ΧΡΗΣΤΟΥ Κ. ΚΑΡΑΚΟΛΗ

# Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο




ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ

ΧΡΗΣΤΟΥ Κ. ΚΑΡΑΚΟΛΗ

# Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΩΝ ΘΑΥΜΑΤΩΝ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1997

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
1997

*Στούς γονεῖς μου*
*μέ εὐγνωμοσύνη*

# ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

*ΠΡΟΛΟΓΟΣ* 9

1. ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ: ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ

*1.1. Μέθοδος καί σκοπός τῆς παρούσας ἐργασίας* 13
*1.2. Ἐπισκόπηση τῆς πατερικῆς ἑρμηνείας* 18
*1.3. Ἐπισκόπηση τῆς νεότερης καί σύγχρονης ἑρμηνείας* 32

2. ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ

*2.1. Ἡ μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο (2,1-11)* 95
I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Εἰσαγωγή (2,1-2) — III. Ὁ Ἰησοῦς καί ἡ μητέρα του (2,3-5) — IV. Τό θαῦμα - Ἰησοῦς καί διάκονοι (2,6-8) — V. Πιστοποίηση τοῦ θαύματος (2,9-10) — VI. Ἐπίλογος (2,11) — VII. Συμπεράσματα
*2.2. Ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,46-54)* 119
I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Εἰσαγωγή (4,46-47) — III. Ἰησοῦς καί βασιλικός (4,48-50) — IV. Διαπίστωση τῆς θεραπείας (4,51-53) — V. Ἐπίλογος (4,54) — VI. Συμπεράσματα
*2.3. Ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ (5,1-18)* 135
I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Εἰσαγωγή (5,1-4) — III. Ἡ θαυματουργική θεραπεία (5,5-9β) — IV. Ἡ ἀργία τοῦ Σαββάτου (5,9γ-16) — V. Ἐπίλογος - ἡ πρωτοφανής ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ (5,17-18) — VI. Συμπεράσματα
*2.4. Ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων (6,1-15)* 160
I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Εἰσαγωγή (6,1-4) — III. Ἰησοῦς καί μαθητές (6,5-10) — IV. Διεξαγωγή τοῦ θαύματος (6,11-13) — V. Ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων (6,14-15) — VI. Συμπεράσματα
*2.5. Ὁ περίπατος ἐπί τῆς θαλάσσης (6,16-21)* 181
I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Ἡ κατάσταση τῶν μα-

θητῶν κατά τήν ἀπουσία τοῦ Ἰησοῦ (6,16-18) — III. Ἐμφάνιση - ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί σωτηρία τῶν μαθητῶν (6,19-21) — IV. Συμπεράσματα

*2.6. Ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ (9,1-41)* 194

I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Εἰσαγωγή - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές γιά τόν τυφλό (8,59γ-9,5) — III. Ἡ θαυματουργική θεραπεία (9,6-7) — IV. Γείτονες καί πρώην τυφλός (9,8-12) — V. Πρῶτος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,13-17) — VI. Διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τούς γονεῖς τοῦ πρώην τυφλοῦ (9,18-23) — VII. Δεύτερος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,24-34) — VIII. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν πρώην τυφλό (9,35-38) — IX. Ἐπίλογος - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Φαρισαίους (9,39-41) — X. Συμπεράσματα

*2.7. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (11,1-44)* 248

I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις — II. Πλαίσιο τῆς διηγήσεως (10,40-42) — III. Εἰσαγωγή (11,1-5) — IV. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές (11,6-16) — V. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μάρθα (11,17-27) — VI. Συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μαρία (11,28-37) — VII. Ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (11,38-44) — VIII. Ἐπίλογος - πλαίσιο τῆς διηγήσεως (11,45-54) — IX. Συμπεράσματα

3. ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ: ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΟ

**3.1. Θαύματα καί χριστολογία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο**

*3.1.1. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ὁ ἐπανερχόμενος ἐσχατολογικός Ἠλίας;*

I. Ἀναφορές στόν Ἠλία στό σύνολο εὐαγγέλιο 313

II. Ἰησοῦς καί Ἠλίας στίς διηγήσεις θαυμάτων 318

*3.1.2. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ὁ ἐσχατολογικός μωσαϊκός προφήτης;*

I. Ἀναφορές στό Μωυσῆ στό σύνολο εὐαγγέλιο 329

II. Ἰησοῦς καί Μωυσῆς στίς διηγήσεις θαυμάτων 333

*3.1.3. Ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ*

I. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ; 343

II. Ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου 351

III. Ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου 367

IV. Τά θαύματα καί τά λόγια "ἐγώ εἰμι" 377

V. Τά θαύματα καί ἡ θεία δόξα τοῦ Ἰησοῦ 391

VI. Τά θαύματα καί ἡ μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ 397
VII. Ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" 409
VIII. Συμπερασματικά περί τοῦ Ἰησοῦ
ὡς ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός 414
*3.1.4. Ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ*
I. Ὁ Ἰησοῦς ὡς ἄνθρωπος στίς διηγήσεις θαυμάτων 416
II. Ὁ Ἰησοῦς ὡς ἄνθρωπος στό σύνολο εὐαγγέλιο 424
III. Ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" 427

**3.2. Θαύματα καί σωτηριολογία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο**
*3.2.1. Ἡ ζωή ὡς δωρεά τοῦ Ἰησοῦ*
I. Ἡ ζωή στό σύνολο εὐαγγέλιο 432
II. Ἡ ζωή στίς διηγήσεις θαυμάτων 434
III. Παροντική καί μελλοντική ἐσχατολογία 453
IV. Ἡ ζωή ὑπό τό πρίσμα τῆς θρησκειοϊστορίας
καί τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως 464
*3.2.2. Ἡ πίστη ὡς ἀνταπόκριση στή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ*
I. Ἡ πίστη στό σύνολο εὐαγγέλιο 469
II. Ἡ πίστη στίς διηγήσεις θαυμάτων 472
III. Ἀπόλυτος προορισμός ἤ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως; 500
*3.2.3. Σταυρός καί ἀνάσταση*
I. Σταυρός καί ἀνάσταση στίς διηγήσεις θαυμάτων 515
II. Σταυρός καί ἀνάσταση στό σύνολο εὐαγγέλιο 529
*3.2.4. Τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας*
I. Τά μυστήρια στίς διηγήσεις θαυμάτων 546
II. Τά μυστήρια στό σύνολο εὐαγγέλιο 555

4. ΕΠΙΛΟΓΙΚΑ

*4.1. "Σημεῖον" καί "ἔργον"* 562
*4.2. Ἡ χριστολογική σημασία τῶν θαυμάτων* 569
*4.3. Ἡ σωτηριολογική σημασία τῶν θαυμάτων* 572

*ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΜΗΣΕΩΝ* 575
*ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ* 577
*ΠΙΝΑΚΑΣ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΧΩΡΙΩΝ* 601

# ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἡ παροῦσα ἐργασία ἐπιχειρεῖ νά καλύψει ἕνα κενό στήν ἑλληνική καινοδιαθηκική ἔρευνα, καθώς ἀσχολεῖται μέ ἕνα εὐαγγέλιο πού, παρά τόν θεολογικό του πλοῦτο, λίγο ἔχει μελετηθεῖ, καί μέ ἕνα θέμα πού δέν εἶχε προσεγγισθεῖ μέχρι τώρα ἀπό ἑρμηνευτικῆς-θεολογικῆς ἀπόψεως στή χώρα μας. Ἐπιπλέον ἡ ἐργασία αὐτή φιλοδοξεῖ νά συνεισφέρει καί στή διεθνῆ ἰωάννεια ἔρευνα προτείνοντας μιά ἐναλλακτική θεώρηση τοῦ κειμένου καί τῆς θεολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καί εἰδικά τοῦ πολυσυζητημένου φιλολογικοῦ καί θεολογικοῦ προβλήματος τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων. Ὕστερα ἀπό τό ἀδιέξοδο, στό ὁποῖο ἔχουν ὁδηγήσει τήν ἰωάννεια ἔρευνα οἱ ἀπόπειρες ἐξιχνιάσεως τῆς φιλολογικῆς προϊστορίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, στηριζόμενη ἡ παροῦσα ἐργασία κυρίως στή "συγχρονική" φιλολογική ἀνάλυση καί στήν ἱστορία τῆς παραδόσεως, ἐκλαμβάνει τό λεγόμενο "πνευματικό ευαγγέλιο" ὡς ἑνιαῖο κείμενο καί ἐπιχειρεῖ νά ἀνακαλύψει καί νά προβάλει μέσα ἀπό τίς διηγήσεις θαυμάτων τίς διήκουσες θεολογικές γραμμές του, ἐντάσσοντας παράλληλα τίς διηγήσεις αὐτές στή σύνολη ιωάννεια θεολογία. Ὁ μεθοδολογικός συνδυασμός ἱστορικοκριτικῆς καί θεολογικῆς προσεγγίσεως τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁδηγεῖ σέ μιά γόνιμη, ἐλπίζουμε, σύζευξη τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης τῆς Καινῆς Διαθήκης μέ τό πνεῦμα τῆς πατερικῆς ἑρμηνευτικῆς παραδόσεως.

Ἰδιαίτερα θερμές εὐχαριστίες ὀφείλω στόν σεβαστό διδάσκαλό μου καθηγητή κ. Ἰωάννη Καραβιδόπουλο, ὁ ὁποῖος μοῦ ἐνέπνευσε κατά τή διάρκεια τῶν προπτυχιακῶν μου σπουδῶν τήν ἀγάπη γιά τήν ἑρμηνεία καί τή θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης καί ὁ ὁποῖος ὡς σύμβουλος καθηγητής μοῦ συμπαραστάθηκε ἀμέριστα καί μέ καθοδήγησε σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ἐπιστημονικῆς μου ἔρευνας καί τῆς συγγραφῆς τῆς παρούσας ἐργασίας. Ἀκόμη εὐχαριστῶ ἐκ βαθέων

*τόν καθηγητή κ. Otfried Hofius, ὁ ὁποῖος κατά τή διάρκεια τῶν πενταετῶν μεταπτυχιακῶν σπουδῶν μου στό πανεπιστήμιο τῆς Τυβίγγης παρακολούθησε ἀκούραστα τήν πορεία τῆς δουλειᾶς μου καί ἦταν πάντοτε στή διάθεσή μου, πρόθυμος γιά συζητήσεις προβλημάτων πού ἀνέκυπταν κατά τή διάρκειά της. Εὐγνώμων εἶμαι στόν καθηγητή κ. Hofius καί γιά τή θέση τοῦ ἐπιστημονικοῦ συνεργάτη, τήν ὁποία μοῦ προσέφερε, στήν εὐαγγελική θεολογική σχολή τοῦ πανεπιστημίου τῆς Τυβίγγης, συνεισφέροντας ἔτσι κατά πολύ στήν ἐπιστημονική μου κατάρτιση, ἀλλά καί στήν οἰκονομική ὑποστήριξη τῶν σπουδῶν μου. Γιά τίς πολύτιμες συμβουλές καί ὑποδείξεις τους, καθώς ἐπίσης καί γιά τό ἀμέριστο ἐνδιαφέρον τους ὡς πρός τήν πορεία τῆς ἐργασίας μου εὐχαριστῶ ἐπίσης τούς καθηγητές κυρίους Ἰωάννη Γαλάνη καί Βασίλειο Ψευτογκᾶ, οἱ ὁποῖοι ἐνέκριναν ὡς μέλη τῆς τριμελοῦς εἰσηγητικῆς ἐπιτροπῆς τήν ὑποβολή τῆς ἐργασίας ὡς διδακτορικῆς διατριβῆς στό Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.*

*Οἱ μεταπτυχιακές σπουδές μου στή Γερμανία, κατά τίς ὁποῖες καί συνέγραψα τό παρόν πόνημα, κατέστησαν δυνατές χάρη στή γενναιοδωρία τῆς Deutsche Bischofskonferenz, ἡ ὁποία μοῦ χορήγησε ὑποτροφία κατά τό μεγαλύτερο διάστημα τῆς παραμονῆς μου στή χώρα αὐτή. Ἰδιαίτερα μάλιστα θά ἤθελα νά εὐχαριστήσω τούς Dr. Albert Rauch καί Dr. Nikolaus Wyrwoll, προϊσταμένους τοῦ ἱδρύματος "Ostkirchliches Institut" τῆς Bischofskonferenz,, οἱ ὁποῖοι μέ συνόδευσαν καθ' ὅλη τή διάρκεια τῶν σπουδῶν μου στό ἐξωτερικό μέ τό εἰλικρινές ἐνδιαφέρον τους.*

*Ἰδιαίτερη εὐγνωμοσύνη αἰσθάνομαι, τέλος, πρός τήν ἀγαπημένη μου σύζυγο Λυδία, ἡ ὁποία συμβάδισε μαζί μου στό τελευταῖο καί πιό δύσκολο στάδιο τῆς συγγραφῆς.*

*Ἀθήνα, 3 Ὀκτωβρίου 1997* *Χρῆστος Κ. Καρακόλης*

# ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ:
# ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ

## 1.1. Σκοπός καί μέθοδος τῆς παρούσας ἐργασίας

Οἱ διηγήσεις τῶν ἑπτά θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου (2,1-11· 4,46-53· 5,1-18· 6,1-15.16-23· 9,1-41· 11,1-44) εἶναι κεντρικῆς σημασίας γιά τή δομή καί τό θεολογικό μήνυμα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ, ὅπως ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀπό τήν πλειονότητα τῶν σύγχρονων ἑρμηνευτῶν του. Ἀκριβῶς λόγω τῆς μεγάλης τους σημασίας ἔχουν δώσει οἱ διηγήσεις αὐτές ἀφορμή γιά ποικίλες καί ἀντιφατικές σέ πολλές περιπτώσεις ἑρμηνεῖες ὄχι μόνο αὐτῶν τούτων τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί ὅλων ἐκείνων τῶν παραμέτρων τῆς ἰωαννείου θεολογίας πού συνδέονται μέ αὐτά. Πέρα ἀπό τίς ξεπερασμένες σήμερα ἑρμηνεῖες τῶν θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὑπό λογικοκρατούμενο (rationalistisch) ἤ μυθολογικό πρῖσμα κατά τόν 19ο αἰώνα, ἔχουν ἐξεταστεῖ οἱ σχετικές διηγήσεις στή σύγχρονη ἔρευνα μέ βάση (α) τή μορφοϊστορία, (β) τήν ἱστορικοφιλολογική κριτική καί τήν ἱστορία τῆς συντάξεως, (γ) τήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας καί (δ) τίς σύγχρονες γλωσσολογικές μεθόδους γενικά καί κυρίως ἐκείνη τοῦ στρουκτουραλισμοῦ. Ὡστόσο παρά τήν πληθώρα τῶν ἐπιστημονικῶν μεθόδων πού ἐφαρμόστηκαν γιά τήν ἐν γένει κατανόηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί εἰδικότερα τῶν διηγήσεων θαυμάτων, ἡ σύγχρονη ἔρευνα δέν ἔχει καταλήξει σέ μιά ἐνιαία ἄποψη γιά τή θεολογική τους σημασία. Ὡς πρός τίς τέσσερις βασικές μεθόδους προσεγγίσεως τῶν ἰωαννείων θαυμάτων, πού ἀναφέραμε προηγουμένως, παρατηροῦμε τά ἑξῆς: (α) Ἡ *μορφοϊστορία* ἀποτέλεσε σέ γενικές γραμμές ἰδιαίτερα βοηθητική μέθοδο γιά τή διάκριση τῶν διαφόρων εἰδῶν κειμένων πού ἀπαντοῦν στήν Καινή Διαθήκη, προσέφερε ὅμως συγχρόνως καί τή βάση γιά ἐν πολλοῖς αὐθαίρετες ἀπόπειρες κατανοήσεως τῶν ἰωαννείων θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς θεολογικῆς τους σημασίας μέσα ἀπό ὑποτιθέμενες παράλληλες διηγήσεις σέ κείμενα τοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης. (β) Ἡ *ἱστορικοφιλολογική κριτική* ἐφαρμόστηκε κατά τή διάρκεια τοῦ 20οῦ αἰώνα κατά κόρον

στό τέταρτο εὐαγγέλιο, καί εἰδικά στίς διηγήσεις θαυμάτων πού αὐτό περιλαμβάνει, χωρίς ὅμως μιά τέτοια προσέγγιση νά εἶναι πάντοτε ἐπιβεβλημένη καί δημιουργώντας πολλές φορές περισσότερα προβλήματα ἀπό αὐτά πού ἐπιχειροῦσε νά λύσει. Παράλληλα ἡ ἱστορία τῆς συντάξεως ἐπιχείρησε νά ἐπισημάνει συντακτικές παρεμβάσεις στό κείμενο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί στίς διηγήσεις θαυμάτων, ὥστε νά κατανοήσει μέ τόν τρόπο αὐτό τή φιλολογική καί θεολογική ἱστορία του, χωρίς ὡστόσο νά ἔχει πείσει μέχρι στιγμῆς μέ μιά ἐνιαία καί κοινῶς ἀποδεκτή θεωρία. (γ) Ἡ *ἱστορία τῆς ἑρμηνείας* παρά τήν ἀναμφισβήτητη χρησιμότητά της γιά τήν ἐξέταση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, δέν μπορεῖ νά ἀπολυτοποιηθεῖ ὡς μέθοδος προσεγγίσεώς του, διότι ἀδυνατεῖ νά δώσει ἀπαντήσεις στά προβλήματα τῆς ἔρευνας τοῦ βιβλίου αὐτοῦ ὑπό τό πρῖσμα τῶν σύγχρονων ἑρμηνευτικῶν μεθόδων. (δ) Τέλος, ἡ *γλωσσολογική προσέγγιση* τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί τῶν διηγήσεων θαυμάτων πού αὐτό διασώζει εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική, διότι ἐπαναφέρει τήν προσοχή τῆς σύγχρονης ἔρευνας στήν ἑνότητα τοῦ βιβλίου αὐτοῦ καί στήν ἀνάγκη θεωρήσεώς του ὡς γραπτοῦ κειμένου μέ ἑνιαῖο χαρακτήρα καί συγκεκριμένους στόχους καί ὄχι ὡς προϊόντος συμπιλήσεων ἤ καί συντακτικῶν ἀναθεωρήσεων. Ὅμως ἡ γλωσσολογία καθ' ἑαυτήν δέν ἐνδιαφέρεται γιά τίς βαθύτερες θεολογικές διαστάσεις τῶν ἰωαννείων κειμένων καί ἑπομένως, ὅταν ἀπολυτοποιεῖται, κινδυνεύει νά ὁδηγήσει σέ συμπεράσματα, τά ὁποῖα δικαιολογοῦνται ἴσως κειμενικά, δέν εὐσταθοῦν ὅμως θεολογικά.

Ὅλες οἱ παραπάνω σύγχρονες μέθοδοι προσεγγίσεως τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων συνεισφέρουν ἐν μέρει στή διαλεύκανση τοῦ χαρακτήρα τους, ἔχουν ὁδηγήσει ὅμως τή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα σέ μεθοδολογικό ἀδιέξοδο, καθότι δέν τήν προωθοῦν σέ μιά κατά τό δυνατόν ἑνιαία θεώρηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί τῶν θαυμάτων του, ἀλλά ἀντίθετα ὁδηγοῦν σέ διαφορετικές καί συχνά ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἑρμηνεῖες του. Ἔτσι παραμένουν ἀνοικτά καί ὑπό συζήτησιν μέχρι στιγμῆς στή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα τά δύο θεμελιώδη θεολογικά ἐρωτήματα πού προκύπτουν ἀπό κάθε ἐπιστημονική προσέγγιση τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, δηλαδή *(α) ποιός εἶναι κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή (καί συγχρόνως ποιός δέν εἶναι) ὁ θαυματουργῶν*

*Ἰησοῦς καί (β) σέ τί συνίσταται ἡ διά τῶν θαυμάτων δωρεά του πρός τούς ἀνθρώπους.*

Ἡ παροῦσα ἐργασία δέν φιλοδοξεῖ βέβαια νά λύσει τό μεθοδολογικό πρόβλημα τῆς προσεγγίσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἕνα πρόβλημα στό ὁποῖο μέχρι τώρα δέν ἔχει βρεθεῖ κάποια λύση εὐρύτερης ἀποδοχῆς καί ἴσως ἄλλωστε δέ βρεθεῖ ποτέ στά πλαίσια τῆς σημερινῆς πλουραλιστικῆς καινοδιαθηκικῆς ἐπιστήμης. Ἐπιχειρεῖ ὡστόσο νά δώσει ἀπάντηση στά δύο ἀναφερθέντα θεολογικά ἐρωτήματα, πού προκύπτουν ἀπό τίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων, προσεγγίζοντας τίς διηγήσεις αὐτές *ὑπό θεολογικό πρῖσμα*. Ἡ θεολογική προσέγγιση τῶν ἐν λόγῳ διηγήσεων ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ὀρθόδοξης ἑρμηνευτικῆς παραδόσεως καί εἶναι ὡς ἐκ τούτου γνωστή στόν ὀρθόδοξο χῶρο, στερεῖται ὅμως ἐπιστημονικῆς-ἑρμηνευτικῆς θεμελιώσεως. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά στό χῶρο τῆς δυτικοτραφοῦς βιβλικῆς ἐπιστήμης μόλις τά τελευταῖα χρόνια ἀρχίζει νά γίνεται αἰσθητή ἡ ἀνάγκη νά ἐκτιμηθεῖ τό θεολογικό βάθος τῶν κειμένων τῆς Καινῆς Διαθήκης ἀνεξαρτήτως μιᾶς θετικιστικῆς-ἐπιστημονικῆς προσεγγίσεώς τους, πού θεωροῦνταν μέχρι τώρα ἀναντίρρητη προϋπόθεση γιά τήν ἑρμηνεία τους.

Συνδυάζοντας λοιπόν ἡ παροῦσα ἐργασία τή θεολογική ἑρμηνεία τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων μέ τήν ἱστορικοκριτική θεμελίωση τῶν πορισμάτων τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς, ἐπιχειρεῖ νά προσφέρει στή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα μιά ἐναλλακτική θεώρηση τῶν διηγήσεων θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί δι' αὐτῆς μιά νέα κατανόηση τῆς θεολογίας τους. Παράλληλα ἀποσκοπεῖ στήν κατάδειξη τῆς δυνατότητας νά συνυπάρξουν ἁρμονικά ἀφενός μιά θεολογική καί μέσα σέ ὀρθόδοξα πλαίσια προσέγγιση τῶν καινοδιαθηκικῶν κειμένων καί ἀφετέρου ἡ ἐφαρμογή τῶν μεθόδων τῆς σύγχρονης βιβλικῆς ἐπιστήμης.

Βάση γιά τήν παροῦσα θεολογική προσέγγιση τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων ἀποτελεῖ ἡ θεώρηση ὁλόκληρου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς κειμένου, τό ὁποῖο, ἀνεξάρτητα ἀπό τή φιλολογική προϊστορία του, διέπεται στή σημερινή μορφή του ἀπό φιλολογική καί θεολογική συνέπεια, ἔχει σαφές θεολογικό περιεχόμενο καί ἐξυπηρετεῖ συγκεκριμένους στόχους. Μέσο γιά τή θεολογική αὐτή προσέγγιση τῶν ἑπτά ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων ἀποτελεῖ,

ὅπως ἀφήσαμε ἤδη νά ἐννοηθεῖ, ἡ χρήση τῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου, στό βαθμό ὅμως πού αὐτή εἶναι ἀπαραίτητη ἤ, ἔστω, χρήσιμη γιά τήν κατανόηση τοῦ ἑκάστοτε ὑπό ἐξέτασιν κειμένου. Ὡς σημαντικότερο δέ ἐργαλεῖο τῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου, ἐκλαμβάνεται στήν παροῦσα ἐργασία ἡ ἱστορία τῆς παραδόσεως (Traditionsgeschichte), ἡ ὁποία ἀνταποκρίνεται στά δεδομένα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀφοῦ αὐτό, ὅπως ἐλπίζουμε ὅτι θά καταδειχθεῖ στήν πορεία τῆς παρούσας μελέτης, στηρίζεται ὡς θεολογικό κείμενο κατά κύριο λόγο στόν κόσμο καί τίς παραστάσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Τέλος, ἡ κεντρική ἀφηγηματική καί θεολογική θέση πού κατέχουν οἱ διηγήσεις θαυμάτων στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁδηγεῖ σέ συμπεράσματα πού ἀφοροῦν τή σύνολη ἰωάννεια θεολογία, ἡ ὁποία εἶναι μέ τέχνη καί συνέπεια ἐγκατεσπαρμένη σέ κάθε φράση τοῦ βιβλίου αὐτοῦ. Στόχος τῆς ἐργασίας λοιπόν δέν εἶναι μόνο ἡ διαλεύκανση τῆς θεολογικῆς σημασίας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, ἀλλά καί ὁ φωτισμός ὁλόκληρου τοῦ οἰκοδομήματος τῆς ἰωαννείου θεολογίας ὑπό τό φῶς τῶν διηγήσεων αὐτῶν.

Στό παρόν πρῶτο μέρος τῆς ἐργασίας μας ἐπιχειροῦμε καταρχήν μιά ἐπισκόπηση τῆς ἑρμηνείας τῶν διηγήσεων θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου κατά τούς ἔντεκα πρώτους αἰῶνες τῆς ἱστορίας τῆς ἑρμηνείας του. Μέ τόν τρόπο αὐτόν παρουσιάζουμε, ἔστω καί συνοπτικά, τό ἐκκλησιαστικό-θεολογικό πνεῦμα ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, ἀλλά καί γενικότερα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Στή συνέχεια παρουσιάζουμε τίς κυριότερες ἀπόπειρες ἑρμηνείας τῶν θαυμάτων, ἀλλά καί ὁλόκληρου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου κατά τόν 19ο καί 20ο αἰώνα, προκειμένου νά ἐνημερώσουμε τόν ἀναγνώστη γιά τήν πορεία τῆς σχετικῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, ἀλλά συγχρόνως καί γιά νά τοῦ δώσουμε τή δυνατότητα νά ἀξιολογήσει ἀφενός τήν ὅποια θετική της συνεισφορά καί ἀφετέρου τίς ἀρνητικές της ἐπιπτώσεις στήν ἰωάννεια ἔρευνα.

Στό δεύτερο μέρος τῆς ἐργασίας ἐπιχειρεῖται ἐκτενής ἑρμηνευτική προσέγγιση τῶν ἑπτά ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων. Κατά τήν προσέγγιση αὐτή τό κέντρο βάρους τοποθετεῖται στή θεολογική τους σημασία. Ὡστόσο μέ τή θεολογική αὐτή ἑρμηνεία συνδέονται ἄμεσα ἡ εὐρύτερη ἀφηγηματική καί θεολογική συνάφεια τῶν ἐν λόγω διηγήσεων, πληροφορίες σχετικές μέ τήν ἱστορία ἤ τήν ἀρχαιολογία πού προϋποτίθενται στίς διηγήσεις αὐτές καί, τέλος, ἡ συνεξέταση

παραλλήλων κειμένων, κυρίως τῆς Καινῆς καί τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, πού παρουσιάζουν χαρακτηριστικές ὁμοιότητες μέ τίς ἰωάννειες διηγήσεις. Στό τέλος τῆς ἐξετάσεως κάθε διηγήσεως παρατίθενται ἐν συντομία τά θεολογικά συμπεράσματα τῆς ἑρμηνείας της.

Στό τρίτο μέρος ἐπιχειρεῖται ἡ συστηματική ἀξιολόγηση καί παρουσίαση τῶν θεολογικῶν δεδομένων, πού προκύπτουν ἀπό τήν ἀναλυτική ἐξέταση τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, μέ ἄξονα τό χριστολογικό καί τό σωτηριολογικό ἐνδιαφέρον τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ. Ἐπιχειρεῖται δηλαδή ἡ ἀπάντηση στά δύο προαναφερθέντα βασικά ἐρωτήματα τῆς ἔρευνας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, δηλαδή: (α) ποιός εἶναι (ἤ δέν εἶναι) ὁ Ἰησοῦς πού θαυματουργεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί (β) σέ τί συνίσταται ἡ διά τῶν θαυμάτων δωρεά του πρός τούς ἀνθρώπους.

Στόν ἐπίλογο, τέλος, ἐξετάζουμε τή θεολογική σημασία τῆς χρήσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον" γιά τό χαρακτηρισμό τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί παραθέτουμε συνοπτικά τά πορίσματα τῆς παρούσας ἐργασίας.

παραλλήλων κειμένων, κυρίως τῆς Καινῆς καί τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, πού παρουσιάζουν χαρακτηριστικές ὁμοιότητες μέ τίς ἰωάννειες διηγήσεις. Στό τέλος τῆς ἐξετάσεως κάθε διηγήσεως παρατίθενται ἐν συντομία τά θεολογικά συμπεράσματα τῆς ἑρμηνείας της.

Στό τρίτο μέρος ἐπιχειρεῖται ἡ συστηματική ἀξιολόγηση καί παρουσίαση τῶν θεολογικῶν δεδομένων, πού προκύπτουν ἀπό τήν ἀναλυτική ἐξέταση τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, μέ ἄξονα τό χριστολογικό καί τό σωτηριολογικό ἐνδιαφέρον τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ. Ἐπιχειρεῖται δηλαδή ἡ ἀπάντηση στά δύο προαναφερθέντα βασικά ἐρωτήματα τῆς ἔρευνας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, δηλαδή: (α) ποιός εἶναι (ἤ δέν εἶναι) ὁ Ἰησοῦς πού θαυματουργεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί (β) σέ τί συνίσταται ἡ διά τῶν θαυμάτων δωρεά του πρός τούς ἀνθρώπους.

Στόν ἐπίλογο, τέλος, ἐξετάζουμε τή θεολογική σημασία τῆς χρήσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον" γιά τό χαρακτηρισμό τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί παραθέτουμε συνοπτικά τά πορίσματα τῆς παρούσας ἐργασίας.

## 1.2. Ἐπισκόπηση τῆς πατερικῆς ἑρμηνείας

Στό παρόν κεφάλαιο θά ἀναφερθοῦμε στήν ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀπό τούς Πατέρες καί ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τῶν δέκα πρώτων αἰώνων, πού ὑπομνημάτισαν τό βιβλίο αὐτό τῆς Καινῆς Διαθήκης. Σκοπός τῆς ἐπισκοπήσεως αὐτῆς δέν εἶναι ἡ ἐξαντλητική παρουσίαση τῆς πατερικῆς ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων θαυμάτων, ἀλλά ἡ ἀντιπροσωπευτική παρουσίαση τοῦ πατερικοῦ πνεύματος ἑρμηνείας τους, προκειμένου αὐτό νά ἀντιπαραβληθεῖ μέ τή νεότερη καί σύγχρονη ἐπιστημονική τους προσέγγιση, στήν ὁποία καί ἀφιερώνουμε τό ἑπόμενο κεφάλαιο. Γιά τό λόγο αὐτό δέν ἀναφερόμαστε στήν πατερική καί ἐν γένει ἐκκλησιαστική ἑρμηνεία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου πέραν τῶν πρώτων δώδεκα αἰώνων, ἀφοῦ θεωροῦμε ὅτι οἱ δώδεκα αὐτοί αἰῶνες ἐκφράζουν ἀρκούντως τό ἑνιαῖο πνεῦμα καί συγχρόνως τήν πολυμορφία τῆς ὀρθόδοξης ἑρμηνευτικῆς παραδόσεως ὡς πρός τό θέμα τῶν ἰωαννείων θαυμάτων. Πρέπει ἐξάλλου νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ἑρμηνευτές τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν ἐνδιαφέρονταν νά συστηματοποιήσουν τή θεολογική διδασκαλία τοῦ Ἰωάννη μέ βάση τίς διηγήσεις θαυμάτων, ἀλλά νά ἀξιοποιήσουν τίς διηγήσεις αὐτές ἑρμηνεύοντάς τες κατά ἀναλυτικό τρόπο. Γιά τό λόγο αὐτό καί ἡ παρουσίαση τῶν σχετικῶν πατερικῶν ἀπόψεων ἔχει ἐδῶ περισσότερο ἀναλυτικό καί λιγότερο συστηματικό χαρακτήρα. Τέλος, σημειώνουμε ὅτι στήν παροῦσα ἐπισκόπηση περιοριζόμαστε αὐστηρά στόν ὀρθόδοξο χῶρο ἑρμηνείας, χωρίς νά παραλείπουμε καί μιά ἀναφορά στόν κυριότερο ἐκπρόσωπο τῆς θεολογίας τοῦ Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ πρό τοῦ σχίσματος, τόν Αὐγουστῖνο. Ἡ ἀναφορά στήν ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων του κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀπό τούς Σχολαστικούς καί τούς θεολόγους τῆς Μεταρρυθμίσεως θά ἦταν μέν ἐνδιαφέρουσα, ὑπερβαίνει ὅμως τά ὅρια καί τό σκοπό τῆς παρούσας μελέτης, τῆς ὁποίας τό βάρος δέν τίθεται στήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας, ἀλλά στή θεολογία του κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί δή ὑπό ἐπιστημονική καί ὀρθόδοξη ἔποψη.

Ὁ πρῶτος μεγάλος καί συστηματικός ἑρμηνευτής τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἶναι ἀναμφισβήτητα ὁ *Ὠριγένης*[1], ἀπό τό ἐξηγητικό ἔργο τοῦ ὁποίου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο διασώζονται ἐκτενέστατα ἀποσπάσματα. Ὁ μεγάλος Ἀλεξανδρινός θεολόγος ἀφορμᾶται στήν ἑρμηνεία του ἀπό πολύ συγκεκριμένες φιλοσοφικές-ἑρμηνευτικές προϋποθέσεις, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ὑπάρχουν τρία νοήματα στίς Γραφές: τό σωματικό (γραμματοϊστορικό), τό ψυχικό (ἠθικό) καί τό πνευματικό. Ἐνῶ τά δύο πρῶτα νοήματα δέν ἐξάγονται ἀπαραίτητα ἀπό ὅλα τά βιβλικά κείμενα, τό πνευματικό ὑπάρχει παντοῦ, ἀλλά εἶναι κρυμμένο καί ἐναπόκειται στόν ἑρμηνευτή νά τό ἀνακαλύψει διά τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, τήν ὁποία ὁ Ὠριγένης ὀνομάζει ἐπίσης καί "πνευματική ἐκδοχή"[2]. Ὅπως δέ αὐτονόητα συνάγεται ἀπό τά προηγούμενα, τό πνευματικό νόημα τῶν Γραφῶν εἶναι καί τό σπουδαιότερο καί σ' αὐτό κυρίως πρέπει νά ἐπιμένει ὁ ἑρμηνευτής[3]. Δυστυχῶς δέν εἶναι δυνατόν στά πλαίσια τῆς παρούσας μονογραφίας νά ἐξεταστοῦν οἱ φιλοσοφικές καί θεολογικές προϋποθέσεις πού ὁδήγησαν τόν Ἀλεξανδρινό θεολόγο στή διαμόρφωση τῶν παραπάνω ἑρμηνευτικῶν ἀρχῶν, γιά τίς ὁποῖες ἄλλωστε ὑπάρχει ἐκτενέστατη ἑλληνική καί ξενόγλωσση ἐπιστημονική βιβλιογραφία· ὡστόσο θά γίνει μία σύντομη ἀναφορά στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο αὐτός ἀντιμετωπίζει τίς διηγήσεις τῶν θαυμάτων στό τέταρτο εὐαγγέλιο. Σέ γραμματοϊστορικό ἐπίπεδο ὁ Ὠριγένης διασαφηνίζει στό ὑπόμνημα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐν συντομία τίς ὅποιες δυσνόητες ἐκφράσεις καί συνοψίζει τό ἀφηγηματικό πλαίσιο τοῦ ἑκάστοτε ἀποσπάσματος πού ἑρμηνεύει[4]. Ἀποτελεῖ μάλιστα ἔκπληξη γιά τό σύγχρονο ἑρμηνευτή ἡ μεθοδικότητα μέ τήν ὁποία ὁ Ὠριγένης ἀντιπαραβάλλει ἰωάννειες καί τίς παράλληλές τους συνοπτικές διηγήσεις καί συνάγει συμπεράσματα σχετικά μέ τίς μεταξύ τους διαφορές καί ὁμοιότητες[5]. Ἐνῶ ὡστόσο οἱ φιλολογικοκριτικές παρατηρήσεις του εἶναι πολύτιμες, ἡ ἀλληγορική μέθοδος, τήν ὁποία ἐφαρμόζει ἀφείδωλα καί στήν ἑρμηνεία τῶν ἰωαννείων σημείων,

1. Γενικά γιά τίς ἑρμηνευτικές ἀρχές τοῦ Ὠριγένη βλ. Παναγοπούλου, Ἑρμηνεία, 239-281.

2. Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην X, 6.

3. Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Ι, 8.

4. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην XIII, 434ἑξ.· XXVIII, 14-17.

5 .Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην XIII, 444-446· XXVIII, 23.

λαμβάνει ἁπλῶς ἀφορμή ἀπό τήν ἑκάστοτε διήγηση, γιά νά ἀναχθεῖ στή συνέχεια σέ πτήσεις γενικότερου δογματικοῦ ἤ καί ἀπολογητικοῦ[6] περιεχομένου, ἔξω ἀπό τό ἀρχικό ἱστορικό-ἀφηγηματικό πλαίσιο τῶν διηγήσεων[7]. Ὡς ἐκ τούτου ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ὠριγένη ἔχει περισσότερο ἐνδιαφέρον γιά τήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας καί τή συστηματική θεολογία, παρά γιά τήν ἱστορικοκριτική ἑρμηνεία. Ὡστόσο πρέπει ἀκόμη νά σημειωθεῖ ὅτι κέντρο τῆς ἑρμηνευτικῆς τοῦ Ὠριγένη εἶναι τό "θεανδρικό" γεγονός τοῦ Χριστοῦ καί ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου πού πηγάζει ἀπό αὐτό· ἀν καί ὁ μέγας αὐτός θεολόγος τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας χρησιμοποιεῖ κατά ἀκραῖο τρόπο μιά ἑρμηνευτική μέθοδο ξένη πρός τή σύγχρονη ἐπιστημονική προσέγγιση τῶν κειμένων, καταλήγει τελικά σέ σωστά δογματικά συμπεράσματα καί δέν ἀδικεῖ τό πνεῦμα τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη.

Πλήρως ἔχει διασωθεῖ τό ὑπόμνημα τοῦ *Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου* στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, καθώς ἐπίσης καί κάποιες ἑορταστικές ὁμιλίες του σέ μεμονωμένα θαύματα τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ καί κυρίως στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου. Ὡς γνήσιος Ἀντιοχειανός ὁ ἱερός Χρυσόστομος ἐπιμένει, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ Ὠριγένης, στήν ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων μέ βάση τήν ἱστορική τους ἀλληλουχία καί συνηθίζει νά ἑρμηνεύει λέξεις καί ἐκφράσεις μέ βάση τά παράλληλά τους[8]. Ἐξάλλου ὁ μεγάλος αὐτός ἑρμηνευτής δέν

6. Ἐκτενῆ ἀντιπαράθεση ἐπιχειρεῖ ὁ Ὠριγένης πρός τήν ἑρμηνεία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ Ἡρακλέωνος. Ἀμφότεροι οἱ ἑρμηνευτές χρησιμοποιοῦν μιά ἀκραία ἀλληγορική μέθοδο, γιά νά στηρίξουν τίς δογματικές τους θέσεις. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (Ιω. 4,43-54) ἀπό τόν Ἡρακλέωνα, Ἀπόσπασμα 40, 80.

7. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας ἀποτελεῖ ἡ θεώρηση ἀπό τόν Ὠριγένη (Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην, XXVIII, 54-60) τοῦ Λαζάρου ὡς Χριστιανοῦ, ὁ ὁποῖος παλινδρόμησε στόν ἐθνικό βίο, πού ἐκπροσωπεῖται στή σχετική διήγηση διά τοῦ μνημείου. Οἱ κειρίες εἶναι οἱ σειρές "τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων". Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά βγεῖ ἀπό τό μνημεῖο ζωντανός ὀφείλεται στή μετάνοια, ἐνῶ παραλλήλως τό γεγονός ὅτι παραμένει δεμένος μέχρι νά δοθεῖ ἀπό τόν Ἰησοῦ ἡ ἐντολή νά λυθεῖ, παραπέμπει στήν ἐκ νέου εἴσοδό του στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπίσης ὁ Ὠριγένης (Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην XIII, 404) ἑρμηνεύει ἀλληγορικά στή διήγηση τῆς θεραπείας του υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ τόν βασιλικό ὡς τόν Ἀβραάμ, ὁ ὁποῖος ἱκετεύει τό Χριστό γιά τή θεραπεία τοῦ βαρέως ἀσθενοῦντος υἱοῦ του Ἰσραήλ.

8. Ἀπό τήν πολυσυζητημένη στή σύγχρονη ἑρμηνεία ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ "τί ἐμοὶ καὶ σύ, γύναι;" ἀφορμώμενος ὁ ἱερός Πατήρ (Ὑπόμνημα, 130-134) ἐπιχειρεῖ μέ βάση καί ἄλλες εὐαγγελικές ἀναφορές στό πρόσωπο τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ νά διασαφηνίσει τή σχέση μεταξύ τους καί ὑπό τό φῶς τῆς διασαφηνίσεως αὐτῆς νά ἑρμηνεύσει τό στίχο Ἰω. 2,4.

ἐπιζητεῖ κάποιο βαθύτερο πνευματικό νόημα πού ὑποτίθεται ὅτι εἶναι κρυμμένο πίσω ἀπό τό ἀφηγηματικό-ἱστορικό ἐπίπεδο τοῦ κειμένου, ὅπως ὁ Ὠριγένης καί ἐν πολλοῖς ἡ ἀλεξανδρινή σχολή, ἀλλά θεωρεῖ κάθε δογματική ἀλήθεια στενά συνδεδεμένη μέ τήν ἑκάστοτε ἱστορική συνάφειά της. Αὐτός ὁ ἔντονα ἱστορικός προσανατολισμός τῆς ἑρμηνείας τοῦ Χρυσοστόμου τῆς δίνει ἐνίοτε καί ἀπολογητικό χαρακτήρα, καθότι ὁ ἱερός πατήρ προσπαθεῖ νά ὑπερασπίσει τήν ἱστορικότητα τῶν ἰωαννείων θαυμάτων καί τή διαφορότητά τους ἀπό τά παράλληλά τους συνοπτικά, καταλήγοντας τελικά στό συμπέρασμα ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής γνωρίζει καί συμπληρώνει συνειδητά τά συνοπτικά εὐαγγέλια, παραθέτοντας περιστατικά τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, τά ὁποῖα ἡ συνοπτική παράδοση ἐν πολλοῖς δέ διασώζει[9]. Τόσο μάλιστα εἶναι προσηλωμένος ὁ ἱερός Χρυσόστομος στήν ἀπόδειξη τῆς ἱστορικῆς ἀξιοπιστίας τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ[10], ὥστε ἔχει τήν τάση νά ἀποφεύγει καί τήν τυπολογική ἑρμηνεία, τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ σέ μεμονωμένες περιπτώσεις, γιά νά συνδέσει τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ μέ τή χάρη πού χορηγεῖται στούς πιστούς ἐντός τῆς Ἐκκλησίας διά τῶν μυστηρίων[11]. Ἀφορμώμενος ἀπό τήν ἱστορική ἀξιοπιστία τῶν ἰωαννείων θαυμάτων ἐξάλλου ὁ ἱερός Χρυσόστομος τά θεωρεῖ ὡς σημεῖα πού ἀποκαλύπτουν ἄλλοτε τήν ἀνθρώπινη καί ἄλλοτε τή θεία φύση τοῦ Ἰησοῦ[12] καί συγχρόνως πάντοτε τή θεία του καί ζωοποιό δωρεά πρός τούς ἀνθρώπους. Κέντρο δηλαδή τῆς ἑρμηνείας τοῦ Χρυσοστόμου εἶναι ὁ Χριστός, ὁ ὁποῖος σέ ὅλες τίς περιπτώσεις θαυμάτων στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ τό κυρίαρχο ὑποκείμενό τους[13]. Τέλος, μιά ἄλλη διάσταση τῆς ἑρμηνείας τοῦ Χρυσοστόμου εἶναι ἡ ἠθική, κατά τήν ὁποία ἐξάγει ἀπό γεγονότα καί χαρακτῆρες ἕνα ἐπίκαιρο ἠθικό μήνυμα γιά τόν ἀκροατή του, σεβόμενος ὡστόσο πάντα τό

9. Πβλ. Ὑπόμνημα, 200ἑξ.· 207ἑξ.· 246.

10. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ὑπόμνημα, 135ἑξ.· 208· 242· 358.

11. Καί γιά τόν Χρυσόστομο (Ὑπόμνημα, 203ἑξ.), ὅπως καί γιά τήν πλειονότητα τῶν ἀρχαίων ἑρμηνευτῶν τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ἡ κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά ἀποτελεῖ τύπο τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος.

12. "Διὰ τοῦτο ὅταν περὶ Σαββάτου ᾖ ὁ λόγος, οὔτε ὡς ἄνθρωπος μόνον ἀπολογεῖται οὔτε ὡς Θεὸς μόνον, ἀλλὰ ποτὲ μὲν οὕτως, ποτὲ δὲ ἐκείνως. Ἠβούλετο γὰρ ἀμφότερα πιστεύεσθαι, καὶ τῆς οἰκονομίας τὴν συγκατάβασιν καὶ τῆς Θεότητος τὸ ἀξίωμα", Ὑπόμνημα, 214.

13. Πβλ. Ὑπόμνημα, 357ἑξ.

κείμενο[14]. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ Χρυστοστόμου εἶναι πολύτιμη γιά τή σύγχρονη ἱστορικοκριτική προσέγγιση τῶν κειμένων, διότι, παρά τίς ἐλλείψεις τῆς ἐποχῆς του ἀπό πλευρᾶς ἐπιστημονικῆς προσεγγίσεως τῶν κειμένων, ὁ ἱερός πατήρ καταβάλλει προσπάθεια νά παραμείνει πιστός στό κείμενο πού ἑρμηνεύει καί νά διασαφηνίσει, μέ τή σύγχρονή του, βέβαια, θεολογική ὁρολογία, ὄχι μόνο τό γενικότερο πνεῦμα, ἀλλά καί τήν κάθε λέξη τοῦ κειμένου, τοποθετώντας την στό ἱστορικό της πλαίσιο καί ἐξετάζοντάς την μέ ἐξαιρετική μεθοδικότητα καί ἀκρίβεια.

Πλῆρες ὑπόμνημα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ τή μορφή ὁμιλιῶν ἔχει διασωθεῖ καί ἀπό τόν Αὐγουστῖνο, ἐπίσκοπο Ἱππῶνος, στό ὁποῖο ὁ ἱερός πατήρ ἀποδεικνύεται ἐκτός ἀπό σπουδαῖος δογματικός θεολόγος καί πολύ σημαντικός ἑρμηνευτής. Ἡ Παλαιά καί ἡ Καινή Διαθήκη ἀποτελοῦν κατά τόν Λατῖνο πατέρα μιά ἄρρηκτη ἑνότητα, ἐκφράζουν τό σχέδιο τῆς Θείας Προνοίας καί ὁδηγοῦν μέ συνέπεια στό γεγονός τοῦ Χριστοῦ. Μέσα στό πνεῦμα αὐτό ἐπιχειρεῖ ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος τή σύνδεση κάθε περικοπῆς τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου πού ἑρμηνεύει μέ τή θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καί τήν κατάδειξη τῆς ἀνωτερότητας τῆς νέας ἐν Χριστῷ πραγματικότητας σέ σχέση μέ τήν παλαιά ὑπό τόν Νόμο κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου[15]. Γιά τή σύνδεση Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης, καθώς καί τή σύνδεση Καινῆς Διαθήκης καί ἐποχῆς τῆς Ἐκκλησίας, χρησιμοποιεῖ ὁ Αὐγουστῖνος κατά κύριο λόγο τήν ἀλληγορική ἑρμηνεία, τήν ὁποία χαρακτηρίζει καί μυστική[16], ἄν καί δέν

14. Π.χ. στήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ "τί ἐμοί καί σύ, γύναι;" πρός τή μητέρα του ἐντοπίζει ὁ Χρυσόστομος (Ὑπόμνημα, 130) τό ἠθικό δίδαγμα ὅτι, ἐνῶ πρέπει γενικῶς τά τέκνα νά ὑπακοῦν στούς γονεῖς, ὅταν αὐτοί "ἀκαίρως τι ζητῶσι καί ἐγκόπτωσί τι τῶν πνευματικῶν, οὐκ ἀσφαλὲς πείθεσθαι". Ἐπίσης τόν ἔλεγχο τοῦ βασιλικοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ("Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε", 4,48) ἑρμηνεύει ὁ Χρυσόστομος (Ὑπόμνημα, 201) ὡς ἔμμεση προτροπή πρός τούς πιστούς "μὴ ἀπὸ σημείων, ἀλλὰ ἀπὸ διδασκαλίας προσέχειν αὐτῷ. Τὰ σημεῖα γὰρ οὐ τοῖς πιστοῖς, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ παχυτέροις".

15. Στό πνεῦμα αὐτό καί ἀφορμώμενος ἀπό τό θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά διδάσκει ὁ Αὐγουστῖνος (Tractatus IX, 3-5) ὅτι ἡ παλαιοδιαθηκική προφητεία ἔχει γεύση νεροῦ, ἄν κατανοηθεῖ αὐτόνομα, καί κρασιοῦ, ἄν κατανοηθεῖ ὡς παραπέμπουσα στό γεγονός τοῦ Χριστοῦ. Ἐπίσης χαρακτηριστική εἶναι ἡ ἑρμηνεία τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά ὡς τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ, καί τῶν πέντε στοῶν ὡς τῶν πέντε βιβλίων τοῦ Μωυσῆ, τά ὁποῖα δέν ἔχουν τή δυνατότητα νά θεραπεύσουν τούς ἀνθρώπους, γιά τῶν ὁποίων τήν ἀσθένεια κάνουν λόγο, Tractatus XVII, 2. Μόνο ὁ ἄγγελος, πού δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τόν ἴδιο τό Χριστό, ἔχει τή δυνατότητα νά θεραπεύσει τό λαό κατερχόμενος στήν κολυμβήθρα, Tractatus XVII, 3.

16. Tractatus IX, 3· XVI, 2.3· XVII, 3.11. Δεῖγμα τῆς ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας τοῦ

παραλείπει, βέβαια, νά ἀναφερθεῖ καί στή συγκεκριμένη συνάφεια τῶν κειμένων[17]. Πάντως ἡ κάθε λεπτομέρεια τοῦ εὐαγγελίου ἔχει, σύμφωνα μέ τήν ἑρμηνευτική τοῦ Αὐγουστίνου, ἕνα βαθύτερο νόημα, τό ὁποῖο καλεῖται ὁ ἔμπειρος καί μυημένος ἀναγνώστης του νά ἀνακαλύψει[18]. Τά γεγονότα πού περιγράφονται στό εὐαγγέλιο καθ' ἑαυτά δέν εἶναι παρά ἡ πνευματική τροφή, ἡ ὁποία δυναμώνει τόν ἀναγνώστη, γιά νά ὁδηγηθεῖ αὐτός στό ἐπιθυμητό τέλος, πού δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τήν ἀνακάλυψη τοῦ βαθύτερου συμβολικοῦ νοήματος τῶν γεγονότων[19]. Στά πλαίσια τῆς θεωρήσεως αὐτῆς τῶν γεγονότων τῆς Καινῆς Διαθήκης πρεσβεύει ὁ ἱερός πατήρ καί τήν πολύ "μοντέρνα" ἄποψη ὅτι τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ, καί ἰδιαίτερα τά θαύματά του εἶναι ἕνα εἶδος λόγων, διότι σημαίνουν πάντοτε κάτι βαθύτερο ἀπό αὐτό πού φαίνεται σέ μιά πρώτη θεώρησή τους[20]. Ἡ ἀλληγορία τοῦ Αὐγουστίνου θυμίζει αὐτήν τοῦ Ὠριγένους, ἀλλά εἶναι ὁπωσδήποτε πιό μετριασμένη, ἐνῶ πιό σπάνια εἶναι ἡ χρήση ἐκ μέρους του τῆς τυπολογικῆς ἑρμηνευτικῆς μεθόδου[21]. Σημαντική, τέλος, διάσταση τῆς "μυστικῆς"-ἀλληγορικῆς ἑρμηνείας τοῦ Αὐγουστίνου ἀποτελεῖ ἡ ἀριθμολογία, στήν ὁποία ἀφιερώνει μεγάλο μέρος τῆς σύνολης ἑρμηνείας του καί διά τῆς ὁποίας ἐπιχειρεῖ νά ἐξιχνιάσει τή βαθύτερη σημασία ὅλων τῶν ἀριθμῶν πού συναντᾶ στίς εὐαγγελικές διηγήσεις[22]. Σκοπός τῆς ἑρμηνευτικῆς τοῦ Αὐγουστίνου

Αὐγουστίνου (Tractatus XLIX, 22-24) εἶναι ἡ θεώρηση τοῦ λίθου πού σκέπαζε τό μνῆμα τοῦ Λαζάρου ὡς τοῦ νόμου καί τοῦ ἴδιου τοῦ νεκροῦ ὡς τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἔκφραση "ἄρατε τὸν λίθον" (11,39) σημαίνει "κηρύξτε τή χάρη". Στήν ἴδια συνάφεια ἡ ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ "λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν" (11,44) ἀναφέρεται σ' αὐτούς πού ἔχουν τήν ἐξουσία νά λύουν ἁμαρτίες ἐπί τῆς γῆς (πβλ. Μτ. 18,18· Ἰω. 20,23).

17. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Tractatus XVII, 16· XLIV, 8· XLIX, 17.

18. Πβλ. Tractatus XXIV, 5.

19. Tractatus XVII, 5.

20. Λέει χαρακτηριστικά ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος (Tractatus XXIV, 2): "Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est", πβλ. καί XXV, 5.

21. Βλ. Tractatus XLIV, 2· XLIX, 12.

22. Ἔτσι οἱ ἕξι ὑδρίες τοῦ θαύματος τοῦ γάμου τῆς Κανά συμβολίζουν τίς ἕξι χρονικές περιόδους τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας μέχρι τήν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ (Tractatus IX, 6.10-16), ἐνῶ οἱ δύο ἤ τρεῖς μετρητές διδάσκουν τό δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά μία ἑρμηνεία (Tractatus IX, 7-8) ἤ συμβολίζουν τήν ὁλότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ὁπότε οἱ δύο μετρητές σημαίνουν τήν περιτομή καί τήν ἀκροβυστία, ἐνῶ οἱ τρεῖς τούς τρεῖς υἱούς τοῦ Νῶε (Tractatus IX, 17). Ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος μάλιστα δέν ἀρκεῖται πάντοτε σέ μία ἁπλή συμβολική τῶν ἀριθμῶν, ἀλλά προβαίνει ἐνίοτε καί σέ πολύπλοκους ὑπολογισμούς, προκειμένου νά ἐξιχνιάσει τό βαθύτερο νόημά τους, πβλ. Tractatus XXV, 6.

εἶναι νά ἀναχθεῖ, παίρνοντας ἀφορμή ἀπό τά κείμενα, στή βιβλική θεμελίωση τῆς δογματικῆς του διδασκαλίας, τῆς ὁποίας τό κέντρο εἶναι τό γεγονός τοῦ Χριστοῦ καί ἡ σημασία του γιά τόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο[23]. Παρά τό γεγονός ὅτι ἡ ἑρμηνευτική μέθοδος τοῦ Αὐγουστίνου ἀπέχει ἀπό τή σύγχρονη ἱστορικοκριτική θεώρηση τῶν κειμένων τῆς Καινῆς Διαθήκης, δέν μπορεῖ ὁ μελετητής τοῦ ὑπομνήματός του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο νά παραβλέψει ὅτι ὁ ἱερός πατήρ ἀποδίδει σωστά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ στό σύνολό της, θέτοντας στό κέντρο τῆς ἑρμηνείας του τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ καί τή σωτηριολογική του δράση, παρά τό γεγονός ὅτι ἡ ἐπί μέρους ἀλληγορική καί ἀριθμολογική ἑρμηνεία του ἀποτελοῦν μεθόδους, πού συνήθως δέν ἀντιστοιχοῦν πρός τίς θεολογικές προθέσεις τοῦ εὐαγγελιστῆ.

Σημαντική προσφορά στήν ἑρμηνεία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀποτελεῖ τό ὑπόμνημα τοῦ *Ἐφραίμ τοῦ Σύρου* στό Διατεσσάρων Εὐαγγέλιο τοῦ Τατιανοῦ[24]. Ὁ Ἐφραίμ ἀκολουθεῖ σέ γενικές γραμμές τήν τυπολογία τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς, καθώς διαλευκαίνει μέν τήν ἱστορική συνάφεια τοῦ ἑκάστοτε κειμένου πού ἑρμηνεύει, ἀλλά συγχρόνως θεωρεῖ τά λεγόμενα στά εὐαγγέλια ὡς αἰνίγματα μᾶλλον παρά ὡς ἀλληγορίες, ἐντοπίζει δηλαδή κρυφούς συμβολισμούς καί τύπους, πού ἐκπληροῦνται τόσο στό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Χριστοῦ, ὅσο καί στήν ἐποχή τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι στή θαυματουργική μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο κατά τό γάμο τῆς Κανά βλέπει ὁ Ἐφραίμ συμβολικά τήν παράδοξη εἴσοδο τῆς θείας φύσεως στή μήτρα τῆς Παρθένου[25]. Ἐπίσης τό νερό πού δέν παρέχει τελικά τή θεραπεία στόν παραλυτικό τῆς Βηθεσδά συμβολίζει τή σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ Νόμου[26], ἐνῶ ἡ νίψη τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ-"ἀπεσταλμένου" (9,7) δείχνει ὅτι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ βαπτίσματος πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ καί ὄχι ἀπό τό στοιχεῖο τοῦ νεροῦ[27]. Γιά νά φέρει σέ πέρας τή συμβολική-τυπολογική του ἑρμηνεία, βασίζεται ὁ Σύρος πατήρ στήν ἀρχή τῆς

23. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Tractatus XLIV, 1-2· XLIX, 5.19.

24. Τό ὑπόμνημα αὐτό διασώζεται στή συριακή καί τήν ἀρμενική γλώσσα καί στήν παροῦσα ἐργασία χρησιμοποιεῖται ἡ μετάφρασή του στά γαλλικά ἀπό τόν Leloir, Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron, SC 121.

25. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 5,6.

26. Ὑπόμνημα, 13,1.

27. Ὑπόμνημα, 16,29.

ἑνότητας τοῦ μηνύματος τῆς Γραφῆς καί, ἀφορμώμενος ἀπό μεμονωμένες λέξεις ἤ φράσεις, συνδυάζει διαφορετικά μεταξύ τους σημεῖα τῆς Παλαιᾶς καί τῆς Καινῆς Διαθήκης, προκειμένου νά φωτίσει δυσερμήνευτα χωρία. Ἐξάλλου, ἡ ἑρμηνευτική τοῦ Ἐφραίμ, καθώς πηγάζει ἀπό τήν ἀσκητική παράδοση, μέσα στήν ὁποία ἔχει αὐτός γαλουχηθεῖ, τόν ὁδηγεῖ ἀφενός σέ μιά "ἑνορατική" θεώρηση τῆς Γραφῆς, ἡ ὁποία συνδέεται πάντοτε μέ τήν ἀκριβῆ θεμελίωση καί διατύπωση τῶν δογμάτων τῆς Ἐκκλησίας, καί ἀφετέρου σέ μιά κάποια ἀδιαφορία γιά τίς πρακτικές καί ἠθικές διαστάσεις τοῦ μηνύματος τοῦ Εὐαγγελίου, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι π.χ. οἱ Χρυσόστομος καί Αὐγουστῖνος. Μέσα στά πλαίσια αὐτά τονίζει ὁ Σύρος πατήρ σέ κάθε εὐκαιρία καί ὄχι χωρίς ἀπολογητικό ἐνδιαφέρον τή θεότητα καί τήν ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ[28], καθώς ἐπίσης καί τό κοσμοσωτήριο ἔργο του, τό ὁποῖο βλέπει νά συνεχίζεται τόσο διά τῆς δράσεως τῶν ἀποστόλων ὅσο καί διά τῆς μετοχῆς τῶν πιστῶν στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι τά ταραγμένα νερά στόν περίπατο τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης προτυπώνουν τήν ἱεραποστολική ὁδό τῶν ἀποστόλων[29], ἐνῶ ὁ ἄρτος τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων καί ὁ οἶνος τοῦ γάμου τῆς Κανά ἑρμηνεύονται ὡς τύποι τῆς Θ. Εὐχαριστίας[30]. Μέσα στήν ἁρμονική πολυφωνία τῆς πατερικῆς ἑρμηνείας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι σημαντική ἡ ἑρμηνευτική φωνή τοῦ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου, καθώς ἐκπροσωπεῖ τήν ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ εὐαγγελίου στό ὑπόβαθρο τῆς ἀσκητικῆς του πολιτείας καί τῶν ἀνάλογων θεωρητικῶν του ἐνδιαφερόντων καί προτεραιοτήτων.

Τήν πιό μετριασμένη ἔκδοση τῆς ἀλεξανδρινῆς ἑρμηνείας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο προσφέρει ὁ *Κύριλλος Ἀλεξανδρείας* στό σχετικό του ὑπόμνημα. Ὁ ἱερός πατήρ, ἀκολουθώντας τήν ἐξηγητική παράδοση τῆς σχολῆς του, δέν ἐπιμένει ἰδιαίτερα στήν ἐξηγητική διαλεύκανση τῆς ἱστορίας. Καθώς οἱ προτεραιότητές του εἶναι μᾶλλον δογματικοῦ καί ἠθικοῦ προσανατολισμοῦ, παίρνει ἁπλῶς ἀφορμή ἀπό τήν ἱστορία καί ὁδηγεῖται τελικά στή "θεωρία", ἀναγόμενος ἔτσι ἀπό τό γράμμα τοῦ κειμένου στήν ἀποκάλυψη τοῦ

28. Πβλ. Ὑπόμνημα, 12,7· 13,3.
29. Ὑπόμνημα, 12,8.
30. Ὑπόμνημα, 12,8.

Θεοῦ[31]. Ἡ ἐνασχόλησή του μάλιστα μέ τή θεωρία γίνεται μέσω μικρῶν πραγματειῶν σέ μιά δύσβατη συχνά γλῶσσα. Στά πλαίσια τῆς θεωρητικῆς αὐτῆς ἑρμηνείας ὁ Κύριλλος χρησιμοποιεῖ καί τήν ἀλληγορική μέθοδο, τήν ὁποία ὡστόσο ἔχει μετριάσει σέ σχέση μέ τούς προγενεστέρους του Ἀλεξανδρινούς ἑρμηνευτές καί γιά τῆς ὁποίας τήν καταλληλότητα ἐκφράζει μάλιστα σέ ὁρισμένες περιπτώσεις καί ἐπιφυλάξεις[32]. Κατά τόν ἱερό πατέρα ὁ νυμφίος τοῦ γάμου τῆς Κανά εἶναι κατά ἀλληγορίαν ὁ Χριστός, ἐνῶ ἡ νύμφη ἐκπροσωπεῖ τήν ἀνθρωπότητα[33]. Ἐπίσης τή διδασκαλία τοῦ θεραπευθέντος τυφλοῦ πρός τούς ἀνακριτές του Φαρισαίους τή θεωρεῖ ὡς τή διδασκαλία τῶν ἐθνῶν, πού ἔλαβαν τό φῶς τους ἀπό τό Χριστό, πρός τόν Ἰσραήλ[34]. Ἐξάλλου μέσα στά πλαίσια τῆς ἀλληγορικῆς του ἑρμηνείας ὁ Κύριλλος κάνει χρήση καί μιᾶς ἤπιας καί μετριασμένης ἀριθμολογίας. Ἔτσι θεωρεῖ π.χ. ὅτι τά 38 χρόνια τῆς ἀσθενείας τοῦ παραλυτικοῦ συμβολίζουν τό διάστημα τῆς ἀπομακρύνσεως τοῦ Ἰσραήλ ἀπό τό Θεό, ἐνῶ ἐκφράζεται παραλλήλως καί ἡ προσδοκία τῆς τελικῆς του θεραπείας[35]. Ἐπίσης οἱ πέντε ἄρτοι πού πολλαπλασιάζονται ἀπό τό Χριστό συμβολίζουν τό Νόμο, ἐνῶ τά δύο ὀψάρια τό ἀποστολικό καί τό εὐαγγελικό κήρυγμα[36]. Βάση γιά τήν ἐξήγηση τοῦ Κυρίλλου ἀποτελεῖ ἡ ἀρχή τῆς ἑνότητας τῶν δύο Διαθηκῶν καί ἡ ἄριστη γνώση τῶν Γραφῶν πού ἔχει. Κέντρο ἐξάλλου τῆς Γραφῆς εἶναι κατά τόν Ἀλεξανδρινό πατέρα τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος πληροῖ τίς προφητεῖες καί ἐπαγγελίες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί εἶναι ἀληθής Θεός καί ἀληθής ἄνθρωπος. Μέ ἀφορμή τή χριστολογική προβληματική, πού εἶναι ἰδιαίτερα ἔντονη στήν ἐποχή του, δέν εἶναι σπάνιες οἱ ἀναφορές του ἐναντίον τῆς αἱρετικῆς χριστολογίας τοῦ Νεστορίου[37] καί παράλληλα ὁ τονισμός

31. "Μετασκευαστέον εἰς θεωρίαν τὸν ἀπὸ πράγματος τύπον", Κυρίλλου, Ἑρμηνεία, 73,337· πβλ. Παπαπέτρου, Οὐσία, 78.

32. Μεταξύ ἄλλων ἀναφέρει ὁ Κύριλλος (Ἑρμηνεία, 73,960) ὅτι δέν πρέπει "ἐφ' ἃ μὴ προσήκει καὶ ἐφ' ἃ μὴ δεῖ περιέλκειν πειρᾶσθαι βιαίως εἰς πνευματικὴν ἑρμηνείαν τὸ ἱστορικῶς ὠφελοῦν"· πβλ. Παπαπέτρου, Οὐσία, 80ἑξ.

33. Κυρίλλου, Ἑρμηνεία, 73,228.

34. Ἑρμηνεία, 73,968.

35. Ἑρμηνεία, 73,337.

36. Ἑρμηνεία, 73,456ἑξ.

37. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἑρμηνεία, 73,1009ἑξ.

τόσο τῆς θεότητας[38], ὅσο καί τῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Χριστοῦ[39], ὥστε νά ἀποκλείεται ὁποιαδήποτε μονοφυσιτική παρερμηνεία τῆς θεολογίας του. Ἡ ἠθική ἀποτελεῖ ἐπίσης βασική προέκταση τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἱεροῦ πατρός, ὁ ὁποῖος μέ βαρύτατη συναίσθηση τῆς εὐθύνης του ὡς ποιμενάρχη δέ φείδεται χαρακτηρισμῶν, προκειμένου νά στηλιτεύσει τήν ἀπιστία ἤ νά διορθώσει τά ὅποια ἠθικά παραπτώματα. Ἔτσι διδάσκει ὁ ἱερός πατήρ μέ ἀφορμή τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων ὅτι μόνο στούς ἀνδριζομένους θά χορηγηθεῖ ἡ "παρὰ τοῦ Σωτῆρος τροφή" καί ὄχι στούς ἐκθηλυνομένους καί στούς "νηπιάζοντας ταῖς φρεσίν"[40]. Δέ λείπουν ἀπό τήν ἑρμηνεία τοῦ Κυρίλλου καί οἱ μυστηριολογικές προεκτάσεις, μέσα στά πλαίσια τῶν ὁποίων θεωρεῖ π.χ. τήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ ὡς τύπο τῆς κολυμβήθρας τοῦ χριστιανικοῦ βαπτίσματος[41]. Τέλος, ὡς προϋπόθεση τῆς ἑρμηνείας τῶν Γραφῶν θεωρεῖ ὁ Κύριλλος τήν εὐσέβεια καί τήν πνευματική ζωή τοῦ ἑρμηνευτῆ, οἱ ὁποῖες τόν καθιστοῦν ἱκανό νά νοεῖ πράγματα, πού γιά τούς ὑπόλοιπους ἀνθρώπους εἶναι ἀπροσπέλαστα[42]. Παρά τό γεγονός ὅτι πολλά ἑρμηνευτικά συμπεράσματα τοῦ Κυρίλλου μπορεῖ νά φαίνονται στό σύγχρονο ἑρμηνευτή ὡς αὐθαίρετα, ἡ σύνολη ἑρμηνεία του ἀνταποκρίνεται στή δυναμική καί τό σκοπό του τετάρτου εὐαγγελίου, τό ὁποῖο εἶναι σκόπιμα γραμμένο κατά τρόπο, ὥστε νά εἶναι ἀνοιχτό σέ μιά πνευματική θεώρησή του. Ἔτσι ἡ ἑρμηνεία τοῦ Κυρίλλου συλλαμβάνει τό βαθύτερο, πνευματικό νόημα του κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου κατά τρόπο πού ἡ σύγχρονη ἱστορικοκριτική ἑρμηνεία ἀδυνατεῖ συχνά νά συλλάβει[43].

Ἐκλεκτός ἑρμηνευτής τῶν Γραφῶν καί ὑπομνηματιστής τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὑπῆρξε καί ὁ Θεοφύλακτος, ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας. Ὁ ἱερός συγγραφέας συνοψίζει στήν ἑρμηνεία του τίς ἐξηγητικές τάσεις τῶν προηγουμένων του ἑρμηνευτῶν, ἀποφεύγοντας ὡστόσο ἀκρότητες τοῦ παρελθόντος καί συγχρόνως μή στερούμενος σέ κάποια σημεῖα καί πρωτοτυπίας. Πολύ μεγάλο ἐνδιαφέρον ἐπιδει-

38. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἑρμηνεία, 73,449.
39. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἑρμηνεία, 73,964· 74,52
40. Ἑρμηνεία, 73,453.
41. Ἑρμηνεία, 73,964.
42. Βλ. Παπαπέτρου, Οὐσία, 82.
43. Πβλ. Παπαπέτρου, Οὐσία, 81.

κνύει γιά τό ἀληθές τῶν θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, τά ὁποῖα ὑπερασπίζεται ἀπό τυχόν παρερμηνεῖες, πού θά μείωναν τό μέγεθος καί τήν ἀξία τους[44]. Ἐπίσης ὁ ἔντονα ἱστορικός προσανατολισμός τῆς ἐξηγήσεώς του τοῦ ἐπιβάλλει τή συμπλήρωση τῶν διηγήσεων τῶν θαυμάτων μέ λεπτομέρειες, πού δέν καταγράφονται ἀπό τόν Ἰωάννη, ἀλλά ὑπονοοῦνται κατά τή γνώμη του καί διαφωτίζουν τή ροή τῶν γεγονότων[45], ἐνῶ σέ κάποιες περιπτώσεις προβαίνει καί σέ σύγκριση μέ παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις, προκειμένου νά συναγάγει τά ἱστορικά του συμπεράσματα[46]. Στό σημεῖο αὐτό ὁ Θεοφύλακτος δείχνει νά εἶναι ἐξαρτημένος ἀπό τήν ἱστορικοῦ προσανατολισμοῦ ἑρμηνεία τοῦ Χρυσοστόμου. Τό ἑρμηνευτικό του ἐνδιαφέρον ὡστόσο δέν ἐξαντλεῖται στήν κατάδειξη τῆς ἱστορικότητας τῶν ἰωαννείων σημείων, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί στή διαλεύκανση δυσνόητων λέξεων ἤ ἐκφράσεων, ὥστε νά καταστήσει τό εὐαγγελικό κείμενο προσιτό στόν ἀναγνώστη του[47]. Ἐξάλλου τά ποιμαντικά του ἐνδιαφέροντα τόν ὠθοῦν (α) στό νά δώσει ἰδιαίτερη ἔμφαση στήν ἠθική διάσταση τῆς ἑρμηνείας, ἐπισημαίνοντας τήν ὀρθή στάση καί συμπεριφορά τοῦ πιστοῦ μέ βάση τό πρότυπο τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά καί ἄλλων προσώπων τῶν εὐαγγελικῶν διηγήσεων[48], καί (β) στό νά ἀσκεῖ σέ κάθε εὐκαιρία πολεμική ἐναντίον διαφόρων αἱρέσεων πού ταλαιπώρησαν τήν Ἐκκλησία μέχρι καί τήν ἐποχή του[49]. Ὡστόσο καί στό σημεῖο αὐτό τῆς ἠθικῆς διαστάσεως τῆς ἑρμηνείας καθώς καί τῆς ἀπολογητικῆς ἐναν-

44. Βλ. Ἑρμηνεία, 123,1189.1192

45. Στό πνεῦμα αὐτό θεωρεῖ ὁ ἱερός πατήρ ὅτι ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ἔγινε "ἀθρόως", χωρίς αὐτό νά προκύπτει ὑποχρεωτικά ἀπό τό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, Ἑρμηνεία, 123,1256.

46. Ἔτσι θεωρεῖ τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ὡς διάφορη τῆς διηγήσεως τῆς θεραπείας τοῦ δούλου τοῦ ἑκατοντάρχου στό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο (Ἑρμηνεία, 123,1253), ἐνῶ θεωρεῖ ὅτι ἀναφέρονται στό αὐτό γεγονός ἡ ματθαιική καί ἡ ἰωάννεια διήγηση περί πολλαπλασιασμοῦ τῶν πέντε ἄρτων.

47. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,44ἑξ.

48. Ἔτσι τύπο τοῦ σεβασμοῦ πρός τούς γονεῖς ἀποτελεῖ ἡ πλήρωση ἀπό τόν Ἰησοῦ τῆς ἀξιώσεως τῆς μητέρας του νά καλύψει τήν ἔλλειψη οἴνου στό γαμήλιο τραπέζι (2,3), Ἑρμηνεία, 123,1189. Ἐξάλλου ἡ εὐχαριστία τοῦ Ἰησοῦ πρό τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων (6,11) δείχνει ὅτι πρέπει νά εὐχαριστοῦμε "πρὸ τῆς τροφῆς τὸν Θεόν", Ἑρμηνεία, 123,1288.

49. Μέ ἀφορμή τίς διηγήσεις τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀσκεῖ ὁ Θεοφύλακτος πολεμική ἐναντίον τοῦ Ἀρειανισμοῦ (Ἑρμηνεία, 123,1189.1268· 124,88), τοῦ Νεστοριανισμοῦ (Ἑρμηνεία, 124,64), τοῦ Μανιχαϊσμοῦ (Ἑρμηνεία, 123,1285), καθώς καί τῶν Ὠριγενιστῶν (Ἑρμηνεία, 124,93).

τίον τῶν διαφόρων αἱρέσεων ὁ Θεοφύλακτος δέν πρωτοτυπεῖ, ἀλλά φαίνεται νά ἀκολουθεῖ κατά πόδας τόν ἱερό Χρυσόστομο. Ἀντίθετα ἐκεῖ πού ὁ ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας πρωτοτυπεῖ σέ σχέση μέ τόν Ἀντιοχειανό πατέρα εἶναι στή συστηματική χρήση τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου μετά ἀπό τή γραμματική, ἱστορική καί ἠθική ἑρμηνεία τῆς ἑκάστοτε διηγήσεως. Παρά τό γεγονός μάλιστα ὅτι ὁ ἴδιος διαφοροποιεῖται σαφῶς ἀπό τίς ἀλληγορικές ἀκρότητες τοῦ Ὠριγένη, ἐναντίον τῶν ὁποίων ἐκφράζεται καί ρητά[50], δέ διστάζει ὡστόσο νά χρησιμοποιήσει μία μετριοπαθῆ ἀλληγορία ("ἐπὶ τὰ ἔσω ἑρμηνεία") καί δή μέ στοιχεῖα ἀριθμολογίας, γιά νά θεμελιώσει τίς θεολογικές του πτήσεις[51]. Μέ τή μέθοδό του αὐτή ὁ Θεοφύλακτος ἀποφεύγει ἀφενός τόν κίνδυνο τῆς ἄκρατης ἱστορικοποιήσεως τῶν εὐαγγελικῶν διηγήσεων καί, ἑπομένως τῆς ἐκκοσμικεύσεώς τους καί τῆς παραβλέψεως τῆς θεολογίας πού κρύβεται σ' αὐτές, καί ἀφετέρου τόν κίνδυνο τῆς ἀδιάκριτης ἀλληγορήσεως κάθε πληροφορίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί συνεπῶς τῆς ἀνεπίτρεπτης ἀποπνευματοποιήσεως καί ἀποκοπῆς τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου ἀπό τή συγκεκριμένη ἱστορική στιγμή, κατά τήν ὁποία αὐτός δημιουργήθηκε καί στήν ὁποία ἀναφέρεται. Στή μετριοπαθῆ αὐτή καί συγχρόνως ἀκραιφνῶς ὀρθόδοξη σύνθεση τῶν διαφορετικῶν καί ἐν μέρει ἀντιφατικῶν μεταξύ τους ἑρμηνευτικῶν τάσεων στήν ἱστορία τῆς πατερικῆς ἑρμηνείας ἔγκειται ἡ πρωτοτυπία τῆς ἑρμηνείας τοῦ Θεοφυλάκτου. Τό κέντρο, βέβαια, τῆς ἑρμηνείας καί τοῦ ἱεροῦ αὐτοῦ πατρός, ὅπως καί τῶν προγενεστέρων του, εἶναι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὡς ἀληθινός Θεός καί ἀληθινός ἄνθρωπος, καί ἡ σωτηρία πού ἀπεργάζεται γιά τούς ἀνθρώπους[52].

50. Ἑρμηνεία, 124,93.

51. Δεῖγμα ἀλληγορικῆς καί ἀριθμολογικῆς ἑρμηνείας ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἐξηγήσεως τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ τοῦ κεφ. 5 τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Στήν ἐξήγησή του αὐτή ὁ Θεοφύλακτος θεωρεῖ τίς τέσσερις ἀπό τίς πέντε στοές τῆς προβατικῆς κολυμβήθρας ὡς τίς τέσσερις ἀρετές καί τήν πέμπτη ὡς τό "θεωρητικόν" καί "δογματικόν", ἐνῶ τήν ἴδια τήν κολυμβήθρα ὡς τή χάρη τοῦ βαπτίσματος καί τό μέρος ὅπου "ἐπλύθη βαπτισάμενος ὑπὲρ ἡμῶν" ὁ Ἰησοῦς, "τὸ ὑπὲρ ἡμῶν τυθὲν πρόβατον". Ὁ παράλυτος εἰκονίζει τήν ἀνθρώπινη φύση, ἡ ὁποία νοσοῦσε ἐπί 38 ἔτη, δηλαδή δέν πίστευε στήν Ἁγία Τριάδα καί στόν ὄγδοο αἰώνα, στήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. Ἐξάλλου δέν εἶχε κάποιον ἄνθρωπο, γιά νά τόν βάλει στήν κολυμβήθρα, δηλαδή δέν εἶχε γίνει ἄνθρωπος ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπρόκειτο νά τόν θεραπεύσει διά τοῦ βαπτίσματος. Τέλος ἡ ἄρση τοῦ κραβάττου ἀντιπροσωπεύει τόν ἁγιασμό καί τή λύτρωση τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τή σάρκα καί τίς γήινες μέριμνες, Ἑρμηνεία, 123,1264ἑξ.

52 Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92.100ἑξ.

Ὁ τελευταῖος ὑπομνηματιστής τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, στόν ὁποῖο θά ἀναφερθοῦμε ἐδῶ εἶναι ὁ Εὐθύμιος Ζιγαβηνός. Τό ὑπόμνημά του εἶναι σύντομο καί ἰδιαίτερα ἐπηρεασμένο ἀπό τήν ἑρμηνεία τοῦ Χρυσοστόμου, παρατίθενται ὅμως καί ἄλλες ἑρμηνεῖες, ὅπως π.χ. τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἤ τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ. Τά ἑρμηνευτικά σχόλια τοῦ Ζιγαβηνοῦ εἶναι σύντομα, ἔχουν συνήθως ἐποικοδομητικό χαρακτήρα, ἐνῶ χρησιμοποιεῖται ἐνίοτε καί ἡ ἀλληγορική μέθοδος, σέ παραινετική ὅμως καί ἠθική κυρίως κατεύθυνση[53]. Ἀντίθετα οἱ δογματικοῦ περιεχομένου συζητήσεις εἶναι στό ἐν λόγω ὑπόμνημα περιορισμένες, ἀφοῦ ἡ ἐποχή τοῦ Ζιγαβηνοῦ δέ χαρακτηρίζεται ἀπό ἀξιοσημείωτες θεολογικές ἔριδες. Γιά τό λόγο αὐτό ἡ ἀπολογητική ἀναφορά κατά τοῦ Μαρκίωνος, πού ἀπαντᾶ στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων καί στήν ὁποία ἐξαίρεται ἡ σημασία καί ἡ ἀξία τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου[54], ἔχει μᾶλλον ἐγκυκλοπαιδικό παρά ἐπίκαιρο χαρακτήρα. Ὡς πρός τίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων ὁ Ζιγαβηνός χρησιμοποιεῖ τή μέθοδο τοῦ Χρυσοστόμου συγκρίνοντάς τες καταρχήν μέ τίς παράλληλές τους συνοπτικές, ὅπου αὐτό εἶναι δυνατόν[55]. Παράλληλα ἐπιμένει στήν κατάδειξη τῆς ἱστορικότητας τῶν διηγήσεων αὐτῶν τονίζοντας τό γεγονός ὅτι σέ ὅλες ὑπάρχουν ἀντικειμενικοί μάρτυρες πού ἐπιβεβαιώνουν τό ἀληθές τῶν λεγομένων ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη. Τά ἑρμηνευτικά συμπεράσματα τοῦ Ζιγαβηνοῦ διατυπώνονται μέ συντομία καί συχνά μέ ἀπολυτότητα χωρίς τήν ἀναμενόμενη ἐπιχειρηματολογία, ἀκριβῶς διότι ἡ ἑρμηνεία του στηρίζεται σέ αὐτήν τῶν προγενεστέρων του. Ἔτσι σέ συμφωνία μέ τήν προηγούμενή του πατερική ἑρμηνευτική παράδοση ἑρμηνεύει ὁ Ζιγαβηνός τήν κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά ὡς τύπο τοῦ μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος[56] θέτοντας τήν τυπολογική ἑρμηνευτική μέθοδο στήν ὑπηρεσία τῆς ἐκκλησιολογίας. Κέντρο τῆς ἑρμηνείας καί τοῦ Ζιγαβηνοῦ, ὅπως καί τῶν προηγούμενων ἑρμηνευτῶν τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, πού ἀναφέρθηκαν παραπάνω, εἶναι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ὁποῖος, ὅπως μαρτυρεῖ ἐμφανέστατα ἡ διήγηση τῆς ἀναστάσεως του Λαζάρου, εἶναι ἀληθινός

53. Πβλ. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 1352.
54. Βλ. Ἑρμηνεία, 1237.
55. Βλ. Ἑρμηνεία, 1204.1208.1236.1240.
56. Βλ. Ἑρμηνεία, 1208.

Θεός καί ἀληθινός ἄνθρωπος[57]. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων ἀποτελεῖ γιά τό Ζιγαβηνό καί πρότυπο ἠθικῆς συμπεριφορᾶς. Ἔτσι ἡ ἄνοδος τοῦ Ἰησοῦ στό ὄρος πρίν καί μετά ἀπό τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων διδάσκει τήν ἀγάπη πρός τήν ἐρημία μέ σκοπό τήν ἐν Χριστῷ φιλοσοφία[58]. Ἐπίσης τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς δακρύζει ἁπλῶς ἐνώπιον τῆς πραγματικότητας τοῦ θανάτου τοῦ φίλου του Λαζάρου διδάσκει τήν κοσμιότητα μέ τήν ὁποία πρέπει ὁ κάθε πιστός νά ἀντιμετωπίζει τό θάνατο ἀνθρώπων μέ τούς ὁποίους εἶναι στενά συνδεδεμένος[59]. Σέ γενικές γραμμές ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ζιγαβηνοῦ στερεῖται πρωτοτυπίας. Μοναδική της συνεισφορά φαίνεται νά εἶναι ὁ τονισμός τῆς ἠθικῆς σημασίας τῶν διηγήσεων θαυμάτων γιά τή βιοτή τοῦ πιστοῦ. Ὁ Ζιγαβηνός ὑπογραμμίζει κατά ἀκραιφνῶς ὀρθόδοξο τρόπο ὅτι ὁ πιστός δέν μπορεῖ νά ἐπαναπαυτεῖ στίς σωτηριώδεις συνέπειες τοῦ ἐρχομοῦ τοῦ Χριστοῦ στόν κόσμο, ἀλλά φέρει ἀκέραια τήν εὐθύνη τῆς προσωπικῆς εὐθυγραμμίσεώς του πρός τό γεγονός αὐτό.

Ἀπό τήν παραπάνω συνοπτική ἐπισκόπηση διαπιστώνουμε ὅτι οἱ Πατέρες καί ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς, πού ἑρμηνεύουν τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀσχολοῦνται μέ μιά θεματολογία, πού ἔχει ἐνδιαφέρον καί γιά τή σύγχρονη ἔρευνα, ὅπως π.χ. μέ τή σύγκριση ἰωαννείων καί συνοπτικῶν παραλλήλων διηγήσεων, μέ τή διαπίστωση τῆς ἱστορικῆς ἀξιοπιστίας τους, μέ τήν ἀποσαφήνιση λέξεων καί ἐννοιῶν πού ἀπαντοῦν στίς διηγήσεις αὐτές. Ὡστόσο τό κέντρο βάρους τῆς ἑρμηνείας τους τίθεται στή χριστολογία καί τή σωτηριολογία. *Οἱ Πατέρες ἐντοπίζουν τό κεντρικό θεολογικό μήνυμα τῶν διηγήσεων θαυμάτων στήν κατάδειξη τῆς ἀληθινῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί στή φανέρωση του περιεχομένου τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του πρός τούς ἀνθρώπους. Ὅπως θά δοῦμε στή συνέχεια τῆς παρούσας ἐργασίας, αὐτό, καί μόνο αὐτό, μπορεῖ νά εἶναι καί τό ζητούμενο μιᾶς σύγχρονης ἑρμηνευτικῆς-θεολογικῆς προσεγγίσεως τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων.*

57. Βλ. Ἑρμηνεία, 1348.
58. Βλ. Ἑρμηνεία, 1236.
59. Βλ. Ἑρμηνεία, 1348.

## 1.3. Ἐπισκόπηση τῆς νεότερης καί σύγχρονης ἑρμηνείας

Μιά πλήρης ἐπισκόπηση τῆς νεότερης καί τῆς σύγχρονης ἑρμηνείας τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου θά μποροῦσε νά λάβει διαστάσεις ἐπιστημονικῆς μονογραφίας, καθότι ἡ σχετική βιβλιογραφία εἶναι ὀγκωδέστατη. Ἐπειδή μάλιστα τά ἰωάννεια θαύματα κατέχουν κεντρική θέση τόσο στή δομή, ὅσο καί στή θεολογία τοῦ εὐαγγελίου, εἶναι σπάνιο νά βρεθεῖ ὁποιαδήποτε μελέτη πάνω στό βιβλίο αὐτό τῆς Καινῆς Διαθήκης, πού νά μήν ἀσχολεῖται ἔμμεσα ἤ ἄμεσα καί μέ αὐτά. Μέσα ἀπό τήν πλειάδα τῶν θεωρήσεων τῶν ἰωαννείων θαυμάτων παρουσιάζονται ἐδῶ ἀναγκαστικά οἱ πιό ἀντιπροσωπευτικές.

Σημαντικότατο κεφάλαιο στήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας τῶν θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἀποτελοῦν οἱ βίοι τοῦ Ἰησοῦ, πού ἄνθισαν κυρίως τό δέκατο ὄγδοο καί δέκατο ἔνατο αἰώνα στό χῶρο τῆς δυτικῆς Εὐρώπης καί κυρίως στή Γερμανία. Ὅμως ἡ παροῦσα ἐπισκόπηση τῆς ἔρευνας θά περιοριστεῖ στήν παρουσίαση ἀποκλειστικά ἐπιστημονικῶν ἐργασιῶν, διότι διαφορετικά θά προσλάμβανε δυσανάλογη ἔκταση. Ἄλλωστε δέ θά εἶχε κανείς νά προσθέσει τίποτε παραπάνω στήν πλήρη παρουσίαση τῶν βίων τοῦ Ἰησοῦ, πού γράφτηκαν μέχρι καί τίς ἀρχές τοῦ αἰώνα μας, στό μνημειῶδες ἔργο τοῦ Albert Schweitzer "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung".

Τά ἐρωτήματα πού τίθενται στήν ἐπιστημονική ἔρευνα σχετικά μέ τά ἰωάννεια θαύματα εἶναι πολλά καί οἱ ἀπαντήσεις πού δίνονται ποικίλες. Στήν παροῦσα ἱστορία τῆς ἔρευνας προτιμᾶται μιά χρονολογική καί κατά συγγραφέα παρουσίαση τῶν ἀπόψεων πού ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπό τή συστηματική τους ἐπεξεργασία. Ἡ μέθοδος αὐτή ἔχει τό πλεονέκτημα ὅτι δίνει στόν ἀναγνώστη μιά ὁλοκληρωμένη εἰκόνα (α) ὡς πρός τίς ποικίλες ὀπτικές γωνίες, ἀπό τίς ὁποῖες θεωρεῖ τά ἰωάννεια θαύματα ὁ ἑκάστοτε ἐρευνητής, καί (β) ὡς πρός τήν ὅλη ἐξέλιξη τῆς σχετικῆς προβληματικῆς ἀπό τίς ἀρχές τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰώνα μέχρι σήμερα σέ ἐπίπεδο σχολῶν, ρευμάτων καί τάσεων.

Πρέπει, τέλος, νά σημειωθεῖ ὅτι δέν εἶναι δυνατόν ἡ παρουσίαση τῶν θέσεων πού ἔχουν διατυπωθεῖ γιά τά ἰωάννεια θαύματα νά

αὐτονομηθεῖ ἀπό τή συνολική θεώρηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, διότι κάθε σχετική ἐπιστημονική θέση στή σύγχρονη ἱστορικοκριτική ἔρευνα εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένη μέ συγκεκριμένες ἀπόψεις γιά πολλά ἀπό τά προβλήματα καί τά αἰνίγματα — φιλολογικοῦ, ἱστορικοῦ ἤ θεολογικοῦ χαρακτήρα — πού παρουσιάζει στό σύνολό του τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Μέσα στό πλαίσιο αὐτό ἐπιχειρεῖ ἡ παροῦσα σύντομη ἱστορία τῆς ἔρευνας νά καταδείξει τήν κεντρική θέση πού κατέχουν τά θαύματα, ὅσον ἀφορᾶ στήν κατανόηση ὁλοκλήρου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καί τό βαθμό στόν ὁποῖο ἐπηρεάζει τίς ἀπόψεις τοῦ ἑκάστοτε ἐρευνητῆ περί θαυμάτων ἡ γενική τοποθέτησή του πάνω στά προβλήματα τοῦ εὐαγγελίου· τοποθέτηση πού δέν εἶναι, βέβαια, καθόλου ἄσχετη μέ τίς φιλοσοφικές καί θεολογικές του προϋποθέσεις.

Ὁ πρῶτος θεολόγος πού μέ πνεῦμα κριτικό ἀναφέρθηκε στά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἦταν Ὁ K.G. Bretschneider τό 1820[1], ὁ ὁποῖος γιά πρώτη φορά, ὕστερα ἀπό κάποιες ἀδύναμες φωνές τόν δέκατο ὄγδοο αἰώνα, ἀμφισβήτησε εὐθέως τήν ἀποστολική προέλευση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί, μαζί μέ αὐτήν, ἔμμεσα καί τήν ἱστορική ἀξιοπιστία του. Τά κυριότερα ἐπιχειρήματά του γιά τή θέση αὐτή ἦταν οἱ οὐσιώδεις διαφορές τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ ἀπό τά συνοπτικά[2] καί οἱ σχετικά ὕστερες μαρτυρίες γιά τήν ἀποστολικότητά του[3]. Ὡς πρός τά θαύματα πού παραδίδει τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὁ Bretschneider παρατηρεῖ ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέ διηγεῖται θαύματα συνηθισμένα στό περιβάλλον τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὅλα τά θαύματα τά ὁποῖα διασώζει, ἀντίθετα πρός τίς ἀντίστοιχες συνοπτικές διηγήσεις, διαφέρουν ἐντελῶς ἀπό τίς γνωστές δραστηριότητες τῶν θαυματοποιῶν τῆς ἐποχῆς. Μέ τόν τρόπο του αὐτό ἀποκρούει ὁ εὐαγγελιστής τήν κατηγορία τῶν ἀντιπάλων τοῦ

1. C. T. Bretschneider, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine, Lipsiae 1820.

2. "Esse enim non potest, ut uterque Jesus, cum trium evangeliorum tum quarti, simul historice verus sit, cum non solum dicende genere sed etiam docendorum argumento et agendi ratione quam maxime differat; fieri vero etiam non potuit, ut priores evangelistae Jesu mores, doctrinam et docendi genus fingerent; auctor autem quarti evangelii utique valuit Jesum suum fingere", Probabilia, 115.

3 Βλ. Probabilia, 178-219, ὅπου ἐξετάζονται ὅλες οἱ μαρτυρίες τῆς ἀρχαίας χριστιανικῆς καί γνωστικῆς-χριστιανικῆς γραμματείας γιά τό τέταρτο εὐαγγέλιο, πού ὁ συγγραφέας αὐτός ἔχει ὑπόψη του.

χριστιανισμοῦ κατά τόν δεύτερο αἰώνα, ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν ἦταν διαφορετική περίπτωση ἀπό τούς συνήθεις θαυματοποιούς καί μάγους τῆς ἐποχῆς, δείχνοντας μάλιστα ὅτι στόν Ἰησοῦ κατοικοῦσε ὁ θεῖος λόγος[4]. Χωρίς ὁ Bretschneider νά ἀμφισβητεῖ εὐθέως τόν ἱστορικό πυρήνα τῶν διηγήσεων τῶν θαυμάτων, δέχεται σαφῶς μία διαμόρφωσή.τους ἀπό τόν εὐαγγελιστή, ἡ ὁποία θίγει τήν ἱστορική τους ἀκρίβεια. Ἡ ἀντίδραση στίς ριζοσπαστικές γιά τήν ἐποχή του ἀπόψεις τοῦ Bretschneider ὑπῆρξε τόσο μεγάλη, ὥστε νά ἀναγκαστεῖ ὁ Γερμανός θεολόγος, μετά μάλιστα καί τήν ἐπέμβαση τοῦ Schleiermacher, νά ἀνακαλέσει τίς ἐπίμαχες αὐτές ἀπόψεις του μόλις τέσσερα χρόνια μετά τή δημοσίευση τῆς σχετικῆς ἐργασίας του[5]. Ὡστόσο τό ἰωάννειο πρόβλημα μέ ὅλες τίς περιπλοκές του, συμπεριλαμβανομένου καί τοῦ θέματος τῶν θαυμάτων του, εἶχε πια τεθεῖ ὁριστικά. Ἕνα ἀπό τά κεντρικά προβλήματα πού ἀπασχόλησαν ὅλους σχεδόν τούς μετέπειτα μελετητές τοῦ ἐν λόγω εὐαγγελίου κατά τόν δέκατο ἕνατο αἰώνα ἦταν ἡ ἱστορική ἀξιοπιστία του καί, ἑπομένως, καί τῶν θαυμάτων τά ὁποῖα αὐτό παραδίδει.

Τό 1836 ὁ D.F. Strauß προκαλεῖ τήν ἐπιστημονική κοινότητα καί τίς χριστιανικές ἐκκλησίες τῆς Δύσεως μέ τήν ὁλοκλήρωση τῆς συγγραφῆς μιᾶς βιογραφίας τοῦ Ἰησοῦ[6], ἡ ὁποία ὑπῆρξε, κατά τόν A. Schweitzer, ἡ πληρέστερη πού γνώριζε στήν ἐποχή του ἡ παγκόσμια ἐπιστημονική γραμματεία[7]. Ἐπηρεασμένος ὁ Strauß ἀπό τίς φιλοσοφικές θεωρίες τοῦ Hegel (διαλεκτικό σχῆμα) ἔχει πεισθεῖ ὅτι, ὑπερβαίνοντας τίς ὁποιεσδήποτε προκαταλήψεις, μεταβαίνει ἀπό τή "θέση" (ὑπερφυσική ἑρμηνεία-Supranaturalismus) καί τήν "ἀντίθεση" (λογικοκρατούμενη ἑρμηνεία-Rationalismus) στή "σύνθεση", δηλαδή στήν ἀνακάλυψη τοῦ μυθικοῦ χαρακτήρα τῶν διηγήσεων τῶν εὐαγγελίων[8]. Τόν μυθικό αὐτό χαρακτήρα ἐπισημαίνει κυρίως

4. Γιά τήν ὅλη προβληματική τῶν θαυμάτων βλ. Probabilia, 119-123. Ὁ Γερμανός κριτικός θεωρεῖ τό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς ἔργο ἑνός ἐθνικοχριστιανοῦ τοῦ δευτέρου αἰώνα καί ἑρμηνεύει τήν πολεμική του χρησιμοποιώντας ὡς παράλληλα κείμενα τό Διάλογο πρός Τρύφωνα τοῦ Ἰουστίνου καί τό Κατά Κέλσου τοῦ Ὠριγένη.

5. Βλ. σχετικά A. Schweitzer, Geschichte, 121ἑξ.

6. D. F. Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I καί II, Tübingen 1835 καί 1836 ἀντίστοιχα.

7. Πβλ. A. Schweitzer, Geschichte, 115.

8. Γιά τίς προϋποθέσεις τῆς ἑρμηνείας του ὁ Strauß κάνει μιά ἐκτενῆ εἰσαγωγή στόν πρῶτο τόμο τοῦ ἔργου του, ὅπου ἀναφέρεται στά πρό αὐτοῦ ρεύματα ἑρμηνείας καί ἀναλύει διεξοδικά τίς δικές του προϋποθέσεις καί ἀρχές ἑρμηνείας· βλ. Strauß, Leben Jesu I, 1-76.

ἑρμηνεύοντας διάφορες εὐαγγελικές διηγήσεις μέ τή βοήθεια παραλλήλων μέ αὐτές παλαιοδιαθηκικῶν μοτίβων[9] ἤ συγκρίνοντάς τες μέ παράλληλες διηγήσεις στά ἄλλα εὐαγγέλια, τῶν ὁποίων οἱ διαφορές ὁδηγοῦν ἀναγκαστικά σέ ἀπομύθευσή τους[10]. Ἀμφισβητεῖ, λοιπόν, ὁ Strauß τήν ἱστορικότητα τῶν διηγήσεων, καί συνεπῶς καί τῶν θαυμάτων, τόσο τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων, ὅσο καί τοῦ κατά Ἰωάννην, παρατηρώντας μάλιστα στό τελευταῖο μία τάση ὑπερβολῆς σέ σχέση μέ τά πρῶτα. Τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι, ἱστορικά, τόσο πιό ἀναξιόπιστο σέ σχέση μέ τά συνοπτικά εὐαγγέλια, ὅσο πιό ἐνδιαφέρον εἶναι ἀπό αὐτά σέ θεολογικό ἐπίπεδο. Οἱ θέσεις τοῦ Strauß ἦταν ριζοσπαστικές καί γι' αὐτό προκάλεσαν θύελλα ἀντιδράσεων καί συζητήσεων[11]. Παρά τό γεγονός ὅτι θεωρήθηκε ἐν πολλοῖς πρόδρομος τῆς σημερινῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου προσεγγίσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς, δέν μπορεῖ νά μήν προσέξει κανείς τή δουλική ὑποταγή τῆς ἔρευνάς του στίς φιλοσοφικές του προϋποθέσεις καί πεποιθήσεις, οἱ ὁποῖες τόν ὁδήγησαν σέ ἀκρότητες καί αὐθαιρεσίες.

Ἔργο-σταθμός γιά τή νέα ἀκόμη βιβλική ἐπιστήμη τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰώνα καί συγχρόνως ὑπεύθυνη ἐπιστημονική ἀπάντηση στίς θεωρίες τοῦ Strauß θεωρεῖται τό βιβλίο τοῦ F.C. Baur "Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien"[12]. Ὁ Baur, ἀπό τούς ἱδρυτές τῆς σχολῆς τῆς Τυβίγγης, ἀναλύει μέ μεγάλη πολυμάθεια τά τέσσερα κανονικά εὐαγγέλια τόσο ἀπό θεολογική ὅσο καί ἀπό ἱστορική ἄποψη. Τά ἰωάννεια θαύματα τά συνδέει μέ τό θέμα τῆς πίστεως, τό ὁποῖο εἶναι γι' αὐτόν τό κεντρικότερο τοῦ εὐαγγελίου. Παρατηρεῖ στήν ἀρχή τῆς ἀναλύσεώς του ὅτι ὁ Ἰησοῦς σέ κάθε του ἐνέργεια καί λόγο συναντᾶ εἴτε πίστη εἴτε ἀπιστία. Πέρα ἀπό τά δύο βασικά αὐτά μεγέθη ὑπάρχει καί ἡ μή ἀληθινή ἤ φαινομενική πίστη, ἡ ὁποία στηρίζεται στά θαύματα ἀλλά δέν μπορεῖ νά τά ὑπερβεῖ, γιά νά ὁδηγηθεῖ ἐκεῖ πού αὐτά παραπέμπουν, δηλαδή στήν ἀναγνώριση τῆς

9. Βλ. π.χ. τήν ἑρμηνεία πού ἐπιχειρεῖ ὁ Strauß (Leben Jesu II, 269-274) στή διήγηση τῆς μεταμορφώσεως τοῦ Ἰησοῦ, ὅπου ἡ γένεση τῆς διηγήσεως ἀποδίδεται στήν πρόθεση τοῦ εὐαγγελιστῆ νά παραλληλίσει τόν Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ.

10. Χαρακτηριστικές εἶναι οἱ ἑρμηνεῖες του στά θαύματα, βλ. Strauß, Leben Jesu II, 5-251.

11. Βλ. σχετικά A. Schweitzer, Geschichte, 132-154 καί 632-635, ὅπου καί ἡ σχετική βιβλιογραφία.

12 Ὁ πλήρης τίτλος: "Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung", Tübingen 1847.

καθοριστικῆς σημασίας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ὑψωθέντος υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου[13]. Τά θαύματα αὐτά καθ' ἑαυτά ἔχουν εἰσαγωγική γιά τήν πίστη σημασία. Ἄν ἡ πίστη εἶναι ἀληθινή, ὑπερβαίνει τήν ἀναγκαιότητα τῶν θαυμάτων καί τόν καθαρά αἰσθητό καί περιορισμένο χαρακτήρα τους, καί προσανατολίζεται στό ἴδιο τό πρόσωπο καί τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ[14]. Ὅλα τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ καί ἀνάμεσα σέ αὐτά καί τά σημεῖα πού ἐπιτελεῖ μαρτυροῦν γι' αὐτόν. Ὡστόσο τά λόγια του ὑπερτεροῦν σέ σπουδαιότητα[15]. Θέλοντας ὁ Ἰησοῦς νά καταρρίψει τήν αὐτονομημένη πίστη τοῦ λαοῦ στά σημεῖα ἐπιτελεῖ σημεῖα τέτοια, πού ξεπερνοῦν κάθε προσδοκία καί ὑπερέχουν κάθε γνωστοῦ θαύματος. Τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελοῦν μέρος τῶν ἔργων του καί πρέπει νά θεωρηθοῦν παράλληλα καί ὡς ἔργα τοῦ Θεοῦ, καθώς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τό "ἐργάζεσθαι" τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ ταυτίζονται[16]. Ἡ πίστη πού εἶναι ἐγκλωβισμένη στά σημεῖα ἐκπηγάζει ἀπό ἰδιοτελῆ καί οὐτιδανά συμφέροντα[17] καί μετατρέπεται σέ ἀπιστία, μόλις ἐκλείψουν τά συμφέροντα αὐτά[18]. Ὁ Baur διαχωρίζει τελικά τή θεολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀπό τήν ἱστορική ἀξιοπιστία του. Θεωρεῖ δηλαδή πώς ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, συγγράφοντας τό ἔργο του κατά τό τέλος τοῦ δευτέρου αἰώνα, δέν εἶναι ἱστορικά ἀξιόπιστος, ἀφοῦ δέ διακρίνει μεταξύ θεολογίας καί ἱστορίας. Ἡ θέση αὐτή τοῦ Baur ἐνισχύεται κατ' αὐτόν καί ἀπό τίς πολλές ἀντιφάσεις καί τά προβλήματα πού

13. Βλ. Untersuchungen, 145.

14. Ὡς ὑπόδειγμα τῆς μή ἀληθινῆς πίστεως, ἡ ὁποία οὐσιαστικά δέ διαφέρει ἀπό τήν ἀπιστία, βλέπει ὁ Baur τό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Νικόδημο, ὅπου ὁ δεύτερος πλησιάζει τόν Ἰησοῦ μέ πίστη στά σημεῖα του, ἀλλά ἀδυνατώντας νά κατανοήσει τή διδαχή του (Ἰω. 3,1-21). Ἀντίθετα ἡ Σαμαρεῖτις καί οἱ συμπατριῶτες της, πού ὁδηγοῦνται στήν πίστη στό ἑπόμενο κεφάλαιο, παρουσιάζονται νά ἔχουν ἀληθινή πίστη, διότι ὑπερβαίνουν τήν πίστη πού ἔχει τίς ρίζες της στά σημεῖα καί πιστεύουν πλέον στή διδαχή τοῦ Ἰησοῦ (Ἰω. 4, 4-42· κυρίως 4, 41: "καί πολλῷ πλείους ἐπίστευσαν διά τόν λόγον αὐτοῦ"), βλ. Untersuchungen, 142-148.

15. Untersuchungen, 149.

16. Untersuchungen, 159.

17. "Das Interesse des Glaubens an den σημεῖα ist nicht einmal das theoretische, welchem zufolge man nicht glauben kann, ohne σημεῖα zu sehen, sondern das rein sinnliche des materiellen Genusses", Untersuchungen, 161.

18. Ὡς χαρακτηριστικό παράδειγμα γιά τή μετατροπή τῆς φαινομενικῆς πίστεως τῶν σημείων σέ ἀπιστία βλέπει ὁ Baur τό Ἰω. 6, 60-71. Πρόκειται οὐσιαστικά ὄχι γιά δύο διαφορετικά εἴδη πίστεως κατά τόν Baur, ἀλλά γιά τήν αὐτή ἀπιστία, ἡ ὁποία παίρνει ἁπλῶς τή μορφή τῆς πίστεως γιά ὅσο διάστημα ἐξυπηρετοῦνται ἔτσι τά συμφέροντά της.

ὑπάρχουν στό εὐαγγέλιο, ἄν αὐτό ἐξεταστεῖ ἀπό κριτική σκοπιά[19].

Ὁ H.H. Wendt εἰσέρχεται στόν ἐπιστημονικό διάλογο γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τό 1886 μέ μιά ὀγκωδέστατη μελέτη πάνω στή διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ καί κλείνει τή συνεισφορά του στό διάλογο αὐτό τό 1911 μέ μιά ἐργασία του γιά τά φιλολογικά στρώματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[20]. Σέ ὅλο αὐτό τό χρονικό διάστημα ὁ Wendt παραμένει πιστός στή θεωρία του, ὅτι τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο περιέχει — πέρα ἀπό τίς μεταγενέστερες προσθῆκες πού προδίδονται ὡς τέτοιες ἀπό τή χειρόγραφη παράδοση (ὅπως ἡ περικοπή τῆς μοιχαλίδας, Ἰω. 7,53-8,11), καί ἀπό ἐκεῖνες τίς προσθήκες, πού εἰσῆλθαν τόσο νωρίς στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, ὥστε νά περιλαμβάνονται σέ ὅλα τά γνωστά χειρόγραφα (ὅπως ὁλόκληρο τό εἰκοστό πρῶτο κεφάλαιό του)— δύο βασικά φιλολογικά στρώματα: τό ἀφηγηματικό στρῶμα (Erzählungsschicht) καί τό στρῶμα τῶν ὁμιλιῶν (Redeschicht)[21]. Ἀπό τά δύο αὐτά στρώματα θεωρεῖ ὡς παλαιότερο αὐτό τῶν ὁμιλιῶν, τό ὁποῖο μάλιστα ἀποδίδει σέ κάποιον αὐτόπτη μάρτυρα, καί προτείνει ὡς καλύτερη λύση γιά τό πρόσωπο τοῦ συγγραφέα του τόν ἀπόστολο Ἰωάννη, τόν υἱό τοῦ Ζεβεδαίου[22]. Τούς λόγους τοῦ εὐαγγελίου, τούς ὁποίους τοποθετεῖ χρονολογικά πρός τό τέλος τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, θεωρεῖ πώς ὁ εὐαγγελιστής τούς ἐνσωμάτωσε διασκορπίζοντάς τους μέσα σέ ὁλόκληρο τό ἀφηγηματικό ὑλικό. Διαπιστώνει ἐπίσης διαφορά τῶν δύο στρωμάτων τόσο σέ λεξιλογικό, ὅσο καί σέ θεολογικό ἐπίπεδο. Ἐνῶ τό ἀφηγηματικό στρῶμα χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο "σημεῖον" καί ἑρμηνεύει τίς θαυματουργικές ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐκδηλώσεις τῆς θείας δυνάμεώς του καί ὡς αἰτία πίστεως στό πρόσωπό του[23], τό στρῶμα τῶν ὁμιλιῶν χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο "ἔργον" καί τονίζει ἰδιαίτερα τόν κηρυγματικό χαρακτήρα τῶν θαυ-

19.Untersuchungen, 280-310, ὅπου ἐξετάζεται ἡ ἱστορική ἀξιοπιστία τῶν ἰωαννείων διηγήσεων καί τῶν ἰωαννείων λόγων τοῦ Ἰησοῦ.

20.Τά ἔργα τοῦ Wendt, στά ὁποῖα ἀναφερόμαστε ἐδῶ εἶναι τά ἑξῆς: Die Lehre Jesu. Erster Theil. Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu, Göttingen 1886· Die Lehre Jesu. Zweiter Theil. Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890· Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, Göttingen 1900· Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911.

21. Βλ. Wendt, Schichten, 32-35.

22. Γιά ἀναλυτική πληροφόρηση πάνω στό διαχωρισμό καί τήν ἀξιολόγηση τῶν πηγῶν πού ἐπιχειρεῖ ὁ Wendt στό τέταρτο εὐαγγέλιο βλ. Schichten, 17-158· τοῦ ἰδίου Das Johannesevangelium, 190-215· Lehre I, 215-342.

23.Βλ. σχετική ἀνάλυση στό Johannesevangelium, 19-28.

μάτων. Τά σημεῖα συμπεριλαμβάνονται βέβαια στά ἔργα, ἀλλά καί αὐτά δέν ἔχουν αὐτοτελῆ λειτουργία, παρά ἀποτελοῦν σύμφωνα μέ τό στρῶμα τῶν ὁμιλιῶν μιά διαφορετική διάσταση τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἰησοῦ[24].

Ὁ W. Wrede, γνωστός ἀπό τήν περίφημη θεωρία του περί τοῦ "μεσσιανικοῦ μυστικοῦ", στρέφει τήν προσοχή του τό 1903 καί στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σέ μιά μικρή του μελέτη[25], στήν ὁποία ἐπιχειρεῖ νά διαλευκάνει τή μέθοδο καί τό στόχο τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, ἐντοπίζοντας καί ἀπομονώνοντας τά χαρακτηριστικά στοιχεῖα τοῦ εὐαγγελίου του. Τό ἐν λόγω βιβλίο τῆς Καινῆς Διαθήκης τό θεωρεῖ ὁ Wrede ὡς διδακτική πραγματεία ὡς πρός τή μορφή του καί πιστεύει πώς ἡ ἱστορία ἔχει γιά τό εὐαγγέλιο δευτερεύουσα σημασία σέ σχέση μέ τή θεολογία. Οἱ λόγοι τοῦ εὐαγγελίου εἶναι πολύ σημαντικότεροι ἀπό τά θαύματα, τά ὁποῖα ἔχουν ἀλληγορική ἔννοια. Ἀκόμα καί τά σημεῖα ἐκεῖνα τοῦ εὐαγγελίου, ὅπου τά θαύματα δέν ἐξυπηρετοῦν εὐθέως τή συγκεκριμενοποίηση κάποιων ἀφηρημένων παραστάσεων γιά τόν Ἰησοῦ (ὅπως π.χ. "ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς", "τό φῶς", "ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή"), εἶναι διαρκῶς σημεῖα τῆς δόξας του. Βέβαια, ὁ Wrede δέ διαπράττει τό σφάλμα νά θεωρήσει πώς τά θαύματα ἔχουν ἀποκλειστικά συμβολική σημασία καί ἀντιλαμβάνεται πώς ὁ Ἰωάννης προσδίδει στά θαύματα ἀκόμη μεγαλύτερη βαρύτητα ἀπό ὅ,τι οἱ συνοπτικοί. Θεωρεῖ μάλιστα τόν ὅρο "ἔργα", πού εἶναι τόσο σημαντικός γιά τή θεολογία τοῦ εὐαγγελίου, ταυτόσημο μέ τόν ὅρο "σημεῖα". Τά ἰωάννεια θαύματα διαφοροποιοῦνται ἀπό τά συνοπτικά ὡς ἑξῆς: (α) ἀποσκοποῦν στό νά ἀποκαλύψουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ, (β) δέν προϋποθέτουν τήν πίστη, ἀλλά ἀντίθετα παίζουν σημαντικό ρόλο στή διαμόρφωσή της, καί (γ) δέν ὑπάρχει σ'

24. Γράφει χαρακτηριστικά ὁ Wendt (Johannesevangelium, 55): "Jesus stellt sich selbst und seine Verkündigung als das eigentliche, höchste Gotteszeichen hin, sofern er den wesentlichen Grund und die wesentliche Kraft seines Seins und seiner Verkündigung nicht in dieser Welt, sondern in Gott liegen weiss. Aber ein Zeichen im Sinne der Zeichen fordernden Juden ist dies, worauf Jesus verweist, jedenfalls nicht. Und es ist auch nicht ein Zeichen nach Art der Zeichen, welche der vierte Evangelist in den erzählenden Partien seines Evangeliums und am Schlusse 20, 30f als Beglaubigungen für die Messianität Jesu betrachtet.". Βλ. καί Lehre I, 500-502, ὅπου ἐπισημαίνεται πώς τά ἔργα δέν ἔχουν ὡς κίνητρο τήν ἐκδήλωση τῆς θείας ἰσχύος, ὅπως τά σημεῖα, ἀλλά τή δημιουργική ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία βοηθεῖ τόν ἄνθρωπο καί ἐκδηλώνεται πάντα στήν ἑνότητα δράσεως Πατρός καί Υἱοῦ.

25. W. Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903.

αὐτά τό μοτίβο τοῦ ἐλέους καί τῆς συμπόνιας[26]. Ἡ διδασκαλία τοῦ εὐαγγελίου ἐπικεντρώνεται στό δόγμα τοῦ μεσσία-χριστοῦ. Μέσα ἀπό χτυπητές μεταφορές, ὅπως Λόγος, φῶς, καλός ποιμήν, θύρα, ἄρτος τῆς ζωῆς, καί μέσα ἀπό δυαλιστικές ἀντιθέσεις, ὅπως φῶς καί σκότος, γέννησις ἐκ τῶν ἄνω καί γέννησις ἐκ τῶν κάτω, φανερώνει ὁ εὐαγγελιστής τό ἰδιαίτερο ὑπόβαθρο τῆς θρησκευτικῆς σκέψης καί ὁρολογίας τοῦ περιβάλλοντός του. Ἄν καί δέ χρησιμοποιεῖ μέ συνέπεια τή φιλοσοφικοθρησκευτική ὁρολογία τοῦ Γνωστικισμοῦ, εἶναι ὡστόσο σαφές ὅτι ἡ θεολογική του σκέψη βρίσκεται μέσα στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ θρησκευτικοῦ αὐτοῦ κινήματος. Ὡς ἀφορμή γιά τή συγγραφή τοῦ εὐαγγελίου βλέπει ὁ Wrede τή σύγκρουση μεταξύ Χριστιανισμοῦ καί Ἰουδαϊσμοῦ[27]. Ἡ ἀμφισβήτηση, ἐκ μέρους τῶν Ἰουδαίων, τοῦ Ἰησοῦ ὡς Μεσσία καί Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ τόν εὐαγγελιστή στόν ὑπερτονισμό τῶν θαυματουργικῶν δυνάμεών του καί στήν κατάδειξη τῆς ὑπεροχῆς του ἀπέναντι στό Μωυσῆ[28]. Θαῦμα καί προφητεία, πάθος καί σταύρωση, προϋπαρξη καί ἀνάσταση, σχέση μέ τόν Ἰωάννη τόν Βαπτιστή, ὅλα αὐτά εἶναι ἐπίκαιρα θέματα γιά τήν ἰωάννεια κοινότητα καί γίνονται ἀντικείμενα διαπραγματεύσεως μέσα ἀπό μιά παρουσίαση τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, στήν ὁποία ἡ ἀντικειμενική ἱστορικότητα ἀντιμετωπίζεται μέ ἀδιαφορία[29] καί τό κέντρο βάρους τίθεται στή διδασκαλία καί στήν ἄμυνα ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν τῆς πίστεως. Τελικά ὁ Wrede ἀναγνωρίζει τήν τεράστια σημασία καί λογοτεχνική ἀξία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀνεξάρτητα ἀπό τό πρόβλημα τῆς ἱστορικῆς ἀξιοπιστίας του[30].

Ὁ F. Spitta δημοσιεύει τό 1910 τό ὑπόμνημά του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[31], ὅπου διατυπώνει τή θεωρία ὅτι τό τέταρτο

26. Γιά τίς ἀπόψεις τοῦ Wrede περί θαυμάτων βλ. Charakter, 5-9.

27. Charakter, 43.

28. Charakter, 45-50.

29 Εἶναι χαρακτηριστικό τό συμπέρασμα τοῦ Wrede (Charakter, 39) ὅτι ὁ Ἰησοῦς τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι λιγότερο μιά ἱστορικη προσωπικότητα καί περισσότερο "ἕνα θεῖο ὄν, πού βρίσκεται πάνω ἀπό αὐτή τή γῆ καί πού ἡ ἀνθρωπότητά του εἶναι οὐσιαστικά τό βιτρό, πού ἐπιτρέπει στό θεῖο φῶς νά λάμψει στή γῆ περνώντας ἀπό μέσα του". Μια παρόμοια ἄποψη μέ αὐτήν τοῦ Wrede θά διατυπώσει πολύ ἀργότερα ὁ Käsemann, ὁ ὁποῖος κάνει λόγο γιά ἁπλοϊκό-ἀφελῆ δοκητισμό τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, βλ. παρακάτω σελ. 52.

30. Charakter, 70ἑξ.

31. F. Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910. Ὁ

εὐαγγέλιο βασίζεται σέ ἕνα ἀρχικό βασικό κείμενο "Α" (Grundschrift), τό ὁποῖο περιεῖχε ἀφηγηματικό ὑλικό καί λόγους[32] καί συνεγράφη κατά πάσα πιθανότητα ἀπό τόν ἀπόστολο Ἰωάννη, τόν υἱό τοῦ Ζεβεδαίου[33]. Τό κείμενο αὐτό ἔγινε ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας ἀπό ἕνα συντάκτη, ὁ ὁποῖος τό ἀναθεώρησε καί τό συμπλήρωσε λαμβάνοντας ὑπόψη του τήν προφορική παράδοση καί τά συνοπτικά εὐαγγέλια[34]. Ἐνῶ τό κείμενο Α ὑπῆρξε ἴσως τό πρῶτο χρονολογικά γραπτό κείμενο γιά τόν Ἰησοῦ καί ἱστορικά ἀξιόπιστο, ἀφοῦ μάλιστα προέρχεται ἀπό αὐτόπτη μάρτυρα τῶν γεγονότων πού περιγράφονται σ' αὐτό, ἀντίθετα, ἡ ἀναθεώρηση "Β"[35] εἶναι πολύ μεταγενέστερη καί ὁ ἀναθεωρητής παρεξήγησε σέ μεγάλο βαθμό τό πνεῦμα τοῦ εὐαγγελιστῆ, ὅπως φαίνεται ἀπό τόν ἀνεπιτυχῆ σχολιασμό πού ἐπιχειρεῖ στό ἀρχικό κείμενο[36]. Εἰδικά ὅσον ἀφορᾶ στά θαύματα, τό κείμενο Α περιλάμβανε μόνο τρία, τή θεραπεία τοῦ παραλύτου, τή θεραπεία τοῦ τυφλοῦ καί τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου. Σύμφωνα μέ τή θεολογική θεώρηση τῶν θαυμάτων ἀπό τόν συγγραφέα τοῦ Α, αὐτά ἐνεργοῦνται ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ τόν ἄνθρωπο Ἰησοῦ, ὅπως θά μποροῦσε νά χρησιμοποιήσει καί ὁποιονδήποτε ἄλλο ἄνθρωπο. Ὁ Ἰησοῦς ἔχει περιορισμένες δυνατότητες καί τά θαύματά του συνίστανται μόνο σέ θεραπεῖες. Στό σημεῖο αὐτό τό Α εἶναι πιό κοντά στήν ἱστορική αλήθεια, ἀκόμη καί ἀπό τά συνοπτικά εὐαγγέλια, πολύ δέ περισσότερο ἀπό τήν ἀναθεώρηση Β. Ὁ ἀναθεωρητής ξεκινᾶ ἀπό διαφορετική χριστολογική βάση, δηλαδή ἀπό τήν ἀντίληψη ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι ἁπλῶς ὁ μεσσίας, ἀλλά ὁ προϋπάρχων Λόγος, ὁ δημιουργήσας καί συνέχων τόν κόσμο. Ὅλα τά θαύματα πού συμπληρώνονται στό κείμενο Β εἶναι θαύματα παντοδυναμίας, διότι κατά τή θεολογία τοῦ ἀναθεωρητῆ ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά κάνει ὅ,τι κάνει καί ὁ Πατήρ. Μέ βάση τή θεολογία αὐτή

Spitta ἦταν ὁ πρῶτος πού χρησιμοποίησε τήν τεχνική τῶν μεταθέσεων ἀποσπασμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, γιά νά δικαιολογήσει τή λογική ἀσυνέχεια ὁρισμένων σημείων του, βλ. F. Spitta, Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums, στό Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, Göttingen 1893, 157-204.

32 F. Spitta, Johannesevangelium, 405ἑξ. Ἀντίθετα ὁ Wendt, βλ. παραπάνω σελ. 37 ἑξ.

33 Βλ. Spitta, Johannesevangelium, 453-459.

34 Johannesevangelium436.

35 Ὁ Spitta δανείζεται τήν ἰδέα τῆς διακρίσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου στά δύο στρώματα, αὐτό τοῦ ἀρχικοῦ βασικοῦ κειμένου (Α) καί αὐτό τῆς ἐπεξεργασίας του (Β), ἀπό τόν Wellhausen, βλ. πιό κάτω ὑποσ. 40.

36 Spitta, Johannesevangelium, 436

διαμορφώνονται καί ἑρμηνεύονται στό κείμενο Β καί οἱ τρεῖς διηγήσεις θαυμάτων, οἱ ὁποῖες προέρχονται ἀπό τό κείμενο Α, μέ ἀποτέλεσμα νά συσκοτίζεται τό ἀρχικό τους νόημα[37].

Τό 1912 ὁ P. Wendland δημοσιεύει μιά μελέτη πάνω στά πρωτοχριστιανικά φιλολογικά εἴδη, ὅπου ἀναφέρεται μέ συντομία καί στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[38]. Ὁ Wendland, ἀκολουθώντας τούς Γοττιγγιανούς φιλολόγους Wellhausen καί Schwarz[39], διακρίνει μεταξύ ἀρχικοῦ βασικοῦ κειμένου (Grundschrift) καί ἐπεξεργασίας του (Bearbeitung). Κυρίως ὅμως τόν ἐνδιαφέρει τό εὐαγγέλιο στήν τελική του μορφή[40]. Τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο κατά τή γνώμη τοῦ Γερμανοῦ φιλολόγου δέν ἀποσκοποῦσε στό νά συμπληρώσει, ἀλλά στό νά ἀντικαταστήσει τά συνοπτικά καί ἔτσι μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν οἱ ἱστορικές δυσχέρειες συνυπάρξεώς του μέ τά ἄλλα τρία κανονικά εὐαγγέλια στήν ἀρχέγονη ἐκκλησία[41]. Στό τέταρτο εὐαγγέλιο τά θαύματα τῶν συνοπτικῶν παρουσιάζονται μέ ὑπερβολή (Steigerung) καί μέ νέα διαμόρφωση (Umgestaltung)[42]. Τό στοιχεῖο πού κυριαρχεῖ σέ αὐτά δέν εἶναι πλέον, ὅπως στούς συνοπτικούς, τό ἔλεος, ἀλλά ἡ παντοδυναμία τοῦ Ἰησοῦ[43]. Τά θαύματά του πρέπει νά ὑπερβαίνουν κάθε δυνατότητα συγκρίσεως μέ ἄλλα ἀντίστοιχα θαύματα, ὥστε νά

37. Βλ. Spitta, Johannesevangelium, 430-436.

38. P. Wendland, Handbuch zum Neuen Testament I, 3: Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912.

39. Βλ. τά πολύ σημαντικά γιά τή φιλολογική κριτική τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἔργα τους: J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907· τοῦ ἰδίου, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908 καί E. Schwartz, Aporien im 4. Evangelium, Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen: Philol.-Hist. Kl. 1907, 342-372· 1908, 115-188, 497-650. Ἡ διάκριση πού κάνουν οἱ δύο αὐτοί ἐρευνητές μεταξύ ἀρχικοῦ βασικοῦ κειμένου καί ἐπεξεργασίας του καί ἡ προσπάθειά τους νά ἑρμηνεύσουν τά προβλήματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μέ βάση τή διάκριση αὐτή ὑπῆρξε καθοριστική γιά τίς ἰωάννειες σπουδές τῶν ἑπομένων ἐτῶν.

40. Wendland, Literaturformen, 235.

41. "Der älteste Streit über Joh dreht sich nicht darum, ob dies Evangelium zugelassen werden dürfe, sondern um das Dilemma: Synoptiker oder Joh.", Wendland, Literaturformen, 236.

42. Ὁ Wendland προϋποθέτει γνώση τῶν συνοπτικῶν ἀπό τόν ἀναθεωρητή τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί ἀποδίδει σέ συνειδητή του ἐπιλογή τήν ἐπεξεργασία καί μετατροπή τῆς συνοπτικῆς παραδόσεως. Ἡ ἔννοια τοῦ θαύματος, ὅπως ἔχει διαμορφωθεῖ στό τέταρτο εὐαγγέλιο, δέν ἀνῆκε στό ἀρχικό βασικό του κείμενο (Grundschrift), βλ. Literaturformen, 235ἑξ.

43. Wendland, Literaturformen, 237.

παραπέμπουν στή θεότητά του, καί αὐτό τό σκοπό ἐξυπηρετοῦν οἱ ἰωάννειες προσθῆκες καί ἀλλαγές πού παρουσιάζονται σέ σχέση μέ τά συνοπτικά θαύματα, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν ἐν μέρει συγγραφικά εὑρήματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ[44]. Ὁ συγγραφέας τοῦ εὐαγγελίου δέν κατανοεῖ τά θαύματα συμβολικά, ἀλλά ἀντίθετα δίνει μεγάλη βαρύτητα στήν ἀντικειμενικότητά τους[45]. Τά θαύματα ὡς σημεῖα τῆς δόξας ξυπνοῦν τήν πίστη, ἄν καί ὁ εὐαγγελιστής γνωρίζει καί μιά ἀνώτερη βαθμίδα πίστεως, ἡ ὁποία δέν ἔχει ἀνάγκη ἀπό σημεῖα. Ὁ Wendland ἀναγνωρίζει ὅτι τό περιεχόμενο τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ εἶναι τό ἴδιο τό πρόσωπό του, ἡ σχέση του μέ τόν Πατέρα καί μέ τούς πιστούς καί ἡ προτροπή γιά πίστη στόν ἴδιο. Κατά τή γνώμη του ὁ εὐαγγελιστής διαθέτει μιά ποιητική ἐλευθερία στή διαμόρφωση τῶν λόγων του, στούς ὁποίους γίνεται ἐμφανής ἡ ἀποσύνδεση τῶν λογίων τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν ἀρχική τους συνάφεια, ἡ σύνδεσή τους σέ μεγαλύτερες ἑνότητες καί ἡ προβολή σέ αὐτά τῆς πίστεως τῆς κοινότητας[46]. Ὁ Wendland ἐπισημαίνει, τέλος, πολλές ὁμοιότητες τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ ἑλληνιστικές παραστάσεις: τά θαύματα, ἡ σχέση ἀμοιβαίου δοξασμοῦ Πατρός καί Υἱοῦ, τά λόγια "ἐγώ εἰμι", ἡ σύνδεση τῶν ἐννοιῶν "ζωή" καί "φῶς" ὡς προσδιορισμῶν τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὁ Λόγος ὡς Υἱός τοῦ Θεοῦ καί ἄλλα χαρακτηριστικά θέματα, εἶναι παράλληλα μέ ἀντίστοιχες παραστάσεις τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου καί προορίζονται γιά ἕναν κύκλο ἀκροατῶν καί ἀναγνωστῶν πού ἦταν ἐξοικειωμένοι μέ τίς παραστάσεις αὐτές[47].

Ὁ ἐκ τῶν ἱδρυτῶν τῆς μορφοϊστορικῆς σχολῆς (formgeschichtliche Schule)[48] M. Dibelius σέ μιά σειρά δημοσιεύσεων ἀπό τό 1919 μέχρι

44. Wendland, Literaturformen, 239.

45. Wendland, Literaturformen, 241. Ὁ Wendland θεωρεῖ τά ἰωάννεια θαύματα σέ συμφωνία μέ τά θαύματα τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου ὡς ἔχοντα βασικά ἀποδεικτική σημασία κατά τῆς ἀπιστίας.

46. Ἡ πορεία αὐτή εἶναι ἀκριβῶς ἀντίθετη μέ αὐτήν τῆς ἀρχαίας ἱστοριογραφίας, ἡ ὁποία ἐξελίχθηκε ἀπό τό ἔπος. Ὁ Ἰωάννης δέν ἔχει ἱστορικά ἐνδιαφέροντα, ὅπως ὁ Θουκυδίδης, ἀλλά χριστολογικά καί μεταφυσικά. Δεν εἶναι δεσμευμένος ἀπό τήν παράδοση, ὅπως οἱ συνοπτικοί, ἀλλά τή χρησιμοποιεῖ μέ ποιητική ἐλευθερία γιά τούς δικούς του σκοπούς, βλ. Wendland, Literaturformen, 242.244.

47. Wendland, Literaturformen, 244ἑξ.

48. Βλ. τή συνοπτική παρουσίαση καί ἀξιολόγηση τῆς μορφοϊστορικῆς μεθόδου καί τῶν ἀποτελεσμάτων της στούς Καραβιδόπουλο, Ἔρευνα, 482-485· Βασιλειάδη, Κριτική, 347-351.

τό 1928[49] ἀσχολεῖται μεταξύ ἄλλων καί μέ τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος θεωρεῖ πώς οἱ διηγήσεις τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, καί κυρίως τά θαύματα, διατηροῦν ἀκόμη πολλά νουβελιστικά στοιχεῖα ὄντας ἀρχικά παραδοσιακές νουβέλες[50], οἱ ὁποῖες ἔγιναν ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή· αὐτό τό γεγονός στή σημερινή μορφή τοῦ εὐαγγελίου μπορεῖ νά γίνει ἀντιληπτό ἀπό τή διαφορά τοῦ ὕφους μεταξύ ἀρχικῆς διήγησεως καί ἐπεξεργασίας[51]. Οἱ νουβέλες ὡς φιλολογικό εἶδος (Gattung) ἀναπτύχθηκαν ἐν μέρει ἀπό τά παραδείγματα (Paradigmen)[52] καί παρουσίασαν μιά τάση ἐξέλιξης σέ μύθους (Mythen)[53], οἱ ὁποῖοι ἐμφανίζουν τόν ἱστορικό Ἰησοῦ νά ἐνεργεῖ καί νά ὁμιλεῖ ὡς ὁ ὑψωθείς Κύριος τῆς χριστιανικῆς

49.M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919· Geschichte der urchristlichen Literatur, 1926 (ἐδῶ παραπέμπουμε στήν ἐπανέκδοση τοῦ 1990)· The Structure and Literary Character of the Gospels, HThR 20 (1927), 151-170· Johannesevangelium (λήμμα), R.G.G. III, 2η ἔκδοση 1929, 349-363.

