αποκάλυψης του Υιού του Θεού: Είναι μόνον αυτός ο ίδιος το «Σημείο». Ήδη η μετά των αδελφών συζήτηση μας εισάγει στο κύριο θέμα του κεφαλαίου, δηλ. στην απιστία των αδελφών του και εν συνεχεία όλων των Ιουδαίων, των αρχόντων και του όχλου. Κι η βάση της απιστίας αυτής ήταν ο μυστικός και απόκρυφος χαρακτήρας της σχέσης του Ιησού προς τον Πατέρα, επί της οποίας όμως εδράζεται η εγκυρότητα της αποκάλυψης του Ιησού. Πρόκειται για κάτι παράλληλο –αν και άλλης θεολογικής κατηγορίας– προς το «Μυστικό» του Μεσσία στο κατά Μάρκον.

Μετά την από μέρους των αδελφών εκδήλωση απιστίας, παραδόξως ανεβαίνουν όχι μόνο αυτοί αλλά και ο Ιησούς στα Ιεροσόλυμα: «Ου φανερώς αλλά ως εν κρυπτώ», που σημαίνει χωμένος κάπου μέσα στους προσκυνητές, χωρίς να κάνει γνωστή την ταυτότητά του. Κι η στάση του αυτή ήταν δικαιολογημένη, αφού μέσα στους όχλους, στις διάφορες θρησκευτικές ομάδες, επικρατούσε περί του Ιησού «γογγυσμός» (στίχ. 12 και στίχ. 32). Αγαθά έλεγαν οι μεν, πονηρά εναντίον του οι άλλοι, καταλήγοντας στην κατηγορία ότι «πλανά τον όχλον», είναι δηλ. λαοπλάνος. Αλλά ούτε και οι ευνοϊκά προς τον Ιησού διατεθειμένοι έκαναν λόγο περί αυτού σε ανοικτή συζήτηση, γιατί φοβούνταν τις Αρχές. «Ιουδαίου» εδώ σημαίνει κυρίως τους θρησκευτικούς άρχοντες, όχι τον ιουδαϊκό λαό στο σύνολό του. Οι στίχ. 10-13 δικαιώνουν πλήρως τους δισταγμούς του Ιησού να ανέβει στα Ιεροσόλυμα παρά τις προτροπές των «αδελφών» του.

Το κύριο θέμα του κεφ. 7 είναι ο απόκρυφος χαρακτήρας της Αποκάλυψης του Ιησού. Και το θέμα τούτο τίθεται «της εορτής μεσούσης», κατά την τρίτη ή τέταρτη ημέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας. Και σωστό είναι, πριν περάσουμε στα περί της διδαχής του Ιησού κατ' αυτήν, να παραθέσουμε εδώ κάποιες πληροφορίες περί της εορτής αυτής για τον αναγνώστη.

Η Σκηνοπηγία ήταν εορτή γεωργική του τέλους Σεπτεμβρίου ή αρχές Οκτωβρίου, όπου γίνονταν διάφορες τελετουργικές πράξεις για να καταστήσουν τον Θεό ευμενή για την καρποφορία του νέου έτους. Γρήγορα η εορτή συνδέθηκε με την Έξοδο από την Αίγυπτο και με τα θαυμαστά γεγονότα της ερήμου (πρβλ. Λευϊτ. 23,37).

Κατά το Δευτερ. 16,13, ονομαζόταν και εορτή των Σκηνών, γιατί ο λαός διέμενε στην έρημο σε σκηνές (βλ. και Λευϊτ. 23,42-43). Κατά τους Αριθμ. 29,35 γινόταν πανηγυρική συνάθροιση. Κατά τις 7 ημέρες θυμόντουσαν τη θεία προστασία στην έρημο και κατά την 8<sup>η</sup> την προστασία αυτή κατά την είσοδο στη γη της επαγγελίας.

Επειδή συνέπιπτε με τη συγκομιδή των καρπών, η γιορτή αυτή έπαιρνε το φαιδρό χαρακτήρα διασκέδασης. Ο πανηγυρικός χαρακτήρας της γιορτής άρχιζε με την πρωινή σπονδή (Λευϊτ. 23,37) και έκλεινε με το άναμμα των φώτων στον Πρόναο. Κατά την τελευταία των 7 ημερών

που διαρκούσε η εορτή (το «Μέγα Ωσαννά» όπως ονομαζόταν) ένας ιερέας, συνοδευόμενος από τους ήχους ενός φλάουτου, μετέβαινε στην κολυμβήθρα του Σιλβάμ και έπαιρνε νερό εντός χρυσής κανάτας, το οποίο μετέφερε για σπονδή στο θυσιαστήριο των Ολοκαυτωμάτων, προφανώς για να έλθουν πλούσιες βροχές κατά το φθινόπωρο. Για άλλους, αυτό συμβόλιζε το ύδωρ που θαυματουργικώς ξεπήδησε από το βράχο στην έρημο, ενώ για κάποιους άλλους –πολύ λιγότερους ασφαλώς– ήταν επίσης σύμβολο του Αγίου Πνεύματος που επρόκειτο να εκχυθεί κατά τους έσχατους χρόνους σύμφωνα προς τις προφητείες του Ησαΐα (κεφ. 60-66). Οι προφήτες μιλούσαν περί του ύδατος που θα ρεύσει κατά τους έσχατους καιρούς από την Ιερουσαλήμ· όλα αυτά είχαν υποστεί εντός της ευσεβούς θεολογικής σκέψης, εντός τούτου ή εκείνου του τμήματος του λαού, κάποιο ανασχηματισμό. Καθ' όλη τη διάρκεια του εορτασμού άναβαν τα φώτα στην αυλή των γυναικών εις ανάμνηση της φωτεινής νεφέλης που φώτιζε τους Εβραίους στην έρημο τη νύχτα. Επρόκειτο για έναν τύπο του θαύματος που έγινε στην έρημο, με τη στηλη φωτός τη νύχτα και με το νερό που πήδηξε από ξερό βράχο και τους ξεδίψασε.

Στους στίχ. 14-18, κατά την τρίτη ή τέταρτη ημέρα της εορτής ανέβηκε στο Ιερό ο Ιησούς και φανερά δίδασκε, κάτι που προκάλεσε θαυμασμό στους «Ιουδαίους» για το πώς μπορεί να διδάσκει, χωρίς να έχει περάσει από το θεολογικό σύστημα παιδείας στη χώρα: «πώς ούτος γράμματα οίδεν μη μεμεθηκώς». Έτσι ο Ιησούς παίρνει αφορμή να θέσει το θέμα όλου του κεφ. στην ουσία του: η διδαχή του δεν προέρχεται απ' αυτόν αλλά απ' Εκείνον που τον απέστειλε. Κι ο μόνος τρόπος να διαπιστωθεί αυτό είναι η πεποίθηση ότι θέλει, αφετηριακά, με ειλικρίνεια να τηρήσει αυτό το θέλημα του Θεού. Χωρίς αυτή την προϋπόθεση κανείς δεν θα μπορέσει να αντιληφθεί αν ο Ιησούς μιλάει εκ μέρους του Θεού, ή για δικό του λογαριασμό. Η θεολογική λογική του Ιησού είναι σωστή: αν κάποιος δεν ξέρει σωστά τι λέει ο Θεός στο Νόμο και στους Προφήτες και δεν το τηρεί αυτό στη ζωή του και δεν είναι έτοιμος να συμμορφωθεί μ' αυτό, δεν μπορεί να αντιληφθεί την προέλευση της διδαχής του Ιησού. Το πρόβλημα εδώ είναι πως δεν υπάρχει μόνο μια εκτίμηση περί του πιο είναι το θέλημα του Θεού στις πηγές της πίστεως

αλλά περισσότερες. Με τον ίδιο τρόπο δεν ερμήνευαν τις πηγές οι Σαδδουκαίοι, οι Φαρισαίοι, οι Εσσαίοι κ.τ.λ. και κατέληγαν όχι σε όμοια συμπεράσματα; Η θεολογική λογική του Ιησού είναι ορθή και μπορούμε να υποθέσουμε πως οι ακροατές του ήταν πολύ εύκολο να συμφωνήσουν προς τη δική του ερμηνεία της αυθεντικής παράδοσης.

Το δεύτερο επιχείρημά του είναι ότι μ' αυτά που διδάσκει δεν επιδιώκει τη δική του «δόξα», τη δική του ανάδειξη και επιβολή, αλλά τη δόξα αυτού που τον απέστειλε. Κι αυτό είναι αληθές σε ό,τι αφορά την πρόθεση του Ιησού: στα πράγματα όμως ουδέποτε δοξάζεται ο Πατέρας χωρίς να δοξάζεται και ο Υιός. Όλα έχουν, φαίνεται, περισσότερες όψεις και κάνουν γι' αυτό τελικά απόκρυφο και μυστικό το χαρακτήρα της Αποκάλυψης και επομένως δύσκολη την πρόσβαση στην πίστη.

(γ) Σύγκρουση του Ιησού προς τον Ιεροσολυμιτικό όχλο και προς τους άρχοντες (7,19-36)

19 οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; 20 ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος, Δαιμόνιον ἔχεις: τίς σε ζητεῖ ἀποκτεῖναι; 21 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. 22 διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομὴν –οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων– καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. 23 εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολᾶτε ὅτι ὄλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; 24 μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε.

25 Ἔλεγον οὖν τινες ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν, οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι; 26 καὶ ἶδε παρρησία λαλεῖ καὶ οὐδὲν αὐτῷ λέγουσιν. μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; 27 ἀλλὰ τοῦτον οἶδαμεν πόθεν ἐστίν: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχεται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. 28 ἔκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων, Καμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί: καὶ ἀπ' ἑμαντοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐστὶν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε 29 ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι κακεῖνός με ἀπέστειλεν. 30 Ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐ-

τὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. 31 Ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν καὶ ἔλεγον, Ὁ Χριστὸς δταν ἔλθῃ μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὢν οὗτος ἐποίησεν; 32 Ἦκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ἀπέστειλαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ὑπηρέτας ἵνα πιάσωσιν αὐτόν. 33 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. 34 ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὐρήσετέ [με], καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. 35 εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς, Ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας; 36 τίς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος ὃν εἶπεν, Ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὐρήσετέ [με], καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν;

Εἶναι φανερό ὅτι οἱ στίχ. 7,19-24 αναφέρονται στη συζήτηση που ακολούθησε και τη θεραπεία του παραλυτικού στο κεφ. 5. Του ζητήματος αυτού η ανάπτυξη συνεχίζεται από τον Ευαγγελιστή και στο στίχ. 25 εξ., μόνο που στους στίχ. 25-30 αμφισβητεῖται η σχέση του Ιησού ως Μεσσία στον πέμψαντα αὐτόν Πατέρα. Το θέμα της σχέσης Ιησού προς τον Πατέρα τίθεται από ποικίλες ομάδες Ιουδαίων που δεν ονομάζονται στο κείμενό μας. Στο στίχ. 25 εἶναι κάποιοι Ιεροσολυμίτες· στο στίχ. 31 κάποιοι εκ του ὄχλου· ενώ στο στίχ. 30 υπάρχουν κάποιοι που θέλουν να τον εμπλέξουν ως παραβάτη του Σαββάτου, στηριζόμενοι σε ἔργα του κατά το παρελθόν ἢ κατά το παρόν, χωρίς να προσδιορίζονται.

Αφού όμως ο Μωσῆς επέτρεψε την Περιτομή κατά το Σάββατο, γιατί καταδικάζεται ο Ιησοῦς που ολόκληρο ἄνθρωπο ἔκανε υγιή κατά το Σάββατο; Δεν εκπλήσσει ὅτι στη μνήμη των Ιεροσολυμιτῶν η θεραπεία του παραλυτικού στην κολυμβήθρα Βηθεζδὰ παραμένει ἔντονη. Γι' αὐτό καμία ἐκπλήξη ὅτι θίγεται ἐδῶ στους Ιεροσολυμίτες ακροατές.

Σε σχέση με τα προηγούμενα του κεφ. 7, ο στίχ. 15 εξ. θίγει το ζήτημα της παράβασης του Σαββάτου ως πρόβλημα μεταξύ των ακροατῶν του Ιησού καθώς, ἔτισης και τὸ ὅτι ἐπιτελεῖ ἔργο διδασκάλου, ἐνῶ δὲν ἔχει κάνει οποιαδήποτε σπουδή γραμμάτων θεολογικῶν συγγραφῶν. Συνεχίζονται ἔτσι και ἐδῶ οἱ αντιρρήσεις για τὸ κύρος τῆς διδασχῆς του Ιησού που ἀρχίζουν με τὸ 5,30 εξ.

Πριν προχωρήσουμε στην ἐρμηνεία τῆς διδασχῆς του Ιησού και στις ἀντιδράσεις των Ιεροσολυμιτῶν ὡς πρὸς τὰ ἐπιμέρους, πρέπει να σημειώσουμε ὅτι οἱ πιο λεπτομερεῖς αὐτές περικοπές με τὰ ἐνδιάμεσα σύντομα instantanés διδασχῆς του Ιησού και των ἀντιδράσεων διαφόρων ομάδων του ὄχλου και τῆς ηγεσίας του σ' αὐτὴν δὲν παρουσιάζουν οὔτε σαφήνεια οὔτε πληρότητα. Εἶναι ἔντονες πινελιές με δυνατό χρώμα, ὄχι ἀναλύσεις με πληρότητα. Ο Δ' Ευαγγελιστῆς υπεραμύνεται ἐδῶ μιας θεολογικῆς θέσης, βασικῆς για τὸ Δ' Ευαγγ., ἀλλὰ ὄχι εὐκόλης ὡς πρὸς τὴν ἀποδοχὴ τῆς.

Ἐπίσης, σε κάποια ἀπὸ τὰ θέματα χρόνου (σχετικὰ με τοὺς ὑπηρέτες που ἐστάλησαν να συλλάβουν τὸν Ιησού) ἢ σε κάποια ζητήματα που θίγονται διαδοχικὰ (ὅτι θα ἔπρεπε ἴσως να εἶναι λίγο πρὶν ἢ λίγο μετὰ ἀπὸ κει που βρίσκονται σήμερα, ὡπως προτείνει ὁ Bultmann) δὲν μπορεῖ να ἀντιτείνει κανεὶς τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὅτι τὸ κείμενο ὡς ἔχει δὲν εἶναι σύνθεση ποικίλων στοιχείων, ἀλλὰ κάτι στο ὁποῖο εἴμαστε συνηθισμένοι ἀπὸ τὸν Δ' Ευαγγελιστῆ. Σε τέτοιες περιπτώσεις γίνεται ἐνῶστε πολὺ επικίνδυνη ἡ ἀναδιάταξη ἐνός κειμένου.

Ο Ιουδαϊκὸς λαὸς ἔχει μόνο αὐτὴ τὴν ἱστορικὴ ευκαιρία που του δόθηκε για να πιστέψει, δὲν θα του δοθεῖ ἄλλη; Ὅλοι θα συμφωνήσουμε πὼς ὁ Ιησοῦς τονίζει τὴν ἀνάγκη του «ἐδῶ και τώρα», ἀλλ' αὐτὸ τὸ κάνει ὄχι σαν να ἀναλύει συστηματικὰ κάποιο θέμα του ἀπόκρυφου και μυστικῆς χαρακτῆρα τῆς Ἀποκάλυψης, ὅτι δηλ. ἡ ἀναγνώριση τῆς ἐιδικῆς σχέσης του Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα προϋποθέτει πνευματικὲς κεραίες και ὄχι ἀναβολές, γιατί εἶναι ἔργο βαθύτατης πνευματικῆς σημασίας, ἐνῶ δὲν εἶναι κάτι ἐξόφθαλμο. Στο κεφ. 7, ἔτισης, ἡ ἀναβολὴ λήψης ἀπόφασης, ὅπου ἐδῶ και ἐκεῖ ἀναφέρεται, δὲν παρουσιάζεται ὡς κύριο θέμα, ἀφού στα χρόνια που γράφτηκε τὸ Ευαγγ. και πρὸς τοὺς Ιουδαίους ἀπευθύνει ξανά τὴν πρόσκληση του Ιησού. Ἡ πόρτα μένει ἀνοικτὴ για ὅποιον θέλει να πιστέψει, ἀκόμα και στα χρόνια που γράφει ὁ Ιωάννης.

Γιατί, ὅμως, ἀφού εἶχε τόσο σοβαροὺς λόγους να μὴν ἀνέβει στα Ιεροσόλυμα, ξαφνικὰ ὅλα ἀλλάζουν γι' αὐτόν και στα μέσα τῆς εορτῆς ἐμφανίζεται; Αὐτὴ ἡ ριζικὴ ἀλλαγὴ του Ἀποκαλυπτῆ και ἡ ἐμφάνισή του «μεσούσης» τῆς εορτῆς συνδέονται ἐμφανῶς με τὸν ἀποκεκρυμ-



μένο μυστικό χαρακτήρα της Αποκάλυψης. Οι μετακινήσεις του Ιησού προσδιορίζονται άνωθεν και τονίζουν τον παραπάνω χαρακτήρα της Αποκάλυψης. Και στο 11,6 εξ. έχουμε επίσης την εικόνα του Ωρολογίου. Οι κινήσεις του Ιησού δεν προσδιορίζονται από ατομικές ανθρώπινες συναισθηματικές ή λογικές επιλογές. Αν και αγαπάει τον Λάζαρο, δεν σπεύδει να τον συναντήσει στην επιθανάτια κλίνη.

Εντός των στίχ. 7,25-52 περιγράφονται οι κάθε λογής αντιδράσεις στην απαίτηση του Ιησού από υποτίθεται ποικίλες δραστηριότητες ιεραποστολικές στα Ιεροσόλυμα. Μάλλον για κάτι τέτοιο πρέπει να πρόκειται, κι όχι περί αντιδράσεων κατά την έσχατη ημέρα της Σκηνοπηγίας. Το *raison d' être* των ποικίλων έναντι του Ιησού τοποθετήσεων σκοπό έχει να εξηγήσει την πρώτη ανεπιτυχή απόπειρα των Αρχών να τον συλλάβουν, αν επρόκειτο πράγματι περί απόπειρας σύλληψης. Η αποτυχία οφειλόταν σ' αυτό που οι υπηρέτες του Ιερού δήλωσαν: «ουδέποτε ελάλησεν ούτως άνθρωπος» (7, 46). Πρόκειται για σύνθεση του Ευαγγελιστή, ο οποίος περιγράφει καταστάσεις μονιμότερες που ίσως εκδηλώθηκαν εδώ και εκεί, αλλά εδώ συλλέγονται και παρατίθενται ανάκατα μαζί. Το ίδιο αποτελεί και τη δικαιολογία κάποιων προβλημάτων που εμφανίζονται στην εναρμόνιση επιμέρους τοποθετήσεων του όγλου έναντι του Ιησού.

Οι Ιουδαίοι εκπλήσσονται για τη διάφορη από την αναμενόμενη εξέλιξη που δημιούργησε η εμφάνιση του Ιησού στην εορτή. Αντί να τον σκοτώσουν, όπως αναμενόταν, τον άφησαν ανενόχλητο να κηρύττει. Οπότε και το ερώτημα στις λαϊκές ιουδαϊκές μάζες: μήπως έγινε κάποια ριζική αλλαγή; Μήπως κατάλαβαν οι Άρχοντες πως είναι ο Μεσσίας; Αλλά αυτό δεν είναι καθόλου πιθανό. Εδώ γίνεται αναφορά σε μια ιουδαϊκή παράδοση που βρίσκουμε και στο «Διάλογο προς Τρύφωνα» του Ιουστίνου (8,23 εξ.): «Χριστός δε, ει και γεγένηται και έστι που, άγνωστος έστι και ουδέ αυτός πως εαυτόν επίσταται ουδέ έχει δύναμιν τινά μέχρις αν ελθών Ηλίας χρίση αυτόν και φανερόν πάσι ποιήσει». Σύμφωνα με την άποψη αυτή, κανείς δεν θα γνώριζε την καταγωγή του Μεσσία· ξαφνικά εντελώς θα παρουσιαζόταν από μέρους του Ηλία. Αλλά περί της καταγωγής και της προέλευσης του Ιησού κατά το ανθρώπινο γνώριζαν οι πάντες, όχι όμως για τον Μεσσία που, κατά την άποψη

αυτή, θα παρουσιαζόταν ξαφνικά. Αλλά του Ιησού η καταγωγή ήταν γνωστή σε όλους, η πατρίδα και η οικογένειά του· δεν μπορούσε επομένως να είναι αυτός ο Χριστός. Άρα δεν του επιτρέπουν να μιλάει, γιατί τον θεωρούν, από κάποια χριστολογική άποψη, εκτός υποψηφιότητας (βλ. 9,29). Η έκφραση «αλλά τούτον οίδαμεν πόθεν εστί» έχει ευρύτερα υποτιμητικό χαρακτήρα.

Το «έκραξεν» ανταποκρίνεται στην παραπάνω προϋπόθεση-εκτίμηση περί του Ιησού, διδάσκοντος σε ιερό τόπο, κάτι που καθιστά τους λόγους του Ιησού ιδιαίτερα σημαντικούς και αυθεντικούς. Ο Ιησούς μιλάει σαν να εκφράζεται μπροστά σε δικαστήριο του Θεού και όχι μπροστά σε κάποιους Ιεροσολυμίτες, αλλά ενώπιον του κόσμου. Η αναγνώριση του Ιησού δεν ανήκει σε κάποιους φορείς κάποιων παραδόσεων ή μεσσιανικών ιδεών αλλά στην εσωτερική φωνή του καθενός που δημιουργείται όχι από τις όποιες τρέχουσες μεσσιανικές αντιλήψεις περί προέλευσης του Μεσσία, αλλά από την Αποκάλυψη του Πατέρα. Γι' αυτό το λόγο η Αποκάλυψη δεν είναι κάτι φανερό στον κόσμο, κι ενώ κάποιοι νομίζουν πως ξέρουν, οι άνθρωποι αυτοί δεν ξέρουν τίποτε (Bultmann). Στους στίχ. 28-29 ο Ιησούς αναπτύσσει άλλη μια φορά το επιχείρημα που ανέπτυξε και στο κεφ. 5: εφόσον έχει την αυτομαρτυρία περί αποστολής του από τον Πατέρα εξ ουρανού, αυτό είναι γι' αυτόν παραπάνω από επαρκής εγγύηση. Εκείνο που δυστυχώς αφήνει χωρίς διαπραγμάτευση είναι οι δυσκολίες των άλλων να τον πιστέψουν υπό τόσο προσωπικές συνθήκες αυτομαρτυρίας. Ο ισχυρισμός του προϋποθέτει ειδική, όχι απλώς προφητική, αλλά υπερβατική σχέση με τον Θεό κι αυτό είναι που προκαλεί την αντίδραση πολλών, αν και δεν νιώθουν έτοιμοι να τον συλλάβουν, γιατί δεν ήλθε ακόμα η από τον Θεό προκαθορισμένη ώρα. Πάντως, αυτή η κραυγαλέα «αυτομαρτυρία» του Ιησού δεν σχετίζεται ούτε με προηγούμενα ούτε με επόμενα· περισσότερο δείχνει ότι, αν τα λεγόμενά του είναι αληθή, πόσο αστείο φαίνεται ό,τι προηγείται και ό,τι έπεται. Δεν μπορούμε υπό τέτοιες συνθέσεις να δούμε παρά μόνο τη θεολογική τεχνική του Δ' Ευαγγελιστή.

Βλέπει κανείς ότι το κύριο επιχείρημα του Ιησού περί της αυθεντίας που διαθέτει είναι κρυμμένο μέσα σ' ένα μυστικό που συνδέει αυτόν με τον Πατέρα του, που μπορεί να πιστευθεί αλλ' όχι να αποδειχθεί. Η

περικοπή στίχ. 31-36 δείχνει ακριβώς αυτό: την καταφυγή των ανθρώπων όχι στην αποκεκρυμμένη αυτή πηγή της αυθεντίας του αλλά, δυστυχώς, στα αναμενόμενα από τον Μεσσία «Σημεία».

Αν οι Ραββίνοι θεολόγοι απάλλαξαν τον Μεσσία, όταν έλθει, από «Σημεία», οι λόγοι ήσαν μάλλον οι εξής. Μετά την καταστροφή της Ιερουσαλήμ που τόσα υπέστησαν μετά από τόσα θαυμαστά «Σημεία», τόσες υποσχέσεις Προφητειών και Αποκαλύψεων, ποια «Σημεία» να προβάλουν τώρα ως ακόμα αναμενόμενα; Δεν υπήρχαν τέτοια περιθώρια. Έπειτα, ο Χριστιανισμός, κατά τις Αποκαλυπτικές προσδοκίες και τις θρησκευτικές συνήθειες των Εθνικών παρουσίασε τον Ιησού με πολλά «Σημεία», κι η τάση αυτή δεν άρεσε στους Ραββίνους· αντέδρασαν έντονα και βρέθηκαν στην άλλη άκρη. Άλλωστε, αφού στο μέλλον όλα αναμένονταν από την τήρηση του Νόμου, τι να κάνουν τα «Σημεία» του Μεσσία; Ο Μεσσίας θα ερχόταν απλώς για να επιβραβεύσει τους τηρητές του Νόμου.

Στο στίχ. 28 ο Ιησούς αναγνωρίζει πως οι ακροατές του ασφαλώς ξέρουν την καταγωγή του, την οικογένεια και την πατρίδα του, είναι λάθος τους όμως να πιστεύουν πως, επειδή ξέρουν τα γεννοφάσκια του, δεν μπορεί να είναι ο Μεσσίας. Γιατί το κύριο χαρακτηριστικό του Μεσσία είναι ότι δεν έρχεται εξ εαυτού, αλλά πέμπεται αληθινά από τον Θεό, έτσι που όποιος δεν αναγνωρίζει αυτόν ως τον πεμφθέντα αληθινά, δεν μπορεί να γνωρίσει τον ίδιο τον Θεό. Αγνοούν, λοιπόν, τα ουσιαστικά. Μπορεί οι ακροατές του Ιησού να μη ξέρουν τον Θεό, να ξέρουν ίσως κάτι γι' αυτόν, αλλ' όχι τον ίδιο, τον αληθινό, αυτόν που έστειλε τον Ιησού. Αυτόν όμως που εκείνοι αγνοούν γνωρίζει καλά ο Ιησούς, αφού προέρχεται απ' Αυτόν και έχει αποσταλεί απ' Αυτόν στον κόσμο.

Ο Bultmann για πληρέστερη κατανόηση προτείνει και εδώ την παρεμβολή των στίχ. 8,50 και 54-55 περί «δόξας». Προσωπικά πιστεύω ότι οι στίχοι αυτοί γίνονται πιο κατανοητοί αλλά και η περικοπή 7,31 μπορεί να γίνει κατανοητή σε μια τέτοια συνάφεια, στη συνάφεια δηλ. του θέματος της αυθεντικότητας του Μεσσία, αφού δημιουργήθηκαν στο κεφ. 7 τόσο έντονες αντιδράσεις. Εξηγήσαμε όμως ήδη αλλού γιατί πρέπει να αποφεύγουμε, όσο είναι δυνατό, τη χρήση αυτής της μεθό-

δου. Εξασφαλίζει επαρκή εχέγγυα; Μνημονεύονται εδώ απλώς για να διαβαστούν από τον αναγνώστη.

Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν παύει να σχετίζει την πίστη πολλών προς τον Ιησού με το θέμα των «Σημείων»: «περιμένουμε από τον Μεσσία, όταν έλθει, να κάνει περισσότερα Σημεία» απ' αυτόν;». Γνωρίζει, βέβαια την υποτιμητική γνώμη του Ιησού περί της πίστεως που στηρίζεται στα «Σημεία». Παρατηρεί όμως ότι πολλοί εκ των Ιουδαίων πίστευαν στον Ιησού εξαιτίας των «Σημείων». Το ένα σκέλος αυτής της άποψης πρέπει να είναι από την «Πηγή των Σημείων» (στίχ. 31), ενώ το άλλο εκφράζει γνώμη του Ιησού (στίχ. 30). Η παράδοση του κειμένου που εξηγούμε τώρα (στίχ. 31-36) αγνοεί ή κάνει πως αγνοεί την από τον Ιησού υποτίμηση προς την εκ των «Σημείων» πίστη στα κεφ. 3-6! Σύμφωνα με τις μεσσιανικές προσδοκίες των Ιουδαίων αυτών, ο Μεσσίας θα αποδείκνυε την ιδιότητά του με «Σημεία». Το ερώτημα, λοιπόν, των Ιεροσολυμιτών ακροατών του Ιησού στην περικοπή αυτή είναι: Αυτός που αναμένουμε να έλθει ως Μεσσίας, μήπως θα κάνει περισσότερα «Σημεία» από όσα έκανε αυτός; Το «εποίησεν» δεν ξέρουμε σε ποια «Σημεία» αναφέρεται. Όπως φαίνεται πιθανό, ο Ευαγγελιστής εδώ πρέπει μάλλον να παραθέτει από την «Πηγή των Σημείων» που χρησιμοποιεί κατά τη συγγραφή του. Δυστυχώς, δεν μπορούμε να υποψιασθούμε τη φύση των υπονοούμενων εδώ «Σημείων», έτσι ώστε στην περίπτωση αυτή να δημιουργηθεί θέμα συλλήψεως και ανακρίσεως του Ιησού από τις αρχές, αφού «Σημεία» τελεσθέντα επί τόπου δεν αναφέρονται στην περίπτωση αυτή των κεφ. 7 και 8. Ενώ η περαιτέρω ανάπτυξη της θεολογικής αυθεντικότητας του Ιησού κάνει ασφαλώς επαρκώς κατανητή την αιτία της επέμβασης των αρχών. Τότε όμως γιατί τα περί «Σημείων» εδώ; Προφανώς, για να δειχθεί πως δεν μπορούν να καταλάβουν την έννοια που δίνει ο ίδιος στα «Σημεία».

Τις αντιθέσεις που δημιουργήθηκαν μέσα στον Ιεροσολυμιτικό όχλο («γογγυσμός») περί του προσώπου του Ιησού και περί της έννοιας των «Σημείων» του, εκμεταλλεύεται η Ιουδαϊκή ηγεσία (Σαδδουκαίοι και Φαρισαίοι) που επιδιώκει τη σύλληψή του. Εκ του λαού ορισμένοι αντιτίθενται και άλλοι δεν είναι εσωτερικά ικανοποιημένοι και είναι αναποφάσιστοι. Αποστέλλεται, λοιπόν, ομάδα στρατιωτών-υπηρετών

του Ιερού για να τον συλλάβει. Ήταν θέμα δημόσιας τάξης, που προκλήθηκε για θρησκευτικούς λόγους.

Με το στίχ. 33 παρατίθεται σχόλιο του Ιησού, όταν έμαθε για την απόφαση αυτή –όπως μπορεί κανείς ίσως να συμπεράνει από τη συνάφεια: «έτι χρόνον μικρόν μεθ' υμών ειμί...». Η φράση αυτή σημαίνει όχι μόνο την αποτυχία της επιχειρούμενης σύλληψης, αλλά επίσης και το γεγονός ότι μετά από λίγο καιρό θα πάψει να είναι μαζί τους και θα επιστρέψει στον Πατέρα που τον έστειλε. Το έργο του θα έχει τελειώσει, άσχετα από τη στάση που αυτοί τώρα παίρνουν απέναντί του. Θα κλείσει ο κύκλος της αποστολής του και το «υπάγω προς τον Πατέρα» είναι η επιστροφή στο ξεκίνημα. Αυτός θα τελειώσει το δικό του σωτήριο γι' αυτούς έργο· αυτοί όμως τι θα απογίνουν; Εδώ έχουμε περίπτωση που η σωτηρία είναι οπωσδήποτε δεμένη με τους ιστορικούς περιορισμούς της Αποκάλυψης. Γιατί αφήνεται να χαθεί τέτοια ευκαιρία; Βλ. τα περί «επιστροφής εις τον πέμψαντα» στο κεφ. 16,5 εξ., όπου η έννοια ως προς τους Μαθητές είναι τελείως διαφορετική και σχετίζεται με την αποστολή του Παρακλήτου, όχι με εγκατάλειψη.

Ο στίχ. 34 «ζητήσετέ με και ουχ ευρήσετε» υπαινίσσεται δύσκολες εποχές που έρχονται για τους Ιουδαίους που θα αναζητήσουν τον Ιησού, αλλά τότε δεν θα είναι προσιτός εκεί που αυτός θα βρίσκεται. Ο στίχ. αυτός τονίζει πράγματι κάποιους ιστορικούς περιορισμούς της Αποκάλυψης. Ποιες άραγε να εννοεί ο Δ' Ευαγγελιστής ως τέτοιες περιστάσεις στη ζωή των Ιουδαίων; Να αναγνωρίσουν την ανάγκη ερχομού ενός αληθινού Μεσσία, αλλά να έχουν μόνο ψεύτικους; Να τον αναζητήσουν και να μην τον βρουν! Στην παρούσα περίπτωση όμως η μόνη έννοια που μπορούσαν να βρουν στα λόγια του αυτά ήταν πως ο Ιησούς θα πάει στη Διασπορά των Ελλήνων, στους Ιουδαίους –μέσα στον Εθνικό κόσμο– και θα διδάξει εκεί. Εξάλλου, το ότι δεν θα είναι προσιτός στο μέλλον, όταν τον αναζητήσουν, αφού θα έχει επιστρέψει στον Πέμψαντα αυτόν, δεν υποψιάζονται πως θα γίνει και με δική τους συνεργασία. Βλ. παράλληλο χωρίο στο 8,21 εξ. που καταλήγει ως εξής: «...εάν γαρ μη πιστεύσητε ότι εγώ ειμί, αποθανείσθε εν ταις αμαρτίαις υμών». Αναφέρεται σε κάτι γενικό ή κάτι ειδικό; Δεν μπορούμε να πούμε ούτε να εξηγήσουμε την εμμονή της απορίας των Ιουδαίων: «τι άραγε θέλει

να πει με τα λόγια αυτά...» (στίχ. 36). Δεν υποψιάζονται πάντως την έννοια των λόγων ως πρόσκλησης για μετάνοια. Ούτε ότι οι λόγοι αυτοί συνιστούσαν κάποια απειλή· ήταν μια συγκινητική προειδοποίηση. Ένα «αντίο» που αφήνει πίκρα στο στόμα.

Προς τους στίχ. 7,31-36 ο Bultmann συνδέει τους στίχ. 8,21 εξ. Η θεματική βέβαια συγγένεια των δύο κειμένων είναι προφανής, αν και το παράλληλο των περιπτώσεων κανέναν δεν πρέπει να εκπλήσσει. Εξάλλου, είναι προφανής η γενικότερη ανωμαλία ως προς το όλο κείμενο· κι αυτό συμβαίνει ιδιαίτερα στα κεφ. 7 και 8.

Οι στίχ. 8,21-23 απηχούν κάποια κάπως γνωστικίζουσα άποψη εντός του Δ' Ευαγγ. Από τη μια μεριά το «πόθεν ήλθε» ο Ιησούς και πού υπάγει (ουρανός-Θεός)· και από την άλλη μεριά, οι Ιουδαίοι που δεν ξέρουν ούτε από πού ήλθε ούτε πού πάει, με αποτέλεσμα αυτής της άγνοιας κάτι τρομακτικό: εφόσον δεν πιστεύουν πως αυτός είναι η θεία σωτηρία («εγώ ειμί»), να χαθούν ολοσχερώς και να πεθάνουν μέσα στις αμαρτίες τους –ο ολοκληρωτικός θάνατος. Κάπως έτσι.

Το αδύνατο της επικοινωνίας του Ιησού με τους Ιουδαίους δείχνουν με πολύ έντονο τρόπο οι στίχ. 8,25-26: και η ερώτηση των Ιουδαίων: «συ τις ει» και η απάντηση του Ιησού πως από την αρχή αυτό τους εξηγεί, αλλά κακές εντός τους καταστάσεις δεν τους επιτρέπουν να το καταλάβουν. Έχουν οι ίδιοι σοβαρό εσωτερικό πρόβλημα, γι' αυτό δεν τον καταλαβαίνουν. Ο ίδιος μπορεί να τους πει πολλά για την κατάστασή τους, που ξέρει από τον Πατέρα του, που είναι αναμφισβήτητα αξιόπιστος. Κι αυτά που λέει περί αυτών ο Ιησούς τα λέει γιατί αυτά άκουσε από τον Πατέρα του, κι αυτά ακριβώς που άκουσε, αυτά τους μεταφέρει, δεν μπορεί να πει κάτι διαφορετικό. Δεν πρόκειται για δικές του κατηγορίες ή απαιτήσεις. Το περίεργο είναι ότι αυτό το ακατάληπτο από μέρους των Ιουδαίων ακροατών φθάνει στα άκρα, στο απόγειο, όταν ο στίχ. 8,27 παρατηρεί πως μ' αυτά που είπε ο Ιησούς δεν εννοούσαν ότι μιλούσε για τον Θεό Πατέρα αλλά προφανώς για κάποια άλλη υπερβατική δύναμη! Ο ίδιος ο Ιησούς αναγνωρίζει στο στίχ. 28 ότι Ιουδαίοι που τον απορρίπτουν τώρα θα αντιληφθούν, όταν τον σταυρώσουν, ότι είναι ο απεσταλμένος σωτήρας, ότι τίποτε δεν κάνει από δική του αυθαιρεσία (είναι προφανές ότι και εδώ το υπόβαθρο του όλου λό-

γου του Ιησού δεν είναι αρκετά μεσσιανικό-παλαιδιαθηκικό αλλά θρησκευτικό-ελληνιστικό). Ο Πατέρας δεν παύει ποτέ να είναι μαζί του, σχεδόν ένα μ' αυτόν· κι αυτό δεν είναι λόγω σύνδεσης μεταξύ τους ή γιατί τον έπεμψε στον κόσμο, αλλά (κατά το «ειμί» τρεις φορές επαναλαμβανόμενο στη μικρή αυτή περικοπή) ποτέ δεν τον άφηνε μόνο του, αφού ο Ιησούς τελεί πάντοτε μόνο αυτά που είναι αρεστά στον Πατέρα του. Όταν τον σταυρώσουν, τότε θα καταλάβουν ποιος είναι. Ενεργούν σύμφωνα με κάποιο αόρατο ωρολόγι.

Ο Δ' Ευαγγελιστής σημειώνει, παραδόξως, ότι μετά τους λόγους αυτούς «πολλοίπίστευσαν εις αυτόν». Ο Ιησούς, όμως, σ' αυτούς που είναι αληθινοί μαθητές του προϋποθέτει γνώση της θείας αλήθειας, που ελευθερώνει τον άνθρωπο από όλες τις δουλείες. Οι Ιουδαίοι εν τούτοις πιστεύουν ότι ως μέτοχοι της θείας εκλογής του Αβραάμ ουδέποτε δούλωθηκαν σε τίποτε άλλο εκτός από τη διαθήκη του Αβραάμ με τον Θεό. Έτσι δεν καταλαβαίνουν από τι ο Ιησούς υπόσχεται να τους «ελευθερώσει», αφού τους ελευθέρωσε ήδη ο Αβραάμ. Νιώθουν, εντελώς ελεύθεροι από όλους και όλα.

Ο Ιησούς, στη συνάφεια αυτή περί δούλων και περί δουλείας στην αμαρτία, ως και περί δούλων της αμαρτίας, τονίζει πως ο δούλος αύριο μπορεί να πουληθεί σε άλλο κύριο, δεν έχει μόνιμα ούτε τον ίδιο κύριο ούτε τα ίδια δικαιώματα. Αυτή κατά τον Ιησού είναι η κατάσταση των Ιουδαίων. Με άλλα λόγια: την πίστη τους πρέπει να ακολουθήσει απελευθέρωση πραγματική, όχι απλώς εξωτερική. Δεν αληθεύει πως είναι σπέρμα του Αβραάμ, αφού επιδιώκουν το θάνατο και τον αφανισμό του Ιησού, ούτε καταλαβαίνουν τι τους λέει. Με άλλα λόγια δεν είναι ο Αβραάμ πατέρας τους, αλλά ο Διάβολος. Ο αναγνώστης να προσέξει: η παράθεση του κεφ. 8 σημαίνει εδώ απλώς μόνο παραλληλότητα των δύο κειμένων και προσπάθεια καλύτερης κατανόησης του καθενός με την βοήθεια του άλλου.

Ο αναγνώστης θα διερωτάται περί του ποιοι νοούνται υπό τους «πεπιστευκότας αυτόν Ιουδαίους» (8,31) και γιατί παρεμβάλλονται εδώ. Υπήρχαν, απλούστατα, και κάποιοι Ιουδαίοι που πίστεψαν στον Ιησού και σ' αυτούς στηρίχθηκε η ιουδαιοχριστιανική Εκκλησία· δεν στηρίχθηκε μόνο στους Αποστόλους. Όσοι όμως εκ των Ιουδαίων πί-

στεψαν έπρεπε να δεχθούν και τον Παράκλητο, το άγιον Πνεύμα (7,39) για να είναι η πίστη τους πλήρης: «ο πιστεύων εις εμέ, καθώς είπεν η Γραφή, ποταμοί εκ της κοιλίας αυτού ρεύσουσιν... (7,38). Η ίδια η συνάφεια του στίχ. 7,31 δείχνει ότι η πίστη των «πολλών» αυτών Ιουδαίων αναγνωρίζεται στη συνάφεια αυτή υπό όρους.

Ίσως όμως ο Δ' Ευαγγελιστής να γνωρίζει και μια κατηγορία Ιουδαίων «εκ του όχλου» που από παρεξήγηση πίστεψαν στον Ιησού, θεωρώντας τον κατά λάθος ως έκφραση της δικής τους θρησκευτικής έπαρσης. Τραγικά αυτό διαπιστώνεται μόνο στη συνέχεια. Ο Δ' Ευαγγελιστής με το «πολλοίπίστευσαν» (7,31) θέλει ίσως να πει απλώς τούτο: και όταν δεν απιστούσαν στον Ιησού, αλλά πολλοίπίστεψαν σ' αυτόν, η κατάσταση στα πράγματα αποδεικνύονταν τελείως διαφορετική, δηλ. δεν τον είχαν καταλάβει σωστά, κάτι άλλο γι' αυτόν νόμιζαν πως είναι, κι όταν αυτό ξεκαθαρίστηκε, η διάσταση που τους χώριζε φάνηκε: άλλη ήταν η αφετηρία του μεν και άλλη των δε. Υπό την έννοια αυτή η περικοπή από το 8,1 εξ. αποκτάει κάποια ενότητα και είναι από τις δραματικότερες και σκληρότερες στη σύγκρουση μεταξύ Ιησού και Ιουδαίων που συναντάμε στο Δ' Ευαγγέλιο.

(δ) Το κήρυγμα κατά την έσχατη ημέρα της εορτής και οι αντιδράσεις (7,37-44)

37 Έν δέ τῇ έσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς εορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων, Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. 38 ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. 39 τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν: οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. 40 Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων ἔλεγον, οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης; 41 ἄλλοι ἔλεγον, οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, οἱ δὲ ἔλεγον, Μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται; 42 οὐχ ἡ γραφή εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλέεμ τῆς κώμης ὅπου ἦν Δαυὶδ ἔρχεται ὁ Χριστός; 43 σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτόν. 44 τινὲς δὲ

ἤθελον ἐξ αὐτῶν πιάσαι αὐτόν, ἀλλ' οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτόν τὰς χεῖρας.

Τη συνέχεια του κηρύγματος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας έχουμε στο στίχ. 7,37. Κατά την πρωινή λατρεία της 8ης ημέρας, της τελευταίας της Εορτής, γίνονταν σπονδή νερού – μια παράσταση της ευλογίας του ύδατος κατά την είσοδο στη γη της επαγγελίας μετά τη δύσκολη ζωή της ερήμου. Επίσης, δήλωνε το τέλος αυτού του αιώνα, έγινε δηλ. μια πρόγνωση του αιώνα του Αγίου Πνεύματος κατά τα έσχατα. Και τα δύο αυτά, το εσχατολογικό ύδωρ και το Πνεύμα υποστηρίζει ο Ιησούς πως είναι αυτός ο ίδιος, εδώ και τώρα. Το νερό έφερναν σε χρυσές κανάτες οι Λευίτες αναμιγμένο με οίνο και με τη συνοδεία λαού από την Κολυμβήθρα του Σιλωάμ σε κάθε πρωινή θυσία κατά την εβδομάδα της Σκηνοπηγίας κι αυτό θύμιζε το Ησ. 12,3: «και αντλήσετε ύδωρ μετ' ευφροσύνης εκ των πηγών του σωτηρίου. Και ερείς εν τη ημέρα εκείνη Υμνείτε Κύριον».

Άλλα προφητικά κείμενα που αναδεικνύουν το ύδωρ ως στοιχείο των Εσχάτων είναι το Ιεζεκιήλ 47,1-13 σε σχέση με την νέα Ιερουσαλήμ· το Ιωήλ 4,18 λέει παράλληλα τι θα συμβεί «εν τη ημέρα εκείνη»· επίσης, το Ζαχαρίου 14,8. Σε χωρία όπως αυτά στην εσχατολογική Ιερουσαλήμ ή αγία Γη το ύδωρ έχει ιδιαίζουσα θέση. Και σε σχέση με αυτό το πλαίσιο ιδεών ο Ιησούς στους στίχ. 37-39 ταυτίζει τον εαυτό του με το εσχατολογικό ύδωρ που χαρίζει αιώνια ζωή, πλούσια ζωή. Ως βασική ανάγκη του ανθρώπου και ως καθαρτικό της ύπαρξής μας, το ύδωρ συμβολίζει το άγιο Πνεύμα. Στο κεφ. 8,50 προστίθενται τα εξής σχετικά: «εγώ δε ου ζητώ τη δόξαν μου· έστιν ο ζητών και κρίνων. Αμήν λέγω υμίν, εάν τις τον εμόν λόγον τηρήση, θάνατον ου μη θεωρήση εις τον αιώνα». Ως δώρο προστίθεται και η αιωνιότητα. Έχει δίκιο ο Bultmann ότι κάτι τέτοιες εκφράσεις μπορούσαν να εξάψουν τα πλήθη και να οδηγήσουν τις αρχές σε απόφαση για σύλληψη και ανάκρισή του.

Κάποιοι ερμηνευτές αμφισβητούν πως οι υδάτινες σπονδές γίνονταν κατά την τελευταία ημέρα της εορτής. Αν δεν γίνονταν πια, η διακοπή αυτού του εθίμου θα έδινε πάλι μια καλή ευκαιρία στον Ιησού να παρουσιάσει τον εαυτό του ως το «ζων ύδωρ», δηλ. νερό που δίνει αιώ-

νια ζωή. Αλλά το «ζων ύδωρ» είναι δώρο του Μεσσία και ταυτίζεται με το άγιο Πνεύμα. Ο Ιησούς χρησιμοποιεί θεολογικά επαναστατική γλώσσα, αφού αναφέρεται σε μια εσχατολογική κατάσταση πέραν του Νόμου και πέραν της ιουδαϊκής λατρείας. Από το λαό πολλοί πίστευαν πως η σπονδή ύδατος ήταν προσευχή για να έλθουν αρκετές βροχές μετά τη σπορά· άλλοι, όπως είπαμε, τις θεωρούσαν ανάμνηση της μετά την άνυδρο έρημο εισόδου στη γη της επαγγελίας και άλλοι πιο πνευματικοί τις θεωρούσαν συμβολική πράξη της έκχυσης των υδάτων που, κατά τους Προφήτες, θα ξεκινήσει κατά τους έσχατους καιρούς από την Ιερουσαλήμ. Πολλοί Ιουδαίοι της εποχής του Ιησού πίστευαν πως το προφητικό πνεύμα εξέλιπε μετά τα χρόνια των τελευταίων προφητών Αγγαίου και Ζαχαρία και θα επανερχόταν κατά τους μεσσιανικούς χρόνους. Αυτή δεν είναι η ουσία της ομιλίας του Πέτρου κατά την ημέρα της Πεντηκοστής; (Πραξ. κεφ. 2).

Στην παρούσα συνάφεια –κατ' αντιστοιχία προς τα προφητικά κείμενα που αναφέρθηκαν πιο πάνω– ο λόγος είναι περί ποταμών, όχι κοινού ύδατος, όπως πρόκειται εκεί, αλλά ύδατος που παρέχει αιώνια ζωή· τα ύδατα θα ξεπηδήσουν «εκ της κοιλίας» των πιστευόντων σαν ποτάμια. Με τον όρο «κοιλία» (κοντά στον πολύ γνωστό όρο καρδιά) δηλώνονταν από τον τότε Ιουδαϊσμό το κέντρο της ανθρώπινης υπόστασης. Πρόκειται περί κάπως πρωτόγονης αλλά ενδιαφέρουσας άποψης, αφού ως τέτοιο κέντρο δεν δηλώνεται ούτε ο νους αλλά ούτε και η καρδιά του ανθρώπου. Αυτό, η κοιλία, που σχετίζεται με τη διατροφή του ανθρώπου είναι όχι μόνο το κέντρο της ζωής αλλά και της προσωπικότητας του ανθρώπου. Γνωρίζουμε την άλλη καθιερωμένη ιουδαϊκή παράδοση περί της «καρδιάς» ως κέντρου του ανθρώπου προς την οποία και παλαιοί και νεότεροι ερμηνευτές ταυτίζουν αυτήν την περί της «κοιλίας». Πρόκειται για κάποια αντιστοιχία: κοιλιά της γης, του βράχου, του ανθρώπου. Πρόκειται περί αγιοπνευματικής δωρεάς που δεν είχε ακόμα δοθεί. Ο Τρεμπέλας παραθέτει το εξής από τον Χρυσόστομο: «επί των Προφητών παρά πάντων ωμολόγηται, ότι Πνεύματος αγίου δόσις ην, ἀλλ' ην αυτή η χάρις συσταλείσα και αποστάσα... Ουκ έτι γαρ Προφήτες παρ' αυτοίς ήν ουδέ επώπτευεν αυτών τα άγια η χάρις... έμελλε δε εκχύσθαι δαψιλώς...μετά τον σταυρόν... διά τούτο φησιν

ούπω γαρ ην Πνεύμα Ἅγιον» (ό.π. σελ. 277). Ως «κοιλίαν» ο Χρυσόστομος δέχεται την «καρδίαν».

Η Ραββινική παράδοση χρησιμοποιεί όμοιες εικόνες προς δήλωση της πνευματικής υπόστασης του ανθρώπου. Έτσι, η γνώση του Νόμου θεωρείται ως πηγή εξ ης ρέουν όλα τα αγαθά έργα. Και το Ταλμούδ παρουσιάζει τον καλό γνώστη του Νόμου ως φρέαρ, το νερό του οποίου φέρνει και άλλους διψασμένους πλησίον του Νόμου. Κάποιοι ερμηνευτές ως «κοιλία» θεωρούν τον Ιησού, από όπου ρέει το ζων ύδωρ.

Ο στίχ. 39 αποτελεί επεξήγηση είτε του Ευαγγελιστή είτε του εκδότη του Δ' Ευαγγ., αποσαφηνίζοντας έτσι πως δεν μιλάει για κάτι που σχετίζονταν με την εποχή του Ιησού, αλλά με την εποχή του Παρακλήτου Πνεύματος που θα λάβαιναν οι Μαθητές μελλοντικά, καθώς και όσοι θα πίστευαν σ' αυτόν (Ιω. 20,22-23). Γιατί ακόμα δεν είχε δοθεί το Πνεύμα, αφού ο Ιησούς δεν είχε ακόμα «δοξασθεί» με το Σταυρό και την Ανάσταση. Αυτά τα γεγονότα του Σταυρού και της Ανάστασης –όχι άσχετα προς την πίστη στον Αποκαλυπτικό λόγο του Ιησού– έδωσαν στην Εκκλησία την εποχή του Αγίου Πνεύματος, που είναι η πρόγευση της αιωνιότητας και της ανάβλυσσης του ίδιου ζώντος ύδατος που έρεε από τη ζωή του Ιησού. Το κριτήριο της αναγνώρισης του νοήματος της «διδασχίας» του Ιησού εξαρτάται από το κατά πόσο θέλει κάποιος την τήρηση του θελήματος του Θεού ή όχι (στίχ. 17).

Πάρα πολλά πράγματα μπερδεύονται στο κείμενο, εκτός αν τα διαβάσει κανείς όλα με την έννοια που είχαν στο νου του Δ' Ευαγγελιστή. Ο θάνατος και η Ανάσταση στα Συνοπτικά Ευαγγέλια είναι ο καρπός της ίδιας της ζωής και της διδασκαλίας του Ιησού –πεθαίνει στα γρανάζια ενός αντίθεου κόσμου, με την Ανάστασή του όμως κάνει την αρχή ενός κόσμου εντελώς καινούργιου, ενός κόσμου του Αγίου Πνεύματος. Ο Δ' Ευαγγελιστής δημιουργεί μια παράλληλη άποψη με κάποιες ιδιόζουσες παραλλαγές: ο Ιησούς, όπως και στους Συνοπτικούς, πεθαίνει σε σύγκρουση τελική με τον παρόντα κόσμο της απιστίας, με την Ανάσταση όμως επανέρχεται στον Πατέρα, απ' όπου εστάλη και τη θέση του αναστημένου Χριστού παίρνει πια μέσα στον κόσμο η Εκκλησία οδηγούμενη από τον Παράκλητο. Κατά το στίχ. 7,39 ο Ιησούς δεν δέχεται το Πνεύμα για τον εαυτό του αλλά για μας, κατά τον Αυγουστίνο. Κι

αυτό το Πνεύμα δίδεται στους μαθητές στο 21,22. Διαφορετικά ο Θεός στην Π.Δ. στέλνει το Πνεύμα στους Προφήτες, ενώ εδώ διαφορετικά το χορηγεί στους μαθητές. Το Πνεύμα είναι κάτι άλλο για τους πιστούς. Τι είναι η βασιλεία των ουρανών; Ε, αυτό είναι το Πνεύμα με την πίστη μέσα μας. Στη σκέψη μας φέρνει μια πλήρη και τέλεια ενοίκηση του Πνεύματος εντός του ανθρώπου.

Καθώς φαίνεται –χωρίς αυτό να είναι απολύτως βέβαιο–ακολουθούν στη συνέχεια οι αντιδράσεις των ποικίλης προελεύσεως ακροατών του Ιησού. Οι μεν θέλουν να τον συλλάβουν αλλά δεν το κάνουν τελικά, κι ο Ευαγγελιστής το ερμηνεύει αυτό με την έννοια που έχει το θεολογικό του ρολόι, με το ότι δηλ. δεν είχε έλθει η «ώρα» του. Όλα, όπως βλέπουμε, κινούνται με ρυθμούς ωρολογίου. Άλλοι όμως «εκ του όχλου» (7,39), άνθρωποι δηλ. κοινοί αλλά όχι σταθεροί, ενδιαφέρθηκαν (έτσι δικαιολογείται το μέγεθος της χριστιανικής κοινότητας στην Παλαιστίνη) –κάτι που σημαίνει πως οι Ιεροσολυμίτες αποδείχθηκαν όχι εντελώς ασυγκίνητοι από την παρουσία και το κήρυγμα του Ιησού. Αυτοί οι άνθρωποι «εκ του όχλου» σκέπτονταν: όταν έλθει ο Μεσσίας θα κάνει περισσότερα «σημεία» από όσα έκαμε αυτός; Φαίνεται πως το βάρος της πίστης τους μετριέται ανάλογα με τον αριθμό των «σημείων». Τα περί του Ιησού «γογγύζοντος όχλου» στο στίχ. 32 έχουν την έννοια μάλλον της αντιπαλότητας και της ασάφειας των απόψεων που προβάλλουν δύο ομάδες σε αντίθεση και σύγχυση (είναι χαρακτηριστικό ότι από το κείμενο αυτό απουσιάζει η μικρή έστω και ασήμαντη αλλά αγνή μειοψηφία των πιστών· πρόκειται, κυριολεκτικά, περί πάλης μεταξύ απίστων).

Με πολύ ρεαλιστικό τρόπο σταθμίζονται οι δυσκολίες που έχουν κάποιοι Ιουδαίοι να προσεγγίσουν, μπροστά σε τόσα εμπόδια που προβάλλονται, τον Ιησού. Αν γίνεται κάτι ως προς αυτό, οφείλεται στο μέτρο που ο Πατήρ ασκεί έλξη επάνω σ' ορισμένους ανθρώπους. Είναι φανερό πως η κατάβαση του Λυτρωτή καθιστά την προσέγγιση των Εθνικών στη νέα πίστη πολύ ανώτερη. Το Ευαγγέλιο απαλλάσσεται από εθνικές, θρησκευτικές και άλλες ιστορικές προϋποθέσεις.