50. Ὡς νουβέλες (Novellen) θεωρεῖ ὁ Dibelius τά ἀφηγηματικά ἐκεῖνα μέρη τῶν εὐαγγελίων, τά ὁποῖα εἶναι ἐκτενῆ καί λεπτομερῆ, παρουσιάζουν μιά μυθοπλαστική τάση καί πλησιάζουν ὡς πρός τό στιλ ἀνάλογες "κοσμικές", δηλαδή ἐξωχριστιανικές διηγήσεις. Οἱ νουβέλες εἶναι κλειστές ἑνότητες καί χαρακτηρίζονται ἀπό τήν ἔλλειψη ἐποικοδομητικῶν μοτίβων καί γενικῆς φύσεως λογίων τοῦ Ἰησοῦ. Οἱ νουβέλες δέν τονίζουν τό διδασκαλικό χαρακτήρα τῆς μορφῆς τήν ὁποία περιγράφουν, ἀλλά τίς θαυματουργικές της δυνάμεις. Ὁ σκοπός τους δέν εἶναι τό κήρυγμα οὔτε ἡ ἐποικοδόμηση, ἀλλά ἡ ἐπίδειξη τῆς θείας δυνάμεως τοῦ θαυματοποιοῦ. Προῆλθαν δέ ἀπό τούς ἀφηγητές καί διδασκάλους τῆς πρώτης ἐκκλησίας καί φέρουν σαφεῖς ἐπιδράσεις ἀπό ἀντίστοιχες διηγήσεις τοῦ ἑλληνιστικοῦ περιβάλλοντος τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ. Στή λατρεία δέν εἶχαν καμία θέση καί οὐσιαστικά δημιουργήθηκαν μόνο καί μόνο, γιά νά ἱκανοποιήσουν τήν εὐσεβῆ περιέργεια τῶν πιστῶν καί νά τούς ἐνισχύσουν, βλ. M. Dibelius, Die Formgeschichte, 36-56.

51. Dibelius, Formgeschichte, 50.

52. Τά παραδείγματα εἶναι ἡ πιό παλιά μορφή διηγήσεων γιά τόν Ἰησοῦ. Πρόκειται γιά σύντομες διηγήσεις, πού περιλάμβαναν ἕνα γεγονός ἀπό τή ζωή τοῦ Ἰησοῦ, συχνά μάλιστα ἕνα θαῦμα, ἀλλά τό κέντρο βάρους τους βρισκόταν στό λόγιο, που, παίρνοντας ἀφορμή ἀπό τό προηγηθέν γεγονός, εἶχε γενική ἰσχύ. Τό ὕφος τους εἶναι λιτό καί δημιουργήθηκαν γιά νά καλύψουν τίς ἀνάγκες εἴτε τοῦ ἱεραποστολικοῦ εἴτε τοῦ λατρευτικοῦ κηρύγματος, βλ. Dibelius, Formgeschichte, 15-36.

53. Οἱ μῦθοι εἶναι ἱστορίες, στίς ὁποῖες γίνεται κατά κάποιον τρόπο λόγος γιά συγκεκαλυμμένες θεϊκές ἐνέργειες ("... so können unter Mythen nur Geschichten verstanden werden, die in irgend einer Weise beziehiungsvolles Handeln von Göttern erzählen"), Dibelius, Formgeschichte, 82. Οἱ χριστιανικοί μῦθοι κατά τόν Dibelius μιλοῦν εἴτε γιά τήν ὕπαρξη καί τήν ἐνέργεια ἑνός ξένου Θεοῦ, ὁ ὁποῖος προσλαμβάνει τό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ (ὁπότε ἔχουμε νά κάνουμε μέ ξένους μύθους, οἱ ὁποῖοι ἐκχριστιανίστηκαν), εἴτε διηγοῦνται θεοφάνειες τοῦ χριστιανικοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ σέ λατρευτικό ἤ κηρυγματικό

κοινότητας[54]. Ἡ διαδικασία τῆς ἐξελίξεως αὐτῆς ὁλοκληρώνεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅπου ἡ μυθική θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ παύει νά ἀποτελεῖ ἁπλῶς μία τάση καί κυριαρχεῖ σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο[55]. Ὡστόσο τό γεγονός αὐτό δέ σημαίνει καί πλήρη ὑποτίμηση τῆς ἱστορίας ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή[56]. Ὁ Ἰωάννης διατηρεῖ πάρα πολλά παραδοσιακά στοιχεῖα, ἰδίως στήν ἱστορία τοῦ πάθους, ἄν καί ἡ παράδοση πού ἔχει ὑπόψη του δέν εἶναι ἡ συνοπτική ἀλλά μιά ἄλλη, πιό νουβελιστική. Ὁ εὐαγγελιστής συνδέει στό εὐαγγέλιό του τήν παράδοση μέ τό μυθικό στοιχεῖο διαμορφώνοντας, ἐπεκτείνοντας καί ἑρμηνεύοντάς την. Διατηρεῖ τά σημαντικότερα στοιχεῖα της καί συγχρόνως τά εἰσάγει στό μῦθο ἐπανερμηνεύοντάς τα καί ταυτίζοντας τόν Ἰησοῦ τῆς ἱστορίας μέ τόν θεϊκό σωτήρα τῆς πρωτοχριστιανικῆς λατρείας[57]. Τό θαῦμα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι ἡ περίσταση, μέσω τῆς ὁποίας ἡ σώζουσα δύναμη, πού μεταδίδεται διαρκῶς ἀπό τόν ὑψωθέντα Κύριο στόν πιστό, καθίσταται σέ μιά δεδομένη στιγμή προσιτή στίς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις[58]. Αὐτή ἡ θεώρηση τῶν θαυμάτων δέν προέρχεται ἀπό τήν παράδοση, ἀλλά ἀπό τήν πνευματική ἐμπειρία τοῦ εὐαγγελιστῆ. Ἡ συνύφανση στό τέταρτο εὐαγγέλιο τῆς πρωτόγονης παρουσιάσεως (primitive depiction) τοῦ θαύματος μέ τήν ἐμπνευσμένη ἑρμηνεία του δέν ἐξηγεῖται μέ τήν ὑπόθεση τῆς ὕστερης ἀναθεωρήσεως ἑνός ἀρχικοῦ βασικοῦ κειμένου. Ἀντίθετα, θά πρέπει κανείς νά ὑποθέσει

ὕφος (ὁπότε ἔχουμε νά κάνουμε μέ αὐθεντικούς χριστιανικούς μύθους). Ὁ διδάσκαλος τῶν παραδειγμάτων καί ὁ θαυματοποιός τῶν νουβελῶν γίνεται στό φιλολογικό εἶδος τῶν μύθων θεός, βλ. ὅ.π. 82-94.

54. Dibelius, Johannesevangelium, 351.

55. "Im Johannes-Evangelium redet überall der Postexistente, hier gibt es kaum ein Wort oder eine Tat, die nicht zum Ausdruck brächte, was Jesus der Erhöhte den Seinen ist und bringt, hier wird das Wirken Jesu wirklich erzählt als die Geschichte des Gottessohnes, die voll ist von heiligen und geheimnisvollen Beziehungen zu Glauben und Kult; hier ist alles Mythus.", Dibelius, Die Formgeschichte, 93.

56. Θά πρέπει ἐδῶ νά σημειωθεῖ πώς ὁ Dibelius, βασιζόμενος κυρίως στή μαρτυρία τοῦ Παπία, θεωρεῖ ὡς συγγραφέα τοῦ εὐαγγελίου κάποιο μαθητή τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννη τῆς Ἐφέσου, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε μαθητής τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά δέν ἀνῆκε στόν κύκλο τῶν δώδεκα. Γιά τόν ἀπόστολο Ἰωάννη, τό γιό τοῦ Ζεβεδαίου, ὁ Dibelius ὑποθέτει ὅτι μαρτύρησε μαζί μέ τόν ἀδελφό του Ἰάκωβο στήν Παλαιστίνη (πβλ. Πρ. 12,2), θεωρώντας τήν προφητεία τοῦ Ἰησοῦ γιά τή μοίρα τῶν δύο ἀδελφῶν στό Μκ. 10,39 ὡς vaticinia ex eventu, βλ. Dibelius, Geschichte, 73-76.

57. Dibelius, Geschichte, 93ἑξ.

58. Dibelius, Structure, 169.

τήν ἐπεξεργασία, ἀπό τόν ἴδιο τόν εὐαγγελιστή, μιᾶς προγενέστερής του νουβελιστικῆς παραδόσεως[59].

Τό 1922 ὁ A. Faure ἐφαρμόζει τή μέθοδο τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σέ ἕνα ἄρθρο-σταθμό γιά τήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας του[60]. Ὁ Faure ξεκινᾶ τήν παρουσίαση τῆς θεωρίας του μέ τήν ἀφετηριακή παρατήρηση ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὑπάρχουν δύο διαφορετικές μεταξύ τους ὁμάδες εἰσαγωγικῶν ἐκφράσεων (Einführungsformel) γιά τήν παράθεση χωρίων ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη. Συγκεκριμένα, στό πρῶτο μέρος τοῦ εὐαγγελίου, μέχρι τό τέλος περίπου τοῦ δωδεκάτου κεφαλαίου, ὑπάρχει ὡς χαρακτηριστική εἰσαγωγική ἔκφραση γιά τήν παράθεση παλαιοδιαθηκικῶν χωρίων τό "ἐστὶ γεγραμμένον"[61] μέ τίς παραλλαγές "καθώς εἶπεν ἡ γραφή"[62] καί "καθώς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης"[63], οἱ ὁποῖες συνδέονται μέ τήν ἀντίληψη ὅτι ἡ Παλαιά Διαθήκη δέν ἀποτελεῖ παρά μιά συλλογή ἀπό χωρία-μαρτυρίες γιά τόν Ἰησοῦ[64]. Ἀπό τό Ἰω. 12,38 καί μετά, ἀντίθετα, εἰσάγεται ἕνας ἄλλος τρόπος παράθεσης χωρίων μέ χαρακτηριστική τήν ἔκφραση "ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ"[65] καί μέ παραλλαγή τό "ἵνα ἡ γραφὴ τελειωθῇ"[66]. Ἐδῶ ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά διαφορετική θεώρηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ λόγος καί τά γεγονότα βρίσκονται σέ μιά ἐσωτερική ὀργανική συνάρτηση, σέ μιά ζωντανή ἑνότητα: ἡ Γραφή εἶναι ἕνα εἶδος λόγου, πού θέλει νά σαρκωθεῖ, μία ἰδέα πού πρέπει νά πάρει μορφή[67]. Ὁ Faure συμπεραίνει ἀπό τά παραπάνω ὅτι

59. Dibelius, Structure, 169.

60. Στό ἄρθρο του: Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922), 99-121. Ἡ θεωρία τοῦ Faure ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στό ὑπόμνημα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τοῦ Bultmann, βλ. παρακάτω τήν ἀνάλυση τῆς θεωρίας τοῦ Bultmann. Πβλ. καί τήν ἀξιολόγηση τῆς προσφορᾶς τοῦ Bultmann στό ἰωάννειο πρόβλημα ὑπό τό φῶς τῆς θεωρίας τοῦ Faure στό D.M. Smith, Composition, 111.

61. Ἰω. 6,31·12,15· 10,34· 6,45.

62. Ἰω. 7,38.

63. Ἰω. 1,23, βλ. Faure, Zitate, 99.

64. Πβλ. Ἰω. 5,39· βλ. Faure, Zitate, 101.

65. Ἰω. 13,18· 19,24.36·17,12.

66. Ἰω. 19,28. Στήν αὐτή κατηγορία παραθέσεως χωρίων τοποθετεῖ ὁ Faure τούς στίχους 12,38 καί 15,25, βλ. Faure, Zitate, 99. Τά δύο χωρία 12,39ἑξ. καί 19,37, στό σχῆμα πού περιγράφηκε προηγουμένως, θεωρεῖ ὁ Faure ὅτι προέρχονται ἀπό μεταγενέστερη προσθήκη, βλ. σχετική ἀνάλυση Zitate, 103-105.

67. Faure, Zitate, 101.

στό δωδέκατο κεφάλαιο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὑπάρχει μιά τομή, πού χωρίζει τό εὐαγγέλιο σέ δύο μέρη προερχόμενα ἀπό δύο διαφορετικούς συγγραφεῖς[68]. Ἀντίστοιχες διαφοροποιήσεις παρατηροῦνται καί στόν τρόπο παράθεσης λογίων τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ Faure ἐπισημαίνει ἐξάλλου καί ὑφολογικές διαφορές μεταξύ τοῦ πρώτου καί τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ εὐαγγελίου καί ἐπικεντρώνει κυρίως τήν προσοχή του στόν ὅρο "σημεῖον", ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖται μόνο στό πρῶτο μέρος τοῦ εὐαγγελίου καί στό στίχο 30 τοῦ εἰκοστοῦ κεφαλαίου. Παράλληλα μέ τόν ὅρο "σημεῖον" συναντᾶται στό πρῶτο μέρος καί ὁ γενικότερου περιεχομένου ὅρος "ἔργον", τοῦ ὁποίου ἡ χρήση ἐπεκτείνεται καί στό δεύτερο μέρος[69]. Ὁ Faure ὑποθέτει τήν ἑνότητα τῶν στίχων 12,37 καί 20,30 καί συμπεραίνει ἀπό τήν ὑπόθεση αὐτή τήν ὕπαρξη ὡς ἀρχικοῦ βασικοῦ κειμένου (Grundschrift) στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἑνός βιβλίου τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ ὁποίου τά ἴχνη μπορεῖ ἀκόμα νά ἀνακαλύψει κανείς πίσω ἀπό τή μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τοῦ εὐαγγελιστῆ[70]. Ὡστόσο μιά ἀκριβής ἀποκατάστασή του εἶναι μᾶλλον ἀδύνατη. Τό βιβλίο αὐτό, τό ὁποῖο ἀποτέλεσε βασική πηγή γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, εἶχε σκοπό νά ἀποδείξει τή μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ γιά ἀπολογητικούς ἤ ἱεραποστολικούς λόγους. Στήν πηγή ἡ πίστη συνδεόταν μέ τά θαύματα τοῦ μεσσία-Ἰησοῦ, ἐνῶ στό εὐαγγέλιο συνδέεται πλέον μέ τά λόγια τοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεμφθέντος Ἰησοῦ[71]. Ὁ Faure, πέρα ἀπό τή θεωρία του γιά τήν ὕπαρξη μιᾶς πηγῆς τῶν σημείων, ὑποθέτει ὅτι τό εὐαγγέλιο ὑπέστη πολλαπλές ἀναθεωρήσεις καί ὅτι τελικά παρέμεινε ἡμιτελές[72]. Συμπερασματικά διατυπώνει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἐφαρμογή τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν εἶναι ὁ μοναδικός τρόπος, γιά νά ἐξηγηθεῖ τό αἴνιγμα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[73].

68. Faure, Zitate, 101.

69. Faure, Zitate, 107ἑξ.

70. Ἐνδείξεις γιά μία πηγή τῶν σημείων ἐπισημαίνει ὁ Faure στήν ἀπαρίθμηση τῶν δύο πρώτων θαυμάτων τῆς Κανά, Faure, Zitate, 107ἑξ.

71. Ὁ Faure θεωρεῖ πώς στό εὐαγγέλιο ὑπάρχει σύγκρουση μεταξύ τῶν θεαματικῶν θαυμάτων ἀπό τή μιά καί τῆς σημασίας πού ἀποδίδεται στήν ἐσωτερική ἐμπειρία ἀπό τήν ἄλλη. Ἀπό τή σύγκρουση αὐτή μπορεῖ κανείς νά συμπεράνει ἄνετα τήν ὕπαρξη μιᾶς πηγῆς τῶν θαυμάτων, βλ. Faure, Zitate, 112.

72. Βλ. Faure, Zitate, 112-121.

73. "..., daß die at. Zitate der Punkt sind, von dem aus die Frage nach den Quellen des Johannes-Evangeliums aufzurollen ist, und daß nur von da aus, unter Beobachtung der von da her zu gewinnenden Gesichtspunkte, das Rätsel des Johannes-Evangeliums—wenn

Ὁ H. Windisch εἶναι ὁ πρῶτος βιβλικός θεολόγος πού ἐπεκτείνει πέρα ἀπό τούς συνοπτικούς καί ἐφαρμόζει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τήν κριτική τοῦ ὕφους καί τῆς μορφῆς (Stilkritik)[74], σέ μιά σύντομη ἀλλά σημαντικότατη μελέτη πού δημοσιεύει τό 1923[75]. Τό τέταρτο εὐαγγέλιο ἔχει γι' αὐτόν ἕνα λογοτεχνικό σχέδιο, κατά τό ὁποῖο, μέσω τῶν ἀφηγήσεων καί τῶν λόγων, προοδευτικά κορυφώνονται ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ἐχθρότητα τῶν Ἰουδαίων καί ἡ καταστροφή πού τελειώνει μέ τή νίκη τοῦ Ἰησοῦ καί μέ τή στερέωση τῆς πίστεως ἀπέναντι στήν ἀπιστία. Ὁ Windisch διακρίνει στό εὐαγγέλιο τρία χαρακτηριστικά στοιχεῖα: (α) εὐρέως ἐκτεταμένες καί δραματικά διαμορφωμένες διηγήσεις, ὅπως ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ὁ διάλογος μέ τή Σαμαρείτιδα, ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου[76], (β) σύνδεση ἀφηγήσεως καί ὁμιλίας μέ πολεμικό περιεχόμενο (Streitrede), ὅπως ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ, ὁ χορτασμός τοῦ πλήθους, τό περπάτημα πάνω στή θάλασσα, καί (γ) σύνθεση ἀνεξάρτητων διηγήσεων, ὅπως τό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου[77]. Ἔχοντας δείξει τή δεξιοτεχνία, μέ τήν ὁποία τό εὐαγγέλιο εἶναι γραμμένο καί δομημένο, προχωρεῖ σέ μιά σημαντικότατη ἀξιολόγηση τῶν ἐπιστημονικῶν μεθόδων προσεγγίσεώς του. Ἡ κριτική τῶν πηγῶν (Quellenkritik) ὑπόκειται στόν κίνδυνο, κατά τή γνώμη του, νά ἀφήσει ἀνεξήγητο τό ἰδιαίτερα σημαντικό στοιχεῖο στό εὐαγγέλιο. Ἡ ἔρευνά του, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, μέ βάση τό ὕφος δέν ἀποσκοπεῖ στό νά ἀντικαταστήσει τήν κριτική τῶν πηγῶν, ἀλλά στό νά τή συμπληρώσει καί νά προβάλει, πέρα ἀπό ὁποιεσδήποτε ἱστορικές ἀπορίες ἤ

überhaupt—zu lösen ist", ὅ.π. 121.

74. Πρόκειται οὐσιαστικά γιά τή μεθοδολογία τῆς μετέπειτα γερμανικῆς μορφοϊστορικῆς σχολῆς, ἡ ὁποία ἤδη εἶχε ἐφαρμοστεῖ στήν Παλαιά Διαθήκη μέ πρωτοπόρο τόν H. Gunkel, καί στήν Καινή Διαθήκη μέ πρωτοπόρο τόν M. Dibelius.

75. H. Windisch, Der johanneische Erzählungsstil, στό ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922 dargebracht von seinen Schülern und Freunden, Göttingen 1923, 174-213.

76. Τό λογοτεχνικό αὐτό εἶδος τό ὀνομάζει ὁ Windisch δραματική νουβέλα, τήν ὁποία διακρίνει ἡ ἀφηγηματική διάθεση τοῦ συγγραφέα καί τό ἐνδιαφέρον νά παρουσιαστεῖ μιά ἐντυπωσιακή ἐπίδειξη δυνάμεως καί αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ, Erzählungsstil, 176-188.

77. Καί τά τρία αὐτά λογοτεχνικά εἴδη ἤ "στοιχεῖα", ὅπως τά ἀποκαλεῖ ὁ Γερμανός ἐρευνητής, εἶναι καθαρά ἰωάννεια δημιουργήματα καί τόσο ἀριστοτεχνικά δομημένα, ὥστε κάνουν τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο νά ὑπερέχει σαφῶς ἀπό λογοτεχνικῆς πλευρᾶς σέ σχέση μέ τά συνοπτικά, βλ. τή σχετική ἀνάλυση Erzählungsstil, 175-195.

ἀσυμφωνίες πού τυχόν προκύπτουν, τή λογοτεχνική καί αἰσθητική ἀξία, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τίς διηγήσεις του[78]. Δυστυχῶς οἱ μεταγενέστεροι μορφοϊστορικοί κριτικοί δέν ὠφελήθηκαν πολύ ἀπό τή μεθοδολογική θεωρία του. Ἀντίθετα, χρησιμοποίησαν τόσο τήν κριτική τοῦ ὕφους, ὅσο καί τήν μορφοϊστορία, ὡς βοηθητικά μέσα, γιά νά προσεγγίσουν ὅμως τό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου ἀπό τήν ὀπτική γωνία τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν, μέ ἀποτέλεσμα νά ξεχαστεῖ ἡ λογοτεχνική του ἑνότητα καί νά τονιστοῦν ὑπερβολικά τά ἐπί μέρους φιλολογικά καί ἱστορικά του προβλήματα[79].

Ὁ G. Bertram ἀσκεῖ τό 1928 ὀξεία κριτική στήν ἱστορικοκριτική προσέγγιση τῶν εὐαγγελίων,[80] θέτοντας τό ἐρώτημα κατά πόσο αὐτή εἶναι μεθοδολογικά θεμιτή καί ἐάν εἶναι σέ θέση νά φωτίσει ἀντικειμενικά τήν προσωπικότητα τοῦ Ἰησοῦ[81]. Καταρχήν διαχωρίζει τά κείμενα τῆς πρωτοχριστιανικῆς παραδόσεως σέ "πηγές" (Quellen)[82]

78. Windisch, Erzählungsstil, 213.

79. Χαρακτηριστική περίπτωση εἶναι τό ὑπόμνημα τοῦ Bultmann στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, βλ. σχετικά παρακάτω σελ. 42-44.

80. G. Bertram, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung, Tübingen 1928.

81. Ὁ Bertram ξεκινᾶ ἀπό μιά γενικότερη θεώρηση τῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου καί διαπιστώνει πώς αὐτή, ἐπηρεασμένη ἀπό τίς φυσικές ἐπιστῆμες, ἐπιχειρεῖ νά καλύψει τά κενά τῶν πηγῶν της μέ ἀντικειμενικότητα καί θεωρητικές συνθέσεις καί ὑποθέσεις, οἱ ὁποῖες παίρνουν τή μορφή ἱστορικῶν νόμων. Ἡ ἱστορική ἀφήγηση συσχετίζει γεγονότα τοῦ παρελθόντος μεταξύ τους, μέ τή βοήθεια τῆς κατηγορίας τῆς αἰτιότητας, σέ μία λογική, ψυχολογικά λογικοκρατούμενη καί τελεολογική συνάρτηση. Ἔτσι θά μποροῦσε κανείς νά καθορίσει τήν οὐσία τῆς ἱστορίας ὡς ἱστοριογραφία ἀπό μορφοϊστορικῆς ἀπόψεως. Ἡ ἱστορία εἶναι μιά μορφή παραδόσεως, ὅπως ὁ μῦθος, ὁ θρῦλος καί τό παραμύθι. Ἡ διαφορά της ἀπό τίς ὑπόλοιπες μορφές εἶναι ὅτι προϋποθέτει ἕνα ἀπόλυτα λογικοκρατούμενο, ἐμπειρικό κοσμοείδωλο. Γι' αὐτό τό λόγο τό περιεχόμενο τῆς θρησκευτικῆς παραδόσεως, ὅταν ἔχει ὑπερβατικό χαρακτήρα, τῆς εἶναι προσιτό μόνο ὡς περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως τοῦ φορέα αὐτῆς τῆς παραδόσεως. Γι' αὐτό π.χ. μπορεῖ νά ἀξιολογήσει καί νά λάβει ὑπόψη της γιά τό κοσμοείδωλό της τήν ἀνάσταση καί τήν ἀνάληψη τοῦ Χριστοῦ μόνο ὡς ψυχολογικούς παράγοντες, οἱ ὁποῖοι ὑπῆρξαν θεμελιώδους σημασίας γιά τή γένεση καί τήν ἱστορία τῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων. Ἐπίσης παρατηρεῖ ὁ Bertram ὅτι συνήθως οἱ ἱστορικοί διαπραγματεύονται τίς πηγές τους χωρίς νά ἔχουν ξεκαθαρισμένες μεθοδολογικές βάσεις. Κάτι τέτοιο ὅμως εἶναι καταστροφικό, ἄν οἱ πηγές εἶναι λίγες καί δυσερμήνευτες. Στήν περίπτωση αὐτή, ἐπειδή οἱ θεωρητικές συνθέσεις γιά ἀποκατάσταση τῶν κενῶν τῶν πηγῶν εἶναι ἀναπόφευκτες, εἶναι ἀπαραίτητος ὁ καθορισμός τῶν δυνατοτήτων καί τοῦ νοήματος συμπληρώσεως τῆς παραδόσεως μέ τήν ἱστορική ὑπόθεση. Βλ. Bertram, Neues Testament, 7-12.

82. Μέ τόν ὅρο "πηγές" ἐννοεῖ τά κείμενα πού εἶναι γραμμένα μέ βάση τήν ἱστορική

καί σέ "ὑπολείμματα" (Ueberreste)[83]. Οἱ γραπτές παραδόσεις γιά τόν Ἰησοῦ — κυρίως μέσα στά εὐαγγέλια — ἔχουν κατά τόν Bertram περισσότερο χαρακτήρα "ὑπολειμμάτων" καί λιγότερο χαρακτήρα ἱστορικῶν πηγῶν[84]. Ὁ Γερμανός θεολόγος παρατηρεῖ ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο συναντοῦμε ἀπό τή μιά πλευρά μιά τάση τοπογραφικῆς καί χρονολογικῆς ἀκρίβειας, καί ἀπό τήν ἄλλη μιά ἀδιαφορία γιά ἀκριβῆ ἱστορική διήγηση. Θεωρεῖ δέ ὅτι αὐτή ἡ στάση τοῦ Ἰωάννη ἐξηγεῖται, ἄν θεωρήσει κανείς τό εὐαγγέλιό του ὡς βιβλίο περικοπῶν, οἱ ὁποῖες ἦταν ἔτσι διαμορφωμένες, ὥστε ἡ καθεμιά τους χωριστά νά μπορεῖ νά μεταδώσει πλήρως τό μήνυμα ὁλόκληρου τοῦ εὐαγγελίου[85]. Ἡ παράδοση γιά τόν Ἰησοῦ διαμορφώνεται γιά πρώτη φορά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ ἀποκλειστικά λατρευτικά κριτήρια. Γιά τό λόγο αὐτό τά θαύματα εἶναι τοποθετημένα σέ ἄμεση συνάρτηση μέ τούς μεγάλους λατρευτικούς καί δογματικούς λόγους. Ὁ Χριστός εἶναι τό φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἄρτος ἤ τό ὕδωρ τῆς ζωῆς. Στό θαῦμα τῆς Κανά ἔχουμε, σέ ἀντίθεση μέ τό βάπτισμα τοῦ νεροῦ, ὑπαινιγμό γιά τό βάπτισμα τοῦ αἵματος[86]. Ὁ περίπατος ἐπί τῆς θαλάσσης εἶναι μιά θεοφάνεια, πού καί πάλι μόνο στά πλαίσια τῆς λατρείας μπορεῖ νά κατανοηθεῖ. Ὄχι μόνο τό ἀφηγηματικό ὑλικό, ἀλλά καί ἡ παράδοση τῶν λογίων στόν Ἰωάννη, ἀποτελεῖται οὐσιαστικά ἀπό λατρευτικά μεταφορικά λόγια (Bildworte). Οἱ μεταφορές αὐτές, πού ὡς μοτίβα δέν ἦταν εὐθύς ἐξαρχῆς χριστιανικές, ἐκχριστιανίζονται, καθώς λειτουργοῦν παραπέμποντας στό κυρίως μοτίβο τῆς νίκης ἐπί τοῦ θανάτου καί ἀποκαλύπτοντας τήν

παράδοση καί μαρτυρία (Tradition-Zeugnis). Ὁ Bertram ἐφιστᾶ τήν προσοχή τοῦ ἀναγνώστη στό ὅτι οἱ ὅροι αὐτοί χρησιμοποιοῦνται μέ τήν ἱστορικο-επιστημονική τους καί ὄχι μέ τή θεολογική τους ἔννοια, Neues Testament, 15.

83. Μέ τόν ὅρο "ὑπολείμματα" ἐννοεῖ τά κείμενα ἐκεῖνα, τά ὁποῖα εἶχαν κατηχητικό, λειτουργικό ἤ ἐπιστολικό χαρακτήρα καί τά ὁποῖα πρέπει νά θεωροῦνται ὡς μαρτυρία γιά τά γεγονότα τῆς ζωῆς τῆς χριστιανικῆς κοινότητας στήν ὁποία ἀναφέρονται, καί ὄχι τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, Bertram, Neues Testament, 15

84. Bertram, Neues Testament, 20.

85. Bertram, Neues Testament, 19.

86. Σέ ἀντίθεση μέ τή συνοπτική παράδοση γιά τό βάπτισμα τοῦ πυρός καί τοῦ πνεύματος (πβλ. Μτ. 3,11· Μκ. 1,8· Λκ. 3,16). Ὑπονοεῖται μέ τήν εἰκόνα αὐτή ἡ μυστηριακή οἰκειοποίηση (sakramentale Aneignung) τοῦ γεγονότος τῆς σωτηρίας. Στόν Ἰωάννη δέν ἔχουμε διηγήσεις γιά τήν ἵδρυση τῶν μυστηρίων. Ἀντ' αὐτῶν ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής παραπέμπει στό γεγονός τοῦ Σταυροῦ (Ἰω. 19,34), Bertram, Neues Testament, 31.

ὥρα τοῦ Ἰησοῦ, τή μεταμόρφωσή του ἤ τήν ὕψωσή του[87]. Τελικά ὁ Bertram καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι οἱ συνοπτικοί, ὁ Παῦλος καί ὁ Ἰωάννης δέν πρέπει νά τοποθετοῦνται ἀπό πλευρᾶς ἱστορικῆς ἀξιοπιστίας ὁ ἕνας μετά ἀπό τόν ἄλλο, ἀλλά ὁ ἕνας δίπλα στόν ἄλλο, διότι ὅλοι τους ὁδηγοῦν ἄμεσα στόν Ἰησοῦ. Αὐτός ὁ Ἰησοῦς ὡστόσο, δέν εἶναι προσιτός στήν ἐμπειρική ἱστορική ἐπιστήμη καί τίς κατηγορίες της, διότι δέν πρόκειται γιά τόν Ἰησοῦ ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε κάποτε, ἀλλά γιά τόν Ἰησοῦ ὁ ὁποῖος εἶναι διαρκῶς παρών στήν κοινότητά του[88]. Ὁ Bertram ξέρει νά ἐκτιμᾶ τόσο τίς θεολογικές, ὅσο καί τίς λογοτεχνικές, ἀρετές τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὡστόσο διαχωρίζει μεταξύ ἱστορικῆς πραγματικότητας καί χαρισματικῆς ἐμπειρίας τῆς κοινότητας, δεχόμενος ὅτι οἱ ἀντιλήψεις περί Ἰησοῦ ἐξελίχτηκαν σταδιακά μέσα στούς κόλπους τῆς κοινότητας. Καί στόν Bertram μπορεῖ κανείς νά παρατηρήσει τή θέληση, ἀλλά συγχρόνως καί τήν ἀδυναμία, νά γεφυρωθεῖ στήν πράξη τό χάσμα μεταξύ ἱστορίας καί θεολογίας.

Η ὑφολογική κριτική (Stilkritik) στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐφαρμόζεται μέ συνέπεια στή διδακτορική διατριβή τοῦ E. Schweizer, ἡ ὁποία δημοσιεύεται τό 1939[89]. Ὁ Schweizer ἐρευνᾶ τίς "εἰκονικές παραστάσεις" τοῦ Ἰωάννη (Bildreden)[90] ὡς πρός τήν

87. Bertram, Neues Testament, 30ἑξ.

88. Bertram, Neues Testament, 41.

89. E. Schweizer, Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, Göttingen $^{2}$1965.

90. Κατά λέξη θά ἔπρεπε νά μεταφράσουμε "εἰκονικοί λόγοι", καθώς μάλιστα ὁ Schweizer διακρίνει ἀπό πλευρᾶς κριτικῆς τῶν μορφῶν (Formkritik) τίς ἰωάννειες μεταφορές (Bilderreden) ἀπό τίς παραβολές (Gleichnisse, Parabel), τίς παραδειγματικές ἀφηγήσεις (Beispielerzählungen), τίς ἀλληγορίες (Allegorien) καί τίς μεταφορές (Metaphern). Οἱ ἰωάννειες εἰκονικές παραστάσεις δέν ἔχουν μορφοϊστορικά παράλληλα, διότι ταυτίζουν τήν πραγματικότητα, γιά τήν ὁποία μιλοῦν, μέ τήν εἰκόνα πού χρησιμοποιοῦν γι' αὐτήν τήν πραγματικότητα, Ego Eimi, 122-124. Λέει χαρακτηριστικά ὁ Schweizer: "Nicht Jesus ist im uneigentlichen, metaphorischen Sinn der Hirte — er ist der allein wirkliche und rechte —, nicht Jesus ist im uneigentlichen, metaphorischen Sinn das Brot — er ist das allein wirkliche und rechte —, sondern alles das, was wir Menschen ('in Wirklichkeit') Hirte oder Brot nennen, ist dies ihm gegenüber nur im 'uneigentlichen, metaphorischen' Sinn", Schweizer, Ego Eimi, 124.

προέλευση[91], τή μορφή (Form)[92] καί τή θεολογική τους σημασία[93]. Παρακάμπτοντας ὁ Ἑλβετός καινοδιαθηκολόγος τό σκόπελο τοῦ προβλήματος τῆς ταυτότητας τοῦ συγγραφέα τοῦ εὐαγγελίου, καθώς θεωρεῖ τό πρόβλημα αὐτό ὄχι ζωτικῆς σημασίας[94], προχωρεῖ σέ μιά ὑφολογική ἐξέταση τοῦ κειμένου, γιά νά διαπιστώσει ἐάν εἶναι δυνατόν νά ἐξαχθοῦν θετικά συμπεράσματα σχετικά μέ γραπτές πηγές πού ἐνδεχομένως χρησιμοποίησε ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής. Ὁ Schweizer ἐπισημαίνει κατά τήν ἔρευνά του 33 ὑφολογικές ἰδιοτυπίες (Stileigentümlichkeiten), οἱ ὁποῖες ἀπαντοῦν ἐντελῶς τυχαῖα σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο[95]. Μέ βάση τίς παρατηρήσεις του προχωρεῖ στήν κατάρριψη τῆς ὑφολογικῆς θεμελίωσης τῶν θεωριῶν τῶν Wendt, Spitta καί Hirsch[96]. Ἡ θέση τοῦ Schweizer στό πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι ὅτι λόγω τοῦ ἑνιαίου ὕφους τοῦ εὐαγγελίου πρέπει ἡ ἑνότητά του νά ἀναζητηθεῖ ὄχι σέ ἕνα ἀρχικό βασικό κείμενο (Grundschrift)[97], ἀλλά σέ μιά σύνθεση, στό τέλος τῆς διαδικασίας δημιουργίας τοῦ εὐαγγελίου, ἤ σέ μιά πρωτογενῆ συγγραφή. Εἶναι πολύ πιθανό νά χρησιμοποιήθηκαν γραπτές πηγές κατά τή σύνταξη τοῦ εὐαγγελίου. Τό ὕφος τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅμως ἔχει εἰσχωρήσει τόσο πολύ στήν παράδοση τῶν πηγῶν, ὥστε νά μήν εἶναι δυνατόν νά ἀποκατασταθοῦν οἱ πηγές αὐτές στήν ἀρχική τους μορφή[98]. Γενικά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο πρέπει νά θεωρεῖται ὡς ἑνιαῖο ἔργο, διαμορφωμένο ἐξ ὁλοκλήρου ἀπό τό ὕφος καί τό πνεῦμα τοῦ συγγραφέα του[99]. Τά σημεῖα στό κατά

91 Παράλληλα τῶν ἰωαννείων μεταφορῶν προσπαθεῖ νά ἀνακαλύψει ὁ Schweizer σέ ἑλληνικά, ἰνδικά, περσικά, σημιτικά καί ἄλλα θρησκευτικά κείμενα (Ego Eimi, 14-21), στή Μετάφραση τῶν Ἑβδομήκοντα καί στίς μετά ἀπό αὐτήν ἑλληνικές μεταφράσεις παλαιοδιαθηκικῶν κειμένων (ὅ.π. 21-27) καί, τέλος, στά μανδαϊκά κείμενα (Ego Eimi, 46-82).

92 Schweizer, Ego Eimi, 27-45.

93 Schweizer, Ego Eimi, 124-140.

94 Ὁ Schweizer ὡστόσο παίρνει θέση στό πρόβλημα ὑποστηρίζοντας ὡς πιό πιθανή τήν ἄποψη πώς ὁ εὐαγγελιστής δέν μπορεῖ νά ταυτιστεῖ μέ τόν ἀπόστολο Ἰωάννη, Ego Eimi, 83.

95. Schweizer, Ego Eimi, 88-99.

96. Schweizer, Ego Eimi, 103-105. Καί οἱ τρεῖς αὐτοί ἐρευνητές διακρίνουν διάφορα φιλολογικά στρώματα στήν ἱστορία τῆς συντάξεως τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου.

97. Οἱ πρῶτοι πού ἔκαναν λόγο γιά ἕνα ἀρχικό βασικό κείμενο (Grundschrift) στήν ἔρευνα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἦταν οἱ φιλόλογοι τοῦ Göttingen J. Wellhausen καί E. Schwarz, τό 1907 καί τό 1908 ἀντίστοιχα.

98. Schweizer, Ego Eimi, 108.

99. Schweizer, Ego Eimi, 109.

Ἰωάννην εὐαγγέλιο παραπέμπουν στά λόγια "ἐγώ εἰμι" καί ἐκεῖ βρίσκουν τήν ὁλοκλήρωσή τους, καθώς νοηματοδοτοῦνται μόνο μέ ἀναφορά σέ μιά ὑψηλότερη πραγματικότητα ἀπό αὐτά, δηλαδή στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Τό λάθος τῶν Ἰουδαίων ἦταν ὅτι, λόγω ἐλλείψεως πίστεως, ἔδωσαν ἀπόλυτη ἀξία στά σημεῖα καθ' ἑαυτά καί δέν κατανόησαν ὅτι ὅλες οἱ ἐνέργειες τοῦ Χριστοῦ παραπέμπουν στό πρόσωπό του. Τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στόν Ἰωάννη δέν ἀποτελοῦν ἔκφραση ἐλέους, ἀλλά σημεῖα τῆς μεσσιανικότητάς του[100]. Ἡ ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ἐκφράζεται καθαρότατα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέσω τῶν λογίων "ἐγώ εἰμι", εἶναι πού νοηματοδοτεῖ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο καί τό κάνει νά ξεχωρίζει ἀπό ὁποιεσδήποτε παράλληλες μυθικές παραστάσεις καί κυρίως ἀπό τή Γνώση καί τό Μανδαϊσμό. Ἐνῶ τά γνωστικά καί τά μανδαϊκά κείμενα, πού ἔχουν συγγενῆ μέ τόν Ἰωάννη ὁρολογία, κινοῦνται σέ μυθικά πλαίσια, ὁ Ἰωάννης, ἀναφέροντας τή γνωστικίζουσα ὁρολογία του στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀποκλείει ἀπό τό εὐαγγέλιό του κάθε μυθολογική ἀντίληψη. Τό τέταρτο εὐαγγέλιο μπορεῖ νά κατανοηθεῖ, μόνο ἄν διαβαστεῖ αὐστηρά χριστολογικά[101].

Ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα γεγονότα στήν ἰωάννεια ἔρευνα τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ἦταν ἡ δημοσίευση, τό 1941, τοῦ ὑπομνήματος στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τοῦ κορυφαίου Γερμανοῦ καινοδιαθηκολόγου R. Bultmann[102]. Πρίν ὅμως ἀσχοληθοῦμε μέ τό ὑπόμνημα αὐτό, θά πρέπει νά ἀναφερθοῦμε στίς γενικές μεθοδολογικές ἀρχές τοῦ Bultmann καί στίς παρατηρήσεις του ὡς πρός τά ἰωάννεια θαύματα σέ σχέση μέ τά συνοπτικά, μέ βάση τήν παλαιότερη μελέτη του γιά τήν ἱστορία τῆς συνοπτικῆς παραδόσεως[103]. Λαμβάνοντας

100. Schweizer, Ego Eimi, 138ἑξ.

101. Schweizer, Ego Eimi, 167. Ὁ E. Hirsch προσπάθησε, μᾶλλον ἀνεπιτυχῶς, νά ὑπερασπίσει τίς ἀπόψεις του καί νά ἀποδυναμώσει τά συμπεράσματα τοῦ Schweizer στό ἄρθρο του: Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium, ZNW, 43 (1950-51), 129-143· Ὁ E. Ruckstuhl ἀντίθετα ἐκφράζεται πολύ κολακευτικά γιά τήν ἐργασία τοῦ συμπατριώτη του καί βασίζει σ' αὐτήν τήν προσωπική του ἔρευνα, βλ. σχετική παρουσίαση καί ἀξιολόγηση τῆς ἐργασίας τοῦ Schweizer στό βιβλίο τοῦ Einheit, 180-212.

102. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ 14η ἔκδοση τοῦ 1956.

103. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ ὄγδοη ἔκδοση τοῦ 1970, πού βασίζεται στή δεύτερη ἀναθεωρημένη ἔκδοση τοῦ 1931.

ὑπόψη του στήν ἐργασία του αὐτή τά ἀποτελέσματα τῆς φιλολογικῆς κριτικῆς (Literarkritik)[104], θέτει ὡς στόχο τῆς μορφοϊστορικῆς του μεθόδου τήν ἐξέταση τῆς δημιουργίας καί τῆς ἐξελίξεως τῶν μεμονωμένων ἀποσπασμάτων (Einzelstücke) τῆς γραπτῆς παραδόσεως (Tradition) καί, δι' αὐτῆς τῆς ἔρευνας, τή διαλεύκανση τῆς προγενέστερης προφορικῆς παραδόσεως (Überlieferung), ἀπό τήν ὁποία αὐτά προέρχονται[105]. Σέ ἀντίθεση μέ τόν Dibelius, ὁ Bultmann ξεκινᾶ τήν ἔρευνά του ὄχι ἀπό μιά ἄποψη σχετικά μέ τή ζωή καί τίς ἀνάγκες τῆς "συνοπτικῆς κοινότητας", γιά νά ἀποκαταστήσει τήν ἱστορία τῆς γραπτῆς συνοπτικῆς παραδόσεως (konstruktive Methode), ἀλλά ἀντίστροφα, ἀπό τή μορφοϊστορική ἀνάλυση τῶν γραπτῶν ἀποσπασμάτων τῆς συνοπτικῆς παραδόσεως, γιά νά κατανοήσει τήν κοινότητα καί τήν ἱστορία της (analytische Methode)[106]. Φιλοδοξεῖ μάλιστα νά καταλήξει μέσω τῆς μορφοϊστορικῆς μεθόδου σέ συμπεράσματα σχετικά μέ τή γνησιότητα λογίων ἤ μέ τήν ἱστορικότητα διηγήσεων τῶν εὐαγγελίων[107]. Τά θαύματα τῶν εὐαγγελίων κατά τόν Bultmann δέν ἔχουν βιογραφικό χαρακτήρα, δέ σκιαγραφοῦν τήν προσωπικότητα τοῦ Ἰησοῦ. Ἀποσκοποῦν ἁπλῶς στό νά καταδείξουν τή μεσσιανική ἤ θεία δύναμή του[108]. Ἡ πίστη θεωρεῖται ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τήν πραγματοποίηση τῶν θεραπευτικῶν θαυμάτων[109]. Ὁ ἄρρωστος ἀποτελεῖ στίς σχετικές διηγήσεις ἁπλῶς τό ἀντικείμενο τῆς θεραπείας, ἐνῶ τό κέντρο βάρους βρίσκεται στόν ἐνεργοῦντα τό θαῦμα[110]. Μόλις πού συναντοῦμε στόν Ἰωάννη κάποιο ἐνδιαφέρον γιά τίς συνέπειες τῶν θαυμάτων καί τή σύνδεση τῶν συνεπειῶν αὐτῶν μέ τή βιογραφία τοῦ Ἰησοῦ[111]. Στά ἰωάννεια

104. Bultmann, Geschichte, 3.

105. Ἡ ἄποψη αὐτή τοῦ Bultmann γιά τούς στόχους τῆς μορφοϊστορίας βρίσκεται σέ πλήρη ἀντίθεση μέ μιά ἄλλη θεώρησή της, κατά τήν ὁποία ὁ ρόλος της περιορίζεται ἁπλῶς στήν περιγραφή τῶν ξεχωριστῶν ἀποσπασμάτων τῆς παραδόσεως καί στήν κατάταξή τους σέ λογοτεχνικά εἴδη (Gattungen) μέ βάση αἰσθητικά κυρίως κριτήρια. Μιά τέτοια ἀντίληψη περί μορφοϊστορίας ἐκπροσωπεῖ π.χ. ὁ P. Fiebig, βλ. Bultmann, Geschichte, 4.

106. Bultmann, Geschichte, 5ἑξ. Ὁ Bultmann θεωρεῖ ὡστόσο ὅτι ἡ μέθοδός του δέν ἀναιρεῖ, ἀλλά συμπληρώνει τήν ἐργασία τοῦ Dibelius, ὅ.π. 6.

107. Bultmann, Geschichte, 5ἑξ.

108. Bultmann, Geschichte, 234.

109. Πρόκειται γιά τήν πίστη εἴτε τοῦ ἴδιου τοῦ ἀρρώστου εἴτε αὐτοῦ πού αἰτεῖ τή θεραπεία ἐκ μέρους του, Bultmann, Geschichte, 234ἑξ.

110. Γι' αὐτό μετά τό πέρας τῆς θαυματουργίας ἐκλείπει τό ἐνδιαφέρον γιά τόν θεραπευμένο, ὅ.π. 235.

111. Bultmann, Geschichte, 235ἑξ.

θεραπευτικά θαύματα παρατηρεῖται ἀφενός ἐξέλιξη καί ἀλλαγή στά μοτίβα, καί ἀφετέρου κλιμάκωση (Steigerung) τῆς ἀφήγησης σέ σχέση μέ τά ἀντίστοιχα συνοπτικά[112]. Οἱ διηγήσεις τῶν θαυμάτων τῶν εὐαγγελίων ὀφείλονται στήν κοινότητα, ἡ ὁποία εἴτε ἄντλησε θέματα καί μορφές ἀπό ἀντίστοιχες διηγήσεις, κυρίως τοῦ ἑλληνιστικοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος, ἀλλά, σέ ὁρισμένες περιπτώσεις, καί τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, εἴτε διαμόρφωσε σέ θαύματα ἀναστάσιμες διηγήσεις καί λόγια τοῦ Ἰησοῦ[113]. Οἱ θέσεις τοῦ Bultmann σχετικά μέ τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο παρουσιάζονται ὁλοκληρωμένες γιά πρώτη φορά στό προαναφερθέν ὑπόμνημά του καί οἱ θεολογικές τους προεκτάσεις συστηματοποιοῦνται στή θεολογία του τῆς Καινῆς Διαθήκης, πού πρωτοεκδόθηκε τό 1948[114]. Κατά τόν Bultmann ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὑπῆρξε κατά πᾶσα πιθανότητα μέλος τῆς βαπτισματικῆς αἱρέσεως (πρώιμη μορφή τοῦ Μανδαϊσμοῦ), πού ἀνάγεται στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή. Στό θρησκευτικό ὑπόβαθρο τῆς αἱρέσεως αὐτῆς, ἡ ὁποία τοποθετεῖται γεωγραφικά στή Συρία καί στήν Παλαιστίνη, πρέπει νά κατανοηθεῖ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο[115]. Ἀποκλείεται ὁ εὐαγγελιστής νά ὑπῆρξε αὐτόπτης μάρτυρας τῶν γεγονότων πού περιγράφει, καί ἡ μυστηριώδης μορφή τοῦ "μαθητοῦ ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" δέν μπορεῖ νά εἶναι ἱστορική[116]. Ὁ Bultmann διατυπώνει τήν ὑπόθεση ὅτι τό εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ μιά σύνθεση διαφορετικῶν πηγῶν μεταξύ τους καί ὡς ἐκ τούτου θεωρεῖ ἐπιβεβλημένη τήν ἐφαρμογή σ' αὐτό τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν

112. Bultmann, Geschichte, 242ἑξ.

113. Βλ. Bultmann, Geschichte, 245ἑξ. Θά πρέπει ἐδῶ νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ Bultmann δέν ἀπορρίπτει τήν περίπτωση νά ἔκανε ὁ Ἰησοῦς πράγματι θεραπευτικά θαύματα, παρόλο πού τόν ἐνδιαφέρει καί στήν περίπτωση αὐτή τό γεγονός ὅτι ἡ παράδοση γιά τά γεγονότα αὐτά δέν ἔμεινε ἀνέπαφη ἀπό τήν κοινότητα: "Auch wenn einigen Heilungswundern historische Vorgänge zugrunde liegen, so ist doch ihre Formung die Arbeit der Tradition gewesen", ὅ.π. 244.

114. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ ἔνατη ἔκδοση τοῦ 1984.

115. Bultmann, Evangelium, 76. Μάλιστα ὁ Γερμανός κριτικός συνάγει ἀπό τό γεγονός τῆς βαπτίσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰωάννη τό συμπέρασμα πώς καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ἀνῆκε γιά ἕνα διάστημα στόν κύκλο τῶν μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ!

116. "Denn daß im Sinne des Evangelisten der Lieblingsjünger eine bestimmte historische Gestalt sei, ist zu verneinen. Es wäre dann nicht verständlich, warum er nicht wie sonst den Namen des Jüngers nennt, sondern jene mysteriöse Charakteristik wählt. Der Lieblingsjünger ist vielmehr eine Idealgestalt.", Bultmann, Evangelium, 369.

(Quellenkritik)[117]. Ἡ μεθοδολογία του εἶναι σύνθετη, καθώς συνδυάζει κριτήρια μέ βάση τό ὕφος, τή συνάφεια, τήν ὁρολογία καί τίς θεολογικές ἰδέες, γιά νά ἀποκαταστήσει τίς πηγές τοῦ εὐαγγελίου διαχωρίζοντάς τες ἀπό τήν ἀναθεωρητική ἐργασία τοῦ εὐαγγελιστῆ. Οἱ βασικές πηγές πού δέχεται γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι ἡ πηγή τῶν σημείων, ἡ πηγή τῶν ἀποκαλυπτικῶν λόγων καί ἡ πηγή τοῦ πάθους[118]. Θεωρεῖ ἐξάλλου ὅτι ὁ εὐαγγελιστής ἑρμηνεύει τίς πηγές του, τίς σχολιάζει, τίς ἐπεκτείνει καί τίς συμπληρώνει, μέ σκοπό νά τίς θέσει στήν ὑπηρεσία τῶν προσωπικῶν θεολογικῶν του ἀπόψεων. Γιά τήν ἀποκατάσταση τῆς πηγῆς τῶν σημείων ὁ Bultmann χρησιμοποιεῖ καταρχήν τό κριτήριο τῆς συνάφειας[119]. Μέ βάση τό κριτήριο αὐτό ἐπιχειρεῖ νά ἀνακαλύψει χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς πηγῆς ὡς πρός τό ὕφος, τή γλώσσα καί τή θεολογία, ὥστε νά τελειοποιήσει τό διαχωρισμό τῆς πηγῆς τῶν σημείων ἀπό τά ὑπόλοιπα φιλολογικά στρώματα τοῦ εὐαγγελίου. Ἡ πηγή τῶν σημείων κατά τόν Bultmann ἀντιπροσωπεύει μιά παράδοση ἀνεξάρτητη καί μεταγενέστερη τῆς συνοπτικῆς καί, ἑπομένως, ἱστορικά ὄχι τόσο ἀξιόπιστη. Κατά τή θεολογία της ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἕνας "θεῖος ἀνήρ"

117. Πβλ. τό σχετικό ἄρθρο τοῦ J. Jeremias: Johanneische Literarkritik, ThB, 20 (1941), 33-46, τό ὁποῖο εἶδε τό φῶς τῆς δημοσιότητας λίγους μῆνες μετά τή δημοσίευση τοῦ ὑπομνήματος τοῦ Bultmann καί ὅπου ὁ γοττιγγιανός καινοδιαθηκολόγος ἀσκεῖ ὀξεία κριτική στή φιλολογικοκριτική μέθοδο τοῦ Bultmann.

118. Βλ. τή συστηματική παρουσίαση τῆς μεθόδου τοῦ Bultmann καί τῶν ἀποτελεσμάτων της στό βιβλίο τοῦ D.M. Smith, Composition, 3-56. Σέ κριτική θεώρηση τῆς μεθοδολογίας τοῦ Bultmann προβαίνει μεταξύ ἄλλων ὁ E. Ruckstuhl, Einheit, 20-179 (ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ ἐπανέκδοση τῆς ἐργασίας του τό 1987 στό Göttingen). Σύντομη, ἀλλά οὐσιαστική κριτική ἀντιπαράθεση μέ τή θεωρία τοῦ Bultmann γιά τήν ἰωάννεια πηγή τῶν σημείων, ἐπιχειρεῖ ὁ H.P. Heekerens στήν ἐργασία τοῦ Zeichen-Quelle, 17-47. Σχετικά μέ τήν πηγή τῶν ἀποκαλυπτικῶν λόγων βλ. τή διατριβή τοῦ μαθητῆ τοῦ Bultmann H. Becker, Reden, ὁ ὁποῖος, παίρνοντας ὡς δεδομένη τή θέση τοῦ δασκάλου του, ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής χρησιμοποίησε μεταξύ τῶν ἄλλων πηγῶν καί μία πηγή ἀποκαλυπτικῶν λόγων, ἐπιχειρεῖ νά ἀποδείξει ὅτι οἱ ἀποκαλυπτικοί λόγοι τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου προέρχονται ἀπό μία προχριστιανική γνωστική συλλογή ἀποκαλυπτικῶν λόγων καί νά ἀποκαταστήσει τήν πηγή αὐτή. Ἡ θέση του ὡστόσο, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἄποψη γιά τήν ὕπαρξη κάποιας πηγῆς τῶν σημείων, δέ βρῆκε εὐρεῖα ἀπήχηση στή διεθνῆ ἰωάννεια ἔρευνα, βλ. σχετικά D.M. Smith, Composition, 79-85.

119. Οἱ βασικότερες ἐνδείξεις, μέ βάση τό κριτήριο τῆς συνάφειας, γιά τήν ὕπαρξη τῆς πηγῆς τῶν σημείων κατά τόν Bultmann εἶναι: (α) ἡ ἔκφραση στό Ἰω. 2,11: "ἡ ἀρχὴ τῶν σημείων", (β) ἡ ἀρίθμηση τῶν δύο πρώτων σημείων Ἰω. 2,1-11 καί 4, 46-54 σέ συνδυασμό μέ τήν παρεμβολή στούς στίχους 2,23 καί 4,45 τῆς παρατηρήσεως ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶχε ἤδη κάνει πολύ περισσότερα τοῦ ἑνός σημεῖα, βλ. D.M. Smith, Composition, 35-37.

καί τά σημεῖα του ἐμφανίζουν ἕναν ἀφελῆ χαρακτήρα ἐπιδείξεως[120]. Ὁ εὐαγγελιστής ἐπανερμηνεύει τά σημεῖα αὐτά καί τά μετατρέπει σέ συμβολικῆς σημασίας ἀναπαραστάσεις τοῦ λυτρωτῆ (Offenbarer)[121], πού δέν προϋποθέτουν στούς ἀνθρώπους τήν πίστη, ἀλλά τούς ὠθοῦν σέ μιά ὑπαρξιακή τοποθέτηση ἀπέναντι στό πρόσωπό του[122]. Τά σημεῖα εἶναι γιά τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ verba visibilia, τῶν ὁποίων τό νόημα ἀναπτύσσεται στούς συνδεδεμένους μέ αὐτά λόγους, ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη πλευρά οἱ ἀποκαλυπτικοῦ χαρακτήρα λόγοι ἀποτελοῦν οὐσιαστικά θαυμαστά ἔργα (Wunderwerke)[123]. Μέ βάση μιά τέτοια θεώρηση τῶν θαυμάτων καί τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ χαρακτηρίζει ὁ εὐαγγελιστής ὅλη τή δράση τοῦ Ἰησοῦ ἀφενός ὡς "σημεῖα" στούς στίχους 12,37 καί 20,30[124], καί ἀφετέρου ὡς "ἔργα" στούς στίχους 17,8.14[125]. Τό σκάνδαλο πού οἱ Ἰουδαῖοι πρέπει νά ὑπερβοῦν, γιά νά μπορέσουν νά πιστέψουν, εἶναι ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ὄντας ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, ἐγείρει γιά τόν ἑαυτό του τήν ἀξίωση τοῦ θεϊκοῦ λυτρωτῆ χωρίς ὁποιαδήποτε ἀπόδειξη ἤ νομιμοποίηση τῆς ἀξιώσεως αὐτῆς[126]. Ὁ Bultmann θεωρεῖ πώς στήν πραγματικότητα ὁ εὐαγγελιστής δέν παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ ὡς μιά προϋπάρχουσα θεϊκή ὕπαρξη πού ἦλθε στή γῆ μέ ἀνθρώπινη μορφή, γιά νά ἀποκαλύψει ἀνήκουστα μυστικά. Ἡ μυθολογική του ὁρολογία ἀποσκοπεῖ ἁπλῶς στό νά χαρακτηρίσει τήν ἀπόλυτη καί ἀποφασιστική σημασία τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι παρά ἕνας ἁπλός

120. Bultmann, Evangelium, 78ἑξ.

121. Κατά τόν Bultmann δέν μπορεῖ νά ἀποφανθεῖ κανείς μέ βεβαιότητα ἄν ὁ εὐαγγελιστής θεωροῦσε τά θαύματα τῆς πηγῆς τῶν σημείων ὡς ἱστορικά γεγονότα ἤ ὄχι, ὅ.π. 83. Τό βέβαιο εἶναι ὅτι γιά τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ ἀκόμη καί ὡς ἱστορικά γεγονότα τά θαύματα ἔχουν ἀξία μόνο στό βαθμό πού ἀπεικονίζουν-ἀναπαριστοῦν τήν ἀποκάλυψη πού ἐπικεντρώνεται στό πρόσωπο καί τά "ρήματα" τοῦ Ἰησοῦ, Bultmann, Theologie, 412ἑξ.

122. Ὡς σημεῖα μποροῦν τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ νά παρανοηθοῦν, διότι δέν ἀποτελοῦν καθ' ἑαυτά ἀπόδειξη γιά τή φύση καί τήν ἀποστολή του. Παραπέμπουν ἁπλῶς στήν ἀποκάλυψη ὡς ὑπερκόσμιο γεγονός καί, παρεμβαλλόμενα στίς παραδεδομένες ἀντιλήψεις τοῦ "κόσμου", προτρέπουν σέ μιά ριζική ἀπόφαση. Ἡ ἀπόφαση αὐτή ἐκφράζεται εἴτε διά τῆς πίστεως εἴτε διά τῆς ἐχθρότητας πρός τό πρόσωπο τοῦ λυτρωτῆ, Bultmann, Theologie, 396ἑξ.

123. Γιά τήν ἑνότητα καί τήν ταυτότητα ἔργων καί λόγων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. Bultmann, Theologie, 412-422.

124. R. Bultmann, Evangelium, 346.

125. R. Bultmann, Theologie, 413.

126. Bultmann, Theologie, 398ἑξ.

ἄνθρωπος[127]. Ἐνῶ ὁ Bultmann κατανοεῖ μέ θαυμαστή ὀξύνοια τά ἰδιαίτερα θεολογικά χαρακτηριστικά τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί ἐπισημαίνει τίς ὑπαρξιακές-ὀντολογικές διαστάσεις καί συνέπειες τῆς θεολογίας του, διαπράττει τό σφάλμα νά προβάλει τίς δικές του προσωπικές ἀπόψεις περί τῆς φύσεως τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ στόν εὐαγγελιστή, ἀποδυναμώνοντας κατ' αὐτόν τόν τρόπο καί κάνοντας ἀκατανόητη τή θεολογία του· διότι, ἄν ὁ εὐαγγελιστής θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ μόνο ὡς ἁπλό ἄνθρωπο καί τίποτε παραπάνω, πῶς τόν παρουσιάζει νά ἀπαιτεῖ πίστη στό πρόσωπό του, νά διακηρύττει τήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα, νά ἀποκαλύπτει ἀλήθειες πού σύμφωνα μέ τίς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς δέν μποροῦν νά εἶναι προσιτές σέ κανέναν ἄνθρωπο; Ἡ ἐπιστράτευση τοῦ γνωστικοῦ μύθου, τόν ὁποῖο ὁ ἴδιος ὁ Bultmann ἀποκατέστησε λίγο πολύ τεχνητά καί σύμφωνα μέ τίς προσωπικές του προκαταλήψεις, καθώς καί ἡ ἀπόδοση στόν εὐαγγελιστή τῆς χρήσεως μυθολογικῆς ὁρολογίας μέ συμβολικό καί ὄχι κυριολεκτικό νόημα, δέ λύνουν τό πρόβλημα, παρά μόνο παραπέμπουν στίς φιλοσοφικοϋπαρξιακές προϋποθέσεις τῆς προσεγγίσεώς του ἀπό τό Γερμανό καινοδιαθηκολόγο. Παρ' ὅλα τά σφάλματά του ὡστόσο, ὁ Bultmann σφράγισε μέ τή συνεισφορά του τήν ἰωάννεια ἔρευνα ὡς τίς μέρες μας, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τή συνέχεια τῆς παρούσας σύντομης παρουσίασης τῆς ἱστορίας της.

Τό 1951, 10 χρόνια μετά τή δημοσίευση τοῦ πολυσυζητημένου ὑπομνήματος τοῦ Bultmann στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, δημοσιεύει ὁ Ἑλβετός καθολικός ἐρευνητής E. Ruckstuhl τή διδακτορική διατριβή του σχετικά μέ τή φιλολογική ἑνότητα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[128]. Ὁ Ruckstuhl, βασιζόμενος στά ἰωάννεια ὑφολογικά χαρακτηριστικά, ὅπως αὐτά ἀπομονώθηκαν ἀπό τό συμπατριώτη του E. Schweizer[129], καί συμπληρώνοντας ἤ ἀντικαθιστώντας τα ἐν μέρει μέ νέα χαρακτηριστικά, πού ἀνακαλύπτει ὁ ἴδιος[130], θέτει ὡς

127. Bultmann, Theologie, 414ἑξ. "Es wird dann endlich klar, daß der Offenbarer nichts ist als ein bestimmter geschichtlicher Mensch, Jesus von Nazareth. Und die Frage: warum gerade dieser? darf nicht beantwortet werden, wenn nicht der Anstoß, der wesenhaft zur Offenbarung gehört, zunichte gemacht werden soll.", Theologie, 421.

128. E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, Göttingen $^{2}$1987 (πρώτη ἔκδοση 1951).

129. Βλ. τήν παρουσίαση τῆς ἔρευνας τοῦ Schweizer Ruckstuhl, Einheit, 180-197.

130. Βλ. Ruckstuhl, Einheit, 197-212. Γιά τά νέα αὐτά χαρακτηριστικά ὁ Ruckstuhl λαμβάνει ὑπόψη του τίς σχετικές φιλολογικοκριτικές παρατηρήσεις τοῦ J. Jeremias στό

κύριο στόχο τῆς ἐργασίας του τήν κατάρριψη τῆς φιλολογικο-κριτικῆς θεωρίας τοῦ Bultmann γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[131]. Διατυπώνει μάλιστα τήν ἄποψη ὅτι, μέ τήν κατάρριψη αὐτῆς τῆς θεωρίας, ἀποδεικνύεται ἡ ματαιοπονία καί ὅλων τῶν ὑπόλοιπων φιλολογικοκριτικῶν προσπαθειῶν ἀποκαταστάσεως τῶν πηγῶν τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[132]. Ἀκόμη ἀνασκευάζει, μέ κάποια δόση εἰρωνείας μάλιστα, τά κυριότερα ἐπιχειρήματα τοῦ Faure καί τοῦ Bultmann ὑπέρ τῆς ὑπάρξεως μιᾶς πηγῆς τῶν σημείων[133]. Σέ γενικές γραμμές τά κυριότερα συμπεράσματα τῆς ἔρευνάς του εἶναι τά ἑξῆς: (α) Τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ ἕνα πέρα γιά πέρα ἑνιαῖο ἔργο μέ σαφῆ δομή καί ἑνιαῖο πνεῦμα, (β) τό εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ καί ἀπό ὑφολογικῆς ἀπόψεως μία ἑνότητα, ἀπό τήν ὁποία ἐξαιρεῖται μόνο τό Ἰω. 7,53-8,11, (γ) τό εὐαγγέλιο ἀποκλείεται νά ἔχει γίνει ἀντικείμενο ἀναθεώρησης, καί (δ) δέν εἶναι δυνατόν πλέον νά γίνεται σοβαρός λόγος γιά γραπτές πηγές τοῦ εὐαγγελίου· σέ κάθε περίπτωση τέτοιες πηγές δέν μποροῦν νά ἐπισημανθοῦν μέ βάση τήν ὑφολογική κριτική[134].

Πολύ σημαντική ὑπῆρξε ἡ συμβολή τοῦ C.H. Dodd στήν ἰωάννεια ἔρευνα τό 1953 μέ τή δημοσίευση τοῦ βιβλίου του "The Interpretation of the Fourth Gospel"[135]. Στό πρῶτο μέρος τῆς ἐργασίας του ἐξετάζει μέ μεγάλη πολυμάθεια τό θρησκειοϊστορικό ὑπόβαθρο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, τό ὁποῖο καί ἐπισημαίνει στά ἑρμητικά κείμε-

ἄρθρο τοῦ Johanneische Literarkritik, 33-46. Πβλ. σχετική παρατήρηση τοῦ P.-H. Menoud, L'évangile, 16: "On peut regretter que Schweizer, que ne s' occupait qu' en passant du problème littéraire de l' évangile, n' ait pas poussé plus à fond son étude. Il aurait pu classer ses caractéristiques johanniques selon un principe plus rigoreux; il aurait pu en allonger la liste...", στήν ὁποία παρατήρηση θεωρεῖ ὁ Ruckstuhl ὅτι ἀνταποκρίνεται μέ τή δική του ἔρευνα ἀνεβάζοντας τά ἰωάννεια χαρακτηριστικά ἀπό 33 (Schweizer) σέ 50, βλ. Ruckstuhl, Einheit 198-205.

131. Παρουσίαση καί κριτική τῆς θεωρίας τοῦ Bultmann κάνει ὁ Ruckstuhl, Einheit, 20-179 καί 212-216.

132. Ruckstuhl, Einheit, 16.

133. Οἱ θέσεις τῶν Faure καί Bultmann πού ἀνασκευάζει ὁ Ruckstuhl εἶναι: (α) οἱ στίχοι Ἰω. 20,30-31 ἀποτελοῦσαν ἀρχικά τό τέλος τῆς πηγῆς τῶν σημείων, (β) ὑπέρ μιᾶς πηγῆς τῶν σημείων συνηγορεῖ ἡ ἀρίθμηση τῶν δύο πρώτων θαυμάτων τοῦ εὐαγγελίου, (γ) μπορεῖ μέ ὑφολογικά κριτήρια νά φανεῖ ποιοί στίχοι τοῦ Ἰωάννη ἀνήκουν στήν πηγή τῶν σημείων καί ποιοί στή μεταγενέστερη σύνταξη, βλ. Ruckstuhl, Einheit, 107-111.

134. Ruckstuhl, Einheit, 218ἑξ.

135. Ἐκδόθηκε στό Cambridge τό 1953.

να, στό Φίλωνα τόν Ἀλεξανδρέα ὡς χαρακτηριστικό ἐκπρόσωπο τοῦ ἑλληνιστικοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, στό ραββινικό Ἰουδαϊσμό, στό Γνωστικισμό καί στό Μανδαϊσμό[136], καί καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι, παρά τήν ἐν μέρει κοινή ὁρολογία, τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι οὐσιαστικά ἐντελῶς μοναδικό[137]. Ἡ ἰδιαιτερότητα αὐτή τοῦ κατά Ἰωάννην ἐπισημαίνεται ἀπό τόν Dodd βασικά στή χριστολογία του. Τά ἰωάννεια σημεῖα ὁ Βρετανός ἐρευνητής τά συσχετίζει κυρίως μέ τά προφητικά σημεῖα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλά ἐπίσης καί μέ τή φιλώνεια ἀντίληψη περί σημείων. Τά προφητικά σημεῖα εἶναι συμβολικές καί ὄχι ἀπαραίτητα θαυματουργικές πράξεις[138], οἱ ὁποῖες ἀντιστοιχοῦν σέ κάποιο γεγονός πού πρόκειται νά συμβεῖ κατά θεία ἐπιταγή. Μέσα στά σημεῖα, παρά τό συμβολικό τους χαρακτήρα, ἐμφανίζεται ἤδη ἡ πραγματικότητα στήν ὁποία αὐτά παραπέμπουν[139]. Ἐξάλλου ὁ Φίλων, πού ἐφαρμόζει μέ συνέπεια τήν ἀλληγορική μέθοδο ἑρμηνείας, κατανοεῖ τόν ὅρο "σημεῖον" ὡς συνώνυμο τοῦ ὅρου "σύμβολον", ὅπως περίπου ὁ συγγραφέας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου κατανοεῖ τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ ὡς πράξεις μέ συμβολικό νόημα[140]. Ὅμως, ἐνῶ τά προφητικά σημεῖα παραπέμπουν σέ κάποιο μελλοντικό ἱστορικό γεγονός καί τά φιλώνεια σημεῖα σέ κάποια ἀφηρημένη ἔννοια, τά σημεῖα στόν Ἰωάννη ἀναφέρονται σέ ὑπερχρονικές πραγματικότητες, πού φανερώνονται ἀπό μιά ἐν χρόνῳ πράξη. Ὅλες αὐτές οἱ ἐν χρόνῳ πράξεις ἀποτελοῦν τελικά ὁδοδεῖκτες (σημεῖα) πρός τό θάνατο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ[141]. Οἱ διηγήσεις τοῦ εὐαγγελίου ἔχουν ἱστορικό χαρακτήρα, ἀλλά καί συμβολίζουν συγχρόνως μιά βαθύτερη ἀλήθεια, καθώς τά πράγματα αὐτοῦ τοῦ κόσμου ἀντλοῦν, σύμφωνα μέ τίς

136. Βλ. Dodd, Interpretation, 10-130.

137. "There is no book, either in the New Testament or outside it, which is really like the Fourth Gospel", Dodd, Interpretation, 6. Ὁ Dodd θεωρεῖ μέ βάση τό στίχο 20,31 ὅτι τό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀπευθύνεται βασικά σέ μή χριστιανούς καί συμπεραίνει ὅτι ὁ συγγραφέας του υἱοθέτησε τήν ὁρολογία τοῦ θρησκευτικοῦ του περιβάλλοντος, ἀκριβῶς γιά νά προσεγγίσει τούς μή χριστιανούς ἀναγνῶστες του, Dodd, Interpretation, 8ἑξ.

138. Ὁ Dodd θεωρεῖ ὅτι καί τά ἰωάννεια σημεῖα δέν περιορίζονται μόνο στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου. Ὡς σημεῖα θεωρεῖ ἐπιπλέον π.χ. τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ καί τό πλύσιμο τῶν ποδιῶν τῶν μαθητῶν, Dodd, Interpretation, 142.

139. Dodd, Interpretation, 141.

140. Dodd, Interpretation, 141ἑξ.

141. "..., while in the first intention the feeding of the multitude signifies the timeless truth

ἀντιλήψεις τοῦ εὐαγγελιστῆ, τήν πραγματικότητά τους ἀπό τίς αἰώνιες Ἰδέες τίς ὁποῖες ἐνσαρκώνουν. Ὁ συμβολισμός τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἔχει δηλαδή κατά τόν Dodd ἔντονα πλατωνικό χαρακτήρα[142]. Τέλος, ὅσον ἀφορᾶ στήν προέλευση τοῦ εὐαγγελίου, ὁ Dodd θεωρεῖ ὅτι κάθε ἀναζήτηση τῶν πηγῶν του ἤ τυχόν ἐπιδράσεων πού ἔχει δεχτεῖ μπορεῖ νά ὁδηγήσει τόν ἐρευνητή σέ λανθασμένα συμπεράσματα[143]. Ἀπορρίπτει ἐπίσης καί κάθε φιλολογικό συσχετισμό τοῦ κατά Ἰωάννην μέ τά συνοπτικά εὐαγγέλια καί δέχεται μόνο τήν ὕπαρξη κάποιας προφορικῆς ἰωάννειας παράδοσης, συγγενοῦς καί ἱστορικά τό ἴδιο ἀξιόπιστης μέ τή συνοπτική[144].

Ἡ ἰσχυρή ἐπίδραση πού ἄσκησαν στήν καινοδιαθηκική ἔρευνα οἱ φιλολογικοκριτικές θεωρίες τοῦ Bultmann γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, γίνεται καί πάλι αἰσθητή τό 1954 σέ μιά δημοσίευση τοῦ Δανοῦ καινοδιαθηκολόγου B. Noack145, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ἀπαραίτητη τήν κριτική ἀντιπαράθεση μέ τίς θεωρίες αὐτές[146], πρίν ἀναπτύξει τή δική του ἄποψη γιά τήν ἱστορία τῆς συντάξεως τοῦ βιβλίου αὐτοῦ τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὁ Noack δέχεται καί ὁ ἴδιος θρησκειοϊστορικές ἐπιδράσεις στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅπως καί ὁ Bultmann. Δέν μπορεῖ ὅμως νά ἀποδεχτεῖ τή δυνατότητα

that Christ, the eternal Logos, gives life to men, and the healing of the blind that He is the Bearer of light, yet in the developement of the argument we discover that Christ's work of giving life and light is accomplished, in reality and in actuality, by the historical act of His death and resurrection. In that sense, every σημεῖον in the narrative points forward to the great climax.", Interpretation, 142.

142. Λέει χαρακτηριστικά ὁ Dodd: "He (ὁ εὐαγγελιστής) writes in terms of a world in which phenomena — things and events — are a living and moving image of the eternal, and not a veil of illusion to hide it, a world in which the Word is made flesh", Interpretation, 143.

143. Dodd, Interpretation, 6.

144. Βλ. C.H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1965, ὅπου ὁ Βρετανός καινοδιαθηκολόγος μετά ἀπό ἐξαντλητική σύγκριση τοῦ κατά Ἰωάννην μέ τά συνοπτικά εὐαγγέλια ἐπιχειρεῖ νά ἐντοπίσει τήν προϊωάννεια προφορική παράδοση ἀπορρίπτοντας κάθε πιθανότητα νά ὑπάρχουν γραπτές πηγές στό ὑπόβαθρο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πέρα ἀπό ἐνδεχόμενα "aide-mémoires" περιορισμένης ἐκτάσεως, ὅ.π. 424.

145. B. Noack, Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarischen Analyse des vierten Evangeliums, København 1954.

146. "Wir möchten uns in der Hauptsache mit einer Darstellung der bisherigen Ergebnisse begnügen, und zwar glauben wir das Recht zu haben, fast ausschliesslich die Analyse R. Bultmanns zu berücksichtigen; ist sie doch zur Zeit die eindringlichste und weitgehendste und mit den besten philologischen und theologischen Mitteln und nach der genauesten literar- und stilkritischen Methode durchgeführt", Noack, Tradition, 11.

ἀποκαταστάσεως ὁποιωνδήποτε πηγῶν μέ τήν ἀκρίβεια καί τή βεβαιότητα πού τό ἐπιχειρεῖ ἡ φιλολογική κριτική (Literarkritik)[147]. Τελικά ἀποδίδει ὅλο τό ὑλικό τοῦ Ἰωάννη στήν προφορική παράδοση τῆς κοινότητάς του[148], τήν ὁποία ὁ εὐαγγελιστής διαμόρφωσε μέ μεγάλη ἐλευθερία[149], καί ἀμφισβητεῖ τήν ἀναγκαιότητα νά δεχτεῖ κανείς γραπτές πηγές γιά τό τέταρτο εὐαγγέλιο, μόνο καί μόνο ἐπειδή αὐτό συνδυάζει ποικίλες θρησκευτικές παραστάσεις ἤ ἐπειδή χρησιμοποιεῖ διάφορα φιλολογικά εἴδη (Gattungen). Μέ βάση τό σκεπτικό αὐτό ἀπορρίπτει καί τήν ὕπαρξη κάποιας πηγῆς τῶν σημείων καί ἀποδίδει τήν προέλευση καί τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου στήν προφορική παράδοση. Μεταξύ τῶν ἄλλων ἐπιχειρημάτων του ὑπέρ τῆς φιλολογικῆς ἑνότητας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὁ Δανός ἐρευνητής χρησιμοποιεῖ σέ μεγάλο βαθμό τά συμπεράσματα τῆς ἔρευνας τοῦ E. Schweizer γιά τό ὕφος του[150]. Τίς ἀνωμαλίες στή σημερινή διάταξη τοῦ εὐαγγελίου, τίς ὁποῖες ἐπισημαίνει καί προσπαθεῖ νά διορθώσει ὁ Bultmann, ὁ Noack τίς ἐξηγεῖ ἀνάγοντάς τες σέ μία μεταγενέστερη ἀναθεώρησή του[151]. Θεωρεῖ, τέλος, ὅτι τό τέταρτο εὐαγγέλιο ἔχει ἀπό ἱστορικῆς σκοπιᾶς τόση ἀξία, ὅση καί τά τρία συνοπτικά[152].

Ὁ Βρετανός καινοδιαθηκολόγος C.K. Barrett ἐκδίδει τό 1955 τό σημαντικότατο ὑπόμνημά του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[153], ὅπου

147. Noack, Tradition, 42.

148. Ὁ Noack ἀπορρίπτει τήν ἄποψη ὅτι ὁ συγγραφέας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶχε ὑπόψη του ὁποιαδήποτε γραπτή πηγή: "Das Joh. ist ohne Benutzung irgendeiner schriftlichen Quelle geschrieben, sei es eines synoptischen oder eines unbekannten Evangeliums, sei es Aufzeichnungen einzelner Perikopen oder Logien, auch der sogenannten Offenbarungsreden. Der ganze Stoff ist aus dem Wissen und Gedächtnis des Verfasers niedergeschrieben", Tradition, 157.

149. Noack, Tradition, 70ἑξ. Κατά τόν Noack ἡ μόνη γραπτή πηγή γιά τήν ὁποία μποροῦμε νά εἴμαστε βέβαιοι ὅτι χρησιμοποιήθηκε στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι ἡ Παλαιά Διαθήκη. Ὡστόσο καί αὐτή ἀκόμα παρατίθεται ἀπό μνήμης, γεγονός ἐνδεικτικό τῆς ἐλευθερίας, μέ τήν ὁποία ὁ εὐαγγελιστής μεταχειριζόταν τίς πηγές του, καί καταλυτικό γιά ὁποιαδήποτε ἀπόπειρα ἀποκαταστάσεως προϊωαννείων γραπτῶν πηγῶν, Noack, Tradition, 71-89.

150. Βλ. σχετική ἀναφορά στόν πρόλογο, ὅ.π. 7, ἀλλά καί τήν ἀνάλυση τοῦ ὕφους τοῦ ἰωαννείου ἀφηγηματικοῦ ὑλικοῦ, Noack, Tradition, 109-125.

151. Noack, Tradition, 160ἑξ.

152. Noack, Tradition, 161ἑξ. Κριτική στίς θέσεις τοῦ Noack ἄσκησαν μεταξύ ἄλλων οἱ R. Bultmann, Tradition, 521-526· E. Haenchen, Probleme, 19-54· D.M. Smith, Composition, 72-76.

153. C.K. Barrett, The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary

διαπραγματεύεται τόσο τά εἰσαγωγικά προβλήματά του ὅσο καί τή θεολογία του. Ὡς βάση γιά τή συγγραφή του θεωρεῖ τό κατά Μᾶρκον καί ἴσως καί τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιο[154]. Κοινά σημεῖα μεταξύ τοῦ Ἰωάννη καί τοῦ Μάρκου ἐπισημαίνει ὁ Barrett καί στό ἀφηγηματικό ὑλικό καί στούς λόγους τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ὁ Ἰωάννης ὡστόσο χρησιμοποίησε τό κατά Μᾶρκον ἐλεύθερα, χωρίς νά δεσμευτεῖ ἀπό αὐτό οὔτε στό λεξιλόγιο οὔτε στή διάταξη τοῦ εὐαγγελίου του. Γιά ἄλλες πηγές τοῦ βιβλίου αὐτοῦ, πέρα ἀπό τά δύο προαναφερθέντα συνοπτικά εὐαγγέλια, δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος μέ βεβαιότητα[155]. Ὁ Barrett, ἀναφερόμενος στά σημεῖα καί στή σημασία πού αὐτά ἔχουν γιά τή θεολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ἐπισημαίνει ὅτι ὁ συγγραφέας του χρησιμοποιεῖ τίς διηγήσεις περί θαυμάτων ὡς λειτουργικό στοιχεῖο τῆς χριστολογίας του. Γιά νά καταλάβει κανείς σωστά τά θαύματα, πρέπει πρῶτα νά ἔχει ἀντιληφθεῖ τό Χριστό μέ ὄργανο τήν πίστη. Τά θαύματα περιγράφονται στό κατά Ἰωάννην ὡς ἔργα καί μέ τόν ὅρο αὐτό ὑπονοεῖται ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Πατέρα τόσο σέ ἐπίπεδο δραστηριότητας τῶν δύο προσώπων χωριστά, ὅσο καί σέ ἐπίπεδο σχέσης μεταξύ τους[156]. Τά θαύματα ἐξάλλου χαρακτηρίζονται καί ὡς σημεῖα[157] καί λειτουργοῦν ὡς συμβολικές ἐνέργειες, ἀποκαλύπτοντας μιά πραγματικότητα, τῆς ὁποίας ἀποτελοῦν μέρος καί ἡ

and Notes on the Greek Text, London $^{6}$1965.

154. Βλ. τήν ἀναλυτική σύγκριση τοῦ κατά Ἰωάννην μέ τό κατά Μᾶρκον καί τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιο, πού ἐπιχειρεῖ ὁ Barrett στίς σελίδες 34-45 τοῦ ὑπομνήματός του.

155. Βέβαια ὁ Barrett θεωρεῖ πολύ πιθανό ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, πέρα ἀπό τό κατά Μᾶρκον, εἶχε καί ἄλλες πηγές ὑπόψη του, εἴτε γραπτές εἴτε προφορικές. Ἀμφισβητεῖ ὅμως τή δυνατότητα ἀποκαταστάσεως τῶν πηγῶν αὐτῶν λόγω τῆς ἐλευθερίας μέ τήν ὁποία χειρίστηκε ὁ εὐαγγελιστής τή μόνη πηγή, γιά τήν ὁποία μποροῦμε νά είμαστε βέβαιοι. Ἐπίσης ἀμφισβητεῖ τήν ἄποψη ὅτι τά λόγια καί τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ προέρχονται ἀπό ξεχωριστές πηγές μέ τρία ἐπιχειρήματα: (α) δέν ὑπάρχει προηγούμενο γιά ἕνα βιβλίο πού νά περιέχει συλλογή λόγων χωρίς ἀφήγηση, (β) ὅλο τό τέταρτο εὐαγγέλιο ἔχει ἑνιαῖο ὕφος, πού χαρακτηρίζει τόσο τό ἀφηγηματικό μέρος ὅσο καί τίς ὁμιλίες, καί (γ) τά σημεῖα καί οἱ λόγοι πού τά συνοδεύουν εἶναι πολύ στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους καί μάλιστα σέ ὁρισμένες περιπτώσεις ἀναμειγνύονται κατά τέτοιο τρόπο, ὥστε δύσκολα νά μπορεῖ κανείς νά ἰσχυριστεῖ πώς προσαρμόστηκαν ἁπλῶς χαλαρά μεταξύ τους, Barrett, Gospel, 15-17.

156. "The works make visible both the character and the power of God, and at the same time that in Christ he is active in a unique way", Barrett, Gospel, 63.

157. Μέ βάση τίς ἀντίστοιχες παλαιοδιαθηκικές καί ἑλληνιστικές παραστάσεις, βλ. σχετική ἀνάλυση Gospel, 63ἑξ.

ὁποία ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τά ὑπερβαίνει κατά πολύ[158]. Ἡ ἔννοια "σημεῖον" χρησιμοποιεῖται διαφορετικά ἀπό τόν Ἰωάννη καί τούς συνοπτικούς: στά μέν συνοπτικά εὐαγγέλια τό "σημεῖον" ἔχει ἐσχατολογική ἔννοια καί παραπέμπει σέ γεγονότα πού πρόκειται νά συμβοῦν στό μέλλον καί κυρίως στή δευτέρα παρουσία τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ στό κατά Ἰωάννην ἀναφέρεται σέ ἐνέργειες τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐπιδείξεις τῆς ἰσχύος τοῦ Θεοῦ καί ὡς περιορισμένες, ἀλλά συγχρόνως καί οὐσιαστικές, φανερώσεις τῆς σωτηρίας στό παρόν. Τόσο στόν Ἰωάννη, ὅσο καί στούς συνοπτικούς, τά θαύματα εἶναι ἐσχατολογικά γεγονότα. Ὡστόσο στούς συνοπτικούς ἡ ἐσχατολογική σημασία τῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ εἶναι μυστική· θά κατανοηθεῖ μόνο στό ἐσχατολογικό μέλλον, καί γι' αὐτό τά θαύματα εἶναι γιά τό παρόν μόνο "μυστικά σημεῖα". Ἀντίθετα, στό κατά Ἰωάννην ἡ συνοπτική ἐσχατολογία ἐπανερμηνεύεται καί τά σημεῖα χρησιμοποιοῦνται ὡς ξεκάθαρες ἐνδείξεις γιά τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ καί ἴσος μέ τόν ἴδιο τό Θεό. Τό μεγαλύτερο σημεῖο τοῦ εὐαγγελίου, πού ταυτίζεται ἐξ ὁλοκλήρου μέ τήν πραγματικότητα στήν ὁποία παραπέμπει, εἶναι ὁ θάνατος καί ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ[159].

Σαφῆ θέση πάνω στό πρόβλημα τῶν ἰωαννείων θαυμάτων παίρνει καί ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος R. Schnackenburg στό πολύτομο ὑπόμνημά του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, τοῦ ὁποίου ὁ πρῶτος τόμος ἐκδίδεται τό 1965[160]. Ὁ ρωμαιοκαθολικός αὐτός ἐρευνητής διατυπώνει τήν ὑπόθεση ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής εἶχε ὑπόψη του καί χρησιμοποίησε κάποια πηγή τῶν σημείων, ἡ ὁποία μπορεῖ νά ἐντοπιστεῖ ἀποκλειστικά στά ἑπτά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου (ἀντίθετα μέ τόν Bultmann)[161]. Ἡ πηγή αὐτή δέν εἶχε ἰδιαίτερες θεολογικές ἀξιώσεις καί περιεῖχε πολύ περισσότερα θαύματα ἀπό τά ἑπτά πού ἐπέλεξε ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής. Δέν

158. Μ' αὐτήν τήν ἔννοια παρατηρεῖ ὁ Barrett ὅτι "a σημεῖον calls the attention of the people of God to the fulfilment of his purposes, and, finally, a σημεῖον draws the attention of the Gentiles to the glory of God", Gospel, 63.

159. Barrett, Gospel, 65.

160. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Freiburg-Basel-Wien 1965. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ πέμπτη ἔκδοση τοῦ 1981.

161. Ὁ Schnackenburg χρησιμοποιεῖ ὡς κύρια κριτήρια γιά τόν ἐντοπισμό τῶν διηγήσεων πού προέρχονται ἀπό τήν πηγή τήν ὑφολογική διαφοροποίηση ἀπό τό χαρακτηριστικό ἰωάννειο ὕφος, καί τή μορφοϊστορική, φιλολογική καί θεματική συγγένεια μέ ἀντίστοιχες συνοπτικές διηγήσεις, βλ. Johannesevangelium I, 51-53.

μπορεῖ ὡστόσο νά γίνει λόγος γιά ἀκριβῆ ἀποκατάστασή της, ὅπως καί ἄλλων ἐνδεχομένων πηγῶν τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, διότι ὁ εὐαγγελιστής ἐπεξεργάστηκε ἐν μέρει προφορικές παραδόσεις καί, στίς περιπτώσεις πού βασίστηκε σέ γραπτές πηγές, τίς χρησιμοποίησε ἐλεύθερα, ἐπεκτείνοντας καί διαμορφώνοντάς τες ἀνάλογα μέ τά ἰδιαίτερα θεολογικά του ἐνδιαφέροντα[162]. Κατά τόν Schnackenburg τά σημεῖα κατανοοῦνται στόν Ἰωάννη μέ τρεῖς διαφορετικές σημασίες: (α) τά ἑπτά μεγάλα θαύματα εἶναι σημεῖα, πού ἀποσκοποῦν νά ὁδηγήσουν στήν πίστη στόν "Ἰησοῦν, τόν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ"[163] καί συνδέονται συχνά μέ ἀντίστοιχους ἀποκαλυπτικούς λόγους· ἡ ἔννοια αὐτή τῶν σημείων προέρχεται ἀπό τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ· (β) τά ὑπόλοιπα θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, στά ὁποία ὑπάρχουν μόνο γενικές ἀναφορές στό εὐαγγέλιο, εἶναι σημεῖα, τῶν ὁποίων ἡ ἀξία ὑποβαθμίζεται ἔμμεσα λόγω τῆς ἀπιστίας τοῦ λαοῦ, πού τά συνοδεύει· ἡ ἔννοια αὐτή προέρχεται ἀπό κάποια πηγή πού χρησιμοποίησε ὁ εὐαγγελιστής· (γ) οἱ θαυμαστές πράξεις, τίς ὁποῖες ἀπαιτοῦν οἱ Ἰουδαῖοι ἀπό τόν Ἰησοῦ γιά τήν πιστοποίηση τῆς ταυτότητας καί τῆς ἀποστολῆς του καί τίς ὁποῖες ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται κατηγορηματικά νά πραγματοποιήσει (ὅπως καί στή συνοπτική παράδοση), εἶναι ἐπίσης σημεῖα μέ τελείως ἀρνητική ὡστόσο σημασία[164]. Τά σημεῖα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο περιορίζονται στήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ τά ἔργα, πού κορυφώνονται στό σταυρό, παραχωροῦνται καί στούς πιστούς μετά τήν ἀναχώρηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν κόσμο. Τά σημεῖα ἔχουν ἐξάλλου ἔντονο χαρακτήρα μαρτυρίας καί πρέπει νά κατανοοῦνται μέσα στά

162. Βλ. ὅ.π. 36-40 καί 54ἑξ. Κατά τόν Schnackenburg, ὁ ὁποῖος δέν ἀρνεῖται μιά πλούσια ἱστορία τῆς παραδόσεως (Traditionsgeschichte) στό ὑπόβαθρο τῆς δημιουργίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἡ ἐξαιρετική θεολογική προσωπικότητα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἦταν ἐκείνη πού ἔβαλε τή σφραγῖδα της σ' αὐτό καί αὐτή δίνει τό κλειδί γιά τήν κατανόησή του, βλ. Johannesevangelium I, 55-60 καί ἰδίως 60, ὅπου ὁ Schnackenburg παρατηρεῖ συμπερασματικά: "Aber wenn es (αὐτό τό ἀποτέλεσμα) dem Evangelisten als Hauptträger und Gestalter des Joh-Ev sowie als profilierten, den theologischen Charakter des Joh-Ev einheitlich prägenden Theologen bestätigt, dürften die Umwege und Mühen der Forschung nicht vergeblich gewesen sein. Gleichwohl erweist sich das Joh-Ev nun nicht mehr als "einschichtiges" und in einem Zuge geschriebenes Autorenwerk, sondern läßt eine vorausliegende Traditionsgeschichte erkennen, wie es auch noch einer Redaktion unterlegen hat".

163. Πβλ. Ἰω. 20,30ἑξ.

164. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 344-347.

πλαίσια τῆς ἰωάννειας κατανοήσεως τῆς ἀποστολῆς τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα καί τῆς φανερώσεως τῆς δόξας τοῦ Υἱοῦ στόν κόσμο[165]. Ἡ μεσσιανική-ἐσχατολογική προοπτική εἶναι κοινή γιά τά συνοπτικά θαύματα καί γιά τά ἰωάννεια σημεῖα[166]. Τά ἰωάννεια σημεῖα ὡστόσο ἔχουν μιά ἰδιαίτερη χριστολογική βαρύτητα, καθώς παραπέμπουν ὄχι στόν Θεό ἤ στήν ἐσχατολογική σωτηρία, ἀλλά σέ αὐτόν τόν ἴδιο πού τά πραγματοποιεῖ ὡς τόν σαρκωθέντα Λόγο καί ὡς τόν ἀποκαλύπτοντα καί παρέχοντα πλήρη τήν ἐσχατολογική σωτηρία μέσα στήν ἱστορία[167]. Τά μυστήρια τῆς ἰωάννειας κοινότητας εἶναι μέν σύμβολα καί μέσα τῆς σωτηρίας (Heilssymbole und Heilsmittel), ἀλλά δέν ταυτίζονται μέ τά σημεῖα, διότι δέ συνδέονται μέ τήν ἀποκάλυψη, ὅπως τήν ἐνεργεῖ ὁ σαρκωθείς Λόγος ἐπί τῆς γῆς[168]. Τά ἰωάννεια σημεῖα πρέπει, τέλος, νά κατανοηθοῦν μέ βάση τά σημεῖα τῆς Ἐξόδου (אותות) καί τίς προφητικές συμβολικές ἐνέργειες (Zeichenhandlungen). Ὑπό τό πρῖσμα τῶν σημείων τῆς Ἐξόδου τά ἰωάννεια σημεῖα ἀποτελοῦν θεοφάνειες, ἐνῶ τό νέο στοιχεῖο τους σέ σχέση μέ τίς προφητικές συμβολικές ἐνέργειες εἶναι ἡ σχεδόν παντελής ἔλλειψη μελλοντικῆς προοπτικῆς, καθώς ὁ Ἰησοῦς δέν προφητεύει γιά μελλοντικά γεγονότα, ἀλλά παραπέμπει στή ζωή, τήν ὁποία παρέχει ὁ ἴδιος πλήρως στό παρόν[169].

Τό 1966 προκαλεῖ σάλο στίς ἰωάννειες σπουδές τό μικρό σέ μέγεθος βιβλίο τοῦ τυβιγγιανοῦ καινοδιαθηκολόγου E. Käsemann "Jesu letzter Wille nach Johannes 17"[170] καί δέν παύει νά συζητεῖται γιά πολλά χρόνια μετά τή δημοσίευσή του ἀποτελώντας κυριολεκτικά "σημεῖον ἀντιλεγόμενον" στή σύγχρονη βιβλική ἐπιστήμη[171].

165. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 347-350. Ὁ Schnackenburg ἀνακεφαλαιώνει χαρακτηριστικά τή σχέση ἔργων καί σημείων στόν Ἰωάννη ὡς ἑξῆς: "Die 'Werke' sind stärker messianisch, die 'Zeichen' ganz und gar christologisch orientiert, obwohl sich bei Joh beides nie trennen läßt", Johannesevangelium I, 349.

166. Ὁ Ἰησοῦς σύμφωνα μέ τήν προοπτική αὐτή κατανοεῖται ὡς ὁ ἐσχατολογικός-μεσσιανικός ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος, χωρίς νά φέρνει ἀκόμα τήν κοσμικῶν διαστάσεων τελική δόξα γιά τόν κόσμο, τήν ἀποκαλύπτει καί τήν κάνει πραγματικότητα στά σημεῖα τά ὁποῖα ἐπιτελεῖ, ὅ.π. 351.

167. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 352-354.

168. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 354.

169. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 354-356.

170. Ἐκδόθηκε στό Tübingen τό 1966. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ 4η ἐπανέκδοση, στήν ὁποία ὁ Käsemann λαμβάνει ὑπόψη του καί τήν κριτική πού προκάλεσε τό βιβλίο του.

171. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 6ἑξ.

Κατά τόν Käsemann ἡ κεντρική φράση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέ βρίσκεται στήν ἀρχή τοῦ στ. 1,14 "καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο", ἀλλά στή φράση πού ἀκολουθεῖ "καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ". Μέ τήν παρατήρηση αὐτή δικαιώνει ὁ Γερμανός ἐρευνητής τήν παλαιά φιλελεύθερη ἑρμηνευτική σχολή[172], ἡ ὁποία ἀνεξάρτητα ἀπό τά λάθη της ἀναγνώρισε σωστά ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, πέρα ἀπό κάποια ἀδιαμφισβήτητα ἀνθρώπινα χαρακτηριστικά πού τοῦ ἀποδίδονται (Niedrigkeitschristologie), ὁ Ἰησοῦς εἶναι οὐσιαστικά ἕνας θεός πού κινεῖται πάνω ἀπό τό γήινο ἐπίπεδο (der über die Erde schreitende Christus)[173]. Δέν ὑπάρχει στό τέταρτο εὐαγγέλιο θεολογία τῆς ὑποταγῆς τοῦ Υἱοῦ (Subordinatianismus) οὔτε καί διθεΐα, διότι συνδέονται ἄρρηκτα μεταξύ τους οἱ ἔννοιες τῆς ὑπακοῆς τοῦ Υἱοῦ στόν Πατέρα καί τῆς ἑνότητας τῶν δύο προσώπων μεταξύ τους[174]. Ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ δέ νοεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς ταπείνωση ἤ ὡς κένωση, ἀλλά ἁπλῶς ὡς ἐπικάλυψη-ἀπόκρυψη τῆς θεότητας, γιά νά μπορέσει αὐτή νά ἐπικοινωνήσει μέ τόν κόσμο[175]. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής περιορίζει ἐπίσης τήν παραδοσιακή μελλοντική ἐσχατολογία σέ ἁπλή ἀνθρωπολογία, θεωρώντας τήν ἐσχατολογική ἐλπίδα ὡς πραγματοποιηθεῖσα στό παρόν καί ταυτίζοντας τή θεολογική σημασία τῆς ἐπίγειας ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, τῆς ἀναστάσεως, τῆς πεντηκοστῆς καί τῆς δευτέρας παρουσίας[176]. Ἡ παράδοση περί θαυμάτων διαμορφώνεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ βάση τή χριστολογική ἀντίληψη, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς θεϊκός μεσίτης τῆς δημιουργίας ἔρχεται ἐγγύς τῶν ἀνθρώπων διά τῆς

172. Ἀντιπροσωπευτικά μνημονεύονται ἀπό τόν Käsemann οἱ F.C. Baur, Untersuchungen· G.P. Wetter, Der Sohn Gottes· W. Lütgert, Christologie.

173. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 26-28. Ὁ Käsemann διαπιστώνει θεϊκά χαρακτηριστικά τοῦ Ἰησοῦ διάσπαρτα σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο. Ἀκόμη καί ὁ σταυρός, ἡ ἐσχάτη ταπείνωση κατά τήν προϊωάννεια παράδοση, μετατρέπεται σέ ἀπόδειξη τῆς θεϊκῆς ἀγάπης καί στή νικηφόρα ἐπιστροφή τοῦ Υἱοῦ στόν Πατέρα, Jesu letzter Wille, 29 καί 44-50.

174. Käsemann, Jesu letzter Wille, 31.

175. "Paradox ist nicht die Verbindung von Niedrigkeit und Hoheit als solche, weil die Niedrigkeit nur die Epiphanie und Nähe der Hoheit ermöglicht, also deren Konkretion darstellt. Anstößig und paradox ist allein der Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem Jesus das Heil an seine Botschaft und sich selber bindet", Käsemann, Jesu letzter Wille, 34· πβλ. καί 50.

176. Πβλ. R. Bultmann, Theologie..., 410. Τήν ἄποψη αὐτή, μέ βάση τήν ὁποία προβάλλεται ἡ ἐσχατολογία στό τέταρτο εὐαγγέλιο, τή θεωρεῖ ὁ Käsemann συγγενῆ μέ τήν ἐσχατολογία τῶν ἐνθουσιαστικῶν κύκλων τῆς Κορίνθου (πβλ. Α΄Κορ. 15) καί μέ αὐτήν τῆς

σαρκώσεως καί ἀπομακρύνεται ἀπό αὐτούς διά τοῦ πάθους[177]. Τά θαύματα εἶναι πολύ σημαντικά γιά τόν Ἰωάννη. Ἡ ἀνθρώπινη ἀνάγκη εἶναι ἡ ἀφορμή τους, ἀλλά ἡ κατάληξή τους εἶναι πάντα ἡ κατάδειξη τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ[178]. Ὁ Ἰωάννης ἀσκεῖ ἔντονη κριτική ὄχι στά θαύματα καθ' ἑαυτά, ὅπως δείχνει ἄλλωστε καί τό γεγονός τοῦ ὑπερτονισμοῦ τους στό εὐαγγέλιο, ἀλλά στήν αὐτονόμησή τους ἀπό τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Τά θαύματα εἶναι δυνατόν νά παρεξηγηθοῦν, διότι σ' αὐτά ἀποκαλύπτεται αὐτός πού δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ μέ βάση τίς κατηγορίες καί τίς ἐμπειρίες τοῦ κόσμου. Ὅσα χαρακτηριστικά τοῦ ἑλληνιστικοῦ θαυματοποιοῦ κι ἄν φέρει ὁ "ἰωάννειος Χριστός", διαφέρει ριζικά ἀπό αὐτόν λόγω τῆς ἀποκλειστικοῦ χαρακτήρα ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα καί τῶν σωτηριολογικῶν συνεπειῶν πού ἐκπηγάζουν ἀπό τήν ἑνότητα αὐτή[179]. Ἡ χριστολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι χριστολογία τῆς δόξας, καί ὁ κίνδυνος, στόν ὁποῖο εἶναι ἐκτεθειμένη, εἶναι αὐτός τοῦ δοκητισμοῦ[180]. Ἀνεξάρτητα πάντως ἀπό τόν κίνδυνο αὐτόν καί ἀπό τίς ἐπιφυλάξεις πού ἔχει ἡ ἱστορική ἔρευνα ὡς πρός τήν εἰκόνα τοῦ ἐπίγειου Ἰησοῦ, πού παρουσιάζει τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, σημασία ἔχει τό κεντρικό μήνυμά του, ὅτι σωτηρία ὑπάρχει μόνο ἐν Χριστῷ[181].

Τήν ἴδια χρονιά μέ τή δημοσίευση τοῦ βιβλίου τοῦ Käsemann

Β΄Τιμ. 2,18. Ἡ διαφορά τους εἶναι ὅτι ὁ Ἰωάννης δέν ἑρμηνεύει τήν παροντική ἐσχατολογία του μυστηριολογικά, ἀλλά χριστολογικά, βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 39. Ἐπίσης ὁ Käsemann ἀναγνωρίζει καί κάποια ψήγματα μελλοντικῆς ἐσχατολογίας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Ὡστόσο ἡ ἐσχατολογική αὐτή προσδοκία ἀφορᾶ ἁπλῶς καί μόνο στόν ὁριστικό χωρισμό ἀπό τόν κόσμο καί στήν ἐπιβεβαίωση τῆς ἤδη δοθείσης ἐλευθερίας, βλ. Jesu letzter Wille, 111ἑξ.

177. Käsemann, Jesu letzter Wille, 51. Παρενθετικά ἄς σημειωθεῖ στό σημεῖο αὐτό ὅτι ὁ Käsemann διάκειται μᾶλλον θετικά πρός τή θεωρία τῆς προελεύσεως τῶν θαυμάτων ἀπό κάποια πηγή, ἄν καί δέν ἀσχολεῖται λεπτομερειακά μέ τό θέμα, καθώς ἐνδιαφέρεται βασικά γιά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς ἔχει, βλ. R.G.G. λῆμμα: Wunder, IV. Im NT, 3η ἔκδοση 1962, σελ. 1836.

178. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 113.

179. Βλ. σχετικά μέ τά ἰωάννεια θαύματα ὅ.π. 51-56 καί 112-114.

180. Ὡστόσο ὁ Käsemann παρατηρεῖ ὅτι ὁ δοκητισμός τοῦ συγγραφέα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν εἶναι συνειδητός. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής θέλει νά μεταδώσει τό μήνυμα ὅτι τό κέντρο τοῦ χριστιανικοῦ κηρύγματος εἶναι ἡ ὀρθή χριστολογία. Πιθανότατα δέν εἶχε ἄλλη ἐπιλογή ἀπό τό νά ἐκφράσει αὐτή τήν ἀλήθεια μέσω ἑνός "ἁπλοϊκοῦ δοκητισμού", Käsemann, Jesu letzter Wille, 62.

181. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 158-161.

δημοσιεύει τόν πρῶτο τόμο τοῦ πολύ σημαντικοῦ ὑπομνήματός του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὁ Ἀμερικανός καινοδιαθηκολόγος R.E. Brown[182]. Ὁ Brown δέν ἀποκλείει τήν πιθανότητα ὑπάρξεως κάποιας πηγῆς τῶν σημείων στήν ἱστορία τῆς συντάξεως τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[183], ἀλλά ἀπορρίπτει τή σχετική φιλολογικοκριτική θεωρία τοῦ Bultmann παρατηρώντας: (α) ὅτι σημεῖα καί ὁμιλίες εἶναι πολύ στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους, γιά νά μποροῦν μέ βεβαιότητα νά ἀποδοθοῦν σέ διαφορετικές πηγές, (β) ὅτι ὑφολογικές διαφορές μεταξύ τῶν διαφόρων ἀποκατασταθεισῶν ἀπό τόν Bultmann πηγῶν δέν μποροῦν νά καταδειχτοῦν[184], καί (γ) ὅτι ὑπάρχει παντελής ἔλλειψη παραλλήλων κειμένων στήν ἀρχαία γραμματεία μέ τίς πηγές πού ὑποθέτει ὁ Bultmann[185]. Διαπιστώνοντας τελικά τόν ὑποθετικό χαρακτήρα τῆς πηγῆς τῶν σημείων καί κάθε προσπάθειας ἀποκαταστάσεώς της ὁ Ἀμερικανός ἐρευνητής προτιμᾶ νά ἑρμηνεύσει τό τέταρτο εὐαγγέλιο μέ βάση τή σημερινή του ἀλληλουχία[186]. Σέ ἀντίθεση πρός τά θαύματα τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων τά ἰωάννεια θαύματα ἔχουν, κατά τόν Brown, κατεξοχήν συμβολικό χαρακτήρα καί δέν κατανοοῦνται ὡς δυνάμεις γιά τήν κατάργηση τοῦ κράτους τοῦ σατανᾶ καί τήν ἐγκαθίδρυση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ[187]. Ἡ ἔννοια τοῦ "ἔργου" στόν Ἰωάννη πρέπει νά κατανοηθεῖ μέ βάση τό δημιουργικό καί σωτηριοϊστορικό ἔργο τοῦ Θεοῦ στήν Παλαιά Διαθήκη. Χρησιμοποιώντας, λοιπόν, τόν ὅρο αὐτό ὁ Ἰωάννης, συνδέει τήν ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ μέ τή δημιουργία καί τά σωτηριώδη ἔργα τοῦ Πατέρα του στό παρελθόν. Ὡς ἔργα θεωρεῖ ὁ Brown, ἐκτός ἀπό τά θαύματα, καί τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ, τά ὁποῖα διασαφηνίζουν τή βαθύτερη σημασία τῶν θαυματουργικῶν ἔργων[188]. Ὁ ὅρος "σημεῖον" στόν Ἰωάννη χρησιμοποιεῖται, ὅπως

182. R.E. Brown, The Gospel According to John, Garten City-New York 1966.

183. "..., it is reasonable to suppose that there were collections of miracles in the corpus of Johannine material that was edited to give us the Gospel", Brown, Gospel I, 195.

184. Ἐδῶ μνημονεύει ὁ Brown τίς ἐργασίες τῶν E. Schweizer, J. Jeremias, Ph. Menoud καί E. Ruckstuhl, τίς ὁποῖες θεωρεῖ καταλυτικές γιά τή φιλολογικοκριτική θεωρία τοῦ Bultmann, βλ. Brown, Gospel I, XXXIἑξ.

185. Τελικά ὁ Brown καταλήγει στήν ἀξιολόγηση τῆς θεωρίας τοῦ Bultmann ὡς ἑξῆς: "We cannot help but judge that the theory suffers from almost insuperable difficulties", Brown, Gospel I, XXXII.

186. Brown, Gospel I, 195.

187. Brown, Gospel I, 525ἑξ.

188. Πβλ. Ἰω. 14,10. Ὁ Brown γράφει χαρακτηριστικά: "Word reminds us that the value

καί ὁ ὅρος "ἔργον", μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική θεολογική παράδοση, γιά νά δηλώσει τίς θαυμαστές πράξεις τοῦ Θεοῦ γιά τόν ἄνθρωπο[189]. Κοινή εἶναι ἡ χρήση τοῦ ὅρου μέ τά συνοπτικά εὐαγγέλια ὡς ἔνδειξη ἀπιστίας στό στόμα τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι ζητοῦν νά δοῦν σημεῖα, γιά νά πιστεύσουν. Ἡ μελλοντική ἐσχατολογία ὡστόσο, πού ἀντιπροσωπεύεται στά συνοπτικά θαύματα, μετατρέπεται διά τῆς ἐκτεταμένης χρήσεως τοῦ ὅρου "σημεῖον" στίς ἀντίστοιχες ἰωάννειες διηγήσεις σέ πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία[190]. Ὁ συμβολικός χαρακτήρας τῶν ἰωαννείων σημείων δέν εἶναι ἄσχετος μέ τίς προφητικές συμβολικές ἐνέργειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἡ οὐσιαστική διαφορά τους μέ αὐτές εἶναι ὅτι αὐτά δέν προφητεύουν ἁπλῶς τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο, ἀλλά ἤδη τήν περιέχουν. Ὁ προφητικός χαρακτήρας τῶν ἰωαννείων σημείων ἔγκειται στό ὅτι οἱ πνευματικές τους διαστάσεις θά ἀποκαλυφθοῦν μετά τό δοξασμό τοῦ Ἰησοῦ καί τήν ἔλευση τοῦ Παρακλήτου, καί μέ βάση τόν προφητικό τους χαρακτήρα προσλαμβάνουν αὐτά συχνά καί μυστηριακή σημασία[191].

Ὁ J. Becker μπαίνει στόν ἐπιστημονικό διάλογο σχετικά μέ τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου τό 1969 μέ ἕνα ἄρθρο του ἀναφερόμενο στή θέση τῶν ἰωαννείων σημείων στή χριστολογία τοῦ εὐαγγελίου[192]. Χωρίς ἰδιαίτερες τροποποιήσεις ἐπαναδιατυπώνει ὁ Becker τίς θέσεις του πάνω στό θέμα στό ὑπόμνημά του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δέκα χρόνια ἀργότερα[193]. Ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος κληρονομεῖ ἀπό τόν Bultmann τήν ἄποψη ὑπέρ τῆς

of the miracle is not in its form but in its content; the miraculous work reminds us that the word is not empty, but an active, energetic word designed to change the world", Brown, Gospel I, 527.

189. Ὁ Brown σημειώνει ὅτι, ἐνῶ ὁ ὅρος "ἔργον" χρησιμοποιεῖται ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ, γιά νά ἐκφράσει τή θεία διάσταση τῶν θαυμάτων, ὁ ὅρος "σημεῖον" χρησιμοποιεῖται ἀπό ἄλλους γιά τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, γιά νά ἐκφράσει τήν ἀνθρώπινη ψυχολογική ὀπτική γωνία, βλ. Brown, Gospel I, 529.

190. Βλ. Brown, Gospel I, 528.

191. "The prophetic element in the miraculous sign is what allows the Johannine narrative of the miracle to bear so often a secondary sacramental significance. ...These sacraments are the efficacious signs of the post-ascensional period, even as the miracles were the efficacious and prophetic signs of the period before the hour had come", Brown, Gospel I, 530.

192. J. Becker, Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium, NTS 16 (1969/70), 130-148.

193. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Gütersloh-Würzburg 1979. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖται ἡ τρίτη ἐπεξεργασμένη ἔκδοση τοῦ 1991.

ὑπάρξεως κάποιας πηγῆς τῶν σημείων[194] στό ὑπόβαθρο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί υἱοθετεῖ τά κυριότερα ἐπιχειρήματά του[195] ἀπορρίπτοντας παράλληλα τά συμπεράσματα τῆς ἔρευνας τοῦ Ruckstuhl[196]. Ἀσκεῖ ὡστόσο κριτική στόν Bultmann, διότι ὁ τελευταῖος ἀποδίδει στά θαύματα συμβολική σημασία. Κατά τόν Becker, ἐνῶ τά θαύματα παίζουν σημαντικότατο ρόλο στή θεολογία τῆς πηγῆς, κατά τήν ἐπεξεργασία τους ἀπό τόν εὐαγγελιστή χάνουν οὐσιαστικά κάθε χριστολογικό νόημα[197] διατηρώντας, παρά τό γεγονός αὐτό, τόν ἱστορικό τους χαρακτήρα[198]. Ὁ εὐαγγελιστής δέν ἀπορρίπτει τελείως τά θαύματα μετατρέποντάς τα ἁπλῶς σέ μή ἱστορικοῦ χαρακτήρα σύμβολα, ὅπως πιστεύει ὁ Bultmann, ἀλλά οὔτε καί ὑπερτονίζει τή σημασία τους μέσα στά πλαίσια ἑνός "ἁπλοϊκοῦ δοκητισμοῦ", ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Käsemann[199]. Ἀσκεῖ ὅμως κριτική στή χριστολογία τους, ἡ ὁποία εἶναι μέ μιά λέξη χριστολογία τοῦ ἑλληνιστικοῦ "θείου ἀνδρός" καί ἔχει ὡς σκοπό της νά καταδείξει τήν αὐτονομία καί τήν ἀποκλειστικότητα τοῦ Ἰησοῦ ὡς θαυματουργοῦ, νά παραπέμψει στή θεία του δόξα καί δύναμη, νά ὁδηγήσει τούς ἀναγνῶστες ἤ ἀκροατές τῶν σχετικῶν διηγήσεων στήν πίστη πρός τό πρόσωπό του, παρουσιάζοντάς τον ὡστόσο πάντα ἁπλῶς ὡς ἕναν ἰδιαίτερο ἄνθρωπο καί τίποτα παραπάνω[200]. Γιά τόν εὐαγγελιστή ὅμως — σέ ἀντίθεση μέ τίς χριστολογικές ἀντιλήψεις τῆς πηγῆς τῶν σημείων — ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι ἕνας ἰδιαίτερος ἄνθρωπος, ἀλλά ὁ σαρκωθείς Λόγος. Μέ βάση τήν ἀντίληψη αὐτή στή χριστολογία τοῦ εὐαγγελίου βασική θέση κατέχουν: (α) ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν

194. Ἡ πηγή αὐτή κατά τόν Becker ἦταν ἁπλῶς μιά συλλογή διηγήσεων καί ὄχι πλῆρες εὐαγγέλιο, εἶχε καθαρά ἀπολογητική λειτουργικότητα καί συνεδύαζε, γιά τήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ πού προέβαλε, ἀπό τή μιά πλευρά τίς προερχόμενες ἀπό τήν ἀνατολική λατρεία τῶν βασιλέων (Herrscherkult) ἔννοιες τοῦ κυρίου καί τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καί ἀπό τήν ἄλλη τόν προερχόμενο ἀπό τήν ἰουδαιοχριστιανική μεσσιανολογία τίτλο "υἱός τοῦ Θεοῦ", μέ ἑλληνιστικές παραδόσεις περί θαυμάτων, βλ. Becker, Wunder, 135-142.

195. Τά ἐπιχειρήματα αὐτά, τά ὁποῖα ἐπιχειρεῖ νά τελειοποιήσει ὁ Becker, κινοῦνται στό φιλολογικοκριτικό, στό ὑφολογικό καί στό θεολογικό ἐπίπεδο. Γιά ἀναλυτική παρουσίασή τους βλ. Becker, Wunder, 135 ἑξ.

196. Βλ. Becker, Wunder, 132 ἑξ.

197. Ὁ Becker βλέπει μία δυναμική στή σημασία τοῦ θαύματος κατά τόν εὐαγγελιστή: ἐνῶ στό κεφάλαιο 6 τό θαῦμα εἶναι γιά τόν πιστεύοντα ἁπλῶς περιττό, στό κεφάλαιο 11 τό θαῦμα στερεῖται πλέον κάθε νοήματος, Wunder, 146ἑξ.

198. Becker, Wunder, 147.

199. Becker, Wunder, 147ἑξ.

200. Βλ. J. Becker, Evangelium I, 139-140.

Πατέρα, (β) ἡ μετάθεση τοῦ κέντρου βάρους τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τά θαύματα στήν ἐσχατολογικῆς φύσεως κρίση, τήν ὁποία ἀσκεῖ μέσω τοῦ κηρύγματός του, (γ) ἡ ἀνάγκη ὑπερβάσεως τῆς ἁπλῆς πίστεως μέ ἀφορμή τά θαύματα, γιά τήν ἀπόκτηση τῆς ἀληθινῆς ζωῆς[201].

Ὁ S. Hofbeck στήν ἐργασία του γιά τά ἰωάννεια σημεῖα πού δημοσιεύεται τό 1970[202] μετά ἀπό ἀναλυτική ἐξέταση τῆς ἔννοιας "σημεῖον" στήν παλαιοδιαθηκική καί ἐξωβιβλική γραμματεία[203] καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι μεγαλύτερη συγγένεια ἔχουν τά ἰωάννεια σημεῖα μέ τά σημεῖα τῆς ἀποκαλυπτικῆς γραμματείας λόγω τοῦ ἐσχατολογικοῦ τους χαρακτήρα. Κατά τόν Ἰωάννη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ συγκεντρώνονται ὅλα τά ἐσχατολογικά ἀγαθά καί συνδέεται ἡ μεσσιανική ἐποχή τῶν σημείων μέ τήν ἐσχατολογική ἐποχή τῆς πληρώσεώς τους[204]. Ὁ Hofbeck ἐρευνᾶ ἐπίσης τή σχέση μεταξύ τῶν ἐννοιῶν "ἔργον" καί "σημεῖον" στόν Ἰωάννη καί καταλήγει στά ἑξῆς συμπεράσματα: Σημεῖα ἐπιτελεῖ ἀποκλειστικά ὁ Ἰησοῦς, ἐνῶ τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ, ὡς εὐρύτερη ἔννοια, ἀποκαλύπτουν μιά σταθερή ἐξάρτησή του ἀπό τόν Πατέρα καί ἐπεκτείνονται καί στούς μαθητές[205]. Τά μέν σημεῖα προσλαμβάνουν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, κατά τόν Hofbeck, χριστολογική-ἐσχατολογική σημασία καί περιορίζονται στήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ τά ἔργα ἔχουν σωτηριολογική-ἐκκλησιολογική σημασία καί συνεχίζονται μέσα στήν Ἐκκλησία ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι[206]. Στόν Ἰωάννη προϋπόθεση γιά τήν κατανόηση τοῦ σημείου εἶναι ἡ πίστη, ἀντίθετα πρός τήν ἰουδαϊκή ἀντίληψη περί σημείων, ἡ ὁποία στηλιτεύεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ἐπειδή ζητεῖ σημεῖα, γιά νά πιστέψει[207]. Ὁ Hofbeck

201. Βλ. J. Becker, Wunder, 144-147.

202. S. Hofbeck, Semeion. Der Begriff des "Zeichens" im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach 1970 (2η ἔκδοση).

203. Βλ. Hofbeck, Semeion, 1-66.

204. Hofbeck, Semeion, 36-40. Ὡστόσο ὁ Hofbeck τονίζει καί τήν ὕπαρξη τῆς παραδοσιακῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δίπλα στήν πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία: "Zwar ist bei Joh Endzeit angebrochen - und die in die Gegenwart versetzte eschatologische Begrifflichkeit zeigt dies ganz deutlich -, aber trotzdem gilt sie bei Joh noch nicht als die endgültige Zeit der letzten Erfüllung. diese bricht erst an ἐν τῇ ἡμέρᾳ.", Semeion, 40.

205. Ἰω. 14,12. Βλ. Hofbeck, Semeion, 68.

206. Hofbeck, Semeion, 69.

207. Βλ. Hofbeck, Semeion, 73-77.

διαχωρίζει τά ἔργα σέ ἔργα-σημεῖα, πού φανερώνουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ καί τή σύνδεσή του μέ τόν Πατέρα καί ἐμφανίζονται κυρίως στό πρῶτο μέρος τοῦ εὐαγγελίου, καί σέ μείζονα ἔργα, πού εἶναι ἡ ζωοποίηση καί ἡ κρίση καί πού ἐμφανίζονται κυρίως στό δεύτερο μέρος τοῦ εὐαγγελίου[208]. Συγχρόνως ὅμως θεωρεῖ ὅτι τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ ἔχουν ἑνιαῖο χαρακτήρα, καθώς τά σημεῖα παραπέμπουν στά μείζονα ἔργα, καί αὐτά μέ τή σειρά τους ἑρμηνεύουν τά σημεῖα ἀποκαλύπτοντας τό βαθύτερο νόημά τους. Ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ στόν Ἰωάννη δέν ἀποκαλύπτεται ὡς φῶς, ὅπως στή συνοπτική διήγηση τῆς μεταμορφώσεως, ἀλλά ὡς δύναμη, ἡ ὁποία ἐν μέρει παραμένει κρυμμένη ἀπό τή σάρκα τοῦ Ἰησοῦ καί ἐμφανίζεται διά τῶν σημείων μόνο στούς πιστεύοντες[209]. Τά σημεῖα ἔχουν ἄμεση σχέση μέ τά μυστήρια τῆς ἐκκλησίας, καθώς παραπέμπουν στό δοτήρα τῆς σωτηρίας, ὁ ὁποῖος παρέχει τόν ἑαυτό του ἐν τοῖς μυστηρίοις ὡς σωτηρία στούς πιστούς καί τούς χαρίζει τήν ἐσωτερική πνευματική θεραπεία σέ ἀντιστοιχία μέ τίς σωματικές θεραπεῖες τῶν σημείων[210]. Τέλος, τά σημεῖα συνδέουν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ τόν τύπο καί τόν ἀντίτυπο, τό σύμβολο καί τήν πραγματικότητα κι ἔτσι ἡ παραδοσιακή παλαιοδιαθηκική τυπολογία, κατά τήν ὁποία ὁ τύπος καί ὁ ἀντίτυπος ἦταν δύο διαφορετικά γεγονότα, φτάνει στό τέλος της[211].

Η ἔρευνα σχετικά μέ τίς πηγές τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ἡ ὁποία μετά τή δημοσίευση τοῦ ὑπομνήματος τοῦ Bultmann εἶχε χάσει σχεδόν κάθε ἐνδιαφέρον, ἀναζωογονήθηκε τό 1970 μέ τή δημοσίευση μιας σχετικῆς ἐργασίας τοῦ R.T. Fortna[212], ἡ ὁποία προκάλεσε πολύ θόρυβο στίς ἰωάννειες σπουδές[213]. Στήν ἐργασία του αὐτή ὁ Fortna

208. Στό σημεῖο αὐτό ὁ Hofbeck ἐπισημαίνει τόν κίνδυνο νά ὁδηγηθεῖ κανείς μέσα ἀπό τήν ἀπολυτοποίηση τοῦ διαχωρισμοῦ αὐτοῦ στή θεώρηση τῆς ἱστορικῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ σέ δύο φάσεις, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ δεύτερη ἐκπροσωπεῖ μιά ὑψηλότερη ἀποκάλυψη σέ σχέση μέ τήν πρώτη, ὅπως κάνει ὁ H. van den Bussche, Structure. Ἐπίσης ὁ Hofbeck ἀπορρίπτει καί τήν ἄποψη τοῦ W. Thüsing, Erhöhung, κατά τήν ὁποία ἡ πρώτη κατηγορία τῶν ἔργων ἀφορᾶ στόν ἐπίγειο Ἰησοῦ, καί ἡ δεύτερη κατηγορία στόν ὑψωθέντα Ἰησοῦ.

209. Πβλ. Ἰω. 1,14. Βλ. ἐπίσης Hofbeck, Semeion, 176ἑξ.

210. Ὁ Hofbeck ἀπορρίπτει τήν ἄποψη τοῦ Cullmann, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τά μυστήρια τῆς ἰωάννειας κοινότητας ἀντικαθιστοῦν τά σημεῖα τοῦ ἐπίγειου Ἰησοῦ, βλ. Hofbeck, Semeion, 194-196 καί πβλ. Cullmann, Urchristentum, 41.

211. Βλ. Hofbeck, Semeion, 218ἑξ.

212. R.T. Fortna, The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel, Cambridge 1970.

213. Βλ. χαρακτηριστικά τήν κριτική τοῦ E. Freed, Fortna's Signs'-Source, 563-579.

ἐπιχειρεῖ νά ἀπομονώσει τήν "πηγή τῶν σημείων", τήν ὁποία καί παραθέτει "ἀποκεκαθαρμένη" στό τέλος τοῦ βιβλίου του[214], ἀφοῦ ἔχει ἀφαιρέσει ὅλη τήν κατ' αὐτόν ἀναθεώρησή της ἀπό τόν εὐαγγελιστή. Ὁ Fortna ὁδηγεῖται μεθοδολογικά στή διάκριση διαφορετικῶν πηγῶν μέσα ἀπό τίς ἀσυνέχειες τῶν διηγήσεων τοῦ εὐαγγελίου (contextual criterion)[215]. Αὐτές οἱ ἀσυνέχειες ἀποτελοῦν, ὅπου ὑπάρχουν, ἔνδειξη γιά μετάβαση ἀπό τό στρῶμα τῆς πηγῆς στό στρῶμα τοῦ εὐαγγελιστῆ ἤ καί ἀντίστροφα. Ὁ Fortna χρησιμοποιεῖ ἐπίσης ὑφολογικά (stylistic) καθώς καί ἰδεολογικά (ideological) κριτήρια[216]. Ὡστόσο τά ὑφολογικά κριτήρια δέν μποροῦν κατά τόν Fortna νά θεμελιώσουν καμία θεωρία διακρίσεως πηγῶν, παρά μόνο νά ἐπιβεβαιώσουν μιά θεωρία, ὅταν αὐτή στηρίζεται σέ ἄλλα πιό ἀξιόπιστα ἐπιχειρήματα[217]. Ὁμοίως καί τά ἰδεολογικά κριτήρια μποροῦν ἐνδεχομένως νά ὁδηγήσουν, ἄν ἀπολυτοποιηθοῦν, σέ λανθασμένες ἐκτιμήσεις[218]. Ἡ καρδιά τῆς μεθόδου τοῦ Fortna εἶναι τό κριτήριο τῆς συνάφειας. Ἀφοῦ μέ βάση τό κριτήριο αὐτό ἀποκαθίσταται ἡ πηγή καί μάλιστα ἀναδιατάσσονται πολλά χωρία της, γιά νά ὑπάρξει ὅσο τό δυνατό μεγαλύτερη προσέγγιση στό ἀρχικό κείμενο[219], ἐπιχειρεῖται ἐξέτασή της ὡς πρός τήν ὑφολογική καί ἰδεολογική της μοναδικότητα. Γιά τό

214. Fortna, Gospel, 235-245.

215. Ὁ Fortna ξεχωρίζει τρία εἴδη προβλημάτων πού ἅπτονται τῆς συνάφειας τοῦ κειμένου: (α) τά παρενθετικά σχόλια καί οἱ ἐπεξηγήσεις, πού διακόπτουν τήν ἀφήγηση, (β) τήν ἐπανάληψη κάποιων χαρακτηριστικῶν λέξεων ἤ φράσεων, καί (γ) τίς διαφορετικές γραφές πού μαρτυροῦνται γιά κάποιους στίχους στή χειρόγραφη παράδοση. Πέρα ἀπό αὐτά τά προβλήματα (internal evidence), ὁ Fortna χρησιμοποιεῖ καί τίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις (external evidence), θεωρώντας ὅτι ἡ παράδοση πού διασώζει ἡ πηγή του βρισκόταν πιό κοντά στή συνοπτική παράδοση ἀπ' ὅ,τι ὁ ἀναθεωρητής της, Fortna, Gospel, 19-22.

216. Τά κριτήρια αὐτά ὡστόσο μποροῦν κατά τόν Fortna νά ὁδηγήσουν σέ λανθασμένα συμπεράσματα, ἄν αὐτονομηθοῦν ἀπό τό κριτήριο τῆς συνάφειας. "Ideological and stylistic criteria can often complement and correct each other; but there is a third kind of criterion which presupposes the other two, yet is somewhat more objective and does not depend on prior decisions as to what is Johannine...", Gospel, 19.

217. Ὁ Fortna θεωρεῖ τό ὑφολογικό κριτήριο ὡς ἀνεπαρκές, διότι αὐτό δέ λαμβάνει ὑπόψη του τήν πιθανότητα ὁ εὐαγγελιστής νά ἔχει μιμηθεῖ τήν πηγή του ἤ νά τήν ἔχει ἐπεξεργαστεῖ εἰσάγοντας τό προσωπικό του ὕφος καί λεξιλόγιο στό κείμενό της, βλ. Fortna, Gospel, 17-19 καί 203ἑξ.

218. Ἰδίως στήν περίπτωση τοῦ Ἰωάννη, ὁ ὁποῖος ὡς ὀξυδερκής θεολόγος θά μποροῦσε νά ἔχει ἐπεξεργαστεῖ στό ἴδιο κείμενο κάποιες φαινομενικά μόνο ἀντιφατικές θεολογικές ἀντιλήψεις, ὅ.π. 17.

219. Βλ. Fortna, Gospel, 29-200. Ἡ πηγή, ὅπως τήν ἀποκαθιστᾶ ὁ Fortna, δέν εἶναι

σκοπό αὐτό χρησιμοποιεῖ ὁ Fortna τόν κατάλογο τοῦ Ruckstuhl μέ τά πενῆντα ὑφολογικά χαρακτηριστικά πού εἶναι ἀξιοπρόσεκτα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι ἡ προϊωάννεια πηγή ἔχει ἕνα ἰδιαίτερο ὕφος κι ἕνα ξεχωριστό φιλολογικό χαρακτήρα[220]. Ἡ ἰδεολογία τῆς πηγῆς εἶναι καθαρά χριστολογική. Τά θαύματά της ἀποσκοποῦν στή νομιμοποίηση τῆς μεσσιανικῆς ἰδιότητας τοῦ Ἰησοῦ[221], ἀπό τήν ὁποία ἀπουσιάζει παντελῶς ἡ σωτηριολογική καί ἡ ἐσχατολογική προοπτική. Ἡ πηγή προοριζόταν γιά Ἰουδαίους προσηλύτους στό Χριστιανισμό[222] καί εἶχε ὡς μοναδικό στόχο της νά ἀποδείξει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦταν ὁ μεσσίας[223]. Σέ μιά δεύτερη σχετική ἐργασία του[224] ὁ Fortna ἀναφέρεται διεξοδικότερα στή θεολογία τῆς πηγῆς σέ σχέση μέ τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ καί θεωρεῖ πώς μέ τήν ἐπεξεργασία τῆς προϊωάννειας πηγῆς καταργεῖται ἡ ἁπλή της χριστολογία καί εἰσάγονται ἡ σωτηριολογία καί ἡ ἐσχατολογία[225]. Τά σημεῖα τῆς πηγῆς, τά ὁποῖα ἁπλῶς παρέπεμπαν στή μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ, παραπέμπουν πλέον στόν Ἰησοῦ ὡς τό τελικό σημεῖο, πού στάλθηκε ἀπό τόν οὐρανό, γιά νά ἀποκαλύψει τό Θεό. Ἡ πίστη δέν εἶναι πλέον ὁ σκοπός, ὅπως ἦταν στήν πηγή. Ὁ τελικός σκοπός τοῦ εὐαγγελίου εἶναι ἡ ζωή[226], ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ. Τό

ἁπλῶς μιά συλλογή διηγήσεων γιά τόν Ἰησοῦ, ἀλλά ἕνα μικρό εὐαγγέλιο. Ἡ μόνη της διαφορά ἀπό τά κανονικά εὐαγγέλια εἶναι ὅτι δέν ἔχει καθόλου διδασκαλία παρά μόνο ἀφηγήσεις.

220. Βλ. Fortna, Gospel, 203-218.

221. Fortna, Gospel, 228. Οἱ διάφοροι τίτλοι πού ἀποδίδονται στόν Ἰησοῦ ἀπό τήν πηγή δέν εἶχαν γίνει ἀντικείμενο συστηματικῆς ἐπεξεργασίας ἀπό τό συγγραφέα της. Ὁ Ἰησοῦς ταυτίζεται μέ τό Μωυσῆ, μέ τόν Ἠλία, μέ τόν Ἐλισαῖο καί ἴσως μέ τόν Ἰωσήφ. Τά θαύματα πού κάνει δέν παραπέμπουν σέ μιά μόνο, ἀλλά σέ διάφορες παλαιοδιαθηκικές μορφές. Μέσω τῶν θαυμάτων ὁ συγγραφέας τῆς πηγῆς ἤθελε νά πλησιάσει τόσο τούς παλαιστινούς Ἰουδαίους μέ βάση τό "μοτίβο" τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ ἥρωα ὅσο καί τούς ἑλληνιστές Ἰουδαίους μέ βάση τό "μοτίβο" τοῦ "θείου ἀνδρός". Γι' αὐτό τό λόγο τά θαύματα τῆς πηγῆς δέν παρουσιάζουν τόν Ἰησοῦ ὡς σωτήρα, ἀλλά ἀποτελοῦν ἁπλῶς ἐπιδείξεις τῆς αὐθεντίας του, βλ. Fortna, Gospel, 229-231.

222. Fortna, Gospel, 225, 234.

223. Στό εὔλογο ἐρώτημα, γιατί ὁ συγγραφέας τῆς πηγῆς περιέλαβε στό εὐαγγέλιό του καί τή διήγηση τοῦ πάθους, ἀπαντᾶ ὁ Fortna ὅτι ἤθελε ἀφενός νά δικαιολογήσει τό γεγονός ὅτι αὐτός πού σταυρώθηκε ἦταν ὁ Μεσσίας, καί ἀφετέρου νά διακηρύξει μέσω τοῦ πάθους αὐτή τή μεσσιανικότητα, Fortna, Gospel, 229.

224. T.R. Fortna, The Fourth Gospel and its Predecessor, Philadelphia 1988.

225. Βλ. Fortna, Fourth Gospel, 223-293.

226. Πβλ. Ἰω. 21,31.

εὐαγγέλιο τῶν σημείων, πού εἶχε ὡς στόχο του νά ἀποδείξει ἁπλῶς ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦταν ὁ μεσσίας, μετατράπηκε ἔτσι σέ μήνυμα σωτηρίας, θέτοντας ὡς στόχο του νά ὁρίσει τί ἀκριβῶς εἶναι ὁ μεσσίας[227].

Δύο χρόνια μετά τή δημοσίευση τῆς ἐργασίας τοῦ Fortna γιά τήν ἰωάννεια πηγή τῶν σημείων δημοσιεύεται ἡ ἐξίσου σημαντική ἐργασία τοῦ W. Nicol σχετικά μέ τήν παράδοση καί τή σύνταξη τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μέ βάση τά θαύματά του[228]. Ὁ Nicol ἐφαρμόζει τήν κριτική τῶν πηγῶν[229], δίνοντας ἰδιαίτερη βαρύτητα στά κριτήρια ὕφους καί συνάφειας, τή μορφοϊστορία[230] καί τήν κριτική τῆς συντάξεως, γιά νά κάνει στίς διηγήσεις τῶν θαυμάτων διαχωρισμό μεταξύ παραδόσεως καί ἀναθεωρήσεως καί νά συναγάγει μέ τόν τρόπο αὐτό γενικότερα συμπεράσματα γιά τά εἰσαγωγικά προβλήματα καί τή χριστολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Μέ βάση τήν κριτική τῶν πηγῶν ὁ Nicol καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι πράγματι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής χρησιμοποίησε κάποια πηγή γιά τά θαύματα τά ὁποῖα περιέλαβε στό εὐαγγέλιό του, πρᾶγμα πού ἀποδεικνύεται μέ βάση κριτήρια ὕφους, συνάφειας καί ἰδεολογικῶν διαφοροποιήσεων, ἄν καί θεωρεῖ πιθανό πώς ὁ εὐαγγελιστής χρησιμοποίησε τήν πηγή αὐτή ἀπό μνήμης[231]. Στή χριστολογία τῆς πηγῆς ἡ ἐσχατολογική μορφή τοῦ προφήτη κατανοεῖται μέ βάση τίς μορφές τόσο τοῦ Μωυσῆ, ὅσο καί τοῦ Ἠλία, καί ταυτίζεται μέ τό μεσσία-

227. Βλ. Fortna, Fourth Gospel, 235-250.

228. W. Nicol, The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction, Leiden 1972.

229. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ προσοχή μέ τήν ὁποία ὁ Nicol προχωρεῖ σέ συμπεράσματα μέ βάση τή μέθοδο τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν. Γνωρίζει ὅτι ὁποιαδήποτε ἀποκατάσταση (reconstruction) τῆς πηγῆς τῶν σημείων εἶναι ἀδύνατη καί προτιμᾶ νά ὀνομάζει τή μέθοδό του "διαχωρισμό" (separation), ἀποσκοπώντας ὄχι στό νά δημοσιεύσει τό κείμενο τῆς πηγῆς, ἀλλά στό νά τό χαρακτηρίσει. Δηλώνει δέ ὅτι ὁ χαρακτηρισμός αὐτός μπορεῖ νά οἰκοδομηθεῖ καλύτερα πάνω σέ λίγες πιθανές παρά σέ πολλές ἀβέβαιες παρατηρήσεις, ὅ.π. 4ἑξ.

230. Καί στήν ἐφαρμογή τῆς μορφοϊστορίας ὁ Nicol δέν ἐπαναλαμβάνει τά λάθη τῆς ριζοσπαστικῆς μορφοϊστορικῆς σχολῆς, ἀποφεύγοντας νά βγάλει συμπεράσματα γιά τήν ἱστορικότητα τῶν διηγήσεων τίς ὁποῖες ἐξετάζει, Semeia, 7.

231. Ὡς πρός τό ὕφος ὁ Nicol βρίσκει ὅτι τά τυπικά ὑφολογικά ἰωάννεια χαρακτηριστικά ἀπαντοῦν στίς σύντομες διηγήσεις θαυμάτων 2,3 φορές λιγότερο ἀπ' ὅ,τι στίς συνηθισμένες μακρές ἰωάννειες διηγήσεις, ὅ.π. 22. Οἱ ἰδεολογικές διαφοροποιήσεις μεταξύ πηγῆς καί συντάξεως συνίστανται στό ὅτι ἡ πηγή ἀποδέχεται τά θαύματα ὡς θεμιτή βάση γιά τήν πίστη, ἐνῶ ὁ Ἰωάννης ἀντιμετωπίζει μιά πίστη πού βασίζεται στά θαύματα μέ κριτικό πνεῦμα, Nicol, Semeia, 30.

Ἰησοῦ[232]. Ὁ Nicol ἀπορρίπτει τήν ἄποψη ὅτι ἡ πηγή προβάλλει τόν Ἰησοῦ οὐσιαστικά ὡς ἑλληνιστικό "θεῖο ἄνδρα", καταδεικνύοντας τόν καθαρά ἰουδαϊκό χαρακτήρα της. Ἡ χριστολογία τῆς πηγῆς εἶναι ἤδη μιά ὑψηλή χριστολογία, πού πλησιάζει αὐτήν τῆς συντάξεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καθώς παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ νά ἐνεργεῖ καί νά μιλάει (κυρίως χρησιμοποιώντας τήν ἔκφραση "ἐγώ εἰμι") ὡς ἀπόλυτος κυρίαρχος, ὅπως μόνο ὁ Γιαχβέ κατά τήν Παλαιά Διαθήκη[233]. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐπέλεξε ἰδιαίτερα ἐντυπωσιακά θαύματα, γιά νά ἐξισορροπήσει τήν ἐπουράνια μέ τήν ἐπίγεια δόξα τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε νά ἐξασφαλίσει τήν ἑνότητα τοῦ ἱστορικοῦ γεγονότος μέ τήν ἑρμηνεία του. Ὁ Ἰωάννης ἀποδέχεται τά θαύματα, διότι ἔχει τή συνείδηση ὅτι γράφει ἱστορία, καί συγχρόνως τά ἑρμηνεύει ἐπικεντρώνοντας τή σημασία τους στήν ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ[234].

Μόλις δύο χρόνια μετά τή δημοσίευση τῆς ἐργασίας τοῦ Nicol μιά νέα ἐργασία σχετικά μέ τά φιλολογικά προβλήματα καί τίς πηγές τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, αὐτή τοῦ H.M. Teeple[235], ἔρχεται νά προστεθεῖ στίς ἤδη ὑπάρχουσες. Ὁ Ἀμερικανός ἐρευνητής διατυπώνει γιά πρώτη φορά μετά τόν Bultmann μιά ὁλοκληρωμένη θεωρία σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, κατά τήν ὁποία τό εὐαγγέλιο αὐτό εἶναι βασικά τό φιλολογικό ἀποτέλεσμα τῆς ἐπεξεργασίας δύο πηγῶν (τῆς πηγῆς S μέ ἀφηγηματικό ὑλικό, καί τῆς πηγῆς G μέ θεολογικό ὑλικό)[236] ἀπό ἕναν ἐκδότη (editor) ἀρχικά καί ἐκ τῶν ὑστέρων ἀπό ἕνα συντάκτη (redactor)[237]. Ἡ πηγή S

232. Βλ. Nicol, Semeia, 87-90.

233. Βλ. Nicol, Semeia, 90-94.

234. Λέει χαρακτηριστικά ὁ Nicol: "Thus, the miraculous events were revelation of glory in themselves, and the meaning was seen in them — event and meaning are a unity. But this unity is a two-edged sword and explains both John's basic acceptance and his criticism of S. On the one hand, one cannot have the interpretation without the miracle (as Bultmann wishes), but on the other hand, one can also not have the miracles without the interpretation. If one does not see the meaning, one does not see the miracle, the semeion", Semeia, 138.

235. H.M. Teeple, The Literary Origin of the Fourth Gospel, Evanston 1974.

236. Οἱ πηγές αὐτές ἀντιστοιχοῦν χονδρικά ὡς πρός τό περιεχόμενό τους μέ τίς ἀντίστοιχες πηγές πού ἀποκαθιστᾶ ὁ Bultmann, Teeple, Origin, 142.

237. Ἀνεξάρτητης προελεύσεως ἀπό τά φιλολογικά αὐτά στρώματα θεωρεῖ ὁ Teeple τόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου καί τά κεφάλαια 20 καί 21, Origin, 142. Ἡ μέθοδος τοῦ Teeple γιά τήν ἀπομόνωση καί ἀποκατάσταση τῶν διαφόρων συγγραφικῶν στρωμάτων πού ὑπάρχουν στό εὐαγγέλιο εἶναι πρωτότυπη. Ὁ ἀμερικανός ἐρευνητής ἀπορρίπτει ἐντελῶς

συντάχθηκε κατά τόν Teeple γύρω στό 95 μ.Χ. καί φέρει τήν ἐπίδραση τῶν κατά Μᾶρκον καί κατά Ματθαῖον εὐαγγελίων. Ὁ συγγραφέας της, χωρίς νά εἶναι ὁ ἴδιος Ἰουδαιοχριστιανός, ἦταν ἐξοικειωμένος μέ τό χριστιανικό αὐτό ρεῦμα, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι υἱοθετεῖ ὅρους καί ἀντιλήψεις του. Γιά τήν πηγή S ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ μεσσιανικός προφήτης, ὁ ὁποῖος ἀποδεικνύει τήν ἀποστολή του ἐπιτελώντας σημεῖα. Ἡ χριστολογία τῆς πηγῆς εἶναι πολύ ἀνεπτυγμένη (ἀντίθετα ἀπό τήν ἄποψη τοῦ Bultmann), διότι κατ' αὐτήν προϋπόθεση τῆς σωτηρίας δέν εἶναι ἡ μετάνοια, ἀλλά ἡ πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ πηγή ἐπεκτείνεται καί στή διήγηση τοῦ πάθους, καί τά θαύματα, τά ὁποῖα ἀφηγεῖται, ἐνδέχεται νά ἔχουν δεχτεῖ ἐπιδράσεις ἀπό ἀντίστοιχες μεταπασχάλιες διηγήσεις[238]. Ὁ ἐκδότης, πού συνθέτει τό εὐαγγέλιο ἀπό τίς προαναφερθεῖσες πηγές μεταξύ 100 καί 110 μ.Χ., ἀκολουθεῖ τήν πηγή S ὡς πρός τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς πραγματοποίησε θαύματα καί ὡς πρός τή χριστολογική ἀρχή, ὅτι προϋπόθεση τῆς σωτηρίας εἶναι ἡ πίστη στό πρόσωπό του. Ὡστόσο ἡ θεολογία του εἶναι περισσότερο ἐπηρεασμένη ἀπό τή γνωστικίζουσα πηγή G καί στρέφεται σαφέστατα ἐναντίον ὅλων συλλήβδην τῶν Ἰουδαίων[239]. Ὁ συντάκτης, τέλος, τοῦ εὐαγγελίου ἀντιμετωπίζει τήν κατηγορία τῶν Ἰουδαίων, ὅτι οἱ χριστιανοί ἐξισώνουν τόν Ἰησοῦ μέ τό Θεό, ἀποδέχεται τόν ἰουδαϊκό νόμο, θεωρεῖ τόν ἄρτο καί τόν οἶνο ὡς σῶμα καί αἷμα Χριστοῦ στήν κυριολεξία μέ βάση ἐθνικές μυστικιστικές λατρεῖες καί μετατρέπει τόν ἀναστημένο Λάζαρο στό μαθητή πού ἔγραψε τό εὐαγγέλιο[240].

Ὁ Ἀμερικανός R.T. Hoeferkamp ἀσχολεῖται στή διδακτορική διατριβή του, πού κυκλοφόρησε τό 1978, μέ τή σχέση τῶν σημείων καί τῆς πίστεως στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[241]. Καταρχήν παρατηρεῖ ὁ Ἀμερικανός ἐρευνητής τήν ἀσυμφωνία πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἀφενός νά πραγματοποιεῖ

τή μέθοδο τῶν Schweizer καί Ruckstuhl καί ἐξετάζει, ἀντίθετα μέ αὐτήν, τά ὑφολογικά ἐκεῖνα χαρακτηριστικά τά ὁποῖα ἐμφανίζονται σχετικά σπάνια. Συμπληρωματική μόνο ἀξία ἀποδίδει σέ κριτήρια, τά ὁποῖα ἀφοροῦν στή φιλολογική δομή τῶν κειμένων, τό λεξιλόγιο καί τό νοηματικό τους περιεχόμενο, βλ. Teeple, Origin, 117-125.

238. Βλ. Teeple, Origin, 143-147.

239. Βλ. Teeple, Origin, 159ἑξ.

240. Teeple, Origin, 163.

241. R.T. Hoeferkamp, The Relationship Between Semeia and Believing in the Fourth Gospel, 1978.

θαύματα καί ἀφετέρου νά ἀρνεῖται νά ἀποδεχτεῖ μιά πίστη πού βασίζεται σ' αὐτά[242]. Μέ βάση τήν ἀσυμφωνία αὐτή καί τά γνωστά κριτήρια τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν, λαμβάνει ὡς δεδομένη τή χρησιμοποίηση κάποιας πηγῆς τῶν σημείων ἀπό τόν εὐαγγελιστή, ἡ ὁποία εἶχε ὡς σκοπό της νά καταδείξει τή μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ[243]. Ὁ Ἰωάννης ὡστόσο, ἐνσωματώνοντάς την στό εὐαγγέλιό του, ἐπεκτείνει κατά πολύ τή σημασία τῶν σημείων της, τά ὁποῖα πλέον φανερώνουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ[244]. Τά σημεῖα δέν ἀντλοῦν τή σημασία τους ἀπό τούς λόγους τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ἔχουν ἀξία καθ' ἑαυτά, διότι "ξυπνοῦν καί ἐμβαθύνουν τήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ, καθώς ὁδηγοῦν τόν ἄνθρωπο νά δεῖ τή φυσική ὑλικότητα τοῦ σημείου καί, μέσω τῆς διαφάνειας τοῦ σημείου, νά ἀκούσει τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ"[245]. Ἡ πίστη, ἡ ὁποία μένει ἁπλῶς στήν ἐπιφάνεια τοῦ θαυματουργικοῦ γεγονότος καί δέν ὁδηγεῖται στήν ἀναγνώριση τῆς ταυτότητας τοῦ θαυματουργοῦ, ἀπορρίπτεται ὡς μή γνήσια ἀπό τόν Ἰησοῦ. Ἡ ἀληθινή πίστη εἶναι δυνατή, μόνο ὅταν καί ὅπου ὑπάρχει ὁ Παράκλητος, ὁ ὁποῖος ἔρχεται μετά τό δοξασμό τοῦ Ἰησοῦ, δηλαδή μετά τό πάθος, τή σταύρωση, τήν ἀνάσταση καί τήν ἀνάληψη. Μόνο ἡ μεταπασχάλια κοινότητα μπορεῖ νά διαπιστώσει ἐν πνεύματι τήν οὐσιαστική ἑνότητα μεταξύ τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ δοξασμένου Χριστοῦ[246].

242. Στή συνάφεια αὐτή θεωρεῖ ὁ Hoeferkamp παράδοξο τό ὅτι τά θαύματα δέν ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα τήν πίστη καί θέτει τό ἐρώτημα: "If Jesus' signs were the hallmark of his public ministry, as 12:37 seems to affirm, and if these signs (with few exceptions) resulted in unbelief, why did Jesus perform signs at all?", Relationship, 23ἑξ.

243. Hoeferkamp, Relationship, 54-56. Μεγάλη σημασία ἀποδίδει ὁ Hoeferkamp στό σημερινό γενικό ἐπιστημονικό consensus ὑπέρ τῆς ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων, τό ὁποῖο ἐπαληθεύει τίς σχετικές ἀπόψεις τοῦ Bultmann, καθώς μάλιστα δέ στηρίζεται στίς φιλοσοφικοϋπαρξιακές του προϋποθέσεις, Relationship, 54.

244. Ὁ Hoeferkamp ἐπισημαίνει ὅτι στό εὐαγγέλιο τά σημεῖα παραπέμπουν στό σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ καί ἐπομένως θεωρεῖ τή δόξα πού φανερώνεται στά σημεῖα ὡς προληπτική τῆς τελικῆς δόξας τοῦ γεγονότος τοῦ σταυροῦ, ὅ.π. 172ἑξ. Τήν ἔννοια τῆς ἰωάννειας δόξας τή θεωρεῖ ὁ Ἀμερικανός θεολόγος μέ βάση τό παλαιοδιαθηκικό της ὑπόβαθρο: Ἡ δόξα τοῦ Γιαχβέ (כָּבוֹד) γίνεται στόν Ἰωάννη ἡ θεία δόξα τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου, ὅ.π.

245. Hoeferkamp, Relationship, 176.

246. Ὁ Ἀμερικανός ἐρευνητής θέλει νά ἑρμηνεύσει ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο ὑπό τό πρῖσμα τῶν περί Παρακλήτου ὁμιλιῶν τοῦ Ἰησοῦ στά κεφάλαια 14-16, Relationship, 184ἑξ. Ἡ ἐνδιαφέρουσα αὐτή ἄποψη ἐκφράζεται χαρακτηριστικά ὡς ἑξῆς: "It is the Paraclete who retrospectively uncovers the glory in Jesus' signs. The glory belonged already to the earthly

Το 1980 δημοσιεύεται μέ τό θάνατο τοῦ E. Haenchen τό ὑπόμνημά του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[247], ὅπου ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος μετά ἀπό ἀναφορά στίς παλαιότερες θεωρίες περί πηγῶν καί ἀναθεωρήσεων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου προχωρεῖ στή διαφοροποίηση τῆς δικῆς του θέσεως ἀπό ὅλες τίς προηγούμενες· αὐτό φαίνεται ἀπό τό ὅτι ἀφορμᾶται γιά τή συναγωγή ὁποιωνδήποτε σχετικῶν συμπερασμάτων κυρίως ἀπό τή θεολογία τοῦ εὐαγγελίου, καί ὄχι τόσο ἀπό φιλολογικές παρατηρήσεις, καί ἀπό τό ὅτι πιστεύει πώς τό εὐαγγέλιο, πρίν κατακερματιστεῖ σέ ὑποθετικές πηγές, πρέπει νά ἑρμηνευθεῖ ὡς ἔχει. Μόνο ἀξεπέραστες δυσκολίες στό κείμενό του ἐπιτρέπεται νά ὁδηγοῦν τόν ἐρευνητή σέ φιλολογικοκριτικές ἀναλύσεις[248]. Μέ βάση τίς ἀρχές αὐτές ὁ Haenchen παρατηρεῖ ὅτι ὁ εὐαγγελιστής χρησιμοποίησε κάποια προγενέστερή του παράδοση ὡς βάση (Vorlage) γιά τό ἀφηγηματικό ὑλικό του[249], τήν ὁποία ἐπεξεργάστηκε θεολογικά καί διαμόρφωσε λίγο πολύ ἐλεύθερα, θεωρώντας ἀφενός τά θαύματα ὡς ἱστορικά γεγονότα[250], ἀλλά καί περιορίζοντας ταυτόχρονα τή σημασία τους. Συγκεκριμένα ὁ Haenchen διακρίνει στό τέταρτο εὐαγγέλιο δύο βασικές χριστολογίες: (α) τή χριστολογία τῆς προϋπάρχουσας παραδόσεως, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ὁ μεγάλος θαυματοποιός, τοῦ

Jesus, but only the post-resurrection church knows this and can say: 'We beheld his glory' (1:14). In retrospect it is understood that the glory of the signs points forward to Jesus' glory in his death. In retrospect Jesus' signs that speak awaken faith in him as the crucified, risen, and ascended Lord; and faith in him is faith in the Father (12:44). It is through the witness of the Spirit that the signs thus become transparent in the proclamation of the Christian community. By this retrospective of "dialectical" process the Paraclete — or the evangelist — demonstrates the essential unity of the historical Jesus with the glorified Christ".

247. E. Haenchen, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar (aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich Busse), Tübingen 1980.

248. "Wir haben also kein Recht, das JE souverän in der Weise umzuordnen, wie das z.B. Bacon, MacGregor, Bultmann und Hoare getan haben, und dann diese Neuordnung als den wahren Aufriß, als die ursprüngliche Komposition des JE auszugeben und danach alles zu interpretieren. Wir müssen vielmehr zunächst versuchen, den überlieferten Text trotz all seiner Schwierigkeiten zu erklären, und die Vermutung von Änderungen uns als äußersten Notbehelf für solche Stellen vorbehalten, wo mehrere verschiedenartige Anzeichen dafür sprechen", Haenchen, Johannesevangelium, 87.

249. Ὁ Haenchen ἀπορρίπτει τήν ἄποψη ὅτι ὅλα τά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου προέρχονται ἀπό μία πηγή τῶν σημείων μέ βάση τήν παρατήρηση ὅτι ὁ ὅρος "σημεῖον" χρησιμοποιεῖται σ' αὐτό μέ ἐννέα διαφορετικές σημασίες καί ἀποχρώσεις, Johannesevangelium, 101ἑξ.

250. Βλ. Haenchen, Johannesevangelium, 102.106.

ὁποίου οἱ ἐνέργειες ἀποδεικνύουν καί ἐγγυῶνται τή θειότητά του[251], καί (β) τή χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ, κατά τήν ὁποία τά θαύματα, ἑρμηνευόμενα ἀπό τούς λόγους μέ τούς ὁποίους συνδέονται, δέν εἶναι πλέον ἀποδείξεις (Beweise), ἀλλά ἐνδείξεις-παραπομπές (Hinweise) στό γεγονός τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Πατέρα διά τοῦ Υἱοῦ στόν κόσμο[252]. Ἄλλα χαρακτηριστικά στοιχεῖα τῆς χριστολογίας τοῦ εὐαγγελιστῆ εἶναι ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ ἔγκειται στήν ἀποστολή του ἀπό τόν Πατέρα ὡς ἀπολύτου ἐκπροσώπου του[253] καί ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν κατανοεῖται κατά τή διάρκεια τῆς ἐπίγειας ζωῆς του παρά μόνο ἐκ τῶν ὑστέρων διά τοῦ Παρακλήτου[254]. Ἐπίσης κατά τήν ἐπεξεργασία τοῦ παραδοσιακοῦ ὑλικοῦ ἀπό τόν εὐαγγελιστή ἡ "παραδοσιακή μελλοντική ἐσχατολογία" μετατρέπεται σέ παροντική[255].

Μιά νέα ἄποψη γιά τήν πηγή τῶν σημείων ὑποστήριξε σέ σχετική ἐργασία του, ἡ ὁποία δημοσιεύτηκε τό 1984, ὁ H.-P. Heekerens[256]. Ὁ Γερμανός ἐρευνητής, μετά ἀπό κριτική ἀντιπαράθεση μέ τίς θέσεις τοῦ Bultmann, καταλήγει στή διατύπωση τῆς ὑποθέσεως ὅτι ἡ πηγή τῶν σημείων (Zeichenquelle) περιλάμβανε μόνο τά τρία θαύματα τῶν κεφαλαίων 2, 4 καί 21[257], ἐνῶ ὡς πρός τά ὑπόλοιπα πέντε ἰωάννεια θαύματα θεωρεῖ πιθανή τήν προέλευσή τους ἀπό μιά ἄλλη κοινή

251. Haenchen, Johannesevangelium, 107.

252. Haenchen, Johannesevangelium, 106ἑξ.

253. "Jesus denkt nicht daran, sich Gott gleich zu machen, wie die Juden wähnen (5,18). Er steht aber für uns an der Stelle des Souveräns, des Vaters, als der Gesandte, der sich ganz seinem Souverän hingegeben hat", Haenchen, Johannesevangelium, 108· βλ. καί 107.

254. Ὁ Haenchen στό σημεῖο αὐτό ἐπισημαίνει τόν κίνδυνο ὑποτιμήσεως τῆς ἐπίγειας ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ καί παρατηρεῖ ὅτι ὁ εὐαγγελιστής καταπολεμᾶ μιά τέτοια ὑποτίμηση τονίζοντας τήν ἐσωτερική συμφωνία τοῦ Παρακλήτου μέ τόν Ἰησοῦ, Johannesevangelium, 109.

255. Τήν προσθήκη τῆς μελλοντικῆς διαστάσεως στήν παροντική ἐσχατολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ, ὅπως ἐπίσης καί τίς ὅποιες νύξεις σχετικά μέ μυστήρια, ἀποδίδει ὁ Haenchen σέ κάποιον συντάκτη, τοῦ ὁποίου τό ἔργο ὡστόσο ὑπῆρξε ἀσήμαντο σχετικά μέ τή σπουδαιότητα τοῦ παραδοσιακοῦ ὑλικοῦ καί τήν ἐργασία τοῦ εὐαγγελιστῆ, Johannesevangelium, 103.

256. H.-P. Heekerens, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Stuttgart 1984.

257. Τά βασικότερα ἐπιχειρήματα τοῦ Heekerens γιά τή θέση του αὐτή εἶναι: (α) μόνο στά πρῶτα δύο θαύματα ὑπάρχει ἀρίθμηση, (β) αὐτά καί τό "θαῦμα" τοῦ 21ου κεφαλαίου εἶναι σέ μεγάλο βαθμό ἀνεξάρτητα ἀπό τά ἰωάννεια ὑφολογικά χαρακτηριστικά, (γ) εἶναι τά μοναδικά θαύματα πού δέ συνοδεύονται ἀπό ἀποκαλυπτικούς λόγους, (δ) παρά τό γεγονός ὅτι ὅλες οἱ ἰωάννειες διηγήσεις περί θαυμάτων ἀνήκουν στό φιλολογικό εἶδος τῶν θαυμάτων ἀπό μορφοϊστορικῆς σκοπιᾶς, διαφέρουν ὡστόσο μεταξύ τους ἀπό πλευρᾶς

συλλογή, ἡ ὁποία ἴσως χρησιμοποιήθηκε καί ἀπό τόν εὐαγγελιστή Μᾶρκο[258]. Ὁ Heekerens διαχωρίζει στά τρία θαύματα, τά ὁποῖα θεωρεῖ ὡς προερχόμενα ἀπό τήν πηγή τῶν σημείων, τήν παράδοση ἀπό τή σύνταξη-ἀναθεώρηση καί καταλήγει στά ἑξῆς συμπεράσματα: Ἡ προέλευση τῆς πηγῆς τῶν σημείων πρέπει κατά πᾶσα πιθανότητα νά τοποθετηθεῖ στή Σαμάρεια[259]. Τό θρησκειοϊστορικό ὑπόβαθρο τῶν διηγήσεών της πρέπει νά ἀναζητηθεῖ ὄχι στίς ἑλληνιστικές ἀντιλήψεις περί θείου ἀνδρός (Bultmann), ἀλλά στίς ἀντίστοιχες παλαιοδιαθηκικές ἱστορίες τοῦ Ἠλία καί τοῦ Ἐλισαίου[260]. Ἡ χριστολογία τῆς πηγῆς τῶν σημείων, πού ἀποτελεῖ κατεξοχήν πολεμική ἐναντίον τοῦ κύκλου τῶν μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ, συνδυάζει γιά τόν Ἰησοῦ τόν τίτλο τοῦ προφήτη, ὅπως ἦταν ὁ Ἠλίας καί ὁ Μωυσῆς, μέ τόν τίτλο τοῦ μεσσία[261]. Τό Sitz im Leben τῆς πηγῆς τῶν σημείων ἦταν ἱεραποστολικό[262]. Τό κείμενο τῆς πηγῆς πιθανῶς συνεγράφη ἀρχικά στά ἀραμαϊκά[263] καί ἡ συγγραφή της πρέπει νά τοποθετηθεῖ γύρω στά μέσα τοῦ πρώτου αἰώνα[264]. Ἡ τελική ἰωάννεια σύνταξη, πού ἐνσωμάτωσε στό ἀρχικό βασικό κείμενο καί τήν πηγή τῶν σημείων κι ἔλαβε ὑπόψη της τά βιβλία τοῦ Λουκᾶ, προῆλθε ἀπό τήν ἰωάννεια κοινότητα — καί ὄχι ἀπό τή "μεγάλη ἐκκλησία", ὅπως πιστεύει ὁ Bultmann — καί δημιούργησε τό τέταρτο εὐαγγέλιο μέ θεολογική συνέπεια λόγω ἱστορικῶν προκλήσεων ἀπό ἄλλες θρησκευτικές κοινότητες[265].

ἱστορίας τῆς παραδόσεως, βλ. Heekerens, Zeichen-Quelle, 17-43, κυρίως 42ἑξ. Τήν ἄποψη, ὅτι τά δύο πρῶτα θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου προέρχονται ἀπό μιά ἀνεξάρτητη πηγή εἶχε διατυπώσει ἤδη τό 1975 ὁ S. Temple, Key, 220-232 καί Two Signs, 169-174. Βλ. ἐπίσης καί τήν ἐργασία τοῦ ἰδίου, Core, κυρίως 39-50.

258. Τά ἐπιχειρήματα τοῦ Heekerens γιά τήν ὑπόθεση αὐτή εἶναι ὅτι τό κατά Μᾶρκον εὐαγγέλιο περιλαμβάνει τά τέσσερα ἀπό τά ὑπόλοιπα πέντε θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην καί ὅτι καί στά δύο εὐαγγέλια τά θαύματα αὐτά ἔχουν περίπου τήν ἴδια σειρά. Πάντως, ὅποια κι ἄν ἦταν ἡ προϊστορία τῶν πέντε αὐτῶν θαυμάτων, ὁ Heekerens θεωρεῖ ὅτι αὐτά περιλαμβάνονταν ἤδη στό ἀρχικό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, πρίν προστεθοῦν σέ αὐτό τά θαύματα τῶν κεφαλαίων 2, 4 καί 21, βλ. Heekerens, Zeichen-Quelle, 42ἑξ.

259. Heekerens, Zeichen-Quelle, 95ἑξ.

260. Heekerens, Zeichen-Quelle, 96-99.

261. Πβλ. Πρ. 3,22· 7,37. Βλ. Heekerens, Zeichen-Quelle, 99-106.

262. Ἔτσι οἱ Bultmann, Theißen, Köster, βλ. Heekerens, Zeichen-Quelle, 106-109.

263. Heekerens, Zeichen-Quelle, 116.

264. Heekerens, Zeichen-Quelle, 120.

265. Βλ. Heekerens, Zeichen-Quelle, 121-130. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἄποψη τοῦ Heekerens ὅτι τόσο τό θαῦμα τῆς μετατροπῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στήν Κανά ὅσο καί τό

Τό 1987 δημοσιεύεται ἡ ὑφηγεσία τοῦ U. Schnelle σχετικά μέ τόν ἀντιδοκητικό χαρακτήρα τῆς χριστολογίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[266]. Ὁ Schnelle ἀρνεῖται τήν ἀποτελεσματικότητα τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν στό τέταρτο εὐαγγέλιο[267] καί περιορίζει τήν ἐφαρμογή τῆς φιλολογικῆς κριτικῆς σέ μικρά ἀποσπάσματα μέσα στά πλαίσια μιᾶς προσεγγίσεως τοῦ εὐαγγελίου μέ βάση τήν ἱστορία τῆς συντάξεως καί μέ τή βοήθεια τῶν μεθόδων τῆς ἱστορίας τῆς θρησκείας, τῆς παραδόσεως καί τῆς μορφοϊστορίας[268]. Τά σημεῖα-θαύματα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἔχουν κατά τό Γερμανό καινοδιαθηκολόγο ἀποκλειστικά χριστολογική σημασία καί ἀποσκοποῦν στήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ, μέ ἀποτέλεσμα τήν πίστη ἤ τήν ἀπιστία[269]. Λόγω τῆς αὐστηρά χριστολογικῆς τους σημασίας τά σημεῖα περιορίζονται χρονικά στήν ἐπίγεια ζωή τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ χρήση τοῦ ὅρου "σημεῖα" ὡς χαρακτηρισμοῦ θαυμαστῶν πράξεων δέ μαρτυρεῖται στήν ἀρχαία γραμματεία — ἐκτός ἴσως ἀπό κάποια χωρία τῆς μετάφρασης τῶν Ο΄[270]— καί ἀποτελεῖ ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως δημιούργημα τοῦ εὐαγγελιστῆ, ὁ ὁποῖος θέλει δι' αὐτοῦ νά ἐκφράσει τόν ἀποκαλυπτικό χαρακτήρα τῆς δράσεως

δεῖπνο μετά τή θαυμαστή ἁλιεία στό 21ο κεφάλαιο κατανοοῦνται ἀπό τό συντάκτη εὐχαριστιακά καί τοποθετοῦνται ἐσκεμμένα στήν ἀρχή καί στό τέλος τοῦ εὐαγγελίου, γιά νά προβάλουν τόν Ἰησοῦ ὡς τόν ἱδρυτή τῆς Εὐχαριστίας, Zeichen-Quelle, 128ἑξ.

266. U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule, Göttingen 1987.

267. Ὁ Schnelle ἐπισημαίνει μεταξύ τῶν ἄλλων προβλημάτων τῆς ἐφαρμογῆς τῆς κριτικῆς τῶν πηγῶν στό τέταρτο εὐαγγέλιο τήν ἔλλειψη οὐσιαστικῶν ἐνδείξεων γιά τίς φιλολογικοκριτικές ἐπεμβάσεις στό κείμενο καί τήν ὄχι ἐπαρκῆ θεμελίωση τῶν φιλολογικῶν καί θεολογικῶν συμπερασμάτων, τά ὁποῖα σχετίζονται ἄμεσα μέ τίς προκαταλήψεις τοῦ ἑκάστοτε ἑρμηνευτῆ. Ἡ ὑποκειμενικότητα αὐτή τῆς φιλολογικοκριτικῆς ἔρευνας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὀφείλεται κυρίως στήν ἔλλειψη παραλλήλων μέ αὐτό κειμένων καί στήν ὑφολογική του ἑνότητα, βλ. Schnelle, Christologie, 17-19.

268. Βλ. Schnelle, Christologie, 83-85. Ὁ Schnelle διατυπώνει τήν ἄποψη πώς τόσο οἱ παραδόσεις, γραπτές ἤ προφορικές, πού προηγήθηκαν τῆς συντάξεως τοῦ εὐαγγελίου, ὅσο καί ἡ ἴδια ἡ σύνταξή του, προέρχονται ἀπό τήν αὐτή "ἰωάννεια σχολή". Δέν ὑπάρχει λόγος λοιπόν νά ψάχνει κανείς γιά προβλήματα στό κείμενο καί γιά ἀντιφάσεις στή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Τό μόνο πού μπορεῖ κανείς σέ ὁρισμένα σημεῖα νά διαπιστώσει εἶναι ἐπεξεργασία διαφόρων παραδόσεων καί ἐξέλιξη τῆς θεολογίας, πάντα ὅμως μέσα στά πλαίσια τῆς αὐτῆς "σχολῆς".

269. Schnelle, Christologie, 167.

270. Ὁ Schnelle θεωρεῖ ὅτι ἴσως ἀποτελοῦν τό εὐρύτερο θρησκειοϊστορικό ὑπόβαθρο τῆς χρήσης τοῦ ὅρου "σημεῖον" στόν Ἰωάννη τά χωρία Ἀρ. 14,22 καί Ἐξ. 15,1ἑξ.

τοῦ Ἰησοῦ[271]. Διαφορετικά ἀπό ὅ,τι τά σημεῖα, τά "ἔργα" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο περιλαμβάνουν ὁλόκληρο τό σωτηριῶδες ἔργο τοῦ Ἰησοῦ καί ἔχουν κυρίως χαρακτήρα μαρτυρίας γιά τήν ἑνότητα τοῦ Υἱοῦ μέ τόν Πατέρα. Ὁ ὅρος "ἔργα" δέ χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικά γιά τόν Ἰησοῦ οὔτε καί περιορίζεται στήν ἐπίγεια δράση του. Ὡς ἔργα τῶν μαθητῶν προσλαμβάνουν τά "ἔργα", πέρα ἀπό τή σωτηριολογική, καί ἐκκλησιολογική σημασία, ἐνῶ ὡς ἔργα πονηρά ἤ ἔργα ἀγαθά τῶν ἀνθρώπων ἀποκτοῦν καί μιά ἠθική διάσταση[272]. Ἔχοντας ἐξετάσει ὁ Schnelle ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς συντάξεως ὅλες τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί ἔχοντας ἐρευνήσει τή χρήση τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον", προχωρεῖ στήν κριτική θεώρηση τῆς γενικά ἀποδεκτῆς θεωρίας περί ὑπάρξεως κάποιας προϊωάννειας πηγῆς τῶν σημείων[273] καί στήν ἀπόρριψή της[274]. Ἀντί γιά τή θεωρία τῆς πηγῆς τῶν σημείων προτείνει μιά ἄλλη θεωρία, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ εὐαγγελιστής ἔκανε χρήση παραδοσιακῶν διηγήσεων θαυμάτων ποικίλης προελεύσεως, πού ὑπῆρχαν στήν "ἰωάννεια σχολή" του, καί τίς ἐνέταξε στό θεολογικό του ἔργο ἑρμηνεύοντάς τες μέ βάση τήν ἔννοια τοῦ σημείου[275]. Μέ ἀφετηρία τή θεωρία του αὐτή ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ἐξετάζει ἐν συνεχεία τήν "ἰωάννεια κατανόηση τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ" καί τή σημασία τους γιά τή χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[276]. Τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἔχουν ἀποκαλυπτικό χαρακτήρα, καθώς φανερώνεται σ' αὐτά πλήρως ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ[277]. Ἐπιπλέον καταδεικνύεται ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ,

271. Schnelle, Christologie, 165.

272. Βλ. Schnelle, Christologie, 166ἑξ.

273. Ὁ Schnelle ἀνασκευάζει τά σχετικά ἐπιχειρήματα τῶν F. Spitta, R. Bultmann, H.M. Teeple, E. Haenchen, R.T. Fortna, W. Nicol, J. Becker καί H.P. Heekerens.

274. Ὁ Schnelle ἐξετάζει καί ἀπορρίπτει τή θεωρία περί ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων μέ βάση τά κριτήρια τῆς συνάφειας, τοῦ παραδοσιακοῦ καί θρησκειοϊστορικοῦ ὑποβάθρου τῶν προϊωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, τῆς ὑφολογίας, τῆς μορφοϊστορίας καί τῆς θεολογίας, βλ. Schnelle, Christologie, 168-182.

275. Βλ. Schnelle, Christologie, 181ἑξ.

276. Schnelle, Christologie, 182-194.

277. Ὁ Schnelle διαφωνεῖ μέ τή σχετικοποίηση ἀπό τόν Thüsing (Erhöhung, 94) τῆς ἐπίγειας δόξας τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆ βάσει τοῦ Ἰω. 7,39, ἀποδίδοντας στό χωρίο αὐτό, καθώς καί στό 12,16, στενά σωτηριολογική σημασία ἀναφορικά μέ τήν ὕψωση τοῦ Ἰησοῦ. Τά θαύματα δέν παραπέμπουν ἁπλῶς στή δόξα, ἀλλά εἶναι οὐσιαστική ἔκφρασή της, Schnelle, Christologie, 182ἑξ.

διά τοῦ ἔντονα ἐντυπωσιακοῦ χαρακτήρα ὅλων τῶν θαυμάτων του καί διά τῆς θαυμαστῆς προοράσεως καί διοράσεώς του[278]. Διά τῆς χαρακτηριστικῆς "ὑλικότητας" τῶν θαυμάτων, τά ὁποῖα συμβαίνουν μέσα στό χῶρο καί στό χρόνο σέ συγκεκριμένους ἀνθρώπους, ὑποδηλώνεται ἐπίσης καί ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ[279]. Τά θαύματα ἐξάλλου ἀποκαλύπτουν τήν ἑνότητα τοῦ Υἱοῦ μέ τόν Πατέρα καί ἔχουν γιά τό λόγο αὐτό ἰδιαίτερη βαρύτητα στή χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[280]. Ἡ ἀντίδραση τῶν ἀνθρώπων στά θαύματα ἐκδηλώνεται ὡς πίστη ἤ ὡς ἀπιστία, ὄχι διότι τά θαύματα εἶναι ἀμφιλεγόμενα γεγονότα, ἀλλά διότι ὡς ἀποκάλυψη τῆς δόξας ὠθοῦν τόν καθένα νά ἀποφασίσει ἄν θά ἀποδεχτεῖ ἤ θά ἀπορρίψει τή δόξα αὐτή[281]. Τά θαύματα συνδέονται στόν Ἰωάννη μέ τή σταυρική θεολογία του (theologia crucis) τόσο ἀπό πλευρᾶς περιεχομένου τῶν σχετικῶν διηγήσεων ὅσο καί ἀπό πλευρᾶς ἐντάξεώς τους στό σύνολο τοῦ εὐαγγελίου[282]. Τέλος, ὁ Schnelle ἀπορρίπτει τήν ἑρμηνεία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καί ἑπομένως καί τῶν θαυμάτων του, ἀπό τή σκοπιά ἑνός γνωστικίζοντος δυαλισμοῦ[283]. Τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο μποροῦν νά κατανοηθοῦν μόνο ἐπί τῆ βάσει τοῦ ἀντιδοκητισμοῦ τοῦ συγγραφέα του, ὁ ὁποῖος θέλει νά τονίσει τόσο τή θεότητα, ὅσο καί τήν ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ[284].

278. Schnelle, Christologie, 184. Τό μοτίβο τῆς θαυμαστῆς διορατικῆς ἱκανότητας τοῦ Ἰησοῦ βρίσκεται διάσπαρτο σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο καί συνδέει ὀργανικά τίς διηγήσεις τῶν θαυμάτων μέ τά ὑπόλοιπα μέρη του.

279. Ὁ εὐαγγελιστής μπορεῖ νά συνδέει τή θεία καί τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ, διότι ἡ σάρκωση δέν εἶναι ἡ ἀπώλεια, ἀλλά ἡ φανέρωση τῆς θείας δόξας τοῦ Ἰησοῦ, Schnelle, Christologie, 185.

280 Schnelle, Christologie, 186.

281. Ὁ Schnelle θεωρεῖ τά θαύματα ἐξίσου σημαντικά μέ τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ. Τά θαύματα δέν παραπέμπουν ἁπλῶς στήν ἀποκάλυψη, ἀλλά τή φανερώνουν στήν οὐσία της, ἔχοντας τή δυνατότητα νά ὁδηγήσουν τόν ἄνθρωπο στήν πίστη καί τήν ὁμολογία. Στή συνάφεια αὐτή ἀπορρίπτει ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ἐμμέσως πλήν σαφῶς τήν ὕπαρξη ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί τονίζει τή δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά ἀποφασίσει ὑπέρ ἤ κατά τῆς ἀποκάλύψεως, βλ. Schnelle, Christologie, 186-189.

282. Ἀντίθετα ἀπό τούς Käsemann (Jesu letzer Wille, 111) καί U.B. Müller (Bedeutung, 53-56), οἱ ὁποῖοι ὑποστήριξαν ὅτι στόν Ἰωάννη δέν ὑπάρχει theologia crucis καί ὅτι ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ κατανοεῖται ὡς ἔνδοξη ἐπιστροφή του πρός τόν Πατέρα, βλ. Schnelle, Christologie, 189-192 καί κυρίως 191.

283. Στό σημεῖο αὐτό ὁ Schnelle ἀσκεῖ ἔντονη κριτική στή δυαλιστική θεώρηση τῶν ἰωαννείων θαυμάτων ἀπό τή L. Schottroff (Der Glaubende, 254).

284. Schnelle, Christologie, 193ἑξ.

Τό 1987 δημοσιεύεται καί ἡ διδακτορική διατριβή τοῦ W.J. Bittner σχετικά μέ τήν ἔννοια τοῦ ὅρου "σημεῖον" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[285]. Στήν Παλαιά Διαθήκη καί στό θρησκευτικό περιβάλλον της ὁ ὅρος "σημεῖον" κατά τόν Ἑλβετό θεολόγο συνδέεται ἀποκλειστικά μέ τήν προφητική κλήση καί ἀποστολή[286]. Ὁ προφήτης καλοῦνταν συχνά νά ἀποδείξει τόν προφητικό χαρακτήρα τῆς ἀποστολῆς του μέσω τῆς προαναγγελίας ἑνός σημείου, τό ὁποῖο ἔπρεπε νά συμβεῖ ἀκριβῶς σύμφωνα μέ τήν προαναγγελία του[287]. Μάλιστα στόν πρώιμο Ἰουδαϊσμό κυριαρχεῖ ἡ προσδοκία τοῦ ἐρχομοῦ του ἐσχατολογικοῦ προφήτη, ὁ ὁποῖος, κατά τόν τύπο τοῦ Μωυσῆ, καί ἐπαναλαμβάνοντας τρόπον τινά τά σημεῖα καί τέρατα πού ἔκανε ὁ τελευταῖος κατά τήν Ἔξοδο, θά λυτρώσει τόν Ἰσραήλ γιά μιά ἀκόμη φορά ἀπό τήν ξένη κυριαρχία[288]. Ἡ χρήση τοῦ ὅρου "σημεῖον" στά συνοπτικά εὐαγγέλια ἐπιβεβαιώνει τήν ἐπικράτηση τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς, καθώς δέ χαρακτηρίζει τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἀρνεῖται τήν πρόκληση νά πραγματοποιήσει κάποιο σημεῖο, γιά νά μή θεωρηθεῖ ὡς ὁ ἐσχατολογικός προφήτης καί ἑπομένως ὡς ὁ ηγέτης στόν πολιτικοεσχατολογικό ἀπελευθερωτικό ἀγώνα τοῦ Ἰσραήλ. Ἡ ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται στά συνοπτικά εὐαγγέλια ὄχι ὡς μωσαϊκή-προφητική, ἀλλά ὡς δαυιδική-μεσσιανική[289]. Ὅσον ἀφορᾶ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὁ Bittner ξεκινᾶ τή μελέτη τῆς ἔννοιας "σημεῖον" μέ τήν προϋπόθεση τῆς φιλολογικῆς ἑνότητας τοῦ εὐαγγελίου, καθώς

285. W.J. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevagelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, Tübingen 1987.

286. Σημεῖα εἶναι κατά τόν Bittner πράξεις ἤ γεγονότα, πού ἔχουν ἤδη ἀναγγελθεῖ σέ μιά προηγούμενη ἀναφορά. Μέσα στή συνάφεια τῆς ἀναφορᾶς αὐτῆς ἀναγνωρίζονται οἱ ἀκολουθοῦσες πράξεις ἤ τά ἀκολουθοῦντα γεγονότα ὡς σημεῖα, τά ὁποῖα προσφέρουν διαφωτιστική γνώση πάνω σέ κάποιο θέμα, βλ. Bittner, Zeichen, 22-24, πβλ. K.H. Rengstorf, σημεῖον, 211-214.

287. Βλ. Bittner, Zeichen, 24-27. Ἡ δυνατότητα ἀναγνωρίσεως ἑνός προφήτη μέσω τῆς συμφωνίας προαναγγελίας καί σημείου ἴσχυε καί στόν ραββινικό Ἰουδαϊσμό, βλ. ὅ.π. 33ἑξ.

288. Ὁ Ἰώσηπος μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ὑπῆρξαν κατ' ἐπανάληψη Ἰουδαῖοι, οἱ ὁποῖοι ἐμφανίστηκαν στά πλαίσια τοῦ ἰουδαϊκοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ ἀγώνα ἐναντίον τῆς Ρώμης ὡς προφῆτες καί προανήγγειλαν σημεῖα γιά τήν νομιμοποίηση τῆς προφητικῆς τους ἀξίωσης, σημεῖα μάλιστα πού παρέπεμπαν ἐν μέρει σαφῶς στά μωσαϊκά σημεῖα τῆς Ἐξόδου. Ὅλες αὐτές οἱ προσπάθειες ὡστόσο τελείωσαν μέ καταστροφή τῶν ἴδιων τῶν ἐπίδοξων προφητῶν καί αὐτῶν πού τούς εἶχαν ἀκολουθήσει, βλ. Bittner, Zeichen, 30-33 καί 57-74.

289. Βλ. Bittner, Zeichen, 41-56.

θεωρεῖ πώς ἡ κριτική τῶν πηγῶν στό βιβλίο αὐτό δέν ἔχει δώσει μέχρι στιγμῆς ξεκάθαρα καί ἀσφαλῆ ἀποτελέσματα[290]. Ὁ Ἰωάννης κατά τόν Ἑλβετό ἐρευνητή χρησιμοποιεῖ μέν τόν ὅρο "σημεῖον", ἀλλά ἀρνεῖται τή συνάφειά του. Τά ἰωάννεια σημεῖα δέ χαρακτηρίζουν τόν Ἰησοῦ ὡς τόν ἐσχατολογικό προφήτη, ἀλλά ὡς τό χριστό, τόν υἱό τοῦ Θεοῦ. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται σαφῶς τόν τίτλο τοῦ προφήτη, πού τοῦ ἀποδίδει ὁ λαός μέ βάση τά θαύματα πού πραγματοποιεῖ, καί προσδίδει στόν τίτλο τοῦ βασιλέα, τόν ὁποῖο ἀποδέχεται, ἕνα νόημα πέρα ἀπό ὁποιεσδήποτε πολιτικές προεκτάσεις. Τά θαύματα πού ἐπιτελεῖ ὁ Ἰησοῦς παραπέμπουν στή μορφή τοῦ δαβιδικοῦ μεσσία μέ βάση τό ἑνδέκατο κεφάλαιο τοῦ Ἡσαΐα, τό ὁποῖο εἶναι θεμελιῶδες γιά τήν κατανόηση τῆς χριστολογίας ὁλόκληρου τοῦ εὐαγγελίου[291]. Τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ χαρακτηρίζονται ἀπό τόν Ἰωάννη ὡς σημεῖα, διότι μαρτυροῦνται ἤδη ἀπό τό Θεό Πατέρα διά στόματος τῶν προφητῶν στά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καί μέ βάση τή μαρτυρία αὐτή τό νόημα τῶν σημείων εἶναι σαφές[292]. Ἡ πίστη πού τά σημεῖα αὐτά προκαλοῦν πρέπει νά συνδέεται, κατά τόν εὐαγγελιστή, ὁπωσδήποτε μέ ἀντίστοιχη ὁμολογία πίστεως.

Τό 1994 δημοσιεύεται ἡ διδακτορική διατριβή τοῦ Ch. Welck

290. Bittner, Zeichen, 16. Ὁ Bittner θεωρεῖ μάλιστα πώς ἡ ὑπόθεση τῆς ὑπάρξεως μιᾶς πηγῆς τῶν σημείων στό ὑπόβαθρο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν ἔχει τή βάση της, ὅπως θά ὄφειλε, σέ φιλολογικοκριτικές παρατηρήσεις, ἀλλά σέ δογματικές προϋποθέσεις: "Das grossartige Instrumentarium, das die Semeiaquellen-Hypothese stützen soll, steht im Dienst einer zuvor bestimmten Christologie", Zeichen, 11. Πβλ. καί τήν κριτική πού ἀσκεῖ ὁ K. Berger, Gattungen, 1230ἑξ.: "Für R. Bultmann und seine Schule ist nun die Annahme einer jeweils Markus und Johannes vorausliegenden Wunder-Aretalogie geradezu notwendig, damit die Evangelisten sich als kritische Autoren davon absetzen konnten; oder soll man sagen: damit der moderne Theologe bei der Lektüre der Wundergeschichten annehmen darf, dass schon die neutestamentlichen Verfasser selbst Wunder ebenso kritisch gegenüberstanden wie er? Die Annahme der Aretalogie hat daher Entlastungsfunktion. Das schwere hermeneutische Problem soll so gelöst werden, dass man dem neutestamentlichen Autor schon selbst die Lösung zumutet, die man als moderner Mensch annehmen kann - und sie dadurch legitimieren kann.".

291. Βασικά μοτίβα τῆς ἰωαννείου χριστολογίας, πού προέρχονται ἀπό τό Ἡσ. 11, εἶναι κατά τόν Bittner ἡ κατάβαση τοῦ πνεύματος στόν Ἰησοῦ, ἡ ὑπερφυσική γνώση τῶν ἀνθρώπων, ἡ ἔννοια τῆς ὥρας-ἡμέρας (Ἡσ. 11,10), ἡ κατανόηση τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ σημείου τοῦ Ἡσ. 11,12 καί, τέλος, τό χάρισμα τῆς ἐπιτελέσεως θαυμάτων ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ, Bittner, Zeichen, 245-258 καί 287.

292. Βλ. Bittner, Zeichen, 228.

σχετικά μέ τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[293]. Ὁ Γερμανός θεολόγος διαπιστώνει στή μελέτη του αὐτή καταρχήν ὅτι οἱ διάφορες φιλολογικοκριτικές θεωρίες πού ὑποστηρίζουν τήν ὕπαρξη τῆς πηγῆς τῶν σημείων στό ὑπόβαθρο τοῦ κειμένου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πάσχουν λόγω ἐλλείψεως ἀπόλυτης ἀντικειμενικότητας καί ἀποτελεσματικότητας στήν ἐφαρμογή τῆς κυριότερης μεθόδου τους, τῆς ὑφολογικῆς στατιστικῆς[294]. Ἐπιπλέον προβληματική καθίσταται ἡ ἐφαρμογή τῆς φιλολογικῆς κριτικῆς καί τῆς διακρίσεως παραδόσεων καί ἀναθεωρήσεων στό κείμενο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου λόγω τῆς πολυπλοκότητάς του, ἡ ὁποία καί καθιστᾶ κάθε φιλολογικοκριτική ἀνάλυσή του ἄκρως ὑποθετική[295]. Ἡ ἀποτυχία τῆς φιλολογικοκριτικῆς μεθόδου προσεγγίσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου νά φτάσει σέ κοινῶς ἀποδεκτά ἀποτελέσματα ὁδηγεῖ τόν Welck στό συμπέρασμα ὅτι εἶναι ἀναγκαία ἡ ἐξέταση τοῦ βιβλίου αὐτοῦ στή σημερινή του γλωσσική μορφή, ἄσχετα μέ τή φιλολογική του προϊστορία[296]. Ἡ μέθοδος πού υἱοθετεῖ λοιπόν ὁ Welck εἶναι ἡ "κειμενική" προσέγγιση[297] τοῦ ἰωαννείου κειμένου ὑπό τό πρῖσμα τῆς μορφοϊστορίας[298]. Ὡς στόχο δέ τῆς μελέτης του θέτει ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος (α) τήν ἑρμηνεία τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων στή συνάφεια τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς ἔχει, (β) τή μορφοϊστορική ἐπαλήθευση καί ἀξιολόγηση τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἑρμηνείας τῶν διηγήσεων αὐτῶν, καί (γ) τήν κατάδειξη σέ γενικότερο ἐπίπεδο τῆς μεθοδολογικῆς προτεραιότητας

293. Ch. Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21, Tübingen 1994.

294. Βλ. Welck, Zeichen, 28-31.

295. Welck, Zeichen, 32.

296. "Für die Auslegung ergibt sich daraus der Grundsatz, das Johannesevangelium nicht von seiner Entstehungsgeschichte her zu interpretieren als Endpunkt eines vergangenen, nur noch partiell erkennbaren und bloß in allgemeinen Umrissen rekonstruierbaren Redaktionsprozesses, sondern von seiner - wie auch immer entstandenen - sprachlichen Gestaltheit her: als durch Überlieferung gegenwärtigen, konkret gegebenen literarischen Gegenstand", Welck, Zeichen, 43.

297. Ὡς "κειμενική" ἀνάλυση (literarische Analyse) χαρακτηρίζει ὁ Welck ἐν προκειμένω τή θεώρηση τοῦ ἐξεταζόμενου τμήματος τοῦ εὐαγγελίου σέ ἀναφορά πρός τό ὅλο εὐαγγέλιο. Ἀπαραίτητη εἶναι γιά τή θεώρηση αὐτή καί ἡ ἀποσαφήνιση τῶν προβλημάτων πού τίθενται ὡς πρός τή μορφή τῶν ὑπό ἐξέτασιν ἰωαννείων κειμένων, Zeichen, 46ἑξ.

298. Ἔτσι φιλοδοξεῖ ὁ Welck νά ἀποφύγει τήν ὑποθετικότητα τῆς ἱστορικῆς-φιλολογικοκριτικῆς μεθόδου καί νά ἐργαστεῖ σέ στέρεο ἔδαφος, Zeichen, 45.

τῆς "συγχρονικῆς" προσεγγίσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου σέ σχέση μέ τή "διαχρονική"[299]. Ὁ Welck διαπιστώνει καταρχήν ὅτι τά σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἔχουν καθαρά χριστολογικό χαρακτήρα[300] καί ὅτι διαφοροποιοῦνται ἀπό μορφοϊστορικῆς πλευρᾶς σέ σχέση μέ ἄλλες διηγήσεις θαυμάτων[301]. Μάλιστα ἡ διεξοδική μελέτη τῆς ἔννοιας τοῦ σημείου ὁδηγεῖ τόν Welck στά ἑξῆς συμπεράσματα: (α) Τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζονται ὡς πρωτοφανῆ θαύματα, παίζοντας ἔτσι τό ρόλο ἀποδείξεων τῆς προελεύσεώς του ἀπό Θεοῦ. (β) Τά θαύματα ἀποσκοποῦν στό νά ξυπνήσουν τήν ἀπροϋπόθετη πίστη πρός τόν Ἰησοῦ. (γ) Ἀποτελοῦν θρησκευτικές προκλήσεις καί μποροῦν νά ὁδηγήσουν σέ βαθιά πίστη ἤ ριζική ἀπιστία. (δ) Η ἀπιστία λόγω τῶν θαυμάτων ἀποδίδεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή σέ προσωπική εὐθύνη τῶν ἀπιστούντων. (ε) Τά σημεῖα ὁδηγοῦν τούς ἀνθρώπους καί σέ μιά προβληματική πίστη (*Wunder*glaube), ἐνώπιον τῆς ὁποίας ὁ Ἰησοῦς τοποθετεῖται μέ ἐπιφύλαξη. (στ) Ἡ πίστη στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι διανοητικό-θεολογικό, ἀλλά ὑπαρξιακό πρόβλημα. (ζ) Οἱ ἀπαιτήσεις τῶν ἀνθρώπων πρός τόν Ἰησοῦ γιά σημεῖα τοποθετοῦνται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στό ἴδιο ἐπίπεδο μέ τήν προβληματική "πίστη στά *σημεῖα*" (*Wunder*glaube). (η) Τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἔργο τοῦ Θεοῦ, ἀκριβῶς ὅπως καί τά μεγάλα σωτηριώδη γεγονότα τῆς ἱστορίας τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ καί ἰδίως αὐτά τῆς Ἐξόδου. (θ) Διά τῶν σημείων ἀποκαλύπτει ὁ Ἰησοῦς τή θεία του δόξα. (ι) Ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται διά τῶν σημείων του στόν σωτηριολογικό του ρόλο ὡς "ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" (κεφ. 4,5,11), "τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (κεφ. 9) καί "ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς" (κεφ. 6). Ὁ Welck διαπιστώνει ἀκόμη ὅτι κατά τή χρονική περίοδο τῆς ἐπίγειας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ τά θαύματά του δέν εἶναι δυνατόν νά ὁδηγήσουν

299. Welck, Zeichen, 47ἑξ.

300. Welck, Zeichen, 58.

301. Welck, Zeichen, 61-65. Ὡς μορφοϊστορικές ἰδιοτυπίες τῶν ἰωαννείων σημείων ἐπισημαίνει ὁ Welck (α) τόν τονισμό τῆς ποιότητας καί τοῦ παραδειγματικοῦ χαρακτήρα τῶν θαυμάτων, (β) τόν τονισμό τοῦ μεγέθους τους, (γ) τήν ἐγγύηση τῆς πραγματικότητάς τους μέσω λεπτομερειῶν ἤ γεγονότων, (δ) τήν ἀπουσία θεραπειῶν δαιμονιζομένων, (ε) τό γεγονός τῆς ἀναλήψεως πρωτοβουλίας ἀπό τόν Ἰησοῦ, (στ) τή δικαιολόγηση τῶν θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν, (ζ) τήν ἐλλιπῆ δραματικότητα στήν ἀφήγηση, (η) τήν ἐλλιπῆ συγκέντρωση στήν ἀφήγηση, (θ) τή στενή σύνδεση τῶν σχετικῶν διηγήσεων μέ τή συνάφειά τους, καί (ι) τόν τονισμό μετά ἀπό τό κάθε θαῦμα τῆς τοποθετήσεως τῶν ἀνθρώπων ἀπέναντι στόν θαυματουργό.

τούς ἀνθρώπους στήν ἀληθινή κατανόηση τοῦ προσώπου του[302]. Ἐξάλλου ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων προκύπτει κατά τόν Welck ὅτι αὐτές λειτουργοῦν σέ δύο ἐπίπεδα, στό ἐμφανές (vordergründig) καί στό ὑποφῶσκον (hintergründig), τά ὁποῖα ἀναπτύσσονται ἀπό κοινοῦ καί σέ σχέση τό ἕνα μέ τό ἄλλο[303]. Ἔτσι οἱ ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων παρουσιάζουν τόν Ἰησοῦ ἀφενός ὡς ἱστορικό "θαυματουργό" καί ἀφετέρου ὡς ἐσχατολογικό σωτήρα συνδέοντας μέ τόν τρόπο αὐτόν τήν ἱστορική μέ τήν ἐσχατολογική διάσταση τῆς δράσεώς του. Μάλιστα, ὅπως ἀκριβῶς τά θαύματα ἀποτελοῦν φανερώσεις τῆς θείας δόξας τοῦ Ἰησοῦ, ἔτσι καί οἱ διηγήσεις θαυμάτων εἶναι ἡ συγκεκριμένη καταγραφή τῆς θεολογικῆς κατανοήσεως τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή[304]. Ἡ μορφοϊστορική ἀξιολόγηση τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἀναλυτικῆς ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων ὁδηγεῖ τόν Welck στή διαπίστωση ὅτι οἱ διηγήσεις αὐτές (α) εἶναι τό μόνο ἰδιαίτερο εἶδος ἰωάννειας διηγήσεως[305], (β) ἔχουν διαμορφωθεῖ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή μέ μεγάλη ἐλευθερία σέ σχέση μέ τό σύνολο τοῦ εὐαγγελίου του[306], (γ) ἀποτελοῦν παραδειγματικές διηγήσεις περί τοῦ Ἰησοῦ[307], καί (δ) ἔχουν ἀπό πλευρᾶς μορφῆς καί περιεχομένου βαθύτερη σημασία[308]. Ὡς πρός τούς στίχους 20,30ἑξ., τούς ὁποίους θεωρεῖ ὁ Welck ὡς κλειδί γιά τήν κατανόηση τῶν ἰωαννείων σημείων, διατυπώνεται ἡ ἄποψη ὅτι αὐτοί ἀναφέρονται ὄχι μόνο στά συγκεκριμένα ἱστορικά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί στίς καταγεγραμμένες ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή διηγήσεις θαυμάτων πού περιλαμβάνονται στό βιβλίο του[309]. Τέλος, θεωρεῖ ὁ Welck ὅτι τό 21ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου συνδέεται ἀπό φιλολογικῆς πλευρᾶς

302. Βλ. Welck, Zeichen, 122-125.
303. Βλ. Welck, Zeichen, 236ἑξ.
304. Welck, Zeichen, 238ἑξ.
305. Welck, Zeichen, 259-261.
306. Welck, Zeichen, 262ἑξ.
307. Welck, Zeichen, 263ἑξ.
308 Ἐδῶ ἐξηγεῖ ὁ Welck (Zeichen, 266) ὅτι οἱ ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικές ἀπό μέν μορφοϊστορικῆς πλευρᾶς, διότι ἀποτελοῦν τίς "καθαρότερες" ἰωάννειες διηγήσεις, ἀπό δέ πλευρᾶς περιεχομένου, διότι παρουσιάζουν κατά ὑποδειγματικό καί συγχρόνως ἰδιαίτερα σαφῆ τρόπο τή δράση τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ σωτήρα.
309. Welck, Zeichen, 307ἑξ.

ἄρρηκτα μέ τούς στ. 20,30ἑξ., καί ἑπομένως μέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο, καί ἀποσκοπεῖ στήν αἰτιολόγηση τῶν στ. 20,30ἑξ., ὅπου δηλώνεται ὁ σκοπός τοῦ βιβλίου αὐτοῦ[310].

Ἀπό τήν παραπάνω παρουσίαση τῶν σημαντικότερων ἐκπροσώπων τῆς νεότερης καί σύγχρονης ἔρευνας σχετικά μέ τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου φαίνεται ἡ πολυμορφία τῶν διαφόρων ἑρμηνειῶν, πολλές ἀπό τίς ὁποῖες εἶναι χρήσιμες καί συμβάλλουν στήν καλύτερη κατανόηση τῶν σχετικῶν διηγήσεων. Ὅμως ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ἡ ἔλλειψη κοινῶς ἀποδεκτῶν μεθόδων προσεγγίσεως τῶν διηγήσεων αὐτῶν καί ἡ μεγάλη ἀσυμφωνία πού παρατηρεῖται στήν ἑρμηνεία τους ὠθοῦν στήν ἀνάγκη μιᾶς ἐπανεξετάσεώς τους ἐπί τῆ βάσει τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς σύγχρονης ἔρευνας, ἀλλά συγχρόνως μέ προτεραιότητα στή θεολογική σημασία καί βαρύτητά τους, ἡ ὁποία τείνει σήμερα νά περάσει σέ δεύτερη μοίρα.

Στον ἑλληνικό χῶρο δέν ἔχουν ὑπάρξει μέχρι στιγμῆς ἰδιαίτερες συμβολές σχετικά μέ τό θέμα τῆς παρούσας ἐργασίας. Ὁρισμένες μελέτες περί τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ στήν Καινή Διαθήκη, ὅπως αὐτή τοῦ Π. Τρεμπέλα στό βιβλίο του "Ἰησοῦς ὁ ἀπό Ναζαρέτ" ἤ τοῦ Ἀ. Δεληκωστόπουλου "Τό θαῦμα. Συμβολή εἰς τήν σύγχρονον ἀπολογητικήν τοῦ Χριστιανισμοῦ", εἶναι δευτερεύουσας σημασίας γιά τήν παροῦσα ἐργασία, ἀφενός λόγω τῆς γενικότητάς τους, ἀφοῦ ἐξετάζουν γενικά τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι εἰδικά τά ἰωάννεια θαύματα, καί ἀφετέρου λόγω τοῦ ἀπολογητικοῦ καί ἑπομένως ὄχι ἑρμηνευτικοῦ προσανατολισμοῦ τους.

Ἡ πρώτη ἑρμηνευτική-ἐπιστημονική προσέγγιση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἐπιχειρήθηκε ἀπό τόν Ἐ. Ζολώτα, ὁ ὁποῖος

310. Βλ. Welck, Zeichen, 342-344. Χαρακτηριστικά σημειώνει ὁ Welck (Zeichen, 343ἑξ.): "Dies alles zeigt, daß 20,30f und 21,1-25 nicht nur sinnvoll aufeinander folgen, sondern daß beide Texteinheiten zusammengehören, daß sie zusammen den Buchschluß des Johannesevangeliums bilden. Schließlich haben es beide in komplementärer Weise mit dem Verhältnis des Lesers zum Text zu tun: Während 20,30f durch die Angabe des Zweckes die Schlüsselstelle zum Verständnis des vorliegenden Buches ist und den Leser durch Hinweis auf die σημεῖα γεγραμμένα in die Jesuserzählung einweist, weckt 21,1-25 durch die Angabe des Autors (der 'geliebte Jünger') beim Leser das notwendige Vertrauen in dieses Buch als 'wahres Zeugnis' und leitet durch die Ätiologie dieses Buches von der erzählten Welt über in die Gegenwart des Lesers".

δημοσίευσε τό 1907 μιά ἐκτενῆ εἰσαγωγή στό εὐαγγέλιο αὐτό[311]. Δυστυχῶς τό ὑπόμνημα πού ἐπρόκειτο νά ἀκολουθήσει τόν πρῶτο αὐτόν εἰσαγωγικό τόμο δέν εἶδε τελικά τό φῶς τῆς δημοσιότητας. Ἀκολούθησε τό ὑπόμνημα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τοῦ Π. Τρεμπέλα[312], τό ὁποῖο εἶναι πολύτιμο γιά κάθε μελετητή τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, διότι ἐκθέτει συνοπτικά πατερικές καί νεότερες ἑρμηνεῖες τοῦ κειμένου του. Ὡστόσο στερεῖται πρωτοτυπίας καί ἐπιστημονικότητας καί ἐντάσσεται μᾶλλον στήν κατηγορία τῆς κατένας παρά τοῦ ἐπιστημονικοῦ ὑπομνήματος. Τό μοναδικό πρωτότυπο καί πλῆρες ὑπόμνημα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο προέρχεται στόν ἑλληνικό χῶρο ἀπό τόν Ν. Δαμαλᾶ[313]. Τό ὑπόμνημα αὐτό φανερώνει μέν τήν πολυμάθεια τοῦ συγγραφέα του, περιορίζεται ὅμως τελικά σέ διευκρινιστικοῦ καί ἀποσαφηνιστικοῦ περιεχομένου πληροφορίες γιά τό κείμενο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἐνῶ πολύ μικρή εἶναι ἡ συνεισφορά του στή μελέτη τῆς θεολογίας τοῦ βιβλίου αὐτοῦ.

Πέρα ἀπό τά ὑπομνήματα ὅμως, ἔχουν δει τό φῶς τῆς δημοσιότητας καί ὁρισμένες σημαντικές, ἄν καί λίγες σέ ἀριθμό, ἐπιστημονικές μελέτες ἀπό Ἕλληνες καινοδιαθηκολόγους. Ὁ κατεξοχήν Ἕλληνας μελετητής ὄχι μόνο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀλλά καί ὁλόκληρης τῆς ἰωαννείου γραμματείας εἶναι ὁ καθηγητής Σ. Ἀγουρίδης[314]. Μάλιστα ὁ Ἀγουρίδης συμβάλλει καί εἰδικά στήν προβληματική τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων μέ μιά βιβλική μελέτη του σχετικά μέ τή μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο (Ἰω. 2,1-11)[315], στήν ὁποία καί ἀναφερόμαστε κατά τήν ἑρμηνεία τῆς σχετικῆς διηγήσεως. Εἰδικά στή χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, πού ἰδιαίτερα θά μᾶς ἀπασχολήσει στό τελευταῖο μέρος τῆς παρούσας ἐργασίας, ἀναφέρεται ἐργασία τοῦ καθηγητῆ Β. Ἰωαννίδη[316]. Ἐπίσης ἰδιαίτερα σημαντική συνεισφορά στή μελέτη τῆς ἰωαννείου θεολογίας ἀπό ἑλληνικῆς πλευρᾶς ἀποτέλεσαν τά ἔργα τοῦ ἀείμνηστου καθηγητῆ Β. Τσάκωνα, ὁ ὁποῖος παρουσίασε τή χριστο-

311. Ἐ. Ζολώτα, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον Ι, Ἀθῆναι 1907.
312. Π.Ν. Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Ἀθῆναι 41990.
313. Ν.Μ. Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, Ἀθῆναι 1940.
314. Βλ. τήν ἀναφορά ὁρισμένων σημαντικῶν μελετῶν του στή βιβλιογραφία.
315. Σ. Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11 (Βιβλικὴ μελέτη), ΔΒΜ 4 (1976), 86-98.
316. Β.Χ. Ἰωαννίδου, Ἡ χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου. Ὁ Χριστὸς ζωὴ καὶ φῶς τοῦ κόσμου, ἐν Ἀθήναις 1958.

λογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[317], καθώς ἐπίσης καί τήν περί Παρακλήτου διδασκαλία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ[318]. Οἱ ἰωάννειες μελέτες τοῦ καθηγητῆ Σ. Σάκκου[319] εἶναι μέν χρήσιμες γιά πολύ εἰδικά θέματα καί προβλήματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, δέ σχετίζονται ὅμως μέ τή θεματική τῆς παρούσας ἐργασίας. Μέ τό θαῦμα τῆς Κανά σχετίζεται τό ἄρθρο τοῦ καθηγητῆ Ἰ. Γαλάνη[320], πού ἀναφέρεται στό ρόλο τῆς Θεοτόκου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Τέλος, σέ ἄρθρα τους ἀσχολήθηκαν μέ τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο οἱ καθηγητές Χ. Βούλγαρης[321] καί Π. Βασιλειάδης[322], χωρίς ὅμως νά ἀναφέρονται εἰδικά στά θαύματα πού αὐτό διασώζει.

Τό κενό τῆς ἑλληνικῆς βιβλιογραφίας ὡς πρός τίς διηγήσεις θαυμάτων ἐπιχειρεῖ λοιπόν νά καλύψει ἡ παροῦσα ἐργασία προσφέροντας ὄχι μόνο τήν ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων, ἀλλά καί μιά σύνολη θεώρηση τῆς ἰωαννείου χριστολογίας καί σωτηριολογίας ὑπό τό πρῖσμα τῶν σχετικῶν διηγήσεων.

317. Β.Γ. Τσάκωνα, Ἡ χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, Ἀθῆναι 1969.

318. Β.Γ. Τσάκωνα, Ἡ περὶ Παρακλήτου-Πνεύματος διδασκαλία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου (ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς καθόλου βιβλικῆς πνευματολογίας), ἐν Ἀθήναις 1988.

319. Μνημονεύουμε ἐδῶ τούς δύο τόμους τῆς ἐργασίας τοῦ Σάκκου σχετικά μέ τό χωρίο Ἰω. 14,28 "Ὁ Πατήρ μου μείζων μού ἐστιν", Θεσσαλονίκη 1966 καί 1968.

320. Ἰ.Λ. Γαλάνη, Ἡ Θεοτόκος στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμήν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας (15-17 Νοεμβρίου 1989), Θεσσαλονίκη 1991, 111-121.

321. Χ.Σ. Βούλγαρη, Τὸ ἱστορικὸν καὶ θεολογικὸν ὑπόβαθρον τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, ΔΒΜ 4 (1976), 23-58.

322. Π.Β. Βασιλειάδη, Τό πρόβλημα τοῦ βαπτιστῆ Ἰωάννη στό Δ΄ εὐαγγέλιο, Βιβλικές ἑρμηνευτικές μελέτες, Θεσσαλονίκη 1988, 314-342.

# ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ

## 2.1. Τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο (2,1-11)

### *I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ διήγηση τοῦ θαύματος τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας[1] εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική γιά τήν ἀφήγηση καί τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Τά σημαντικότερα σημεῖα τοῦ πρώτου κεφαλαίου μέ τά ὁποῖα συνδέεται ἡ διήγησή μας εἶναι τά ἑξῆς: (α) Ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί τό σωτηριολογικό του ἔργο προλειαίνει ἀφηγηματικά καί θεολογικά τό ἔδαφος γιά τήν ἔναρξη τῆς δημόσιας δράσης τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ἐν λόγω καί ἔργω αὐτοαποκαλύψεώς του, ἡ ὁποία οὐσιαστικά ἀρχίζει μέ τό θαῦμα τῆς Κανά. Ἐξάλλου ἡ ἰδιαίτερη ἔμφαση πού δίνεται στόν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή (1,29.36) βρίσκει ἔκφραση καί στήν ὁρολογία τῆς διηγήσεως τοῦ θαύματος, ἰδίως διά τῶν ὅρων "ὥρα" καί "δόξα". (β) Τό θέμα τῆς κλήσεως τῶν μαθητῶν, οἱ ὁποῖοι ἐκφράζουν τήν πίστη τους στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καταθέτοντας χριστολογικές ὁμολογίες στό τέλος τοῦ πρώτου κεφαλαίου (1,41.45.49), ἀντιστοιχεῖ πρός τό σχετικό θέμα τῆς προσκλήσεώς τους μαζί μέ τόν Ἰησοῦ στό γάμο τῆς Κανά καί πρός τό γεγονός τῆς πίστεώς τους ὡς ἀποτέλεσμα τῆς φανερώσεως τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ[2]. (γ) Ἡ ἐπαγγελία τοῦ Ἰησοῦ στόν Ναθαναήλ ὅτι "μείζω τούτων ὄψῃ" (1,50), μέ τήν ὁποία κλείνει τό τελευταῖο μέρος τοῦ πρώτου κεφαλαίου, πού ἀφορᾶ στήν κλήση τῶν μαθητῶν ἀπό τόν Ἰησοῦ, βρίσκει τήν ἄμεση ἐκπλήρωσή της στή φανέρωση τῆς δόξας του διά τοῦ θαύματος τῆς Κανά[3].

1. Πρόκειται μᾶλλον γιά τήν κώμη Qirbet Qana, ἡ ὁποία μαρτυρεῖται ἀπό τόν Ἰώσηπο, Βίος 16. Ἡ Qirbet Qana ἀπεῖχε ἀπό τή Ναζαρέτ περίπου 14 χιλιόμετρα· βλ. γιά τή σχετική συζήτηση Strack-Billerbeck, Kommentar II, 400· Mackowski, "Scholar's Qanah", 278ἑξ. 282ἑξ.· Michel, Anfang, 15ἑξ. Ἐκτενέστατη ἱστορία τῆς ἑρμηνείας τῆς διηγήσεως αὐτῆς προσφέρει ἡ διδακτορική διατριβή τοῦ A. Smitmans, Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung bei den Vätern und heute, Tübingen 1966.

2. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 328.

3. Πβλ. Boismard, Baptême, 137· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 341· Brown,

Το θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά ἔχει ἐπιπλέον, ὡς πρῶτο σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ἔντονα προγραμματικό χαρακτήρα καί, ἐπομένως, ἰδιαίτερη σημασία γιά τή συνέχεια τῆς ἀφήγησης καί γιά τή σύνολη θεολογία τοῦ εὐαγγελίου (πβλ. 12,37· 20,30)[4]. Αὐτό φαίνεται χαρακτηριστικά ἀπό τήν ὁρολογία πού χρησιμοποιεῖται στή διήγησή μας, ἡ ὁποία ἀφενός προετοιμάζει τόν ἀναγνώστη γιά τά ἑπόμενα σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ καί ἀφετέρου παραπέμπει, ἐμμέσως πλήν σαφῶς, στόν σταυρικό του θάνατο. Τό θέμα τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπηχεῖται καί στή συνέχεια τοῦ δευτέρου κεφαλαίου: (α) στή διήγηση τοῦ καθαρισμοῦ τοῦ Ναοῦ (2,13-17), ἡ ὁποία τοποθετεῖται χρονικά λίγο πρίν τό "Πάσχα τῶν Ἰουδαίων"[5], (β) στήν προφητική-τυπολογική ἀναφορά τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ στό θάνατο καί τήν ἀνάστασή του (2,18-22), καί (γ) στό χαρακτηριστικό θέμα τῆς "πίστεως τῶν πολλῶν", τούς ὁποίους ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς δέν ἐμπιστεύεται, διότι γνωρίζει ὅτι ἡ πίστη τους δέν εἶναι ἀληθινή καί γνήσια (2,23-25)[6]. Ἔτσι τό θαῦμα τῆς Κανά εἶναι τοποθετημένο σέ μιά νευραλγική θέση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, καθώς (α) παρουσιάζει προγραμματικά τόν Ἰησοῦ ὡς τόν κατεξοχήν φορέα τῆς καινῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς, πού συναντᾶ παράλληλα, ὡς ἀντιδράσεις τῶν ἀνθρώπων στό πρόσωπό του, πίστη καί ἀπιστία, ἀποδοχή καί ἀπόρριψη, κατανόηση καί παρανόηση, καί (β) παράλληλα προδιαγράφει τό ἐξιλαστήριο γεγονός τοῦ σταυρικοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς

Gospel I, 105· Grundmann, Zeugnis, 33· Schnelle, Christologie, 87ἑξ.· Haenchen, Johannesevangelium, 196· Becker, Evangelium, 129· Beasley-Murray, John, 34.

4. Πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 78· Rissi, Hochzeit, 77· Schnelle, Christologie, 88.

5. Πβλ. τίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις: Μτ. 21,12.13· Μκ. 11,15-17· Λκ. 19,45.46, ὅπου ὁ καθαρισμός τοῦ Ναοῦ εἶναι ἡ τελική ἀφορμή γιά τήν καταδικαστική ἀπόφαση τοῦ Συνεδρίου εἰς βάρος τοῦ Ἰησοῦ. Στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὁ καθαρισμός τοῦ Ναοῦ ἔχει προγραμματικό χαρακτήρα γιά τή συνέχεια τῆς δράσης τοῦ Ἰησοῦ: ἡ ἐποχή τῆς παλαιᾶς λατρείας τοῦ νόμου παρέρχεται ὁριστικά, καθώς ὁ Ἰησοῦς φέρει τήν ἐσχατολογική δωρεά τοῦ πληρώματος τῆς ζωῆς καί τῆς χάριτος (πβλ. 1,16.17). Παράλληλα ὁ καθαρισμός τοῦ Ναοῦ ἀποτελεῖ καί τήν πρώτη σύγκρουση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό θρησκευτικό κατεστημένο τῆς Ἱερουσαλήμ καί γενικότερα μέ τήν ἰουδαϊκή συμβατική θρησκευτικότητα. Κορύφωση τῆς συγκρούσεως αὐτῆς, ἡ ὁποία εἶναι παροῦσα σέ κάθε σημεῖο τῆς ἐπίγειας δραστηριότητας τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτή παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο, θά ἀποτελέσει ἡ σύγκληση τοῦ συνεδρίου, μέ ἀφορμή τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, καί ἡ καταδικαστική εἰς βάρος τοῦ Ἰησοῦ ἀπόφασή του (11,47-53). Τέλος, ὁ καθαρισμός τοῦ Ναοῦ δίνει τήν ἀφορμή γιά τήν τυπολογική-προφητική ἀναφορά τοῦ Ἰησοῦ στό θάνατο καί τήν ἀνάστασή του (2,19-22).

6. Πβλ. Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11, 93.

τό ἱστορικό καί σωτηριολογικό τέρμα, πρός τό ὁποῖο ὁδηγεῖ ἡ δημόσια δράση του, ἡ ὁποία οὐσιαστικά μόλις ἀρχίζει.

Ἡ διάταξη τῆς διηγήσεώς μας ἔχει ὡς ἑξῆς: (α) Εἰσαγωγή: 2,1-2, (β) Ὁ Ἰησοῦς καί ἡ μητέρα του: 2,3-5, (γ) Τό θαῦμα (Ἰησοῦς καί διάκονοι): 2,6-8, (γ) Πιστοποίηση τοῦ θαύματος: 2,9-10, (δ) Ἐπίλογος: 2,11.

## *II. Εἰσαγωγή (2,1-2)*

Ὁ εὐαγγελιστής στό στ. 2,1 δίνει στόν ἀναγνώστη τίς βασικές γιά τή διήγηση πληροφορίες: Ὁ γάμος[7] στήν Κανά τελεῖται τρεῖς μέρες μετά τήν κλήση τοῦ Ναθαναήλ ἀπό τόν Ἰησοῦ[8]. Σύμφωνα μέ πληροφορίες τῆς Μισνά (Kethuboth 1), ὁ γάμος τελοῦνταν συνήθως ἡμέρα Τετάρτη, γεγονός πού ἴσως ὑπονοεῖται καί στή διήγησή μας, ἄν, σύμφωνα μέ τούς ὑπολογισμούς τοῦ Brown[9], θεωρηθεῖ ὅτι ὁ στ. 1,39 ἀναφέρεται στήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου. Τό γεγονός ὅτι τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο πραγματοποιεῖται στά πλαίσια ἑνός γάμου συσχετίζουν οἱ Jeremias, Leroy, Barrosse, Charlier, Ἀγουρίδης, Léon-Dufour, Stibbe καί Welck θεολογικά μέ τό μοτίβο τοῦ νυμφίου-μεσσία, ὁ ὁποῖος προσλαμβάνει τόν κόσμο σέ κοινωνία γάμου καί τόν ἀνακαινίζει (πβλ. Ἰω. 3,28-30· Ἀπ. 19,6-9)[10], ἄποψη πού ἔχει τίς ἀπαρχές της ἤδη στή θεώρηση, ἀπό τούς Αὐγουστῖνο καί Κύριλλο, τοῦ νυμφίου ὡς συμβολίζοντος τόν Κύριο[11]. Ἐξάλλου ὁ Cullmann συνδέει τό μοτίβο τοῦ γαμήλιου τραπεζιοῦ μέ τήν εὐχαριστιακή τράπεζα, στήν προτύπωση τῆς ὁποίας, κατά τήν ἄποψή του, ἀποσκοπεῖ τό θαῦμα πού ἀκολουθεῖ[12]. Ἡ χρήση τοῦ χαρακτηρι-

7. Ὁ ἰουδαϊκός γάμος στήν Παλαιστίνη κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης τελοῦνταν στό σπίτι τοῦ νυμφίου, φίλοι τοῦ ὁποίου προσῆγαν τή νύμφη ἀπό τό πατρικό της σπίτι. Τήν τελετή τοῦ γάμου ἀκολουθοῦσε ἑορταστικό δεῖπνο καί ἡ γαμήλια ἑορτή διαρκοῦσε ἑπτά ἡμέρες, πβλ. Κρ. 14,12· Τωβ. 11,19.

8. Ἴσως δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Ναθαναήλ σύμφωνα μέ τήν πληροφορία τοῦ στ. 21,2 καταγόταν ὁ ἴδιος ἀπό τήν Κανά τῆς Γαλιλαίας.

9. Gospel I, 92.

10. Jeremias, Jesus, 22ἑξ.· Leroy, Diskussionsbeiträge, 86ἑξ.· Barrosse, Seven Days, 514· Charlier, Signes, 114· Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11, 90ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture, 221· Stibbe, John, 46· Welck, Zeichen, 137ἑξ.

11. Αὐγουστίνου, Tractatus IX, 2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,228.

12. Cullmann, Urchristentum, 72.

στικοῦ θέματος τῶν τριῶν ἡμερῶν σέ μιά εὐρύτερη συνάφεια, ὅπου ὑπάρχουν σημαντικές ἀναφορές στό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ (1,29.36· 2,4.11.13.14-17.19-22), δέν μπορεῖ νά εἶναι τυχαῖος, καθότι, ἔστω καί συνειρμικά, παραπέμπει στήν τριήμερη ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ· ὁ στίχος μας, ἑπομένως, μπορεῖ νά κατανοηθεῖ σέ ὅλο του τό θεολογικό βάθος, μόνο ἄν διαβαστεῖ μαζί μέ τόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως 2,11, ὅπου ἡ τρίτη ἡμέρα εἶναι ἡ κατεξοχήν ἡμέρα τῆς φανέρωσης τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 20,1.19)[13]. Ἴσως ὑπάρχει κάποια ἀναλογία μέ τή διήγησή μας στό ὅτι καί ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ, τό δεύτερο θαῦμα πού τελεῖ ὁ Ἰησοῦς στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, πραγματοποιεῖται ἐπίσης τρεῖς ἡμέρες μετά ἀπό κάποιο γεγονός, ἐν προκειμένῳ μετά τήν κλήση τῶν Σαμαρειτῶν στήν πίστη. Ἀρκετοί ἑρμηνευτές[14] θεωροῦν ὅτι ἡ ἀναφορά στήν παρέλευση τριῶν ἡμερῶν στό στίχο μας δέν παραπέμπει στό πάθος, ἀλλά ἁπλῶς, μέ βάση τίς πληροφορίες τῶν στ. 1,39 καί 1,43, κλείνει τήν πρώτη ἑβδομάδα δράσεως τοῦ μεσσία, ἡ ὁποία θεωρεῖται παράλληλη μέ τήν πρώτη ἑβδομάδα τῆς δημιουργίας. Ἡ ἄποψη αὐτή ὡστόσο κάνει ἀκόμα πιό δύσκολη τήν κατανόηση τοῦ κειμένου μας, καθώς δέν ὑπάρχει καμία ἔνδειξη ὅτι ὁ εὐαγγελιστής θέλει νά κάνει συγκρίσεις μέ τή διήγηση τῆς δημιουργίας στή Γένεση ἤ, ἔστω, νά παρουσιάσει στό πρῶτο κεφάλαιο μία πλήρη ἑβδομάδα δράσεως τοῦ μεσσία-Ἰησοῦ. Ἀντίθετα εἶναι βοηθητική ἡ παρατήρηση τοῦ Barrett ὅτι οἱ ἕξι μέρες πρίν ἀπό τό πρῶτο Πάσχα πού ἀναφέρεται στό εὐαγγέλιο (2,13) ἀντιστοιχοῦν πρός τίς ἕξι μέρες πρίν ἀπό τό τελευταῖο

13. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 105· Barth, Erklärung, 189ἑξ.· Dodd, Interpretation, 300· Grundmann, Verkündigung, 295· Ἀγουρίδου, Πέτρος, 21ἑξ.· Lindars, Gospel, 128· Dillon, Wisdom Tradition, 285· Guilding, Fourth Gospel, 184-186· Sanders-Mastin, Commentary, 108· Schnelle, Christologie, 88· Charlier, Signes, 117· Brodie, Gospel, 172ἑξ.· Stibbe, John, 45ἑξ.· Welck, Zeichen, 137· ὁ Breuss (Kanawunder, 40) ἐπισημαίνει σέ συνδυασμό μέ τό μοτίβο τῶν τριῶν ἡμερῶν καί τό χαρακτηριστικό γιά τίς μεταπασχάλιες διηγήσεις μοτίβο τῆς ἀντιστροφῆς τῆς καταστάσεως (Umschlagen der Situation). Στήν περικοπή μας ὁ καλεσμένος Ἰησοῦς, παρέχοντας οἶνο, θά διαδραματίσει τελικά τό ρόλο τοῦ νυμφίου· πβλ. καί τίς σχετικές ἐπιφυλάξεις τῶν Schnackenburg (Johannesevangelium I, 331) καί Carson (Gospel, 167), οἱ ὁποῖοι θεωροῦν ὅτι τό μοτίβο τῆς τριημέρου ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀσήμαντο στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Ὁ Lütgehetmann (Hochzeit, 301ἑξ.) ἐπισημαίνει εὔστοχα ὅτι τό μοτίβο τῶν τριῶν ἡμερῶν συνδέεται στήν Ἔξοδο (19,10.11.16) μέ τή θεοφάνεια τοῦ Σινά, τῆς ὁποίας ἀνάλογη εἶναι ἡ φανέρωση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 2,11).

14. Geyser, Semeion, 16· Boismard, Baptême, 14ἑξ.· Barrosse, Seven Days, 508-514· Strathmann, Evangelium, 50ἑξ.· Carson, Gospel, 168· Stibbe, John, 46.

Πάσχα (12,1), προτυπώνοντάς το καί δημιουργώντας παράλληλα ἕνα χρονικό πλαίσιο μέσα στό ὁποῖο παρουσιάζεται ἡ δημόσια δράση τοῦ Ἰησοῦ[15].

Ἡ παρουσία στό γάμο τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία πρόκειται νά διαδραματίσει πολύ σημαντικό ρόλο στή συνέχεια τῆς διηγήσεως, ἀναφέρεται ἤδη στό στίχο μας, σύμφωνα μέ τήν ἀφηγηματική τακτική τοῦ εὐαγγελιστῆ νά ἀναφέρει συχνά στήν ἀρχή τῆς διηγήσεως τά πρόσωπα πού θά πρωταγωνιστήσουν σ' αὐτήν[16]. Ἡ χρήση τοῦ παρατατικοῦ "ἦν", πού δηλώνει, σέ σχέση μέ τό "ἐκλήθη" τοῦ ἑπόμενου στίχου, ὅτι ἡ παρουσία τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ στό γάμο εἶναι αὐτονόητη καί ὅτι ἴσως μάλιστα προηγεῖται ἀπό τόν ἐρχομό τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ[17], ὑπονοεῖ ἴσως ὅτι ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ σχετίζεται στενά μέ κάποιον ἀπό τούς νεονύμφους καί τήν οἰκογένειά του, ὅπως ὑποθέτουν μεταξύ ἄλλων οἱ Bernard, Westcott, Δαμαλᾶς, Schnacenburg, Duncan-Derrett, Morris καί Carson[18]. Αὐτό φαίνεται καί στό γεγονός τῆς ἐκδηλώσεως ἰδιαιτέρου ἐνδιαφέροντος ἀπό τήν πλευρά της γιά τήν ἐξεύρεση οἴνου (2,3) καθώς καί τῆς — διαφορετικά δυσερμήνευτης — ἐντολῆς της πρός τούς διακόνους ἀπό θέση αὐθεντίας, νά κάνουν ὅ,τι τούς πεῖ ὁ Ἰησοῦς (2,5)[19]. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ ποτέ δέν ἀναφέρεται ὀνομαστικά, γεγονός που, ὅπως σωστά ἐπισημαίνουν οἱ Lagrange, Bultmann καί Brown[20], ὑποδηλώνει πιθανῶς τόν ἰδιαίτερο σεβασμό τοῦ εὐαγγελιστῆ καί τῆς παραδόσεώς του πρός τό πρόσωπό της (πβλ. 19,26.27). Ἐξάλλου ἡ ἄποψη τοῦ Preisker ὅτι ὁ Ἰωάννης καταρρίπτει μέ τά χωρία 2,5 καί 19,6 κάποια ἀρχέγονη μορφή μαριολατρείας δέν ἔχει οὐσιαστικά ἐρείσματα στό κείμενο[21].

15. Barrett, Gospel, 159· ὁ πρῶτος ἐκ τῶν ἑρμηνευτῶν πού θεωρεῖ ὡς ἕξι τίς ἡμέρες πού προηγοῦνται τῆς ἀφίξεως τοῦ Ἰησοῦ στήν Κανά εἶναι ὁ Ὠριγένης, Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην VI, 49,259· πβλ. καί τή σχετική θεώρηση τῶν Sanders-Mastin, Commentary, 108.

16. Πβλ. 3,1· 4,46· 5,5· 9,1· 11,1-2· 12,1-3· 20,24· 21,2.

17. Godet, Kommentar II, 116· Zehrer, Gespräch, 15· ἀντίθετα ὁ Bultmann, Evangelium, 80, ὑποσ. 3.5.

18. Πβλ. Bernard, Commentary I, 73· Westcott, Gospel, 36· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 140· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 331· Duncan-Derrett, Water, 86· Morris, Gospel, 177ἑξ.· Carson, Gospel, 169.

19. Πβλ.. Bernard, Commentary I, 75· Strathmann, Evangelium, 56· Carson, Gospel, 169.

20. Langrange, Évangile, 55· Bultmann, Evangelium, 80ἑξ., ὑποσ. 7· Brown, Gospel I, 98.

21. Preisker, Joh. 2,4, 212· πβλ. S. Schulz, Evangelium, 46.

Στό στ. 2,2 ἀναφέρεται ὅτι καί ὁ Ἰησοῦς μαζί μέ τούς μαθητές του ἦταν προσκεκλημένος στό γάμο[22]. Ὁ Ὠριγένης χρησιμοποιεῖ τό γεγονός τῆς παρευρέσεως τοῦ Ἰησοῦ σέ γάμο στά πλαίσια τῆς ἀντιγνωστικῆς του πολεμικῆς[23], ἐνῶ ὁ Schlatter παρατηρεῖ εὔστοχα ὅτι ὁ Ἰησοῦς διά τῆς ἐκεῖ παρουσίας του "τιμᾶ τήν ἀρχή τῆς ζωῆς ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ"[24]. Ἡ κατάφαση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ πρός τό γάμο θά κορυφωθεῖ μέ τήν τεράστια δωρεά οἴνου στή συνέχεια τῆς διηγήσεως[25]. Γιά πρώτη φορά στό σημεῖο αὐτό ἀναφέρονται οἱ μαθητές ὡς ἑνιαῖο σῶμα, τοῦ ὁποίου ὁ ἀπαρτισμός παρουσιάστηκε παραδειγματικά, μέσω τῆς κλήσεως πέντε μόνο μελῶν του, στό πρῶτο κεφάλαιο (1,35-51). Εἶναι δηλαδή λανθασμένη ἡ ἄποψη, πού ἀπαντᾶ ἤδη στό Θεοφύλακτο καί ἐκπροσωπεῖται στίς μέρες μας ἀπό τούς Schnackenburg καί Carson, ὅτι στό σημεῖο αὐτό ὡς "μαθητές" ἐννοοῦνται μόνο ὅσοι ἔχουν κληθεῖ στό πρῶτο κεφάλαιο[26]. Ἐφόσον στή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου δέν ἀναφέρονται ἄλλες κλήσεις μαθητῶν, θά πρέπει νά ἐννοήσουμε ὅτι, ὅπου, ἀπό τό στίχο μας καί ἑξῆς, ἀναφέρονται οἱ "μαθητές" ὡς ἑνιαῖο σῶμα, συμπεριλαμβάνονται καί ὅσοι δέν ἀναφέρθηκαν ρητά στό προηγούμενο κεφάλαιο, ὅπως ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ Loisy, Barrett, Lindars καί Schulz[27]. Ἔτσι διευκολύνεται καί ἡ κατανόηση τοῦ στ. 2,11, ὁ ὁποῖος θά ἦταν δυσερμήνευτος, ἄν θά ἔπρεπε νά ὑποθέσει κανείς ὅτι στό πρῶτο καί προγραμματικό σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ δέν ἦταν παρόντες ὅλοι οἱ μαθητές καί, ἐπομένως, δέν εἶδαν ὅλοι τή δόξα του.

### *III. Ὁ Ἰησοῦς καί ἡ μητέρα του (2,3-5)*

Ἡ ἀπρόβλεπτη δυσκολία, πού προκύπτει στό στ. 2,3 λόγω τῆς

[22] Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ παραλλαγή τῆς πληροφορίας στήν Epistula Apostolorum, ὅτι ὁ Ἰησοῦς προσῆλθε στό γάμο ὄχι μέ τούς μαθητές, ἀλλά μέ τούς ἀδελφούς του (πβλ. 2,12), Schnackenburg, Johannesevangelium I, 331.

[23] Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 28· πβλ. Ἐπιφανίου, Πανάριον III, 138· Αὐγουστίνου, Tractatus, IX, 2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,224ἑξ.· Ἀμμωνίου, Σειρές-Reuss, 56· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1148.

[24] Schlatter, Evangelist, 66.

[25] Πβλ. Carson, Gospel, 168.

[26] Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1189· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 331· Carson, Gospel, 169.

[27] Loisy, Quatrième Évangile, 269ἑξ.· Barrett, Gospel, 159· Lindars, Gospel, 128· S. Schulz, Evangelium, 46.

ξαφνικῆς ἐλλείψεως οἴνου στό γαμήλιο τραπέζι, φαίνεται νά ἀφορᾶ ἄμεσα τή μητέρα τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ἀμέσως στρέφεται στόν υἱό της καί τοῦ παρουσιάζει μέ μιά λιτή φράση τήν κατάσταση· ἐλπίζει προφανῶς μέ βάση ὄχι προηγούμενα θαύματά του, ἀλλά μιά ἐσωτερική βεβαιότητα γιά τή μεγαλοσύνη του, ὅπως παρατηροῦν οἱ Χρυσόστομος καί Θεόδωρος Μοψουεστίας[28], ὅτι εἶναι ὁ μόνος πού θά μποροῦσε μέ κάποια ἐνέργειά του νά λύσει τήν παροῦσα δυσκολία. Οἱ Westcott, Sanders-Mastin, Haible καί Beasley-Murray[29] ἐκπροσωποῦν τήν ἄποψη, πού μάλιστα ἀπαντᾶ ἤδη στόν Ἐφραίμ τό Σύρο[30], ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ἦταν ὑπεύθυνος γιά τήν ἔλλειψη οἴνου, διότι δέν κατόρθωσε νά προσκομίσει τήν καθιερωμένη ποσότητα οἴνου, πού ἔπρεπε κατά τό ἔθιμο νά φέρνουν μαζί τους οἱ καλεσμένοι ἑνός ἰουδαϊκοῦ γάμου· ἡ μητέρα του ἑπομένως ἀπευθύνεται πρός αὐτόν ὄχι ζητώντας τή θαυματουργική του παρέμβαση, ἀλλά ἐπισημαίνοντας ἁπλῶς τό ἀποτέλεσμα τῆς ἀμέλειάς του. Ἡ θέση αὐτή εἶναι ἐντελῶς ὑποθετική καί δέ στηρίζεται στά δεδομένα τοῦ κειμένου[31]. Ἡ φράση "οἶνον οὐκ ἔχουσιν" μπορεῖ, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ Brown καί Stibbe, νά ὑποδηλώνει σέ συμβολικό ἐπίπεδο τήν ἀνεπάρκεια τῶν ἰουδαϊκῶν τυπικῶν καθαρισμοῦ, κατά τό πνεῦμα τοῦ Μκ. 7,1-23[32]. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ πρωτότυπη ἄποψη τοῦ Schildenberger, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ φράση τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 3 δέν ἀποτελεῖ ἔμμεση παράκληση γιά ἐπέμβασή του πρός λύση τοῦ προβλήματος τῆς ἐλλείψεως οἴνου, ἀλλά ἔμμεση προτροπή νά ἀποχωρήσει μέ τούς μαθητές του, γιά νά μήν ἔρθουν σέ δύσκολη θέση οἱ οἰκοδεσπότες. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς ἔχει ἔλθει στήν Κανά, γιά νά φανερώσει τή δόξα του καί γιά τό λόγο αὐτό ἀπορρίπτει τήν παράκληση τῆς μητέρας του καί παραμένει στό γάμο, πραγματοποιώντας τό πρῶτο του θαῦμα καί ἐγκαινιάζοντας τήν περίοδο τῆς μεσσιανικῆς του δραστηριότητας[33]. Ἡ ἑρμηνεία αὐτή ἀγνοεῖ τό θεολογικό βάθος τοῦ στίχου μας, ὁ ὁποῖος, στή συνάφεια

28. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,130· Θεοδώρου, Fragmenta, 56,740.

29. Βλ. μεταξύ ἄλλων Westcott, Gospel, 36· Sanders-Mastin, Commentary, 109· Haible, Gottesbild, 191· Beasley-Murray, John, 34

30. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 108.

31. Πβλ. Bernard, Commentary I, 74· Bultmann, Evangelium, 80, ὑποσ. 5.

32. Brown, Gospel I, 105· Stibbe, John, 43.

33. Schildenberger, Rätsel, 228-230.

τῆς ὅλης διηγήσεως, ὑποδηλώνει ἀφενός τό μέγεθος τῆς ἀνθρώπινης ἀδυναμίας καί ἀφετέρου τήν ἀπόλυτη κυριαρχία καί ἐλευθερία δράσεως τοῦ Ἰησοῦ[34]. Ἡ ἐλπίδα τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ διακρίνεται ἀκόμα πιό καθαρά στό στ. 2,5, ὅπου πλέον φαίνεται νά ἐνεργεῖ μέ τή βεβαιότητα ὅτι ὁ υἱός της, παρά τήν ἀποθαρρυντική φράση του στό στ. 2,4, θά λύσει τό ἀδιέξοδο πού ἔχει δημιουργηθεῖ. Κατά χαρακτηριστικό τρόπο ἡ αἴτηση τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἔμμεση καί περιορίζεται σέ μιά ἁπλή ἀναφορά τῆς παρούσας δυσκολίας[35]. Αὐτό εἶναι συνεπές πρός τή γενικότερη γραμμή τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ νά ἀποφεύγει τήν παρουσίαση ὁποιασδήποτε ἐνέργειας τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀποτελέσματος παροτρύνσεως ἤ παρακλήσεως κάποιου ἄλλου προσώπου· ὁ Ἰησοῦς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἔχει πάντοτε τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων καί ἐνεργεῖ μέ πλήρη ἐλευθερία ὡς ἀπόλυτος κύριος ὅλων τῶν καταστάσεων[36].

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τήν ἔμμεση αἴτηση τῆς μητέρας του στό στ. 4 δέ δίνει ἐκ πρώτης ὄψεως καμία ἐλπίδα γιά ὁποιαδήποτε ἐνέργεια ἐκ μέρους του. Ἡ ἔκφραση "τί ἐμοὶ καὶ σοί" εἶναι σημιτισμός (מָה־לִי וְלָךְ) καί ἔχει τήν ἔννοια τῆς κατηγορηματικῆς ἀπορρίψεως κάποιας παρακλήσεως[37]. Ὅμως στό σημεῖο αὐτό ἡ ἔκφραση

34. Πβλ. καί τίς σχετικές ἀπόψεις τῶν Bultmann, Johannesevangelium, 80, σημ. 7· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 332· Zehrer, Gespräch, 16ἑξ.

35. Πβλ. Holtzmann, Evangelium, 72· Godet, Kommentar II, 116ἑξ.· MacGregor, Gospel, 51· Boismard, Baptême, 143ἑξ.· Ceroke, Jesus, 17· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 332· Brown, Gospel I, 102· Räisänen, Mutter, 160· Morris, Gospel, 179ἑξ. Haenchen, Johannesevangelium, 188· Becker, Evangelium, 130· Carson, Gospel, 169ἑξ. Στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἡ παράκληση τοῦ πιστεύοντος λόγω τῆς ἐσωτερικῆς του κοινωνίας μέ τόν Ἰησοῦ εἶναι πάντα ἔμμεση: ὁ πιστεύων γνωρίζει ἤ "διαισθάνεται" τή θεότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί, ἐπομένως, τοῦ ἀφήνει μέ ἐμπιστοσύνη τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, ἐκθέτοντάς του ἁπλῶς τήν κατάσταση, βλ. χαρακτηριστικά 11,3. Ἀντίθετα ὁ ἀπιστῶν προσπαθεῖ νά "κατευθύνει" τίς ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ σύμφωνα μέ τίς ἐπιθυμίες καί τίς προσδοκίες του, διότι θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἁπλό ἄνθρωπο (πβλ. 2,18· 6,30· 7,3-5).

36. Πβλ. 5,6· 6,5· 9,3.6-7· 11,6.39-43· βλ. σχετικά καί Schlatter, Evangelist, 67· Brown, Gospel I, 103· Schneider, Evangelium, 81· Schnelle, Christologie, 89ἑξ.· Carson, Gospel, 171.

37. Παράλληλα χωρία στήν ΠΔ εἶναι μεταξύ ἄλλων τα: Κρ. 11,12· Β΄ Βασ. 16,10· 19,23· Γ΄ Βασ. 17,18· Δ΄ Βασ. 3,13· Β΄ Παρ. 35,21 καί στήν ΚΔ τά Μτ. 8,29· Μκ. 1,24· 5,7· Λκ. 4,34· 8,28· βλ. γιά περαιτέρω παράλληλα χωρία Strack-Billerbeck, Kommentar II, 401· βλ. ἐπίσης γιά τίς διάφορες σημασίες, πού μπορεῖ νά πάρει ἡ ἔκφραση Michl, Bemerkungen, 493-498· Bächli, Was habe ich mit Dir zu schaffen. Σέ καμία περίπτωση πάντως δέν πρέπει νά θεωρηθεῖ ὅτι ἡ ἐρώτηση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ πλήρη ἀπόρριψη τῆς κοινωνίας μέ τή μητέρα του, ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Michl (Bemerkungen, 497ἑξ.), Schnackenburg (Johannesevangelium I, 333), Räisänen (Mutter, 161) καί Brown (Gospel I, 99.102).

ὑποδηλώνει πιθανῶς, πέρα ἀπό τήν τρέχουσα σημασία της, καί τό βαθύτατο, ὀντολογικῶν διαστάσεων χάσμα, πού χωρίζει τόν Ἰησοῦ ἀπό τή μητέρα του καί πού δέν τῆς ἐπιτρέπει νά τοῦ ὑποδείξει πῶς πρέπει νά ἐνεργήσει, ὅπως παρατηρεῖ πρῶτος ὁ ἱερός Χρυσόστομος καί, ἀπό τούς νεότερους καί σύγχρονους ἑρμηνευτές, οἱ Schlatter, Bernard, Preisker, Westcott, Morris, Bächli καί Haible[38]. Ἡ προσφώνηση "γύναι", πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς, εἶναι καταρχήν ἀσυνήθιστη στή σημιτική γλωσσική οἰκογένεια ὡς προσφώνηση μητέρας, ἀποτελεῖ ὅμως τόν εὐγενικό τρόπο προσφώνησης γυναικῶν γιά τήν ἐποχή (πβλ. Μτ. 15,28· Λκ. 13,12· Ἰω. 4,21· 8,10· 20,13) καί, ἑπομένως, δέν πρέπει σέ καμία περίπτωση νά θεωρηθεῖ ὑποτιμητική, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλεῖ ἔτσι τή μητέρα του εὑρισκόμενος πάνω στό σταυρό (19,26), δηλαδή σέ μιά συνάφεια, πού δέ δικαιολογεῖ ὑποτιμητική χροιά στήν ἔκφραση[39]. Ὡστόσο, ἄν καί μή ὑποτιμητική, ἡ προσφώνηση "γύναι" δείχνει σαφῶς ὅτι ἡ σχέση μητέρας-τέκνου δέν ἀφορᾶ τό σωτηριολογικό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ, πού πρόκειται νά ἀρχίσει μέ τό θαῦμα πού ἀκολουθεῖ[40]. Ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνει τήν ἄρνησή του πρός τήν ἔμμεση αἴτηση τῆς μητέρας του διά τῆς χαρακτηριστικῆς γιά τό τέταρτο εὐαγγέλιο φράσεως: "οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου" (πβλ. 7,30· 8,20). Στήν ἄμεση συνάφειά της ἡ φράση αὐτή σημαίνει ὅτι δέν ἦρθε ἀκόμα ἡ ὥρα νά ἀποκαλύψει ὁ Ἰησοῦς τήν ἀληθινή του ταυτότητα, καθώς στή

38. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,130-132· Schlatter, Evangelium, 33· Bernard, Commentary I, 75· Preisker, Joh. 2,4, 211ἑξ.· Westcott, Gospel, 36· Morris, Gospel, 181· Bächli, Was habe ich, 78-80· Haible, Gottesbild, 191.

39. Πβλ. Keil, Commentar, 148· Barth, Erklärung, 192· Michl, Bemerkungen, 498· MacGregor, Gospel, 51· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 333· Γαλάνη, Θεοτόκος, 118· Brown, Gospel I, 99. Ὁ τελευταῖος θεωρεῖ πώς ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ κατέχει ἰδιαίτερα σημαντική θέση στή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἐνσαρκώνοντας τυπολογικά τή νέα Εὔα (βλ. Γεν. 3), συμβολίζοντας δηλαδή τήν Ἐκκλησία (πβλ. Ἀπ. 12 καί τή σχετική ἄποψη τοῦ Barrosse, Seven Days, 516). Ἂν καί μητέρα τοῦ μεσσία, δέν κατέχει καμία θέση στήν ἐπίγεια ἀποστολή του, ἀλλά ἀναλαμβάνει σημαντικότατο ρόλο κατά τήν ὥρα τοῦ δοξασμοῦ του: τήν προστασία ἑνός νέου υἱοῦ ἀπό τόν σατανικό δράκοντα (πβλ. Γεν. 3,15· Ἀπ. 3,17). "Ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας ἀρχίζει μετά τήν ὥρα τῆς ἀναστάσεως καί ἀναλήψεως τοῦ Ἰησοῦ", Gospel I, 107-109· πβλ. καί τή σχετική θεώρηση τοῦ Vawter, Johannine Sacramentary, 161-164.

4.0 Βλ. μεταξύ ἄλλων Luthardt, Evangelium, 348· Rottmanner, Joh. 2,4, 244· Keil, Commentar, 148· Δαμαλᾶ, Τό κατά Ἰωάννην, 142· Vanhoye, Interrogation, 163ἑξ.· Gaechter, Maria, 188ἑξ.· Γαλάνη, Θεοτόκος, 118.

συνέχεια τῆς διηγήσεώς μας, παρά τό γεγονός τοῦ πρωτοφανοῦς θαύματος, μόνο οἱ διάκονοι καί οἱ μαθητές ἀντιλαμβάνονται τελικά τί ἔχει συμβεῖ, μέ ἀποτέλεσμα τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ φορέα τῆς δυνάμεως καί τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, νά παραμείνει κρυμμένο γιά τούς πολλούς[41]. Ἀπό ὁρισμένους ἀρχαίους καί σύγχρονους ἑρμηνευτές[42] διατυπώθηκε ἡ ἄποψη ὅτι ἡ φράση "οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου" πρέπει νά διαβαστεῖ ὡς ἐρώτηση, προσλαμβάνοντας ἔτσι τό νόημα αὐστηρῆς παρατηρήσεως τοῦ Ἰησοῦ πρός τή μητέρα του, διότι αὐτή δέν ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ ὥρα του ἔχει ἤδη ἔλθει. Ὡστόσο ἡ ἑρμηνεία αὐτή δέν εἶναι συνεπής πρός τή χρήση τῆς λέξεως "ὥρα" στό ὑπόλοιπο εὐαγγέλιο, ὅπου ἡ ὥρα τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται ἄμεσα μέ τό πάθος (πβλ. 7,30· 8,20· 12,23· 13,1· 16,32· 17,1), στήν κορύφωση τοῦ ὁποίου μάλιστα ἡ μητέρα του εἶναι, ὁπωσδήποτε ὄχι συμπτωματικά, καί πάλι παροῦσα (19,25-27). Πιό πρίν ἡ ὥρα τοῦ Ἰησοῦ εἴτε δέν ἔχει ἔλθει ἀκόμα (7,30· 8,20) εἴτε ἔρχεται καί συγχρόνως εἶναι παροῦσα (4,23· 5,25), ὥστε νά συνδυάζεται ἡ πρόσκαιρη ἐμφάνιση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν προοπτική τοῦ τελικοῦ δοξασμοῦ του στό πάθος, τήν ἀνάσταση καί τή δευτέρα παρουσία του. Σύμφωνα μέ τή διαπίστωση αὐτή ἡ φράση προσλαμβάνει καί μία βαθύτερη διάσταση: ἡ ὥρα γιά τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί τόν τελικό δοξασμό του ἀπό τόν Πατέρα δέν ἔχει ἔλθει ἀκόμα. Ὡστόσο τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς πραγματοποιεῖ τελικά τό θαῦμα, παρά τήν ἀρχική του ἄρνηση, δείχνει ὅτι ἤδη πορεύεται πρός τήν ὥρα αὐτή, αὐτοαποκαλυπτόμενος συγχρόνως σέ μιά σταδιακή διαδικασία, πού θά ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν τελική ἀπόρριψή του ἀπό τούς "πολλούς", ἀλλά καί τήν προσέλκυση τῶν "ἰδίων" στήν ἀληθινή πίστη[43]. Ἐφόσον

41. Πβλ. H.J. Holtzmann, Evangelium, 72· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 334· Stibbe, John, 45. Ἡ ἄποψη τῶν Duncan-Derrett (Water, 93), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ φράση "οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου" σημαίνει ἁπλῶς ὅτι ὁ Ἰησοῦς περίμενε τήν κατάλληλη στιγμή, γιά νά ἐπέμβει καί νά προσπορίσει οἶνο στό γαμήλιο τραπέζι, δέν εὐσταθεῖ. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ στή μητέρα του δέν ἔχει πρακτικό, ἀλλά θεολογικό περιεχόμενο, ὅπως ἐπισημαίνει ἄλλωστε ἡ μεγάλη πλειονότητα τῶν ἑρμηνευτῶν· πβλ. καί τό σχόλιο τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου ὅτι ὁ Ἰησοῦς πραγματοποίησε τό θαῦμα, χωρίς νά περιμένει νά ἔλθει ἡ κατάλληλη στιγμή, γιά νά ἀποδείξει, σέ ὅσους θεωροῦν ὅτι ὑπόκειται στήν ἐξουσία τοῦ χρόνου, τό ἀντίθετο, Ὑπόμνημα, 59,134· πβλ. καί Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1149.

42. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ τότε, 8· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 5,2· Boismard, Baptême, 156-158· Michl, Bemerkungen, 505-509· Vanhoye, Interrogation, 159-162· καί τή σχετική συζήτηση στόν Ceroke, Problem, 325-330.

43. Ἀναφορά στό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ διαπιστώνουν στό στίχο μας

ὁ Ἰησοῦς ἐγκαινιάζει τή νέα ἐσχατολογική ἐποχή στό παρόν, ἡ δόξα του, πού θά φανερωθεῖ σέ ὅλο της τό μεγαλεῖο κατά τό θάνατο, τήν ἀνάσταση καί τή δευτέρα παρουσία του, εἶναι ἤδη παροῦσα, ὥστε ἡ ἐκ πρώτης ὄψεως παράδοξη φράση "ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν" (5,25), πού ἰσχύει καί γιά τό θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά, νά μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ μόνο μέ βάση τή διπλή, παροντική καί μελλοντική, ἐσχατολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[44]. Ἡ ἄποψη τῶν Schildenberger, Schnackenburg, Räisänen, Dillon, Brown, Thüsing, Hofbeck, Haenchen καί Beasley-Murray[45] ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀγνοεῖ τήν ὥρα, πού πρέπει νά δράσει, καί περιμένει νά τοῦ τήν ὑποδείξει ὁ Πατέρας, εἶναι αὐθαίρετη. Πουθενά στό τέταρτο εὐαγγέλιο δέ φαίνεται ὅτι ὁ Πατήρ ἀποφασίζει ἐρήμην τοῦ Υἱοῦ, ἀλλά ἀντίθετα προβάλλεται ἡ ὀντολογική ἑνότητα τῶν δύο αὐτῶν προσώπων ὡς κοινωνία ἀγάπης, ἡ ὁποία ἐπεκτείνεται καί στό κοινό σωτηριολογικό τους ἔργο.

Ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ στρέφεται στούς διακόνους στό στ. 5 καί, παρά τήν ἀποθαρρυντική ἀπάντηση τοῦ υἱοῦ της, τούς δίνει τήν ἐντολή νά ἐνεργήσουν σύμφωνα μέ τίς ὁδηγίες του[46]. Γιά τό ἄν ὁ ὅρος

μεταξύ ἄλλων οἱ Barth, Erklärung, 192-194· Hoskyns, Gospel, 188· MacGregor, Gospel, 52· Τρεμπέλας, Ὑπόμνημα, 88· Barrett, Gospel, 159· Grundmann, Zeugnis, 33· Cullmann, Urchristentum, 67-69· Leroy, Weinwunder, 170· Feuillet, Signification, 522-525· Wilkens, Zeichen, 51· Grundmann, Verkündigung, 296· Haible, Gottesbild, 191ἑξ.· Kilmartin, Mother, 220· Smitmans, Exegese, 73ἑξ.· Zehrer, Gespräch, 20· Mollat, Évangile, 85· Morris, Gospel, 181ἑξ.· Schnelle, Christologie, 89· Carson, Gospel, 172· Welck, Zeichen, 136.

44. Πβλ. ἐνδεικτικά: 2,11· 4,23· 5,25· 11,4.40. Πολύ σωστά παρατηρεῖ σχετικά ὁ Schnackenburg: "Das 'Zeichen' weist nicht nur und nicht zuerst auf Künftiges, sondern erhellt — freilich nur für Glaubende — die in Jesu Person anwesende Heilsmacht. Auch das Kanawunder dürfte wie die Brotvermehrung, die Heilung des Blindgeborenen und die Auferweckung des Lazarus Jesus als den Spender der eschatologischen Gaben Gottes offenbaren sollen, hier und jetzt", Johannesevangelium I, 335, πβλ. καί Hirsch, Evangelium, 125· Michel, Anfang, 18· Feuillet, L' Heure, 24. Οἱ A. Schulz (Wunder zu Kana, 96), Wilkens (Entstehungsgeschichte, 39) καί Thüsing (Erhöhung, 96) διακρίνουν τήν ἐσχατολογική διάσταση τῆς "ὥρας" τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά τήν περιορίζουν ἀποκλειστικά στό μέλλον.

45. Schildenberger, Rätsel, 229ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 335· Räisänen, Mutter, 165ἑξ. 171· Dillon, Wisdom Tradition, 293· Brown, Gospel I, 100· τοῦ ἰδίου, Mother, 309· Thüsing, Erhöhung, 97-99· Hofbeck, Semeion, 94-98· Haenchen, Johannesevangelium, 188· Beasley-Murray, John, 35.

46. Κατά τόν Brown (Gospel I, 103) στό σημεῖο αὐτό ἐκφράζεται ἡ ἐμπιστοσύνη τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ στήν ἀπόλυτη ἐξουσία του, ἡ ὁποία καί προετοιμάζει τή διενέργεια τοῦ θαύματος. Ἀντίθετα δέν εὐσταθεῖ ἡ ἄποψη τοῦ Stibbe (John, 45) ὅτι ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ ἀναγκάζει τόν υἱό της νά ἐπέμβει κατά θαυματουργικό τρόπο μέ τήν ἐντολή της πρός τούς ὑπηρέτες νά κάνουν ὅ,τι τούς πεῖ, καθότι βασική ἀρχή τῆς χριστολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία τοῦ Ἰησοῦ ἐπί ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν καταστάσεων

"διάκονοι" προέρχεται ἀπό τή λατρευτική πράξη τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Barrett[47], δέν μπορεῖ νά ἀποφανθεῖ κανείς μέ βεβαιότητα. Σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο φαίνεται στό στίχο μας ὅτι ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ ὄχι μόνο γνωρίζει πώς ὁ υἱός της μπορεῖ νά δώσει λύση σέ προβλήματα, πού γιά κάθε ἄλλον ἄνθρωπο θά ἦταν ἐξ ὁρισμοῦ ἄλυτα, ἀλλά καί εἶναι σέ θέση νά διαβλέψει ὅτι ὁ Ἰησοῦς πρόκειται νά ἀναλάβει δράση, παρά τό ὅτι τά λόγια του δείχνουν ἀκριβῶς τό ἀντίθετο[48]. Σέ ἕνα δεύτερο, θεολογικό ἐπίπεδο ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου παραπέμπεται στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, πού εἶναι λόγος σωτηρίας γιά ὅσους τόν τηροῦν[49]. Τέλος, καί στό στίχο μας φαίνεται ἡ ἰδιαίτερη θέση τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ στό σπίτι τοῦ νυμφίου, καθώς ὄχι μόνο ἐνδιαφέρεται ἰδιαίτερα γιά τή λύση τοῦ προβλήματος ἐλλείψεως οἴνου πού ἔχει προκύψει, ἀλλά καί εἶναι σέ θέση νά δίνει μέ αὐθεντία ἐντολές στούς ὑπηρέτες τοῦ σπιτιοῦ[50].

καί ὁ ἐντελῶς ἀνεξάρτητος τρόπος δράσεώς του.

47. Gospel, 159.

48. Πβλ. ἰδιαίτερα τήν πλήρη παρανοήσεως ἀντίδραση τῆς Μάρθας ἐνώπιον τοῦ τάφου τοῦ ἀδελφοῦ της (11,39), ἡ ὁποία, ἀδυνατώντας νά καταλάβει τι προτίθεται νά κάνει ὁ Ἰησοῦς καί μήν πιστεύοντας στή θεϊκή του παντοδυναμία, προβάλλει στήν ἐντολή του: "Ἄρατε τὸν λίθον" τήν ἀντίρρηση: "Κύριε ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν". Ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ ἀντίθετα, μή γνωρίζοντας βέβαια τί ἀκριβῶς προτίθεται νά κάνει ὁ Ἰησοῦς, ἔχει τήν ἐσωτερική βεβαιότητα ὅτι θά δώσει λύση στήν παροῦσα δυσκολία καί γιά τό λόγο αὐτόν ὄχι μόνο δέ φέρει ἀντιρρήσεις στήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ: "Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος", ἀλλά καί ἔχει ἤδη προστάξει προηγουμένως τούς διακόνους νά ὑπακούσουν ἀδιακρίτως στίς ὁδηγίες του· ὅπως λέει χαρακτηριστικά ὁ ἱερός Χρυσόστομος: "Ἤιδει γὰρ ὅτι οὐκ ἀσθενείας ἡ παραίτησις ἦν", Ὑπόμνημα, 59,134· πβλ. Besser, Über Joh. 2,4, 423· Loisy, Quatrième Évangile, 276· Wellhausen, Evangelium, 13· Lagrange, Évangile, 57· Bultmann, Evangelium, 81ἑξ.· Michl, Bemerkungen, 492· Boismard, Baptême, 159· Leroy, Weinwunder, 169.172ἑξ.· Räisänen, Mutter, 172ἑξ.· Thüsing, Erhöhung, 95· Moloney, Cana, 827· Smitmans, Exegese, 78.84ἑξ.· Brown, Gospel I, 100· Haible, Gottesbild, 191· Smitmans, Maria, 46ἑξ.· Schulz, Evangelium, 46· Léon-Dufour, Lecture, 217.

49. Πβλ. Μτ. 7,24.26· 28,20· Λκ. 6,47.49· 10,37· Ἰω. 6,28.29· 8,51.52· 13,17· 14,15.21-24· 15,5.10.14· Α΄ Ἰω. 2,3-5· 3,23.24. Ἡ ἐντολή τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς διακόνους: "Ὅ,τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε" ἠχεῖ, ἴσως ὄχι τυχαῖα, σάν ἀπάντηση στό ἐρώτημα τῶν Ἰουδαίων: "Τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ;" (6,28). Τό κατ' ἐξοχήν ἔργο τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πίστη "εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος" (6,29), ἡ ὁποία κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη συνίσταται στήν ἀποδοχή τοῦ λόγου καί τήν τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Ἰησοῦ· αὐτό εἶναι καί τό μήνυμα τῶν στ. 8,52 ("Ἐάν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσηται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα") καί 11,26 ("Πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα"), στούς ὁποίους συνδέονται στό ἐσχατολογικό ὑπόβαθρο τῆς αἰώνιας ζωῆς ἡ πίστη πρός τόν Ἰησοῦ καί ἡ τήρηση τῶν ἐντολῶν του.

50. Πβλ. Schneider, Evangelium, 81.

## *IV. Τό θαῦμα - Ἰησοῦς καί διάκονοι* (2,6-8)

Στό στ. 6 μᾶς πληροφορεῖ ὁ εὐαγγελιστής ὅτι στό σπίτι τοῦ νυμφίου ὑπῆρχαν ἕξι λίθινες ὑδρίες, ἀπό τίς ὁποῖες οἱ Ἰουδαῖοι ἀντλοῦσαν νερό γιά τίς ἀνάγκες τῶν τελετουργικῶν καθαρμῶν τους, ὅπως μπορεῖ κανείς νά συμπεράνει ἀπό τό γεγονός ὅτι οἱ λίθινες ὑδρίες δέ θεωροῦνταν πώς μποροῦσαν νά προσλάβουν κάποια τελετουργική ἀκαθαρσία, ἀντίθετα μέ τίς πήλινες[51]. Ὁ ἱερός Χρυσόστομος διακρίνει ἕναν ἀπολογητικό τόνο στήν παρατήρηση ὅτι οἱ ὑδρίες ἐξυπηρετοῦσαν τόν καθαρισμό τῶν Ἰουδαίων, παρατηρώντας ὅτι ἔτσι ἀποκλείεται ἡ ὑπόθεση νά ἔχουν χρησιμοποιηθεῖ ὡς δοχεῖα οἴνου, μέ ἀποτέλεσμα τό θαῦμα νά μπορεῖ νά θεωρηθεῖ καί ὡς ἁπλή μείξη τοῦ οἴνου πού εἶχε ἀπομείνει στά δοχεῖα μέ τό νερό πού προστέθηκε[52]. Ὁ Loisy ἐξάλλου ἀποπειρᾶται νά συσχετίσει τόν ἀριθμό ἕξι τῶν ὑδριῶν, ὡς ὑπολειπόμενο κατά ἕνα ἀπό τόν ἀριθμό τῆς τελειότητας ἑπτά, μέ τόν ἀτελῆ μωσαϊκό νόμο, πού καταργεῖται ἀπό τόν Ἰησοῦ[53]. Εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι ὑπάρχει στό σημεῖο αὐτό ἔμμεση πολεμική τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἐναντίον τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ συνολική χωρητικότητα τῶν ἕξι ὑδριῶν, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ κάθε μιά χωράει δύο ἤ τρεῖς μετρητές, δηλαδή γύρω στά 120 σημερινά λίτρα[54], ὑπερβαίνει τήν ἐλάχιστη ποσότητα τῶν 525 λίτρων νεροῦ πού ἀπαιτοῦνταν γιά τήν τέλεση τοῦ ἰουδαϊκοῦ τελετουργικοῦ βαπτίσματος τοῦ καθαρισμοῦ[55]. Στή συνέχεια τῆς διηγήσεώς μας ἡ τελετουργική χρήση τῶν ὑδριῶν πρόκειται νά μεταβληθεῖ ριζικά ἀπό τόν Ἰησοῦ, γιά νά φανεῖ ἔτσι ὅτι ἡ ἐποχή τοῦ νόμου, ἡ ὁποία συμβολίζεται ἐδῶ μέ τό νερό τοῦ ἰουδαϊκοῦ τελετουργικοῦ καθαρισμοῦ, ἔχει πλέον παρέλθει

51. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 406ἑξ. Γιά τή χρήση τῶν λίθινων ὑδριῶν στόν Ἰουδαϊσμό πβλ. τήν ἐκτενῆ μελέτη τοῦ Deines, Jüdische Steingefäße.

52. Ὑπόμνημα, 59,135· πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1189· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1152.

53 Loisy, Évangile, 276· πβλ. τίς δικαιολογημένες ἐπιφυλάξεις τοῦ Morris ὡς πρός τήν ἄποψη αὐτή, Gospel, 182ἑξ.

54. Γιά τούς σχετικούς ὑπολογισμούς βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

55. Μισνά Μικβαότ 1,7. Ὁ Deines ἐπισημαίνει ἀκόμη πώς τό νερό τῶν λίθινων ὑδριῶν θά μποροῦσε νά χρησιμοποιηθεῖ ἐπιπλέον καί γιά τό τελετουργικό πλύσιμο τῶν πιάτων, τῶν ποδῶν καί τῶν χειρῶν πρίν καί μετά τό γεῦμα, καί θεωρεῖ ὡς πιό πιθανή τήν τελευταία χρήση, Steingefäße, 265-274.

ὁριστικά (1,17) καί ὅτι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού παρουσιάζεται συμβολικά ὡς οἶνος καί μάλιστα σέ τεράστια ποσότητα, εἶναι ἐσχατολογική ζωή καί ἀφθονία (1,16)[56]. Γιά πρώτη φορά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο χρησιμοποιεῖται στό στίχο μας καί ὁ πολεμικῆς χροιᾶς ὅρος "Ἰουδαῖοι" σέ συνάφεια μέ τήν ἀναφορά στά τυπικά τοῦ τελετουργικοῦ καθαρισμοῦ. Εἶναι ἐμφανές ὅτι ὁ εὐαγγελιστής θεωρεῖ τούς Ἰουδαίους μέσα ἀπό τό πρῖσμα τῆς δικῆς του ἐποχῆς καί γιά τό λόγο αὐτό ἀποδίδει γενικά τήν ὀνομασία αὐτή ὄχι σέ ὅσους ἀνήκουν ἐθνικοθρησκευτικά στόν Ἰουδαϊσμό, ἀλλά σέ ὅσους ἀπιστοῦν στό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ.