Έγινε η αποστολή υπηρετών του Ναού για να συλλάβουν τον Ιησού προς διενέργεια κάποιας ανακριτικής εξέτασης· αλλά η σύλληψη

απέτυχε τελικά να πραγματοποιηθεί. Φαίνεται πως κάτι έγινε, αλλά δεν μπορούμε να πούμε τι. Ο θαυμασμός των αποσταλέντων, όχι η πίστη, ματαίωσε τη σύλληψη. Αφού οι σπιούννοι που θα 'καναν τη σύλληψη και τους μάρτυρες έπαθαν σύγχυση, όταν άκουσαν τους λόγους του Ιησού και από κατηγοροί έγιναν μάλλον υπερασπιστές του Ιησού, ο οποίος ξέροντας πως δεν ήλθε η ώρα του διατηρεί την ψυχραιμία του. Με το «έτι χρόνον μικρόν μεθ' υμών είμι και υπάγω εις τον πέμψαντά με» ο Ιησούς όχι μόνο προβλέπει την αποτυχία του εγχειρήματος της σύλληψής του, παρότι βλέπει κάτι παρόμοιο πολύ κοντά που θα τον οδηγήσει στον Πατέρα του. Τότε θα τον ζητήσουν αλλά δεν θα μπορούν να τον βρουν κοντά στον Πατέρα του, αφού «όπου είμι εγώ υμείς ου δύνασθε ελθείν» (στίχ. 33-34). Ο λόγος αυτός, κατά τον Ευαγγελιστή, προκάλεσε άλλη τρικυμία στη σκέψη των Ιουδαίων που σκέπτονταν καθ' εαυτούς: πού πρόκειται αυτός να πάει, ώστε εμείς να μην μπορούμε να τον πλησιάσουμε; Μήπως σκέπτεται να πάει στη Διασπορά των Ελλήνων, των Εθνικών και να αναλάβει αυτών τη διδασκαλία; Ο στίχ. 36 επαναλαμβάνει το λόγιο του Ιησού προφανώς λόγω της σημασίας του. Δυο πράγματα κάνουν εντύπωση στο στίχο αυτό: (α) η άνεση με την οποία ο Ιησούς βλέπει τη ζωή του να ξεδιπλώνεται με βάση ένα ρολόι από τον Θεό. Η αναζήτηση για σύλληψή του τώρα είναι μάταιη, γιατί ακόμα δεν ήλθε η ώρα να παραδοθεί στους εχθρούς του· αλλά έτσι θα γίνει, όταν θα επιστρέψει στον Πατέρα του, όπου κλείνει ο κύκλος του έργου του. Όταν επιστρέψει εκεί, θα είναι μάταιη η όποια αναζήτησή του. Είναι εκπληκτικό όχι ότι δεν πιστεύθηκε ο λόγος του Ιησού από τους Ιουδαίους αλλ' ούτε καν έγινε κατανοητός στη βασική του διεκδίκηση: ήλθεν εκ του Θεού και θα επιστρέψει στους κόλπους του Θεού. Σαν να μην μίλησε ποτέ στο λαό για τέτοιο πράγμα: είπε πως θα επιστρέψει εις τον πέμψαντα αυτόν; Κι αυτοί ρωτούν: μήπως εννοεί ιεραποστολικό έργο μεταξύ των Εθνικών, αφού τον απέκρουσαν οι Ιουδαίοι; Προφανώς, όλα αυτά είναι θεολογικά «τεχνάσματα» του Δ' Ευαγγελιστή για να τονίσει ότι θεολογικά οι συμπατριώτες του δεν κατάλαβαν τον Ιησού, κι ότι εξαιτίας αυτής της ακαταληψίας το τέλος του Ιησού δεν ήταν μόνο βέβαιο τώρα, αλλά βρισκόταν και αρκετά κοντά.

(ε) Η σύλληψη του Ιησού απέτυχε με τρόπο ιλαρό (7,45-52)

45 Ἦλθον οὖν οἱ ὑπηρέται πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαίους, καὶ εἶπον αὐτοῖς ἐκεῖνοι, Διὰ τί οὐκ ἠγάγετε αὐτόν; 46 ἀπεκρίθησαν οἱ ὑπηρέται, οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος. 47 ἀπεκρίθησαν οὖν αὐτοῖς οἱ Φαρισαῖοι, Μὴ καὶ ὑμεῖς πεπλάνησθε; 48 μὴ τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; 49 ἀλλὰ ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν. 50 λέγει Νικόδημος πρὸς αὐτούς, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν, 51 Μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γνῶ τί ποιεῖ; 52 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐρεύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται.

Όταν ρωτήθηκαν οι υπηρέτες του Ναού από το Συνέδριο (αρχιερείς και Φαρισαίους) γιατί επέστρεψαν χωρίς να συλλάβουν τον Ιησού, η απάντηση που δίνουν σημαίνει υπογραφή της παραιτήσεώς τους: «οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος». Δεν ξέρουμε αν το ἄνθρωπος αναφέρεται στην εποχή τους, αν περιλαμβάνει και κάτι από το παρελθόν ή συγκρίνει τον Ιησού ως διδάσκαλο σε σχέση με ὅλη την ιερά ιστορία. Το τελευταίο ἴσως πρέπει να αποκλεισθεῖ. Το «οὕτως» τονίζει την αυθεντία και τη θρησκευτική απαίτηση του λόγου του Ιησού. Ἄλλα είχαν υπ' ὄψη τους, όταν πήγαν για να τον συλλάβουν, κι αντιμετώπισαν ξαφνικά τη μεγάλη δύναμη του λόγου αυτού του ανθρώπου, δύναμη που τους γέμισε θεῖον δέος. Η επιστροφή τους με αυτή την απάντηση στο Συνέδριο σημαίνει αδυναμία να συλλάβουν τον Ιησού και επιστροφή στους προϊσταμένους για αναφορά και περαιτέρω οδηγίες. Οι Φαρισαῖοι προσπαθούν, βλέποντας την κατάσταση αυτή, να τους συνεφέρουν, υποδεικνύοντας ὅτι κανένας ἐπώνυμος θεολόγος από τους θρησκευτικούς ηγέτες του ἔθνους ή από τις μεγάλες θεολογικές και θρησκευτικές παραταξεις, ὅπως οι Φαρισαῖοι, δεν πίστεψε σ' αὐτόν. Υποστηρίζουν ὅτι το κίνημα του Ιησού κρατιέται από κάποια στοιχεῖα του ὄχλου, που κύριο χαρακτηριστικό τους είναι η ἄγνοια του Νόμου. Αν ἤξεραν τι λέει ο Νόμος περί Μεσσία και περί της αληθινῆς προς τον Θεό πίστεως, δεν θα τον ακολουθούσε κανείς. Φυσικά, ο Δ' Ευαγγελιστής δεν ἔχει λόγο

να παρακολουθήσει πιο πέρα τι έγινε με τους υπηρέτες. Έφθασε την αφήγηση του επεισοδίου ακριβώς εκεί που ήθελε, δηλ. να επικαλεσθούν οι Φαρισαίοι άγνοια του Νόμου ως αίτιο της πίστεως κάποιων εκ του όχλου στον Ιησού. Εδώ βρίσκεται η καρδιά της περικοπής 45-52, γιατί εδώ ακριβώς επεμβαίνει ο Νικόδημος (βουλευτής), ένας απ' αυτούς στο Συνέδριο, αν και είχε επισκεφθεί τον Ιησού κι είχε συζητήσει συμπαθώς μαζί του (κεφ. 3), τονίζοντας ότι το Συνέδριο διέπραξε παρανομία διατάσσοντας τη σύλληψη του Ιησού, αφού σύμφωνα με το Νόμο (Δευτερ. 1,16 εξ.· 19,18) δεν δικάζει έναν άνθρωπο χωρίς να τον ανακρίνει και να μάθει τι ακριβώς αυτός κάνει. Λίγους στίχους πριν, οι Φαρισαίοι καταράστηκαν («επάρατοί εισιν») τη μερίδα εκείνη του όχλου που ακολουθεί τον Ιησού. Εδώ όμως ο Νικόδημος κατηγορεί το Συνέδριο πως παρανόμησε στην περίπτωση του Ιησού. Οι συνάδελφοί του όμως παρακάμπτον την ευθύνη για τη σοβαρή αυτή νομική παράλειψη, υποστηρίζοντας πως δεν ήταν ανάγκη να χαθεί χρόνος με ανακρίσεις του Ιησού και τα τοιαύτα, αφού κατά τη γνώμη τους τα πράγματα είναι καθαρά σαν το κρύσταλλο: ο Ιησούς είναι ως γνωστό από τη Γαλιλαία. «Μήπως είσαι κι εσύ από τη Γαλιλαία; Ερεύνησε τότε και μάθε από τις Γραφές ότι δεν αναμένεται κανενός προφήτη η ανάδειξη από τη Γαλιλαία». Προς τι τότε οι ανακρίσεις και οι χρονοτριβές; Εδώ, στην απάντηση προς τον Νικόδημο, διατυπώνεται το δεύτερο μεγάλο ολισθήμα των μελών του Συνεδρίου. Εξηγούσαν έτσι ή αλλιώς διάφορα χωρία της Γραφής για να εξακριβώσουν τον τόπο της προέλευσης του Μεσσία, αλλά δεν πήγε ποτέ ο νους τους πως ο Μεσσίας έρχεται από τον Θεό και οι όποιες συνθήκες της εμφάνισής του ως ανθρώπου είναι άνευ σημασίας για το κύριο έργο του.

Με τα δύο αυτά κενά, που η σύντομη παρούσα περικοπή παρουσιάζει, στη λειτουργία και τη σκέψη του Συνεδρίου κάνει ο Ευαγγελιστής ένα είδος «καλαμπούρι». Τα μέλη του Συνεδρίου παραβαίνουν το Νόμο, όταν διατάσσουν τη σύλληψη κάποιου χωρίς πριν να κληθεί σε ανάκριση. Κι η δικαιολογία για μια τέτοια παράλειψη στηρίζεται σε κάτι, όπως συνήθως λέγεται, «θεολογούμενο», δηλ. συζητήσιμο θέμα, περί του πώς ή πόθεν θα έλθει ο Μεσσίας, ενώ εδώ οι Σύεδροι αποφαίνονται κατηγορηματικά εκ των Γραφών, ότι δεν προβλέπεται η ανά-

δειξη κάποιου «προφήτη» από τη Γαλιλαία! Και όντας έτσι τυφλοί και προκατειλημμένοι, αφενός μέμφονται τους υπηρέτες που εξεπλάγησαν από τη διδασκαλία του Ιησού και καταρώνται αφετέρου την μερίδα εκείνη του όχλου που τον δέχεται ως Μεσσία.

Ο στίχ. 53 είναι πλήρης χιούμορ, όταν ως κατακλείδα όλης της μεγάλης ανακατωσούρας του Συνεδρίου η κατάληξη του μεγάλου θέματος που το απασχόλησε, δηλ. η σύλληψη του Ιησού, απέτυχε· όπως ήταν εις βάρος τους και η όλη συζήτηση περί των λόγων που αυτή δεν πραγματοποιήθηκε. Κυρίως, αναπάντητα έμειναν δύο ερωτήματα: (α) δεν ερωτήθηκε η έννοια του «ουδέποτε ελάλησεν ούτως άνθρωπος» και (β) δεν απαντήθηκε η παράβαση του μωσαϊκού Νόμου, γιατί ο Ιησούς δεν ανακρίθηκε πριν αποφασισθεί οποιαδήποτε ενέργεια εναντίον του.

Παρά ταύτα, με καταφανή ειρωνεία κλείνει αυτή η σκηνή της απόδοσης του Ιησού κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας στο Ιερό της Ιερουσαλήμ, που προμήνυε θάνατο για τον Ιησού, με τη χαριτωμένη έκφραση του στίχ. 53 «και επορεύθησαν έκαστος εις τον οίκον αυτού, ο Ιησούς δε επορεύθη εις το όρος των Ελαιών...».



### Η περικοπή περί της μοιχαλίδος Γυναικός (8,1-11)

53 [Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

8 1 Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.

2 Ὁρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. 3 ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ 4 λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατεῖληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη 5 ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν, σὺ οὖν τί λέγεις; 6 τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 7 ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκνυσεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον. 8 καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. 9 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἰς καθ' εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὕσα. 10 ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, Γύναι, ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατακρίνει; 11 ἡ δὲ εἶπεν, οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς, οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω; πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε.]

Σε πολλά σύγχρονα Υπομνήματα στο κατά Ιωάννην δεν ερμηνεύεται η περικοπή 8,1-12 περί της μοιχαλίδος γυναικός, γιατί ούτε Ιωάννειας προέλευσης φαίνεται να είναι ούτε το θέμα της συνδέεται ουσιαδώς προς την περί του Ιησού εικόνα του Ιωάννη. Τούτο αποτελεί γενική άποψη σήμερα στην έρευνα του Δ' Ευαγγ. Η χειρογραφική παράδοση υποστηρίζει πλήρως την άποψη αυτή, όπως θα δούμε. Στη συνάφεια αυτή, ως προς εμάς, έχει θέση μόνο το ερώτημα: για ποιους λόγους η ξένη αυτή περικοπή τοποθετήθηκε εδώ; Τι επιδίωκε αυτός που τελικά καθιέρωσε τη θέση της εδώ; Δεν θα συζητήσω το θέμα αυτό εδώ, αφού τούτο απαιτεί ολόκληρο άρθρο προς διαπραγμάτευση. Θα εκθέσω μόνο την άποψή μου.

Τα μέλη του Ιουδαϊκού Συνεδρίου μετά την ελαιόχυντη περιγραφή της αποτυχίας στο 7,45-52 διαλύθηκαν και πήγε ο καθένας σπίτι του,

ενώ ο Ιησούς διανυκτέρευσε στο Όρος των Ελαιών (για λόγους ασφάλειας;). Την επομένη το πρωί ξαναπήγε στο Ιερό και ξανά δίδασκε. Ούτε γάτος ούτε ζημιά, όπως λέμε. Παρά τους αρχικούς φόβους για την άνοδο στα Ιεροσόλυμα κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας, η πρώτη αυτή αντιμετώπιση των αντιπάλων του δεν πέτυχε τίποτε. Η προσθήκη του 8,2-12 θέλει να δείξει πως αυτό έγινε, η επίθεση συνεχίστηκε, αν και η αντιπαλότητα δεν σταμάτησε· αυτό θέλει να πει στο μυαλό εκείνου που τοποθέτησε την περικοπή αυτή εδώ και κατέληξε με θρίαμβο του Ιησού. Αυτό πιστεύουμε για την παρεμβολή εδώ αυτής της περικοπής. Έτσι από το 8,3 αρχίζει η περίπτωση της μοιχαλίδας και συνεχίζεται η αντιπαλότητα που διακόπτεται στο στίχ. 7,53, μια προσπάθεια δηλ. των Γραμματέων και Φαρισαίων να φέρουν τον Ιησού σε σύγκρουση με το Νόμο του Μωυσή, εδώ στο θέμα περί μοιχείας. Σ' αυτό το «Σημείο» πρέπει να θυμηθούμε δύο πράγματα: οι υπηρέτες του Ναού δεν αποκρύπτουν την εντύπωσή τους από τη διδασκαλία του Ιησού, ότι «ουδέποτε ελάλησε ούτως άνθρωπος», εννοώντας όχι μόνο την πνευματικότητα αλλά και την αυθεντία του λόγου. Μήπως, εννοούσαν πως ούτε ο Μωυσής «ελάλησεν ούτως»; Δεν μπορούμε να το βεβαιώσουμε αυτό, αλλά ούτε και να το αποκλείσουμε. Έπειτα, ο Νικόδημος τους κατήγγειλε ως παραβάτες του Νόμου του Μωυσή στην περίπτωση της σύλληψης του Ιησού και προσπάθησαν να δικαιολογηθούν με το, δήθεν, αυτονόητο ότι «προφήτης εκ της Γαλιλαίας δεν αναμένεται· τι τα θέλουμε τα παραπέρα;». Στην περικοπή περί της μοιχαλίδας οι θιγέντες από τα παραπάνω θεολόγοι του Ιουδαϊσμού προσπαθούν να διασκεδάσουν την καταφανή ήττα της προηγούμενης απότυχίας, δείχνοντας στην περίπτωση της μοιχαλίδας ότι όχι αυτοί αλλά ο Ιησούς βρίσκεται σε σύγκρουση με το Μωσαϊκό Νόμο. Αντί προ του Ιουδαίου δικαστή τους, προσάγουν στον Ιησού προς κρίση την αμαρτωλή γυναίκα! Ούτε δίκη έγινε ούτε εξέταση· τι σημαίνει «επ' αυτοφώρῳ» στην περίπτωση, περί των περιστατικών, των αποδείξεων ενοχής ή της αθωότητας του συζύγου κ.τ.λ.; Η διέξοδος του Ιησού ήταν να μην απαντάει στις απαιτήσεις τους αλλά να προσποιείται πως κάτι γράφει στο έδαφος, όχι γιατί έγραφε κάτι συγκεκριμένο, ας πούμε τις αμαρτίες των ερωτώντων ή ο,τιδήποτε αφορούσε την υπόθεση αυτή· μάλλον έγραφε στο έδαφος κάτι σαν δείγμα της α-

διαφορίας και της αγανάκτησής του για την προβοκάτσια. Αυτοί όμως πονηρά επέμεναν να τους πει τη γνώμη του για την τύχη της γυναίκας. Εξαιτίας αυτής της επιμονής τους σήκωσε κάποτε το σκυμμένο στο έδαφος κεφάλι του και τους είπε: αφού κατά το Νόμο πρέπει να πεθάνει, τότε ο αναμάρτητος από σας πρώτος να αρχίσει το λιθοβολισμό. Και, από περιφρόνηση, ξανάσκυψε πάλι κι άρχισε να ξαναγράφει στη γη, άγνωστο ή αδιάφορο τι. Έτσι, αρχίζοντας από τους πρεσβύτερους, έφυγαν ο ένας μετά τον άλλο.

Αυτή η «λαϊκή» δίκη που επιχειρήσαν με δόλο κατά του Ιησού απέτυχε με το λόγο του στο στίχ. 7. Μην πει κανείς πως το λόγο αυτό δεν ανήκει στο «ουδέποτε ελάλησε ούτως άνθρωπος!» Όλη η πλαισίωση της φράσης αυτής είναι σαν να δείχνει ακριβώς αυτό. Έμειναν ο Ιησούς και η γυναίκα μόνη. Στο στίχ. 10 σηκώνει από κάτω το κεφάλι του και σαν να μη ξέρει τι έγινε ρωτάει τη γυναίκα: «πού είναι οι άλλοι, κανείς δεν σε καταδίκασε; Ούτε εγώ σε καταδικάζω, πήγαινε στο καλό και ποτέ να μην αμαρτήσεις ξανά».

Ενώ μια μοιχεύσασα γυναίκα τυγχάνει συγγνώμης, ασυγχώρητοι, φορτωμένοι με τις αμαρτίες τους φεύγουν οι κατήγοροι του Ιησού: οι ίδιοι κατήγοροί του στο κεφ. 7 και στη περικοπή 8,2-12. Εγώ πιστεύω ότι λειτούργησαν τέτοιες διασυνδέσεις της περικοπής αυτής προς τις αντιδράσεις της Ιουδαϊκής ηγεσίας κατά του Ιησού στο κεφ. 7 και κατέληξαν στην προσάρτησή της στη συνάφεια που βρίσκεται.

Όσα προηγουμένως γράφτηκαν για την περικοπή 8,2-12 δεν είχαν σκοπό την ερμηνεία της περικοπής αυτής, αλλά την τυχόν, κατά τη γνώμη μας, σχέση της τοποθέτησής της εδώ από τον παρεμβολέα της σ' αυτό κυρίως και όχι σε άλλο «σημείο» του Δ' Ευαγγ. για ορισμένους λόγους, κι αυτούς ακριβώς είναι που προσπαθήσαμε να επισημάνουμε, γιατί έχουν σχέση με το κεφ. 7. Ούτε έχουμε σκοπό να εισέλθουμε σε ερμηνευτικές λεπτομέρειες της περικοπής. Ο Τρεμπέλας παραθέτει επαρκή στοιχεία περί της χειρογραφικής και περί της καθόλου εκκλησιαστικής παραδόσεως της περικοπής αυτής (ό.π. σελ. 284 εξ.). Θεωρώ αρκετό να σημειώσω τούτο μόνο: ο πρώτος που στην κατ' Ανατολάς Εκκλησία υπομνηματίζει την περικοπή είναι τον 12<sup>ο</sup> αι. ο Ζυγαβηνός, ο οποίος σημειώνει και τα εξής: «...παρά τοις ακριβέσιν αντιγράφοις ή

ουχ εύρηται ή ωβέλισται· διό φαίνονται παρέγραπτα και προσθήκη και τούτου τεκμήριον το μηδέ Χρυσόστομον όλως μνημονεύσαι αυτών». Γιατί όμως αυτό το κείμενο είχε τέτοια περιπέτεια, ενώ στη «Διδασκαλία των Αποστόλων» (3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.), πιθανώς μάλιστα και στον Παπία Ιεραπόλεως (γύρω στο 130 μ.Χ.) μαρτυρείται η ύπαρξη και κυκλοφορία της στην Εκκλησία; Δεν είμαστε βέβαιοι για τους λόγους· πάντως ο Σουηδός συνάδελφος H. Riesenfeld, σε ειδική περί της περικοπής μελέτη το 1952, αιτία της περιπέτειας της περικοπής θεωρεί την ευκολία με την οποία ο Ιησούς συγχώρησε το αμάρτημα της γυναίκας, που δεν ήταν καθόλου σύμφωνη με την κρατούσα τότε αυστηρότητα της Εκκλησίας σε θέματα μοιχείας. Λειτουργικά η περικοπή έγινε δεκτή, κατά τον Riesenfeld, τον 5<sup>ο</sup> αι. ως εκκλησιαστικό ανάγνωσμα κατά την εορτή της αγίας Πελαγίας. Και είναι γεγονός ότι το πλούσιο έλεος, το παρεχόμενο στην περίπτωση αυτή, μας θυμίζει τον ευαγγελιστή Λουκά· στον Ιωάννη η θεία εξουσία εκφράζεται μάλλον με δύναμη και μεγαλοπρέπεια.

Από σχόλια, προς διευκόλυνση του Έλληνα αναγνώστη, που δεν είναι εντριβής στα περί την Π.Δ., σημειώνονται τα εξής: περί μοιχείας στο Νόμο γίνεται λόγος μόνο για τις γυναίκες, όχι για τους άνδρες· τόσο για έγγαμες γυναίκες όσο και για μνηστευμένες. Περί θανατικής ποινής της μοιχαλίδας κάνει λόγο το Λευϊτικό 20,10· αλλά το Δευτερ. 22,21 την ποινή του λιθοβολισμού επιβάλλει στη μνηστευμένη μοιχό, ενώ ο προφήτης Ιεζεκιήλ 16,38-40 το λιθοβολισμό θεωρεί ως ποινή για όποιου είδους μοιχεία.

Δύσκολο στην απάντηση είναι το ζήτημα σε τι απέβλεπαν με το ερώτημα αυτό οι εχθροί του Ιησού. Γιατί έφεραν τη γυναίκα αυτή στον Ιησού πρωταρχικά και κύρια; Να κάνει τι αυτός, να την δικάσει ή να καθορίσει την ποινή; Κάποιοι ερμηνευτές (Jeremias, κ.α.) πιστεύουν πως είχε κριθεί ένοχος η γυναίκα, κι από τον Ιησού ζητείται να καθορίσει την τιμωρία της. Αυτό όμως είναι μια απίθανη υπόθεση, άσχετα από το στίχ. 10: «ουδείς σε κατέκρινεν;», που μπορεί να εννοεί αυτούς που ήθελαν να την λιθάσουν, ίσως όμως και το ότι η γυναίκα δεν είχε δικασθεί αλλά ήταν θύμα παρορμήσεων του όχλου. Γι' αυτό άλλοι εξηγητές πιστεύουν ότι το Μέγα Συνέδριο είχε τότε περίπου για τέτοιες υποθέσεις αναστείλει το δικαίωμα του Ρωμαίου επιτρόπου. Γι' αυτό ίσως το

λόγο ο όχλος είναι νοητό ότι παίρνει την υπόθεση στα χέρια του. Το ερώτημα όμως είναι ότι, αν το Συνέδριο δεν ήταν σε θέση να κρίνει και να εκτελέσει την γυναίκα, τότε, όπως παρατηρεί ο R. Brown (ό.π. σελ. 337), μήπως έτσι καθίσταται σαφής ο λόγος που φέρουν στον Ιησού τη γυναίκα και ότι επίσης η φύση της σχετικής ενέδρας καθίσταται σαφής; Όπως ανέμεναν, ο Ιησούς είτε θα αποφάσιζε υπέρ της γυναίκας, παραβαίνοντας έτσι το Μωσαϊκό Νόμο· κι αν αντίθετα, διέταζε το λιθοβολισμό της, αυτό θα οδηγούσε σε μπελάδες με τους Ρωμαίους. Το πρόβλημα είναι ότι ο Ιησούς δεν ήταν υποχρεωμένος να πέσει στην παγίδα ούτε αδαής για να μην την αντιληφθεί. Γι' αυτό το λόγο άλλοι ερμηνευτές πιστεύουν πως, παρά το ρωμαϊκό δικαίωμα αποφάσεως, οι Φαρισαίοι και ο όχλος θα προέβαιναν σε λιντσάρισμα, όπως έγινε στην περίπτωση του Στεφάνου στα Ιεροσόλυμα. Πρέπει όμως, όπως παρατηρεί ο Brown, να υπήρχε κάποια νομική αμφιβολία και γι' αυτήν φαίνεται ζητήθηκε η γνώμη του Ιησού, ο οποίος απέφυγε να δώσει άμεση απάντηση, παραπέμποντας στην Έξοδ. 23,1 εξ. υπενθυμίζοντας έτσι στους υπερζηλωτές συμπατριώτες του ότι η περίπτωσή τους δεν ήταν νόμιμη.

Αλλά και το κριτήριο δράσης που έθεσε ο Ιησούς επί του προκειμένου είναι συζητήσιμο. Ένας δικαστής π.χ., αν και είναι όχι αναμάρτητος, έχει χρέος εκ του νόμου να ρίψει το λίθο. Αυτό δεν ισχύει για μπουλούκια όπως αυτά στην περίπτωσή μας. Το «αναμάρτητος» που τους ζητάει εδώ ο Ιησούς σημαίνει ότι τα ελατήρια πρέπει να είναι έντιμα και η περίπτωση καθόλα νόμιμη. Φυσικά, ο Ιησούς γνωρίζει πως χρησιμοποιούν την περίπτωση για να τον παγιδεύσουν. Φαίνεται πως ο συγγραφέας της περικοπής συγκεντρώνει σ' αυτό το σημείο την προσοχή του και παραλείπει έτσι κάποιες πληροφορίες που διαφωτίζουν τη νομική πλευρά της περίπτωσης. Περί συζύγου ή μνηστήρα δεν γίνεται λόγος.

Η γυναίκα συνελήφθη «μοιχευομένη», τι σημαίνει αυτό; Στο σύγχρονο ελληνικό δίκαιο πρέπει να καταληφθούν οι ένοχοι «*membra in membris*» για να ισχύσει η κατηγορία περί μοιχείας. Περί τίνος πρόκειται στην περίπτωση της περικοπής δεν μας πληροφορεί κανείς επ' αυτού.

Και νομίζω ότι η άγνοιά μας να απαντήσουμε σε τέτοια ερωτήματα είναι ο κύριος λόγος για τον οποίο δεν μπορούμε με βεβαιότητα να μιλήσουμε για υπερβολική ή μη επιείκεια στην περίπτωση αυτή στο στίχ. 11: «ουδέ εγώ σε κατακρίνω...». Για εκτενέστερη ανάλυση βλ. I. Σκιαδαρέση, *Ο Αναμάρτητος και η μοιχαλίδα* (Ιω. 7,53-8,11), Θεσσαλονίκη 2001.

Η περικοπή που ακολουθεί (8,12-29) δεν έχει σχέση με τα προηγούμενα αλλά ούτε και με τα επόμενα. Ούτε ερμηνεύεται στην συνάφεια του κεφ. 5 περί της αυθεντίας του Υιού, για τους λόγους που εκθέσαμε αλλού γενικώς περί της μετάθεσης περικοπών.

### Άλλοι Λόγοι του Ιησού κατά και μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας (8,12-59)

(α) Ο Ιησούς είναι το φως του κόσμου (8,12-20)

12 Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου: ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. 13 εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι, Σὺ περὶ σεαυτοῦ μαρτυρεῖς; ἢ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθῆς. 14 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἀληθῆς ἐστὶν ἢ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω: ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω. 15 ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. 16 καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ, ἢ κρίσις ἢ ἐμὴ ἀληθινή ἐστίν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ. 17 καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἢ μαρτυρία ἀληθῆς ἐστίν. 18 ἐγὼ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἑμαυτοῦ καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ. 19 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Ποῦ ἐστὶν ὁ πατήρ σου; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου: εἰ ἐμὲ ἤδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε. 20 Ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ: καὶ οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτόν, ὅτι οὐπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ.

Χωρίς να έχει στην περίπτωση αυτή πρωταρχική σημασία, επιβάλλεται να γραφούν δύο λόγια σχετικώς με τη σύνδεση των διδασχών του Ιησού στο κεφ. 8 προς όσα προηγήθηκαν στο κεφ. 7. Ο Τρεμπέλας ενώνει τα δύο κεφ. υπό το γενικό τίτλο «Ο αγών εις την υψίστην έντασιν του εν Ιερουσαλήμ». Ο R. Brown στην ίδια ενότητα παίρνει και το κεφ. 9 υπό την γενική επιγραφή «Ο Ιησούς κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας». Μάλιστα και το κεφ. 10,1-21 επιγράφει: «Τα μετά την Σκηνοπηγία». Ο C. K. Barrett, ο οποίος απλώς χωρίζει το Δ' Ευαγγ. σε 46 περικοπές, παραιτούμενος ως προς τον καθορισμό γενικότερων ενοτήτων, πιστεύει ότι στο 8,12-59 συνεχίζεται η προηγούμενη στο κεφ. 7 αντιπαράθεση, επιγράφει όμως την εν λόγω περικοπή 18: «ποιος είναι ο Ιη-

σούς» (I). Ο Brown όπως και ο Barrett αριθμεί τα ερμηνευτικά κεφάλαιά του στον Α' τόμο σε 44 και το επί του προκειμένου ζητήματος επιγράφει ως 27: «Ο Ιησούς κατά την Σκηνοπηγία», ενώ το 8,12-20 αριθμοί ως 31. «Ο Ιησούς κατά την Σκηνοπηγία-Σκηνή Τρίτη», ενώ την υπ' αριθμό 35 σκηνή επιγράφει: «Τα μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας: Ο Ιησούς ως η θύρα των προβάτων και ως ποιμήν» (10,1-21). Ο John Painter δίνει στα κεφ. 7 και 8 τον τίτλο: «Ο εν κρυπτώ Μεσσίας στον Ιωάννη» (σελ. 287-308).

Ο στίχ. 7, 53 («και επορεύθησαν έκαστος εις τον οίκον αυτού»), αν και λείπει από όλα τα αρχαία χειρόγραφα, συνδέεται με τη μεταγενέστερη περικοπή της μοιχαλίδος γυναικός (8,1-11). Στην περικοπή 8,12-20 «πάλιν συν αυτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ιησούς λέγων...» το πάλιν μπορεί να είναι συνέχεια των ομιλιών του Ιησού κατά τη διάρκεια της εορτής της Σκηνοπηγίας ἢ μετά απ' αυτήν. Γι' αυτό προτιμούμε τον τίτλο: «Άλλοι λόγοι του Ιησού κατά ἢ μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας».

Το φως του κόσμου και ποιος είναι ο μαρτυρών περί αυτού. Η σχέση του κειμένου αυτού προς το 5,30-38 είναι όχι ευδιάκριτη. Εκεί όμως πρόκειται μάλλον περί του αν το «φως» είναι ο Ιησούς ἢ ο Βαπτιστής Ιωάννης καθώς και περί της μαρτυρίας του δεύτερου για τον Ιησού. Εδώ όμως ο Ιησούς χαρακτηρίζει τον εαυτό του ως το φως του κόσμου που δείχνει το σωστό δρόμο στον άνθρωπο, ενώ τέτοιο φως οι Εβραίοι συνήθως χαρακτηρίζαν το Νόμο. Κι όποιος ακολουθεί αυτό το φως είναι σίγουρο δεν θα μπλέξει τα βήματά του σε σκοτεινούς και δυσδιάκριτους δρόμους, αλλά θα έχει στη διάθεσή του όλο το απαιτούμενο φως που χρειάζεται για να βαδίσει τη ζωή του σωστά.

Πολύ φυσικά ρωτούν οι Φαρισαῖοι πού στηρίζεται η αλήθεια μιας τόσο υψηλής αξίωσης του Ιησού για τον εαυτό του. Όποιος και αν ισχυρίζεται πως είναι, μια τέτοια αξίωση, όπως η παραπάνω, δεν μπορεί να στηριχθεί στην αυτομαρτυρία του Ιησού. Γι' αυτό ο Ιησούς τη μαρτυρία περί του εαυτού του παρουσιάζει συγχρόνως και ταυτοσήμως και ως μαρτυρία του ίδιου του Θεού Πατρός. Η φύση της περίπτωσης που θέτουν αυτή την ερώτηση οι Φαρισαῖοι είναι τέτοια που απαιτεί δύο μάρτυρες. Η σοβαρότητα του ισχυρισμού του Ιησού απαιτεί αυτή της δικής του μαρτυρίας και τη μαρτυρία του Πατρός. Αν και ο Νόμος απαιτεί τη

μαρτυρία δύο ανθρώπων για του λόγου το ασφαλές, πολύ περισσότερο αυτό απαιτείται εδώ. Ο Ιησούς είχε ήδη βεβαιώσει στο 8,14 απαντώντας στην ίδια αιτίαση των αντιπάλων του ότι «καν εγώ μαρτυρώ περί εμαυτού αληθής εστιν η μαρτυρία μου ότι οίδα πόθεν ήλθον ή πού υπάγω, υμείς κατά σάρκα κρίνετε», ενώ στο 5,31 εξ. ο αναγνώστης ετοιμάζεται από το κείμενο να ακούσει ποιος είναι ο δεύτερος μάρτυρας. Αλλά όταν ως τέτοιος αναφέρεται ο Βαπτιστής Ιωάννης, ο Ιησούς με απόλυτο τόνο ισχυρίζεται ότι αρνείται να δεχθεί περί του εαυτού του μαρτυρία από κάποιον άνθρωπο. Το κείμενο 5,31-47 είναι κάπως παράλληλο προς το 8,12-20, επεκτείνεται όμως περισσότερο στο αίτημα του δεύτερου απαιτούμενου μάρτυρα, αφού εκτός του Ιησού πρέπει να υπάρξει και δεύτερος μάρτυρας για να αποκτήσει σοβαρότητα ο ισχυρισμός του. Στο κεφ. 5 ως τέτοιος μάρτυρας πλην του Βαπτιστή, αναφέρονται τα έργα του Ιησού, οι περί αυτού μαρτυρίες των Γραφών, του Μωυσή οι μαρτυρίες περί αυτού στη Γραφή. Πέραν αυτών, παραπονείται πως οι αντίπαλοί του είναι άνθρωποι που για τον έλεγχο της ποιότητας κάποιου, συλλέγουν ποιες γνώμες κυκλοφορούν εδώ και εκεί, κάτι που έχει ως κατάληξη οι περί ων πρόκειται να εξυμνούν ο ένας τον άλλο. Αυτό που δεν αναζητούν είναι η παρά μόνου του Θεού γνώμη για κάποιον που είναι πολύ εγγύς στον Θεό ή περίπου ταυτίζεται μαζί του. Κοντολογίς, ο Ιησούς ως δεύτερο περί αυτού μάρτυρα προβάλλει την ενότητά του προς τον Πατέρα, κι έτσι η μαρτυρία του γίνεται διπλή. Αυτή η ενότητα προς τον Πατέρα ως μάρτυρά του συνίσταται στο ότι ξέρει από πού έρχεται και ποιος είναι ο σκοπός του – μια μαρτυρική κατάσταση περί αυτού που δεν συμμερίζονται οι Φαρισαίοι. Η ειδική περίπτωση του Ιησού ως απεσταλμένου του Πατρός στον κόσμο μας όχι μόνο επιτρέπει αλλά επιβάλλει τη θέση του Πατρός ως μάρτυρα υπέρ του Υιού. Χωρίς αυτή την προϋπόθεση, η ζωή του Ιησού είναι μια περίπτωση γήινης ιστορίας, για την οποία φυσικά μπορούν να ζητούνται μαρτυρίες υπέρ αυτής. Ο Ιησούς δεν στερείται τέτοιων μαρτυριών υπέρ αυτού, όλες όμως αυτές οι υπέρ του μαρτυρίες δεν ξεφεύγουν την ανθρώπινη σχετικότητα: η μόνη στην περίπτωση αυτή πληρούσα το σκοπό είναι η μαρτυρία του Πατρός. Με άλλα λόγια, δεν μπορεί ένας να διακηρύττει: «εγώ ειμί το φως του κόσμου, ο ακολουθών εμοί ου μη περιπατήσει εν τη σκοτία, αλλ'

έξει το φως της ζωής», αν δεν συνδέεται στενά με τη θεότητα, αφού το φως περί του οποίου πρόκειται δεν είναι το φως που συνδέεται με την ανθρώπινη όραση των πραγμάτων, αλλά με το «προς τα πού» του ανθρώπου, με την πνευματική του όραση. Στα θέματα αυτά η γνώση του Ιησού ταυτίζεται με τη γνώση του Πατρός. Γι' αυτό μόνον ο Πατήρ μπορεί να μαρτυρήσει υπέρ του Υιού.

Στο ερώτημα των Φαρισαίων «πού εστιν ο πατήρ σου;» η απάντηση του Ιησού, σύμφωνα με τα παραπάνω, είναι χιουμοριστική αλλά σαφής: «όπως δεν γνωρίζετε εμένα, δεν γνωρίζετε και τον πατέρα μου, αν ξέρατε εμένα, θα μπορούσατε να γνωρίσει και τον Πατέρα μου». Με άλλα λόγια, διάλογος μεταξύ Ιησού και Φαρισαίων είναι αδύνατος και από την προκείμενη περικοπή γίνεται σαφέστερη η αιτία απ' ό,τι γίνεται σε άλλες περιπτώσεις.

Παραξενεύεται κανείς με τη μνεία του Δ' Ευαγγ. ότι ο διάλογος αυτός έγινε «εν τω γαζοφυλακίω», που βρισκόταν στην αυλή των γυναικών. Το «γαζοφυλάκιο» ήταν το θησαυροφυλάκιο του Ναού και κατά τη διάρκεια της εορτής ανάβονταν εκεί όλα τα φώτα. Εκεί ήταν και ο τόπος όπου σε ειδικούς υποδοχείς ο λαός έρριχνε τις προσφορές του. Δεν φαίνεται όμως πιθανό ότι ο Ιησούς αφορμή πήρε από τα αναμμένα στην αυλή αυτή φώτα και άρχισε την ομιλία του προς τους Φαρισαίους στο 8,1 με το «εγώ ειμί το φως του κόσμου... φως της ζωής».

#### (β) Ποιος είναι ο Ιησούς (8,21-30)

21 εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς, Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν. 22 ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι, Μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν, ὅτι λέγει, Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν; 23 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί: ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. 24 εἶπον οὖν ἡμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν: ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. 25 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Τὴν ἀρχὴν ὃ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; 26 πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν, ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθὴς ἐστίν, καὶ γὰρ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. 27

οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν. 28 εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς, Ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ. 29 καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἀφήκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. 30 Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.

Στην Εἰσαγωγή αὐτοῦ του Υπομνήματος ἐγίνε μακρὸς λόγος περὶ αναμίξεως τῶν φύλλων τοῦ χειρογράφου τοῦ κατὰ Ιωάννην, ἐπίσης, περὶ επανειλημμένων εκδόσεων τοῦ Δ' Ευαγγ. καθὼς και περὶ Τελικοῦ Εκδότη. Ὅλα αὐτὰ δηλώνουν ὅτι ἡ ὑπαρξη διπλῆς τυχόν αποδόσεως κειμένων εἶναι κάτι ὄχι απλῶς δυνατό ἀλλὰ αναμενόμενο. Σχετικὰ με τα κεφ. 3 και 5 ἐγίνε ἡδη σχετικὸς λόγος περὶ παραλλήλων κειμένων. Ἀλλά και στην περίπτωση τῶν στίχ. 7,33-36 ὅπως και στο κεφ. 8 βρίσκουν πολλοὶ κάποια παραλληλότητα στα κείμενα.

Πρόκειται ἐδῶ περὶ παραλλήλου κειμένου; Με ποια ἐννοια; Προς χάρη της συντομίας ἀπαντάμε κατευθείαν. Το περὶ ου ἐδῶ πρόκειται κείμενο 8,21-33 (α) δεν συνδέεται οὔτε με τα ἀμέσως προηγούμενα οὔτε με τα ἐπόμενα· (β) δίνει ὄχι απλοϊκὲς ἀλλὰ θεολογικὲς ἐξηγήσεις περὶ τοῦ ὅτι οἱ Ιουδαῖοι θα ἀποθάνουν ἀπὸ τις ἀμαρτίες τους, ἀν δεν πιστέψουν ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Ἀπεσταλμένος ἀντὶ να σκέπτονται, ὅπως στο παράλληλο κείμενο 7,33-36, ὅτι μάλλον θα ταξιδέψει για ιεραποστολικούς σκοπούς στην περιοχή της Διασποράς. (γ) Στο ἐρώτημα ποια σχέση ἔχει αὐτός ὁ ἴδιος με ὅλα αὐτὰ που λέει, ἡ ἀπάντησή του εἶναι ὅτι ἔχει πολὺ περισσότερα να πει και να τους επικρίνει. Ἄλλωστε, δεν εἶχαν ἀντιληφθεῖ και ὅσα προηγουμένως εἶχε πει σε σχέση με τον Πατέρα. Πότε θα καταλάβουν ποιος εἶναι («ὅτι ἐγὼ εἰμί») και ὅτι ὅσα λέει τα διδάχθηκε ἀπὸ τον Πατέρα του; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Δ' Ευαγγελιστῆ εἶναι: αὐτό θα γίνε μετὰ την Ὑψωση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου: Σταυρός, Ἀνάσταση και Ὑψωση στον Πατέρα. Τότε κάποιοι θα πιστέψουν, θα συσταθεῖ ἡ ἐκκλησία τῶν ἐξ Ιουδαίων της Παλαιστίνης, κι ἔτσι δεν θα πεθάνουν ὅλοι μέσα στις ἀμαρτίες τους, ἀφοῦ κάποιοι θα ἀντιληφθῶν τη σχέση τοῦ Ἰησοῦ προς τον Πατέρα του που τον ἐστειλε. Ὅλα αὐτὰ λειτουργοῦν μαζί: τα λόγια τοῦ Ἰησοῦ εἶναι διδασκαλία τοῦ Πατρός· οὐδέ-

ποτε ὁ Πατήρ ἀφήκε τον Ἰησοῦ μόνον, ἀφοῦ πάντοτε πράττει τα ἀρεστὰ σ' Αὐτόν.

Εἶναι σαφῶς πολὺ πληρέστερο αὐτό το δεύτερο κείμενο ἀπὸ το προηγούμενο στο 7,33-36. Το τελευταῖο τούτο, βεβαίως, εἶναι ἀριστα προσαρμοσμένο προς τη γενικότερη θεματικὴ τοῦ κεφ. 7, που ὁμως χαρακτηρίζει τη συντομία τῶν υλικῶν της σύστασής του και κάποιο εἶδος συμμετρίας στις ἐμφανιζόμενες εἰκόνες, ἐκτός τοῦ ὅτι ὁ συγγραφέας τοῦ κεφ. παρουσιάζει ἀναμφισβήτητη ἐνότητα. Ὡς γνωστό, στο πρώτο μέρος τοῦ Δ' Ευαγγ. (κεφ. 1-12), τα κεφ. 1 και 9 και 7 ἀποτελοῦν σαφῆ ἐνότητα το καθένα. Αὐτός πρέπει να εἶναι ὁ λόγος που το περὶ τοῦ «υπάγειν» πληρέστερο κείμενο 8,20-26 δεν πήρε τη θέση τοῦ ἀντίστοιχου 7,33-36, γιατί αὐτό θα χάλαιγε τη θεματικὴ ἐνότητα και τη συμμετρία τοῦ κεφ. 7. Και ὁ R. Brown ονομάζει το ευρύτερο κείμενο τοῦ κεφ. 8: «ἀπλὰ μια κατάλληλη ἐκδοτικὴ διαφοροποίηση μάλλον παρά ἕνα ἀναφαίρετο τμήμα της ομιλίας» (ὁ.π., σελ. 351). Ὁ ἴδιος ἀνάπτυξε περισσότερο ἴσως ἀπὸ οποιονδήποτε ἄλλον το εἶδος της γραφῆς τοῦ Ιωάννη ὡς ιεροκήρυκα κατὰ τη συγγραφή τοῦ Δ' Ευαγγελίου. Ἡ ἐπανάληψη ὁμως θεμάτων ἀπὸ ιεροκήρυκες εἶναι τυπικὸ χαρακτηριστικὸ τους. Ὁδηγοῦνται να ἀναπτύξουν κάτι πλήρως, γιατί τεχνικοὶ λόγοι ἐπέβαλαν ἀπλή ἀναφορὰ στην προηγούμενη περίπτωση.

Πὼς βρέθηκε στη θέση που το ἔχουμε; Σχετίζεται με μια ἄλλη ἱστορία που δεν μας εἶναι ἐντελῶς ἀγνωστη ἀπὸ προηγούμενα κεφ. Ἀλλά στο κεφ. 8, ὅπως και στο 10, παραγίνεται αὐτό. Το κεφ. 8 εἶναι, ὅπως φαίνεται, συλλογὴ ποικίλου υλικού. Ἀρχίζει με την περικοπὴ της καταληφθείσης ἐπὶ μοιχεία γυναίκας, που ὑπὸ πάντων ἀναγνωρίζεται ὡς «μετεωρίτης» (8,7-11)· ἡ περικοπὴ 8,12-19 δεν ἔχει καμιά σχέση προς τη συνάφεια, δηλ. προς τα προηγούμενα και προς τα ἐπόμενα. Ἡ ἀκολουθούσα στους στίχ. 8,21-30 περικοπὴ, που κυρίως μας ἀφορὰ ἐδῶ, εἶναι, πιθανῶς, doublette τοῦ 7,30-36. Τέλος, οἱ στίχ. 8,31-59 θέμα ἔχουν την πνευματικὴ καταγωγή τῶν Ιουδαίων ἀφενὸς και την πνευματικὴ καταγωγή τοῦ Ἰησοῦ ἀφετέρου. Οἱ Ιουδαῖοι δεν εἶναι, κατὰ τον Ἰησοῦ, σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ἀλλὰ τοῦ Διαβόλου· κι ὁ Ἰησοῦς κατηγορεῖται ἀπὸ τους Ιουδαίους ὅτι ψευδῶς διδάσκει ὅτι εἶναι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, στην

πραγματικότητα είναι υιός του διαβόλου. Οι δύο αυτές απόψεις του κεφ. 8 ρίχνουν φως στη σύγκρουση του κεφ. 7.

Κάναμε ήδη λόγο για δύο ακόμα στίχους του κεφ. 8. Το στίχ. 20, του οποίου η πιθανή ίσως θέση πρέπει να είναι μετά το 7,30. Όλα τα στοιχεία του στίχου ταιριάζουν με την περίπτωση. Το Γαζοφυλάκιο ήταν τα 13 κιβώτια για τις συνεισφορές των πιστών και βρισκόταν, όπως είπαμε, στην αυλή των γυναικών και πλησίον του χώρου όπου συνεδρίαζε το Συνέδριο (Τρεμπέλας, ό.π., σελ. 295) και θέλει να τονίσει ότι «όσα είπεν ο Ιησούς ήσαν εις επήκοο όλων και των επισημότερων εχθρών του». Ο άλλος στίχ. 12: «πάλιν ουν αυτοίς ο Ιησούς ελάλησεν λέγων. Εγώ ειμί το φως του κόσμου...» σχετίζεται προς την κατανόηση των κειμένων 8,21-29· 12,34-36 και όλως ιδιαιτέρως του κειμένου 12,44-50. Την παραδοσιακή άποψη για το ζήτημα θα βρει ο αναγνώστης στον Τρεμπέλα (ό.π.): επειδή, κατά το Ταλμούδ, οι λυχνίες στην αυλή των γυναικών ανάβονταν στο τέλος και όχι στην αρχή της εορτής της Σκηνοπηγίας, η Πατερική εξήγηση σχετίζει το «φως-Ιησού» μάλλον προς τη Φωτεινή Νεφέλη που καθοδηγούσε τους Ισραηλίτες στην έρημο, ενώ οι περισσότεροι εκ των Πατέρων ενασμενίζουν περί την έννοια του Ιησού ως φωτός είτε λόγω της σχέσης του προς τον Θεό-Πατέρα-Φως (θεολογική εξήγηση) είτε με την έννοια του πνευματικού φωτός με ηθική καθόλου έννοια. Ρωτάει κάπου ο Τρεμπέλας πολύ όμορφα: «ποια φυλακή θα ήτο ο κόσμος, αν έλλειπεν ο ήλιος!». Στο ερώτημα: γιατί βρέθηκε ο στίχος σ' αυτή τη θέση, η πιθανή απάντηση είναι γιατί το κεφ. 8 έχει υλικό ποικίλο, που θεωρήθηκε βοηθητικό για να καταλάβουμε καλύτερα θέματα που θίγονται προηγουμένως στο κεφ. 7. Αυτό, τουλάχιστον σ' εμάς, φαίνεται πιθανό σαν πρόταση.

Η παράθεσή του ήταν αναγκαία, ώστε από το παράλληλο αυτό προϊόν της κηρυγματικής δραστηριότητας του Δ' Ευαγγελιστή να καταλάβουμε ακριβέστερα την έννοια κάποιων σπουδαίων θεμάτων που τίθενται στο κεφ. 7.

Με σκοπό την πληρέστερη κατανόηση των προηγουμένων αποσπασμάτων είναι ανάγκη να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις που τα αφορούν και έχουν ευρύτερη εφαρμογή στο Δ' Ευαγγ. ως σύνολο. Όπως παρατηρεί ο Brown τα ποικίλα θέματα του 8,21-30 διολισθαίνουν το

ένα στο άλλο πολύ φυσικότερα από ό,τι στους στίχ. 12-20, ενώ δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς τα παρουσιαζόμενα παράλληλα κάποιων στίχων στις περικοπές αυτές προς απόψεις διατυπούμενες αλλού. Βλ. π.χ. τα παραλλ. μεταξύ 26 και 17 και μεταξύ 29 και 16. Επίσης, ότι το 25-28 προσφέρει χρήσιμη υπηρεσία εξηγώντας το στίχ. 24.

Κάτι άλλο άξιο σημείωσης εδώ βοηθάει να καταλάβουμε ευρύτερα τη φύση του κειμένου που ερμηνεύουμε –κάτι χρήσιμο για τη θεώρηση του Ιωάννείου κειμένου στο σύνολό του. Οσάκις οι Ιουδαίοι μιλούν ειρωνικά, λένε (συμπωματικά;) κάτι σωστό για τον Ιησού και τη θρησκεία του, όπως π.χ. πως θα πάει να κηρύξει στους Εθνικούς (7,33 εξ.), αυτό επαληθεύθηκε διά της Εκκλησίας. Στο 10,17-18 εκτίθεται παράλληλη προς την προηγούμενη μομφή, όταν ο Ιησούς λέει πως είναι έτοιμος να προσφέρει τη ζωή του και να την πάρει απολυτρωτικά πίσω, ενώ οι Ιουδαίοι νόμιζαν ότι είναι πιθανόν να αυτοκτονήσει. Το παράλληλο είναι προφανές.

Ο αναγνώστης του Δ' Ευαγγ. πρέπει όχι μόνο ως προς το κεφ. 8 αλλά, κατ' αναλογία, για όλο το κείμενο να έχει υπόψη του τα εξής: (1) Το Δ' Ευαγγ. δεν περιέχει απλώς λόγια του Ιησού, αλλά λόγια του επεξηγημένα και σχολιασμένα από τον Ευαγγελιστή. Αρκεί ο αναγνώστης να συγκρίνει τη θεολογική γλώσσα της Επιστολής Α' Ιω. προς αυτή του Δ' Ευαγγ. (αν βέβαια αυτή γράφτηκε από το ίδιο πρόσωπο) για να αντιληφθεί την τεράστια συμβολή του Ευαγγελιστή στην παρουσίαση του Ιησού και της διδασκαλίας του μέσα στο Δ' Ευαγγ. Είναι περισσότερο ένα κείμενο για το πώς έζησε ο Δ' Ευαγγελιστής το νόημα του Ιησού, όχι τόσο τα ιστορικά περιστατικά της ζωής του αλλά κυρίως το νόημα της ζωής και των λόγων του. (2) Η αμαρτία προς θάνατο στο Δ' Ευαγγ. είναι η άρνηση της πίστης ότι ο Ιησούς είναι ο εξ ουρανού υπό του Πατρός Θεού αποσταλείς Σωτήρας από όλες τις αρνητικές δυνάμεις που κουμαντάρουν αυτόν τον κόσμο. Όποιος πιστέψει, θα ζήσει με τον Ιησού στο βασίλειο του Πατέρα του, όπου αυτό είναι. Όποιος δεν πιστέψει, θα καταποθεί από τον τελειωτικό θάνατο μέσα στις αμαρτίες του, μέσα δηλ. στις διαπλοκές της απάτης και τις ραδιουργίες που θέλουν οι αντίπαλοι του Ιησού να υποτάξουν τον κόσμο. (3) Έχει σημασία αν κάτι έγινε ακριβώς έτσι ή όχι ακριβώς έτσι, όταν πρόκειται να διατυπωθούν

αλήθειες ζωτικής σημασίας για την Εκκλησία του Δ' Ευαγγελιστή; Ασφαλώς όχι. Ανέβηκε π.χ. μια, τρεις ή τέσσερις φορές στα Ιεροσόλυμα; Δεν είναι αυτό που κυρίως ενδιαφέρει· ό,τι προσδιορίζει όλα είναι η ρήξη του Ιησού και της Ιωάννειας Εκκλησίας προς τον Ιουδαϊσμό και τα εκατέρωθεν προσαγόμενα θεολογικά επιχειρήματα. (4) Ο αναγνώστης δεν πρέπει να ξεχνάει πως στα χέρια του έχει και διαβάζει ένα κείμενο, που εκφράζει απαρχής μέχρι τέλους την τελειωτική ρήξη της Ιωάννειας Εκκλησίας προς τον Ιουδαϊσμό μετά το 83 μ.Χ., τότε που διώχθηκαν επίσημα οι χριστιανοί Ιουδαίοι από τη Συναγωγή. Αυτό δείχνει τις εντελώς ειδικές εκκλησιαστικές εμπειρίες που συνέβαλαν στην επεξεργασία και διαμόρφωση εικόνων, παραστάσεων και ερμηνειών που υπηρέτησαν την Εκκλησία και τον αγώνα της αυτόν.

(γ) Ο Πατέρας του Ιησού και ο Πατέρας των Ιουδαίων (8,31-59)

31 Ἐλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε 32 καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. 33 ἀπεκρίθησαν πρὸς αὐτόν, Σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε: πῶς σὺ λέγεις ὅτι Ἐλεύθεροι γενήσεσθε; 34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. 35 ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. 36 ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε. 37 οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε: ἀλλὰ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν. 38 ἂ ἐγὼ ἐώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ: καὶ ὑμεῖς οὖν ἂ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε. 39 Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε: 40 νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ: τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν. 41 ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. εἶπαν [οὖν] αὐτῷ, Ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα: ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. 42 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, εἰ ὁ θεὸς πα-

τὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ, ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκω: οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν.

43 Διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. 44 ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. 45 ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι. 46 τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι; 47 ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει: διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. 48 Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ, οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; 49 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω, ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε με. 50 ἐγὼ δὲ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου: ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων. 51 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 52 εἶπον [οὖν] αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραάμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις, Ἐὰν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γενησθαι θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. 53 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ὅστις ἀπέθανεν; καὶ οἱ προφῆται ἀπέθανον: τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; 54 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδέν ἐστιν: ἔστιν ὁ πατὴρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστιν, 55 καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. κἂν εἶπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὁμοῖος ὑμῖν ψεύστης: ἀλλὰ οἶδα αὐτόν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. 56 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. 57 εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν, Πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις καὶ Ἀβραάμ ἐώρακας; 58 εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. 59 ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν: Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

Την τελευταία παρατήρηση της προηγούμενης παραγράφου ο Ορθόδοξος αναγνώστης δυσκολεύεται να την αφομοιώσει, επηρεασμένος



καθώς είναι από την ερμηνεία του Δ' Ευαγγ. κατά τις εκκλησιαστικές τριαδολογικές έριδες από τον γ' μέχρι τον ε' αι. μ.Χ. Κατά τους αιώνες εκείνους ως προς το Δ' Ευαγγ. η κύρια έμφαση για την Εκκλησία δεν ήταν η ίδια με εκείνη που αντιμετώπιζε ο Ευαγγελιστής κατά το χρόνο της συγγραφής του Ευαγγελίου μεταξύ 80-100 μ.Χ. Κι οι Βυζαντινοί, μετά ταύτα, διατήρησαν το ενδιαφέρον τους ως προς το Δ' Ευαγγ. κυρίως λόγω της δογματικής στήριξης που έδωσε κατά τη διάρκεια εκείνων των θεμελιακών για τη διδασκαλία της Εκκλησίας τριαδολογικών ερίδων του δ' και ε' αι. Το Δ' Ευαγγ. τονίζει ιδιαίτερα τη θεότητα του Ιησού, κι αυτό είναι που το ανέδειξε ως βασικό κείμενο ερμηνείας κατά την περίοδο αυτών των ερίδων και μετά ταύτα.

Ο τονισμός της θεότητας του Ιησού ήταν κάτι βασικό εξαρχής για το Δ' Ευαγγ., δηλ. ήταν θεμελιώδες και για τους χρόνους που γράφτηκε και δημοσιεύθηκε τελικά. Αλλά τότε η θεότητα του Ιησού αναπτύχθηκε εντός ενός πλαισίου προτάσεων και ερωτημάτων τελείως διαφορετικών από εκείνα των μετέπειτα αιώνων. Ο Δ' Ευαγγελιστής είχε να πολεμήσει στα χρόνια του προς μια τυφλή στη στενότητά της νομοκρατική μονοθεΐα της Π.Δ., προς το Γνωστικισμό και τον Ελληνιστικό Μυστικισμό και τους Θεϊούς Άνδρες του ελληνιστικού κόσμου, κ.τ.τ. Ενώ η Εκκλησία, μετά τον 3<sup>ο</sup> αι. αντιμετώπισε προβλήματα που της τέθηκαν από πλευράς κυρίως της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης –κάτι τελείως διαφορετικό. Η Regula Fidei των χρόνων του Δ' Ευαγγελιστή και της εποχής των Πατέρων πρόβαλαν τη θεότητα του Ιησού, για να επιτύχουν όμως θεολογικώς πολύ διαφορετικούς στόχους. Νομίζω πως αυτά είναι υπεραρκετά προς αποφυγή άσκοπων και λαθεμένων εκτιμήσεων.

Στη συνάφεια του κειμένου που προηγείται του παρόντος, στο στίχ. 24, ο Ιησούς διά του «Εγώ εμί» προσλαμβάνει έτσι το θείον όνομα και μιλάει περί του Θεού ως Πατρός του υπό εντελώς ειδική έννοια. Η σύνδεση τούτων προς τους στίχ. 27 και 28 δείχνει παρά ταύτα ότι οι ακροατές του Ιησού θα ερμηνεύσουν ορθώς και θα αντιληφθούν περί τίνος ακριβώς τους μιλά, μόνο όταν «υψωθεί», όταν δηλ. επιστρέψει στον Πατέρα του.

Στο στίχ. 31 εξ. παρουσιάζεται μια νέα μορφή ως προς τον τύπον ανάπτυξης των θεμάτων αυτών: από περιστασιακά λόγια μεταβαίνουμε

εδώ σε συστηματικές συνθετικές ενότητες· τέτοια είναι αυτή των στίχ. 31-59: «ο δικός σας Πατέρας και ο δικός μου». Η νέα αυτή ενότητα είναι, επίσης, στενά δεμένη με το κεφ. 7, όπου εμφανίζονται «σχίσματα» ανάμεσα στον όγλο περί του ποια σχέση έχει ο Ιησούς με τον αναμενόμενο Μεσσία. (Εκεί πρόκειται για το κύριο θέμα του κεφ. 7). Γενναιται όμως εδώ το σοβαρό ερώτημα ποια είναι η έννοια του στίχ. 8,30 με τα επόμενα. Πρόκειται εδώ περί εκείνων εκ του όγλου που έκλιναν προς την άποψη να δεχθούν τον Ιησού ως Μεσσία τουλάχιστον, πάνω-κάτω όπως τον περίμεναν; Είναι όμως δυνατό υπό τους «πεπιστευκότας» του στίχ. 30 να εννοεί το κείμενο τους ανωτέρω; Το περίεργο είναι ότι και στο 12,42 «πολλοί εκ των αρχόντων επίστευσαν εις αυτόν», αλλά όχι φανερά, γιατί φοβόντουσαν τους Φαρισαίους. Υπάρχει πάντοτε δηλ. κάποιο σοβαρό πρόβλημα με αυτούς τους «πιστεύοντες». Όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος, «επίστευσαν μεν ουν, ουχ ως εχρήν δε, αλλ' απλώς και ως έτυχε». Αυτό περίπου που ο λαός διατυπώνει στην έκφραση «πού ξέρεις, μπορεί και να 'να». Ο Bultmann είναι οξύτερος· νομίζει ότι ως «πεπιστευκότες» μνημονεύονται εδώ οι άνθρωποι που στη συνέχεια χαρακτηρίζονται τόσο αρνητικά από τον Ιησού, για να δειχθεί ακόμα περισσότερο «πως δεν μπορούν να πιστέψουν». Ο Bernard δέχεται διάκριση μεταξύ του «πιστεύειν τινι» και «πιστεύειν εις», εκ των οποίων το πρώτο δηλώνει την πληρότητα της πίστεως, η οποία, φυσικά, μπορεί να βελτιωθεί. Έτσι περίπου ερμηνεύει και ο Τρεμπέλας. Ο R. Brown σχετίζει αφ' ενός το στίχ. 30 με το στίχ. 21 και κάνει λόγο για «εκδοτικό τέχνασμα», αφού περί παρεξηγήσεων ως προς τον Ιησού γίνεται λόγος στους στίχ. 22· 25· 27, αλλά και στους 33 και 39. Δεν νομίζει πως «πεπιστευκότες» ήσαν εκείνοι εκ των Ιουδαίων που θεωρούσαν τον Ιησού «κάποιο είδος Μεσσία», γιατί αυτά που ακολουθούν δεν ταιριάζουν σε ανθρώπους σαν αυτούς. Επομένως, καταλήγει στην άποψη ότι ο στίχ. 30 είναι μια περιληπτική πρόταση που τονίζει μια αδιαμφισβήτητη αλήθεια και παρεμβλήθηκε εδώ για σκοπούς οργάνωσης των προηγθέντων. Δεν είχε την πρόθεση να δώσει στους «πιστεύσαντες» οποιοδήποτε ρόλο στην ομιλία που ακολουθεί· αλλ' αυτό το έκανε η παρεμβολή της αρχικής πρότασης του στίχ. 31. (ό.π. σελ. 351).

Το κέντρο της εντονότατης σύγκρουσης που ακολουθεί συνίσταται σε τούτο: Η οικονομία του Θεού στην Π.Δ. είναι αδιάσειστη και αμετάβλητη για τους Ιουδαίους συζητητές, ενώ για την Εκκλησία, χωρίς τη συμπλήρωση και ανανέωσή της από τον Ιησού, μπορεί να καταντήσσει αυτό που είναι για τους σύγχρονους του Ιησού Ιουδαίους: παγίδα τύφλωσης μπροστά στις πνευματικές, ηθικές και ιστορικές ανάγκες της εποχής. Μόνο αν «μείνουν» οι εξ Ιουδαίων προσήλυτοι πιστοί στο λόγο του Ιησού περί παλαιάς και νέας οικονομίας, θα αποδειχθούν πραγματικοί μαθητές του. Η «αλήθεια» του στίχ. 32 αναφέρεται προφανώς στη νέα οικονομία του Θεού περί σωτηρίας του κόσμου διά της αποστολής εκ των ουρανών του Ιησού ως Σωτήρα. Όταν καταλάβουν αυτήν την αλήθεια, τη σημασία δηλ. της πίστεως στον Αποκαλυπτή Ιησού ως Σωτήρα και πάντων να πιστεύουν στη σωτηρία με την τήρηση νομικών θρησκευτικών διατάξεων, αυτή η νέα πίστη θα τους ελευθερώσει από τα δεσμά που τους κρατούν δούλους. Ο περί ελευθερίας λόγος εδώ, όπως και στο στίχ. 36, δεν αναφέρεται στην ελευθερία του έθνους, αλλά στην ελευθερία με ηθικό και πνευματικό νόημα. Πρόκειται για την υποδούλωση και την απελευθέρωση της ψυχής· τον Δ' Ευαγγελιστή δεν απασχολούν οι πολιτικοκοινωνικές και εθνικές συνθήκες κάτω από τις οποίες ζούσε ο Ιουδαίος. Υπό οποιεσδήποτε συνθήκες ο Αποκαλυπτής μπορεί να απελευθερώσει τις ψυχές μας και έτσι να ζούμε πνευματικά ως ελεύθεροι άνθρωποι και όχι σαν δούλοι καθιερωμένων θεσμών και απαιτήσεων. Εδώ δεν απελευθερώνουν οι ήρωες των πολέμων, Καίσαρες ή οι όποιοι επαναστάτες, αλλά η αλήθεια. Η βαθύτερη γνώση των πραγμάτων που χαρίζει ο Αποκαλυπτής είναι η αλήθεια. Κι η αλήθεια μαθαίνεται όχι μέσω κάποιας επιτόλαιας επαφής με τον Ιησού· απαιτείται προς τούτο «το μένειν εν αυτώ» παρά τις δοκιμασίες που αυτό σημαίνει. Η γνώση της αλήθειας έρχεται μετά το «μένειν εν αυτώ», μετά τη δοκιμασία της ζωής. Και ο χριστιανισμός είναι πειραματισμός: εντός των δοκιμασιών της ζωής, της σύγκρουσης πίστης και απιστίας, μαθαίνει την αλήθεια που δεν αποκτάται χωρίς κόπους αλλά με αγώνα. Διά του «μένειν» εισχωρεί ο άνθρωπος στην αλήθεια και διά της μαθητείας μαθαίνει μέσα από το γράμμα να αντιλαμβάνεται το πνεύμα που υπάρχει και να το εγκολπώνεται.

Ο R. Brown γράφει: «οι Ιουδαίοι χριστιανοί που έλαβαν το ευαγγελικό μήνυμα κατάλαβαν, βέβαια, πως ο Ιησούς μιλούσε περί ελευθερίας και σκλαβιάς επί του πνευματικού επιπέδου, αλλ' οι Ιουδαίοι που εμφανίζονται ως οι πραγματικοί ακροατές του Ιησού, συνήθως και χωρίς εξαίρεση, δεν τον καταλαβαίνουν και νομίζουν πως μιλάει σε πολιτικό επίπεδο». Εδώ πρόκειται για ελευθερία από την αμαρτία· αυτή είναι η ελευθερία των απογόνων του Αβραάμ, αυτή που μπορεί να αποκτήσει ο άνθρωπος διά του Υιού. Κι ο Παύλος (Γαλατ. 4,30) υποστηρίζει πως το τέκνο (του Αβραάμ) από τη δούλη εξέλαβε προς όφελος του το ρόλο του υιού της ελεύθερης γυναίκας. Πολλάκις και ο Ματθαίος επισείει προς τους Ιουδαίους τον κίνδυνο να απολέσουν παντελώς την προνομιακή τους θέση. Η έμφαση στο κείμενο του Ιωάννη είναι αρχικά να κάνουν οι ακροατές του έργα καλά, όπως αυτά του Αβραάμ και μόνο κατά τις παρεμβαλλόμενες ρήσεις του Ιησού με το στίχ. 37 πως ο λόγος του δεν εισχωρεί σ' αυτούς και με το στίχ. 40 πως θέλουν να τον σκοτώσουν γιατί τους λείπει την αλήθεια, έχουμε στο στίχ. 41 μια πλάγια αναφορά στον κύριο λόγο για τον οποίο δεν έχουν πίστη. Μέχρι του στίχ. 39 φαίνεται πως δέχεται ότι οι Ιουδαίοι είναι τέκνα του Αβραάμ, αλλά στο στίχ. 41 σκληραίνει τη στάση του και τους θεωρεί σατανικής καταγωγής. Κι ο Παύλος παράλληλα υποστηρίζει (Ρωμ. 9,7) «ουδ' ότι εισιν σπέρμα Αβραάμ πάντες τέκνα, αλλ' εν Ισαάκ κληθήσεται σοι σπέρμα». Ακόμα και το Pirke Aboth V 22 γράφει: «Καλός οφθαλμός, ταπεινόφρον πνεύμα και μη υπερόπτης νους είναι τα χαρακτηριστικά των μαθητών του πατέρα μας του Αβραάμ» (ό.π. σελ. 362-363).

Έτσι ελευθερώνεται ο άνθρωπος από τον «κόσμο». Γράφει ο Χρυσόστομος: «βουλόμενος εμβαθύνει την πίστιν αυτών, ώστε μη επιπολαίαν είναι, διασκάπτει την ψυχήν πληκτικωτέροις λόγοις». Δυστυχώς, την κριτική του παρανοούν πλήρως. Ενώ αυτός μιλάει για πνευματική υπό οποιεσδήποτε συνθήκες απελευθέρωση του ανθρώπου, οι «πεπιστευκότες» σκέπτονται κυρίως για την εθνική τους ιστορία και την εθνική τους απελευθέρωση. Το κρίσιμο αυτό «Σημείο» δεν πρέπει να διαλάθει της προσοχής μας. Όπως και άλλα ελληνιστικά πνευματικά κινήματα της εποχής, έβλεπε και ο χριστιανισμός την ελευθερία πραγ-

ματοποιούμενη μέσω της απελευθέρωσης των ατόμων: η αλήθεια ελευθερώνει.

Στην περίπτωση όμως του Ιουδαίου, η θρησκεία υπηρετεί τις επιδιώξεις του έθνους· γι' αυτό δεν έχουμε εδώ έναν Ιησού που βαδίζει προς το θάνατο με τη βεβαιότητα για το θρίαμβο της αλήθειας του Θεού. Ο Ιουδαίος δεν μπορεί να ξεχωρίσει την εθνική από την πνευματική δουλεία. Τέτοιες καταστάσεις—από τις οποίες και το ελληνικό έθνος δεν είναι άπειρο—δημιουργούν παρακρούσεις. Μια τέτοια παράκρουση επισημαίνει ο στίχ. 33. Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι στις αντικρουόμενες μεταξύ Ιησού και Ιουδαίων διακηρύξεις, τη μερίδα των Ιουδαίων σ' ολόκληρη αυτή την περικοπή δεν εκπροσωπεί ο Μωυσής αλλά ο Αβραάμ που, κατά κάποιο τρόπο, θεωρείται κοινός πνευματικός πατέρας Ιουδαίων και Χριστιανών. Επίτηδες ο Δ' Ευαγγελιστής αφήνει τους Ιουδαίους, το σπέρμα του Αβραάμ, να εξακολουθούν να αντιλαμβάνονται την απελευθέρωση του ανθρώπου ως απελευθέρωση εθνική. Έτσι τονίζει την αντίθεση που θέλει να εξάρει σε όλη αυτή την περικοπή. Χαρακτηριστικά σημειώνει ο Χρυσόστομος: «επειείπεν αν τα (εν Αιγύπτω) τετρακόσια έτη· είπεν αν τα (εν Βαβυλώνι) εβδομήκοντα· είπεν αν τα επί των Κριτών, τα ποτέ μεν είκοσι, ποτέ δε δύο, ποτέ δε επτά· είπεν αν πως ουδέποτε διέλιπον δουλεύοντες. Αλλ' ου τούτο εσπούδασε δείξαι, δούλους ανθρώπων γενομένους, αλλά της αμαρτίας, ήτις εστί και χαλεπωτάτη δουλεία, ης Θεός μόνος απαλλάξαι δύναται». Δεν τονίζεται δηλ. το ηθικό και κοινωνικό στοιχείο.

Ας σημειωθεί ότι όχι μόνο ελληνιστικά πνευματικά κινήματα (όπως π.χ. Επίκτητος, Επικούριοι, Στωικοί), πολλά και θρησκευτικά κινήματα και ο χριστιανισμός συνέδεαν την ελευθερία με το πνεύμα και την αλήθεια, όχι με την αλλαγή κοινωνικού τρόπου ζωής. Αλλά και οι Προφήτες της Π.Δ., πολύ πιο μπροστά, δέχονταν πως το έθνος υπηρετεί τη θρησκεία, όχι το αντίθετο. Από χριστιανική άποψη το θέμα αναλύει ο Παύλος, ιδίως στις προς Ρωμαίους και προς Γαλάτας Επιστολές του. Κατά την άποψη του, η αμαρτία και το κακό είναι που κυριαρχούν πάνω στον άνθρωπο και τον υποδουλώνουν, με τελικό καρπό το θάνατο: «όσοι εις Χριστόν εβαπτίσθητε, Χριστόν ενεδύσασθε. Ουκ ένι Ιουδαίος ουδέ Έλλην, ουκ ένι δούλος ουδέ ελεύθερος, ουκ ένι άρρεν και θήλυ·

πάντες γαρ υμείς εις εστέ εν Χριστώ Ιησού. Ει δε υμείς Χριστού, άρα του Αβραάμ σπέρμα εστε, κατ' επαγγελίαν κληρονόμοι». Η λύτρωση είναι από την αμαρτία και το θάνατο.

Στο στίχ. 34 ο Ιησούς επιμένει πως η ουσιαστικότερη υποδούλωση του ανθρώπου είναι αυτή προς την αμαρτία που γίνεται κυρίαρχη επί του «είναι» του ανθρώπου, μια κατάσταση που εκτρέφει το θάνατο. Αμαρτία και θάνατος κρατούν αλυσοδεμένο τον άνθρωπο. Αλλ' ο Ιησούς δεν κατηγορεί τους Ιουδαίους «πεπιστευκότας» μόνο για λαθεμένη αντίληψη περί δουλείας και περί αληθείας· τους κατηγορεί και για το ότι θεωρούν εαυτούς «σπέρμα», δηλ. υιούς του Αβραάμ, αφού δεν είναι παρά «δούλοι της αμαρτίας», άνθρωποι παραδομένοι στις σκοτεινές δυνάμεις. Πώς έτσι αυτοί μπορούν συγχρόνως να είναι «σπέρμα», τέκνα του Αβραάμ; Έτσι καταρρίπτει ο Ιησούς το δεύτερο ισχυρισμό τους. Όντας δηλ. δούλοι της αμαρτίας δεν μπορούν να ισχυρισθούν οποιοδήποτε είδος μονιμότητας μέσα στο σπίτι (του πατέρα Αβραάμ), αφού μόνον οι υιοί έχουν εξασφαλισμένη για πάντα μονιμότητα στο σπίτι του Πατέρα, ενώ οι δούλοι στερούνται εντελώς κάτι τέτοιο. Ο δούλος οποιαδήποτε ώρα μπορεί να εκβληθεί από την οικία του κυρίου του, δεν έχει μόνιμα δικαιώματα. Ο στίχ. 35 φαίνεται πως προϋποθέτει την έκπτωση πάντων από την υιότητα· ως υιόν που μένει στην οικία εις τον αιώνα για πάντα ο Ιησούς υπονοεί μόνο τον εαυτό του. Κι αυτό έχει σωτηριολογικά την έννοια ότι, μόνο αν ο Υιός μπορεί να ελευθερώσει κάποιον δούλο, τότε αυτός μπορεί να γίνει ελεύθερος. Με άλλα λόγια, στην αποστολή του ουράνιου Αποκαλυπτή ανήκει η απελευθέρωση των ανθρώπων και η υιοθεσία στον Αβραάμ, η όντως ελευθερία! Όπως η φωνή του Θεού προς τον Αβραάμ και η υπακοή εκείνου χάριζαν σ' αυτόν την ελευθερία, έτσι και ο σύγχρονος του Ιησού Ιουδαϊσμός πίστευε την τήρηση του Νόμου του Θεού ως ικανή να ελευθερώσει τον άνθρωπο. Εδώ όμως, στο στίχ. 36, ο Ιησούς παρουσιάζεται αυτός πλέον ως η πηγή της ελευθερίας και όχι ο Νόμος. Υποκρύπτεται δηλ. εδώ κάποια υποτιμητική περί του Νόμου άποψη· η Απόκάλυψη φτιάχνει υιούς, ο Νόμος κάνει δούλους. Από τη συνάφεια του κειμένου βγαίνει ότι η ελευθερία δεν είναι κάτι που ανήκει στην κοινωνικοοικονομική ποιότητα της κοινωνίας ούτε σε κάποιο θρησκευτικό ή φιλοσοφικό σύστη-

μα· δεν είναι καθόλου θέμα του κόσμου τούτου· είναι προϊόν του ουράνιου κόσμου και σ' εμάς εδώ κάτω δωρίζεται οσάκις και όπου δωρίζεται. Ελευθερία, αλήθεια, υιότητα κ.τ.τ. είναι κατά κυριολεξία ιδιότητες του ουράνιου κόσμου, δώρα που μόνο ο Αποκαλυπτής χαρίζει στους δικούς του. Εδώ, μεταξύ κόσμου και ουρανού, παρατηρείται ένα είδος διαρχίας, όχι του διαρχικού φιλοσοφικού τύπου, αλλά μια πολύ τονισμένη αντίθεση και ένταση.

Αλλά και κάποια άλλα γεγονότα αντιτίθενται στον ισχυρισμό των Ιουδαίων πως είναι τέκνα του Αβραάμ: το ένα είναι ότι σχεδιάζουν και ετοιμάζουν τη θανάτωση του Αποκαλυπτή, κάτι που ποτέ δεν θα έκανε ο Αβραάμ. Και το άλλο είναι ότι, ενώ ο Αποκαλυπτής στάλθηκε από τον Θεό και, ακούοντας τη λαλιά του, ακούμε το λόγο του Θεού, οι Ιουδαίοι αποκρούουν παντελώς τη διδασκαλία του Ιησού, δείχνοντας πλήρη αδυναμία να συνδέσουν τη λαλιά του Ιησού με το λόγο του Θεού, που έτσι απευθύνεται προς αυτούς. Δεν μπορούν να τον κατηγορήσουν για κάποιο σφάλμα ή αμαρτία, κι όμως δεν αναγνωρίζουν ότι λαλεί την αλήθεια. Αφού εγώ σας μεταφέρω τα ρήματα του Θεού κι εσείς δεν τα αναγνωρίζετε ως τέτοια, αυτό σημαίνει ότι δεν κατάγεσθε εκ του Θεού ούτε τη γλώσσα του ξέρετε ούτε την προερχόμενη απ' αυτόν αλήθεια αναγνωρίζετε και πιστεύετε. «Α εγώ εώρακα παρά τω πατρί...». Η έκφραση σημαίνει τη βεβαιότητα της απόκτηθείσας από τον Πατέρα εμπειρίας εν ουρανοίς περί αυτών που αποκαλύπτει στους ανθρώπους· όπως εσείς κάνετε αυτά που σας υπαγορεύει ο δικός σας πατέρας (δηλ. ο διάβολος). Οι εκφράσεις αυτές του Ιησού περί των Ιουδαίων γενικώς και πάλι (όπως δηλ. και στο 5,17-19) δείχνουν ότι φονικό σχίσμα τους χώριζε από τον Ιησού εξ αρχής. Οι στίχ. 39 και 40 επαναλαμβάνουν τα παραπάνω με άλλες λέξεις. Οι Ιουδαίοι αντιτείνουν ότι είναι τέκνα του Αβραάμ και ο Ιησούς ισχυρίζεται ότι, αν πράγματι ήσαν, θα συνέχιζαν τα αγαθά έργα του Αβραάμ, ο οποίος τιμούσε αυτούς που του μίλησαν για το έργο του Γιαχβέ, όπως στην περίπτωση του Μελχισεδέκ, ή τότε που εξένισε αγγέλους (Γεν. κεφ. 14 και 18): γι' αυτό «φίλος» του Θεού εκλήθη. Εσείς θέλετε να με σκοτώσετε, κι η αιτία είναι ότι σας είπα την αλήθεια του Θεού, όπως την άκουσα από τον Θεό· τέτοιο πράγμα ο Αβραάμ δεν έκανε. Η αλήθεια αυτή τονίζει ότι δεν πρέπει να αναζητούν

ότι δεν πρέπει να αναζητούν στηρίγματα στο παρελθόν, αλλά μόνο τη φωνή του αποσταλέντος εξ ουρανού Σωτήρος, ο οποίος προτείνει μια νέα ερμηνεία στα πράγματα. Πολύ εύστοχα ο R. Brown παρεμβάλλει εδώ το χωρίο του Ησ. 53,16 που απευθύνεται στον Γιαχβέ: «γιατί είσαι ο Πατέρας μας. Ακόμα κι αν ο Αβραάμ δεν μας αναγνώριζε... Εσύ, Κύριε, είσαι ο πατέρας μας» (ό.π. σελ. 364).

Η κατηγορία του Ιησού «ζητείτε με αποκτείναν» έτσι όπως απευθύνεται προς τους Ιουδαίους γενικώς δεν είναι απλώς κάτι βαρύ αλλά και ιστορικά απαράδεκτο. Στον Ιουδαϊσμό των χρόνων του Ιησού επικρατούσε αξιοζήλευτη ανοχή μεταξύ πολύ διαφορετικών θρησκευτικών παρατάξεων: Σαδδουκαίων, Φαρισαίων, Εσσαίων, οπαδών του Ιωάννη του Βαπτιστή, των Ζηλωτών κ.α.

Ο σημερινός ιστορικά κατατοπισμένος μελετητής θα παραδεχόταν ίσως ότι η αρχιερατική τάξη και οι άνθρωποι οι σχετιζόμενοι με τη λατρεία στο Ιερό των Ιεροσολύμων (όλα τα είδη εργατικού και υπηρετικού προσωπικού) ίσως αισθάνονταν εχθρότητα, που κάποτε τελικά έγινε θανατικό μίσος κατά του Ιησού, λόγω της εκδίωξης των εμπόρων από τον περίβολο του Ναού και λόγω κάποιων λόγων του Ιησού περί του Ναού, που είχαν εκληφθεί με την έννοια της καταστροφής του υπάρχοντος Ναού και της θαυματουργικής ανοικοδόμησης ενός νέου Ναού (βλ. περισσότερα σχετικώς στον Theissen).

Σε προηγούμενη επίσκεψη στα Ιεροσόλυμα (βλ. 5,17-18) σημειώνεται πάλι πως, για θεολογικούς λόγους, «Ιουδαίοι... εζήτουν αυτόν αποκτείναν ότι ου μόνον κατέλυεν το Σάββατον, αλλά και πατέρα ίδιον έλεγεν τον Θεόν ίσον εαυτόν ποιών τω Θεώ». Σ' αυτό αναφέρεται και το 7,25 και το προϋποθέτουν τα χωρία 7,30· 32· 8,59· 10,39, μέχρι την τελική περί τούτου επίσημη απόφαση στο 11,53. Με άλλα λόγια είναι διάχυτη σε όλο το Δ' Ευαγγ. η μομφή κατά των Ιουδαίων ότι ήθελαν να σκοτώσουν τον Ιησού. Ο Bultmann με τη χαριτωμένη υπαρξιστική του πανοπλία προσπαθεί να δείξει ότι «εχθρότητα κατά της Αποκάλυψης είναι ως τοιαύτη εχθρότητα προς την ίδια τη ζωή. Η εχθρότητα κατά της αλήθειας και η προτίμηση του ψεύδους εκφράζει αυτή την εχθρότητα κατά της Αποκάλυψης και η «με καλή συνείδηση» χρησιμοποίηση του ψεύδους παραπέμπει στη φανερή συγγένεια προς το Σατανά». Η περι-

πτωση θυμίζει το χωρίο Α΄ Ιω. 2,22 που ρωτάει: «τις ἐστὶν ὁ ψεύτης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός; Οὗτος ἐστὶν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν». Γράφει ὁ Bultmann: «Ὅπως ἡ πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, που εἶναι παρούσα παντοῦ μέσα στον κόσμο, καλύπτεται συστηματικά ἀπὸ τὸν «κόσμο», ἔτσι συμβαίνει πάντοτε με τοὺς ἀνθρώπους που «ψεύδονται» ἀναμεταξύ τους, ἐπιδιώκοντας ἔτσι ὁ καθένας τὴ δική του «δόξα» καὶ τὴ «δόξα» που ἀπονέμει ὁ ἕνας στον ἄλλο. Ὁ ὅρος «ψεύδος» στη συνάφεια αὐτὴ ἐκφράζει τὴ ἠθικὴ υπόσταση τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ πίσω ἀπὸ κάθε ψεύδος οἱ ἄνθρωποι, δρώντας ἐναντίον τοῦ Θεοῦ, πιστεύουν ὅτι ἐξασφαλίζουν τὸν εαυτό τους, τὴν ὑπαρξή τους ἀκόμα καὶ με τὴν ἐπιστήμη ἢ τὴν τέχνη. Με ἀκραϊὸ τρόπο συμβαίνει οἱ ἄνθρωποι νὰ υπερασπίζονται τοὺς εαυτοὺς τους ἐναντι τῆς ἀπαντώσας αὐτοὺς Ἀποκάλυψης· τὸ ψεύδος τότε δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά ἡ ἐκφραζόμενη με λόγους ἀπιστία. Γι' αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ ρωτᾶει κανεὶς πόσο ψεύδος χρησιμοποιοῦν οἱ Ἰουδαῖοι στὴν προκειμένη περίπτωση. Ἡ ὅλη τους στάση εἶναι ἕνα ψεύδος, κι ἔτσι δείχνει ἰδιαίτερα ὁ στίχ. 45, ὅτι ψεύδος δηλ. δὲν λέει κάποιος που ψεύδεται, εἶναι μάλλον ἐκεῖνος που δὲν θέλει καμία σχέση με τὴν ἀλήθειαν. Τὸ «λαλεῖν τὴν ἀλήθειαν» ἐξάλλου παίζει στὴ διδαχὴ τοῦ Ἰησοῦ διπλὸ ρόλο: εἶναι ἐξαγγελία τῆς ἠθικῆς ἀπαιτήσεως· κι ὅταν ἐξαγγέλλεται ἀπὸ τὸν Ἀποκαλυπτὴ, ἀποτελεῖ ἐκφραση σε λέξεις τῆς πραγματικότητος τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς κατοχύρωσής τῆς ἐναντι τῶν ἀνθρώπων ἀντιδράσεων. Ὅταν κατηγορεῖ τοὺς Ἰουδαίους πως δὲν δέχονται τὴν «ἀλήθειαν» που τοὺς προσφέρει, δὲν δείχνει ἀπλῶς τὴν ἀντίθεσή του πρὸς ἀνθρώπους που δὲν πιστεύουν πως μιλάει ἀληθινά· ἡ ἀντίθεση ἐξηγεῖται ἀπ' τὸ ὅτι ἡ ἀπορριπτόμενη ἀλήθεια ἐκφράζει τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, ἔτσι που νὰ μὴν μποροῦν νὰ πιστέψουν. Ἐτσι δύνανται νὰ συνεχίσουν βέβαιοι καὶ ἀενόχλητοι τὴ ζωὴ τους, ὅταν ἀποκρύπτουν αὐτὴ τὴν πλευρὰ τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὸν εαυτό τους» (ὁ.π. σελ. 243-244). Παρόμοια εἶναι κι ἡ παρατήρησις τοῦ R. Brown: «στὴν Ἰωάννεια διαρχία, ὅτι δηλ. τὸ ψεύδος εἶναι τὸ ἀντίστοιχο τοῦ σκότους, εἶναι τμῆμα τῆς σατανικῆς περιοχῆς που ἀντιτίθεται στὴν ἀλήθειαν καὶ στο φῶς τοῦ Θεοῦ...Θα περιμέναμε στὸ στίχ. 45 νὰ πει πως, ἀν καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπε τὴν ἀλήθειαν, αὐτοὶ δὲν τὸν πίστεψαν· ἀλλ' ὁ Ἰωάννης στὴν πραγμα-

πραγματικότητα λέει πως δὲν τὸν πίστεψαν ἐπειδὴ ἔλεγε τὴν ἀλήθειαν» (ὁ.π. σελ. 365). Ἐχουν γενικότερο ἐνδιαφέρον καὶ οἱ δύο αὐτὲς ἀπόψεις, τοῦ Bultmann καὶ τοῦ Brown, γιὰ τὸ σύγχρονο μελετητὴ τοῦ Ευαγγελίου.

Θα ἐπανέλθουμε στὸ θέμα τῆς ἐννοίας τῶν παραπάνω· τὶς παρεμβάλαμε ἐδῶ, γιὰτὶ πιστεύουμε πως βοηθοῦν τὸ σύγχρονο ἀναγνώστη νὰ ἀντιληφθεῖ τὴ θεολογικὴ σοβαρότητα καὶ τῶν προηγούμενων καὶ αὐτῶν που ἐπονται. Ἐτσι, στὸ στίχ. 41 καὶ στὴν κατηγορία ὅτι τὰ ἔργα τους εἶναι ἔργα τοῦ διαβόλου, ὁ ὁποῖος εἶναι καὶ ὁ πατέρας τους, κι ὄχι ὁ Ἀβραάμ, αὐτοὶ ἀπαντοῦν πως δὲν τοὺς νόθεψε ἡ ἱστορία οὔτε θρησκευτικὰ οὔτε φυλετικὰ («ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννημέθα»), ἔχουμε ὄχι πολλοὺς (ἀπὸ ἀναμίξεις ἐθνικῆς καὶ πολιτιστικῆς) ἀλλὰ ἕνα πατέρα κι αὐτὸς εἶναι ὁ Θεός. Ὁ Ἰησοῦς τοὺς ἀποκρούει πάλι, μιλώντας με τὴν ιδιότητα τοῦ Ἀποκαλυπτῆ: «ἀν ἦταν ἔτσι ὅπως λέτε, θα με ἀγαπούσατε, γιὰτὶ ἐγὼ ἀπὸ τὴ χώρα τοῦ Θεοῦ (οὐρανός) βγήκα καὶ ἦλθα ἐδῶ· κι οὔτε ἦλθα ἀπὸ δική μου πρωτοβουλία, γιὰτὶ ἐγὼ τὸ ἤθελα, ἀλλ' ἐκεῖνος που στα λόγια παρουσιάζεται ὡς πατέρας σας, αὐτὸς με ἔστειλε. Γιὰτὶ τότε δὲν καταλαβαίνετε τὴ γλῶσσα μου; Γιὰτὶ δὲν μπορεῖτε νὰ ἀνεχθεῖτε τοὺς λόγους μου; Αὐτὸ δείχνει καθαρά ὅτι ἡ δική σας καταγωγὴ εἶναι ἀπὸ τὸ διάβολο καὶ τὶς ἐπιθυμίες τοῦ γεννήτορά σας αὐτὲς θέλετε νὰ ἐκτελεῖτε».

Ὁ «διάλογος» τῶν δύο ἀντιπάλων συνεχίζεται σαν νὰ μιλοῦν δύο κουφοὶ μετὰξύ τους. Ἡ χρησιμοποιούμενη γλῶσσα καὶ πρὶν καὶ στὴ συνέχεια εἶναι μυθολογικὴ. Εἶναι ἴσως πιθανὸ πως ὁ Δ' Ευαγγελιστὴς χρησιμοποιεῖ, ἐπὶ τοῦ προκειμένου κάποιον μῦθο γνωστικίζουσας υφῆς, που ἐνῶ αὐτὸς ἀρχικὰ ἀφοροῦσε τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄτομο, ἐδῶ οἱ ἀντιδράσεις πρὸς τὴν ἀποκαλυπτόμενη ἀλήθειαν μεταφέρονται στους Ἰουδαίους ὡς ομάδα, ὑπὸ συνθήκες ὅμοιες με αὐτὲς που δημιούργησε στὶς σχέσεις μετὰξύ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων ἡ δημοσίευσή ἀπὸ τὴν Ἰουδαϊκὴ Συναγωγὴ κατὰ τὸ 83 μ.Χ. τοῦ Birkeh haminim, με τὸ ὁποῖο αἶρονταν ἀπὸ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων Χριστιανούς (μέχρι τότε μέλη τῆς Συναγωγῆς) ἡ ιδιότητα τοῦ Ἰουδαίου, θρησκευτικῶς καὶ ἐθνικῶς. Με ἄλλα λόγια, τοὺς ἀφαιρούσαν ἔτσι τὴν ταυτότητα που εἶχαν μέχρι τότε κι ἐ-

έμεναν χωρίς ταυτότητα. Αυτό δημιούργησε τραγικές αντιθέσεις μεταξύ των δύο ομάδων.

Πράγματι, μόνο κάτω από τις συνθήκες ολοκληρωτικής εξόντωσης των χριστιανών είναι νοητός ένας τέτοιος διάλογος μεταξύ των δύο παρατάξεων. Με το επιχείρημα του εκ Θεού Αποκαλυπτή ο Ιησούς έχει τη δυνατότητα να κατηγορήσει τους αντιπάλους του Ιουδαίου, όπως τους γνωρίσαμε στο κεφ. 7, ότι πατέρα τους δεν έχουν τον Αβραάμ ή τον Θεό αλλά τον διάβολο, του οποίου εκτελούν τις επιθυμίες, όπως το ότι στρέφονται κατά της αλήθειας, καθώς και ότι θέλουν να σκοτώσουν τον απεσταλμένο του Θεού Αποκαλυπτή. Ζωή και Αλήθεια συνδέονται άμεσα ως θείες δυνάμεις, κατά τον Bultmann και δίνουν στον άνθρωπο την ιδιοτυπία της ύπαρξής του· γι' αυτό το ψεύδος και η επιθετικότητα κατά της ζωής πάνε μαζί. «Ψεύδος» εδώ δεν έχει τη συνήθη έννοια· δηλώνει κυρίως την αντιτιθέμενη στον Θεό θέληση, που τελικά οργανώνεται έτσι στη ζωή, ώστε να γίνεται στα πράγματα το «Τίποτα», που διατείνεται παραταύτα πως είναι κάτι, αλλά δεν είναι τίποτα άλλο παρά μια άρνηση. Σαν τέτοιο «Τίποτα» το ψεύδος σκοτώνει απ' αυτόν που δέχεται αυτό το «Τίποτα» ως πραγματικό αφαιρεί την ύπαρξη.

Αυτή η κατάσταση της ύπαρξης ανάμεσα στο ψεύδος και στην αλήθεια οδηγεί τον Ιησού στον πατέρα του ψεύδους τον διάβολο, που είναι «ανθρωποκτόνος» απ' αρχής—από την περίπτωση των πρωτοπλάστων της Εδέμ—όπου ψευδόμενος τους παραπλάνησε και παράκουσαν τον Θεό. «Εν τη αληθεία ουκ έστηκεν», γιατί δεν υπήρχε σ' αυτόν αλήθεια». Δεν μπορείς να κάνεις κάτι που δεν έχεις. Όταν ψεύδεται ο διάβολος δεν κάνει κάτι κατ' εξαίρεση ή ως εν παρόδω αλλά εκφράζει την ίδια του την ύπαρξη, λειτουργεί από περιουσίας, γιατί ολόκληρος είναι ένα ψεύδος και ο γεννήτοράς του. Αυτή η διαρχία αλήθειας και ψεύδους είναι δηλωτική της γενικής τασης του Ευαγγελιστή προς αυτό τον περίπου ή κάπως διαρχικό τρόπο έκφρασης. Στο στίχ. 45 ο Ιησούς λέει καθαρά πως, αν δεν πιστεύουν οι Ιουδαίοι σ' αυτόν, δεν είναι για μια οποιαδήποτε άλλη αιτία, αλλά για το ότι λαλεί την «αλήθεια». Πραγματικά, νιώθουμε ένα ρίγος να περνάει από μέσα μας, όταν εισερχόμαστε βαθύτερα σ' αυτή την υπαρξιακή αντίθεση ψεύδους και αλήθειας, όπου

αυτά δεν δηλώνουν κάποιες απλές ιδιότητες της ζωής αλλά δύο εντελώς διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης.

Ο στίχ. 46 ερμηνεύεται συνήθως στην παράδοση ως δηλωτικός της αναμαρτησίας του Ιησού, ενώ από τη συνάφεια φαίνεται πως ό,τι τον ενδιέφερε είναι η αξιοπιστία του ως λαλήσαντος πάντοτε την αλήθεια. Ο «έλεγχος περί αμαρτίας» έχει την έννοια ότι αυτά που είπε προηγουμένως δεν περιέχουν κάποιο λάθος, κάποιο αμάρτημα ως προς τις εκτιμήσεις που έκανε. Τούτο σημαίνει ότι «αδικία εν αυτό ουκ έστιν». Η έννοια της ερώτησης είναι πως κανείς δεν μπορεί να τον ελέγξει για κάποια αναλήθεια ή ψεύδος. Το ερώτημα τότε που εγείρεται με το «αναμαρτητο» του Ιησού είναι: γιατί τότε δεν τον πίστεψαν, αφού λέει την αλήθεια. Η «αναμαρτησία» του δηλώνει ότι ο Αποκαλυπτής είναι εκ του Θεού, ενώ οι πολέμοί του εκ του Διαβόλου. Το «εκ Θεού» του στίχ. 47 δηλώνει, όπως φαίνεται από τα ρήματα, τα ουσιαστικά και τις προθέσεις που χρησιμοποιούνται στους προηγούμενους στίχους, ως μια άλλη έκφραση της διαρχικής νοοτροπίας της περικοπής, την αντίθεση του «εκ του Θεού» προς το «εκ του διαβόλου». Δεν είναι εκ του Θεού, γι' αυτό δεν ακούνε το λόγο του Θεού με πνεύμα υπακοής αλλά σαν κάτι ξένο και εχθρικό. Πραγματικά, διαπερνάει ένα ρίγος φόβου και αιδούς τις ψυχές των αναγνωστών αυτών των τόσο κατηγορηματικών δηλώσεων του Ιησού πως η ύπαρξή μας μπορεί να είναι τόσο αφομοιωμένη προς το ψεύδος και την απάτη, ώστε να χάνει εντελώς τη δυνατότητα αίσθησης της αλήθειας! Έχω τη γνώμη πως ακόμα και ο άγευστος από χριστιανική μεταφυσική αναγνώστης είναι αδύνατο να διαβάσει μια τέτοια περικοπή χωρίς να νιώσει κάποιο σεισμό στα ανθρώπινά του θεμέλια. Μόνον αυτός που είναι «εκ του Θεού» μπορεί να καταλάβει τι ο Θεός θέλει να πει! Το όμοιον υπό του ομοίου...!

Στο τρίτο μέρος της εκπληκτικής αυτής περικοπής, στο στίχ. 48, έχουμε το τρίτο και τελευταίο τμήμα αυτής της σύγκρουσης Ιησού και Ιουδαίων, οι οποίοι αντεπιτίθενται, αμφισβητώντας τις αξιώσεις του Ιησού περί του ποιος είναι. Έτσι, αφού ο Ιησούς τους κατηγορήσει ότι κατάγονται από το ψεύδος και τον διάβολο, τώρα αυτοί τον εγκαλούν όχι μόνο ως αρνητή του Ιουδαϊσμού, όμοιο με τους περιφρονητέους Σαμαρείτες, αλλά (nobless oblige) δεν είναι αυτοί αλλά αυτός που έχει

το διάβολο μέσα του. Ο αναγνώστης πρέπει, για να εννοεί απρόσκοπτα τέτοια κείμενα, να μην αγνοεί ούτε να σκοντάφτει σε εκφράσεις που στην εποχή του Ιησού είχαν ρεαλιστική σημασία, γιατί ήσαν τμήμα του κοσμοειδώλου της εποχής. Η γέννηση από τον Θεό ή από τον διάβολο, το ότι ένας έχει μέσα του τον Θεό ή τον διάβολο ανήκουν στη γλώσσα αυτού του κοσμοειδώλου. Ας μην πει κανείς όμως ότι, όπως κι αν είναι, δεν εκφράζουν με πολύ δυνατό τρόπο τον αγώνα του ανθρώπου για αλήθεια και γνήσια ζωή.

Οι Ιουδαίοι είχαν παρεξηγήσει τον Ιησού· τον θεωρούσαν ως ένα φιλόδοξο λαϊκό δάσκαλο που ο διάβολος τον είχε τρελάνει με μεγαλοϊδεατισμούς («ου ζητώ την δόξαν την εμήν»). Όπως και στο στίχ. 7,18 τη δόξα που περιβάλλεται με τα έργα που τελεί δεν θεωρεί κριτήριο που ερμηνεύει ορθώς τα γεγονότα. Αυτό επαναλαμβάνεται εδώ με την προσθήκη ότι ο Θεός επιδιώκει τη δόξα του Ιησού, αυτή όμως θα πραγματοποιηθεί κατά την Κρίση ανταπόδοσης που ο Πατέρας θα φέρει. Η ώρα της Κρίσης επί του κόσμου (Πάθος, Θάνατος, Ανάσταση και Ανάληψη) έφθασε· τότε θα πούμε ότι το έργο του Υιού συντελέστηκε και ο ίδιος δοξάστηκε, όταν ο Ιησούς δοξασθεί και ο κόσμος κριθεί. Μερικοί βλέπουν την αρνητική πλευρά αυτής της Κρίσης επί του κόσμου· όχι όμως και όσοι «τηρούν τον λόγον του Ιησού» (στίχ. 51), δηλ. όσοι (όπως στο 14,21· 23-24· 15,20· 17,6· Α' Ιω. 2,5) υπακούουν στο λόγο του μέσα σε μια προοπτική αιώνιας και όχι μόνο πρόσκαιρης ζωής. Ο στίχ. 51 δείχνει την κάπως ελληνίζουσα διαφορά του Δ' Ευαγγελιστή από τους Συνοπτικούς και επίσης από τις πνευματικές ιουδαϊκές παρατάξεις: η τήρηση του λόγου του Ιησού, η αποδοχή δηλ. του προσανατολισμού της πίστης προς το κηρυττόμενο θείο σχέδιο σωτηρίας του ανθρώπου, είναι το μόνο που εξασφαλίζει την αιώνια ζωή – το απόλυτο πνευματικό desideratum των πνευματικών ανθρώπων της ύστερης Αρχαιότητας.

Στη συνάφεια αυτή ο Ιησούς αναφέρεται στη μετά θάνατον ζωή – γι' αυτό άλλωστε και η σύγκριση προς τον Αβραάμ και τους Προφήτες που πέθαναν – δεν εννοεί μόνο την υπαρξιακή αλλαγή του ανθρώπου που έρχεται με την πίστη στον Αποκαλυπτή· αναφέρεται ιδιαίτερα στην ad eternam συνέχεια που έχει ο τύπος αυτός της ζωής. Αυτή όμως η εμμονή του Ιησού στο Αποκαλυπτικό σωτηριολογικό του σχέδιο βεβαιώ-

νει έτι μάλλον την ιουδαϊκή πλευρά, ότι ο Ιησούς άγεται και φέρεται από κάποιο δαιμόνιο. Σ' αυτού του τύπου τους ανθρώπους όπως και σ' όσους τους ακολουθούν φαίνεται πολύ ξεκάθαρα η απουσία της υπαρξιακής έννοιας της αιωνιότητας, ενώ οι άνθρωποι αυτοί μπορούν άνετα να δέχονται την εισαγωγή της διδασκαλίας αυτής (όχι με την υπαρξιακή αλλά με την ιδεαλιστική έννοια) στη χριστιανική εκκλησία από τον περιβάλλοντα ελληνιστικό ειδωλολατρικό πνευματικό κόσμο. Οι Ιουδαίοι βεβαιώνουν τον Ιησού στο στίχ. 52 πως και ο Αβραάμ και οι Προφήτες πέθαναν χωρίς να κληρονομήσουν καμία αιωνιότητα. Υπήρξαν άνθρωποι πιο στενά δεμένοι με τον Θεό απ' αυτούς; Όχι βέβαια, κι όμως «απέθαναν», χωρίς προοπτική αιωνιότητας. Πού μπορεί κάποιος να στηριχθεί ως Ιουδαίος πως όποιος τηρήσει το λόγο του Ιησού δεν θα πεθάνει ποτέ; Αυτά ήσαν για τους Ιουδαίους ελληνικά φληναφήματα. Ο Εβραίος περίμενε την αλλαγή όλου του κόσμου μέσα σε ένα βασίλειο του Θεού· δεν τον ενδιέφερε η προσωπική αθανασία, όπως τους Έλληνες. Γι' αυτό και το απευθείας ερώτημα στον Ιησού: «μήπως είσαι πιο σπουδαίος από τον πατέρα μας τον Αβραάμ που εξεμέτρησε το ζην; Μήπως και με τους Προφήτες δεν έγινε το ίδιο; Εσύ ποιον θέλεις να παραστήσεις;». Είναι φανερό πως τον Ιησού μετρούν οι αντίπαλοί του με τα δικά τους μέτρα και πιστεύουν πως, πάσχοντας αυτός από κάποια ματαιοδοξία, γεννάει όλα αυτά με τη φαντασία του.

Ο Ιησούς σ' αυτή την αδυναμία τους να τον κρίνουν σωστά απαντάει με τους στίχους 54 και 55. Ο Ιησούς γνωρίζει ότι ο αυτοδοξασμός του ανθρώπου είναι ματαιοπονία, αφού έρχεται η πραγματικότητα και κρίνει τι στέκεται τελικά εξ εαυτού και τι όχι. Ό,τι του δίνει τις δυνατότητες που εκφράζει με τα λόγια και τα έργα είναι ενέργεια της δόξας του Πατρός, η ίδια η ζωή του Θεού που βγαίνει από την ύπαρξή του. Το περίεργο είναι πως οι Ιουδαίοι αυτόν τον Θεό αναγνωρίζουν ως Θεό τους, κι αυτό σημαίνει πως θα 'πρεπε να αναγνωρίζουν την παρουσία της δόξας του όπου εμφανίζεται από τη ζωή του Ιησού. Μπορεί να κάνει κάποιος κάτι αληθινά μεγάλο χωρίς να τον περιβάλει ο Θεός με τη δόξα του; Άλλος όμως τη βλέπει αυτή τη δόξα του Θεού και άλλος όχι. Οι Ιουδαίοι δεν αναγνώρισαν κάτι από τον Θεό τους στη δόξα του Ιησού γιατί, όπως σημειώνει ο Bultmann, είναι κλεισμένοι μέσα σ' ένα

κόσμο δικών τους παραστάσεων περί θανάτου και ζωής. Γνωρίζουν μόνο εκείνη τη ζωή που είναι μια αυτόεπιβεβαίωση του εαυτού της και μπορούν να ονομάζουν θάνατο εκείνη τη ζωή που αποφασίζει την εγκατάλειψη αυτής της κατάφασης για ζωή (ό.π. σελ. 247). Αυτό τον Θεό της ζωής και το θάνατο που αυτοί αγνοούν ο Ιησούς τους γνωρίζει και θα ήταν σαν αυτούς ψεύτης, αν έλεγε ότι δεν έχει εμπειρία αυτών. Γιατί και το «έγνωκα» και το «οίδα» σ' αυτή τη βαθιά εμπειρία και γνωριμία με τον Θεό αναφέρονται. Καρπός, άλλωστε, αυτής της εμπειρίας του Θεού είναι η τήρηση του θελήματός του. Όπως παρατηρεί ο Κύριλλος: «διελέγχει πάλιν αυτούς ως μόνην την εν ρήμασι και τούτο ψιλοίς, φιλοθεΐα επιτηδεύοντας, πολύ δε λίαν αφεστηκότας του κατά αληθειάν ειδέναι τον Θεόν». Η επιβεβαίωση αυτή της αληθινής γνώσης του Θεού είναι η τήρηση των εντολών του Θεού. Ή όπως σημειώνει ο Τρεμπέλας «ετήρησε τον λόγον του Πατρός του. Και αυτός όστις έμαθε αφ' ων έπαθε την υπακοήν (Εβρ. 5,8· 9) είναι ο μοναδικός και άριστος διδάσκαλος, ο ικανός να διδάξη και ημάς να υπακούωμεν».

Η σύγκριση Ιησού προς τον Αβραάμ φθάνει στο απόγειό της στους στίχ. 56-58: «Ο Αβραάμ που ονομάζετε πατέρα σας ένοιωσε ως πολύ μεγάλη χαρά να δει το χρόνο της δικής μου ημέρας και τον είδε κι ευχαριστήθηκε». Ο Αβραάμ δηλ. δεν είδε τον εαυτό του ως το μέτρο του μεγέθους της θείας αποκάλυψης, αλλά απέβλεπε σε μια άλλη ημέρα που περίμενε να έλθει σε ένα άλλο μέτρο. Ποια ήταν αυτή η ημέρα; Ο Κύριλλος την ορίζει ως «ημέραν τον καιρόν της επιδημίας αυτού της μετά σαρκός», ενώ ο Χρυσόστομος προτιμάει ως ημέρα εκείνη της σταύρωσης του Ιησού. Ο Westcott αναφέρει ιουδαϊκή παράδοση από το Bereshith R44, κατά την οποία, ο Αβραάμ είδε όλη την ιστορία των απόγόνων του σε οπτασία, κατά το Γεν. 15,6. Κατά τον Κύριλλο, η οπτασία συνδέεται μάλλον με τη θυσία του Ισαάκ ή με την επίσκεψη των τριών ανδρών παρά τη δρυ Μαιμβρή. Ο Τρεμπέλας επί τη βάση της σκηνης της Μεταμόρφωσης, όπου οι αποθανόντες Μωυσής και Ηλίας όχι μόνο βλέπουν αλλά και συνομιλούν με τον Χριστό, έτσι και ο Αβραάμ παρόμοια χάρηκε κατά την έλευση του Χριστού. Ο Bultmann ως ημέρα θεωρεί την εσχολογική ημέρα της ελευσεως του Υιού του Ανθρώπου (ό.π. σελ. 247), μόνο που στον Ιησού ο εσχολογικός χρόνος είναι ήδη

παρών. Ο R. Brown προτείνει: όπως στο 5,46 ο Μωυσής έγραψε περί του Ιησού, εδώ ο Αβραάμ πιστεύει πως είχε μια οπτασία περί της ημέρας του Ιησού, με άλλα λόγια, απέβλεπε σ' αυτόν ως πρόδρομος προς έναν ανώτερο. Την άποψη ότι η Π.Δ. προσδοκούσε με χαρά την έλευση του Μεσσία βλ. και Μτ. 13,17 και Εβρ. 11,13.

Από τη διαβεβαίωση αυτή του Ιησού περί του Αβραάμ οι ακροατές κρατούν ιδιαίτερα την κατάληξη «είδε και εχάρη», την οποία, κατά το σύστημα του Δ' Ευαγγελιστή, ερμηνεύουν ως συνάντηση του Ιησού με τον Αβραάμ. Εξ ου και το ερώτημα προς τον Ιησού: «εσύ δεν είσαι ούτε 50 ετών ακόμα και είδες σε συνάντηση τον Αβραάμ; Εσύ δεν είσαι πενηντάρης ακόμα, (ενώ ο Αβραάμ έζησε πριν 1.850 χρόνια), πώς κατορθώσατε να δείτε ο ένας τον άλλον;». Έτσι φθάνουμε στον κολοφώνα των χριστολογικών διακηρύξεων του Ιησού, κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας, που αρχίζει με το κεφ. 7. Με το στίχ. 58 και το «εγώ ειμί», καθώς παρατηρούν και άλλοι και ο Bultmann, ο Αποκαλυπτής δεν ανήκει, όπως ο Αβραάμ, στη σειρά των δημιουργηθέντων όντων. Το εγώ που ο Ιησούς ως Αποκαλυπτής εκφέρει είναι το εγώ του αιώνιου Λόγου, ο οποίος «ην εν αρχή», το εγώ του ίδιου του αιώνιου Θεού. Η άγνοια μιας τέτοιας δυνατότητας για τον Ιησού επικρατεί ανάμεσα στους Ιουδαίους, δεν μπορούν να την καταλάβουν, γιατί η προϋπαρξη του Αποκαλυπτή μπορεί να εννοηθεί μόνο μέσα στην πίστη, όπου γίνεται αποδεκτή ως η αιωνιότητα του θείου λόγου της Αποκάλυψης (ό.π. σελ. 279). «Ωσπερ ο Πατήρ αυτού ταύτη κέχρηται τη λέξει, τη ειμί, ούτω και αυτός του διηνεκώς γαρ είναι σημαντική αυτή, παντός απηλλαγμένη χρόνου» (Χρυσόστομος). Ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «τούτο είναι το όνομα του Θεού, το οποίον εκφράζει την αυθυπαρξίαν του. Δεν λέγει: εγώ υπήρξα, αλλ' εγώ ειμί...» (ό.π. σελ. 333-4). Ο R. Brown σχολιάζει ως εξής: «στο 8,12 ο Ιησούς άνοιξε αυτή την τρίτη σκηνή των λόγων της εορτής της Σκηνοπηγίας με το «εγώ ειμί το φως του κόσμου» το κατάπληκτικό «εγώ ειμί» του στίχ. 58 ολοκληρώνει την αρχική αυτή διατύπωση. Δεν υπάρχει πιο καθαρή αναφορά θεότητας του Ιησού μέσα στην ευαγγελική παράδοση και οι Ιουδαίοι αναγνωρίζουν τη σημασία της δήλωσης και των συνεπειών της. Το Λευϊτ. 24, 16 επιτάσσει: «...Ανθρωπος ος εάν καταράσεται Θεόν, αμαρτίαν λήψεται. Ονομάζων δε το όνομα Κυρίου θανα-



τούσθω· λίθω λιθοβολήτω αυτόν πάσα συναγωγή Ισραήλ» (ό.π. σελ. 367).

Το επιτασσόμενο από το Λευϊτικό πραγματοποιείται στην περίπτωση του Ιησού στο στίχ. 59: «ήραν ουν λίθους ίνα βάλωσιν επ' αυτόν· βλάσφημον αυτοίς είναι δοκεί το ρήμα» (Χρυσόστομος). Η γραφή «Ιησούς δε εκρύβη και εξήλθεν εκ του ιερού» στηρίζεται επίσης στους Παπύρους 66 και 75 και στους κώδικες Β και W, κτλ. Η ευρύτερη γραφή που προσθέτει «...διελθών διά μέσου αυτών παρήγεν ούτως», φαίνεται μάλλον επηρεασμένη από το Ακ. 4,30. Το «εκρύβη» δηλώνει πως ο Ιησούς κατόρθωσε με κάποιο τρόπο να διαφύγει από το Ιερό. Και είναι ίσως ορθή η παρατήρηση του R. Brown ότι ο στίχ. 59 είναι το κλείσιμο των κεφ. 7 και 8 –κάτι που δείχνει και την ενότητά τους– αφού ξέρουμε ότι ο Ιησούς ανέβηκε στα Ιεροσόλυμα για την εορτή της Σκηνοπηγίας «ως εν κρυπτώ».