Στό στ. 7 ὁ Ἰησοῦς δίνει ἐντολή στούς διακόνους νά γεμίσουν τίς ἕξι ὑδρίες μέ νερό. Ἕνα ἀκόμα χαρακτηριστικό στοιχεῖο τονισμοῦ τοῦ μεγέθους τοῦ θαύματος πού θά ἐπακολουθήσει, πέρα ἀπό τήν τεράστια χωρητικότητα τῶν ὑδριῶν, εἶναι καί τό γεγονός τοῦ πλήρους γεμίσματός τους[57], τό ὁποῖο μάλιστα ἀποκλείει κάθε πιθανότητα νά προστέθηκε ἐκ τῶν ὑστέρων οἶνος στό νερό τῶν ὑδριῶν, ὅπως παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Bernard καί Morris[58]. Ἀφοῦ οἱ ὑδρίες ἔχουν πληρωθεῖ μέ νερό, πραγματοποιεῖται τό θαῦμα τῆς

56. Ὁ οἶνος τοῦ Ἰησοῦ ἀντικαθιστᾶ στή διήγησή μας τό νερό τοῦ ἰουδαϊκοῦ-μωσαϊκοῦ τελετουργικοῦ καθαρισμοῦ, ἀκριβῶς ὅπως τό "ὕδωρ τὸ ζῶν" τοῦ Ἰησοῦ ἀντικαθιστᾶ τό ὕδωρ τοῦ φρέατος τοῦ Ἰακώβ στή διήγηση τῆς Σαμαρείτιδος καί ὁ "ἄρτος τῆς ζωῆς" παίρνει τή θέση τοῦ "μάννα" τοῦ Μωυσῆ στό κεφ. 6· πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus, IX, 3· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 5,7ἑξ.· Luthardt, Evangelium, 351· Lightfoot, Gospel, 100· Westcott, Gospel, 39· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 90· Feuillet, L' heure, 28ἑξ.· Dodd, Interpretation, 299· MacGregor, Gospel, 53· Smitmans, Exegese, 82-84· Sanders-Mastin, Commentary, 111· Brown, Gospel I, 104· Mollat, Évangile, 85· Haenchen, Johannesevangelium, 196· Olsson, Structure, 100ἑξ.· Beasley-Murray, John, 36· Carson, Gospel, 172ἑξ.· Welck, Zeichen, 136· ἀντίθετα οἱ Bultmann (Evangelium, 84, ὑποσ. 2), Schnackenburg (Johannesevangelium I, 342ἑξ.) καί Linnemann (Hochzeit, 413ἑξ.), πού θεωροῦν ὅτι γενικά ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους καί τήν ἰουδαϊκή θρησκεία στό τέταρτο εὐαγγέλιο καί εἰδικά στή διήγησή μας δέν ἀναφέρεται τόσο στή διαλεκτική νόμου-χάριτος, ὅσο σ' αὐτήν ἀπιστίας-πίστεως. Ὁ Olsson (Structure, 102-109) θεωρεῖ πώς τό 1,19-2,11 συντάχθηκε ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στό ὑπόβαθρο τῆς διηγήσεως τῆς Νομοδοσίας (Ἐξ. 19-24) καί διακρίνει μεταξύ τῶν δύο κειμένων τά ἀκόλουθα κοινά μοτίβα: (α) τῆς τρίτης ἡμέρας, (β) τῆς ὑπακοῆς, (γ) τῆς ἀποκαλύψεως τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καί τῆς πίστεως τῶν ἀνθρώπων ὡς συνέπειας τῆς ἀποκαλύψεως αὐτῆς, (δ) τοῦ ἁγνισμοῦ, (ε) τοῦ γάμου τοῦ Γιαχβέ μέ τόν Ἰσραήλ, (στ) τοῦ οἴνου καί, τέλος, (ζ) τῆς συνάξεως τοῦ λαοῦ - τῶν μαθητῶν. Πβλ. καί τήν ἀνάλογη ἑρμηνευτική προσέγγιση τοῦ Grassi (Wedding, 132-136), ὁ ὁποῖος ἐξετάζει τή διήγησή μας στό ὑπόβαθρο τῆς νομοδοσίας καί τῆς Πεντηκοστῆς (ὡς τῆς νέας Διαθήκης).

57. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337.

58. Bernard, Commentary I, 77, Morris, Gospel, 183.

μεταβολῆς του σέ οἶνο[59]. Ὁ ἱερός Χρυσόστομος διακρίνει στό σημεῖο αὐτό ἀντιγνωστική πολεμική· θεωρεῖ δηλαδή κατάφαση στήν καλή ὑλική δημιουργία τοῦ Θεοῦ τή δημιουργία οἴνου ὄχι ἐκ τοῦ μηδενός, ἀλλά ἀπό ἄλλο ὑλικό στοιχεῖο, τό νερό[60]. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι αὐτό τοῦτο τό θαῦμα δέν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο ἀφηγήσεως, καθώς ἀπουσιάζει ὄχι ἁπλῶς κάθε ἀναφορά στήν ἴδια τή μεταβολή καθ' ἑαυτήν, ἀλλά καί σέ ὁποιονδήποτε σχετικό λόγο ἤ ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος φαίνεται νά πραγματοποιεῖ τό θαῦμα μέ μόνη τή δύναμη τῆς θελήσεώς του[61]. Σύμφωνα μέ τόν Theißen, τό θαῦμα τῆς Κανά κατατάσσεται ἀπό μορφοϊστορικῆς ἀπόψεως στά θαύματα δωρεᾶς (Geschenkwunder), ἀπό τά ὁποῖα ἀπουσιάζει ἡ περιγραφή αὐτοῦ τούτου τοῦ θαυματουργικοῦ γεγονότος καί ὁποιωνδήποτε μαγικῶν τεχνικῶν ἐπιτελέσεώς του[62]. Πάντως στή διήγησή μας ὁ Ἰησοῦς διαφοροποιεῖται ριζικά ἀπό τούς θείους ἄνδρες τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου καί ἀπό τούς προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[63], καί ἀποκαλύπτεται ἡ θεία, προϋπάρχουσα δόξα του τόσο διά τοῦ πρωτοφανοῦς μεγέθους τοῦ θαύματος, ὅσο καί διά τῆς ἀπόλυτης ἐξουσίας, μέ τήν ὁποία τό ἐπιτελεῖ. Αὐτός πού ἔχει τέτοια ἀνήκουστη ἐξουσία πάνω στά στοιχεῖα τοῦ κόσμου δέν μπορεῖ νά εἶναι ἁπλός ἄνθρωπος[64]· πολύ περισσότερο ὅταν τό συγκεκριμένο θαῦμα ἀποτελεῖ πλήρωση τῶν ἐπαγγελιῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σχετικά μέ τή βασιλεία τοῦ Γιαχβέ καί τήν ἐσχατολογική ἀφθονία τῆς

59. Ὁ MacGregor (Gospel, 49) διακρίνει στό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο τή θεολογική ἐπίδραση τοῦ καινοδιαθηκικοῦ μοτίβου τοῦ οἴνου ὡς τῆς καινῆς ἐποχῆς, πού φέρνει ὁ Ἰησοῦς (πβλ. Μτ. 11,18ἑξ.· Μκ. 2,22· 12,1-9· 14,24ἑξ.· Ἰω. 15,1), βλ. καί Morris, Gospel, 176ἑξ.

60. Ὑπόμνημα, 59,135.

61. Πβλ. Brown, Gospel I, 101ἑξ.· Lütgehetmann, Hochzeit, 298ἑξ.

62. Wundergeschichten, 113.

63. Κάποια ἀναλογία μέ τό θαῦμα μας ἔχουν οἱ διηγήσεις Γ΄ Βασ. 17,7-16 καί Δ΄ Βασ. 4,1-7, ὅπου οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος ἀντίστοιχα ἐνεργοῦν θαυματουργικά πολλαπλασιασμό ἐλαίου, πβλ. Martyn, Elijah, 191ἑξ. Γιά ἄλλες διηγήσεις ἀπό τή ραββινική καί τήν ἑλληνιστική γραμματεία, ὅπου ἐμφανίζεται ἡ θαυματουργική μετατροπή ὕδατος σέ οἶνο βλ. van der Loos, Miracles, 601-604· Hengel, Interpetation, 106ἑξ. Ὡστόσο τό ἰωάννειο θαῦμα ἔχει τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τοῦ σημείου, πού παραπέμπει στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ· ὅπως πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Grundmann (Zeugnis, 33), ἡ ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ ἔχει στό θαῦμα μας θεϊκό-δημιουργικό χαρακτήρα καί ἀποκαλύπτει τήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα, πβλ. Lütgehetmann, Hochzeit, 299.

64. Πβλ. Φωτίου, Ἀποσπάσματα, 14.

ἄμεσης δωρεᾶς του[65]. Στήν αὐτή ἑρμηνευτική γραμμή οἱ Boismard, Dillon καί Brown[66] διακρίνουν μάλιστα στό θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς διηγήσεώς μας, ὑπό τό φῶς τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου καί τοῦ κεφ. 6, τό σοφιολογικό θέμα τοῦ δείπνου στό τραπέζι τῆς σοφίας ὡς σύμβολο ἀποδοχῆς τοῦ μηνύματός της[67]. Θά πρέπει νά μνημονευθεῖ ἐδῶ καί ἡ προσπάθεια τῆς θρησκειοϊστορικῆς σχολῆς, πού μέ κύριο ἐκπρόσωπό της τόν Bousset, ἀμφισβήτησε τήν ἱστορικότητα τῆς διηγήσεως καί ἐπιχείρησε νά ἀναγάγει τή γένεσή της στά τυπικά τῆς λατρείας τοῦ Διονύσου[68]. Ἀξιοσημείωτη, ἀλλά συγχρόνως καί ἀναπόδεικτη παραμένει ἡ προσπάθεια τῶν Linnemann καί M. Smith νά ἑρμηνεύσουν τό θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά στά πλαίσια τοῦ ὑποτιθέμενου διαλόγου τῆς ἰωάννειας κοινότητας μέ τή μυστηριακή λατρεία τοῦ Διονύσου, χωρίς ὡστόσο νά διαπράττουν τό παλαιό σφάλμα τῆς θρησκειοϊστορικῆς σχολῆς, πού θεωρεῖ τή διήγηση ὡς ἄμεσο δάνειο ἀπό τή διονυσιακή λατρεία, καί τόν Ἰησοῦ ὡς τό νέο Διόνυσο[69]. Πέρα πάντως ἀπό τήν ἐπιστημονική ἀνεπάρκεια ὁποιων-

65. Πβλ. Γεν. 49,11.12· Ὡσ. 2,24· Ἀμ. 9,13· Ἰωήλ 4,18· Ησ. 25,6· Αἰθ.Ἐν. 10,19· Συρ.Βαρ. 29,5· Σιβ. 2,317ἑξ. καί ἀπό τήν ΚΔ: Μτ. 9,17· Μκ. 2,22· 14,25· Λκ. 5,33-39· 22,18· Ἰω. 15,1-8 (γι' αὐτό τό τελευταῖο ἰωάννειο κείμενο ὁ Hengel [Interpretation, 100] παρατηρεῖ: "The relation between the wine metaphor in the first sign and the vine in the last ἐγώ εἰμι saying is surely no accident")· πβλ. ἀκόμη σχετικά Jeremias, Jesus, 28ἑξ.· Boismard, Baptême, 139· Noetzel, Christus, 41-47· Schneider, Evangelium, 83· Michel, Anfang, 19· Wilkens, Zeichen, 32· Hengel, Interpretation, 99-102· Charlier, Signes, 115ἑξ.· ἀντίθετα ἡ Linnemann (Hochzeit, 411), πού ἀπορρίπτει κάθε προσπάθεια κατανοήσεως τοῦ θαύματος μέ βάση τίς ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές προσδοκίες.

66. Boismard, Baptême, 140ἑξ.· Dillon, Wisdom Tradition, 291· Brown, Gospel I, 106ἑξ.

67. Πβλ. ἀπό τήν ΠΔ: Ησ. 55,1-3· Σειρ. 15,3· 24,19.21. Ὁ Clark ἐξάλλου ἑρμηνεύει καί τά ἑπτά σημεῖα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς παράλληλα μέ τά ἑπτά σημεῖα τῆς Σοφίας (Σοφ.Σολ. 11,5-14· 11,15.16,1-4· 16,5-14· 16,15-29· 17,1-18,4· 18,5-25· 19,1-9), Signs, 206· πβλ. καί τήν ἀντίστοιχη θέση τοῦ Ziener, Weisheitsbuch I, 406-418. Σχετικό εἶναι καί ἕνα χωρίο τοῦ Φίλωνος, ὅπου ὁ Ἰουδαῖος φιλόσοφος παρουσιάζει τό Λόγο τοῦ Θεοῦ ὡς "οἰνοχόον τοῦ Θεοῦ καί συμποσίαρχον, οὐ διαφέροντα τοῦ πόματος", ὁ ὁποῖος καί "ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης ψυχῇ εὐδαίμονι", Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, 2,249· γιά ἀξιολόγηση τοῦ χωρίου καί τῶν παραλλήλων του: Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, 2,183.158· Νόμων, 3,82, βλ. σχετικά Dodd, Interpretation, 298ἑξ.· Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11, 89.

68. Bousset, Kyrios Christos, 62, ὑποσ. 1· πβλ. ἀκόμα Carpenter, Johannine Writings, 377· Kundsin, Überlieferungsstoffe, 22επ.· Bultmann, Evangelium, 83· πρόσφατα ἀκολούθησαν τήν ἑρμηνευτική αὐτή γραμμή οἱ Guilding, Fourth Gospel, 184-186· S. Schulz, Evangelium, 45· Becker, Evangelium, 132· Lütgehetmann, Hochzeit, 261-272.277-282.

69. Linnemann, Hochzeit, 416-418· M. Smith, Wine God, 818ἑξ.

δήποτε ἐπιχειρημάτων κατά τῆς ἱστορικότητας τοῦ θαύματος[70] ἡ διήγησή μας ἑρμηνεύεται ἄριστα — μέ βάση τήν ἱστορία τῶν χαρακτηριστικῶν θεμάτων (Motivgeschichte) — σέ σχέση μέ τό ρόλο τοῦ οἴνου στήν παλαιοδιαθηκική ἐσχατολογία, χωρίς νά χρειάζεται νά καταφύγει κανείς σέ ἐντελῶς ὑποθετικές θεωρίες περί ἑλληνιστικῶν-μυστηριακῶν ἐπιδράσεων[71].

Στό στ. 8 ὁ Ἰησοῦς δίνει στούς διακόνους τήν ἐντολή νά ἀντλήσουν ἀπό τό περιεχόμενο τῶν ὑδριῶν καί νά δώσουν στόν ἀρχιτρίκλινο[72] νά δοκιμάσει, καί ἡ ἐντολή του πραγματοποιεῖται πειθήνια, μέ βάση τήν ὁδηγία τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 2,5[73]. Τό ἐπίρρημα "νῦν" τοῦ στίχου μας δηλώνει ὅτι τώρα πλέον ἦρθε ἡ ὥρα νά φανερωθεῖ ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ ἤ, ὅπως ἐκφράζεται χαρακτηριστικά ὁ Léon-Dufour, "le temps des noces eschatologiques"[74]. Μετά ἀπό τήν ἐντολή πρός τούς διακόνους ὁ Ἰησοῦς, πού ὑπῆρξε τό κυρίαρχο πρόσωπο τῆς διηγήσεως, ἀποχωρεῖ ἀπό τό προσκήνιο καί δέν ἀναφέρεται πλέον μέχρι τόν ἐπίλογο. Ἡ ἀνεξήγητη εὕρεση οἴνου θά πιστοποιηθεῖ ἀπό τόν ἀρχιτρίκλινο καί τό νυμφίο, ἀλλά ἡ ἴδια ἡ θαυματουργική δύναμη καί ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ θά παραμείνει κεκρυμμένη. Ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ στό παρόν θαῦμα θά εἶναι τελικά ὁρατή μόνο ἀπό τούς μαθητές (2,11).

70. Πβλ. π.χ. τήν ἐντελῶς ἀστήρικτη ἑρμηνεία τοῦ θαύματος ἀπό τόν Howard (Fourth Gospel, 191επ.), ὡς μιᾶς ψυχολογικῆς φύσεως θετικῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἰησοῦ στή γιορτή, ἡ ὁποία μόνο ἐκ τῶν ὑστέρων ἀποδόθηκε στόν "καλό" οἶνο, πού κρατήθηκε γιά τό τέλος.

71. Πβλ. τήν κριτική τῶν θέσεων τῆς θρησκειοϊστορικῆς σχολῆς σχετικά μέ τή διήγησή μας στους: Hoskyns, Gospel, 191ἑξ.· Noetzel, Christus, 25-38.57ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 343ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Das erste Wunder, 24· Brown, Gospel I, 101ἑξ. 105· Morris, Gospel, 175ἑξ.· Haenchen, Johannesevangelium, 195ἑξ.· Michel, Anfang, 19· Hengel, Interpretation, 108-112· O. Betz, Problem, 418ἑξ.· Deines, Steingefäße, 275-277.

72. Κατά τούς Hoskyns (Gospel, 189), Schnackenburg (Johannesevangelium I, 337, ὑποσ. 1), Sanders-Mastin (Commentary, 112ἑξ.), Hengel (Interpretation, 104), Carson (Gospel, 174) πρόκειται γιά τόν ἐπιστάτη τῶν δούλων καί ὄχι γιά κάποιον ἀπό τούς καλεσμένους, ὁ ὁποῖος ἐπιφορτίστηκε μέ τό ρόλο αὐτό· ἀντίθετα οἱ Bernard, Commentary I, 77· Barrett, Gospel, 160· Morris, Gospel, 183ἑξ. Ὅπως μάλιστα παρατηρεῖ ὁ ἱερός Χρυσόστομος, ὁ ἀρχιτρίκλινος ἦταν ὁ μόνος ἀπό τούς συνδαιτυμόνες, πού παρέμενε νηφάλιος λόγω τῆς εὐθύνης του γιά τό τραπέζι, καί, ἐπομένως, ὁ μόνος ἐντελῶς ἀντικειμενικός κριτής τῆς ποιότητας τοῦ οἴνου, πού προῆλθε ἀπό τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ, Ὑπόμνημα, 59,136.

73. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337.

74. Lecture, 238.

## *V. Πιστοποίηση τοῦ θαύματος (2,9-10)*

Στό στ. 9 ἀναφέρεται γιά πρώτη φορά ρητά τό γεγονός τοῦ θαύματος. Ὁ ἀρχιτρίκλινος γεύεται τόν οἶνο ἀγνοώντας τήν προέλευσή του, καθώς μέχρι ἐκείνη τή στιγμή γνώριζε ὅτι ὁ διαθέσιμος οἶνος εἶχε ἐξαντληθεί[75]. Πρόκειται ἐδῶ γιά τήν ἔναρξη μιας ἰωάννειας παρεξηγήσεως, ἡ ὁποία θά κορυφωθεῖ στόν ἑπόμενο στίχο: μή γνωρίζοντας ὁ ἀρχιτρίκλινος ὅτι ὁ οἶνος, τόν ὁποῖο γεύτηκε, προέρχεται ἀπό θαυματουργική ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ, ἀποδίδει τήν ὕπαρξή του στό νυμφίο, τόν ὁποῖο καί καλεῖ, γιά νά τοῦ ζητήσει ἐξηγήσεις. Ἡ σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι οἱ διάκονοι, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ ἀρχιτρίκλινος, γνώριζαν ἀπό ποῦ προερχόταν ὁ οἶνος ἔχει κατά πᾶσα πιθανότητα ἀπολογητική σκοπιμότητα[76]. Τέλος, ἡ σημασία τῆς φράσεως "καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν" εἶναι, ἐκτός ἀπό ἀφηγηματική, καί θεολογική (πβλ. 4,11· 7,27· 8,14· 9,29.30· 19,9). Ὁ ἀρχιτρίκλινος δέ γνωρίζει ὄχι μόνο ἀπό ποῦ προέρχεται ἡ δωρεά, ἀλλά ἐπίσης καί ὁ ἴδιος ὁ δότης, σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, κατά τήν ὁποία δωρεά καί δότης συνδέονται ἄρρηκτα μεταξύ τους[77]. Ἡ ἀπάντηση στήν ἄγνοια τοῦ ἀρχιτρικλίνου δίνεται στό στ. 2,11, ὅπου ὁ δότης Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς κάτοχος τῆς θεϊκῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ.

75. Ἡ ἄποψη ὁρισμένων ἑρμηνευτῶν (βλ. Westcott, Gospel, 37ἑξ.· Sanders-Mastin, Commentary, 112· Carson, Gospel, 174), ὅτι μόνο τό νερό, πού ἀντλήθηκε ἀπό τούς ὑπηρέτες εἴτε ἀπό τίς ὑδρίες εἴτε ἀπό κάποια ὑποτιθέμενη πηγή, μεταβλήθηκε σέ οἶνο, εἶναι αὐθαίρετη καί ἀγνοεῖ τό ρόλο τῶν λεπτομερειακῶν πληροφοριῶν πού μας δίνει ὁ εὐαγγελιστής σχετικά μέ τόν ἀριθμό καί τό μέγεθος τῶν ὑδριῶν, πβλ. Bernard, Commentary I, 78· Bultmann, Evangelium, 82, ὑποσ. 5· Morris, Gospel, 185· Haenchen, Johannesevangelium, 189.

76. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,135.208· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1152· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337.

77. Πβλ. χαρακτηριστικά: 6,35.48· 11,25.26 καί τήν ἐρώτηση τοῦ Πιλάτου πρός τόν Ἰησοῦ στό 19,9 "πόθεν εἶ σύ;", στήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ἔχει ἤδη ἀπαντήσει στούς στ. 18,36-37, λέγοντας ὅτι ἡ βασιλεία του δέν εἶναι "ἐκ τοῦ κόσμου τούτου"· βλ. ἐπίσης σχετικά καί Bultmann, Evangelium, 85· Meyer, John 2,10, 191· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337. 341· τοῦ ἰδίου, Das erste Wunder, 28ἑξ.· Gaechter, Maria, 157ἑξ.· Leroy, Weinwunder, 170ἑξ.· Breuss, Kanawunder, 40· Hoeferkamp, Relationship, 95· Welck, Zeichen, 138. Ὁ Brown (Gospel I, 107), συνεπής πρός τή θέση του περί ὑπονοήσεως τοῦ μοτίβου τῆς σοφίας στή διήγησή μας, συσχετίζει τήν ἄγνοια τοῦ ἀρχιτρικλίνου περί τῆς προελεύσεως τοῦ οἴνου μέ τό παλαιοδιαθηκικό μοτίβο τῆς ἄγνοιας τοῦ ἀνθρώπου σχετικά μέ τήν προέλευση τῆς σοφίας, βλ. Ἰώβ 28,12-20· Βαρ. 3,14ἑξ. Τέλος, ὁ Schulze-Kadelbach (Pneumatologie, 279)

Γιά τόν "κανόνα τῆς οἰνοποσίας", τόν ὁποῖο ἀναφέρει στό στ. 10 ὁ ἀρχιτρίκλινος στό νυμφίο, ψέγοντας τήν τακτική του νά ἀρχίσει μέ τόν κατώτερο ποιοτικά οἶνο καί νά κρατήσει τόν καλύτερο γιά τό τέλος, ἡ πλειονότητα τῶν ἑρμηνευτῶν θεωρεῖ ὅτι δέν ὑπάρχουν παράλληλα στήν ἀρχαία γραμματεία[78]. Ἡ παρατήρηση τοῦ ἀρχιτρικλίνου σχετικά μέ τήν ποιότητα τοῦ οἴνου συμπληρώνει τήν εἰκόνα, πού εἶχε ἤδη ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως γιά τήν τεράστια ποσότητά του (2,6), καί ὑπογραμμίζει τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος[79]. Ἡ "ἰωάννεια παρεξήγηση", πού ἄρχισε στόν προηγούμενο στίχο, κορυφώνεται στό σημεῖο αὐτό, καθώς ὁ ἀρχιτρίκλινος ἀποδίδει τήν ἀπροσδόκητη ἐμφάνιση τοῦ οἴνου στό νυμφίο, ἀγνοώντας ὅτι αὐτή ὀφείλεται στή θαυματουργική ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ. Ὡστόσο στήν πραγματικότητα ἐπισημαίνει, χωρίς νά τό ξέρει, ὅτι ἡ ἐσχατολογική δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία εἶναι ποσοτικά ἀστείρευτη καί ποιοτικά ἀσύγκριτα ἀνώτερη ἀπό κάθε ἄλλη δωρεά, παρέχεται ὄχι στήν ἀρχή, ἀλλά "ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων", ἑρμηνεύοντας ἔτσι ἄθελά του τό θαῦμα[80]. Ὁ Meyer διακρίνει στό σημεῖο αὐτό πολεμική τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἐναντίον τῆς ἑλληνιστικῆς-γνωστικῆς σωτηριολογίας καί ἐπισημαίνει ὅτι γιά τόν Ἰωάννη ἡ λύτρωση τοῦ ἀνθρώπου δέν εἶναι ἀποκατάστασή του στό πρότερο θεῖο κάλλος, ἀλλά ὀντολογική μεταμόρφωση, ἡ ὁποία συμβολίζεται στή διήγησή μας διά τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο[81]. Στή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα ὑποστηρίχθηκε συχνά ὅτι τό θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά ἔχει μυστηριακές προεκτάσεις καί ὅτι παραπέμπει συμβολικά εἴτε στό βα-

θεωρεῖ ὅτι τό "πόθεν" ἀναφέρεται στή δωρεά τοῦ πνεύματος, διαβάζοντας τό στ. 2,9 παράλληλα μέ τό στ. 3,8 ("τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει").

78. Πβλ. ὡστόσο Windisch, Weinregel, 251-254, ὁ ὁποῖος παραθέτει τέσσερα χωρία, πού ἔχουν μιά σχετική νοηματική συγγένεια μέ τόν ἰωάννειο κανόνα τῆς οἰνοποσίας.

79. Ἔχουμε νά κάνουμε ἐδῶ μέ τό σύνηθες μοτίβο τῆς πιστοποιήσεως τοῦ θαύματος, πβλ. Ἰω. 4,51· 5,9· 6,13· 9,8· 12,2.17, βλ. ἐπίσης σχετικά Bultmann, Geschichte, 240ἑξ.

80. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,228· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1193· Dodd, Tradition, 223.227· Grundmann, Zeugnis, 34· Brown, Gospel I, 105· Mollat, Évangile, 86· Léon-Dufour, Lecture, 223· ὁ Lindars (Gospel, 126ἑξ.· Two Parables, 320-322) παραβλέπει τή χαρακτηριστικότατη "ἰωάννεια παρεξήγηση", μέσω τῆς ὁποίας ὁ εὐαγγελιστής ἐξαίρει ὄχι μόνο τήν ποσότητα ἀλλά καί τήν ποιότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, καί θεωρεῖ τούς στ. 2,9β.10 ὡς παραβολή τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία, ὅπως ὑποθέτει, ἐκ τῶν ὑστέρων συνδέθηκε μέ τή διήγηση τοῦ θαύματος.

81. Meyer, John 2,10, 196ἑξ.

πτισματικό ὕδωρ εἴτε στόν εὐχαριστιακό οἶνο. Και ἐνῶ ἡ βαπτισματική ἑρμηνεία τοῦ θαύματος δέ φαίνεται νά στηρίζεται στά δεδομένα τοῦ κειμένου μας, καθώς τό ὕδωρ μόνο ἀφετηριακό στοιχεῖο τοῦ θαύματος ἀποτελεῖ, γιά νά μεταβληθεῖ τελικά σέ οἶνο[82], ὡστόσο, ὅταν γίνεται λόγος σέ μιά χριστιανική κοινότητα τοῦ τέλους τοῦ πρώτου αἰώνα γιά τήν ἐσχατολογική ἀφθονία καί ποιότητα τοῦ οἴνου, πού χαρίζει ἡ αὐτοζωή-Ἰησοῦς, δέν εἶναι δυνατό ὁ οἶνος αὐτός νά μή συσχετίζεται, ἔστω καί συνειρμικά, μέ τόν εὐχαριστιακό οἶνο ὡς τήν κατεξοχήν ἐσχατολογική καί ζωοπάροχο δωρεά τοῦ ὑψωθέντος Κυρίου στήν κοινότητα τῶν πιστῶν του, ὅπως ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων καί οἱ Dodd, Dillon, Rissi, Γαλάνης καί Brodie[83]. Ὑπέρ μιᾶς τέτοιας ἑρμηνευτικῆς διάστασης τοῦ θαύματος συνηγορεῖ καί τό Ἰω. 6,53-56, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ὄχι μόνο ὁ τρώγων τό σῶμα, ἀλλά καί ὁ *πίνων τό αἷμα* τοῦ Ἰησοῦ μετέχει στήν ἐσχατολογική αἰώνια ζωή, πού πηγάζει ἀπό αὐτόν. Μεταξύ τοῦ θαύματος τῆς Κανά καί τοῦ κεφαλαίου 6 ὑπάρχει συγγένεια καί ὡς πρός τή συμβολική τῆς ἀπορρίψεως-ἀντικαταστάσεως τοῦ νόμου, πού ἀδυνατεῖ νά χαρίσει τή ζωή, ἀπό τή ζωοποιοῦσα χάρη τοῦ Ἰησοῦ, πού εἶναι παροῦσα τόσο στήν ἱστορική-ἐξιλαστήρια ὅσο καί στή διαχρονική-εὐχαριστιακή δωρεά τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματός του. Τέλος, ἡ χρήση ἀπό τόν εὐαγγελιστή, στήν εὐρύτερη συνάφεια τοῦ θαύματος, ὁρολογίας καί χαρακτηριστικῶν θεμάτων ἀπό τή διήγηση τοῦ πάθους, τό ὁποῖο στή μεγάλη ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς (κεφ. 6) συνδέεται στενά μέ τό εὐχαριστιακό γεγονός, καθιστᾶ ἀκόμα πιό πιθανό τό νά εἶχε ἡ διήγησή μας καί εὐχαριστιακές προεκτάσεις γιά τόν εὐαγγελιστή καί τήν κοινότητά του[84].

82. Βλ. γιά τή βαπτισματική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεώς μας Hoskyns, Gospel, 189ἑξ. καί τήν κριτική τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς ἀπό τόν Brown (Gospel I, 109ἑξ.).

83. Dodd, Interpretation, 298· Dillon, Wisdom Tradition, 295· Rissi, Hochzeit, 87· Γαλάνη, Θεοτόκος, 121· Brodie, Gospel, 175ἑξ.

84. Τήν εὐχαριστιακή διάσταση τοῦ θαύματος ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 12,1ἑξ.· Loisy (Évangile, 277.283), Lagrange (Évangile, 60), Dodd (Tradition, 224), Grundmann (Verkündigung, 296ἑξ.), Barrett (Gospel, 160ἑξ.), Cullmann (Urchristentum, 70-72), Feuillet (L' heure, 29.32), Kilmartin (Mother, 215ἑξ.), Zehrer (Gespräch, 23-26), Dillon (Wisdom Tradition, 295), Hengel (Interpretation, 102)· πβλ. καί τίς σχετικές ἐπιφυλάξεις τῶν Michaelis (Sakramente, 7-9), Schnackenburg (Johannesevangelium I, 342· Das erste Wunder, 16), Brown (Gospel I, 110)· S. Schulz (Evangelium, 47), Becker (Evangelium, 132).

## *VI. Ἐπίλογος (2,11)*

Στόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως ὁ εὐαγγελιστής μᾶς πληροφορεῖ ὅτι τό θαῦμα, πού ἐπιτέλεσε ὁ Ἰησοῦς στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας[85], ἦταν τό πρῶτο ἀπό τά σημεῖα πού πρόκειται νά ἐπακολουθήσουν, προσδίδοντας ἔτσι στή διήγησή μας προγραμματικό γιά τή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου χαρακτήρα[86]. Διά τοῦ ὅρου "σημεῖα" δηλώνεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὅτι τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν μποροῦν καί δέν πρέπει νά κατανοοῦνται καθ' ἑαυτά, παρά μόνο ὡς δεῖκτες, πού παραπέμπουν στό πρόσωπό του καί ἀποκαλύπτουν ἀφενός τή θεία τοῦ προέλευση καί ἐξουσία καί ἀφετέρου τή σωτηριώδη δωρεά του πρός τούς ἀνθρώπους[87]. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ φανέρωση τῆς δόξας του, γιά τήν ὁποία κάνει λόγο ὁ στίχος μας στή συνέχεια. Ἀναφέροντας ὁ εὐαγγελιστής τόν ὅρο "δόξα" στήν παροῦσα συνάφεια ὑπονοεῖ ὅτι: (α) ὁ Ἰησοῦς εἶναι φορέας τῆς

85. Ὁ εὐαγγελιστής ὁριοθετεῖ τή διήγησή μας, ἀναφέροντας τήν Κανά τῆς Γαλιλαίας κατά χαρακτηριστικό τρόπο μιά φορά στό 2,1 καί μιά φορά στό 2,11 (πβλ. καί ἀντίστοιχο φαινόμενο στούς στ. 4,46.54). Στό 2,12 ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά μετακινεῖται στήν Καφαρναούμ, ἐνῶ στό στ. 2,13 τό Πάσχα ἔχει ἤδη φτάσει καί ὁ Ἰησοῦς "ἀναβαίνει" στά Ἱεροσόλυμα.

86. Πβλ. Barrett, Gospel, 161· Léon-Dufour, Lecture, 211ἑξ. Ἴσως δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τό πρῶτο αὐτό σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ πραγματοποιεῖται στά πλαίσια ἑνός γάμου. Ὁ γάμος καί τό γαμήλιο συμπόσιο χαρακτηρίζουν στήν Παλαιά Διαθήκη τή μεσσιανική ἐποχή (πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ησ. 54,4-8· 62,4-5) καί χρησιμοποιοῦνται καί στήν Καινή Διαθήκη: Μτ. 8,11· 22,1-14· Λκ. 14,16-24· Ἀπ. 19,9. Μέ βάση τά κοινά μοτίβα τῆς διηγήσεώς μας μέ κάποιες συνοπτικές διηγήσεις ὁ Dodd (Tradition, 226-228) διατύπωσε τήν ὑπόθεση ὅτι αὐτή ἦταν πιθανῶς ἀρχικά παραβολή καί μεταβλήθηκε σέ θαῦμα τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ κατά τή διαμόρφωση τῆς προϊωάννειας παραδόσεως (πβλ. καί τή σχετική προσπάθεια τοῦ Williams [Fourth Gospel, 312-316] νά ἀναγάγει τή διήγηση στό Λκ. 5,33-39, ἀμφισβητώντας ἔτσι τήν ἱστορικότητά της). Ὡστόσο καί ὁ ἴδιος ὁ Βρετανός καινοδιαθηκολόγος ἀναγνωρίζει τήν ὑποθετικότητα τῆς θεωρίας του, τῆς ὁποίας ἡ συνεισφορά παραμένει πάντως σημαντική, λόγω τῆς ἐπισημάνσεως τῶν κοινῶν στοιχείων τῆς διηγήσεώς μας μέ τή συνοπτική παράδοση. Συγκεκριμένα ὁ Dodd ἐπισημαίνει τά ἑξῆς κοινά μοτίβα: (α) τήν παρεύρεση τοῦ Ἰησοῦ σέ δεῖπνο (πβλ. Μτ. 11,19· Λκ. 7,34), (β) τήν κάποια ἔνταση στίς σχέσεις τοῦ Ἰησοῦ μέ τή μητέρα του (πβλ. Μκ. 3,32-35· Λκ. 2,48-50), (γ) τόν νέο οἶνο ὡς σύμβολο τῆς καινῆς ἐποχῆς καί διδασκαλίας πού ἐγκαινιάζει ὁ Ἰησοῦς (πβλ. Μκ. 2,22· Λκ. 5,39), (δ) τό μοτίβο τοῦ γάμου ὡς τοῦ συμβόλου τῆς μελλοντικῆς ἤ παροντικῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς πού κομίζει ὁ Ἰησοῦς (Μτ. 22,1-14· 25,1-13· Μκ. 2,19· Λκ. 12,35-36).

87. Σχετικά μέ τόν ὅρο "σημεῖον" καί τή διαφοροποίησή του ἀπό τόν ὅρο "ἔργον" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. παρακάτω κεφ. 4.1.

παλαιοδιαθηκικῆς כָּבוֹד τοῦ Γιαχβέ[88], (β) διά τοῦ θαύματος τῆς Κανά ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ὡς ὁ σαρκωθεῖς Λόγος, δηλαδή ὡς ἡ ἀπτή παρουσία τοῦ Θεοῦ μέσα στό χρόνο καί τήν ἱστορία[89], καί (γ) ἡ φανέρωση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ θά συνεχιστεῖ καί στήν περαιτέρω δημόσια δράση του καί θά κορυφωθεῖ στό πάθος καί τήν ἀνάσταση, πού εἶναι τά κατεξοχήν σημεῖα τῆς θεότητάς του, στά ὁποῖα παραπέμπει ἤδη τό παρόν θαῦμα καί τῶν ὁποίων ἡ "ὥρα" ἔρχεται[90]. Ἡ πίστη τῶν μαθητῶν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ λόγω τῆς φανερώσεως τῆς δόξας του ἀντιπαρατίθεται λίγο πιό κάτω, στό στ. 2,23, μέ τήν πίστη τῶν Ἰουδαίων "εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, θεωρούντων αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει". Οἱ μαθητές ἐδῶ βλέπουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ, δηλαδή προχωροῦν πέρα ἀπό τό γεγονός τοῦ σημείου πρός τήν κατανόηση τῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Ἀντίθετα οἱ Ἰουδαῖοι δέ γίνονται ἀντικείμενο τῆς ἐμπιστοσύνης τοῦ Ἰησοῦ καί, ἐπομένως, τῆς ἀποκαλύψεως τῆς δόξας του (2,24)· ἡ πίστη τους εἶναι ἡ πίστη τῶν "πολλῶν" (2,23), οἱ ὁποῖοι προσκολλῶνται στά σημεῖα καθ' ἑαυτά, χωρίς νά ἀναγνωρίζουν τό πρόσωπο αὐτοῦ πού τά ἐνεργεῖ (βλ. 6,60.66· 7,31· 8,30· 10,41.42· 11,45· 12,11.42)[91]. Ὡστόσο καί ἡ πίστη τῶν μαθητῶν δέν εἶναι ἀκόμη ἡ τελική, βαθιά καί ἀμετακίνητη μεταπασχάλια πίστη[92]. Ἡ σχέση τους μέ τόν Ἰησοῦ,

88. Πβλ. Zahn, Evangelium, 161· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 146· Wikenhauser, Evangelium, 76· Barrett, Gospel, 161· Schnackenburg, Das erste Wunder, 53· Leroy, Weinwunder, 169· Lütgehetmann, Hochzeit, 258-261. Ὅπως πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Schnackenburg (Johannesevangelium I, 340), θά ἦταν εὐθύς ἐξαρχῆς λανθασμένη ἡ ἐρώτηση ἄν ἡ ἔννοια τῆς δόξας ἔχει στό στίχο μας τήν ἔννοια τῆς θαυματουργικῆς δυνάμεως ἤ τῆς θεϊκῆς ἀκτινοβολίας τοῦ Ἰησοῦ. Καί οἱ δύο αὐτές διαστάσεις τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως περιλαμβάνονται στήν προϋπαρξη, στή σάρκωση καί στήν ὕψωσή του, εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους καί φανερώνονται στό συγκεκριμένο θαῦμα τοῦ γάμου τῆς Κανά.

89. Πβλ. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1153· Zahn, Evangelium, 161· Schnelle, Christologie, 94· Welck, Zeichen, 133. Ὁ Noetzel (Christus, 47ἑξ.) ἐπισημαίνει πολύ σωστά ὅτι τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς ὕδατος σέ οἶνο εἶναι θαῦμα δημιουργίας (Schöpfungswunder), τό ὁποῖο φανερώνει τόν Ἰησοῦ ὡς τό δημιουργό, προϋπάρχοντα καί σαρκωθέντα Λόγο, τοῦ ὁποίου ἡ δράση εἶναι τόσο πρωτολογική, ὅσο καί ἐσχατολογική.

90. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 102· Hirsch, Evangelium, 124-126· Leroy, Weinwunder, 169ἑξ.· Grundmann, Zeugnis, 33ἑξ.· Brown, Gospel I, 101· Smitmans, Exegese, 77ἑξ.· Schnelle, Christologie, 95ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 97· Carson, Gospel, 175.

91. Πβλ. Mußner, Wunder, 70ἑξ.· Thüsing, Erhöhung, 95· Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11, 93-97.

92. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 340· τοῦ ἰδίου, Das erste Wunder, 61. Ὁ Ἀγουρίδης (Ἰωάν. 2,1-11, 87) παρατηρεῖ πολύ σωστά ὅτι ὑπάρχει θεολογική σύνδεση μεταξύ τῶν στ. 2,11 καί 20,30. Ἐνῶ στόν πρῶτο στίχο οἱ μαθητές πιστεύουν ἐξαιτίας τοῦ

ὅπως φαίνεται ἀπό τή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου, εἶναι περισσότερο σχέση ἐμπιστοσύνης καί ἀγάπης παρά ἀκλόνητης πίστεως. Οἱ μαθητές δηλαδή διαισθάνονται μᾶλλον παρά γνωρίζουν ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς. Μετά ἀπό τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία, ἀντίθετα, οἱ μαθητές καθίστανται ἱκανοί νά ἀναγνωρίσουν τή θεότητα τοῦ Χριστοῦ καί νά ἑρμηνεύσουν μέ βάση τή γνώση αὐτή καί ὅλες τίς προηγούμενες ἐμπειρίες τους ἀπό τόν ἐπίγειο Ἰησοῦ[93]. Σέ ἕνα δεύτερο διαχρονικό ἐπίπεδο, τέλος, ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως, πού ἤδη ζεῖ στή μεταπασχάλια ἐποχή τῆς Ἐκκλησίας καί μετέχει στή δόξα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῇ Εὐχαριστίᾳ, καλεῖται στό στίχο μας νά πιστεύσει κατά τόν τύπο τῆς πίστεως τῶν μαθητῶν μέ ἀφορμή τό ἀναγνωσθέν σημεῖο (πβλ. 20,30)[94].

## *VII. Συμπεράσματα*

Σημαντικό ρόλο διαδραματίζει στή διήγηση τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο κατά τό γάμο τῆς Κανά ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ἀπόλυτη ἀνεξαρτησία τῶν κινήσεών του ἀπό ὁποιεσδήποτε ἐπιθυμίες καί ὑποδείξεις, ὅπως αὐτές φαίνονται κατά σαφῆ τρόπο στή φράση του πρός τή μητέρα του: "τί ἐμοὶ καὶ σὺ γύναι;" (2,4). Ἀπό τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ πηγάζει καί ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία του ἐπί τῶν καταστάσεων, καθώς δίνει τελικά λύση στό πρόβλημα ἐλλείψεως οἴνου μέ τρόπο πού ὑπερβαίνει τίς ἀνθρώπινες δυνατότητες. Στό τέλος μάλιστα τῆς διηγήσεως ἀποκαλύπτεται ἡ ἀληθινή ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ φορέα τῆς

σημείου πού βλέπουν, στό δεύτερο μακαρίζονται ὅσοι πιστεύουν χωρίς νά χρειάζεται νά δοῦν κάποιο ὁρατό σημεῖο.

93. Πβλ. μεταξύ ἄλλων: 2,22· 12,16· 14,25.26· βλ. ἐπίσης Leroy, Weinwunder, 170· Rissi, Hochzeit, 88.

94. Ὁ Geyser (Semeion, 16-21) κατανοεῖ ὁλόκληρη τή διήγηση στό ὑπόβαθρο τῆς πολεμικῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἐναντίον τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ καί τῶν μαθητῶν του. Πράγματι ἡ διήγησή μας τοποθετεῖται προφανῶς ὄχι τυχαῖα ἀκριβῶς μετά τό πρῶτο, ἔντονα κριτικό ὡς πρός τή μορφή τοῦ Βαπτιστῆ, κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου. Ἡ ἀνήκουστη δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στό θαῦμα τῆς Κανά καταδεικνύει τήν ἀσύγκριτη ὑπεροχή τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τόν Ἰωάννη (πβλ. 10,41, βλ. σχετικά καί Zahn, Evangelium, 162ἑξ.· Worden, Marriage Feast, 100ἑξ.), ἀλλά εἶναι ἀμφίβολο ἄν μπορεῖ κανείς νά ἀναγάγει σέ μιά τέτοια πολεμική καί ὅλα τά ἐπιμέρους χαρακτηριστικά στοιχεῖα τῆς διηγήσεως, ὅπως τό ἐπιχειρεῖ ὁ Geyser.

θείας δόξας (כָּבוֹד), ὡς προσώπου πού ἀνήκει στή θεία καί ὄχι στήν ἀνθρώπινη σφαῖρα. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στή διήγησή μας νά λαμβάνει μέρος στίς ἑορταστικές ἐκδηλώσεις ἑνός γάμου καί μάλιστα μαζί μέ τή μητέρα του, γεγονός πού παραπέμπει σαφέστατα στήν πραγματικότητα καί τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξής του. Ἕνας ἄλλος σημαντικός θεολογικός ἄξονας τῆς διηγήσεως εἶναι τό περιεχόμενο καί τό μέγεθος τῆς πρωτοφανοῦς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δημιουργεῖ κατά ἀνεξήγητο, μέ βάση τά ἀνθρώπινα δεδομένα, τρόπο κρασί ἀπό νερό καί δή σέ τεράστια ποσότητα καί ἀπαράμιλλη ποιότητα. Μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική κατανόηση τοῦ οἴνου ὡς συμβόλου τῆς καινῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς τῆς κυριαρχίας τοῦ Γιαχβέ καί τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, φαίνεται ὅτι ἡ ἐποχή αὐτή ἔχει ἤδη ἀρχίσει στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο φέρει τή θεία δόξα, ἀλλά καί παρέχει τίς θεῖες δωρεές στούς ἀνθρώπους. Ἡ θεία δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀσφαλῶς ὄχι τυχαῖα χορηγεῖται στό ἀποκορύφωμα τῆς ἀνθρώπινης χαρᾶς, στά πλαίσια τοῦ ἑορτασμοῦ ἑνός γάμου, καταργεῖ παράλληλα καί τή σκοπιμότητα τῆς τηρήσεως τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, καθώς οἱ ὑδρίες δέν περιέχουν πιά νερό γιά τίς τελετουργικές νίψεις πού ἀπαιτεῖ ἡ ἰουδαϊκή θρησκεία, ἀλλά τό κρασί τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, πού ἴσως ἀποτελεῖ γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τύπο τοῦ εὐχαριστιακοῦ οἴνου. Ἐξάλλου εἶναι σημαντικό τό γεγονός ὅτι μέσα στή χαρά τοῦ γάμου καί τήν ἀφθονία τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ ὁ μυημένος ἀναγνώστης παραπέμπεται ἤδη διά τῆς ἀναφορᾶς τῶν λέξεων "ὥρα" καί "δόξα" στό ἐπερχόμενο πάθος τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο θά ἀποτελέσει τήν κορύφωση καί ὁλοκλήρωση τοῦ σωτηριώδους ἔργου του στόν κόσμο. Τό θαῦμα τῆς διηγήσεώς μας εἶναι σημεῖο, κατά τό ὅτι ὁδηγεῖ τούς θεατές του, ἀλλά καί τούς ἀναγνῶστες τῆς διηγήσεως, στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας αὐτοῦ πού τό ἐπιτελεῖ, δηλαδή στήν ἀληθινή πίστη. Σ' αὐτήν τήν πίστη ὁδηγοῦνται οἱ μαθητές, οἱ ὁποῖοι γιά πρώτη φορά "θεῶνται" τή θεία δόξα τοῦ Ἰησοῦ (2,11). Τέλος, σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ἡ μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο νοεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή, παρά τίς συμβολικές του προεκτάσεις, ὡς ἱστορικό γεγονός, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀδιάψευστη μαρτυρία τοῦ ἀνυποψίαστου ἀρχιτρίκλινου καί ἀπό τήν παρουσίαση τῶν διακόνων ὡς ἀντικειμενικῶν μαρτύρων τοῦ θαύματος.

## 2.2. Ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,46-54)

*I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ εἶναι τό δεύτερο σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀφηγεῖται μέ λεπτομέρειες ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καί πού πραγματοποιεῖται, ὅπως καί τό πρῶτο, στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, μετά τήν ἐπιστροφή τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τά Ἱεροσόλυμα μέσω Σαμαρείας (4,43) καί πρίν ἀπό τήν ἐπάνοδό του στά Ἱεροσόλυμα μέ τήν εὐκαιρία κάποιας ἰουδαϊκῆς γιορτῆς, πού δέν κατονομάζεται (5,1).

Βασικά θεολογικά ἐνδιαφέροντα τοῦ εὐαγγελιστῆ στή διήγηση αὐτή εἶναι (α) τό χριστολογικό, τό ὁποῖο ἐκφράζεται διά τῆς παντοδυναμίας καί τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς ἀσθενείας καί τοῦ θανάτου, καί (β) τό σωτηριολογικό, τό ὁποῖο ἐκφράζεται διά τῆς παρουσιάσεως τῆς ζωποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ ἀφενός καί τῆς πίστεως τοῦ βασιλικοῦ καί ὁλόκληρης τῆς οἰκίας του ὡς ἀνταποκρίσεως στή δωρεά αὐτή ἀφετέρου. Μέσα σέ μιά εὐρύτερη συνάφεια, ὅπου ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται σταδιακά ὡς ὁ προϋπάρχων Υἱός τοῦ Θεοῦ (1,50-51· 2,11.19-21· 3,11-21· 4,26.41) καί συναντᾶ ἀπό τή μιά πλευρά τή γνήσια καί βαθιά πίστη (2,11· 4,42) καί ἀπό τήν ἄλλη τήν πίστη πού προσκολλᾶται στό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ σημείου, ἀλλά καί τήν ἀπόρριψη (2,18.23-24· 3,2.11-12· 4,1-3.44-45), ἡ διήγησή μας ἀποτελεῖ μαρτυρία γιά τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του στούς πιστεύοντες. Ἐπιπλέον ὁ εὐαγγελιστής παρουσιάζει στή διήγησή μας παραδειγματικά τή δυναμική ἐξέλιξη τῆς πραγματικότητας τῆς πίστεως, ἡ ὁποία δέν παραμένει στό γεγονός τοῦ σημείου, ἀλλά προχωρεῖ στήν ἀναγνώριση τῆς θεότητας τοῦ προσώπου πού τό ἐπιτελεῖ.

Ἡ διαλεκτική πίστεως-ἀπιστίας, ὡς συνέπεια τῆς ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἀπαντᾶ καί μετά τή διήγησή μας, στό πέμπτο κεφάλαιο, ὅπου ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται πλέον δημοσίως στούς Ἰουδαίους μέ ἔργο καί λόγο καί προκαλεῖ γιά

πρώτη φορά τήν ἄμεση ἐχθρότητά τους καί τήν πρόθεσή τους νά τόν θανατώσουν. Τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, πού μέχρι τό τέλος τοῦ τετάρτου κεφαλαίου βρίσκεται στό ὑπόβαθρο τῆς ἀφηγήσεως, προβάλλει πλέον καθαρά ὡς ὁ βασικός θεολογικός ἄξονας ὅλου τοῦ εὐαγγελίου. Ὑπό τό φῶς αὐτῆς τῆς "σταυρικῆς θεολογίας" ἡ διήγησή μας συνδέεται στενότατα μέ τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ, ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ ἀμέσως μετά, καθώς δίνει σαφεῖς καί συγκεκριμένες ἀπαντήσεις στό χριστολογικό καί τό σωτηριολογικό ἐρώτημα[1].

Ἡ διάταξη τῆς διηγήσεως ἔχει ὡς ἑξῆς: (α) 4,46-47: Εἰσαγωγή, (β) 4,48-50: Ἰησοῦς καί βασιλικός, (γ) 4,51-53: Διαπίστωση τῆς θεραπείας, (δ) 4,54: Ἐπίλογος.

*II. Εἰσαγωγή (4,46-47)*

Στό στ. 46 ὁ εὐαγγελιστής μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔρχεται πάλι στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας. Μέ βάση μάλιστα τήν πληροφορία τοῦ στ. 4,43 ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀναχώρησε ἀπό τή Σαμάρεια πρός τή Γαλιλαία "μετὰ τὰς δύο ἡμέρας", ἡ θεραπεία τοῦ 4,50 θά μποροῦσε νά τοποθετηθεῖ τήν τρίτη ἡμέρα σέ ἀναλογία μέ τό πρῶτο σημεῖο τῆς Κανά, τό ὁποῖο ἐπίσης τελεῖται τήν τρίτη ἡμέρα μετά τή συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Ναθαναήλ. Στήν περίπτωση πού ἡ πληροφορία τοῦ 4,43 ἔχει πράγματι καί θεολογική καί ὄχι μόνο ἀφηγηματική σημασία, συνδέεται θεματικά ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν τριήμερη ἀνάστασή του (πβλ. 2,19). Ἡ Κανά τῆς Γαλιλαίας ἔχει στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἰδιαίτερη θεολογική σημασία, καθώς ἐκεῖ πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς τό πρῶτο του σημεῖο φανερώνοντας ἔτσι τή δόξα του στούς μαθητές του (2,11). Δεν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι ὁ εὐαγγελιστής προσδιορίζει τήν κώμη στό στίχο μας μέ τή φράση "ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον", θυμίζοντας ἔτσι στόν ἀναγνώστη τό θαυμαστό σημεῖο καί τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στό κεφ. 2 καί προετοιμάζοντάς τον γιά τήν ἀνάλογης θεολογικῆς σημασίας διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ[2]. Ἐδῶ πρέπει νά

1. Πβλ. Feuillet, La signification, 63· Brown, Gospel I, 198. Ὁ Dodd μάλιστα θεωρεῖ πώς οἱ δύο αὐτές διηγήσεις καί ἡ ὁμιλία πού ἀκολουθεῖ ἀποτελοῦν μία ἀδιάσπαστη ἑνότητα μέ κεντρικό θέμα τό ζωοποιό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου "ἐν ᾧ ζωή ἦν" (1,4), Interpretation, 318ἑξ., βλ. καί Beasley-Murray, John, 67· Welck, Zeichen, 145.

2. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Holtzmann, Evangelium, 116· Bauer, Johannes-Evangelium, 74· Léon-Dufour, Lecture I, 403· Brodie, Gospel, 226ἑξ.· Welck, Zeichen, 145.

σημειωθεῖ ὅτι οἱ δύο διηγήσεις θαυμάτων στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας ἔχουν παράλληλη διάταξη, καθώς καί στίς δύο παρατηροῦνται τά χαρακτηριστικά θέματα: τῆς παρακλήσεως γιά θαυματουργία (2,3· 4,47), τῆς ἀρνήσεως τοῦ Ἰησοῦ νά βοηθήσει (2,4· 4,48), τῆς διατηρήσεως τῆς ἐλπίδας γιά θαυματουργική ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν πλευρά τοῦ αἰτοῦντος (2,5· 4,49), τῆς ἀποδοχῆς τῆς παρακλήσεως ἀπό τόν Ἰησοῦ (2,7.8· 4,50), τῆς διαπιστώσεως τοῦ θαύματος ἀπό ἀντικειμενικούς μάρτυρες (2,9· 4,51.52) καί τῆς τελικῆς πίστεως (2,11· 4,53). Χαρακτηριστικό εἶναι ἀκόμη ὅτι οἱ δύο διηγήσεις ἔχουν σχεδόν τό ἴδιο μέγεθος, καθώς ἡ πρώτη ἀριθμεῖ 208 λέξεις καί ἡ δεύτερη 203. Τέλος, πέρα ἀπό τίς μορφοϊστορικές καί μορφολογικές ὁμοιότητές τους, οἱ δύο διηγήσεις συνδέονται μεταξύ τους τόσο ἀφηγηματικά ὅσο καί θεολογικά, καθότι (α) καί τά δύο θαύματα λαμβάνουν χώρα στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, (β) ἀριθμοῦνται, ὥστε τό ἕνα νά παραπέμπει στό ἄλλο, (γ) χαρακτηρίζονται ρητά ὡς "σημεῖα", καί (δ) ἔχουν ὡς κύρια θεματική τους τή ζωοπάροχο δωρεά τοῦ Ἰησοῦ καί τήν πίστη ὡς συνέπεια τοῦ λόγου καί τῆς θέασης τῆς δόξας του. Ὁ "βασιλικός" τῆς διηγήσεώς μας ἦταν κατά πᾶσα πιθανότητα διοικητικός ὑπάλληλος στήν ὑπηρεσία τοῦ τετράρχη τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδη Ἀντύπα[3]. Ὡστόσο δέν ἀποκλείεται, μέ βάση τήν ὁρολογία τοῦ Ἰωσήπου[4], νά ἐπρόκειτο καί γιά στρατιωτικό ἀξιωματοῦχο, ὁ ὁποῖος στήν περίπτωση αὐτή θά πρέπει νά ἦταν ἐθνικός, ἄν καί ἡ θρησκευτική του ταυτότητα δέ φαίνεται νά ἀπασχολεῖ τόν εὐαγγελιστή[5]. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι στίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις (Μτ. 8,5-13· Λκ. 7,1-10) ὁ αἰτῶν τή θεραπεία προσδιορίζεται ρητά ὡς Ρωμαῖος στρατιωτικός (ἑκατόνταρχος) καί, ἑπομένως, ὡς ἐθνικός (Μτ. 8,5.10· Λκ. 7,2.10). Ὡστόσο ἡ ἀποσιώπηση τῆς θρησκευτικῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου αὐτοῦ στόν Ἰωάννη δέν ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά στό συμπέρασμα ὅτι ἐπρόκειτο περί Ἰουδαίου, ὅπως

3. Πβλ. Haenchen, Johannesevangelium, 258.

4. Βίος, 72, 400.

5. Πβλ. Schulz, Evangelium, 80· Τό σχῆμα προαγωγῆς τῆς πίστεως ἀπό τούς Ἰουδαίους (κεφ.2,13-3,22) μέσω τῶν Σαμαρειτῶν (4,4-42) στούς ἐθνικούς τῆς Γαλιλαίας (4,46-54) σέ ἀντιστοιχία μέ τή γεωγραφική πορεία τοῦ Ἰησοῦ, πού διακρίνουν κάποιοι ἑρμηνευτές στό σημεῖο αὐτό τοῦ εὐαγγελίου (βλ. ἀντιπροσωπευτικά Schnelle, Christologie, 96), δέ φαίνεται νά ἀνταποκρίνεται στά πράγματα, καθώς ἡ θρησκευτική ταυτότητα τοῦ βασιλικοῦ μένει τελικά ἀπροσδιόριστη.

αὐθαίρετα ὑποθέτει ὁ Bultmann[6], ἤ περί ἐθνικοῦ, ὅπως συμπεραίνει ὁ Becker[7]. Ἡ Καπερναούμ ἐξάλλου, πόλη προελεύσεως τοῦ βασιλικοῦ[8], ἀπεῖχε ἀπό τήν Κανά, ὅπου βρισκόταν ὁ Ἰησοῦς, γύρω στά 26 χιλιόμετρα[9].

Ὁ στ. 47 προϋποθέτει ὅτι πλέον γίνεται ἐκτεταμένα λόγος γιά τόν Ἰησοῦ καί τίς κινήσεις του ἔτσι, ὥστε νά ὑποπέσει στήν ἀντίληψη τοῦ βασιλικοῦ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐπανῆλθε ἀπό τήν Ἰουδαία στή Γαλιλαία. Ἐπίσης θεωρεῖται ὡς δεδομένη καί ἡ φήμη τῶν θαυμαστῶν σημείων του (πβλ. 2,23· 3,2· 4,45), ἀπό τήν ὁποία παρακινούμενος προφανῶς ὁ βασιλικός[10] διανύει τήν ἀπόσταση τῶν 26 χιλιομέτρων μεταξύ Καφαρναούμ καί Κανά καί ἱκετεύει τόν Ἰησοῦ νά ἔλθει στήν πόλη του, γιά νά θεραπεύσει τόν ἑτοιμοθάνατο υἱό του[11]. Ὁ Ἰησοῦς βρίσκεται μέ τόν τρόπο αὐτό ὄχι μόνο θεολογικά, ἀλλά καί ἀφηγηματικά, στό κέντρο τῆς διηγήσεώς μας, καθώς παραμένει καθ' ὅλη τή διάρκειά της στόν ἴδιο τόπο, ἐνῶ αὐτός πού χρειάζεται τή βοήθειά του κινεῖται, γιά νά τόν ἀναζητήσει[12]. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ νά τελεῖ τό θαῦμα εὑρισκόμενος σέ διαφορετικό τόπο ἀπό τόν ἀσθενοῦντα, ἀντίθετα ἀπό τούς Ματθαῖο καί Λουκᾶ, οἱ ὁποῖοι παραδίδουν πώς καί ὁ Ἰησοῦς βρισκόταν στήν Καφαρναούμ. Εἶναι πάντως ἐντελῶς αὐθαίρετη ἡ ὑπόθεση τοῦ Bultmann ὅτι ἡ ἰδιαιτερότητα αὐτή τῆς ἰωαννείου διηγήσεως ὀφείλεται σέ συντακτική ἐπέμβαση τοῦ εὐαγγελιστῆ σέ κάποια ἀρχική διήγηση ἀπό τήν "πηγή τῶν σημείων" καί ὅτι μάλιστα τό Ἰω. 2,12, πού παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ νά πηγαίνει ἀπό τήν Κανά στήν Καπερναούμ, ἀποτελοῦσε ἀρχικά τήν εἰσαγωγή της[13]. Στό στίχο μας ὁ βασιλικός παρουσιάζεται

6. Evangelium, 152, σημ. 3.

7. Evangelium I, 224ἑξ.

8. Ὡς πρός τήν πληροφορία αὐτή δέν ὑπάρχει διαφοροποίηση μεταξύ τῶν τριῶν παραλλήλων εὐαγγελικῶν διηγήσεων, πβλ. Μτ. 8,5.6· Λκ. 7,1.6.

9. Βλ. σχετικά Dalman, Orte, 113ἑξ.

10. Πβλ. Loisy, Évangile, 377.

11. Πβλ. Μτ. 8,6, ὅπου ὁ ἑκατόνταρχος παρακαλεῖ γιά τόν "παῖδα" του, καί Λκ. 7,3, ὅπου αἰτεῖται τή θεραπεία τοῦ δούλου του. Ἡ λέξη "παῖς" μπορεῖ νά σημαίνει εἴτε "δοῦλος" εἴτε "υἱός" καί ἴσως εἶναι ἡ αἰτία τῆς διαφοροποιήσεως τῶν τριῶν παραλλήλων διηγήσεων στό σημεῖο αὐτό, βλ. ἐνδεικτικά Lindars, Gospel, 202.

12. Πβλ. 6,2.24· 10,41· 11,3.20.29.

13. Bultmann, Johannesevangelium, 151· πβλ. καί τίς συγγενεῖς θέσεις τῶν Boismard (Saint Luc, 204), Schweizer (Heilung, 408, σημ. 7), Schnackenburg (Zur Traditionsgeschichte, 63ἑξ. καί Johannesevangelium I, 501) καί Schnelle (Christologie, 97).

νά ὑποδεικνύει στόν Ἰησοῦ πῶς πρέπει νά ἐνεργήσει, γεγονός πού ὑποδηλώνει ὅτι δέ γνωρίζει τήν παντοδυναμία καί τόν κυριαρχικό τρόπο δράσης του, δέ διανοεῖται δηλαδή ὅτι ἡ θεραπεία εἶναι δυνατόν νά πραγματοποιηθεῖ καί ἐξ ἀποστάσεως, καί γιά τό λόγο αὐτό καλεῖ τόν Ἰησοῦ νά μεταβεῖ στήν Καφαρναούμ, γιά νά μπορέσει ἐπί τόπου νά θεραπεύσει τόν υἱό του[14]. Ἐνῶ στίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις ὁ ἑκατόνταρχος ἀποτρέπει τόν Ἰησοῦ νά ἔρθει στήν οἰκία του, πιστεύοντας πώς ἡ θεραπεία τοῦ δούλου του εἶναι δυνατή καί ἐξ ἀποστάσεως, καί βέβαια ἐπαινεῖται ἀπό τόν Ἰησοῦ γιά τή βαθιά του πίστη (Μτ. 5,8-9· Λκ. 7,6-8), στή διήγησή μας ἀντίθετα ὁ Ἰησοῦς μέμφεται τήν ἀνεπαρκῆ πίστη τοῦ βασιλικοῦ, ἀλλά ὑπερβαίνει στή συνέχεια τίς προσδοκίες του, καταδεικνύει τήν πραγματική του ταυτότητα διά τοῦ ἀνήκουστου θαύματος πού πραγματοποιεῖ καί τόν ἀνάγει στήν ἀληθινή πίστη[15]. Ἐξάλλου ἡ παρατήρηση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι τό παιδί ἐπρόκειτο νά πεθάνει ἔχει ἰδιαίτερη θεολογική βαρύτητα γιά τή συνέχεια τῆς διηγήσεως, ἀφοῦ μέ βάση τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις ὁ ἑτοιμοθάνατος ἤδη περνᾶ στή σφαῖρα κυριαρχίας τοῦ θανάτου, πρᾶγμα πού γνωρίζει καί ὁ βασιλικός, ὁ ὁποῖος ἐναποθέτει στόν Ἰησοῦ τήν τελευταία του ἐλπίδα[16]. Ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ Ἰησοῦ ὡς αὐτοζωῆς μέ τό θάνατο, τοῦ ὁποίου χῶρος κυριαρχίας εἶναι ὁ κόσμος, ἀποτελεῖ βασικό θέμα ὄχι μόνο τῆς διηγήσεώς μας ἀλλά καί ὁλοκλήρου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί κορυφώνεται στό πάθος καί τήν ἀνάσταση, ὅπου διακηρύσσεται πανηγυρικά τό ἑκούσιον τῆς πορείας τοῦ Ἰησοῦ πρός τό πάθος[17] καί ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία του ἐπί τοῦ θανάτου[18].

### *III. Ἰησοῦς καί βασιλικός (4,48-50)*

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν βασιλικό στό στ. 48 ἔχει

14. Ἀντίθετα στούς στ. 2,3 καί 11,3, ὁ αἰτῶν ἐκθέτει ἁπλῶς τό πρόβλημα καί ἀφήνει τήν πρωτοβουλία τῆς δράσεως στόν Ἰησοῦ, πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 116· Dodd, Tradition, 194.

15. Πβλ. ἐνδεικτικά 5,36· 10,25· 14,11· 15,24, καθώς ἐπίσης καί Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,332.

16. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Heer, Glaube, 154· Mollat, Évangile, 102· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.

17. Πβλ. ἐνδεικτικά: 2,18-22· 11,43.44· 12,27.28· 14,1-4· 15,13· 18,6.

18. Πβλ. ἐνδεικτικά: 6,48-51· 7,30· 8,59· 10,28.39· 11,8-10. 25.26· 18,6.

ἐπιτιμητικό ὕφος[19] καί ἐπισημαίνει τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεώς του, ἡ ὁποία βασίζεται ἀποκλειστικά στή θέαση σημείων καί τεράτων. Ἡ ἔκφραση "σημεῖα καὶ τέρατα" χρησιμοποιήθηκε ἀπό τούς Ο΄ ὡς μετάφραση τοῦ ἑβραϊκοῦ אותות ומופתים κατά κανόνα, γιά νά χαρακτηρίσει τά θαυμαστά γεγονότα τῆς Ἐξόδου τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ ἀπό τήν Αἴγυπτο[20]. Μέ βάση τό δεδομένο αὐτό ὁ Rengstorf θεωρεῖ ὅτι ἡ κριτική τοῦ Ἰησοῦ στό Ἰω. 4,48 ἀναφέρεται σέ ὁλόκληρο τό ἰουδαϊκό ἔθνος τῆς ἐποχῆς του, τό ὁποῖο, ὅπως καί ὁ Ἰσραήλ κατά τήν Ἔξοδο, ζητάει σημεῖα καί τέρατα ὡς προϋπόθεση γιά νά πιστεύσει. Ἄλλες ὑποθέσεις τοῦ Γερμανοῦ ἑρμηνευτῆ γιά τήν ἐξήγηση τοῦ στίχου μας εἶναι ὅτι (α) καταπολεμᾶ ἐνδεχομένως τήν τυπολογική ταύτιση τοῦ Χριστιανισμοῦ μέ τόν Ἰσραήλ τῆς ἐποχῆς τοῦ Μωυσῆ, σύμφωνα μέ τήν ὁποία πρέπει νά ἐπαναλαμβάνονται καί στήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης τά σημεῖα τῆς Ἐξόδου, καί (β) ἀσκεῖ ἴσως κριτική σέ ἐνθουσιαστικούς κύκλους, οἱ ὁποῖοι εἶχαν τήν τάση νά βλέπουν στό Χριστιανισμό τυπολογικά ἕνα νέο Ἰσραήλ καί νά ἐξαρτοῦν τήν πίστη τους ἀπό συνεχεῖς θαυματουργικές ἐμπειρίες[21]. Ἐνῶ ὡστόσο ἡ συσχέτιση ἀπό τόν Rengstorf τῆς ἔκφρασης "σημεῖα καὶ τέρατα" στό στίχο μας μέ τά θαυμαστά γεγονότα τῆς Ἐξόδου εἶναι σωστή καί ἐντάσσεται στή γενικότερη ἀντιπαράθεση τῶν μορφῶν τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο (πβλ. 5,45-47· 6,30-51· 7,19-24· 9,24-34), ἡ προσπάθεια ἑρμηνείας της στά πλαίσια κάποιας ὑποτιθέμενης πολεμικῆς ἐναντίον τάσεων ἀποκλίσεως μιᾶς μερίδας ἐντός τῆς ἰωάννειας κοινότητας δέ στηρίζεται σέ ἀντικειμενικά ἱστορικά δεδομένα καί δέ χρειάζεται κἄν νά συζητηθεῖ. Ὡς πρός τήν πίστη τοῦ βασιλικοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καί τό ἀντικείμενο τῆς ἐπιτιμήσεως τοῦ Ἰησοῦ στό στίχο μας, ὁ ἱερός Χρυσόστομος παρατηρεῖ: "Πρὸ γὰρ τοῦ σημείου οὐ σφόδρα ἦν πεπιστευκώς. Εἰ δὲ καὶ ἦλθεν καὶ παρεκάλεσεν, θαυμαστὸν οὐδέν. Εἰώθασι γὰρ οἱ πατέρες ὑπὸ πολλῆς φιλίας οὐ μόνον οἷς θαρροῦσιν ἰατροῖς προσέρχεσθαι, ἀλλὰ καὶ οἷς μὴ θαρροῦσι διαλέγεσθαι, μηδὲν ὅλως παραλιπεῖν βουλόμενοι"[22]. Ἡ κριτική τῆς ἐπιφανειακῆς αὐτῆς

19. Πβλ. 2,4, ὅπου ἐπίσης ὁ Ἰησοῦς φαίνεται νά ἀπορρίπτει ρητά τήν παράκληση τῆς μητέρας του νά ἐπέμβει πρός συμπλήρωσιν τοῦ οἴνου στό γαμήλιο τραπέζι.

20. Βλ. Rengstorf, σημεῖον, 214ἑξ. 219ἑξ.· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 251ἑξ.· Bittner, Zeichen, 27.

21. Rengstorf, σημεῖον, 242ἑξ.

22. Ἰω. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,201· πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus XVI, 3.

πίστεως, πού δέν εἰσχωρεῖ στό μυστήριο τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά περιορίζεται σέ μιά κάποια ἐμπιστοσύνη πρός τή θαυματουργική του δύναμη, ἀναφέρεται σέ θεολογικό ἐπίπεδο καί σέ ὅλες τίς ἄλλες περιπτώσεις ἀδυναμίας κατανοήσεως τοῦ βαθύτερου νοήματος τῶν σημείων, πού ἔχουν ἐπιτελεστεῖ μέχρι τή διήγησή μας (2,23-25· 3,2· 4,43-45)[23]. Ἀντίθετα, στό μακαρισμό τοῦ στ. 20,29 "μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες" ἐκφράζεται ἡ ἀνωτερότητα καί τό βάθος τῆς χριστιανικῆς πίστεως, πού εἰσχωρεῖ στό μυστήριο τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ (20,28), χωρίς νά ζητεῖ χειροπιαστές ἀποδείξεις ἤ σημεῖα. Ἐνῶ πρός τό παρόν ἡ πίστη τοῦ βασιλικοῦ ἀναφέρεται ἀποκλειστικά στίς θαυματουργικές δυνάμεις τοῦ Ἰησοῦ, χωρίς νά εἰσχωρεῖ στό μυστήριο τοῦ προσώπου του, στή συνέχεια τῆς διηγήσεως θά ἐπέλθει — κατ' ἀναλογίαν πρός τήν περίπτωση τοῦ Θωμᾶ στό εἰκοστό κεφάλαιο — ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀτελοῦς αὐτῆς πίστεως μετά τό σημεῖο πού θά πραγματοποιήσει ὁ Ἰησοῦς[24]. Εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ θέση τοῦ Bittner ὅτι ὁ στίχος μας θά πρέπει νά ἑρμηνευθεῖ ὄχι ὡς ἐπιτίμηση τοῦ βασιλικοῦ ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ὡς θετική ἀποδοχή τῆς αἰτήσεώς του καί ὡς διατύπωση ἑνός "κανόνα", σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο "ὁ δρόμος πρός τήν πίστη περνᾶ μέσα ἀπό τήν ἐμπειρία τῶν σημείων"[25]. Ὡστόσο μέ βάση τήν ἄμεση καί τήν εὐρύτερη συνάφεια τοῦ στίχου πρέπει νά συμπεράνει κανείς ἀνεπιφύλακτα ὅτι πρόκειται πράγματι γιά ἐπιτιμητική ἔκφραση, ἡ ὁποία πάντως — ὅπως παρατηρεῖ σωστά καί ὁ Bittner ὡς πρός τό σημεῖο αὐτό — δέ λειτουργεῖ ὡς ἀπόρριψη τοῦ βασιλικοῦ καί τοῦ αἰ-

23. Πβλ. Godet, Evangelium II, 205· Schlatter, Evangelium, 87· Barth, Erklärung, 261· Bultmann, Evangelium, 153· Wikenhauser, Evangelium, 116· Heer, Glaube, 151· Schnackenburg, Zur Traditionsgeschichte, 65ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium I, 495ἑξ. 498· Brown, Gospel I, 196· ἀντίθετα μεταξύ ἄλλων ὁ Schweizer, Heilung, 407. Εἶναι αὐθαίρετη ἡ ἄποψη τοῦ Haenchen (Johannesevangelium, 158), μέ ἀφορμή τό στίχο μας, ὅτι τά ἰωάννεια σημεῖα λειτουργοῦν ἁπλῶς καί μόνο ὡς δεῖκτες πρός μιά βαθύτερη πραγματικότητα. Ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν περαιτέρω ἑρμηνεία τῆς διηγήσεώς μας, τό θαῦμα τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ δέν ἔχει ἁπλῶς συμβολικό χαρακτήρα, ἀλλά ἀποτελεῖ μέσο γιά τήν πραγματική δωρεά τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς.

24. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,201ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 87ἑξ.· Barth, Erklärung, 258· Heer, Glaube, 162· Hofbeck, Semeion, 108· Boismard, Saint Luc, 192· Hahn, Sehen, 137ἑξ.· Lindars, Gospel, 203· Schulz, Evangelium, 81· Haenchen, Johanneische Probleme, 29· Sanders-Mastin, Commentary, 157· Welck, Zeichen, 142.

25. Bittner, Zeichen, 128-135, πβλ. καί Léon-Dufour, Lecture I, 408· Welck, Zeichen, 144, σημ. 39., πβλ. Léon-Dufour, Lecture I, 407· Brodie, Gospel, 229ἑξ.

τήματός του, ἀλλά ὡς δοκιμασία τῆς ποιότητας τῆς πίστεώς του καί ὡς ἀφετηρία προαγωγῆς της[26]. Ἐξάλλου ὁ Ἰησοῦς δημιουργεῖ μέ τήν ἀπάντησή του ἀπόσταση ἀπό τόν αἰτοῦντα καί ὑποδεικνύει ὅτι ὁ ἴδιος διατηρεῖ τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων καί ὅτι θά ἐνεργήσει ἀνεξάρτητα ἀπό ὁποιεσδήποτε ὑπαγορεύσεις, ἐντελῶς ἐλεύθερα καί αὐτόβουλα[27].

Στό στ. 49 ὁ βασιλικός ἐπαναλαμβάνει τήν παράκλησή του πρός τόν Ἰησοῦ, μή ἐπηρεαζόμενος ἀπό τήν προηγηθεῖσα ἐπιτίμηση πού δέχτηκε[28], καθώς τό μόνο πού τόν ἐνδιαφέρει εἶναι νά σωθεῖ τό παιδί του ἀπό τόν ἐπερχόμενο θάνατο. Ὑπάρχει κάποια ἀντιστοιχία τοῦ στίχου μας μέ τό στ. 2,5, ἀλλά καί μιά οὐσιώδης διαφορά, καθότι ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ στό πρῶτο θαῦμα τῆς Κανά εἶναι βέβαιη ὅτι ὁ υἱός της θά ἀναλάβει δράση παρά τήν ἐκ πρώτης ὄψεως ἀρνητική του ἀντίδραση στή σχετική της αἴτηση, ἐνῶ ἀντίθετα, ὁ βασιλικός ἐπαναλαμβάνει τήν αἴτησή του γιά δεύτερη φορά, χωρίς νά εἶναι βέβαιος ὅτι αὐτή θά εἰσακουστεῖ. Τελικά πάντως καί ὁ βασιλικός, ὅπως καί ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ στό δεύτερο κεφάλαιο, πιστεύει χωρίς ἅπτές ἀποδείξεις στό γεγονός τοῦ θαύματος. Διά τῆς ἐκφράσεως "...πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου" τονίζεται γιά ἄλλη μιά φορά ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν ἔρχεται σέ ἀντιπαράθεση μέ μιά ἁπλή ἀσθένεια, ἀλλά μέ

26. Πβλ. Schnelle, Christologie, 98ἑξ.· βλ. καί 2,3· 5,6· 6,5.6· 11,26, ὅπου ὁ Ἰησοῦς μέ διάφορους τρόπους δοκιμάζει πρίν ἀπό τήν ἐπιτέλεση θαυμάτων τήν πίστη προσώπων πού σχετίζονται ἄμεσα ἤ ἔμμεσα μέ αὐτά, βλ. σχετικά καί Holtzmann, Evangelium, 114· Schlatter, Evangelium, 89· Strathmann, Evangelium, 91· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 167· Feuillet, La signification théologique, 69· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 498· Brown, Gospel I, 195· Lindars, Gospel, 203· Sanders-Mastin, Commentary, 157.

27. Πβλ. τή σχετική ἀνάλυση στίς σελ. 102-103 καί 258-260 μέ ἀφορμή τά χωρία Ἰω. 2,4 καί 11,6 ἀντίστοιχα· βλ. καί Siegman, St. John's Use, 192. Δεν εἶναι δυνατόν στά πλαίσια τῆς παρούσας ἐργασίας νά γίνει ἀναλυτική ἐξέταση τῆς ἱστορικοσυντακτικῆς θεωρίας τοῦ Boismard, ὁ ὁποῖος, βασιζόμενος κυρίως στήν ἀνάλυση τοῦ στ. 4,48, ἀλλά καί ὁλόκληρης τῆς διηγήσεώς μας δευτερευόντως, θεωρεῖ πώς ἡ πρώτη ἀπό τίς διαδοχικές ἀναθεωρήσεις τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου πραγματοποιήθηκε ἀπό τόν Λουκᾶ, ἀφήνοντας σαφῆ ἴχνη τόσο ἀπό φιλολογικῆς ὅσο καί ἀπό θεολογικῆς πλευρᾶς στό τελικό κείμενο, Saint Luc, 192-200.203-206.210ἑξ. Ἡ θέση αὐτή ἀντιμετωπίστηκε μέ ἐπιφύλαξη ἀπό τή σύγχρονη ἔρευνα καί τελικά δέν ἐπικράτησε, καθώς ἡ ἐπισήμανση κάποιων κοινῶν τόπων μεταξύ τοῦ τρίτου καί τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν ἐπαρκεῖ γιά τή θεμελίωση πλήρους θεωρίας, βλ. γιά ἀναλυτική κριτική τῶν θέσεων τοῦ Boismard στούς Schnackenburg, Zur Traditionsgeschichte, 67-70.

28. Πβλ. Heer, Glaube, 152· Welck, Zeichen, 142, σημ. 34· βλ. καί Μτ. 15,22-28· Μκ. 7,26-29.

τόν ἴδιο τό θάνατο, τόν ὁποῖο καί θά νικήσει κατά κράτος ὡς ὁ Κύριος τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (πβλ. 20,28). Γίνεται ἐπίσης ἀκόμη μιά φορά ἐμφανές ὅτι ὁ βασιλικός δέ γνωρίζει τήν ἀληθινή ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ, καθώς, ζητώντας του νά σπεύσει πρίν πεθάνει τό παιδί του, φανερώνει τήν ἄγνοιά του γιά τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἡ "ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" (11,25). Ὅπως παρατηρεῖ μέ ὀξύνοια ὁ ἱερός Χρυσόστομος: "Κατάβηθι γὰρ, φησί, πρὶν ἢ ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου· ὡς οὐ δυναμένου μετὰ τὸν θάνατον αὐτὸν ἀναστῆσαι καὶ ὡς οὐκ εἰδότος οἷα τὰ τοῦ παιδίου πράγματα ἔστηκε". Ἐδῶ πρέπει νά ἐπισημανθεῖ καί ἡ οὐσιώδης διαφορά τῆς αἰτήσεως τοῦ βασιλικοῦ ἀπό τίς αἰτήσεις τῶν Ἰουδαίων γιά σημεῖα (Ἰω. 2,18· 6,30· πβλ. καί Μτ. 12,38· 16,1· Μκ. 8,11· Λκ. 11,16). Τό μοναδικό κίνητρο τοῦ πρώτου εἶναι ἡ σωτηρία τοῦ παιδιοῦ του, γιά τήν ὁποία ἔχει ἐναποθέσει πλήρως τήν ἐλπίδα του στόν Ἰησοῦ[29], ἐνῶ ἀντίθετα στό ὑπόβαθρο τῶν αἰτήσεων τῶν Ἰουδαίων γιά σημεῖα στούς στίχους 2,18 καί 6,30 βρίσκεται ἡ διάθεση δοκιμασίας τοῦ Ἰησοῦ καί μιά βαθύτερη δυσπιστία καί ἀρνητική προδιάθεση ἀπέναντι στό πρόσωπό του. Ἔτσι ἐξηγεῖται καί ἡ διαφορετική κατά περίπτωση ἀντίδραση τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἀπό τή μιά πλευρά χορηγεῖ στόν βασιλικό αὐτό πού τοῦ ζητεῖ (4,50), ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη ἀρνεῖται συστηματικά νά ἱκανοποιήσει τήν περιέργεια τῶν Ἰουδαίων[30]. Τό βαθύτερο αὐτό χάσμα μεταξύ τῶν αἰτήσεων γιά σημεῖα ἐκ μέρους τοῦ βασιλικοῦ ἀφενός, καί τῶν Ἰουδαίων ἀφετέρου, δέν ἐπισημαίνει ὁ Schnelle, ἑρμηνεύοντας ἔτσι λανθασμένα τό στ. 4,48 στά πλαίσια τῆς γενικῆς ἀρνήσεως τοῦ Ἰησοῦ νά ἐπιτελεῖ σημεῖα, μέ ἀποκλειστικό σκοπό νά νομιμοποιήσει τό πρόσωπο καί τήν ἀποστολή του[31].

Στό στ. 4,50 ὁ Ἰησοῦς μέ ἕνα μόνο λόγο του χαρίζει τή ζωή ἐξ ἀποστάσεως στόν ἑτοιμοθάνατο υἱό τοῦ βασιλικοῦ καί τόν ἀπολύει, χωρίς νά τοῦ παρέχει ἐγγυήσεις γιά τό γεγονός τῆς θεραπείας, προάγοντας ἔτσι τήν πίστη του, καθώς τοῦ δίνει τή δυνατότητα νά πιστεύσει, χωρίς πρῶτα νά χρειαστεῖ νά δεῖ "σημεῖα καὶ τέρατα"[32]. Ἡ

29. Πβλ. Schlatter, Evangelium, 88· τοῦ ἰδίου, Evangelist, 138· Bultmann, Evangelium, 153· Schulz, Evangelium, 81· Morris, Gospel, 291· Stibbe, John, 72· Brodie, Gospel, 230· Welck, Zeichen, 142ἑξ.

30. Ἰω. 2,19· 6,32-35· πβλ. καί Μτ. 12,39· 16,4· Μκ. 8,12· Λκ. 11,29· βλ. καί Schweizer, Heilung, 413· Rengstorf, σημεῖον, 232-234· Bittner, Zeichen, 51-53.

31. Schnelle, Christologie, 98· πβλ. καί Boismard, Saint Luc, 191· Hahn, Sehen, 137.

32. Πβλ. Godet, Evangelium II, 205· Schlatter, Evangelium, 88· Wikenhauser, Evangelium,

διατύπωση "πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ" θυμίζει, ἴσως ὄχι τυχαῖα, τό λόγο τοῦ προφήτη Ἠλία στή χήρα τῶν Σαρεπτῶν μετά τήν ἀνάσταση τοῦ υἱοῦ της: "Βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου"[33]. Ὡστόσο ὁ εὐαγγελιστής σαφέστατα ἀφήνει νά διαφανεῖ ἡ ὑπεροχή τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τόν προφήτη τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καθότι ὁ Ἰησοῦς (α) δέν ἀπευθύνεται μέ προσευχή του στό Θεό, ὅπως ὁ Ἠλίας (Γ΄Βασ. 17,20.21), (β) δέ μεταχειρίζεται καμία θεραπευτική τεχνική (πβλ. Γ΄Βασ. 17,21), (γ) δέν ἔχει κἄν ὀπτική ἐπαφή μέ τόν ἀσθενῆ, καί (δ) ὁ λόγος διαπιστώσεως τοῦ θαύματος ἀπό τόν Ἠλία (Γ΄Βασ. 17,23) γίνεται στά χείλη του λόγος ζωοποιός[34]. Ἄν καί τό παιδί δέν πέθανε τελικά, διά τοῦ ρήματος "ζῆν", πού χρησιμοποιεῖται ἀκόμη δύο φορές στή συνέχεια τῆς διηγήσεως (4,51.53), ὑποδηλώνεται στό στίχο μας ἡ ἔξοδός του ἀπό τό χῶρο τῆς ἐξουσίας τοῦ θανάτου, ὅπου εἶχε ὁριστικά κατά τό ἀνθρώπινο περιπέσει λόγω τῆς βαριᾶς ἀσθενείας του, στή ζωή, γεγονός πού παραβλέπει ὁ Haenchen, ὁ ὁποῖος μεταφράζει λανθασμένα τό ρῆμα "ζῆν" ὡς "gesund sein"[35]. Τό θαῦμα ἔχει πλέον πραγματοποιηθεῖ καί ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται καί στήν πράξη ὡς ζωοδότης (πβλ. 3,15-17) καί, ἀκριβῶς ὅπως καί στό πρῶτο θαῦμα τῆς Κανά (2,7.8), ἀποχωρεῖ πλέον ἀπό τό προσκήνιο τῆς διηγήσεως ὡς θριαμβευτής, αὐτή τή φορά ἐπί τοῦ θανάτου. Ὑπό τό φῶς τῆς ὁμιλίας 3,11-21 ὁ παρών θρίαμβος τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ θανάτου δέν εἶναι πρόσκαιρος, ἀλλά ἔχει ἐσχατολογικό χαρακτήρα. Ὁ Ἰησοῦς δέν παρέχει ἁπλῶς τή σωματική, πρόσκαιρη ζωή, ἀλλά — σέ ὅποιον πιστεύει στό πρόσωπό του — καί τήν αἰώνια ζωή, καί μάλιστα στό παρόν, ἐδῶ καί τώρα, διάσταση πού δέ λείπει καί ἀπό τή διήγησή μας, ὅπως θά φανεῖ στήν ἑρμηνεία τοῦ στ. 4,53. Ἐπισημαίνοντας τήν ἐξέχουσα σημασία πού ἔχει ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς στό θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς διηγήσεώς μας, πολλοί ἑρμηνευτές θεωροῦν δικαιολογημένα ὅτι ὡς ἑρμηνευτικό της κλειδί θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ τό

117· Strathmann, Evangelium, 91· Heer, Glaube, 152· Lindars, 203· Welck, Zeichen, 143.

33. Γ΄ Βασ. 17,23, πβλ. καί Feuillet, La signification théologique, 70· Reim, Studien, 156· Martyn, Elijah, 192· Hoeferkamp, Relationship, 107.

34. Πβλ. Loisy, Évangile, 377ἑξ.· Wikenhauser, Evangelium, 117· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 499· Dodd, Tradition, 191· τοῦ ἰδίου, Interpretation, 318.

35. Haenchen, Johannesevangelium, 258· πβλ. καί Δαμαλᾶ, Τό κατὰ Ἰωάννην, 252ἑξ.· ἀντίθετα οἱ Bultmann, Evangelium, 153, ὑπ. 2· Feuillet, La signification théologique, 70ἑξ.· Heer, Glaube, 154· Brown, Gospel I, 191· Morris, Gospel, 292ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 108.

λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "ἐγώ εἰμι ἡ ζωή"[36]. Ἐξάλλου, ἡ ἀδιαμαρτύρητη συμμόρφωση τοῦ βασιλικοῦ πρός τήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ ("πορεύου") καί ἡ σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι "ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς" ὑποδηλώνουν τήν ὕπαρξη στόν βασιλικό κάποιας ποιοτικά ἀνώτερης πίστεως ἀπό ἐκείνη τῶν Ἰουδαίων, ἡ ὁποία ὡστόσο περιορίζεται πρός τό παρόν στό γεγονός τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ του. Ἡ βαθύτερη πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀντιστοιχεῖ μέ τήν πίστη τῶν μαθητῶν στό στ. 2,11, θά ἔλθει μετά ἀπό τή διαπίστωση τοῦ θαύματος (4,53), δηλαδή μετά ἀπό τή θέαση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ· ἔτσι ἑρμηνεύουν τό σημεῖο αὐτό τῆς διηγήσεως μεταξύ ἄλλων οἱ Χρυσόστομος, Ἀμμώνιος, Θεοφύλακτος, Ζιγαβηνός, Lightfoot, Lagrange, Bultmann, Δαμαλᾶς, Dodd, Wilkens, Siegman, Hofbeck, Brown, Schulz, Haenchen, Sanders-Mastin, Schnelle, Morris, Hoeferkamp, Léon-Dufour, Bittner καί Brodie[37]. Ἀντίθετα, οἱ Loisy, Grundmann, Schneider, Lindars καί Welck θεωροῦν ὅτι ἤδη στό σημεῖο αὐτό ὁ βασιλικός πιστεύει ἀληθινά στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ[38]. Ἡ ταύτιση ἀπό τούς Luthardt, MacGregor, Schneider καί Welck τοῦ ἐπιπέδου τῆς πίστεως τοῦ βασιλικοῦ στό στ. 4,50 μέ αὐτό τῆς πίστεως τῶν Σαμαρειτῶν στούς στ. 4,41.42 ἐπί τῆ βάσει τῆς χρήσεως καί στίς δύο αὐτές περιπτώσεις τῶν λέξεων "πίστις" καί "λόγος"[39] δέν εἶναι πειστική, καθώς οἱ Σαμαρεῖτες πιστεύουν στόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ "διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ", ἐνῶ ὁ βασιλικός πιστεύει ἁπλῶς "τῷ λόγῳ τοῦ Ἰησοῦ"[40]. Κι ἐνῶ ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀπευθύνεται πρός τούς Σαμαρεῖτες,

36. 11,25· 14,6· πβλ. Luthardt, Evangelium, 430· Heer, Glaube, 154ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 507· Haenchen, Johannesevangelium, 260· Lindars, Gospel, 204· Morris, Gospel, 292· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Beasley-Murray, John, 73· Welck, Zeichen, 144.

37. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,201ἑξ.· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 226ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1256ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1205· Lightfoot, Gospel, 129· Lagrange, Évangile, 128· Bultmann, Evangelium, 153· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 255· Dodd, Tradition, 193· Wilkens, Zeichen, 34· Siegman, St. John's Use, 191· Hofbeck, Semeion, 106· Brown, Gospel I, 191.195· Schulz, Evangelium, 80· Haenchen, Johanneische Probleme, 28ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 259.261ἑξ.· Sanders-Mastin, Commentary, 157· Schnelle, Christologie, 99· Morris, Gospel, 292· Hoeferkamp, Relationship, 109ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 408· Bittner, Zeichen, 127· Brodie, Gospel, 230.

38. Loisy, Évangile, 379ἑξ.· Grundmann, Verkündigung, 304· Schneider, Evangelium, 122· Lindars, Gospel, 204· Welck, Zeichen, 143, ὑπ. 36.

39. Luthardt, Evangelium, 428, MacGregor, Gospel, 122, Schneider, Evangelium, 122· Welck, Zeichen, 143, σημ. 37.

40. Πβλ. Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 227· Léon-Dufour, Lecture I, 408.

ἀποκαλύπτει τήν πραγματική του ταυτότητα, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ὁμολογία πίστεως τοῦ στ. 4,42β ("αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου"), ἀντίθετα ὁ λόγος πού ἀπευθύνεται πρός τόν βασιλικό ἐπαγγέλλεται ἁπλῶς καί μόνο τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ του. Μόνο μετά τή διαπίστωση τοῦ θαύματος καί συνεπῶς τή θέαση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 2,11) ὄντως πιστεύει ὁ βασιλικός στό πρόσωπό του καί ὄχι ἁπλῶς στίς θαυματουργικές του δυνάμεις[41].

## *IV. Διαπίστωση τῆς θεραπείας (4,51-53)*

Στό στ. 51 ὁ βασιλικός εἶναι ἀκόμα καθ' ὁδόν πρός τήν οἰκία του, ὅταν τόν προϋπαντοῦν οἱ δοῦλοι του καί τόν πληροφοροῦν ὅτι τό παιδί του ζεῖ. Εἶναι χαρακτηριστική καί στό σημεῖο αὐτό ἡ ἐπιλογή τοῦ ρήματος "ζῆν", πού ὑπονοεῖ ὅτι ὁ θάνατος τοῦ παιδιοῦ θεωροῦνταν βέβαιος στήν οἰκία τοῦ βασιλικοῦ. Ὅπως στό πρῶτο θαῦμα τῆς Κανά οἱ διάκονοι (2,8.9), ἔτσι καί στή διήγησή μας οἱ δοῦλοι παίζουν τό ρόλο τῶν ἀντικειμενικῶν μαρτύρων τοῦ θαυματουργικοῦ γεγονότος, γιά τό ὁποῖο δέν μπορεῖ πλέον νά ὑπάρχει καμία ἀπολύτως ἀμφιβολία[42].

Στό στ. 53 ὁ βασιλικός διαπιστώνει, μετά ἀπό σχετική ἐρώτησή του καί ἀπάντηση τῶν δούλων (στ. 52), ὅτι ἡ ὑγεία τοῦ παιδιοῦ ἄρχισε νά καλυτερεύει τήν προηγούμενη ἡμέρα κατά τήν ἑβδόμη ὥρα[43], ἀκριβῶς τή στιγμή πού ὁ Ἰησοῦς εἶπε τή φράση "ὁ υἱός σου ζῇ"[44]. Γιά ἄλλη μιά φορά ἐξαίρεται μέ τόν τρόπο αὐτό ἡ δύναμη τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος παρέσχε τή ζωή, χωρίς νά τόν ἐμποδίζει ἡ ἀπόσταση πού τόν χώριζε ἀπό τό παιδί[45]. Κατά ἀνάλογο τρόπο στή ραββινική παράδοση ὁ ραββῖνος Chanina ben Dosa θεραπεύει ἐξ ἀποστάσεως

41. Πβλ. Feuillet, La signification théologique, 65ἑξ.

42. Πβλ. καί 9,18-23· βλ. ἐπίσης Bultmann, Evangelium, 153· Heer, Glaube, 153· Lindars, Gospel, 204.

43. Γιά τό ἰουδαϊκό σύστημα μετρήσεως τοῦ χρόνου βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 442.

44. Πβλ. Μτ. 8,13· Μκ. 7,29.

45. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἑρμηνεία τοῦ στίχου αὐτοῦ ἀπό τόν Welck, Ὁ ὁποῖος σημειώνει χαρακτηριστικά: "Werden diese Momente hier als zeitliche Einheit im Horizont eines geschichtlichen Ereignisses 'Fernheilung Jesu' erzählerisch dargestellt, so werden sie andernorts als eine sachliche Einheit im Horizont des übergeschichtlichen Ereignisses 'Erlösung des Menschen durch den Gottessohn' theologisch reflektiert", Zeichen, 145.

ἕναν ἀπό τούς υἱούς τοῦ ραββίνου Γαμαλιήλ Β΄ καί μάλιστα διαπιστώνεται ἀπό ἀντικειμενικούς μάρτυρες ἡ ταύτιση τοῦ χρόνου τῆς θεραπείας μέ τήν ἀναγγελία της ἀπό τόν Ἰουδαῖο διδάσκαλο[46]. Ἡ οὐσιώδης διαφορά τῆς ραββινικῆς ἀπό τήν ἰωάννεια διήγηση εἶναι ὅτι στή δεύτερη ὑποκείμενο τῆς θεραπείας εἶναι ὁ θεραπευτής Ἰησοῦς, ἐνῶ στήν πρώτη ὁ Θεός, τόν ὁποῖο ὁ Chanina ben Dosa παρακαλεῖ ἁπλῶς μέ προσευχή του νά ἐνεργήσει. Ἔτσι, ἐνῶ ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ "πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ" εἶναι ζωοποιός καθ' ἑαυτήν, ἡ ἀντίστοιχη φράση τοῦ ραββίνου ἁπλῶς γνωστοποιεῖ τό θαῦμα πού ἐπιτέλεσε ὁ Γιαχβέ. Στό στίχο μας τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ ἔχει πλέον διαπιστωθεῖ κατά ἀναμφισβήτητο τρόπο, ἡ δόξα του φανερώθηκε καί ὁ βασιλικός μέ ὁλόκληρη τήν οἰκία του πιστεύει ὄχι πλέον μόνο στό συγκεκριμένο θαῦμα, ἀλλά στόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ (πβλ. 2,11), ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀπόλυτη χρήση τοῦ ρήματος "πιστεύειν", ἡ ὁποία κατά τόν Bultmann παραπέμπει σέ μεταπασχάλια ἱεραποστολική ὁρολογία[47]. Στό στίχο μας ἑπομένως ὑπονοεῖται ὅτι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ συμπληρώνεται καί ἐπεκτείνεται, καθώς ὁ ἴδιος ὡς ἡ αὐτοζωή (πβλ. 11,25.26· 14,6) παρέχει στό παρόν τήν ἐσχατολογική αἰώνια ζωή σέ αὐτόν πού πιστεύει στό πρόσωπό του[48]. Ἡ πίστη τοῦ βασιλικοῦ καί τῆς οἰκίας του ἀφενός εἶναι παράλληλη μέ τήν πίστη τῶν μαθητῶν (2,11) καί τῶν Σαμαρειτῶν (4,39-42), καί ἀφετέρου ἀντιδιαστέλλεται πρός τήν πίστη τῶν Ἰουδαίων (2,23-25) καί τῶν Γαλιλαίων (4,43-45), καθώς ἔχει ὡς ἀφετηρία της ὄχι μόνο τό σημεῖο, ἀλλά καί τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, μέ βάση τόν ὁποῖο ὑπερβαίνει τήν ἀρχική ὠφελιμιστική θεώρηση τοῦ θαύματος καί ἀνάγεται στήν ἀναγνώριση τῆς θεότητας τοῦ προσώπου του[49].

46. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 441.

47. Bultmann, Evangelium, 154· πβλ. Ἰω. 19,35· 20,29· Πρ. 10,2· 11,14· 16,15.31.34· 18,8· βλ. ἐπίσης σχετικά Lagrange, Évangile, 128· Hofbeck, Semeion, 108· Boismard, Saint Luc, 187.196ἑξ.· Dodd, Tradition, 193· Brown, Gospel I, 192.196· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 499· Lindars, Gospel, 205· Schulz, Evangelium, 81· Hoeferkamp, Relationship, 65· Schnelle, Christologie, 100.104· Morris, Gospel, 292· Haenchen, Johanneische Probleme, 29· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 261ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture, 409ἑξ.· Brodie, Gospel, 233.

48. Πβλ. 3,15-18· 11,26· 17,3· κυρίως 6,47 ("ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον"), ὅπου ἐπίσης τό ρῆμα "πιστεύειν" χρησιμοποιεῖται ἀπόλυτα, χωρίς ἀντικείμενο, καί συνδέεται ἄμεσα μέ τήν ἔννοια τῆς αἰώνιας ζωῆς, δίνοντας ἔτσι τό κλειδί γιά τή θεολογική ἑρμηνεία τοῦ στίχου μας, πβλ. καί Luthardt, Evangelium, 429ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 109.

49. Πβλ. Schlatter, Evangelium, 88ἑξ.· Schweizer, Heilung, 413· Bultmann, Evangelium, 153ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 109.

## *V. Ἐπίλογος (4,54)*

Ὁ εὐαγγελιστής μέ τή σημείωση τοῦ στ. 54 κλείνει τή διήγηση (conclusio), ἐπαναλαμβάνοντας ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦλθε ἀπό τήν Ἰουδαία στή Γαλιλαία (πβλ. 4,43.45.47) καί συνδέοντας γιά ἄλλη μιά φορά τό δεύτερο μέ τό πρῶτο σημεῖο τῆς Κανά (2,1-11, πβλ. 4,46). Ἡ ἀρίθμηση τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ὡς τοῦ δευτέρου σημείου, τό ὁποῖο "ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς", ἀποτελεῖ ἐδῶ καί πολλές δεκαετίες ἕνα ἀπό τά κυριότερα ἐπιχειρήματα τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς θεωρίας ὅτι ὁ εὐαγγελιστής χρησιμοποιεῖ κάποια ὑποτιθέμενη πηγή τῶν σημείων[50]. Ὡστόσο ἡ ἀρίθμηση τῶν δύο πρώτων σημείων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μπορεῖ νά δικαιολογηθεῖ μέ βάση τό θεολογικό ἐνδιαφέρον τοῦ εὐαγγελιστῆ, χωρίς νά χρειάζεται νά καταφύγει ὁ ἑρμηνευτής σέ περίπλοκες φιλολογικοκριτικές ὑποθέσεις. Εἶναι πολύ πιθανό ὁ εὐαγγελιστής νά ἐνδιαφέρεται νά ἀριθμήσει καί, ἑπομένως νά συνδέσει μεταξύ τους, μόνο τά σημεῖα πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς στή Γαλιλαία, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τήν ὑπογράμμιση τοῦ τόπου στόν ὁποῖο ἐπιτελέστηκε τόσο τό πρῶτο ὅσο καί τό δεύτερο σημεῖο (2,1.11· 4,46.47.54) καί ὅπως παρατηρεῖ πρῶτος ἐκ τῶν ἑρμηνευτῶν ὁ Ὠριγένης[51]. Αὐτή ἡ ἑρμηνεία ἀφενός ἔχει μέ τό μέρος της τήν τάση τῆς σημιτικῆς σκέψης νά θεωρεῖ ὅτι ὁ ἀριθμός δύο μέ τή μορφή τῆς ἐπανάληψης ἤ τῆς παραλληλίας (parallelismus membrorum) ἐκφράζει τήν ὁλότητα, ἐν προκειμένῳ τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ πού παρέχεται μέσω τῶν θαυμάτων του[52], καί ἀφετέρου ἔρχεται σέ συμφωνία μέ τή θεώρηση ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῆς Γαλιλαίας ὡς τοῦ τόπου, στόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς φανερώνει τή δόξα τοῦ (2,11) μέ ἀποτέλεσμα τήν πίστη (2,11· 4,53)[53]. Ἀντίθετα, ἡ Ἰουδαία θεωρεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή ὡς ὁ κατεξοχήν τόπος ἀρνήσεως τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. χαρακτηριστικά 11,7.8),

50. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Bultmann, Evangelium, 151. 154, σημ. 6· Schweizer, Heilung, 407· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 500· Temple, Two Signs, 172· Hoeferkamp, Relationship, 65.

51. Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην XIII, 62,434ἑξ.· πβλ. Godet, Evangelium II, 206· Westcott, Gospel, 79· Strathmann, Evangelium, 92· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 256· Wilkens, Zeichen, 35· Morris, Gospel, 293· Heekerens, Zeichen-Quelle, 24ἑξ.· Schnelle, Christologie, 100.107ἑξ.· Carson, Gospel, 239· Brodie, Gospel, 232.

52. Πβλ. Barth, Erklärung, 257· Schnelle, Christologie, 107· Bittner, Zeichen, 135.

53. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 506· Brodie, Gospel, 232.

καθότι οἱ κάτοικοί της παρουσιάζονται συλλήβδην ὡς ἀπιστοῦντες (2,18.20· 5,16· 6,41.52· 8,52· 9,22), ἐπιχειροῦν ἐπανειλημμένως νά τόν θανατώσουν (5,18· 7,1.19.30.44· 8,20.37.40.59· 10,31.39) καί τελικά τόν ὁδηγοῦν στό σταυρικό θάνατο (18,12.31.36.40· 19,7). Ἡ εὐνοϊκή, λοιπόν, θεώρηση τῆς Γαλιλαίας σέ σχέση μέ τήν Ἰουδαία ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ἡ ὁποία ἐντάσσεται καί στό εὐρύτερο θεολογικό του πρόγραμμα, βρίσκεται πιθανότατα στό ὑπόβαθρο (α) τῆς ἀριθμήσεως καί τῆς συνδέσεως τῶν δύο σημείων τῆς Κανά μεταξύ τους καί (β) τοῦ σαφοῦς διαχωρισμοῦ τους ἀπό τά σημεῖα τῆς Ἱερουσαλήμ, γιά τά ὁποῖα γίνεται ἁπλῆ ἀναφορά στίς περιληπτικές ἀναφορές (summaria) τῶν στ. 2,23-25· 4,45 καί τά ὁποῖα κάθε ἄλλο παρά ὁδηγοῦν σέ βαθύτερη κατανόηση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ[54].

## *VI. Συμπεράσματα*

Καί στό δεύτερο αὐτό σημεῖο, πού πραγματοποιεῖται στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, διακηρύσσεται οὐσιαστικά ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἐνεργεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία καί δρᾶ, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος στίς νεκραναστάσεις πού πραγματοποίησαν, ὄχι ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὡς πραγματικός κυρίαρχος ἐπί τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου, δηλαδή ὡς Θεός. Πράγματι ὁ υἱός τοῦ βασιλικοῦ παρουσιάζεται νά βρίσκεται στό κατώφλι τοῦ θανάτου, ἐνῶ ἡ θεραπεία του κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή σαφέστατα ὡς ζωοποίησή του, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τήν τριπλή χρήση τοῦ ρήματος "ζῇ" (4,50.51.53). Τό γεγονός δέ ὅτι ἡ θεραπεία πραγματοποιεῖται ἀπό τόν Ἰησοῦ ἐξ ἀποστάσεως καί μέ ἕνα του μόνο λόγο ἀποτελεῖ ἐπίσης ἔνδειξη τῆς θεότητας τοῦ προσώπου του, καθώς ὑπερβαίνει ἐντελῶς τίς ὅποιες ἀνθρώπινες θεραπευτικές πρακτικές καί βέβαια τίς παραστάσεις καί προσδοκίες τοῦ ἴδιου τοῦ βασιλικοῦ. Σημαντική γιά τή θεολογία τῆς διηγήσεως εἶναι ἐξάλλου ἡ ἀπόσταση πού παίρνει ὁ Ἰησοῦς ἀπό τόν ἱκετεύοντα πατέρα στό στ. 4,48, καταδεικνύοντας ἀφενός τήν ἀνεπάρκεια τῆς

54. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 150, ὁ ὁποῖος πολύ σωστά παρατηρεῖ ὅτι ἡ γνώση ἀπό τούς Γαλιλαίους τῶν σημείων πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς στήν Ἰερουσαλήμ καί ἡ ἀνάλογη ὑποδοχή του δέ συνιστοῦν ἀληθινή πίστη, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τήν τελική παρανόηση καί ἀπόρριψη τοῦ προσώπου του στό κεφ. 6, πβλ. Μκ. 6,1-6 καί Reim, John IV.44, 479ἑξ.· Heer, Glaube, 150.

πίστεως τοῦ τελευταίου, ὁ ὁποῖος τόν θεωρεῖ μᾶλλον ὡς ἕναν ἁπλό θαυματοποιό, καί ἀφετέρου τήν ἀνεξαρτησία τῆς θεϊκῆς του βουλήσεως ἀπό ὁποιεσδήποτε ἀνθρώπινες ἐπιθυμίες, ὅσο θεμιτές κι ἄν εἶναι αὐτές. Ὡστόσο, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, τό γεγονός ὅτι χαρίζει τή ζωή στό ἑτοιμοθάνατο παιδί δείχνει τήν ἀγάπη του γιά τόν ἄνθρωπο καί τό μέγεθος τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του, ἡ ὁποία μάλιστα δέν περιορίζεται μόνο στό σωματικό, ἀλλά ἐκτείνεται καί στό πνευματικό ἐπίπεδο, καθώς ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ παιδιοῦ ὁδηγεῖ στήν ἀληθινή πίστη καί ἑπομένως, κατά τή θεολογία τοῦ Ἰωάννη, στήν αἰώνια ζωή ὅλη τήν οἰκία τοῦ βασιλικοῦ. Εἶναι, τέλος, σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὑπερασπίζεται τήν ἱστορικότητα τοῦ θαύματος παρουσιάζοντας τούς ἀνυποψίαστους δούλους ὡς ἀντικειμενικούς μάρτυρές του καί διακηρύσσοντας οὐσιαστικά ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρέχει ὄντως τή ζωή ὄχι μόνο σέ πνευματικό ἀλλά καί σέ σωματικό ἐπίπεδο.

## 2.3. Ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ (5,1-18)

*I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς Βηθεσδά καί ἡ ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων σ' αὐτήν (5,1-15) ἀποτελοῦν ἀφορμή γιά τή μεγάλη ὁμιλία τοῦ Ἰησοῦ τῶν στ. 5,19-47[1] καί συγχρόνως γιά τήν πρώτη στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο άμεση ἀντιπαράθεσή του μέ τό ἰουδαϊκό θρησκευτικό κατεστημένο καί μέ τό φαινόμενο τῆς ἀπιστίας[2]. Δύο εἶναι τά σκάνδαλα πού ὁδηγοῦν τούς Ἰουδαίους γιά πρώτη φορά στήν πρόθεσή τους νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ (5,16.18): (α) ἡ καταπάτηση ἐκ μέρους του τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (5,9.16) καί (β) ἡ διακήρυξη τῆς οὐσιώδους ἑνότητάς του μέ τό Θεό (5,17.18). Στό ὑπόβαθρο τῆς βαθμιαίας μεταφορᾶς τοῦ κέντρου βάρους τῆς δραστηριότητας τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τή Γαλιλαία στήν Ἰουδαία καί τῆς ὁλοένα αὐξανόμενης ἰουδαϊκῆς ἐχθρότητας διαγράφεται πλέον μέ σαφήνεια, τόσο γεωγραφικά ὅσο καί ἀφηγηματικά, ἡ πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τό πάθος[3].

Ἐξάλλου καί ἄλλα σημαντικά θέματα γίνονται, μέ ἀφορμή τή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ, ἀντικείμενο διαπραγμάτευσης στήν ὁμιλία τῶν στ. 5,19-47, ἡ ὁποία οὐσιαστικά ἀποτελεῖ θεολογικό σχόλιο στό θαῦμα καί κλειδί γιά τήν κατανόησή του[4]. Τά θέματα αὐτά εἶναι: (α) ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Πατέρα σέ ἐπίπεδο φύσεως (5,17.18.23.30), ἔργων (5,17.19.20.30.36) καί δωρεᾶς (5,21.24-29.40), (β) ὁ προσδιορισμός τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ ὡς τῆς

1. Πβλ. Holtzmann, Evangelium, 120· Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johannesevangelium, 270· Welck, Zeichen, 152ἑξ. Σχετικά μέ τίς διάφορες φιλολογικοκριτικές θεωρίες περί τῆς ἀρχικῆς σειρᾶς τῶν κεφαλαίων 5 καί 6 στό τέταρτο εὐαγγέλιο βλ. παρακάτω κεφ. 2.4.

2. Ἡ πρώτη ἀντιπαράθεση τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους πραγματοποιεῖται ἤδη κατά τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ (2,14-22). Ὡστόσο τό περιστατικό αὐτό δέν ὁδηγεῖ σέ σαφῆ ἐκδήλωση τῆς ἰουδαϊκῆς ἐχθρότητας, ὅπως αὐτή ἐμφανίζεται στό πέμπτο κεφάλαιο.

3. Πβλ. Strathmann, Evangelium, 93· Schnelle, Christologie, 108· Welck, Zeichen, 157· ἀντίθετα ὁ Duprez, Jésus, 163ἑξ.

4. Πβλ. Lindars, Gospel, 206ἑξ.· Schnelle, Christologie, 113· Welck, Zeichen, 152ἑξ.

ἐσχατολογικῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἔχει συγχρόνως παροντικό καί μελλοντικό χαρακτήρα (5,21-29), (γ) ἡ μαρτυρία γιά τόν Ἰησοῦ ἀπό τόν Πατέρα (5,32.37.38), ἀπό τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή (5,33-35), ἀπό τά ἴδια τά ἔργα του (5,36) καί ἀπό τίς Γραφές (5,39.45-47), τέλος (δ) ἡ βαθιά ἀπιστία καί πώρωση τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι δέ λαμβάνουν ὑπόψη τους τήν παραπάνω πολλαπλή μαρτυρία καί ἀδυνατοῦν νά κατανοήσουν τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ (5,41-47).

Ἡ διήγησή μας, λοιπόν, ἀνοίγοντας οὐσιαστικά τήν "ἰουδαϊκή περίοδο" τῆς δράσης τοῦ Ἰησοῦ, παρουσιάζει ἀνάγλυφα τή θεϊκή δωρεά του καί συγχρόνως τήν ἀπόρριψη τοῦ προσώπου του ἀπό τούς Ἰουδαίους. Ἐδῶ δέ γίνεται πλέον λόγος ἁπλῶς γιά τό φαινόμενο τῆς ἀπιστίας πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως στά τέσσερα πρῶτα κεφάλαια τοῦ εὐαγγελίου, ἀλλά πολύ περισσότερο γιά μιά κλιμάκωσή του σέ ἐνεργό ἀντίδραση, ἡ ὁποία ἐκφράζεται μέ τή ρητή πρόθεση θανατώσεώς του[5].

Ἡ διάταξη τῆς διηγήσεως ἔχει ὡς ἑξῆς: (α) 5,1-4: εἰσαγωγή, (β) 5,5-9α: ἡ θαυματουργική θεραπεία, (γ) 5,9γ-16: ἡ ἀργία τοῦ Σαββάτου, (δ) 5,17-18: ἐπίλογος-ἡ πρωτοφανής ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ.

## *II. Εἰσαγωγή (5,1-4)*

Ὁ Ἰησοῦς στό στ. 5,1, μετά τό δεύτερο σημεῖο πού πραγματοποίησε στή Γαλιλαία (4,54), ἀνεβαίνει στά Ἱεροσόλυμα μέ ἀφορμή κάποια ἰουδαϊκή ἑορτή[6], ἡ ὁποία δέν κατονομάζεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή. Οἱ Schnackenburg καί Lindars θεωροῦν ὅτι πιθανότατα ὑπονοεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή ἡ ἑορτή τῆς Πεντηκοστῆς, καθώς μέ τήν τοποθέτηση τοῦ κεφ. 6 πρίν ἀπό τό κεφ. 5 προκύπτει μιά πολύ ἱκανοποιητική σειρά τῶν ἰουδαϊκῶν ἑορτῶν μέχρι τό τελικό Πάσχα τοῦ πάθους: Πεντηκοστή (5,1), Σκηνοπηγία (7,2), Ἐγκαίνια τοῦ Ναοῦ (10,22), Πάσχα (11,55)[7]. Ἡ Guilding θεωρεῖ μέ βάση τή συγγένεια τῶν

5. Πβλ. Godet, Evangelium II, 208ἑξ.· Barth, Erklärung, 255ἑξ.· Feuillet, La signification théologique, 63· Morris, Gospel, 298ἑξ.· Schnelle, Christologie, 112· Welck, Zeichen, 149.

6. Οἱ Ἰουδαῖοι ὄφειλαν νά πηγαίνουν στά Ἱεροσόλυμα γιά τόν ἑορτασμό τῶν τριῶν μεγάλων ἑορτῶν: τοῦ Πάσχα, τῆς Πεντηκοστῆς καί τῆς Σκηνοπηγίας, βλ. σχετικά Brown, Gospel I, 206.

7. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 8.118· Lindars, Gospel, 211· πβλ. καί Ἰ.

θεμάτων τοῦ πέμπτου κεφαλαίου μέ τά ἀναγνώσματα τῆς ἰουδαϊκῆς ἑορτῆς τοῦ Νέου Ἔτους ὅτι πρόκειται γιά τήν ἑορτή αὐτή[8], ἐνῶ ὁ Bowman ἐπιχειρεῖ νά ἀποδείξει πώς στό στίχο μας γίνεται ἀναφορά στήν ἑορτή τῶν Purim[9]. Ὡστόσο κάθε προσπάθεια προσδιορισμοῦ τῆς ἐν λόγω ἑορτῆς ἔχει ὑποθετικό χαρακτήρα, καθώς εἶναι ἀμφίβολο ἄν στίς προθέσεις τοῦ εὐαγγελιστῆ ἦταν νά ὑπονοήσει μιά συγκεκριμένη ἑορτή ἤ ἁπλῶς νά δώσει κάποιο ἀφηγηματικό πλαίσιο γιά τή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ, ὅπως ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ Strathmann, Haenchen, Duprez, Schulz, Becker, Schnelle καί Thomas[10]. Τέλος, διά τοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἑορτῆς πού ἀναφέρεται στό στίχο μας μέ τή γενική ὑποκειμενική "τῶν Ἰουδαίων", ὁ εὐαγγελιστής χαράζει σαφέστατα μία διαχωριστική γραμμή μεταξύ τῆς λατρείας τῆς κοινότητάς του καί αὐτῆς τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ[11].

Οἱ πληροφορίες πού μᾶς δίνει ὁ εὐαγγελιστής περί τῆς κολυμβήθρας Βηθεσδά[12] στό στ. 2 ἔχουν ἐπιβεβαιωθεῖ ἀπό τή νεότερη ἀρχαιολογική ἔρευνα. Ἐπρόκειτο γιά δύο μεγάλες δεξαμενές[13], οἱ ὁποῖες χωρίζονταν μεταξύ τους μέ ἕναν ψηλό τοῖχο. Τό ὅλο κτίσμα περιελάμβανε συνολικά πέντε στοές, ἀπό τίς ὁποῖες οἱ τέσσερις

Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,203· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1257· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1205.

8. Guilding, Gospel, 69-71.

9. Bowman, Identity, κυρίως 50-56.

10. Strathmann, Evangelium, 99· Haenchen, Johannesevangelium, 266· Duprez, Jésus, 132· Schulz, Evangelium, 83· Becker, Evangelium I, 276ἑξ.· Schnelle, Christologie, 109· Thomas, Man, 5.

11. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 118· Haenchen, Johannesevangelium, 266.

12. Ὑπέρ τῆς γραφῆς Βηθεσδά ἀντί τῆς Βηθζαθά (που εἶναι ὁ ἀντίστοιχος ἀραμαϊκός τύπος), τήν ὁποία προκρίνει ἡ κριτική ἔκδοση τῶν Nestle-Aland, συνηγορεῖ ὄχι μόνο ἡ ἀρχαιότητά της (μαρτυρεῖται μεταξύ ἄλλων ἀπό τά χειρόγραφα: A, C, Θ, 078, $f^{1.13}$), ἀλλά καί ἡ ἀναφορά τῆς κολυμβήθρας μέ τό ὄνομα αὐτό στό εἰλητάριο τοῦ χαλκοῦ (3Q15: 11,12ἑξ.), τό ὁποῖο χρονολογεῖται μεταξύ 35 καί 65 μ.Χ., πβλ. ἀντιπροσωπευτικά καί τή διεξοδική φιλολογικοκριτική ἀνάλυση τῶν Jeremias, Wiederentdeckung, 7ἑξ.· Wieand, John V.2, 394ἑξ.· Becker, Evangelium I, 277.,

13. Ἡ βόρεια δεξαμενή, πού ἦταν καί ἡ μικρότερη, εἶχε 40 μέτρα μῆκος, 50 μέτρα βόρειο πλάτος καί 53 μέτρα νότιο πλάτος, ἐνῶ ἡ νότια δεξαμενή εἶχε 48 μέτρα μῆκος, 57,50 μέτρα βόρειο πλάτος καί 65,50 μέτρα νότιο πλάτος, ὁ δέ τοίχος πού τίς χώριζε εἶχε πάχος γύρω στά 6,5 μέτρα. Οἱ δεξαμενές ἦταν σκαμμένες σέ βραχῶδες ὑπέδαφος καί εἶχαν βάθος 7 μέ 8 μέτρα. Τροφοδοτοῦνταν ἀπό τό νερό τῆς βροχῆς καί πιθανῶς καί ἀπό κάποια ὑπόγεια πηγή, βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 119ἑξ. καί τό σχεδιάγραμμα στόν Jeremias, Wiederentdeckung, 19.

περιέβαλλαν τίς δύο δεξαμενές ἀπό ὅλες τίς πλευρές τους, ἐνῶ ἡ πέμπτη ἦταν χτισμένη πάνω στόν τοῖχο πού τίς χώριζε. Ἡ ἄποψη τοῦ Barrett ὅτι οἱ πέντε στοές συμβολίζουν γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τά πέντε βιβλία τοῦ Νόμου, ὁ ὁποῖος τελικά ἀδυνατεῖ νά παράσχει τή σωτηρία στόν ἄνθρωπο, δέ φαίνεται νά δικαιώνεται ἀπό τά δεδομένα τοῦ κειμένου μας[14]. Ἡ λέξη Βηθεσδά (בֵּית חִסְדָּא) σημαίνει στά ἑβραϊκά "οἶκος τοῦ ἐλέους", ὀνομασία πού προέρχεται εἴτε ἀπό τή συνάθροιση ἀσθενούντων στίς στοές τοῦ κτιρίου εἴτε ἀπό τίς θαυματουργικές θεραπεῖες πού πραγματοποιοῦνταν, ὅταν κατά θεία ἐπέμβαση ταρασσόταν τό ὕδωρ[15]. Ὡς συμπλήρωμα τοῦ ἐπιθέτου "προβατικῇ" θεωροῦν οἱ Bultmann, Duprez, Becker καί Wieand τό οὐσιαστικό "πύλῃ" ἐπί τῇ βάσει τῶν σχετικῶν ἀναφορῶν στόν Νεεμία (3,1.32· 12,39)[16]. Ἀντίθετα τήν ἄποψη ὅτι ὁ προσδιορισμός "προβατικῇ" ἀναφέρεται στή λέξη "κολυμβήθρα", ἡ ὁποία στήν περίπτωση αὐτή πρέπει νά διαβαστεῖ σέ δοτική πτώση, ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Pronobis, Wikenhauser, Jeremias καί Cullmann[17].

Στό στ. 3 ὁ εὐαγγελιστής ἀναφέρεται στό πλῆθος τῶν ἀσθενούντων, οἱ ὁποῖοι περίμεναν, ὅπως φαίνεται ἀπό τά λόγια τοῦ παραλυτικοῦ στό στ. 7, τήν ἀναταραχή τοῦ ὕδατος τῆς κολυμβήθρας, στό ὁποῖο ὁ Θεός προσέδιδε τή στιγμή ἐκείνη ἰαματική δύναμη. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ τυπολογική ἑρμηνεία τῶν Χρυσοστόμου, Θεοδώρου, Ἀμμωνίου, Θεοφυλάκτου καί Ζιγαβηνοῦ, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ κολυμβήθρα καί οἱ θεραπεῖες πού γίνονταν σ' αὐτήν ἀποτελοῦν τύπο τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος[18]. Στήν ἴδια ἑρμη-

14. Barrett, Gospel, 211.

15. Jeremias, Wiedentdeckung, 9. Ὁ Wieand (John V.2, 403ἑξ.) διατύπωσε τήν πρωτότυπη, ἀλλά καί ἐντελῶς ὑποθετική θέση, ὅτι ἡ ἀρχική γραφή "Βηθεσδά" μετατράπηκε ἐκ τῶν ὑστέρων σέ "Βηθσαϊδά" (= οἶκος τῶν ἰχθύων) ἀπό τό συγγραφέα τοῦ 21ου κεφαλαίου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὁ ὁποῖος ἤθελε νά προβάλει ἰδιαίτερα τό ψάρι ὡς εὐχαριστιακό σύμβολο. Βλ. ἐπίσης τή διεξοδική ἐξέταση τοῦ ὅρου στά ἑβραϊκά στούς Strack-Billerbeck, Kommentar II, 442-453.

16. Bultmann, Evangelium, 179· Duprez, Jésus, 133ἑξ.· Becker, Evangelium I, 277ἑξ.· Wieand, John V.2, 394.

17. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Pronobis, Bethesda, 194-197· Wikenhauser, Evangelium, 138ἑξ.· Jeremias, Wiederentdeckung, 5-7· Cullmann, Urchristentum, 86, ὑπ. 79· ἀπό τούς παραπάνω ὁ Jeremias ἀποδεικνύει μάλιστα μέ ἰδιαίτερη πειστικότητα πώς ἡ δεύτερη αὐτή ἑρμηνεία λύνει προβλήματα, τά ὁποῖα ἀναπόφευκτα προκύπτουν ἀπό τήν πρώτη.

18. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,203ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,804· Θεοδώρου, Ἀποσπάσματα, 228· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 228· Θεοφυλάκτου,

νευτική κατεύθυνση κινεῖται καί ὁ Cullmann, ὁ ὁποῖος σύμφωνα μέ τή γενική ἀρχή πού διέπει τό ἔργο του, ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προβάλλει συμβολικά στή ζωή τοῦ Ἰησοῦ τή μυστηριακή ζωή τῆς κοινότητάς του, θεωρεῖ, μέ βάση τήν τοποθέτηση ἀπό τόν εὐαγγελιστή τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ στήν ἰαματική κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά καί τήν ὑπέρβαση τῆς δωρεᾶς της ἀπό τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος "ἔρχεται στή θέση τοῦ ἀγγέλου πού ἀνακινεῖ τό ὕδωρ", ὅτι ἡ διήγησή μας ἀποτελεῖ σέ βαθύτερο ἐπίπεδο συμβολισμό τοῦ πρωτοχριστιανικοῦ βαπτίσματος[19]. Τέλος, καί ὁ Duprez, μετά ἀπό ἐπισταμένη μελέτη τῆς λατρείας τοῦ Ἀσκληπιοῦ κατά τήν ἐποχή τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ, θεωρεῖ πώς ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής κάνει μέσω τῆς διηγήσεώς μας συνειδητή πολεμική ἐναντίον τῆς λατρείας αὐτῆς, καταδεικνύοντας σέ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ μόνος ἀληθινός θεραπευτής, διότι παρέχει τή ζωή στό σῶμα καί τήν ψυχή χωρίς τή συνδρομή ὁποιωνδήποτε θεραπευτικῶν μέσων, καί σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο ὅτι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ παρέχεται μόνο μέσα στή λατρεία καί τά μυστήρια τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας[20]. Μέσα στό πάσχον πλῆθος τῆς κολυμβήθρας, πού ἀναμένει τή σωτήρια ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ, κάνει τήν ἐμφάνισή του ὁ Ἰησοῦς, ὁ ὁποῖος δέ θά ἀναγνωριστεῖ ἀπό τούς ἀσθενοῦντες, ἄν καί κατέχει τή ζωοποιό δύναμη τοῦ Θεοῦ, μέ συνέπεια αὐτοί νά παραμείνουν στήν κατάσταση τῆς προσωπικῆς τους ἀσθένειας. Σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὁ στίχος μας παρουσιάζει τήν ἀπελπιστική κατάσταση τῆς πλειονότητας τοῦ Ἰσραήλ, πού προσδοκᾶ ἀκόμη τήν ἔλευση τοῦ Γιαχβέ, ἀλλά μάταια, διότι δέν ἀντιλαμβάνεται ὅτι στήν καινή ἐσχατολογική ἐποχή ὁ Γιαχβέ ταυτίζεται μέ τόν Ἰησοῦ[21].

Ἑρμηνεία, 123,1257· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1208. Τήν ἑρμηνεία αὐτή συναντοῦμε καί σέ δύο τροπάρια τῆς α΄ καί τῆς δ΄ ᾠδῆς ἀπό τόν κανόνα τοῦ Παραλύτου.

19. Cullmann, Urchristentum, 88· πβλ. Niewalda, Sakramentssymbolik. Πολύ ἐπιφυλακτικός ἀπέναντι στή βαπτισματική ἑρμηνεία τῶν Cullmann καί Niewalda εἶναι λόγω τῆς ἐλλείψεως "ἐσωτερικῶν κριτηρίων" στή διήγησή μας ὁ Brown, Gospel I, 211.

20. Duprez, Jésus, 162-176.

21. Πολύ πετυχημένα σχολιάζει σχετικά ὁ Schlatter: "Sowenig Johannes Israels Glauben und Hoffen verspottet, hat er dies zweifellos mit der tiefen Empfindung erzählt, wie ganz anders sich die göttliche Gnade in Jesus wirksam erwies. Unter diesem Israel, das mit Sehnsucht auf das Rauschen des Teichs von Bethesda lauschte, stand er mit seinem mächtigen Erbarmen und blieb dennoch unerkannt. So werden jene Blinden, Lahmen und Kranken, die auf die Hilfe in ungestillter Sehnsucht warten, zum Bild des Volks, dem in seiner tiefen Not nichts als die matte, unerfüllte Hoffnung blieb", Evangelium, 91.

## *III. Ἡ θαυματουργική θεραπεία (5,5-9α)*

Μεταξύ τοῦ πλήθους τῶν ἀσθενούντων, οἱ ὁποῖοι κεῖνται στίς πέντε στοές τῆς προβατικῆς κολυμβήθρας, βρίσκεται καί κάποιος ἄνθρωπος, πού εἶναι ἄρρωστος ἐδῶ καί 38 χρόνια, πληροφορία πού συμβάλλει στόν τονισμό τοῦ μεγέθους τῆς θεραπείας του ἀπό τόν Ἰησοῦ[22]. Εἶναι ἐνδεχόμενο ὁ ἀριθμός τῶν 38 ἐτῶν νά ἀντιστοιχεῖ μέ τά ἔτη τῆς περιπλανήσεως τοῦ Ἰσραήλ στήν ἔρημο (Δευτ. 2,14), ὁπότε ὁ ἀσθενής συμβολίζει τόν Ἰσραήλ καί ἡ θεραπεία του τήν πλήρωση τῆς ἐπαγγελίας[23]. Πάντως ἡ ἀσθένεια πού τόν βασανίζει δέν κατονομάζεται καί τό κενό συμπληρώνει ἡ παράδοση, ἡ ὁποία μέ βάση τό στ. 5,7 θεωρεῖ τόν ἀσθενῆ ὡς παραλυτικό[24].

Ὁ Ἰησοῦς στό στ. 5,6 βλέπει τόν παραλυτικό καί γνωρίζει κατά θαυμαστό τρόπο τό πολυχρόνιο τῆς ἀσθενείας του[25]. Κατά τόν ἱερό Χρυσόστομο αὐτός εἶναι καί ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς παρακάμπτει τό πλῆθος τῶν ἀρρώστων πού ἀναμένουν τή θεραπεία τους στήν κολυμβήθρα καί ἀπευθύνεται εὐθύς ἐξαρχῆς στόν παραλυτικό μας, δείχοντας ἔμμεσα μέ τόν τρόπο αὐτό τή φιλανθρωπία του[26]. Διά τῆς ἐρωτήσεως "θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι;" εἰσάγεται μία "ἰωάννεια

22. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,804· Godet, Evangelium II, 216· Bauer, Johannes-Evangelium, 80· Strathmann, Evangelium, 97· van den Bussche, Guérison, 21· Haenchen, Johannesevangelium, 268· Morris, Gospel, 302, σημ. 17.· Schnelle, Christologie, 113.

23. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἀποσπάσματα, 229· Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 229· Loisy, Évangile, 389ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 101· ἀντίθετα οἱ Bultmann (Evangelium, 180, σημ. 7), Bernard (Commentary, 229), Schneider (Evangelium, 127), van der Loos, Miracles, 454· Sanders-Mastin (Commentary, 160).

24. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,204. Αὐτή τήν ἄποψη μέ κάποιες ἐπιφυλάξεις ἀκολουθοῦν ἐπίσης οἱ Bultmann, Evangelium, 180, σημ. 5· Becker, Evangelium I, 278· Morris, Gospel, 302. Οἱ στ. 5,3β.4 θά πρέπει ὁπωσδήποτε νά θεωρηθοῦν παρέμβλητοι, καθώς δέ μαρτυροῦνται σέ κανένα ἀπό τά παλαιότερα χειρόγραφα ($P^{66.75}$,ℵ,A,B,C κλπ.). Ἡ προσθήκη τους ὀφείλεται προφανῶς στήν προσπάθεια τῶν ἀντιγραφέων νά ἐξηγήσουν τό στ. 5,7. Ἀπό τήν κοινή αὐτή θέση τῶν ἑρμηνευτῶν διαφοροποιεῖται κάπως ὁ Duprez, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι οἱ στ. 5,2-4 προέρχονται μέν ἀπό μία μή ἰωάννεια παράδοση, ἀλλά ἐνσωματώθηκαν στό κείμενο τῆς διηγήσεώς μας ἀπό τόν ἴδιο τόν εὐαγγελιστή, Jésus, 136.138.142ἑξ.