\*

Δεν πρέπει να κλείσει αυτή η ενότητα των κεφ. 7 και 8 χωρίς κάποια ειδικότερη αναφορά στην «Ιωάννεια πολεμική». Υπάρχει ένα πολύ καλό βιβλίο επί του θέματος αυτού, όπου η βιβλιογραφία είναι απέραντη και θέλουμε να παρουσιάσουμε τα πορίσματα αυτής της εργασίας του Rodney Whitacre, *Johannine Polemic, The Role of Tradition and Theology*, Scholar Press, Chico, California, 1982. Εν πρώτοις, ο συγγραφέας διακρίνει διαφορετικές καταστάσεις στη ζωή της Ιωάννειας κοινότητας στο Ευαγγέλιο αφενός και αφετέρου στην Α' Επιστολή Ιω. Στο Ευαγγέλιο η ιστορία επικεντρώνεται στη σύγκρουση μεταξύ Ιησού και Ιουδαίων αντιπάλων, στην Α' Επιστολή πρόκειται περί αντιπάλων εντός της χριστιανικής κοινότητας, οι οποίοι αρνούνται ότι ο Ιησούς απέθανε ως Μεσσίας και ότι η εξιλέωση δεν είναι αναγκαία. Στο Ευαγγέλιο, η απόρριψη του Ιησού από τους Ιουδαίους σημαίνει απόρριψη του ίδιου του Θεού που τον απέστειλε.

Στην επίθεση κατά των Ιουδαίων το Δ' Ευαγγ. πολεμάει δύο κεντρικά σημεία της ταυτότητας των αντιπάλων: α) Γνωρίζουν τον Θεό; β) Είναι πιστοί στην αποκάλυψή του; Αυτά τα δύο. Η απόρριψη του Ιη-

σού δείχνει πως δεν έχουν ούτε το ένα ούτε το άλλο. Είναι, επομένως, αποξενωμένοι από τον Θεό.

Εξάλλου, όλο το Δ' Ευαγγ., ιδιαίτερα όμως τα «εγώ ειμί» λόγια εξαγγέλλουν ως παρούσα τη σωτηρία διά του Ιησού, εξαιτίας της σχέσης του με τον Πατέρα. Η αποκάλυψη όμως της αγάπης του Θεού Πατέρα που εκφράζεται με την αποστολή του Ιησού διατυπώνεται πολύ καθαρά, επίσης, όχι μόνο στον Πρόλογο αλλά και σε όλη την αφήγηση. Όπως στην Εξοδ. 33,18 έτσι και στον Ιωάννη, η «δόξα» του Θεού περιγράφεται ως θεία αγάπη. Όσοι απορρίπτουν την αγαπητική προσφορά του Θεού περιγράφονται ως ειδωλολάτρες. Η Αποκάλυψη φέρνει στο φως τι πράγματι είναι ο άνθρωπος· κι αυτό είναι η Κρίση. Ο Δ' Ευαγγελιστής αντιμετωπίζει την απόρριψη του Ιησού από τους συμπατριώτες του ως ουσιαστική απομάκρυνση από τον αληθινό Θεό και στόχος του κηρύγματός του γίνεται η αποκάλυψη αυτού του γεγονότος.

Παρά την έμφαση στη θεία καταγωγή της χριστιανικής θρησκευτικής κοινότητας, ο τόνος του κηρύγματος απευθύνεται προς το άτομο με ιδιαίτερο τονισμό στην πραγματοποιηθείσα εσχατολογία.

Πίσω από το θέμα αποδοχή ή απόρριψη του Ιησού βρίσκεται το βασικό θεολογικό αποτέλεσμα περί αποδοχής ή αποξένωσης από τον Θεό. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί έτσι την Π.Δ. μέσα σ' αυτή την κατάσταση ριζικής διένεξης. Η μητέρα ιουδαϊκή κοινότητα τους απορρίπτει ως χριστιανούς τώρα (80-90 μ.Χ), κι έτσι σοβαρά τους προκαλεί θέμα ταυτότητας και τους θεωρεί μη Ιουδαίους, οπαδούς κάποιου Ιουδαίου ψευδο-Μεσσία. Η ένταση αυτή υπήρξε τόσο οξεία, ώστε να αναγκάσει τους χριστιανούς να βρουν για τον εαυτό τους μια νέα αυτογνωσία και μια άλλη νέα επίσης αντίληψη περί του τι είναι κατά την Π.Δ. ο Ιουδαϊσμός ως προς αυτούς. Αυτές οι διεργασίες κατέστησαν αναγκαίες προκειμένου να ερμηνευθεί από την κάθε πλευρά η διάσπαση που επήλθε. Ο Δ' Ευαγγελιστής ενισχύει τους χριστιανούς αναγνώστες του μετά το χωρισμό από τη Συναγωγή και τους ενθαρρύνει ως προς την αποδοχή της νέας τους ταυτότητας ως των αληθινών τέκνων του Θεού. Αυτοί είναι οι αληθινοί λάτρες του Θεού της Π.Δ. «εν πνεύματι και αληθεία». Ο Δ' Ευαγγελιστής, μάλιστα, προχωράει κατ' αντίθεση προς τους χριστιανούς, προς τα αληθινά νέα τέκνα του Θεού, να συγκαταλέξει συλλήβδην

όλους τους Ιουδαίους αντιπάλους της Ιωάννειας κοινότητας στην κατηγορία των τέκνων του Σατανά· όταν απέρριψαν τον Ιησού, απέρριψαν και τον Θεό του Ισραήλ. Αυτά τα ιστορικά συνβάντα είναι ιδιαίτερα σημαντικά και πρέπει να γίνουν επαρκώς κατανοητά. Οι πράξεις και ο λόγος του Ιησού στο Δ' Ευαγγ. επιδιώκουν στην ενίσχυση των αναγνωστών, δείχνοντάς τους τι θα μπορούσαν να απαντήσουν στις αντιρρήσεις των Ιουδαίων εναντίον της Ιωάννειας Εκκλησίας. Τους αντιπάλους αυτούς της Ιωάννειας κοινότητας τελικά κατηγορεί ακόμα και για ειδωλολατρία, αφαιρώντας από το πρόσωπό τους τη μάσκα της λατρείας του Θεού Ισραήλ και αναδεικνύοντας πολύ έντονα την αποξένωσή τους από τον Θεό της Π.Δ. Έχουμε μπροστά μας μια απαράδεκτη στην έντασή της αντιπαλότητα.

Υπάρχει, βεβαιοτάτα, ιστορικό πρόβλημα για όλους τους παραπάνω τόσο έντονους ισχυρισμούς του Δ' Ευαγγελιστή. Τούτο όμως οφείλεται, κατά τη γνώμη όλων των έγκριτων εξηγητών σήμερα, στην πλήρη άγνοιά μας περί του πού, πώς, πότε, γιατί της έντασης αυτής μεταξύ της Ιωάννειας κοινότητας και των Ιουδαίων! Δεν γνωρίζουμε τίποτε βέβαιο περί της εμπλοκής αυτής των δύο μεγεθών. Είμαστε μόνο βέβαιοι ότι έγινε. Ίσως νεότερα ευρήματα μας βοηθήσουν να ανακαλύψουμε κάποια άκρη του νήματος. Βλ. και σχετική βιβλιογραφία: Martin J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, N. York, 1968· 2<sup>ο</sup> έργο του αυτού, *The Gospel of John in Christian History*, N. York, 1978· R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, N. York, 1979. Σ' αυτά τα έργα μας προσφέρεται ό,τι ιστορικώς σήμερα είναι δυνατό για να καταλάβουμε αυτή την απύθμενη διένεξη μεταξύ Ιησού και συγχρόνων του Ιουδαίων.

### Μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας: Η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού και η προς τους Ιουδαίους διαμάχη (9,1-41)

Η διδασκαλία και του κεφ. 10 στενά συνδέεται με τα περιεχόμενα του κεφ. 9 και αμφότερα τα κεφάλαια αναπτύσσουν περαιτέρω τη διδασκαλία του Ιησού κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας (κεφ. 7-8). Τελικά, έχει μάλλον δίκιο ο Brown που συνδέει σε κάποια ενότητα τα κείμενα των κεφ. 7, 8, 9, 10, 21. Υπάρχει μια ιδιότυπη του Ευαγγελιστή σύνδεση περικοπών. Αυτό, βέβαια, ισχύει για όλο το Δ' Ευαγγ., ιδιαίτερα όμως σε ό,τι αφορά τα κεφ. 7-10, μάλιστα θα έλεγα εδώ πως αυτό ενδιαφέρει κατά ιδιαίζοντα τρόπο ως προς το τι προηγείται και τι έπεται στο κεφ. 10 και ποια γενικότερα η σχέση αυτή προς το κεφ. 9 καθώς και τα δύο προηγούμενα, προς τα οποία η σχέση είναι αναμφισβήτητη. Περί «κρίσης του Θεού» διά του Ιησού πρόκειται και στα δύο κεφάλαια, αλλά δεν φαίνεται πως κρίνονται τα ίδια πρόσωπα, αν και ο στίχ. 10,21 αναφέρεται αμέσως στη θεραπεία του εκ γενετής τυφλού. Δεν πρέπει, επίσης, να μας διαφύγει πως η γιορτή Hanuchah, των Εγκαινίων του Ναού, που θεσπίστηκε το 165 π.Χ. από τους εθνικούς ήρωες Μακκαβαίους, χαρακτηριζόταν για τα πολλά «φώτα» που ανάβονταν στα σπίτια και στο Ιερό. Αλλά και το «φως» για τον τυφλό του κεφ. 9 είναι η βάση για το κήρυγμά του περί της βαθύτερης Τελικής κρίσης του Θεού, που άρχισε επάνω στον κόσμο με τον ερχομό του, ενώ κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας άναβαν ειδικά φώτα στην αυλή των γυναικών, και η περικοπή 8,12 εξ. αναπτύσσει με ποια έννοια ο Ιησούς είναι το φως του κόσμου.

Θεωρώ απαραίτητο, επίσης, σαν εισαγωγή στα παρακάτω να πω κάτι παραπέρα περί της «κρίσης» που φέρνουν στον κόσμο είτε οι λόγοι είτε τα έργα του Ιησού. Ο Ιωάννης πολύ έντονα παρουσιάζει την «κρίση» που ήλθε στον κόσμο με τον ερχομό και τη δράση του Ιησού. Και πρόκειται για εσχατολογική κρίση, η οποία όμως από τον Υιό του Ανθρώπου ενεργείται εδώ και τώρα και ενεργείται μάλιστα αυτομάτως, δεν αναμένεται στο μέλλον. Παρά το γεγονός ότι οι αρχές της χριστολογίας του Δ' Ευαγγελιστή είναι ιδιαίτερα «θεωρητικές» (speculative)

(Θεός, Λόγος), σε ό,τι αφορά την εσχατολογική δράση αυτού του Μεσσία, την Κρίση ή την Ανάσταση, αυτές οι ενέργειες δεν γίνονται κατά τις παραδοσιακές αποκαλυπτικές θεωρίες περί Κρίσεως και Αναστάσεως μόνο στο μέλλον, αλλά με πρακτικά κριτήρια αποφασίζονται με κάποιο τρόπο εδώ και τώρα. Υπάρχουν εποχές, υπάρχουν κατηγορίες ανθρώπων που μισούν την αλήθεια και το φως, κι η Κρίση γι' αυτούς είναι αυτονόητη. Μια τέτοια εικόνα δίνει ο Δ' Ευαγγελιστής για κάποιες ηγετικές θρησκευτικές μερίδες στον Ιουδαϊσμό, που χαρακτηρίζονται κατά τον Ιωάννη από μίσος και απέχθεια κατά του φωτός, για αδικαιολόγητη επιθετικότητα και πόλεμο εναντίον του καλού, με χαρακτηρισμούς ευεργετικών έργων ως «πονηρών», έργων δηλ. αγάπης και φιλανθρωπίας, που όμως εκλαμβάνονται ως πονηρά και απαιτούνται κυρώσεις κατά των υπευθύνων. Οι κυρώσεις εκφέρονται ως να είναι άμεσες.

Το μέγεθος αυτής της τυφλότητας κάποιων ομάδων, η εικόνα αυτή των πραγμάτων που δίνει ο Δ' Ευαγγελιστής, τολμώ να πω ότι είναι τόσο βαθιά ρεαλιστική για κάποιες ανθρώπινες ομάδες, ώστε ως ιστορική έκθεση είναι δύσκολο να θεωρηθεί ως πιστή αντανάκλαση της πραγματικότητας. Πάρα πολλοί ερμηνευτές (Προτεστάντες και Καθολικοί) νιώθουν το ίδιο. Γι' αυτό πολλές είναι οι ερμηνευτικές προσπάθειες και οι υποθέσεις που υποβάλλονται προς εξέταση στον ερμηνευτή ενός τέτοιου κειμένου: η σπονδυλική στήλη των μνημονευόμενων γεγονότων είναι και πάλι κάτι που σχετίζεται με τη θεολογία του προσώπου του Ιησού· η ερμηνεία δηλ. του Ιωάννη ως η θεολογική επεξεργασία μιας αρχικής παράδοσης πρέπει να σχετίζεται, επίσης, με μια μεταγενέστερη εποχή τρομερού ρήγματος και θρησκευτικού σχίσματος μεταξύ Ιουδαϊσμού και Εκκλησίας, που πρέπει να οδήγησε τις δύο παρατάξεις, χριστιανική και ιουδαϊκή, σε προφανείς υπερβολές εχθρότητας. Αυτές οι υπερβολές δημιουργούν δυσκολίες, ενίοτε ανυπέρβλητες στην ερμηνεία, όταν μάλιστα τραβούν το σχοινί τότε προς τα εδώ, τότε προς τα εκεί.

Με την περικοπή της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού, με ένα τρόπο καλλιτεχνικά αριστουργηματικό, ο Δ' Ευαγγελιστής θέλει να μας μυήσει στο σπουδαίο θέμα, ποιοι στον κόσμο αληθινά βλέπουν και ποιοι είναι πραγματικά τυφλοί.

Αν δεχθούμε ότι ο Δ' Ευαγγελιστής παραλαμβάνει το βασικό θέμα της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού από το «Βιβλίο των Σημείων», πρέπει να διακρίνουμε και στην περίπτωση αυτή τα βασικά στοιχεία του «Σημείου», μέσα ιδίως στην παράγραφο 1-7, με προφανή την εξαίρεση της Ιωάννειας επεξεργασίας στην παρεμβολή των στίχ. 4-5: «ό,τι ξεχωρίζει τη νοσηματοδότηση του Δ' Ευαγγ., στην οποία το μεσσιανικό αξίωμα του Ιησού δεν φαίνεται να κατέχει πια κεντρική θέση (όπως στο «Βιβλίο των Σημείων»), είναι η ενότητα με τον Πατέρα· το νόημα παραμένει οπωσδήποτε χριστολογικό, τώρα όμως στον Ιωάννη, με ιδιάζοντα τόνο κατά τινά τρόπο αδιαίρετο από την ενέργεια του Πατρός, εντελώς αχώριστο από όσα ενεργεί ο Θεός» (R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and its Predecessor- From narrative source to present Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1988).

Η σύνδεση της περικοπής με τα προηγούμενα είναι χαλαρή: «και παράγων...», που δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά πως ο Ιησούς βρίσκεται στα Ιεροσόλυμα και περνούσε από κάπου. Όλη η περικοπή αποτελεί θεολογική επεξεργασία της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού, όπως μέσα σε λίγους στίχους τη βρήκε ο Δ' Ευαγγελιστής, στο «Βιβλίο των Σημείων» –ένα κείμενο με τάσεις μεσσιανικές και εσχατολογικές. Με ικανή μαεστρία ο Δ' Ευαγγελιστής αντί τούτων καθιστά φανερή την παρουσία του ίδιου του Θεού στη θεραπεία αυτού του ανθρώπου, μεταφέροντας έτσι το κέντρο του θεολογικού βάρους αλλού. Όπως παρατηρεί ο Fortna (ό.π. σελ. 112): «δεν είναι σκοπός μας να εκθέσουμε τη σκέψη του όλου κεφ. του δράματος με τις 7 σκηνές που τόσο καθαρά ανακλούν τη σύγκρουση χριστιανών και Ιουδαίων στα χρόνια του Δ' Ευαγγελιστή. Αρκούν εδώ οι εξής παρατηρήσεις: πως πιο πολλά από τα θέματα που συμπλέκονται εδώ –αμαρτωλός, εκ Θεού, όραση, τύφλωση, μαθητεία, πίστη– βρίσκουν κατά τινά τρόπο την προέλευσή τους από την αρχική πηγή της ιστορίας, ενώ εξάλλου ο Δ' Ευαγγελιστής μεταμόρφωσε αυτό που αρχικά ήταν μια θεραπεία (κατανοητή, σίγουρα, ως μεσσιανικό χριστολογικό σημείο) σε μια βαθμιαία μεταστροφή του τυφλού σε πλήρη πίστη στη Θεότητα του Ιησού».

Άλλωστε, όπως τονίζει και ο Painter, τα κεφ. 5-10 κύριο θέμα έχουν τη σύγκρουση του Ιησού προς τους «Ιουδαίους» και το κεφ. 10

είναι η κατακλείδα του θέματος (ό.π. σελ. 343 εξ.). Βέβαια και στα κεφ. 11-12 και 18-20 εξακολουθεί και συντελείται το σχέδιο των Ιουδαίων για την εξόντωση του Ιησού, δεν έχουμε όμως σύγκρουση, όπως αυτή των κεφ. 5-10. Όχι.

Ως προς τη σχέση του κεφ. 9 προς το κεφ. 10 απαιτείται, νομίζω, να σημειωθούν εδώ τα δέοντα για την ερμηνεία του κεφ. 9. Η σύγκρουση του Ευαγγελίου με το παλαιό κατεστημένο που άρχεται πιο έντονη και συστηματική με το κεφ. 7 συνεχίζεται και στα κεφ. 9-10. Με την ιστορία της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού θέλει ο συγγραφέας να μας μυήσει στο μυστήριο ότι ο ερχομός του Αποκαλυπτή στον κόσμο έχει ως αποτέλεσμα ένα είδος κρίσης ανάμεσα στους ανθρώπους, σαν αυτήν που αναμενόταν από την Αποκαλυπτική Εσχατολογία στο τέλος των καιρών: θα χωρίσουν οι δίκαιοι από τους αδίκους. Ή, ακόμα, σαν εκείνη τη μυστηριώδη κρίση του Θεού, για την οποία κάνει λόγο ο Λουκάς στο 13, 1-5. Εδώ πάντως, στο κεφ. 9, το κείμενο δεν είναι απλώς μια περιγραφή αλλά και μια προειδοποίηση. Είναι δηλ. πολύ αργά, είναι ο έσχατος χρόνος για να δουν οι άνθρωποι το φως και την αλήθεια· ούτε επιτρέπεται μπροστά σε μια μείζονα ενέργεια του Θεού, όπως η αποστολή του Αποκαλυπτή, να προβάλλουν εμπόδια στηριζόμενοι σε ερμηνείες κάποιων λεπτομερειών της τυπικής τήρησης εθιμικών, θρησκευτικών διατάξεων. Ας σημειωθεί, μάλιστα, ότι η θεραπεία τυφλού είναι «σημείο» των εσχατολογικών χρόνων κατά το Ησαΐου 35,5· 29, 18· 32,3 εξ. και με την έννοια αυτή παρατίθενται τέτοιες θεραπείες στο Μτ. 9,27· 12,22· 20,30· Μκ. 10, 49 εξ· Λκ. 18,35 εξ.

Παρουσιάζοντας το νόημα της διήγησης αυτής υπό γενικότερους όρους, θα λέγαμε πως εικονίζει την ανθρώπινη φύση στην τυφλή της προσκόλληση σε ορισμένες θέσεις, ειδικά όταν αυτές εξυπηρετούν κάποια συμφέροντά μας, άσχετα αν τα πράγματα κρίζουν περί του αντιθέτου αφ' εαυτών. Με την περικοπή της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού ο Δ' Ευαγγελιστής δηλώνει πως η Κρίση αυτή κατά κάποιο τρόπο συντελέστηκε και εξακολουθεί να συντελείται. Άνθρωποι που πιστεύουν πως πνευματικά έχουν το φως του Θεού θα αποδεικνύονται τυφλοί, ενώ άλλοι που ο κόσμος κατατάσσει στους τυφλούς και πνευματικά καθυστερημένους, αυτοί αποδεικνύονται πως έχουν υγιείς οφθαλμούς και

πνευματικώς διαθέτουν πολύ ευαίσθητες αισθήσεις για την αναγνώριση της θείας πραγματικότητας. Στην προκείμενη περίπτωση, οι πραγματικά τυφλοί είναι οι Φαρισαίοι· και επειδή η τυφλότητά τους προέρχεται εκ διαστροφής, είναι ένοχοι γι' αυτήν. Η ιστορία αυτή χαρακτηρίζεται για την πληρότητά της στην περιγραφή, καθώς και για την αφηγηματική ικανότητα του συγγραφέα. Ίσως πρόκειται για το πιο στρωμένο κείμενο μέσα στο Δ' Ευαγγ. Στη συνάφεια αυτή, ας σημειωθεί επιπλέον ότι, ενώ στα κεφ. 5-8 συναντάμε πολλά προβλήματα σχετιζόμενα με τη μετακίνηση υλικού από μια θέση σε άλλη, στα κεφ. 9-12 το κείμενο παρουσιάζει κάποια σχετική ομαλοποίηση· η αταξία αρχίζει ξανά από το κεφ. 13 εξ.

Την ιστορία της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού (9,1-41) ακολουθεί στο κεφ. 10 μια σειρά παραβολικών ή αλληγορικών εικόνων της σχέσης του Ιησού προς την Εκκλησία, ως Ποιμένα που φροντίζει τα πρόβάτα του, με τον τόνο στο ότι ο καλός Ποιμένας θυσιάζει και την ίδια τη ζωή του, όταν χρειάζεται, υπέρ των προβάτων. Πλην όμως, όχι μόνο κάποια προβλήματα ενότητας του υλικού στο κεφ. 10 παρουσιάζουν δυσχέρειες στον ερμηνευτή, αλλά και ο ακριβέστερος καθορισμός της έννοιας των επιμέρους περικοπών είναι κάπως προβληματικός. Διαβάζοντας προσεκτικά το κεφάλαιο αυτό, μένει κανείς με την εντύπωση ότι ενδεχομένως κάποιος σχετικός με την έκδοση του Δ' Ευαγγ. όσα αξιόλογα και γι' αυτόν ενδιαφέροντα επιμέρους κείμενα του Ιησού βρήκε στα χαρτιά του σχετικά με το θέμα «ποιμήν» ή «θύρα ποιμήνης» και «πρόβατα», τα μάζεψε με τον καλύτερο τρόπο όλα μαζί και τα τοποθέτησε αμέσως μετά τη θεραπεία του εκ γενετής τυφλού, ο οποίος, ας σημειωθεί, έτυχε θερμής φροντίδας από μερους του Ιησού καθόλη την αφήγηση, ενώ συγχρόνως βαλλόταν αγρίως από τη μερίδα των Φαρισαίων. Ο «τυφλός» του κεφ. 9 είναι και αυτός ένας τύπος «προβάτου». Η περίπτωση της προστασίας των προβάτων, ενώ κινδύνευαν από πολλούς κλέπτες και ληστές, έχει τα παράλληλά της στην περίπτωση της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού. Εμείς προσωπικά δεν έχουμε καμία αμφιβολία ότι τα περί του Ιησού ως του Ποιμένα και των πιστών ως προβάτων είναι στην καλύτερη θέση που θα μπορούσαν να βρίσκονται. Στο κεφ. 9 η δήλωση του πρώην τυφλού ότι πιστεύει στον Ιησού (στίχ. 35-38) θυμίζει το πρόβατο στο κεφ. 10 που ακούει τη φωνή του Ποιμε-

να –είναι η κατακλείδα της ιστορίας του κεφ. 9. Αλλά και στο κεφ. 11, που ακολουθεί το 10, έχουμε την πίστη της οικογένειας του Λαζάρου, εκφραζόμενης ιδιαίτερα με όσα λέγει στον Ιησού η Μάρθα (11,20-27). Και εδώ η Μάρθα, σαν άλλο πρόβατο, αντιλαμβάνεται πολύ εύκολα και απλά όσα της λέει ο Ιησούς. Αντίθετα, οι Φαρισαίοι ή Ιουδαίοι του κεφ. 9, αλλά και γενικότερα οι Ιουδαίοι στο κεφ. 12,37-50, δεν μπορούν να δουν στο πρόσωπο του Ιησού τον καλό Ποιμένα, αγνοούν τη φωνή του και τον θεωρούν κλέπτη και ληστή που ήλθε να αρπάξει τα πρόβατα. Αυτή είναι η κατά του Ιησού κατηγορία των Φαρισαίων, όπως φαίνεται από το πρώτο μέρος του κεφ. 10,1-18.

Βέβαια, στο κεφ. 10 έχουν ίσως γίνει κάποιες μετακινήσεις υλικού. Είναι, κατά κάποιους ερευνητές, προτιμότερο να προηγηθούν οι στίχ. 10, 22-38 και να ακολουθήσει το 10, 1-18 για τους λόγους που αναπτύσσονται κατά την ερμηνεία. Εκείνο που οπωσδήποτε λίγο εμάς μπερδεύει είναι αν τα γραφόμενα περί Ποιμένος και προβάτων αφορούν αποκλειστικά στη θεολογική αιτιολογία της πίστης ή απιστίας στο πρόσωπο του Αποκαλυπτή ή έχουν επίσης σχέση με τη σύγκρουση Εκκλησίας και Συναγωγής την ένατη δεκαετία του α' αι., οπότε τα περί «κλέπτη» και «ληστή» όπως και τα περί «μισθωτού» είναι κατηγορίες μεταξύ Συναγωγής και Εκκλησίας για την εκδίωξη των χριστιανών από τη Συναγωγή και το σχηματισμό της Εκκλησίας. Το τελευταίο αυτό δεν ήταν για την Παλαιστίνη ασήμαντο γεγονός.

Επίσης, ποια μπορεί να ήταν η αρχική συνάφεια των θεμάτων του κεφ. 10 δεν μπορούμε να πούμε. Προς ποια περίπτωση μεγάλου κινδύνου των προβάτων π.χ. μπορεί να συνδέεται το υλικό του κεφ. 10; Επρόκειτο περί διωγμού της Ιωάννειας Εκκλησίας; Από ποιους; Ή τα γραφόμενα έχουν σχέση είτε με πολιτικά γεγονότα των χρόνων που εκδόθηκε το Δ' Ευαγγ. ή ενδεχομένως αντιμετωπίζονται εσωτερικές εκκλησιολογικού χαρακτήρα διενέξεις μέσα στην Ιωάννεια Κοινότητα; Μη τυχόν όλο το κεφ. αυτό πρέπει να κατανοηθεί εντός της κρίσης που προκλήθηκε μέσα στην Ιωάννεια κοινότητα λόγω της εκδίωξης των χριστιανών από τη Συναγωγή περί το 83 μ.Χ.; Αυτό το τελευταίο ίσως έχει τις περισσότερες πιθανότητες μεταξύ όλων των παραπάνω προτάσεων. Τα περί «αποσυναγωγών» (9,22), όπως και εκφράσεις «εξέβαλ-

λον αυτόν έξω» (στίχ. 34 και 35) παρουσιάζουν κάποια σχετική θεματική συγγένεια. Κατά την ερμηνεία του κεφ. 10 θα δοθεί η ευκαιρία επί του κειμένου να σημειωθούν κάπως περισσότερα επί του θέματος αυτού περί του Ποιμένος και των προβάτων. Πρόκειται περισσότερο για θεολογική κατασκευή του Ιησού ή είναι ιστορικών γεγονότων καρπός; Με τα προηγούμενα προσπαθήσαμε κυρίως τον κάποιο προσδιορισμό της σχέσης μεταξύ των κεφ. 9 και 10. Λεπτομέρειες περί της περικοπής ως θαύματος βλ. στον Χρ. Καρακόλη, ό.π. σελ. 194-247.

\*

Η περικοπή 9,1-41 μπορεί να διαιρεθεί σε τρία μέρη: Στη θεραπεία καθεαυτήν (1-7): στις προσπάθειες των αντιπάλων του Ιησού να αρνηθούν ή να αμφισβητήσουν το γεγονός της θεραπείας του τυφλού (8-34): στην τελική αποκάλυψη του Ιησού ως αντικειμένου της πίστης (35-41). Παράλληλες θεραπείες τυφλών βρίσκει ο αναγνώστης και στον Μκ. 7,35 και 8,23, χωρίς αυτό να σημαίνει οιαδήποτε εξάρτηση του Ιωάννη από τη σχετική Συνοπτική παράδοση.

(α) Η θεραπεία του τυφλού (9, 1-7)

9 1 Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. 2 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες, Ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ; 3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. 4 ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. 5 ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. 6 ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς 7 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἤλθεν βλέπων.

Στους στίχ. 1-7, το ρήμα «παράγων» επαναλαμβάνει το ρ. της προηγούμενης παραγράφου («...και διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν επορεύετο και παρήγεν οὕτως»), ὅπερ σημαίνει πως ο συγγραφέας το κεφ. 9 θεω-

ρεί συνέχεια των κεφ. 7-8. Το ότι ο άνθρωπος ήταν τυφλός εκ γενετής το έμαθε ο Ιησούς είτε από τους παρατυγχάνοντας είτε από τον ίδιο στη συνέχεια. Το πληροφορήθηκαν και οι Μαθητές, οι οποίοι, σύμφωνα με τις κρατούσες απόψεις σε τέτοια θέματα, ρώτησαν τον Ιησού αν ο εκ γενετής τυφλός αμάρτησε ο ίδιος ή οι γονείς του για να γεννηθεί τυφλός. Το ότι ο τυφλός ήμαρτε «ίνα τυφλός γεννηθή» δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη την πίστη σ' ένα είδος προϋπαρξής πριν γεννηθεί ως άνθρωπος –άποψη όχι καθημερινής κυκλοφορίας στον Παλαιστινό Ιουδαϊσμό της εποχής του Ιησού. Κάποιοι ραββίνοι πίστευαν ίσως πως η διάπραξη του καλού ή του κακού από την ώρα της σποράς του ανθρώπου ίσως εξυπνοεί ένα είδος συμμετοχής του εμβρύου στις αμαρτίες της μητέρας του. Όταν έγκυος γυναίκα επισκεφθεί ειδωλολατρικό Ναό, ευθύνεται και το έμβρυο που φέρει μέσα της, κατά το Ταλμούδ. Είναι γνωστή η ρήτρα του Ιερεμία ότι «οι πατέρες έφαγον όμφακας και οι οδόντες των τέκνων ημωδίασαν», αν και αυτό το έγραψε ειρωνικά. Πάντως, κατά την Π.Δ οι αμαρτίες μιας γενιάς μεταβιβάζονται στην άλλη. Δεν υπάρχει πλήρης εξατομίκευση της θρησκείας. Η τύφλωση επίσης μπορεί να οφείλεται στις αμαρτίες των γονιών του, μάλιστα κατά το χρόνο της κυήσεως –κάτι βέβαια που θέτει ζήτημα δικαιοσύνης του Θεού, αφού έπρεπε να τιμωρηθούν οι ένοχοι και όχι το αθώο τέκνο τους.

Η άποψη παραταύτα παρουσιάζεται εδραιωμένη στη ραββινική σκέψη, με αναζήτηση της ρίζας της στον προφήτη Ιερεμία, που ερμηνευόταν όχι σαν περίπτωση ιστορικής συνέπειας αλλά και με την έννοια της φυσικής κληρονομιάς της αμαρτίας. Στην πραγματικότητα η αντίληψη αυτή ήταν παλαιότερη του Ιερεμία και του Ιεζεκιήλ, οι οποίοι την καταπολέμησαν τονίζοντας στη θρησκεία τον ατομικό παράγοντα. Αρχικά, νομίζει κανείς ότι η κατά του Ιησού ιουδαϊκή επίθεση θα αναπτυχθεί επ' αυτής της γραμμής, στη συνέχεια όμως επικεντρώνεται αλλού. Αν πράγματι έγινε ή επρόκειτο περί απάτης. Κι αν πάλι έγινε, ήταν ημέρα Σάββατο, κι ο Θεός που όρισε την αργία του Σαββάτου δεν μπορεί να την καταργεί για να κάνει θεραπείες, αφού μπορεί να τις κάνει άλλες ημέρες της εβδομάδας.

Ο Ιησούς αποκλείει όλες αυτές τις περιπτώσεις και εξηγεί την εκ γενετής τυφλότητα του ανθρώπου από μια άλλη δική του άποψη: ως πε-

ριστατικό προορισμένο για τη φανέρωση του Αποκαλυπτικού θείου έργου δι' αυτού. Τι σημαίνουν κάποια χρόνια τυφλότητας, όταν πρόκειται να υπηρετήσει το έργο της σωτήριας Αποκάλυψης του απεσταλμένου του Θεού; *Noblesse oblige!* Καμία κακουχία δεν μπορεί να μετρηθεί σε βαρύτητα μπροστά στην ασύγκριτη υπεροχή της συμμετοχής του παθόντος στο σωτήριο έργο του Θεού! Έχουμε την περίπτωση ενός κοινού τυφλού ανθρώπου, του οποίου όμως η τυφλότητα είχε να παίξει κάποιο λειτουργήμα στην αποκάλυψη του Χριστού ως του φωτός του κόσμου! Όλα εδώ είναι προκαθορισμένα (*determinismus*), όπως η λειτουργία των δεικτών του ρολογιού, είτε αυτό αφορά το χρόνο που διαθέτει ο Αποκαλυπτής κατά την παραμονή του στον κόσμο είτε τα πρόσωπα που προορίζονται να συνεργασθούν με το έργο του.

Η περίπτωση εδώ είναι όμοια με εκείνη της ασθένειας και του θανάτου του Λαζάρου «υπέρ της δόξης του Θεού, ίνα δοξασθή ο Υιός του Ανθρώπου δι' αυτής» (11,4). Η επέμβαση του Θεού στον κόσμο διά του Αποκαλυπτή συνεπάγεται και τέτοιες περιπτώσεις που αποδεικνύουν αυτόν τον περιορισμένο σκοπό της. Άλλωστε, πρόκειται για κατεξοχήν περίοδο του «εργάζεσθαι όσο διαρκεί η ημέρα», η επί γης δηλ. δραστηριότητα του Απεσταλμένου του Πατρός· γιατί έρχεται νύχτα και στη δική του ζωή, η θανάτωσή του από τις εχθρικές προς αυτόν δυνάμεις (βλ. και 13,36). Με τα λόγια αυτά θέλει ο Ιησούς να δείξει ότι και ο ίδιος τελεί υπό την πίεση του χρόνου που έχει στη διάθεσή του για να εκτελέσει το έργο του Πατρός, που είναι η Αποκάλυψη του Υιού ως του φωτός. Μ' αυτόν τον τρόπο η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού εμπίπτει στο «εργάζεσθαι υπό του Υιού τα έργα του Θεού».

Ο λόγος θεραπείας του εκ γενετής τυφλού είναι ότι ο Ιησούς, όντας το φως του κόσμου (βλ. τον πρόλογο του Δ' Ευαγγ.), όσον καιρό είναι σ' αυτόν τον κόσμο, το αποδεικνύει με τα έργα του –όπως η θεραπεία του εκ γενετής τυφλού. Το πνευματικό φως της σκέψης του εκ γενετής τυφλού συνδέεται επίσης με την ορθοφροσύνη του, που απλώνεται σ' όλο το κεφ. 9, σε σύγκριση μάλιστα προς τις απαράδεκτες απόψεις των θεολόγων του Ιουδαϊσμού.

Στο στίχ. 4 ο Ιησούς ως προς αυτόν και την αργία του Σαββάτου ξεοφλάει με δύο λόγια. Ο χρόνος της εργασίας του Αποκαλυπτή είναι γι'

αυτόν «η ημέρα», κατά την οποία πρέπει να κάνει τα προγραμματισμένα έργα Αυτού που τον απέστειλε· γιατί έρχεται η «νύχτα», η αναμενόμενη άλλη φάση του χρόνου, κατά την οποία κανείς δεν θα μπορεί να εργασθεί. Στην περίπτωση του Ιησού και των Μαθητών του δεν ισχύει η εβδομάδα με τις ημέρες εργασίας και την αργία του Σαββάτου. Στο θέμα αυτό υπάρχει πλήρης ενότητα μεταξύ Ιωάννη και Συνοπτικής παράδοσης. Στην τελευταία, ένεκα πολεμικής της Εκκλησίας κατά του Ραββινισμού, ο Ιησούς παρουσιάζεται σαν να προτιμάει τα Σάββατα προς τέλεση των περισσότερων θαυματουργικών του έργων! Ημέρα είναι ο χρόνος αποφάσεως για τη σωτηρία ή την απώλεια· αλλιώς, όλα είναι νύχτα.

Στην τεχνική της ίασης του εκ γενετής τυφλού (στίχ. 6-7), η χρησιμοποιούμενη από τον Ιησού τεχνική είναι όμοια προς εκείνη των Ιουδαίων ραββίνων, μαζί με κάποια μαγικά στοιχεία που είχαν τύχει γενικής περίπου καθιέρωσης σε τέτοιες θεραπείες («έπτυσε χαμαί και εποίησε πηλόν»). Βλ. σχετικώς το άρθρο του Alana, στο Δ.Β.Μ., Ιαν-Ιουν, 2000 σελ. 90.

Κάποιοι από τους αρχαίους ερμηνευτές στην επίχρηση του πηλού επί των οφθαλμών, διαβλέπουν έργο θείας δημιουργίας. «Εχρήσατο τω χοϊ προς το διδάξει μόνον, ότι αυτός έστιν ο κατ' αρχάς εκ χοός πλάσας το σώμα του Αδάμ» (Ζυγαβινός). Η όρασή του παραταύτα δεν αποκαθίσταται έτσι· εντολή του Ιησού τον αποστέλλει στην κολυμβήθρα του Σιλωάμ (ΝΑ της Ιερουσαλήμ, μέσα στην κοιλάδα των Κέδρων). Εκεί θα νίψει τους οφθαλμούς του από τον πηλό κι η όρασή του θα επανέλθει. Στο κείμενο (στίχ. 7) δεν παραλείπεται να σημειωθεί ότι Σιλωάμ ερμηνεύεται «απεσταλμένος» κι ότι ο Δ' Ευαγγελιστής νιώθει πολύ άνετα προχωρώντας σε συσχέτιση του ονόματος της κολυμβήθρας προς την αποστολή του τυφλού να νίψει τα μάτια του εκεί. Τα γραφόμενα στο κείμενο δεν υπαινίσσονται τίποτε το μυστηριακό. Ο τρόπος θεραπείας του τυφλού εδώ από τον Ιησού απαντά και σε περιπτώσεις που έχουμε στη ραββινική φιλολογία. Επίσης, αρχαίοι ερμηνευτές συνδέουν το «απεσταλμένος» με ιερά απόστολική δράση του τυφλού, κατά την παράδοση της Εκκλησίας (Βαρτίμαιος). Η αποστολή στη κολυμβήθρα του Σιλωάμ συνηθιζόταν, φαίνεται, σε παρόμοιες περιπτώσεις και από τους

ραββίνους. Το στοιχείο αυτό δείχνει εδώ επιπλέον το σύνδεσμο του κεφ. 9 όχι μόνο με τα κεφ. 7 εξ. αλλά 5 εξ., όπου η θεραπεία του επί 38 έτη παραλύτου παρά την κολυμβήθρα της Βηθεζδά. Άλλωστε και τα δύο αυτά «Σημεία» προέρχονται από το «Βιβλίο των Σημείων» και υπέστησαν επεξεργασία προπαντός θεολογική. Έτσι ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί την «Πηγή των Σημείων» και πιθανώς την διορθώνει συναμα, σύμφωνα με τις δικές του προοπτικές περί Αποκαλύψεως και Αποκαλυπτή. Η νίψη στην κολυμβήθρα του Σιλωάμ αφορούσε προφανώς κάποια ιδιότητα του νερού που μαζί με την τύφλωση καθάρισε τα μάτια του τυφλού και από τον πηλό. Η ερμηνεία του Σιλωάμ ως «απεσταλμένος» πάει περίπου να συνδέσει και την ύπαρξη της κολυμβήθρας κατ' άλλους μεν με την αποστολή του εκ γενετής τυφλού στα νερά του Σιλωάμ προς ίαση, ενώ άλλοι το «απεσταλμένος» θεωρούν ως συμβολική ερμηνεία (λαθεμένη, βέβαια) του Δ' Ευαγγελιστή αναφερόμενη στον Ιησού. Βέβαια, ο τυφλός στάλθηκε από τον Ιησού στην κολυμβήθρα, αλλ' ο Ιησούς ήταν ο «εκ Θεού απεσταλμένος». Όλα γίνονται για την έξαρση του έργου του Αποκαλυπτή. Το λαμπρό αποτέλεσμα της θεραπείας αποδίδει η τελευταία πρόταση αυτής της εισαγωγής: «απήλθεν ουν και ενίψατο. Και ήλθε βλέπων». Με άνεση και ελευθερία ο Δ' Ευαγγελιστής αποδίδει την «Πηγή των Σημείων». Κάποιοι από τους Πατέρες αλλά και από τους σύγχρονους ερμηνευτές συνδέουν την απόστολή του τυφλού στην κολυμβήθρα του Σιλωάμ με το Βάπτισμα.

(β) *Αμφισβήτηση του γεγονότος της θεραπείας (9,8-34)*

8 οί οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον, οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; 9 ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον, οὐχί, ἀλλὰ ὁμοῖος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι Ἐγὼ εἰμι. 10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος, Ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμούς καὶ εἶπέν μοι ὅτι Ὑπάγε εἰς τὸν Σιλωάμ καὶ νίψαι: ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα. 12 καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει, Οὐκ οἶδα. 13 Ἔγουν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν. 14 ἦν δὲ σάββατον ἐν ἡ ἡμέρα τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς

καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς. 15 πάλιν οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ ἐνιψάμην, καὶ βλέπω. 16 ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές, Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. 17 λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν, Τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμοὺς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι Προφήτης ἐστίν. 18 οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος 19 καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; 20 ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν, Οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη 21 πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἴδαμεν, ἢ τίς ἠνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν: αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει. 22 ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους: ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. 23 διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι Ἠλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε. 24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς δόξαν τῷ θεῷ: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς ἐστίν. 25 ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος, Εἰ ἀμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα: ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὦν ἄρτι βλέπω. 26 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἠνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμοὺς; 27 ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε: τί πάλιν θέλετε ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; 28 καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον, Σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί. 29 ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν. 30 ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστίν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἠνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς. 31 οἴδαμεν ὅτι ἀμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. 32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου 33 εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. 34 ἀπεκρίθησαν

καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

Οἱ στίχ. 8-11 περιγράφουν την απορία και το θαυμασμό για τη θεραπεία από τους γείτονες και τους λοιπούς γνώριμους του εκ γενετής τυφλού, για τον οποίο μαθαίνουμε πολλά πράγματα, όχι όμως το όνομά του. Η εκκλησιαστική παράδοση τον ονόμασε Βαρτίμαιο.

Οι διάλογοι που ακολουθούν επιβεβαιώνουν την τέλεση της θεραπείας, ενώ κατ' αυτούς παρατηρείται, εν αντιθέσει προς τους Φαρισαίους και Ιουδαίους συζητητές, μια χαρακτηριστική ωριμότητα στη σκέψη του θεραπευθέντος. Πρόκειται αρχικά στους στίχ. 8-12 για τη βεβαίωση της ταυτότητας του άλλοτε τυφλού από τους γείτονες, που τους ήταν λίαν γνωστός ως τυφλός ζητιάνος. Άλλοι ἔλεγαν πως αυτός είναι: ἄλλοι πως δεν είναι ο ἴδιος ἀλλὰ κάποιος που του μοιάζει· ἐνῶ ο ἴδιος ἔλεγε πως εἶναι το αὐτό πρόσωπο. Πῶς θεραπεύθηκε; Ο στίχ. 11 δίνει περίληψη του τρόπου που τον θεράπευσε ο Ιησούς, ὅπως στους στίχ. 6-7. Με μια προσθήκη: ὅταν τον ρώτησαν πού εἶναι ἐκεῖνος, ἡ ἀπάντησή ἦταν «οὐκ οἶδα».

Οἱ στίχ. 13-17 περιλαμβάνουν τὴν πρώτη ἀνάκριση τοῦ πρώην τυφλοῦ ἀπὸ τοῦ Φαρισαίου, οἱ οἱποῖοι, σὴν περικοπῇ, παρουσιάζονται ὡς χειριζόμενοι αὐτοὶ κατ' ἀποκλειστικότητα τὸ θέμα τοῦ Ἰησοῦ. Τούτο ὁμως γίνεται γιὰ τὸ λόγο ὅτι οἱ Φαρισαῖοι θεωροῦσαν εαυτοὺς ὡς τοὺς πλέον πνευματικῶς φωτισμένους ἀνθρώπους μετὰ τῶν συμπατριωτῶν τοῦς. Επαναλαμβάνονται τὰ τῆς τέλεσης τῆς θεραπείας τῶν στίχ. 6-7. Τὸ νέο σοβαρὸ στοιχεῖο που προστίθεται κατὰ τὴν ἀνάκριση αὐτὴ εἶναι ὅτι τὰ τῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ ἐγίναν σὲ ἡμέρα που ἦταν Σάββατο. Αὐτό, κατὰ τοὺς Φαρισαίους, ἀλλάζει τὴ συνολικὴ εἰκόνα. Μόνο ἀνθρώποι κινούμενοι ἀπὸ τὸν διάβολο εἶναι δυνατόν νὰ προβαίνουν τὴν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου σὲς ἀπαιτούμενες γιὰ τὴν θεραπεία ἐργασίες (κατασκευὴ πηλοῦ κ.τ.λ.) που ἀπαγορεύονται ἀπὸ τὸ Νόμο. Ο Ἰησοῦς κατηγορεῖται ὡς παραβάτης τοῦ Νόμου, γι' αὐτὸ με τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο ἀμφισβητεῖται ἀπὸ τοὺς Φαρισαίους πως ἐγίνε θαῦμα. Μπορεῖ ἕνας παραβάτης τοῦ Σαββάτου νὰ τελεῖ ἀπὸ Θεοῦ εὐλογούμενες θεραπείες; Ρωτοῦν σχετικῶς τὸν θεραπευθέντα ἀν πιστεύει πως ὁ Ἰησοῦς τὸν



θεράπευσε ή πως κάτι άλλο συνέβη; Κι αυτός απάντησε πως ο θεραπευτής του ήταν «προφήτης» (δεν προσδιορίζει εγγύτερα την έννοια του όρου). Εδώ ο Ευαγγελιστής αντιπαραθέτει την απλή θεολογία ενός ευθέως λαϊκού ανθρώπου προς τη φαρισαϊκή θεολογία, την προκατειλημμένη από τυπικές γενικότερου περιεχομένου διατάξεις της θρησκείας. Η όλη τάση της ανάκρισης ήταν πάντως ότι ο Ιησούς δεν θεράπευσε τον τυφλό· ότι κάποια κομπίνα υπήρχε πίσω από τη θαυματουργία αυτή. Αυτό υπαινίσσεται και ο στίχ. 9,18.

Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι ο Δ' Ευαγγελιστής, παρά τις άλλες διαφορές του προς τους Συνοπτικούς, συμφωνεί μαζί τους στο ότι ο Ιησούς προτιμάει σχεδόν το Σάββατο για τις θαυματουργίες του.

Στους στίχ. 18-23 η διερεύνηση της υπόθεσης συνεχίζεται με τους γονείς του πρώην τυφλού, με βάση την πεποίθηση πως δεν πρέπει ο άνθρωπος να ήταν ποτέ τυφλός, επομένως η δήθεν θεραπεία του ήταν σκηνοθεσία του Ιησού ή των περί αυτόν! Έτσι καλούνται οι γονείς του για ανάκριση. Η ερώτηση ήταν: αν γεννήθηκε τυφλός, όπως λέτε, πώς γίνεται τώρα να βλέπει; Οι γονείς, εν γνώσει τελούντες του σκοπού της ερώτησης των Ιουδαίων, απαντούν πολύ φρόνιμα: «ναι, αυτός είναι ο υιός μας και γεννήθηκε τυφλός· πώς τώρα βλέπει ή ποιος τον θεράπευσε, είναι ενήλικος και μπορεί να σας τα πει ο ίδιος». Οι στίχ. 22-23 είναι πολύ σημαντικοί· μας μεταφέρουν στην εποχή που, όποιος ομολογούσε τον Ιησού Μεσσία, τον έδιωχναν από τη Συναγωγή, με άλλα λόγια έχανε τη θρησκευτική του ιουδαϊκή ταυτότητα και μαζί και την εθνική ιδιότητα των Ιουδαίων. Περί του θέματος αυτού έχουν γραφεί πολλά κατά τα τελευταία χρόνια. Ο αναγνώστης παραπέμπεται εδώ πάλι στο βιβλίο του Louis Martin, *History and Theology in the Fourth Gospel*, N. York, 1979, όπου ο Louis εξηγεί τη βιαιότητα της επίθεσης του Ιησού κατά του Ιουδαϊσμού ως απάντηση της Ιωάννειας Εκκλησίας προς το Ραββινισμό για την πράξη της αποπομπής από τη Συναγωγή, με την έκδοση κατά των αιρετικών του Birkeh Haminim, ειδικότερα της δωδέκατης από τις 18 Hadayoth (προσευχών) της Συναγωγής περί το 93, ίσως το 83 μ.Χ. Βλ. επίσης περί τούτου και Χρ. Καρακόλη, ό.π., σελ. 173.

Οι στίχ. 22-23 εκφράζουν ίσως με αμεσότητα αυτήν ακριβώς την εποχή. Το ρ. «συνετέθειντο» από μέρους «των Ιουδαίων» υποδηλώνει επίσημη τοποθέτηση των Ραββίνων έναντι της Εκκλησίας. Είναι πιθανό ότι οι γονείς εισάγονται εδώ όχι απλώς για να καταθέσουν ότι ο τυφλός ήταν δικό τους παιδί, αλλά κυρίως για να εκφραστούν οι παραπάνω φόβοι τους, που ήταν φόβοι πολλών Ιουδαίων έναντι της Εκκλησίας.

\*

Οι στίχ. 24-34 θα μπορούσαν να έχουν ως επιγραφή: Ο πρώην τυφλός διδάσκει τους Διδασκάλους του Ισραήλ κάποιες βασικές αλήθειες. Σκοπός των γραφομένων εδώ είναι ο πλήρης εξευτελισμός της πνευματικής ηγεσίας του Ισραήλ. Η σύγκρουση μεταξύ του τυφλού και της ιουδαιοπνευματικής ηγεσίας γίνεται πλήρης.

Οι Φαρισαίοι (στίχ. 13) ή Ιουδαίοι (στίχ. 18) κάλεσαν τον τυφλό ξανά. Τον υποδέχθηκαν με θριαμβευτική δοξολογία στον Θεό: «...δόξα τω Θεώ», που σημαίνει δύο πράγματα: (α) επίσημη έκφραση δοξολογίας του Θεού για την εύρεση της αλήθειας και (β) δόξασε τον Θεό για τη θεραπεία σου, δεν έχει σχέση με τον άνθρωπο αυτόν (τον Ιησού), που έχουμε αποδείξεις πως είναι αμαρτωλός. Αφού η θεραπεία έγινε, δεν ήταν σκηνοθεσία, όπως αρχικά νόμιζαν οι Φαρισαίοι, πρέπει, κατ' αυτούς, να έγινε με δαιμονική συνεργασία. Με τα λόγια αυτά, εμμένοντας σε παλαιές προκαταλήψεις, έχασαν αληθινές καινούργιες ευκαιρίες. Δεν εξηγούν γιατί ο άνθρωπος (ο Ιησούς) είναι αμαρτωλός. Προφανώς, αυτό συμβαίνει λόγω παράβασης του Σαββάτου. Ο Θεός όμως δεν μπορεί, πράγματι, να δείξει το έλεός του προς τον άνθρωπο διά πολλών και διαφόρων μέσων; Ο Ιησούς κατηγορείται (Μτ. 12,22-30) ότι «εν τω Βεελζεβούλ, άρχοντι των δαιμονίων εκβάλλει τα δαιμόνια». Με κάποια τέτοια έννοια εκφράζουν την πεποίθηση «ημείς οίδαμεν ότι ούτος ο άνθρωπος αμαρτωλός εστί».

Η απάντηση του τυφλού είναι απολύτως ρεαλιστική, κάτι που οι ανακρίνοντες επιχειρούν να υπερκεράσουν επανερχόμενοι στο θέμα της παράβασης του Σαββάτου με την εργασία που έκανε ο Ιησούς κατά τη θεραπεία του τυφλού. Έτσι όμως έχουν κουράσει όχι μόνο τον πρώην τυφλό αλλά και τον αναγνώστη. Δικαιολογημένα, ο πρώην τυφλός αντεπιτί-

θεται ειρωνευόμενος, ότι ρωτώντας ξανά και ξανά τα ίδια πράγματα μηπως θέλουν να γίνουν οπαδοί και μαθητές του Ιησού; Αυτό προκαλεί την οργή και τη λαιμοψία τους. «Συ μαθητής ει εκείνου, εμείς δε του Μωϋσέως εσμέν μαθηταί». Η απάντηση αυτή είναι γεμάτη υπεροψία γι' αυτούς και κατάφρονα για τον πρώην τυφλό. Αυτοί είναι μαθητές αρχαίων εδραιωμένων της θείας Αποκαλύψεως αυθεντιών, όπως ο Μωυσής, που έχει θεμελιώσει η θεία αρχή του κόσμου και συντηρεί επί μακρούς αιώνες: γνωρίζουμε και παραδεχόμαστε πως ο Θεός ελάλησε στον Μωυσή, του οποίου τα γραπτά και η έννοιά τους αποτελούν την αποκλειστική φροντίδα και μέριμνά μας. «Τούτον δε (τον Ιησού) ουκ οίδαμεν πόθεν εστί». Αυτή η φρασεολογία αποδίδεται στους Φαρισαίους, προφανώς από τον Δ' Ευαγγελιστή. Γιατί αφήνει ένα καιριο ερώτημα στον αέρα: καλά, ο Μωυσής στα βιβλία του δεν λέει τιποτε περί του πόθεν ο Ιησούς; Ο τυφλός όμως υποτίθεται πως δεν μπορεί να προχωρήσει σε θεολογικές συζητήσεις με τους Φαρισαίους. Όσα λέει συνδέονται άμεσα με το γεγονός της θεραπείας του και τον κοινό νου που διαθέτει από το πνευματικό και θρησκευτικό του περιβάλλον. Τους απαντάει πολύ εύστοχα και έξυπνα πως αυτό που προκαλεί το θαυμασμό του είναι τούτο ακριβώς, ότι κάποιον που, ενώ ήταν εκ γενετής τυφλός, του άνοιξε τα μάτια, αυτοί με όλη τη γνώση του Μωυσή που έχουν δεν ξέρουν από πού μπορεί να προέρχεται, από τον Θεό δηλ. ή από τον διάβολο! Αφού όλοι ξέρουμε από τη θρησκευτική κατήχηση ότι ο Θεός τις παρακλήσεις και αιτήσεις αματωλών ανθρώπων, εχθρών και αντιπάλων του θείου θελήματος, δεν εισακούει· αλλά μόνο, αν κάποιος είναι θεοσεβής και τελεί το θείο θέλημα του, αυτός εισακούεται. Με βάση αυτές τις κοινές θρησκευτικές θέσεις της παράδοσης, απορεί ο απλός άνθρωπος πώς μπορούν να λένε ότι δεν ξέρουν πόθεν αντλεί ο Ιησούς το είναι και το έργο του ούτε μπορούν να συνδέσουν ένα τέτοιο θαυματουργικό έργο με το ότι αυτό έγινε την ημέρα του Σαββάτου. Με επιχειρήματα δικά τους δηλ. ο πρώην τυφλός αποδεικνύει πως η αρνητική τους στάση έναντι του Ιησού είναι παράλογη. Αφότου υπάρχει ο κόσμος ποτέ δεν ακούστηκε πως κάποιος άλλος έδωσε την όραση σε εκ γενετής τυφλό· δεν είναι λογικό να συμπεράνει κανείς πως δεν θα μπορούσε να εκτελέσει κάτι τέτοιο, αν η προέλευσή του δεν έχει σχέση με τον Θεό; Στην περίπτωση του Ιησού η θεραπεία της τύ-

φλωσης έχει ιδιαίτερη σχέση με τη σωτηρία και την αληθινή ζωή. Υπάρχουν άνθρωποι πολλοί που βλέπουν, ως προς τα τελευταία αυτά όμως είναι αξιοθρήνητοι.

Δεν ήταν σε θέση να απαντήσουν σε τέτοια ερωτήματα οι νομοδιδάσκαλοι. Στις περιπτώσεις αυτές, οι θρησκευτικοί αξιωματούχοι κατάφευγουν συνήθως στην αυθεντία που τους παρέχει το θρησκευτικό τους αξίωμα, το οποίο εξασφαλίζει αδιαμφισβήτητη υπεροχή έναντι του κοινού λαού! Έτσι πρέπει να καταλάβουμε την έννοια του στίχ. 34: για να γεννηθείς τυφλός, πρέπει να γεννηθήκες μέσα από ένα πλήθος αμαρτιών· ηθικά και φυσικά δηλ. είσαι ένα ερείπιο, κι εσύ ανέλαβες τώρα να μας κάνεις το δάσκαλο περί του πόθεν μπορεί να προέρχεται ο Ιησούς; Και τον πέταξαν έξω.