25. Γιά τό μοτίβο τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ πβλ. Ἰω. 2,24.25· 4,18· 6,15.64· 13,11· 16,19· πβλ. ἐπίσης καί Bauer, Johannes-Evangelium, 77· Bultmann, Evangelium, 181, σημ. 1· Strathmann, Evangelium, 97· van den Bussche, Guérison, 22· Haenchen, Johanneische Probleme, 48· Brown, Gospel I, 207· Schulz, Evangelium, 83· Becker, Evangelium I, 278.

26. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,204· τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,804.

παρεξήγηση", καθώς ὁ Ἰησοῦς προετοιμάζει τό ἔδαφος γιά τή θαυματουργική του ἐπέμβαση, λέγοντας ἐμμέσως στόν παραλυτικό ὅτι ἔχει τή δύναμη καί τήν ἐξουσία νά τόν θεραπεύσει καί νά τόν ἐλευθερώσει ἀπό τήν ἀσθένειά του[27], ἐνῶ ὁ παραλυτικός, ἀντίθετα, ἑρμηνεύει τήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ, λόγω τῆς ἐλλείψεως γνώσεως σχετικά μέ τό πρόσωπό του, ὡς προερχομένη ἀπό ἁπλή περιέργεια[28]. Ὁ Becker παρατηρεῖ ὡς πρός τό σημεῖο αὐτό ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀποφασισμένος νά πραγματοποιήσει τό θαῦμα καί ἡ ἐρώτησή του πρός τόν παραλυτικό δέν ἔχει θεολογική παρά μόνο ἀφηγηματική σκοπιμότητα, καθώς τοῦ δίνει τή δυνατότητα νά παρουσιάσει τήν ἀπελπιστική κατάσταση στήν ὁποία βρίσκεται. Ἐξάλλου ἡ ἄποψη τοῦ Schnackenburg, πού ἤδη ἀπαντᾶ στήν ἑρμηνεία τοῦ Θεοφυλάκτου, ὅτι ὁ παραλυτικός θεωρεῖ πώς ὁ Ἰησοῦς προσφέρεται νά τόν βοηθήσει νά εἰσέλθει ἐγκαίρως στήν κολυμβήθρα, ὅταν ταραχθεῖ τό ὕδωρ, δέ βοηθᾶ στήν κατανόηση τοῦ στίχου μας, ἀλλά καθιστᾶ τό διάλογο πιό περίπλοκο ἀπ' ὅ,τι εἶναι στήν πραγματικότητα[29].

Με τήν ἀπάντησή του στό στ. 5,7 ὁ παραλυτικός ἐκφράζει ἀφενός τή βούλησή του νά θεραπευθεῖ[30] καί ἀφετέρου τήν πλήρη ἀδυναμία του νά ὁδηγηθεῖ ἀπό μόνος του στή θεραπεία, καθώς δέν ὑπάρχει κανείς, γιά νά τόν βάλει τήν κατάλληλη στιγμή ("ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ") μέσα στήν κολυμβήθρα, μέ ἀποτέλεσμα πάντοτε κάποιος ἄλλος νά εἰσέρχεται πρῶτος στό νερό[31]. Ὁ Loisy, βασιζόμενος κατά πᾶσα πιθανότητα στή σχετική ἑρμηνεία τοῦ Αὐγουστίνου[32], ἑρμηνεύει συμβολικά τό στίχο μας, θεωρώντας ὅτι τό νερό τῆς κολυμβήθρας συμβολίζει τήν περιοχή τῆς κυριαρχίας τοῦ νόμου, ὁ ὁποῖος ἀδυνατεῖ νά ζωοποιήσει τόν ἄνθρωπο. Τήν ἀληθινή ζωή καί τή θεραπεία παρέχει τελικά ἐν ἑνότητι πρός τόν Πατέρα του ὁ Ἰησοῦς,

27. Becker, Evangelium I, 279.

28. Πβλ. Bernard, Commentary, 230· Haenchen, Johannesevangelium, 268ἑξ.

29. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 121· πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1260· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1209· Thomas, Man, 11.

30. Ἀντίθετα ὁ Dodd (Interpretation, 320), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι διά τῆς ἀπαντήσεώς του ὁ παραλυτικός ἐκφράζει οὐσιαστικά τήν ἔλλειψη βουλήσεως, πού κατά τό Βρετανό ἑρμηνευτή προέρχεται, καθώς καί ἡ ἴδια ἡ θεραπεία, ἀποκλειστικά ἀπό τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ.

31. Πβλ. Loisy, Évangile, 390· Schlatter, Evangelium, 92· Lindars, Gospel, 215· Schulz, Evangelium, 83. Σχετικά μέ τίς διάφορες θεωρίες πού ἔχουν διατυπωθεῖ πρός ἐξήγηση τοῦ φαινομένου πού περιγράφει στό σημεῖο αὐτό ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 121.

32 Αὐγουστίνου, Tractatus XVII, 2· πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 13,1.

καθιστώντας περιττή τή λειτουργία τοῦ νόμου καί ἐγκαινιάζοντας τήν καινή, ἐσχατολογική ἐποχή τῆς χάριτος (1,18)[33]. Πράγματι εἶναι γεγονός ὅτι τό νερό ἀποτελεῖ ἴσως τό προσφιλέστερο στόν τέταρτο εὐαγγελιστή σύμβολο γιά τήν περιγραφή ἀφενός τῆς ἀδυναμίας τοῦ νόμου νά χαρίσει τήν ἀληθινή ζωή στόν ἄνθρωπο (πβλ. 1,33· 2,7· 4,7.13) καί ἀφετέρου τῆς ζωοποιούσας δύναμης τοῦ Ἰησοῦ (1,33· 2,9· 3,5· 4,10-14· 7,38)[34]. Σέ διαχρονικό-θεολογικό ἐπίπεδο ἡ κατάσταση τοῦ παραλυτικοῦ συμβολίζει τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, πού εἶναι χαμένος μέσα στό σκοτάδι τῆς ἁμαρτίας (πβλ. 5,14· 8,24.34· 15,22.24· 16,9). Ἡ μόνη του ἐλπίδα εἶναι στραμμένη πρός μία κατεύθυνση, ἀπ' ὅπου δέν εἶναι δυνατόν νά βρεῖ τή λύτρωση, καθώς "ἄνθρωπον οὐκ ἔχει". Ὁ Ἰησοῦς θά προβάλει μέσα σ' αὐτή τήν τραγική κατάσταση ὡς ἀπροσδόκητος λυτρωτής καί θά κάνει αὐτό πού θά ἦταν ἐντελῶς ἀδύνατο γιά ὁποιονδήποτε κοινό ἄνθρωπο: ὑπερβαίνοντας τίς προσδοκίες τοῦ παραλυτικοῦ, δέ θά τόν βοηθήσει νά μπεῖ πρῶτος στήν κολυμβήθρα, ὅταν ταραχθοῦν τά νερά, ἀλλά θά τοῦ χαρίσει τή θεραπεία καί τή ζωή ἐδῶ καί τώρα, χωρίς νά δεσμεύεται ἀπό ὁποιεσδήποτε ἐξωτερικές συνθῆκες, οὔτε βέβαια καί ἀπό τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου (5,9γ)[35]. Ὅπως πολύ πετυχημένα σχολιάζει στό σημεῖο αὐτό ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος: "Vere necessarius erat illi homo ad sanitatem; sed homo ille qui et Deus est"[36].

Στό στ. 5,8 ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει μέ ἀπόλυτη κυριαρχία τό θαῦμα τῆς κολυμβήθρας, τό ὁποῖο ὁ παραλυτικός περίμενε ἐπί 38 ὁλόκληρα ἔτη, χωρίς νά δεσμεύεται ἀπό τό χρόνο τῆς ταραχῆς τοῦ ὕδατος ἤ ἀπό τό ἄν θά προλάβει νά βάλει πρῶτο τόν παραλυτικό μέσα σ' αὐτό, ὅπως θά ἴσχυε γιά ἕναν κοινό ἄνθρωπο. Εἶναι μάλιστα ἰδιαίτερα σημαντικό ὅτι ὁ Ἰησοῦς χαρίζει τή θεραπεία καί, ἐπομένως, τή ζωή μέ ἕνα του μόνο λόγο, προλαμβάνοντας ἐν ἔργῳ αὐτό πού θά διακηρύξει ἐν λόγῳ στή συνέχεια τοῦ πέμπτου κεφαλαίου, δηλαδή ὅτι "ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν" (5,25)[37]. Σχετικά

33. Loisy, Évangile, 389.

34. Πβλ. Dodd, Interpretation, 319ἑξ.· Carson, Gospel, 242ἑξ.

35. Πβλ. Schnelle, Christologie, 111.

36. Αὐγουστίνου, Tractatus XVII, 7· πβλ. Κυρίλλου Ἱερ., Ὁμιλία, 33,1137ἑξ.· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 267.

37. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,207

σχολιάζει ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: "Οὐ γὰρ ἐπεύχεται τῷ κειμένῳ τῆς ἀῤῥωστίας τὴν λύσιν, ἵνα μὴ κατά τινας φαίνοιτο καὶ αὐτὸς τῶν ἁγίων προφητῶν, ἀλλ' ὡς τῶν δυνάμεων Κύριος ἐξουσιαστικῶς ἐπιτάττει γενέσθαι..."[38]. Μιά ἄλλη διάσταση τοῦ θαύματος τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ εἶναι ὅτι αὐτή δέν ἀφορᾶ μόνο στή σωματική του ὑγεία, ἀλλά καί στήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του (πβλ. 5,14.25· 8,21.24.34). Καί στίς θεωρούμενες ἀπό ὁρισμένους ὡς παράλληλες μέ τήν ἰωάννεια συνοπτικές διηγήσεις (Μτ. 9,2-6· Μκ. 2,5-10· Λκ. 5,20-24) συνδέεται ἡ θεραπεία τοῦ ἐκεῖ παραλύτου μέ τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του καί διακηρύσσεται ὅτι αὐτός ὁ ὁποῖος ἔχει τήν ἐξουσία νά θεραπεύει ἕναν παράλυτο, ἔχει καί τήν ἐξουσία νά συγχωρεῖ τίς ἁμαρτίες του, ἡ δέ ἐξουσία αὐτή δέν εἶναι ἀνθρώπινη, ἀλλά ἀνήκει ἀποκλειστικά στό Θεό[39]. Ἑπομένως τόσο ἡ ἰωάννεια, ὅσο καί οἱ τρεῖς προαναφερθεῖσες συνοπτικές διηγήσεις, πού παρουσιάζουν σημεῖα παραλληλίας μέ τήν ὑπό ἐξέτασιν διήγηση, διακηρύσσουν οὐσιαστικά τή θεία φύση τοῦ Ἰησοῦ[40]. Ἐξάλλου, ἡ χρήση τοῦ ρήματος "ἔγειρε" συνδέει τό στίχο μας μέ τό στ. 5,21 ("ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῳοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζῳοποιεῖ") καί γενικότερα μέ τήν ἔννοια τῆς ἐσχατολογικῆς ἀνάστασης, δείχνοντας ἔτσι ὅτι τό θαῦμα μας δέ θεωρεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή ὡς ἁπλή θεραπεία, ἀλλά προσλαμβάνει οὐσιαστικά διαστάσεις ζωοποιήσεως τοῦ παραλυτικοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπί 38 ἔτη κείτονταν σάν ζωντανός-νεκρός χωρίς ἐλπίδα στίς στοές τῆς προβατικῆς κολυμβήθρας[41]. Ὁ Ἰησοῦς διά τῆς θεραπείας αὐτῆς ἀποδεικνύεται ὡς ὁ χορηγός τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς ὄχι μόνο στό μέλλον (πβλ. 5,28.29), ἀλλά καί στό παρόν (πβλ. 5,21.24.25), καί

38. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,340.

39. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Τρακατέλλη, Ἐξουσία, 45, ὑπ. 55· Hofius, Zuspruch, 130, ὑπ. 19.

40. Τό ἀκανθῶδες ἐρώτημα περί τῆς ἐξαρτήσεως ἤ μή τῆς ἰωάννειας ἀπό τίς τρεῖς παράλληλες μεταξύ τους συνοπτικές διηγήσεις ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως δέν μπορεῖ νά μᾶς ἀπασχολήσει στήν παροῦσα ἐργασία, καθώς ἡ ἀπάντησή του εἶναι πολυσύνθετη, μέ φιλολογικό καθαρά ἐνδιαφέρον.

41. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johanneische Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154. Ὡς κατ' οὐσίαν κατάσταση θανάτου ἑρμηνεύεται ἡ ἀσθένεια τοῦ παραλυτικοῦ καί στό δεύτερο στιχηρό ἰδιόμελο τοῦ ἑσπερινοῦ τῆς Κυριακῆς τοῦ Παραλύτου: "Ἄταφος νεκρὸς ὑπάρχων ὁ παράλυτος, ἰδών σε ἐβόησεν· ἐλέησόν με Κύριε, ὅτι ἡ κλίνη μου τύμβος μοι ἐγένετο. ...".

ἐνεργεῖ ὡς ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος βρίσκεται σέ πλήρη, συνεχῆ καί οὐσιαστική ἑνότητα μέ τό Θεό-Πατέρα καί πραγματοποιεῖ τά ἔργα του (πβλ. 5,17.19-23.26.30.36). Ὅπως φαίνεται καί στή συνέχεια τῆς διηγήσεως, ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς δέν ἀφορᾶ ἁπλῶς στόν ὑλικό, ἀλλά καί στόν πνευματικό τομέα, καθώς συνεπάγεται τήν ἀποκατάσταση τῆς σωματικῆς ὑγείας, ἀλλά καί τήν ἀπελευθέρωση-λύτρωση ἀπό τή δύναμη τῆς ἁμαρτίας (5,14), καί ὡς ἐκ τούτου εἶναι δωρεά πλήρης καί ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα. Ὁ Brodie μάλιστα παρατηρεῖ, σύμφωνα μέ τήν πατερική γραμμή ἑρμηνείας[42], ὅτι ὁ Ἰησοῦς κατά τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ δέν ἐνεργεῖ μόνο ἐσχατολογικά, ἀλλά καί δημιουργικά, καθώς "αὐτός εἶναι πού πρῶτος βλέπει τόν ἄνθρωπο, πού γνωρίζει τή μακρά περίοδο κατά τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἦταν ἐκεῖ καί πού τοῦ δίνει ὑγεία, δύναμη καί κίνηση μέ μιά ἁπλή ἐντολή"[43]. Ὁ δημιουργικός χαρακτήρας τοῦ θαύματος φαίνεται, κατά τή γνώμη τοῦ Ἀμερικανοῦ ἑρμηνευτῆ, καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ἀμέσως μετά ἀπό αὐτό ἀκολουθεῖ ἀναφορά στήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου κατ' ἀναλογίαν πρός τή διήγηση τῆς δημιουργίας στή Γένεση[44]. Τέλος, ἡ ἐντολή "ἔγειρε" συνοδεύεται στό στίχο μας καί ἀπό τήν ἐντολή νά ἄρει ὁ παραλυτικός τό κρεβάτι του καί νά ἀποχωρήσει (πβλ. Μτ. 9,6· Μκ. 2,11· Λκ. 5,24). Ὁ Ἰησοῦς μέ τόν τρόπο αὐτό κάνει σαφές ὅτι ἡ δωρεά του ἐλευθερώνει τόν παραλυτικό ὁριστικά ἀπό τό κρεβάτι τῆς ἀσθενείας καί ἀπό τόν τόπο στόν ὁποῖο ἦταν καθηλωμένος ἐπί τόσα ἔτη[45].

Στό στ. 5,9 ὁ παραλυτικός λύνεται ἐπιτέλους ἀπό τή μακροχρόνια ἀσθένειά του· τώρα πλέον δέν κεῖται ἀβοήθητος στό κρεβάτι του, ἀλλά τό αἴρει καί ἀπομακρύνεται ὁριστικά ἀπό τήν προβατική κολυμβήθρα, τόν τόπο τῆς ἀναπηρίας του, πράξη πού κατά τόν Bultmann ἐντάσσεται στό μοτίβο τῆς ἐπιδείξεως (Demonstration), μέσω τῆς ὁποίας ἀποδεικνύεται τό γεγονός τῆς θεραπείας[46]. Ἔτσι

42. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,807.

43. Brodie, Gospel, 237.

44. Brodie, Gospel, 237.

45. Πβλ. Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 229ἑξ.· Duprez, Jésus, 141· Beasley-Murray, John, 74. Ἡ κοινή χρήση τῆς λέξεως "κράβαττος" τόσο στό στίχο μας ὅσο καί στούς στ. Μκ. 2,9.11 ἀποτελεῖ βασικό ἐπιχείρημα στήν προσπάθεια τοῦ Buse νά ἀποδείξει ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής γνώριζε καί ἔλαβε ὑπόψη του κατά τή συγγραφή τοῦ ἔργου του τό κατά Μᾶρκον εὐαγγέλιο, John V.8, 134-136.

46. Bultmann, Geschichte, 240· πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,807.

φανερώνεται καί στήν πράξη τό μέγεθος τοῦ σημείου πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς καί ἡ καινοφανής δωρεά του. Τό γεγονός ὅτι ὁ παραλυτικός "εὐθέως" σηκώνει τό κρεβάτι του καί ἀποχωρεῖ συμβάλλει ἐπίσης στόν τονισμό τοῦ μεγέθους τοῦ θαύματος[47]. Και στό σημεῖο αὐτό ὑποφώσκει ἡ γενικότερη διαλεκτική νόμου-χάριτος, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά κεντρικά θέματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὁ παραλυτικός, μεταφέροντας ἐν ἡμέρα Σαββάτου τό κρεβάτι τῆς ἀσθενείας του, στό ὁποῖο ἦταν δεμένος ἐπί 38 ὁλόκληρα ἔτη, ἀποτελεῖ τόν τύπο τοῦ ἀνθρώπου, πού λύνεται ἀπό τά δεσμά τῆς ἁμαρτίας καί ἀπό τήν ἀναγκαιότητα μιᾶς περιπτωσιολογικῆς τηρήσεως τοῦ νόμου διά τῆς ζωοποιοῦ χάριτος τοῦ Ἰησοῦ[48].

## *IV. Ἡ ἀργία τοῦ Σαββάτου (5,9γ-16)*

Στό σημεῖο αὐτό τελειώνει οὐσιαστικά ἡ ἀφήγηση αὐτοῦ τούτου τοῦ θαύματος, καί μέ τή σημείωση τοῦ 5,9γ, ὅτι ἡ θεραπεία ἐτελέσθη ἐν ἡμέρα Σαββάτου, ὁ εὐαγγελιστής μᾶς εἰσάγει στήν προβληματική τῆς συνέχειας τοῦ πέμπτου κεφαλαίου, κατά τήν ὁποία, στό ἀφηγηματικό ὑπόβαθρο τῆς ἀντιπαράθεσης τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους (5,16.18), συγκρίνεται θεολογικά ἡ δωρεά του μέ τό νόμο τοῦ Μωυσέως (πβλ. 5,21.24-29)[49]. Μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann καί Lohse θεωροῦν πώς ὁ εὐαγγελιστής εἰσάγει ἐκ τῶν ὑστέρων στό σημεῖο αὐτό τή σχετική πληροφορία, ἐνῶ ἀρχικά ἡ διήγηση δέ συνδεόταν μέ τήν προβληματική περί τηρήσεως ἤ μή τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου[50]· ὡστόσο τό κύριο ἐπιχείρημά τους, ὅτι σέ ὁλόκληρη τή διήγηση μέχρι καί τό στίχο 5,9β δέ γίνεται καμία νύξη σχετικά μέ τήν ἡμέρα τελέσεως τῆς θεραπείας, δέν εἶναι πειστικό, καθότι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δίνει, σύμφωνα μέ τήν ἀφηγηματική του τεχνική, στό ἑκάστοτε σημεῖο τῶν διηγήσεών του μόνο ὅσες πληροφορίες εἶναι κάθε φορά ἀπαραίτητες (πβλ. χαρακτηριστικά 9,14· 11,1.18).

Στό στ. 5,10 οἱ Ἰουδαῖοι ἐπιτιμοῦν τόν θεραπευθέντα γιά τό

47. Πβλ. Μκ. 2,12· Λκ. 5,25· Ἰω. 4,53· 6,21· 11,44 καί Brown, Gospel I, 208· Haenchen, Johannesevangelium, 270.

48. Πβλ. Loisy, Évangile, 394ἑξ.

49 Πβλ. Welck, Zeichen, 151, σημ. 62.

50. Bultmann, Evangelilum, 178, σημ. 4· Lohse, Jesu Worte, 62ἑξ.· ἀντίθετα ὁ Welck, Zeichen, 151, σημ. 62.

γεγονός ὅτι αἴρει τό κρεβάτι του κατά τήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου, πράξη πού τιμωροῦνταν σύμφωνα μέ πληροφορίες τῆς Μισνά διά λιθοβολισμοῦ[51]. Ὅπως θά φανεῖ καί στή συνέχεια τῆς διηγήσεως, οἱ Ἰουδαῖοι ἀδιαφοροῦν ὡς πρός τό ἀνήκουστο γεγονός τῆς θεραπείας ἑνός ἀνθρώπου, πού ἦταν ἄρρωστος ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια, καί παραμένουν προσκολλημένοι στό γράμμα τοῦ νόμου (πβλ. 9,16), μέ συνέπεια τή μή ἀναγωγή τους ἀπό τό θαυμαστό σημεῖο τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ στήν ἀναγνώριση τῆς θείας προελεύσεως τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί, ἐπομένως, τήν ἀποχή τους ἀπό τήν αἰώνια ζωή, τήν ὁποία αὐτός παρέχει στούς πιστεύοντες (πβλ. μεταξύ ἄλλων 5,39.40· 8,12.24· 11,25.26). Ἡ ἄρση τοῦ κραβάττου, πού καταδεικνύει τό γεγονός τῆς θαυμαστῆς θεραπείας, γίνεται σκάνδαλο γιά τούς Ἰουδαίους, οἱ ὁποῖοι δέ βλέπουν σ' αὐτό παρά τήν παράβαση τοῦ νόμου περί τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου[52].

Στό στ. 5,11 ὁ ἀσθενής ἀπαντᾶ ὅτι ἁπλούστατα συμμορφώθηκε πρός τήν ὑπόδειξη τοῦ ἀνθρώπου πού τοῦ χάρισε τήν ὑγεία του. Χωρίς νά τό ξέρει βέβαια, ἐκφράζει στό σημεῖο αὐτό μέ τήν ἀπάντησή του τή βαθύτερη ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὄχι μόνο ἔχει τήν ἐξουσία νά χαρίζει κατά θαυμαστό τρόπο τήν ὑγεία, ἀλλά καί ὅτι ἡ αὐθεντία του ὑπερβαίνει τή δέσμευση τηρήσεως τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου[53]. Ὡστόσο ἡ πρόταση αὐτή τοῦ ἀσθενοῦς ἔχει ὡς συνέπεια νά στραφοῦν οἱ Ἰουδαῖοι πλέον ἐναντίον τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, θεωρώντας ὅτι παραβιάζει τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἐρώτηση τοῦ στ. 12 σχετικά μέ τόν τόπο πού βρίσκεται ὁ "ἄνθρωπος ὁ εἰπών σοι 'ἆρον καὶ περιπάτει'". Στήν ἐρώτηση αὐτή διαφαίνεται

51. Πβλ. Ἱερ. 17,21ἑξ.· Mis.Sab. 10,5: "Ὅποιος μεταφέρει ἕνα ζωντανό ἄνθρωπο πάνω στό κρεββάτι του ἐν ἡμέρα Σαββάτου εἶναι ὑπεράνω τιμωρίας ἀκόμα καί λόγω τῆς μεταφορᾶς τοῦ κρεββατιοῦ, διότι τό κρεββάτι εἶναι προέκταση τοῦ ἀνθρώπου"· ἐπομένως ἡ μεταφορά ἑνός ἄδειου κρεββατιοῦ ἦταν γιά τόν παραλυτικό ἀπαγορευμένη, Strack-Billerbeck, Kommentar II, 461. Ἡ μεταφορά ὁποιουδήποτε πράγματος ἀπό ἰδιωτικό σέ δημόσιο χῶρο ἤ ἀντίστροφα, κατά τήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου, καταδικάζεται καί τιμωρεῖται σύμφωνα μέ τίς διατάξεις τῆς Μισνά διά λιθοβολισμοῦ, βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 455.

52. Πβλ. (Ψ.) Ἀθανασίου, Ὁμιλία, 28,164· Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 230· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,209· τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,807· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 13,2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,341· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1261· Godet, Evangelium II, 217ἑξ.· van der Loos, Miracles, 457· Haenchen, Johannesevangelium, 270· Carson, Gospel, 245· Stibbe, John, 76· Brodie, Gospel, 237ἑξ.· Welck, Zeichen, 149.

53. Πβλ. MacGregor, Gospel, 170· Haenchen, Johannesevangelium, 271.

πολύ καθαρά ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παραβλέπουν τό γεγονός τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας καί ἐπικεντρώνουν τό ἐνδιαφέρον τους ἀποκλειστικά στήν κατ' αὐτούς παράβαση τοῦ Νόμου[54]. Τό μόνο πού τούς ἀπασχολεῖ πλέον εἶναι νά βροῦν τόν παραβάτη καί νά τόν συλλάβουν, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τό στ. 5,16[55]. Τό χαρακτηριστικό θέμα τῆς παραβλέψεως ἀπό τήν πλευρά τῶν Ἰουδαίων μιᾶς ἐμφανέστατης θαυματουργικῆς θεραπείας, μόνο καί μόνο λόγω τῆς παραβίασης τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, ἀναπτύσσεται ἀκόμη περισσότερο ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ (βλ. 9,15-34), ὅπου μάλιστα ὁ πρώην τυφλός "προσφέρει" στούς ἀνακριτές του Φαρισαίους τή σωστή ἀντιμετώπιση τοῦ θαύματος ρωτώντας τους: "Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;" (9,27), ὑπογραμμίζοντας δηλαδή πώς τό γεγονός πού ἔχει σημασία δέν εἶναι ἡ παραβίαση ἤ μή τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, ἀλλά ἡ καινοφανής θεραπεία καί τό πρόσωπο πού τήν ἐνήργησε ("ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου· εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ Θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν"). Ὡστόσο ἡ ἰουδαϊκή προσκόλληση στό γράμμα τοῦ νόμου δέν ἀφήνει χῶρο γιά καμία αὐθεντία πάνω ἀπό τό Νόμο, οὔτε καί γιά τή θεία αὐθεντία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (πβλ. 5,18.39-40). Ὅπωσδήποτε, τέλος, δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι χαρακτηρίζουν τόν Ἰησοῦ στό στίχο μας ὡς "ἄνθρωπον", χωρίς νά ὑποπτεύονται ὅτι δέν πρόκειται περί ἁπλοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά περί τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (5,18-23).

Στό στ. 5,13 πληροφορούμαστε ὅτι ὁ παραλυτικός δέ γνωρίζει τήν ταυτότητα τοῦ εὐεργέτη του, καθώς αὐτός ἤδη ἔχει ἐξαφανιστεῖ μέσα στό πολυάριθμο πλῆθος, πού βρίσκεται γύρω ἀπό τήν προβατική κολυμβήθρα. Ὁ ἀσθενής δέ γνωρίζει ἐπίσης πρός τό παρόν ὅτι αὐτός πού τόν θεράπευσε δέν εἶναι ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, ἀλλά ὁ προϋπάρχων θεῖος Λόγος, ὅπως ἀκριβῶς καί ὁ τυφλός τοῦ κεφ. 9 μένει καί μετά τή θαυματουργική θεραπεία του μέ τήν ἐντύπωση ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἁπλῶς ἕνας προφήτης (9,17). Ἡ ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ ζωοδότη Ἰησοῦ ἀκολουθεῖ μετά ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψή του (5,14· πβλ. 9,35.37). Ἐξάλλου τό σχόλιο τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐξαφανίστηκε

54. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,408· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 268.

55. Πβλ. Barth, Erklärung, 273· Brown, Gospel I, 208· Haenchen, Johannesevangelium, 271.

μέσα στό πλῆθος λειτουργεῖ πέραν τοῦ ἀφηγηματικοῦ καί σέ ἕνα βαθύτερο θεολογικό ἐπίπεδο: ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι προσιτός, ἕως ὅτου ὁ ἴδιος πάρει τήν πρωτοβουλία νά ἐμφανιστεῖ αὐτοαποκαλυπτόμενος ὅπου, ὅποτε καί σέ ὅποιον ὁ ἴδιος τό θελήσει[56]. Τή χρήση τοῦ θεολογικοῦ θέματος τῆς ὑπερβατικότητας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς διατηρήσεως τῆς ἀπόλυτης πρωτοβουλίας τῶν κινήσεων ὡς πρός τήν αὐτοαποκάλυψή του φαίνεται νά ἀγνοεῖ ὁ Schnackenburg[57], πού θεωρεῖ τή συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν πρώην παραλυτικό ὡς τυχαία. Ἐξάλλου, ὁ Χρυσόστομος ἐπισημαίνει σχετικά ὅτι ὁ Χριστός "ἔκρυψεν ἑαυτόν, ἵνα ἀπόντος αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἀνύποπτος γένηται· ὁ γὰρ αἴσθησιν λαβών τῆς ὑγιείας ἀξιόπιστος ἦν τῆς εὐεργεσίας μάρτυς"[58].

Στό στ. 14 ὁ Ἰησοῦς βρίσκει τόν θεραπευθέντα στό Ναό[59], γεγονός πού κατά τόν ἱερό Χρυσόστομο μαρτυρεῖ τήν εὐσέβεια τοῦ ἀνδρός[60], καί, ἀφοῦ τοῦ ἐπισημαίνει ὅτι ἔγινε πλέον ὑγιής, τόν συμβουλεύει νά μήν ἁμαρτάνει στό ἑξῆς, ὥστε νά μήν τοῦ συμβοῦν χειρότερα ἀπό τήν πρόσφατη ἀσθένειά του δεινά. Ὁ στίχος μας σαφῶς ὑπονοεῖ ὅτι ἡ θεραπεία πραγματοποιήθηκε παράλληλα μέ τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἀσθενοῦς[61]. Ὁ Ἰησοῦς δέ χαρίζει μόνο τή σωματική ζωή, ἀλλά καί τήν ἐλευθερία ἀπό τό θάνατο, πού ὀφείλεται στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας (πβλ. 8,34-36). Εἶναι δέ ἀκατανόητο πῶς ὁ Schnackenburg διακρίνει τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ

56. Πβλ. Ἰω. 9,35 καί Bernard, Commentary, 234.

57. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 124.

58. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,210.

59. Ἡ κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά βρισκόταν πολύ κοντά στήν περιοχή τοῦ Ναοῦ ἀπό τή βόρεια πλευρά, Brown, Gospel I, 208.

60. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,212· πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 231ἑξ.

61. Πβλ. Μτ. 9,5-6· Μκ. 2,9-11· Λκ. 5,24· βλ. ἀντιπροσωπευτικά καί van den Bussche, Guérison, 24· Ματσούκα, Χαρακτήρ, 43· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123· Duprez, Jésus, 145ἑξ.· Thomas, Man, 15ἑξ. Ὁ Haenchen (Johannesevangelium, 273) ἀνάγει τό στίχο μας στό προϊωάννειο κείμενο τῆς διήγησεώς μας, καθότι διακρίνει μιά ἀντίφαση μεταξύ αὐτοῦ καί τοῦ καθαρά ἰωαννείου στ. 9,3. Τό συμπέρασμα αὐτό τοῦ Haenchen ὡστόσο εἶναι αὐθαίρετο, καθώς οὔτε ὁ στίχος 5,14 ὑπονοεῖ τήν κατά ἀπόλυτο τρόπο αἰτιώδη σύνδεση ἀσθένειας-ἁμαρτίας (ἀντίθετα ὁ Strathmann, Evangelium, 98) οὔτε ὁ στ. 9,3 τήν πλήρη ἀποσύνδεσή τους. Πιθανότατα οἱ δύο αὐτοί στίχοι ἀλληλοσυμπληρώνονται θεολογικά, διδάσκοντας ὅτι ἡ ἁμαρτία δέν εἶναι ἡ αἰτία κάθε συγκεκριμένης ἀσθένειας, πβλ. Culpepper, John 5.1-18, 203. Ὁ Cullmann ἐκλαμβάνει τό συσχετισμό τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ μέ τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του ὡς ἕνα ἀκόμη ἐπιχείρημα ὑπέρ τῆς βαπτισματικῆς ἑρμηνείας τῆς διηγήσεώς μας, Urchristentum, 88ἑξ.

παραλυτικοῦ ἀπό τή σωματική θεραπεία του, ἀποδίδοντας τήν πρώτη στόν Πατέρα καί τή δεύτερη στόν Ἰησοῦ[62]. Ὁλόκληρη ἡ ὁμιλία 5,19-30, πού σχολιάζει θεολογικά τή διήγησή μας, διακηρύσσει σαφέστατα ἐπί τῆ βάσει τῆς "θεολογίας τῆς πέμψεως" ὅτι ὁ Ἰησοῦς δρᾶ ὡς ἐσχατολογικός κριτής στό παρόν καί στό μέλλον, ἔχοντας τή θεία ἐξουσία νά παρέχει τήν αἰώνια ζωή καί συνεπῶς καί τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν. Ὁ ἀναμάρτητος Ἰησοῦς (πβλ. 8,46), πού ἔχει τή δυνατότητα νά συγχωρεῖ ἁμαρτίες καί νά παρέχει τή ζωή (πβλ. 8,24.34-36.46), αὐτοαποκαλύπτεται στό στίχο μας ὡς θεῖο πρόσωπο. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ συγγένεια τῆς ἰωάννειας διηγήσεως μέ τίς παράλληλές της συνοπτικές (Μκ. 2,5-11· Λκ. 5,20-24) ὄχι μόνο ὡς πρός τά κοινά μοτίβα πού χρησιμοποιοῦνται σέ αὐτές, ἀλλά καί ὡς πρός τό βαθύτερο θεολογικό τους νόημα· καθώς ἡ θεραπεία τοῦ ἑκάστοτε παραλυτικοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ συνδέεται σέ ὅλες τίς διηγήσεις ἄμεσα μέ τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του, συνάγεται ἀβίαστα τό συμπέρασμα πώς ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ ὅπως μόνο ὁ Θεός μπορεῖ νά ἐνεργήσει, πρᾶγμα πού στήν παράλληλη διήγηση τοῦ Μάρκου καί τοῦ Λουκᾶ ἀναφέρεται καί ρητά (Μκ. 2,7· Λκ. 5,21)[63]. Ὅλες οἱ διηγήσεις διακηρύσσουν τελικά, ἔμμεσα ἤ ἄμεσα καί ἐπί τῆ βάσει τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας καί τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ παραλυτικοῦ, τή θεότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί παρουσιάζουν τούς Ἰουδαίους νά τόν κατηγοροῦν ἐπί βλασφημία[64]. Ὡς "χεῖρον" δεινό σέ σχέση μέ τήν ἀσθένεια τοῦ παραλυτικοῦ ὑπονοεῖται ὁ θάνατος καί ἡ αἰώνια καταδίκη (πβλ. 5,29β), μεγέθη εὑρισκόμενα στόν ἀντίποδα τῆς ἐσχατολογικῆς ζωοποιήσεως, πού παρουσιάζεται στό στ. 5,20 ὡς "μεῖζον" ἔργο σέ σχέση μέ τή θεραπεία του[65]. Ἡ ὑπονόηση τῆς αἰώνιας καταδίκης συνδέει τό στίχο μας μέ τήν

62. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 127ἑξ. Ἤδη ὁ ἱερός Χρυσόστομος στήν προσπάθειά του νά ἀποδείξει ὅτι ὁ παραλυτικός τοῦ εὐαγγελίου μας εἶναι ἄλλος ἀπό αὐτόν τοῦ κατά Ματθαῖον κινεῖται στήν ἑρμηνευτική αὐτή γραμμή θεωρώντας ὅτι "κἀκείνου μέν πρό τῆς ψυχῆς τό σῶμα διώρθωσε· πρότερον γάρ αὐτοῦ τήν παράλυσιν σφίγξας, τότε φησιν: '"Ἴδε, ὑγιής γέγονας, μηκέτι ἁμάρτανε!"', Εἰς τόν παραλυτικόν, 51,54.

63. Πβλ. Τρακατέλλη, Ἐξουσία, 44-46· Καραβιδόπουλου, Τό κατά Μᾶρκον, 108ἑξ.· Hofius, Zuspruch, 143.

64. Πβλ. MacGregor, Gospel, 173ἑξ.· Bernard, Guérison, 7.

65. Πβλ. Godet, Evangelium II, 218· Luthardt, Evangelium, 441· Strathmann, Evangelium, 98· Wikenhauser, Evangelium, 141· Hofbeck, Semeion, 110· van den Bussche, Guérison, 24· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123ἑξ.· Schneider, Evangelium, 128· Morris, Gospel, 307· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 246· Welck, Zeichen, 153ἑξ.

ἀκολουθοῦσα ὁμιλία (5,19-47), στήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ὁ ἐσχατολογικός κριτής (5,22.27), πού ἐνεργεῖ τήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν εἴτε "εἰς ζωήν" εἴτε "εἰς κρίσιν" μέ μόνο τό λόγο του (5,29)[66]. Αὐτός ὁ ἐσχατολογικός κριτής παρέχει τήν αἰώνια ζωή στόν παραλυτικό ἐδῶ καί τώρα διά τῆς σωματικῆς θεραπείας καί διά τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν του (5,25)[67]. Ὡστόσο ὁ παραλυτικός ἔχει τή δυνατότητα νά ἐκπέσει ἀπό τήν αἰώνια ζωή πού τοῦ χορήγησε ὁ Ἰησοῦς, ἐάν ἁμαρτήσει ἐκ νέου, ἐάν δηλαδή εἰσέλθει ξανά στήν κατάσταση τοῦ θανάτου. Ἑπομένως, παρά τήν εἰσβολή τοῦ ἐσχάτου μέσα στήν ἱστορία διά τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, δέν καταργεῖται ἡ μελλοντική του διάσταση, ἡ ὁποία ἐκφράζεται καί στό στ. 5,28 μέ τήν εἰκόνα τῆς τελικῆς κρίσεως. Δέν εἶναι, τέλος, τυχαῖο ὅτι ἡ σύντομη συνομιλία τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν θεραπευθέντα παραλυτικό πραγματοποιεῖται στό χῶρο τοῦ Ναοῦ. Ὁ Ναός εἶναι ὁ τόπος τῆς παρουσίας τοῦ Γιαχβέ, τῆς κοινωνίας τῆς θείας μέ τήν ἀνθρώπινη πραγματικότητα[68], καί ἑπομένως ὁ καταλληλότερος χῶρος γιά τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ χορηγοῦ τῆς αἰώνιας ζωῆς, ὡς τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[69].

Ὁ εὐεργετηθείς παραλυτικός διακηρύσσει στό στ. 15 στούς Ἰουδαίους ὅτι αὐτός πού τόν κατέστησε ὑγιῆ εἶναι ὁ Ἰησοῦς. Ἡ πράξη αὐτή τοῦ παραλυτικοῦ δέν πρέπει νά θεωρηθεῖ σέ καμία περίπτωση ὡς προδοσία τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς ἐχθρικά διακειμένους Ἰουδαίους, μέ σκοπό νά περισώσει τόν ἑαυτό του ἀπό τήν κατηγορία γιά παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου[70], ἀλλά ὡς διακήρυξη τῶν

66. Πβλ. Dodd, Interpretation, 332· Hofbeck, Semeion, 112· Lindars, Gospel, 217.

67. Πβλ. Dodd, Interpretation, 332· Hofbeck, Semeion, 112ἑξ.

68. Βλ. σχετικά Καϊμάκη, Σιών, 39ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Ναός, 236-238.

69. Ἐνῶ ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στό χῶρο τοῦ Ναοῦ (πβλ. καί 2,14-22· 7,14-44· 8,12-59· 10,22-39) κατανοεῖται σαφέστατα ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως μέσα στά πλαίσια τῆς ἀντιλήψεως περί πραγματικῆς παρουσίας τοῦ Γιαχβέ στό Ναό, ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἔχει συνείδηση τῆς ὑπερβάσεως τῆς θεολογίας τοῦ Ναοῦ ἀπό τή χριστολογία (πβλ. 12,41), καί τῆς ἰουδαϊκῆς λατρείας ἀπό τή χριστιανική (πβλ. 6,53-58). Τήν ἐποχή πού γράφεται τό εὐαγγέλιο ὁ Ναός τῶν Ἱεροσολύμων ἔχει πλέον καταστραφεῖ καί ὁ Θεός λατρεύεται "ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ" στίς ἐπιμέρους χριστιανικές κοινότητες (πβλ. 4,21-24).

70. Πβλ. Godet, Evangelium II, 218· Lightfoot, Gospel, 138· Schlatter, Evangelium, 93· Bernard, Commentary, 235· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 179· Strathmann, Evangelium, 98· Wilkens, Zeichen, 40.78· Schneider, Evangelium, 128· Sanders-Mastin, Commentary, 162· Morris, Gospel, 307ἑξ.· Culpepper, John 5.1-18, 204ἑξ.· Schnelle, Christologie, 112. Ὁ Carson θεωρεῖ ἐντελῶς αὐθαίρετα ὡς μοναδικό κίνητρο γιά τήν ἐνέργεια αὐτή τοῦ θεραπευθέντος παραλυτικοῦ τήν ἀνοησία του, Gospel, 246.

θαυμασίων τοῦ Θεοῦ καί ὡς ἔκφραση εὐγνωμοσύνης πρός τόν Ἰησοῦ, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι προσδιορίζει τόν Ἰησοῦ ὡς τόν θεραπευτή του καί ὄχι ὡς τόν παραβάτη τοῦ Σαββάτου, ὅπως τόν ἤθελαν οἱ Ἰουδαῖοι[71]. Ὁ παραλυτικός στό σημεῖο αὐτό ἔχει πλέον κατανοήσει τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί ἀκριβῶς αὐτήν τήν ἰδιαιτερότητα ὁμολογεῖ στούς Ἰουδαίους. Μέ βάση, βέβαια, τή σύνολη θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ πίστη τοῦ παραλυτικοῦ δέν εἶναι ἀκόμη ἡ τελική βαθειά πίστη, ἡ ὁποία χορηγεῖται μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Εἶναι ὡστόσο πίστη πού κινεῖται πρός τή σωστή κατεύθυνση, πού ὑπερβαίνει τό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ θαυματουργικοῦ γεγονότος καί τή βραχυπρόθεσμη ὠφέλεια ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό αὐτό, καί ἐπικεντρώνεται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ.

Στό στ. 16 ἀποδίδεται ἡ ἐχθρότητα τῶν Ἰουδαίων πρός τόν Ἰησοῦ στήν ἐκ μέρους του παραβίαση τῶν διατάξεων περί τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, παρά τό γεγονός ὅτι στήν πραγματικότητα δέ συμβαίνει ἐδῶ παράβαση ἀλλά ὑπέρβαση τῆς ἀργίας αὐτῆς, καθότι ὁ Ἰησοῦς δέν ὑπόκειται στό Νόμο, ὥστε νά εἶναι δυνατό νά τόν παραβεῖ, ἀλλά βρίσκεται φύσει ὑπεράνω αὐτοῦ, ὅπως παρατηρεῖ πρῶτος ἐκ τῶν ἑρμηνευτῶν ὁ ἱερός Χρυσόστομος[72]. Εἶναι ἐπίσης σωστή ἡ παρατήρηση τοῦ Bultmann ὅτι τά ρήματα σέ παρατατικό τῶν στ. 5,16.18 ("ἐδίωκον" καί "ἐζήτουν ἀποκτεῖναι") δέν περιορίζονται μόνο στήν περιγραφή τῆς ἀντιδράσεως τῶν Ἰουδαίων σέ σχέση μέ τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ, ἀλλά χαρακτηρίζουν τή γενικότερη στάση τους ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ[73]. Ἀντίθετα μέ τόν παραλυτικό οἱ Ἰουδαῖοι προσκολλῶνται στή δική τους κατανόηση καί ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν (πβλ. 5,39.40) καί δέ βλέπουν ὅτι ἡ θαυματουργική θεραπεία του ἀποτελεῖ σημεῖο τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ, τῆς καινῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς, τῆς δωρεᾶς τῆς αἰώνιας ζωῆς. Ἡ ἐχθρότητα τῶν Ἰουδαίων

71. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 232· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,209.213ἑξ.· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,344· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1264· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1212· Lagrange, Évangile, 140· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 271· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 124· MacGregor, Gospel, 171· Hofbeck, Semeion, 110, σημ. 75· Haenchen, Johannesevangelium, 272· Brodie, Gospel, 238· Thomas, Man, 18.

72. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,210.

73. Bultmann, Evangelium, 182· πβλ. καί Bernard, Commentary, 235· Strathmann, Evangelium, 98· Schulz, Evangelium, 84· Haenchen, Johannesevangelium, 273· Carson, Gospel, 246ἑξ.· Welck, Zeichen, 153.

πρός τόν Ἰησοῦ, ἡ ὁποία μόλις διαφάνηκε κατά τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ στό κεφ. 2, προσλαμβάνει πλέον διαστάσεις διώξεως. Ἡ δράση τοῦ Ἰησοῦ κατά τήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου εἶναι, κατ' ἀναλογίαν πρός τή δράση τοῦ Γιαχβέ στήν Παλαιά Διαθήκη, ζωοποιός καί συνεπῶς δημιουργική καί ἐσχατολογική, καθώς σύμφωνα μέ τίς παραστάσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ὁ Θεός κλείνει τόν κύκλο τῆς δημιουργίας τό Σάββατο (Γεν. 2,2-3· Ἔξ. 20,11· 31,17) καί θά ἔλθει ὡς ἐσχατολογικός κριτής καί πάλι ἐν ἡμέρα Σαββάτου. Σωστά διαβλέπει στό σημεῖο αὐτό ὁ Cullmann τήν ὑπονόηση ἀπό τόν εὐαγγελιστή, πέραν τῆς δημιουργικῆς δράσεως τοῦ Θεοῦ, ἀφενός τῆς σημαντικότατης σωτηριώδους του ἐπεμβάσεως διά τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος "ποιεῖ τὸ ἔργον τοῦ Πατρός"[74], καί ἀφετέρου τῆς ἐσχατολογικῆς νέας δημιουργίας κατά τό τελευταῖο Σάββατο, τήν ὁποία καί συσχετίζει μέ τήν παλαιοδιαθηκική "ἡμέρα Κυρίου"[75]. Ὁ Ἰησοῦς, ὡς Υἱός τοῦ Θεοῦ καί ὄντας σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων ἕνα μέ τόν Πατέρα, ἐπίσης ζωοποιεῖ καί κρίνει ἐν ἡμέρα Σαββάτου, καθώς ὁ ἴδιος εἶναι ὁ μεσίτης τῆς δημιουργίας (1,3.10) καί ὁ ἐσχατολογικός κριτής (5,22.25.27-29). Ἀκριβῶς λόγω τῆς ζωοποιοῦ αὐτῆς δράσεώς του, ἡ ὁποία μπορεῖ νά κατανοηθεῖ μόνο ἐν ἑνότητι μέ τήν "ἐργασία" τοῦ Πατρός, ὁ Ἰησοῦς δέν "παραλαμ-βάνεται" ἀπό τόν ἀπιστοῦντα κόσμο (πβλ. 1,10.11· 3,16-21· 7,7· 15,18-25), ὁ ὁποῖος ἐδῶ ἐκπροσωπεῖται ἀπό τούς Ἰουδαίους[76], ἀλλά διώκεται, γιά νά ὁδηγηθεῖ τελικά στό σταυρό[77]. Ὁ σταυρός ὡστόσο δέν ἀποτελεῖ τελικά ἐξόντωση, ὅπως θεωροῦν οἱ Ἰουδαῖοι, ἀλλά ὕψωση καί δοξασμό τοῦ Ἰησοῦ, καθώς ὁλοκληρώνει-τελειώνει τή ζωοποιό του δράση (19,30) καί κορυφώνει τήν κρίση τοῦ κόσμου διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ἐλεύσεως τοῦ Παρακλήτου (πβλ. 16,7-11). Διά τοῦ ἐξιλαστηρίου θανάτου (πβλ. 1,29· 3,14-16· 10,15· 12,24· 15,12.13· 17,19) καί τῆς ἀναστάσεώς του ὁ Ἰησοῦς παρέχει τή ζωή καί τή σωτηρία[78], θεμελιώνοντας συγχρόνως τόσο τήν ὑπερβατική-

74. Πβλ. Ἰω. 4,34· 5,36· 9,4· 10,25.32.37-38· 17,4.

75. Cullmann, Sabbat, 130.

76. Πβλ. Vielhauer, Geschichte, 432· Schnelle, Christologie, 47.

77 Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 126· Schneider, Evangelium, 128· Welck, Zeichen, 157.

78. Εἶναι πολυσυζητημένο στή σύγχρονη ἔρευνα τό πρόβλημα κατά πόσο ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς θεολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἤ εἶναι

διαχρονική παρουσία του στήν κοινότητα τῶν πιστῶν του (πβλ. 17,21-23) ὅσο καί τήν ἐσχατολογική ἐπανέλευσή του ὡς κριτῆ στό τέλος τῆς ἱστορίας (5,27.28).

## *V. Ἐπίλογος - Ἡ πρωτοφανής ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ (5,17-18)*

Οἱ στ. 17 καί 18 ἀποτελοῦν τόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεώς μας καί συγχρόνως εἰσαγωγή στήν ὁμιλία τῶν στ. 5,19-47, τῆς ὁποίας τό θέμα εἶναι ἡ ἰδιαίτερη σχέση ἀποκλειστικῆς υἱότητας τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Θεό[79]. Ἐνῶ γιά τούς Ἰουδαίους ἡ ἔκφραση "ὁ Πατήρ μου" θεωρεῖται βλασφημία (5,18), ὅταν ὑποδηλώνει ὄχι τή γενική σχέση υἱότητας τοῦ Ἰσραήλ πρός τό Θεό[80], ἀλλά μιά εἰδική υἱότητα πού ξεφεύγει ἀπό τό

στήν πραγματικότητα περιττή, ἄν θεωρηθεῖ ὅτι ἡ σταύρωση ἀποτελεῖ ἤδη ἀπό μόνη της ὕψωση καί δοξασμό του, ἐπιστροφή του πρός τόν Πατέρα καί σωτηρία τῶν πιστῶν λόγω τοῦ ἐξιλαστηρίου χαρακτήρα της· στή δεύτερη αὐτή περίπτωση πρέπει νά θεωρηθεῖ ὅτι ἡ ἀνάσταση συμπεριλαμβάνεται στήν τελική μορφή τοῦ εὐαγγελίου μόνο ἀπό σεβασμό τοῦ συντάκτη του πρός τήν προ αὐτοῦ παράδοση. Ἡ παροῦσα ἐργασία ξεκινᾶ ἀπό τήν προϋπόθεση ὅτι ὁ εὐαγγελιστής ἐνδιαφέρεται θεολογικά καί γιά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, καθώς τό γεγονός αὐτό, μαζί μέ τή σάρκωση, ἀποτελεῖ τή βεβαίωση τῆς πραγματικῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Ἰησοῦ καί ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἀντιδοκητικῆς πολεμικῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ὁ Ἰησοῦς, πού αὐτοαποκαλύπτεται στούς μαθητές του μετά τό θάνατό του (20,14.19.26· 21,4) δέν εἶναι ἕνα ἄυλο πνεῦμα, τοῦ ὁποίου τό σῶμα ἀποσυντίθεται στόν τάφο, ἀλλά ὁ σαρκωθείς καί δοξασθείς προϋπάρχων Λόγος, ὁ ὁποῖος χορηγεῖ τό Πνεῦμα στούς μαθητές (20,22.23), προτρέπει τό Θωμᾶ νά βάλει τό δάκτυλό του στόν τύπο τῶν ἥλων καί στήν πλευρά του (20,27) καί τούς δίνει μέ τά χέρια του νά φᾶνε ἄρτο καί ἰχθῦς (21,13). Εἶναι μάλιστα πολύ σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἰωάννης διαχωρίζει σαφῶς τίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν ἄνοδό του πρός τόν Πατέρα (20,17). Ἑπομένως δέν μπορεῖ ὁ σταυρός νά ἀποτελεῖ τή γέφυρα μεταβάσεως τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Πατέρα, ἀλλά πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ἄρρηκτα συνδεδεμένος μέ τήν ἀνάσταση, τίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις καί τήν τελική ἄνοδο πρός τόν Πατέρα μετά ἀπό τήν ὁλοκλήρωση τῶν ἐμφανίσεων αὐτῶν. Ἡ ἄνοδος τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Πατέρα, χωρίς νά γίνεται καθ' ἑαυτήν ἀντικείμενο ἀφηγήσεως στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὅπως συμβαίνει στό κατά Λουκᾶν, ὑπονοεῖται ὡστόσο σαφέστατα στό στ. 20,17. Μέ βάση τά παραπάνω δέν ὑπάρχουν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δύο ἀλληλοσυγκρουόμενες χριστολογίες, αὐτή τοῦ δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ διά τοῦ θανάτου καί αὐτή τῆς ἀναστάσεώς του, ἀλλά μία ἐνιαία, στήν ὁποία θάνατος καί ἀνάσταση ἀποτελοῦν ἀναπόσπαστα μέρη τοῦ ἑνός γεγονότος τῆς σωτηρίας.

79. Πβλ. Strathmann, Evangelium, 98ἑξ.· Lindars, Gospel, 219· Sundberg, Isos, 27ἑξ. Βλ. καί 20,17, ὅπου σαφέστατα διακρίνεται ἡ σχέση υἱότητας τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Θεό-Πατέρα ἀπό τήν ἀντίστοιχη σχέση τῶν μαθητῶν.

80. Πβλ. 8,41β, ὅπου οἱ Ἰουδαῖοι ἀναφωνοῦν: "Ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν Θεόν", ἀλλά ἀργότερα σκανδαλίζονται ἀπό τή διακήρυξη τοῦ Ἰησοῦ ὅτι: "Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν" (10,30).

γενικό αὐτό πλαίσιο[81], ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου γνωρίζει ἤδη ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔχει πράγματι μιά ἰδιαίτερη σχέση μέ τό Θεό, καθώς ὁ ἴδιος ὡς προϋπάρχων Λόγος, μεσίτης τῆς δημιουργίας, ἄνωθεν ἐρχόμενος, ἐσχατολογικός κριτής καί χορηγός τῆς αἰώνιας ζωῆς εἶναι Θεός[82]. Ὁ στίχος 17 ὡστόσο δέ διακηρύσσει τήν ὀντολογική ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Πατέρα μόνο στό ἐπίπεδο τῆς οὐσίας, ἀλλά καί σέ αὐτό τῶν ἔργων. Ἐφόσον ὁ Πατήρ ἐργάζεται ἀδιάκοπα μέχρι τώρα, ἀκόμη καί τό Σάββατο[83], κατά τόν αὐτό τρόπο ἐργάζεται καί ὁ Υἱός, καθώς μάλιστα δέν ποιεῖ τίποτε ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλά μόνο ὅ,τι βλέπει νά ποιεῖ ὁ Πατήρ[84]. Τό ἴδιο μήνυμα ἀλλά μέ διαφορετικό τρόπο διακηρύσσεται καί στό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "κύριός ἐστιν ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ Σαββάτου" (Μκ. 2,28· πβλ. καί τά παράλληλα Μτ. 12,8· Λκ. 6,5), ὅτι δηλαδή ὁ Ἰησοῦς ἔχει τήν ὑπεράνω τοῦ νόμου ἐξουσία νά ζωοποιεῖ καί νά κρίνει κατά τήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου. Ὁ ἐσχατολογικός χαρακτήρας τῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ κατά τό Σάββατο φαίνεται στά λόγια αὐτά καί ἀπό τή χρήση τοῦ χριστολογικοῦ τίτλου "υἱός τοῦ ἀνθρώπου", πού στά συνοπτικά εὐαγγέλια συνδέεται σαφέστατα μέ τή δευτέρα παρουσία[85]. Καί ἐφόσον ὁ Υἱός ποιεῖ τά ἔργα τοῦ Πατρός (4,34· 5,,20.36· 9,3· 10,25.32.37-38· 14,10-11· 15,24· 17,4), ἡ ἐργασία του ἔχει δημιουργικό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα,

81. Πβλ. 8,18-20· 10,29-39· 19,7 καί Lightfoot, Gospel, 139· Lagrange, Évangile, 142· Schlatter, Evangelist, 147· Bauer, Johannes-Evangelium, 79· Dodd, Interpretation, 325· Maurer, Joh. 5,17, 139· van der Loos, Miracles, 460· Bernard, Guérison, 12ἑξ.· Morris, Gospel, 309· Carson, Gospel, 249.

82. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,214. Ὁ αὐτός ἱερός πατήρ παρατηρεῖ εὔστοχα ὅτι "εἰ καταδεέστερος ἦν (ὁ Χριστὸς), οὐκ ἦν ἀπολογία τό λεγόμενον, ἀλλ' ἔγκλημα μεῖζον· ἐπειδὴ δὲ ἴσος αὐτῷ ἦν, διὰ τοῦτο οὔκ ἐστιν ἔγκλημα", Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,809· πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,345ἑξ.

83. Πβλ. Φίλωνος, Νόμων, I,5.18, ὅπου ὁ Ἰουδαῖος φιλόσοφος, μήν μπορώντας νά διανοηθεῖ πῶς εἶναι δυνατό ὁ Θεός ὡς κατ' οὐσίαν δημιουργός νά σταματήσει ποτέ τό κατ' ἐξοχήν ἔργο του, θεωρεῖ πώς ἡ κατάπαυση κατά τήν ἡμέρα τοῦ Σαββάτου (πβλ. Γεν. 2,1ἑξ.· Ἐξ. 20,11) δέν εἶναι παύση τῆς δημιουργίας, ἀλλά στροφή τοῦ Θεοῦ στή δημιουργία ἄλλων ὄντων. Πβλ. ἐπίσης σχετικά καί Ἐπιστολή Ἀριστέα 210. Γιά μιά ἐκτεταμένη παρουσίαση τῶν σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ Φίλωνος βλ. Bernard, Guérison, 15-27.

84. Βλ. Ἰω. 5,19.30· 8,28-29. Ἀπό πλευρᾶς μορφοϊστορίας ὁ Dodd (Hidden Parable) ἐπισημαίνει τόν παραβολικό χαρακτήρα τοῦ στίχου μας (πβλ. καί 5,19.20), ὅπου σέ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο λειτουργεῖ ἡ συνήθης γιά τήν ἐποχή εἰκόνα τοῦ υἱοῦ, πού μιμούμενος τόν πατέρα του μαθαίνει τήν τέχνη του.

85. Βλ. Μτ. 10,23· 13,41· 16.27.28· 19.28· 24,27.30.37.39.44· 25,31· 26,64· Μκ. 8,38· 13,26· 14,62· Λκ. 9,26· 12,8.40· 17,24.26.30· 18,8· 21,27.36), πβλ. καί Cullmann, Sabbat, 127.

καθότι, σύμφωνα καί μέ τίς ραββινικές ἀντιλήψεις, ὁ Θεός συνεχίζει νά δρᾶ ὡς ἐσχατολογικός κριτής τοῦ κόσμου ἀκόμα καί μετά τήν ἀνάπαυσή του ἀπό τό δημιουργικό Του ἔργο τό Σάββατο[86]. Ὁ Υἱός δηλαδή, εἰσάγοντας τήν πραγματικότητα τοῦ ἐσχάτου στό παρόν, ζωοποιεῖ κατά δημιουργικό τρόπο τούς πιστεύοντες (3,16· 5,21.24-26) καί ὁδηγεῖ σέ κρίση τούς ἀπιστοῦντες (3,18· 5,22.27-29). Ἐξάλλου ὁ ἱερός Χρυσόστομος, συνεπής πρός τήν πατερική διδασκαλία περί δημιουργικῆς καί συνεκτικῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, σημειώνει γιά τήν ἐν Σαββάτῳ ἐργασία τοῦ Πατρός: "Τίς οὖν ὁ τρόπος τῆς ἐργασίας; προνοεῖ, συγκροτεῖ τὰ γενόμενα πάντα"[87].

Μέ τή σημείωση τοῦ στ. 18 κλείνει ὁ εὐαγγελιστής τή διήγηση τοῦ θαύματος τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ καί φωτίζει τό ὑπόβαθρο τῆς ἀκολουθούσας ὁμιλίας τῶν στ. 5,19-47, ἀναφέροντας γιά πρώτη φορά καθαρά τήν πρόθεση τῶν Ἰουδαίων νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ καί ἑρμηνεύοντας τή στάση τους αὐτή. Καί μόνη ἡ κατάφωρη παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου θά ἔφτανε, σύμφωνα μέ τό στίχο μας, γιά νά δικαιολογήσει τό μένος τῶν Ἰουδαίων ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. καί 5,16)· τελικά ὅμως μεγαλύτερο ἀκόμη σκάνδαλο ἀποτελεῖ ὁ ἰσχυρισμός του πώς ἔχει μία ἐντελῶς ἰδιαίτερη σχέση υἱότητας μέ τό Θεό, πρᾶγμα πού σημαίνει οὐσιαστικά ὅτι "ποιεῖ ἑαυτὸν ἴσον τῷ Θεῷ"[88] καί, ἑπομένως, ὅτι ὑποπίπτει σέ βλασφημία κατά τήν παρατήρηση τοῦ Φίλωνος: "Φίλαυτος δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οἰόμενος ἴσος εἶναι Θεῷ"[89]. Οἱ Ἰουδαῖοι καταλαβαίνουν σωστά τήν ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτή ἐκφράζεται στό στ. 5,17, δηλαδή ὡς ἀξίωση ἑνότητάς του μέ τό Θεό σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων[90]. Ὡστόσο δέν

86. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 461ἑξ.· Lightfoot, Gospel, 140· Bultmann, Evangelium, 184· Dodd, Interpretation, 325· Maurer, Joh. 5,17, 138· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 127· Haenchen, Johannesevangelium, 273· Becker, Evangelium I, 280· Welck, Zeichen, 152ἑξ.

87. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,214· πβλ. τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,810· Αὐγουστίνου, Tractatus XVII, 15· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 13,4· Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 232· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,348· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1265ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1213· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 272.

88. Πβλ. 10,33· 19,7 καί Bultmann, Evangelium, 36ἑξ. 183· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 129· Lindars, Gospel, 219· Schulz, Evangelium, 85.

89. Φίλωνος, Νόμων, 1,49.

90. Πβλ. Lagrange, Évangile, 142· Bauer, Johannes-Evangelium, 79· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 273ἑξ.· Barth, Erklärung, 276ἑξ.· Bultmann, Evangelium, 182ἑξ. 183 ὑπ. 1· Maurer, Joh. 5,17, 139· Lindars, Gospel, 219· Mollat, Évangile, 107· Schulz, Evangelium, 85·

κατανοοῦν ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι πράγματι ἡ ἐν προσώπω ἐσχατολογική-ἀπολυτρωτική παρουσία τοῦ Γιαχβέ στόν κόσμο καί τήν ἱστορία[91]. Ὄχι μόνο δέν πιστεύουν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά προσπερνοῦν καί τό θαυμαστό γεγονός τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ, παραμένοντας τελικά ἐγκλεισμένοι στή στενόκαρδη ἐφαρμογή τῶν διατάξεων τοῦ Νόμου[92]. Ἀπολυτοποιώντας μάλιστα τίς Γραφές ὡς μέγεθος καί θεωρώντας ὅτι αὐτές ἀποτελοῦν πηγή αἰώνιας ζωῆς (5,39), παραβλέπουν καί τή μαρτυρία τῶν Γραφῶν γιά τόν Ἰησοῦ καί δέν ἔρχονται πρός αὐτόν "ἵνα ζωὴν ἔχωσιν" (5,40)· ἀντίθετα μάλιστα ζητοῦν στό στίχο μας νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ[93]. Ὅπως σωστά ἑρμηνεύει ὁ Bultmann: "Το γεγονός τῆς ἀποκαλύψεως σημαίνει τήν ἐνόχληση καί τήν ἄρνηση τῶν παραδοσιακῶν θρησκευτικῶν μέτρων, καί οἱ ἐκπρόσωποι τῶν μέτρων αὐτῶν γίνονται ἀναπόφευκτα ἐχθροί τοῦ φορέα τῆς ἀποκαλύψεως"[94]. Ἡ πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τό σταυρό διαγράφεται στό σημεῖο αὐτό ὁλοκάθαρα ὡς

Hoeferkamp, Relationship, 113. Τήν ἑνότητα αὐτή θά χαρακτηρίσει ἀργότερα ἡ πατερική παράδοση ὡς "ὁμοούσιον".

91. Τό γεγονός πώς οἱ Ἰουδαῖοι καταλαβαίνουν σωστά τόν ἰσχυρισμό τοῦ Ἰησοῦ περί οὐσιαστικῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα, ἀλλά ἀδυνατοῦν νά διεισδύσουν στή βαθύτερη ἀλήθεια πού κρύβει ὁ ἰσχυρισμός αὐτός, μέ ἀποτέλεσμα τελικά νά θεωροῦν βλάσφημο τόν ἴδιο τό Θεό, ἀποτελεῖ περίπτωση τραγικῆς εἰρωνείας, πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 143· Lindars, Gospel, 219· Sanders-Mastin, Commentary, 164.

92. Πβλ. χαρακτηριστικά τούς στ. 9,29-34, ὅπου κατά ὑποδειγματικό τρόπο παρουσιάζεται ἡ σύγκρουση τῆς πίστεως τοῦ τυφλοῦ στό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν ἀπιστία τῶν Φαρισαίων, οἱ ὁποῖοι παραβλέπουν τό ἔργο αὐτό καί τήν ἐσχατολογική του σημασία ("ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου" 9,32) καί κρίνουν μέ βάση τή στενή νομικιστική τους ἀντίληψη ("ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν", 9,24). Ὁ πρώην τυφλός δέν πιστεύει, βέβαια, ἀκόμη ὀρθά στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, καθώς ἔχει τήν ἐντύπωση ὅτι αὐτός εἶναι ἁπλῶς ἕνας προφήτης (9,17), ἕνας θεοσεβής ἄνθρωπος πού κάνει τό θέλημα τοῦ Θεοῦ (9,31). Πιστεύει ὅμως στή θεία προέλευση τοῦ ἔργου του (9,32.33) καί ἡ ἀρχική αὐτή πίστη τόν κάνει δεκτικό στήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ (9,35.37) καί λειτουργεῖ ὡς προϋπόθεση γιά τήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου του (9,38). Τό ὅτι ἡ πίστη στά ἔργα, ἄν καί ὄχι τέλεια, ἀποτελεῖ γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη θεμιτό προστάδιο γιά τήν ἀναγωγή στήν πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ φαίνεται χαρακτηριστικότατα στούς στ. 10,37.38: "εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ Πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι· εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ Πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ Πατρί".

93. Πβλ. 7,19, ὅπου γιά ἄλλη μιά φορά συνδέεται ἡ πρόθεση τῶν Ἰουδαίων νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ μέ τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ.

94. "Das Offenbarungsgeschehen bedeutet die Störung und Verneinung der traditionellen religiösen Maßstäbe, und deren Vertreter müssen zu Feinden des Offenbarers werden", Bultmann, Evangelium, 185.

συνέπεια τῆς ζωοποιοῦ δράσεώς του καί τῆς καταργήσεως τῆς σωτηριολογικῆς σημασίας τοῦ Νόμου. Ὁ "κόσμος", πού ὑπόκειται στήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας, τοῦ σκότους καί τοῦ θανάτου, ἀπορρίπτει τό ἔργο αὐτό τοῦ Ἰησοῦ καί ἐπιδιώκει νά τόν ὁδηγήσει στό θάνατο (πβλ. 1,9-11· 7,7· 15,18.19· 16,20). Ὡστόσο διά τοῦ θανάτου του ὁ Ἰησοῦς ὁλοκληρώνει τό ζωοποιό του ἔργο γιά τούς πιστεύοντες (3,16.17· 6,51· 12,46) καί δοξάζεται (12,23· 17,1-5), ἐνῶ ὁ κόσμος κρίνεται γιά τήν ἀπιστία του καί παραμένει ὁριστικά στήν κατάσταση τοῦ θανάτου (3,19· 14,17· 16,8.9.11· 17,25).

Για ἄλλη μιά φορά ὁ εὐαγγελιστής ἐπαναφέρει μέ τούς στ. 7,19-24 στό προσκήνιο τήν ἀντιπαράθεση τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους μέ ἀφορμή τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ ἐν ἡμέρα Σαββάτου. Στούς στίχους αὐτούς ὁ Ἰησοῦς δέν ἐπιχειρηματολογεῖ πλέον μέ βάση τήν ὀντολογική ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα, ὅπως στό στ. 5,17· ἀντίθετα ἐπισημαίνει ὅτι "οὐδεὶς ποιεῖ τὸν νόμον" καί ἑπομένως κανείς δέν ἔχει τό δικαίωμα νά κατηγορήσει καί τόν ἴδιο ὡς παραβάτη του· στή συνέχεια ἀντιπαραβάλλει τή στείρα πρακτική τῆς περιτομῆς, χάριν τῆς ὁποίας παραβιάζεται ἀκόμη καί ἡ ἀργία τοῦ Σαββάτου, πρός τή ζωοποιό δωρεά του, ἡ ὁποία ὅμως δέ γίνεται ἀνεκτή, διότι προκαλεῖ τήν παραδοσιακή περιπτωσιολογική θρησκευτικότητα τῶν Ἰουδαίων καί οὐσιαστικά τήν καταλύει, καθώς προσφέρει ὅ,τι γιά τό νόμο εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατο, δηλαδή τήν αἰώνια ζωή.

## *VI. Συμπεράσματα*

Στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ ὁ Χριστός πραγματοποιεῖ ἕνα θαῦμα πού ὑπερβαίνει κατά πολύ τίς θεραπευτικές ἰδιότητες τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά, ἀπό τήν ὁποία εἶναι δυνατό νά λάβει τή θεραπεία του μόνο ὁ πρῶτος πού θά προλάβει νά εἰσέλθει στό νερό της, ὅταν αὐτό ἀρχίσει νά ταράσσεται. Ἀντίθετα ὁ παραλυτικός, πού ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια εἶναι καθηλωμένος στήν κλίνη τῆς ἀσθενείας του, ἐγείρεται καί αἴρει τήν κλίνη αὐτή μέ ἕνα μόνο λόγο τοῦ Ἰησοῦ, μαρτυρώντας ἔτσι τή θεία δύναμη καί τή ζωοποιό ἐξουσία τοῦ θεραπευτῆ του. Στά πλαίσια τῆς θείας αὐτῆς δυνάμεως τοῦ Ἰησοῦ πρέπει νά κατανοηθεῖ καί ἡ ὑπερφυσική γνώση του γιά τή διάρκεια τῆς ἀσθενείας τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ἀπρόσιτος στούς Ἰουδαίους πού τόν

ἀναζητοῦν καί ἄγνωστος στόν θεραπευθέντα παραλυτικό, μέχρις ὅτου τοῦ αὐτοαποκαλυφθεῖ, φανερώνει τή θεϊκή τοῦ ἀνωτερότητα. Ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό διακηρύσσεται πανηγυρικά στό τέλος τῆς διηγήσεως τόσο σέ ἐπίπεδο οὐσίας, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλεῖ τό Θεό "πατέρα ἴδιον", ὅσο καί σέ ἐπίπεδο ἔργων, ὅπως φαίνεται ἀπό τό ὅτι θεμελιώνει τή θεραπεία, πού πραγματοποίησε ἐν ἡμέρα Σαββάτου, στήν ἀκατάπαυστη δημιουργική, συνεκτική καί ἐσχατολογική ἐργασία τοῦ Θεοῦ. Μιά ἄλλη διάσταση τῆς θεολογίας τῆς διηγήσεώς μας ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἀπευθύνεται σέ ἕναν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐντελῶς ἀνίκανος νά ὁδηγηθεῖ μόνος του στή θεραπεία, ἀλλά ὁ ὁποῖος ἀπό τήν ἄλλη πλευρά δέν παύει νά ἐλπίζει καί νά ἀγωνίζεται γι' αὐτήν, ἔστω καί πρός λανθασμένη κατεύθυνση. Ἡ κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά φαίνεται νά προσλαμβάνει ἔτσι καί συμβολικές διαστάσεις στή σκέψη τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη καί νά συνδέεται μέ τό Νόμο, ὁ ὁποῖος ἀδυνατεῖ νά ζωοποιήσει καί νά σώσει τόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο, πού κεῖται τελικά ἀβοήθητος παρά τήν ἀγαθή του διάθεση. Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς καθιστᾶ περιττή τήν πολυχρόνια καί μάταιη ἀναμονή τοῦ παραλυτικοῦ στήν κολυμβήθρα, καθώς τόν θεραπεύει τόσο σέ σωματικό ὅσο καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο, γιατρεύοντας δηλαδή τήν παραλυσία του, ἀλλά καί συγχωρώντας τίς ἁμαρτίες του. Τό γεγονός ὅτι ἡ θεραπεία καί ἡ συνδεδεμένη μέ αὐτήν ἄρση τοῦ κρεβατιοῦ ἀπό τόν θεραπευθέντα πραγματοποιεῖται ἐν ἡμέρα Σαββάτου δείχνει ἐξάλλου τήν πλήρη κατάργηση τῆς σωτηριολογικῆς σημασίας τοῦ Νόμου ἀπό τόν Ἰησοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ ἐντολή πρός τόν παραλυτικό ἔχει μεγαλύτερη ἰσχύ ἀπό τήν Τορά καί παρέχει τή ζωή, πού ἡ Τορά ἀδυνατεῖ νά χορηγήσει. Δέν ἀποκλείεται στή σκέψη τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ νά ὑπάρχει ἡ νέα κολυμβήθρα τοῦ βαπτίσματος στό ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία, ἀντίθετα μέ τήν κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά, λυτρώνει ὅλους τούς προσερχομένους σ' αὐτήν ἀπό τήν ἁμαρτία καί τό θάνατο. Βέβαιο εἶναι ἐξάλλου ὅτι στή διήγησή μας συνυπάρχουν τόσο ἡ παροντική ὅσο καί ἡ μελλοντική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας. Ἡ πρώτη φαίνεται στή ζωοπάροχο δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού προδίδει τήν παρουσία τοῦ ἴδιου τοῦ Γιαχβέ ἀνάμεσα στούς ἀνθρώπους, ἐνῶ ἡ δεύτερη στήν προειδοποίηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν παραλυτικό νά μήν ἁμαρτάνει πλέον, γιά νά μήν καταδικαστεῖ στό τελικό ἐσχατολογικό κριτήριο.

Ἐπίσης σημαντικό θεολογικό θέμα τῆς διηγήσεώς μας ἀποτελεῖ ἡ πίστη τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὁμολογεῖ τό θεραπευτή του παρά τήν τρομοκρατία τῶν Ἰουδαίων, δείχνοντας μέ τόν τρόπο αὐτό πέραν τῆς σωματικῆς θεραπείας του καί τήν πνευματική του ἀναγέννηση. Τέλος, δηλώνεται σαφῶς ἡ πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τό πάθος, καθώς ἡ ἐχθρότητα τῶν Ἰουδαίων πρός τό πρόσωπό του κορυφώνεται πλέον στήν πρόθεσή τους νά τόν φονεύσουν μέ τήν κατηγορία τῆς παραβάσεως τοῦ Νόμου καί τῆς βλασφημίας. Ἔτσι κατευθύνεται ἡ σκέψη τοῦ ἀναγνώστη ἀπό τό συγκεκριμένο θαῦμα τῆς διηγήσεώς μας στήν κατεξοχήν καί τελική πράξη ζωοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου, στό σταυρό καί στήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ.

## 2.4. Ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων

### *I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἀνήκει σέ μία εὐρύτερη ἀφηγηματική ἑνότητα (6ο κεφάλαιο), στήν ὁποία κορυφώνεται μέσω δύο θαυμάτων καί μίας ὁμιλίας ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στή Γαλιλαία καί περιγράφεται ἡ ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων καί τῶν μαθητῶν στήν αὐτοαποκάλυψη αὐτή. Ἀναλυτικά ἡ ἐν λόγω ἑνότητα περιλαμβάνει τέσσερις περικοπές: (α) τήν περικοπή τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων (6,1-15), (β) τήν περικοπή τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης (6,16-21), (γ) τή μεγάλη ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς (6,22-59) καί (δ) τήν περιγραφή τῆς ἀντιδράσεως τῶν μαθητῶν (6,60-71)[1].

1. Στή σύγχρονη ἔρευνα ἀμφισβητήθηκε ἔντονα ἡ ὀρθότητα τῆς θέσεως τοῦ ἕκτου κεφαλαίου στή σημερινή του σειρά μετά τό κεφ. 5. Πολλοί ἑρμηνευτές προτείνουν μέ σοβαρά ἐπιχειρήματα τή μεταφορά τοῦ κεφ. 6 μεταξύ τῶν κεφ. 4 καί 5. Ὑπέρ τῆς ἄμεσης συνδέσεως τῶν κεφ. 4 καί 6 συνηγοροῦν τά ἀκόλουθα ἐπιχειρήματα: (α) Ὁ Ἰησοῦς βρίσκεται στό 4,46 στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας καί περνᾶ στό 6,1 στήν ἀπέναντι ὄχθη τῆς θάλασσας τῆς Τιβεριάδος. (β) Ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,46-54) ἀποτελεῖ πιθανότατα παραδειγματική καταγραφή ἑνός ἀπό τά πολλά σημεῖα πού ὁ Ἰησοῦς "ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων" (6,2). (γ) Ὁ στ. 4,44 ἐξηγεῖται μόνο μέ βάση τήν ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων στό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων (6,14.15). Ἑπομένως τό κεφ. 5, πού κάνει λόγο γιά παραμονή τοῦ Ἰησοῦ στά Ἱεροσόλυμα, παρεμβάλλεται στήν ὀργανική σύνδεση τῶν κεφ. 4 καί 6. Ἐπιπλέον τό κεφ. 5 εἶναι λογικό νά τοποθετηθεῖ μετά τό κεφ. 6, καθώς ἡ ἑορτή, γιά τήν ὁποία γίνεται λόγος στό 6,4, ἔχει φτάσει ἤδη στό 5,1. Τέλος, τό κεφ. 7 συνδέεται ἄμεσα μέ τό κεφ. 5, καθώς (α) ὁ στ. 7,1 προϋποθέτει μέχρι τό σημεῖο αὐτό παραμονή τοῦ Ἰησοῦ στήν Ἰουδαία (κεφ. 5), (β) ἡ πρόθεση τῶν Ἰουδαίων νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ (7,1) δικαιολογεῖται μόνο μέ βάση τήν ἀντιπαράθεσή του μαζί τους στό κεφ. 5, βλ. Wellhausen, Evangelium, 29· Bultmann, Johannesevangelium, 154ἑξ.· Wikenhauser, Evangelium, 118ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 107· MacGregor, Gospel, 124ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 6-11· J. Becker, Evangelium, 34ἑξ., 228ἑξ.· Schmithals, Johannesevangelium, 350. Πιό ἐπιφυλακτικοί ἀπέναντι στήν μετάθεση τῶν κεφαλαίων 4-7 εἶναι μεταξύ ἄλλων οἱ Loisy (Évangile, 421), Barrett (Gospel, 18-21 καί 227), Brown (Gospel I, 235ἑξ.) καί Haenchen (Johannesevangelium, 299), μέ κύριο ἐπιχείρημα ὅτι ὁ εὐαγγελιστής δέν ἐνδιαφερόταν τόσο γιά τήν ἀκριβῆ ἱστορική σειρά τῶν γεγονότων ὅσο γιά τή θεολογική τους ἑρμηνεία. Νέο φῶς στό ὅλο θέμα ρίχνει ἡ ἄποψη τοῦ Stibbe, John's

Μέσα στήν εὐρύτερη αὐτή ἀφηγηματική ἑνότητα θίγονται τά ἀκόλουθα βασικά θέματα: (α) Ὁ Ἰησοῦς παρέχει κατά κυρίαρχο ἀλλά καί παράδοξο συνάμα τρόπο τή ζωή (σωτηριολογικό ἐπίπεδο), (β) ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά χαρίζει ζωή, διότι ὁ ἴδιος ὡς θεῖο πρόσωπο εἶναι ἡ αὐτοζωή (χριστολογικό ἐπίπεδο), (γ) τόσο οἱ μαθητές ὅσο καί γενικότερα οἱ Ἰουδαῖοι ἀδυνατοῦν νά κατανοήσουν τή σωτηριολογική καί τή χριστολογική σημασία τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί παραμένουν ἐγκλωβισμένοι στίς προσωπικές τους παραστάσεις καί προσδοκίες. Μόλις στό τέλος τοῦ ἕκτου κεφαλαίου οἱ μαθητές διά στόματος τοῦ Πέτρου ὁμολογοῦν τήν ἐμπιστοσύνη τους στόν Ἰησοῦ (6,68 ἐπ.), ἡ ὁποία ὅμως ἀκόμη δέν εἶναι ἡ ἀληθινή πίστη.

Ἡ διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἔχει σαφῆ διάταξη: (α) 6,1-4: εἰσαγωγικές γιά τή διήγηση πληροφορίες, (β) 6,5-10: Ἰησοῦς καί μαθητές, (γ) 6,11-13: διεξαγωγή τοῦ θαύματος, (δ) 6,14-15: ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων καί συνέπειές της.

## *II. Εἰσαγωγή (6,1-4)*

Στό στ. 6,1 ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἔχει ἀποχωρήσει ἀπό τήν Ἰερουσαλήμ, μετά ἀπό τήν ἀντιπαράθεσή του μέ τούς Ἰουδαίους ἐξ ἀφορμῆς τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ (5,8-16) ἐν ἡμέρα Σαββάτου[2], καί νά φτάνει στή θάλασσα τῆς Τιβεριάδος[3]. Εἶναι

Gospel, 21, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ξαφνική ἀλλαγή σκηνικοῦ ἀπό τό τέλος τοῦ πέμπτου στήν ἀρχή τοῦ ἕκτου κεφαλαίου ἀποδίδει θεολογικά τήν ἰδέα τῆς "ἀσύλληπτης μεσσιανικότητας" τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται ὡς μοτίβο καί στό τέλος τῆς διηγήσεως τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, ὅταν ὁ Ἰησοῦς ξεφεύγει ἀπό τό πλῆθος, πού θέλει νά τόν ἀνακηρύξει βασιλιά του.

2. Στήν ἀντιπαράθεση αὐτή ἀποδίδεται γιά πρώτη φορά ἡ πρόθεση τῶν Ἰουδαίων νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ, ὅπως πληροφορούμαστε ρητά στό στ. 7,1, βλ. Bultmann, Johannesevangelium, 155.

3. Γιά τήν πιθανή τοποθέτηση τοῦ θαύματος στήν ἀνατολική ὄχθη τῆς λίμνης βλ. Dalman, Orte und Wege, 184-188. Ἡ πόλη τῆς Τιβεριάδος κτίστηκε τό 26 μ.Χ. ἀπό τόν Ἡρώδη Ἀντίπα στή δυτική ὄχθη τῆς λίμνης Γενησαρέτ καί ὀνομάστηκε ἔτσι πρός τιμήν τοῦ αὐτοκράτορα Τιβερίου, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Ἰώσηπος, Ἱστορίαι ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας, 18,36. Ἡ ὀνομασία τῆς λίμνης Γενησαρέτ ὡς "λίμνης Τιβεριάδος" (Παυσανίου, 5,7,4) θά πρέπει νά ἐπικράτησε σταδιακά, βλ. σχετικά: Bauer, Johannesevangelium, 87. Ὅσοι ἐρευνητές ἀμφισβητοῦν τήν παροῦσα διάταξη τῶν κεφαλαίων 5-7 θέλουν τόν Ἰησοῦ ἁπλῶς νά περνᾶ ἀπό τή δυτική ὄχθη τῆς λίμνης στήν ἀνατολική καί ὄχι νά ἔρχεται ἀπό τήν Ἰερουσαλήμ στή Γαλιλαία, πβλ. ἀντιπροσωπευτικά: Schnackenburg, Johannesevangelium II, 16· Becker, Evangelium, 228ἑξ.

σημαντικό ὅτι μέχρι τό σημεῖο αὐτό τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς ἔχει τελέσει ἄλλα δύο σημεῖα στή Γαλιλαία (2,1-11 καί 4,46-54), τά ὁποῖα ὡστόσο εἶχαν ἰδιωτικό χαρακτήρα. Τό τέταρτο σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ (6,1-15), πού περιγράφεται διεξοδικά ἀπό τόν εὐαγγελιστή, πραγματοποιεῖται μέσα στά πλαίσια μιᾶς εὐρύτερης δραστηριότητάς του στήν περιοχή τῆς Γαλιλαίας (πβλ. 6,2) καί ἀποτελεῖ τήν κορύφωση τῆς ἐκεῖ δημόσιας δράσης του, καθώς προκαλεῖ στούς Ἰουδαίους προβληματισμό γιά τήν ταυτότητα καί τό χαρακτήρα τοῦ ἔργου του (6,14.15.30.31. 41.42.52.60). Ἡ ἀπάντηση στόν προβληματισμό αὐτό δίνεται στήν ὁμιλία περί τοῦ "ἄρτου τῆς ζωῆς", ὅπου ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ὡς "ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς" (6,50).

Στό στ. 2 ὁ εὐαγγελιστής μᾶς πληροφορεῖ ὅτι "πολὺς ὄχλος" ἀκολουθοῦσε τόν Ἰησοῦ λόγω τῶν θαυματουργικῶν θεραπειῶν πού αὐτός ἐπιτελοῦσε. Τό χαρακτηριστικό θέμα τοῦ ὄχλου πού ἀκολουθεῖ τόν Ἰησοῦ, ὄχι ἀναγνωρίζοντας ποιός εἶναι πραγματικά, ἀλλά ἀποκλειστικά διότι θεωρεῖ πώς ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά καλύψει τίς ἐγκόσμιες βιοτικές του ἀνάγκες, ἀπαντᾶ καί στούς στ. 6,22-25. Ὅπως σχολιάζει χαρακτηριστικά ὁ ἱερός Χρυσόστομος, "οὐ σφόδρα βεβαίας διανοίας ἡ ἀκολούθησις. Τοσαύτης γὰρ διδασκαλίας ἀπολαύσαντες, ἀπὸ τῶν σημείων ἐνήγοντο μᾶλλον· ὃ παχυτέρας γνώμης ἦν"[4]. Δέν εἶναι ἴσως ἀσήμαντη ἡ λεκτική διαφοροποίηση πού κάνει ὁ εὐαγγελιστής μεταξύ "θεωρεῖν τὰ σημεῖα" (6,2) καί "ὁρᾶν σημεῖα" (6,26)· στή δεύτερη ἔκφραση ὑπονοεῖται, ἐκτός ἀπό τήν παθητική παρεύρεση σέ θαυματουργικά γεγονότα, καί ἡ ἀναγωγή ἀπό τά γεγονότα αὐτά στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου πού τά ἐπιτελεῖ[5]. Ἡ ἔλλειψη πίστεως καί κατανοήσεως ἀπό τήν πλευρά τοῦ ὄχλου, ὁ ὁποῖος ἀκολουθεῖ τόν Ἰησοῦ, φαίνεται ἐπιπλέον καί ἀπό τό ἐπίθετο "πολύς", τό ὁποῖο χρησιμοποιεῖται συχνά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅταν γίνεται λόγος γιά τή λανθασμένη πίστη τῶν Ἰουδαίων[6]. Ἡ σωστή ὑπαρξιακή τοποθέτηση

4. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,239· πβλ. καί Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1236· Büchsel, Evangelium, 82 (354)· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 17.

5. Πβλ. καί 2,23. Ὁ Barrett (Gospel, 227) θεωρεῖ τό "ἑώρων", πού διασώζουν μεταξύ ἄλλων οἱ $P^{66}$ καί a γιά τό στ. 6,2 ὡς ἀρχική γραφή. Ὡστόσο ἡ γραφή "ἐθεώρουν" ἔχει τήν πλειονότητα τῶν χειρογράφων καί τό θεολογικό ἐνδιαφέρον τοῦ εὐαγγελιστῆ μέ τό μέρος της, βλ. καί Haenchen, Johannesevangelium, 300.

6. Βλ. γιά τή χρήση τοῦ ἐπιθέτου "πολύς-πολλοί" σέ συνάφειες, ὅπου γίνεται λόγος γιά

ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ καί στά σημεῖα πού ἐπιτελεῖ διακηρύσσεται στό στ. 6,29: "τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος"· συνίσταται δηλαδή στήν ἀναγνώριση τῆς ὀντολογικῆς ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα καί τῆς ἀποστολῆς του ἀπό ἐκεῖνον.

Ἡ ἀνάβαση τοῦ Ἰησοῦ "εἰς τὸ ὄρος" μέ τούς μαθητές του στό στ. 3 παραπέμπουν ἔμμεσα στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ ὄρους Σινά κατά τή νομοδοσία καί ἀποτελοῦν ἕνα ἀκόμη στοιχεῖο στή γενικότερη ἀντιπαράθεση τῶν μορφῶν τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ Ἰησοῦ στή συνάφεια τοῦ θαύματος[7], ὅπως παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Barrett, Schnackenburg, Brown καί Preiss[8]. Στό πέμπτο κεφάλαιο ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ἡ ἐξέχουσα ἐσχατολογική μορφή, γιά τήν ὁποία μάλιστα ὁ Μωυσῆς ἔχει μιλήσει προφητικά στά βιβλία του (5,45-47). Ἀπευθείας σύγκριση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ γίνεται στό κεφ. 6, τόσο στό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, τό ὁποῖο ὑπερβαίνει τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου (Εξ. 16), ὅσο καί στήν ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ὅπου ὁ Ἰησοῦς διαφοροποιεῖ σέ ὀντολογικό ἐπίπεδο τή δωρεά καί τό πρόσωπό του ἀπό αὐτά τοῦ Μωυσῆ[9]. Ἡ παρουσίαση τοῦ Ἰησοῦ νά παραμένει σταθερά σέ κάποιο μέρος καί τοῦ ὄχλου νά συρρέει πρός τό μέρος του εἶναι συνηθισμένο θέμα στόν Ἰωάννη καί τοποθετεῖ ἀφηγηματικά καί θεολογικά τόν Ἰησοῦ στό κέντρο τῆς διήγησης. Ὁ Ἰησοῦς κινεῖται ξανά στό στ. 11, γιά νά χαρίσει στούς ἀνθρώπους τή δωρεά του, καί στό στ. 15 γιά νά ἀποφύγει τίς συνέπειες μιᾶς λανθασμένης τοποθέτησης ἀπέναντι στό πρόσωπό

τήν πώρωση καί τή βαθύτερη ἀπιστία τῶν Ἰουδαίων, παρά τή φαινομενική τους πίστη: 2,23· 6,60.66· 7,31· 8,30· 10,20.41-42· 11,45· 12,9-13.42. Ἡ ἀληθινή πίστη εἶναι, σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, δυνατή μόνο μετά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ καί τή δωρεά τοῦ Πνεύματος. Οἱ προϋποθέσεις ὅμως γιά τήν κατάληξη στήν ἀληθινή αὐτή πίστη ὑπάρχουν μόνο σέ ὁρισμένους ἀνθρώπους, ἐνῶ οἱ "πολλοί" τελικά ἀπορρίπτουν τή διδασκαλία καί τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί μένουν ἀμέτοχοι στή ζωή πού πηγάζει ἀπό αὐτόν (πβλ. Ἰω. 1,9-12).

7. Πβλ. Ἐξ. 19,20· 24,15· βλ. καί Ἰω. 1,17.

8. Barrett, Gospel, 228· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 18· Brown, Gospel I, 232· Preiss, Étude, 145· ἀντίθετα οἱ Worden, Eucharist II, 11 καί Becker, Evangelium I, 229.

9. Ἰω. 6,32-35· 49-51. Ἡ θεματική ὡστόσο τῆς ἀντιπαραθέσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ δέν ἐξαντλεῖται στό ἕκτο κεφάλαιο, βλ. καί 7,19-23· 9,28-33, καθώς καί τή σχετική μονογραφία τοῦ Boismard, Moïse ou Jésus, Leuven 1988· πβλ. ἐπίσης τή σύγκριση τοῦ Ἰησοῦ μέ ἄλλες παλαιοδιαθηκικές μορφές, ὅπως ὁ Ἰακώβ (4,11-14), ὁ Ἀβραάμ (8,52-58) καί οἱ Ἠλίας καί Ἐλισαῖος (6,9· 11,21-27).

του[10]. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι καί στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ὁ Ἰησοῦς παραμένει ἀπό τό στ. 11,17 μέχρι τό στ. 11,37 στό ἴδιο σημεῖο, ἐνῶ ἡ Μάρθα, ἡ Μαρία καί οἱ Ἰουδαῖοι κινοῦνται διαδοχικά πρός τό μέρος του, καθιστώντας τον ἔτσι καί ἀφηγηματικά κεντρικό πρόσωπο τῆς διηγήσεως[11].

Ἡ παρατήρηση τοῦ στ. 4 ὅτι πλησίαζε τό ἰουδαϊκό Πάσχα τοποθετεῖ τή διήγηση στή θεολογική συνάφεια τοῦ ἐξιλαστηρίου θανάτου τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ἱδρύσεως τῆς Εὐχαριστίας, ὅπως ἑρμηνεύουν οἱ Loisy, Godet, Lagrange, Schlatter, Goodenough, Wikenhauser, Schlier, Strathmann, Cullmann, MacGregor, Barrett, Dodd, Lindars, Patsch, Wilckens, Aletti, Hoeferkamp, Καραβιδόπουλος, Mollat, Blank, Brodie καί Welck[12]. Ὁ Borgen μάλιστα θεμελιώνει τή φιλολογική ἑνότητα τῆς ὁμιλίας τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς καί παράλληλα ἐξαίρει τήν εὐχαριστιακή της διάσταση, ἐπισημαίνοντας τό μιδρασικό χαρακτήρα της σέ σχέση μέ τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου[13]. Ἀντίθετα, οἱ Bultmann, Hahn, Bornkamm, Lohse καί Haenchen θεωροῦν ὅτι τόσο τό θαῦμα, ὅσο καί ἡ ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς δέν εἶχαν ἀρχικά καμία εὐχαριστιακή διάσταση, τήν ὁποία προσλαμβάνουν μόνο μετά τή συντακτική προσθήκη τῆς λεγόμενης "εὐχαριστιακῆς ὁμιλίας" (6,51β-58)[14]. Τέλος, κατά τόν Köster ἡ διαδικασία διαμορφώσεως ὁλοκλήρου τοῦ κεφαλαίου 6 συνίσταται στή χρήση ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή παραδοσιακῆς μυστηριακῆς ὁρολογίας, ἡ ὁποία ὡστόσο ἀποχρωματίζεται ὡς πρός τό μυστη-

10. Πβλ. καί τούς στίχους 11,17.38.54, ὅπου παρατηρεῖται ἀκριβῶς ἡ ἴδια διάταξη στίς κινήσεις τοῦ Ἰησοῦ.

11. Πβλ. Heising, Botschaft, 79.

12. Loisy, Quatrième Évangile, 423ἑξ.· Godet, Kommentar II, 250· Lagrange, Évangile, 161ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 106· Goodenough, John, 177· Wikenhauser, Evangelium, 120· Schlier, Johannes 6, 108ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 108· Cullmann, Urchristentum, 91· τοῦ ἰδίου, Der johanneische Gebrauch, 368· MacGregor, Eucharist, 114ἑξ.· Barrett, Gospel, 228· Dodd, Interpretation, 333· Lindars, Gospel, 240· Patsch, Abendmahlsterminologie, 229· Wilckens, Abschnitt, 227· Aletti, Discours, 188ἑξ.· Hoeferkamp, Semeia, 116· Καραβιδόπουλου, Τό κατά Μᾶρκον, 223ἑξ.· Mollat, Évangile, 112· Blank, Brotrede, 204ἑξ.· Brodie, Gospel, 260· Welck, Zeichen, 163.

13. Borgen, Unity, 277ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Observations, 240, πβλ. καί τή θετική κριτική τῶν θέσεων τοῦ Borgen ἀπό τόν Schnackenburg, Zur Rede, 249-252.

14. Bultmann, Evangelium, 156· Hahn, Hoheitstitel, 391· Bornkamm, Eucharistische Rede, 66ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Vorjohanneische Tradition, 61-64· Lohse, Wort und Sakrament, 117-120· Haenchen, Johannesevangelium, 300.

ριολογικό της νόημα καί προσλαμβάνει ἱστορικό περιεχόμενο λόγω τοῦ τεράστιου ἐνδιαφέροντός τοῦ εὐαγγελιστῆ γιά τήν ἱστορική διάσταση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ[15]. Ὁ ἰδιαίτερος τονισμός τοῦ γεγονότος ὅτι ἐπρόκειτο γιά τό Πάσχα "τῶν Ἰουδαίων" στό στίχο μας ἀποσκοπεῖ στή διαφοροποίησή του ἀπό τό χριστιανικό Πάσχα, ὅπου ὁ ἀμνός πού θυσιάζεται εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς (πβλ. Ἰω. 1,29.36)[16]. Στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, πού ἀκολουθεῖ μετά ἀπό τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει τόν ἑαυτό του ὡς τόν ἄρτο πού κατέβηκε ἀπό τόν οὐρανό καί προσφέρει ὡς θυσία τή σάρκα του, δηλαδή τή θνητή ὕπαρξή του, γιά τή σωτηρία τοῦ κόσμου (6,33.35.38-40.47-51). Μέσα στό θεολογικό αὐτό πλαίσιο τῆς ὁμιλίας, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία τοῦ βασικοῦ μηνύματος τοῦ θαύματος, ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρέχει τή ζωή, συνυπάρχουν, ὅπως καί στή συνοπτική παράδοση τοῦ μυστικοῦ δείπνου[17], οἱ σωτηριολογικές διαστάσεις τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ-ἐξιλαστηρίου θανάτου τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς εὐχαριστιακῆς μετοχῆς στό σῶμα του καί τό αἷμα του.

### *III. Ἰησοῦς καί μαθητές (6,5-10)*

Στό στ. 5 ὁ Ἰησοῦς διαφοροποιεῖται σαφῶς ἀπό τούς ἀνθρώπους πού τόν ἀκολουθοῦν, καθώς, εὑρισκόμενος στό ὄρος, τούς θεωρεῖ ἀπό ψηλά νά ἀνεβαίνουν ἐκεῖ πού αὐτός ἤδη βρίσκεται, γιά νά ἔρθουν κοντά του. Εἶναι χαρακτηριστικό τό ἐπίθετο "πολύς", πού χρησιμοποιεῖται, ὄχι μόνο γιά τόν ποσοτικό χαρακτηρισμό τοῦ "ὄχλου", ἀλλά καί γιά τήν ἔκφραση τῆς ἀπιστίας, ἡ ὁποία τόν διέπει. Ὁ ὄχλος αὐτός, πού ἀναζητεῖ στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ τήν κάλυψη τῶν ἐφήμερων βιοτικῶν του ἀναγκῶν, πεινᾶ στήν πραγματικότητα, χωρίς νά τό γνωρίζει, γιά τήν αἰώνια ζωή πού δίνει ὁ Ἰησοῦς. Μέσω τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων καί τῆς ὁμιλίας τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς θά γίνει ἡ ἀναγωγή ἀπό τό βιοτικό ἐπίπεδο τῶν καθημερινῶν ἐφήμερων ἀναγκῶν στό ὑπαρξιακό ἐπίπεδο τῆς δωρεᾶς

15. Köster, Geschichte und Kultus, 63-65.

16. Πβλ. Zahn, Evangelium, 318· Gärtner, John 6, 52· MacGregor, Gospel, 128· Wilkens, Abendmahlszeugnis, 367ἑξ.· Gärtner, John 6, 52· Carson, Gospel, 268.

17. Βλ. Μτ. 26,26ἑξ.· Μκ. 14,22ἑξ.· Λκ. 22,19ἑξ., ὅπου συνδέονται θεολογικά, ὅπως καί στό Ἰω. 6, ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ παρουσία του στόν εὐχαριστιακό ἄρτο καί οἶνο.

τῆς αἰώνιας ζωῆς, τῆς ὁποίας ὑποκείμενο εἶναι ὁ Ἰησοῦς[18]. Ἀντίθετα πρός τίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις, στήν περικοπή μας ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς θίγει πρῶτος τό θέμα τῆς διατροφῆς τοῦ πλήθους, καί ὄχι οἱ μαθητές του[19]. Ἐπίσης στήν ἰωάννεια διήγηση λείπει παντελῶς τό συνοπτικό μοτίβο τῆς εὐσπλαχνίας τοῦ Ἰησοῦ (Μτ. 14,14· 15,32· Μκ. 6,34· 8,2), ὁ ὁποῖος στή διήγησή μας, ὅπως καί γενικά στό τέταρτο εὐαγγέλιο, δέν παρουσιάζεται νά παρακινεῖται ἀπό παροτρύνσεις ἄλλων προσώπων ἤ ἀπό ὁποιαδήποτε συναισθήματα, ἀλλά ἀποκλειστικά ἀπό τήν κυρίαρχη θέλησή του, στήν ὁποία τίποτα δέν εἶναι ἀδύνατο[20].

Ὁ εὐαγγελιστής μέ μιά σημείωσή του στό στ. 6,6 ἑρμηνεύει τήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τό Φίλιππο, πληροφορώντας τόν ἀναγνώστη ὅτι κίνητρό της δέν ἦταν ἡ ἄγνοια ἤ ἡ ἀδυναμία νά ἀνταποκριθεῖ σέ μιά δύσκολη κατάσταση, ἀλλά ἁπλῶς ἡ δοκιμασία τῆς πίστεως τοῦ μαθητῆ[21]. Μέ τήν ἐρώτησή του ὁ Ἰησοῦς θέτει τούς μαθητές του ἀντιμέτωπους μέ τήν ἀδυναμία τους νά δώσουν κάποια λύση στήν παροῦσα κατάσταση, γιά νά δράσει ἐκ τῶν ὑστέρων ὁ ἴδιος ὡς αὐτός πού δέν περιορίζεται στίς ἐνέργειές του ἀπό ὁποιεσδήποτε ἀντικειμενικές συνθῆκες καί νά φανερώσει κατ' αὐτόν τόν τρόπο τή δόξα του (2,11)[22]. Ἐξάλλου τό ἰωάννειο χαρακτηριστικό θέμα τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀπαντᾶ καί στό στίχο μας, εἶναι νέο στοιχεῖο στήν ἱστορία τῆς παραδόσεως τῆς διηγήσεώς μας σέ σχέση μέ τή συνοπτική ἐκδοχή της[23].

18. Πβλ. Schlatter, Evangelium, 106· Worden, Holy Eucharist I, 100.

19. Holtzmann, Evangelium, 136· Lagrange, Évangile, 162· Strathmann, Evangelium, 108· MagGregor, Gospel, 129· Beasley-Murray, John, 88. Πβλ. καί Μτ. 14,15· Μκ. 6,35.36· Λκ. 9,12. Ὁ Brown (Gospel I, 233) βλέπει μιά ἀντιστοιχία μεταξύ τῆς ἐρωτήσεως τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ἐρωτήσεως τοῦ Μωυσῆ στό Γιαχβέ στό Ἀρ. 11,13: "Πόθεν μοι κρέα δοῦναι παντὶ τῷ λαῷ τούτῳ;".

20. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰω. 2,4· 9,3-7· 11,6, πβλ. καί Schlier, Johannes 6, 108· Strathmann, Evangelium, 108· Sanders-Mastin, Commentary, 177· Haenchen, Johannesevangelium, 307· Schnelle, Christologie, 115· ὁ Mendner ἐξηγεῖ τήν ἔλλειψη ὁποιουδήποτε κινήτρου γιά τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, θεωρώντας ὅτι ἡ διήγησή μας μπορεῖ νά γίνει κατανοητή μόνο ὑπό τό φῶς τῆς συνοπτικῆς παραδόσεως, Johannes, 288.

21. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,445· Bernard, Gospel, 175· Wikenhauser, Evangelium, 120· Barrett, Gospel, 228· Lindars, Gospel, 241· Haenchen, Johannesevangelium, 301· Schulz, Evangelium, 99·

22. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,240· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1237.

23. Πβλ. Hoeferkamp, Semeia and Believing, 116. Γιά τό μοτίβο τῆς παντογνωσίας τοῦ

Στήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπαντᾶ ὁ Φίλιππος στό στ. 6,7, θεωρώντας ἀδύνατη τήν τροφοδοσία ὁλόκληρου τοῦ πλήθους, καθώς ἄρτοι διακοσίων δηναρίων[24] δέ θά ἀρκοῦσαν οὔτε γιά νά πάρει ὁ κάθε παρευρισκόμενος ἀπό ἕνα μικρό κομμάτι. Εἶναι ἐμφανής καί στό σημεῖο αὐτό ἡ κορύφωση τῆς διηγήσεώς μας σέ σχέση μέ τήν ἀντίστοιχη συνοπτική παράδοση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία διακόσια δηνάρια θά ἦταν ἀρκετά γιά τό χορτασμό τοῦ πλήθους (Μκ. 6,37). Ἡ συνοπτική παράδοση ἀναφέρει ἀκόμη τή δυνατότητα λύσεως τῆς ἐν λόγω δυσκολίας, εἴτε διά τῆς ἀπολύσεως τῶν ὄχλων, οἱ ὁποῖοι θά μποροῦσαν νά βροῦν τροφή στά κοντινά χωριά, εἴτε διά τῆς ἀγορᾶς τῶν ἀπαραίτητων ἄρτων ἀπό τούς ἴδιους τούς μαθητές (Μτ. 14,15· Μκ. 6,.12.13· Λκ. 9,12.13). Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀποσιωπᾶ τίς δυνατότητες αὐτές, μέ σκοπό νά καταστήσει τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ, λόγω τῶν ἀπόλυτα ἀντίξοων συνθηκῶν, ἀκόμη πιό ἐντυπωσιακό. Ἡ ὑπεραφθονία τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως παρουσιάζεται στό στ. 13, ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀδυναμία τοῦ Φιλίππου νά βρεῖ ὁποιαδήποτε λύση στό πρόβλημα τοῦ χορτασμοῦ τοῦ πλήθους[25]. Διά τοῦ θαύματος πού πρόκειται νά ἐπιτελέσει στή συνέχεια ὁ Ἰησοῦς, θά δώσει ὁ ἴδιος ἀπάντηση στήν ἐρώτηση "πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους;": ὁ ἴδιος ὡς "ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς" εἶναι ὁ χορηγός τόσο τοῦ "ἄρτου τοῦ μένοντος εἰς ζωὴν αἰώνιον" ὅσο καί τοῦ ἐφήμερου "ἀπολλυμένου" ἄρτου, ὅπου καί ὅταν αὐτός θέλει (πβλ. Μτ. 6,25-33).

Στή συζήτηση μεταξύ τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ Φιλίππου σχετικά μέ τήν τροφοδοσία τοῦ πλήθους εἰσέρχεται καί ὁ Ἀνδρέας, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ εὐαγγελιστής στό στ. 6,8. Ὁ τονισμός τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Ἀνδρέας ἀνῆκε στούς μαθητές τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπει στό γεγονός ὅτι καί αὐτοί οἱ μαθητές, παρά τήν ἐγγύτητά τους μέ τόν Ἰησοῦ, ἀκόμη

Ἰησοῦ βλ. Ἰω. 1,48· 2,25· 4,16-18· 6,70.71· 11,11.54· 12,7.8· 13,1-3, ἐπίσης Μτ. 17,27· Μκ. 2,8· Λκ. 6,8· 9,47· 11,17. Τό μοτίβο τῆς διοράσεως-προοράσεως τοῦ θαυματοποιοῦ εἶναι γνωστό καί στό ἑλληνιστικό περιβάλλον τῆς Καινῆς Διαθήκης, βλ. σχετικά: Bultmann, Johannesevangelium, 71ἑξ. (ὅπου καί περαιτέρω βιβλιογραφία) καί Petzke, Apollonius, 172-174. Ὅσον ἀφορᾶ στήν περίπτωση τοῦ Ἀπολλωνίου θά πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι, σέ ἀντίθεση μέ τόν Ἰησοῦ, ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος δέ διαθέτει πάντοτε τό διορατικό χάρισμα, βλ. χαρακτηριστικά Φιλοστράτου, Βίος, 2,27· 3,16· 6,13· 7,30.

24. Σύμφωνα μέ τό Μτ. 20,2 ἕνα δηνάριο ἦταν γιά τήν ἐποχή τό συνηθισμένο ἡμερομίσθιο. Γιά τίς ἀπόπειρες ὑπολογισμοῦ τοῦ ποσοῦ τῶν 200 δηναρίων σέ σημερινές ἀντιστοιχίες βλ. Morris, Gospel, 343, ὑπ. 17.

25. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,448.

δέν κατανοοῦν τό διδάσκαλό τους[26]. Ἴσως μάλιστα δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι στήν παροῦσα συνάφεια ἐπιλέγονται ὁ Φίλιππος καί ὁ Ἀνδρέας ὡς ἐκπρόσωποι καί τῶν ὑπολοίπων μαθητῶν, καθώς οἱ δύο αὐτοί μαθητές παρουσιάζονται στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου νά κάνουν χριστολογικές ὁμολογίες (1,41.45)[27]. Ἡ πίστη τους ὅμως, παρά τίς ὁμολογίες αὐτές, εἶναι ἀκόμη ἐπιφανειακή, ὅπως φαίνεται καθαρά καί ἀπό τή δυσκολία τους νά κατανοήσουν τόν Ἰησοῦ στή διήγησή μας (πβλ. καί 14,8). Διά τοῦ ἀκολουθοῦντος θαύματος θά δοῦν γιά πολλοστή φορά τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά τό ἴδιο τό θαῦμα θά τό κατανοήσουν μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία[28]. Ἡ περιττή ἐκ πρώτης ὄψεως σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι ὁ Ἀνδρέας ἦταν ἀδελφός τοῦ Σίμωνος Πέτρου, ὅπως γνωρίζει ὁ ἀναγνώστης ἤδη ἀπό τό πρῶτο κεφάλαιο (1,40.41), παραπέμπει στή χριστολογική ὁμολογία τοῦ Πέτρου (6,68.69), μέ τήν ὁποία κλείνει καί ἡ εὐρύτερη ἀφηγηματική ἑνότητα, στήν ὁποία ἀνήκει καί ἡ διήγησή μας. Μέ τήν ὁμολογία τῶν στ. 6,68.69 ὁ Πέτρος ἐκφράζει τή θεωρητική περισσότερο πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ὅλων τῶν μαθητῶν, οἱ ὁποῖοι δέν τόν ἐγκαταλείπουν μετά ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψή του στήν ὁμιλία περί τοῦ "ἄρτου τῆς ζωῆς". Ὁ ἐνδεχόμενος ὑπαινιγμός στήν ὁμολογία τοῦ Πέτρου γίνεται στό σημεῖο αὐτό, γιά νά δηλωθεῖ ὅτι, παρά τήν ἔλλειψη πίστεως καί κατανοήσεως πού ἐπιδεικνύουν οἱ μαθητές, αὐτοί βλέπουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ καί αὐτοί θά εἶναι οἱ πρῶτοι πού θά πιστεύσουν πραγματικά μετά τήν ἀνάσταση.

Ο Ἀνδρέας, μέ τήν παρατήρησή του στό στ. 6,9, ὑπογραμμίζει τό ἀδιέξοδο τῆς καταστάσεως καί συγχρόνως τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως γιά τό ποιός εἶναι καί πῶς μπορεῖ νά ἐνεργήσει ὁ Ἰησοῦς[29]. Ἡ πληροφορία ὅτι οἱ ἄρτοι ἦταν κρίθινοι ἀποτελεῖ ἰδιαιτερότητα τῆς ἰωάννειας σέ σχέση μέ τίς παράλληλές της

26. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,448.

27 Γιά τήν ἰδιαίτερη σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν μαθητῶν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. Boismard, Moïse ou Jésus, 26, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ πώς ὁ σύντροφος τοῦ Ἀνδρέα στό Ἰω. 1,35-39 πρέπει νά εἶναι ὁ Φίλιππος, πβλ. καί Ἰω. 12,20-22.

28. Ἀνάλογες μέ αὐτές τῶν Ἀνδρέα καί Φιλίππου ἀποτελοῦν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο οἱ περιπτώσεις τῆς Μάρθας καί τοῦ Πέτρου, οἱ ὁποῖοι, παρά τίς χριστολογικές τους ὁμολογίες (6,68.69 καί 11,27), δείχνουν στήν πράξη ὅτι ἡ πίστη τους δέν εἶναι ἀκόμα ἀληθινή (11,39 καί 18,15-18.25-27)· Γιά τήν ἀπιστία τῶν μαθητῶν στή διήγησή μας βλ. Wilkens, Zeichen, 36ἑξ.

29. Πβλ. Welck, Zeichen, 161. Πολύ ὡραῖα σημειώνει σχετικά ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: "Λογισάμενοι γὰρ οἱ μνημονευθέντες ἅγιοι μαθηταὶ καὶ σαφῶς εἰρηκότες, ὁ

συνοπτικές διηγήσεις καί παραπέμπει πιθανότατα στό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν κριθίνων ἄρτων ἀπό τόν Ἐλισαῖο (Δ΄Βασ. 4,42-44), ὅπως θεωροῦν οἱ Χρυσόστομος, Bauer, Bernard, Hoskyns, Dodd, Strathmann, Heising, MacGregor, Schnackenburg, Martyn, Schenke, Gnilka καί Boismard[30]. Ἡ ἐρώτηση τοῦ Ἀνδρέα: "ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;" προϋποθέτει τήν ἀντίστοιχη ἐρώτηση τοῦ Γιεζί στό θαῦμα τοῦ Ἐλισαίου: "Τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατόν ἀνδρῶν;", ὑπονοώντας τή σύγκριση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἄρτων καί τοῦ πλήθους στά δύο θαύματα καί καταδεικνύοντας τή σαφέστατη ἀνωτερότητα τοῦ θαύματος τοῦ Ἰησοῦ, καθώς στήν παλαιοδιαθηκική διήγηση εἴκοσι ἄρτοι καί ἀπροσδιόριστος ἀριθμός παλαθῶν ἔφτασαν γιά ἑκατό ἄνδρες, ἐνῶ ἀπό τήν ἄλλη πλευρά στήν ἰωάννεια διήγηση ἀπό πέντε ἄρτους καί δύο ψάρια χορταίνουν πέντε χιλιάδες ἄνδρες. Ἀλλά καί ἡ ἀναφορά τοῦ παιδαρίου στό στίχο μᾶς παραπέμπει ἐνδεχομένως στό παλαιοδιαθηκικό θαῦμα, καθότι ὡς "παιδάριον" (נַעַר) ἀναφέρεται καί ὁ ὑπηρέτης τοῦ Ἐλισαίου Γιεζί στούς στ. 4,38 καί 41[31].

Στό στ. 10 ὁ Ἰησοῦς ἀναλαμβάνει τήν πρωτοβουλία τῆς δράσεως γιά τή λύση τοῦ προβλήματος τῆς τροφοδοσίας τοῦ πλήθους πού ἔχει ἀνακύψει, ἀφοῦ ἔχει γίνει πλέον σαφές ἀπό τίς παρατηρήσεις τῶν

μὲν ὅτι 'διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, ἵνα ἕκαστος βραχύ τι λάβῃ', ὁ δὲ περὶ τῶν πέντε ἄρτων καὶ τῶν δύο ἰχθύων ὅτι 'ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;', αἴρουσί πως εἰς ὕψος τὸ θαῦμα καὶ περιφανεστάτην ἀπεργάζονται τὴν τοῦ Σωτῆρος ἰσχύν, τὴν ὅσον οὐδέπω κορεσθησομένην πληθύν τῶν οἰκείων κατασημήναντες λόγων, καὶ περιτέτραπται τῆς ἀπιστίας ἡ δύναμις εἰς ἀγαθὴν μαρτυρίαν τὴν ἐπὶ Χριστῷ", Ἐξήγησις, 73,448ἑξ.

30. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,241· Bauer, Johannesevangelium, 88· Bernard, Gospel, 177ἑξ.· Hoskyns, Gospel, 289· Dodd, Tradition, 208· Strathmann, Evangelium, 109· Heising, Botschaft, 77· MacGregor, Gospel, 129· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 20· Martyn, Elijah, 193· Schenke, Brotvermehrung, 123ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 46· Boismard, Moïse ou Jésus, 139· ἀντίθετα οἱ Johnston (Johannine Version, 152ἑξ.) καί Becker (Evangelium I, 230)· πβλ. καί τίς διηγήσεις: Γ΄ Βασ. 17,7-16 καί Δ΄ Βασ. 4,1-7, ὅπου γίνεται λόγος γιά προμήθειες, οἱ ὁποῖες, ἀφοῦ εὐλογήθηκαν ἀπό τόν Ἠλία καί τόν Ἐλισαῖο ἀντίστοιχα, πολλαπλασιάστηκαν θαυματουργικά. Στή ραββινική γραμματεία ὑπάρχουν μαρτυρίες ὅτι οἱ κρίθινοι ἄρτοι θεωροῦνταν ὑποδεέστερη τροφή σέ σχέση μέ τούς σιταρένιους, βλ. τά σχετικά χωρία στόν Strack-Billerbeck, Kommentar II, 478· ὁ εὐαγγελιστής ὡστόσο δέ φαίνεται νά λαμβάνει ὑπόψη του τό στοιχεῖο αὐτό στή διήγησή μας· οἱ κρίθινοι ἄρτοι συνιστοῦν μόνο στοιχεῖο συγκρίσεως μεταξύ τοῦ θαύματος τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ ἀντίστοιχου τοῦ Ἐλισαίου.

31. Πβλ. Loisy, Quatrième Évangile, 427· Barrett, Gospel, 229· Haenchen, Johannesevangelium, 301ἑξ.

δύο μαθητῶν ὅτι κάτω ἀπό τίς παροῦσες συνθῆκες δέ διαφαίνεται ἀντικειμενικά καμία λύση. Ἡ ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ νά "ἀναπέσουν" οἱ ἄνθρωποι εἶναι κοινή μέ τίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις καί δείχνει ἐκ πρώτης ὄψεως νά στερεῖται νοήματος γιά τούς ἀποδέκτες της (πβλ. 11,39)[32]. Ἡ σημείωση ὅτι ὑπῆρχε "πολὺς χόρτος" ἐκεῖ, ὅπου ἀνέπεσε τό πλῆθος, παραπέμπει ἐνδεχομένως στήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ καλοῦ ποιμένα, ὁ ὁποῖος ὁδηγεῖ τά πρόβατά του στήν αἰώνια ζωή (10,10.28), καί μάλιστα στό ὑπόβαθρο τοῦ ψαλμοῦ 22, ὅπου ὁ ποιμήν, πού ὁδηγεῖ τόν ψαλμωδό "εἰς τόπον χλόης", εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ[33]. Ἡ εἰκόνα τοῦ λαοῦ πού κάθεται στό χόρτο ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τήν πορεία τοῦ λαοῦ στήν ἔρημο ὑπό τήν καθοδήγηση τοῦ Μωυσῆ καί, ἀντίστοιχα, ἡ ἐποχή τοῦ Ἰησοῦ σέ ἀντίθεση μέ αὐτήν τῆς Ἐξόδου, καθώς εἶναι ἐποχή ἐσχατολογικῆς ἀφθονίας, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τή σύγκριση τοῦ μάννα μέ τόν ἄρτο "ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινὸν" στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς[34]. Ἡ κοινή μέ τή συνοπτική παράδοση πληροφορία, ὅτι οἱ ἄνδρες πού ἀνέπεσαν, χωρίς νά συνυπολογίζονται τά γυναικόπαιδα[35], ἦταν 5.000, δίνεται ἀκριβῶς πρίν ἀπό τήν πραγματοποίηση τοῦ θαύματος, γιά νά τονίσει ἀκόμη περισσότερο τό μέγεθός του.

*IV. Διεξαγωγή τοῦ θαύματος (6,11-13)*

Στό στ. 6,11 ὁ Ἰησοῦς πραγματοποιεῖ τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, τό ὁποῖο ἀπό μορφοϊστορικῆς πλευρᾶς ἀνήκει στό φιλολογικό εἶδος (Gattung) τῶν θαυμάτων - δωρεῶν (Geschenkwunder). Κύρια μορφοϊστορικά χαρακτηριστικά τῶν θαυμάτων αὐτῶν εἶναι κατά τόν Theißen: (α) Ὁ αὐθορμητισμός τους, καθώς πάντα λαμβάνει τήν πρωτοβουλία ὁ θαυματουργῶν, χωρίς τή μεσολάβηση κάποιας σχετικῆς παράκλησης πρός αὐτόν· ἀκόμα καί ἄν διατυπώνεται ἔμμεσα ἡ ὑπάρχουσα ἀνάγκη, τήν ὁποία πρόκειται νά καλύψει τό θαῦμα, τό γεγονός τοῦ θαύματος καθ' ἑαυτό εἶναι ἐντελῶς ἀπρόσμενο. (β) Τά θαύματα-δωρεές δέν ἔχουν τόσο ἔντονο τό θαυμα-

32. Bultmann, Johannesevangelium, 156.

33. Τήν ἱστορία τῆς παραδόσεως σχετικά μέ τήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ ὡς ποιμένα τοῦ Ἰσραήλ στό θαῦμα μας ἐξετάζει ὁ Schenke (Brotvermehrung, 98-101).

34. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 21.

35. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,452ἑξ.

τουργικό (mirakulös) στοιχεῖο· τό ὕφος τους εἶναι ἀπέριττο καί λείπει ἡ ἀκριβής περιγραφή τῆς θαυματουργίας. (γ) Ἀκριβῶς λόγω τῆς λιτότητας τῶν διηγήσεων αὐτῶν ὑπάρχει πάντα στό τέλος τους τό στοιχεῖο τῆς "ἐπίδειξης" (Demonstration) γιά τή διαπίστωση τοῦ μεγέθους τοῦ ἑκάστοτε θαύματος[36]. Ἡ μετοχή "εὐχαριστήσας", πού ἀπαντᾶ στό στίχο μας, εἶναι κοινή καί σέ δύο παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις (Μτ. 15,36· Μκ. 8,6), ἐνῶ χαρακτηριστική γιά τήν ἰωάννεια ἐκδοχή εἶναι ἡ παράλειψη τοῦ ρήματος "κλᾶν", τό ὁποῖο χρησιμοποιεῖται χωρίς ἐξαίρεση στήν παράλληλη συνοπτική παράδοση[37]. Ἡ χρήση τοῦ ρήματος "εὐχαριστεῖν" ὑπό τό φῶς μάλιστα τοῦ εὐχαριστιακοῦ χαρακτήρα τῆς ὁμιλίας τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς (πβλ. καί 6,23) συνηγορεῖ γιά μία εὐχαριστιακή κατανόηση τοῦ θαύματος[38], ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Holtzmann, Loisy, Spitta, Barth, Lagrange, Schweitzer, Richardson, Guilding, Gärtner, Strathmann, Blank, Daube, Vawter, MacGregor, Barrett, Grundmann, Brown, Lindars, Temple, Καραβιδόπουλος, Patsch, Schnelle, Brodie[39]. Ὁ Schlier μάλιστα ἐξηγεῖ τήν παράλειψη τοῦ ρήματος "κλᾶν" στήν ἰωάννεια

36. Theißen, Wundergeschichten, 111-114· πβλ. καί τή μορφοϊστορική ἀνάλυση τοῦ Bultmann, Geschichte, 231ἑξ. Ὁ Heising (Botschaft, 17-20) ἀναλύει καί συγκρίνει μορφοϊστορικά τίς διηγήσεις πολλαπλασιαμοῦ τῶν ἄρτων στήν Παλαιά καί στήν Καινή Διαθήκη καί ἐπιλέγει ὡς χαρακτηρισμό τοῦ φιλολογικοῦ εἴδους τῶν καινοδιαθηκικῶν διηγήσεων τόν ὅρο: "κηρυγματικές διηγήσεις θαυμάτων", μέ τό σκεπτικό ὅτι οἱ διηγήσεις αὐτές δέν ἔχουν ἁπλῶς ἱστορικό, ἀλλά κυρίως θεολογικό-κηρυγματικό ἐνδιαφέρον. Γιά ἄλλες παράλληλες διηγήσεις βλ. Bultmann, Geschichte, 251 καί van der Loos, Miracles, 625-627.

37. Βλ. Μτ. 14,18· 15,36· Μκ. 6,41· 8,6· Λκ. 9,16· βλ. ἀκόμα γιά τήν κλάση τοῦ ἄρτου σέ εὐχαριστιακή συνάφεια: Μτ. 26,26· Μκ. 14,22· Λκ. 22,19· 24,30· Α΄ Κορ. 11,24.

38. Πβλ. γιά τήν εὐχαριστιακή κατανόηση τῶν ὅρων "εὐχαριστεῖν" καί "εὐχαριστία" στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό: Μτ. 26,27· Μκ. 14,23· Λκ. 22,19· Α΄ Κορ. 11,24· Διδ. 9,1-5· 10,1-4.7· 14,1· Ἰγνατίου, Πρός Ἐφεσίους. 13,1· Πρός Φιλαδελφεῖς 4,1· Πρός Σμυρναίους. 7,1· 8,1· Ἰουστίνου, Ἀπολογία Α΄ 65,3-66,3· 67,5. Τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων κατανοήθηκε εὐχαριστιακά καί ἀπό τούς μεταγενέστερους πατέρες, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 12,1.

39. Holtzmann, Evangelium, 136ἑξ.· Loisy, Évangile, 428· Spitta, Johannes-Evangelium, 137· Barth, Erklärung, 314ἑξ.· Lagrange, Évangile, 164· Schweitzer, Mystik, 352· A. Richardson, Miracle-Stories, 96ἑξ.· Guilding, Gospel, 59· Gärtner, John 6, 9· Schlier, Johannes 6, 109· Strathmann, Evangelium, 109ἑξ.· Blank, Brotrede, 205· Daube, New Testament and Rabbinic Judaisme, 40· Vawter, Johannine Sacramentary, 156· MacGregor, Gospel, 130ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Eucharist, 115· Barrett, Gospel, 230· Grundmann, Zeugnis, 40· Brown, Gospel I, 246-249· τοῦ ἰδίου, Eucharist and Baptism, 83· Lindars, Gospel, 242ἑξ.· Temple, Core, 138· Καραβιδόπουλου, Τό κατά Μᾶρκον, 223ἑξ.· Patsch, Abendmahlsterminologie, 228-230· Schnelle, Christologie, 116· Brodie, Gospel, 262ἑξ.

παράδοση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων σέ σχέση μέ τή συνοπτική ὑποθέτοντας πώς ἡ πράξη τῆς κλάσεως τοῦ ἄρτου ὑπονοεῖται μέ τό ρῆμα εὐχαριστεῖν, τό ὁποῖο τείνει στόν Ἰωάννη νά γίνει τεχνικός ὅρος περιεκτικός καί τῶν ἐπί μέρους στοιχείων τῆς εὐχαριστιακῆς πράξεως (πβλ. Ἰω. 6,23)[40]. Ἀντίθετα πρός τήν εὐχαριστιακή γραμμή ἑρμηνείας τῆς διηγήσεώς μας, ὑπάρχει μιά μερίδα ἑρμηνευτῶν, μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ Bultmann, Heising, Schneider, Dunn καί Haenchen, πού θεωροῦν ὅτι ἡ εὐχαριστία τοῦ Ἰησοῦ στό στίχο μας ἀποτελεῖ ἁπλή τήρηση τῶν ἰουδαϊκῶν ἐθίμων τῶν σχετικῶν μέ τό τραπέζι χωρίς ὁποιεσδήποτε εὐχαριστιακές προεκτάσεις[41]. Σύμφωνα μέ τό ἰουδαϊκό ἔθος, πρίν ἀπό τήν ἔναρξη τοῦ ἑκάστοτε γεύματος λεγόταν ἀπό τόν οἰκοδεσπότη ἡ εὐλογία ἤ εὐχαριστία (בָּרָכָה): "Εὐλογητός εἶναι ὁ Κύριος, ὁ Θεός μας, ὁ βασιλεύς τοῦ κόσμου, πού κάνει τόν ἄρτο νά βγαίνει ἀπό τή γῆ!", στήν ὁποία οἱ συνδαιτυμόνες ἀπαντοῦσαν μέ τό "ἀμήν". Ἐν συνεχεία ὁ οἰκοδεσπότης ἔκοβε τόν ἄρτο σέ κομμάτια καί τόν μοίραζε στούς συνδαιτυμόνες, ἐνῶ τό γεῦμα μποροῦσε νά ἀρχίσει, μόνο ὅταν ὁ ἴδιος ὁ οἰκοδεσπότης ἔβαζε ἄρτο στό στόμα του[42]. Ὡστόσο εἶναι δύσκολο νά φανταστεῖ κανείς ὅτι γιά μιά χριστιανική κοινότητα τοῦ τέλους τοῦ πρώτου μ.Χ. αἰώνα, ὅπως πρέπει νά θεωρηθεῖ ἡ ἰωάννεια κοινότητα, δέ γινόταν συνειρμικά σύνδεση τοῦ θαύματός μας στή βάση τῆς εὐχαριστιακῆς του ὁρολογίας μέ τήν τέλεση τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Ἄσχετα μέ τό ἄν ἡ ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ὡς τύπου τῆς Εὐχαριστίας φτάνει μέχρι τήν ἀρχή τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεώς της, πρέπει νά θεωρεῖται βέβαιο ὅτι στή φάση τῆς καταγραφῆς αὐτῆς τῆς παραδόσεως στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τό θαῦμα μας ἑρμηνεύεται εὐχαριστιακά τόσο ἀπό τόν εὐαγγελιστή ὅσο καί ἀπό τούς ἀναγνῶστες-ἀκροατές του, ὅπως δείχνει καί τό εὐχαριστιακό τμῆμα τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς. Ἐξάλλου, τό ρῆμα "εὐχαριστεῖν" δηλώνει τήν ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Πατέρα (πβλ. 11,41.42), ἀποκλείοντας ἔτσι ὁποιαδήποτε παρανόηση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἑνός ἑλληνιστικοῦ "θείου ἀνδρός", ὁ ὁποῖος

40. Schlier, Johannes 6, 109.

41. Bultmann, Johannesevangelium, 157· Heising, Botschaft, 78· Schneider, Evangelium, 140· Dunn, John VI, 333· Haenchen, Johannesevangelium, 302.306.

42. Strack-Billerbeck, Kommentar IV, 621.

θά ἐνεργοῦσε χωρίς καμία ἀπολύτως ἀναφορά πρός τό θεῖο[43]. Στήν ἰωάννεια διήγηση παρουσιάζεται νά μοιράζει τούς ἄρτους καί τούς ἰχθύες στούς ἀνακειμένους ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς, σέ ἀντίθεση μέ τή συνοπτική παράδοση, ἡ ὁποία θέλει τόν Ἰησοῦ νά δίνει τούς ἄρτους στούς μαθητές καί ἐκεῖνοι νά τούς μοιράζουν στά πλήθη (Μτ. 14,19· 15,36· Μκ. 6,48· 8,6· Λκ. 9,16). Στόν Ἰωάννη, ἑπομένως, τονίζεται ὅτι ἀποκλειστικό ὑποκείμενο τῆς ἐσχατολογικῆς δωρεᾶς τοῦ ἄρτου, τόσο τοῦ "ἀπολλυμένου" ὅσο καί τοῦ "μένοντος εἰς ζωὴν αἰώνιον", εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς, ἐνῶ ὁ ρόλος τῶν μαθητῶν περιορίζεται στή συλλογή τῶν περισσευμάτων καί τή διαπίστωση μέ τόν τρόπο αὐτό τοῦ μεγέθους τοῦ θαύματος (πβλ. 2,11). Διά τοῦ τονισμοῦ τῆς ἀπόλυτης κυριαρχίας τοῦ Ἰησοῦ κατά τή διενέργεια τοῦ θαύματος ἀπορρίπτεται συγχρόνως καί ἡ παρερμηνεία τοῦ προσώπου του ὡς ἑνός νέου μεγάλου προφήτη[44], καθότι ἕνας προφήτης λειτουργεῖ γιά τήν πραγματοποίηση ὁποιουδήποτε θαύματος ἁπλῶς καί μόνο ὡς ἁπλό ὄργανο τοῦ Γιαχβέ, ὁ ὁποῖος εἶναι σέ κάθε περίπτωση τό ὑποκείμενο τοῦ θαύματος (πβλ. Δ΄Βασ. 4,43.44). Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἄποψη τοῦ R.H. Smith ὅτι τό θαῦμα μας ἀποτελεῖ τόν ἀντίτυπο τῆς ὀγδόης πληγῆς τῆς Ἐξόδου (10,1-20), καθώς σέ ἀντίθεση μέ τό Μωυσῆ, πού φέρνει τό λιμό σ' αὐτούς πού ἔχουν τροφή, ὁ Ἰησοῦς παρέχει ἄφθονη τροφή σέ αὐτούς πού εἶναι πεινασμένοι[45]. Ἡ ἐσχατολογική ἀφθονία τοῦ ἄρτου πού χορηγεῖ ὁ Ἰησοῦς φαίνεται καί ἀπό τήν παρατήρηση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι οἱ ἀνακείμενοι ἔπαιρναν "ὅσον ἤθελον", γεγονός πού αἴρει μέ πανηγυρικό τρόπο τίς ἐπιφυλάξεις τοῦ Φιλίππου "οὐκ ἀρκοῦσιν ἵνα ἕκαστος βραχύ τι λάβῃ" (6,7) καί τοῦ Ἀνδρέα "ἀλλά ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;" (6,9)[46]. Ὁ ἴδιος ὁ εὐαγγελιστής ἐξάλλου ἑρμηνεύει θεολογικά τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων στήν ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τίς ἀκόλουθες τέσσερις, σημαντικότατες γιά τήν κατανόηση τῆς θεολογικῆς σημασίας τῆς διηγήσεώς μας, διαστάσεις: (α) Ἐμφανής εἶναι στήν ὁμιλία ἡ προοπτική τοῦ σωτηριώδους πάθους

43. Πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1288.

44. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 22ἑξ.

45. R.H. Smith, Typology, 336.

46. Πβλ. τή σχετική διατύπωση στή Θ. Λειτουργία τοῦ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κατά τήν Κλάση: "Μελίζεται καὶ διαμερίζεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος καὶ μηδέποτε δαπανώμενος".

τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος θά χαρίσει τήν ἐσχατολογική ἀφθονία τῆς αἰώνιας ζωῆς θυσιάζοντας τή σάρκα του, ὅπως ἀκριβῶς — κατά τυπολογικό τρόπο — στό θαῦμα χαρίζει ἀφθονία ἄρτου (πού εἶναι σύμβολο τῆς ζωῆς): "..., καὶ ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς" (6,51)[47]. (β) Τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται καί στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ὅπως καί γενικότερα στή θεολογία τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ, μέ τή Θ. Εὐχαριστία. Ὁ σταυρωθείς Κύριος, πού ἔδωσε τή σάρκα του καί ἔχυσε τό αἷμα του, γιά νά χορηγήσει τή ζωή στούς ἀνθρώπους, αὐτός ὁ ἴδιος εἶναι προσωπικά παρών στή σύναξη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας καί παρέχει κάθε φορά τή σάρκα του καί τό αἷμα του "εἰς ζωὴν αἰώνιον" στούς πιστούς, ὅπως ἐκφράζει τό λόγιο: "Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ" (6,54)[48]. (γ) Ἡ αἰώνια ζωή, πού χορηγεῖται διά τῆς θυσίας καί τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι ὁρόσημο μιᾶς νέας ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς, ἡ ὁποία τερματίζει τήν περίοδο τοῦ νόμου (πβλ. 1,17). Ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ δέν ὑπερβαίνει τή δωρεά τοῦ Μωυσῆ ἁπλῶς ποσοτικά, ἀλλά κυρίως ποιοτικά, καθότι ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή σύμφωνα μέ τό λόγιο: "Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα" (6,58)[49]. (δ) Ὁ Ἰησοῦς, ὁ ὁποῖος διά τοῦ πάθους του καί διά τῆς διαρκοῦς παρουσίας του στήν εὐχαριστιακή σύναξη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας παρέχει τήν καινή ἐσχατολογική δωρεά τῆς αἰώνιας ζωῆς, δέν εἶναι προφήτης οὔτε καί ὁ μεσσίας σύμφωνα μέ τίς διάφορες ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές προσδοκίες (πβλ. 6,14.15). Εἶναι ὁ "ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς" (6,33.38. 50.51.58), διότι τόν ἀπέστειλε ὁ Πατήρ (6,29.32.38.44. 57).

47. Πβλ. ἐνδεικτικά Gärtner, John 6, 22-24· Welck, Zeichen, 160.

48. Πολύ σωστά παρατηρεῖ σχετικά ὁ Hofbeck: "Der Weg zu diesem futurisch-eschatologischen Endheil geht über den pneumatisch erhöhten und gegenwärtigen Christus, weil die ἔσχατα die sich im 'Zeichen' bekundeten, nur in dem sich in die sakramentale σάρξ hüllenden ἔσχατος χριστός gegenwärtig sind. Eucharistie bedeutet nichts anderes als Gegenwart verborgener futurischer Eschatologie", Semeion, 126, πβλ. καί Lightfoot, Gospel, 156· Barth, Erklärung, 315-318· Cullmann, Urchristentum, 96· Schweizer, Das johanneische Zeugnis, 361· Wilkens, Abendmahlszeugnis, 364-366· Klos, Sakramente, 67-69. 97ἑξ.· Wilckens, Abschnitt, 243· Moloney, John 6, 245-251· Ruland, Sign and Sacrament, 451ἑξ.· Welck, Zeichen, 160· πβλ. καί τίς σχετικές ἐπιφυλάξεις τῶν Niewalda, Sakramentssymbolik, 20ἑξ. καί Michaelis, Sakramente, 22.25.

49. Πβλ. Glasson, Moses, 47· Hofbeck, Semeion, 119.

Εἶναι ὁ "ἄρτος ὁ ἀληθινός" (6,32), ὁ "ἄρτος τῆς ζωῆς" (6,35.48) καί "τοῦ Θεοῦ" (6,33). Εἶναι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, δηλαδή αὐτός πού εἶναι ὀντολογικά ἑνωμένος μέ τό Θεό (6,37.40.44.46.57), καί ὁ Υἱός τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή αὐτός πού προσέλαβε τήν ἀνθρώπινη θνητή ὕπαρξη (6,53)[50]. Εἶναι αὐτός πού ποιεῖ πάντοτε τό θέλημα τοῦ Θεοῦ-Πατρός (6,38-40) καί αὐτός πού χορηγεῖ τήν ἐσχατολογική ζωή, διότι ὁ ἴδιος εἶναι ἐκ φύσεως ἡ αὐτοζωή (6,33.35.39.40.47.48.50. 51.53-58)[51].

Στό στ. 12 ὁ Ἰησοῦς δίνει στούς μαθητές του τήν ἐντολή νά μαζέψουν τά περισσεύματα, ἀφοῦ πλέον ὅλο τό πλῆθος ἔχει χορτάσει. Ἔτσι οἱ μαθητές θά διαπιστώσουν τό μέγεθος τοῦ θαύματος καί θά δοῦν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 2,11· 11,15)[52]. Ἡ αἰτιολογία ("ἵνα μή τι ἀπόληται") τῆς ἐντολῆς τοῦ Ἰησοῦ, πέρα ἀπό τόν πρακτικό της χαρακτήρα, παραπέμπει ἴσως στό στ. 6,27, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὁ ἄρτος πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι "βρῶσις ἀπολλυμένη", ἀλλά "βρῶσις μένουσα εἰς ζωήν αἰώνιον"[53]. Τέλος, δέν ἀποκλείεται τό "ἵνα μή τι ἀπόληται" νά ἀποτελεῖ ὑπαινιγμό στήν πρωτοχριστιανική πρακτική τῆς προσεκτικῆς συλλογῆς τῶν περισσευμάτων τῆς εὐχαριστιακῆς τράπεζας. Σχετικό μέ τήν εὐχαριστιακή κατανόηση τοῦ χαρακτηριστικοῦ θέματος τῆς συναγωγῆς τῶν κλασμάτων εἶναι τό Διδ. 9,4: "ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπό τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν"[54].

Στήν ἑρμηνεία αὐτή συνηγορεῖ καί ἡ παράλειψη ἀπό τό στ. 13 κάθε ἀναφορᾶς στά περισσεύματα τῶν ἰχθύων. Μόνο ὁ ἄρτος ἔχει εὐχαριστιακή σημασία καί γι' αὐτό τά περισσεύματα πού πρέπει νά μαζευτοῦν, "ἵνα μή τι ἀπόληται", εἶναι ἀποκλειστικά κλάσματα

50. Γιά μιά πιό λεπτομερῆ θεώρηση τῶν χριστολογικῶν τίτλων "υἱός τοῦ Θεοῦ" καί "υἱός τοῦ ἀνθρώπου" βλ. παρακάτω ἀντιστοίχως κεφ. 3.1.3. VII καί 3.1.4. III.

51. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 119.125.

52. Πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 12,4· Θεοδώρου, Fragmenta, 56,745· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1289· Lagrange, Évangile, 165· Haenchen, Johannesevangelium, 302· Schnelle, Christologie, 116ἑξ.· Becker, Evangelium I, 231.

53. Βλ. Dodd, Tradition, 207· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 23· Morris, Gospel, 345, ὑποσ. 24· Schnelle, Christologie, 117.

54. Βλ. ἐπίσης σχετικά Lagrange, Évangile, 165· Strathmann, Evangelium, 109· Blank, Brotrede, 205· MacGregor, Gospel, 131· Sanders-Mastin, Commentary, 179· Brown, Gospel I, 234 καί τοῦ ἰδίου, Eucharist and Baptism, 83ἑξ.· Braun, Jean le théologien: sa théologie, 183.

ἄρτου, ὅπως ἑρμηνεύουν οἱ Loisy, MacGregor καί Daube[55]. Εἶναι μᾶλλον ὑπερβολική ἡ ἄποψη τοῦ Cullmann, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι καί ἡ ὕπαρξη ψαριῶν ἀποτελεῖ εὐχαριστιακό στοιχεῖο στή διήγησή μας, στηρίζοντας τή θέση του αὐτή στά χωρία Λκ. 24,36 καί Ἰω. 21,12-14, τά ὁποῖα ἑρμηνεύει ἐπίσης εὐχαριστιακά[56]. Ὡστόσο καί ἡ ἀντίθετη ἄποψη, μέ κύριο ἐκπρόσωπό της τόν Bultmann[57], ὅτι ἡ συλλογή τῶν περισσευμάτων δέν ἀποτελεῖ σέ καμία περίπτωση ὑπαινιγμό στήν ἀντίστοιχη εὐχαριστιακή πράξη τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ, παρά πρέπει νά κατανοηθεῖ ὡς ἁπλή ἐφαρμογή τῶν σχετικῶν μέ τήν τράπεζα τοῦ φαγητοῦ ἰουδαϊκῶν ἐθίμων, κατά τά ὁποῖα ἔπρεπε μετά τό τέλος τοῦ γεύματος νά μαζεύονται τά ὑπολειπόμενα κλάσματα τοῦ ἄρτου, πού ἦταν τουλάχιστον τόσο μεγάλα ὅσο μία ἐλιά[58], προέρχεται ὄχι ἀπό ἁπτά στοιχεῖα τοῦ κειμένου, ἀλλά ἀπό τίς προσωπικές ἑρμηνευτικές προϋποθέσεις τοῦ Γερμανοῦ θεολόγου, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ἀξιωματικά κάθε εὐχαριστιακό στοιχεῖο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς ἐκ τῶν ὑστέρων συντακτική παρέμβαση καί ἑρμηνεία στό ἀρχικά μή εὐχαριστικοῦ χαρακτήρα κείμενο. Ὁ ἀριθμός δώδεκα τῶν κοφίνων μέ τά περισσεύματα, πού συλλέχθηκαν ἀπό τούς μαθητές, ἀπαντᾶ καί στή συνοπτική παράδοση καί ἔχει ἐνδεχομένως, πέρα ἀπό τήν ἀπόδειξη τοῦ μεγέθους τοῦ θαύματος, καί κάποια βαθύτερη συμβολική σημασία. Συγκεκριμένα φαίνεται οἱ δώδεκα μαθητές νά καλοῦνται κατά πολύ συγκεκριμένο καί προσωπικό τρόπο στήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ, ἀφοῦ στόν καθένα ἀπό αὐτούς ἀντιστοιχεῖ καί ἕνας κόφινος[59]. Ὁ στίχος 13 ἀποτελεῖ τήν ἀφηγηματική κορύφωση τῆς διηγήσεως, καθώς στό σημεῖο αὐτό διαπιστώνεται τό τεράστιο μέγεθος τοῦ θαύματος σέ ὅλη του τήν ἔκταση, καθότι

55. Loisy, Évangile, 429· MacGregor, Gospel, 131· Daube, New Testament and Rabbinic Judaisme, 42.

56. Cullmann, Urchristentum, 18.91· πβλ. τίς συναφεῖς θέσεις τῶν Gärtner, John 6, 49 καί Welck, Zeichen, 163.

57. Bultmann, Johannesevangelium, 157.

58. Strack-Billerbeck, Kommentar IV, 625.

59. Πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 120· Bernard, Gospel, 182· Hoskyns, Gospel, 290· Braun, Jean le théologien: Sa théologie, 183.197· Welck, Zeichen, 162· ἀντίθετα οἱ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 23· Lindars, Gospel, 243· ὁ Barrett (Gospel, 231), ἴσως βασιζόμενος στήν ἀντίστοιχη συμβολική ἑρμηνεία τοῦ Αὐγουστίνου (Tractatus XXIV, 6) θεωρεῖ ἐπί τῇ βάσει τῆς χρήσεως τοῦ ρήματος "συνάγειν" πιθανό τό συμβολισμό τῆς συνάξεως τῶν ἀποστόλων στή μία Εὐχαριστία καί τῆς "διαφυλάξεώς τους ἀπό τήν

ὄχι μόνο ἔφαγε καί χόρτασε ἕνα πλῆθος πέντε χιλιάδων ἀνδρῶν μέ τίς γυναῖκες καί τά παιδιά τους ἀπό πέντε ἄρτους καί δύο ὀψάρια, ἀλλά μαζεύτηκαν καί δώδεκα κοφίνια πλήρη μέ περισσεύματα[60].

## *V. Ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων (6,14-15)*

Βλέποντας τό πλῆθος τό θαῦμα πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς, ὁμολογεῖ στό στ. 14 ὅτι αὐτός εἶναι πραγματικά "ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον". Στό ὑπόβαθρο τῆς ἰουδαϊκῆς προσδοκίας τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη βρίσκεται κατά πᾶσα πιθανότητα τό Δευτ. 18,15.18[61]. Ὁ Schnelle θεωρεῖ πώς ἡ θεώρηση ἀπό τό πλῆθος τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη νοεῖται θετικά ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή καί μαρτυρεῖ γνήσια πίστη. Ὁ Ἰησοῦς, κατά τό Γερμανό καινοδιαθηκολόγο, δέν ἀπορρίπτει σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου τόν τίτλο τοῦ προφήτη, παρά μόνο αὐτόν τοῦ ἐπιγείου βασιλέως[62]. Σχετική εἶναι καί ἡ ἄποψη τοῦ Cullmann, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀμφισβητεῖ τό ἀπόλυτο προφητικό ἀξίωμα στό Μωυσῆ, διότι βλέπει θετικά τό χαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ ὡς προφήτη[63]. Ὡστόσο ἡ ἄποψη αὐτή τῶν Cullmann καί Schnelle δέν εὐσταθεῖ, διότι σέ κανένα σημεῖο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέ φαίνεται ὁ Ἰησοῦς νά ἀποδέχεται τόν τίτλο τοῦ προφήτη· ὅπως παρατηροῦν ὀρθά οἱ Dodd καί Heising ὡς πρός τό στίχο μας, ἡ ἀποχώρηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τή σκηνή δηλώνει τήν ἐκ μέρους του ἀπόρριψη τόσο τοῦ τίτλου τοῦ βασιλέως, ὅσο καί αὐτοῦ τοῦ προφήτη μαζί μέ τίς πολιτικές τους

ἀπώλεια" (πβλ. 17,12). Τέλος, ὁ Carson (Gospel, 271) θεωρεῖ ὅτι τά δώδεκα κοφίνια συμβολίζουν τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στίς δώδεκα φυλές τοῦ Ἰσραήλ.

60. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,242.

61. Βλ. μεταξύ ἄλλων Keil, Commentar, 246· Lagrange, Évangile, 166· Godet, Kommentar II, 255· Γαλίτη, Χριστολογία, 86· Barrett, Gospel, 231· Dillon, Wisdom Tradition, 279· Morris, Gospel, 345· Boismard, Moïse, 12-25, 139-143· Welck, Zeichen, 158· πβλ. καί τήν ἀντίστοιχη προσδοκία τῆς κοινότητας τοῦ Qumran γιά τόν ἐσχατολογικό προφήτη στά 1QS IX 9-11 καί 4Qtest 1-8. Γενικότερα γιά τήν ἰουδαϊκή προσδοκία τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη ὡς προαγγέλου τοῦ ἐρχομοῦ τῆς βασιλείας τοῦ Γιαχβέ βλ. Cullmann, Christologie, 12-22 καί Hahn, Hoheitstitel, 351-371. Βλ. καί Preiss (Étude, 152-156), ὁ ὁποῖος διαπιστώνει πώς ἦταν διαδεδομένη ἡ ἀντίληψη στόν Ἰουδαϊσμό, ὅτι ἡ κάθοδος τοῦ μάννα θά ἦταν τό κατ' ἐξοχήν θαῦμα πού ἐπρόκειτο νά ἐπιτελέσει ὁ ἐσχατολογικός προφήτης, πβλ. Schenke (Brotvermehrung, 104).

62. Schnelle, Christologie, 118ἑξ., 123· Charlier, Signes, 135· Welck, Zeichen, 105.

63. Cullmann, Christologie, 36.

συνέπειες καί προεκτάσεις[64]. Ὁ Hahn δέν ἀποκλείει τή σύνδεση τῶν προσδοκιῶν περί ἐσχατολογικοῦ προφήτη καί ἐσχατολογικοῦ βασιλέως σέ ἰουδαϊκούς κύκλους, ἀλλά θεωρεῖ ἐπίσης ὅτι ὁ τίτλος "προφήτης" ἀπηχεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, πέρα ἀπό τίς τρέχουσες ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές προσδοκίες, ἐπιπλέον καί μία "πολύ παλιά χριστολογική παράδοση τῆς ἀρχέγονης κοινότητας"[65]. Ὁ Schnackenburg ἐξάλλου ἐπιχειρεῖ νά ἐναρμονίσει τούς στ. 6,14 καί 6,30, διαφοροποιώντας ριζικά τή θεολογική σημασία τῶν χριστολογικῶν τίτλων "προφήτης" καί "βασιλεύς" καί θεωρώντας ὅτι ὁ στ. 6,14 ἐκφράζει τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ, ἐνῶ ὁ στ. 6,15 τήν ἀπιστία καί πώρωση τῶν Ἰουδαίων, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ θέμα καί τοῦ στ. 6,30[66]. Πράγματι ὁ στίχος αὐτός μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ μόνο ὑπό τό φῶς τοῦ χαρακτηριστικοῦ θέματος τῆς πώρωσης τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι, ὅπως καί οἱ προπάτορές τους κατά τήν Ἔξοδο, "τοσαῦτα αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος, οὐ βλέπουσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ οὐ νοοῦσιν τῇ καρδίᾳ" (12,37.40). Ὁ Bittner ὡστόσο ἀποδεικνύει ἀρκετά πειστικά ὅτι στούς στ. 6,14.15 οἱ τίτλοι τοῦ προφήτη καί τοῦ βασιλέως σχετίζονται στενά μεταξύ τους καί ἀπορρίπτονται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, διότι ἐκφράζουν ἀμφότεροι ἰουδαϊκές ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ χαρακτήρα ἐσχατολογικές προσδοκίες[67]. Βέβαιο εἶναι πάντως ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται καί στό σημεῖο αὐτό, ὅπως καί γενικότερα σέ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο, τό χαρακτηρισμό του ὡς προφήτη· μάλιστα στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ τό θαῦμα, διακηρύττει τή θεότητα τοῦ προσώπου του καί, ἑπομένως, τήν ὀντολογικοῦ χαρακτήρα ἀνωτερότητά του σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ, καί διαφοροποιεῖ σέ ὀντολογικό ἐπίπεδο τή δωρεά του ἀπό αὐτήν πού δόθηκε στό λαό κατά τήν Ἔξοδο. Παρά τήν ἐξωτερική ὁμοιότητα τοῦ θαύματος τοῦ Ἰησοῦ μέ τή μανναδοσία καί παρά τήν προφητεία τοῦ Μωυσῆ ὅτι "προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ Θεός σου" (Δευτ. 18,15), στόν θεολογικά εὐαισθητοποιημένο ἀναγνώστη εἶναι ἐμφανές ὅτι ὁ Ἰησοῦς καί ἡ

64. Dodd, Tradition, 215· Heising, Botschaft, 80, ὑποσ. 114.

65. Hahn, Hoheitstitel, 370.397ἑξ.

66. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 24-26· Person Jesu Christi, 301-305· πβλ. Schenke, Brotvermehrung, 85 καί Gnilka, Johannesevangelium, 47.

67. Bittner, Zeichen, 155-164. Καί ὁ Meeks, Prophet-King, 67, συσχετίζει τούς τίτλους "προφήτης" καί "βασιλεύς" στή συνάφεια τῆς διηγήσεώς μας καί κάνει λόγο γιά "ἐπαναπροσδιορισμό τῆς βασιλείας μέ βάση τήν προφητική ἀποστολή".

καινοφανής-ἐσχατολογική δωρεά του ὑπερβαίνουν ὁποιαδήποτε σύγκριση μέ ἀνθρώπινα δεδομένα[68]. Οἱ Ἰουδαῖοι ὡστόσο, πού εἶναι μάρτυρες τοῦ θαύματος τοῦ Ἰησοῦ, δέν ἀνάγονται στήν κατανόηση τῆς θεότητας τοῦ προσώπου του, δέν ἀφήνουν τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ νά τούς ἀποκαλύψει ποιός εἶναι, ἀλλά τόν κατανοοῦν μέ βάση τίς δικές τους προσωπικές προσδοκίες καί ἐφήμερες ἀνάγκες[69].

Ἀποκομίζοντας οἱ Ἰουδαῖοι τήν ἐντύπωση ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι σέ θέση νά καλύψει τίς βιοτικές τους ἀνάγκες, ἑτοιμάζονται νά τόν ἀνακηρύξουν στό στ. 15 βασιλιά τους, θεωροῦν δηλαδή ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀναμενόμενος μεσσίας, ὁ χορηγός ὑλικῆς ἀφθονίας καί ἐνδεχομένως ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας (πβλ. 11,47-50)[70]. Γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν ὑλικῶν ἀναγκῶν τους ἀναζητοῦν ἐκ νέου τόν Ἰησοῦ, ὅταν ἐκεῖνος ἀποχωρεῖ ἀπό κοντά τους (6,24-26) καί μέ κριτήριο τίς ἀνάγκες αὐτές ἀπαιτοῦν νά πραγματοποιήσει σημεῖο ἀνάλογο μέ τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου, γιά νά πιστεύσουν, παρά τή χρονική ἐγγύτητα τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων (6,30.31), τοῦ ὁποίου ὑπῆρξαν αὐτόπτες μάρτυρες[71]. Ὁ Ἰησοῦς ὡστόσο ὡς παντογνώστης[72] διακρίνει τίς ἐνθουσιαστικές τάσεις τῶν Ἰουδαίων, μέ ἀφορμή τό σημεῖο πού πραγματοποίησε, καί τήν πλήρη παρανόηση τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του, καί ἀναχωρεῖ καί πάλι

68. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ σταδιακή ἀναγωγή τῆς Σαμαρείτιδος καί τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἀπό τήν ἐντύπωσή τους ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης (4,19 καί 9,17 ἀντίστοιχα) στή βαθύτερη κατανόηση καί ὁμολογία ὅτι εἶναι ὁ "χριστός" (4,29) καί ὁ "υἱός τοῦ ἀνθρώπου" (9,35-38). Ὁ Ἐφραίμ δέχεται τό Δευτ. 18,15 ὡς προφητεία γιά τόν Ἰησοῦ, βλέπει ὅμως στό "ὡς ἐμέ" τῆς προφητείας μόνο μία ἐξωτερική-τυπολογική ὁμοιότητα τοῦ ἔργου τοῦ Μωυσῆ μέ αὐτό τοῦ Ἰησοῦ διαπιστώνοντας παράλληλα τήν ἀσύγκριτη ἀνωτερότητα τοῦ δευτέρου ἔναντι τοῦ πρώτου, Ὑπόμνημα, 12,5.

69. Ὅπως εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Käsemann, Jesu letzter Wille, 113, "Wer in den Gaben nicht den Geber erblickt und nicht durch die Gaben zum Geber selbst geführt wird, verwechselt das Himmlische mit dem Irdischen und kommt daran zu Fall", βλ. καί Haenchen, Probleme, 34· MacGregor, Eucharist, 113· Ἀγουρίδη, Ἰωάν. 2,1-11, 95· Carson, Gospel, 271.

70. Πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 158: "το πλῆθος παρεξηγεῖ τό 'σημεῖον', ὅπως τό ἐπιβεβαιώνει ρητά καί ὁ Ἰησοῦς στό στ. 26, ἀφοῦ θέλει νά καταστήσει τόν Ἰησοῦ μεσσιανικό βασιλιά. Φυσικά κατανοεῖ σωστά, ἐφόσον θεωρεῖ τόν θαυματουργό ὡς τόν ἐσχατολογικό σωτήρα· ὅμως κατανοεῖ τήν ἐσχατολογική σωτηρία λανθασμένα"· πβλ. ἐπίσης Godet, Kommentar II, 254ἑξ., Schlatter, Evangelium, 108· Hirsch, Evangelium, 171ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 110· Lightfoot, Gospel, 166· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 212ἑξ.· Gärtner, John 6, 21ἑξ.· Schulz, Evangelium, 99· Becker, Evangelium I, 232.

71. Βλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,242· Hofbeck, Semeion, 118ἑξ.

72. Βλ. Barrett, Gospel, 231· Hoeferkamp, Semeia and Believing, 118· Becker, Evangelium I, 232· Schmithals, Johannesevangelium, 351· Brodie, Gospel, 264.

μόνος του στό ὄρος, γιά νά ἀποφύγει τίς συνέπειες τῆς παρανόησης αὐτῆς[73]. Ἀκριβῶς ὅπως ἡ βασιλεία τοῦ Ἰησοῦ "οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου"[74], ἔτσι καί ἡ δωρεά του ἔχει καθαρά ὑπερβατικό-ἐσχατολογικό χαρακτήρα· δέν παρέχει δηλαδή ριζικές λύσεις στά ἐπίγεια προβλήματα, ἀλλά τά ὑπερβαίνει χορηγώντας τήν αἰώνια ζωή[75]. Ὁ Ἰησοῦς δέν παίρνει οὔτε κἄν τούς μαθητές του μαζί του, διότι καί αὐτοί ἀκόμη δέν ἔχουν κατανοήσει τήν πραγματική του ταυτότητα. Ὡστόσο, παρά τή φαινομενική του μόνωση, ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι στήν πραγματικότητα μόνος του, διότι εἶναι ἑνωμένος καί ἔχει διαρκῆ κοινωνία μέ τόν Πατέρα (πβλ. 8,16.29· 16,32)[76]. Στήν ἐρώτηση "ποιός εἶναι τελικά ὁ Ἰησοῦς;", τήν ὁποία θέτει κατά προκλητικό τρόπο τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, δίνεται ἀπάντηση στό ἀκολουθοῦν σημεῖο τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης καί στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς.

## *VI. Συμπεράσματα*

Ὑπαινιγμό γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ στή διήγησή μας ἀποτελεῖ ἡ θαυμαστή πρόγνωση τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ στό διάλογό του μέ τό Φίλιππο. Καταφανέστατη διακήρυξή της ὡστόσο ἀποτελεῖ τό ἀνήκουστο θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ πέντε κριθίνων ἄρτων καί δύο ὀψαρίων, ὥστε νά χορτάσουν πέντε χιλιάδες ἄνδρες, χωρίς νά συνυπολογίζονται τά γυναικόπαιδα, καί ἐπιπλέον νά περισσεύσουν 12 κοφίνια μέ κλάσματα. Τό θαῦμα αὐτό ξεπερνᾶ κατά πολύ τό ἀντίστοιχο θαῦμα τοῦ Ἐλισαίου στήν Παλαιά Διαθήκη τόσο ποσοτικά ὅσο καί ποιοτικά, καθώς ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς τό κυρίαρχο ὑποκείμενό του καί ὄχι ὡς ἁπλό ὄργανο τοῦ Γιαχβέ. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς "εὐχαριστεῖ", πρίν πραγματοποιήσει τό θαῦμα, δείχνει τήν ἑνότητά του μέ τόν οὐράνιο

73 Πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Blank: "Wenn Jesus solchem Ansinnen fast geheimnisvoll sich entzieht, dann ist das sowohl Ausruck seiner Souveränität wie dafür, daß er in solche Vorstellungen gar nicht eingehen, diesen Erwartungen nicht entsprechen kann. 'Er selbst allein': darin bekundet sich seine Einzigartigkeit gegenüber aller irdisch gerichteten Heilserwartung", Brotrede, 206, πβλ. Stibbe, John, 83.

74. Πβλ. Ἰω. 18,36 καί τήν ἄρνηση τῆς ἐπίγειας βασιλείας ἀπό τόν Ἰησοῦ στή διήγηση τῶν πειρασμῶν τοῦ Ἰησοῦ τῆς πηγῆς Q: Μτ. 4,8· Λκ. 4,5.

75. Πβλ. Hirsch, Evangelium, 172ἑξ.· Hoskyns, Gospel, 282.

76. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 27ἑξ.· Heil, Jesus Walking, 75.145.

Πατέρα του καί ἀποκλείει τόν παραλληλισμό του μέ τούς θείους ἄνδρες τοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης, οἱ ὁποῖοι θά ἐνεργοῦσαν σέ ἀνάλογη περίσταση χωρίς ὁποιαδήποτε ἀναφορά στό θεῖο. Ἡ πράξη τῆς εὐχαριστίας ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ, ἄν καί προέρχεται καταρχήν ἀπό τά ἰουδαϊκά ἔθιμα τῆς τραπέζης, θά πρέπει ὁπωσδήποτε νά ἑρμηνευτεῖ καί ὡς τύπος τῆς χριστιανικῆς Εὐχαριστίας, κατά τήν ὁποία ὁ μετέχων λαμβάνει ὡς ἄρτο τό Χριστό καί μαζί μέ αὐτόν τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς, ὅπως διακηρύσσει ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς στό εὐχαριστιακό τμῆμα τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς. Ἀπό τή σύνδεση τῆς διηγήσεώς μας μέ τήν ὁμιλία αὐτή προκύπτει ὅτι ὁ εὐαγγελιστής βλέπει στόν τύπο τοῦ ἄρτου τόσο τήν προϋπαρξη καί τή θεία φύση τοῦ Ἰησοῦ ὅσο καί τή ζωοποιό θυσία του ἐπάνω στό σταυρό. Τό θαῦμα τῆς διηγήσεώς μας δείχνει ἐξάλλου τήν ἐσχατολογική ἀφθονία τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, καθώς μάλιστα ὁ ἄρτος ἀποτελεῖ εἶδος πρώτης ἀνάγκης γιά τή διατήρηση τοῦ ἀνθρώπου στή ζωή. Ὁ Ἰησοῦς, πού παρέχει στό παρόν τίς ἐσχατολογικές δωρεές τοῦ Γιαχβέ, ὑπερβαίνει σαφῶς καί συγχρόνως σχετικοποιεῖ τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου, καθώς τό μάννα ἐκεῖνο δέ λυτρώνει ἀπό τό θάνατο, ἐνῶ ὁ δικός του ἄρτος, πού δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή. Ὁ Ἰησοῦς ἐξάλλου ἀρνεῖται τούς τίτλους τοῦ προφήτη καί τοῦ βασιλικοῦ μεσσία τοῦ Ἰσραήλ, τούς ὁποίους σπεύδει νά τοῦ ἀποδώσει στό τέλος τῆς διηγήσεως τό χορτασθέν πλῆθος. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐπισημαίνει τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεως πού ἀρκεῖται στήν κάλυψη τῶν προσωπικῶν ἐφήμερων ἀναγκῶν καί προσκολλᾶται στή δωρεά, χωρίς νά ἀνάγεται στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ δότη Ἰησοῦ. Τέλος, σημαντικό εἶναι στή διήγηση τό γεγονός ὅτι οἱ μαθητές πού συλλέγουν τά περισσεύματα καθίστανται ἀντικειμενικοί μάρτυρες τοῦ θαύματος, τό ὁποῖο διακηρύσσει ἔμμεσα καί ὁ ὄχλος, πού ἀναζητεῖ τόν Ἰησοῦ μέ πλοιάρια στή συνέχεια τοῦ κεφ. 6.

## 2.5. Ὁ περίπατος ἐπί τῆς θαλάσσης

*I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ διήγηση τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀκολουθεῖ αὐτή τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων καί συνδέεται μαζί της τόσο ἀφηγηματικά-ἱστορικά ὅσο καί θεολογικά (πβλ. καί τήν ἀντίστοιχη σύνδεση τῶν δύο διηγήσεων στό κατά Ματθαῖον καί στό κατά Μᾶρκον εὐαγγέλιο). Στήν ἰωάννεια διήγηση ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ἀφενός διά τῆς ὑπερφυσικῆς ἐμφανίσεώς του, σύμφωνα μέ τίς παλαιοδιαθηκικές παραστάσεις γιά τήν κυριαρχία τοῦ Γιαχβέ ἐπί τῶν στοιχείων τῆς φύσεως, καί ἀφετέρου διά τῆς ρητῆς διακηρύξεως τῆς θεότητάς του, οἰκειοποιούμενος τό θεῖο ὄνομα "ἐγώ εἰμι". Μέ τήν αὐτοαποκάλυψή του στή διήγησή μας ὁ Ἰησοῦς δίνει ὁ ἴδιος ἀπάντηση στήν ἐκκρεμοῦσα ἀπό τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων ἐρώτηση περί τῆς ταυτότητάς του καί προετοιμάζεται τό ἔδαφος γιά τή νέα καινοφανῆ καί προκλητική γιά τούς Ἰουδαίους αὐτοαποκάλυψή του στήν ὁμιλία του περί τοῦ οὐρανίου ἄρτου (6,22-58) καί γιά τήν ὁμολογία τοῦ Πέτρου (6,68.69)[1]. Ἡ ἄποψη ἐξάλλου τῶν Barrett, Schneider καί Schmithals, ὅτι μοναδικός ρόλος τῆς διηγήσεως εἶναι νά ἐξιστορήσει πῶς οἱ μαθητές καί ὁ Ἰησοῦς βρέθηκαν, κατά ἀνεξήγητο γιά τούς Ἰουδαίους τρόπο, τήν ἑπόμενη μέρα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων στήν ἀπέναντι ὄχθη τῆς λίμνης[2], ἀγνοεῖ τή θεολογική βαρύτητα καί τή στενή ἀφηγηματική σύνδεση τῆς διηγήσεώς μας μέ ὁλόκληρο τό κεφάλαιο 6.

Ἡ διήγησή μας μπορεῖ νοηματικά νά χωριστεῖ σέ δύο κύρια μέρη: (α) 6,16-18: Ἡ κατάσταση τῶν μαθητῶν κατά τήν ἀπουσία τοῦ Ἰησοῦ, (β) 6,19-21: Ἐμφάνιση-ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί σωτηρία τῶν μαθητῶν.

1. Πβλ. Westcott, Gospel, 99· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 38, 69· Becker, Evangelium I, 234· Heil, Jesus Walking, συμπερασματικά 173· Giblin, Crossing, 98ἑξ.

2. Barrett, Gospel, 233· Schneider, Evangelium, 141· Schmithals, Johannesevangelium, 351.

## *II. Ἡ κατάσταση τῶν μαθητῶν κατά τήν ἀπουσία τοῦ Ἰησοῦ (6,16-18)*

Μετά τό στ. 6,15, ὅπου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἀποχωρεῖ μόνος του στό ὄρος, γιά νά ἀποφύγει τίς ἐνθουσιώδεις ἐκδηλώσεις τοῦ πλήθους, στούς στ. 6,16.17α ὁ εὐαγγελιστής παρουσιάζει τούς μαθητές νά ἀποχωροῦν κι αὐτοί ἀπό τόν τόπο τοῦ θαύματος, ὄχι ἀμέσως μετά τήν ἐπιτέλεσή του, ὅπως θέλουν οἱ παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις (Μτ. 14,22· Μκ. 6,45), ἀλλά ἀργά τό ἀπόγευμα. Συγκεκριμένα, κατεβαίνουν ἀπό τό ὕψωμα στό ὁποῖο βρίσκονταν μέχρι ἐκείνη τή στιγμή καί ἐπιβιβάζονται σέ πλοίο[3], μέ κατεύθυνση τήν Καπερναούμ, πού ἦταν χτισμένη στή βορειοανατολική ὄχθη τῆς λίμνης[4].

Στούς στ. 6,17β.18 ἔχει ἤδη σκοτεινιάσει. Ρητά τονίζεται ἡ ἀπουσία τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό πλοῖο, γεγονός πού εἶχε ὑπονοηθεῖ στούς προηγούμενους στίχους. Ὁ εὐαγγελιστής μᾶς πληροφορεῖ ἐπίσης ὅτι ὑπῆρχε θαλασσοταραχή, χωρίς νά ὑπεισέρχεται σέ λεπτομέρειες σχετικά μέ τό ἄν ὁ ἄνεμος ἦταν ἀντίθετος ἤ εὐνοϊκός καί σχετικά μέ τό μέγεθος τοῦ κινδύνου πού ἀπειλοῦσε τούς μαθητές, ἀντίθετα μέ τήν ἀναλυτικότερη στό σημεῖο αὐτό συνοπτική παράδοση[5]. Τά θέματα τῆς "σκοτίας"[6] καί τῆς ἀπουσίας τοῦ Ἰησοῦ συνδυάζονται στή διήγησή μας σέ ἕνα θέμα χαρακτηριστικό γιά τήν ἰωάννεια θεολογία: Ἡ κατάσταση τῶν μαθητῶν, πού παλεύουν ἀβοήθητοι μέσα στό σκοτάδι μέ τά στοιχεῖα τῆς φύσεως, ἀποτελεῖ γιά τόν Ἰωάν-

3. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ λεκτική ὁμοιότητα τοῦ ἰωαννείου κειμένου: "κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον..." μέ τό Ψ. 106,23: "οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν θάλασσαν ἐν πλοίοις".

4. Σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Μᾶρκον εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς στέλνει ἀμέσως μετά τόν θαυμαστό πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων τούς μαθητές στή Βηθσαϊδά (Μκ. 6,45). Τόσο στό κατά Μᾶρκον, ὅσο στό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο, ὁ Ἰησοῦς καί οἱ μαθητές φτάνουν τελικά στή Γεννησαρέτ (Μτ. 14,34· Μκ. 6,53), βλ. σχετικά μέ αὐτή τήν ἀλλαγή πορείας Dalman, Orte, 189.

5. Πβλ. Μτ. 14,24: "τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος" καί Μκ. 6,48: "ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς...".

6. Ἡ λέξη "σκοτία" ἀνήκει στό ἰδιαίτερο λεξιλόγιο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί εἶναι φορτισμένη μέ εἰδική θεολογική σημασία, καθώς ἐκφράζει τήν πνευματική κατάσταση τῶν ἀνθρώπων πού βρίσκονται μακριά ἀπό τόν Ἰησοῦ, "τὸ φῶς τοῦ κόσμου", (8,12· 9,5· 12,46), καί δέν πιστεύουν σ' αὐτόν, βλ. Ἰω. 1,5· 3,19· 8,12· 12,35.46· πβλ. καί Α΄ Ἰω. 1,5.6· 2,8.9.11· βλ. σχετικά Ruckstuhl, Literarische Einheit, 196.204· Schnelle, Christologie, 124· Carson, Gospel, 274· Welck, Zeichen, 169.

νη, πέρα ἀπό ἱστορικό γεγονός, καί σύμβολο τῆς πνευματικῆς κατάστασης τοῦ "κόσμου", ὁ ὁποῖος στερεῖται τῆς παρουσίας τοῦ Ἰησοῦ· οἱ μαθητές στό σημεῖο αὐτό τῆς διηγήσεώς μας "περιπατοῦσιν ἐν τῇ σκοτίᾳ" καί "οὐκ οἴδασιν ποῦ ὑπάγουσιν" (12,35) καί "περιπατοῦντες ἐν τῇ νυκτὶ προσκόπτουσι, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἐστιν ἐν αὐτοῖς" (11,10) ὄχι μόνο σέ ἀφηγηματικό, ἀλλά καί σέ θεολογικό-πνευματικό ἐπίπεδο. Ὅπως λέει συλλαμβάνοντας πλήρως τό θεολογικό βάθος τοῦ στίχου μας ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος: "Merito tenebrae, quia lux non venerat"[7]. Τό "φῶς τῆς ζωῆς" (8,12), ὁ Ἰησοῦς, παρουσιάζεται ἐντελῶς ἀπρόσμενα στόν ἑπόμενο στίχο, αὐτοαποκαλυπτόμενος ὡς ὁ "ὢν ἐκ τῶν ἄνω" (8,23) καί σώζοντας τούς μαθητές κατά ὑπερφυσικό τρόπο[8]. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ θέση τῆς Guilding ὅτι τό γεγονός τῆς ἀπουσίας τοῦ Ἰησοῦ καί τό μοτίβο τοῦ σκότους συμβολίζουν τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ ἡ θαυματουργική ἐπιστροφή τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς μαθητές του πάνω στά κύματα ἀποτελεῖ προτύπωση τῆς ἀναστάσεώς του[9]. Αὐθαίρετο πάντως εἶναι τό συμπέρασμα τῶν Wellhausen, Bultmann, Strathmann, Haenchen καί Schulz ὅτι ἡ θαλασσοταραχή δέν παίζει οὐσιαστικά κανένα ρόλο στή διήγηση καί ὅτι τό ἐνδιαφέρον τοῦ εὐαγγελιστῆ ἐπικεντρώνεται ἀποκλειστικά στόν περίπατο τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης[10]. Ἡ τρικυμία σέ συνδυασμό μέ τό σκοτάδι συνιστοῦν τή δύσκολη κατάσταση τῶν μαθητῶν, ἀπό τήν ὁποία τούς σώζει ἡ ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ, καί ἀποτελεῖ γιά τό λόγο αὐτό κεντρικῆς σημασίας θέμα στή διήγησή μας[11].

### *III. Ἐμφάνιση-ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί σωτηρία τῶν μαθητῶν (6,19-21)*

Στό στ. 6,19 οἱ μαθητές παρουσιάζονται νά ἔχουν ἤδη διανύσει μιά ἀπόσταση μεταξύ 25 καί 30 σταδίων καί ἑπομένως νά βρίσκονται

7. Αὐγουστίνου, Tractatus XXV, 5· πβλ. Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,467.

8. Πβλ. γιά τή θεολογική σημασία τῶν πληροφοριῶν τῶν στ. 6,17β.18 Wilkens, Zeichen, 37ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 35· Sanders-Mastin, Gospel, 182· Heil, Jesus Walking, 77.

9. Guilding, Gospel, 58-60.

10. Wellhausen, Evangelium, 29· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Strathmann, Evangelium, 111· Haenchen, Johanneische Probleme, 34· Schulz, Evangelium, 99.

11. Πβλ. Schnelle, Christologie, 124.

κατά πᾶσα πιθανότητα περίπου στό κέντρικό σημεῖο τῆς λίμνης (πβλ. Μτ. 14,24· Μκ. 6,47)[12]. Στό σημεῖο αὐτό βλέπουν τόν Ἰησοῦ νά πλησιάζει τό πλοῖο τους περπατώντας ἐπάνω στήν ἐπιφάνεια τῆς λίμνης καί τούς καταλαμβάνει φόβος. Οἱ Bernard, Mendner, Temple καί Talbert θεωροῦν πώς τό νόημα τοῦ "ἐπὶ τῆς θαλάσσης" δέν εἶναι "πάνω στήν ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας", ἀλλά "δίπλα στή θάλασσα", ὅπως στό Ἰω. 21,1[13]. Ὡστόσο, ὅπως σωστά παρατηρεῖ ὁ Brown, ἄν ἀφαιρέσει κανείς ἀπό τή διήγηση τό θαυματουργικό της στοιχεῖο, τότε αὐτή στερεῖται νοήματος[14]. Τό θέμα τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης εἶναι γνωστό στήν Παλαιά Διαθήκη ἀπό τόν Ἰώβ 9,8, ὅπου ὁ Γιαχβέ ἐξυμνεῖται ὡς "ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ᾽ ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης"[15]. Ἡ εἰκόνα αὐτή χρησιμοποιεῖται σέ μιά δοξολογική συνάφεια, ὅπου ἐξαίρονται ἡ δημιουργική δύναμη τοῦ Γιαχβέ καί ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία του πάνω στό σύμπαν[16]. Σύμφωνα μέ τόν πρόλογο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁ δημιουργός τοῦ σύμπαντος εἶναι ὁ Λόγος (Ἰω. 1,3.10) καί ὡς δημιουργός παρουσιάζεται στή διήγησή μας μέσα στή θεία του μεγαλειότητα νά κυριαρχεῖ πάνω στή φύση κατά τρόπο πού θά ἦταν

12. Πρόκειται γιά ἀπόσταση 5-6 χιλιομέτρων. Σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ Ἰωσήπου (BelJud. III.x.7; 506) ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας εἶχε τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης πλάτος 40 στάδια καί μῆκος 140. Γιά κάποιες προσπάθειες ὑπολογισμοῦ τοῦ σημείου τῆς λίμνης, στό ὁποῖο βρίσκονταν οἱ μαθητές, βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 35, ὑποσ. 3· Becker, Evangelium I, 233.

13. Bernard, Gospel, 185ἑξ.· Mendner, Johannes und die Synoptiker, 292ἑξ.· Temple, Core, 139ἑξ.· Talbert, Reading John, 133· πβλ. καί Blass-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, §234.

14. Brown, Gospel I, 252· πβλ. καί Bleek, Beiträge, 103ἑξ.· Gifford, Ἐπὶ τῆς θαλάσσης, 236· Morris, Gospel, 350· Carson, Gospel, 275. Τίς χαρακτηριστικότερες ἀπόπειρες ὀρθολογιστικῆς ἑρμηνείας τοῦ θαύματος κυρίως κατά τό δέκατο ἔνατο αἰώνα σταχυολογεῖ ὁ van der Loos, Miracles, 658-661.

15. Ἀπό τούς πρώτους ἑρμηνευτές πού συνδέουν τό χωρίο αὐτό μέ τήν ἰωάννεια διήγηση εἶναι οἱ Κύριλλος (Ἀποσπάσματα, 245) καί Θεοφύλακτος (Ἑρμηνεία, 123,1292).

16. Τό θέμα τῆς ἐξουσίας τοῦ Γιαχβέ πάνω στό θαλάσσιο στοιχεῖο ἀπαντᾶ ἀκόμα στά Ψ. 17,17· 28,3.10· 73,13.14· 76,17.20· 77,13· 88,10· 92,3.4· 103,6-9· Ἡσ. 17,12.13· 43,16· 51,10· Ἀββ. 3,8.10. Πβλ. γιά τό ἴδιο θέμα στή ραββινική γραμματεία ExR 25 (86$^{c}$): "'Δέν ὑπάρχει ὅμοιός σου ἀνάμεσα στούς θεούς, Κύριε, καί τίποτα δέ φτάνει τά ἔργα σου', Ψ. 86,8. Γιατί δέν ὑπάρχει ὁμοιός σου ἀνάμεσα στούς θεούς, Κύριε; διότι κανείς δέν μπορεῖ νά πραγματοποιήσει ὅμοια μέ τά ἔργα σου. Πῶς δηλαδή; Κατά τή συνήθεια τοῦ κόσμου ἡ σάρκα καί τό αἷμα κάνει πέρασμα στό δρόμο· μπορεῖ μήπως νά κάνει πέρασμα στή θάλασσα; ὄχι ἔτσι ὁ Θεός ὅμως, ἀλλά αὐτός κάνει γιά τόν ἑαυτό του πέρασμα στό νερό, βλ. Ψ. 76,20: "Ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδός σου καὶ αἱ τρίβοι σου ἐν ὕδασι πολλοῖς καὶ τὰ ἴχνη σου οὐ γνωσθήσονται'", Strack-Billerbeck, Kommentar II, 480.

ἀδύνατος σέ ὁποιονδήποτε ἄνθρωπο. Ἐμφανιζόμενος νά περπατᾶ στήν ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει ἀμεσότερα, ἀπό ὅ,τι σέ ὁποιαδήποτε ἄλλη διήγηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, τή θεία φύση του[17]. Ὁ Theißen μάλιστα θεωρεῖ τή διήγηση τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης ὡς συνδυασμό "ἐπιφάνειας" — δηλαδή φανερώσεως τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ ὄχι μόνο στίς ἐνέργειές του, ἀλλά καί στό ἴδιο τό πρόσωπό του — καί "θαύματος σωτηρίας" (Rettungswunder). Χαρακτηριστικά θέματα πού ἀπαντοῦν σέ αὐτοῦ τοῦ εἴδους τίς διηγήσεις εἶναι: (α) ἡ παρουσίαση τῆς κατάστασης ἀνάγκης, ἡ ὁποία κάνει ἀπαραίτητη τήν ἄνωθεν σωτηριώδη ἐπέμβαση, (β) ἡ "ἐπιφάνεια", πού ἔχει ἔντονο τό στοιχεῖο τοῦ ἐντυπωσιασμοῦ εἴτε ἀπό ἀκουστικῆς εἴτε ἀπό ὀπτικῆς πλευρᾶς, (γ) ἡ φοβισμένη ἀντίδραση τῶν μαρτύρων τῆς ἐπιφάνειας, (δ) ὁ ἀποκαλυπτικός λόγος, πού προσδιορίζει τό θεῖο πρόσωπο πού ἐμφανίζεται, (ε) ἡ θαυμαστή σωτηρία ἀπό τήν κατάσταση ἀνάγκης διά τοῦ προσώπου αὐτοῦ[18]. Τό θέμα τοῦ φόβου τῶν μαθητῶν πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἄγνωστο στό ὑπόλοιπο εὐαγγέλιο πέρα ἀπό τή διήγησή μας, στήν ὁποία ὅμως ἔχει σημαντικότατη λειτουργία, καθώς πρόκειται γιά τό φόβο πού προέρχεται ἀπό τή θέαση τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ δόξῃ του καί πού εἶναι δυνατό νά ἀρθεῖ μόνο ἀπό τόν ἴδιο τό Θεό (βλ. 6,20)[19]. Ἐνῶ στίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις ὡς αἰτία τοῦ φόβου τῶν μαθητῶν προβάλλεται ἡ ἐντύπωσή τους πώς βλέπουν κάποιο φάντασμα, στό κείμενό μας οἱ μαθητές ἀναγνωρίζουν τόν Ἰησοῦ ("θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης") καί καταλαμβάνονται ἀπό φόβο, διότι γίνονται μάρτυρες ἑνός συνταρακτικοῦ γεγονότος, κατά τό ὁποῖο ὁ διδάσκαλός τους ὑπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινο ὅριο δυνάμεως καί ἐξουσίας καί ἐμφανίζεται, ἄν καί ἄνθρωπος, νά ἐνεργεῖ ὅπως μόνο ὁ ἴδιος ὁ Θεός μπορεῖ[20]. Ἐξηγώντας ἐξάλλου τό φόβο τῶν μαθητῶν ὡς ἀπαραίτητο στοιχεῖο γιά τή λειτουργία τῆς διηγήσεώς μας ὡς θεοφάνειας, μέ

17. Πβλ. Richardson, Miracle-Stories, 90ἑξ.

18. Theißen, Wundergeschichten, 102-111.

19. Πβλ. καί τήν ἄποψη τοῦ Lightfoot, Gospel, 157, ὅτι ὁ φόβος τῶν μαθητῶν ἀποτελεῖ ἔνδειξη τῆς πνευματικῆς ἀνωριμότητάς τους καί ὅτι εἶναι στοιχεῖο πού πρέπει νά ὑπερβαθεῖ κατά τό Α΄ Ἰω. 4,17.

20. Γιά μιά θεώρηση τοῦ μοτίβου τῆς ἐξουσίας τοῦ θείου ἐπί τοῦ στοιχείου τῆς θαλάσσης ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῶν θρησκειῶν καί τῆς παραδόσεως βλ. Kaiser, Bedeutung.

βάση τή μορφοϊστορία τῶν θεοφανειῶν καί τήν ἱστορία τῆς παραδόσεως τοῦ μοτίβου τοῦ φόβου σ' αὐτές, ὅπως κάνουν οἱ Bultmann, Feuillet, Gnilka, Theißen, Becker καί Heil[21], δέ χρειάζεται νά καταφύγει κανείς στήν ὑπόθεση τοῦ Schnackenburg ὅτι τό θέμα τοῦ φόβου τῶν μαθητῶν, καθώς εἶναι ἄγνωστο στό ὑπόλοιπο εὐαγγέλιο, πρέπει νά προέρχεται ἀπό τό ἀρχικό κείμενο τῆς πηγῆς τῶν σημείων, πού ὑποτίθεται ὅτι ἀποτέλεσε ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή[22].

Στό Ἰω. 6,20 προηγεῖται τοῦ καθησυχασμοῦ τῶν μαθητῶν, καί ἑπομένως τονίζεται ἰδιαίτερα, ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι", τό ὁποῖο καθίσταται θεολογικά τό κέντρο τῆς διηγήσεως, ἀντίθετα μέ τίς παράλληλες συνοπτικές διηγήσεις, ὅπου τό λόγιο αὐτό λειτουργεῖ περισσότερο καθησυχαστικά παρά ἀποκαλυπτικά (Μτ. 14,27· Μκ. 6,50)[23]. Ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στό στίχο μας λειτουργεῖ σέ δύο ἐπίπεδα: (α) Στό ἱστορικό ἐπίπεδο — σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψη τῶν μαθητῶν — ἡ ἔκφραση "ἐγώ εἰμι" ἀποτελεῖ ἁπλή διαβεβαίωση ὅτι αὐτός πού εἶδαν νά ἐνεργεῖ μέ τόσο ἀπίστευτες καί ὑπεράνθρωπες ἱκανότητες, δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τό διδάσκαλό τους (πβλ. Ἰω. 10,3.4.27). Ὅπως πολύ εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ H. J. Holtzmann, ἡ ἀποκάλυψη αὐτή τοῦ Ἰησοῦ ἀποκλειστικά πρός τούς μαθητές του τούς ἐνισχύει, ὥστε νά ξεπεράσουν τό σκάνδαλο τοῦ "σκληροῦ λόγου" τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς καί νά παραμείνουν κοντά του, κάνοντας μάλιστα διά στόματος τοῦ Πέτρου τή σημαντικότατη χριστολογική ὁμολογία τῶν στ. 6,68-69[24]. Ὡστόσο οἱ μαθητές δέν εἶναι ἀκόμα σέ θέση νά ἀναχθοῦν στή βαθύτερη κατανόηση τῆς ἀληθινῆς προέλευσης καί ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ καί περιορίζονται πρός τό παρόν στό ἁπλό γεγονός τῆς ὑπερφυσικῆς του παρουσίας καί δυνάμεως, ὅπως θά φανεῖ κι ἀπό τήν ἀνάλυση τοῦ ἑπόμενου στίχου. (β) Στό διαχρονικό

21. Bultmann, Johannesevangelium, 159· Feuillet, Les ego eimi, 20· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 103· Becker, Evangelium I, 233· Heil, Jesus Walking, 11ἑξ. καί 79.

22. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 36.

23. Πβλ. Dodd, Interpretation, 345· Brown, Gospel I, 254ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 36· Beasley-Murray, John, 89· Brodie, Gospel, 264· ἐπιφυλακτικός εἶναι ἀντίθετα ὁ Wetter (Ich bin es, 228), ὁ ὁποῖος τείνει νά περιορίσει τό ρόλο τοῦ λογίου στόν καθησυχαστικό του χαρακτήρα.

24. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.

ἐπίπεδο — σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψη τοῦ πιστοῦ τῆς ἰωάννειας κοινότητας — ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" (אֲנִי־הוּא) αὐτοαποκαλύπτεται ὡς "ὁ ὤν" τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[25], ἐπιβεβαιώνοντας καί μέ τό λόγο του τήν ἄνωθεν προέλευσή του καί ἑρμηνεύοντας τό γεγονός τῆς θεϊκῆς του ἐξουσίας πάνω στά στοιχεῖα τῆς φύσεως[26]. Ὁ Schnackenburg θεωρεῖ πολύ πιθανή τήν προέλευση τῶν ὑπόλοιπων λογίων "ἐγώ εἰμι" τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀπό τό "ἐγώ εἰμι" τῆς διηγήσεώς μας ὅσον ἀφορᾶ στήν ἱστορία τῆς παραδόσεως. Σχετικά μέ τή χριστολογική σημασία τοῦ λογίου στήν ὑπό ἐξέταση συνάφεια ἐπισημαίνει εὔστοχα ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος: "Γιά τήν πρόθεση τοῦ εὐαγγελιστῆ καί τά αὐτιά τῶν πρωτοχριστιανῶν ἀκροατῶν δέν ἔχει τό λόγιο αὐτό μόνο τή σημασία μιᾶς ταυτίσεως, ἀλλά προσλαμβάνει ἐπίσης καί ἐκεῖνον τόν πλήρη ὑψηλότητας καί ἐπαγγελλόμενο τή σωτηρία τόνο, ὅπως ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στήν Παλαιά Διαθήκη (πβλ. Ἡσ. 43,1-3.11)"[27]. Ἔτσι κατανοοῦν τό λόγιο καί οἱ H.J. Holtzmann, Norden, Bultmann, Dodd, Schlier, Gärtner, Clavier, Kilmartin, Feuillet, Schulz, Gnilka, Crossan καί Stibbe[28]. Αὐτή τήν ἑρμηνεία ἀκολουθεῖ καί τό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο, ὅπου τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ μέ τή φράση "ἐγώ εἰμι" (Μτ. 14,27) ἀκολουθεῖ ἡ προσκύνησή του ἀπό τούς μαθητές καί ἡ ὁμολογία ὅτι "ἀληθῶς Θεοῦ υἱός εἶ" (Μτ. 14,33), δηλαδή ἡ ρητή ἀναγνώριση τῆς θεότητάς του. Διά τῆς ταυτίσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό τοῦ Ἰσραήλ καί στήν ἰωάννεια διήγηση δίνεται τόσο στούς μαθητές (ἱστορικό ἐπίπεδο) ὅσο καί στόν ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου (διαχρονικό ἐπίπεδο) ἀπάντηση στήν ἐκκρεμοῦσα ἀπό τήν προηγούμενη διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων

25. Πβλ. ἐνδεικτικά Γεν. 28,13.15· Ἐξ. 3,14· 6,2.29· 20,2.5· Ψ. 80,11· Ἰωήλ 2,27· Ἡσ. 43,10.11· 45,5-8.18.19.21.22· 46,9· Ἰεζ. 20,5.

26 Πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1293.

27. "Für die Intention des Evangelisten und die Ohren der urchristlichen Hörer hat dieses Wort kaum nur die Bedeutung einer Identifizierung, sondern nimmt auch jenen hoheitsvoll-heilverheißenden Klang an, wie die Selbstoffenbarung Gottes im AT (vgl. Is 43,1-3.11)", Schnackenburg, Johannesevangelium II, 68.

28. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Crossan, It Is Written, 153· Stibbe, John, 84· ἀντίθετα οἱ Barrett (Gospel, 234), Lindars (Gospel, 247), Haenchen (Johannesevangelium, 311ἑξ.), Heil (Jesus Walking, 79).

ἐρώτηση σχετικά μέ τήν ταυτότητα καί τήν ἀποστολή του. Ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι οὔτε ὁ ἐσχατολογικός προφήτης (6,14) οὔτε ὁ βασιλικός μεσσίας (6,15), πού περιμένουν οἱ Ἰουδαῖοι. Τά κατηγορήματα αὐτά τά ἀπέρριψε ἀπομακρυνόμενος ἀπό τό πλῆθος πού τοῦ τά ἀπέδωσε (6,15). Ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ σαρκωθείς Λόγος (Ἰω. 1,14), ὁ "περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης" (Ἰώβ 9,8), "ὁ ὤν" (Ἐξ. 3,14)[29]. Ὁ καθησυχασμός τῶν μαθητῶν ἀπό τόν Ἰησοῦ στηρίζεται στήν αὐτοαποκάλυψή του διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" καί ἐπομένως δηλώνει πώς καί μόνη ἡ παρουσία τοῦ Ἰησοῦ ἀρκεῖ, γιά νά σκορπίσει τό ἀπειλητικό σκοτάδι καί νά τούς σώσει ἀπό ὁποιονδήποτε κίνδυνο[30]. Σέ διαχρονικό ἐπίπεδο ὁ στίχος μας διακηρύσσει ὅτι ὁ Ἰησοῦς διά τῆς παρουσίας του, ὅπως μάλιστα αὐτή κατεξοχήν βιώνεται στήν εὐχαριστιακή σύναξη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας (πβλ. κυρίως 6,48-51.53-58), διώχνει τό φόβο καί χαρίζει τή ζωή[31]. Ἐνδιαφέρουσα ἀλλά καί ἐντελῶς ὑποθετική εἶναι ἡ θέση τοῦ Welck ὅτι ὁλόκληρη ἡ διήγηση τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης εἶναι, πέρα ἀπό τήν ἱστορική της διάσταση, συγχρόνως καί ἀλληγορία σχετικά μέ τήν κατάσταση τῆς ἰωάννειας κοινότητας, ἡ ὁποία ἐν μέσω ἀντιξοοτήτων ἀναμένει τή λύτρωση διά τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ κυρίου της, πού εἶναι ἤδη ἐγγύς καί τήν προστατεύει[32].

Οἱ μαθητές στό στ. 6,21 προτίθενται νά ἐπιβιβάσουν τόν Ἰησοῦ στό πλοῖο, ἀλλά δέν προλαβαίνουν[33], διότι κατά ὑπερφυσικό τρόπο τό πλοῖο τους φτάνει κατευθεῖαν στόν προορισμό του (πβλ. Ψ.

29. Πβλ. Hoskyns, Gospel, 291· Brown, Gospel I, 255· Welck, Zeichen, 172· ἀντίθετα ὁ Heil (Jesus Walking, 80) δέ δέχεται ὅτι στό σημεῖο αὐτό ὁ Ἰησοῦς ταυτίζει τόν ἑαυτό του μέ τόν Γιαχβέ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

30. Πβλ. 1,5: "καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν" καί 8,12: "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς", βλ. Keil, Evangelium, 248· Schlatter, Evangelium, 108. Βλ. ἀκόμα Ἰω. 6,39· 10,27-29· 17,12.

31. Πβλ. Loisy, Évangile, 436ἑξ.· Lindars, Gospel, 248.

32. Welck, Zeichen, 169-175.

33. Ἔτσι, μεταξύ ἄλλων, οἱ Haenchen (Johanneische Probleme, 33), Heil (Jesus Walking, 17.81) καί Welck (Zeichen, 165.175). Γιά τό ἄν ὁ εὐαγγελιστής μέ τήν ἔκφραση "ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον" ὑπονοεῖ πέρα ἀπό τήν πρόθεση τῶν μαθητῶν καί τήν ἐπιβίβαση τοῦ Ἰησοῦ καθ' ἑαυτήν ἤ ὄχι, ὑπάρχει ἀσυμφωνία στή σύγχρονη ἔρευνα, βλ. τήν παράθεση τῶν διαφόρων θεωριῶν, πού ἔχουν διατυπωθεῖ σχετικά, στούς Godet II, 256ἑξ.· Loisy, Évangile, 436· Barrett, Gospel, 234. Το πρόβλημα εἶναι πάντως δευτερεύουσας σημασίας σέ σχέση μέ τό ἀκολουθοῦν γεγονός τῆς θαυματουργικῆς ἀφίξεως τοῦ πλοίου στόν προορισμό του.

106,30). Ὁ ἱερός Χρυσόστομος μάλιστα ἐπισημαίνει ὅτι ἡ μή ἐπιβίβαση τοῦ Ἰησοῦ στό πλοῖο τῶν μαθητῶν καθιστᾶ ἀκόμη μεγαλύτερο τό θαῦμα[34], ἐνῶ τό ρόλο τῶν ἀντικειμενικῶν μαρτύρων τῆς πραγματικότητας τοῦ θαύματος παίζει ὁ ἀνυποψίαστος ἰουδαϊκός ὄχλος, πού προσέρχεται στόν Ἰησοῦ καί ἐκφράζει τό ἀνεξήγητο τῆς μεταβάσεώς του στήν ἀντίπερα ὄχθη διά τῆς ἐρωτήσεως "ῥαββί, πότε ὧδε γέγονας;" (6,25). Στή Διαθήκη τοῦ Νεφθαλί (παρ. 6) παραδίδεται ἐπίσης μιά θαυμαστή σωτηρία πλοίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰακώβ μέ τά παιδιά του βρίσκονται σέ ἕνα πλοῖο, πού κατά τή διάρκεια μιᾶς τρικυμίας διαλύεται σέ κομμάτια, ἀφοῦ προηγουμένως ἕνα κῦμα ἁρπάζει τόν ἴδιο τόν Ἰακώβ, τήν ὥρα πού βρίσκεται στό τιμόνι. Οἱ ἀδελφοί, ἔχοντας ἁρπάξει ἀπό μία σανίδα ὁ καθένας, παλεύουν μέ τά κύματα, μέχρις ὅτου ὁ Λευί προσεύχεται καί ἡ θύελλα σταματᾶ. Ἔτσι τό πλοῖο φτάνει σῶο (!) στήν ξηρά καί ὁ Ἰακώβ ξαναβρίσκει τά παιδιά του[35]. Ἡ διήγηση αὐτή δέν ἔχει βέβαια ἱστορικές ἀξιώσεις καί ἀποτελεῖ σύμφωνα μέ ὅλες τίς ἐνδείξεις ἀλληγορία σχετικά μέ τή βαβυλώνια αἰχμαλωσία καί τήν τελική ἀποκατάσταση τοῦ Ἰσραήλ. Σχετικές ἀναφορές πού παρουσιάζουν κάποια ἀντιστοιχία μέ τή διήγησή μας ὑπάρχουν (α) στό Λουκιανό, ὁ ὁποῖος στό ἔργο του "Φιλοψευδὴς ἢ ἀπιστῶν" (13) ἀναφέρεται στίς θαυμαστές ἱκανότητες ἑνός Ὑπερβορέου βαρβάρου: "Τὶ γὰρ ἔδει ποιεῖν αὐτὸν ὁρῶντα διὰ τοῦ ἀέρος φερόμενον ἡμέρας οὔσης καὶ ἐφ' ὕδατος βαδίζοντα καὶ διὰ πυρὸς διεξιόντα σχολῇ καὶ βάδην;", (β) στό Φιλόστρατο, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει γιά τόν Ἀπολλώνιο: "Πάντες οὖν καὶ χειμῶνος καὶ πυρὸς καὶ τῶν χαλεπωτάτων κρείττω τὸν ἄνδρα ἡγούμενοι ξυνεμβαίνειν ἤθελον καὶ ἐδέοντο προσδοῦναι σφίσι τῆς κοινωνίας τοῦ πλοῦ"[36], καί, τέλος (γ) στόν Αἴλιο Ἀριστείδη, ὁ ὁποῖος στήν "Λαλιὰν εἰς Ἀσκληπιόν" ἀναφέρει τά ἑξῆς ἀξιοσημείωτα: "Ἤδη τοίνυν τινῶν ἤκουσα λεγόντων ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν"[37]. Ὡστόσο

34. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,246· πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1292.

35. Διαθ.Νεφθ. 6· βλ. σχετικά καί Heil, Jesus Walking, 19-21. Διάσπαρτα μοτίβα θαυματουργικῆς σωτηρίας ἀπό θαλασσοταραχή ὑπάρχουν ἐπίσης καί στό 1QH 3,6.12-18· 6,22-25· 7,4ἑξ. (πβλ. Ψ. 106,23-30), βλ. καί τή σχετική ἀνάλυση τοῦ Heil, Jesus Walking, 22-30.

36. Φιλοστράτου, Βίος Ἀπολλωνίου, 4,13.

37. Βλ. γιά περαιτέρω παράλληλες διηγήσεις Bultmann, Geschichte, 251ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 159, ὑπ. 8· Bieler, Θεῖος Ἀνήρ I, 96ἑξ.· Reitzenstein,

εἶναι σαφές ὅτι ἡ διήγησή μας δέν ἀποσκοπεῖ νά παρουσιάσει τόν Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικό θεῖο ἄνδρα, ἀλλά ὡς τόν προϋπάρχοντα καί σαρκωθέντα Λόγο, καθώς οἱ ὁμοιότητες πού αὐτή παρουσιάζει μέ ἀντίστοιχες ἑλληνιστικές διηγήσεις εἶναι ἐλάχιστες, καί μᾶλλον συμπτωματικές, ἄν συγκριθοῦν μέ τή συστηματική ἐπεξεργασία ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή παλαιοδιαθηκικῶν παραδόσεων, ἡ ὁποία, πέρα ἀπό τή χρήση διαφόρων μοτίβων, εἶναι κυρίως ἐμφανής στό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "ἐγώ εἰμι", διά τοῦ ὁποίου ἀποκαλύπτεται ἡ ταυτότητά του μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Λόγω τῆς πολύ λιτῆς περιγραφῆς τῶν γεγονότων στό στίχο μας καί τῆς ἐλλείψεως ὁποιασδήποτε ἀναφορᾶς στήν ἀντίδραση τῶν μαθητῶν ἐξ ἀφορμῆς τοῦ θαυμαστοῦ αὐτοῦ γεγονότος, δέν μπορεῖ κανείς μέ βεβαιότητα νά συμπεράνει ἄν καί κατά πόσο αὐτοί κατανόησαν στή συγκεκριμένη περίσταση τίς ὑπερφυσικές δυνάμεις τοῦ Ἰησοῦ σέ ὅλο τους τό μέγεθος καί ἀντιλήφθηκαν τήν πραγματική ταυτότητά του. Στήν παράλληλη διήγηση τοῦ κατά Μᾶρκον εὐαγγελίου πάντως ἐκφράζεται ρητά ἡ ἔλλειψη κατανόησης τῶν μαθητῶν, οἱ ὁποῖοι, ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς ἀνέβηκε στό πλοῖο τους καί ἀμέσως κατά παράδοξο τρόπο κόπασε ὁ ἄνεμος, "λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη" (Μκ. 6,51.52). Αὐτή τήν ἔλλειψη κατανοήσεως καί βαθιᾶς πίστεως στό πρόσωπο τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ ἐκ μέρους τῶν μαθητῶν προϋποθέτει γενικά στό εὐαγγέλιό του καί ὁ Ἰωάννης[38], ὁ ὁποῖος σέ συμφωνία μέ τό Μᾶρκο θεωρεῖ ὅτι ἡ κατανόηση τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ἀληθινή πίστη στό πρόσωπό του, ἀκόμη καί στό στενό κύκλο τῶν μαθητῶν του, εἶναι δυνατή μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Τά πρόσωπα πού κάνουν χριστολογικές ὁμολογίες ἤδη κατά τήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ ἐκφράζουν τήν ἀλήθεια γιά τό πρόσωπό του, χωρίς ὅμως νά εἶναι ἀκόμη σέ θέση νά τήν κατανοήσουν πλήρως. Μέ βάση τά δεδομένα αὐτά θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὅτι οἱ μαθητές καί στή συγκεκριμένη περίσταση δέν κατανοοῦν τό βαθύτερο νόημα τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης[39]. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἑρμηνεία τοῦ A. Schweitzer,

Wundererzählungen, 125· Theißen, Wundergeschichten, 108-111· van der Loos, Miracles, 655-657· Yarbo-Collins, Rulers, 211-225.

38. Ἰω. 2,22· 7,39· 12,16· 14,20.25.26· 16,12-15.25· 17,26.

39. Πβλ. Welck, Zeichen, 165.

σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ διήγησή μας ἀποτελεῖ ὑπαινιγμό στό μυστήριο τοῦ Βαπτίσματος[40]. Ὁ R.H. Smith ἐξάλλου ἑρμηνεύει τήν περικοπή μας ὡς ἀντίτυπο τῆς ἑβδόμης πληγῆς στό Ἐξ. 9,13-35, θεωρώντας ὅτι ὁ Ἰησοῦς, σέ ἀντίθεση μέ τό Μωυσῆ, δέ φέρνει θεομηνία καί θάνατο, ἀλλά σώζει ἀπό τή θαλασσοταραχή[41]. Ἀντίθετα, λειτουργιολογικό προσανατολισμό ἔχει ἡ ἑρμηνεία τοῦ Gärtner, κατά τήν ὁποία τό κεφ. 6 τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου διαμορφώθηκε σύμφωνα μέ τά βασικά λειτουργικά θέματα τοῦ ἰουδαϊκοῦ Πάσχα, τό ὁποῖο κατανοήθηκε ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς τύπος τῆς καινῆς ἀπολυτρώσεως. Συγκεκριμένα τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἀντιστοιχεῖ κατά τόν Gärtner μέ τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου καί ὁ περίπατος τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης μέ τή διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης[42]. Στήν ἴδια ἑρμηνευτική γραμμή κινεῖται καί ἡ Guilding, πού ἐπίσης θεωρεῖ ὅτι στό θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς διηγήσεώς μας, ἡ ὁποία συμβολίζει τό θάνατο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, βρίσκεται τό γεγονός τῆς διαβάσεως τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης, μέ βάση τό Sitz im Leben τῆς διηγήσεως στά ἀναγνώσματα τῆς περιόδου τοῦ Πάσχα στήν ἰουδαϊκή λατρεία[43]. Πράγματι, τό γεγονός ὅτι ὁ περίπατος ἐπί τῆς θαλάσσης ἐντάσσεται στό πλῆρες ἐμμέσων ἀναφορῶν στά γεγονότα τῆς Ἐξόδου ἕκτο κεφάλαιο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, προκειμένου νά ἀντιπαραβληθοῦν οἱ μορφές τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ Μωυσῆ, συνηγορεῖ σέ μιά τυπολογική ἑρμηνεία τοῦ θαυματουργικοῦ αὐτοῦ γεγονότος ἐπί τῇ βάσει τῆς διαβάσεως τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης ἀπό τούς Ἰσραηλῖτες. Ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ στοιχείου τοῦ ὕδατος σέ ἀντίθεση μέ τή σχετική ἐξουσία τοῦ Μωυσῆ, ἡ ὁποία μάλιστα πηγάζει ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τόν Γιαχβέ, καταδεικνύει τήν ἀνωτερότητά του σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ. Ἄλλωστε ὁ Ἰησοῦς δέ χρειάζεται νά διαιρέσει τά ὕδατα, γιά νά τά διαβεῖ, ὅπως κάνει ὁ Μωυσῆς ὡς ἁπλός ἄνθρωπος, ἀλλά περιπατεῖ ἐπάνω σ' αὐτά ὡς Θεός.

40. Βλ. A. Schweitzer, Mystik, 346.

41. R.H. Smith, Exodus Typology, 336.

42. Gärtner, John 6, 15-18· πβλ. Wilckens, Abschnitt, 246ἑξ.· πβλ. τό σχετικό παραλληλισμό ἀπό τόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας τῆς διαβάσεως τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἀπό τό Μωυσῆ καί τόν ἰσραηλιτικό λαό μέ τόν περίπατο ἐπί τῆς θαλάσσης τοῦ Ἰησοῦ, ἀπό τόν ὁποῖο προκύπτει ἡ σαφής ἀνωτερότητα τοῦ δευτέρου ἔναντι τοῦ πρώτου, Ἀποσπάσματα, 245.

43. Guilding, Fourth Gospel, 66ἑξ.· πβλ. καί τίς σχετικές ὑποθέσεις τῶν Ziener (Johannesevangelium, κυρίως 270-274) καί Brown (Gospel I, 255ἑξ.)· ἀντίθετα ἐπιφυλάξεις ἐκφράζουν οἱ Schnackenburg (Johannesevangelium II, 39ἑξ.) καί Becker (Evangelium I, 234).

## *IV. Συμπεράσματα*

Στή διήγηση τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης δίνεται ἀπάντηση στό ἐκκρεμές ἐρώτημα τῆς ἀμέσως προηγούμενης διηγήσεως τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων σχετικά μέ τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται συγκεκριμένα στή διήγησή μας νά περιπατεῖ ἐπί τῶν ὑδάτων, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική παράσταση τῆς ἐξουσίας τοῦ Γιαχβέ ἐπί τοῦ ὑγροῦ στοιχείου, καί αὐτοαποκαλύπτεται στούς μαθητές του μέ τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ "ἐγώ εἰμι". Τό γεγονός αὐτό ἀποτελεῖ συντριπτικό ἐπιχείρημα κατά τοῦ ἰσχυρισμοῦ ὅτι ὁ Ἰησοῦς θαυματουργεῖ ὡς ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ καί δείχνει κατά ἀδιαμφισβήτητο τρόπο τή θεία του φύση καί τήν ἑνότητά του μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Σημαντικό ρόλο διαδραματίζει στή θεολογία τῆς διηγήσεώς μας ἡ εἰκόνα τοῦ σκότους καί τῆς θύελλας πού ἐπικρατοῦν, πρίν ἐμφανιστεῖ ὁ Ἰησοῦς στό προσκήνιο. Ἡ κατάσταση αὐτή ἐκτάκτου ἀνάγκης, στήν ὁποία βρίσκονται οἱ μαθητές, αἴρεται διά τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος μάλιστα κατά θαυματουργικό τρόπο ὁδηγεῖ τό πλοῖο κατευθεῖαν στόν προορισμό του. Τό μεγάλο θαῦμα τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης εἶναι γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἀναμφισβήτητο ἱστορικό γεγονός, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀντίδραση τοῦ ὄχλου, πού ἀναζητεῖ τήν ἑπόμενη ἡμέρα τόν Ἰησοῦ καί, ὅταν τόν βρίσκει, ἐπισημαίνει τό ἀνεξήγητο τῆς μεταβάσεώς του στήν ἀντίπερα ὄχθη, δεδομένου ὅτι μόνο ἕνα πλοιάριο ὑπῆρχε ἐκεῖ πού βρισκόταν τό προηγούμενο βράδυ καί ὅτι δέν ἐπιβιβάστηκε σ' αὐτό μαζί μέ τούς μαθητές του.

## 2.6. Ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ

*I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ διήγηση τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ στό ἔνατο κεφάλαιο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἀκολουθεῖ μία ἐπεισοδιακή συζήτηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους στό χῶρο τοῦ Ναοῦ (8,20), ἡ ὁποία εἰσάγεται μέ τόν αὐτοχαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ "φωτὸς τοῦ κόσμου" καί μέ τήν κλήση πού ἀπευθύνει πρός τούς ἀνθρώπους νά τόν ἀκολουθήσουν, γιά νά ἀποκτήσουν τό "φῶς τῆς ζωῆς" (8,12). Ὁμοίως καί στήν ἀρχή τῆς διηγήσεως τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὁ Ἰησοῦς αὐτοχαρακτηρίζεται ὡς "τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (9,5) καί στή συνέχεια παρέχει τό σωματικό (9,7) καί τό πνευματικό φῶς (9,38) στόν τυφλό, δείχνοντας στήν πράξη τή θεία του προέλευση καί τό πρωτοφανές μέγεθος τῆς δωρεᾶς του. Καί ἄλλα κοινά θέματα ὑπάρχουν μεταξύ τῶν κεφ. 8 καί 9, ἀπό τά ὁποῖα τά σημαντικότερα εἶναι (α) ἡ παντελής ἔλλειψη κατανοήσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τούς Φαρισαίους (8,13.19) καί ἡ στηλίτευση ἐκ μέρους του τῆς φαρισαϊκῆς θρησκευτικότητας (8,15.18), καί (β) ἡ κατάδειξη τῆς ἁμαρτίας τῶν Ἰουδαίων, πού συνίσταται στήν ἐλλειψη πίστεως πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, στήν τυφλότητά τους ἐνώπιον τῆς ὀφθαλμοφανοῦς καί σαφέστατης θείας του προελεύσεως (8,21.24.34.39-47.49.54-55). Ἡ ἀπόπειρα λιθοβολισμοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τούς Ἰουδαίους (8,59) ἀποτελεῖ ἀπό πλευρᾶς δομῆς τό συνδετικό κρίκο μεταξύ τῶν κεφ. 8 καί 9, ἐνῶ ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως ἀποτελεῖ τό γεγονός αὐτό ὄχι μόνο ἔνδειξη τοῦ μεγέθους τῆς πωρώσεως καί τῆς τυφλότητας τῶν Ἰουδαίων, ἀλλά καί ὑπαινιγμό γιά τό ἐπερχόμενο πάθος, πού ἀποτελεῖ τό κατεξοχήν σωτηριῶδες γεγονός καί τό σκοπό τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο. Ἡ ἀντιπαράθεση τοῦ τυφλοῦ καταρχήν καί ἔπειτα καί τοῦ ἰδίου τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Φαρισαίους καί ἡ στενόκαρδη νομικιστική λογική τους στό κεφ. 9 παραπέμπει ἐπίσης στό πάθος, πού θά ἀποτελέσει τήν κορύφωση καί συγχρόνως τό ἀποτέλεσμα τῆς ἀντιπαραθέσεως αὐτῆς, ἀλλά ἐπίσης καί τήν τελική

πράξη σωτηρίας τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἀπολωλότα κόσμο[1].

Ἡ ἀπιστία τῶν Ἰουδαίων πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού ἐκφράζεται διά τῆς ἀπόπειρας συλλήψεως καί λιθοβολισμοῦ του, κυριαρχεῖ ὡς θέμα καί στό δέκατο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου, πού ἀκολουθεῖ τή διήγησή μας (βλ. 10,31.39). Ὁ Ἰησοῦς στό κεφάλαιο αὐτό αὐτοαποκαλύπτεται πλέον ὡς "ὁ ποιμὴν ὁ καλός" (10,11.14) καί ὡς "ἡ θύρα" (10,7.9), διά τῆς ὁποίας οἱ ἄνθρωποι εἰσέρχονται στό χῶρο τῆς ζωῆς καί τῆς σωτηρίας, ἀλλά στήν αὐτοαποκάλυψή του συναντᾶ καί πάλι τήν πεισματική ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων, πού ἀρνοῦνται νά τόν ἀναγνωρίσουν καί νά πιστεύσουν στό πρόσωπό του[2].

Εἶναι λοιπόν σαφές ὅτι ἡ διήγησή μας ἐντάσσεται σέ μία ἀφηγηματική συνάφεια, ὅπου κυριαρχοῦν ἀφενός ἡ ἐν παρρησία αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στούς Ἰουδαίους, πού ἔχουν συγκεντρωθεῖ μέ ἀφορμή τόν ἑορτασμό τῆς σκηνοπηγίας (7,2)[3] καί τῶν ἐγκαινίων τοῦ ναοῦ (10,22) στήν πόλη τῶν Ἱεροσολύμων, στό κέντρο δηλαδή τῆς ἰουδαϊκῆς θρησκευτικότητας καί λατρείας, καί ἀφετέρου ἡ ἐμμονή τους σέ μιά πεισματική ἀπιστία πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία μάλιστα τούς ὁδηγεῖ καί σέ βίαιες ἀντιδράσεις. Τόσο δέ τή διήγησή μας, ὅσο καί τήν εὐρύτερη συνάφειά της, διέπει ἡ προοπτική τοῦ ἑκουσίου πάθους τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο θά ἀποτελέσει τό κατεξοχήν σημεῖο τῆς ἀποκαλύψεως τῆς θείας ἀγάπης πρός τόν ἄνθρωπο, ἀλλά καί τῆς ἀνθρώπινης ἀντιδράσεως καί πωρώσεως ἐνώπιον τῆς θείας αὐτῆς ἀγάπης. Καθ' ὁδόν πρός τό πάθος, σημεῖο τῆς θείας δόξας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς δωρεᾶς του πρός τούς ἀνθρώπους, ἀλλά καί τῆς ἀρνητικῆς στάσεως τῶν τελευταίων ἐνώπιόν του, ἀποτελεῖ ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ.

1. Πβλ. γιά τή στενή σύνδεση τοῦ κεφ. 9 μέ τό προηγούμενό του κεφ. 8 καί Lightfoot, Gospel, 201· Loisy, Évangile, 585· Guilding, Gospel, 122ἑξ.· Welck, Zeichen, 197-207.

2. Πβλ. γιά τή στενή σύνδεση τῶν κεφ. 9 καί 10 μέ βάση τό μοτίβο τῆς πωρώσεως, Busse, Fragen, 522· Hahn, Hirtenrede, 186.

3. Κατά τόν Bauer: "Επειδή τό 'παράγων' συνδέει αὐτή τή σκηνή καί τήν προηγούμενη, ἡ ἑορτή τῆς σκηνοπηγίας κατά βάσιν δέν ἔχει ἀκόμη παρέλθει", Johannesevangelium, 128· πβλ. Hoskyns, Gospel, 352· Brown, Gospel I, 376· Haenchen, Johannesevangelium, 377· Léon-Dufour, Lecture II, 333· Culpepper, Anatomy, 72· Trumbower, Born, 94· Beasley-Murray, John, 153.

Ἡ διάταξη τῆς διηγήσεως τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἔχει ὡς ἑξῆς: (α) εἰσαγωγή - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές γιά τόν τυφλό (8,59γ-9,5), (β) ἡ θαυματουργική θεραπεία (9,6-7), (γ) διάλογος τῶν γειτόνων μέ τόν πρώην τυφλό (9,8-12), (δ) πρῶτος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,13-17), (ε) διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τούς γονεῖς τοῦ πρώην τυφλοῦ (9,18-23), (στ) δεύτερος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,24-34), (ζ) διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν πρώην τυφλό (9,35-38), (η) ἐπίλογος - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Φαρισαίους (9.,39-41).

## *II. Εἰσαγωγή - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές γιά τόν τυφλό (8,59γ-9,5)*

Στό στ. 8,59β ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἀπομακρύνεται ἀπό τό χῶρο τοῦ Ναοῦ, ὅπου μόλις προηγουμένως οἱ Ἰουδαῖοι ἐπιχείρησαν νά τόν λιθοβολήσουν μέ τήν κατηγορία τῆς βλασφημίας (8,58-59α)[4]. Ἡ συνάντησή του ὡστόσο μέ τόν τυφλό λαμβάνει χώρα κοντά στό χῶρο τοῦ Ναοῦ, ὅπως φαίνεται (α) ἀπό τήν ἀναφορά στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, ἡ ὁποία βρισκόταν στήν περιοχή αὐτή, καί (β) ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ τυφλός ἦταν ἐπαίτης (9,8), κατά πᾶσα πιθανότητα ἐπίσης στόν εὐρύτερο χῶρο τοῦ Ναοῦ[5]. Ἡ πληροφορία περί τῆς "ἐκ γενετῆς" τυφλότητας τοῦ ἀνθρώπου[6], τόν ὁποῖο συναντᾶ ὁ Ἰησοῦς στό στ. 8,59γ, φωτίζει τήν πραγματική φύση τοῦ σημείου πού θά ἀκολουθήσει καί πού δέν ἀποτελεῖ μιά συνηθισμένη θεραπεία, ἀλλά, μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική ἀντίληψη περί οὐσιαστικῆς συνδέσεως τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου μέ τή δυνατότητά

4. Ὁ Bultmann (Johannesevangelium, 226) θεωρεῖ ὅτι ὁ μέν στ. 8,59 ἀνήκει στήν πηγή τῶν ἀποκαλυπτικῶν λόγων καί εἶναι καταληκτικός τῆς "ὁμιλίας τοῦ φωτός" (Lichtrede), ἐνῶ ὁ στ. 9,1 προέρχεται ἀπό τήν πηγή τῶν σημείων· τή σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν στίχων διά τοῦ συμπλεκτικοῦ "καί" ἀποδίδει ὁ Γερμανός ἑρμηνευτής στήν ἀναθεωρητική ἐργασία τοῦ εὐαγγελιστῆ. Πάντως, ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ὀρθότητα ἤ μή τῆς ὑποθέσεως αὐτῆς, εἶναι γενικά παραδεκτό ὅτι ἡ διήγησή μας στή σημερινή της μορφή συνδέεται ἄμεσα μέ τήν προηγηθεῖσα ἀντιπαράθεση τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους στό κεφ. 8.

5. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 304· Beasley-Murray, John, 153· ἀντίθετα οἱ Wikenhauser (Evangelium, 186) καί Schneider (Evangelium, 187), τῶν ὁποίων ἡ θέση στερεῖται ὡστόσο ἐπιχειρημάτων.

6. Γιά τήν ἔκφραση "ἐκ γενετῆς" πβλ. Πρ. 3,2· 14,8· Πρ.Πιλ. 6,2· Ἰουστίνου, Διάλογος, 69.

του νά βλέπει[7], προσλαμβάνει διαστάσεις ζωοποιήσεως τοῦ τυφλοῦ[8]. Συνεπής πρός τά δεδομένα τοῦ κειμένου μας καί τούς σκοπούς τοῦ εὐαγγελιστῆ εἶναι καί ἡ ἑρμηνεία, πού ὑποστηρίζεται μεταξύ ἄλλων ἀπό τούς Zahn, Loisy, Léon-Dufour καί Carson, ὅτι ὁ ἐκ γενετῆς τυφλός ἐκπροσωπεῖ τόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ὡς ἀνήκων στόν ἀπολωλότα κόσμο εἶναι καταδικασμένος νά βρίσκεται σέ ἀπόσταση ἀπό τό Θεό καί ἐπομένως νά εἶναι πνευματικά νεκρός[9]. Κατά συνέπεια ἡ ἀποκατάσταση τῆς ὁράσεως τοῦ τυφλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ δέν ἰσοδυναμεῖ ἁπλῶς μέ τή ζωοποίηση τοῦ συγκεκριμένου προσώπου, ἀλλά ἀποτελεῖ συγχρόνως τόν τύπο τῆς σωτηριώδους καί ζωοποιοῦ δωρεᾶς του, ἡ ὁποία εἶναι παγκοσμίων διαστάσεων (πβλ. 9,5)[10]. Τέλος, τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος, πού πρόκειται νά πραγματοποιηθεῖ ἀπό τόν Ἰησοῦ, φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι δέ μαρτυρεῖται στήν ἀρχαία γραμματεία καμία θεραπεία ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἐνῶ εἰδικά στόν ἑβραϊκό κανόνα δέν ἀναφέρεται οὔτε μιά περίπτωση θεραπείας τυφλοῦ, γεγονός πού μόνο ὡς ἐσχατολογική προσδοκία μαρτυρεῖται στό Ἡσ. 35,5[11].

Ἡ ἐρώτηση τῶν μαθητῶν στό στ. 2, ἄν ἁμάρτησε ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος ἤ οἱ γονεῖς του, ὥστε νά γεννηθεῖ τυφλός, προϋποθέτει τήν παλαιοδιαθηκική-ἰουδαϊκή ἀντίληψη ὅτι κάθε ἀσθένεια ὀφείλεται

7. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 55,14· Ἰώβ 3,16· 18,5· 33,28.30. Πολύ ἀντιπροσωπευτική γιά τό νόημα τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ εἶναι ἡ ἐπισήμανση τοῦ Gese γιά τήν ἔννοια τοῦ φωτός στήν Παλαιά Διαθήκη: "Licht macht das Wesen des Lebens aus, und man kann vom 'Licht des Lebens' sprechen. Das Licht nicht sehen heißt tot sein, Licht geben Leben geben", Johannesprolog, 191, πβλ. Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Feine, Theologie, 348· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Brodie, Gospel, 345· γιά τήν ἀντίστοιχη σημασία τοῦ φωτός στήν κλασική καί ἑλληνιστική ἀρχαιότητα βλ. Bultmann, Lichtsymbolik, 332.344 ἑξ.

8. Πβλ. 4,47.49-51.53, ὅπου χρησιμοποιοῦνται κατ' ἐπανάληψη τά ρήματα "ἀποθνήσκειν" καί "ζῆν", καί 5,5, ὅπου τονίζεται ἡ μακρά διάρκεια τῆς παραλυσίας τοῦ ἀσθενοῦς. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προσδίδει διαστάσεις ζωοποιήσεως τόσο στή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ, ὅσο καί σ' αὐτήν τοῦ παραλυτικοῦ, καί παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ ὡς ἔχοντα ἀπόλυτη ἐξουσία ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου· πβλ. σχετικά Schlatter, Evangelist, 222· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoeferkamp, Relationship, 133.

9. Zahn, Evangelium, 438· Loisy, Évangile, 587ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture II, 335· Carson, Gospel, 361.

10. Βλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,30· Zahn, Evangelium, 438· Hoskyns, Gospel, 353· Hirsch, Evangelium, 233· Culpepper, Anatomy, 195.

11. Πβλ. ὡστόσο Τωβ. 11,5-12 στή μετάφραση τῶν Ο΄, ὅπου πραγματοποιεῖται θεραπεία τυφλῶν ὀφθαλμῶν διά μέσου τῆς ἐπαλείψεώς τους μέ χολή ψαριοῦ.

στήν ἁμαρτία εἴτε τοῦ ἰδίου τοῦ ἀσθενοῦς εἴτε τῶν γονέων του, καί ἀνάγεται στήν ἀπόδοση δικαιοσύνης ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ[12]. Αὐτή ἡ παραδοσιακή καί περιπτωσιολογικοῦ πνεύματος ἀντιμετώπιση τοῦ φαινομένου τῆς ἀσθενείας πρόκειται νά καταρριφθεῖ στή συνέχεια τῆς διηγήσεώς μας πάνω στή βάση τῆς ἀνθρωπολογικῆς ἀρχῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὅτι ἡ ἁμαρτία ὡς κατάσταση πλήρους καί ριζικῆς ἀποστάσεως ἀπό τό Θεό διέπει τούς πάντες, ἀσθενεῖς καί μή[13], ὅπως ἐπισημαίνει μεταξύ ἄλλων ὁ Bultmann[14]. Ἡ κατάσταση τῆς ἁμαρτίας αἴρεται ἀπό τόν "μονογενῆ Θεόν τόν ὄντα εἰς τόν κόλπον τοῦ Πατρός" (1,18), ὁ ὁποῖος διά τῆς σαρκώσεως, τῆς ἐπιγείου δράσεως καί κυρίως τῆς ὑψώσεώς του ἀποκαλύπτει τό Θεό-Πατέρα στόν κόσμο, "φαίνει" δηλαδή "ἐν τῇ σκοτίᾳ" (1,5) καί τό φῶς αὐτό εἶναι ζωοποιό γιά τούς πιστεύοντες. Ἑπομένως στήν παροῦσα συνάφεια ἡ ἐρώτηση τῶν μαθητῶν περί ἀποδόσεως εὐθύνης σχετικά μέ τήν ἐκ γενετῆς τυφλότητα τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου εἶναι ἄστοχη, καθώς δέν ἔχει σημασία ὁ προσδιορισμός τῆς αἰτίας τῆς τυφλότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά ἡ ὑπέρβασή της διά τῆς ἐνεργείας τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως εὔστοχα παρατηροῦν οἱ Schlatter καί Becker[15]. Στα πλαίσια τῆς παρούσας ἐργασίας δέν μπορεῖ νά γίνει ἀναλυτικά λόγος γιά τή θέση τοῦ Trumbower περί "καθορισμένης προελεύσεως" (fixed origin) τῶν ἀνθρώπων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Πολύ συνοπτικά πάντως μπορεῖ νά ἀναφερθεῖ ὅτι, κατά τήν ἄποψη τοῦ Ἀμερικανοῦ ἑρμηνευτῆ, ἡ ἰωάννεια ἀνθρωπολογία χαρακτηρίζεται ἀπό τόν ὀντολογικό διαχωρισμό μεταξύ τῶν ἀνθρώπων πού προέρχονται ἄνωθεν καί αὐτῶν πού προέρχονται κάτωθεν. Ἡ διαφοροποίηση αὐτή τῶν ἀνθρώπων ὑπάρχει ἤδη ὡς δεδομένο πρό τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο καί εἶναι καθοριστική τῆς πίστεως ἤ τῆς ἀπιστίας πού

12.Πβλ. Schlatter, Evangelium, 160· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 527.529. Γιά τήν παλαιοδιαθηκική καί ἰουδαϊκή ἀντίληψη περί τῆς τιμωρίας τῶν τέκνων ἕνεκα τῶν ἁμαρτιῶν τῶν γονέων τους βλ. χαρακτηριστικά Ἐξ. 20,5· 34,7· Ἀρ. 14,18· Δευτ. 5,9· Ψ. 78,8· 108,14· Ἡσ. 65,6-7· Τωβ. 3,3ἑξ.· BTalm.Sab. 55a· Ἰωσήπου, Περὶ τοῦ ἰουδαϊκοῦ πολέμου III, 8,5,375· Ἰω. 9,34· ὡστόσο καί ἡ ἀντίθετη ἄποψη, ὅτι δηλαδή τά τέκνα δέν ὑφίστανται τίς συνέπειες τῶν ἁμαρτιῶν τῶν γονέων τους, ἐκπροσωπεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη, ὅπως αὐτό προκύπτει ἀπό τά Ἱερ. 38,29-30· Ἰεζ. 18,1-4 καί ἀπό τό βιβλίο τοῦ Ἰώβ.

13. Πβλ. 1,5.10ἑξ.· 3,19.

14.Theologie, 376-378. Ἀνάλογη εἶναι καί ἡ εἰκόνα περί τῆς ὀντολογικῶν διαστάσεων ἀντίθεσης τοῦ κόσμου πρός τό Θεό στόν ἀπ. Παῦλο, βλ. χαρακτηριστικά Ρωμ. 3,23· Γαλ. 3,22.

15. Schlatter, Evangelium, 160· Becker, Evangelium I, 373.

ἐπιδεικνύουν οἱ ἄνθρωποι ἀπέναντι στό πρόσωπό του. Σύμφωνα μέ τά παραπάνω ὁ Trumbower θεωρεῖ τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς πρώιμο γνωστικό κείμενο, καθώς ἡ ἀνθρωπολογία του διαφοροποιεῖται (α) τόσο ἀπό τόν (ὑποτιθέμενο) παύλειο ἀπόλυτο προορισμό, στόν ὁποῖο ὁ διαχωρισμός τῶν ἀνθρώπων θεωρεῖται ὡς γεγονός χάρης καί ὄχι ὡς ἀναγόμενος στήν προέλευση τοῦ ἀνθρώπου, (β) ὅσο καί ἀπό τήν πατερική διδασκαλία περί ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως (αὐτεξουσίου) ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν ἀνθρώπων ὡς πρός τό νά δεχτοῦν ἤ νά ἀπορρίψουν τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ[16]. Μολονότι ἡ θέση αὐτή τοῦ Trumbower δέ στερεῖται ἐνδιαφέροντος, εἶναι ὡστόσο οὐσιαστικά μονόπλευρη, καθώς παραβλέπει τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο καί τή χριστοκεντρικότητα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀπολυτοποιεῖ τίς δυαλιστικῆς χροιᾶς ἐκφράσεις του καί τίς ἑρμηνεύει ὑπό τό φῶς τῆς ἰδιότυπης χριστιανικῆς Γνώσεως τῶν Οὐαλεντινιανῶν, ὅπως αὐτή ἐκπροσωπεῖται ἀπό τόν Ἡρακλέωνα, χωρίς ὁ τρόπος αὐτός ἑρμηνείας νά εἶναι ἐξηγητικά ἐπιβεβλημένος. Ὁρισμένοι ἑρμηνευτές ἐξάλλου ἀνατρέχουν (α) στίς ἑλληνιστικές ἀντιλήψεις περί προϋπάρξεως τῆς ψυχῆς, πού δέν ἦταν ξένες καί στόν ἑλληνιστικό Ἰουδαϊσμό[17], ἤ (β) στίς ἀντίστοιχες ραββινικές ἀντιλήψεις περί δυνατότητας τοῦ ἐμβρύου νά ἁμαρτήσει εὑρισκόμενο ἀκόμη στήν κοιλιά τῆς μητέρας του[18], καί ἐπιχειροῦν βάσει αὐτῶν νά ἐξηγήσουν τό παράδοξο τῆς ἀποδόσεως ἀπό τούς μαθητές ἐνδεχόμενης εὐθύνης στόν τυφλό γιά τό ἐλάττωμα πού τόν συνοδεύει ἀπό τή γέννησή του. Ὡστόσο σκοπός τοῦ εὐαγγελιστῆ δέ φαίνεται νά εἶναι ἡ στατική θεώρηση τοῦ θέματος στά πλαίσια τῶν παραδοσιακῶν ἰουδαϊκῶν ἀντιλήψεων, ἀλλά, ἀντίθετα, ἡ ριζική ἐπανατοποθέτησή του σέ χριστολογική βάση. Αὐτό ἀκριβῶς συμβαίνει στούς ἑπόμενους

16. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Trumbower, Born, 140-145.

17. Βλ. Σοφ.Σολ. 8,19ἑξ.· Σλ.Εν. 23,4ἑξ.· Ἰωσήπου, Περί τοῦ ἰουδαϊκοῦ πολέμου II, 154· Φίλωνος, Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους I, 181· Περὶ γιγάντων 6· Περὶ συγχύσεως 174· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 340-346. Γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη εἶναι ξένη τόσο ἡ ἰδέα τῆς προϋπαρξης τῆς ψυχῆς ὅσο καί αὐτή τῆς μετεμψυχώσεως, πβλ. Ἀστερίου, Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,253· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,941· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,41· Φωτίου, Σειρές-Reuss, 61· Loisy, Évangile, 587· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 528· Bultmann, Evangelium, 251, σημ. 2· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 305· Haenchen, Johannesevangelium, 377· ἀντίθετα ὁ MacGregor, Gospel, 225.

18.. Βλ. σχετικά μέ τίς ἀντιλήψεις αὐτές Strack-Billerbeck, Kommentar II, 528ἑξ. 535ἑξ.

στίχους, ὅπου ὁ Ἰησοῦς, χωρίς νά περιπλέκεται σέ μιά ἐξαντλητική ραββινική περιπτωσιολογία, ὑπερβαίνει τό δίλημμα πού ἔχουν θέσει οἱ μαθητές ("οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ"), τοποθετώντας τό θέμα σέ καθαρά χριστολογικά πλαίσια, παραπέμποντας δηλαδή στόν ἑαυτό του ὡς "τὸ φῶς τοῦ κόσμου".

Στό στ. 3, λοιπόν, ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει τήν παραδοσιακή ἰουδαϊκή προβληματική περί προελεύσεως τῆς ἁμαρτίας[19] καί προλέγει ἔμμεσα τή θαυμαστή διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ, χαρακτηρίζοντάς την ὡς "ἔργον τοῦ Θεοῦ". Πίσω μάλιστα ἀπό τήν ἀναίρεση τῶν δύο δυνατοτήτων κατανόησης τῆς ἀναπηρίας τοῦ τυφλοῦ πού ἔθεσαν οἱ μαθητές κρύβεται ἡ θεϊκή παντογνωσία τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ὑπογραμμίζει ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας[20]. Ἡ ἔκφραση "ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ" (πβλ. 11,4) ὑποδηλώνει (α) τήν ταύτιση τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ μέ τό ἔργο τοῦ Θεοῦ καί ἑπομένως τήν ἑρμηνεία τοῦ ἀκολουθοῦντος σημείου ὡς προερχομένου ἀπό τό Θεό καί ὡς ἔχοντος δημιουργικό (9,6) καί συγχρόνως ἐσχατολογικό χαρακτήρα (9,39)[21], (β) τήν ἀκολουθοῦσα ζωοποίηση τοῦ τυφλοῦ ὄχι μόνο σέ σωματικό, ἀλλά καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο, καθώς κατά τήν ἰωάννεια θεολογία τό ἔργο τοῦ Θεοῦ συνίσταται στήν πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή[22]. Οἱ Bauer,

19. Πβλ. Λκ. 13,1-5, ὅπου ἐπίσης ὁ Ιησοῦς ἀναιρεῖ τήν ἰουδαϊκή ἀντίληψη περί ἀναγωγῆς ὁποιασδήποτε συμφορᾶς σέ συγκεκριμένη ἐνοχή τοῦ ἑκάστοτε ἀντικειμένου της.

20. Ἐξήγησις, 73,953.

21. Πβλ. Brown, Gospel I, 372· βλ. ἐπίσης 5,17-30, ὅπου ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνει τό ἔργο τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ στήν κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά ἐπί τῇ βάσει τῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα τόσο σέ ἐπίπεδο οὐσίας ὅσο καί σέ ἐπίπεδο ἔργων. Τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ στό ἀπόσπασμα αὐτό παρουσιάζονται νά ἔχουν δημιουργικό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα, δηλαδή ὡς ἔργα ζωοποιήσεως καί κρίσεως. Ἔμμεσα ὑπονοεῖται στό στίχο μας καί ἡ ἀποστολή τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα, ἡ ὁποία ἀναφέρεται καί ρητά στούς στ. 9,4.7, πβλ. 4,34: "Ἐμόν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον" καί 6,29: "Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος", ὅπου συνδέεται ἡ ἔννοια τοῦ ἔργου μέ τή θεολογία τῆς πέμψεως, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά ποιεῖ τό ἔργο τοῦ Πατρός, διότι ἔχει ἀποσταλεῖ ἀπό Ἐκεῖνον. Ἡ θεολογία τῆς πέμψεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Πατέρα βρίσκεται στό θεολογικό ὑπόβαθρο ὁλόκληρης τῆς διηγήσεώς μας καί ἀποτελεῖ τήν ὀρθή ἀπάντηση στήν ἀπορία τῶν Φαρισαίων τοῦ στ. 9,29 σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306.

22. Πβλ. Strathmann, Evangelium, 161· Wikenhauser, Evangelium, 186ἑξ.· Welck, Zeichen, 188. Χαρακτηριστικό εἶναι τό ἀπόσπασμα 6,29-35, στό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς διακηρύττει μεταξύ τῶν ἄλλων ὅτι "τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος",

Wikenhauser, Schneider, Schulz καί Schnelle ἀδικοῦν τό κείμενο, θεωρώντας ὅτι ὡς μόνη αἰτία γιά τό σωματικό ἐλάττωμα τοῦ τυφλοῦ προβάλλεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ χρησιμοποίησή του μέ σκοπό τήν πραγματοποίηση τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ μέσω τῶν θαυματουργικῶν ἱκανοτήτων τοῦ Ἰησοῦ[23]. Ἀντίθετα, ὅπως παρατηροῦν ἤδη ὁ Χρυσόστομος καί ὁ Θεοφύλακτος, τό "ἵνα" τοῦ στίχου μας πρέπει νά ἑρμηνευθεῖ ὡς ἀποτελεσματικό καί ὄχι ὡς τελικό[24], ὁπότε ἡ τυφλότητα στή διήγησή μας, ὅπως ἀκριβῶς καί ὁ θάνατος τοῦ Λαζάρου στό κεφ. 11 (πβλ. 11,4.6.17), κατανοεῖται ὡς συνέπεια τῆς δεδομένης κατάστασης τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου, στήν ὁποία βρίσκεται ὁλόκληρος ὁ "κόσμος"[25]. Ο Ἰησοῦς ὡστόσο κυριαρχεῖ τελικά ἐπί τῆς δυνάμεως τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου, καθώς ἐν ἑνότητι πρός τόν Πατέρα παρέχει τή σωματική ἀλλά καί τήν πνευματική ζωή στούς πιστεύοντες, φανερώνοντας ταυτόχρονα τή θεία δόξα του[26]. Ὁ στίχος μας δέν ἔρχεται ἐξάλλου σέ ἀντίφαση μέ τό στ. 5,14, καθότι στόν τελευταῖο ἡ ἀσθένεια τοῦ παραλυτικοῦ δέ θεωρεῖται ὡς συνέπεια τῆς ἁμαρτίας του[27], ἀλλά ἀντίθετα ἐκφράζεται μέ τή μορφή νουθεσίας ἡ βασική θεολογική ἀρχή ὅτι ἡ συνέπεια τῆς ἁμαρτίας εἶναι ὁ θάνατος καί ἡ αἰώνια καταδίκη[28]. Ἐξάλλου ἐντελῶς ἄστοχη εἶναι ἡ ἑρμηνεία τοῦ Trumbower, σύμφωνα μέ τήν ὁποία στό σημεῖο αὐτό ὑπονοεῖται πώς ὁ τυφλός δέν ἔχει καθόλου ἁμαρτία[29]. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ δέν ἀναφέρεται στή γενική ἁμαρτία τοῦ τυφλοῦ, ἡ ὁποία εἶναι δεδομένη, ὅπως φαίνεται καί ἀπό

ἐνῶ στήν ἐρώτηση τοῦ ὄχλου σχετικά μέ τό περιεχόμενο τῆς ἐργασίας του ἀπαντᾶ παρουσιάζοντας τή ζωοπάροχο δωρεά του.

23. Bauer, Johannesevangelium, 129· Wikenhauser, Evangelium, 186· Schneider, Evangelium, 188· Schulz, Evangelium, 141· Schnelle, Christologie, 132.

24. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,44ἑξ.· πβλ. καί Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1308ἑξ.

25.. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus XLIV, 1· Léon-Dufour, Lecture II, 335· Rein, Heilung, 361.

26. Πβλ. 2,11· 11,4 καί ἐπίσης Schlatter, Evangelist, 224· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306· Hunter, Gospel, 95· Léon-Dufour, Lecture II, 335· ὁ τελευταῖος σημειώνει χαρακτηριστικά: "En déclarant: 'C'est pour qu'en lui soient manifestées les œuvres de Dieu', Jésus n'affirme aucunement qu'il fallait que cet homme fût aveugle pour que Dieu puisse montrer sa puissance, il se réfère à la situation de l'aveugle que est là et auquel il va donner la vue, manifestant ainsi Dieu à l'œuvre dans le monde".

27. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 305.

28. Πβλ. Ρωμ. 1,32· 5,12.17· 6,16.21.23· 7,5· 8,13· Α΄ Κορ. 15,56.

29. Trumbower, Born, 97ἑξ.

τό γεγονός τοῦ σωματικοῦ καί πνευματικοῦ σκότους πού τόν χαρακτηρίζει, ἀλλά στό ὅτι συγκεκριμένες ἁμαρτίες εἴτε τοῦ ἰδίου εἴτε τῶν γονέων του δέν ἀποτελοῦν τήν αἰτία γιά τήν τυφλότητά του, ὅπως ἤδη παρατηροῦν ἤδη οἱ Χρυσόστομος, Κύριλλος, Ζιγαβηνός καί, ἀπό τούς νεωτέρους ἑρμηνευές, οἱ Luthardt καί Lightfoot[30].

Στό στ. 4 ὁ Ἰησοῦς, ἀναφερόμενος στά ἔργα τοῦ Θεοῦ πού πρόκειται νά φανερωθοῦν στόν τυφλό, χρησιμοποιεῖ μιά εἰκόνα ἀπό τήν καθημερινή ζωή τῆς ἐποχῆς, σύμφωνα μέ τήν ὁποία κάθε ἐργασία πρέπει νά ἐκτελεῖται ὑπό τό φῶς τῆς ἡμέρας· ὅταν πλέον ἐλθει ἡ νύχτα, κανείς δέν μπορεῖ νά ἐργαστεῖ[31]. Ἔτσι ἀκριβῶς καί ὁ Ἰησοῦς πρέπει νά ἐκτελεῖ τά ἔργα αὐτοῦ πού τόν ἀπέστειλε "ἕως ἡμέρα ἐστίν". Ἡ ἀναφορά στήν πέμψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό Θεό-Πατέρα, μέ βάση καί τή σύνολη "θεολογία τῆς πέμψεως" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[32], δηλώνει στή συγκεκριμένη συνάφεια (α) ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀντλεῖ τή θαυματουργική καί ζωοποιό του ἐξουσία (9,7), καθώς καί τή δυνατότητα ὑπερβάσεως τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (9,16) ἀπό τό Θεό, καί (β) ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὅλοι οἱ ὑπόλοιποι ἄνθρωποι, προέρχεται ἀπό τό Θεό, σχετίζεται μέ Αὐτόν κατά ἕναν ἰδιαίτερο καί μοναδικό τρόπο καί τόν ἀποκαλύπτει στόν κόσμο[33]. Σχετικά μέ τή λειτουργία τῆς εἰκόνας πού χρησιμοποιεῖται στό στίχο μας μέσα στήν εὐρύτερη συνάφειά του τρεῖς εἶναι οἱ ἐπικρατέστερες ἑρμηνεῖες: (α) Ἡ αὐστηρά *χριστολογική ἑρμηνεία*, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἔκφραση "ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα" ἀναφέρεται στήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ καί συγκεκριμένα στά σημεῖα μέ τά ὁποῖα αὐτός ἀποκαλύπτει τή δόξα του (πβλ. Λκ. 13,32)[34]. Ἡ ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰη-

30. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,306· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,941· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1308· Luthardt, Evangelium II, 107· Lightfoot, Gospel, 202.

31. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 529.

32. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰω. 5,23-24· 6,38-39.44· 7,16.28.33· 8,16.26.29· 12,44-45.49· 14,24· 16,5.

33. Καί στό Φίλωνα ἀπαντᾶ ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὄντας κατά τήν οὐσία του φῶς, ἀποτελεῖ τή μοναδική δυνατότητα ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο, ἀλλά συγχρόνως καί διαφυλάξεως τῆς ὑπερβατικότητάς Του, βλ. Περὶ συγχύσεως, 63· Περὶ εὑρέσεως, 108-110· Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, 214-216. Τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡστόσο, παρά τήν ἐν προκειμένω συγγενῆ του ὁρολογία, διαφοροποιεῖται ριζικά ἀπό τή φιλώνειο αὐτή ἀντίληψη, καθότι ὁ Λόγος-Ἰησοῦς δέν ἀποτελεῖ μία ἀνυπόστατη ἐνέργεια ἤ ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά εἶναι συγκεκριμένο πρόσωπο, πού ἔχει μάλιστα προσλάβει τήν ἀνθρώπινη φύση.

34. Πβλ. Θεοδώρου Μοψ., Fragmenta, 56,756· Keil, Commentar, 349· Godet, Kommentar,

σοῦ ὁλοκληρώνεται κατά τό πάθος καί τήν ἀνάστασή του, μετά τά ὁποῖα ἀναλαμβάνει πλέον τό ἔργο τοῦ Θεοῦ ὁ Παράκλητος, πού δέν πραγματοποιεῖ σημεῖα, ὅπως ὁ Ἰησοῦς, ἀλλά δρᾶ "ἀποκαλυπτικά" θυμίζοντας, ἑρμηνεύοντας καί φανερώνοντας τό ἔργο καί τό πρόσωπο τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ κατά πνευματικό πλέον καί μυστηριακό τρόπο. Ἡ ἑρμηνεία αὐτή προϋποθέτει ὅτι τό α΄πληθυντικό τῆς προσωπικῆς ἀντωνυμίας (ἡμᾶς) στήν ἀρχή τοῦ στίχου μας ἀναφέρεται ἀποκλειστικά στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί χρησιμοποιεῖται μέ τήν ἔννοια πρώτου ἑνικοῦ (ἐμέ)[35]. (β) Ἡ *χριστολογική-ἐσχατολογική ἑρμηνεία*, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἐργασία τοῦ Ἰησοῦ δέν περιορίζεται χρονικά στήν ἐπίγεια δράση του, ἀλλά συνεχίζεται καί μέχρι τήν ἡμέρα τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως. Ἡ ἑρμηνεία αὐτή στηρίζεται στό γεγονός ὅτι στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁ Ἰησοῦς δέν παρουσιάζεται ἁπλῶς ὡς ἱστορικό πρόσωπο τοῦ παρελθόντος, ἀλλά καί ὡς παρών ἐν μέσω τῆς κοινότητάς του. Τό σωτηριολογικό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ, ἑπομένως, πού στήν παροῦσα συνάφεια ἐκφράζεται ὡς φωτισμός τοῦ κόσμου, ἐπεκτείνεται σέ ὁλόκληρη τήν ἀνθρώπινη ἱστορία. Ἡ εἰκόνα τῆς νύχτας ἀποτελεῖ ἐν προκειμένω μιά ἁπλή ἀντίθεση, γιά νά τονιστεῖ ἡ περίοδος τῆς ἡμέρας πού διανύουν οἱ πιστεύοντες μέσα στό φῶς τοῦ Ἰησοῦ[36]. Καί γιά τήν ἑρμηνεία αὐτή ἐπιβάλλεται ἡ κατανόηση τοῦ τύπου "ἡμᾶς" μέ τήν ἔννοια τοῦ "ἐμέ"[37]. (γ) Ἡ *ἐκκλησιολογική-ἱεραποστολική ἑρμηνεία*, ἀντίθετα,

356· Westcott, Gospel, 144· Lightfoot, Evangelium II, 109ἑξ.· Loisy, Évangile, 589· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 442· Wikenhauser, Evangelium, 187· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306· Brown, Gospel I, 382· Schulz, Evangelium, 142· Bornkamm, Heilung, 68· Schneider, Evangelium, 188ἑξ.· Ernst, Johannes-Evangelium, 94· Lindars, Gospel, 343· Busse, Metaphorik, 125· Gnilka, Johannesevangelium, 96· Léon-Dufour, Lecture II, 335· Rein, Heilung, 246· Welck, Zeichen, 187.

35. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἀπόλυτη βεβαιότητα γιά τήν αὐθεντική γραφή τῆς ἀντωνυμίας αὐτῆς. Ἐνῶ ὁ τύπος "ἡμᾶς" θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς ὁ ἐπικρατέστερος, καθώς ὑποστηρίζεται ἀπό τή μαρτυρία σημαντικῶν χειρογράφων ($P^{66.75}$, a, B, L, κλπ.) καί συγχρόνως ἀποτελεῖ περίπτωση lectio difficilior (πβλ. Lagrange, Évangile, 259· Wikenhauser, Evangelium, 187· Barrett, Gospel, 295· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306), ὡστόσο καί ἡ γραφή "ἐμέ" συγκεντρώνει κάποιες πιθανότητες αὐθεντικότητας μέ βάση τή χειρόγραφη παράδοση (A, C, Θ κλπ.) καί προτιμᾶται ἀπό τούς Hirsch (Studien, 20· Evangelium, 240) καί Bultmann (Evangelium, 251ἑξ., σημ. 9). Πβλ. πάντως 3,11, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ἐπίσης χρησιμοποιεῖ τό α΄ πληθυντικό, ἐνῶ ὑποκείμενο εἶναι σαφέστατα ὁ ἴδιος.

36. Κατά τόν Odeberg ὡστόσο ἡ εἰκόνα τῆς ἡμέρας ἀναφέρεται στούς μή πιστεύοντες, Gospel, 312.

37. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,308· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,45·

προϋποθέτει τήν κατά λέξη κατανόηση τῆς προσωπικῆς ἀντωνυμίας "ἡμᾶς", τήν ὁποία ἑρμηνεύει ὡς δηλωτική τῆς ἑνότητας τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ μέ αὐτό τῶν μαθητῶν του[38]. Σύμφωνα μέ τήν ἑρμηνεία αὐτή, ὁ στίχος μας ἀναφέρεται σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὄχι στήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά στήν περίοδο τῆς Ἐκκλησίας, κατά τήν ὁποία οἱ μαθητές ἔχουν τήν ἐξουσία ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ νά συνεχίσουν τό ἔργο του, ὑπό τήν προϋπόθεση, βεβαίως, τῆς ἑνότητας καί τῆς σχέσης ἀγάπης πρός τό πρόσωπό του[39]. Μιά διάσταση τῆς ἐκκλησιολογικῆς-ἱεραποστολικῆς ἑρμηνείας ἀποτελεῖ καί ἡ κατανόηση τοῦ στίχου μας ὡς μιᾶς ἠθικῆς παροτρύνσεως μέ ἐσχατολογική ἀπόχρωση πρός τόν ἀναγνώστη νά τελεῖ τά ἔργα τοῦ Θεοῦ ὅσο καιρό βρίσκεται ἀκόμη πρό τοῦ θανάτου καί τῆς δευτέρας παρουσίας[40]. Μιά τέτοια ἠθική ἑρμηνεία ὡστόσο παραγνωρίζει τό γεγονός ὅτι τόσο στό στίχο μας, ὅσο καί στά παράλληλά του τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[41], τό βάρος δέν πέφτει στήν ἠθική, ἀλλά στή χριστολογία, εἴτε στήν ἱστορική εἴτε στήν παροντική της διάσταση, καθώς τονίζεται ἡ ἐν χρόνῳ καί ἐν σαρκί ἀποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ πορεία του πρός τό πάθος· γιά τό λόγο αὐτό στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἡ ἡμέρα καί ἡ νύχτα κατανοοῦνται κατά κανόνα ὡς καταστάσεις, πού διαδέχονται χρονικά ἡ μία τήν ἄλλη (μέ ἐξαίρεση τό στ. 8,12, ὅπου τονίζεται ἡ ἐσχατολογική συνέχεια τῆς κατάστασης τοῦ φωτός). Ἀντίθετα, στά παράλληλα χωρία τῆς Α΄ καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννη[42] προβάλλεται πιό ἔντονα ἡ παροντική διάσταση τῆς χριστολογίας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἡμέρα καί ἡ νύχτα κατανοοῦνται ὡς ὀντολογικά μέν ἀντίθετες καταστάσεις, πού ὅμως συνυπάρχουν χρονικά.

Ἡ κύρια πρόταση τοῦ στ. 5 ἀποτελεῖ ἕναν αὐτοπροσδιορισμό

Φωτίου, Σειρές-Reuss, 62· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1309· Dodd, Tradition, 186.

38. Βλ. Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,960· Schlatter, Evangelium, 161· Lagrange, Évangile, 259ἑξ.· Hoskyns, Gospel, 353· Schweizer, Ego Eimi, 164· Büchsel, Evangelium, 113· Barrett, Gospel, 295· Haenchen, Johannesevangelium, 378· Gnilka, Johannesevangelium, 96· Schwankl, Metaphorik, 154ἑξ.· van der Loos, Miracles, 426· Welck, Zeichen, 196, σημ. 178.

39. Πβλ. χαρακτηριστικά 13,20· 14,12· 15,20.27· 17,18· 20,21 καί κυρίως τήν ὁμιλία 15,1-17, ὅπου τονίζεται ἡ ἐν ἀγάπη ἑνότητα τῶν μαθητῶν μέ τόν Ἰησοῦ ὡς προϋπόθεση γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ ἔργου τους ("χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν" 15,5γ).

40. Πβλ. Schweizer, Ego Eimi, 165· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306ἑξ.

41. Ἰω. 3,19-21· 8,12· 11,9-10· 12,35-36.

42. Α΄ Ἰω. 1,5-7· 2,8-11.

τοῦ Ἰησοῦ, στό ὑπόβαθρο τοῦ ὁποίου βρίσκεται τό λόγιο "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου" τοῦ στ. 8,12, καί ἀνοίγει οὐσιαστικά τή θεματική τοῦ ἐνάτου κεφαλαίου, ἡ ὁποία θά κλείσει μέ τήν ἀξιολόγηση τοῦ "φωτός" τῶν Φαρισαίων (inclusio)[43]. Στήν Παλαιά Διαθήκη τό στοιχεῖο τοῦ φωτός ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς θείας σφαίρας, ὑπόκειται στήν ἐξουσία τοῦ Θεοῦ καί ἀποτελεῖ τρόπο ἐμφανίσεως καί ἐνέργειάς του στόν κόσμο[44]. Ἡ ἔννοια τοῦ φωτός ἐκφράζει ἐπιπλέον τή ζωή καί τή σωτηρία σέ κοσμολογικό καί ἐσχατολογικό ἐπίπεδο καί, ἑπομένως, προσδιορίζει τό Θεό ὡς δημιουργό καί ἐσχατολογικό κριτή[45]. Ὁ Ἰησοῦς λοιπόν, αὐτοχαρακτηριζόμενος ὡς τό φῶς τοῦ κόσμου, διεκδικεῖ γιά τόν ἑαυτό του ὅ,τι στήν Παλαιά Διαθήκη ἀναφέρεται ἀποκλειστικά καί μόνο στόν Γιαχβέ[46]. Συγκεκριμένα στό στίχο μας ὑπονοεῖται (α) ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι κάτοχος τοῦ θείου φωτός, διότι προέρχεται ἐκ τοῦ Θεοῦ[47], (β) ὅτι εἶναι προϋπάρχων καί δημιουργός, καθώς ἡ ὕπαρξη ὅλων τῶν ἀνθρώπων, πού στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ἐκφράζεται καί ὡς φῶς, ἀποτελεῖ δωρεά προερχομένη ἀπό αὐτόν[48], (γ) ὅτι εἶναι ὁ ἐσχατολογικός λυτρωτής, ὁ ὁποῖος παρέχει παράλληλα μέ τό φῶς τῶν σωματικῶν ὀφθαλμῶν καί τό πνευματικό φῶς, πού καθιστᾶ δυνατή τήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας, τήν ἀληθινή πίστη πρός τό πρόσωπό του καί συνεπῶς τήν αἰώνια ζωή[49].

43. 9,41· πβλ. 1,4-9· 12,35-36· βλ. καί Panackel, Ἰδού, 146ἑξ.

44. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐξ. 24,16ἑξ.· Ἀρ. 6,25· Ησ. 10,12-13· Ψ.4,7· 30,17· 66,2· 77,14· 96,1ἑξ.· 103,2· 138,11-12· Ιώβ 12,22· 28,11· 37,15· Ἀμ. 5,8· Ἀβ. 3,4· Ἰεζ. 1,1ἑξ.· πβλ. ἐπίσης καί Aalen, Licht, 63-66.74-86· Conzelmann, φῶς, 312· Gese, Johannesprolog, 192ἑξ.

45. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 35,10· 55,14· Ιώβ 37,15· Ἡσ. 45,7· Aalen, Licht, 63-66.71.78ἑξ.95· Conzelmann, φῶς, 314· Mußner, Ζωή, 165ἑξ.· Rein, Heilung, 338.

46. Πβλ. καί Α΄ Ιω. 1,5: ""Ο Θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία", ὅπου ὁ Θεός χαρακτηρίζεται ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἰησοῦς στό τέταρτο εὐαγγέλιο, πβλ. ἐπίσης καί Ιακ. 1,17. Ἡ εἰκόνα αὐτή ἔχει περάσει καί στό Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, ὅπου ἐπί τῇ βάσει τοῦ προλόγου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου (1,1-9) λέγεται γιά τό Χριστό: "... φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ...".

47. Πβλ. χαρακτηριστικά Ἰω. 1,1-5.

48. Βλ. χαρακτηριστικά Ἰω. 1,4-5.9-10, ὅπου μάλιστα συνδέονται οἱ ἔννοιες ζωή καί φῶς κατά τά παλαιοδιαθηκικά πρότυπα, πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 35,10· 55,14· Ιώβ 3,16· 33,28.30. Στούς στίχους αὐτούς τοῦ προλόγου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁ φωτισμός τῶν ἀνθρώπων ἀπό τό Λόγο-φῶς δέν ἔχει σωτηριολογικό περιεχόμενο, ἀλλά ἀναφέρεται στό γεγονός τῆς γεννήσεως τοῦ ἑκάστοτε ἀνθρώπου, βλ. τή σχετική ἀνάλυση τοῦ Hofius, Struktur, 9-10.18-20.

49. Πβλ. Ἰω. 1,11-13· βλ. καί Zahn, Evangelium, 438· Gese, Johannesprolog, 197· Mußner,

Ἡ ἐπικρατοῦσα στόν Ἰουδαϊσμό κατανόηση τῆς Τορά ὡς φωτός[50] ἀναιρεῖται στό στίχο μας, καθώς ὁ Ἰησοῦς προβάλλεται ὡς τό μοναδικό καί ἀναμφισβήτητο φῶς τοῦ κόσμου, τό ὁποῖο μάλιστα δέν ὑπόκειται στίς διατάξεις τοῦ Νόμου, ἀλλά τίς ὑπερβαίνει μέ θεϊκή ἐξουσία, ἐν προκειμένῳ διά τῆς ἀποκαταστάσεως τῆς ὁράσεως τοῦ τυφλοῦ ἐν ἡμέρα Σαββάτου (9,14-16)[51]. Ἡ ἀντίθεση φωτός καί σκότους στήν παροῦσα συνάφεια, ἀλλά καί ἡ γενικότερη δυαλιστική ὁρολογία τοῦ εὐαγγελίου καί τῆς Α΄καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννη[52], ὁδήγησε μεταξύ ἄλλων τόν Bultmann καί τή Schottroff στήν κατανόηση τῶν κειμένων αὐτῶν μέ βάση τό γνωστικο κοσμοείδωλο[53]. Ἄν καί δέν μπορεῖ στήν παροῦσα ἐργασία νά γίνει ἀναλυτικά λόγος γιά τό θέμα αὐτό, στό ὁποῖο ἔχει ἄλλωστε ἀφιερωθεῖ μέχρι σήμερα πληθώρα ἐπιστημονικῶν δημοσιευμάτων, πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι πράγματι εἶναι χαρακτηριστική γιά τά γνωστικά

Ζωή, 168ἑξ. Ὁ Φίλων (Περὶ ἄθλων, 45ἑξ.· Περί τῶν Χερουβίμ, 97· Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον, 58ἑξ.) ἐκπροσωπεῖ τή συγγενῆ πρός τήν ἰωάννεια χριστολογία ἀντίληψη πώς ὁ Θεός, ὄντας ὁ ἴδιος φῶς, μπορεῖ νά θεαθεῖ μόνο διά μέσου τοῦ δικοῦ Του φωτός. Γιά τήν κοινή θεώρηση τοῦ σωματικοῦ καί τοῦ πνευματικοῦ φωτός στήν Παλαιά Διαθήκη, βλ. Bultmann, Theologie, 369ἑξ.· Gese, Johannesprolog, 191ἑξ., οἱ ὁποῖοι θεωροῦν πώς τό φῶς ἐκφράζει λιγότερο τήν οὐσία καί περισσότερο τή συνείδηση τοῦ ζωντανοῦ ἀνθρώπου· πβλ. καί Β΄ Κορ. 4,6, ὅπου ὡς κοινό γνώρισμα τόσο τῆς δημιουργικῆς ὅσο καί τῆς σωτηριολογικῆς δράσεως τοῦ Θεοῦ παρουσιάζεται τό φῶς.

50. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Σοφ.Σολ. 18,4· Συρ.Βαρ. 17-19· Διαθ.Λευ. 14,4· 19,1.

51. Πβλ. 5,16-18 καί Godet, Kommentar II, 356ἑξ.

52. Πβλ. Ἰω. 3,19-21· 8,12· 11,9-10· 12,35-36· Α΄ Ἰω. 1,5-7· 2,8-11, ὅπου γίνεται λόγος γιά τήν ἀντίθεση μεταξύ φωτός καί σκότους, καθώς ἐπίσης τή δυαλιστικοῦ ὕφους ἔκφραση "ὁ κόσμος οὗτος" (Ἰω. 8,23· 9,39· 11,9· 12,25.31· 13,1· 16,11· 18,36· Α΄ Ἰω. 4,17) καί τά ζεύγη τῶν ἐννοιῶν "ἀλήθεια-ψεῦδος" (Ἰω. 1,17· 8,32.43-45· 14,6· 17,17· 18,37· Α΄ Ἰω. 2,21-22.27· 3,19) καί "ζωή-θάνατος" (Ἰω. 4,10· 6,27ἑξ.· 5,24-25· 8,12.21.24.44· 11,25· 13,34-35· 14,6· Α΄ Ἰω. 2,7ἑξ.· 3,14).

53. Βλ. Bultmann, Evangelium, 260· Schottroff, Der Glaubende, 228-296. Ἀντίθετα, ὁ Ashton (Understanding, 210ἑξ.) θεωρεῖ τόν ἰωάννειο δυαλισμό, πού ἐκφράζεται ἐν προκειμένω διά τῶν ἐννοιῶν τοῦ φωτός καί τοῦ σκότους ὡς ἠθικοῦ περιεχομένου, μειώνοντας ὅμως μέ τόν τρόπο αὐτό τήν ὀντολογική βαρύτητα τῶν ἐν λόγω ἐννοιῶν. Σημειώνουμε ἐδῶ ὅτι στή Γνώση ἀπαντοῦν δύο βασικά κοσμοείδωλα: (α) τό συροαιγυπτιακό, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ἡ σφαῖρα τοῦ σκότους δημιουργεῖται ὡς ἔκπτωση ἀπό τή σφαῖρα τοῦ φωτός, καί (β) τό ἰρανικό, κατά τό ὁποῖο ἡ σφαῖρα τοῦ σκότους προϋπάρχει παράλληλα μέ τή σφαῖρα τοῦ φωτός καί νοεῖται ὡς ἀντίθετή της δύναμη, βλ. Jonas, Gnosis I, 256ἑξ. 283ἑξ. 328-331. Σέ κανένα ἀπό τά δύο αὐτά κοσμοείδωλα ὡστόσο δέν ὑπάρχει ἡ ἰδέα τῆς ἐνιαίας δημιουργίας, πού στόν Ἰωάννη προέρχεται ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη καί ἀποκλείει ἐντελῶς τή γνωστική θεώρηση τῆς ὕλης ὡς στοιχείου κατ' οὐσίαν κακοῦ, πβλ. Conzelmann, φῶς, 325.344.