(γ) Τελική αποκάλυψη του Ιησού (9,35-41)

35 Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρὼν αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; 36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστίν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; 37 εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Καὶ ἐώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. 38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε: καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. 39 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. 40 Ἦκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ, Μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν; 41 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν: νῦν δὲ λέγετε ὅτι Βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

Οι στίχ. 35-41 περιέχουν τη θεολογική κατάληξη του όλου επεισοδίου στο κεφ. 9. Η αφήγηση είναι πολύ συντεταγμένη, αλλά άκρως περιεκτική σε νοήματα. Στο στίχ. 35 λέγεται πως ο Ιησούς πληροφορήθηκε πως «εξέβαλλον αυτόν έξω», οπωσδήποτε έξω από τον τόπο όπου συνεδρίαζαν, στη συνάφεια των στίχ. 22-23 μπορεί να επιτραπεί και η έννοια της εκδίωξης από τη Συναγωγή με το Birkeh Minim στα χρόνια του Δ' Ευαγγελιστή (γύρω στα 85). Έψαξε και τον βρήκε και χωρίς τις όποιες εισαγωγικές διατυπώσεις του απηύθυνε ευθέως το ερώτημα: «συ

πιστεύεις εις τον υιόν του ανθρώπου;». Επανελημμένως αναφέρεται ο Ιησούς στο κείμενο με το δηλωτικό «ο άνθρωπος» (στίχ. 11· 16· 24), εδώ όμως το ερώτημα είναι αν αυτός πιστεύει «εις τον υιόν του ανθρώπου», το θέμα δηλ. τίθεται σε καθαρά θεολογική βάση.

Οι στίχ. 36-38 μοιάζουν πολύ με προσευχητικό διάλογο, όχι με απλή ομολογία. Με το «κύριε» ο πρώην τυφλός απευθύνεται προς τον Ιησού ως θείο πρόσωπο: ποιος είναι αυτός, Κύριε, για να τον πιστέψω; Τελών σε πλήρη πνευματική εξάρτηση από τον Ιησού ο πρώην τυφλός, ρωτάει ποιος είναι αυτός «ο υιός του ανθρώπου», όχι για να δει αν του ταιριάζει ή όχι, αλλά απλώς για να πιστέψει. Το ενδιαφέρον και αστείο μαζί είναι ότι ο Ιησούς εμφανίζεται στον άνθρωπο αυτόν με τον αποκαλυπτικό όρο «Υιός του Ανθρώπου».

Κάποιοι από τους εξηγητές πιστεύουν ότι στο μυαλό του πρώην τυφλού ο όρος πρέπει να δηλώνει τον Μεσσία (βλ. π.χ. McGregor, ό.π. σελ. 230), ενώ ένας μεγάλος αριθμός εξηγητών δέχεται τον τίτλο «Υιός του Ανθρώπου» εδώ ως μη τίτλο. Η ορθή άποψη είναι κατά τη γνώμη μας ότι πρόκειται περί τίτλου. Ακόμα και ο J. Painter ορθώς σημειώνει: «η Ιωάννεια χρήση ανέπτυξε τις δικές της διακριτικές αποχρώσεις, ενώ διατηρεί κάποιον παραδοσιακό εσχατολογικό προσανατολισμό...». Άλλοι εξηγητές θεωρούν τον μη-τίτλο όρο ως περίφραση προς αποφυγή κάποιου αυτοκαθορισμού που, κατ' αυτούς, επικεντρώνεται στον Ιησού ως άνθρωπο. Ίσως έχει δίκιο ο Painter τονίζοντας ότι «ο Υιός του Ανθρώπου» είναι ο εσχατολογικός Κριτής που αντιπροσωπεύει στη γη την άποψη του ουρανού και ως τέτοιος είναι ο ουράνιος Κριτής που προσκυνείται από τον πρώην τυφλό 9,38 (ό.π. σελ. 320). Πάντως, ορθά παρατηρεί ο Bulmann (ό.π., σελ. 256) ότι ο τυφλός με όσα λέει στους Φαρισαίους αποδεικνύεται, παρά την αμάθειά του, πιο καλός γνώστης της Τορά, αφού αυτός, αντίθετα προς τους Φαρισαίους, γνωρίζει ότι ο Θεός ακούει τα αιτήματα των ευσεβών, όχι των ασεβών.

Ο Τρεμπέλας προτιμάει, αντί της γραφής «Υιός του Ανθρώπου» την γραφή «Υιός του Θεού», η οποία έχει κάποιους ισχυρούς υποστηρικτές, όχι όμως τόσο ισχυρούς όσο οι πάπυροι 66 και 75 και άλλοι αρχαίοι μάρτυρες. Η προτίμηση του Τρεμπέλα στηρίζεται στο ότι συνήθως τίτλος του Ιησού στο Δ' Ευαγγ. είναι ο «Υιός του Θεού», όπως δει-

χνει και η κατακλείδα του Ευαγγ. στο 20,31. Η γραφή αυτή επιπλέον εξηγεί ίσως ευκολότερα την πράξη της προσκύνησης, με την οποία τερματίζεται η σκηνή. Αντιμετωπίζει εν τούτοις ο καθηγητής την αντικατάσταση της γραφής «Υιός Ανθρώπου» με το «Υιός Θεού». Στη δεύτερη αυτή περίπτωση ο τίτλος «Υιός του Ανθρώπου», γράφει ο Τρεμπέλας έχει την έννοια του ανθρώπου ο οποίος έχει θέση ξεχωριστή μεταξύ πάντων των αδελφών του και ο οποίος εστάλη για να σώσει πάντας τούτους» κατά τη διατύπωση του Godet. Αναφέρεται στον Χριστό, τον Μεσσία, πρβλ. Ιω. 12,34, κατά τον Filion. Αλλά και η απλή θέαση μιας Concordantia παρουσιάζει το «Υιός του Ανθρώπου» στο Δ' Ευαγγ. σε περισσότερες από δεκα περιπτώσεις ως όρο παράλληλο προς το «Υιός του Θεού».

Είναι φανερό πως για πολλούς εξηγητές υπάρχει σκόπελος: αυτός είναι η αποκαλυπτική έννοια του όρου «Υιός του Ανθρώπου» (στίχ. 35 εξ.), την οποία θέλουν να αποφύγουν γιατί κατ' αυτούς δεν ταιριάζει με την καθόλου συνάφεια του κειμένου, παρά το γεγονός ότι ο προσφωνών τον Ιησού «Υιόν του Ανθρώπου» «έφη, πιστέψω κύριε και προσεκύνησεν αυτόν» (στίχ. 38). Περισσότερα επί του θέματος βλ. στον B. F. Weston, *The Gospel...*, 1954, σελ. 47 εξ. Οι στίχ. 35-41 επιγράφονται: Οι αρχές μιας νέας κοινωνίας.

Αυτός ο Υιός του Ανθρώπου δεν είναι πια ο αναμενόμενος στο τέλος της ιστορίας ανακαινιστής των πάντων, όπως τον παρουσίασαν ο Δανιήλ και οι άλλοι Αποκαλυπτικοί Ιουδαίοι συγγραφείς. Στους στίχ. 36-38 ο ερχομός αυτής της ουράνιας μορφής του Υιού του Ανθρώπου συντελέσθηκε ήδη με την εμφάνισή του στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού και, το πιο συγκλονιστικό στην υπόθεση αυτή, δεν σχετίζεται με την αλλαγή του κόσμου που περίμεναν Ιουδαίοι και Χριστιανοί κατά τα έσχατα, αλλά με τη δωρεά του θείου φωτός. Οι εκφράσεις «και εώρακας αυτόν και ο λαλών μετά σου εκείνος εστίν» έχουν καθαρά θεολογικό και αποκαλυπτικό χαρακτήρα και δεν αφήνουν καμία αμφιβολία περί ποίου πρόκειται. Γι' αυτό η πίστη του πρώην τυφλού συνοδεύεται και από δεύτερο «κύριε και προσεκύνησεν αυτόν», η πίστη δηλ. στον «Υιό του Ανθρώπου» είναι πίστη στη θεότητα του Ιησού. Πουθενά αλλού πριν από την περικοπή αυτή δεν έχουμε τόσο σαφή ομολογία της

θεότητας του Ιησού, σε σχέση μάλιστα μ' έναν αποκαλυπτικό όρο όπως ο «Υιός του Ανθρώπου».

Αυτό που παρουσιάζει πολύ ενδιαφέρον εδώ είναι η υπαρξιακή ερμηνεία του αποκαλυπτικού όρου «Υιός του Ανθρώπου», ως εκείνου που στον κόσμο χωρίζει το φως από το σκοτάδι. Αυτό γίνεται ακόμα σαφέστερο μ' αυτά που λέει ο Υιός του Ανθρώπου στους στίχ. 39-41. Όλοι περίπου οι Ιουδαίοι σχέτιζαν τον Υιό του Ανθρώπου με την τελική Κρίση και την Αιώνια Ζωή στην ανθρώπινη ιστορία. Θυμηθείτε την παραβολή της Κρίσεως στο Μτ. 25: «όταν έλθη ο Υιός του Ανθρώπου...». Εδώ, αυτή η τελική Κρίση, σχετίζεται με τον ερχομό και την αποστολή του Ιησού ως Αποκαλυπτή του θείου φωτός και ονομάζεται «κρίμα», έχει δηλ. αυτό το «κρίμα» ιστορικό και υπαρξιακό χαρακτήρα, όπως «η κρίσις» στο 3,19 και 5,24 και συνίσταται στη διαίρεση των ανθρώπων σε δύο κατηγορίες, σ' αυτούς που βλέπουν, έχουν ανοιχτό το μάτι της πίστης και σε εκείνους που δεν βλέπουν, στους τυφλούς, σ' αυτούς δηλ. για τους οποίους ο κόσμος της πίστης είναι ανύπαρκτος. Έτσι συμβαίνει «οι μη βλέποντες βλέπωσιν και οι βλέποντες τυφλοί γένωνται» (στίχ. 39). Αυτό το «κρίμα», η «κρίση» είναι ο σκοπός που ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο. Αυτό το «κρίμα» στον Ιωάννη προϋποθέτει τη μέλλουσα Κρίση. Αυτόν τον Υιό του Ανθρώπου ο όγλος στα Ιεροσόλυμα πιστεύει ότι «μένει εις τον αιώνα», ενώ από τον Ιησού ακούει ότι «δει υψωθήναι τον Υιόν του Ανθρώπου». Γι' αυτό το λόγο ο όγλος μπερδεύεται και ρωτάει «τίς εστιν ούτος ο Υιός του Ανθρώπου;» (12,34).

Οι Φαρισαίοι του στίχ. 9,40 που άκουσαν τα περί «κρίματος» λόγια του Ιησού, χωρίς ιδιαίτερη δυσκολία μπαίνουν κι αυτοί στο σκηνικό, για να του δώσουν έτσι αυτοί ως θεολόγοι αφορμή να αποσαφηνίσει έτι περαιτέρω το νόημα των λόγων του. Τον ρώτησαν, λοιπόν, αν κατατάσσει κι αυτούς στους τυφλούς. Η απάντηση του Ιησού είναι περισσότερο από σαφής: αν ήσασταν τυφλοί, δεν θα είχατε αμαρτία μην αναγνωρίζοντας την έννοια αυτών που βλέπετε: τώρα όμως βεβαιώνετε ότι βλέπετε, κι η ενοχή σας είναι αναμφισβήτητη.

Πολλοί εξηγητές πιστεύουν, όχι άνευ λόγου, πως το τέλος του κεφ. 9 βρίσκεται στους στίχ. 10,19-21: «σχίσμα πάλιν εγένετο εν τοις Ιουδαίοις...μη δαιμόνιον δύναται τυφλών οφθαλμούς ανοίξαι;». Παρόμοιες

αντιδράσεις συναντάμε ιδίως στα κεφ. 7 και 8. Τα περί δαιμονίου βλ. π.χ. στο 7,20: «...απεκρίθει ο όγλος, Δαιμόνιον έχεις».

\*

Έχω την εντύπωση ότι δεν πρέπει να φύγουμε από το κεφάλαιο αυτό χωρίς να εξηγηθεί λίγο ακόμη η εμπλοκή στο Δ' Ευαγγ. μεταξύ Αποκαλυπτικής Εσχατολογίας και Υπαρξιακής Παρούσας Εσχατολογίας διά της αποστολής του Υιού και του Παρακλήτου. Στο β' τόμο του έργου, ως προς το ζήτημα τούτο, πολλά θα γραφούν για το ρόλο του Πνεύματος στη ζωή των πιστών και της Εκκλησίας μέχρι του ερχομού της Παρούσας. Πρόκειται για συμπλήρωση, το Πνεύμα δεν είναι ersatz (υποκατάστατο) της Ιουδαϊκής εσχατολογίας. Εδώ, πιστεύω, ότι οφείλουμε στον αναγνώστη κάποια παραπέρα αποσαφήνιση της άποψής μας περί του τι συμβαίνει, όταν έχουμε, ενίοτε πλάι-πλάι, δύο διάφορες εσχατολογίες, που συναντάμε κατά την μελέτη του Δ' Ευαγγ. Ως προς την έμφαση όμως είναι φανερό ότι αυτό που εκφράζει ιδιαίζόντως τον Ευαγγελιστή είναι πρακτικά, όχι θεωρητικά και συστηματικά, επίσης μια Παρούσα Εσχατολογία, συνιστάμενη από υπαρξιακά στοιχεία, τα συνδεδεμένα είτε με τον Ιησού είτε με τον Παράκλητο, ενώ συγχρόνως η καθεστηκυία και παραδεδομένη Εσχατολογία φυσικά δεν καταργείται αλλά παραμένει.

Δεν υπάρχει εδώ σ' αυτό το είδος της υπαρξιακής έμφασης η συστηματική επεξεργασία κάποιων στοιχείων που συναντάμε στην Αποκαλυπτική Ιουδαϊκή Εσχατολογία. Ίσως δεν είχε ακόμα δοθεί χρόνος για συστηματικότερη ανάλυση των πραγμάτων αυτών. Κατά τη γνώμη μας, στον Ιωάννη εξακολουθούν να ζουν, ωσάν να επιβιώνουν, τα παραδοσιακά αποκαλυπτικά στοιχεία, χωρίς να τον ενοχλούν το παράπαν. Είναι μάλλον φανερό ότι πρόκειται για παράδοση κάποιου ουσιαστικού Αποκαλυπτικού χαρακτήρα. Ούτε σοβαρό πρόβλημα δημιουργείται κυρίως με αυτήν την εδώ κι εκεί παρουσία ανάπτυξης θεμάτων με τον τρόπο της μελλοντικής παραδοσιακής Αποκαλυπτικής θεολογίας –μια παρέμβαση. Είτε δεχθούμε πως αυτή έγινε από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή σε κάποια τελική έκδοση του έργου του, όπως εμείς προτιμάμε, είτε από τον Τελικό Εκδότη του Δ' Ευαγγ., το αποτέλεσμα είναι το ίδιο. Αυ-

Αυτό που ενδιαφέρει εδώ περισσότερο το θεολόγο μελετητή του Δ' Ευαγγ. είναι οι αιτίες που οδήγησαν προς αυτή την κατεύθυνση. Επ' αυτού θα ακολουθήσουν κάποιες σημειώσεις, με την ελπίδα πως θα βοηθήσουν τον αναγνώστη να καταλάβει τις ενίοτε υπάρχουσες βαθιές ωδίνες στον τοκετό ενός βιβλίου, όπως το κατά Ιωάννην, ωδίνες σχετιζόμενες άμεσα με την ειδική πορεία της Εκκλησίας αυτής μέσα στον κόσμο. Ποια ήταν αυτή η πορεία; Είναι δυνατό π.χ. οι στίχ. 5, 24-29 να είναι όλοι γραμμένοι από το ίδιο χέρι. Δεν είναι άλλη η κατεύθυνση των στίχ. 24-27 και άλλη των στίχ. 28-29; Και όμως το πιθανότερο είναι ότι γράφτηκαν από το ίδιο χέρι. Αυτό αναφέρεται εδώ σαν παράδειγμα, ισχύει όμως για αρκετές παράλληλες περιπτώσεις που δεν ξεχωρίζουν παντού με τόση σαφήνεια.

Η ελπίδα κάποιων ομάδων για το μέλλον και η ταχεία αναμονή της Βασιλείας του Θεού άρχισε κάποτε κάπως να κλονίζεται στην Εκκλησία. Κύκλοι όπως ο Ιωάννιους, που αντιπροσώπευαν τα μεσαία κυρίως και ανώτερα στρώματα, προσλαμβάνουν κατά φυσικό τρόπο στη χριστιανική σκέψη τους τα νέα αυτά στοιχεία, τα υπαρξιακά, μη κοσμολογικά, για να κάνουν το χριστιανισμό πιο αποδοτικό στην ιεραποστολή αλλά και στην καταπολέμηση του ψευδοπνευματισμού και του Γνωστικισμού. Με έμφαση στα υπαρξιακά στοιχεία, τονίζεται το παρόν της σωτηρίας και, για να πραγματοποιηθεί αυτό, απαιτήθηκαν κάποιες προϋποθέσεις και κάποιος νέος τρόπος νέων διατυπώσεων, που, ενώ θα τόνιζαν το παρόν του Εσχάτου, δεν θα έθιγαν την καθεστηκυία γλώσσα περί μελλοντικής Εσχατολογίας. Έτσι η «αιωνιότητα» έπαψε να είναι μόνο ελπίδα του μέλλοντος, έγινε στη θεολογική γλώσσα και εμπειρία του παρόντος. Σαφώς, επρόκειτο για την Ιωάννεια Σχολή για κάτι τολμηρό, αν και ο καθένας αντιλαμβάνεται ότι αυτή η διαδικασία πρέπει να άρχισε από τον Ιησού και ξεκίνησε με τις αρχές της Εκκλησίας. Στον Ιωάννη απλώς συναντάμε μια συστηματικότερη σύνθεση των δύο στοιχείων, παρόντος και μέλλοντος. Ξέροντας ο ερμηνευτής, κάτω από ποιες συνθήκες λειτούργησε αυτή η διαδικασία, καταλαβαίνει όχι μόνο το κείμενο του Ιωάννη πιο σωστά αλλά και τη δική του πνευματική κατάσταση.

### Ο Ποιμήν ο Καλός (10,1-42)

Το κεφ. 10 αποτελεί ιδιαίζουσα σύνθεση. Όπως παρατηρείται από πολλούς εξηγητές, ερωτήματα εγείρονται όχι μόνο ως προς τη σχέση αυτού του κεφαλαίου προς τα προηγούμενα αλλά και αμφιβολίες ως προς τη διάταξη της ύλης του ίδιου του κεφαλαίου. Παρουσιάζει επίσης κάποια ειδικά χαρακτηριστικά με τα «αμήν-αμήν», τα «εγώ ειμί» λόγια και τις «παροιμίες» (John Painter, *ό.π.*, σελ. 343).

Τα γεγονότα και οι λόγοι του Ιησού, κατά και μετά την εορτή της Σκηνοπηγίας (7,1 εξ.), τελειώνουν καθώς φαίνεται εδώ στο κεφ. 10,21. Η σύγκρουση του Ιησού προς τους Φαρισαίους εξ αφορμής της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού δημιούργησε «σχίσμα», διαφορετική δηλ. περί του Ιησού άποψη σε μια μερίδα Ιουδαίων, με αφορμή κυρίως τους άκρως επιβαρυντικούς περί των Φαρισαίων λόγους του Ιησού που κλείνουν την περικοπή της θεραπείας του εκ γενετής τυφλού. Ο Ιησούς έφερε ήδη με τον εαυτό του και το κήρυγμά του μια κρίση μέσα στον κόσμο, έτσι ώστε άνθρωποι μέχρι χθες τυφλοί να βλέπουν το σωστό, ενώ οι ανοιχτομάτηδες διδάσκαλοι του λαού να αποδεικνύονται θεόστραβοι. Στο ερώτημα μάλιστα των Φαρισαίων μήπως τους κατατάσσει στους «τυφλούς», η απάντηση του Ιησού ήταν: «Αν ήσασταν τυφλοί, δεν θα σας κατηγορούσε κανείς για αμαρτία· εσείς όμως λέτε πως βλέπετε· γι' αυτό η αμαρτία που κάνετε δεν συγχωρείται» (στίχ. 40-41). Αλλά και στο 10,19-20 έχουμε νέο σχίσμα: οι μεν έλεγαν ότι «δαιμόνιον έχει και μαίνεται», προς τι ακούτε όσα διδάσκει, ενώ άλλοι στα λόγια του δεν έβλεπαν λόγια δαιμονισμένου ούτε ως έργο δαίμονα τη θεραπεία ενός τυφλού. Παρόμοιο σχίσμα παρουσιάζεται και πιο πριν στο κεφ. 7,20 καθώς και στο 9,16: διαφοροποιήσεις δηλ. στη γνώμη περί του Ιησού μέσα στο ιουδαϊκό ακροατήριό του. Κάποιοι έλεγαν για τον Ιησού ότι είναι κακοήθης παράφρων, «έχει δαιμόνιον» κατά τη γλώσσα της εποχής, γι' αυτό δεν είναι άξιος προσοχής. Η άλλη μερίδα δεχόταν πως τα λόγια του δεν ήταν λόγια δαιμονίου ούτε πιστεύονταν ότι ανήκει στις ιδιότητες των δαιμόνων να θεραπεύουν αρρώστους, αφού αυτοί οι ίδιοι οι δαίμονες πιστεύονταν ως οι πρόξενοι των ασθενειών. Παρόμοια διαί-

ρεση, όπως είδαμε, έχουμε επιπλέον στο κεφ. 9 μεταξύ του πρώην τυφλού και των Φαρισαίων που είχαν ορισθεί ως ανακριτές για την περίπτωση του, τους οποίους ο Ιησούς κατηγορεί για σοβαρή αμαρτία, ακριβώς γιατί αυτοί ισχυρίζονται ότι βλέπουν.

Την απάντηση του Ιησού στο ερώτημα των Φαρισαίων μήπως και αυτοί είναι τυφλοί έχουμε στην αμέσως ακολουθούσα περικοπή περί της θύρας των προβάτων και του καλού Ποιμένα. Όσα ακολουθούν στους στίχ. 10,1 εξ. περί του Ιησού ως της μεσσιανικής «θύρας» των προβάτων (στίχ. 1-10) και περί του καλού Ποιμένα που θυσιάζεται υπέρ των προβάτων (στίχ. 11-18) αποτελούν απάντηση προς τους Φαρισαίους, ότι μόνο αυτός πληροί τους όρους να αναγνωρισθεί ως ο αληθινός Μεσσίας, αντίθετα προς αυτά που εκείνοι πιστεύουν, μη διαθέτοντας τα σωστά κριτήρια απόφασης. Η όλη περικοπή κλείνει στους στίχ. 19-21 με τον ίδιο τελικά τρόπο που έληγε, μέσα στην ίδια ενότητα και στο 7,43 και στο 9,16. Καμία μεταβολή στη στάση των Ιουδαίων έναντι του Ιησού, παρά τις προσπάθειές του μετά το 7,1. Η απόρριψή του ως Μεσσία από τους Ιουδαίους και στο κεφ. 9 ιδιαίτερα από τους Φαρισαίους, τον οδηγεί να μιλήσει όχι απλώς για την από μέρος του γεμάτη αγάπη μεταχείριση των ανθρώπων κατ' αντίθεση προς τη σκληρότητα με την οποία αντιμετώπισαν οι Φαρισαίοι την περίπτωση του τυφλού (πολύ πιο σκληρά από την περίπτωση του παραλύτου στο κεφ. 5), αλλά την αγαπητική του αυτή προς τους ανθρώπους σχέση να παρουσιάσει ως χαρακτηριστικό της από Θεού μεσσιανικής του σχέσης προς τους ανθρώπους. Είναι σαν να λέει πως δεν τον αναγνωρίζουν οι Φαρισαίοι ως Μεσσία, γιατί στη μεσσιανική προσδοκία τους περίμεναν κάποιον εξουσιαστή· γι' αυτό στον καλό ποιμένα που είναι η θύρα, ο φρουρός και ο προστατής των προβάτων από κλέφτες και ληστές αδυνατούν να ξεχωρίσουν κάτι μεσσιανικό. Μπορούμε να πούμε ότι το κείμενο περί των κατά και μετά τη εορτή της Σκηνοπηγίας κλείνει με την προβολή του Ιησού ως του Αγαθού Ποιμένα της εσχατολογικής ποιμνης του Θεού – κάτι που αφήνει να εννοηθεί πως, όσο μεγάλη είναι η εν Χριστώ αγάπη του Θεού προς τα πρόβατα, τόσο σκληρή θα αποδειχθεί η κρίση του Θεού έναντι της Ιουδαϊκής πνευματικής ηγεσίας για τη σκληρότητά της έναντι του λαού, που στην περίπτωση μας αντιπροσωπεύει ο τυφλός του

κεφ. 9, όπου η πόρωση και η σκληρότητα των Φαρισαίων ηγετών εντυπωσιάζει.

Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι η αναίρεση του Bultmann που επιχειρεί ο R. Brown (ό.π. σελ. 397-398) ως προς την ανεπάρκεια της Π.Δ. να βοηθήσει από μόνη της και αποτελεσματικά στην εξήγηση αυτού του κειμένου δεν πείθει επαρκώς, άσχετα προς το αν η πρόταση του Bultmann δεν είναι επαρκώς θεμελιωμένη για να γίνει αποδεκτή. Δεν πρέπει όμως –όσο κι αν μας ενδιαφέρει η συντομία– να παραλείψουμε εδώ τη μνεία της συμβολής του υπομνήματος του B.C. Westcott, vol 2, σελ. 49 εξ. στην ερμηνεία του κειμένου που μας απασχολεί προς την ορθή κατεύθυνση. Πολύ ωραίος ο χαρακτηρισμός του 10,1-21 με τον τίτλο «η Νέα Κοινωνία», δηλ. τα μέλη της Ιωάννειας Εκκλησίας ως κοινωνίας εσχατολογικής. Επίσης, πρέπει να σημειωθεί σ' αυτό η γενικότερη συμφωνία του Π. Τρεμπέλα, από την οποία όμως λείπει το εσχατολογικό στοιχείο. Γράφει: «οι αντίπαλοι του Κυρίου διετείνοντο, ότι ήσαν αυτοί οι μόνοι ανεγνωρισμένοι οδηγοί του θεοκρατικού έθνους. Απόδεικνύει ήδη εις αυτούς ότι πράγματι δεν ήταν παρά ποιμένες εγωιστές, μισθωτοί, ενώ αντιθέτως αυτός είναι ο μόνος καλός Ποιμήν των ψυχών» (ό.π. σελ. 362 εξ.). Ο Τρεμπέλας παραθέτει πλούσιο Πατερικό υλικό που υποστηρίζει βέβαια πως το κείμενο, όταν μιλάει για Ποιμένα και Ποίμνη ξεκινάει από την Π.Δ. Η αλήθεια όμως είναι ότι, ενώ ξεκινάει από την Π.Δ., προχωράει και παρά πέρα.

Και αυτό το παραπέρα δεν μπορεί να το αρνηθεί κανείς, αφού συνιστά την ιδιαιτερότητα της περικοπής αυτής. Ο Ποιμήν εδώ δεν εμφανίζεται ως Μεσσιανική δυναστική ή βασιλική μορφή, αφού του λείπουν τα χαρακτηριστικά μιας τέτοιας μορφής. Όπως παρατηρεί ο Bultmann, ό.π., σελ. 279, βασικά χαρακτηριστικά του δεν μπορούν να εξηγηθούν από την Π.Δ., αφού ο Ιησούς εδώ δεν είναι μια βασιλική μορφή και από το γεγονός ότι περί «θύρας», κλεπτών και ληστών δεν γίνεται λόγος στην Π.Δ. Και το κυριότερο, στην Π.Δ. δεν τονίζεται η αγαπητική κατανόηση μεταξύ Ποιμένα και προβάτων, αυτή η αμεσότερη σχέση μεταξύ τους. Γι' αυτό ο Bultmann πιστεύει πως η εικόνα αυτή είναι μανδαϊκής καταγωγής, που πρέπει να έγινε γνωστή στον Δ' Ευαγγελιστή μέσω των μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή. Είναι φανερό όμως ότι η

υπόθεση αυτή του Bultmann, ως φιλολογική υπόθεση έχει ενδιαφέρον, ιστορικά όμως μειονεκτεί, αφού δεν μπορεί να παρουσιάσει κάποιες αποδείξεις.

Την εικόνα του ηγέτη ως «Ποιμένα» θεωρούν ως κεντρική στην Π.Δ. όλοι οι εξηγητές, όπως ο Barrett παραπέμποντας στους Πατριάρχες, τον Μωυσή και τον Δαβίδ που ήσαν όλοι «ποιμένες»: επρόκειτο όμως εκεί για μεταφορικό όρο που δήλωνε τους ηγέτες του λαού του Θεού. Παρατηρήτεον εντούτοις ότι κατά τον Bultmann, αυτό που εξαιρείται δεν είναι, όπως είπαμε, η βασιλική μορφή του Ποιμένα, ενώ επίσης τονίζονται τα περί θύρας, κλεπτών και ληστών και πάνω απ' όλα η βαθιά κατανόηση μεταξύ ποιμνίου και ποιμένα. Όπως παρατηρεί ο Brown (σελ. 397-8): «ως εκ τούτου, το θέμα δεν πρέπει να είναι το αν ο συμβολισμός του Ιησού είναι ακριβώς ο ίδιος προς εκείνο του Ιεζεκιήλ ή άλλων σχετικών αναφορών στην Π.Δ., αλλά το κατά πόσο υπάρχει αρκετή ομοιότητα ώστε να μπορεί να υποτεθεί ότι η Π.Δ. προμήθευε το βασικό υλικό για τη δημιουργική της επανερμηνεία και τη συνέχισή της στο κήρυγμα των Αποστόλων. Το μοναδικό χαρακτηριστικό στην Ιωάννεια εικόνα είναι η πρόθεση του Ιησού να αποθάνει υπέρ των προβάτων. Αυτό δεν βρίσκεται καθαρά μέσα στην Π.Δ., αν και στη Α' Βασ. 17,34-35 ο Δαβίδ διακινδυνεύει τη ζωή του με αρκούδες και λιοντάρια υπέρ των προβάτων».

Τελειώνουμε με αυτό το θέμα συμπεραίνοντας ότι, όποιες αφορμές κι αν είχε ο Ιησούς για τη διαμόρφωση της εικόνας της θύρας και του Ποιμένα στο κείμενό μας από την Π.Δ., προσθέτει νέα ουσιαστικά στοιχεία: την άμεση εγκάρδια σχέση Ποιμένα και ποιμνης· γνωρίζει καλά ο ένας τη φωνή του άλλου· ο Ποιμένας προστατεύει τα πρόβατα από κλέφτες και ληστές και καταλαβαίνει ο ένας τη γλώσσα του άλλου.

Ότι με το θέμα 10,1-21 κλείνει η περικοπή που αρχίζει με το κεφ. 7 βλ. C.H. Dodd, σελ. 354 εξ. Το ίδιο και ο Barrett βλέπει το κεφ. 10 ως σχόλιο στο κεφ. 9 και όχι ως απλή συνέχεια του (ό.π., σελ. 304). Η περικοπή είναι πλήρης παραβολικών εικόνων, οι οποίες όμως δεν είναι ούτε παραβολές ούτε αλληγορίες, αν και σχετίζονται και προς τα δύο.

Ας επιτραπεί, κλείνοντας αυτό το θέμα, να παραθέσουμε στη συναφεια αυτή τη μνεία του «Ποιμάνδρη» από τα κείμενα Ερμού του Τρισημε-

γιστου. Η έννοια του «ποιμένα» εδώ αμέσως συνδέεται προς την αποδιδόμενη και στον Ιησού από τον Δ' Ευαγγελιστή πνευματική απόστολή.

Ας μου επιτραπεί να προσθέσω εδώ κάποιες εντελώς υποθετικές προτάσεις προς παραπέρα μελέτη. Στο κείμενο γίνεται έντονος λόγος για την ασφάλεια των προβάτων, περί «κλεπτών» και «ληστών», τονίζεται δε η εμπιστοσύνη των προβάτων στον Ιησού ως καλό ποιμένα. Ρωτάω τον εαυτό μου –σ' ένα κείμενο που συγκρίνει τον Ιησού ως Μεσσία-ηγέτη προς τους Φαρισαίους ηγέτες και την αντίληψή τους περί μεσσιανικής άσκησης εξουσίας– μήπως στη σκέψη του Ιωάννη εμπλέκονται, καθώς γράφει, μοτίβα που είναι σχετικά με τον Ιουδαϊκό πόλεμο, οπότε ο Φαρισαϊσμός όχι μόνο συμμαχούσε με επαναστατικά στοιχεία («κλέπτες, ληστές») αλλά, άσχετα αν έχασε τον πόλεμο, ηγήθηκε στην ανασυγκρότηση του Ιουδαϊσμού, παρά το γεγονός ότι στην επανάσταση του 132-135 μ.Χ. έχουμε νέα συμμαχία προς τα επαναστατικά στοιχεία. Όλα αυτά, βέβαια, είναι καταστάσεις ανάγκης, που θυμίζουν όμως τους «κλέπτες» και «ληστές» των προβάτων, για τους οποίους κάνει λόγο το κείμενό μας. Σχετικά με την τρυφερότητα του ποιμένα προς τα πρόβατα, ας μου επιτραπεί να υπενθυμίσω απλώς την πληροφορία του εκκλ. Ιστορικού Ευσεβίου (III 5,3), κατά την οποία η Εκκλησία των Ιεροσολύμων, με βάση ένα χρησμό που δόθηκε «τοίς αυτόθι δοκίμοις», λίγο πριν την καταστροφή της Ιερουσαλήμ εγκατέλειψε την πόλη και πέρασε στην Πέλλα της Υπεριορδανίας. Ότι κι αν ήταν το «βδέλυγμα της ερημώσεως εστηκότα όπου δευ» (Μκ. 13,14), μπορεί να επρόκειτο περί του ίδιου χρησμού. Ότι η Εκκλησία στην Πέλλα συνέχισε κανονικά τη ζωή της μαρτυρεί κάποιος από την Πέλλα χριστιανός συγγραφέας στον Ευσέβιο IV 6,3. Αυτά δεν ξέρω τι μπορεί να λένε για την περικοπή μας· ίσως να λένε κάτι, ίσως τίποτε.

Η περικοπή αυτή περί του Ιησού ως καλού Ποιμένα μας θυμίζει πάρα πολύ τη Συνοπτική παράδοση, ιδιαίτερα τη φροντίδα, κατανόηση και αγάπη του προς τους αδύνατους γενικά.

Μετά τη θεώρηση των γενικότερων ζητημάτων που τίθενται από αυτό το κείμενο, θα προχωρήσουμε στην κανονική ερμηνεία του.

## (α) Ο ποιμήν ο καλός και ο μισθωτός (10,1-21)

10 1 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλήν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν ἐκεῖνος κλέπτῃς ἐστὶν καὶ ληστής· 2 ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμήν ἐστὶν τῶν προβάτων. 3 τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ' ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά. 4 ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ· 5 ἄλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἄλλοτρίων τὴν φωνήν. 6 Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἢ ἐλάλει αὐτοῖς. 7 εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. 8 πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα. 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὐρήσει. 10 ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἤλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν. 11 Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν ὁ καλός· ὁ ποιμήν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθει ὑπὲρ τῶν προβάτων· 12 ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει -καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει- 13 ὅτι μισθωτὸς ἐστὶν καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων. 14 Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ, 15 καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν πατέρα, καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθει ὑπὲρ τῶν προβάτων. 16 καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποιμνὴ, εἷς ποιμήν. 17 διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθει τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. 18 οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθει αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου. 19 Σχίσμα πάλιν ἐγένετο ἐν τοῖς Ἰουδαίοις διὰ τοὺς λόγους τούτους. 20 ἔλεγον δὲ πολλοὶ ἐξ αὐτῶν, Δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται· τί αὐτοῦ ἀκούετε;

21 ἄλλοι ἔλεγον, Ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζόμενον· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίξει;

Περί του «Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν» στον Ιωάννη βλ. *Handkonkordanz* του A. Schmoller στη σελ. 308. Ο Bernard σημειώνει πως η έκφραση χρησιμοποιείται πάντοτε σε σχέση με κάποια δυσκολία, αμφιβολία, απορία· πρόκειται για καθολικού κύρους επίσημη απόφαση για κάτι που μπορεί να προκαλέσει έκπληξη (ό.π. II, σελ. 50). Κατά τον Τρεμπέλα, συνδέει το επακολουθού με το προηγηθέν είτε ως επιβεβαίωση είτε ως αντίθεση προς αυτό (ό.π., σελ. 363). Στην προκειμένη περίπτωση του στίχ. 1 εισάγει κάποια «παροιμία». Στη Σοφ. Σειράχ 47,17 ο ὅρος αυτός είναι συνώνυμος με την «παραβολή». Ο Τρεμπέλας θεωρεί την «παροιμία» ως παρόδιο λόγο που εκφράζεται με σύντομα γνωμικά, αν και αλλού σημειώνει ότι «παροιμία» και «παραβολή» συγγέονται (ό.π. σελ. 367). Αλλού όμως, όπως στο 16,15-16· 29 «παροιμία» σημαίνει μια ασαφώς δηλούμενη αλήθεια, η οποία πρόκειται εν καιρῷ να αποσαφηνισθεί. Κάποιοι εκ των εξηγητῶν ερευνούν μη τυχόν βρουν σχέση μεταξύ του «Ἀμὴν ἀμὴν λέγω...» και της «παροιμίας». Εγώ νομίζω πως το «ἀμὴν ἀμὴν» σχετίζεται μόνο με κάτι που κάποιοι σύγχρονοι του Δ' Ευαγγελιστῆ μάλλον παραβλέπουν, ὅτι δηλ. ὅποιος δεν μπαίνει ἀπὸ τὴ θύρα ἀλλὰ πηδάει τὸν τοῖχο γιὰ νὰ μπει στὴ στάνη με τὰ πρόβατα εἶναι «κλέπτης» καὶ «ληστής». Μόνο ἓνας που μπαίνει ἀπὸ τὴ θύρα μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ Ποιμένας τῶν προβάτων. Κατὰ τὴν Ἰουδαϊκὴ παράδοση «θύρα» ἦταν τὰ ἔργα τοῦ Νόμου, ὁ Μωυσῆς ἦταν ὁ θυρωρὸς (Θεόδωρος Μωσοεστίας). Τώρα ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἡ θύρα, ἀφοῦ ἀφήσαμε τὰ ἔργα τοῦ Νόμου. Ὁ Θεοδ. Μωσοεστίας μάλιστα παραπέμπει στὶς συμβουλές τοῦ νομοδιδασκάλου Γαμαλιήλ (Πράξ. 5,33 ἐξ.). Οἱ ἴδιες οἱ πράξεις τοῦ Ποιμένα δείχνουν ὅτι αὐτὸς εἶναι αἰτία ἀφθονίας ἀγαθῶν γιὰ τὰ πρόβατα που γνωρίζουν τὸν Ποιμένα, ὅπως ὁ Υἱὸς γνωρίζει τὸν Πατέρα. Ὁ Barnabas Lindars στὸ «ἀμὴν ἀμὴν» ἀναγνωρίζει τὸ σῆμα εἰσαγωγῆς ἐνὸς αυθεντικοῦ υλικῆ ἀπὸ τὴν παράδοση τοῦ Ἰησοῦ (*The Gospel of John*, London, 1972, σελ. 355). Εξάλλου, ὁ J. Robinson (*The Parable of the Shepherd*, ZNW 46 1955, σελ. 233-240), «παροιμία» θεωρεῖ τὴ σύνδεση τῶν στοιχείων δύο ανεξάρτητων «παροιμιῶν» καὶ τὴν ἀποψη



αυτή δέχεται και ο Dodd και ο Lindars περί της «θύρας» αφενός και της γνωριμίας των προβάτων με το βοσκό αφετέρου.

Δεν αρκεί που ο «θυρωρός» της στάνης τον γνωρίζει και του ανοίγει την εξώπορτα· επιπλέον, τα πρόβατα καταλαβαίνουν τη φωνή του, όταν τα καλεί κατ' όνομα και τα βγάζει έξω για βοσκή. Κατόπιν, όταν βγουν στη βοσκή, αυτός πάει μπροστά για να ανοίξει και να δείξει το σωστό δρόμο και τα πρόβατα τον ακολουθούν, γιατί γνωρίζουν τη φωνή του, ξέρουν πως τα φροντίζει και τον εμπιστεύονται. Η «φωνή» ως σύνδεσμος μεταξύ Ποιμένα και προβάτων παίζει σημαντικό ρόλο στην «παροιμία»: γι' αυτό προστίθεται: έναν ξένο ποτέ δεν θα τον ακολουθήσουν, γιατί η φωνή των ξένων δεν τους είναι οικεία. Ότι ο Ιησούς με την «παροιμία» δεν εννοούσε απλά και ευκολονόητα πράγματα επιβεβαιώνεται –όποια κι αν είναι τελικά η σημασία της «παροιμίας» ως τρόπου έκφρασης– αφού στην περίπτωση μας «εκείνοι ουκ έγνωσαν τίνα ην α ελάλει αυτοίς» (στίχ. 6).

Κατηγορούσαν οι Ιουδαίοι τον Ιησού ή και την Εκκλησία του –λένε κάποιιοι εξηγητές– ως «κλέπτη» ή «ληστή» (τι είδους ληστή; Μήπως απλώς επιτείνει την έννοια του «κλέπτη»), που δεν έμπαινε είτε από την πεπατημένη είτε από τη θύρα της στάνης αλλά πηδούσε από τον τοίχο και προσηλύτιζε Ιουδαίους στο χριστιανισμό; Η άποψη αυτή αποκρούεται. Ή ο λόγος εδώ, όπως ήδη παρατηρήσαμε, μπορεί να είναι για τον Ισραήλ με τους διάφορους αυτοπρόβλητους σωτήρες της πατρίδας από τους Ρωμαίους κατακτητές (ο μη εισερχόμενος διά της θύρας αλλά αναβαίνων αλλαχόθεν... κλέπτης... ληστής), έναντι των οποίων ο Ιησούς διαρρήδην διαφοροποιεί τον εαυτό του. Για τα πρόβατα αυτοί οι άλλοι είναι «αλλότριον», δηλ. ξένοι, όπως φαίνεται από τη δική του λαλιά ή τη φωνή του. Ή πρέπει να δεχθούμε πως ο Δ' Ευαγγελιστής όχι μόνο απολυτοποιεί τη δική του θρησκευτική διδασκαλία με την έννοια της ασύγκριτης ανωτερότητας, αλλά θεωρεί ότι όποιες θρησκευτικές προσπάθειες έγιναν κατά την εποχή του για την καθοδήγηση του λαού, όχι μόνον του Ιουδαϊκού αλλά γενικά του λαού της εποχής, προέρχονταν από κάποιο κακό πνεύμα κλοπής και ληστείας των προβάτων. Επ' αυτού θα λέγαμε: γιατί όχι;

Μήπως η «παροιμία» σημαίνει ότι ο Ιησούς χρησιμοποιεί κάποιο γνωστό ευρύτερα ρητορικό της εποχής σχήμα περί Ποιμένος και ποιμνίου από την Ιουδαϊκή κηρυκτική πρακτική και το εφαρμόζει και στην περίπτωση του, οπότε δεν απαιτείται, πέραν της κεντρικής έννοιας, να αναζητηθούν επακριβώς ποιοι στην περίπτωση του Ιησού υπονοούνται ως κλέπτες ή ληστές; Δεν αποκλείεται.

Από το στίχ. 7 εξ. ο Ιησούς προβάλλεται ως η «θύρα» των προβάτων με τη διπλή έννοια, όπως αναπτύσσει εκτεταμένα και ο Brown στο Υπόμνημά του (σελ. 393-4): (1) η «θύρα» καθιστά κανονικά δυνατή την επικοινωνία του βοσκού με τα πρόβατα. Κατά τον Bultmann, όπως ήδη αναπτύξαμε, πρόκειται για εσχατολογική έλευση του Ποιμένα για τη σωτηρία των προβάτων. Στη μανδαϊκή πηγή του «Βιβλίου του Ιωάννη» καταδικάζονται ο Μωυσής και οι Προφήτες, στο Δ' Ευαγγ. όμως, κατά την άποψη αυτή, πρέπει ο Ιωάννης να υπονοεί ως κλέπτες τους «θείους άνδρες» του Ελληνιστικού κόσμου ή κάποιους επιφανείς διεκδικητές του μεσσιανικού τίτλου στον Ιουδαϊσμό κατά τα χρόνια πριν την εποχή και κατά την εποχή του Ιησού. (2) Η «θύρα» στους στίχ. 9-10 είναι η οδηγούσα στη σωτηρία, «θύρα» όχι για τον ποιμένα αλλά για τα πρόβατα. Ο στίχ. 10 θυμίζει το Ιω. 14,6 «εγώ ειμί η οδός... ουδείς έρχεται προς τον Πατέρα ει μή δι' εμού». Όλα αυτά όμως θυμίζουν τον Ψλ. 118,20, που ο επίσκοπος Κλήμης ο Ρώμης εφαρμόζει στον Ιησού (Α' Κορινθ. 48,3) και εν συνεχεία ο Ιγνάτιος (Φιλαδ. 9,1) και ο Ερμάς (Παραβ. IX 12,3-6).

Από το στίχ. 11-18 το κύριο χαρακτηριστικό στη σχέση καλού Ποιμένος και προβάτων είναι ότι αυτός «την ψυχήν αυτού τίθησιν υπέρ των προβάτων». Δύο παρατηρήσεις εδώ είναι αναγκαίες: (1) δεν μπορούμε να ξέρουμε σε τέτοιες περιπτώσεις ποια είναι η συμβολή του Ιησού και ποια του Δ' Ευαγγελιστή. Και (2) περί κειμένων όπως το 10,1-18, κατά την παρατήρηση του McGregor: «πρόκειται περί περικοπής – παράδειγμα αυτού που ονομάζουμε «συμπίλημα» εδαφίων, όπου πλείονα σύντομα χωρία, που είχαν ίσως ανεξάρτητη ύπαρξη σε μια αρχική πηγή, που πραγματευόταν συγγενή θέματα, τα επεξεργάσθηκε ώστε σαν μια ενότητα να μπουν σε μια παράγραφο. Έτσι έχουμε εδώ: πρώτα (1-5), μια απλή αλληγορία, περιγραφική του ιδεώδους ποιμένα· δεύτερον

(7-10), την ερμηνεία της, όπου ο Χριστός δεν εμφανίζεται ως ο Ποιμήν αλλά ως η θύρα· τρίτον (11-18), μια άλλη πιο φυσική ερμηνεία όπου ο ίδιος ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο Καλός Ποιμήν. Ως εκ τούτου είναι αδύνατο να χαραχθεί διά του όλου μια συνεπής γραμμή σκέψης ή μια συνεπής χρήση των παροιμιών». (ό.π. σελ. 234).

Στους στίχ. 11 εξ., εν πάση περιπτώσει, αντιπαρατίθεται στον «καλό ποιμένα», που είναι ιδιοκτήτης των προβάτων, ο «μισθωτός» που δεν νοιάζεται για τα πρόβατα και τα εγκαταλείπει, όταν γίνει επίθεση λύκων στο κοπάδι. Αντίθετα, ο «καλός ποιμήν», ο ιδιοκτήτης των προβάτων, είναι έτοιμος να θυσιάσει τη ζωή του για να γλιτώσει τα πρόβατα από τη μανία του λύκου. Για το ποιους μπορεί να εννοεί ως «μισθωτούς» μιλήσαμε ήδη παραπάνω. Δεν είμαστε βέβαιοι ποιους ακριβώς εννοεί.

Οι στίχ. 14 και 15 αποτελούν αληθινό *climax* της ερμηνείας της περικοπής, ιδίως για την πρόταση του Bultmann περί Γνωστικού υπαρξιακού υπόβαθρου από τη μια μεριά, έναντι της άλλης περί επεξεργασίας υλικού από την Π.Δ., ιδίως τον Ιεζ. κεφ. 34. Γράφει π.χ. ο Brown: «φαίνεται βασικά πως το πορτραίτο του Θεού (ή του Μεσσία) στον Ιεζεκιήλ, εν αντιθέσει προς τους κακούς ποιμένες που λεηλατούν κοπάδια και επιτρέπουν την απώλεια των προβάτων, χρησίμευσε ως πρότυπο για το πορτραίτο του ίδιου του Ιησού ως του ιδεώδους ποιμένα, σ' αντίθεση προς τους Φαρισαίους, που είναι κλέφτες και ληστές των προβάτων, όπως είναι και μισθωτοί που αφήνουν το λύκο να σκορπίσει την ποιμήνη... Αν η γνώμη των προβάτων κατ' ιδίαν στον Ιωάννη είναι όπως η φροντίδα για το ατομικό πρόβατο της Παραβολής του Απολωλότος Προβάτου, τότε βρισκόμαστε πράγματι κοντά στον Ιεζεκιήλ, όπου ο Θεός λέγει «θα αναζητήσω το απολωλός». Είναι αξιοπρόσεκτη εδώ η αμοιβαιότητα της γνώσης μεταξύ ποιμένα και προβάτων (Ιω 10,14)· μήπως όμως ακόμη μας πάει πιο πέραν των παραλλήλων της Π.Δ.; Δεν θα μπορούσε το θέμα αυτό να εξαχθεί από κάποια κοινή στην Κ.Δ. αντίληψη περί εσωτερικής σχέσης και αμοιβαιότητας (Μτ. 11,27· Λκ. 10,22· Γαλ. 4,9) μάλλον παρά από μακρινές, όπως προτείνει ο Bultmann, Γνωστικές παραδόσεις; Ο εικονισμός της άμεσης Ιωάννειας συνάφειας, όπως αυτή της συγκέντρωσης και άλλων προβάτων και εκείνων του καλού ποιμένα (10,16) προέρχεται από το Ιεζ. 34, 23· 12-13» (ό.π. σελ. 398).

Πάντως, ο στίχ. 15 περί της εκ των ένδον γνωριμίας του Ιησού με τα δικά του πρόβατα («τα εμά»), κατά το παράδειγμα της αλληλογνωριμίας Πατρός και Υιού, ο οποίος προσφέρει τη ζωή του υπέρ των προβάτων, κλίνει ίσως την πλάστιγγα προς μια πρόταση που πάει και πέραν του Ιεζεκιήλ.

Ο στίχ. 16 κάνει λόγο και περί άλλων προβάτων που δεν σχετίζονται με την Ιουδαϊκή αυλή, ή τέλος πάντων με την «αυλήν» των προηγούμενων προβάτων, τα οποία ο Ιησούς είχε έλθει για να σώσει. Εκεί πρόκειται γι' αυτούς που ο Ιησούς ήλθε να σώσει και που, εντός του Ισραήλ, αντιπροσωπεύουν την ομάδα αυτών που πιστεύουν στον Ιησού. Τα «άλλα πρόβατα» που δεν ανήκουν στην προηγούμενη «αυλή» είναι προφανώς εξ Εθνών χριστιανοί που πρέπει να οδηγηθούν, αφού είναι τώρα σκόρπιοι, εκεί που είναι τα άλλα πρόβατα με την ακοή της φωνής του, για να γίνει έτσι μια ποιμήνη με ένα Ποιμένα. Ο Χρυσόστομος για το στίχ. 15 παρατηρεί: «ουκ ανάγκης εστιν, αλλά του πάντως εσομένου δηλωτικόν». Το «δει αγαγείν» αναφέρεται πιθανώς στις προφητείες (Ησ. 42,6· 49,6· 59,8), όπως και η περίφημη αρχιερατική προφητεία του Καϊάφα: «...αλλ' ίνα και τα τέκνα του Θεού τα διεσκορπισμένα συναγάγη εις εν» (11,52). Εκφράζει ο στίχος το ειδικό εκκλησιαστικό ενδιαφέρον με την πρόρρηση της ιεραποστολής στην Οικουμενική Εκκλησία. Πάντως και στην περίπτωση αυτή του στίχ. 16, παρά τις αντιρρήσεις του Brown, φαίνεται μάλλον να έχει δίκιο ο Bultmann, κατά τον οποίο ο στίχ. 16 είναι μεταγενέστερη προσθήκη ή παρεμβολή (ό.π. σελ. 292) και η πραγματική συνέχεια του στίχ. 15 περί θυσίας της ζωής του καλού Ποιμένα υπέρ των προβάτων έχει τη φυσική συνέχειά του στο στίχ. 17, που αναπτύσσει περαιτέρω την ίδια ιδέα της προσφοράς της ζωής του. Δύο πράγματα εκφράζονται με όσα λέγονται στο στίχ. αυτό: (1) η θυσία του υπάγεται στο έργο που τον κάνει Αποκαλυπτή· γιατί το ότι τον αγαπάει ο Πατέρας δείχνει (όπως το «γινώσκειν» τον Υιό από τον Πατέρα στο στίχ. 15) τη σχέση του προς τον Πατέρα και το αξίωμά του ως Αποκαλυπτή, αφού όντας υπέρ των ιδίων και, βεβαιώνοντας τούτο με το θάνατό του, αναδεικνύεται ως ο Αποκαλυπτής. (2) Ο σταυρικός θάνατος του Ιησού –μιλώντας κατ' άνθρωπο– δεν είναι οριστικός· θα πάρει την προσφερθείσα ζωή του πίσω, γιατί με τη θυσία του αυτό κάνει, αποδει-

κνύει πως είναι ο Αποκαλυπτής. Κι αυτό τον απόκαλυπτικό χαρακτήρα του θανάτου του τονίζει ο στίχ. 18. Ο θάνατος δεν είναι σαν κάτι μοιραίο που του συμβαίνει, πρόκειται για πράξη ελευθερίας. Ούτε έχουμε εδώ κάποια απόλογια για το θάνατό του, γιατί δεν πρόκειται μόνο για το θάνατο· πρόκειται μάλλον για το αναγκαίο τέλος της προσφοράς της ζωής του, για την οποία «ο λόγος σαρκῆς ἐγένετο» στο 1,14· πρόκειται για την ενότητα που υπάρχει μεταξύ του «δοξασθῆναι» τον Ιησού επί του σταυρού εν σχέσει και ενότητι προς την αποκαλυφθεῖσα δόξα δι' ὅλης της ζωής του». (ό.π. σελ. 293). Πρόκειται για κάτι προγραμματισμένο μεταξύ Πατρός και Υιού. Νομίζω ότι ο Πατέρας έχει λόγο να αγαπάει τον Υιό για το γεγονός ότι θυσιάζει με σταυρικό θάνατο τη ζωή του, αν και ξέρει πως θα την πάρει πίσω. Ανήκει μέσα στο ἔργο του ως Αποκαλυπτή και το γεγονός αυτό. Κανείς δεν μπορεί να του πάρει τη ζωή του γιατί έτσι θέλει· αυτός ο ίδιος προσφέρει τη ζωή του, έχοντας πλήρη εξουσία να κάνει αυτό που επιλέγει· η επιλογή του δεν είναι ασυμβίβαστη με το ότι η θυσία του αποτελεί εντολή του Πατέρα του. Ὅπως γράφει ο Κύριλλος Αλεξανδρείας ἐπὶ του προκειμένου: «ου μόνον ἐπὶ του θείνου ψυχῆς εἶπεν ἐξουσίαν ἔχω· ἐθήκεν ἵνα μὴ δυνάμεως τε και ενεργείας ἐτέρου φαίνεται το κατόρθωμα, ἀλλ' ἵνα φύσεως ἰδίας ἐδείξῃ καρπὸν... ου κελευσθεὶς ὡς δούλος ἢ ὑπηρέτης, ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐξ ἀνάγκης ἢ βιασθεὶς παρά τινων, ἀλλ' ἐκὼν ἦλθε ἐπὶ τούτο».

Ο Δ' Ευαγγελιστής στους στίχ. 19-21 κάνει λόγο για «σχίσμα» μεταξύ των ακροατῶν του, αφού κάποιοι ἀπὸ αὐτοὺς ἔλεγαν «ὅτι δαιμόνιον ἔχει», εἶναι ψυχοπαθῆς, ἐνῶ ἄλλοι ὅτι τόσο τα λόγια του ὅσο και τα ἔργα του, ὅπως ἡ θεραπεία του ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἀσφαλῶς δεν εἶναι χαρακτηριστικά δαιμονιζόμενου ἀνθρώπου. Οἱ στίχ. 19-21 εἶναι συμπέρασμα του ἀφηγητῆ και ἀναφέρεται στα γεγονότα του κεφ. 9, ἀν και δεν εἶναι στη συνάφεια τόσο ἀμεσα δεμένο με το κεφ. 9. Γι' αὐτό ἔχει ἴσως δίκιο ο J. Painter (ό.π., σελ. 358) προτείνοντας ὅτι οἱ στίχοι αὐτοὶ 19-21 προετοιμάζουν τον ἀναγνώστη για την ἀκολουθούσα νέα ἀντιπαράθεση του Ιησού προς τους Ἰουδαίους.

(β) Κατὰ την εορτὴ ἐγκαινίων του Ναοῦ νέα διένεξη προς τους Ἰουδαίους (10, 22-30· 31-39)

22 Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, χειμῶν ἦν, 23 καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος. 24 ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον αὐτῷ, Ἔως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπέ ἡμῖν παρησίᾳ. 25 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε: τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ: 26 ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν. 27 τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, καὶ γὰρ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι, 28 καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. 29 ὁ πατήρ μου ὁ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξαι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρὸς. 30 ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν. 31 Ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν. 32 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρὸς: διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε; 33 ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. 34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς, οὐκ ἐστὶν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν ὅτι Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ ἐστε; 35 εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, 36 ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον, υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι; 37 εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου, μὴ πιστεύετε μοι: 38 εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ. 39 Ἐξήτουν [οὖν] αὐτὸν πάλιν πιάσαι, καὶ ἐξήλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.

Ο συγγραφέας μας μεταφέρει στη στοά του Ναοῦ Σολομώντος κατὰ την εορτὴ εἰς ἀνάμνηση των ἐγκαινίων του Ἱεροῦ των Ἱεροσολύμων το 168 π.Χ. ἀπὸ τον Ἰούδα Μακκαβαῖο μετὰ την ἀποτίναξη του Ἑλληνικοῦ ζυγοῦ της Ἀντιόχειας.