κείμενα ἡ ἀντίθεση φωτός καί σκότους ὡς εἰκόνα τῆς ὀντολογικῆς ἑτερότητας καί τοῦ ἀγεφύρωτου χάσματος μεταξύ τῆς θείας σφαίρας καί τοῦ κόσμου. Ὡστόσο, παρά τή ἐξωτερική αὐτή ὁμοιότητά τους μέ τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, παρουσιάζουν τά γνωστικά κείμενα καί οὐσιώδεις διαφορές μέ αὐτό, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά συνοψιστοῦν στίς διαφορετικές κοσμολογικές, ἀνθρωπολογικές καί σωτηριολογικές τους προϋποθέσεις. Οἱ προϋποθέσεις αὐτές καθιστοῦν τελικά ἀδύνατη τήν κατανόηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί εἰδικά τοῦ ἰωαννείου δυαλισμοῦ, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται στή διήγησή μας διά τῶν ἐννοιῶν "φῶς" καί "σκότος", ὑπό γνωστικό πρῖσμα[54]. Ἐξάλλου τό ζεῦγος τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν ἀπαντᾶ μέ δυαλιστική χροιά καί στά κείμενα τοῦ Qumran[55]. Ὡστόσο στά κείμενα αὐτά ὁ δυαλισμός δέν εἶναι κοσμολογικοῦ, ἀλλά, συνεπῶς πρός τήν παλαιοδιαθηκική καί ἀποκαλυπτική θεολογική γραμμή, κυρίως σωτηριολογικοῦ-ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα[56]. Πέρα πάντως ἀπό τίς γενικές ὁμοιότητες[57] θεμελιώδης διαφορά τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ τά κείμενα τοῦ Qumran εἶναι ἡ ἀδιανόητη γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα θεώρηση ἀπό αὐτό τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ ὡς τοῦ ὑποκειμένου τῆς δωρεᾶς τοῦ δημιουργικοῦ καί ἐσχατολογικοῦ φωτός στόν κόσμο[58]. Σημεῖο ἀντιλεγόμενο μεταξύ τῶν ἐξηγητῶν ἀποτελεῖ καί ἡ ἑρμηνεία τῆς χρονικῆς πρότασης τοῦ στ. 9,5 "ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ", ἡ ὁποία κατά πᾶσα πιθανότητα ἀναφέρεται στήν περίοδο τῆς ἐπί γῆς παρουσίας τοῦ προϋπάρχοντος καί σαρκωθέντος Λόγου (πβλ. 1,9-14), ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Ζιγαβηνός, Bernard, Dodd, Barrett, Brown καί Morris[59]. Ὁ Ἰησοῦς εἶναι μέν ὁ δημιουργός τοῦ κόσμου

54. Βλ. τήν πιό διεξοδική σύγκριση τῶν γνωστικῶν καί τῶν ἰωαννείων θεολογικῶν προϋποθέσεων παρακάτω κεφ. 3.1.3. II.

55. Βλ. 1QS 1,3ἑξ.9· 2,16· 3,13ἑξ.24ἑξ.· 4,7ἑξ.17ἑξ.· 1QM 1,1ἑξ.· 13,5.9εξ· 1Q27 1,5-7· πβλ. καί τό συγγενῆ δυαλισμό τῶν Αἰθ.Ἐν. 41· 108,11ἑξ.· Σλ.Ἐν. 25ἑξ.

56. Ὁ Aalen σημειώνει ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη καί τόν Ἰουδαϊσμό τό φῶς ἀποτελεῖ κατηγόρημα τοῦ Θεοῦ καί τρόπο ἐμφανίσεώς του στόν κόσμο καί ὄχι περιγραφή τῆς οὐσίας του, ὅπως στό Γνωστικισμό, Licht, 85ἑξ.197.

57. Βλ. σχετικά Schulz, Komposition, 101.

58. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 241· Hofbeck, Semeion, 131, σημ. 171. Γενικά γιά τή σχέση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ τά κείμενα τοῦ Qumran βλ. Albright, Discoveries, 153-171· Brown, Qumran Scrolls, 183-207· Cullmann, Secte, 61-74.

59. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1309· Bernard, Commentary II, 327· Dodd, Tradition, 186· Barrett, Gospel, 296· Brown, Gospel I, 382· Morris, Gospel, 480.

καί, μέ τήν ἔννοια αὐτή, τό φῶς τῆς ζωῆς γιά ὅλους τούς ἀνθρώπους, ὅμως τή δόξα του, δηλαδή τή θεία του προέλευση καί τή λυτρωτική δωρεά του, φανερώνει μόνο κατά τήν ἐν σαρκί παρουσία του στόν κόσμο, διά τοῦ λόγου καί τῶν σημείων του (πβλ. χαρακτηριστικά 1,14· 2,11). Ἡ ἐν τῷ σταυρῷ καί τῇ ἀναστάσει ὕψωση τοῦ Ἰησοῦ δέ νοεῖται ἐξάλλου ὡς πλήρης ἀπομάκρυνσή του ἀπό τόν κόσμο, ἀφοῦ καί μετά ἀπό τά σωτηριώδη αὐτά γεγονότα ὑπάρχει πρόσβαση πρός τό πρόσωπό του διά τοῦ Παρακλήτου. Συνεχίζει δηλαδή ὁ Ἰησοῦς νά εἶναι τό φῶς τοῦ κόσμου μέ τήν κοσμολογική καί ἐσχατολογική ἔννοια ὡς δημιουργός του καί χορηγός τῆς αἰωνίου ζωῆς τόσο στό παρόν ὅσο καί στό μέλλον. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὅμως ἡ πραγματική του αὐτή παρουσία γίνεται ἀντιληπτή μόνο ἀπό τούς πιστούς, ἐνῶ ὁ κόσμος δέν ἔχει πλέον πρόσβαση στό πρόσωπό του παρά μόνο διά τῆς πίστεως καί τῆς προσχωρήσεως στήν κοινότητά του[60].

### *III. Ἡ θαυματουργική θεραπεία (9,6-7)*

Στό στ. 6 ὁ Ἰησοῦς, ἔχοντας πλέον ἀποκαλύψει τήν πραγματική του ταυτότητα καί, ἑπομένως, ἔχοντας ἑρμηνεύσει τή σημασία τοῦ θαύματος πού πρόκειται νά πραγματοποιήσει, πτύει στό χῶμα, φτιάχνει πηλό καί χρίει μέ αὐτόν τά μάτια τοῦ τυφλοῦ[61]. Ὁ Rengstorf θεωρεῖ ὅτι στό σημεῖο αὐτό ἀσκεῖται πολεμική ἐναντίον τῆς λατρείας τοῦ Ἀσκληπιοῦ, καθώς τά στοιχεῖα τοῦ πηλοῦ καί τῆς νίψεως σέ ἁγιασμένα μέρη ἀπαντοῦν σέ ὁδηγίες τῆς ἑλληνιστικῆς αὐτῆς θεότητας πρός ἀσθενεῖς πού ζητοῦν τή θεραπεία[62]. Στήν περίπτωση πού ὁ εὐαγγελιστής ἔχει ὄντως ὑπόψη του τή λατρεία τοῦ Ἀσκληπιοῦ, πρᾶγμα πού ὡστόσο παραμένει ἀναπόδεικτο, θέλει προφανῶς

60. Πβλ. 20,29-31, ὅπου μακαρίζονται αὐτοί πού πιστεύουν χωρίς νά βλέπουν καί στή συνέχεια παρουσιάζεται τό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου νά ἀποσκοπεῖ στό νά ὁδηγήσει τούς ἀναγνῶστες του στήν πίστη καί τήν αἰώνια ζωή, παραπέμποντας πρός τόν Ἰησοῦ καί ἀναπληρώνοντας μέ τόν τρόπο αὐτό τήν ἐπίγεια αὐτοαποκάλυψή του.

61. Πβλ. Μκ. 7,33· 8,23, ὅπου ἐπίσης ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ σέ θαυματουργικές θεραπεῖες σίελο. Κατά τήν ἀρχαιότητα ὁ σίελος θεωροῦνταν ὅτι εἶχε θεραπευτικές ἰδιότητες, πβλ. Suetonius, Vespasian, 7· Tacitus, Hist. IV, 81· Κασσίου Δίωνος, Ρωμαϊκή Ἱστορία, 66,8.· πβλ. καί τίς ἐν μέρει παράλληλες θαυματουργικές θεραπεῖες πού ἀναφέρουν οἱ Bauer (Johannesevangelium, 132) καί van der Loos (Miracles, 426ἑξ., σημ. 5).

62. Rengstorf, πηλός, 119.

στό σημεῖο αὐτό νά ὑποδείξει ἔμμεσα ὅτι ἀληθινός θεραπευτής εἶναι ἀποκλειστικά καί μόνο ὁ Ἰησοῦς. Πάντως, μολονότι δέν μπορεῖ γενικά νά ἀποκλειστεῖ ἡ πιθανότητα ἔμμεσης πολεμικῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐναντίον τῆς λατρείας εἴτε τοῦ Διονύσου (βλ. κυρίως 2,1-11) εἴτε τοῦ Ἀσκληπιοῦ, πολύ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον ἐπιδεικνύει ὁ συγγραφέας του γιά τόν θεολογικό διάλογο μέ τόν Ἰουδαϊσμό, στά πλαίσια τοῦ ὁποίου τονίζει τή θεότητα καί τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος παίρνει τή θέση τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Κατ' ἀναλογίαν, ὁ Ἰησοῦς, ὡς δημιουργός καί ἐσχατολογικός κριτής τοῦ κόσμου, εἶναι πολύ ἀνώτερος καί ἀπό ὁποιαδήποτε ἑλληνιστική θεότητα. Ἐξάλλου ὁ σίελος φαίνεται νά παίζει δευτερεύοντα ρόλο ὡς πρός τή θεραπεία, ἀφοῦ χρησιμοποιεῖται ἁπλῶς καί μόνο γιά τήν παρασκευή πηλοῦ. Βασικό ρόλο, ἀντίθετα, ἐκτός ἀπό τό στοιχεῖο τοῦ πηλοῦ, παίζει καί τό νερό τῆς κολυμβήθρας τοῦ Σιλωάμ ("ἀπεσταλμένου")[63]. Εἶναι ἐπίσης βοηθητική γιά τήν κατανόηση τοῦ θεολογικοῦ βάθους τῆς ὅλης σκηνῆς ἡ παρατήρηση τοῦ Brodie ὅτι τό ρῆμα "ἔχρισεν" προδίδει τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ "*Χριστοῦ*"[64], ὁ ὁποῖος διατηρεῖ τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, καθώς πραγματοποιεῖ τό θαῦμα τῆς διανοίξεως τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ, χωρίς προηγουμένως νά ἔχει ἐκδηλωθεῖ ἀνάλογη ἐπιθυμία ἐκ μέρους τοῦ τελευταίου. Ὁ τυφλός δηλαδή ἐν προκειμένω δέν εἶναι παρά παθητικός δέκτης μιᾶς δωρεᾶς, πού ξεπερνᾶ ἐντελῶς τίς προσδοκίες του (πβλ. 9,32) καί ὀφείλεται ἀποκλειστικά στήν παντοδύναμη θέληση τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως παρατηροῦν σωστά μεταξύ ἄλλων οἱ Loisy, Barrett, Brown, Becker, Carson καί Welck[65]. Ὁ Schnackenburg ἀντίθετα, μήν κατανοώντας τή θεολογική σκοπιμότητα τῆς ἐλλείψεως ὁποιασδήποτε προσεγγίσεως μεταξύ τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ τυφλοῦ πρό τοῦ θαύματος, θεωρεῖ πώς πρόκειται ἐδῶ γιά μιά δομική ἀδυναμία τῆς διηγήσεως[66], θέση πού ἀντικρούει ὁ Léon-Dufour παρατηρώντας εὔστοχα ὅτι ὁ τυφλός δέν εἶναι σέ θέση νά ζητήσει κάτι τό

63. Πβλ. Sanders-Mastin, Gospel, 238ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 97· Léon-Dufour, Lecture II, 340.

64. Brodie, Gospel, 347.

65. Πβλ. Loisy, Évangile, 590· Barrett, Gospel, 296· Brown, Gospel I, 372· Becker, Evangelium I, 371ἑξ.· Carson, Gospel, 363· Welck, Zeichen, 177.

66. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 307.

ὁποῖο οὐδέποτε εἶχε στήν κατοχή του· ἡ θεραπεία του ἀπό τόν Ἰησοῦ ἔτσι θά λάβει διαστάσεις ἀναγεννήσεώς του σέ μιά νέα ὕπαρξη[67]. Ἐξάλλου ἡ θαυματουργική ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ὡς δωρεά τοῦ φωτός πρός τόν τυφλό ἰσοδυναμεῖ μέ ζωοποίησή του, ἔχει δημιουργικό χαρακτήρα, ὅπως φαίνεται ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ πηλό, γιά νά διανοίξει τούς ὀφθαλμούς τοῦ τυφλοῦ, γεγονός πού συσχετίζει θεολογικά τήν ἐν λόγω θεραπεία μέ τή δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό Θεό στό Γεν. 2,7[68], ὅπως ἐπισήμαναν ἤδη οἱ Εἰρηναῖος, (Ψ.) Ἀθανάσιος, Ἐφραίμ, Ἀστέριος, Ἀμμώνιος, Θεόδωρος Ἡρ., Χρυσόστομος, Κύριλλος Ἀλ., Θεοφύλακτος, Φώτιος καί Ζιγαβηνός[69], καθώς ἐπίσης καί νεώτεροι ἑρμηνευτές μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ Lightfoot, Rengstorf, Hoskyns, Lindars καί Brodie[70]. Ἤδη στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς μεσίτης τῆς δημιουργίας (1,3-5.9-11), ἐνῶ στό στίχο μας ἀναδημιουργεῖ τόν ἄνθρωπο μέ τό ἴδιο μέσο πού χρησιμοποίησε κατά τήν ἀρχική δημιουργία του, γεγονός πού ἀποκλείει ὁποιαδήποτε κατανόηση τῆς θεραπείας ὡς μαγικῆς πράξεως[71]. Ἡ χρήση τοῦ χώματος στήν παροῦσα συνάφεια ἔχει ἐξάλλου σαφῆ ἀντιδοκητική καί ἀντιγνωστική βαρύτητα, καθώς μέ τόν τρόπο αὐτό ἀποδίδεται στήν ὕλη θετικός ρόλος ὡς πρός τή ζωοποίηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ δημιουργία πηλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ἀποτελεῖ, τέλος, σαφῆ παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, καθώς ἀναφέρεται ρητά μεταξύ τῶν 39 ἀπαγορευμένων ἐργασιῶν κατά τήν ἡμέρα αὐτή[72]. Ἐπίσης, ἀφενός ἡ

67. "... ne peut demander ce qu' il possédait et qu' il a perdu, il va naître à une nouvelle existence", Léon-Dufour, Lecture II, 336.

68. Πβλ. Ιώβ 4,19· 10,9.

69. Εἰρηναίου, Κατὰ Αἱρέσεων V, 15,2· (Ψ.) Ἀθανασίου, Ὁμιλία εἰς τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, 28, 1008· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,28· Ἀστερίου, Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,257· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 288· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 72· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,964· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,45ἑξ.· Φωτίου, Σειρές-Reuss, 63· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1308ἑξ.

70. Lightfoot, Gospel, 202· Rengstorf, πηλός, 118· Hoskyns, Gospel, 354· Lindars, Gospel, 343· Brodie, Gospel, 347· ἀντίθετα οἱ Luthardt, Evangelium II, 111ἑξ.· Loisy, Évangile, 590ἑξ.· Sanders-Mastin, Gospel, 238ἑξ. Ἡ ἀντίληψη περί δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπό πηλό δέν περιορίζεται μόνο στόν Ἰουδαϊσμό, πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐπικτήτου, Διατριβαί IV, 11,27.

71. Πβλ. Rengstorf, πηλός, 119· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 307.

72. Βλ. Sabb. VII, 2· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 530. Συνεπής πρός τήν ἀφηγηματική του τεχνική νά δίνει σέ κάθε σημεῖο τῆς ἑκάστοτε διηγήσεως μόνο τίς πληροφορίες ἐκεῖνες πού εἶναι ἀναγκαῖες γιά τή συνέχεια (πβλ. 5,9· 11,5.18), ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέν ἔχει

ἐπάλειψη κάποιου μέρους τοῦ σώματος μέ οὐσία, πού δέ χρησιμοποιεῖται μέ τόν ἴδιο σκοπό κατά τίς λοιπές ἡμέρες τῆς ἑβδομάδας, καί ἀφετέρου τό γεγονός τῆς θεραπείας ἑνός χρονίου πάθους ἐν ἡμέρα Σαββάτου ἀποτελοῦν παραβίαση τῆς σχετικῆς ἀργίας σύμφωνα μέ τή ραββινική παράδοση[73]. Ἡ προβληματική ἐδῶ εἶναι ἀντίστοιχη μέ αὐτήν τοῦ κεφ. 5, ὅπου ἐπίσης ὁ Ἰησοῦς, διά τῆς ἐντολῆς του πρός τόν παραλυτικό νά σηκώσει τό κρεβάτι του καί νά ἀποχωρήσει, παραβιάζει ἔμμεσα τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου, γιά νά διακηρύξει στή συνέχεια ὅτι τό ἔργο του, ὅπως καί τό ἔργο τοῦ οὐρανίου Πατέρα του, ἔχει δημιουργικό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα καί ὡς ἐκ τούτου δέν ὑπάγεται στίς διατάξεις τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου[74]. Λόγω ἀκριβῶς τοῦ δημιουργικοῦ καί ἐσχατολογικοῦ της χαρακτήρα ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ζωοποιός καί γι' αὐτό σχετικοποιεῖ τή σημασία τοῦ νόμου καί τελικά τόν καταργεῖ ὡς σωτηριολογικό μέγεθος[75].

Μετά τή χρίση τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ μέ πηλό ὁ Ἰησοῦς τόν στέλνει, στό στ. 7, νά νιφθεῖ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ[76], ἀπό τήν ὁποία ὁ τυφλός ἐπιστρέφει ἔχοντας πλέον τό φῶς του, ἐνῶ ὁ θεραπευτής του ἔχει ἤδη ἀπομακρυνθεῖ ἀπό τό προσκήνιο, γιά νά ἐπιστρέψει μόλις στό τέλος τῆς διηγήσεως καί νά ἀποκαλύψει στόν τυφλό τήν πραγματική του ταυτότητα (9,35 ἑξ,· πβλ. 5,13-14). Τό χαρακτηριστικό θέμα τῆς νίψεως ὡς μέσου πρός θεραπεία κάποιας ἀσθένειας θυμίζει τήν παλαιοδιαθηκική διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ

πληροφορήσει ἀκόμα τόν ἀναγνώστη ὅτι ἡ θεραπεία τοῦ τυφλοῦ πραγματοποιεῖται ἐν ἡμέρα Σαββάτου. Πρέπει ἑπομένως νά θεωρηθεῖ ὡς λανθασμενη ἡ ἀπόδοση τῆς πληροφορίας αὐτῆς, πού δίνεται μόλις στό στ. 9,14, στή συντακτική ἐργασία τοῦ εὐαγγελιστῆ ἀπό τούς ὑποστηρικτές τῆς θεωρίας περί τῆς πηγῆς τῶν σημείων, πβλ. Bultmann, Evangelium, 253· Schulz, Evangelium, 142.

73. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 534 καί πβλ. Λκ. 13,14, ὅπου ὁ ἀρχισυνάγωγος θεωρεῖ τή θεραπεία τῆς συγκύπτουσας ἀπό τόν Ἰησοῦ κατά τό Σάββατο ὡς παράβαση τοῦ Νόμου καί δίνει ἐντολή στόν κόσμο νά προσέρχεται κατά τίς πρῶτες ἕξι ἡμέρες τῆς ἑβδομάδας πρός θεραπεία καί ὄχι κατά τό Σάββατο.

74. Βλ. 5,19-29.

75. Πβλ. κυρίως 1,17.18· 5,39-40· 6,32-35.49-51· 7,22-24.

76. Ἡ δημιουργία τῆς δεξαμενῆς τοῦ Σιλωάμ ἀνάγεται στόν Ἐζεκία, ὁ ὁποῖος μάλιστα κατασκεύασε ὑπόγεια σήραγγα, γιά νά τροφοδοτεῖ τή δεξαμενή ἀπό τήν πηγή "Γιών" (גִּיחוֹן), βλ. Β΄ Παρ. 32,30. Ἡ ὕπαρξη τῆς δεξαμενῆς κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης μαρτυρεῖται στό εἰλητάριο τοῦ χαλκοῦ (3Q15, 11,7). Τά μέχρι στιγμῆς ἀρχαιολογικά εὑρήματα ὡστόσο ἀφοροῦν μόνο τή μεταγενέστερη ρωμαϊκή περίοδο τῆς Ἱερουσαλήμ, βλ. γιά λεπτομερειακές πληροφορίες περί τῆς δεξαμενῆς Strack-Billerbeck, Kommentar II, 530-533· Dalman, Orte, 327-329.

Σύρου Ναιμάν ἀπό τόν προφήτη Ἐλισαῖο[77]. Ὡστόσο, ἐνῶ ὁ Σύρος χρειάζεται νά λουστεῖ ἑπτά φορές, γιά νά καθαριστεῖ ἀπό τή λέπρα του, γιά τόν τυφλό μία νίψη εἶναι ἀρκετή. Ἐξάλλου ἡ θεραπεία τῆς λέπρας παρουσιάζεται στήν παλαιοδιαθηκική διήγηση ὡς πράξη ζωοποιήσεως, ἀκριβῶς ὅπως καί ἡ διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ[78]. Ὅμως, ἐνῶ στήν πρώτη περίπτωση ὁ Ἐλισαῖος ἐνεργεῖ ἁπλῶς ὡς ὄργανο τοῦ Γιαχβέ, πρός τόν ὁποῖο ἐκφράζει ὁ Ναιμάν τήν πίστη του μετά τή θεραπεία (Δ΄Βασ. 5,15-18), στή δεύτερη περίπτωση ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός θαυματουργεῖ, ἀξιώνει τήν πίστη τοῦ τυφλοῦ πρός τό πρόσωπό του καί ἀποδέχεται τήν προσκύνησή του (9,35-38). Χαρακτηριστική εἶναι ἀκόμη καί ἡ διαφορετική ἀντίδραση τοῦ Ναιμάν καί τοῦ τυφλοῦ στήν ἐντολή νά νιφθοῦν. Ἐνῶ ὁ Ναιμάν ἀντιδρᾶ ἀρχικά μέ θυμό καί δυσπιστία (Δ΄Βασ. 5,11), ὁ τυφλός πορεύεται πειθήνια πρός τήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ· ἄν καί ἀκόμη δέ γνωρίζει ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς, δείχνει ἐμπιστοσύνη, ἡ ὁποία θά ἐξελιχτεῖ δυναμικά σέ ἀληθινή καί συνειδητή πίστη στό τέλος τῆς διηγήσεως, ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀποκαλυφθεῖ (9,36-38)[79]. Ἰδιαίτερη θεολογική βαρύτητα ἔχει ἡ σημείωση τοῦ στίχου μας ὅτι Σιλωάμ σημαίνει στά ἑλληνικά "ἀπεσταλμένος"[80]. Ὁ τυφλός λοιπόν,

77. Δ΄ Βασ. 5,1-19 πβλ. καί τίς παραπλήσιες ἐντολές: "πορευθεὶς λοῦσαι..." τοῦ Ἐλισαίου (Δ΄ Βασ. 5,10) καί "ὕπαγε νίψαι" τοῦ Ἰησοῦ, βλ. σχετικά καί Guilding, Gospel, 124· Léon-Dufour, Lecture II, 338.

78. Βλ. Δ΄ Βασ. 5,7: "Καὶ ἐγένετο ὡς ἀνέγνω βασιλεὺς Ἰσραὴλ τὸ βιβλίον, διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν: Μὴ Θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατῶσαι καὶ ζωοποιῆσαι, ὅτι οὗτος ἀποστέλλει πρός με ἀποσυνάξαι ἄνδρα ἀπὸ τῆς λέπρας αὐτοῦ;".

79. Πβλ. 4,48-53 καί Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 63· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307.311· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,31· πολύ εὔστοχα σημειώνει ὁ Barrett: "The man's obedience was complete and so was his cure", Gospel, 297, ἐνῶ ὁ Dodd θεωρεῖ τήν ἀδιάκριτη ὑπακοή τοῦ τυφλοῦ ὡς ἀπόδειξη τῆς πίστεώς του, Tradition, 183· πβλ. ἀκόμα Westcott, Cospel, 145· Lagrange, Évangile, 261· Léon-Dufour, Lecture II, 338· Beasley-Murray, John, 156.

80. Ἡ λέξη Σιλωάμ προέρχεται ἀπό τή μεταγραφή τῆς ἑβραϊκῆς λέξης הַשְּׁלֹחַ στους Ο΄ (Ησ. 8,6), πβλ. καί Ἰωσήπου, Περὶ τοῦ ἰουδαϊκοῦ πολέμου II, 16,2· V, 4,2· 6,1· 9,4· 12,2· VI, 7,2· 8,5, ὅπου ἡ λέξη ἀποδίδεται ὡς "Σιλωά". Τό ἀπαρέμφατο τοῦ ρήματος שָׁלַח, πού σημαίνει "ἀποστέλλω" μπορεῖ νά διαβαστεῖ καί ὡς παθητική μετοχή τοῦ αὐτοῦ ρήματος (ὁ ἀποστελλόμενος). Ἴσως ὁ Ἰωάννης νά ὑπαινίσσεται στό σημεῖο αὐτό τή λέξη שִׁילֹה (Γεν. 49,10· οἱ Ο΄ μεταφράζουν: "τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ"), ἡ ὁποία κατά τήν ἐποχή του ἑρμηνευόταν μεσσιανικά, βλ. 4Qpatr, 1-4· σύμφωνα μέ τόν Schnackenburg (Johannesevangelium II, 308ἑξ.) ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής μετατρέπει μέ βάση τή μεσσιανολογία τῆς ἐποχῆς του τό τελικό ה τοῦ שִׁילֹה σέ ח καί φτάνει ἔτσι στή

σύμφωνα μέ τήν ἑρμηνεία τοῦ ἴδιου τοῦ εὐαγγελιστῆ, ἀντλεῖ οὐσιαστικά τή θεραπεία ὄχι ἀπό τό νερό τῆς κολυμβήθρας, ἀλλά ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ, πού διαθέτει τό "*ὕδωρ* τὸ ζῶν" (πβλ. 4,10-15) καί ἔχει ἀπο*σταλεῖ ἀπό* τό Θεό-Πατέρα "ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ" (3,17)[81]. Μέ τόν ἔμμεσο αὐτό τρόπο δίνεται ἐν προκειμένω ἀπάντηση στήν ἐρώτηση τῶν Φαρισαίων σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ (9,16. 24.29). Ὡστόσο ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἀλήθειας αὐτῆς εἶναι ἀνοιχτή μόνο γιά τά μάτια τῆς πίστεως, στά ὁποῖα χορηγεῖ τό φῶς ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ὡς τό φῶς τοῦ κόσμου. Οἱ Αὐγουστῖνος, Ἀστέριος, Κύριλλος καί Θεοφύλακτος, συνεπεῖς πρός τήν εὐρύτερη πατερική γραμμή ἑρμηνείας, θεωροῦν τή νίψη τοῦ τυφλοῦ στήν κολυμβήθρα τοῦ "ἀπεσταλμένου" ὡς βάπτισμά του "εἰς Χριστόν"[82], ἑρμηνεία πού ἐκπροσωπεῖται καί ἀπό τούς Loisy, Lagrange, MacGregor, Dodd, Brown, Guilding, Lindars, Hanson καί Welck[83] καί πού πιθανῶς συλλαμβάνει σωστά τό βαθύτερο θεολογικό μήνυμα τοῦ κειμένου μας, ὅτι διά τοῦ βαπτίσματος στό ὄνομα τοῦ Χριστοῦ λυτρώνεται ὁ ἄνθρωπος ἀπό τήν πνευματική του τυφλότητα καί ἀποκτᾶ τό "φῶς τῆς ζωῆς" (8,12)[84].

## *IV. Γείτονες καί πρώην τυφλός (9,8-12)*

Στό στ. 8 ὁ τυφλός, θεραπευμένος πλέον, ἔχει ἐπιστρέψει στό

χριστολογικῆς βαρύτητας μετάφραση τοῦ ὀνόματος τῆς κολυμβήθρας ὡς τοῦ "ἀπεσταλμένου", βλ. σχετικά καί Barrett, Gospel, 297· Hanson, Gospel, 132ἑξ.· Grigsby, Washing, 233ἑξ., ὑπ. 19.

81. Πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,48· Culpepper, Anatomy, 195· Resseguie, Analysis, 116ἑξ.· Schnelle, Christologie, 133. Τό γεγονός ὅτι δέ δίνεται τόσο μεγάλη βαρύτητα ἀπό τόν εὐαγγελιστή στό γεγονός τῆς νίψεως, ὅσο στό πρόσωπο καί τήν ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ, παραβλέπει ὁ Grigsby, πού ἐπιχειρεῖ μᾶλλον ἐσφαλμένα νά συνδέσει τό νερό τῆς κολυμβήθρας τοῦ Σιλωάμ μέ τό ὕδωρ πού ρέει ἀπό τήν πλευρά τοῦ Ἰησοῦ στό σταυρό, Washing, 233ἑξ.

82. Αὐγουστίνου, Tractatus XLIV, 2· Ἀστερίου, Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,257· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,964· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,61.

83. Loisy, Évangile, 591· Lagrange, Évangile, 261· MacGregor, Gospel, 227· Dodd, Tradition, 184· Brown, Gospel I, 380-382· Guilding, Gospel, 124· Lindars, Gospel, 340.344· Hanson, Gospel, 134· van der Loos, Miracles, 431· Welck, Zeichen, 194ἑξ.· ἀντίθετα οἱ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 326-328· Beasley-Murray, John, 162· Carson, Gospel, 365.

84. Πβλ. γιά τή συμβολική κατανόηση τοῦ φωτισμοῦ ὡς βαπτίσματος στόν ἀρχέγονο ἤδη Χριστιανισμό Πρ. 26,16-18· Β΄ Κορ. 4,6· Ἐφ. 1,18· 5,7-14· Εβρ. 6,1-6· 10,32· Α΄ Πετρ. 2,9· πβλ. Ἰουστίνου, Ἀπολογία I, 61,13.

σημεῖο, ὅπου ἀνέκαθεν ἐπαιτοῦσε, καί προκαλεῖ στούς γείτονες τό ἐρώτημα ἄν ταυτίζεται μέ τόν γνωστό τους τυφλό ἐπαίτη. Οἱ ἄνθρωποι αὐτοί παίζουν στή διήγηση τό ρόλο τῶν ἀντικειμενικῶν μαρτύρων τοῦ θαύματος[85], καθώς διαπιστώνουν τό γεγονός τῆς διανοίξεως τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ, χωρίς νά γνωρίζουν τίποτε γιά τό πρόσωπο τοῦ θεραπευτῆ καί τόν τρόπο τῆς θεραπείας[86]. Ἐξάλλου ἀπό ἀφηγηματικῆς πλευρᾶς χρησιμοποιοῦνται οἱ ἐν λόγω ἄνθρωποι καί ὡς ἐνδιάμεσος κρίκος γιά τό διάλογο τοῦ τυφλοῦ μέ τούς Φαρισαίους, καθώς εἶναι οἱ πρῶτοι πού ἀκοῦν τή διήγηση τοῦ τυφλοῦ γιά τή θαυμαστή του ἀνάβλεψη καί τόν ὁδηγοῦν στούς Φαρισαίους, μήν μπορώντας οἱ ἴδιοι νά ἐξηγήσουν τό θαῦμα.

Χαρακτηριστική εἶναι ἡ σύγχυση πού ἐπικρατεῖ στό στ. 9 ὡς πρός τό πρόσωπο τοῦ τυφλοῦ, μέχρις ὅτου ὁ ἴδιος ἐπιβεβαιώσει τήν ταυτότητά του. Τό γεγονός ὅτι οἱ γείτονες δυσκολεύονται νά τόν ἀναγνωρίσουν, μόνο καί μόνο λόγω τοῦ ὅτι βλέπει, δείχνει τήν πραγματικότητα καί τό ἀσύλληπτο μέγεθος τοῦ θαύματος (πβλ. 9,32)[87]. Σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο ἡ σύγχυση γιά τήν ταυτότητα τοῦ τυφλοῦ ὑποδηλώνει τήν ψυχική τυφλότητα τῶν ἀνθρώπων, οἱ ὁποῖοι ἀδυνατοῦν νά κατανοήσουν καί νά ἑρμηνεύσουν τά θαυμαστά ἔργα τοῦ Θεοῦ. Ἡ σύγχυση αὐτή λύεται μόνο, ὅταν ὁ Ἰησοῦς ὡς τό φῶς τοῦ κόσμου παρέχει τό φῶς στούς "μή βλέποντας" (πβλ. 9,39), δίνοντάς τους τή δυνατότητα νά συνειδητοποιήσουν ὅτι ἡ δωρεά τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς εἶναι παροῦσα καί πηγάζει ἀπό τό πρόσωπό του[88].

Στό στ. 10, μετά ἀπό τή διαβεβαίωση τοῦ πρώην τυφλοῦ ὅτι εἶναι τό αὐτό πρόσωπο μέ τόν ἐκ γενετῆς τυφλό πού συνήθιζε νά ἐπαιτεῖ ἐκεῖ, οἱ ἄνθρωποι πού τόν γνώριζαν ἐκδηλώνουν ἐνδιαφέρον ὡς πρός τόν τρόπο τῆς θεραπείας του. Χαρακτηριστική στή σχετική ἐρώτησή τους εἶναι ἡ χρήση παθητικῆς φωνῆς, πού δείχνει ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοί ἀναγνωρίζουν μέν τό γεγονός τῆς θεραπείας, ἀλλά

85. Πβλ. 2,9· 4,51-52· 11,19.31.45-46, ὅπου ἐπίσης ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής εἰσάγει ἀντικειμενικούς μάρτυρες τῶν ἀντιστοίχων θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ.

86. Πβλ. Léon-Dufour, Lecture II, 339· Welck, Zeichen, 184.

87. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,965· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 289· Luthardt, Evangelium II, 114· Weiss, Johannes-Evangelium, 303· Wikenhauser, Evangelium, 188· Bornkamm, Heilung, 69· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 312· Haenchen, Johannesevangelium, 379.

88. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 312.

περιορίζουν ἀποκλειστικά σ' αὐτό τό ἐνδιαφέρον τους, ἀδιαφορώντας γιά τήν ταυτότητα καί τό ρόλο τοῦ θεραπευτῆ.

Ἀντίθετα ὁ τυφλός στό στ. 11 ἀπαντᾶ στήν ἐρώτηση περί τοῦ τρόπου τῆς θεραπείας του παραπέμποντας εὐθύς ἐξαρχῆς στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ[89] καί χρησιμοποιώντας ἀντί τῆς παθητικῆς ("πῶς ἠνεῴχθησαν") ἐνεργητική φωνή ("πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισεν... καὶ εἶπεν"). Ἡ θεραπεία δέν παρουσιάζεται δηλαδή ὡς ἕνα ἀπρόσωπο, ἀνεξήγητο καί ἐν πολλοῖς τυχαῖο γεγονός, ἀλλά ὡς ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος βέβαια γιά τόν τυφλό δέν εἶναι ἀκόμα παρά ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος[90]. Ἡ διαφορετική πάντως κατανόηση τοῦ θαύματος ἀπό τόν τυφλό σέ σχέση μέ τούς ὑπόλοιπους Ἰουδαίους τῆς διηγήσεώς μας (πβλ. καί 9,24) δείχνει πώς τό γεγονός καθ' ἑαυτό δέν παραπέμπει κατά νομοτελειακό τρόπο τούς πάντες στόν Ἰησοῦ, παρά μόνο ὅσους ἔχουν ἀνοιχτά τά μάτια τῆς πίστεως. Πέρα ἀπό τό ἀφηγηματικό-συγχρονικό ἐπίπεδο, ὅπου ὁ τυφλός παρουσιάζεται νά ἐξιστορεῖ ἁπλῶς τή θεραπεία του, σέ θεολογικό-διαχρονικό ἐπίπεδο ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ὁ δημιουργός-Λόγος νά ἀναδημιουργεῖ μέ πηλό τά μάτια τοῦ τυφλοῦ καί νά τόν ἀποστέλλει νά νιφθεῖ στόν "Σιλωάμ", δηλαδή, σύμφωνα μέ τήν ἐτυμολογία τῆς ἑβραϊκῆς αὐτῆς λέξεως, στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, γιά νά ἀναβλέψει. Τό χρονικό τῆς θεραπείας θά ἐπαναληφθεῖ ἀκόμη μία φορά, γιά νά φανεῖ τό μέγεθος τῆς ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι ἀδυνατοῦν νά ἀναγνωρίσουν τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ βάση τή μαρτυρία τῶν ἔργων του[91]. Τό γεγονός ἐξάλλου πώς στή δεύτερη ἐξιστόρηση τοῦ θαύματος παραλείπεται ἡ ἀναφορά στό στοιχεῖο τοῦ σιέλου δείχνει ὅτι δέν εἶναι τόσο ὁ τρόπος τῆς θεραπείας πού ἔχει σημασία γιά τόν εὐαγγελιστή ὅσο ὁ ἐνεργῶν τή θε-

89. Πβλ. 5,13, ὅπου ὁ θεραπευθείς παραλυτικός σέ ἀντίθεση μέ τόν τυφλό δέ γνωρίζει τό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ. Καί οἱ δύο ὡστόσο παραπέμπουν εὐθύς ἐξαρχῆς στό πρόσωπο τοῦ θεραπευτῆ τους, ὅταν ἐρωτῶνται ὁ μέν πρῶτος γιατί αἴρει ἐν ἡμέρα Σαββάτου τό κρεβάτι του καί ὁ δεύτερος πῶς θεραπεύτηκε.

90. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,968· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 289· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1312.

91. Πβλ. 5,36: "Τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ Πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν", καί 10,38: "Κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ Πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ Πατρί", ὅπου συνδέονται οὐσιωδῶς τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν ἀποστολή του ἀπό τόν Πατέρα, ἀλήθεια ἡ ὁποία στή διήγησή μας ἐκφράζεται μέ συμβολικό τρόπο διά τῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ κατά τή νίψη του στήν κολυμβήθρα τοῦ "ἀπεσταλμένου" (Σιλωάμ).

ραπεία Ἰησοῦς καί ἡ ζωοποιός δωρεά του. Ἡ παράλειψη τῆς ἀναφορᾶς τοῦ στοιχείου τοῦ σιέλου δείχνει ἐπιπλέον ὅτι ἡ θεραπεία δέν κατανοεῖται στή διήγησή μας ὡς ἀποτέλεσμα ἑνός μαγικοῦ τελετουργικοῦ, τό ὁποῖο ἀπαιτεῖ κυρίως ἀκρίβεια στήν τέλεσή του, ἀλλά ὡς θεία δωρεά δημιουργικοῦ καί ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα.

Στό στ. 12 οἱ Ἰουδαῖοι ἀναζητοῦν ματαίως τό θεραπευτή τοῦ τυφλοῦ, καθώς ὁ τελευταῖος ἔχει ἤδη ἀποχωρήσει ἀπό τό προσκήνιο. Σέ θεολογικό ἐπίπεδο ἐπισημαίνεται ἐδῶ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἐντελῶς ἀπρόσιτος ἀπό τούς ἀνθρώπους, ἐάν ὁ ἴδιος δέν κάνει προσιτό τόν ἑαυτό του δι' αὐτοαποκαλύψεως (πβλ. 5,13-14· 9,35· 15,19). Συγχρόνως βέβαια ὁ Ἰησοῦς εἶναι παρών σέ ὁλόκληρη τή διήγηση, ἄν καί σωματικά ἀπών, ἀφοῦ εἶναι τό ἐπίκεντρο τῆς δράσεως καί τῶν διαλόγων, ὅπως πολύ εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Blank[92]. Τό γεγονός ἐξάλλου ὅτι ὁ τυφλός ἀγνοεῖ ποῦ βρίσκεται ὁ Ἰησοῦς ὑποδηλώνει σέ θεολογικό ἐπίπεδο τή βαθύτερη ἀπόστασή του ἀπό ἐκεῖνον. Ἡ πίστη τοῦ τυφλοῦ πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία βρίσκεται στό σημεῖο αὐτό σέ νηπιακό στάδιο, καθώς ὁ ἄνθρωπος αὐτός φαίνεται νά θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἁπλό θεραπευτή, ἐξελίσσεται δυναμικά στή διήγησή μας καί ὁλοκληρώνεται, ὅταν ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀποκαλύπτει τήν πραγματική του ταυτότητα[93].

### *V. Πρῶτος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,13-17)*

Στό στ. 13 ὁ τυφλός ὁδηγεῖται ἀπό τούς γείτονες καί τούς γνωστούς του, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν καί τούς πρώτους ἀντικειμενικούς μάρτυρες τοῦ θαύματος, στούς Φαρισαίους[94]. Οἱ τελευταῖοι ὡς

92. "Im Mittelpunkt der Diskussion steht Jesus, er ist in der ganzen Erzählung, obwohl äußerlich abwesend, dennoch so gegenwärtig wie er nur gegenwärtig sein kann", Blank, Krisis, 255· πβλ. Stibbe, John, 107ἑξ.

93. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus XLIV, 8· Zahn, Evangelium, 444ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 313· Hunter, Gospel, 96· Brown, Gospel I, 377· Lindars, Gospel, 345· Léon-Dufour, Lecture II, 340ἑξ.

94. Οἱ Φαρισαῖοι ἐκπροσωποῦν ἐδῶ ὁλόκληρη τή θρησκευτική ἄρχουσα τάξη τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, καθώς ἦταν ἡ μόνη θρησκευτική τάξη, πού ἐπέζησε μετά τήν καταστροφή τῆς Ἱερουσαλήμ καί, ἑπομένως, αὐτούς κυρίως ἔχει ὑπόψη του ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ἀφοῦ γράφει τό εὐαγγέλιό του κατά πᾶσα πιθανότητα μεταξύ τοῦ 90 καί τοῦ 100 μ.Χ., πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 313· Léon-Dufour, Lecture II, 343. Γι' αὐτό ἄλλωστε στή συνέχεια τῆς διηγήσεως ἀναφέρει τούς Φαρισαίους καί γενικά ὡς Ἰουδαίους (9,18.22· πβλ. καί 1,24).

ἔγκριτοι νομοδιδάσκαλοι θεωροῦνται προφανῶς ὅτι μποροῦν νά ἔχουν μιά ἔγκυρη γνώμη γιά τό παράδοξο γεγονός τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ (πβλ. 7,26)[95]. Ὄχι τυχαῖα ἀναφέρεται στό στίχο μας ὅτι ὁ ἄνθρωπος πού ὁδηγεῖται πρός τούς Φαρισαίους εἶναι ὁ "ποτέ τυφλός", γιά νά τονιστεῖ γιά ἄλλη μιά φορά τό γεγονός τῆς θαυμαστῆς διανοίξεως τῶν ὀφθαλμῶν του καί νά φανεῖ ὑπο τό φῶς τοῦ γεγονότος αὐτοῦ τό μέγεθος τῆς πωρώσεως καί τῆς πνευματικῆς τυφλότητας τῶν Φαρισαίων, οἱ ὁποῖοι ἐπικεντρώνουν τό ἐνδιαφέρον τους στήν προβληματική περί τηρήσεως ἤ μή τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, ἀδιαφορώντας οὐσιαστικά γιά τήν ἴδια τή θεραπεία[96].

Μόλις στό στ. 14 ὁ εὐαγγελιστής πληροφορεῖ τόν ἀναγνώστη ὅτι ἡ διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ πραγματοποιήθηκε ἐν ἡμέρα Σαββάτου, εἰσάγοντάς τον ἔτσι στή ἀκολουθοῦσα συζήτηση γιά τήν τήρηση ἤ μή τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου ἀπό τόν Ἰησοῦ. Ἡ θεματική αὐτή κυριαρχεῖ καί στή συνέχεια τῆς διηγήσεως καί, ὑπό τό φῶς τῆς ἐχθρότητας πού εἶχαν δείξει οἱ Ἰουδαῖοι πρός τόν Ἰησοῦ μέ ἀφορμή τήν προηγούμενη θεραπεία του ἐν ἡμέρα Σαββάτου (5,16.18), φαίνεται κατά πᾶσα πιθανότητα νά ἀποτελεῖ ὑπαινιγμό στό Πάθος, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Brodie[97]. Ἐξάλλου ἡ ρητή ἀναφορά στήν παρασκευή πηλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ὑποδηλώνει ὅτι ἡ ἐργασία αὐτή ἀποτελεῖ σαφέστατη παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου καί προετοιμάζει τόν ἀναγνώστη γιά τόν ἀκολουθοῦντα διάλογο τοῦ τυφλοῦ μέ τούς Φαρισαίους, ὁ ὁποῖος θά περιστραφεῖ γύρω ἀπό αὐτή τήν προβληματική[98]. Ἴσως δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ εὐαγγελιστής χρησιμοποιεῖ στή σημείωσή του τό ρῆμα "ἀνοίγειν" σέ ἐνεργητική φωνή, διαφοροποιούμενος ἀπό τούς ἀνθρώπους τοῦ στ. 10, πού χρησιμοποιοῦν τό αὐτό ρῆμα σέ παθητική φωνή, καί ἀπό τούς Φαρισαίους, οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦν τό ἐπίσης ἀπρόσωπης χροιᾶς ρῆμα "ἀνέβλεψεν". Οἱ Ἰουδαῖοι δέν εἶναι σέ θέση νά ἀναγνωρίσουν τόν Ἰησοῦ ὡς τό ὑποκείμενο τῆς θεραπείας, ἐνῶ ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου γνωρίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι αὐτός πού ἔδωσε τό φῶς στόν τυφλό[99].

95. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 313.
96. Πβλ. Blank, Krisis, 255· Sanders-Mastin, Gospel, 240.
97. Brodie, Gospel, 348.
98 .Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 313.
99. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 313.

Στό στ. 15 ἐρωτᾶται ὁ τυφλός καί πάλι σχετικά μέ τήν ἀνάβλεψή του, αὐτή τή φορά ὅμως ἀπρόσωπα, καθώς δέν ἐνδιαφέρει τούς Φαρισαίους ποιός τοῦ χάρισε τό φῶς του, ἀλλά τό "*πῶς* ἀνέβλεψεν". Ὁ τυφλός ἀπαντώντας ἐπαναλαμβάνει συνοπτικά τό χρονικό τῆς θεραπείας του μέ ἀναφορά μόνο στήν ἐπίχριση τῶν ὀφθαλμῶν μέ πηλό, τή νίψη καί τήν ἀνάβλεψη, ἐνῶ ὡς μοναδικό ὑποκείμενο τῆς θεραπείας, ἀλλά συγχρόνως καί ὡς παραβάτης τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, χωρίς ρητή ἀναφορά τοῦ ὀνόματός του, παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς. Ὁ διάλογος θά περιστραφεῖ πλέον, μέ βάση τήν κατάθεση τοῦ τυφλοῦ, γύρω ἀπό νομικῆς φύσεως ζητήματα, ἐνῶ αὐτό τό γεγονός τῆς ἀνήκουστης θεραπείας θά περάσει θεματικά στό περιθώριο. Κατά τόν Schnackenburg φαίνεται νά ἀπηχεῖται κάποια δικαστική διαδικασία τῆς ἐποχῆς στήν ἀνάκριση τοῦ τυφλοῦ ἀπό τούς Φαρισαίους, στήν κλήση τῶν γονέων του ὡς μαρτύρων καί στήν ἐκ δευτέρου ἀνάκρισή του[100]. Ἴσως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἔχει ὑπόψη του ἐν προκειμένω τή διαδικασία κηρύξεως κάποιου Ἰουδαίου ὡς ἀποσυναγώγου κατά τήν ἐποχή πού γράφει τό εὐαγγέλιό του, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν παρακάτω ἀνάλυση (πβλ. 9,22-23).

Στό στ. 16 δημιουργεῖται νέα σύγχυση, αὐτή τή φορά ὅμως στίς τάξεις τῶν Φαρισαίων καί ὄχι, ὅπως προηγουμένως, σχετικά μέ τήν ταυτότητα τοῦ τυφλοῦ, ἀλλά μέ τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος περνᾶ πλέον στό ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος. Μιά ὁμάδα ἐκ τῶν Φαρισαίων συμπεραίνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ νά εἶναι "παρὰ Θεοῦ", διότι δέν τηρεῖ τό Σάββατο. Καί "ἐκεῖνοι μέν", παρατηρεῖ ὁ ἱερός Χρυσόστομος, "κακούργως τὸ γεγονὸς σιγῶντες, τὴν δοκοῦσαν εἶναι παράβασιν εἰς μέσον ἔφερον. Οὐ γὰρ ἔλεγον ὅτι ἐν τῷ Σαββάτῳ θεραπεύει, ἀλλ' ὅτι τὸ Σάββατον οὐ τηρεῖ"[101]. Εἶναι χαρακτηριστικό καί στό σημεῖο αὐτό τό μοτίβο τῆς πνευματικῆς πωρώσεως τῶν Φαρισαίων, οἱ ὁποῖοι ἐθελοτυφλοῦν ἐνώπιον τῆς καταφανέστατης καί ἀνήκουστης δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ καί ἐπιμένουν νά τήν κρίνουν μέσα ἀπό τή στενόμυαλη λογική τους, ἀπορρίπτοντας τελικά τόν ζωοδότη Ἰησοῦ, διότι δέ "χωράει" στά ἑρμηνευτικά τους σχήματα, καί παραμένοντας ἔτσι στό σκοτάδι τῆς τυφλότητάς τους, ἀκριβῶς ἐπειδή ἰσχυρίζονται ὅτι βλέπουν[102]. Ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως ὡστόσο

100. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 314.

101. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,313· πβλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 53.

102. Πβλ. 9,40-41. Σχετικά μέ τήν ἰουδαϊκή ἑρμηνευτική, ἡ ὁποία θεωρεῖ ὅτι ἡ γνώση τῶν

γνωρίζει τήν ἀπάντηση στήν ἀπορία τῶν Φαρισαίων ἤδη ἀπό τό στ. 9,7, ὅπου λέγεται, μέσω τῆς ἑρμηνείας τῆς λέξεως Σιλωάμ ("ἀπεσταλμένος"), ὅτι ὁ Ἰησοῦς προέρχεται ἐκ τοῦ Θεοῦ καί, ἐπομένως, ὅτι τό ἔργο του δέν ὑπόκειται στίς διατάξεις τῆς Τορά περί τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, καθότι ἔχει θεία προέλευση καί, ἐπομένως, δημιουργικό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα (πβλ. τή σχετική συζήτηση στούς στ. 5,16-29). Ἡ ἔκφραση "οὐκ ἐστιν οὗτος παρὰ Θεοῦ" σημαίνει μέ βάση τά ἰουδαϊκά δεδομένα ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ νά εἶναι δίκαιος καί νά δρᾶ ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ. Ὁ μυημένος ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου ὡστόσο γνωρίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "παρὰ Θεοῦ" καί μάλιστα μέ μία ἐντελῶς διαφορετική ἔννοια, δηλαδή ὡς "ὁ μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός"[103]. Ἡ δεύτερη ὁμάδα τῶν Φαρισαίων ἐκφράζει τήν ἀπορία πῶς εἶναι δυνατό νά πραγματοποιεῖ τέτοια σημεῖα ἕνας ἁμαρτωλός ἄνθρωπος, διαπιστώνοντας ἔτσι τό ἑρμηνευτικό πρόβλημα πού προκύπτει ἀπό τήν προσκόλληση στό γράμμα τοῦ νόμου: ὁ Ἰησοῦς πρέπει νά εἶναι, σύμφωνα μέ τό νόμο, ἁμαρτωλός, ἀφοῦ δέν τηρεῖ τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου, ἀλλά καί δέν μπορεῖ νά εἶναι ἁμαρτωλός, ἀφοῦ πραγματοποιεῖ τέτοια θαυμαστά ἔργα, ὅπως αὐτό τῆς διανοίξεως τῶν ὀφθαλμῶν ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ[104]. Δέ γνωρίζουν βέβαια οἱ Φαρισαῖοι αὐτό πού ἤδη γνωρίζει ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου, ὅτι

Γραφῶν καί ἡ τήρηση τοῦ Νόμου ὁδηγοῦν στήν αἰώνια ζωή, ἐνῶ στήν πραγματικότητα ἡ μοναδική λειτουργία τῶν Γραφῶν εἶναι ἡ παραπομπή στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, βλ. 5,39-40: "Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ· καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με ἵνα ζωὴν ἔχητε". Πβλ. ὡστόσο καί Δευτ. 13,2-6, ὅπου οἱ Ἑβραῖοι καλοῦνται νά θανατώσουν τόν προφήτη ἤ τόν ἐνυπνιαστή, πού μέσω σημείων καί τεράτων ἐπιχειρεῖ νά τούς ἐκβάλει ἀπό τήν ὁδό τῆς τηρήσεως τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ. Ἡ τραγική εἰρωνεία εἶναι ἐν προκειμένω ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀπορρίπτουν ἐν ὀνόματι τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ τόν ἴδιο τό Θεό.

103. 1,18· πβλ. Du Rand, Reading, 99· Carson, Gospel, 368· βλ., τέλος, καί 7,28-29, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς λέει γιά τόν ἑαυτό του: "Κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί· καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐστὶν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν".

104. Πβλ. 3,2 καί τήν ἑρμηνευτική ἀρχή πού ἐκφράζει στό στίχο αὐτόν ὁ νομοδιδάσκαλος Νικόδημος: "Οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ", πβλ. καί 10,21. Ὁ Νικόδημος, ὅπως ἐν μέρει καί οἱ Φαρισαῖοι στή διήγησή μας, κατανοεῖ μέν ὅτι τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ προέρχονται ἀπό τό Θεό, ἀλλά ἀδυνατεῖ νά ἀναχθεῖ στήν ἀναγνώριση τῆς θεότητάς του, θεωρώντας τον ἁπλῶς ὡς ἕνα δίκαιο ἄνθρωπο κατά τά παλαιοδιαθηκικά πρότυπα (πβλ. γιά τήν ἴδια ἐπιφανειακή κατανόηση τῶν σημείων τοῦ Ἰησοῦ 2,23-25· 4,19.45.48· 6,14-15.26· 7,31.40-43· 11,37.45-46· 12,11.17-19.37-43).

δηλαδή ὁ Ἰησοῦς, ἀκριβῶς ὅπως καί ὁ Θεός, δέν μπορεῖ νά ἔχει ἀπολύτως καμία σχέση μέ τήν ἁμαρτία λόγω τῆς θείας προελεύσεώς του (πβλ. 8,46). Ἔτσι ἀδυνατοῦν τελικά νά καταλήξουν σέ ἕνα σαφές συμπέρασμα ὡς πρός τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ μέ βάση τή θαυματουργική ἀποκατάσταση τῆς ὁράσεως τοῦ τυφλοῦ καί ὁδηγοῦνται σέ ἔντονη μεταξύ τους διαφωνία[105]. Τέλος, εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀκόμη καί ἡ δεύτερη ὁμάδα, πού ἀρχικά προβληματίζεται σχετικά μέ τό θαῦμα καί δέ σπεύδει νά καταδικάσει τόν Ἰησοῦ, δέν καταλήγει σέ θετική ἄποψη γιά τό πρόσωπό του συντασσόμενη τελικά μέ τήν πρώτη ὁμάδα[106].

Ἐν μέσω τῆς διαστάσεως αὐτῆς οἱ Φαρισαῖοι στρέφονται στό στ. 17 γιά μία ἀκόμα φορά πρός τόν τυφλό καί τόν ρωτοῦν ποιά εἶναι ἡ γνώμη του γιά τόν ἄνθρωπο πού διήνοιξε τούς ὀφθαλμούς του. Ἡ ἐρώτηση αὐτή ἀπηχεῖ τό πλῆρες ἀδιέξοδο στό ὁποῖο βρίσκονται, καθώς ὁ ἄνθρωπος, τοῦ ὁποίου ζητοῦν τή γνώμη, εἶναι — σύμφωνα μέ τήν κρίση τους περί τοῦ ἁπλοῦ λαοῦ στό στ. 7,49 — "μὴ γινώσκων τὸν νόμον" καί "ἐπάρατος"[107]. Κατά χαρακτηριστικό τρόπο ἐξάλλου τό κέντρο βάρους στήν ἐρώτηση τῶν Φαρισαίων δέν τίθεται στή θαυματουργική θεραπεία, ἀλλά στήν παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου, λόγω τῆς ὁποίας καί προβληματίζονται σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ τυφλός ὡστόσο, συνεπής πρός τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση καί θεολογία, ἀπαντᾶ μέ γνώμονα τό θαυμαστό γεγονός τῆς θεραπείας ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης[108]. Εἶναι ἡ πρώτη φορά πού ὁ θεραπευθείς τυφλός ἐκφράζει τήν προσωπική του ἄποψη περί τοῦ Ἰησοῦ, στήν ὁποία διαφαίνεται (α) ἡ ἐμπιστοσύνη του πρός αὐτόν πού τοῦ χάρισε τό φῶς τῶν ὀφθαλμῶν του, καθώς καί ἡ ἀκράδαντη πεποίθηση ὅτι εἶναι ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, καί (β) ἡ ἔλλειψη βαθύτερης κατανοήσεως τοῦ μυστηρίου τοῦ προσώπου του καί, ἑπομένως, ἀληθινῆς καί βαθιᾶς πίστεως. Μέ βάση ὡστόσο τήν

105. Πβλ. 7,40-43· 10,17-21, ὅπου ἐπίσης γίνονται σχίσματα στίς τάξεις τῶν Ἰουδαίων μέ ἀφορμή τή συζήτηση περί τῆς ταυτότητας καί τῆς προελεύσεως τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῇ βάσει τῆς ἰουδαϊκῆς ἑρμηνευτικῆς παραδόσεως.

106. Πβλ. Welck, Zeichen, 190.

107. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 314.

108. Πβλ. 4,19 καί 6,14, ὅπου ὁ Ἰησοῦς θεωρεῖται στήν πρώτη περίπτωση μέ βάση τίς διορατικές του ἱκανότητες καί στή δεύτερη μέ βάση τό θαυμαστό σημεῖο τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ὡς προφήτης. Ὁ ἴδιος ὡστόσο ἀρνεῖται καί στίς δύο περιπτώσεις τόν τίτλο καί διακηρύττει τελικά τή θεία του προέλευση (4,26.42· 6,20.35.51).

ἀρχική αὐτή ἐμπιστοσύνη ὁ τυφλός ὁδηγεῖται τελικά στήν ἀληθινή πίστη, ὅταν τελικά ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ἐνώπιόν του (9,35.37)[109].

*VI. Διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τούς γονεῖς τοῦ πρώην τυφλοῦ (9,18-23)*

Στό στ. 18 ἐκφράζεται ἡ δυσπιστία τῶν Ἰουδαίων ἀρχόντων[110] περί τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἡ ὁποία μάλιστα ἐπιτείνεται λόγω τῆς θετικῆς μαρτυρίας του γιά τόν Ἰησοῦ[111]. Γιά νά διαπιστώσουν, λοιπόν, τό ἀληθές τῆς θεραπείας καί νά ἀποκλείσουν κάθε περίπτωση ἀπάτης, ἡ ὁποία θά ἔλυνε καί τό θεολογικό πρόβλημα σχετικά μέ τή δυνατότητα ἑνός ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου νά πραγματοποιεῖ θαυματουργικές θεραπεῖες (9,16)[112], οἱ Ἰουδαῖοι καλοῦν τελικά πρός ἀνάκριση τούς γονεῖς τοῦ τυφλοῦ. Διά τῆς διπλῆς χρήσεως τοῦ ρήματος "ἀναβλέπειν" στό στίχο μας ὁ εὐαγγελιστής τονίζει σέ διαχρονικό ἐπίπεδο πρός τόν ἀναγνώστη τό ἀναμφισβήτητο γεγονός τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ, πρός τήν ὁποία ἐθελοτυφλοῦν σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο οἱ Ἰουδαῖοι.

Στό στ. 19 οἱ Ἰουδαῖοι θέτουν στούς γονεῖς τοῦ τυφλοῦ τήν ἐρώτηση, ἄν *ὄντως αὐτός εἶναι ὁ υἱός τους*, περί τοῦ ὁποίου ἰσχυρίζονται ὅτι γεννήθηκε τυφλός, συνδέοντάς την διά τοῦ μορίου "οὖν" μέ μιά δεύτερη ἐρώτηση *περί τοῦ τρόπου τῆς θεραπείας*. Χρησιμοποιοῦν ἔτσι οἱ Ἰουδαῖοι ἕνα δικανικό τέχνασμα, καθώς ὑπονοοῦν κατά αὐθαίρετο τρόπο ὅτι, ἐφόσον οἱ ἀνακρινόμενοι εἶναι γονεῖς τοῦ πρώην τυφλοῦ, πρέπει ὁπωσδήποτε νά γνωρίζουν καί τά

109. Πβλ. Carson, Gospel, 368.

110. Ἡ γενική ἀναφορά τοῦ στίχου μας στούς "Ιουδαίους" δέν ἔρχεται σέ ἀντίθεση πρός τήν ἀναφορά στούς Φαρισαίους τῶν προηγούμενων στίχων, καθώς κατά τήν ἐποχή συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ μόνη ἰουδαϊκή θρησκευτική τάξη πού εἶχε ἐπιβιώσει ἦταν αὐτή τῶν Φαρισαίων, πβλ. Wengst, Gemeinde, 42· ὁ Ashton συμπεραίνει στό σημεῖο αὐτό ὅτι "what we have in 9:18 is not just a shift in nomenclature but a radical hardening of attitudes", Identity, 61, ἐνῶ ὁ Bammel θεωρεῖ τό ἀπόσπασμα 9,18-23 ὡς παρέμβλητο καί μεταγενέστερο μέ βασικό ἐπιχείρημά του ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀντικαθίστανται στό σημεῖο αὐτό ἀπό τούς Ἰουδαίους, John, 197.

111. Διά τοῦ συνδέσμου "οὖν" ὁ Ἰωάννης παρουσιάζει τήν ἰουδαϊκή δυσπιστία ὡς ἄμεση συνέπεια τῆς διακήρυξης τοῦ τυφλοῦ στόν προηγούμενο στίχο, ὅτι κατά τή γνώμη του ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης.

112 .Πβλ. Loisy, Évangile, 594.

σχετικά μέ τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τους. Ἐμφανής εἶναι ἐξάλλου ἡ δυσπιστία καί ἡ ἐχθρική τους διάθεση ἀπέναντι στόν τυφλό καί τούς γονεῖς του, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ἔκφραση "ὃν ὑμεῖς *λέγετε* ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη" καί ἀπό τήν ἐρώτηση "πῶς *οὖν* βλέπει ἄρτι;". Μέ τήν ἐρώτηση αὐτή ἐπιχειροῦν ἐνδεχομένως νά παρασύρουν τούς γονεῖς σέ ἀντιφατική κατάθεση, ὥστε νά δικαιοῦνται νά θεωρήσουν ὡς ἀναξιόπιστη καί ἄκυρη τή μαρτυρία ὑπέρ τοῦ θαύματος τόσο τῶν ἰδίων, ὅσο καί τοῦ υἱοῦ τους[113].

Στό στ. 20 οἱ γονεῖς τοῦ τυφλοῦ ἐπιβεβαιώνουν τήν ταυτότητα καί τήν ἐκ γενετῆς τυφλότητα τοῦ υἱοῦ τους. Ἡ χρήση τοῦ ρήματος "οἴδαμεν" παρουσιάζει τή μαρτυρία τους ὡς ὑπεράνω πάσης ἀμφιβολίας. Οἱ γονεῖς ἀπαντοῦν θετικά μόνο στήν πρώτη ἐρώτηση πού τούς τέθηκε, χωρίς, παρασυρόμενοι ἀπό τό δικανικό τέχνασμα τῶν Ἰουδαίων, νά ἀναφερθοῦν ἐκ παραλλήλου καί στόν τρόπο τῆς θεραπείας[114].

Στό στ. 21 οἱ γονεῖς τοῦ τυφλοῦ ἀναφέρονται χωριστά στό δεύτερο ἐρώτημα τῶν Ἰουδαίων, ἐκφράζοντας τήν παντελῆ τους ἄγνοια σχετικά μέ τόν τρόπο τῆς θαυμαστῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τους καί, ἐπιπλέον, σχετικά μέ τήν ταυτότητα τοῦ ἀνθρώπου πού τοῦ ἄνοιξε τούς ὀφθαλμούς, χωρίς μάλιστα αὐτή ἡ δεύτερη πληροφορία νά τούς ἔχει ζητηθεῖ ρητά. Ἡ διπλή ἐπανάληψη τοῦ "οὐκ οἴδαμεν" δείχνει τό φόβο τῶν γονέων τοῦ τυφλοῦ ἀπέναντι στούς ἀνακριτές τους, στῶν ὁποίων τίς ἐρωτήσεις προτιμοῦν νά σιωπήσουν, ἄν καί γνωρίζουν τίς σχετικές πληροφορίες, ὅπως προκύπτει ἀπό τό στ. 22. Οἱ γονεῖς, ὅπως διαφαίνεται στήν ἀπάντησή τους, κατανοοῦν εὐθύς ἐξαρχῆς ὅτι τό πρόβλημα γιά τούς Φαρισαίους δέν ἔγκειται στό γεγονός τῆς θεραπείας καθ' ἑαυτό, ἀλλά στό πρόσωπο τοῦ θεραπευτῆ καί ἀκριβῶς γι' αὐτό τό λόγο δηλώνουν ρητά ὅτι δέ γνωρίζουν ποιός θεράπευσε τόν υἱό τους. Τέλος, οἱ γονεῖς παραπέμπουν γιά περαιτέρω πληροφορίες στόν ἴδιο τόν υἱό τους, ὑπογραμμίζοντας ὅτι ἡ μαρτυρία του ὡς ἐνηλίκου εἶναι νομικά ἔγκυρη[115]. Τό ἀσύνδετο τῶν προτάσεων "αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει" ἀποδίδει τό φόβο τῶν γονέων, οἱ ὁποῖοι ἐπιχειροῦν νά

113. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 316.

114. Πβλ. Welck, Zeichen, 178, σημ. 143.

115. Στόν Ἰουδαϊσμό θεωροῦνταν ὡς ἐνήλικος ὅποιος συμπλήρωνε τό δέκατο τρίτο ἔτος τῆς ἡλικίας, βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 534ἑξ.

ἀποσείσουν ἀπό πάνω τους τό βάρος τῆς ἀνακρίσεως, γιά νά ἀποφύγουν τίς σοβαρές συνέπειες πού μπορεῖ νά ἔχει ἡ κατάθεση τῆς ἀλήθειας γιά τή θαυμαστή ἀνάβλεψη τοῦ υἱοῦ τους.

Γι' αὐτές ἀκριβῶς τίς συνέπειες κάνει λόγο ἡ σημείωση τῶν στ. 22 καί 23, ὅπου ὁ εὐαγγελιστής ἐξηγεῖ ὅτι οἱ γονεῖς τοῦ τυφλοῦ δέν ἀρνήθηκαν νά καταθέσουν περί τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τους ἀπό ἄγνοια, ἀλλά ἀπό φόβο, μήπως ἡ ἀναγωγή τοῦ θαύματος στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἰσοδυναμεῖ μέ ὁμολογία τῆς μεσσιανικότητάς του καί ὁδηγήσει, συνεπῶς, στήν ἀποβολή τους ἀπό τήν ἰουδαϊκή θρησκευτική κοινότητα[116]. Προφανῶς ὁ εὐαγγελιστής ἀναφέρεται, στό σημεῖο αὐτό, στίς σχέσεις μεταξύ Ἰουδαίων καί Χριστιανῶν κατά τήν ἐποχή του, ὅπως ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ H.J. Holtzmann, Lagrange, Bultmann, Barrett, Brown, Βούλγαρης, Lindars, Hahn, Dunn, Becker, Wengst, Hoeferkamp, Culpepper, Rein καί Grelot[117]. Εἶναι βάσιμη ἡ παρατήρηση τοῦ Haenchen ὅτι ὁ στ. 9,22 δέν ἀναφέρεται σέ μία γενική σύγκρουση συναγωγῆς καί ἰωάννειας κοινότητας καί ὅτι δέν ὑπῆρχαν πλέον Ἰουδαιοχριστιανοί ἐντός τῆς συναγωγῆς[118]. Δέν ἀποκλείεται ὡστόσο ἀκόμη καί στήν ἐποχή τῆς συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου νά ὑπῆρχε, ἔστω καί μικρή, προσέλευση Ἰουδαίων στίς τάξεις τῆς Ἐκκλησίας, μέ ἀποτέλεσμα αὐτοί νά κηρύσσονται ἀποσυνάγωγοι[119]. Ἡ πρακτική τοῦ ριζικοῦ διαχωρισμοῦ τῶν Ἰουδαίων ἀπό τούς "Ναζαρηνούς" καί τούς αἱρετικούς καί ἡ ὁριστική κήρυξη τῶν δευτέρων σέ ἀποσυναγώγους, μέ σοβαρότατες θρησκευτικές καί κοινωνικές συνέπειες, χρονολογεῖται γύρω στό 90 μ.Χ. καί προκύπτει ἀπό τήν προσθήκη τῆς εὐχῆς κατά τῶν αἱρετικῶν (בִּרְכַּת־הַמִּנִּים) στή δωδέκατη αἴτηση τῶν δεκαοκτώ προσευχῶν ἀπό τό νομοδιδάσκαλο Γαμαλιήλ Β΄[120]. Ἂς σημειωθεῖ δέ ὅτι πρό τῆς καταστροφῆς τῆς Ἰερουσαλήμ ὑπῆρχε

116. Πβλ. 12,42· 16,2· βλ. ἐπίσης καί Λκ. 6,22·

117. H.J. Holtzmann, Evangelium, 194· Lagrange, Évangile, 266· Bultmann, Evangelium, 254, ὑπ. 10· Barrett, Gospel, 300· Brown, Gospel I, 379ἑξ.· Βούλγαρη, Ὑπόβαθρον, 36· Lindars, Gospel, 340· Hahn, Juden, 438, ὑπ. 49· Dunn, Let John be John, 320ἑξ.· Becker, Evangelium I, 375· Wengst, Gemeinde, 77· Hoeferkamp, Relationship, 136· Culpepper, Anatomy, 223· Rein, Heilung, 276ἑξ.· Grelot, Juifs, 39.

118. Haenchen, Johannesevangelium, 380, πβλ. Schnelle, Christologie, 135ἑξ.· Rein, Heilung, 266.

119. Πβλ. Carson, Gospel, 369-372.

120. Βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar IV, 212-213· 331ἑξ.

ἁπλῶς ἡ δυνατότητα μιᾶς χρονικά περιορισμένης ἀποβολῆς ἀπό τή συναγωγή μέ χαρακτήρα διόρθωσης κυρίως, καί ὄχι τόσο τιμωρίας[121]. Στόν ὑπό ἐξέτασιν στίχο εἶναι ἐξάλλου σαφής γιά τόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως ἡ διάκριση μεταξύ τῆς πίστεως τοῦ τυφλοῦ καί αὐτῆς τῶν γονέων του, καθώς ὁ πρῶτος δέ διστάζει νά πεῖ ἀνεπιφύλακτα τή γνώμη του περί τοῦ Ἰησοῦ (9,17.25.27.30-33), μέ ἀποτέλεσμα τήν τελική ἀποβολή του ἀπό τή συναγωγή (9,34-35)· ἀντίθετα, οἱ γονεῖς του, ἔχοντας ἀγαπήσει κατά τήν ἔκφραση τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη "τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ" (12,43), δέν ὁμολογοῦν τόν Ἰησοῦ, ἄν καί γνωρίζουν τό σημεῖο πού "ἐποίησε" (πβλ. 12,37), γιά νά μή γίνουν ἀποσυνάγωγοι. Σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ ἀληθινή πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ συνοδεύεται πάντοτε ἀπό τήν ἀντίστοιχη ὁμολογία καί σέ μιά τέτοια ὁμολογία φτάνει τελικά στή διήγησή μας μόνο ὁ τυφλός (9,38). Ὁ τίτλος "χριστός" δέ νοεῖται ἐδῶ μέ τήν ἰουδαϊκή, ἀλλά μέ τή χριστιανική ἔννοια, καθότι ἡ διακήρυξη ὁποιουδήποτε προσώπου ὡς μεσσία δέν ἐθεωρεῖτο στόν Ἰουδαϊσμό βλάσφημη οὔτε τιμωροῦνταν μέ ἀποβολή ἀπό τή συναγωγή[122]. Ἐδῶ ἀντίθετα διώκεται τό παράπτωμα τῆς βλασφημίας καί, ἐπομένως, μέ τόν τίτλο "χριστός" ὑπονοεῖται ἡ θεία προέλευση τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι μιά ἰουδαϊκῶς νοουμένη δαβιδική μεσσιανικότητα. Ἡ ἐπανάληψη στό στ. 23 τῆς παραπομπῆς τῶν Ἰουδαίων ἀνακριτῶν ἀπό τούς γονεῖς τοῦ τυφλοῦ καί πάλι στόν ἴδιο τόν υἱό τους μέ τήν παρατήρηση ὅτι "ἡλικίαν ἔχει" κλείνει πλέον ὁριστικά τήν κατάθεση τῶν γονέων καί εἰσάγει τόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως στή δεύτερη καί τελική ἀνάκριση τοῦ τυφλοῦ.

### *VII. Δεύτερος διάλογος τῶν Φαρισαίων μέ τόν πρώην τυφλό (9,24-34)*

Στό στ. 24 οἱ Ἰουδαῖοι καλοῦν γιά μία ἀκόμα φορά τόν πρώην τυφλό καί, μήν μπορώντας πλέον μετά τήν ἀτράνταχτη μαρτυρία τῶν γονέων του νά ἀμφισβητήσουν καθ' ἑαυτήν τή θεραπεία, τόν

121. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar IV, 293-329.

122. Ὁ Hofius, Ist Jesus der Messias?, 121, σημειώνει σχετικά: "Der Anspruch, der Messias (im alttestamentlich-jüdischen Sinn) zu sein, konnte im Judentum niemals als eine 'Gotteslästerung' beurteilt werden".

παροτρύνουν νά δοξάσει τό Θεό γιά τή θαυμαστή του ἀνάβλεψη καί ἀποφαίνονται ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἁμαρτωλός. Σύμφωνα μέ τό νόημα τῆς ἐκφράσεως "δὸς δόξαν τῷ Θεῷ" στήν Παλαιά Διαθήκη[123], ὁ τυφλός προτρέπεται στό σημεῖο αὐτό ἀπό τούς Φαρισαίους νά ἄρει τήν ὁμολογία τοῦ στ. 9,17 ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ διά τῆς παραδοχῆς τῆς ἁμαρτίας, στήν ὁποία ὑπέπεσε συντασσόμενος μέ ἕναν "ἁμαρτωλό"[124]. Μέ βάση τή σύνολη ἰωάννεια θεολογία εἶναι ἐμφανής ἡ πλάνη πού ἐμπεριέχεται στά λόγια τῶν Φαρισαίων, καθότι τό ἔργο τοῦ Θεοῦ-Πατρός πραγματοποιεῖ ἐπί γῆς ὁ Ἰησοῦς (5,17-20) καί αὐτός ἀποτελεῖ τή μοναδική πρόσβαση τῶν ἀνθρώπων πρός τό Θεό (1,18). Ἀκριβῶς δέ λόγω τῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα δέν εἶναι δυνατό νά ἔχει ἀπολύτως καμία σχέση μέ τήν ἁμαρτία (8,46)[125]. Δόξα, ἑπομένως, μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ στό Θεό μόνο μέ τήν ἀναγνώριση τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ καί μέ τήν ὁμολογία πίστεως πρός τό πρόσωπό του, καί μέ τήν ἔννοια αὐτή ὁ τυφλός συμμορφώνεται πρός τό πνεῦμα τῆς παροτρύνσεως τῶν Φαρισαίων, ὅταν στό τέλος τῆς διηγήσεως ὁμολογεῖ τήν πίστη του πρός τόν Ἰησοῦ καί τόν προσκυνεῖ[126]. Οἱ Φαρισαῖοι ἀντίθετα, ἄν καί θεωροῦν τόν Ἰησοῦ ὡς παραβάτη τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου καί, ἑπομένως, ὡς ἁμαρτωλό, στήν πραγματικότητα βρίσκονται οἱ ἴδιοι στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τῆς πνευματικῆς τυφλότητας, (α) καθώς ἀδυνατοῦν νά ἀναγνωρίσουν ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς μέ βάση τήν ἀδιάψευστη μαρτυρία τῶν ἔργων του (πβλ. 5,36· 10,25.37-38), ἐνώπιον τῶν ὁποίων καί ἐθελοτυφλοῦν, καί (β) καθώς ἐπιμένουν ὅτι βλέπουν, μέ ἀποτέλεσμα ἡ ἁμαρτία τους νά παραμένει (πβλ. 9,41).

123. Ἡ ἐξομολόγηση ἁμαρτιῶν ἐκφράζεται ὡς ἀπόδοση δόξας στό Θεό στά χωρία Ἰησ. 7,19· Α΄ Βασ. 6,5· Β΄ Παρ. 30,8· Ἰερ. 13,16· καί ἀκόμα στήν Καινή Διαθήκη Ἀπ. 16,9· πβλ., τέλος, Strack-Billerbeck, Kommentar II, 535.

124. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 203· Loisy, Évangile, 596· Schlatter, Evangelist, 229· Lagrange, Évangile, 267· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 317ἑξ.· Lindars, Gospel, 347· Schneider, Evangelium, 193· Léon-Dufour, Lecture II, 344· Carson, Gospel, 372· Brodie, Gospel, 350.

125. Πολύ εὔστοχα παρατηρεῖ σχετικά ὁ Welck: "Andererseits macht die Verurteilung als ἁμαρτωλός wieder mit typisch johanneischer Ironie auf die eigentliche Hoheit Jesu — eben als der allein Sündlose (8,46), als faktischer Richter über die ἁμαρτία der Menschen (V. 39), als gottgleicher 'Sohn' — aufmerksam", Zeichen, 197.

126. Βλ. 9,38· πβλ. γιά τήν ἀπόδοση δόξας στό Θεό στήν Παλαιά Διαθήκη Α΄ Παρ. 16,28· Ψ. 65,2· 67,35· Μαλ. 2,2· Ἡσ. 42,12· Βαρ. 2,17· Ἰεζ. 27,10· βλ. ἐπίσης σχετικά καί Blank, Krisis, 259· Brown, Gospel I, 374.

Χαρακτηριστική εἶναι, τέλος, ἡ ἔκφραση "ἡμεῖς οἴδαμεν", μέ τήν ὁποία εἰσάγουν οἱ Φαρισαῖοι ὡς αὐθεντικοί ἑρμηνευτές τοῦ Νόμου τήν ἀναμφισβήτητη, ὅπως θεωροῦν, κρίση τους γιά τόν Ἰησοῦ[127]. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ προσκόλλησή τους στή γνώση τοῦ Νόμου καί ἡ θεώρηση τῆς ἑρμηνείας τους ὡς αὐθεντικῆς δέν τούς ἐπιτρέπει νά συνειδητοποιήσουν ὅτι ὁ Νόμος δέν ἀποτελεῖ καθ' ἑαυτόν σωτηριολογικό μέγεθος, ἀλλά μοναδική του λειτουργία εἶναι νά παραπέμπει στόν Ἰησοῦ καί τή δωρεά του (πβλ. 5,38-40).

Ὁ τυφλός ἀπαντᾶ στό στ. 25 στούς Ἰουδαίους ἐκφράζοντας τήν ἀδιαφορία του γιά ὁποιαδήποτε νομικοῦ περιεχομένου συζήτηση περί τῆς ἁμαρτωλότητας ἤ μή τοῦ Ἰησοῦ καί ὑπογραμμίζοντας γιά ἄλλη μιά φορά τή σπουδαιότητα αὐτοῦ τούτου τοῦ γεγονότος τῆς θεραπείας[128]. Στή στενόκαρδη φαρισαϊκή λογική, ἡ ὁποία ἐπιμένει νά μετράει τά πάντα μέ βάση τό νεκρό γράμμα τοῦ Νόμου, ὁ τυφλός ἀντιτάσσει τή ζωντανή ἐμπειρία τοῦ φωτός πού τοῦ χορηγήθηκε διά τοῦ Ἰησοῦ. Ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τή συνέχεια τῆς διηγήσεως, ὁ τυφλός ἔχει πειστεῖ πώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι θεοσεβής ἄνθρωπος (πβλ. 9,30-33 καί 9,17). Στό στίχο μας ἡ φράση "εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν, οὐκ οἶδα" δέν ἐκφράζει ἑπομένως ἀμφιβολία περί τῆς ἠθικῆς ποιότητας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς σχέσης του μέ τό Θεό, ἀλλά τήν ἐκ μέρους τοῦ τυφλοῦ προσπάθεια ἀποφυγῆς ὁποιασδήποτε ἐμπλοκῆς του σέ συζητήσεις νομικοῦ περιεχομένου, οἱ ὁποῖες γιά τόν ἴδιο, πού πλέον ἔχει θεραπευθεῖ, δέν ἔχουν κανένα ἀπολύτως νόημα[129].

Γιά δεύτερη φορά ρωτοῦν οἱ Φαρισαῖοι στό στ. 26 τόν πρώην τυφλό σχετικά μέ τή θεραπεία του ἀπό τόν Ἰησοῦ, ἐπιδιώκοντας προφανῶς νά τόν ἐξωθήσουν σέ ἀντιφάσεις, γιά νά θεωρήσουν τή μαρτυρία του ὡς ψευδῆ, ὅπως ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ Χρυσόστομος, Κύριλλος, Godet, Weiss, Loisy, Bernard, MacGregor, Brown, Schneider καί Sanders-Mastin[130]. Ἐπιδιώκουν οἱ Φαρισαῖοι ἀκόμα νά

127.. Πβλ. 7,48-49· 9,34· 19,7 καί Schnackenburg, Johannesevangelium II, 318.

128. Πβλ. Hunter, Gospel, 99.

129. Τήν ἑρμηνεία αὐτή ὑποστηρίζει καί ἡ τεκμηριωμένη σέ φιλολογικά παράλληλα μετάφραση τοῦ στίχου μας ἀπό τόν Burchard: "Davon, daß er Sünder sein soll, Weiß ich nichts", Ei, 81· πβλ. καί 9,30β, ὅπου ὁ τυφλός γιά ἄλλη μιά φορά ἐκφράζει τήν ἀντίθεσή του πρός τή φαρισαϊκή λογική, πού κρίνει τόν Ἰησοῦ μέ βάση ὄχι τά θαυμαστά του ἔργα, ἀλλά τό γράμμα τοῦ Νόμου, ἐλέγχοντας ἐμμέσως τούς ἀνακριτές του γιά τήν πνευματική τους πώρωση· βλ. καί Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 292· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,988ἑξ.

130. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,318· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,989· Godet,

ἐπισημάνουν γιά ἄλλη μιά φορά τήν διά τῆς θεραπείας παραβίαση τοῦ Σαββάτου ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ καί, ἑπομένως, νά στηρίξουν τήν ἐτυμηγορία τους περί τῆς ἁμαρτωλότητάς του καί περί τῆς ἀποδόσεως τῆς θεραπείας ἀποκλειστικά καί μόνο στό Θεό. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι γιά πρώτη φορά στή διήγησή μας σέ ἐπερώτηση περί τῆς θεραπείας χρησιμοποιοῦνται ἐνεργητικά ρήματα μέ ὑποκείμενο τόν Ἰησοῦ ("τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς;"). Πρόθεση τῶν Φαρισαίων δέν εἶναι δηλαδή πλέον ἡ ἀμφισβήτηση ἤ ἡ διαλεύκανση τῆς θεραπείας, ἀλλά ἡ ἀμαύρωση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ[131].

Ὁ τυφλός στό στ. 27 ἐπισημαίνει ὅτι, παρά τό γεγονός ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἤδη ἔχουν λάβει γνώση τῆς θεραπείας του, ἐπιμένουν νά μήν πιστεύουν στήν προέλευσή της ἀπό τόν Ἰησοῦ. Προσθέτει ἀκόμα εἰρωνικά τήν ἐρώτηση, μήπως οἱ Φαρισαῖοι ἐκφράζουν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον περί τοῦ Ἰησοῦ καί τῶν ἐνεργειῶν του μέ τήν πρόθεση νά γίνουν μαθητές του[132]. Μέ τήν ἀπάντησή του ὁ τυφλός δείχνει πώς ἔχει διαγνώσει τήν πώρωση τῶν Ἰουδαίων ἀρχόντων, οἱ ὁποῖοι δέν ἀπιστοῦν λόγω ἐλλιποῦς πληροφόρησης, ἀλλά ἁπλῶς ἐπειδή δέ θέλουν νά πιστέψουν στόν Ἰησοῦ. Ἐξάλλου στό στίχο μας εἰσάγεται τό θέμα τῆς μαθητείας στόν Ἰησοῦ, πού στή συνέχεια θά ἀντιπαραβληθεῖ μέ τή μαθητεία στό Μωυσῆ· ὁ τυφλός, πού χλευάζεται ἀπό τούς νομομαθεῖς Φαρισαίους ὡς μαθητής τοῦ Ἰησοῦ (9,28.34) καί ὡς ἁμαρτωλός καί ἀμαθής, εἶναι τελικά αὐτός πού θά ἑρμηνεύσει σωστά τό Νόμο, ἀντιλαμβανόμενος τή θεία προέλευση τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ (9,30-33), ἐνῶ οἱ μαθητές τοῦ Μωυσῆ Φαρισαῖοι, προσκολλώμενοι στό γράμμα τοῦ Νόμου, τόν παρερμηνεύουν, ἀφοῦ δέν ἀναγνωρίζουν πώς μοναδική λειτουργία του ἀποτελεῖ τό νά παραπέμπει στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ (5,39-40.45-47).

Kommentar II, 361· Weiss, Johannes-Evangelium, 307· Loisy, Évangile, 597· Bernard, Commentary II, 335· MacGregor, Gospel, 229· Brown, Gospel I, 377· Schneider, Evangelium, 193· Sanders-Mastin, Gospel, 242ἑξ.

131. Πβλ. Blank, Krisis, 259.

132. Πβλ. γιά τήν εἰρωνική χροιά τῆς ἐρωτήσεως Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 292· Θεοδώρου Μοψ., Fragmenta, 56,756· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,318· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,57· Blank, Krisis, 259· Haenchen, Johannesevangelium, 382ἑξ.· Resseguie, Analysis, 119· Carson, Gospel, 373· ὁ Culpepper κάνει μάλιστα ἐν προκειμένω λόγο γιά σαρκασμό, Anatomy, 175· πβλ. Loisy, Évangile, 597· Busse, Metaphorik, 126· Brodie, Gospel, 351· Stibbe, John, 107.

Στην εἰρωνική ἐρώτηση τοῦ τυφλοῦ ἄν θέλουν νά γίνουν μαθητές τοῦ Ἰησοῦ, οἱ Φαρισαῖοι ἀπαντοῦν στό στ. 28 χλευαστικά. Χαρακτηρίζοντάς τον ὡς μαθητή τοῦ Ἰησοῦ ὑπονοοῦν ὅτι δέ γνωρίζει καί δέν τηρεῖ τό Νόμο καί, ἐπομένως, εἶναι ἐπάρατος (7,49) καί ἁμαρτωλός (9,34), σέ ἀντίθεση μέ τούς ἴδιους, πού θεωροῦν ἑαυτούς ὡς μαθητές τοῦ Μωυσῆ (πβλ. Μτ. 23,2) καί, ἐπομένως, ὡς αὐθεντικούς γνῶστες, ἑρμηνευτές καί ποιητές τοῦ Νόμου[133]. Ὡστόσο κατά εἰρωνικό τρόπο οἱ ἴδιοι οἱ Φαρισαῖοι εἶναι στήν πραγματικότητα ἁμαρτωλοί καί τυφλοί, καθώς ἀπολυτοποιοῦν τό Νόμο προσδίδοντάς του σωτηριολογικές διαστάσεις, γεγονός πού δέν τούς ἐπιτρέπει νά ἀναγνωρίσουν στόν Ἰησοῦ τόν κατεξοχήν φορέα καί χορηγό τῆς σωτηρίας καί τῆς αἰωνίου ζωῆς. Ἡ εἰρωνεία μάλιστα ἐπιτείνεται, καθώς ἐκφράζονται περιφρονητικά γιά τόν Ἰησοῦ — ὅπως φαίνεται ἀπό τή χρήση τῆς ἀόριστης ἀντωνυμίας "ἐκείνου"[134] — χωρίς νά συνειδητοποιοῦν ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Μωυσῆς, τόν ὁποῖο ἐπικαλοῦνται ὡς διδάσκαλο, γιά νά στηρίξουν τήν εἰς βάρος τοῦ Ἰησοῦ δικαστική τους ἐτυμηγορία καί γενικότερα τή νομική τους αὐθεντία, μαρτυρεῖ ὑπέρ αὐτοῦ[135].

Στό στ. 29 οἱ Φαρισαῖοι, προτάσσουν γιά μιά ἀκόμα φορά διά τῆς χρήσεως τοῦ ρήματος "οἴδαμεν" τή νομική τους αὐθεντία καί ἐκδηλώνουν τήν ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη τους στό Μωυσῆ, "ᾧ λελάληκεν ὁ Θεός"[136], ἐνῶ παράλληλα ἐξακολουθοῦν νά ἐκφράζονται περιφρονητικά γιά τόν Ἰησοῦ, λέγοντας ὅτι δέν ξέρουν "πόθεν ἐστιν" καί ὁμολογώντας ἔτσι ἀκουσίως τήν πνευματική τους τυφλότητα[137]. Ἀδυ-

133. Πβλ. γιά τήν αὐτοσυνειδησία τῶν Ἰουδαίων νομοδιδασκάλων ὡς μαθητῶν τοῦ Μωυσῆ Strack-Billerbeck, Kommentar II, 535.

134. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 318.

135. Πβλ. 5,45-47 καί Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 293· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,318· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,996ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1316· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 454· ὅπως πολύ πετυχημένα σχολιάζει ὁ Schnackenburg: "Die 'Jünger des Moses', die Hüter der Tora, stehen dem göttlichen Offenbarer, über den Moses geschrieben hat, verständnislos gegenüber", Johannesevangelium II, 319, πβλ. ἀκόμη Blank, Krisis, 260· Busse, Metaphorik, 126· Beasley-Murray, John, 158.

136. Πβλ. Ἐξ. 33,11· Ἀρ. 12,2.8· Ἰωσήπου, Ἀρχαιότητες VIII, 104.

137. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 55· Bultmann, Evangelium, 256· Fuller, Wunder, 113· Carson, Gospel, 373· βλ. ἐξάλλου 8,14, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει τήν ἄγνοιά τους σχετικά μέ τήν ἀληθινή προέλευσή του, καί ἐπίσης 7,27, ὅπου κάποιοι Ἱεροσολυμῖτες δηλώνουν πώς "ὁ χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν", ρήση πού ἀποτελεῖ ἀκούσια μαρτυρία γιά τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν οὐράνιο Πατέρα του, πβλ. de Jonge, Expectations, 257.

νατοῦν δηλαδή οἱ νομομαθεῖς Φαρισαῖοι νά ἀναγνωρίσουν τό γεγονός ὅτι ὁ Μωυσῆς μαρτυρεῖ στήν πραγματικότητα γιά τόν Ἰησοῦ (5,39-40.45-47) καί παραμένουν τυφλοί ἐνώπιον τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ προϋπάρχων Λόγος, πού βρίσκεται στόν κόλπο τοῦ Πατρός (1,18) καί μετέχει στή δόξα του (2,11· 12,41· 17,5), ἦταν παρών κατά τή νομοδοσία τοῦ Σινά ἐν ἐνότητι πρός τόν Πατέρα του καί ὅτι ὁ ἴδιος τώρα πλέον καταργεῖ τό Νόμο, ἐγκαινιάζοντας τήν ἐσχατολογική ἐποχή τῆς χάριτος (1,16-17)[138]. Τέλος, δέ συνειδητοποιοῦν ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ὡς μονογενής υἱός τοῦ Θεοῦ, εἶναι τό μοναδικό πρόσωπο, (α) πού στό κήρυγμά του μεταφέρει πιστά αὐτά πού ἄκουσε ἀπό τό Θεό-Πατέρα καί "οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ" (βλ. 8,26.28.38.40-47· 12,50· 14,10), καί (β) πού τά ἔργα του ἔχουν θεία προέλευση (4,34· 5,17.20.36· 9,3-4· 10,25.32.37-38· 14,10-11· 17,4) καί, ἑπομένως, εἶναι ζωοπάροχα καί ἔχουν δημιουργικό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα, ἀντίθετα πρός τό ἔργο τοῦ Μωυσῆ, τό ὁποῖο κατά τήν ἰωάννεια θεολογία συνίσταται ἀποκλειστικά στή διά τοῦ Νόμου μαρτυρία περί τοῦ Ἰησοῦ (5,45-47).

Ὁ πρώην τυφλός στό στ. 30 τονίζει γιά ἄλλη μιά φορά τό γεγονός τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας του, ἐκφράζοντας ταυτόχρονα τήν ἀπορία του γιά τήν ἀδυναμία τῶν Φαρισαίων νά διαγνώσουν δι' αὐτοῦ τή θεοσέβεια τοῦ Ἰησοῦ. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ ὑπογράμμιση τῆς πλήρους ἄγνοιάς τους διά τοῦ ρήματος "οὐκ οἴδατε" σέ ἀντιπαραβολή πρός τήν προηγούμενη ἀλαζονική τους καύχηση ὅτι "ἡμεῖς οἴδαμεν" (9,24.29). Ὁ τυφλός, ἄν καί ἀμαθής στά νομικά ζητήματα, ἐλέγχει ἐδῶ τούς Φαρισαίους γιά τό ὅτι, μέ ὅλη τους τή νομομάθεια, δέν ἀναγνωρίζουν τήν "παρὰ Θεοῦ" προέλευση τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ ἔργου του (9,33)[139].

Στό στ. 31 ὁ τυφλός ἀναφέρει τή γενική ἀρχή τῆς θεολογίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ὅτι ὁ Θεός δέν εἰσακούει αἰτήσεις ἁμαρτωλῶν, ἀλλά μόνο ἀνθρώπων θεοσεβῶν πού ποιοῦν τό θέλημά του[140],

138. Πβλ. Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 88· Du Rand, Reading, 101.

139. Διαχρονικό καί πολύ ἐπίκαιρο μήνυμα τοῦ στίχου μας εἶναι ὅτι προϋπόθεση γιά τήν ἀληθινή πίστη πρός τόν Ἰησοῦ δέν ἀποτελεῖ ἡ θεολογική μόρφωση, ἀλλά ἡ ἐπίγνωση τῆς προσωπικῆς τυφλότητας καί ἡ διάνοιξη τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν ἀπό τόν ἴδιο τό Χριστό, πβλ. 9,39-41.

140. Πβλ. 3,2· 9,16· Α΄ Ιω. 3,21ἑξ. καί ἀκόμα γιά τήν ἀντίληψη αὐτή στήν Παλαιά Διαθήκη Ψ. 65,18· 108,7· Παρ. 15,29· Ιώβ 27,9· 35,13· Ἡσ. 1,15· Φιλοστράτου, Βίος Ι, 12.16,23-27 καί, τέλος, Strack-Billerbeck, Kommentar I, 465 καί II, 534ἑξ.

ἐννοώντας ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι θεοσεβής καί ἀπαντώντας συγχρόνως στό φαρισαϊκό ἰσχυρισμό τοῦ στ. 9,24 ὅτι "οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν". Ὁ τυφλός δέν ἔχει φτάσει ἀκόμη στήν ἀληθινή πίστη, καθώς θεωρεῖ, μέ βάση τά παλαιοδιαθηκικά δεδομένα, πώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, πού διακρίνεται ἁπλῶς γιά τή θεοσέβειά του καί ποιεῖ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Στα πλαίσια αὐτά ἐξηγεῖται καί τό γεγονός ὅτι ὁ τυφλός χρησιμοποιεῖ στό σημεῖο αὐτό τό α΄πληθυντικό. Προφανῶς ἀναφέρεται σέ μία ἀρχή παραδεκτή τόσο ἀπό τόν ἴδιο ὅσο καί ἀπό τούς ἀνακριτές του[141]. Σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο δέν ἀποκλείεται ἐξάλλου νά ἐκπροσωπεῖ στό σημεῖο αὐτό ὁ τυφλός τούς Χριστιανούς τῆς ἐποχῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ στά πλαίσια τοῦ διαλόγου τους μέ τόν Ἰουδαϊσμό[142]. Ὁ μυημένος ἀναγνώστης τοῦ στίχου μας πάντως ἔχει πρόσβαση στή βαθύτερη χριστολογική ἀλήθεια πού κρύβουν οἱ προτάσεις τοῦ τυφλοῦ, καθώς πράγματι ὁ Ἰησοῦς δέν ἔχει ὡς ἐκ τῆς θειότητας τοῦ προσώπου του ἀπολύτως καμία σχέση μέ τήν ἁμαρτία (8,46), ποιεῖ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ (4,34· 5,30· 6,38-40) καί ὁ Θεός τόν ἀκούει πάντοτε (11,41-42)[143]. Τά λόγια τοῦ τυφλοῦ θά λάβουν καί γιά τόν ἴδιο τήν πραγματική τους, βαθύτερη διάσταση, ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀποκαλυφθεῖ, φανερώνοντάς του τήν πραγματική του ταυτότητα[144].

Στό στ. 32 ὁ τυφλός σχολιάζει τή θεραπεία του ὡς κάτι τό ἀνήκουστο στά χρονικά τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, ἀκριβῶς λόγω τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ τυφλότητά του δέν ἦταν ἐπίκτητη, ἀλλά τόν συνόδευε ἀπό τή γέννησή του. Τονίζοντας τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ

141. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,319· Haenchen, Johannesevangelium, 381.

142. Πβλ. τήν κατηγορία ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ ὅτι χρησιμοποιοῦσε μαγικές πρακτικές στούς Ἰουστῖνο (Διάλ. 69,7) καί Ὠριγένη (Κατά Κέλσου, III,1), ἐναντίον τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ἴσως θεολογικό ἐπιχείρημα ὁ στίχος μας· πβλ. σχετικά Hoskyns, Gospel, 357· Blank, Krisis, 260· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 319· Brown, Gospel I, 375· Léon-Dufour, Lecture II, 344.

143. Πβλ. Bernard, Commentary II, 336.

144. Πολύ σωστά σημειώνει ὁ Blank εἰς ἀπάντησιν ὅσων ἀμφισβητοῦν τήν ἑνότητα τῶν στ. 9,5 καί 9,39-41 μέ τό ὑπόλοιπο μέρος τοῦ κεφ. 9: "Denn es läßt sich zeigen, daß das Bildwort 9,5 und das von 9,39 nicht einfach äußerlich neben der Erzählung stehen, so daß sich in der Wundergeschichte ein vom Verfasser des vierten Evangeliums unbearbeitetes 'historisch echtes' Traditionsstück herauslösen ließe, dem die Bildworte als rein äußere 'Lichter' aufgesetzt worden wären. Gerade die Erzählung selbst ist vom Verfasser des vierten Evangeliums sorgfältig bearbeitet worden, und zwar ganz im Sinne der in den Bildworten ausgesprochenen theologischen Tendenz", Krisis, 252ἑξ.

θαύματος ὁ τυφλός θέλει νά στηρίξει ἐδῶ τόν ἰσχυρισμό του περί τῆς θεοσέβειας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς προελεύσεως τῶν ἐνεργειῶν του ἀπό τό Θεό. Ὡστόσο σέ διαχρονικό ἐπίπεδο ὁ τυφλός μαρτυρεῖ τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, καθώς, χωρίς νά τό συνειδητοποιεῖ, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, πού ἀποτελεῖ πράξη ζωοποίησης καί ἀναδημιουργίας, ὑπερβαίνει τή δύναμη ἑνός ἁπλοῦ ἀνθρώπου καί δέν μπορεῖ παρά νά προέρχεται ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τόν ἴδιο τό Θεό[145].

Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ τυφλοῦ ὁλοκληρώνεται στό στ. 33 μέ τό συμπέρασμα ὅτι, ἐάν ὁ Ἰησοῦς δέν ἦταν "παρὰ Θεοῦ", δέ θά μποροῦσε νά θαυματουργήσει. Ὅπως πολύ σωστά σχολιάζει ὁ Bultmann, μέ τήν παρατήρησή του αὐτή ὁ τυφλός ἀποδεικνύεται γνήσιος μαθητής τοῦ Μωυσῆ παρά τήν ἀπαιδευσία του, ἀφοῦ γνωρίζει καλύτερα κι ἀπό τούς Φαρισαίους τή βασική ἀρχή ὅτι ὁ Θεός εἰσακούει μόνο εὐσεβεῖς καί ὄχι ἁμαρτωλούς ἀνθρώπους[146]. Τόσο λεκτικά, ὅσο καί οὐσιαστικά δηλαδή ἡ διακήρυξη τοῦ τυφλοῦ στό στίχο μας ἀποτελεῖ ἀπάντηση στόν φαρισαϊκό προβληματισμό τοῦ στ. 16 περί τῆς δυνατότητας ἑνός ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου νά πραγματοποιεῖ τέτοια σημεῖα[147]. Ὁ τυφλός, διαφορετικά ἀπ' ὅ,τι στό στ. 25, ὁμιλεῖ πλέον μέ βεβαιότητα γιά τή θεοσέβεια τοῦ Ἰησοῦ, στήν ὁποία καταλήγει ἀναγωγικά μέ βάση τό θαυμαστό ἔργο τῆς θεραπείας, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι οἱ Φαρισαῖοι, πού θεωροῦν ὡς δεδομένη τήν ἁμαρτωλότητα τοῦ Ἰησοῦ —λόγω τῆς παραβιάσεως ἐκ μέρους του τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου—, μέ συνέπεια τήν ἀδυναμία τους νά ἐξηγήσουν τήν προέλευση τῶν ἔργων του[148]. Πληροῖ ἔτσι ὁ τυφλός τήν προτροπή τοῦ Ἰησοῦ στούς στ. 10,37-38: "Εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ

145. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 293· Αὐγουστίνου, Tractatus XLIV, 13.

146. Bultmann, Evangelium, 256, σημ. 2. Ἄλλα παλαιοδιαθηκικά χωρία, ὅπου ἐκφράζεται ἡ ἀρχή αὐτή εἶναι τά Ἡσ. 1,15· Ψ. 65,16-20· 108,7· Παρ. 15,29.

147. Πβλ. τή φράση τῶν Φαρισαίων: "Οὐκ ἐστιν οὗτος παρὰ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ Σάββατον οὐ τηρεῖ" (9,16) καί τή φράση τοῦ τυφλοῦ: "Εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ Θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν" (9,33)· εἶναι χαρακτηριστική ἡ λεκτική ἐγγύτητα τῶν δύο φράσεων, ἡ ὁποία κάνει τή δεύτερη νά φαίνεται σαν ἀπάντηση στήν πρώτη.

148. Ὁ Bultmann σημειώνει πολύ εὔστοχα: "Der Geheilte hat Jesus als einen Propheten (V. 17), als durch Gott legitimiert (V. 33) anerkannt und damit die höchste Möglichkeit innerhalb der jüdischen Sphäre erreicht; aber er ahnt noch nicht, daß sein Helfer der 'Menschensohn', der eschatologische Heilbringer ist; er Weiß noch nicht, daß er, wenn er Jesus als den verstehen will, der er wirklich ist, die Sphäre des Alten gänzlich hinter sich lassen muß", Evangelium, 257.

Πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι· εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί", καθώς ἀφορμώμενος ἀπό τήν πίστη στή θεία προέλευση τῶν ἔργων τοῦ Ἰησοῦ, φτάνει τελικά μετά τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί στήν πίστη πρός τή θεότητα τοῦ προσώπου του (9,38). Σέ διαχρονικό ἐπίπεδο ἐκφράζεται στό στίχο μας ἡ σχέση υἱότητας τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Θεό-Πατέρα καί ὑπονοεῖται, γιά ἄλλη μιά φορά στή διήγησή μας, ἡ ἰωάννεια θεολογία τῆς πέμψεως[149].

Ἀπό τήν τελική ἀπάντηση τῶν Φαρισαίων πρός τόν τυφλό στό στ. 34 φαίνεται ὅτι αὐτοί, οἱ ὁποῖοι γνωρίζουν τό νόμο καλύτερα ἀπό τόν καθένα, δέν ἔχουν πλέον ἐπιχειρήματα κατά τῆς ἀναδείξεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν τυφλό σέ ἄνθρωπο "παρὰ Θεοῦ". Προβάλλουν δέ ὡς μοναδικό ἐπιχείρημα γιά τήν ἀντίκρουση τῶν ὅσων εἶπε ὁ τυφλός στούς δύο προηγούμενους στίχους τήν κατηγορία ὅτι εἶναι λόγω τῆς ἐκ γενετῆς τυφλότητάς του ἁμαρτωλός, ὑπονοώντας ταυτόχρονα τήν ἀπό μέρους τους εὐσέβεια καί σχολαστική τήρηση τοῦ νόμου (πβλ. Λκ. 18,10-14), ἀλλά καί ἐρχόμενοι σέ ἀντίφαση μέ τήν προηγούμενή τους ἀμφισβήτηση τῆς τυφλότητας τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ὀρθά παρατηροῦν οἱ Godet, Lightfoot, Bultmann, Morris καί Carson[150]. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ αὐτοδικαίωσή τους τους καταδικάζει, σύμφωνα μέ τό στ. 9,41, νά παραμείνουν πνευματικά τυφλοί, καθώς ἐπιμένουν νά πιστεύουν πώς εἶναι οἱ μόνοι πού βλέπουν. Ἡ ἔκφραση "ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος" (πβλ. Ψ. 50,7) ἐκφράζει τήν τρέχουσα ἰουδαϊκή ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς (πβλ. 9,2) ὅτι οἱ ἀσθενειες ἤ τά

149. Πβλ. 9,4.7 στή διήγησή μας καί 1,14· 6,46· 16,27-28· 17,8, ὅπου ἡ ἔκφραση "παρὰ Θεοῦ" καί ἡ ταυτόσημή της "παρὰ Πατρός" χρησιμοποιοῦνται στά πλαίσια τῆς θεολογίας τῆς πέμψεως. Ἡ ἀμφισημία τῶν ἐκφράσεων αὐτῶν στό τέταρτο εὐαγγέλιο φαίνεται ἀπό τό στ. 1,6 ("ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης"), ὅπου χρησιμοποιοῦνται, γιά νά δηλώσουν τήν ἀποστολή τοῦ Ἰωάννη ἀπό τό Θεό μέ τή γενικότερη προφητική ἔννοια τῆς ἀποστολῆς καί ὄχι μέ τήν εἰδική ἔννοια τῆς πέμψεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο. Ἡ διαφορά μεταξύ τῶν δύο περιπτώσεων φαίνεται ὡστόσο ἀπό τό ὅτι ὁ ἴδιος ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέ χρησιμοποιεῖ ποτέ τό χαρακτηρισμό "ἄνθρωπος" γιά τόν Ἰησοῦ· ἀντίθετα διακηρύσσει ὅτι ὁ ἄνθρωπος Ἰωάννης ἀπεστάλη ἀπό τό Θεό, γιά νά μαρτυρήσει τόν ἐρχομό τοῦ προϋπάρχοντος καί δημιουργοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο (πβλ. 1,19-34).

150. Godet, Kommentar II, 362· Lightfoot, Gospel, 201· Bultmann, Evangelium, 256· Morris, Gospel, 493· Carson, Gospel, 375. Πολύ χαρακτηριστικά ἐκφράζει ὁ Bultmann τήν ἀσυνέπεια στή στάση τῶν Φαρισαίων ὡς ἑξῆς: "Jetzt paßt es ihnen, seine einstige Blindheit, die sie vorhin noch bezweifelt hatten (V. 18), als Tatsache zu nehmen", Evangelium, 256.

σωματικά ἐλαττώματα ἀποτελοῦν τιμωρία τοῦ Θεοῦ γιά συγκεκριμένες ἁμαρτίες τῶν γονέων τοῦ πάσχοντος ἤ καί τοῦ ἰδίου. Ἡ ὑποτιθέμενη ἁμαρτωλότητα τοῦ τυφλοῦ, πού προδίδει τήν ἀντίληψη ὅτι αὐτός στερεῖται οὐσιαστικά τῶν εὐλογιῶν καί τῶν εὐεργεσιῶν τοῦ Γιαχβέ καί βρίσκεται μακριά ἀπό τήν περιοχή τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς Του, ἀποδεικνύεται σύμφωνα μέ τή φαρισαϊκή λογική μέσω τοῦ γεγονότος τῆς ἐκ γενετῆς τυφλότητας καί εἶναι ὡς ἄγνοια καί, ἑπομένως, ὡς μή τήρηση τοῦ Νόμου ἀπογορευτική ὡς πρός τή δυνατότητά του νά κρίνει, νά "διδάσκει". Ἀγνοοῦν ὡστόσο οἱ Φαρισαῖοι ὅτι στήν πραγματικότητα κριτήριο γιά τήν ἁμαρτωλότητα ἑνός ἀνθρώπου δέν εἶναι ἡ ἐκ μέρους του τήρηση ἤ μή τοῦ Νόμου, ἀλλά ἡ πίστη του πρός τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὡς ὁ σαρκωθείς καί θεῖος Λόγος εἶναι ὁ μόνος πού μπορεῖ νά ἄρει τήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τίς συνέπειές της, κάτω ἀπό τίς ὁποῖες βρίσκεται σύνολος ὁ κόσμος, εἴτε τηρεῖ τό νόμο εἴτε ὄχι[151]. Ὁ πρώην τυφλός κατά παράδοξο τρόπο βλέπει ὄχι μόνο σωματικά ἀλλά καί πνευματικά, ὄχι ὅμως ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλά μόνο ἐπειδή ἔλαβε τό φῶς του ἀπό τόν Ἰησοῦ, πού εἶναι τό φῶς τοῦ κόσμου (9,5). Εὑρισκόμενος λοιπόν μέσα στό φῶς τοῦ Ἰησοῦ καί στήν περιοχή τῆς ζωοποιοῦ καί φωτίζουσας χάρης του, εἶναι σέ θέση νά "διδάσκει", πολύ περισσότερο μάλιστα ἀπό τούς πνευματικά τυφλούς καί νεκρούς Φαρισαίους, οἱ ὁποῖοι, παραμένοντας προσκολλημένοι στή στενόκαρδη λογική τῆς κατά γράμμα τηρήσεως τοῦ νόμου, ἐθελοτυφλοῦν ἐνώπιον τοῦ θαύματος τῆς σωματικῆς καί πνευματικῆς ζωοποιήσεως ἑνός ἀνθρώπου πού κατά τήν παλαιοδιαθηκική πίστη ἦταν σωματικά καί πνευματικά νεκρός[152]. Τέλος, στήν ἐν παρρησία ὁμολογία τοῦ τυφλοῦ ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ ἀπαντοῦν οἱ Φαρισαῖοι ἐλλείψει ἐπιχειρημάτων ὄχι μόνο διά τῆς κατηγορίας ὅτι εἶναι ἁμαρτωλός, ἀλλά καί διά τῆς ἀποπομπῆς του ἀπό τήν ἀνάκριση, πού, βέβαια, ἰσοδυναμεῖ καί μέ γενική ἀποβολή του ἀπό τήν ἰουδαϊκή θρησκευτική κοινότητα, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τό στίχο 9,22[153].

151. Πβλ. Hoskyns, Gospel, 358.

152. Πβλ. Hoskyns, Gospel, 358.

153. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II 320· Bornkamm, Heilung, 71· Busse, Metaphorik, 128· Carson, Gospel, 375· ἀντίθετα ὁ Westcott, Gospel, 149.

## *VIII. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν πρώην τυφλό (9,35-38)*

Ὁ Ἰησοῦς πληροφορεῖται στό στ. 35 ὅτι ὁ τυφλός ἀποβλήθηκε ἀπό τή συναγωγή καί τόν ἀναζητεῖ. Αὐτό εἶναι συνεπές καί πρός τή γενικότερη ἀρχή τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἐντελῶς ἀπρόσιτος, ἄν δέ φανερωθεῖ ὁ ἴδιος σέ ὅποιον τό θελήσει (πβλ. 5,14). Εἶναι χαρακτηριστική ἡ ἐπιλογή ἀπό τόν εὐαγγελιστή στήν παροῦσα συνάφεια τοῦ ρήματος "ἐκβάλλειν", πού παραπέμπει τόν μυημένο ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου στό στ. 6,37, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς, σέ ἀντίθεση μέ τούς Ἰουδαίους, "τὸν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν οὐ μὴ ἐκβάλει ἔξω"[154]. Πλήρως ἐκφράζει τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη τό σχόλιο στό στίχο μας τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου: "Ἐξέβαλον οὖν ἐκ τοῦ ἱεροῦ αὐτῶν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εὗρεν αὐτὸν ὁ Δεσπότης τοῦ ἱεροῦ"[155], αὐτός πού ἤδη στό δεύτερο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου παρουσιάζεται νά καθαρίζει τό Ναό ἀπό τούς ἐμπόρους μέ ἐξουσία πού πηγάζει ἀπό τή θεότητα καί τήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα (2,14-17). Ὁ Ἰησοῦς διά τῆς ἐρωτήσεώς του πρός τόν πρώην τυφλό ἄν πιστεύει στόν υἱό τοῦ ἀνθρώπου τόν καλεῖ νά πιστεύσει στή θεότητα τοῦ προσώπου του, γεγονός πού παραβλέπει ὁ Schlatter, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι ὁ Ἰησοῦς στό σημεῖο αὐτό δέν ἐρωτᾶ, ἀλλά ἐπιβεβαιώνει ἁπλῶς τήν ἤδη ὑπάρχουσα πίστη τοῦ τυφλοῦ[156]. Ἐξάλλου ἡ πρόταξη τῆς προσωπικῆς ἀντωνυμίας "σύ" διαφοροποιεῖ σαφῶς τόν τυφλό ἀπό τούς ἀπιστοῦντες Φαρισαίους, πού δέν ἔχουν δεχτεῖ τή ζωοποιό χάρη τοῦ Ἰησοῦ. Ἀσφαλῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὀνομάζει τόν ἑαυτό του μέ τόν χριστολογικό τίτλο "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου"[157], ὁ ὁποῖος τόσο στό τέταρτο εὐαγγέλιο (1,51· 5,27· 12,34-36), ὅσο καί γενικότερα στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό, εἶναι κατεξοχήν συνδεδεμένος μέ τό

154. Πβλ. Brown, Gospel I, 375· Busse, Metaphorik, 128· Stibbe, John, 112ἑξ. Ὅπως πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Carson, τά μοτίβα τῆς ἐν παρρησίᾳ δημόσιας ὁμολογίας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου συνυπάρχουν καί στό Λκ. 12,8.

155. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,321· πβλ. Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 71.

156. Schlatter, Evangelist, 231.

157. Ὁπωσδήποτε πρέπει νά προτιμηθεῖ αὐτή ἡ γραφή ἀπό τή γραφή "υἱὸν τοῦ Θεοῦ", καθώς μαρτυρεῖται ἀπό τά παλαιότερα χειρόγραφα καί ἐπίσης ἐκπροσωπεῖ ἕναν τίτλο τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ χρήση στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό μειώνεται σταδιακά καί τελικά ἐξαφανίζεται σέ ἀντίθεση μέ τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", πβλ. Hoskyns, Gospel, 359· Barrett, Gospel, 302· Davies, Rhetoric, 193· Carson, Gospel, 376.

ρόλο του ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ στά πλαίσια τῶν παραστάσεων τοῦ Δαν. 7[158]. Πιό κάτω ἐπιχειρεῖται ἀναλυτική ἐξέταση τοῦ τίτλου αὐτοῦ . Ἐδῶ πρέπει ἁπλῶς νά σημειωθεῖ συνοπτικά ὅτι ἀποτελεῖ σχεδόν κοινό τόπο στή σύγχρονη ἔρευνα πώς ὁ ἐν λόγω χριστολογικός τίτλος προέρχεται, ἀπό θρησκειοϊστορικῆς ἀπόψεως, ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τίς παραστάσεις τοῦ Δαν. 7,1-14. Εἶναι βέβαια γνωστό ὅτι καί σέ ἄλλα ἀποκαλυπτικά βιβλία ἀπαντᾶ μιά ἀπολυτρωτική μορφή πού φέρει τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", ὅπως π.χ. στίς Παραβολές τοῦ Αἰθιοπικοῦ Ἐνώχ (37-71), στούς Σιβυλλικούς Χρησμούς (5,256.414), στόν Δ΄ Ἔσδρα (13), καθώς ἐπίσης καί στό στόμα τοῦ Ἰουδαίου Τρύφωνος στόν ὁμώνυμο Διάλογο τοῦ ἀπολογητῆ Ἰουστίνου (31ἑξ,), χωρίς νά χρειάζεται νά γίνει ἐδῶ ἀναφορά στή μεταγενέστερη ραββινική γραμματεία[159]. Ὡστόσο γιά τό παλαιότερο κείμενο ἀπό τά παραπάνω, τίς Παραβολές τοῦ Αἰθιοπικοῦ Ἐνώχ, ὑπάρχουν σοβαρότατες ἐνδείξεις ὅτι ἀποτελεῖ μεταχριστιανική προσθήκη στό ἀρχικό προχριστιανικό κείμενο καί μάλιστα μέ ἀντιχριστιανικές ἀπολογητικές τάσεις[160]. Ἑπομένως τό Δαν. 7 παραμένει, ἐλλείψει ἄλλων προχριστιανικῶν κειμένων, ἡ μοναδική ἀσφαλής βάση κατανοήσεως τῆς προελεύσεως τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως[161]. Τό ἐρώτημα, πού τίθεται συχνά στή σύγχρονη ἔρευνα, ἄν ἡ ἔκφραση εἶχε στό στόμα τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ ὄντως σημασία χριστολογικοῦ τίτλου ὑψηλότητας ἤ σήμαινε ἁπλῶς τόν ἄνθρωπο, ἔννοια μέ τήν ὁποία χρησιμοποιεῖται κατά κόρον τόσο στά ἑβραϊκά ὅσο καί στά ἀραμαϊκά, δέν εἶναι σκόπιμο νά μᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ, καθότι εἶναι ἀπολύτως σαφές ὅτι γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἀποτελεῖ χριστολογικό τίτλο, πρᾶγμα πού ἄλλωστε ἐνδιαφέρει τήν παροῦσα ἐργασία[162]. Ἀπό τή χρήση τοῦ τίτλου στήν πα-

158. Πβλ. Μτ. 10,23· 13,41· 16,27-28· 19,28· 24,27.30.37.39.44· 25,31· 26,64· Μκ. 8,38· 13,26· 14,62· Λκ. 9,26· 12,8.40· 17,24.26.30· 18,8· 21,27· 22,69· Ἀπ. 1,13· 14,14. Τό ἀποκαλυπτικό ὑπόβαθρο τοῦ τίτλου στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως ἀμφισβητεῖ ὁ Rhea, Son of Man, 69-71.

159. Βλ. τίς σχετικές ἀναφορές στούς Strack-Billerbeck, Kommentar I, 486.956ἑξ.

160. Πβλ. Ἀγουρίδη, Son of Man, 94.

161. Πβλ. Colpe, υἱὸς, 411-418· Jeremias, Theologie, 256ἑξ.· Reim, Hintergrund, 253· Ashton, Understanding, 361-363.

162. Βλ. πάντως Jeremias, Theologie, 252-255 καί σχετικά μέ τή σημασία καί τό θεολογικό ὑπόβαθρο τοῦ τίτλου στόν Ἰωάννη ἀντιπροσωπευτικά Lindars, The Son of Man

ροῦσα συνάφεια βγαίνει ἀβίαστα τό συμπέρασμα ὅτι ἡ δράση τοῦ Ἰησοῦ νοεῖται ὄχι μόνο ὡς δημιουργική, καθώς μέ θεϊκή παντοδυναμία ἀνοίγονται τά μάτια ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἀλλά καί ὡς ἐσχατολογική, καθώς στό τέλος τῆς διηγήσεως παρουσιάζεται τό ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύσεώς του στόν κόσμο ὡς "κρίμα", σύμφωνα μέ τό ὁποῖο οἱ μή βλέποντες μποροῦν πλέον νά βλέπουν, ἐνῶ οἱ βλέποντες γίνονται τυφλοί (9,39)[163]. Στό ὑπόβαθρο τοῦ στίχου αὐτοῦ λειτουργεῖ σαφέστατα ἡ χαρακτηριστική γιά τό τέταρτο εὐαγγέλιο παροντική ἐσχατολογία, κατά τήν ὁποία ἡ κρίση τοῦ κόσμου πραγματοποιεῖται στό παρόν, ἐνῶ ἡ μελλοντική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν δέ θά εἶναι παρά μιά ἐπιβεβαίωση τῆς κρίσεως αὐτῆς, πού ἤδη ἔχει πραγματοποιηθεῖ καί πού ὡς μοναδικό της μέτρο ἔχει τήν πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ[164]. Παρά τό γεγονός ὅτι ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ "υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου" δέν ἀναφέρεται χρονικά στά ἔσχατα, ἀλλά στό παρόν, δέ χάνει ὡστόσο τόν "ἀποκαλυπτικό" της χαρακτήρα, ὅπως ἰσχυρίζονται μεταξύ ἄλλων οἱ Burkett, Ernst, Rhea, Schulz καί Appold[165], καθότι ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ὡς ὁ ἐσχατολογικός κριτής, πού ὅμως μεταφέρει καί πραγματοποιεῖ κατά παράδοξο τρόπο τήν ἐσχατολογική κρίση στό παρόν[166]. Μάλιστα ἡ ἐσχατολογική δράση τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου κορυφώνεται κατά παράδοξο τρόπο πάνω στό σταυρό, ἀπό ὅπου ἑλκύει "πάντας πρὸς ἑαυτόν", παρά τό γεγονός ὅτι ὅλοι δέν ἀνταποκρίνονται κατά τόν αὐτό τρόπο στήν ἔλξη τους ἀπό τόν Ἰησοῦ (12,31-34). Ἐξάλλου ἡ ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ ἐνδέχεται, κατά

in the Johannine Christology, 47-50.

163. Πβλ. Lindars, The Son of Man in the Johannine Christology, 45.

164. Πβλ. 5,24-29· 11.25-26. Στό 12,31-34 ἐξάλλου συνδέεται ἡ *ὕψωση* τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν *κρίση τοῦ κόσμου*, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται στό παρόν ("νῦν *κρίσις* ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω· κἀγὼ ἐὰν *ὑψωθῶ* ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν", 12,31.32). Μέ βάση τή θεολογία τῶν στίχων αὐτῶν ἡ συνάφεια τοῦ τέλους τοῦ κεφ. 9 προσλαμβάνει μία ἀκόμα διάσταση πού δέν εἶναι ἐμφανής σέ μία πρώτη θεώρησή του καί σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ κρίση τοῦ κόσμου πραγματοποιεῖται μέν σέ κάθε προσωπική συνάντηση τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Ἰησοῦ, ἀλλά κορυφώνεται στό γεγονός τῆς ὑψώσεώς του ἐπί τοῦ σταυροῦ καί τῆς ἕλξεως ὅλων τῶν ἀνθρώπων πρός τόν ἑαυτό του.

165. Burkett, Son of Man· Ernst, Johannes-Evangelium, 97· Rhea, Son of Man, 47· Schulz, Evangelium, 146· Appold, Oneness, 51.

166. Πβλ. Schulz, Komposition, 133ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 131· Becker, Evangelium I, 377· Panackel, Ἰδού, 163· Ashton, Understanding, 360· Rein, Heilung, 42ἑξ.

τούς Porter, Brown καί Lindars, νά ἀπηχεῖ τήν πρωτοχριστιανική βαπτισματική προτροπή πρός ὁμολογία πίστεως, ἡ ὁποία θά γίνει ἀπό τόν τυφλό στό στ. 38[167]. Τέλος, ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἔχει σαφέστατα καί ἀντιδοκητική χροιά, καθώς τονίζει ὄχι μόνο τή θεϊκή ἐξουσία, ἀλλά καί τήν ἀληθινή ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ὀρθά σημειώνουν οἱ Westcott, Moloney, Davies καί Panackel[168].

Ὁ θεραπευθείς τυφλός δέν ἀντιλαμβάνεται στό στ. 36 ποιός εἶναι ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου, στόν ὁποῖο τόν ἐρωτᾶ ὁ Ἰησοῦς ἄν πιστεύει. Φαίνεται ἔτσι σέ διαχρονικό ἐπίπεδο ὅτι ὁποιοσδήποτε χριστολογικός τίτλος εἶναι κενός νοήματος, ἄν δέν προσδιοριστεῖ καί δέν ἀναφερθεῖ κατά συγκεκριμένο τρόπο στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως θά γίνει στή συνέχεια τοῦ διαλόγου. Ἐξάλλου, ἄν ληφθεῖ ὑπόψη ἡ ἀπορία τῶν Ἰουδαίων στό στ. 12,34 ὡς πρός τό περιεχόμενο τῆς ἐκφράσεως "ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", ὅταν αὐτή χρησιμοποιεῖται ἀπό τόν Ἰησοῦ ὡς τίτλος ὑψηλότητας, φαίνεται ὅτι ἡ ἔκφραση αὐτή ἔχει νόημα, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, μόνο σέ ἀναφορά πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ γιά ἕναν ἀνυποψίαστο Ἰουδαῖο στερεῖται ἰδιαίτερης σημασίας[169]. Τέλος, γιά ἄλλη μιά φορά ὑποφώσκει στό σημεῖο αὐτό ἡ διαφορά τῶν Ἰουδαίων ἀπό τόν τυφλό ὡς πρός τή στάση τους ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, καθότι οἱ μέν πρῶτοι ρωτοῦν στό 12ο κεφάλαιο ποιός εἶναι ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου μέ σκεπτικισμό καί δυσπιστία, ἐνῶ ὁ δεύτερος ρωτᾶ μέ τή διάθεση νά πιστεύσει σ' αὐτόν, μόλις τοῦ ἀποκαλυφθεῖ. Γι' αὐτό ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀποκαλύπτεται ἀνταποκρινόμενος στή διάθεσή του αὐτή στόν ἀμέσως ἑπόμενο στίχο, ἐνῶ στήν ἀντίστοιχη ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 12,34 ἀποκαλύπτει ἐπίσης τόν ἑαυτό του, ἀλλά μέ τρόπο σκοτεινό καί δυσνόητο γιά τούς μή μυημένους ἀκροατές του (12,35-36).

Ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 37 εἰσάγεται μέ τήν ἔκφραση "καὶ ἑώρακας αὐτόν", ἡ ὁποία παραπέμπει στό θαῦμα τῆς

167. Porter, Addition, 387-394· Brown, Gospel I, 375· Lindars, Gospel, 351.

168. Westcott, Gospel, 149· Moloney, Son of Man, 213· Davies, Rhetoric, 193· Panackel, Ἰδού, 155· ἀντίθετα οἱ Lindars, The Son of Man in the Theology of John, 165· Gourques, L' aveugle-né, 393-395.

169. Πβλ. Lagrange, Évangile, 269· Bernard, Commentary II, 338· Rhea, Son of Man, 47· ἀντίθετα οἱ MacGregor, Gospel, 230· Wikenhauser, Evangelium, 192· Hoskyns, Gospel, 359· Hofbeck, Semeion, 130ἑξ.· Schulz, Evangelium, 146· Haenchen, Johannesevangelium, 381.

θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, πού τώρα πλέον μπορεῖ νά βλέπει τόν εὐεργέτη του, ὁ ὁποῖος τοῦ χάρισε τό φῶς καί στόν ὁποῖο καλεῖται νά πιστεύσει[170]. Ὡστόσο συγκεκριμενοποιεῖται ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ μέ τά λόγια "καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν", διά τῶν ὁποίων αὐτός παραπέμπει πλέον κατά ἄμεσο τρόπο στό πρόσωπό του[171]. Ὁ Rein παρατηρεῖ σωστά ὅτι ἐδῶ ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στηρίζεται στήν ἐμπειρία τοῦ τυφλοῦ, ὁ ὁποῖος τόν βλέπει καί τόν ἀκούει, καί ὄχι σέ κάποια θεωρητική "ἔκλαμψη"[172]. Ὁ στίχος μας ὑποδηλώνει ἐξάλλου ὅτι τό θαῦμα τῆς διανοίξεως τῶν σωματικῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ δέν εἶναι ἀρκετό· ἀπαραίτητη εἶναι καί ἡ πίστη πρός τόν ἐνεργοῦντα τό θαῦμα, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ ἴδιος τό φῶς τοῦ κόσμου (πβλ. 8,12· 9,5· 12,35-36) καί χορηγεῖ τήν αἰώνια ζωή στό παρόν. Μόνο ὅποιος πιστεύει στό φῶς μπορεῖ νά γίνει "υἱὸς τοῦ φωτός", ὅπως διακηρύσσει ὁ Ἰησοῦς στό στ. 12,36 μετά ἀπό τήν ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων "τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;" (12,34). Ἀλλά μπορεῖ νά πιστεύσει στό φῶς μόνο αὐτός, στόν ὁποῖο αὐτοαποκαλύπτεται τό φῶς καί στήν περίπτωση τοῦ τυφλοῦ ὁ Ἰησοῦς-φῶς ἀποκαλύπτεται ἀφενός στά σωματικά του μάτια διά τῆς θεραπείας καί ἀφετέρου στά πνευματικά του μάτια διά τῆς φανερώσεως τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας.

Στό στ. 38 ὁ τυφλός ὁμολογεῖ τήν πίστη του στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί τόν προσκυνεῖ, ἐπληρώνοντας ἔτσι στό ἀληθινό της νόημα τήν ἐντολή τῶν Φαρισαίων "δὸς δόξαν τῷ Θεῷ" (9,24), καθότι ἀναγνωρίζει τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ καί ἐπομένως τήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα[173]. Τό γεγονός αὐτό φαίνεται καταρχήν ἀπό τήν προσφώνηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς "Κυρίου", πού ἐδῶ δέν ἀποτελεῖ τό συνήθη τίτλο εὐγενείας τῆς ἐποχῆς, ὅπως αὐτός χρησιμοποιεῖται στό στ. 36,

170. Πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60· Zahn, Evangelium, 446ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 166· Welck, Zeichen, 181, σημ. 152. Ὅπως παρατηρεῖ πολύ εὔστοχα ὁ Brown: "For John this is the real purpose of the gift of sight; it enables the man to see and believe in Jesus", Gospel I, 375.

171. Κατά ἀντίστοιχο τρόπο αὐτοαποκαλύπτεται ὁ Ἰησοῦς στή Σαμαρείτιδα στό στ. 4,26, καθώς ἀπαντᾶ στήν παρατήρησή της περί τῆς ἐλεύσεως τοῦ μεσσία παραπέμποντας στόν ἑαυτό του.

172. Rein, Heilung, 43· πβλ. Bornkamm, Heilung, 71.

173. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,317· Léon-Dufour, Lecture II, 348. Ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι πάντοτε συνδεδεμένη ἄρρηκτα μέ τή δόξα τοῦ Πατρός, πβλ. 11,4.40· 17,1.4-5.

ἀλλά τίτλο θείας κυριότητας, πού κατά τήν ἰουδαϊκή πίστη μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ ἀποκλειστικά καί μόνο στόν ἴδιο τόν Γιαχβέ[174]· τό νόημα αὐτό ἀποδίδεται καί στό δοξαστικό τῶν Αἴνων τῆς Κυριακῆς τοῦ Τυφλοῦ: "... ὅθεν Θεόν σέ ὡμολόγει τὸν κρυπτόμενον". Ἐξάλλου ἡ ἀπόδοση ἀπό τόν τυφλό στόν Ἰησοῦ τοῦ ὀνόματος τοῦ Γιαχβέ συνοδεύεται καί ἀπό τήν πράξη τῆς προσκυνήσεως, ἡ ὁποία ἐπίσης εἶναι ἀδιανόητο, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία[175], νά ἀπευθύνεται σέ ἀνθρώπινο πρόσωπο, παρά ἀποκλειστικά καί μόνο στό Θεό[176]. Ὁ τυφλός μέ τίς πράξεις του αὐτές δείχνει ὅτι ἔχει πλέον ἀναχθεῖ ἀπό τόν ἐπιφανειακό θαυμασμό καί τήν ἐκτίμηση τοῦ προσώπου πού ἐπιτέλεσε τή θαυματουργική θεραπεία του στή βαθύτερη κατανόησή του, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ εὐεργέτης καί θεραπευτής του δέν εἶναι ἁπλῶς ἕνας προφήτης (9,17) ἤ ἕνας θεοσεβής ἄνθρωπος (9,31), ἀλλά ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ, πού εἰσβάλλει δυναμικά στήν ἀνθρώπινη ἱστορία καί πληροῖ τίς ἐσχατολογικές ἐπαγγελίες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης στό παρόν. Ὁ πρώην τυφλός δέ βλέπει πλέον μόνο σωματικά, ἀλλά καί πνευματικά[177], ἐνῶ οἱ "βλέποντες" Φαρισαῖοι ἀδυνατοῦν νά "δοῦν" ποιός εἶναι πραγματικά ὁ Ἰησοῦς, ἀκριβῶς λόγω τῆς πεποιθήσεώς τους ὅτι τά πνευματικά τους μάτια εἶναι ἀνοικτά[178]. Δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄνευ σημασίας τό γεγονός ὅτι ὁ

174. Sanders-Mastin, Gospel, 245· Schulz, Evangelium, 146· Panackel, Ἰδού, 156· Carson, Gospel, 377· ἀντίθετα ὁ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 322ἑξ.