Από την εορτή της Σκηνοπηγίας στο κεφ. 7 μας μεταφέρει εδώ ο συγγραφέας στην εορτή των Εγκαινίων του Ναού, ανάμνηση ηρωικών αγώνων των Μακκαβαίων για την ελευθερία (βλ. Α΄ Μακκαβαίων και Ιωσήπου, Αρχαιολ. XII-XIV), αλλά και στην προκειμένη περίπτωση στον τόπο όπου επιχειρήθηκε ξανά η θανάτωση του ελευθερωτή Ιησού. Η γιορτή διαρκούσε 8 ημέρες αρχίζοντας από τις 25 του μήνα Κισλέβ (περί τα μέσα του δικού μας Δεκεμβρίου). Η εορτή εβραϊκά εκκαλείτο «Χανούκα» και χαρακτηριστικό του εορταστικού της περιεχομένου είχε και αυτή τα «φώτα»· αυτή μάλιστα η φωτοχυσία την έκανε πολύ να μοιάζει με την εορτή της Σκηνοπηγίας. Βέβαια, η εορτή της Σκηνοπηγίας έπεφτε το Σεπτέμβριο, κι αυτό σημαίνει κάποια χρονική απόσταση μέχρι το Δεκέμβριο. Ας υπομνήσουμε εδώ ότι τα αμέσως εν συνεχεία με το κεφ. 11 μνημονεύόμενα γεγονότα σχετίζονται με την εορτή του Πάσχα, την αναμενόμενη Άνοιξη. Ο Δ΄ Ευαγγελιστής ακολουθεί στην αφήγησή του, από το κεφ. 7 και εξ., το εβραϊκό εορτολόγιο: στα Ιεροσόλυμα ενώπιον εκτάκτως συγκεντρωμένου πλήθους, κατά τις πιο μεγάλες εορτές, εκπέμπει το μήνυμά του ο Ιησούς προς τον εβραϊκό λαό και τους άρχοντες με το ίδιο πάντοτε αποτέλεσμα, να θέλουν να τον θανατώσουν. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Ιησούς περπατούσε στο ανατολικό περιστύλιο του Ναού, την καλούμενη στοά Σολομώντος (βλ. Πράξ. 3,11· 5· 12 και Ιωσηφ. Αρχαιολ. XX, 9, 7). Τον «εκύκλωσαν» σημαίνει, κατά πάσα πιθανότητα πως τον έκλεισαν και από τη μια και από την άλλη πλευρά.

Αυτός ο λαός που είχε πλέον κατά το παρελθόν μια τέτοια δόξα στο ενεργητικό του, εδώ στην περίπτωση του Ιησού, με λόγια που δείχνουν βαθύ εσωτερικό ενδιαφέρον (στίχ. 24) απαιτούν από τον Ιησού να δηλώσει με «παρρησία», όχι –εννοούν– περιστασιακά και με ασάφεια, όπως μιλάει κανείς εδώ και εκεί ίσως όχι με απολύτως σαφείς όρους. Ο Ιησούς απαντάει, τονίζοντας αφενός πως έχει ήδη κάνει σαφείς δηλώσεις για τη μεσσιανική του ιδιότητα αλλά δεν έγινε πιστευτός και αφετέρου ότι τα έργα που επιτελεί εν ονόματι του Πατρός, αυτά τα έργα παρέχουν επαρκή μαρτυρία περί του ποιος είναι.

Στο κατά Μάρκον (14,61) ζητείται από τον Ιησού, κατά τη δίκη του, να πει αν είναι ο Χριστός και η απάντησή του είναι άμεση και σα-

φής. Στον Ιωάννη τέτοια ερώτηση δεν τίθεται από Ιουδαϊκή πλευρά στη δίκη του Ιησού. Ίσως αυτό γίνεται, γιατί στο ερώτημα αυτό ο Ιησούς αποκρίνεται με όλο το Δ΄ Ευαγγ., με ιδιαίτερη όμως σαφήνεια στους στίχ. 24-30. του ζήτησαν να το πράξει «παρρησία» και ανταποκρίθηκε πλήρως. Δεν πιστεύουν στη μαρτυρία ούτε των λόγων του ούτε των έργων του. Κι αυτό συμβαίνει όχι συμπτωματικά, αλλά γιατί δεν ανήκουν στην ποιμήνη του Ιησού. Οι ανήκοντες στην ποιμήνη του ακούουν και καταλαβαίνουν όσα λέει κι ο ίδιος τους αναγνωρίζει ως δικούς του και τον ακολουθούν, ενώ τους χαρίζει την αιώνια ζωή κοντά του και κανείς δεν μπορεί να τους αρπάξει από το χέρι του. Το τελευταίο αυτό εγγυάται η δύναμη και το μεγαλείο του Θεού-Πατέρα του, ο οποίος είναι, ούτως ειπείν, ο εγγυητής αυτής της εν πίστει ενότητας του Ιησού με τα πρόβατα που ακούνε τη φωνή του, καταλαβαίνουν τι λέει και το αποδέχονται. Εύστοχα παρατηρεί ο J. Painter πως η απάντηση του Ιησού αποκρούει οποιαδήποτε κατηγορία των Ιουδαίων για διθεία, καθώς και οποιαδήποτε πιθανή αμφιβολία των Ιουδαιοχριστιανών ότι η χριστολογία του Δ΄ Ευαγγ. δεν ανταποκρίνεται στο μεσσιανικό του ρόλο (ό.π., σελ. 360).

Τα περί αιώνιας ζωής με τον Χριστό (στίχ. 28) ως το ανταπόδομα της πιστότητας των προβάτων δεν φαίνεται εξωτερικώς να διαφέρει της υπόσχεσης που δίνουν στους μύστες τους οι Μυστηριακές Θρησκείες της σύγχρονης με τον Ιησού εποχής, σαφώς όμως διαφέρουν ποιοτικώς: ως πρόβατά του, ακούοντας τη φωνή του, τον ακολουθούν, ενώ ο ίδιος τα «γινώσκει» κι ο δεσμός τους είναι τέτοιος, που δεν μπορεί κανείς να τα αρπάξει από το χέρι του, αφού του είναι δοσμένα από τον Πατέρα του κι από το χέρι του Πατέρα του δεν μπορεί κανείς να αρπάσει τίποτε.

Συνήθως, ο λύκος αρπάξει τα πρόβατα. Ποιοι άλλοι εκτός των Ιουδαίων υπονοούνται εδώ ως λύκοι δεν μπορούμε να πούμε. Το «μείζον» στο στίχ. 29 δεχόμαστε με τον Τρεμπέλα ως «μείζων», αν και η πρώτη γραφή υποστηρίζεται από πολύ αρχαία χειρόγραφα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι και το βάρος της μετά «παρρησίας» απάντησης του Ιησού δεν πέφτει και εδώ σε κάποιους περί του εαυτού του τίτλους ή χαρακτηριστικές μεσσιανικές εκφράσεις αφού, όπως ήδη επανειλημμένως σημειώσαμε, η παρεξήγηση των τίτλων αυτών όχι μόνο

από το λαό και τους άρχοντες αλλά και από τους Ρωμαίους κυρίαρχους της χώρας ήταν πολύ πιθανή. Το βάρος πέφτει στα «έργα», τα οποία στον Ιωάννη δεν είναι τα προκλητικά θαυμασμού έργα που η εποχή περίμενε από κάθε «θείο άνδρα», άνθρωπο του Θεού, αλλά είναι δηλωτικά της σωτηριολογικής επέμβασης του Θεού και έχουν αποκαλυπτικό χαρακτήρα περί της υπό του Θεού εν Χριστώ προσφερόμενης σωτηρίας. Το πιο ενδιαφέρον στην περικοπή είναι η από τον Ιησού εξήγηση της αιτίας της απιστίας τους ενώπιον τέτοιων θείων έργων τα οποία τέλεσε: δεν ανήκουν, απλούστατα, στα δικά του πρόβατα, γι' αυτό δεν τον καταλαβαίνουν. Με τον Πατέρα υπάρχει οντολογική ισότητα του Υιού, λειτουργικά όμως ο Υιός είναι υποταγμένος στον Πατέρα, γιατί έτσι μόνο μπορεί ο Υιός να κάνει γνωστό τον Πατέρα.

Όλα όσα λέγονται μέχρι το στίχ. 26 σκοπό έχουν να αναπτυχθεί εν συνεχεία το τρίτο τμήμα της απάντησης του Ιησού, όπου εξηγεί κατ' ουσίαν γιατί οι ερωτώντες Ιουδαίοι δεν τον δέχονται ως τον Μεσσία. Και αυτό είναι ότι οι κυκλώσαντες αυτόν Ιουδαίοι δεν είναι «εκ των δικών του προβάτων». Χαρακτηριστικό των δικών του προβάτων, όπως ήδη εξήγησε, είναι ότι τα δικά του πρόβατα ακούνε και καταλαβαίνουν τη φωνή του, όπως επίσης και το ότι ο ίδιος «γινώσκει αυτά», χωρίς να απαιτηθεί τίποτε άλλο· εξαιτίας μιας υπάρχουσας ήδη αμοιβαίας γνωριμίας και εμπιστοσύνης, γι' αυτό τον ακολουθούν. Η εικόνα αυτή προϋποθέτει κάποιο πρόβλημα στη στάση των προβάτων. Κι αυτό το πρόβλημα είναι ότι τα πρόβατα έχουν την ανάγκη της «αιώνιας ζωής», να μην απωλεστούν δηλ. διά παντός, αλλά να σωθούν από τη σωτηριώδη αρπαγή της χειρός του ουράνιου Σωτήρα και να μην αρπαγούν από άλλον αντίπαλο της αιώνιας σωτηρίας τους. Ο στίχ. 29 καθαρά διακηρύττει ότι ο Πατέρας ανέθεσε αυτό το έργο της σωτηρίας των δικών του προβάτων στον Υιό, ο οποίος δεν θα επιτρέψει σε καμία άλλη δύναμη να παρέμβει και να τα αρπάξει από το παντοδύναμο χέρι του Πατέρα του. Η «χειρ του» Ιησού στο στίχ. 28 είναι η ίδια με τη χείρα του Πατρός στο στίχ. 29· γι' αυτό και το τελικό συμπέρασμα: (στο έργο αυτό της σωτηρίας των προβάτων) «εγώ και ο πατέρας μου είμαστε ένα», ενεργούμε από κοινού για τη σωτηρία τους.

Γι' αυτούς που δεν είναι δικά του «πρόβατα» δεν απομένει, καθώς φαίνεται, κανείς τρόπος πρόσβασης στην πίστη. Διερωτάται βέβαια κανείς: καλά, τα δικά του πρόβατα ακούνε τη φωνή του και εκείνος τα αναγνωρίζει αμέσως· γι' αυτούς που δεν είναι δικά του πρόβατα δεν υπάρχει κάποιος τρόπος προσέγγισης; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δίνεται στους στίχ. 37-38 και σχετίζεται με τα «έργα του Πατρός», δηλ. με τα «Σημεία» του Ιησού. Το θέμα αυτό έχει σπουδαιότητα, γιατί η περί των «ιδίων προβάτων» άποψη που υιοθετεί ο Δ' Ευαγγελιστής διαφοροποιείται και εδώ από τη βιβλική περί των «Σημείων» όχι τόσο ως εσχατολογικών πειστηρίων, αλλά κυρίως ως οδηγών στη σωτηριώδη πίστη. Αυτή όμως η σωτηριολογική ενότητα Πατρός και Υιού στο έργο της απολύτρωσης ήταν για τους Ιουδαίους η υπέρτατη βλασφημία. Γι' αυτό οι Ιουδαίοι μάζεψαν πάλι λίθους για να τον λιθοβολήσουν. Το ρ. «εβάστασαν» υπαινίσσεται μεγάλους λίθους, τους οποίους βέβαια θα προμηθεύθηκαν από τους πλησιέστερους στη Στοά χώρους ή από οικοδομικά υλικά αποκείμενα πλησίον. Αυτού του τύπου οι εκφράσεις ιερής αγανάκτησης των Ιουδαίων έναντι της θεανδρικής απαίτησης του Ιησού (βλ. παρόμοια παρακάτω στο στίχ. 39) από το κεφ. 7-10 καταλήγουν επανειλημμένως στο λειτούργημα τούτο: δείχνουν την ακραία αντίθεση μεταξύ του Ιησού ως απεσταλμένου του Θεού Σωτήρα αφενός και των Ιουδαίων αφετέρου. Ο λιθοβολισμός συνδεόταν με την κατηγορία της «βλασφημίας» που, κατά τους Ιουδαίους, περιείχε ο στίχ. 30. Οι στίχοι που ακολουθούν (32 εξ.) υπαινίσσονται πως οι Ιουδαίοι είχαν λαθεμένη αντίληψη περί της ενότητας του Θεού.

Η ενότητα αυτή, κατά τους Ιουδαίους, προσβάλλονταν με τον ισχυρισμό του Ιησού, ενός ανθρώπου, πως ενεργεί εν πλήρη ενότητι μετά του Πατρός, θεοποιώντας έτσι τον εαυτό του, κάτι που ήταν για τους Ιουδαίους απαράδεκτη βλασφημία. Αυτήν όμως την ενότητα, διατείνεται ο Ιησούς στη συνέχεια ότι την προετοίμασε ήδη η Π.Δ. Ο στίχ. 34 αναφέρεται «εν τω νόμω υμών», σχετίζεται δηλ. με την αγία Γραφή, αυθεντικό κείμενο του Ιουδαϊσμού, όχι με κάποια άλλη θρησκευτική παράδοση. Η αναφορά εδώ είναι στον Ψλ. 87,6 (βλ. και Ζαχαρ. 12,8). Όπως σημειώνει ο Τρεμπέλας: «πάσα διακονία θεοκρατική ασκούμενη εν ονόματι του Ιεχωβά, θέτει εις ζώσαν σχέσιν τον ασκούντα αυτήν

μετά του Υψίστου και τον ικανοί να μετέχει της εμπνεύσεώς του και τον καθιστά όργανόν του. Ούτω ο άνθρωπος ούτος, βασιλεύς, δικαστής ή προφήτης καθίσταται σχετική φανέρωσις τις αυτού του Θεού» (ό.π. σελ. 391). Αυτή στον Ψλ. 82,6 είναι η έννοια της προσαγόρευσης του Θεού «...εγώ είπα· Θεοί εστέ». Αν η κατόπιν κλήσεως του Θεού σ' ένα όποιο θείο αξίωμα, αυτή η κλήση εκπροσωπούσε και μετάδιδε τη θεία δύναμη και εξουσία, ώστε οι καλούμενοι να ονομάζονται Θεοί, κατηγορείτε τώρα για βλασφημία εκείνον που δεν ανέλαβε απλώς αυτή την απλή και προσωρινή αποστολή, αλλ' ο Θεός Πατήρ τον ξεχώρισε και καθιέρωσε για να αποσταλεί στον κόσμο προς σωτηρία του, νομίζοντας πως έτσι βλασφημεί, επειδή είπε «είμαι υιός του Θεού»; «Αν δεν κάνω τα έργα που μου ανέθεσε ως Υιού, μην πιστεύετε. Αν όμως εκπληρώνω την αποστολή μου, όπως μου ανατέθηκε διά της εκτελέσεως των έργων, κι αν ακόμη δυσπιστείτε ή απιστείτε ως προς το διορισμό μου γι' αυτό το έργο, πιστέψετε τουλάχιστον στα έργα που κάνω· απ' αυτά θα μπορέσετε να συναγάγετε ότι δι' εμού ενεργεί ο Πατέρας και εγώ κάνω ό,τι κάνω ζώντας μέσα στον Πατέρα».

Υπάρχουν εξηγητές που δεν δέχονται τους στίχ. 22-39 ως ενότητα· πιστεύουν ότι οι στίχ. 31-39 αποτελούν ξεχωριστή ενότητα. Έτσι π.χ. ο Painter, ο MacGregor, ο Bultmann κ.ά. Δεν χωρίζουν τα δύο κείμενα οι Dodd, Barrett, Brown, Τρεμπέλας και πολλοί άλλοι. Πιθανό πάντως είναι ότι και οι στίχ. 1-18 και οι στίχ. 22-39 να αποτελούν σύνθεση, ίσως από προηγούμενες εκδόσεις του Δ' Ευαγγ. Στο ερώτημα σε τι διαφέρουν οι στίχ. 31 και 39, περί του πρώτου εξ αυτών θα έλεγε κανείς ότι, όπως στο 8,59, εξαιτίας καθαρής βλασφημίας, αφού κάνει τον εαυτό του ίσο με τον Θεό, κινούνται να τον λιθοβολήσουν· με το εξηγητικό επιχείρημα των στίχ. 34-38 καταλήγουν, όπως και στο 7,30, να τον συλλάβουν για να δικασθεί· αλλά κι αυτή τη φορά, όπως στο 8,59, θαυμαστώς κατόρθωσε να διαφύγει.

Είναι όχι μόνο ενδιαφέρον αλλά και παράξενο ότι η «υψηλή χριστολογία» έχει μήτρα τις συζητήσεις του Δ' Ευαγγ. με Ιουδαίους μέσα στη Συναγωγή ή εκτός αυτής, ενώ ο αναγνώστης αισθάνεται ότι θα μπορούσαν να γίνουν εντός ή εκτός Συναγωγής σε οποιοδήποτε «σημείο» του Ελληνιστικού κόσμου.

Επίσης, πρέπει εδώ να τονισθεί πως αυτή η δημόσια σε Συναγωγές ή αλλού συζήτηση των «έργων» του Ιησού ή των «Σημείων» του στο Δ' Ευαγγ. είναι κάτι που σαφώς δεν εμφανίζεται με τον ίδιο τόνο στα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Ας μη λησμονούμε ότι στους Συνοπτικούς (Μκ. 8,27 εξ. και πρλλ. στο Μτ. και στον Λκ.), μετά την ανοιχτή ομολογία των Μαθητών ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός, δηλ. ο Μεσσίας, διατάσσονται από τον Ιησού να μην κάνουν λόγο σε κανένα παραπέρα, αλλά αυτό να μείνει μυστικό μεταξύ των Μαθητών, απόρρητο. Ενώ δηλ. ο Ιησούς και στους Συνοπτικούς κατέχει ασφαλώς κάποια ιδιαίτερη σχέση προς τον Θεό, τους απαγορεύει –όταν κάποτε έβγαλαν αυτό το μυστικό από το στόμα τους οι Μαθητές, κάποτε περί τα μέσα περίπου της δράσης του Ιησού– να κοινοποιηθεί το μυστικό αυτό παραπέρα και επ' ουδενί λόγω να ανακοινωθεί σε κανέναν άλλο εκτός του κύκλου των Μαθητών (βλ. Μκ. 8,27 εξ. και παρλλ. στον Μτ. και Λκ.). Το θέμα της σχέσης του Ιησού με τη θεότητα γίνεται θέμα συζήτησης μεταξύ των Αποστόλων και των Ιουδαίων κυρίως μετά την Ανάσταση του Ιησού. Σίγουρα, ο Δ' Ευαγγελιστής πρέπει να στηρίζεται σε κάποια δική του παράδοση και αυτή θα πρέπει να είναι μάλλον ιεροσολυμητική. Η Εκκλησία που ήταν πιο κοντά από εμάς στην εποχή του Ιησού δέχθηκε και τις δύο παραδόσεις, τη Συνοπτική και την Ιωάννεια. Μπορούμε να παραμερίσουμε τη μια υπέρ της άλλης; Μήπως στον Ιωάννη ενθουσιώδεις όχλοι δεν τον ακολουθούν στην έρημο για να ακούσουν το λόγο του (κεφ. 6) ή ενθουσιώδη πλήθη δεν τον υποδέχονται στα Ιεροσόλυμα κατά την είσοδο στην πόλη; (12,12 εξ.). Εξάλλου, στους Συνοπτικούς δεν έχουμε χωρία που θυμίζουν Ιωάννειους μετεωρίτες, όπως: «Πάντα μοι παρεδόθη υπό του Πατρός μου και ουδείς επιγινώσκει τον υιόν ει μη ο πατήρ, ουδέ τον πατέρα τις επιγινώσκει ει μη ο υιός και ω εάν βούληται ο υιός αποκαλύψαι» (Μτ. 11,27). «Πάντα μοι παρεδόθη υπό του πατρός μου και ουδείς γινώσκει, τις εστιν ο υιός ει μη ο πατήρ και τις εστιν ο πατήρ ει μη ο υιός και ω εάν βούληται ο υιός αποκαλύψαι» (Λκ. 10,22). Όσο κι αν είναι δύσκολο για μας σήμερα, το συνετότερο είναι να δεχθούμε ότι, κατά κάποιο τρόπο, υπήρχαν και οι δύο παραδόσεις, χωρίς να μπορούμε να καθορίσουμε το πώς, λόγω έλλειψης περισσότερων

σότερων πληροφοριών και το γιατί οι μεν προτίμησαν τη μια παράδοση και οι δε την άλλη.

Πολλάκις, κατά τον υπομνηματισμό του Ιωάννειου κειμένου έγινε μέχρι τώρα λόγος περί των σχέσεων του Ιησού προς τον Ιουδαϊσμό και προς τους Ιουδαίους εν γένει. Το κεφ. όμως 10 θέτει κάθεται το ίδιο πρόβλημα και υπενθυμίζει στον αναγνώστη τόσο την άποψη μιας πλήρους ρήξης προς τον Ιουδαϊσμό όσο και το αντίθετο. Πρόκειται, προφανώς, για ένα από τα σοβαρότερα προβλήματα της ερμηνείας του Δ' Ευαγγ. Υπάρχουν επιχειρήματα τόσο από τη μια πλευρά όσο και από την άλλη. Η προηγούμενη γενιά ερμηνευτών είχε με την ίδια σοβαρότητα αντιμετωπίσει το ίδιο πρόβλημα με τον Παύλο, τηρουμένων, βέβαια, πάντοτε των αναλογιών. Βέβαια, η ιωάννεια σαφώς υπερβαίνει την παύλεια κριτική, αφού ο Ιωάννης τονίζει περισσότερο από όλους τους συγγραφείς της Κ.Δ. ότι ο Ιησούς είναι Ιουδαίος μέσα σε όλο το Δ' Ευαγγ., όπως σημειώνει ο Γερμανός καθηγητής Thomas Söding, *Was kann von Nazareth schon Gutes kommen?* (Ιω. 1,46) *Die Bedeutung des Judeseins in Johannes evangelium*, *New Testament Studies*, vol., N, January, 2000, σελ. 21-41). Με τις ιδιότητές του είτε ως Ραββίνου Διδασκάλου είτε ως Προσκυνητή κατά τις μεγάλες εορτές του Ιουδαϊσμού, παρά τους κινδύνους που είχε να αντιμετωπίσει είτε ως Προφήτης που αποκαλύπτει το θέλημα του Θεού και των Γραφών είτε τέλος ως Μάρτυρας, που πεθαίνει «υπέρ του λαού και μη όλον το έθνος απόληται» (Ιω. 11,47-53), κατά τη ρήση του ίδιου του Αρχιερέα Καϊάφα. Αυτός ο ιουδαϊκός χαρακτήρας του Ιησού τονίζεται ιδιαίτερα όχι μόνο κατά τη συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα (κεφ. 4), στο κεφ. 7 όχι μόνο στους λόγους του Ιησού κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας, αλλά κατά τις συζητήσεις του όχλου περί του πόθεν αναμένεται ο Μεσσίας και πόθεν κατάγεται ο Ιησούς, στο κεφ. 18 κατά τη συζήτηση με τον Πιλάτο περί του ποιος ευθύνεται για τη δίκη του και γιατί.

Το ερώτημα που τίθεται από τα παραπάνω και πολλά άλλα που μπορούν να προσαχθούν είναι: Ποια είναι η σχέση της «θεϊκής υιότητας» του Ιησού προς την ιουδαϊκή του καταγωγή; είναι συνθετική ή αντιθετική; Ο Bultmann π.χ. δέχεται πως η σχέση αυτή είναι αντιθετική, γι' αυτό καταφεύγει σε ένα είδος μανδαϊκού Γνωστικισμού για να α-

ανταποκριθεί σ' αυτό το πρόβλημα. Στο κατά Ιωάννην, ο Ιουδαίος Προφήτης Ιησούς είναι ο «σωτήρας του κόσμου». Τούτο αποτελεί μια καινούργια ερμηνεία των Γραφών: όχι πια με κάποιο Προφήτη αλλά με τον Υιό του ο Θεός επεμβαίνει για τη σωτηρία του κόσμου· αυτό όμως σημαίνει διεθνοποίηση της σωτηρίας, χωρίς να παραλείπεται στο Δ' Ευαγγ. η μνεία πως ο Ιησούς κατάγεται από τη Ναζαρέτ και είναι υιός του Ιωσήφ, από γνωστή δηλ. Γαλιλαϊκή οικογένεια. Αυτός, βέβαια, ο uneveralismus της σωτηρίας χρωμάτιζε τον ακριβή και με τους γνωστούς όρους καθορισμό της προέλευσης του Ιησού, που φυσικά δεν μπορούσε ως προς την καταγωγή να θεωρηθεί άγνωστος, ενώ στο κεφ. 7 εξ. εισάγεται από τον Δ' Ευαγγελιστή στο κείμενο το θέμα «η άγνοια του Ιησού που είναι γνωστός», γιατί, κατά τον Ιωάννη πληροί όλους τους ιουδαϊκούς όρους για την αποδοχή του ως Μεσσία, δηλ. ως Βασιλεία του μέλλοντος αιώνας. Το θέμα αυτό ενδιέφερε, κατά τη δίκη του Ιησού, τον Πιλάτο ως καθαρά γι' αυτόν πολιτικό και η Ιουδαϊκή ηγεσία (στο κατά Ιωάννην) εκεί επικέντωσε την κατηγορία της κατά του Ιησού για να επιτύχει την καταδίκη του Ιησού από μέρους του Πιλάτου, ενώ κατά τη δίκη του Ιησού ενώπιον του Άννα τίποτε δεν αναφέρεται σχετικώς· και η διαμαρτυρία των Ιουδαίων για την επιγραφή του Πιλάτου επί του Σταυρού του κατάδικου δείχνει σαφώς ότι οι Ιουδαίοι στο κατά Ιωάννην δίκασαν τον Ιησού βάσει υποψιών, όχι βάσει καταγγελιών. Όταν ο Ιησούς ερωτάται από τον Πιλάτο απευθείας αν είναι βασιλιάς των Ιουδαίων, ο Ιησούς σχετίζει τη δική του βασιλεία όχι με τα πολιτικά αυτού του κόσμου αλλά με μια αλήθεια που έρχεται από τον άλλο κόσμο.

Η εικόνα του Ιησού περί του Ιουδαϊσμού που παρουσιάζει ο Ιωάννης κατάγεται μάλλον από τον «Ορθόδοξο» Ιουδαϊσμό, όχι τον «ετερόδοξο». Πρόκειται για θρησκεία βιούμενη από τα λαϊκά θρησκευτικά αφοσιωμένα στρώματα, που κέντρο του έχει τη Συναγωγή και το Ιερό. Όπως όμως παρατηρεί ο Söding, η θρησκευτικότητά του ζει κυρίως από την προφητεία και από την ελπίδα του Μεσσία. Κάτι που στενά δέθηκε με το κίνημα του Βαπτιστή, που ξεχώριζε για το Μεσσιανισμό, όχι για τον Αποκαλυτισμό του. Είναι ο Ιουδαϊσμός του Ιησού τέτοιος που υπερβαίνει την αντίθεση με τους Σαμαρείτες, χωρίς να την αρνείται και

είναι επίσης ανοιχτός προς τους «Έλληνες». Η διαλεκτική, εξάλλου, του ριζώματος του Ιησού στον Ισραήλ προς τις σωτηριολογικές του βλέψεις δεν είναι χαρακτηριστικό μόνο του Δ' Ευαγγ. αλλά όλης της καινοδιαθηκικής χριστολογίας.

Πόσο, πράγματι, αντίθετος είναι αυτός εδώ ο κόσμος προς τον Θεό! Αφού ο Υιός του Θεού εστάλη πού αλλού; Στον Ισραήλ και παρατάτα έτυχε τέτοιας υποδοχής! Η προτίμηση του Θεού ήταν η θρησκεία της Π.Δ. Αλλά κι ο Ιουδαϊσμός αποδείχθηκε εξαιρετικά εχθρικός προς τον Ιησού. Φαντάσου τι θα γινόταν με την αποστολή του Υιού προς άλλους, κι όχι Ιουδαίους! Είναι πιθανό κάτι τέτοιο να θέλει να πει ο Δ' Ευαγγελιστής!

(γ) *Υστατη μνεία της μαρτυρίας του Βαπτιστή (10, 40-42)*

40 Καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ. 41 καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθὴ ἦν. 42 καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ.

Το ὄλο θέμα της γενικότερης αρνητικής στάσης των Ιουδαίων κατά την κηρυγματική και άλλη δράση του Ιησού στα Ιεροσόλυμα σύμφωνα με τα κεφ. 7-10, κλείνει ο Δ' Ευαγγελιστής με μια τελευταία υπόμνηση της θετικής περί του Ιησού γνώμης του Βαπτιστή Ιωάννη. Μήπως η αντίδραση του Ιεροσολυμητικού λαού έκανε τον Ιησού να θυμηθεί πώς ξεκίνησε τη δημόσια δράση του στον Ιορδάνη ποταμό, κοντά στον Βαπτιστή Ιωάννη; Πήγε εκεί που ο Ιωάννης έδρασε «το πρώτον», επειδή ο Βαπτιστής και η συνοδεία του είχαν, κατά το Ιω. 3,22 εξ., μετακινηθεί «εν Αινών εγγύς του Σαλήμ, ότι ύδατα πολλά ἦν ἐκεῖ και παρεγίνοντο και εβαπτίζοντο» (3,23 εξ.). Φαίνεται πως ο Δ' Ευαγγελιστής που μόλις προηγουμένως αναφέρθηκε στα «Σημεία» του Ιησού θυμήθηκε ως προς τον Ιωάννη, μια πολύ αξιοσέβαστη μορφή για τους Ιουδαίους, ότι «Σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν» κατ' αντίθεση προς τον Ιησού ο οποίος έκανε πολλά «Σημεία». Κατ' αντίθεση, μάλιστα, προς την προηγούμενη περικοπή της

απιστίας των Ιουδαίων προς τον Ιησού, εδώ σημειώνεται ότι «πάντα δε ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθὴ ἦν και πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ». Δεν μπορούμε να καταλάβουμε ποιοι ἦσαν ὅσοι «πολλοὶ ἦλθον προς αὐτὸν και ἔλεγον ὅτι ο Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν...». Δεν πρέπει να ἦσαν μαθητές του Ιωάννη, οι οποίοι στο κεφ. 3 δείχνουν από επιφυλακτική έως αρνητική σταση προς τον Ιησού.

Εἶναι πολύ πιθανό ότι αυτοί οι στίχ. 40-42 περί του Βαπτιστή ως μη ποιήσαντος «Σημεία» σε αντίθεση προς τον Ιησού επιδιώκει, μετά το στίχ. 42 «και πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ», μάλλον να μας εισαγάγει στο αμέσως μεγάλο «Σημεῖον» που ακολουθεί, την ἀνάσταση του Λαζάρου, τονίζοντας ότι ο Βαπτιστής «σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δε ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ αὐτοῦ ἀληθὴ ἦν». Ὅπως στο στίχ. 31 δεν μας λέει πόσοι ἦσαν οι Ιουδαῖοι που βάσταζαν πάλιν λίθους ἵνα λιθάσωσιν αὐτὸν, ἔτσι και εδώ στο στίχ. 41 δεν προσδιορίζεται ποιοι ἦσαν αυτοὶ «οι πολλοὶ» που πέραν του Ιορδάνη ἐπίστεψαν εἰς αὐτὸν.

Πέραν του Ιορδάνη «έμεινεν» ο Ιησούς (στίχ. 40). Ἐτσι εξηγείται το «πολλοὶ ἦλθον προς αὐτὸν», που σημαίνει πως η ἀπιστία των Ιουδαίων που προηγείται στο κεφ. 11 δεν ἐμπόδιζε τις μάζες να ἀναζητοῦν τον Ιησού και να πιστεύσουν σ' αὐτὸν. Το ἴδιο ἀκριβῶς συμβαίνει με «πολλοὺς» στα Ιεροσόλυμα που «ἐπίστευσαν εἰς το ὄνομα αὐτοῦ» κατά το στίχ. 2,23, ἀκριβῶς μετά τη σφοδρὴ σύγκρουση του Ιησού με τους Ιουδαίους στο Ναό (στίχ. 2,17 20).

Θα πήγαινε πολύ μακριά να σκεφθεῖ κανεὶς ἐξ ἀφορμῆς των στίχ. 40-42 ὅτι τα θαύματα που τελεί ο Ιησούς ξεκίνησαν για να τονίσουν την υπεροχή του ἐναντι του Βαπτιστή. Επίσης, φαίνεται μάλλον πιθανότερο πως στο κήρυγμα του Ιησού στη Συναγωγή ο Δ' Ευαγγελιστής τόνισε το ρόλο του Ιησού ως του ἀμεσου ἀπεσταλμένου του Θεοῦ που υπερβαίνει τον Μωυσή και το Νόμο. Μια τέτοια επανερμηνεία του Νόμου ἦταν φυσικό να ἔχει ἀντιπάλους. Αυτὴ ὁμως, συν κυρίως το ὅτι, για τον Ιωάννη, η ἀποστολή του Ιησού ἀπὸ τον Θεὸ δῆλωνε οντολογικὴ σχέση με τον Θεὸ –ἦταν κάτι που οδηγούσε σε πλήρη επανερμηνεία της παραδοσιακῆς χριστολογικῆς γλώσσας περὶ λειτουργικῆς και οντολογικῆς υιότητας –αυτὰ ὅλα μαζί ἦσαν που ἐξέγειραν την ὀργή των Ιουδαϊκῶν ἀρχῶν και των φανατικῶν Ιουδαίων.



## Η Ανάσταση του Λαζάρου (11,1-57)

### (α) Περιστατικά του θαύματος (11, 1-16)

11 1 Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. 2 ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. 3 ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι, Κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. 4 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 5 ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. 6 ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπω δύο ἡμέρας, 7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς, Ἔγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. 8 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί, Ῥαββί, νῦν ἐξήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; 9 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει. 10 ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. 11 ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται: ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. 12 εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ, Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται. 13 εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. 14 τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρηρησία, Λάζαρος ἀπέθανεν, 15 καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ: ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. 16 εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς, Ἔγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.

Η ανάσταση του Λαζάρου είναι το τελευταίο σημείο που ο Δ' Ευαγγελιστής παραλαμβάνει από το «Βιβλίο των Σημείων», το επεξεργάζεται και το εκθέτει σύμφωνα με τις δικές του θεολογικές απόψεις. Για ένα τόσο στενό φίλο, όπως ο Λάζαρος, δεν μπορεί ούτε στον Δ' Ευαγγελιστή να αποδοθεί η έκφραση «ην δε τις ασθενών Λάζαρος από Βη-

θανίας, εκ της κώμης...» (11,1). Αυτό είναι έτσι παρμένο από την «Πηγὴ των «Σημείων» και θυμίζει την περίπτωση του Παραλυτικού στο 5,5 «ην δε τις άνθρωπος εκεί...», αλλά και την περίπτωση του Νικοδήμου «ην δε άνθρωπος εκ των Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῶ...» (3,1).

Ἐχει γούστο, επίσης, πως η πατρίδα του Λαζάρου (στα εβραϊκά Ελεάζαρ = ο Θεός είναι βοηθός), η Βηθανία = οἶκος υπακοῆς, Ν.Α. των Ιεροσολύμων, 3 χιλιόμετρα απόσταση, προσδιορίζεται στο κείμενό μας ως η «κώμη Μαρίας και Μάρθας της αδελφῆς αὐτῆς» και όχι εν σχέσει προς τον Λάζαρο. Ασφαλώς, κατά τη γνώμη μας, ο Ιωάννης δεν έχει υπόψη του την τελείως διάφορο παράδοση του Λουκά περί Μάρθας και Μαρίας (Λκ. 10,38-42). Ο στίχ. 2 πραγματικά παραξενεύει. Δεν νομίζω όμως ότι επιχειρεί να διορθώσει κάποια ἄλλη γνωστή παράδοση για τη σχέση της Μαρίας με το Λάζαρο. Νομίζω κι εγώ, όπως ο κ. Καρακόλης (ό.π., σελ. 253 εξ.), ότι ο στίχος αὐτός είναι δείγμα της τεχνικής του Δ' Ευαγγελιστή να αποκαλύπτει βαθμιαία κάποιες λεπτομέρειες, όπου νομίζει αὐτό απαραίτητο. Θεωρῶ πολύ πιθανό πως αὐτό που ἐδῶ φαίνεται σαν περιττή προσθήκη σχετίζεται με την «Πηγὴ των Σημείων», όπου κάπου θα γινόταν λόγος περί Βηθανίας σε σχέση με τη Μάρθα και τη Μαρία. Και οι δύο ὁμως παρουσιάζονται στο Δ' Ευαγγ. θεολογικῶς αρκετά ενδιαφερόμενες και ενδιατρίβουσες, ὄχι μόνο η μία, και ἐξ αὐτῶν η Μαρία χρεώνεται ἐπίσης με τὴν ἀλείψη του Ἰησοῦ με μύρο και το σκούπισμα των ποδῶν του με τις τρίχες τις κεφαλῆς της (12,3-8). Ο παρὲμβλητος στίχ. 2 μας μιλάει περί του ἀσθενήσαντος Λαζάρου, συνιστώντας τον μέσω της Μαρίας, που ἀλείψε τον Ἰησοῦ με μύρο.

Στο στίχ. 3 οι ἀδελφές δεν καλοῦν το γιατρό ἀλλὰ τον Ἰησοῦ. Ἐχουμε, ὁμως, πολλά για τὴν εποχὴ ἐκείνη παράλληλα, ὄχι μόνον ἀπὸ τὴν Συνοπτικὴ παράδοση ἀλλὰ και τὴν Ἰουδαϊκὴ κατ' ἐξοχὴν, ὅτι ἄνθρωποι του Θεοῦ τότε ἐμφανίζονται ὡς οἱ *θεραπευτές*. Η ἀπάντηση που δίνει ο Ἰησοῦς στους ἀγγελιοφόρους σχετικῶς με τὴν αἰτία τῆς ἀσθένειας του Λαζάρου εἶναι θεολογικῶς παράλληλη πρὸς τὴν αἰτιολογία ἐκείνης του ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, του θεραπευθέντος στο κεφ. 9: «οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τα ἔργα του Θεοῦ ἐν αὐτῷ. Ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τα ἔργα ... ἕως ἡμέρα ἐστίν: ἔρχεται νυξ...» (στίχ. 9,3-4). Το ἴδιο περίπου λέγεται και για τὴν περίπτωση του Λαζάρου:

«αύτη η ασθένεια ουκ ἔστι προς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς» (στίχ. 4), «ουχὶ δώδεκα ὥραι εἰσὶν τῆς ἡμέρας; εἴν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου βλέπει· εἴν δε τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ» (9-10). Οἱ ὥρες οἱ ἐργάσιμες περιορίζονται ἀπὸ τῆς νύχτας. Τα δύο εἴν του στίχ. 9 δείχνουν τὴ διαφορὰ τῆς ἡμέρας ἀπὸ τὴ νύχτα. Γι' αὐτὸ πρέπει, ὅταν ἔχει ἕνας δουλειά, νὰ ἐπωφελεῖται ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἡμέρας. Στὴν προκειμένη, λοιπόν, περίπτωση τοῦ Ἰησοῦ τοῦ ἀπομένει πολὺ λίγος χρόνος ζωῆς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πρέπει νὰ τὸν χρησιμοποιήσῃ γιὰ τὸ ἔργο του. Ἡ ἐκφραση δηλώνει ὅχι μόνον τὸ λίγο τοῦ διαθέσιμου χρόνου ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ τὴ μείζονα σημασία που ὁ χρόνος αὐτὸς προσλαμβάνει.

Ὁ Peter Brown πιστεύει ὅτι τὸ Δ' Ευαγγ. ἀρχικὰ τελείωνε στο 10, 40-42 καὶ ὅτι τα κεφ. 11 καὶ 12 ἀποτελοῦν μεταγενέστερη προσθήκη. Πρόκειται γιὰ Ἰωάννειο κείμενο, φρονεῖ ὅμως πως ὁ ὅρος «οἱ Ἰουδαῖοι» δὲν ἔχει στα κεφ. αὐτὰ τὴν ἐχθρικότητα που ἔχει σ' ὅλο τὸ υπόλοιπο Δ' Ευαγγ. (ἐκτὸς του 8,31, που βέβαια καὶ αὐτὸ τὸ θεωρεῖ ὡς μεταγενέστερη προσθήκη). Προσπαθεῖ νὰ μας πείσει πως τα κεφ. 11-12 ἔχουν μιὰ δική τους ἱστορία. Ἀποκρούει, ἐπίσης, τὴν προσπάθεια τοῦ W. Wilckens (*Die Erweckung des Lazarus*, TZ 15 (1959), σελ. 22-39), ὅπου ὁ συγγραφέας, ἀφού ἀφαιρεῖ ὅλα τα γνωστὰ μας Ἰωάννεια χαρακτηριστικά, στο τέλος πράγματι μένει με μιὰ ἀφήγηση ἐγερσης τοῦ Λαζάρου πολὺ ὅμοια με αὐτὴ τοῦ υιοῦ τῆς χήρας τῆς Ναϊν στον Λκ. (7,11-17). Τὸ ἴδιο ἀπορρίπτει, δικαιολογημένα καὶ μιὰ ἄλλη πρόταση που σχετίζει τὸν Ἰωάννειο Λάζαρο προς τὴν ἐγερση τοῦ πτωχοῦ Λαζάρου τῆς παραβολῆς του Λκ. (16,27-31). Ὁ σκελετὸς τῆς ἱστορίας, κατὰ τὸν P. Brown, δὲν κατάγεται ἀπὸ τὴν πρῶμη παράδοση γιὰ τὸν Ἰησοῦ. Κι ὁ λόγος εἶναι ὅτι στα δύο αὐτὰ κεφάλαια ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου συνιστᾷ τὸν κύριο αἰτιολογικὸ παράγοντα τῆς θανάτωσης τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ. Πιστεύει πως ἡ τελικὴ Ἰωάννεια διαμόρφωση ἐνός ἀρχικοῦ σκελετοῦ που ἔχουμε σήμερα διαπνέεται ἀπὸ τὸ παιδαγωγικὸ πνεῦμα τοῦ Δ' Ευαγγ. «Ὁ συγγραφέας διάλεξε ἕνα θαῦμα καὶ τὸ ἔκανε τὸ ἀντιπροσωπευτικότερο ὅλων... Ἡ φυσικὴ ζωὴ που δίνει ὁ Ἰησοῦς στο Λάζαρο δὲν εἶναι ἀκόμη ἰσάζια τῆς ἀνωθεν ἐρχόμενης ζωῆς, εἶναι ὅμως τόσο κοντὰ στὴν

περιοχὴ ἐκείνη, που μπορούμε νὰ συμπεράνουμε πως αὐτὸ ἐκλείει τὸ Βιβλίο τῶν Σημείων, ὀδηγώντας ἔτσι στο βιβλίο τῆς δόξας».

Σε σχέση με τοὺς στίχους 10,40-42, δὲν γίνεται, ὅπως εἶδαμε, λόγος περὶ τῶν Μαθητῶν· ὁ φακὸς ἐπικεντρώνεται στο πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Αὐτὸ, ὅμως, που πιο πολὺ ἐντυπωσιάζει εἶναι ὅτι δὲν ἀναφέρει τίποτε γιὰ τὸ μαρτυρικὸ θάνατο τοῦ Βαπτιστῆ. Τὸ «πρῶτον βαπτίζων» σημαίνει ἀρχικὰ «ὑστερα μετακινήθηκε ἀλλοῦ». Πάντως, οἱ στίχ. 40-42 προϋποθέτουν τὸ τέλος τοῦ Βαπτιστῆ, γιὰ τὸν ὁποῖον ὁ Δ' Ευαγγελιστῆς στα ἀρχικὰ κεφάλαια τοῦ Ευαγγελίου του, ὅπου ὁ Βαπτιστῆς μιλάει γιὰ τὸν Μεσσία, εἶναι ἀρκετὰ φλύαρος, γιὰ τὸ μαρτυρικὸ του ὅμως θάνατο, που οἱ Συνοπτικοὶ παραδίδουν λεπτομερῶς (βλ. π.χ. Μκ. 6,14-29), ὁ Ἰωάννης δὲν γράφει οὔτε μιὰ λέξη! Προφανῶς, αὐτὸ οφείλεται σε ἀντίθεση προς τὴ θρησκευτικὴ μετὰ τὸ θάνατό του κοινότητα τοῦ Βαπτιστῆ, ὁ ὁποῖος καὶ ἐδῶ (10,40-42) ἐξακολουθεῖ νὰ μένει μάρτυς περὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τίποτε περισσότερο.

Κατὰ τὸ στίχ. 3, οἱ δύο ἀδελφές εἰδοποιοῦν τὸν Ἰησοῦ γιὰ τὴ σοβαρὴ ασθένεια τοῦ Λαζάρου, κι ὁ Ἰησοῦς, ὅπως σημειώθηκε ἤδη, στὴν ασθένεια καὶ στο θάνατο τοῦ Λαζάρου βλέπει νὰ γίνεται κάτι που ὀδηγεῖ στὴν ἐκλάμψη τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καὶ δι' αὐτῆς νὰ δοξασθῇ, νὰ ἀποκαλυφθῇ δηλ. στο οὐσιαστικὸ του νόημα, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Ὁ στίχ. 5 τονίζει κάτι πολὺ ἀνθρώπινο, τὴν ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ προς τῆς δύο ἀδελφές καὶ τὸν Λάζαρο. Ἐκκινούντες, μάλιστα, ὀρισμένοι ἐξηγητῆς ἀπὸ τέτοιες ἐκφράσεις τοῦ κεφ. αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ Ἰησοῦ προς τὸν Λάζαρο, ἐπιχείρησαν, ἀνεπιτυχῶς, νὰ υποστηρίξουν πως ὁ Λάζαρος ἦταν ὁ «μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς» ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους τοῦ Δ' Ευαγγ.! Ἐνῶ πρόκειται περὶ ἐντελῶς αὐτοτελοῦς καὶ ἀνεξάρτητης περιπτώσεως, μὴ σχετιζόμενης με πληροφορίες που δίδει τὸ Δ' Ευαγγ. κατὰ τὴν πορεία του περὶ τοῦ μαθητῆ ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Τὸ πρόβλημα στο Δ' Ευαγγ. με τὸν Λάζαρο καὶ τὴν ἀνάστασή του εἶναι ἄλλο, βέβαιο καὶ πολὺ σοβαρό: Τὸ θαῦμα τῆς ἀνάστασης τοῦ Λαζάρου (στα κεφ. 11 καὶ 12) ἀποτελεῖ ὑπὸ ὀρισμένη ἔννοια προϋπόθεση γιὰ τὴν κατανόηση τῶν τελευταίων ἡμερῶν δράσεως τοῦ Ἰησοῦ στα Ἱεροσόλυμα, τῆς ἐξάψεως τοῦ πλήθους καὶ τῆς ὀριστικῆς ἀπόφασης γιὰ τὴν ἐπέμβαση τῶν ἀρχῶν καὶ τὴ σύλληψη τοῦ Ἰησοῦ. Με ἄλλα λόγια, στο Δ' Ευαγγ. δὲν καταλαβαί-

νουμε τη σύλληψη και τη θανάτωση του Ιησού, αν δεν προηγείται η ανάσταση του Λαζάρου και ο έξαλλος εσχατολογικός ενθουσιασμός των μαζών, κάτι ιστορικά και θεολογικά άγνωστο στη λοιπή Κ.Δ. Περισσότερο ίσως να σημειωθεί ότι η Συνοπτική παράδοση όχι μόνο αγνοεί τα περί ενθουσιαστικών τάσεων εξ αφορμής της κάποιας περίπτωσης κάποιου Λαζάρου· αντίθετα, προβάλλουν οι Συνοπτικοί τον καθαρισμό του Ναού από τους εμπόρους ως αφορμή της επέμβασης των αρχών κατά του Ιησού. Τα θέματα αυτά τα έκανε γνωστά στην Ελλάδα από τον περασμένο ήδη αιώνα η μετάφραση του *Βίου του Ιησού* του Ε. Ρενάν, μτφρ. Καμπάνη.

Στο ερώτημα που θέτουν όλοι οι εξηγητές, γιατί έχουμε στο Δ' Ευαγγ. τη σοβαρή αυτή αλλαγή ως πρόλογο της ιστορίας του Πάθους, η απάντηση συνήθως είναι ότι η μετάθεση του καθαρισμού του Ναού από τον Ιωάννη στο κεφ. 2 του Δ' Ευαγγ., δηλ. στην αρχή της σταδιοδρομίας του Ιησού, έπρεπε να βρει μιαν εύλογη αιτία της έξαψης του Ιεροσολυμιτικού όχλου και των αρχών εναντίον του Ιησού για τη σύλληψη και τη θανάτωσή του, κι αυτή κατά το Δ' Ευαγγ. βρέθηκε στην παράδοση που είχε ότι περί το τέλος της σταδιοδρομίας του ο Ιησούς ανάστησε τον Λάζαρο στη Βηθανία· το γεγονός αυτό ερμηνεύθηκε από τις Ιουδαϊκές αρχές ως μεσσιανική αναταραχή, που μπορούσε να προκαλέσει την επέμβαση των Ρωμαίων.

Θα μπορούσαμε, όμως, να ισχυρισθούμε το αντίστροφο. Επειδή το Δ' Ευαγγ. εξ αρχής είχε συνδέσει την ανάσταση του Λαζάρου με τη σύλληψη και το θάνατο του Ιησού, γι' αυτό μετέθεσε τον καθαρισμό του Ναού στο κεφ. 2,14-22. Η παράδοση της ανάστασης του Λαζάρου που υιοθετήθηκε δημιουργεί ένα πλήθος ιστορικών προβλημάτων, έτσι προς χάρη μιας θεολογικής προτίμησης. Πέραν τούτου, πρέπει να σημειωθεί πως το κεφ. 11 έχει υποστεί σειρά αναθεωρήσεων, κι αυτό δημιουργεί πολλά ερωτηματικά ως προς το τι αντιπροσωπεύουν τα πρόσωπα του δράματος. Ο Δ' Ευαγγελιστής έχει δώσει στο κεφάλαιο αυτό μια επίφαση ενότητας και ομαλότητας· διαβάζοντας όμως κάποιος το κείμενο, μάλιστα από τα Υπομνήματα, συμπεραίνει ότι αυτό που έχουμε είναι σύνθεση προηγούμενων εκδόσεων, κι αυτό δεν εξυπηρετεί τη

σαφήνεια του κειμένου. Οι υπάρχουσες δυσχέρειες ισχύουν τόσο για τους παλαιούς όσο και για τους σύγχρονους Υπομνηματιστές.

Το περιεχόμενο των στίχ. 4-10 συνδέει το θάνατο και την ανάσταση του Λαζάρου με την αποκάλυψη της δόξας-αλήθειας του Θεού αλλά και με το θάνατο του ίδιου του Ιησού. Απορούν κάποιοι αναγνώστες γιατί ο Ιησούς μένει στον ίδιο τόπο άλλες 2 ημέρες και δεν ξεκινάει αμέσως το ταξίδι, που από τη Βηθαβαρά της Περαιάς μέχρι τη Βηθανία πρέπει να ήταν 8 περίπου ώρες. Τούτο σημαίνει πως, αν ξεκινούσε μόλις έμαθε τα περί ασθένειας, σε 8 ώρες θα βρισκόταν πλησίον του Λαζάρου. Γιατί αφήνει να χαθούν 4 ημέρες; Έχασε αυτήν που έμαθε τα δυσάρεστα νέα· άλλες 2 ημέρες, αφού «έμεινεν εν ω ην τόπω δύο ημερας» και η τέταρτη ημέρα ήταν του ταξιδιού από τη Βηθαβαρά στη Βηθανία. Ο Χρυσόστομος γράφει σχετικώς: «Εμεινεν, ίνα αποπνεύση (ο Λάζαρος) και ταφή, ίνα μηδείς έχη λέγειν ότι ούπω τελευτήσαντα αυτόν ανέστησεν· ότι κάρος ήν, ότι έκλυσις ην, ότι καταγωγή ην και ου θάνατος».

Ο στίχ. 4, όπως είδαμε, συνδέει την «ου προς θάνατον» ασθένεια του Λαζάρου «υπέρ της δόξης του Θεού» – κάτι που συνδέεται με τη δύναμη και την αποκάλυψη του Θεού καθώς και «ίνα δοξασθή ο υίος του Θεού δι' αυτής» και κάτι που συνδέεται με τη σωτηριολογική αποκάλυψη του Ιησού αλλά ταυτοχρόνως και με τον θάνατό του. Οι Μαθητές αντιλαμβάνονται πλήρως τον κίνδυνο αυτόν του θανάτου, αφού μόλις λίγο πριν είχε γλυτώσει ο Ιησούς από άμεσο τέτοιο κίνδυνο· ο ίδιος, όμως, προσάγει στους στίχ. 9-10 το επιχείρημα ότι «δώδεκα είναι οι ώρες της ημέρας» (από τις 6 το πρωί μέχρι τις 6 το βράδυ) κατά τις οποίες ο άνθρωπος κινείται, δεν σκοντάφτει, γιατί υπάρχει το φως του κόσμου και βλέπει, δεν μπερδεύεται· όταν, όμως, έχει να περπατήσει μέσα στη νύχτα, σκοντάφτει, γιατί το φως δεν υπάρχει στον κόσμο. Όταν ο Ιησούς εργάζεται σε χρόνο που ο Πατέρας έχει δώσει το *laisser faire*, ο Ιησούς δεν έχει τίποτε να φοβηθεί, γιατί το φως του Θεού φωτίζει το δρόμο του. Για το λόγο αυτό, μερικοί από τους εξηγητές εξηγούν τη διήμερη καθυστέρηση αναχώρησης για τη Βηθανία όχι ως ένα τρόπο κατοχύρωσης και μεγέθυνσης του θαύματος της ανάστασης του Λαζάρου, αλλ' ως χρόνο αναγκαίο στον Ιησού να προβεί σε απαραίτητες ε-

επαφές με τον Πατέρα του, προκειμένου να ξεκινήσει αυτό το σάλτο που θα οδηγούσε τον ίδιο στο θάνατο. Το θάνατο αυτό του Ιησού θυμίζει κοντά στα άλλα και η φράση «δοξασθή ο υιός του ανθρώπου» (στίχ. 4). Ας αναμνησθούμε σχετικώς μια σκηνή από το τελευταίο δείπνο του Ιησού με τους Μαθητές του (κεφ. 13,27-33). Κατ' αυτό γίνεται εμφανές ότι ο Ιούδας θα προδώσει το Διδάσκαλό του: «Λαβών ουν το ψωμίον εκείνος εξήλθεν ευθύς. Ην δε νυξ». Να λοιπόν εδώ, όχι η ημέρα αλλά η νύχτα του στίχ. 11,10, όταν δεν υπάρχει φως και ο άνθρωπος προσκόπται. «Ότε ουν εξήλθεν (ο Ιούδας), λέγει ο Ιησούς: νυν εδοξάσθη ο υιός του ανθρώπου και ο Θεός εδοξάσθη εν αυτώ...», όπου, όπως εξηγεί ο στίχ. 33, πρόκειται περί του θανάτου του Ιησού.

Οι στίχ. 11-16 υπηρετούν στην προκειμένη αφήγηση τον εξής σκοπό: Με τις παρανοήσεις των Μαθητών και του Θωμά αυτό που επιδιώκεται είναι να «πιστεύσουν» και οι Μαθητές στην ανάσταση του Λαζάρου, με την έννοια μιας παρούσας δυνατότητας και πραγματικότητας και όχι μόνο ως πραγμάτωσης της εσχατολογικής ελπίδας της πίστεως. Αυτή η έννοια της «πίστεως» δεν σχετίζεται με οποιαδήποτε αμφιβολία των Μαθητών αν ο Ιησούς μπορεί να αναστήσει έναν νεκρό ή δεν μπορεί. Δεν είχαν τέτοιο πρόβλημα. Το δικό τους πιστεύω ήταν ότι η τελική Ανάσταση, που οι Ιουδαίοι περίμεναν την εποχή των εσχάτων, ήλθε ήδη γι' αυτούς στο πρόσωπο του Ιησού. Αυτό είναι το νέο. Περί αυτής της πίστεως πρόκειται στο στίχ. 14. Και με την πίστη αυτή σχετίζεται η χαρά του Ιησού, που οι Μαθητές θα δουν την ανάσταση του Λαζάρου και θα τονωθεί η πίστη τους. Άλλωστε, οι Μαθητές θα έπαιρναν σε λίγο επάνω τους τη μοίρα του Διδασκάλου, όπως δείχνει ο Αποχαιρετιστηριος Λόγος (κεφ. 13-17), και τότε αυτό θα γινόταν όχι με την έννοια μιας με αμφιβολίες νοούμενης αλληλεγγύης, αλλά ως καρπός προσωπικής απόφασης.

Ο Θωμάς στο στίχ. 16 καταλαβαίνει ότι η ανάσταση του Λαζάρου στην Ιουδαία σημαίνει αναπόφευκτο θάνατο του Ιησού από τις ιουδαϊκές αρχές. Ενώ στο στίχ. 14,5 μιλάει σαν στραβάδι, εδώ είναι ρεαλιστής. Το ίδιο δείχνει και στην περικοπή 20,24-29 για την ανάσταση του Ιησού. Είναι σαν να λέει: «Αφού δεν μπορούμε να τον αφήσουμε να πάει μόνος του εκεί, πάμε λοιπόν κι εμείς κι ας αποθάνουμε μαζί του».

Με άλλα λόγια, κατάλαβαν πως δεν πάνε για πανηγύρι, αλλά για πολύ σοβαρές εξελίξεις. Όσον αφορά στο όνομα «Δίδυμος», αυτό το οφείλει είτε γιατί γεννήθηκε μαζί με άλλο αδελφό του ή γιατί έμοιαζε σαν αδελφός με κάποιον άλλο, μερικοί είπαν ίσως με τον Ιησού. Άλλοι το πήγαν εντελώς αλλού: Είχε δύο ανθρώπους μέσα του, τον πιστό και τον άπιστο, ήταν δηλ. δίψυχος! Η τελευταία αυτή πρόταση φαίνεται μάλλον αστεία.

(β) Η Μάρθα και η Μαρία υποδέχονται τον Ιησού (11,17-37)

17 Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. 18 ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. 19 πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ ἵνα παραμυθῆσωνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. 20 ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ: Μαριάμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο. 21 εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου: 22 [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοὶ ὁ θεός. 23 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἄναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. 24 λέγει αὐτῷ ἡ Μάρθα, Οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 25 εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα: πιστεύεις τοῦτο; 27 λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. 28 Καὶ τοῦτο εἰπούσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριάμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα εἰπούσα, Ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. 29 ἐκείνη δὲ ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτόν: 30 οὐπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα. 31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν, ἰδόντες τὴν Μαριάμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ. 32 ἡ οὖν Μαριάμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ, Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν μου ἀπέ-

θανεν ὁ ἀδελφός. 33 Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. 34 καὶ εἶπεν, Ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ, Κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. 35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. 36 ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι, Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. 37 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν, οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;

Οἱ στίχ. 17-37 αναφέρονται κυρίως στα εξής καίρια «Σημεία»: α) στη συζήτηση των δύο αδελφάδων του Λαζάρου με τον Ιησού και β) στις υπάρχουσες προϋποθέσεις δημοσιότητας του θαύματος.

Το δεύτερο μέρος αρχίζει με τη διαβεβαίωση πως, όταν έφτασε ο Ιησούς στη Βηθανία, ο Λάζαρος ήταν τετραήμερος στον τάφο. Οι περισσότεροι από τους παλαιούς ερμηνευτές (Κύριλλος, Χρυσόστομος, Βυζαντινοί Σειρογράφοι) αλλά και από τους νεότερους πιστεύουν ότι το τετραήμερο τονίζεται, για πολλοστή φορά, και στο στίχ. 17 «ἵνα ἐπὶ πλέον θαυμασθῇ το θαῦμα» (Κύριλλος), ενώ είναι πιθανότερο να επιδιώκεται ἔτσι για την υπόθεση αυτή η αποφυγή της περίπτωσης νεκροφάνειας. Στην αποδοχή της εξήγησης αυτής μας οδηγεί κυρίως η παρατήρηση της Μάρθας στο στίχ. 39: «Κύριε, ἤδη ὄζει· τεταρταῖος γάρ ἐστιν».

Ο αφηγητής είναι πολύ καλός, όπως και στο κεφ. 9. Στο στίχ. 18 μας πληροφορεί ότι λόγω εγγύτητας της Βηθανίας προς τα Ιεροσόλυμα (15 στάδια = 2,5 χιλ.) πολλοί Ιουδαῖοι Ιεροσολυμίτες είχαν ἔλθει για να παρηγορήσουν τη Μάρθα και τη Μαρία για το θάνατο του αδελφού τους. Ὅ,τι θα συμβεῖ δηλ. στη συνέχεια δεν θα γίνει μέσα σε ένα στενό φιλικό κύκλο αλλά σε ευρύτερο, με την παρουσία Ιουδαίων από τα Ιεροσόλυμα (βλ. και στίχ. 31 καθώς και 45-46). Η παρουσία αυτών των Ιουδαίων στο θαῦμα έχει μεγάλη σημασία για την εξέλιξη της αφήγησης περαιτέρω.

Κάπως η Μάρθα πληροφορήθηκε ότι ο Ιησούς πλησιάζει στην πόλη και βγήκε να τον προῦπαντήσει, ενώ η Μαριάμ ἔμεινε στο σπίτι (Ιεζ. 8,14), προφανώς προς χάρη των ξένων επισκεπτῶν είτε για το λόγο ότι δεν πληροφορήθηκε την ἀφιξη του Ιησού. Η Μάρθα δεν περιορίζεται

ζεται λέγοντας στον Ιησού πως, αν ήταν εκεί, δεν θα πέθαινε ο αδελφός της, αλλά πάει και παραπέρα: «Αλλά και νυν οίδα ότι ὅσα αν αιτήση τον Θεόν, δώσει σοι ο Θεός». Ο Κύριλλος εξηγεί τους λόγους αυτούς της Μάρθας με την έννοια ότι «διαλεγόμενη ως ἐνὶ των αγίων, διά την ορωμένην σάρκα οιομένη ότι ὅσα αν αιτήση ως ἅγιος λαμβάνει ἀπὸ του Θεού». Εντύπωση κάνει η παράλειψη της ὅποιας ἀπάντησης ἀπὸ μερους του Ιησού· ἴσως γιατί ο Ιησούς της αναγγέλλει ευθύς ἀμέσως (στίχ. 23) το διφορούμενο θεολογικῶς «αναστήσεται ο αδελφός σου» – κάτι, ὅμως, που η Μάρθα ἀντιλαμβάνεται, κατὰ τη γνώμη πλείστων ἐξηγητῶν, ως ὑπόσχεση ἀνάστασης του Λαζάρου κατὰ την Τελικὴ Ἀνάσταση, ὅταν τελειώσει ο παρὼν κόσμος και ἔλθει ο Αποκαλυπτικὸς νέος αἰώνας. Κι αυτό είναι που, κατὰ τη γνώμη αὐτή, με μελαγχολία η Μάρθα εκφράζει στον ἀμέσως ἐπόμενο στίχ. 24.

Στον Ιουδαϊσμό ἦταν διάχυτη η πεποίθηση ότι ο θάνατος είναι ὁπὼς ο ὕπνος, ἀπὸ τον ὁποῖο ὄχι ὅλοι οἱ Ιουδαῖοι ἀλλά οἱ πλείστοι κατὰ τους χρόνους του Ιησού πίστευαν πως θα ξυπνήσουν μέσα σε μια νέα ζωή, που θα ἔχει εγκαθιδρύσει ο ἀπὸ Θεοῦ ἀναμενόμενος κατὰ τα ἔσχατα Μεσσίας, ο θεμελιωτῆς ἐνός νέου κόσμου και της βασιλείας του Θεοῦ. Αὐτή είναι η ἐσχατολογικὴ ἐλπίδα που βρίσκουμε στα Συνοπτικὰ Ευαγγέλια, στον Παῦλο κ.τ.λ. Η Ιουδαϊκὴ Συναγωγὴ ἀφηνε τα ζητήματα των ἐσχάτων στην περιοχή των θεολογουμένων· ἐπέμενε δογματικὰ μόνο σε δύο πράγματα, στη Μονοθεῖα και στο κύρος του Νόμου. Για πάρα πολλοὺς Ιουδαίους και χριστιανούς, λοιπόν, ο θάνατος ἐκλαμβάνεται ὡς ὕπνος ἐν ἀναμονή της Τελικῆς Ἀναστάσεως. Εδώ ὅμως, στο στίχ. 25, ο Ιησούς ἐπαναλαμβάνει ότι η ἐσχατολογικὴ ἐποχὴ ἦλθε με αὐτόν τον ἴδιο και ὅτι αὐτός είναι η ἤδη ἐλθούσα Ἀνάσταση των νεκρῶν και η αἰώνια Ζωή· εἴτε ἔχει πεθάνει κανεὶς εἴτε ὄχι, ἀμα πιστεύσει σ' αὐτόν, θα μπορέσει να ζήσει αἰώνια και δεν πρόκειται να πεθάνει ποτέ. Αφού ο Μεσσίας ἤδη ἦλθε, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, εἴτε ζώντες εἴτε νεκροί, ἀντιμετωπίζουν το μέλλον κατὰ τον ἴδιο τρόπο. Και στο Δ' Ευαγγ. ο Ιησούς είναι ο ἐκπληκτικὸς ραββὶ που τελεῖ «Σημεία», ὅπως στους Συνοπτικὸς Ευαγγελιστές. Εκεί που ο Δ' Ευαγγελιστῆς ἀκολουθεῖ δική του θεολογικὴ γραμμὴ, σε σχέση με τους Συνοπτικὸς και τον Παῦλο, είναι ὅτι ο Ιησούς ἦλθε ἀρχικὰ ἐξ οὐρανοῦ ὡς Μεσσίας, ὡς Α-

Ανάσταση και Ζωή για όσους θα τον πιστεύσουν, ενώ για τους άλλους που θα τον απορρίψουν επιφυλάσσεται η αιώνια καταδίκη, θα επιστρέψει όμως κατά τα έσχατα, οπότε θα διαμορφωθεί οριστικά το μέλλον.

Γιατί όμως ο Ιησούς δεν πρόσθεσε στο στίχ. 25 κάτι, αν γνώριζε πως η Μάρθα ασφαλώς δεν θα τον κατάλαβε; Εν πάση περιπτώσει, ο Bultmann επί του θέματος αυτού δέχεται πως τον κατάλαβε, όπως φαίνεται από τα λόγια της: «...ο υιός του Θεού ο εις τον κόσμον ερχόμενος». Κατάλαβε και την «ανάσταση» και τη «ζωή», αφού μέσα στη νέα ζωή του Ιησού η ανάσταση είναι πραγματική είτε κατά το παρόν είτε κατά το μέλλον. Τι άλλο μπορούμε να πούμε για αυτή τη «ζωή» της ανάστασης; Ο Bultmann παρατηρεί τα εξής: «Η ζωή αυτή δεν μπορεί να περιγραφεί με εικόνες, να ορισθεί κατά το περιεχόμενό της –ούτε να ορισθεί ως «πνευματική» ζωή, με έννοια ιδεαλιστική, ούτε σαν φαινόμενο της συνειδήσεως, της ψυχικής ζωής, σαν ένα είδος μυστικής ένωσης. Είναι πέρα από τις ανθρώπινες δυνατότητες οποιαδήποτε εικόνα του τι και πώς της ζωής αυτής της εσχατολογικής. Η προετοιμασία γι' αυτήν είναι η πρόθυμη εγκατάλειψη του ανθρώπου όπως ξέρει και όπως θέλει τον εαυτό του τώρα».

Έτσι, φθάνουμε στην κεντρική διδασκαλία της περικοπής και του τονισμού των νέων εσχατολογικών απόψεων του Δ' Ευαγγ.: «Εγώ ειμί η ανάστασις και η ζωή· ο πιστεύων εις εμέ, καν αποθάνη, ζήσεται και πας ο ζων και πιστεύων εις εμέ ου μη αποθάνει εις τον αιώνα. Πιστεύεις τούτο;».

Εμείς δεν είμαστε βέβαιοι –σ' αυτό μας δικαιώνει και η συνέχεια της ιστορίας– τι κατάλαβε η Μάρθα και με ποια έννοια στο νου συμφωνεί με τους λόγους του Ιησού στους στίχ. 25-26. Μάλλον η Μάρθα δεν κατάλαβε τι ακριβώς είπε ο Ιησούς. Και κατά τον Χρυσόστομο: «Δοκεί μοι μη συνιέναι το γύναιον το λεχθέν. Αλλ' ότι μεν μέγα τι ην συνοίδεν, ου μη κατενόησε το παν· διά τούτο έτερον ερωτηθείσα, έτερον αποκρίνεται». Ο Κύριλλος νομίζει πως τα άρθρα στις φράσεις «ο Χριστός», «ο υιός του Θεού», δείχνουν πως τον κατάλαβε, αλλ' αυτό δεν στέκει, αφού η γυναίκα για τους μεσσιανικούς αυτούς κοινώς γνωστούς τίτλους δεν μπορούσε να μιλήσει ανάρθρως. Οι στίχ. 39 και 40

δεν αφήνουν αμφιβολία ότι η Μάρθα δεν αντιλήφθηκε τι της είπε ο Ιησούς ούτε ήταν κάτι εύκολο γι' αυτήν.

Οι στίχ. 28-37 δείχνουν πως ο αφηγητής χαίρεται την ιστορία που γράφει. Οι στίχοι αυτοί έχουν ως θέματα την Μάρθα και τον Ιησού, την παρουσία των λοιπών Ιουδαίων στην επικείμενη σκηνή της ανάστασης, τα βιώματα του Ιησού ως προς το Λάζαρο και το θάνατό του καθώς προχωρούσε στο μνήμα του για να τον αναστήσει.

Λόγω της παρουσίας των ξένων λέγεται «λάθρα» από την αδελφή στη Μαρία πως ο Ιησούς είναι κάπου εκεί κοντά και την αναζητεί. Ο Brown θεωρεί πιθανούς λόγους πολιτικής φρόνησης (βλ. στίχ. 8) το ότι δεν εισήλθε στην πόλη αλλά στάθηκε στον τόπο όπου τον είχε συναντήσει η Μαρία. Σ' εμένα αυτό θυμίζει ποιος από τους δύο κορυφαίους μαθητές φθάνει πρώτος ή δεύτερος στον κενό τάφο του Ιησού (κεφ. 20,3-9).

Ο Ιησούς δεν εισήλθε στην κόμη. Αν προσέξουμε το τέλος της αφήγησης (στίχ. 45 εξ.), φαίνεται ότι ο Ιησούς ήθελε να αποφύγει οποιαδήποτε επικοινωνία με τους κατοίκους της Βηθανίας, για να αποκλεισθεί κάθε κατηγορία δημιουργίας λαϊκής αναστάτωσης από το θαύμα της ανάστασης που θα ακολουθούσε. Δεν εισέρχεται στην κόμη και ο τοπος που περίμενε τη Μαριάμ πρέπει να ήταν κοντά στον τόπο που ήταν θαμμένος ο Λάζαρος. Βέβαια, οι προβλέψεις αυτές του Ιησού δεν πραγματοποιήθηκαν· «πολλοί εκ των Ιουδαίων εξ Ιεροσολύμων», επισκέπτες της οικογένειας, λαμβάνουν τελικά μέρος στην υπόθεση και το κείμενο επανειλημμένως αναφέρεται σ' αυτούς. Κι από αυτούς προέρχονται αυτοί που πληροφόρησαν τις Ιουδαϊκές αρχές για τα συμβάντα. Επίσης, οι Μαθητές του Ιησού, για τους οποίους κυρίως τελούνται τα δρώμενα, μετά το στίχ. 17 δεν μνημονεύονται πουθενά παρά στο τέλος της αφήγησης (στίχ. 54), όπου αντιμετωπίζεται αυτό που πρόβλεπαν από την επίσκεψη αυτή εξ αρχής οι Μαθητές, δηλ. ο διωγμός από τις Ιουδαϊκές αρχές.

Την Μαριάμ ακολούθησαν και οι επισκέπτες του οίκου, πιστεύοντας πως πάει να κλάψει στο μνήμα. Για τους παρηγορητές αυτούς βλ. το βιβλίο του Ιώβ. Το βαρύ πένθος διαρκούσε τουλάχιστον μία εβδομάδα (Α' Βασ. 31,13), κατά την οποία γίνονταν καθημερινές επισκέψεις στον τάφο.

Στο τμήμα 11,28 εξ. η γενική θεολογική εικόνα που παρουσιάζεται δεν στέκεται στο επίπεδο του πρώτου μέρους, που είδαμε (στίχ. 17-27). Γενικώς, ο τρόπος που οι δύο αδελφές έρχονται να προϋπαντήσουν τον Ιησού είναι, το λιγότερο που μπορούμε να πούμε, περίεργος. Φαίνεται ως να θέλει η αφήγηση να συγκεντρώσει το φακό στη Μαρία; Αλλ' η παρουσία των Ιουδαίων στο θαύμα είναι απολύτως απαραίτητη από τη γενικότερη οικονομία της αφήγησης ως προς τα περαιτέρω. Επίσης, δεν κάνει καλή εντύπωση ότι η Μαρία επαναλαμβάνει τα αρχικά αυτονόητα λόγια της Μάρθας, δεν επιχειρεί όμως να προχωρήσει σε θεολογική συζήτηση με τον Ιησού. Δεν φαίνεται δηλ. να περιμένει κάποιο θαυμαστό έργο από τον Ιησού. Εξάλλου, δεν μπορούμε να καταλάβουμε τους λόγους σύγκρισης και διαφοροποίησης μεταξύ των δύο αδελφάδων.

Για τους Ιουδαίους οι αναφορές του κειμένου δεν θέτουν θέμα πίστεως στον Ιησού. Μόνο μετά το θαύμα «πολλοί... είστευσαν εις αυτόν». Κάτι που θυμίζει το στίχ. 11,42.

(γ) Η Ανάσταση του Λαζάρου (11, 38-45)

38 Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον· ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. 39 λέγει ὁ Ἰησοῦς, Ἄρατε τὸν λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα, Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν. 40 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσης ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; 41 ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. 42 ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτε μου ἀκούεις, ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 43 καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλη ἐκραύγασεν, Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. 44 ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν. 45 Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν, εἰσέτευσαν εἰς αὐτόν:

Δύσκολη είναι η εξήγηση της αντίδρασης του Ιησού στο θρήνο της Μαριάμ και των Ιουδαίων, και στους παλαιούς Υπομνηματιστές και στους σύγχρονους. Για κάποιους οι φράσεις «ενεβριμήσατο τῷ πνεύματι» και «ετάραξεν εαυτόν» σημαίνουν το ίδιο πράγμα. Άλλοι συνδέουν το «ενεβριμήσατο» με ένα αίσθημα θυμού (εναντίον τίνος εδώ;) και επίκρισης, ενώ το «ετάραξεν» το συνδέουν με εσωτερική και ψυχική ταραχή. Η έννοια, όμως, της αγανάκτησης εξαιτίας των θρήνων δεν ταιριάζει στη συνάφεια, αφού και ο ίδιος ο Ιησούς «εδάκρυσεν» (στίχ. 35). Κατά τον Κύριλλο, «επιπλήττει τρόπον τινά τη ίδια σαρκί» όταν άρχισε να λυπάται και να δακρύζει. Εξάλλου, μπορεί να σημαίνει αγανάκτηση, γιατί οι θρήνοι και τα δάκρυα αποτελούσαν παρόρμηση να αναστήσει τον φίλο του, οδηγώντας όμως έτσι στο τέλος του και τον ίδιο. Μπορεί, ακόμη, τα δύο ρήματα να σημαίνουν την αντίδραση του Ιησού στις ανθρώπινες συγκινήσεις και ανάκτηση της πλήρους εφ' εαυτού κυριαρχίας. Ο Τρεμπέλας έχει πολλά στο θέμα αυτό, που εμείς θεωρούμε τελικά ανεξιχνίαστο. Γιατί μετά από τα δύο παράξενα ρήματα ακολουθεί το «εδάκρυσεν» —όλα αυτά πολύ ανθρώπινα και φυσικά, όχι όμως για έναν που ξέρει πως εντός ολίγου ο φίλος του Λάζαρος θα έχει επανέλθει στη ζωή! Το περίεργο είναι πως όλα αυτά δεν οδηγούν στην ιδέα της ανάστασης του νεκρού κανέναν από τους παρόντες, ούτε οι θρήνοι ούτε οι κλαυθμοί! Όλοι κατάλαβαν πόσο ο Ιησούς αγαπούσε το φίλο του Λάζαρο, αλλά κανενός το μυαλό δεν πήγε στην πιθανότητα της ανάστασής του! Δεν αποκλείεται τα «εμβριμώμαι» και «ταράσσω» να δηλώνουν την πάλη της ζωής κατά του θανάτου ή την από μέρους του Ιησού συναίσθηση τι θα εσήμαινε για τη δική του ζωή παραπέρα η ανάσταση του Λαζάρου, ότι θα γινόταν δηλ. αφορμή του δικού του θανάτου.

Ο Λάζαρος είχε ταφεί σε λαξευτό μνημείο, μέσα σε σπηλιά, που η είσοδος της είχε καλυφθεί από την κατάλληλη πέτρα για την προστασία του νεκρού από ιερόσυλους και από ζώα. Αυτός ο τάφος που δείχνουν σήμερα στη Βηθανία ως τάφο του Λαζάρου δεν συμφωνεί με την περιγραφή που έχουμε εδώ. Ο Ιησούς διατάσσει να αφαιρέσουν τον λίθο από την είσοδο στο μνημείο.

Στο «Σημείο» αυτό ο Δ' Ευαγγελιστής θεωρεί αναγκαίο να προσαγάγει μία ακόμα δήλωση, την τελευταία, πως ο Λάζαρος ήταν νεκρός.

Αυτή την έννοια έχει εδώ η παρέμβαση της Μάρθας, που υπενθυμίζει ότι ο νεκρός έχει ταφεί πριν τέσσερις ημέρες και πρέπει επομένως να όζει. Η απάντηση του Ιησού είναι: «Ξέχασες αυτό που σου είπα, πως εάν πιστεύσεις, θα δεις τη δόξα του Θεού» –με την έννοια της θεοφάνειας και της αποκάλυψης στη δύναμη και στη βουλή του– για την ανάσταση του αδελφού της. Τράβηξαν τον λίθο της εισόδου του μνημείου.

Ο Ιησούς επιθυμεί οι παρόντες στη σκηνή αυτή, όπως τονίζει στους αναγνώστες του Δ' Ευαγγ. ο Ιωάννης, να αντιληφθούν ότι είναι ο Θεός που ενεργεί ένα τέτοιο μεγαλειώδες έργο· κι αυτό γίνεται κατανοητό με την προσευχή του Ιησού προς τον Πατέρα, που ακολουθεί. Δεν είναι προσευχή αιτήσεως προς τον Θεό αλλά ευχαριστίας: Δεν ζητεί ο Ιησούς από τον Θεό να μην τον διαψεύσει στο εγχείρημά του. Ξέρει πως ο Θεός είναι σύμφωνος προς όσα αποφασίζει. Την προσευχή την κάνει στον Θεό για να μην πιστέψουν τυχόν κάποιιοι ότι ενεργεί όπως οι μάγοι ή οι θείοι άνδρες της εποχής εκείνης, ενώ αυτός είναι απλό όργανο του Θεού Πατέρα. Το θαύμα δηλ. θα τους βοηθήσει να αντιληφθούν ότι είναι «απεσταλμένος» από τον Θεό και θα τους οδηγήσει να πιστέψουν στην Αποκάλυψη. Τη σημασία που είχε για τον Ιησού ο παράγων αυτός την αντιλαμβανόμαστε από το γεγονός ότι όχι μόνο κάποιιοι εκ των Ιουδαίων, παρόντες κατά την ανωτέρω σκηνή, δεν πίστεψαν στο θαύμα με τη σωστή του έννοια (11,46), αλλά επίσης και ολόκληρο το Ιουδαϊκό Συνέδριο των Σαδδουκαίων και Φαρισαίων. Αυτό, ενώ καμιά αμφιβολία δεν διατύπωσε κανείς για την επάνοδο του Λαζάρου στη ζωή, προφανώς δεν την απέδωκε σε θεία επέμβαση, αλλά σε μαγικές ή άλλες αιτίες φθηνής ανθρώπινης κατασκευής, κι έτσι αντιλήφθηκε τον εθνικό κίνδυνο που τέτοια γεγονότα ενίοτε δημιουργούσαν, με την εμφάνιση μεσσιανικών κινημάτων και της κατ' ακολουθίαν επέμβασης του ρωμαϊκού στρατού προς κατάπνιξή τους. Ο στόχος της προσευχής του Ιησού προς τον Πατέρα ήταν για να πιστέψουν οι άνθρωποι ότι Αυτός τον είχε αποστείλει και ότι ως απεσταλμένος κάνει ό,τι κάνει. Ας προσέξει, όμως, ο αναγνώστης πόσες δυνατότητες ερμηνειών υπάρχουν μεταξύ των ανθρώπων!

Με λόγους που εκφράζουν θεία αυθεντία απευθύνεται στον ίδιο τον νεκρό Λάζαρο, όπως απευθύνεται κανείς σε ζωντανό (βλ. και Μκ.

5,41· Λκ. 7,14). Σαν ο Λάζαρος να είχε ήδη αναστηθεί κατά την προσευχή του Ιησού και η παρακέλευση «δεύρο έξω» αφορούσε απλώς την εκ του μνημείου έξοδο! Υπακούων ο Λάζαρος εξήλθε του μνημείου τυλιγμένος στο σάβανό του (χέρια, πόδια και κορμί) και με κάλυμμα μια πετσέτα στο πρόσωπο. Ο Ιησούς διέταξε να τον λύσουν και να τον αφήσουν να περπατήσει προς την έξοδο.

Είναι παράξενο πως δεν προστίθεται τίποτε άλλο στην ιστορία. Τα γραφόμενα εκπληρώνουν τα ενδιαφέροντα του Δ' Ευαγγελιστή πλήρως. Η ιστορία καθεαυτή δεν τον ενδιαφέρει παραπέρα. Μέσα σε άλλη συνάφεια η ιστορία αυτή θα μπορούσε να συνεχισθεί με πολλά και διάφορα. Εδώ απομένει ένα μόνο που ενδιαφέρει: Η πίστη πολλών αφενός και αφετέρου το ότι η ανάσταση του Λαζάρου ξυπνάει αδικαιολόγητα το μίσος της Ιουδαϊκής θρησκευτικής ηγεσίας κατά του Ιησού και χρησιμοποιείται η κατηγορία ενός «επικίνδυνου εθνικώς μύθου», κατά τον οποίο ο Ιησούς επιδιώκει δήθεν να οδηγήσει το λαό σε μεσσιανική εξέγερση εναντίον της Ρώμης, κάτι που κατέστησε τη σύλληψη και εκτέλεση του Ιησού άμεση προτεραιότητα για την άρχουσα τάξη.

Το γεγονός ότι ο λαός που τον χαιρέτησε, επί πώλου όνου καθημέρον, ως βασιλέα του Ισραήλ συνέδεσε αυτό το είδος του βασιλικού αξιώματος με το ότι ανέστησε τον Λάζαρο εκ νεκρών, έκαμε τους Φαρισαίους θεολόγους να προχωρήσουν παραπέρα στην πλανεμένη πεποίθηση περί βασιλικών ή πολιτικών μεσσιανικών αξιώσεων του Ιησού.

Το κεντρικό θέμα όλου του κεφ. 11 είναι όχι ότι ο Ιησούς μεταξύ άλλων θαυμάτων ανιστά και νεκρούς. Το κεντρικό θέμα είναι ότι αυτός είναι ο εξ ουρανού αποκαλυφθείς Σωτήρας, που είναι ο ίδιος η Ανάσταση και η Ζωή. Πάντως, όπως το κεφ. 10 κλείνει με τη δήλωση ότι πολλοί μαθητές του Βαπτιστήπίστευσαν εις αυτόν (στίχ. 40-42), έτσι και εδώ (στο 11,45-46) σημειώνεται ότι πολλοί Ιουδαίοι, από τους φίλους της οικογένειας του Λαζάρου, μετά το θαύμα «επίστευσαν εις αυτόν». Κάποιοι, όμως, απ' αυτούς δεν πίστεψαν. Προφανώς, έδωκαν άλλη, δική τους εξήγηση για ό,τι έγινε, αρνητική για τον Ιησού. Κι όχι μόνο αυτό, αλλά στα Ιεροσόλυμα μετέφεραν στους Φαρισαίους –όχι στο ιερατείο– όλα όσα έγιναν στη Βηθανία. Θα εξηγήσουμε αμέσως παρακάτω γιατί η καταγγελία έγινε στους Φαρισαίους. Η ανάσταση του Λαζάρου



ρου, λειτουργεί με υπόβαθρο αναστάσεις νεκρών τόσο στην Π.Δ. και στην Ιουδαϊκή Αποκαλυπτική φιλολογία, όσο και στα αναμενόμενα κατά την Ιουδαϊκή εσχατολογική προσδοκία. Κατά πάσα πιθανότητα, δεν αγνοούσε τη φήμη παρόμοιων έργων από θείους άνδρες του ελληνιστικού κόσμου, δεν ξεκινάει όμως από μια τέτοια πηγή η δική του όμοια δραστηριότητα, η οποία, ειδικά ως προς το νόημα, έχει Ιουδαϊκές εσχατολογικές προϋποθέσεις. Περισσότερα επί του θέματος αυτού ο αναγνώστης θα βρει στη μελέτη του Χρ. Καρακόλη (Είναι ο Ιησούς ελληνιστικός θείος ανήρ; ό.π., σελ. 268-274).

(δ) Το θαύμα κινητοποιεί τις Ιουδαϊκές αρχές (11, 46-57)

46 Τινές δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς. 47 συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον καὶ ἔλεγον, Τί ποιοῦμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα; 48 ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος. 49 εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, εἶπεν αὐτοῖς, Ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, 50 οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται. 51 τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἐμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους. 52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσχορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν. 53 ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν. 54 Ὁ οὖν Ἰησοῦς οὐκέτι παρησιᾶ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν, κακεῖ ἔμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν. 55 Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτούς. 56 ἐζήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες, Τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; 57 δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γινῶ πού ἐστιν μηνύση, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν.

Στο δεύτερο μέρος του κεφ. 11 (στίχ. 47-57) περιγράφονται γεγονότα αφορώντα στην επίσημη απόφαση της Ιουδαϊκής θρησκευτικής ηγεσίας να θανατωθεί ο Ιησούς, γιατί αυτό επέβαλλε το εθνικό συμφέρον του Ιουδαϊκού λαού. Το «Ιουδαϊκό Συνέδριο» ή Βουλή (7,32· Ιώσηπος, Ιουδ. Πολ. II, 10,5· IV 4,4) αποτελούνταν από Σαδδουκαίους και από Γραμματεῖς, οι πλείστοι των οποίων ήσαν Φαρισαῖοι. Ὅπως, όμως και αλλού σημειώθηκε, ενώ στα Συνοπτικά Ευαγγέλια οι Φαρισαῖοι των χρόνων του Ιησού δεν παίζουν κάποιο πρωτεύοντα ρόλο στη σύλληψη και την καταδίκη του Ιησού, στο Δ' Ευαγγ. —γραμμμένο προφανώς στη σημερινή του μορφή μετά την ιουδαϊκή εθνική καταστροφή του 70 μ.Χ. (οπότε το μόνο θρησκευτικό κόμμα που επέζησε στον Ιουδαϊσμό ήταν το Ραββινικό, των παλαιών δηλ. Φαρισαίων)— φορτώνονται αυτοί πάνω τους τα βάρη πολλών άλλων, που ιστορικά δεν υπήρχαν πια. Ήσαν οι Φαρισαῖοι, μετά το 70 μ.Χ., οι αμειλικτοί εχθροί της Εκκλησίας, κι από τον κύκλο του Δ' Ευαγγελιστή τούς καταλογίζεται πως αυτό συνέβαινε εξ αρχής με τον Ιησού και την Εκκλησία.

Επίσης, η φρασεολογία του Δ' Ευαγγ. για τους αντιπάλους του Ιησού δεν είναι πάντοτε ακριβοδίκαιη γι' αυτούς. Μοιάζει σαν να παραθέτει κάποιον που μας δίνει μάλλον μια χιουμοριστική περιγραφή. Αναμφισβήτητα, πρόκειται περί αντιπάλων του Ιησού που έδιναν δικό τους νόημα σ' αυτά που έκανε και σ' αυτά που έλεγε. Ο αντίπαλος, όμως, πρέπει να αντιμετωπίζεται σοβαρά ως αντίπαλος· με την παρουσίασή του ως γελοίου υπάρχει κίνδυνος να πέσει η αφήγηση σε πολύ λαϊκό επίπεδο: «Τι θα κάνουμε μ' αυτόν τον άνθρωπο; Πολλά σημεῖα ποιεῖ». Η έμφαση πέφτει στο «πολλά» και όχι στα «σημεῖα», τα οποία αυτοί προφανώς δεν τα έχουν σε υπόληψη. Όταν τα «σημεῖα» γίνονται πολλά, ό,τι κι αν είναι καθεαυτά, επηρεάζουν την κοινή γνώμη: Αν του επιτραπεί να συνεχίσει «οὕτως», σκέφθηκε το Συνέδριο, όλοι θα πιστέψουν σ' αυτόν και τότε θα επέμβουν στρατιωτικά οι Ρωμαῖοι «και αροῦσιν ημών και τον τόπον (τη γη με το Ιερό) και το έθνος (δηλ. την εθνική ανεξαρτησία ή τον Ιουδαϊκό λαό που εμεῖς κυβερνάμε)». Το αστείο στην περίπτωση αυτή είναι ότι οι Ρωμαῖοι ήσαν προ πολλού κύριοι όλων των παραπάνω και ό,τι αυτοδιοίκητο υπήρχε είχε απ' αυτούς παραχωρηθεί στους Ιουδαίους υπό όρους. Το «αροῦσιν ημών και τον

τόπον και το έθνος» σημαίνει απώλεια της εθνικής και θρησκευτικής ανεξαρτησίας, κι όλα αυτά, κατά πάγια πολιτική της Ρώμης, ευχαρίστως παραχωρούνταν από τους κατακτητές, αν υπήρχαν εγγυήσεις. Προφανώς, σ' αυτή την περικοπή μάλλον διακωμωδούνται οι Ιουδαίοι αντίπαλοι του Ιησού. Γι' αυτό και στη δίκη του Ιησού (στο κατά Ιωάννην) κανείς λόγος δεν γίνεται περί θαυμάτων του ούτε κατηγορίες περί εθνικής προδοσίας, περί Ζηλωτών κ.τ.λ. Ο Άννας ρωτά περί των Μαθητών του και περί της διδαχής του, όχι περί «Σημείων». Κι ο Καϊάφας τον στέλνει στον Πιλάτο, με κάποιο υποτίθεται έγγραφο, αλλά δεν τον ανακρίνει ο ίδιος ούτε του υποβάλλει οποιοδήποτε ερώτημα. Περί «Σημείων» οι Ευαγγελιστές δεν αναφέρουν ότι έγινε λόγος στη δίκη. Το παράξενο είναι ότι ο Ιησούς έκανε πολλά «Σημεία» στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, όπου, όπως φαίνεται από τη δίκη του Ιησού, δεν δημιουργείται κανένα πρόβλημα: στο Δ' Ευαγγ. τα «Σημεία» είναι ελάχιστα, εδώ όμως συνδέονται άμεσα με ορισμένες περί του Ιησού διδασκαλίες που τα ακολουθούν, κάτι που δεν συμβαίνει συνήθως με τους Συνοπτικούς.

Στο ίδιο στυλ συνεχίζεται η αφήγηση και στους στίχ. 49-52 με την πρόταση του αρχιερέα Καϊάφα, ο οποίος παρουσιάζεται στο Ιωάνναιο κείμενο ως «αρχιερέων του ενιαυτού εκείνου», ωσάν το αρχιερατικό λειτουργήμα να ήταν ενιαύσιο! Η πρόταση κάποιων εξηγητών πως το «ενιαυτού εκείνου» δηλώνει τη σημασία και ποιότητα του έτους, όχι τη διάρκεια του αρχιερατικού λειτουργήματος, είναι όχι απορριπτέα (βλ. επανάληψη στο 18,13-14) απάντηση στο ερώτημα. Ο Καϊάφας αρχιερέτευσε κατά τα έτη 18-36 μ.Χ. Βέβαια, κατά τον Ιώσηπο (Αρχαιολ. 20,10), 28 αρχιερείς άσκησαν το λειτουργήμα τους εντός 107 ετών! Στην Έφεσο, οι Ασιάρχες, αρχιερείς προϊστάμενοι της αυτοκρατορικής λατρείας, είχαν ενιαύσια θητεία. Μήπως, λοιπόν, κάποιος αναθεωρητής του Δ' Ευαγγ. νόμιζε πως και οι αρχιερείς στον Ιουδαϊσμό ήσαν ενιαύσιοι; Ο Mc Gregor, μάλιστα, νομίζει ότι σε περίπτωση που ο Δ' Ευαγγελιστής θεωρούσε τον Άννα ως αρχιερέα (18,13), τα περί Καϊάφα πρέπει να είναι προσθήκη του Αναθεωρητή.

Το πιο περίεργο όλων, όμως, στους στίχ. 47-53 είναι ότι ο Καϊάφας ως αρχιερέας του ενιαυτού εκείνου, χωρίς να ξέρει και χωρίς να θέλει – αντίθετα μάλιστα απ' αυτό που εννοούσε – αποδείχθηκε αληθινός προ-

φήτης (!) με όσα είπε για την ανάγκη να πεθάνει ο Ιησούς υπέρ του έθνους και των διασκορπισμένων τέκνων του Θεού! Όπως ξέρουμε από την Π.Δ., ο Ιουδαίος αρχιερέας είχε στον αρχιερατικό εξοπλισμό του και τα Urim και Thummim (Εξόδ. 28,30· Αριθμ. 27,21) (= κάποια μαγικά εξαρτήματα της περί το στήθος περιβολής του, που τον καθιστούσαν ικανό να προβλέπει και να προφητεύει). Ο αρχιερέας Jaddua στα χρόνια του Αλεξάνδρου φωτίστηκε άνωθεν και πίστεψε πως ο Αλέξανδρος δεν θα πειράξει την πόλη των Ιεροσολύμων (Ιωσ. Αρχαιολ. 11,8,4). Ακόμα και ο πανάθλιος Υρκανός, ως αρχιερέας, διεκδίκησε το προφητικό χάρισμα, πιθανώς κατ' αντίθεση προς την προφητική μορφή του «Διδασκάλου της Δικαιοσύνης» (Αρχαιολ. 13,10,7) των Εσσαίων.

Αυτού, όμως, του είδους το λειτουργήμα μαντείας είχε, κατά τον Ιώσηπο, προ πολλού περιέλθει σε αχρηστία (Αρχαιολ. 6,6,3). Και το ότι ο αρχιερέας Καϊάφας έστειλε τον Ιησού στον Πιλάτο με μια κατηγορία που μπορούσε να τον ενοχοποιήσει και πολιτικά αυτό είναι μάλλον βέβαιο: το ότι, όμως, αποδείχθηκε αληθινός προφήτης – λόγω του αρχιερατικού του αξιώματος – προβλέποντας πως ο θάνατος του Ιησού θα γλιτώσει το έθνος από γενικότερη εθνική συμφορά, μπορούσε, νομίζω, να κυκλοφορήσει μόνο μεταξύ χριστιανών προς διακωμώδησή του. Το Ιωάνναιο κείμενο, έναντι όποιων προηγούμενων, θέτει την έμφαση στο ότι ο Καϊάφας έλαβε το χάρισμα της προφητείας γιατί ήταν αρχιερέας κατ' εκείνο το μοιραίο έτος της σωτηρίας. Στο στίχ. 52 ο θάνατος του Ιησού δεν διασώζει μόνο την υπόσταση των Ιουδαίων, αλλ' επεκτείνει τη δωρεά της σωτηρίας και της ενότητας και στα διασκορπισμένα τέκνα του Θεού. Στους Προφήτες, δικαιολογημένα, βρίσκουμε τον ελπιδοφόρο εικονισμό των Ιουδαίων της Διασποράς (Ησ. 11,12· Μιχ. 2,12· Ιερ. 23,3· Ιεζ. 34,16). Εδώ ο εικονισμός χρησιμοποιείται γενικά για όλους εκείνους που θα γίνουν μέλη της χριστιανικής κοινότητας. Ο Brown επιστά την προσοχή στο 12,32: «καγώ, εάν υψωθώ εκ της γης, πάντας ελκύσω προς εμαυτόν», όπου το «πάντας» με την έννοια «ανθρώπους κάθε προέλευσης», επισημαίνει την οικουμενικότητα της σωτηρίας. Όπως τονίζει η Α' Ιω. 2,2, «και αυτός ίλασμός εστιν περί των αμαρτιών ημών, ου περί των ημετέρων δε μόνον αλλά και περί όλου του κόσμου».

Με την έκφραση περί διεσκορπισμένων τέκνων του Θεού που συνάγονται με το θάνατο του Ιησού εις εν μας έρχονται στο νου μάλλον τα πρόβατα του κεφ. 10, αν σκεφθούμε πως η έμφαση στο στίχο αυτό είναι ότι τα διεσκορπισμένα γίνονται έν.

Από τότε λήφθηκε από τις Αρχές η απόφαση θανατώσεως του Ιησού· γιατί από το κεφ. 7 εξ. αναφέρονται επανειλημμένες περιπτώσεις κατά τις οποίες ο Ιουδαϊκός όχλος αποφάσισε να θανατώσει τον Ιησού.

Στο στίχ. 54 δηλώνεται ότι ο Ιησούς λαμβάνει τα μέτρα του. Δεν έχει ακόμα ίσως επεξεργασθεί τα μελλοντικά βήματα με τον Πατέρα του. Αποσύρεται βόρεια της Ιερουσαλήμ, εγγύς στην έρημο Εφραΐμ, κάπου 15 μίλια από την κωμόπολη. Περί αυτής βλ. Β΄ Παραλειπ. 13,19. Φυσικά, όπως παρατηρεί ο Brown, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για την αρχική θέση του στίχου αυτού στην ευαγγελική αφήγηση. Παρουσιάζει, πάντως, παραλληλία προς το στίχ. 10,39-40. Αφού δεν μπορούσε πια να επικοινωνεί κανονικά με τους συμπατριώτες του, αποσύρθηκε ο Ιησούς, λαμβάνοντας όλα τα μέτρα μυστικότητας, στο χωριό Εφραΐμ, κοντά στην έρημο, που ήταν τελικά το καταφύγιο όλων των ανεπιθύμητων.

Οι στίχοι 55-57 κάνουν λόγο περί επαρχιωτών Ιουδαίων οι οποίοι ήξεραν τα συμβαίνοντα. Είχαν νωρίς ανεβεί στα Ιεροσόλυμα για την εορτή του Πάσχα, προκειμένου να προβούν σε προκαταρκτικούς αγνισμούς, για να συμμετάσχουν κατά τους κανονισμούς στην εορτή. Κατά τον J. Jeremias, η πόλη είχε πληθυσμό 25.000, αλλά το Πάσχα έπρεπε να δεχθεί άλλες 100.000 ή 125.000 φιλοξενούμενους. Οι «αγνισμοί» αφορούσαν κυρίως όσους Ιουδαίους ζούσαν μεταξύ Εθνικών (βλ. Αριθμ. 9,10· Β΄ Παραλειπ. 30,17-18). Δείγμα ενός τέτοιου αγνισμού έχουμε στις Πράξ. 21,24-27. Αφού κανείς δεν ήξερε πού ήταν ο Ιησούς, οι άνθρωποι αυτοί αναζητούσαν τον Ιησού και κατέχονταν από έντονη απορία για το αν θα τολμήσει ο Ιησούς να ανεβεί στην εορτή («ότι ου μη έλθη εις την εορτήν»). Ρωτούσαν ο ένας τον άλλο τι νομίζει. Οι Αρχιερείς και οι Φαρισαίοι, οι Αρχές δηλ., είχαν δώσει εντολές στα αρμόδια όργανα, μόλις μάθει κάποιος κάτι περί εμφανίσεως του Ιησού, να ειδοποιήσει, ώστε να συλληφθεί πάραυτα.

Η αναφορά στους επαρχιώτες Ιουδαίους σχετικώς με τη νέα οριστική στάση των Αρχών, που ήξεραν, υποτίθεται, οι Ιεροσολυμίτες, απαιτείται εδώ από την οικονομία της αφήγησης. Είναι αναγκαίο, αφού στο επόμενο κεφ. 12 πολλάκις θα γίνει μνεία «όχλου πολλού» εκ των Ιουδαίων, ο οποίος «έγνω ότι εκεί εστιν και ήλθον...» (βλ. στίχ. 9 και στίχ. 12· 17· 18· 19· 29· 34). Νομίζω πως η επανειλημμένη μνεία του όχλου στο κεφ. 12 απαιτούσε να γίνει λόγος περί ανόδου στα Ιεροσόλυμα πολλών Ιουδαίων κατά την εορτή του Πάσχα και περί του ενδιαφέροντός τους για τον Ιησού (στίχ. 55-59). Έτσι, λαμβάνουν και αυτοί το μήνυμα των Αρχών να καταδώσουν τον Ιησού, αν αντιληφθούν κάπου την παρουσία του.

**Τα τελευταία γεγονότα της δημόσιας δράσης του Ιησού: Η αιώ-  
νια ζωή πηγάζει από το θάνατο του Μεσσία (12, 1-50)**

(α) Η άλειψη του Ιησού με μύρο (12,1-11)

12 1 Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθα-  
νίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. 2 ἐποίησαν  
οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὃ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν  
ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. 3 ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν  
μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ  
καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ: ἡ δὲ οἰκία ἐπλη-  
ρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. 4 λέγει δὲ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς  
[ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὃ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι, 5 Διὰ τί τοῦ-  
το τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; ὃ  
εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ' ὅτι κλέ-  
πτῆς ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. 7 εἶπεν  
οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου  
τηρήσῃ αὐτό: 8 τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ  
οὐ πάντοτε ἔχετε. 9 Ἔγνω οὖν [ὁ] ὄχλος πολλὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι  
ἐκεῖ ἐστὶν καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λά-  
ζαρον ἴδωσιν ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. 10 ἐβουλεύσαντο δὲ οἱ ἀρχιερεῖς  
ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν, 11 ὅτι πολλοὶ δι' αὐτὸν ὑπῆγον  
τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

Αυτοί οι στίχοι κάνουν λόγο για την άλειψη του Ιησού με μύρα από τη Μαριάμ. Πρβλ. Μκ. 14,3-9, Μτ. 26,6-13. Ό,τι γίνεται τελείται εδώ εν όψει του θανάτου του Ιησού. Η άλειψη του Ιησού με μύρα στον Λκ. (7,37 εξ.) παρουσιάζει κάποια παραλληλότητα μέσα σε διαφορετικό πλαίσιο ιδεών. Στο Δ' Ευαγγ. καθορίζεται πως η άλειψη με μύρο έγινε έξι μέρες προ του Πάσχα, πως το δείπνο παρατέθηκε από τον Λάζαρο, ενώ κατά την παράλληλη διήγηση του Μάρκου έγινε στην οικία Σίμωνα του Λεπρού, τον οποίο ο Ιησούς πιθανώς είχε θεραπεύσει. Μερι-

κοί πιστεύουν πως ο Λάζαρος είχε και το όνομα Σίμων. Και άλλοι πιστεύουν πως είναι δυνατό ο Λάζαρος μετά των αδελφών του απλώς να παρακάθησε σε δείπνο που έγινε στην οικία του Σίμωνα του Λεπρού, κι ότι κατά το δείπνο αυτό η μια αδελφή του Λαζάρου Μάρθα, βοηθούσε την οικοδέσποινα, ενώ η άλλη αδελφή του άλειψε τα πόδια του Ιησού με μύρο. Στο κατά Μάρκον η γυναίκα σπάει το μυροδοχείο και περιχέει έτσι την κεφαλή του Ιησού –επισύρουσα επικρίσεις από κάποιους παρόντες, ότι μπορούσε, αν δεν έσπαγε το μυροδοχείο και την κεφαλή του Ιησού να αλείψει και το υπόλοιπο μύρο να πουληθεί και να δοθούν τα χρήματα στους φτωχούς. Στον Ιωάννη, ο μόνος που διαμαρτύρεται για σπατάλη γενικώς χρημάτων προς άλειψη του Ιησού από τη γυναίκα με μύρο είναι ο Ιούδας, αντί τα χρήματα να δοθούν στους φτωχούς. Αυτό όμως γίνεται εδώ για να αντιμετωπίσει ο αναγνώστης την είδηση περί επερχόμενου θανάτου του Ιησού αφενός καθώς και τον τύπο του φιλοχρήματου Ιούδα αφετέρου. Ο Δ' Ευαγγελιστής έχει πολύ κακή ιδέα για τον Ιούδα από μακρού.

Η άλειψη με μύρο γινόταν συνήθως σε περιπτώσεις βασιλιάδων ή πολιτικών αρχόντων κατ' εκείνη την εποχή στην Ανατολή. Ίσως σ' αυτό στηρίχθηκε η αντίρρηση του Ιούδα. Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν πιστεύει, βέβαια, στην ειλικρίνεια του Ιούδα απέναντι είτε στον Ιησού είτε στην αποστολική ομάδα, όταν τον παρουσιάζει σφετεριστή του κοινού ταμίου του αποστολικού ομίλου. Μπορούμε να υποθέσουμε πως, κατά την άποψη αυτή, ο Ιούδας παρουσιάζεται σαν κάποιος καιροσκόπος. Κάποια οφέλη πρέπει να περίμενε σε περίπτωση επιτυχίας του Ιησού. Κάποτε ήλθε η απογοήτευση και τότε με άνεση μεταπήδησε στο εχθρικό προς τον Ιησού στρατόπεδο. Ίσως, εξ αρχής, να εξέλαβε την κίνηση του Ιησού σαν ένα είδος επιχείρησης, που, όταν κατάλαβε πως αποτύγχανε, στράφηκε προς το αντίπαλο στρατόπεδο, για να μη βρεθεί ανάμεσα στους χαμένους.

Τι πρόδωσε ο Ιούδας; Πρόδωσε κατ' αρχήν πως ο Ιησούς πίστεψε ο ίδιος πως είναι ο Μεσσίας. Ίσως ήταν μέσα στη συμφωνία με τους Ιουδαίους να μην παρουσιαστεί στη δίκη ως κατηγορος. Τις οίδε γιατί αποκάλυπτε στους αντιπάλους του Ιησού, τους συνεργάτες του, τόπους που ο Ιησούς διανυκτέρευε, καθώς και ποιοι είχαν ταχθεί με το μέρος

του. Υπάρχουν, πάντως, αρκετά σκοτεινά σημεία στην περίπτωση Ιούδα, που δεν έχουν απαντηθεί ακόμα. Οι μόνες πηγές που έχουμε γι' αυτόν είναι φυσικά εχθρικές και προέρχονται όλες από τη χριστιανική παράδοση.

Τα περί πτωχών και της συναντίληψής τους που αναφέρει ο Ιησούς στο στίχ. 8 σε απάντηση του ενδιαφέροντος του Ιούδα για τους φτωχούς, αντί του μύρου, είναι καρπός common sense λογικής και όχι διατύπωση κάποιας κοινωνιολογικής θεωρίας.

Στους στίχ. 9-11 ο Δ' Ευαγγελιστής δίνει μια αξιόλογη για τη συνέχεια της αφήγησης πληροφορία: ότι δηλ. όχλος πολύς πληροφορήθηκε πού βρίσκεται ο Ιησούς και ήλθαν εκεί όχι μόνο για τον Ιησού αλλά και για να δουν τον Λάζαρο που αναστήθηκε εκ νεκρών. Ήταν τόση η συγκίνηση που είχε δημιουργηθεί από το γεγονός αυτό, ώστε, κατά τον Δ' Ευαγγελιστή, οι αρχιερείς σχεδίαζαν να σκοτώσουν και τον Λάζαρο, αφού εξαιτίας του πολλοί από τους Ιουδαίους, όταν διαπίστωναν τι έγινε με τον Λάζαρο, πίστευαν στον Ιησού. Στο Δ' Ευαγγ. η ανάσταση του Λαζάρου παίζει κάποιον αποφασιστικό ρόλο στη σύλληψη και εκτέλεση του Ιησού.

Δεν μπορεί κανείς να μην εξάρει και την πυκνότητα του κειμένου και την τέχνη της διατύπωσης του επί πολλών πραγμάτων Δ' Ευαγγ. μέσα σε λίγους στίχους κατά την εισαγωγή αυτή στην ιστορία του Πάθους.

(β) Η θριαμβευτική είσοδος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα (12, 12-19)

12 Τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα 13 ἔλαβον τὰ βαῖα τῶν φοινίκων καὶ ἐξήλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ καὶ ἐκραύγαζον, Ὡσαννά: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ. 14 εὐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, καθὼς ἔστιν γεγραμμένον, 15 Μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών: ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου. 16 ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἔδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. 17

ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 18 διὰ τοῦτο [καὶ] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον. 19 οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς, Θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν: ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.

Τα γεγονότα εκτυλίσσονται, όπως αναμένει και ο αναγνώστης, κατακλυστικά: «τη επαύριον» –την επομένη, ο Ιησούς διευθύνει το χρόνο– έχουμε τη θριαμβευτική είσοδο στα Ιεροσόλυμα. Τα μεγάλα πλήθη που είχαν συρρεύσει στην εορτή του Πάσχα, όταν άκουσαν πως έρχεται ο Ιησούς στα Ιεροσόλυμα, πήραν κλάδους φοινικιάς και βγήκαν από την πόλη να τον προϋπαντήσουν. Οι κλάδοι των φοινίκων ταιριάζουν σε υποδοχή νικητή. Ούτε κλειδιά της πόλης μπορούσαν να παραδώσουν ούτε με εκτελέσεις μουσικών οργάνων να τον υποδεχθούν. Στην Αποκάλυψη 7,9 οι Μάρτυρες κρατούν στα χέρια ως σύμβολα νίκης βάρια φοινίκων. Κι εδώ, είχαν πιθανώς οι φοίνικες το συμβολισμό της νίκης επί του θανάτου, εξαιτίας ίσως της ανάστασης του Λαζάρου. «Όχλος πολὺς» έρχεται να τον προϋπαντήσει, όχι μόνο από Γαλιλαίους προσκυνητές ή από κάποιους οπαδούς που είχε και στα Ιεροσόλυμα, αλλ' από παντός είδους Ιουδαίους προσκυνητές που είχαν τότε συρρεύσει στα Ιεροσόλυμα. Οι λόγοι του πλήθους προέρχονται από τον Ψλ. 118,25 εξ., που συντέθηκε κατά τα Εγκαίνια του Δεύτερου Ναού και ψαλλόταν κατά την είσοδο του Αρχιερέα στο Ναό κατά την ημέρα του Πάσχα: «Ὡσαννά, ευλογημένος ο ερχόμενος εν ονόματι Κυρίου, [και] ο βασιλεύς του Ισραήλ». Αρχικά, ο Ψαλμός απευθύνονταν στον Jahwe, αργότερα όμως απόκτησε μεσσιανικό χαρακτήρα, όπως δείχνει και η τελική φράση: «ο βασιλεύς του Ισραήλ». Τούτο, αν είναι έτσι, σημαίνει είσοδο του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, ως βασιλέα του Ισραήλ, ως Μεσσία. Εν τωιαύτη περιπτώσει, η επέμβαση της ρωμαϊκής φρουράς των Ιεροσολύμων θα ήταν άμεση προς καταστολή μεσσιανικού κινήματος. Από όσα έγιναν και αναφέρονται εδώ γραμμένα πολλά χρόνια μετά από τον Ιωάννη μας δίνουν κατ' ουσίαν, όπως πιστεύει η Εκκλησία, ό,τι έγινε ή ειπώθηκε στην περίπτωση αυτή, όχι μια ιστορική καταγραφή των γενόμενων και λεχθέντων. Η εικόνα της Εισόδου στα Ιεροσόλυμα που έχουμε εδώ έχει

έχει συνταχθεί από τον Δ' Ευαγγελιστή, γιατί αυτό που έγινε, όπως κι αν έγινε, είχε την έννοια Μεσσιανικής θριαμβευτικής εισόδου του Ιησού στα Ιεροσόλυμα, γι' αυτό το σκοπό χρησιμοποιούνται βιβλικά χωρία που δηλώνουν θριαμβευτική είσοδο στη πόλη. Ίσως τα παρατιθέμενα χωρία της ενθουσιώδους υποδοχής του Ιησού στην πόλη από το λαό αποδίδονται από τους Ευαγγελιστές όχι *verbatim* ή κατ' ακρίβεια, αλλά με την έννοια του τι πραγματικά θα ήθελαν να πουν μ' αυτά που είπαν.

Παραδόξως, στο στίχ. 14 ο Ιησούς βρίσκει ένα γαϊδουράκι και κάθεται πάνω σ' αυτό, πράγμα που σήμαινε πως δεν είχε καμία σχέση προς τον παραδοσιακά αναμενόμενο Μεσσία-στρατηλάτη, του οποίου η είσοδος, εκτός από τις θείες δυνάμεις, προϋπόθετε άρματα, οπλισμό και στρατεύματα. Οι Συνοπτικοί, μάλιστα, περιγράφουν λεπτομερώς τα κατά την εύρεση του οναρίου. Παρότι όμως όλα δείχνουν ότι ο τρόπος εισόδου του Ιησού στα Ιεροσόλυμα οτιδήποτε άλλο θύμιζε και όχι είσοδο Ιουδαίου απεσταλμένου από Θεού «στρατάρχη», όπως αυτοί που περιγράφονται στις ιουδαϊκές Αποκαλύψεις και στα κείμενα του Κουμράν και ο πρώτος ψαλμός υποδοχής του στην πόλη και ο δεύτερος (στίχ. 13 & 15), παραταύτα, κάνουν λόγο περί «βασιλέα του Ισραήλ» – χαρακτηρισμό ο οποίος, μέσα στο έντονο πολιτικό κλίμα της εποχής, εύκολα μπορούσε να οδηγήσει σε πολιτική παρερμηνεία της εισόδου του Ιησού στα Ιεροσόλυμα. Σημειωτέον, μάλιστα, ότι η φράση «[και] ο βασιλεύς του Ισραήλ» στον Ψλ. 118,25 δεν υπάρχει στο αρχικό κείμενο, ενώ βρέθηκε καθ' έλξη από το δεύτερο βιβλικό χωρίο του μεσσιανικού χαιρετισμού από το βιβλίο Ζαχ. 9,9. Η προφητεία Ζαχ. 9,9 στον Ιωάννη διαφέρει τόσο από το εβραϊκό κείμενο όσο και από τους Ο'. Ο Barrett (ό.π. σελ. 348) πιστεύει ότι η διαφοροποίηση οφείλεται στο ότι η παράθεση γίνεται από μνήμης και χωρίς προσοχή ως προς την ακρίβεια – κάτι που ισχύει και για το «καθήμενος επί πώλου όνου». Στη συνέχεια ο Barrett δέχεται, επίσης και περί του «ερχόμενος» ότι χρησιμοποιήθηκε χωρίς μεσσιανική έννοια από τον όγλο, ενώ ο Ιωάννης εισήγαγε τη φράση «ο βασιλεύς του Ισραήλ» υπό την επίδραση του Ζαχ. 9,9, αφού ήθελε να παρουσιάσει τον Ιησού ως τον αληθινό βασιλέα του Ισραήλ. Εμείς δεχόμαστε ότι το «ερχόμενος» είχε μεσσιανική έννοια, έτσι, μά-

λιστα, το κατάλαβε και ο Δ' Ευαγγελιστής, γι' αυτό πρόσθεσε το «ερχόμενος». Κοντολογής, η ορθή κατανόηση του στίχ. 16 που ακολουθεί δίνει, νομίζω, τη λύση στο παραπάνω πρόβλημα: η σε μεταγενέστερους χρόνους συγγραφή αυτού του κειμένου δεν ένιωσε ότι δημιουργούσε πρόβλημα στους εκτός της Εκκλησίας, ονομάζοντας τον Ιησού «βασιλέα του Ισραήλ» όχι μόνο στον Ψλ. 118 όπου υπήρχε, αλλά καθ' έλξη και στο Ζαχ. 9,9 που δεν υπήρχε. Όπως ομολογεί και ο Ιωάννης, την έννοια των γεγονότων δεν είχαν καταλάβει ούτε οι Μαθητές του Ιησού εξ αρχής. Μετά την Ανάσταση του Ιησού «εμνήσθησαν ότι ταύτα ην επ' αυτό γεγραμμένα και ταύτα εποίησαν αυτό» (16). Η Ανάσταση του Λαζάρου εκ νεκρών οδήγησε τον όγλο σε τέτοιες εκδηλώσεις, όχι όμως σε επαναστατικές πράξεις ή φραστικές διατυπώσεις που θα προκαλούσαν την επέμβαση των Ρωμαίων. Γι' αυτό το λόγο, στη δίκη του Ιησού δεν αναφέρεται εναντίον του η είσοδός του στα Ιεροσόλυμα, ενώ γίνεται σαφής μνεία για την απόπειρά του προς καθαρισμό του Ναού από πωλούντες και αγοράζοντες ως επαναστατική πράξη για το ιερατικό καθεστώς.

Άσχετα πάντως με τούτη ή εκείνη τη λεπτομέρεια από τα παραπάνω που μπορεί να έχει μεταγενέστερη εξήγηση, αυτή η είσοδος στα Ιεροσόλυμα, ως έκφραση του συνειδότης του Ιησού, χωρίς να είναι μυστήριο, δεν παύει να αποτελεί πρόβλημα: Ο Ιησούς πίστευε στον κατά κάποιο τρόπο τελικό χαρακτήρα αυτής της ανόδου στα Ιεροσόλυμα και ανέμενε από κάποιους του Θεού διακανονισμούς την κατά ένα τρόπο κατάληξη της όλης αποστολής του το Πάσχα αυτό στα Ιεροσόλυμα. Έτσι έγινε. Ήταν όμως αυτό ακριβώς εκείνο που περίμενε; Έτσι πίστεψε η Εκκλησία και σε επιβεβαίωση ήλθε η σφραγίδα της ιστορίας. Δεν μπορούμε να πούμε τι ο Ιησούς ενδεχομένως περίμενε από τον Πατέρα του κατά ή μετά από τη θριαμβευτική αυτή υποδοχή. Η απάντηση του Πατρός που ξέρουμε ήταν ο Σταυρός του Ιησού και ο θρίαμβός του διά της Αναστάσεως μέσα στην ιστορία.

Ο στίχ. 19 δηλώνει ότι, πέραν πλέον της Σαδδουαϊκής τάξης, για τη θανάτωση του Ιησού τάχθηκαν και οι Φαρισαίοι – κάτι που σημαίνει το πολύ εγγύς τέλος του Ιησού.

## (γ) «Έλληνες» ζητούν να δουν τον Ιησού (12, 20-36)

20 Ἦσαν δὲ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ: 21 οὗτοι οὖν προσῆλθον Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαϊδᾶ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες, Κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν. 22 ἔρχεται ὁ Φίλιππος καὶ λέγει τῷ Ἀνδρέᾳ, ἔρχεται Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ λέγουσιν τῷ Ἰησοῦ. 23 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 24 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει: ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει. 25 ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. 26 ἐὰν ἐμοὶ τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται: ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ. 27 Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται, καὶ τί εἶπω; Πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. 28 πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Καὶ ἐδόξασα καὶ ἄλλοι δοξάσω. 29 ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἑστὼς καὶ ἀκούσας ἔλεγεν βροντὴν γεγονέναι, ἄλλοι ἔλεγον, Ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν. 30 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν, οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς. 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβλήθησεται ἔξω: 32 κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν. 33 τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποῖω θανάτῳ ἠμελλεν ἀποθνήσκειν. 34 ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος, Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστὶν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; 35 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ: καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. 36 ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεῦτε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν.

Στους στίχους 20-26 παραθέτει ο Ευαγγελιστής το γεγονός ότι, μετά την απόφαση και των Φαρισαίων να ξεμπερδεύουν με τον Ιησού, τότε ακριβώς που ουσιαστικά απόφασίστηκε από ιουδαϊκή πλευρά η

θανάτωση του Ιησού, τότε «Έλληνες» εθνικής καταγωγής, ειδωλολάτρες, προσήλυτοι στον Ιουδαϊσμό, ενδιαφέρθηκαν για τον Ιησού και ζήτησαν με τη μεσολάβηση των μαθητών του Φιλίππου και Ανδρέα – δύο μαθητών του Ιησού με καθαρώς ελληνικά ονόματα– να τους γνωρίσει τον Ιησού από κοντά: εθνικοί εκ καταγωγής –μ' αυτήν την έννοια Έλληνες– Ιουδαίοι κατά το θρήσκευμα. Το κείμενο θυμίζει πρωτόκολλο βασιλικής αυλής: όταν ξένοι ζητήσουν να παρουσιασθούν στο βασιλιά, απαιτούνται ορισμένες διατυπώσεις και διαμεσολαβήσεις. Ίσως οι στίχοι αυτοί προέρχονται από κάποια γραπτή πηγή στον Δ' Ευαγγελιστή, άγνωστη σ' εμάς ως προς την αρχική συνάφειά της, όπου αυτές οι λεπτομέρειες είχαν το λόγο τους. Εν πάση περιπτώσει, όποια κι αν ενδεχομενως ήταν αρχικά η συνάφεια των στίχ. 20-23 η συσχέτιση του αιτήματος των «Ελλήνων» να τον γνωρίσουν συνδέεται εδώ προς τη δόξα του Ιησού που θα ακολουθήσει το θάνατό του: «Αμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ...», ὅτι ἄλλο κι αν σήμαινε αρχικά, στη σημερινή συνάφειά του δεν είναι καθόλου άσχετος ο στίχος προς το ενδιαφέρον των πρώην εθνικών, των προσήλυτων, να γνωρίσουν τον Ιησού, σε σύγκριση με τους Φαρισαίους που μόλις συντάχθηκαν στην πολιτική της θανάτωσης του Ιησού. Αυτό τονίζει και ο στίχ. 31, όπου η σταύρωση του Ιησού και ο θάνατός του σχετίζεται με την είσοδο των εθνικών στην Εκκλησία: «Καγὼ ἐὰν ὑψωθῶ πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν». Πάντως, το «ἵνα δοξασθῇ» κατά βάση σημαίνει το θάνατο του Ιησού και τη δόξα του που θα ακολουθήσει.

Το κείμενο από το στίχ. 23 εἶ., ὄχι σε σχέση προς το ενδιαφέρον των Ελλήνων, αλλά εντελῶς ανεξάρτητα προς αυτό, τονίζει την ανάγκη του βίαιου θανάτου του Μεσσία, ὄχι γιατί ἔτσι αποφάσισαν και οι Φαρισαίοι, αλλά γιατί από το γεγονός αυτό θα προκύψει η ανάσταση μιας νέας ανθρωπότητας, μιας νέας κατάστασης για τον κόσμο. Η προϋπόθεση αυτή ὄχι μόνο για τους μαθητές αλλά και για τον ἴδιο είναι καθεαυτή πολύ σκληρή: «Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται και τι εἶπω; Πάτερ, σῶσον με εκ της ὥρας ταύτης;». Αυτό όμως θα συνιστούσε ματαιώση του μεγάλου έργου του Ιησού για τον κόσμο: «Αλλά διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην, πάτερ δόξασόν σου τὸ ὄνομα». Ο σταυρωμένος Μεσσίας αποτελεί φοβερό σκάνδαλο για τους Ιουδαίους, αφού τον Μεσσία περι-

περίμεναν ως ένδοξο εθνικό ελευθερωτή. Ο Δ' Ευαγγελιστής στους στίχους αυτούς δείχνει πως έχει βαθιά συνείδηση για το σκάνδαλο του χριστιανικού κηρύγματος περί του σταυρού του Μεσσία Ιησού, στηριζόμενος στην πεποίθηση πως άλλοι, ιδίως μη Ιουδαίοι, θα δουν στο σταυρό του Ιησού την απέραντη αγάπη του Θεού για τον κόσμο. Ο σταυρός του Ιησού ήταν σκάνδαλο όχι μόνο για τον Παύλο (βλ. Α' Κορ. 1,23, Ρωμ. 9,33, Γαλ. 5,11) αλλά και για τον Ιωάννη, όπως ιδιαίτερα δείχνει η περικοπή που ερμηνεύουμε, αν και δεν μπορούμε να πούμε από ποια αρχική συνάφεια την μεταφέρει εδώ ο Δ' Ευαγγελιστής. Τα περί σκανδάλου του σταυρού –ας σημειωθεί εδώ γενικώς– ισχύουν βέβαια για τους Ιουδαίους. Για τους οπαδούς των «Μυστηριακών θρησκειών» π.χ. στον εθνικό κόσμο, ο θάνατος ενός θείου προσώπου είχε τελείως άλλη έννοια. Δήλωνε το άνοιγμα της οδού προς τη μακάρια αθανασία. Τα περί θανάτου του Μεσσία Ιησού στο χριστιανικό κίνημα δεν ηχούσαν όμοια στ' αυτιά των ειδωλολατρών και στ' αυτιά των Ιουδαίων.

Ο σταυρωμένος Μεσσίας των Ιουδαίων θα γίνεται δεκτός από τα έθνη ως η δόξα του ονόματος και της αγάπης του Θεού, ως η καθαίρεση του Σατανά από την ηγεσία του κόσμου, ως πρόσκληση πάντων των εθνών από τον σταυρωθέντα υπό των Ιουδαίων. Κι ο δρόμος αυτός του Ιησού είναι κατ' αρχή σταυρώσιμος και για τους Μαθητές και οπαδούς του. Ο δρόμος προς το μέλλον περνάει μέσα από τη σταυρική θυσία (στίχ. 24). Ο κόκκος του σίτου σαπίζει πριν αρχίσει να φέρνει καρπό. Στο στίχο 25 η «ψυχή» δηλώνει τη ζωή κι αυτός που αγαπάει τη ζωή του πάνω από όλα, θα τη χάσει, ενώ αυτός που, στο γεμάτο αυτό αντιθέσεις κόσμο, αποχωρίζεται και τη ζωή του ακόμα προς χάρη της αγάπης του Θεού και του θελήματός του, αυτός μόνο την κερδίζει πραγματικά.

Οι λόγοι αυτοί –από οποιαδήποτε αρχική συνάφεια και αν είναι, απευθύνονται προς όλους, κυρίως προς τους Μαθητές του Ιησού, τους διακόνους του Ιησού. Η έννοια εδώ του «διακόνου» ταυτίζεται με την πορεία της έννοιας του Κυρίου. Μπορεί ο Κύριος να θανατώνεται, κι η τύχη του να παραμένει αδιάφορη για την τύχη των Μαθητών του;

Δυστυχώς τα περί παθημάτων του Μεσσία δεν συμφωνούν προς τις μεσσιανικές αντιλήψεις των Ιουδαίων ακροατών του Ιησού. Οι Ιουδαίοι ακροατές του ξενίζονται με όσα ακούουν περί του θανάτου του Μεσσία Ιησού, γιατί περιμένουν έναν ένδοξο Μεσσία και τον ρωτούν ποιος είναι αυτός ο «Υιός του Ανθρώπου» για το σταυρικό θάνατο του οποίου μιλάει. Η απάντηση του Ιησού είναι ότι έχουν πολύ λίγο καιρό στη διάθεσή τους για να αποφασίσουν περί του προσώπου του και πρέπει να το κάνουν πολύ γρήγορα, λίγο καιρό ακόμη θα έχουν το φως της ημέρας έλθει το σκοτάδι της νύκτας, δεν θα μπορούν να ξεχωρίσουν ποιος είναι ο Μεσσίας. Δεν υπάρχει χρόνος αναβολής απόφασης.

Η απόφαση του Φαρισαϊκού κόμματος για την ανάγκη της θανάτωσης του Ιησού, η επιθυμία των εξ εθνών προσήλυτων να γνωρίσουν εκ του εγγύς τον Ιησού, η προσφορά της ζωής του στο σταυρικό θάνατο ως μέσο λύτρωσης από τον Σατανά –ηγέτη τώρα του κόσμου, οι «διάκονοι» και «μαθητές» του Ιησού που θα ακολουθήσουν το οδυνηρό παράδειγμά του: έχουν συντελεστεί όλες αυτές οι προϋποθέσεις. Οι Ιουδαίοι, παρά ταύτα, βρίσκονται σε σύγχυση περί του χαρακτήρα του αναμενόμενου Μεσσία, αλλά πρέπει γι' αυτό να αποφασίσουν τώρα υπέρ του Ιησού ή εναντίον του, όσο υπάρχει το φως της ημέρας, δηλ. η παρουσία του ενώπιόν τους, αφού εξακολουθεί να υπάρχει η δυνατότητα ακόμα να αποφασίσουν υπέρ αυτού: θα έλθει ο χρόνος της νύκτας και η επιλογή του σωστού Μεσσία θα είναι αδύνατη.

Από τα παραπάνω φάνηκε πως διάφορα θέματα πρέπει να ενώθηκαν από τον Ευαγγελιστή σ' αυτή τη συνάφεια για να τονισθεί εδώ, στο τέλος της εντός του λαού δράσης του Ιησού το εξής: Ο θάνατος του Ιησού αποφασίστηκε: έτσι ανοίγει με το σταυρό του μια νέα εποχή για την ανθρωπότητα: ο Ιουδαϊκός όμως λαός βρέθηκε ανέτοιμος γι' αυτό, παρά τις δικές τους σύγχρονες τραγικές περιπέτειες. Ο θάνατος του Ιησού είναι η αποκάλυψη της θείας αγάπης για τον κόσμο, κι όχι οιωδδήποτε εθνικιστικών σκοπών, αυτό όμως στάθηκε αδύνατο να το καταλάβουν, ίσως λόγω των μακρών σε έκταση χρόνου παθημάτων της φυλής τους.

Ορθά παρατηρήθηκε από πολλούς ερμηνευτές ότι η ταραχή του Ιησού προ του θανάτου του (στίχ. 27) αποτελεί στα πράγματα κάτι πα-



ράλληλο με την «αγωνία» του μέσα στον κήπο της Γεσθημανής κατά τη Συνοπτική παράδοση (βλ. Μκ. 14,32 εξ. και πρλλ.). Πρέπει, επίσης, ο αναγνώστης να λάβει υπόψη του τα εξής: (α) Η εμφάνιση των προσηλύτων εξ εθνών δίπλα στην σκαιά υπό του Ιουδαϊσμού απόκρουση του Ιησού στο κεφάλαιο αυτό δεν είναι βέβαια τυχαία. (β) Αναπτύσσοντας το θέμα της τελικής απόκρουσης του Ιησού από τους Ιουδαίους, συγκεκρινώνει ο Δ' Ευαγγελιστής στο κεφ. 12,14 εξ. κατάλληλο για το θέμα υλικό από διάφορες συνάψεις και το συρράπτει εδώ. Από μια μικρή ενότητα μεταβαίνουμε στην επόμενη παρόμοια με παράλληλο κάπως περιεχόμενο κι έτσι πάει μέχρι τέλους το θέμα στο κεφάλαιο αυτό. Οι Ιουδαίοι δεν κατάλαβαν ούτε τι έλεγε ο Ιησούς ούτε τις θείες περί αυτού επεμβάσεις· έμειναν αμετάκλητα ξένοι και εχθρικοί προς τον Ιησού, οδηγώντας έτσι τα πράγματα στην τελική έκβαση: στη θανάτωσή του.

Ο στίχ. 24 δηλώνει τη σχέση της νέας ζωής της Εκκλησίας προς το θάνατο του Ιησού. Αυτός ο θάνατος λειτουργεί όπως ο κόκκος του σίτου που σπέρνεται στη γη και πεθαίνει, ενώ έτσι ξεπηδάει από τη σήψη του μια καινούργια πλούσια ζωή.

Αργότερα, μάλιστα, οι Πατέρες της Εκκλησίας πήγαν πάρα πέρα και είδαν στην προσέγγιση του Χριστιανισμού προς τον Ελληνισμό το δάκτυλο της θείας Πρόνοιας. Στο στόμα του Ιησού τα περί δόξας του επί του Σταυρού δηλώνουν πως αποκαλύπτεται έτσι η έγνοια του Θεού για μας και η φροντίδα του με την πιο έντονη έννοια της αγάπης. Η «δόξα» του Ιησού, περί της οποίας γίνεται τόσος λόγος στη συνάφεια αυτή, δεν έχει σχέση με την κατά κόσμο δόξα, αλλά με τη γνώμη που έχουμε για τον Ιησού που, με το θάνατό του, αποκαλύπτει τη θεία αγάπη—γινόμενη έτσι πρότυπο της επώδυνης οδού που καταλήγει στη γνώση της θείας αγάπης, ενός νέου κανόνα ζωής για την ανθρωπότητα.

Ο στίχος 26 μιλάει για το ίδιο πράγμα με την εικόνα του Κυρίου και του διακόνου ή υπηρέτη. Ο δεύτερος ακολουθεί τις ανάγκες και τις περιπέτειες του αφεντικού του. Όπου είναι αυτός είναι και ο διάκονός του, ο οποίος δεν είναι υπηρέτης χωρίς αμοιβή, αυτή όμως συνίσταται σε «τιμή» αποδιδόμενη από τον Πατέρα.

Κάνει εντύπωση ότι, σε μια εποχή που το Ιουδαϊκό έθνος υπέστη συντριπτική καταστροφή από τη Ρώμη (70 μ.Χ.), ο Δ' Ευαγγελιστής

γράφει για το θάνατο του Ιησού από τους Ιουδαίους ως ώρα «δόξας», επικράτησης δηλ. του θείου θελήματος για τον Ισραήλ και για την ανθρωπότητα. Τούτο αποσαφηνίζεται με την εικόνα: ο σπόρος πεθαίνει μέσα στη γη για να φέρει νέο καρπό. Έτσι κι ο θάνατος του Ιησού, που φαίνεται αρχικά σαν απώλεια, θα φέρει στην ιστορία πολύ καρπό. Αυτή η αρχή στη ζωή του Ιησού ισχύει σαν γενικός κανόνας. Όπου, λοιπόν, λέγεται πως θα δοξαστεί ο Υιός του Ανθρώπου, σημαίνει πως θα σταυρωθεί, κι όπου δηλώνεται ο θάνατος του Ιησού, εξυπονοείται η επιτυχία του έργου του και η δόξα του καθώς και η δόξα του Πατρός του—η κοινή αγάπη τους προς εμάς. Η «δόξα» του Ιησού, ας σημειωθεί, δεν σημαίνει την κατά κόσμο δόξα του, αλλά το σκληρό θάνατό του που αποκαλύπτει τη θεία αγάπη προς εμάς και κάνει δυνατή τη δημιουργία ενός νέου κόσμου.

Στα Υπομνήματα συζητείται το θέμα του κόκκου σίτου που πρέπει να πεθάνει για να φέρει καρπό, κι αν δεν πεθάνει, θα παραμείνει ο ασήμαντος εαυτός του και οι υπομνηματιστές, ιδίως ο R. Brown, πραγματεύονται εκτεταμένα το θέμα αυτής της παραβολικής διατύπωσης με την έννοια: ο κόκκος του σίτου παραμένει άγονος ή φέρει καρπό διά του θανάτου του. Κάτι παρόμοιο λέει και ο Παύλος στο Ρωμ. 16,35-37. Επίσης ο Μκ. 3,5 και Λκ. 11,24, Μτ. 10,39 & 16,25, Λκ. 17, 33. Κάποιοι εξηγητές, όπως ο R. Brown, τονίζουν, ότι πίσω από τα λόγια του Ιωάννη στη συνάφεια αυτή, όπως και στα Συνοπτικά, έχουμε το ίδιο υπόβαθρο της διδασκαλίας του Ιησού. Στις Συνοπτικές όμως προρρήσεις περί του Πάθους έχουμε «το λύτρον αντί πολλών» κ.τ.τ. δεν τονίζονται όμως πουθενά τα καρποφόρα αποτελέσματα του θανάτου του Ιησού (βλ. ό.π. σελ. 471-72). Αντίθετα, ο στίχ. 25, που αφορά την ετοιμότητα των χριστιανών, χάριν της πίστης τους να θυσιάσουν τη ζωή τους, έχει κάποια παραπλήσια λόγια. Στην Ιωάννεια διαρχία τα ακόλουθα τρία στοιχεία: «σκοτία», «ο κόσμος ούτος», «δόξα παρά ανθρώπου», δεν είναι παρά διαφορετικές όψεις της περιοχής του κακού, κι η προτίμηση οποιοδήποτε από αυτά σημαίνει απροθυμία και άρνηση μιας πάνω από όλα αγάπης προς τον Ιησού. Στα περί κόκκου όμως σίτου, στίχ. 25, και οι οπαδοί του Ιησού δεν μπορούν να αποφύγουν το θάνατο, όπως και ο Ιησούς. Την ίδια διδασκαλία βρίσκουμε αναπτυγμένη

και στο Μκ. 8,34-38: «Ει τις θέλει οπίσω μου ελθείν, απαρνησάσθω εαυτόν και αράτω τον σταυρόν αυτού και ...», όπως ένας πιστός διάκονος ακολουθεί τον Κύριό του μέχρι και το θάνατο. Η ακολουθία του Ιησού στο μαρτύριο και από τους Μαθητές του δεν φαίνεται για τους Μαθητές να παραπέμπει εδώ σε μεταγενέστερες συγκρούσεις χριστιανο-ρωμαϊκές, αλλά σε καταστάσεις ομοιάζουσες προς αυτή του Ιησού μέσα στο Ιουδαϊκό περιβάλλον. Κι αυτό μπορεί να σημαίνει πολλά πράγματα και μέσα στην περιοχή του εθνικού κόσμου: σίγουρα σήμαινε πάρα πολλά εντός του παλαιστινού Ιουδαϊκού χώρου, όπου εξηγητές τοποθετούν τη ζωή της Ιωάννειας κοινότητας. Με άλλα λόγια, η εχθρότητα του κόσμου ή των Ιουδαίων προς τον Ιησού κατά την περικοπή αυτή επεκτείνεται και στους Μαθητές και στην Εκκλησία.

Οι στίχοι που ακολουθούν αποτελούν δραματική επιβεβαίωση των παραπάνω. Με μια έκκληση προς τον Πατέρα ο Ιησούς εκφράζει αφενός την ανθρώπινη ασθένεια να αντιμετωπίσει τη φρίκη του θανάτου, ενώ συγχρόνως αφήνει στον Θεό Πατέρα την τελική απόφαση, αφού ό,τι κι αν ζητηθεί από τον Ιησού να κάνει θα είναι προς δόξαν του Θεού και όχι των αντίθετων δυνάμεων. Η φωνή εκ του ουρανού που μας είναι οικεία όχι μόνο από την Π.Δ. αλλά και από την Καινή (Βάπτισι, Μεταμόρφωση του Ιησού) ακούγεται και εδώ. Όπως η παρουσία της θείας δύναμης έγινε αισθητή στα θαυμάσια έργα του Ιησού, έτσι θα γίνει φανερή και στο μέλλον, δηλ. στο θάνατό του (με την Ανάσταση).

Ο κανόνας αυτός ζωής (στο στίχ. 24) δεν ισχύει αποκλειστικά για τον Ιησού. Και η χριστιανική Εκκλησία θα αντιμετωπίσει διωγμούς. Αυτό τονίζουν για τους πιστούς οι στίχ. 25-26: όποιος αγαπάει τη ζωή του κατά το παρόν, θα τη χάσει, κι αυτός που μισεί το είδος της ζωής του σε τούτο τον αιώνα, αυτός θα επιτύχει τη διαφύλαξή της στην αιωνιότητα. Τέτοιες διατυπώσεις από τον Ευαγγελιστή εντυπωσιάζουν ως ενδεικτικές πολύ σοβαρών δυσκολιών που συναντούν οι χριστιανοί στο περιβάλλον που ζουν, όπως το βιώνει και ο ίδιος ο Ιωάννης, ανάμεσα ιδιαίτερα στο Ιουδαϊκό περιβάλλον. Το ίδιο πράγμα επαναλαμβάνεται στο επόμενο στίχο με άλλες λέξεις: Όποιος υπηρετεί το έργο μου, δυστυχώς θα ακολουθήσει τη δική μου πορεία ζωής. Αυτή όμως η ακολουθία του μαρτυρίου και θανάτου θα τον οδηγήσει όπου βρίσκομαι και

εγώ, πλησίον δηλ. του Πατέρα μου. Όποιος διακονεί το έργο μου, θα τιμηθεί κι αυτός από τον Πατέρα μου όπως και εγώ.

Η διαδικασία αυτή ως πορεία και ως τελική απόφαση ζωής υπέρ του Ιησού δεν είναι κάτι καθόλου απλό και εύκολο. Με σαφέστατη τη βίωση του επερχόμενου θανάτου δίνει μέσα από τη δική του περίπτωση την αίσθηση της σοβαρής δυσκολίας προ του θανάτου αλλά και της υπέρβασής της. Η σκηνή παρατίθεται εδώ ως υπόδειγμα προς τους Μαθητές. Η φρίκη μπρος στο μαρτύριο απώλειας της ζωής αφενός κι η ανάγκη υπέρβασής της, αφού η υπέρβαση αυτή συνιστά το σκοπό του ερχομού του Ιησού στον κόσμο. Πρόκειται εδώ για περίπτωση-υπόδειγμα για τους Μαθητές και την Εκκλησία, αφού η θυσία του Ιησού και των Μαθητών γίνονται για τη δόξα του ονόματος του Θεού και τη βασιλεία του ονόματος τούτου. Καλούνται και οι Μαθητές στα ίχνη του Ιησού να υπηρετήσουν, όπως εκείνος, τη δόξα του Θεού. Βέβαια, ο στίχ. 29 με τα περί «βροντής» δείχνει πως το ακροατήριό του δεν κατάλαβε και πάλι τίποτε από όσα έγιναν και ειπώθηκαν. Όπως συνήθως, νόμισαν πολλοί πως κάποιο υπερφυσικό εκπληκτικό γεγονός έγινε. Ο Ιησούς όμως επιμένει να δώσει την αληθινή έννοια αυτού που έγινε: οι στίχ. 31-32 μιλούν και πάλι για το σταυρό του με την έννοια πως ο Διάβολος, ο άρχοντας και αφεντικό του κόσμου τούτου, εξαιτίας του σταυρού του Ιησού θα χάσει την όποια επικράτεια επί του κόσμου, θα τον αποξενώσει ο Θεός από τον κόσμο και από την όποια επιρροή του σ' αυτόν. Μετά όμως το σταυρό του θα αναλάβει ο ίδιος ο Ιησούς την ηγεσία όλων των ανθρώπων και του κόσμου: «πάντας ελκύσω προς εμαυτόν». Κάποια παθήματα συνδέονται με την ανάσταση του κόσμου σε νέα ζωή, όχι με την απλή επιβολή του κακού επί του καλού.

Κατά το γνωστό σχήμα του Δ' Ευαγγ., οι ακροατές του Ιησού Ιουδαίοι, «ο όχλος», δεν καταλαβαίνουν τίποτε από αυτά τα περί θανάτου του Μεσσία: «ημείς ηκούσαμεν εκ του νόμου ότι ο Χριστός μένει εις τον αιώνα και λέγεις συ ότι δει υψωθῆναι τον υιόν του ανθρώπου; Τις ἔστιν οὗτος ο Υἱός του ανθρώπου». Πρόκειται, κατά τον Ευαγγελιστή, για την κλασική ιουδαϊκή περί του Μεσσία παρερμηνεία της Γραφής, ότι δηλ. όχι μέσω κάποιου θριάμβου του ο Μεσσίας θα φέρει τη δικαιοσύνη και την ειρήνη στον κόσμο. Είχαν υλοστεί τόσα παθήματα στην

ιστορία τους, που τους ήταν δύσκολο να διανοηθούν πως ο Σωτήρας θα πετύχει το έργο μέσω των παθημάτων του –παθημάτων μάλιστα προερχόμενων από τους ίδιους τους Ιουδαίους. Γι' αυτό ο Ιησούς τους παραπέμπει σε γεγονότα που πολύ γρήγορα θα ακολουθήσουν: «Ετι μικρόν χρόνον το φως εν υμίν έστιν...». Όσο έχετε ακόμα κοντά σας το φως, αρπάξτε την ευκαιρία να το δεχθείτε πριν έλθει το σκοτάδι και καταλάβει τα πάντα. Όσο έχετε ακόμα το φως, πιστέψτε στο φως, για να γίνετε τέκνα φωτός. Όταν σας προλάβει το σκοτάδι, δεν θα μπορέσετε να διαλέξετε το δρόμο που πρέπει, στα σκοτεινά δεν ξέρει κανείς προς τα πού πάει. Ο θάνατος σαν κάτι αποτρόπαιο στην ιστορική εμπειρία του Ιουδαϊκού λαού τον εμποδίζει να καταλάβει τη δημιουργική ιδιότητά του.

Είναι περίεργο ότι τόσο σοβαρά στο νόημά τους γεγονότα στους ίδιους και στη ζωή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας γενικότερα διαφεύγουν εντελώς την προσοχή των Ιουδαίων ακροατών του Ιησού, ενώ η κρίση του Θεού αναμένεται να έλθει επί των άλλων εθνών, όχι επί των ιδίων. Οι Ιουδαίοι μάλιστα φαντάζονται πως ο Θεός μέσω των Ιουδαίων θα φέρει την τελική Κρίση για τους άλλους επί του κόσμου (στίχ. 31), τότε που ο καθ' υφαρπαγή του κόσμου Διάβολος αναμενόταν να εκδιωχθεί εκ του κόσμου από τον Εβραίο Μεσσία, ο οποίος θα έπαιρνε στο πλευρό του «πάντας». Είναι εδώ απόλυτα σαφής η πάλη μεταξύ εθνικιστικών και οικουμενικών αντιλήψεων περί σωτηρίας. Υπό ποικίλες μορφές αυτό επαναλαμβάνεται μέχρι σήμερα. Ο κόσμος θα αλλάξει, αν σκοτώσουμε καμπόσους ή εάν εμείς πεθάνουμε αγωνιζόμενοι με την πίστη πως ο θάνατός μας θα φέρει την αλλαγή του κόσμου.

Έχει κανείς την εντύπωση και στην περίπτωση αυτού του λόγου του Ιησού προς τους Ιουδαίους, όπως και στα ερωτήματα που τους θέτει, ότι ισχύει και εδώ: είναι σαν να έχουμε μονόλογο του Ιησού, αφού ούτε κατ' ελάχιστο κατανοούνται αυτά που λέει.

Αυτή όμως η θεία φωνή του στίχ. 28, ενώ κατά τον Δ' Ευαγγελιστή ακούστηκε από όλους, έγινε κατανοητή από λίγους, όπως π.χ. από τον γράφοντα το Ευαγγέλιο Ιωάννη. Ο Ιουδαϊκός όχλος ερμήνευσε διαφορετικά τη θεία αυτή επιβεβαίωση της έννοιας της θυσίας του Ιησού ως δόξας. Ο όχλος, το πλήθος των Ιουδαίων, υποστήριζε πως έγινε κάποιο ουράνιο συνηθισμένο φαινόμενο, όπως είναι π.χ. οι βροντές πριν

έλθει η βροχή, ενώ κάποιοι Ιουδαίοι που δεν μπορούσαν να εξηγήσουν κατά φυσικό τρόπο ό,τι έγινε, το εξήγησαν με υπερβατικό τρόπο: κάποιος άγγελος του μίλησε· αλλά δεν έγινε από κανέναν κατανοητό αν αυτά που ο άγγελος είπε αφορούσαν τον Ιησού ή τους ακροατές του. Νόμισαν πως μάλλον ήταν το πρώτο. Γι' αυτό ο Ιησούς στους στίχ. 30 εξ. επιστά την προσοχή τους ότι η ουράνια φωνή αφορούσε αυτούς, αφού αναφερόταν στο σπουδαιότερο για την ανθρωπότητα γεγονός: ο κόσμος, αλλά με αφέντες και κυρίαρχο! Ο μέχρι τώρα άρχοντας του κόσμου εκδιώκεται από την εξουσία του και εξορίζεται από την μέχρι τώρα κυριαρχία του. Ενώ ο Ιησούς με την ύψωσή του, με το σταυρικό του θάνατο, ως ο νέος άρχοντας του κόσμου, θα ελκύσει πάντας, όλον τον κόσμο, άρα τη δική του βασιλεία, όχι βέβαια ένα μόνο έθνος.

Τους θύτες των ανθρώπων, τους ηγεμόνες της γης, που κυβερνούν με το πνεύμα και τις αρχές του «άρχοντος του κόσμου τούτου» (ξεγελώντας τους ίσως με το σταυρικό θάνατό του) θα αντικαταστήσει ο από Θεού Απεσταλμένος μόνο με πνευματικά όπλα Σωτήρας. Αν και δεν λέγεται καθαρά, αφήνεται όμως να υπονοηθεί εύκολα ότι αυτό που για τον Ιησού και την Εκκλησία ήταν η «ύψωση» του Ιησού στον Πατέρα, ο σταυρικός του δηλ. θάνατος, για τον άρχοντα του κόσμου θα θεωρούνταν απόδειξη της δικής του δύναμης, αλλά και στην πραγματικότητα αποδείχθηκε πως ήταν της δικής του άγνοιας και αδυναμίας. Η εικόνα αυτή που χρωματίζει τη σκέψη του Δ' Ευαγγελιστή καθόλη την πορεία της αφήγησης του Δ' Ευαγγ. αφήνει και εδώ να διαφανεί κάποιο «γνωστικό» χρώμα, όχι βέβαια κάποιο «γνωστικό» σύστημα σκέψης. Γνώση... άγνοια.

Ο στίχ. 33 εξ., που αναφέρεται στο σταυρικό θάνατο του Ιησού, έγινε κατανοητός από τους ακροατές, γι' αυτό και στη συνέχεια του ζητούν σχετικές διευκρινήσεις: Πώς μπορεί να μιλάει για από Θεού απεσταλμένο Μεσσία που σαν αδύναμος άνθρωπος θα σταυρωθεί, θα καταδικαστεί στην εσχάτη αισχύνη, από τους αντιπάλους του, ενώ ο λαός του Θεού τον αναμένει πανίσχυρο ελευθερωτή και λυτρωτή; Τι είδους αλλαγή του κόσμου μπορεί να φέρει κάποιος, όταν ο κόσμος αυτός τον εξουθενώνει με την πιο επαίσχυντη μορφή θανάτου; Ποια έννοια μπορεί να έχει ένας τέτοιος άνθρωπος για τη σωτηρία των συνανθρώπων

του από τα δεινά που επιβάλλει στον κόσμο ο νυν άρχων του κόσμου τούτου; Απαντώντας στο ερώτημα αυτό η Εκκλησία, τόσο στη Συνοπτική, ιδιαίτερα όμως στην Ιωάννεια ευαγγελική παράδοση, αφήνει να υποφαινεται ότι αυτοί που θανάτωσαν τον Ιησού, ωθούμενοι από τον άρχοντα του αιώνας τούτου, έκαναν λάθος ως προς το πρόσωπο: θανάτωσαν ένα ψευδομεσσία κατά τους μεν, τον Υιό και Λόγο του Θεού και Μεσσία κατά τους δε. Ο βίαιος θάνατος του Ιησού από τις δυνάμεις του κακού, σε ολόκληρη την ευαγγελική παράδοση, οδηγεί στην Ανάσταση, την αιώνια δόξα του Ιησού και την ίδρυση της Εκκλησίας. Οδήγησε δηλ. στον ερχομό των εσχάτων του αχρείου τούτου κόσμου και τον ερχομό του νέου. Μάλιστα, όπως σημειώνει ο R. Brown στην Α' Ιω. 5,19, όχι κάποιες εγκόσμιες καταστάσεις αλλά ο κόσμος όλος ανήκει στην κυριαρχία του πονηρού.

Στο λάθος των πονηρών δυνάμεων, πνευμάτων και ανθρώπων που κυβερνούν τον κόσμο, ως προς το πρόσωπο του Ιησού στηρίχθηκαν μεγάλα γεγονότα της χριστιανικής πίστης, προπαντός και κυρίως ο σταυρός του Ιησού, που οδήγησαν στην ιστορική εμφάνιση του χριστιανισμού με την πίστη στην Ανάσταση. Αυτή ήταν η θεία απάντηση στην Ιουδαϊκή άρνηση και απόρριψη του αληθινού Μεσσία. Επρόκειτο για θεμελιώδη παραγνώριση και όχι για κάποια παρεξήγηση που μπορούσε να γίνει, αλλά για περιφρονητική παραγνώριση της χειρονομίας του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου. Ο Θεός πέρασε με τον τρόπο του αυτό που ήθελε.

Με το δίκιο τους οι Ιουδαίοι στο στίχ. 34 αντιπαραθέτουν στα προηγούμενα λόγια του Ιησού την Ιουδαϊκή παράδοση που συνδέει τον ερχομό του Μεσσία με τη δόξα του Ισραήλ και την αιώνια βασιλεία του επί των εθνών. Τώρα, ακούνε από τον Ιησού («συ λέγεις») ότι ο Υιός του Ανθρώπου πρέπει να υποστεί σταυρικό θάνατο. Ποιος είναι αυτός ο Υιός του Ανθρώπου; Μήπως ο λόγος είναι για κάποιον άλλο και όχι για τον Μεσσία; Δεν μπορούν να δεχθούν μια αλήθεια που πονάει.

Στους ερωτώντες δεν απαντάει ο Ιησούς αμέσως, επιμένει όμως σ' αυτό που τόνισε και προηγουμένως, τη μικρή διάρκεια της παραμονής του κοντά τους ως «του φωτός», αν αποφασίσουν κάποτε να δουν καθαρότερα. Με λίγα λόγια τονίζει ότι ο χρόνος που έχουν για να καταλά-

βουν τι γίνεται είναι λίγος. Άμα το φως που έχουν ακόμα τώρα διαδεχθεί το σκοτάδι της νύχτας, δεν θα μπορούν να βρουν το σωστό δρόμο, τις σωστές απαντήσεις στα ερωτήματά τους. Η σωτηρία τους είναι δυνατή, αν εδώ και τώρα πιστέψουν πως ο Ιησούς είναι το φως που διαλύει τα σκοτάδια. Δεν υπάρχει άλλος τρόπος να γλυτώσουν. Δεν υπάρχει χρόνος. Δεν φαίνεται δυνατό η ίδια ευκαιρία να παρουσιάζεται πολλές φορές με την ίδια πιθανότητα επιτυχίας. Έχουν κάτι το ξεχωριστό και ιδιαίτερο οι μεγάλες ευκαιρίες στην ιστορία της ανθρωπότητας. Κι ο Ευαγγελιστής εδώ μιλάει για την πιο μεγάλη.

Τα λεγόμενά του, όπως φαίνεται, όταν αποπειρόνται να απαντήσουν σε κάποια ερωτήματα, είναι μάλλον μάταια. Καμία επαφή δεν υπάρχει μεταξύ αυτού και των Ιουδαίων, καμία γέφυρα συνεννόησης. Πρόκειται για δύο διαφορετικούς κόσμους. Σαν να μιλούν κουφοί μεταξύ τους.

Τα περί «φωνής» εκ του ουρανού (στίχ. 30), όπως και τα περί φωτός (στίχ. 35) αποτελούν συνοδευτικά των στίχων 28-29, που είναι υπομνηστικά των θεοφανειών της Π.Δ., εδώ όμως δεν τους θυμίζουν τίποτε και παραμένουν για τον Ιουδαϊκό όγλο φαινόμενα άνευ νοήματος. Άλλοι νομίζουν πως επρόκειτο περί «βροντής» και άλλοι ότι επρόκειτο περί φωνής αγγέλου! Ο λαός δεν μπορεί να εννοήσει τι συμβαίνει. Αλλά και από το κείμενο καθαρά βγαίνει πως, όταν κανείς δεν είναι σε θέση να καταλάβει την έννοια του σταυρού του Χριστού, όλα τα άλλα δεν τελεσφορούν. Το κακό δεν θεραπεύεται χωρίς τεράστιες θυσίες όχι μόνο από τους ανθρώπους αλλά και από τον ίδιο τον Θεό. Έτσι χάνεται και η τελευταία ευκαιρία του όγλου για προσέγγιση του Ιησού. Χάθηκαν τόσες προηγούμενες με την Ιουδαϊκή ηγεσία, τώρα χάνεται και η τελευταία με το λαό.

Από τα παραπάνω, αλλά και γιατί φθάνουμε στο τέλος της ιστορίας του Ιησού, ο αναγνώστης καταλαβαίνει πως προχωρούμε πια προς την ιστορία του Πάθους, οπότε δικαιολογούνται περικοπές, όπως αυτές που κλείνουν τη δράση του Ιησού στο κεφ. 12 (στίχ. 37).

Αρχικά λόγοι του Ησαΐα (στίχ. 37-43) χρησιμοποιούνται, ώστε να τονισθεί γιατί οι Ιουδαίοι απέκρουσαν τα «Σημεία» του Ιησού σαν αυτά να ήσαν άνευ σημασίας (12,36β-43). Στη δεύτερη και τελική (στίχ. 44-

50) τονίζει πως ο λόγος του Ιησού είναι ισοδύναμος προς τον ίδιο το λόγο του Θεού, γι' αυτό και η τελική Κρίση επί του κόσμου θα γίνει από τον ίδιο τον Θεό, αφού τα δικά του λόγια είναι λόγια του Πατέρα Θεού. Όποιος αθετεί τα λόγια μου, δεν αθετεί απλώς εμένα, αθετεί τα ίδια τα λόγια του Θεού, που θα αποτελούν τη βάση της Κρίσης των ανθρώπων κατά την «έσχατη ημέρα». Ο Ιωάννης εδώ, όπως και οι Συνοπτικοί, μιλάει περί έσχατης ημέρας, περί της Κρίσεως. Το μέτρο Κρίσης για τα μετά θα είναι ο λόγος που λάλησε ο Ιησούς, που δεν είναι δικός του απλώς λόγος αλλά ο λόγος του Πατέρα του με βάση τον οποίο θα τον κρίνει. Το μέτρο επίσης άλλαξε μετά τον ερχομό του Ιησού.

Είναι ενδεικτικό τι σημαίνουν για το μέλλον του Ιησού όσα προηγούνται των στίχ. 37-50, αν ληφθεί υπόψη ότι, μετά ακριβώς από τα παραπάνω λόγια του, υπήρχε κίνδυνος άμεσης σύλληψής του. Γι' αυτό, πολύ εύστοχα ο Δ' Ευαγγελιστής παρεμβάλλει στο στίχ. 36β την παρατήρηση ότι, μετά από όσα είπε πριν ο Ιησούς, «απελθών εκρύβη απ' αυτών». Ήθελε κάτι ακόμα να κάνει ή να πει, δεν επιθυμούσε όμως αυτή τη στιγμή τη σύγκρουσή του προς τον «όχλο» (στίχ. 34) ή προς τις Αρχές.

(δ) *Γιατί οι Ιουδαίοι δεν πίστεψαν στον Ιησού (στίχ. 37-43)*

37 Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, 38 ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῆν ὄν εἶπεν, Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίς ἀπεκαλύφθη; 39 διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεῦειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας, 40 Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. 41 ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ. 42 ὁμοῦς μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐκ ὠμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται: 43 ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

Ο λόγος που δεν πίστεψαν οι Ιουδαίοι στον Ιησού («τοσαῦτα αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν» στίχ. 37) δεν ήταν κάτι μη αναμενόμενο. Ἦδη ο προφήτης Ησαΐας, που είχε παρόμοιες με τον Ιησού εμπειρίες από τον λαό αυτό, προφήτευσε τι θα συμβεῖ και στην περίπτωση του Μεσσία (στίχ. 41). Το παρόν κείμενο πιθανόν να ήταν ο επίλογος της «Πηγῆς των Σημείων». Σ' αυτό ο προφήτης Ησαΐας εκφράζει την πικρία και απογοήτευσή του γενικά για την πόρωση του ισραηλιτικού λαού. Προς την άποψη αυτή συμφωνούν τόσο ο Παῦλος (Ρωμ. 11,25) όσο και ο Ιωάννης. Δεν μπορούσαν οι Ιουδαίοι να πιστέψουν, όχι γιατί αυτά τα είπε ο Ησαΐας για την απιστίας τους, η απιστία τους ήταν η αιτία που ώθησε τον Ησαΐα να πει αυτά τα πολύ σκληρά λόγια (στίχ. 41), όχι μόνο για τους σύγχρονούς του, αλλά και για την εποχή του Μεσσία.

Ο προφήτης αντιμετώπιζε μια εικόνα μη ανταπόκρισης στο σύγχρονό του Ισραήλ πνευματικώς αθεράπευτη. Ο προφήτης αντιμετώπιζε τόσο έντονη αντίδραση στο λόγο του Θεού σαν να είχαν χάσει οι Ισραηλίτες κάθε ίχνος δεκτικότητας για κάτι τέτοιο, δεν έβλεπαν με τα μάτια τους την πραγματικότητα, με αποτέλεσμα να μην καταλαβαίνουν σωστά τίποτα, έτσι που να οδηγηθούν στη μετάνοια και την ίαση. Η καρδιά τους ήταν εντελώς κλειστή και πωρωμένη για κάτι τέτοιο ώστε επιστρέφοντας στον Θεό να γιαντρευτούν (Ησ. 6,10). Τόση ήταν η αντίδραση των πολλών στο θείο λόγο, ώστε να φαίνεται πως ο λόγος του Θεού είχε τελείως αντίθετο αποτέλεσμα ἐπ' αυτών από το αναμενόμενο. Αντί της πνευματικής ανάτασης του λαού, το κήρυγμα του προφήτη συντελούσε στη μεγαλύτερη σκλήρυνση της καρδιάς του λαού. Το ίδιο ακριβώς συνέβαινε και με το κήρυγμα του Ιησού προς τους σύγχρονούς του Ισραηλίτες.

Παρά τα ανωτέρω, το χωρίο αυτό του προφήτη δεν αναφέρεται αμέσως στη δική του εποχή και εμμέσως στη μεσσιανική. Δεν είναι άστοχη η επιγραφή των στίχ. 12,37-50 «Σκέψεις επί της απιστίας του Ισραήλ» που υιοθετεί και ο Τρεμπέλας (σελ. 465). Τα προφητικά χωρία δεν εξαντλούνται κατά την εφαρμογή τους στην εποχή του προφήτη που τα έγραψε, σύμφωνα με τα Testimonia που χρησιμοποιούν οι Ευαγγελιστές μας, έχουν αναφορά στα έσχατα που αφορούν τον Μεσσία και



ήλθε με δική του πρωτοβουλία («εξ εμαυτόν ουκ ελήλυθα»), του Πατρός εντολές εκτελεί και διδάσκει και του Πατρός του η εντολή σχετίζεται με την κατάκτηση της αιώνιας ζωής. Το τι «είπω και λαλήσω» δεν δηλώνει δύο διαφορετικές κατηγορίες εντός της διδασκαλίας του Ιησού, αλλά δύο διαφορετικούς τρόπους προσέγγισης του ακροατή κατά το κήρυγμα του Ιησού. Στο στίχ. 48 τόσο τα «ρήματα» του Ιησού όσο και ο λόγος που ελάλησε θα αποτελέσουν τα κριτήρια της Κρίσης των ανθρώπων κατά την έσχατη μέρα. Αυτά που είπε και ελάλησε ο Ιησούς αποτελούν την εντολή του Θεού που η τήρησή της σημαίνει βίωση και επιτυχία της αιώνιας ζωής. Η τελευταία φράση του Ιησού στο στίχ. 50 «α ουν εγώ λαλώ...» επιβεβαιώνουν την ταυτότητα του λόγου του Ιησού με το λόγο του Θεού –ένα ζήτημα που για τους Ιουδαίους ήταν η βάση της αμφισβήτησης του Ιησού από μέρους τους. Η ανάλυση του θέματος αυτού είναι πολύ δύσκολη. Σε τελική εξήγηση, η πληρέστερη, κατά τη γνώμη μας, ως προς το ζήτημα αυτό, είναι εκείνη στην οποία αναφερόταν συχνά ο μακαρίτης Ν. Λούβαρης κατά τις παραδόσεις του Ιωάννη: «Ομοιάζεις με το πνεύμα που εννοείς».

Με την παραπάνω έννοια καταλαβαίνει ο καθένας γιατί κλείνει το Ευαγγέλιο κατ' αυτόν τον τρόπο. Ο Ιησούς είναι η ύστατη και υπέρτατη φανέρωση της απαίτησης του Θεού: η τελική αποκάλυψη του Θεού και απαίτηση για τη σωτηρία, η τελική ευκαιρία για τους ανθρώπους. Δεν είναι ο Ιησούς ο Κριτής του κόσμου, η αποστολή του συνίσταται να θέσει και να αποσαφηνίσει τα κριτήρια με βάση τα οποία θα γίνει η Τελική Κρίση υπό του Θεού κατά την έσχατη ημέρα. Εδώ, άλλη μια φορά ο Δ' Ευαγγελιστής αποδεικνύεται ότι η «έσχατη ημέρα» της καθιερωμένης Ιουδαϊκής εσχατολογίας ισχύει και γι' αυτόν εξίσου, όπως και για τους άλλους Ιουδαίους, παρά το γεγονός ότι στο κήρυγμα του Ιησού αυτή η «αιώνια ζωή» με την πίστη στον Ιησού αρχίζει ουσιαστικά από τώρα, ενώ θέτει τις απαιτήσεις και προϋποθέσεις για την επίτευξή της τόσο στο παρόν όσο και στο μέλλον.

Όλες αυτές οι βιβλικές παραδοσιακές εσχατολογικές έννοιες, προπαντός η έννοια του Μεσσία ήσαν γνωστές στα ακροατήρια του Ιησού, ούτε όμως με την ίδια έννοια ούτε με την ίδια σοβαρότητα. Επρόκειτο για «θεολογούμενα». Στο σημείο αυτό έγκειται η σύγκρουση του Ιησού

τόσο προς την επικούρειας νοοτροπίας πολιτική των Σαδδουκαίων αρχιερέων όσο και προς άλλες ποικίλες θρησκευτικές νοοτροπίες (Φαρισαϊκές, Εσσαϊκές, όσο και ενός ευρέως φάσματος λαϊκές προσδοκίες για το μέλλον). Ως προς την κατανόηση του Ιησού ισχύει, βέβαια, ό,τι σημειώθηκε παραπάνω: «ομοιάζεις με το πνεύμα που εννοείς».

## ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

1. Ί. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, α' έκδοση 1983, β' έκδοση 1998.*
2. Π. Βασιλειάδης, *Χάρις - Κοινωνία - Διακονία*, 1985.
3. Β. Στογιάννος, *Ίστορία της εποχής της Κ.Δ. (υπό έκδοση).*
4. Β. Στογιάννος, *Έρμηνευτικά μελετήματα*, 1988.
5. Β. Στογιάννος, *Ανάλεκτα*, 1988.
6. Π. Βασιλειάδης, *Βιβλικές έρμηνευτικές μελέτες*, 1988.
7. Ί. Καραβιδόπουλος, *Μελέτες έρμηνείας και Θεολογίας της Κ.Δ.*, 1990.
8. Γ. Πατρῶνος, *Προλεγόμενα στην έρευνα τῶν Πράξεων*, 1990.
9. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες*, 1995.
10. Ί. Καραβιδόπουλος, *Έλληνική Βιβλική Βιβλιογραφία του 20ού αιώνα (1900-1995)*, 1997.
11. Χρ. Οικονόμου, *Βιβλικές μελέτες για τόν αρχέγονο Χριστιανισμό*, 1998.
12. Ε. Αδαμτζιλογλου, *«Οὐκ ἔνι ἄρσεν και θήλυ», Τα βασιλικά χαρίσματα τῶν δύο φύλων (Γαλ. 3,28γ. Γεν. 1,27)*, 1998.
13. Ί. Καραβιδόπουλος, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, τόμ. Α' Απόκρυφα Εὐαγγέλια*, 1999.
14. π. Ί. Σκιαδαρέσης, *Λειτουργικές σκηνές και ὕμνοι στην Ἀποκάλυψη του Ἰωάννη*, 1999.
15. Π. Βασιλειάδης, *Ἐπίκαιρα ἀγιογραφικά θέματα. Ἁγία Γραφή και Εὐχαριστία*, 2000.
16. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Β'*, 2000.
17. Χ. Ἀτματζίδης, *Ἡ ἔννοια της δόξας στην Παύλεια Θεολογία*, 2001.
18. Δ. Πασσάκος, *Θεολογία και κοινωνία σέ διάλογο. Νέες έρμηνευτικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη*, 2001.
19. π. Ί. Σκιαδαρέσης, *Ὁ Ἀναμάρτητος και ἡ μοιχαλίδα, Ἰωάνν. 7,53-8,11*, 2001.



20. Ί. Γαλάνης, *Βιβλικές έρμηνευτικές και θεολογικές Μελέτες*, 2001.
21. Χρ. Οικονόμου, *Θεολογία της Καινής Διαθήκης και Πατερική έρμηνευτική*, 2001.
22. Ί. Μούρτζιος, *Η παράδοση της Έξόδου στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης*, 2002.
23. Αικ. Τσαλαμπούνη, *Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης*, 2002.
24. Χρ. Καρακόλης, *Θέματα Έρμηνείας και Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, 2002.
25. Χρ. Καρακόλης, *Άμαρτία-Βάπτισμα-Χάρις (Ρωμ. 6,1-14). Συμβολή στην Παύλεια Σωτηριολογία*, 2002.
26. Χρ. Οικονόμου, *Καινή Διαθήκη και Πολιτισμός*, 2003.
27. Έ. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, *Φεμινιστική έρμηνευτική. Ο παράγοντας «φύλο» στη σύγχρονη Βιβλική έρμηνευτική*, 2003.
28. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Γ*, 2004.
29. Ί. Καραβιδόπουλος, *Απόκρυφα Χριστιανικά κείμενα, τόμ. Β', Απόκρυφες Πράξεις, Επιστολές, Αποκαλύψεις*, 2004.
30. Jack G. Khalil, *Δικαίωση-Καταλλαγή-Τελική κρίση στην προς Ρωμαίους Επιστολή. Συμβολή στην Παύλεια Σωτηριολογία*, 2004.
31. Π. Βασιλειάδης, *Παύλος. Τομές στη θεολογία του, Α'*, 2004.

#### ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

2. Ί. Καραβιδόπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιο*, 1988.
4. Σ. Άγουρίδης, *Το Κατά Ίωάννην Εὐαγγέλιο, Α' κεφ. 1-12*, 2005.
7. Σ. Άγουρίδης, *Άποστόλου Παύλου, Πρώτη προς Κορινθίους Έπιστολή*, 1982.
10. Ί. Καραβιδόπουλος, *Άποστόλου Παύλου, Έπιστολές προς Έφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, 1981.
- 11α. Ί. Γαλάνης, *Η Πρώτη Έπιστολή του Άποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, 1992 Β' έκδοση.
- 11β. Ί. Γαλάνης, *Η Δευτέρα Έπιστολή του Άποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, 1992 Β' έκδοση.

- 12γ. Γ. Γαλίτης, *Η προς Τίτον Έπιστολή του Άποστόλου Παύλου*, 1992.
13. Γ. Γρατσέας, *Η προς Έβραίους Έπιστολή*, 1992.
15. Β. Στογιάννος, *Πρώτη Έπιστολή Πέτρου*, 1980.
18. Σ. Άγουρίδης, *Η Αποκάλυψη του Ίωάννη*, 1994.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ, Α΄ ΚΕΦ. 1-12»  
ΤΟΥ ΣΑΒΒΑ Χ. ΑΓΟΥΡΙΔΗ ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΗ  
ΣΟΦΙΑ ΣΠΥΡΙΔΟΥ ΚΑΙ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ  
«ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΙΚΗ ΜΕΛΙΣΣΑ» (ΑΣΠΡΟΒΑΛΤΑ  
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ) ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ  
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ Σ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ ΤΟ ΜΑΡΤΙΟ ΤΟΥ 2005 ΜΕ  
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΑΙ ΔΙΟΡΘΩΣΗ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΔΟΚΙΜΙΩΝ  
ΤΗΣ ΠΟΛΥΞΕΝΗΣ Κ. ΚΟΥΡΕΝΤΑ