175. Πβλ. καί Ἰω. 4,20-24· 12,20.

176. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 294· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,323· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1012ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60ἑξ.· Bauer, Johannesevangelium, 133· Brown, Gospel I, 376· Schulz, Evangelium, 146· Becker, Evangelium I, 377. Χαρακτηριστικά φαίνεται ὅτι ἡ πράξη τῆς προσκυνήσεως μπορεῖ νά ἀπευθύνεται ἀποκλειστικά καί μόνο στό Θεό (α) στό στ. Πρ. 10,26, ὅπου ὁ Πέτρος ἀρνεῖται τήν προσκύνηση τοῦ Κορνηλίου μέ τά λόγια: "ἀνάστηθι· καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι", καί (β) στούς στ. Ἀπ. 19,10 καί 22,9, ὅπου ὁ ἄγγελος πού συνομιλεῖ μέ τόν Ἰωάννη σπεύδει νά ἀρνηθεῖ τήν προσκύνηση τοῦ τελευταίου λέγοντας: "ὅρα μή· σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου... · τῷ Θεῷ προσκύνησον".

177. Πβλ. Fortna, Source, 163· Inch, Use, 36· Weiser, Theologie, 199. Ἡ ἑνότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ σέ σωματικό καί πνευματικό ἐπίπεδο ἐκφράζεται ποιητικά στό τέταρτο τροπάριο τῆς ε΄ ᾠδῆς τοῦ κανόνα τοῦ Τυφλοῦ: "Τὰ ὄμματα ἀνοίξας τοῦ μὴ ἰδόντος τὸ φῶς τὸ αἰσθητόν, ψυχῆς ἐφώτισας τὰς κόρας καὶ δοξάζειν ἔπεισας τοῦτον ἐπιγνόντα σε ποιητήν δι' εὐσπλαγχνίαν ὀφθέντα βροτόν" καί στό δοξαστικό τῶν αἴνων τῆς Κυριακῆς τοῦ Τυφλοῦ: "...οὐ μόνον γὰρ τοῦ σώματος ὀφθαλμοὺς διήνοιξας τοῦ ἀπὸ μήτρας πηρωθέντος, ἀλλὰ καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς...", πβλ. καί Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1016.

178. Πβλ. Weiss, Johannes-Evangelium, 311· Hofbeck, Semeion, 130· Barrett, Gospel, 303·

τυφλός ὁμολογεῖ καί προσκυνεῖ τόν Ἰησοῦ ἀκριβῶς μετά ἀπό τήν ἀποπομπή του ἀπό τούς Φαρισαίους καί τήν ἀποβολή του ἀπό τήν ἰουδαϊκή θρησκευτική κοινότητα, ὅπως παρατηροῦν ὁ Ὠριγένης καί ἀπό τούς συγχρόνους ὁ Du Rand[179]. Την ἐποχή πού γράφεται τό τέταρτο εὐαγγέλιο τό ρῆγμα μεταξύ συναγωγῆς καί ἐκκλησίας εἶναι πλέον ὁριστικό καί ὁ Ἰωάννης ὑπονοεῖ ἐδῶ πιθανότατα ὅτι ὁ χωρισμός ἀπό τήν ἰουδαϊκή πίστη καί λατρεία εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά μιά προσωπική καί ζωντανή συνάντηση μέ τόν Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στή διάνοιξη τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν, στήν πίστη καί στήν αἰώνια ζωή.

### *IX. Ἐπίλογος - διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Φαρισαίους (9.,39-41)*

Ἡ διήγηση τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὁλοκληρώνεται σέ ἕνα σύντομο διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Φαρισαίους, πού εἰσάγεται μέ τή φαινομενικά παράδοξη διακήρυξη τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 39 ὅτι ἦλθε στόν κόσμο, γιά νά βλέπουν οἱ μή βλέποντες καί νά γίνουν τυφλοί ὅσοι βλέπουν[180]. Ἡ διακήρυξη αὐτή ἀναφέρεται, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἔκφραση "εἰς κρίμα", στό ρόλο τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ, ὁ ὁποῖος ὅμως μεταφέρει κατά παράδοξο τρόπο τήν τελική ἐσχατολογική κρίση στό παρόν (πβλ. 5,24-27). Καθώς λοιπόν συνεχίζεται ἐδῶ ἡ διαπραγμάτευση τοῦ ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα τῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ, συνδέεται ὁ στίχος μας μέ τούς ἀμέσως προηγούμενούς του, κατά τούς ὁποίους ὁ

Schneider, Evangelium, 195· Sanders-Mastin, Gospel, 245· Du Rand, Reading, 102.115· Rein, Heilung, 365· τή σύνδεση τοῦ σωματικοῦ μέ τό πνευματικό φῶς τοῦ τυφλοῦ ἀρνεῖται νά δεχτεῖ ὁ Wellhausen (Evangelium, 47), ἐνῶ ἐπιφυλακτικός παρουσιάζεται ὁ Beasley-Murray, John, 160.

179. Ὁ μέν Ὠριγένης σχολιάζει: "ἐκείνων γὰρ ἔξω γενόμενος ἐπιτήδειος πρὸς τὸ εὑρεθῆναι γεγένηται", Ἀποσπάσματα, 71, ἐνῶ ὁ Du Rand παρατηρεῖ: "The 'casting out' (ἐξέβαλον) of the healed man (and eventually of Jesus) stands against the 'worship' (προσεκύνησεν) of the man. The healed man is cast out from worship in the synogogue but has found community with Jesus the Lord", Reading, 102.

180. Πβλ. γιά τήν ἐξέταση τῆς παραδοξολογίας αὐτῆς ἀπό ρητορικῆς πλευρᾶς Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 106. Ἡ ὁρολογία τοῦ στίχου μας, ὁ ὁποῖος συνδέεται θεματικά καί μέ τούς στ. 12,37-41, προέρχεται ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως κατά μείζονα λόγο ἀπό τό βιβλίο τοῦ Ἡσαΐα (6,9.10· 29,18· 35,5· 42,7.18-19), πβλ. Lindars, Gospel, 352.

Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται στόν τυφλό ὡς "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου"[181], τίτλος πού, ὅπως εἴδαμε, τόσο στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὅσο καί γενικότερα στήν ἀρχέγονη χριστιανική γραμματεία ἐξαίρει τό ρόλο τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ. Ἔτσι δίνεται στό στίχο μας ἔμμεση ἀπάντηση ὄχι μόνο στήν ἀπορία τοῦ τυφλοῦ "καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;" (9,36), ἀλλά καί σ' αὐτήν τοῦ ἰουδαϊκοῦ ὄχλου, πού ρωτᾶ γεμάτος ἀπορία στό στ. 12,34 "τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;". Ἐπιπλέον ἡ δραστηριότητα τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ συνδέεται στό σημεῖο αὐτό ἄρρηκτα μέ τήν ἐν χρόνῳ ἀποστολή του στόν κόσμο ἀπό τόν Πατέρα, ὅπως ὑπονοεῖται ἀπό τήν ἔκφραση "εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον", καί παραπέμπει στή θεία φύση του, ἡ ὁποία διαφαίνεται ἀφενός στό γεγονός της ἄνωθεν προελεύσεώς του καί ἀφετέρου στήν ἄσκηση ἐκ μέρους του τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως, τῆς ὁποίας ἀποκλειστικό ὑποκείμενο, σύμφωνα μέ τή θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, εἶναι ἀποκλειστικά καί μόνο ὁ Θεός[182]. Οἱ δύο δευτερεύουσες προτάσεις τοῦ στίχου μας προσδιορίζουν τό περιεχόμενο τοῦ "κρίματος", πού ἀποτελεῖ τό ἀποτέλεσμα τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο. Ὁ Ἰησοῦς ὡς "τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (1,4-5.9· 8,12· 9,5· 12,35-36) παρουσιάζεται στήν πρώτη ἀπό τίς δύο δευτερεύουσες προτάσεις νά ἀποτελεῖ τήν αἰτία καί ἐμμέσως τό ὑποκείμενο τῆς σωτηριώδους δωρεᾶς τῆς ὁράσεως στούς μή βλέποντες. Ὅπως ἐπισημάνθηκε καί πιό πάνω, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση ἀλλά καί μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ (1,4.9), τό φῶς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ δυνατότητά του νά βλέπει, εἶναι οὐσιαστική γιά τή διατήρησή του στή ζωή, ὥστε νά γίνεται τελικά ταυτόσημη μέ αὐτό τό ἀγαθό τῆς ζωῆς[183]. Ἑπομένως, ἡ δωρεά τοῦ φωτός στούς μή βλέποντες ἀποτελεῖ οὐσιαστικά ζωοποίησή τους, ὄχι μόνο σέ σωματικό, ἀλλά κυρίως σέ πνευματικό ἐπίπεδο, καί ἀποτελεῖ τό πρῶτο σκέλος τῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ. Ἡ δράση αὐτή παρουσιάζεται ὑποδειγματικά στό προηγηθέν θαῦμα, κατά τό ὁποῖο ὁ τυφλός, πού συμβολίζει τόν νεκρό πνευματικά ἄνθρωπο, λαμβάνει ἀπό τόν Ἰησοῦ τό φῶς ὄχι μόνο τῶν σωματικῶν, ἀλλά καί τῶν

181. Πβλ. Brown, Gospel I, 375· Lindars, Gospel, 351.
182. Πβλ. 5,27 καί Barrett, Gospel, 303· Carson, Gospel, 377.
183. Πβλ. Rein, Heilung, 365.

πνευματικῶν ὀφθαλμῶν του, δηλαδή, μέ βάση τή θεολογική γλώσσα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, τήν αἰώνια ζωή. Τό ἄλλο σκέλος τῆς ἐσχατολογικῆς δράσεως τοῦ Ἰησοῦ, πού παρουσιάζεται στή δεύτερη τελική-συμπερασματική πρόταση τοῦ στίχου μας καί ἀναφέρεται στήν ἀπώλεια τῆς ὁράσεως τῶν βλεπόντων, κάνει τό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ νά φαίνεται καταρχήν ὡς παραδοξολογία. Ὡστόσο, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τό στ. 9,41, δέ γίνεται στό σημεῖο αὐτό κυριολεκτικά λόγος γιά ἀπώλεια τῆς ὁράσεως, ἀλλά γιά φανέρωση τῆς ἤδη ὑπάρχουσας τυφλότητας ὅσων ἀδυνατοῦν νά ἀναγνωρίσουν τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ[184]. Πάντως γενικά μπορεῖ ἐδῶ νά παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ ἐσχατολογική δράση τοῦ Ἰησοῦ φέρνει μία μεγάλη, σχεδόν κοσμικῶν διαστάσεων ἀνακατάταξη, καθώς ἡ κρίση του εἶναι μέν σωτήρια γιά τούς τυφλούς-νεκρούς, ἀλλά καταδικαστική γιά ὅσους θεωροῦν ὅτι βλέπουν καί ὅτι ἑπομένως δέν ἔχουν ἀνάγκη ἀπό τή δική του σωτηριώδη ἐπέμβαση[185]. Τό γνωστό ἀπό τά συνοπτικά εὐαγγέλια μοτίβο τῆς ἀπροσδόκητης ἐκβάσεως τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως (πβλ. Μτ. 19,29-30· 20,16· 21,31-32· 25,34-40· Μκ. 10,29-31· Λκ. 13,26-30) εἶναι παρόν καί στό σημεῖο αὐτό τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ μόνη τή διαφορά ὅτι ἐδῶ ἡ κρίση αὐτή πραγματοποιεῖται ἀπό τόν υἱό τοῦ ἀνθρώπου στό παρόν, ἀφανῶς μέν, ἀλλά καί μέ ἀνήκουστες συνέπειες γιά τόν "κόσμο". Δηλαδή, ἄν καί δέ χάνεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἐντελῶς ἡ κοσμική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας (Ἰω. 5,28-29· 6,39-40.44.54· 11,25· 14,2-3), ὅπως τή συναντοῦμε στούς συνοπτικούς, ὡστόσο τό κέντρο βάρους μετατίθεται στόν παροντικό καί πνευματικό της χαρακτήρα[186]. Εἶναι μονόπλευρη ἡ ἄποψη τοῦ Schnackenburg ὅτι στό στίχο μας ἡ τύφλωση εἶναι ἀποτέλεσμα θείου θελήματος[187], καθότι ὁ σύνδεσμος "ἵνα" μπορεῖ νά εἶναι στή συγκεκριμένη συνάφεια εἴτε τελικός, ὁπότε πράγματι ἡ ἀνάβλεψη καί ἡ τύφλωση τῶν ἀνθρώπων θά ἀποτελοῦσε τό σκοπό τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο καί τῆς ἐσχατολογικῆς του κρίσεως, εἴτε συμπερασματικός[188], ὁπότε ἡ ἀνάβλεψη καί ἡ τύφλωση τῶν ἀνθρώ-

184. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 259· Léon-Dufour, Lecture II, 350· Ashton, Understanding, 221.

185. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 259· Heise, Bleiben, 56· Schnelle, Christologie, 140.

186. Πβλ. Schulz, Komposition, 133ἑξ.

187. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 324.328ἑξ.· πβλ. Rein, Heilung, 337· Evans, Function, 136ἑξ.· ἀντίθετα ὁ Welck, Zeichen, 190ἑξ.

188. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής συνηθίζει νά χρησιμοποιεῖ τό "ἵνα" καί μέ

πων ἀποτελεῖ ἁπλῶς τό ἀποτέλεσμα τοῦ "κρίματος", χωρίς ὡστόσο νά προσδιορίζεται ἄν ἡ αἰτία του ἀνάγεται στήν ἀνθρώπινη ἤ στή θεία βούληση. Πάντως τό σημαντικότατο ἐρώτημα, πού κρύβεται πίσω ἀπό τήν ὅλη αὐτή συζήτηση, ἄν δηλαδή καί κατά πόσο ἀποτελεῖ ὁ στίχος μας ἔνδειξη γιά τό ὅτι ἐκπροσωπεῖται ἀπόλυτος προορισμός στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, πρέπει πρός τό παρόν νά μείνει ἀναπάντητο, καθώς συνδέεται μέ μιά συνολική θεώρηση τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς σωτηριολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί κυρίως τοῦ χωρίου 12,37-42 ὑπό τό φῶς μάλιστα τοῦ Ἡσ. 6,9-10[189]. Μιά τέτοια θεώρηση ἐπιχειρεῖται στό 3ο μέρος τῆς παρούσας ἐργασίας[190].

Στό στ. 40 κάποιοι Φαρισαῖοι πού βρίσκονται κοντά στόν Ἰησοῦ τόν ρωτοῦν ἄν ἐννοεῖ ὅτι καί οἱ ἴδιοι εἶναι τυφλοί. Ἡ ἐρώτηση αὐτή δέν ἐντάσσεται σέ κάποια εὐρύτερη ἀφηγηματική συνάφεια καί ὡς ἐκ τούτου φαίνεται νά χρησιμεύει σέ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο ἁπλῶς καί μόνο ὡς ἀφορμή γιά τήν ἐπεξήγηση τοῦ στ. 39 στό στ. 41. Σέ ἕνα δεύτερο, βαθύτερο ἐπίπεδο ὡστόσο ἡ ἐρώτηση τῶν Φαρισαίων ὁδηγεῖ στήν ἄσκηση κριτικῆς ἐκ μέρους τοῦ εὐαγγελιστῆ στή θρησκευτικότητα τῶν ἡγετῶν καί ἐκπροσώπων τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, καθώς οἱ ἴδιοι αὐτοί δίνουν τήν ἀφορμή στόν Ἰησοῦ νά ἀποκαλύψει τήν πνευματική τους τυφλότητα. Ἡ ἔκδηλη ἀπορία καί ἡ κατάσταση ἐπιφυλακῆς, πού ἐκφράζονται στήν ἐρώτηση τῶν Φαρισαίων, μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν μέ βάση τήν αὐτοσυνειδησία τους ὅτι αὐτοί εἶναι οἱ κατεξοχήν γνῶστες καί ποιητές τοῦ νόμου· ἀγνοοῦν ὡστόσο ὅτι τό κριτήριο τῆς εὐσεβείας δέν εἶναι ἡ τήρηση τοῦ νόμου, ἀλλά ἡ ἀναγνώριση καί ἡ προσκύνηση τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως πραγματοποιοῦνται στό στ. 38 ἀπό τόν πρώην τυφλό[191].

Στό στ. 41 ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ στούς Φαρισαίους ὅτι, ἄν συνειδη-

συμπερασματική ἔννοια, ὅπως φαίνεται ἀπό τούς στίχους: 4,36· 5,7.20.23· 6,7.12.28· 9,2· 11,4.37· 12,38.40.46· 13,15.18.19· 14,3.13· 15,13.25· 17,2.12.24· 18,9,32· 19,24.28. Ἡ εἰσαγωγή μέ τούς αὐτούς συνδέσμους τόσο τελικῶν ὅσο καί συμπερασματικῶν προτάσεων εἶναι δυνατή ὄχι μόνο στά ἑλληνικά, ἀλλά καί στά ἑβραϊκά. Πβλ. καί τή σχετική παρατήρηση τοῦ ἁγ. Θεοφυλάκτου: "τὸ 'ἵνα' καὶ τὸ 'ὅπως' παρὰ τῇ Γραφῇ πολλαχοῦ οὐκ αἰτιολογικῶς, ἀλλ' ἀποβατικῶς κεῖνται", Ἑρμηνεία, 124,44· βλ. σχετικά καί Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1320· Welck, Zeichen, 193, σημ. 172.

189. Πβλ. Lieu, Blindness, 92· Rein, Heilung, 337.

190. Βλ. σχετικά παρακάτω, κεφ. 3.2.2. III.

191. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 129· Gnilka, Johannesevangelium, 100.

τοποιοῦσαν καί ὁμολογοῦσαν τήν τυφλότητά τους, δέ θά εἶχαν ἁμαρτία[192]. Ἐπειδή ὅμως ἐπιμένουν ὅτι βλέπουν, ἡ ἁμαρτία τους μένει. Στό σημεῖο αὐτό οἱ Φαρισαῖοι ἀντιπαραβάλλονται σαφέστατα μέ τόν θεραπευθέντα τυφλό, καθώς ὁ τελευταῖος ἦταν μέν σωματικά καί πνευματικά τυφλός, εἶχε ὅμως συγχρόνως καί συνείδηση τῆς τυφλότητάς του καί γιά τό λόγο αὐτό παρουσιάζεται νά ὑπακούει ἀδιαμαρτύρητα στήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ νά νιφθεῖ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ (9,7), προκειμένου νά βρει τή θεραπεία του. Ἀντίθετα, οἱ Φαρισαῖοι θεωροῦν ὅτι βλέπουν, ἄν καί εἶναι πνευματικά τυφλοί, ἀφοῦ, ὅπως καί ὁλόκληρος ὁ ἀνθρώπινος κόσμος κατά τό τέταρτο εὐαγγέλιο, δέ "γινώσκουν" (1,10) καί δέν "παραλαμβάνουν" (1,11) τόν Ἰησοῦ, πού εἶναι ὁ θεῖος καί προϋπάρχων Λόγος καί τό "φῶς τοῦ κόσμου"[193]. Αὐτονομώντας τό μωσαϊκό νομικό τους σύστημα καί τήν περιπτωσιολογική τους θρησκευτικότητα ἀπό τή χάρη τοῦ Θεοῦ αὐτοδικαιώνονται, θεωρώντας ὅτι δέν ἔχουν ἁμαρτίες, ὅπως ὁ ὄχλος πού εἶναι "ἐπάρατος", διότι δέ "γινώσκει" τό νόμο (7,49), ἤ ὁ τυφλός τῆς διηγήσεώς μας, πού δέν ἔχει, ὑποτίθεται, τό δικαίωμα νά κρίνει περί τοῦ Ἰησοῦ, διότι "ἐν ἁμαρτίαις ἐγεννήθη ὅλος" (9,34). Ὡστόσο τραγική εἰρωνεία ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι αὐτοί οἱ σοφοί νομοδιδασκαλοι καί θρησκευτικοί καθοδηγητές τοῦ ἰουδαϊκοῦ ἔθνους μιλοῦν καί κρίνουν περί τοῦ Θεοῦ, ἀλλά δέν ἀναγνωρίζουν τόν Ἰησοῦ ὡς τόν υἱό τοῦ Θεοῦ, διότι αὐτό δέ χωράει στό ὀπτικό τους πεδίο, πού καταλαμβάνεται ἐξ ὁλοκλήρου ἀπό τή δική τους, ἀνθρώπινη θεώρηση τοῦ νόμου. Μην ἀναγνωρίζοντας ὡστόσο ὅτι εἶναι δυνατό ὁ Θεός νά δρᾶ ὑπερβαίνοντας τήν προσωπική τους ἀντίληψη καί λογική, ἀποδεικνύονται περίτρανα τυφλοί σέ πνευματικό ἐπίπεδο[194]. Δέν μπορεῖ κανείς στό σημεῖο αὐτό νά παραβλέψει τό γεγονός ὅτι ἀποδίδεται ἀπό τόν Ἰησοῦ προσωπική εὐθύνη στούς Φαρισαίους γιά τή μή παραδοχή τῆς πνευματικῆς τους τυφλότητας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τήν αἰτία πού ἡ ἁμαρτία τους μένει, δηλαδή πού

192. Ἔτσι ἑρμηνεύουν μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann, Evangelium, 259, σημ. 3· Blank, Krisis, 263· Heise, Bleiben, 56· Welck, Zeichen, 183.

193. 1,4-5.9· γιά τήν πνευματική τυφλότητα τῶν Φαρισαίων πβλ. Μτ. 6,23· 15,14· 23,16.

194. Πβλ. Bornkamm, Heilung, 71ἑξ., ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ χαρακτηριστικά: "Das Postulat zumal der Theologen (Pharisäer) lautet: Gott 'muß' dieser ihrer Dogmatik entsprechen, er darf also nicht mehr in Freiheit sprechen und handeln. So werden sie im Gegensatz zu dem Geheilten, der die ihm widerfahrene Wahrheit Gottes Wahrheit sein und bleiben läßt, in ihrem beharrlichen Besserwissen blind"· πβλ. Fuller, Wunder, 113.

συνεχίζουν νά παραμένουν στήν κατάσταση τοῦ σκότους καί τοῦ θανάτου[195]. Τό πρόβλημα ἐν προκειμένω δέν εἶναι ἡ φαρισαϊκή τυφλότητα καθ' ἑαυτήν, ἀφοῦ κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι τυφλοί καί νεκροί, ἄν δέ φωτιστοῦν καί δέ ζωοποιηθοῦν ἀπό τόν Ἰησοῦ[196]. Ὅμως δεκτικοί τῆς ζωοποιήσεως αὐτῆς εἶναι μόνο ὅσοι γνωρίζουν τήν κατάστασή τους καί ἐπιζητοῦν τήν ἀλλαγή της, ἔστω κι ἄν ἀγνοοῦν πώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ μόνος πού μπορεῖ νά τούς σώσει (πβλ. 5,7). Ἀντίθετα χαρακτηριστικά παραδείγματα ἠθελημένης ἐμμονῆς στήν τυφλότητα καί ἄρνησης τῆς θεραπείας ἀποτελοῦν ὄχι μόνο στό στίχο μας, ἀλλά καί σέ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο, οἱ Φαρισαῖοι[197] καί κατά προέκταση σύνολο τό ἰουδαϊκό ἔθνος[198]. Δέν εἶναι πάντως τυχαῖο ὅτι στό σημεῖο αὐτό ἐκφράζεται ἡ τυφλότητα μέ τήν ἔννοια τῆς ἁμαρτίας, καθώς ὁ Ἰησοῦς ἀπό τήν ἄλλη πλευρά προβάλλει στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὄχι μόνο ὡς τό "φῶς", ἀλλά καί ὡς ὁ "ἀμνός ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου" (1,29), ὁ μόνος δηλαδή πού μπορεῖ νά ἄρει τήν κατάσταση τῆς πνευματικῆς τυφλότητας. Πέρα ἀπό τήν ἠθική διάσταση τῆς ἁμαρτίας ὁρίζεται τό μέγεθος αὐτό κατεξοχήν ὡς ἔλλειψη πίστεως πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὡς ἀδυναμία ἀναγνώρισης τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας καί τοῦ σωτηριώδους του ρόλου (8,21.24· 15,22.24· 16,8). Ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἐπιμένουν νά θέτουν ὡς κριτήριο γιά τήν κατανόηση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ τή δική τους λογική ἀποτελεῖ τήν ἁμαρτία τους καί ἡ ἁμαρτία αὐτή μένει, ὅσο δέν αἴρεται ἡ ἐμπιστοσύνη τους πρός τόν ἑαυτό τους[199].

195. Πβλ. Διδύμου, Σειρές-Reuss, 14· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 97· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1015ἑξ.· H.J. Holtzmann, Evangelium, 196· Bauer, Johannesevangelium, 133· Wikenhauser, Evangelium, 193· Barrett, Gospel, 304· Blank, Krisis, 263· Schulz, Evangelium, 147· Schnelle, Christologie, 139ἑξ.· Becker, Evangelium I, 378· Léon-Dufour, Lecture II, 350· Hoeferkamp, Relationship, 143· Welck, Zeichen, 183.190ἑξ.

196 Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά 5,24-29· 11,25-26· 9,5· 12,35-36· πβλ. ἐπίσης Bultmann, Evangelium, 259· Heise, Bleiben, 57· Welck, Zeichen, 192.

197. Πβλ. 7,32.47· 8,13· 9,16· 11,47-50.57· 12,19.42. Τυφλότητα ἀποδίδεται στούς Φαρισαίους ἀπό τόν Ἰησοῦ καί στά συνοπτικά εὐαγγέλια, βλ. Μτ. 15,14· 23,16.17.19.24.26· Λκ. 6,39.

198. Πβλ. 5,16.18· 6,52· 8,48.52· 9,22· 10,31.33· 12,37· 19,7.12 καί Dunn, Let John be John, 319.

199. Πβλ. 5,39-47 καί O. Holtzmann, Johannesevangelium, 246· Hoskyns, Gospel, 360· Heise, Bleiben, 56ἑξ.· Schneider, Evangelium, 196· Lieu, Blindness, 84· Brodie, Gospel, 357· Stibbe, John, 109ἑξ.

## *Χ. Συμπεράσματα*

Διά τῆς πρωτοφανοῦς στήν ἀνθρώπινη ἱστορία θεραπείας ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ διακηρύσσεται καί στή διήγησή μας ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται ὡς δημιουργός, καθώς θεραπεύει τούς ὀφθαλμούς τοῦ τυφλοῦ χρησιμοποιώντας πηλό κατά τά πρότυπα τῆς ἀρχικῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου στή Γένεση καί, ἐπίσης, καθώς ἡ θεραπεία ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἰσοδυναμεῖ οὐσιαστικά μέ ζωοποίησή του, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική ἀντίληψη ὅτι τό φῶς τοῦ ἀνθρώπου ἰσοδυναμεῖ μέ αὐτό τό ἀγαθό τῆς ζωῆς. Παρουσιάζεται ἀκόμα ὁ Ἰησοῦς ὡς τό ὑποκείμενο τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως, τήν ὁποία ὅμως μεταφέρει στό παρόν, καθώς ἀποδίδει στόν ἑαυτό του τόν ἐσχατολογικοῦ περιεχομένου τίτλο "υἱός τοῦ ἀνθρώπου" καί καθώς χαρακτηρίζει τό ἀποτέλεσμα τοῦ ἐρχομοῦ του στόν κόσμο ὡς "κρίμα". Ἄλλα στοιχεῖα πού παραπέμπουν στή θεότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ εἶναι (α) ἡ ὑπερφυσική γνώση του γιά τήν προέλευση τῆς ἀναπηρίας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, (β) τό λόγιο "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου", μέ τό ὁποῖο ἀποδίδει στόν ἑαυτό του ἕνα κατηγόρημα πού μόνο στόν Γιαχβέ ἁρμόζει, (γ) ἡ μετάφραση ἀπό τόν εὐαγγελιστή τῆς λέξεως Σιλωάμ ὡς "ἀπεσταλμένου", γεγονός πού παραπέμπει στήν ἐν χρόνω ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό Θεό-Πατέρα του καί, τέλος, (δ) ἡ προσφώνησή τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν πιστεύσαντα τυφλό ὡς "κυρίου" καί ἡ προσκύνησή του, ἐκδηλώσεις πού, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία, μόνο στό Θεό ἁρμόζουν. Ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στή διήγησή μας συνίσταται μάλιστα ὄχι μόνο στήν ἀποκατάσταση τοῦ φωτός τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἀλλά καί στή διάνοιξη τῶν πνευματικῶν του ὀφθαλμῶν, ὥστε νά ἀναγνωρίσει καί νά ὁμολογήσει τή θεότητα τοῦ εὐεργέτη του καί ἑπομένως, σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη, νά μετάσχει στήν αἰώνια ζωή πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ. Εἶναι ἐπίσης σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ τυφλός ὁδηγεῖται στήν ἀληθινή πίστη πρός τόν Ἰησοῦ καί στήν ἀναγνώριση τῆς θεότητάς του σταδιακά, καθώς ἀρχικά θεωρεῖ πώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης καί ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι φαίνεται ὅτι οἱ τίτλοι τοῦ προφήτη καί τοῦ δικαίου ἀνθρώπου ἀδυνατοῦν νά περιγράψουν τό μυστήριο τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Εἶναι πολύ πιθανό ἐξάλλου ἡ νίψη τοῦ τυφλοῦ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ —

ἀπεσταλμένου νά ἀποτελεῖ γιά τόν Ἰωάννη τύπο τῶν βαπτιζομένων στό ὄνομα τοῦ Χριστοῦ καί ἡ διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν του τύπο τῆς ἀναγεννήσεως καί τοῦ φωτισμοῦ τῶν νέων μελῶν τῆς Ἐκκλησίας διά τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος. Φαίνεται ἔτσι ὅτι ἡ ζωοποιός δράση τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ συνεχίζεται καί μετά τήν ἀποχώρησή του ἀπό τόν κόσμο ἐντός τῆς Ἐκκλησίας του. Σημαντική θεολογική διάσταση τῆς διηγήσεώς μας ἀποτελεῖ ἡ κατάφαση τοῦ Ἰησοῦ πρός τήν ὕλη, ὅπως αὐτή φαίνεται ἀπό τό γεγονός τῆς χρήσεως σιέλου καί χώματος, καί τῆς κατασκευῆς πηλοῦ γιά τή θεραπεία τοῦ τυφλοῦ, στοιχεῖο πού ἐκτός ἀπό ἀντιδοκητική ἔχει προφανῶς καί γενικότερη ἀντιγνωστική βαρύτητα, καθώς παραπέμπει στήν παλαιοδιαθηκική διήγηση τῆς καλῆς δημιουργίας ἀπό τόν ἕνα καί μόνο Θεό. Καί ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἄλλωστε δέν μπορεῖ παρά νά ἔχει καί ἀντιδοκητική χροιά, καθώς σημαίνει πέραν τῆς ἐσχατολογικῆς του νοηματοδοτήσεως καί τήν ἀληθινή ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ. Ἐξάλλου ἡ διαρκῶς αὐξανόμενη ἐχθρότητα τῶν Φαρισαίων ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ στή διήγησή μας ἀποτελεῖ σαφέστατο ὑπαινιγμό στό ἐπερχόμενο πάθος του, στό ὁποῖο θά κορυφωθεῖ τό κοσμοσωτήριο καί ζωοποιό ἔργο του. Ἕνας ἄλλος θεολογικός ἄξονας πού διέπει ὁλόκληρη τή διήγησή μας εἶναι ἡ σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ Νόμου, ὁ ὁποῖος, ἄν ἀπολυτοποιηθεῖ, ὁδηγεῖ στήν πνευματική τύφλωση καί τήν ἀπομάκρυνση ἀπό τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ Νόμου τονίζεται στή διήγησή μας ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς παραβαίνει τό Νόμο παρασκευάζοντας πηλό ἐν ἡμέρα Σαββάτου, προκειμένου νά ζωοποιήσει ἕναν ἄνθρωπο, πού εἶναι κατ' οὐσίαν τόσο σωματικά ὅσο καί ψυχικά νεκρός. Τέλος, θά πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ εἶναι σαφέστατα ἱστορικό γεγονός, τοῦ ὁποίου ἀδιάψευστοι μάρτυρες εἶναι οἱ γείτονες τοῦ πρώην τυφλοῦ, οἱ γονεῖς του καί τελικά καί οἱ ἴδιοι οἱ Φαρισαῖοι, πού ἀναγκάζονται νά παραδεχτοῦν τήν πραγματικότητα τοῦ θαύματος, ἄν καί ἀρνοῦνται νά δεχτοῦν τόν Ἰησοῦ ὡς ὑποκείμενό του.

## 2.7. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου

*I. Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις*

Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου εἶναι τό τελευταῖο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Ἡ ἀφήγησή του ἀρχίζει ἀπό τό στίχο 11,1 καί τελειώνει στό στίχο 11,44, ἐνῶ οἱ στίχοι 10,40-42 καί 11,45-54 ἀποτελοῦν τό πλαίσιό της λειτουργώντας ὡς εἰσαγωγή καί ἐπίλογος ἀντίστοιχα. Ἡ ἐν λόγω διήγηση τοποθετεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή μέσα σέ μιά σειρά ἄμεσων ἤ ἔμμεσων ἀναφορῶν στό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ καί στή ζωή, τήν ὁποία αὐτός δίνει στούς ἀνθρώπους. Συγκεκριμένα, στό κεφάλαιο πού προηγεῖται τῆς περικοπῆς μας (10,1-30), ὁ Ἰησοῦς μιλάει γιά τόν ἑαυτό του χρησιμοποιώντας τήν εἰκόνα τοῦ καλοῦ ποιμένα, πού θυσιάζει τή ζωή του γιά τά πρόβατά του (10,11) καί τούς παρέχει αἰώνια ζωή (10,28). Ἀκολούθως, μέ ἀφορμή τή διακήρυξη τῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα, οἱ Ἰουδαῖοι ἐπιχειροῦν μία φορά νά τόν λιθοβολήσουν (10,31) καί μία φορά νά τόν συλλάβουν (10,39), ἀλλά πάντοτε χωρίς ἀποτέλεσμα. Λίγο πιό κάτω, στό στίχο 10,41, διαπιστώνεται ἀπό τό πλῆθος πού προσέρχεται στόν Ἰησοῦ ὅτι ὅσα εἶπε ὁ Ἰωάννης γιά τό πρόσωπό του ἦταν ἀληθῆ· ὅπως θά φανεῖ καί στήν ἀκολουθοῦσα ἀναλυτική ἑρμηνεία τοῦ στίχου, ἐδῶ ὑπονοεῖται μεταξύ τῶν ἄλλων καί ὁ χαρακτηρισμός τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰωάννη ὡς τοῦ "ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ", ὁ ὁποῖος διά τοῦ θανάτου του αἴρει τήν ἁμαρτία τοῦ κόσμου (1,29). Ὁ ἐξιλαστήριος θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ θέμα καί τοῦ ἐπιλόγου τῆς διηγήσεώς μας, ὅπου ὁ Καϊάφας "προφητεύει ἄκων" τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ "ὑπὲρ τοῦ ἔθνους" (11,50).

Τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου λοιπόν ἐντάσσεται μέσα σέ μιά γενικότερη συνάφεια, στήν ὁποία συνδέονται στενά μεταξύ τους ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ζωή τήν ὁποία αὐτός δίνει μέσω τοῦ θανάτου του. Τά θέματα αὐτά εἶναι κυρίαρχα καί στήν ἴδια τή διήγηση, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ σύμφωνα μέ τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τήν

τελική ἀφορμή γιά τήν ἀπόφαση τοῦ συνεδρίου νά θανατώσει τόν Ἰησοῦ[1] (11,53).

Ἡ διάταξη τῆς διηγήσεως ἔχει ὡς ἑξῆς: (α) Εἰσαγωγή (10,40-42), (β) παρουσίαση τῶν προσώπων τῆς διηγήσεως (11,1-5), (γ) διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές (11,6-16), (δ) διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μάρθα (11,17-27), (ε) συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μαρία (11,28-37) (στ) ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (11,38-44), (ζ) ἐπίλογος (11,45-54).

## *II. Εἰσαγωγή (10,40-42)*

Οἱ τρεῖς αὐτοί στίχοι συνδέουν τή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου μέ τό κεφάλαιο 10, ὅπως δέχονται μεταξύ ἄλλων καί οἱ Bultmann καί Saß[2], ἐνῶ ἀντίθετα ἀπό τόν Brown θεωροῦνται ὡς κατακλείδα τοῦ τρίτου μέρους τοῦ βιβλίου τῶν σημείων, τό ὁποῖο περιλαμβάνει κατ' αὐτόν τά κεφάλαια 5-8, καί ἀποσυνδέονται ἔτσι ἀπό τήν ἀκολουθοῦσα διήγηση[3]. Ὅπως θά φανεῖ ὡστόσο ἀπό τήν ἀκολουθοῦσα σύντομη ἑρμηνεία τῶν στίχων, ὑπάρχουν σοβαροί λόγοι νά θεωρηθοῦν ὡς εἰσαγωγή τῆς διηγήσεώς μας. Στό στ. 40 ὁ Ἰησοῦς ἐπανέρχεται στό μέρος, ὅπου βάπτιζε ἀρχικά ὁ Ἰωάννης, δηλαδή στή Βηθανία "πέραν τοῦ Ἰορδάνου"[4]. Πρόκειται γιά τόν τόπο, ὅπου ὁ Ἰησοῦς, σύμφωνα μέ τή διήγηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, κάνει τήν πρώτη δημόσια ἐμφάνισή του καί ὅπου ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ γι' αὐτόν (1,29-36). Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς "μένει" στόν τόπο, ὅπου εἶχε δράσει παλαιότερα ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, ὠθεῖ τόν κόσμο νά συγκρίνει τά δύο αὐτά πρόσωπα καί νά θυμηθεῖ τήν ὁμολογία τοῦ δευτέρου γιά τόν πρῶτο.

Ἡ ἔκφραση στό στ. 41 ὅτι "Ἰωάννης σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν"

1. Ἀντίθετα, τά συνοπτικά εὐαγγέλια παρουσιάζουν τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ ὡς τήν τελική ἀφορμή γιά τήν καταδικαστική ἀπόφαση τοῦ συνεδρίου εἰς βάρος τοῦ Ἰησοῦ (Μτ. 21,12-13· Μκ. 11,15-17· Λκ. 19,45-46). Ὁ Ἰωάννης μεταθέτει τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ στήν ἀρχή τοῦ εὐαγγελίου του δίνοντάς του προγραμματικό χαρακτήρα γιά τή δράση τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. Barrett, Gospel, 163.

2. Bultmann, Johannesevangelium, 299ἑξ,· Saß, Auferweckung, 32.

3. Brown, Gospel I, 414.

4. Πβλ. Ἰω. 1,28. Ἄλλοι κώδικες διασώζουν τή γραφή: "Βηθαβαρά" ἤ "Βηθαραβά". Ὁ Dodd (Historical Tradition, 241ἑξ, καί 277ἑξ,) θεωρεῖ ὅτι πιθανότατα ἡ ἀναφορά τῆς τοποθεσίας αὐτῆς στηρίζεται σέ παλαιά προϊωάννεια καί ἱστορικά ἀξιόπιστη παράδοση. Γιά πιθανές τοποθεσίες στίς ὁποῖες μπορεῖ νά ἀναφέρεται ὁ στίχος βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 283ἑξ,

ὑποδηλώνει ἀφενός τήν ὑπεροχή τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος κάνει, ἀντίθετα ἀπό τόν Ἰωάννη, πολλά σημεῖα, καί ἀποτελεῖ ἀφετέρου προϊδεασμό τοῦ ἀναγνώστη γιά τό μεγάλο θαῦμα τοῦ κεφ. 11. Ἡ διαπίστωση ὅτι "πάντα ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν" ἔχει ἀφενός πολεμικό τόνο ἐναντίον τῆς σύγχρονης μέ τόν εὐαγγελιστή κοινότητας τῶν μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ (τῶν μετέπειτα Μανδαίων) καί ἀφετέρου ἀποτελεῖ ἔμμεση χριστολογική ὁμολογία. Ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου καλεῖται στούς στίχους αὐτούς — οἱ ὁποῖοι εἶναι καί οἱ τελευταῖοι πού ἀναφέρονται στό πρόσωπο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ — νά ἐπαναφέρει στή μνήμη του ὅλα ὅσα ἔχει πεῖ αὐτός γιά τόν Ἰησοῦ σέ σύγκριση μέ τόν ἴδιο: ὁ Ἰησοῦς ὑπῆρχε πρίν ἀπό τόν Ἰωάννη, ἄν καί κάνει τήν ἐμφάνισή του μετά ἀπό αὐτόν (1,15.30)· ὁ Ἰωάννης δέν εἶναι ἄξιος νά λύσει "αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος" (1,27)· τό βάπτισμα τοῦ Ἰωάννη εἶναι "ἐν ὕδατι" (1,26), δέν ἔχει δηλαδή σωτηριολογική σημασία, ἐνῶ ἀντίθετα ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου" (1,29) καί βαπτίζει "ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ" (1,33), δηλαδή τό ἴδιο τό πρόσωπό του διαδραματίζει ἕναν κατεξοχήν ἐξιλαστήριο-λυτρωτικό ρόλο· ὁ Ἰωάννης ἀρνεῖται γιά τόν ἑαυτό του τούς χαρακτηρισμούς "χριστός", "Ἠλίας" καί "προφήτης" (1,20-23) καί κατανοεῖ τήν ἀποστολή του ἀποκλειστικά ὡς προετοιμασία τῆς φανερώσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν Ἰσραήλ (1,31)· ὁ Ἰησοῦς εἶναι πνευματοφόρος (1,32) καί ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ (1,34)· ὁ Ἰωάννης εἶναι ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ πρίν ἀπό τό χριστό Ἰησοῦ (3,28)· εἶναι ὁ φίλος τοῦ νυμφίου-Ἰησοῦ καί πρέπει νά "ἐλαττοῦται", ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ νυμφίος πρέπει νά "αὐξάνει" (3,29-30)· ὁ Ἰησοῦς ἔρχεται "ἄνωθεν", ἐνῶ ὁ Ἰωάννης εἶναι "ἐκ τῆς γῆς" (3,31)· ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Υἱός, ὁ ὁποῖος εἶναι πάνω ἀπό ὅλους (3,31), ἔχει μιά ἰδιαίτερη σχέση ἀγάπης μέ τόν Πατέρα, ἀπό τόν ὁποῖο παίρνει ἐξουσία πάνω σέ ὅλα (3,35)· αὐτός πού πιστεύει στόν Ἰησοῦ ἔχει αἰώνια ζωή σέ ἀντίθεση μ' αὐτόν πού ἀπειθεῖ σ' αὐτόν (3,36). Στή μαρτυρία αὐτή τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ γιά τόν Ἰησοῦ — πέρα ἀπό τόν σαφέστατα πολεμικό της τόνο — παρουσιάζεται περιληπτικά ὅλη ἡ χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὑπό τό φῶς τῆς ὁποίας θά πρέπει νά κατανοηθεῖ ἡ ἀκολουθοῦσα διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου: ὁ Ἰησοῦς, ὁ προϋπάρχων Υἱός τοῦ Θεοῦ, "ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου"[5], ὁ ὁποῖος θά ἀναστήσει μέ

[5] Ὁ χαρακτηρισμός τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ὡς "ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ" στό

ἀπόλυτη θεϊκή ἐξουσία τό Λάζαρο, ὁδεύει ἑκουσίως πρός τόν ἐξιλαστήριο θάνατό του, γιά νά ἄρει τήν ἁμαρτία ὁλοκλήρου τοῦ κόσμου καί νά τόν ἀναστήσει. Ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής δέ θεμελιώνει τή μαρτυρία του γιά τόν Ἰησοῦ μέ κάποιο σημεῖο, ὅπως συνήθιζαν οἱ προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[6]. Παρά τό γεγονός αὐτό ὅμως ὁ λαός διαπιστώνει ὅτι ἡ μαρτυρία του γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἦταν ἀληθής.

Στό στ. 42 γίνεται γιά ἄλλη μιά φορά στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀναφορά στό χαρακτηριστικό θέμα τῆς "πίστεως πολλῶν" στόν Ἰησοῦ. Ὅπως καί στίς ἄλλες περιπτώσεις, πού ὁ Ἰωάννης περιγράφει ὁμαδική πίστη στόν Ἰησοῦ μέ ἀφορμή τά σημεῖα του[7], ἡ πίστη αὐτή εἶναι ἐπιφανειακή, περιοριζόμενη στήν ἐξωτερική πλευρά τοῦ γεγονότος τοῦ σημείου καί μήν μπορώντας νά ἀναχθεῖ στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας αὐτοῦ πού τό ἐπιτελεῖ[8].

Ἰω. 1,29 ἑρμηνεύθηκε ἀπό τούς Burney (Origin, 107 ἑπ.) καί J. Jeremias (Ἀμνός, 117-123) ὡς ἔκφραση μέ διπλή σημασία, μέ βάση τήν παρατήρηση ὅτι στά ἀραμαϊκά ἡ λέξη טְלְיָא σημαίνει συγχρόνως "ἀμνός" καί "παῖς". Ὁ Becker (Evangelium I, 116) μεταξύ ἄλλων, ἀντίθετα, συνδέει τήν ἔκφραση τοῦ Βαπτιστῆ ἀποκλειστικά μέ τήν πρωτοχριστιανική θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀντιτύπου τοῦ ἑβραϊκοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ (πβλ. Α΄ Κορ. 5,7· Ἰω. 19,36· Α΄ Πετρ. 1,19). Κατά πᾶσα πιθανότητα ὡστόσο καί οἱ δύο παραστάσεις, τόσο αὐτή τοῦ "πάσχοντος δούλου", ὅσο καί αὐτή τοῦ "πασχαλίου ἀμνοῦ", ὑπονοοῦνται στή διατύπωση τοῦ Βαπτιστῆ, ὅπως σωστά παρατηροῦν οἱ Barrett (Lamb, 210-218), Cullmann (Christologie, 70ἑξ,) καί Haenchen (Johannesevangelium, 166ἑξ, καί 170), καθώς μάλιστα ἡ παράσταση τοῦ ἀμνοῦ χρησιμοποιεῖται στόν τέταρτο ὕμνο τοῦ "πάσχοντος δούλου" τοῦ Δευτεροησαΐα (Ησ. 53,7). Ἡ μορφή τοῦ "παιδὸς Κυρίου" (עֶבֶד יְהוָה) τοῦ Δευτεροησαΐα εἶναι ἡ μοναδική περίπτωση στήν Παλαιά Διαθήκη πού κάποιος ἄνθρωπος παρουσιάζεται νά πεθαίνει ἀντιπροσωπευτικά γιά τίς ἁμαρτίες ἄλλων. Ὁ ἐξιλαστήριος αὐτός θάνατος τοῦ πάσχοντος δούλου θεωρεῖται ἀπό τούς συγγραφεῖς τῆς Καινῆς Διαθήκης καί τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς προφητεία γιά τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, βλ. σχετικά Γαλίτη, Χριστολογία, 72-79· γιά τήν ἔννοια τοῦ ἱλασμοῦ καί τῆς καταλλαγῆς στήν Παλαιά Διαθήκη βλ. παρακάτω κεφ. 3.2.3. Π.

6. Γιά τά προφητικά σημεῖα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης βλ. Hofbeck, Semeion, 28-35 καί Bittner, Zeichen, 24-27.

7. Πβλ. Ἰω. 2,23·7,31·11,45.

8. Ἡ πίστη πού στηρίζεται στά σημεῖα χωρίς νά μπορεῖ νά τά ἑρμηνεύσει, ἀναγόμενη σ' αὐτόν πού τά ἐπιτελεῖ, κρίνεται μέ μεγάλη αὐστηρότητα ἀπό τόν Ἰησοῦ (Ἰω. 3,2-12· 4,48· 6,26· 20,29). Ἀληθινή πίστη στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι ἐκείνη, πού ὁμολογεῖ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ χριστός, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ εἰς τόν κόσμο ἐρχόμενος" (Ἰω. 11,27). Ὡστόσο καί ἡ πίστη, πού βασίζεται στά σημεῖα, δέν ἀπορρίπτεται τελείως. Ὁ εὐαγγελιστής ἀφήνει ἀνοιχτή τή δυνατότητα μεταμορφώσεως αὐτῆς τῆς πίστεως διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μετά τό "δοξασμό" τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. Ἰω. 7,38ἑξ,: "ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθώς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοί ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Τοῦτο δέ εἶπεν περί τοῦ

Μεγάλη σημασία ἔχει γιά τό χωρίο μας τό γεγονός ὅτι ἡ πίστη τῶν ἀνθρώπων τοῦ στ. 42 στηρίζεται στή μαρτυρία τοῦ Βαπτιστῆ γιά τόν Ἰησοῦ, ἐνῶ μετά ἀπό τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ὁ λαός πιστεύει χωρίς νά χρειάζεται πλέον τή μαρτυρία τρίτου (11,45). Τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ, ὡς μαρτυρία γι' αὐτόν καί ἀποκάλυψη τῆς δόξας του, οὐσιαστικά καθιστοῦν στό τέταρτο εὐαγγέλιο τή μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ ἁπλῶς βοηθητική καί τελικά, ἀπό τό ἐνδέκατο κεφάλαιο καί μετά, ἐντελῶς περιττή[9]. Εἶναι δηλαδή σωστή ἡ παρατήρηση τοῦ Glasson ὅτι οἱ ἀναφορές τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή γίνονται βαθμιαῖα μικρότερες σέ ἔκταση (1,19-36· 3,22-30· 5,33-36· 10,40-41), ὥστε νά φανεῖ μέ τόν τρόπο αὐτό ἡ διαρκής μείωση τοῦ ρόλου τοῦ Βαπτιστῆ (πβλ. 3,30), καθώς, ὅσο προχωρεῖ τό εὐαγγέλιο πρός τήν ὕψωση τοῦ Ἰησοῦ, κατά τήν ὁποία "πάντας ἑλκύσει πρὸς ἑαυτόν" (12,32), ὁ ρόλος τοῦ Βαπτιστῆ καθίσταται πλέον περιττός[10].

### *III. Παρουσίαση τῶν προσώπων τῆς διηγήσεως (11,1-5)*

Εἶναι ἐμφανές ὅτι μέ τό στ. 11,1 ξεκινᾶ μιά καινούρια διήγηση, ἡ ὁποία εἰσάγεται μέ τό μόριο "δέ", διά τοῦ ὁποίου διαφοροποιεῖται ἀπό τά προηγούμενα. Σταδιακά καί μέ δραματουργική ἀριστοτεχνικότητα ὁ εὐαγγελιστής ἀποκαλύπτει στοιχεῖα ἀπαραίτητα γιά τή διήγηση πού θά ἀκολουθήσει. Ξεκινᾶ ἀπό τό γεγονός τῆς ἀρρώστιας τοῦ Λαζάρου[11] καί μετά ἀποκαλύπτει τό ὄνομα καί τόν τόπο διαμονῆς του[12]. Ἐν συνεχεία παρουσιάζει τίς δύο ἀδελφές Μαρία

πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὔπω γάρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη". Ἂς σημειωθεῖ ὅτι ἀκόμα καί οἱ μαθητές δέ διέθεταν τήν ἀληθινή πίστη, πρίν ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰω. 14,29·16,30-32.

9. Πβλ. Ἰω. 5,36: "Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέ μοι ὁ Πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν".

10. Glasson, John, 245ἑξ,

11. Βλ. Strack-Billerbeck, II, 223.

12. Ὁ Murphy-O'Connor (Holy Land, 137ἑξ,) θεωρεῖ βέβαιη τήν ταυτότητα τῆς Βηθανίας τοῦ Ἰω. 11,1 μέ τό ἀραβικό χωριό el-Azariyeh (ἑλληνικά γνωστό ὡς Βηθανία, ὅπου σώζεται κατά τήν παράδοση ὁ τάφος τοῦ Λαζάρου καί ὑπάρχει ὀρθόδοξος ναός)· βλ. καί τή σχετική βιβλιογραφία πού παραθέτει ὁ Kremer, Lazarus, 152ἑξ,

καί Μάρθα νά μένουν στήν ἴδια κώμη μέ τό Λάζαρο. Τό ὄνομα Λάζαρος προέρχεται ἀπό τό ἑβραϊκό אֶלְעָזָר καί σημαίνει "αὐτός τόν ὁποῖο βοηθεῖ ὁ Θεός". Τό ὄνομα αὐτό ἀπαντᾶ συντομευμένο στό παλαιστινιακό Ταλμούδ ὡς לְעָזָר καί ἡ ἀναφορά του στήν παραβολή τοῦ πλουσίου καί τοῦ Λαζάρου τοῦ κατά Λουκᾶν εὐαγγελίου ἀποτέλεσε ἕνα ἀπό τά κύρια ἐπιχειρήματα τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς ἀπόψεως ὅτι συγγενεύει ἀπό φιλολογικοκριτικῆς πλευρᾶς μέ τήν ἰωάννεια διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου. Ἡ ἄποψη αὐτή, ἄν καί ἐνδιαφέρουσα, δέν παύει ὡστόσο νά παραμένει ἀστήρικτη ὑπόθεση, πού δέν μπορεῖ καί δέν εἶναι σκόπιμο νά ἀπασχολήσει τήν παροῦσα ἐργασία[13].

Στό στ. 2 πληροφορούμαστε ὅτι ἡ Μαρία εἶναι ἡ γυναίκα, πού ἄλειψε μέ μύρο τόν Ἰησοῦ καί σκούπισε τά πόδια του μέ τά μαλλιά της (12,3-8), καί ὅτι ἦταν ἀδελφή τοῦ Λαζάρου. Ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ εὐαγγελιστής στή διήγηση τῆς μυράλειψης φαίνεται ὅτι τή θεωρεῖ γνωστή στόν κύκλο τῶν ἀναγνωστῶν τοῦ εὐαγγελίου του. Πολλοί ἑρμηνευτές, μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ Wellhausen, Spitta, Bultmann, Schnackenburg, Brown καί Schmithals, διακρίνουν ἀπό πλευρᾶς κριτικῆς τῶν πηγῶν μιά ἀσυμφωνία μεταξύ τῶν στίχων 11,1 καί 2 καί θεωροῦν ὅτι ὁ στίχος 2 προέρχεται ἀπό συντακτική παρέμβαση σέ κάποιο ἀρχικό κείμενο, ἡ ὁποία μετατρέπει τό Λάζαρο ἀπό ἁπλό συγχωριανό τῆς Μάρθας καί τῆς Μαρίας (11,1) σέ ἀδελφό τους[14]. Ὡστόσο ἡ φαινομενική αὐτή ἀσυμφωνία μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ μέ βάση τήν παρατήρηση ὅτι ἀνήκει στίς ἀφηγηματικές τεχνικές τοῦ Ἰωάννη νά ἀποκαλύπτει ὄχι εὐθύς ἀμέσως, ἀλλά σταδιακά τίς ἀπαραίτητες πληροφορίες πού θέλει νά μεταδώσει, ἀνάλογα μέ τίς ἀνάγκες τῆς ἑκάστοτε διηγήσεως[15]. Ἡ τεχνική αὐτή τῆς βαθμιαίας ἀποκαλύψεως λεπτομερειῶν, σέ ὅποιο σημεῖο τῆς διηγήσεως αὐτές εἶναι ἀπαραίτητες, ἐφαρμόζεται π.χ. στό στίχο 11,5, ὅπου ὁ

13. Ὁ πρῶτος πού ἀντιπαρατίθεται μέ τήν ἄποψη αὐτή εἶναι ὁ Ὠριγένης, ὁ ὁποῖος βέβαια καί τήν ἀπορρίπτει, Ἀποσπάσματα, 77. Ὡς πρός τίς νεότερες καί σύγχρονες ἀπόψεις περί τοῦ θέματος βλ. Wendland, Literaturformen, 239 [305]· Dunkerley, Lazarus, 321-327· Kremer, Der arme Lazarus, κυρίως 584ἑξ,· Charlier, Signes, 105.

14. Wellhausen, Evangelium, 52ἑξ,· Spitta, Johannesevangelium, 231ἑξ,· Bultmann, Johannesevangelium, 302· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 403· Brown, Gospel I, 423· Schmithals, Johannesevangelium, 379.

15. Τήν ἀφηγηματική αὐτή τεχνική ἐπισημαίνει ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας, πού σχολιάζει σχετικά: "Τὸ μὲν οὖν πρᾶγμα γέγονεν ὕστερον τοῖς κατὰ τὸν Λάζαρον· καὶ

εὐαγγελιστής ἀποκαλύπτει τά αἰσθήματα ἀγάπης τοῦ Ἰησοῦ ἀπέναντι στά τρία ἀδέλφια. Μέ τήν ἀναφορά στήν ἀσθένεια τοῦ Λαζάρου κλείνει, ὅπως καί ἄνοιξε, ἡ παρουσίαση τῶν προσώπων τῆς διηγήσεως. Ὁ ἀναγνώστης ὄχι μόνο γνωρίζει πλέον τίς σχέσεις τῶν τριῶν αὐτῶν πρωταγωνιστικῶν προσώπων μεταξύ τους, ἀλλά καί παραπέμπεται ἤδη ἀπό τό στ. 2 στήν περικοπή τῆς μυραλείψεως τοῦ κεφαλαίου 12. Ὁ Ἰησοῦς, πού θά ἀναστήσει τό Λάζαρο, πρόκειται σύντομα νά ἀλειφθεῖ μέ μύρο "εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ αὐτοῦ" (12,7). Τό γεγονός ὅτι οἱ διηγήσεις 11,1-44 καί 12,1-8 συνδέονται στενά μεταξύ τους καί ἑρμηνεύουν ἡ μιά τήν ἄλλη φαίνεται καθαρά στό στίχο 11,2, πού ἀναφέρεται στή μυράλειψη, καί στό στίχο 12,2, πού ἀναφέρεται στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου. Ἡ σύνδεση τῶν δύο διηγήσεων καί διά τῆς συγγένειας τῶν δύο πρωταγωνιστῶν τους τονίζεται διά τῆς ἀναφορᾶς στό στ. 11,2 ὅτι ἡ Μαρία πού ἄλειψε τόν Κύριο μέ μύρο ἦταν ἀδελφή τοῦ ἀσθενοῦντος Λαζάρου. Διά τῆς ἀναφορᾶς στή μυράλειψη τοῦ Ἰησοῦ ὁ ἀναγνώστης ἔχει ἤδη ἀπό τό στίχο 11,2 πρό ὀφθαλμῶν του τό πάθος. Ὁ Ἰησοῦς, πού εἶναι ἡ ἀνάσταση καί ἡ ζωή καί πού πρόκειται νά ἀποδείξει ἔμπρακτα τήν ἀπόλυτη ἐξουσία του ἐπί τοῦ θανάτου, ἀνασταίνοντας τό Λάζαρο, ὁδεύει πρός τόν προσωπικό του θάνατο[16]. Ὁ στίχος 11,2 ἀποτελεῖ σημείωση στήν ὅλη διήγηση ἀπό ἕνα μεταπασχάλιο-ἐκκλησιαστικό πρῖσμα, μέσα ἀπό τό ὁποῖο ἡ Μαρία εἶναι πλέον γνωστή στήν κοινότητα καί ὁ ἐπίγειος Ἰησοῦς τοῦ εὐαγγελίου προσφωνεῖται μέ τόν χριστολογικό τίτλο "κύριος". Ἡ χρήση τοῦ τίτλου αὐτοῦ, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖται στό τέταρτο εὐαγγέλιο κατεξοχήν στίς μεταπασχάλιες διηγήσεις του[17], δηλώνει πώς ὁ Ἰησοῦς, πού πρόκειται νά ἐνταφιασθεῖ, εἶναι ὁ ἀναστάς καί

τοῦτο δείκνυσιν ὁ εὐαγγελιστὴς ὕστερον αὐτὸ λέγων· ἐπειδὴ δὲ ἔμελλεν μνημονεύειν καὶ τούτου κατὰ τὴν ἀκολουθίαν ὡς γεγονότος, προλαβὼν ὡς τοῦ μέλλοντος σαφηνίσας, τίς ἡ γυνὴ ὑπὲρ ἧς ἐνταῦθα λέγει, ἐπισημαίνεται ὅτι αὐτὴ ἡ κἀκεῖνο ἐργασαμένη, καὶ νῦν ἐπὶ τοῦ Λαζάρου", Fragmenta, 56,760ἐξ,

16. Πβλ. Dodd, Interpretation, 366: "Christ overcame death in dying. If therefore the episode of the Raising of Lazarus is to be a true σημεῖον of resurrection, it must in some way find place for the dying of Christ by virtue of which He is revealed as the resurrection and the life"· πβλ. καί Brodie, Gospel, 387ἑξ,

17. Ἡ λέξη "κύριος" ὡς χριστολογικός τίτλος ἀποδίδεται στόν ἐπίγειο Ἰησοῦ μόνο στά χωρία Ἰω. 6,23 καί 11,2. Ἀντίθετα εἶναι ὁ κατ' ἐξοχήν τίτλος τοῦ ἀναστάντος Ἰησοῦ στά κεφάλαια 20 καί 21 τοῦ εὐαγγελίου.

πάντα παρών στήν ἰωάννεια κοινότητα κύριος. Ὁ στίχος 11,2, ἄν καί ἀναφερόμενος ἀπευθείας στήν κοινότητα τοῦ εὐαγγελιστῆ μέσα ἀπό μιά μεταπασχάλια ὀπτική γωνία, δένει ὀργανικά μέ τό σύνολο τῆς διηγήσεως καί τῆς εὐρύτερης συνάφειάς της, ὅπως πρέπει νά ἔγινε φανερό ἀπό τήν προηγηθεῖσα ἀνάλυση. Ἡ ἀπόπειρα τῆς πλειονότητας τῶν ἑρμηνευτῶν νά ἀποδείξουν τήν προέλευση τοῦ στίχου ἀπό κάποια ὑποτιθέμενη ἐκκλησιαστική ἀναθεώρηση δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς ἡ τελευταία λέξη στό πρόβλημα, ὅπως δείχνει ὁ Beernaert, πού ἐπιχειρεῖ ἐπιτυχῶς ἐν πολλοῖς νά ἐξηγήσει σέ συγχρονικό-θεολογικό ἐπίπεδο ὅλες τίς δύσκολίες τῆς διηγήσεως 10,40-11,53 ἑρμηνεύοντάς την παράλληλα μέ τή διήγηση 11,54-12,43[18].

Στό στ. 3 ἀρχίζει πλέον τό καθαρά ἀφηγηματικό μέρος τῆς περικοπῆς μετά τίς εἰσαγωγικές πληροφορίες πού δόθηκαν στούς στ. 1 καί 2. Οἱ ἀδελφές Μάρθα καί Μαρία στέλνουν στόν Ἰησοῦ τήν εἴδηση ὅτι ὁ Λάζαρος εἶναι ἄρρωστος. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι δέν ἀναφέρουν τό ὄνομα τοῦ ἀσθενοῦς, ἀλλά μόνο τή σχέση ἀγάπης τοῦ Ἰησοῦ πρός αὐτόν. Οἱ Filson, Sanders καί Eckhardt ταυτίζουν μέ βάση τούς στίχους 11,3.5.11 τόν "μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς" μέ τό Λάζαρο[19]. Ὡστόσο ἡ ὑπόθεση αὐτή δέ στηρίζεται στά δεδομένα τοῦ εὐαγγελίου, τό ὁποῖο διατηρεῖ τήν ἀνωνυμία τοῦ ἠγαπημένου μαθητῆ ὥς τό τέλος καί τονίζει τήν ἰδιαιτερότητά του, ἀντίθετα ἀπό τό Λάζαρο, πού δέ διαχωρίζεται ὡς πρός τήν ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τίς ἀδελφές του σύμφωνα μέ τό στίχο 11,5[20]. Ἐξάλλου εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι δέν ἐπικαλοῦνται εὐθέως τή βοήθεια τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ἁπλῶς τοῦ ἐκθέτουν τήν κατάσταση τοῦ ἀδελφοῦ τους. Ἀφήνουν δηλαδή τήν πρωτοβουλία τῆς δράσεως στόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος, ὅπως φαίνεται σαφέστατα καί στούς παρακάτω στίχους, δέν ἄγεται ἀπό τίς καταστάσεις, ἀλλά εἶναι ἀπόλυτος κύριός τους, ἐνεργώντας πάντα μέ δική του πρωτοβουλία. Ὁ τίτλος "κύριος", μέ τόν ὁποῖο προσφωνοῦν οἱ δύο ἀδελφές τόν Ἰησοῦ, πρέπει νά κατανοηθεῖ σέ

18. Beernaert, Parallelisme, 130-136· πβλ. καί τήν ἀνάλυση τοῦ Marchadour, Lazare, 77-79.

19. Filson, Who was the Beloved Disciple, 83-88· Sanders, Those Whom Jesus Loved, 29-41· Eckhardt, Der Tod des Johannes.

20. Πβλ. ἐνδεικτικά Schneider, Evangelium, 210· Schnackenburg, Johannesevangelium, 404· Kremer, Lazarus, 55.

ἀφηγηματικό καί σέ θεολογικό ἐπίπεδο. Στό ἀφηγηματικό ἐπίπεδο οἱ δύο ἀδελφές χρησιμοποιοῦν ἁπλούστατα τόν συνηθισμένο ἀραμαϊκό τίτλο προσφώνησης "ραββί", ὁ ὁποῖος μεταφράζεται στά ἑλληνικά ὡς "κύριος"[21]· ὡστόσο, σέ θεολογικό ἐπίπεδο, ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου κατανοεῖ τόν τίτλο αὐτό χριστολογικά καί γνωρίζει ὅτι ὁ "δοξασθείς κύριος" εἶναι αὐτός πού "φιλεῖ τὸν Λάζαρον" καί πού ἀκούει τήν εἴδηση τῆς ἀσθένειάς του, καλούμενος νά τόν θεραπεύσει.

Στό στ. 4 ὁ Ἰησοῦς δέν ἀνταποκρίνεται εὐθέως στό κάλεσμα τῶν δύο ἀδελφῶν νά σώσει τό Λάζαρο. Ἀπαντώντας ὅτι αὐτή ἡ ἀσθένεια δέν εἶναι "πρὸς θάνατον", προλέγει ἐμμέσως τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, ἄν καί ἡ πρώτη ἐντύπωση πού δίνεται ἀπό τά λόγια του εἶναι ὅτι ὁ Λάζαρος τελικά δέ θά πεθάνει ἀλλά θά ἀναρρώσει[22]. Ἀντίθετα οἱ Weiss καί Zahn θεωροῦν πώς ὁ Ἰησοῦς δέ γνωρίζει ἀκόμα ἄν θά θεραπεύσει ἁπλῶς τό Λάζαρο ἤ ἄν θά χρειαστεῖ νά τόν ἀναστήσει![23] Ἡ ἄποψη αὐτή ἀγνοεῖ τό διάσπαρτο σέ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο μοτίβο τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί τή σύνδεση τοῦ στίχου μας μέ τό Ἰω. 11,40, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ἀναφέρεται καί πάλι στή δόξα τοῦ Θεοῦ. Εἶναι ἐμφανές ὅτι ὁ εὐαγγελιστής θέλει ὁ στ. 4 νά κατανοηθεῖ ὑπό τό φῶς τοῦ στ. 40 καί νά παραπέμψει ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου[24]. Ἡ ἔκφραση "οὔκ ἐστιν πρὸς θάνατον" πρέπει νά κατανοηθεῖ σέ συνδυασμό μέ τήν ἐπαγγελία τοῦ Ἰησοῦ ὅτι "ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται"[25], ἡ ὁποία σχετικοποιεῖ τήν τραγικότητα τοῦ θανάτου καί παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ ὡς τόν δοτήρα τῆς ὄντως ζωῆς. Στό στίχο μας, ὡς ἀντίθετες πρός τό θάνατο καί παράλληλες μεταξύ τους ἔννοιες, ἀναφέρονται ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ καί ὁ δοξασμός τοῦ Υἱοῦ του. Ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ, ὑπέρ τῆς ὁποίας πρόκειται νά πεθάνει καί νά ἀναστηθεῖ ὁ Λάζαρος, εἶναι ἡ ἀποκάλυψή του στόν κόσμο μέσω τῶν

21. Πβλ. Morris, Gospel, 538· Kremer, Lazarus, 54.

22. Βλ. Hoskyns, Fourth Gospel, 399. Καί στό σημεῖο αὐτό ἐφαρμόζει ὁ Ἰωάννης τήν "τεχνική τῶν παρεξηγήσεων". Οἱ μαθητές ἐκφράζουν, προφανῶς μέ βάση τήν ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 4, τή λανθασμένη ἐκτίμηση: "Κύριε, εἰ κεκοίμηται, σωθήσεται". Ὅμως ὁ Ἰησοῦς ὁμιλεῖ σέ ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο, στό ὁποῖο ὁ σωματικός θάνατος εἶναι ἁπλῶς ἕνας ὕπνος, ἐνῶ ὁ πραγματικός θάνατος εἶναι ἡ ἀπιστία ἀπέναντι στό πρόσωπό του.

23. Weiss, Johannes-Evangelium, 336· Zahn, Evangelium, 476.

24. Πβλ. Kremer, Lazarus, 55-57.

25. Ἰω. 11,25.

ἔργων-σημείων τοῦ Υἱοῦ του[26]. Ἀπό τήν παράλληλη ἀναφορά τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Υἱοῦ εἶναι σαφές ὅτι οὐσιαστικά πρόκειται γιά τήν ἴδια δόξα[27]. Πολύ σωστά μάλιστα ὁ Cadmann συσχετίζει τό στίχο μας μέ τούς στ. 1,1 καί 17,1, παρατηρώντας ὅτι, ἀκριβῶς ὅπως ὁ Πατήρ δοξάζει τόν Υἱό, καί ὁ Υἱός δοξάζει τόν Πατέρα, ἐνῶ ὁ ἀμοιβαῖος ἀλληλοδοξασμός τῶν δύο προσώπων ἐκφράζει τή σχέση ἀγάπης μεταξύ τους καί μέ τούς πιστούς. Ὁ Υἱός παρουσιάζεται ἐξάλλου στό στίχο μας ὡς φορέας τῆς παλαιοδιαθηκικῆς כָּבוֹד τοῦ Γιαχβέ (πβλ. 2,11· 12,41). Ἡ δόξα ὅμως ἐκτός ἀπό τήν ἔννοια τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο ἔχει καί τήν ἔννοια τῆς δόξας πού ἀποδίδει ὁ κόσμος στό Θεό, βλέποντας τά ἔργα πού κάνει ὁ Υἱός καί πιστεύοντας σ' αὐτόν (πβλ. 10,37-38). Ἡ χρήση τῆς ἔννοιας τῆς δόξας σέ συνδυασμό μέ τόν χριστολογικό τίτλο "Υἱός" καί μέ τό ἀναμενόμενο θαῦμα ὑποδηλώνει στό χωρίο μας καί τήν ἀποστολή τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα, καθώς στήν ἰωάννεια θεολογία τά ἔργα τοῦ Υἱοῦ μαρτυροῦν ὄχι μόνο γιά τήν ἑνότητα τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου μέ τόν Πατέρα, ἀλλά καί γιά τή σωτηριολογική ἀποστολή του ἐν σαρκί καί ἐν χρόνῳ ἀπό Ἐκεῖνον (πβλ. Ἰω. 5,36). Ὁ δοξασμός τοῦ Υἱοῦ ὡστόσο δέν ἀποτελεῖ ἀναφορά μόνο στή θεότητά του καί στό θαῦμα πού πρόκειται νά πραγματοποιήσει, ἀλλά ἐπίσης καί στό ἐπερχόμενο πάθος του, καθώς μάλιστα αὐτό δρομολογεῖται ἀπό τό γεγονός τῆς ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου[28]. Καί στό στίχο 4, λοιπόν, ὁ εὐαγγελιστής συνδυάζει τήν πανηγυρική διακήρυξη τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ζωῆς πού φέρνει στούς ἀνθρώπους, μέ τό στοιχεῖο τοῦ ἐπερχομένου πάθους του, τό ὁποῖο κατανοεῖ ὡς δοξασμό του[29]. Τό στοιχεῖο τῆς παντοδυναμίας τοῦ Ἰησοῦ τονίζεται ἀκόμα περισσότερο, καθώς ὁ Ἰησοῦς, ἄν καί γνωρίζει ὅτι ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου θά ὁδηγήσει τό Συνέδριο στήν εἰς βάρος του καταδικαστική

26. Πβλ. Ἰω. 9,3. Βλ. γιά τό συσχετισμό τῶν δύο χωρίων Morris, Gospel, 538· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 404.

27. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343· τοῦ ἰδίου, Εἰς τόν Λάζαρον α΄, 62,773· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,40· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,88· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1341· Schnackenburg, Johannesevangelium 404ἑξ,· Hofbeck, Semeion, 142ἑξ,· Jones, Narrative Structures, 206.

28. Βλ. σχετικά μεταξύ ἄλλων Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1341· Bultmann, Evangelium, 303· Morlet, Le dernier signe, 14· Saß, Auferweckung, 36· Kremer, Lazarus, 57.

29. Βλ. χαρακτηριστικά 7,39· 12,16· πβλ. Ἀνδρέου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 97,960ἑξ,· Mollat, Évangile, 156.

ἀπόφαση, προχωρεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία στήν πραγματοποίησή της.

Μέ τό στ. 5 κλείνει ἡ εἰσαγωγική παρουσίαση τῶν προσώπων τῆς διηγήσεως καί τῶν σχέσεων μεταξύ τους. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι, ἐνῶ τό ὑπό ἐξέτασιν ἀπόσπασμα ἀνοίγει παρουσιάζοντας τά ἀδέλφια μέ τή σειρά: Λάζαρος — Μαρία — Μάρθα (11,1), κλείνει μέ τήν ἀντίθετη σειρά: Μάρθα — Μαρία — Λάζαρος, μέ τήν ὁποία καί ἐμφανίζονται τά πρόσωπα αὐτά στή διήγηση. Ἡ παρατήρηση ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀγαποῦσε τά τρία ἀδέλφια ἀποσκοπεῖ στό νά δικαιολογήσει τό γεγονός ὅτι δέ σπεύδει ἀμέσως νά βοηθήσει τό Λάζαρο (11,6). Ὁ Ἰησοῦς καθυστερεῖ ὄχι ἀπό ἔλλειψη ἀγάπης, ἀλλά γιά νά φανερώσει τή δόξα του στούς ἀνθρώπους (πβλ. 11,4. 15.40). Σέ διαχρονικό ἐπίπεδο ὁ στίχος αὐτός δίνει στόν ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου τό μήνυμα ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀγαπᾶ τούς μαθητές του (πβλ. 15,9· 17,23.26), κι ἄν ἀκόμα φαίνεται πρός στιγμήν ὅτι τούς ἔχει ἐγκαταλείψει. Τό δῶρο τοῦ Ἰησοῦ στούς μαθητές του εἶναι ἡ αἰώνια ζωή, ἡ ὁποία δέν ἐμποδίζει μέν τό σωματικό θάνατο, ἀλλά ὡστόσο τόν ὑπερβαίνει[30].

*IV. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές (11,6-16)*

Ἡ παράταση τῆς παραμονῆς τοῦ Ἰησοῦ στή Βηθανία "πέραν τοῦ Ἰορδάνου" στό στ. 6 ἔρχεται σέ φαινομενική ἀντίθεση μέ τή διαβεβαίωση τοῦ 11,5 ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀγαποῦσε τά τρία ἀδέλφια. Ὡστόσο ἀπό τίς πληροφορίες τοῦ 11,17 μποροῦμε νά συμπεράνουμε ὅτι ὁ Λάζαρος πρέπει νά πέθανε τό ἀργότερο λίγο μετά τήν ἄφιξη τοῦ ἀγγελιαφόρου στόν τόπο πού βρισκόταν ὁ Ἰησοῦς, ὅπως ὑποστηρίζει καί ὁ Barrett, ὁ ὁποῖος ὑπολογίζει τίς τέσσερις ἡμέρες τοῦ 11,17 ὡς ἑξῆς: μιά ἡμέρα ταξιδιοῦ γιά τόν ἀγγελιαφόρο (ἐπρόκειτο γιά ἀπόσταση ἄνω τῶν τριάντα χιλιομέτρων), δύο ἡμέρες παραμονῆς τοῦ Ἰησοῦ στήν ὑπεριορδάνεια Βηθανία, μία ἡμέρα ταξιδιοῦ τοῦ Ἰησοῦ στή Βηθανία τῆς Ἰουδαίας[31]. Μέ τή θεώρηση αὐτή τοῦ χρονοδιαγράμματος τῆς διήγησής μας συμφωνοῦν σέ γενικές γραμμές οἱ Godet, Beasley-Murray, Kremer, Haenchen, Brown

30. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 248· Saß, Auferweckung, 36· Haenchen, Johannesevangelium, 399. Ὁ τελευταῖος μάλιστα παρατηρεῖ ὅτι ὁ Λάζαρος ἀναφέρεται τελευταῖος στό στ. 5, ἀκριβῶς γιά νά τονιστεῖ ἡ ἰδιαίτερη ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ πρός αὐτόν.

31. Barrett, Gospel, 325.

καί Morris[32], ἐνῶ ἀντίθετα μιά παλαιότερη καί ξεπερασμένη πλέον γραμμή ἑρμηνείας, μέ ἐκπροσώπους της τούς Ἱππόλυτο, Αὐγουστῖνο, Ἐφραίμ, Θεόδωρο Ἡρ., Χρυσόστομο, Κύριλλο Ἀλ., Ἀμμώνιο, Θεοφύλακτο, Bretschneider καί Baur, θεωρεῖ ὅτι ἡ καθυστέρηση τοῦ Ἰησοῦ θά πρέπει νά ἐξηγηθεῖ ὡς ἀναμονή τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου, γιά νά πραγματοποιήσει ἐκ τῶν ὑστέρων ὄχι μιά ἁπλή θεραπεία, ἀλλά μιά ἀνάσταση[33]. Ἐπίσης δέν ἀνταποκρίνεται στά δεδομένα τοῦ κειμένου ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μποροῦσε νά αὐτενεργήσει, ἀλλά ἔπρεπε νά περιμένει σχετική ἐντολή ἀπό τό Θεό-Πατέρα, γιά νά μπορέσει νά δράσει, ὅπως ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Weiss, Zahn, Saß, Schnackenburg καί Pollard[34]. Τό γεγονός τῆς διήμερης καθυστέρησης τοῦ Ἰησοῦ ἐξυπηρετεῖ, βέβαια, τούς ἀφηγηματικούς σκοπούς τοῦ εὐαγγελιστῆ, καθώς παρουσιάζεται τελικά ἡ ἀνήκουστη ἀνάσταση ἑνός τετραήμερου νεκροῦ, τοῦ ὁποίου ἡ ψυχή, μέ βάση τίς ἰουδαϊκές παραστάσεις, εἶχε πλέον ὁριστικά ἀποχωριστεῖ ἀπό τό σῶμα, μέ ἀποτέλεσμα τήν ἔναρξη τῆς διαδικασίας τῆς ἀποσυνθέσεως, ὅπως παρατηρεῖ πρῶτος ἐκ τῶν ἑρμηνευτῶν ὁ ἱερός Χρυσόστομος[35]. Ὡστόσο ἡ καθυστέρηση τοῦ στίχου μας δείχνει πολύ περισσότερο ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀπόλυτος κυρίαρχος τῶν καταστάσεων καί ὅτι ὁ ἴδιος καθορίζει τήν ὥρα τῆς δόξας του (πβλ. 2,4· 7,3-10), ὅπως παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Loisy, Bultmann, Wikenhauser, Morris καί Stibbe[36]. Τέλος, στή διήμερη ἀναμονή κρύβεται ἴσως κι ἕνας βαθύτερος συμβολισμός-συσχετισμός μεταξύ τοῦ χρόνου τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ χρόνου δράσεώς του στή διήγηση τοῦ Λαζάρου. Διά τοῦ συμβολισμοῦ αὐτοῦ ὁ εὐαγγελιστής θέλει νά παρουσιάσει τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ὡς

32. Godet, Kommentar, 395· Beasley-Murray, John, 188· Kremer, Lazarus, 58· Haenchen, Johannesevangelium, 399· Brown, Gospel, 431· Morris, Gospel, 539ἑξ,

33. Ἱππολύτου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 217· Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIX, 5· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 17,3· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 136· Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν Λάζαρον α΄, 62,773· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,40· Ἀμμωνίου, Σειρές-Reuss, 370· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,89· Bretschneider, Probabilia, καί Baur, Kritische Untersuchungen, 193ἑξ,

34. Weiss, Johannes-Evangelium, 336· Zahn, Evangelium, 476· Saß, Auferweckung, 37· Schnackenburg, Johannesevangelium, 406· Pollard, Raising, 437ἑξ,

35. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343.

36. Loisy, Évangile, 637· Bultmann, Johannesevangelium, 303· Wikenhauser, Evangelium 212· Morris, Gospel, 540· Stibbe, John, 124· τοῦ ἰδίου, John's Gospel, 92· πβλ. καί Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 91ἑξ,.

τύπο τῆς ἀναστάσεως κάθε πιστοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ. Ἀστήρικτη εἶναι οὐσιαστικά ἡ ἄποψη τῆς Guilding, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ καθυστέρηση τοῦ Ἰησοῦ στό στίχο μας συμβολίζει τήν καθυστέρηση τῆς Δευτέρας Παρουσίας καί τή διάψευση τῆς ἀναμονῆς της στό ἐγγύς μέλλον (Naherwartung) τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς ἐκκλησίας[37].

Στό στ. 7 ὁ Ἰησοῦς ἀνακοινώνει τήν ἐπιστροφή του στήν Ἰουδαία καί παροτρύνει τούς μαθητές του νά τόν ἀκολουθήσουν. Ἐνῶ γιά τόν ἀναγνώστη τῆς περικοπῆς εἶναι σαφές ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔχει κατά νοῦ τήν ἀσθένεια τοῦ Λαζάρου — ὅπως φαίνεται ἀπό τό "μέν" τοῦ στ. 6, τό ὁποῖο συνδέει τή διήμερη ἀναμονή του μέ τήν ἀνακοίνωση τῆς ἀπόφασεώς του νά πάει στήν Ἰουδαία — γιά τούς μαθητές αὐτό δέν εἶναι καθόλου αὐτονότητο (στ. 8). Δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ἐντάσσεται στήν ὅλη πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τήν Ἰουδαία καί ἐπομένως καί τήν Ἰερουσαλήμ. Ἔτσι συνδέονται ὄχι μόνο γεωγραφικά, ἀλλά καί θεολογικά ἡ Βηθανία μέ τά Ἱεροσόλυμα, μέσα στά πλαίσια τοῦ συσχετισμοῦ ἀπό τόν εὐαγγελιστή τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου καί τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ, γεγονότα τά ὁποῖα σηματοδοτοῦν τήν τελευταία παραμονή του στήν Ἰουδαία. Ἡ ἄποψη τῶν Wagner, Nicol, Wilkens, Fortna καί Haenchen, ὅτι ἡ μή συγκεκριμένη ἀναφορά στό Λαζάρο καί τή Βηθανία στό στ. 7 εἶναι ἀδέξια καί παραπέμπει ἐνδεχομένως σέ διαφορετικά συντακτικά στρώματα[38], παραγνωρίζει τήν ἀφηγηματική καί θεολογική σύνδεση τοῦ θαύματος τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου μέ τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, πού εἶναι διάχυτη σέ ὁλόκληρη τή διήγησή μας[39].

Μέ τήν ἀπάντησή τους στόν Ἰησοῦ[40] στό στ. 8 οἱ μαθητές

37. Guilding, Gospel, 146-148· πβλ. Μκ. 13,32· Πρ. 1,6· Α΄ Θεσ. 5,1ἑξ, καί Brodie, Gospel, 389.

38. Wagner, Auferstehung, 183-186· Nicol, Semeia, 37 ἑπ· Wilkens, Erweckung, 24· Fortna, Gospel, 78· Haenchen, Johannesevangelium, 401.

39. Πβλ. Kremer, Lazarus, 59.

40. Εἶναι ἡ τελευταία φορά στό τέταρτο εὐαγγέλιο πού ὁ Ἰησοῦς προσφωνεῖται ἀπό τούς μαθητές μέ τόν ἑβραϊκό τίτλο "ραββί" (רַבִּי), μέ ἐξαίρεση τό Ἰω. 20,16, πβλ. Bernard, Commentary, σημ. στό 1,38. Ὁ τίτλος αὐτός, πού ἀποδίδεται στό εὐαγγέλιό μας συχνά μέ τόν τίτλο "διδάσκαλος", δέν ἐκφράζει τήν ἰδιαιτερότητα καί ἀποκλειστικότητα τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τούς ἄλλους Ἰουδαίους διδασκάλους· εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στό 3,26 καί ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής προσφωνεῖται ἀπό τούς μαθητές του μέ τόν τίτλο αὐτό. Ἴσως ὄχι τυχαῖα λοιπόν ὁ ἰουδαϊκός αὐτός τίτλος χρησιμοποιεῖται στό κεφ. 11, πού εἶναι οὐσιαστικά τό τελευταῖο τῆς δημόσιας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ, καί μάλιστα τοποθετεῖται στό

παραπέμπουν στίς πρόσφατες ἀπόπειρες λιθοβολισμοῦ του, πού περιγράφονται στούς στ. 10,31.39. Ἡ ἀπάντηση τῶν μαθητῶν λειτουργεῖ παράλληλα σέ συγχρονικό καί σέ διαχρονικό ἐπίπεδο. Στό συγχρονικό-ἱστορικό ἐπίπεδο φαίνεται σαφῶς ὅτι οἱ μαθητές δέν ἔχουν κατανοήσει τήν πραγματική ταυτότητα καί τό πνεῦμα τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Ἰησοῦ, καθώς δέν καταλαβαίνουν: (α) ὅτι ὁ Ἰησοῦς πορεύεται πρός τήν Ἰουδαία ὄχι εἰκῆ καί ὡς ἔτυχε, ἀλλά γιά νά ἀναστήσει τό Λάζαρο, (β) ὅτι δέν εἶναι δυνατό νά συμβεῖ ὁτιδήποτε στόν Ἰησοῦ, ἄν δέν ἔχει ἔλθει ἡ ὥρα του, τήν ὁποία ὁ ἴδιος θά καθορίσει[41], (γ) ὅτι ὁ Ἰησοῦς βαδίζει ἑκουσίως πρός τόν ἐξιλαστήριο θάνατό του ὡς "ὁ ἀμνὸς ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου"[42]. Στό διαχρονικό-θεολογικό ἐπίπεδο ἡ ἀπάντηση τῶν μαθητῶν θυμίζει στόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεώς μας ὅτι πράγματι ὁ Ἰησοῦς βαδίζει ὄχι μόνο πρός τή Βηθανία, γιά νά ἀναστήσει τό Λάζαρο, ἀλλά καί πρός τά Ἱεροσόλυμα, γιά νά πεθάνει καί νά ἀναστηθεῖ ὁ ἴδιος. Μάλιστα, ἀκριβῶς ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, πού ἀποτελεῖ τήν κορύφωση τῆς δημόσιας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ, θά ὁδηγήσει καί στήν κορύφωση τῆς συγκρούσεώς του μέ τό ἰουδαϊκό κατεστημένο καί στή σταύρωσή του. Εἶναι σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ εὐαγγελιστής παρουσιάζει στό σημεῖο αὐτό τούς μαθητές ὡς συνομιλητές τοῦ Ἰησοῦ, θέλοντας νά δείξει ὅτι ἀκόμη καί ὁ στενός κύκλος τῶν μαθητῶν δέν τόν κατανοεῖ, ἀλλά ἀντίθετα ἀπιστεῖ[43]. Ἡ ἀληθινή κατανόηση καί πίστη θά ἔλθουν μόνο μετά τήν ἀνάσταση διά τῆς δωρεᾶς τοῦ Παρακλήτου καί θά εἶναι ἀπό τότε καί ἔπειτα παροῦσες πάντοτε στήν κοινότητα τῶν πιστῶν[44].

Στούς στ. 11,9-10 ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ στήν ἔνσταση τῶν μαθητῶν

στόμα τῶν μαθητῶν, οἱ ὁποῖοι ἀκριβῶς στό σημεῖο αὐτό τῆς διηγήσεως παρουσιάζονται ὡς ἀδυνατοῦντες νά κατανοήσουν τό βαθύτερο νόημα τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ. Βλ. σχετικά μέ τή χρήση τοῦ ὅρου "ραββί" στήν Καινή Διαθήκη E. Lohse, ραββί, ραββουνί, ThWNT, τ. 6, 962-966.

41. Πβλ. 7,30· 8,20 καί Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,40.

42. 1,29· πβλ. 11,50-52 καί Reiser, Case, 54, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ εὔστοχα: "Jesus' movement towards Jerusalem, and so to his death, was entirely self-determined. It was not human friendship that led him into a trap he did not suspect".

43. Πβλ. Kremer, Lazarus, 58· Welck, Zeichen, 227.

44. Στις ἀντιρρήσεις τῶν μαθητῶν γιά τό ταξίδι τοῦ Ἰησοῦ στήν Ἰουδαία ὑπάρχει μιά ἀντιστοιχία μέ τίς συνοπτικές διηγήσεις Μκ. 8,31-33 καί Μτ. 16,21-23, ὅπου ὁ Πέτρος, ὡς ἐκπρόσωπος ὅλων τῶν μαθητῶν, παρουσιάζεται νά ἐπιτιμᾶ τόν Ἰησοῦ γιά τήν ἑκούσια πορεία του πρός τό πάθος, φανερώνοντας ἔτσι παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του.

του γιά τήν ἐπάνοδο στήν Ἰουδαία ὄχι ἄμεσα, ἀλλά χρησιμοποιώντας μιά εἰκόνα[45]. Τό κεντρικό νόημα τῶν δύο αὐτῶν στίχων μπορεῖ νά συνοψισθεῖ στά ἀκόλουθα τρία σημεῖα: (α) Ὁ Ἰησοῦς δέν ἔχει νά φοβηθεῖ τίποτε, διότι περιπατεῖ μέσα στή μέρα, πού ἔχει δώδεκα ὧρες[46]. Ἡ δική του ὥρα, ἡ ὥρα δηλαδή τοῦ πάθους, δέν ἔχει ἔλθει ἀκόμη καί γιά τό λόγο αὐτό δέν πρόκειται νά "προσκόψει" πουθενά πηγαίνοντας στή Βηθανία, γιά νά ἀναστήσει τό Λάζαρο[47] (πβλ. 7,20· 8,30· 13,1· 17,1). Μόνο ἐκεῖνος πού περιπατεῖ μέσα στή νύχτα προσκόπτει, διότι δέν ἔχει τό φῶς. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἴδιος φῶς (πβλ. 8,12· 9,5) καί γι' αὐτό δέν πρόκειται νά περιπατήσει ποτέ στό σκοτάδι τῆς νύχτας. Ακόμη καί τό πάθος του θά εἶναι ἡ κορύφωση μιᾶς πορείας μέσα στό φῶς[48]. (β) Ὁ Ἰησοῦς ἀναγνωρίζει στίς ἀντιρρήσεις τῶν μαθητῶν καί τό φόβο γιά τήν προσωπική τους ἀσφάλεια (πβλ. 11,16). Γιά τό λόγο αὐτό τούς καθησυχάζει, λέγοντάς τους ὅτι, ὅσο κινοῦνται μέσα στό φῶς τοῦ κόσμου, τό ὁποῖο εἶναι βέβαια ὁ ἴδιος (πβλ. 1,9· 3,19-21· 8,12· 9,5), δέν πρόκειται νά τούς συμβεῖ κανένα κακό. Μόνο ὁ ὁδοιπόρος τῆς νύχτας, αὐτός πού δέν ἔχει μέσα του τό φῶς, διότι δέ γνωρίζει καί δέν ἐμπιστεύεται τόν Ἰησοῦ, προσκόπτει (πβλ. 17,12.15)[49]. (γ) Ὁ Ἰησοῦς κατηγορεῖ καί

45. Πβλ. Ἰω. 9,4-5· Μτ. 6,22-23· Λκ. 11,34-36. Μιά συγγενής εἰκόνα ὑπάρχει καί στό στ. 24 τοῦ γνωστικοῦ κατά Θωμᾶν εὐαγγελίου, 24: "Ὑπάρχει φῶς μέσα στόν ἄνθρωπο τοῦ φωτός καί φωτίζει ὅλον τόν κόσμο· ἐάν ὅμως δέν φωτίζει, εἶναι σκότος" (μετάφραση Καραβιδόπουλου στο: Ἀγουρίδη, Γνωστικισμός, 86).

46. Ἡ ἰουδαϊκή μέρα χωριζόταν καθ' ὅλη τή διάρκεια τοῦ ἔτους σταθερά σέ 12 ὧρες. Ἀνάλογα μέ τήν ἐποχή μεταβαλλόταν καί τό μέγεθος τῆς κάθε ὥρας, βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar, 543 καί Delling, ὥρα, ThWNT, 680, ὑποσ. 33.

47. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 315· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,89· Δαμαλᾶ, Τό κατά Ἰωάννην, 488ἑξ, Ὁ Lindars βλέπει μιά ἄμεση σύνδεση τῆς παραβολῆς τῶν στ. 9 καί 10 μέ τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου: "There may be twelve hours in the day, but Jesus' hour will soon come, and then it will be too late to reveal his identity as the giver of life. Lazarus' illness was not unto death in one sense, but he must die in another in order that the Son may be glorified by means of it. Thus the parable has a specific reference to the situation of Lazarus...", Gospel, 390. Παρόμοια ἄποψη διατυπώνουν καί οἱ Bultmann (Evangelium, 304) καί Barrett (Gospel, 325) στήν ἑρμηνεία τῶν στίχων 9-10.

48. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,41· Wagner, Auferstehung, 196ἑξ,· Schulz, Evangelium, 157· Wikenhauser, Evangelium, 213· Bauer, Johannesevangelium 144· Strathmann, Evangelium, 168· Loisy, Évangile, 638· Sanders-Mastin, Commentary, 266· Schneider, Evangelium, 212· Schnackenburg, Johannesevangelium, 407

49. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 17,2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,41· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,89· Schlatter, Evangelium, 183· Spitta,

νουθετεῖ ἔμμεσα τούς μαθητές του, διότι προσκόπτουν ὡς πρός τήν πίστη, καθώς δείχνουν ἔλλειψη ἐμπιστοσύνης πρός τό πρόσωπό του, ἄν καί θά ἔπρεπε, ὅσο βρίσκονται μαζί του, νά τόν κατανοοῦν καί νά τόν ἐμπιστεύονται[50]. Σύμφωνα μέ αὐτά, στό στ. 10 ὁ Ἰησοῦς κάνει ἕναν ὑπαινιγμό γιά τήν πραγματική πνευματική κατάσταση τῶν μαθητῶν: παρόλο πού τό φῶς εἶναι μαζί τους, αὐτοί προσκόπτουν, διότι περιπατοῦν μέσα στή νύχτα τῆς ἀπιστίας καί τῆς μή κατανοήσεως. Καί γιά τό στίχο μας ἰσχύει, βάσει τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς, ἡ προτροπή τοῦ Ἰησοῦ στούς στ. 12,35-36, νά περιπατοῦν οἱ ἄνθρωποι ὅσο ἔχουν τό φῶς μαζί τους, διότι τό φῶς αὐτό θά ἀρθεῖ μέ τό πάθος, καί θά μείνουν μέσα στή νύχτα, χωρίς νά ξέρουν ποῦ πηγαίνουν. Ἡ πίστη στό φῶς, ὅπως παρουσιάζεται στό στ. 12,36, ἐκφράζει ἀκριβῶς τό "περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί" τοῦ στίχου μας. Τό "περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ", ἀντίθετα, εἶναι ἡ κατάσταση τῆς ἀπιστίας, στήν ὁποία βρίσκονται πρός τό παρόν ἀκόμη καί οἱ μαθητές, καθώς ἐπίσης καί ἡ κατάσταση στήν ὁποία μπορεῖ νά περιπέσουν τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας, ἐάν δέν ἔχουν πλέον μέσα τους τό φῶς, πού εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς[51]. Τό καθένα ἀπό τά τρία παραπάνω σημεῖα φωτίζει καί μία διαφορετική πλευρά τῶν στ. 9 καί 10 καί συμβάλλει στή σωστή καί ὁλοκληρωμένη κατανόησή τους.

Στό στ. 11 γίνεται μιά τομή στή συνομιλία τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές του, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἔκφραση "ταῦτα εἶπεν", πού δείχνει ὅτι τό πρῶτο μέρος τῆς συνομιλίας αὐτῆς ἔχει πλέον ὁλοκληρωθεῖ. Ἀπό τό στ. 11 καί μετά ὁ λόγος ἀφορᾶ πλέον κατά συγκεκριμένο τρόπο στό Λάζαρο καί ὄχι γενικά στήν πορεία πρός τήν Ἰουδαία. Ὡστόσο ἡ ἔκφραση "καὶ μετά τοῦτο λέγει αὐτοῖς" προδίδει ὅτι ὁ εὐαγγελιστής προϋποθέτει γιά τήν κατανόηση τῶν στίχων 11,11-15 τούς προηγούμενους στίχους καί ἰδίως τούς 9 καί 10[52]. Ἡ παρουσίαση τοῦ Λαζάρου ὡς φίλου ὄχι μόνο τοῦ Ἰησοῦ,

Johannes-Evangelium, 236· Barrett, Gospel, 325· Morris, Gospel, 541· Bernard, Gospel, 377· Welck, Zeichen, 227ἑξ,

50. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIX, 8.

51. Ὁ Schnackenburg (Johannesevangelium, 408) ἐπισημαίνει ὅτι ὁ χαρακτηρισμός τῆς ὁράσεως ὡς τοῦ φωτός πού βλέπει ὁ ἄνθρωπος ἤ τοῦ φωτός πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος μέσα του εἶναι χαρακτηριστικός γιά τόν σημιτικό τρόπο σκέψεως, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο τά μάτια εἶναι λύχνοι στό σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, πβλ. Sjöberg, Licht, 89-105.

52. Τή συνάφεια τῶν στίχων 9.10 μέ τούς 11-16 παραβλέπει ὁ Bultmann, Evangelium, 304.

ἀλλά καί τῶν μαθητῶν ("ὁ φίλος ἡμῶν" πβλ. 11,3.5.6) περιλαμβάνει γιά πρώτη φορά στή διήγησή μας, μαζί μέ τήν κάθετη, καί τήν ὁριζόντια διάσταση τῆς σχέσεως ἀγάπης τῶν πιστευόντων στόν Ἰησοῦ μεταξύ τους[53]. Ὁ Barrett μάλιστα θεωρεῖ πολύ πιθανό νά εἶναι ἡ λέξη "φίλοι" τεχνικός ὅρος γιά τούς χριστιανούς καί παραπέμπει στά χωρία Λκ. 12,4· Πρ. 27,3 καί κυρίως Ἰω. 15,13-15[54]. Ὁ Ἰησοῦς γνωρίζει κατά θαυμαστό τρόπο ὅτι ὁ Λάζαρος πέθανε, ἀλλά ἐκφράζει τό θάνατο αὐτό ὡς ὕπνο καί ἀνακοινώνει ὅτι πηγαίνει νά ξυπνήσει τόν "κοιμώμενο" φίλο του[55]. Ὁ Hanson βλέπει στό ὑπόβαθρο τῆς περιγραφῆς τοῦ θανάτου ὡς ὕπνου στό στίχο μας τό Ἰώβ 14,1-15 ἀπό τή μετάφραση τῶν Ο΄. Συγκεκριμένα ὑποστηρίζει ὅτι ὁ στίχος 14,12α.γ "ἄνθρωπος δὲ κοιμηθεὶς οὐ μὴ ἀναστῇ, καὶ οὐκ ἐξυπνίσονται ἐξ ὕπνου αὐτοῦ" χρησιμοποιήθηκε ἀπό τόν εὐαγγελιστή γιά τήν παρουσίαση τῆς τρέχουσας γνώμης τοῦ περιβάλλοντός του γιά τό θάνατο, ἐνῶ οἱ στίχοι 14,13-15α "εἰ γὰρ ὄφελον ἐν ᾅδῃ με ἐφύλαξας, ἔκρυψας δέ με, ἕως ἂν παύσηταί σου ἡ ὀργή καὶ τάξῃ μοι χρόνον, ἐν ᾧ μνείαν μου ποιήσῃ. Ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ· ὑπομενῶ, ἕως ἂν πάλιν γένωμαι. εἶτα καλέσεις, ἐγὼ δέ σοι ὑπακούσομαι" χρησιμοποιήθηκαν γιά τήν περιγραφή τῆς ἐμπειρίας τοῦ Λαζάρου[56]. Τό νόημα τοῦ στίχου μας πάντως εἶναι ὅτι γιά τόν Ἰησοῦ ὁ θάνατος δέ διαφέρει ἀπό τόν ὕπνο καί ἡ ἀνάσταση ἑνός νεκροῦ εἶναι τόσο ἁπλή ὅσο ἡ ἔγερση ἑνός κοιμισμένου[57]. Δέν εἶναι σωστή ἡ ἄποψη τοῦ Haenchen, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἀποκλειστικό νόημα τοῦ "αἰνιγματικοῦ" τρόπου ἐκφράσεως τοῦ Ἰησοῦ εἶναι νά ὁδηγήσει τούς μαθητές στή συνειδητοποίηση τῆς παντογνωσίας καί, ἑπομένως, τῆς σαφοῦς ἀνωτερότητάς του[58]. Ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν ἑπόμενων στίχων, οἱ μαθητές ἀδυνατοῦν νά καταλάβουν, ὄχι ἁπλῶς διότι ὁ Ἰησοῦς τούς μιλᾶ κεκαλυμμένα, ἀλλά

53. Πβλ. Γ' Ἰω. 15· βλ. ἐπίσης σχετικά: Kremer, Lazarus, 61.

54. Barrett, Gospel, 326.

55. Γιά τήν περιγραφή τοῦ θανάτου ὡς ὕπνου στήν Καινή Διαθήκη πβλ. Μτ. 9,24· Μκ. 5,39· Πρ. 13,36· Α΄ Κορ. 7,39· 11,30· 15,6.18.20· Α΄ Θεσ. 4,13-15.

56. Hanson, O.T. Background, 252ἑξ,· πβλ. καί Bernard, Gospel, 378ἑξ,

57. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIX, 9· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92· Cullmann, Der johanneische Gebrauch, 370, ὑποσ. 13· Νικολακόπουλου, Καινὴ Διαθήκη, 204ἑξ,

58. Haenchen, Johannesevangelium, 401ἑξ,

κυρίως διότι δέν ἔχουν κατανοήσει τή θεία προέλευση καί τό σωτηριώδη ρόλο του[59]. Ἡ κατανόηση αὐτή ἔρχεται μετά τήν ἀνάσταση καί ἐκφράζεται παραδειγματικά στήν ὁμολογία τοῦ Θωμᾶ στό στ. 20,28.

Παρά τό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ στούς στίχους 11,9-10, πού βεβαιώνει τήν ἀσφαλῆ μετάβαση στήν Ἰουδαία καί πού ἐλέγχει συγχρόνως τούς μαθητές γιά τήν ἀπιστία τους, αὐτοί παρανοοῦν, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀπάντησή τους στό στ. 12, τήν ἀναφορά τοῦ Ἰησοῦ στόν "ὕπνο" τοῦ Λαζάρου, φανερώνοντας γιά μιά ἀκόμη φορά τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως ἀπό μέρους τους τῶν λόγων καί τῶν ἐνεργειῶν του. Στήν ἀπάντηση τῶν μαθητῶν πρός τόν Ἰησοῦ ὑπονοεῖται ἐξάλλου καί ἡ ἐπιθυμία τους νά ἀποφύγουν τό ἐπικίνδυνο γιά τή ζωή τους ταξίδι στήν Ἰουδαία (πβλ. 11,16)[60]. Τό ρῆμα "σωθήσεται" πού χρησιμοποιοῦν οἱ μαθητές πρέπει νά κατανοηθεῖ σέ συσχετισμό μέ τό ρῆμα "ἐξυπνίσω" πού χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς στό στ. 11, καθώς ἀπό τήν παθητική φωνή (σωθήσεται) πού χρησιμοποιοῦν οἱ μαθητές φαίνεται ὅτι δέν κατανοοῦν πώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι αὐτός πού δίνει τή ζωή, καί πώς αὐτός ἀποκλειστικά εἶναι τό ὑποκείμενο τῆς σωτηρίας τοῦ Λαζάρου[61]. Στό στ. 11,13 ὁ εὐαγγελιστής μέ μιά σημείωση, πού ἀπευθύνεται στόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως, ἐξηγεῖ τήν παρανόηση τῶν μαθητῶν (πβλ. Ἰω. 2,20-22). Ὁ Barrett ἐπισημαίνει εὔστοχα, ἐκτός ἀπό τήν ἔλλειψη κατανοήσεως τῶν μαθητῶν, πού νομίζουν πώς ὁ Λάζαρος θά γίνει καλά, καί τό βαθύτερο μήνυμα πού δίνει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο, ὅτι δηλαδή "Christians sleeping to death will be saved"[62]. Ὁ Lindars διακρίνει ἐπιπλέον στό "σωθήσεται" καί ἕναν ὑπαινιγμό στήν ἐσχατολογική

59. Πβλ. Schnelle, Christologie, 144.

60. Πβλ. μεταξύ ἄλλων Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343ἑξ.· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92· Godet, Kommentar, 398· Wikenhauser, Evangelium, 213· MacGregor, Gospel, 247· Saß, Auferweckung, 40· Lipscomb, Commentary, 167· Morris, Gospel, 543.

61. Σύμφωνα μέ τήν ἄποψη τοῦ Bultmann (Evangelium, 304· πβλ. Leroy, Rätsel, 6ἑξ, καί Stenger, Auferweckung, 21) δέν ἔχουμε στό σημεῖο αὐτό τήν κλασική "ἰωάννεια παρεξήγηση" ("johanneisches Mißverständnis"), διότι δέν ὑπάρχει στήν ἀπάντηση τῶν μαθητῶν σύγχυση τοῦ ἐπουρανίου μέ τό ἐπίγειο στοιχεῖο. Ὁ Bultmann παραβλέπει ὡστόσο ἐν προκειμένω τήν "ἐπίγεια" χριστολογία, πού ὑπονοεῖται πίσω ἀπό τήν ἀπάντηση τῶν μαθητῶν, πβλ. Schnelle, Christologie, 144.

62. Barrett, Gospel, 326ἑξ,

ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (πβλ. τή γραφή τοῦ $P^{75}$: "ἐγερθήσεται"), τήν ὁποία προκαταλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς μέ τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου[63].

Στό στ. 14 ὁ Ἰησοῦς ὁμιλεῖ πλέον ἀνοιχτά στούς μαθητές καί τούς ἀποκαλύπτει ὅτι ὁ Λάζαρος εἶναι νεκρός. Ἡ ἔκφραση "παρρησίᾳ" εἶναι συνήθης στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί ἔχει ἀκριβῶς τήν ἀντίθετη σημασία ἀπό τήν ἔκφραση "ἐν παροιμίαις" (16,25). Στό στ. 15 ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει τή χαρά του γιά τό γεγονός ὅτι οἱ μαθητές θά πιστεύσουν, βλέποντας τό μεγάλο θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, τό ὁποῖο καθίσταται δυνατό, λόγω τῆς ἀπουσίας τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τή Βηθανία, ὅσο ὁ "φίλος" του βρισκόταν ἀκόμα στή ζωή[64]. Ἡ χαρά αὐτή τοῦ Ἰησοῦ δέν ἀναφέρεται, βέβαια, στό γεγονός τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου καθ' ἑαυτό, γιά τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται δύο φορές στή συνέχεια τῆς διηγήσεώς μας νά λυπᾶται καί νά δακρύζει (11,33.38). Διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ὁ Ἰησοῦς θά ἀποκαλύψει τή δόξα του (πβλ. 11,4) καί θά ὁδηγήσει στήν πίστη τούς μαθητές του, οἱ ὁποῖοι, ὅπως φάνηκε ἀπό ὅσα προηγήθηκαν, ἀκόμη δέν πιστεύουν ἀληθινά[65]. Ἡ ἀληθινή πίστη στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι δυνατή μόνο μετά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά πάντως ἐνισχύεται καί διά τῶν σημείων καί τῶν λόγων τοῦ "ἐπιγείου Ἰησοῦ", τά ὁποῖα οἱ μαθητές θυμοῦνται μετά τήν ἀνάστασή του (πβλ. 2,22· 7,39·16,31-32). Ὁ Ἰησοῦς κλείνει τό λόγο του μέ τήν παρότρυνση-ἐντολή πρός τούς μαθητές νά τόν ἀκολουθήσουν στήν πορεία του πρός τό Λάζαρο, πού εἶναι ὅμοια πρός αὐτήν στήν ἀρχή τοῦ διαλόγου τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μαθητές (11,7). Στό στ. 15 ἡ γενική ἐκείνη παρότρυνση γιά ἐπιστροφή στήν Ἰουδαία συγκεκριμενοποιεῖται ὡς πορεία πρός τόν νεκρό Λάζαρο, γιά τήν ὁποία σημειώνει πολύ εὔστοχα ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: "Τὸ δὲ 'ἄγωμεν πρὸς αὐτὸν' ὡς πρὸς ζῶντά φησι· ζῶσι γὰρ αὐτῷ ὡς Θεῷ οἱ νεκροὶ ὡς μέλλοντες ζήσειν"[66]. Καί ἐδῶ ὑπονοεῖται ἡ πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τό πάθος (πβλ. 14,31), τό ὁποῖο στό τέταρτο εὐαγγέλιο εἶναι στενότατα δεμένο μέ τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου τόσο ἀπό θεολογικῆς, ὅσο καί ἀπό ἀφηγηματικῆς πλευρᾶς.

63. Lindars, Gospel, 391.

64. Πβλ. καί τήν κάπως διαφορετική ἑρμηνεία τοῦ Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 79: "Δι' ὑμᾶς, φησίν, χαίρω, πιστεύοντας ἐκ τοῦ μαθεῖν, ὅτι ἀπέθανεν ἐκεῖνος, οὐκ ὄντος μου παρ' αὐτῷ, καὶ ἵνα βεβαιωθῆτε ἐν τῇ πίστει"· βλ. καί Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92.

65. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,344· Brown, Gospel, 432· Welck, Zeichen, 212.

66. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· πβλ. Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 316.

Στό στ. 16 ὁ Θωμᾶς[67], ἐκπροσωπώντας τό σύνολο τῶν μαθητῶν, ἐκφράζει τή βαθύτατη ἐκ μέρους τους παρανόηση τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ[68]. Οἱ μαθητές δέν πρόσεξαν τό "ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν" τοῦ στ. 11 καί γιά τό λόγο αὐτό θεωροῦν ὅτι τό ταξίδι στήν Ἰουδαία εἶναι ἄσκοπο — ἀπό τή στιγμή πού ὁ Λάζαρος εἶναι νεκρός — καί συγχρόνως τόσο ἐπικίνδυνο, ὥστε ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ καί τῶν ἴδιων νά θεωρεῖται ὡς δεδομένος[69]. Ἀπό μιά ἄλλη πλευρά ὡστόσο ὁ Θωμᾶς προφητεύει "ἄκων" τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, χωρίς βέβαια νά συνειδητοποιεῖ, ὅπως καί ὁ Καϊάφας στό στ. 11,50, ὅτι ὁ Ἰησοῦς βαδίζει ἑκουσίως πρός τό θάνατό του, γιά νά "ἄρῃ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου"[70]. Ἐπίσης ὁ Θωμᾶς δέ συνειδητοποιεῖ ὅτι καί ὁ ἴδιος καί οἱ συμμαθητές του θά πεθάνουν πράγματι, ὄχι σωματικά (πβλ. 17,12), ἀλλά ὡς πρός τήν ἀπιστία τους, γιά νά ἀναγεννηθοῦν "ἐν πνεύματι", μετέχοντας ἔτσι στήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ καί στή ζωή πού ἐκεῖνος δίνει στούς δικούς του (πβλ. 3,3· 12,24-26· 14,26· 16,13· 20,22)[71]. Τύπος γιά τήν ἀναγέννηση αὐτή εἶναι ὁ νεκρός Λάζαρος πού πρόκειται νά ἀναστηθεῖ ἀπό τόν Ἰησοῦ (πβλ. 11,25-26). Παρά τό γεγονός ὅτι οἱ μαθητές ἀκόμη δέν κατανοοῦν τόν Ἰησοῦ καί τίς ἐνέργειές του, ἐκδηλώνουν ὡστόσο τήν ἀγάπη τους γιά τό πρόσωπό του, ὑπακούοντας στήν προτροπή του νά πορευθοῦν τό δρόμο του καί ἐκφράζοντας τήν προθυμία τους νά πεθάνουν μαζί του[72]. Ἡ ἀγάπη αὐτή τῶν μαθητῶν εἶναι ἡ βάση γιά τήν ἔλευση τοῦ Πνεύματος καί γιά τήν τελική ἀναγέννησή τους. Τό γεγονός ὅτι ὁ Θωμᾶς

67. Τό ὄνομα Θωμᾶς εἶναι ἑλληνικῆς προελεύσεως, χρησιμοποιοῦνταν ὅμως ἀπό τούς ἑλληνιστές Ἰουδαίους γιά τήν ἀπόδοση τοῦ ἀραμαϊκοῦ ὀνόματος תְּאוֹמָא, πού σημαίνει στά ἑλληνικά "Δίδυμος", βλ. Blass-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, 42ἑξ, καί Strack-Billerbeck, Kommentar I, 536.

68. Πβλ. Stibbe, John's Gospel, 94.

69. Πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 17,2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44.

70. 1,29· πβλ. 10,41· 11,50-52· πβλ. ἐπίσης Schneider, Evangelium, 213. Πολύ σωστά ἐπισημαίνει ὁ Lohmeyer ὅτι τό σχόλιο τοῦ Θωμᾶ συνδέεται ἀφηγηματικά μέ τήν καταδικαστική ἀπόφαση τοῦ Συνεδρίου κατά τοῦ Ἰησοῦ στό τέλος τοῦ κεφαλαίου, Aufbau, 21.

71. Πβλ. Morris, Gospel, 545· Jones, Narrative Structures, 302, ὑποσ. 2· Marchadour, Lazare, 114.

72. Πβλ. 14,15. 21. 23. 24· 15,13 καί τό παράλληλο λόγιο τοῦ Ἰησοῦ στό Μκ. 8,39· πβλ. ἐπίσης Θεοδώρου, Fragmenta, 56,761· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,968· Godet, Kommentar, 398ἑξ,· Lindars, Gospel, 392· Haenchen, Johannesevangelium, 403· Welck, Zeichen, 212· ἀντίθετα ὁ Δαμαλᾶς, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 490ἑξ,

ἐκφράζει στή διήγησή μας, πού τοποθετεῖται χρονικά λίγο πρίν ἀπό τό πάθος, ἔλλειψη κατανοήσεως, ἀλλά συγχρόνως καί βαθιά ἀγάπη γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, καί τό ὅτι ὁ ἴδιος μαθητής παρουσιάζεται μετά τήν ἀνάσταση νά κάνει τήν ὑψηλότερη χριστολογική ὁμολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης (20,28) δέν μπορεῖ νά εἶναι τυχαῖο· ἡ πορεία τοῦ Θωμᾶ ἀπό τήν ἀπιστία στήν πίστη ἀποτελεῖ γιά τόν εὐαγγελιστή τύπο τῆς πνευματικῆς πορείας κάθε πιστοῦ. Ὁ Becker στήν ἄποψή του ὅτι ὁ εὐαγγελιστής θά μποροῦσε ἀντί γιά τό Θωμᾶ νά χρησιμοποιήσει γιά τίς ἀνάγκες τῆς διηγήσεώς του ὁποιονδήποτε ἄλλο μαθητή, παραγνωρίζει τή σύνδεση τοῦ στίχου μας μέ τό στ. 20,28. Εἶναι ἐπίσης προβληματική ἡ ὑπόθεσή του ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δείχνει ἰδιαίτερη προτίμηση στό πρόσωπο τοῦ Θωμᾶ γιά τό λόγο ὅτι ὁ τελευταῖος συνδέεται στήν πρωτοχριστιανική παράδοση μέ τό χριστιανισμό τῆς Συρίας καί ἀναφέρεται ἰδιαίτερα σέ γνωστικά κείμενα[73]. Ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ἐπιχειρεῖ μέ τόν τρόπο αὐτό μιά ἑρμηνεία μέ βάση ἱστορικά δεδομένα, γιά τά ὁποῖα δέν ὑπάρχουν ἀξιόπιστες μαρτυρίες, ὅπως ἡ δράση τοῦ Θωμᾶ στή Συρία ἤ ἡ χρήση ἀπό τῶν Εὐαγγελιστή παραδόσεων προερχομένων ἀπό τό γεωγραφικό αὐτό χῶρο.

### *V. Διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μάρθα (11,17-27)*

Στό στ. 11,17 πληροφορούμαστε ὅτι ὁ Λάζαρος ἔχει πεθάνει καί ὅτι ἤδη ἔχει συμπληρώσει τέσσερις ἡμέρες στό μνῆμα. Σύμφωνα μέ τήν ἰουδαϊκή πράξη τῆς ἐποχῆς οἱ νεκροί ἐνταφιάζονταν ἤδη ἀπό τήν ἡμέρα τοῦ θανάτου τους[74]. Τό γεγονός τῆς παρελεύσεως τεσσάρων ἡμερῶν ἀπό τό θάνατο τοῦ Λαζάρου μέχρι τήν ἄφιξη τοῦ Ἰησοῦ στή Βηθανία ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, διότι, μέ βάση τίς τρέχουσες ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις, ὁ Λάζαρος θεωροῦνταν πλέον ὁριστικά καί

73. Becker, Evangelium, 420· πβλ. τή σχετική ἄποψη τοῦ Schnackenburg (Johannesevangelium, 410ἑξ,), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὑπῆρχαν στή Συρία δύο ρεύματα παραδόσεων γιά τό Θωμᾶ: Τό παλαιότερο ρεῦμα τοποθετεῖται στόν λεγόμενο "ἰωάννειο κύκλο" καί ὑποβιβάζει τό Θωμᾶ σέ σχέση μέ τούς ἄλλους μαθητές, ἐνῶ τό ἄλλο ρεῦμα προέρχεται ἀπό γνωστικούς κύκλους (Πράξεις Θωμᾶ, Κατά Θωμᾶν Εὐαγγέλιο), καί τόν παρουσιάζει ὡς παραλήπτη μυστικῶν ἀποκαλύψεων.

74. Πβλ. Πρ. 5,6.10· βλ. ἐπίσης σχετικά μεταξύ ἄλλων: Bauer, Johannes-Evangelium, 145· Lagrange, Évangile, 300· Wikenhauser, Evangelium, 214· Bultmann, Johannesevangelium, 305.

ἀμετάκλητα νεκρός. Ὅπως ἀναφέρεται στή Μισνά, "πάσας τὰς ἡμέρας ἡ ψυχὴ πέτεται περὶ τὸ σῶμα αὐτῆς δοκοῦσα ὅτι πάλιν ἐλεύσεται εἰς αὐτό, καὶ ὅτε εἶδεν αὐτὸ ὅτι ἠλλοίωται ἡ αὐγὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, ἀπέρχεται"[75]. Σύμφωνα μέ τήν ἰουδαϊκή αὐτή πίστη θεμελιώνεται ὁ κανόνας τοῦ Bar Qappara ὅτι τό ἔντονο πένθος πρέπει νά διαρκεῖ μόνο κατά τίς τρεῖς πρῶτες ἡμέρες τοῦ θανάτου. Ἡ ἔλευση τῆς τέταρτης ἡμέρας πού συνοδεύεται ἀπό τήν ἔναρξη τῆς ἀποσυνθέσεως τοῦ νεκροῦ σώματος ἀποκλείει κάθε σκέψη γιά ἐπιστροφή τῆς ψυχῆς στό σῶμα καί ἡ ὑπέρβαση τοῦ θανάτου ἐπαφίεται πλέον ἀποκλειστικά στό Θεό-Δημιουργό[76]. Ἡ παρέλευση τῶν τεσσάρων ἡμερῶν ἀπό τό θάνατο τοῦ Λαζάρου ἀναφέρεται ἄλλη μιά φορά στό στ. 11,39, γιά νά ἀποκρουστεῖ ὁποιαδήποτε ἀπόπειρα ἀπορρίψεως τοῦ γεγονότος τῆς ἀναστάσεώς του ἀπό τόν Ἰησοῦ μέ τό σκεπτικό ὅτι θά μποροῦσε νά εἶναι μιά ἁπλή ἐπιστροφή τῆς ψυχῆς στό σῶμα ἤ, μέ σύγχρονη ὁρολογία, μιά νεκροφάνεια, καί γιά νά φανεῖ ἡ ὑπεροχή τοῦ παρόντος θαύματος σέ σχέση μέ τίς ἀναστάσεις πού πραγματοποίησαν οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, ὅπως ἐπισημαίνει καί ὁ Ἀνδρέας Κρήτης: "Τίς οἶδε, τίς ἤκουσεν, ὅτι ἀνέστη ἄνθρωπος νεκρὸς ὀδωδώς; Ἠλίας μὲν ἤγειρε καὶ Ἐλισαῖος, ἀλλ' οὐκ ἐκ μνήματος, ἀλλ' οὐδὲ τεταρταῖον"[77].

Ἡ σημείωση τοῦ στ. 11,18 γιά τήν ἐγγύτητα τῆς Βηθανίας μέ τά Ἱεροσόλυμα[78] ἐξυπηρετεῖ τήν ἐξέλιξη τῆς διηγήσεως, καθώς δικαιολογεῖ τήν προσέλευση τῶν "πολλῶν" Ἰουδαίων στή μικρή αὐτή κώμη[79]. Οἱ Ἰουδαῖοι παίζουν σημαντικό ρόλο στή διήγησή μας (βλ. 11,31.33.36.37) καί στή γενική της συνάφεια, ἀποτελώντας αὐτόπτες μάρτυρες τοῦ θαύματος καί ἐνημερώνοντας ἀμέσως τούς Φαρισαίους σχετικά μέ αὐτό, γιά νά προκαλέσουν μέ τόν τρόπο αὐτό

75. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544.

76. Schlatter, Evangelist, 250-251· βλ. καί Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544ἑξ,

77. Ἕκτο τροπάριο τῆς δ΄ ᾠδῆς τοῦ κανόνα τοῦ Ἀποδείπνου τῆς Παρασκευῆς πρό τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου· πβλ. Γρηγορίου Νύσσης, 44,221· Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον. γ΄, 62,778.

78. Τά 15 στάδια ἀντιστοιχοῦν σέ περίπου 3 χιλιόμετρα, πβλ. Strack-Billerbeck, Kommentar 544. Γιά παράλληλες ἐκφράσεις στήν ἀρχαιοελληνική γραμματεία βλ. τά χωρία στά ὁποῖα παραπέμπει ὁ Bauer, Johannes-Evangelium, 145.

79. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,344· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,93· Loisy, Évangile, 641· Bauer, Johannes-Evangelium, 145· Sanders-Mastin, Commentary, 268· Morris, Gospel, 547.

τήν ἄμεση σύγκληση τοῦ Συνεδρίου καί τήν καταδικαστική γιά τόν Ἰησοῦ ἀπόφασή του[80]. Ἐξάλλου ὁ στίχος μας παραπέμπει στήν Ἰερουσαλήμ ὡς τόν τελικό σταθμό τοῦ ταξιδιοῦ τοῦ Ἰησοῦ καί ὡς τόν τόπο τοῦ πάθους· ἡ γειτονική Βηθανία δέν εἶναι παρά ἕνας ἐνδιάμεσος σταθμός στήν ἐκούσια πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν σωτηριώδη θάνατό του στήν Ἰερουσαλήμ[81].

Στό στ. 11,19 παρουσιάζονται γιά πρώτη φορά στή διήγησή μας οἱ Ἰουδαῖοι, ἀπό τούς ὁποίους οἱ περισσότεροι ἔχουν ἔλθει προφανῶς ἀπό τήν κοντινή Ἰερουσαλήμ, γιά νά παρηγορήσουν τίς δύο ἀδελφές[82]. Στόν ἀρχαῖο Ἰουδαϊσμό ὁ θρῆνος γιά τούς νεκρούς κρατοῦσε ἑπτά ἡμέρες, κατά τή διάρκεια τῶν ὁποίων κατέφταναν συνεχῶς ἐπισκέπτες, γιά νά παρηγορήσουν τούς πενθοῦντες[83]. Ἄν καί ὁ εὐαγγελιστής δέν ἀναφέρεται ρητά στό περιεχόμενο τῆς παρακλήσεως τῶν Ἰουδαίων, θά μποροῦσε κανείς — μέ βάση τή δεδομένη πίστη τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν[84] — νά βάλει στό στόμα τους τό "ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ", πού ἀναφέρει ἡ Μάρθα στό στ. 24[85]. Αὐτή τήν ἐσχατολογική προσδοκία θά πραγματοποιήσει ὁ Ἰησοῦς στό παρόν, ἀνιστώντας τό Λάζαρο καί καθιστώντας τήν παράκληση πού προέρχεται ἀπό τούς Ἰουδαίους περιττή. Τό γεγονός αὐτό δέν εἶναι, βέβαια, σέ θέση νά τό φανταστοῦν οὔτε οἱ Ἰουδαῖοι οὔτε οἱ δύο ἀδελφές, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν ἑπόμενων στίχων.

Στό στ. 11,20 ἡ Μάρθα μαθαίνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς πλησιάζει στή Βηθανία καί σπεύδει νά τόν προϋπαντήσει. Εἶναι σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἰσέρχεται στήν οἰκία τῶν δύο ἀδελφῶν σέ

80. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,45· Haenchen, Johannesevangelium, 404· Mollat, Évangile, 157.

81. Πβλ. Barrett, Gospel, 328.

82. Πβλ. Β′ Βασ. 10,2 καί Α′ Θεσ. 4,18.

83. Ἀκριβῆ περιγραφή τῶν πολύπλοκων ἰουδαϊκῶν τυπικῶν τῆς ταφῆς, τοῦ θρήνου καί τῆς παρακλήσεως κάνει ὁ Lightfoot, Commentary from Talmud III, 362-366.

84. Πβλ. Μκ. 12,18-27· Μτ. 22,23-33· Λκ. 20,27-38· Πρ. 23,6-9· 26,8.

85. Γιά τήν κοινή στόν Ἰουδαϊσμό καί στόν πρώιμο Χριστιανισμό πίστη στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν βλ. ἀντιπροσωπευτικά: Ἡσ. 26,19· Δαν. 12,2· Ψ.Σολ. 3,12· Ἀπ. 20,11-15· Αἰθ. Ἐν. 41-57. Τήν ἄποψη ὅτι στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν ἀναφερόταν ἡ παράκληση τῶν Ἰουδαίων ἐκφράζει μεταξύ ἄλλων ὁ Schlatter, Evangelist Johannes, 252.

ἀντίθεση μέ τούς Ἰουδαίους, διότι, ὅπως εἶπε ἤδη, ἀπευθυνόμενος στούς μαθητές του στό στ. 15, κατευθύνεται πρός τό Λάζαρο καί ὄχι πρός τίς δύο ἀδελφές. Σκοπός του δηλαδή δέν εἶναι νά παρηγορήσει γιά τό θάνατο τοῦ ἀδελφοῦ, ἀλλά νά τόν ἀναστήσει. Καί ἀπό ἀφηγηματικῆς πλευρᾶς εἶναι σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς τίθεται στό ἐπίκεντρο τῆς διηγήσεως παραμένοντας σταθερά ἐκτός τῆς πόλεως, ἐνῶ ὅλα τά ὑπόλοιπα πρόσωπα, μέ πρώτη τή Μάρθα, κινοῦνται πρός τό μέρος του (πβλ. 6,37· 7,37). Ἐξάλλου ἡ Μαρία παρουσιαζόμενη νά παραμένει στό σπίτι δέν ὑποτιμᾶται σέ σχέση μέ τή Μάρθα· ἁπλῶς δέν ἔχει ἔρθει ἀκόμα ἡ στιγμή νά παίξει καί ἡ ἴδια τό ρόλο της στή διήγηση. Γιά τό γεγονός ὅτι οἱ δύο ἀδελφές προσέρχονται στή διήγησή μας ἐναλλάξ στόν Ἰησοῦ οἱ Wikenhauser καί Schulz προτείνουν ὡς εὔλογη ἐξήγηση ὅτι μία ἀπό τίς δύο ἔπρεπε ὁπωσδήποτε νά μένει στό σπίτι, γιά νά ὑποδέχεται τούς ἐπισκέπτες πού κατέφθαναν καί νά δέχεται τά συλλυπητήρια[86].

Στό στ. 11,21 ἀρχίζει ὁ διάλογος τῆς Μάρθας μέ τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὁλοκληρώνεται στό στ. 27. Ἡ Μάρθα μέ τήν ἀρχική της παρατήρηση φανερώνει μεγάλη ἐμπιστοσύνη στίς θαυματουργικές ἱκανότητες τοῦ Ἰησοῦ, καθότι εἶναι βέβαιη ὅτι, ἄν ὁ Ἰησοῦς εἶχε φτάσει ἐγκαίρως, θά ἔσωζε τόν ἀδελφό της ἀπό τό θάνατο. Ἡ δήλωσή της αὐτή ὡστόσο δέν πρέπει σέ καμία περίπτωση νά ἑρμηνευθεῖ ὡς μομφή πρός τόν Ἰησοῦ γιά τήν καθυστέρησή του νά φτάσει στή Βηθανία[87]· φανερώνει ἁπλῶς τόν πόνο τῆς ἀδελφῆς τοῦ νεκροῦ καί τό παράπονό της γιά τήν τελική ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων. Ὡστόσο στόν ἑπόμενο στίχο ἡ Μάρθα ἐκφράζει τήν πίστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ ἀκόμη νά σώσει τόν ἀδελφό της[88]. Εἶναι χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι ἡ Μάρθα δέν τοποθετεῖ τήν ἐλπίδα της ἀπευθείας στό

86. Wikenhauser, Evangelium, 214· Evangelium, 157. Ἐξάλλου οἱ Godet (Kommentar, 400), Hirsch (Das vierte Evangelium, 291), Bultmann (Johannesevangelium, 306), Barrett (Gospel, 328), Lindars (Gospel, 393) Brown (Gospel, 433) καί Wagner (Auferstehung, 368-371) συσχετίζουν ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως τό στίχο μας μέ τό Λκ. 10,39.

87. Οὕτως ἤ ἄλλως δέν ἦταν δυνατό ὁ Ἰησοῦς νά προλάβει τό Λάζαρο ἐν ζωῇ, διότι ὁ τελευταῖος πέθανε λίγο μετά τήν ἀναχώρηση τοῦ ἀγγελιοφόρου πρός τόν Ἰησοῦ, πβλ. Godet, Kommentar, 400· Becker, Evangelium, 414ἑξ,· Kremer, Lazarus, 65· Morris, Gospel, 548.

88. Ὁ Schnackenburg (Johannesevangelium, 413) θεωρεῖ ὅτι δέν εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὑπόθεση πώς ἡ Μάρθα ζητᾶ ἔμμεσα τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ της: "Martha soll als eine zum Glauben bereite Frau erscheinen, die in einer bewußt allgemein und unbestimmt gehaltenen Form eine Hoffnung andeutet und eine Bitte äußert, die alle Möglichkeiten

πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά θεωρεῖ τή δυνατότητα νά ἀναστηθεῖ ὁ ἀδελφός της μόνο ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀποδοχῆς ἀπό τό Θεό σχετικῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως πολύ σωστά παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Κύριλλος, Lightfoot καί Morlet[89]. Μέ ἄλλα λόγια ὁ Ἰησοῦς θεωρεῖται ἀπό τή Μάρθα ἁπλῶς ὡς ἰσάξιος τῶν μεγάλων προφητῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου (πβλ. 4,19), οἱ ὁποῖοι πραγματοποίησαν ἀναστάσεις νεκρῶν μετά ἀπό προσευχή καί εἶχαν γενικότερα τόση παρρησία πρός τό Θεό, ὥστε σχεδόν τίποτα δέν τούς ἦταν ἀδύνατο[90]. Τό συσχετισμό ἀπό τή Μάρθα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν παράδοση τῶν μεγάλων παλαιοδιαθηκικῶν προφητῶν παραγνωρίζει ὁ Schulz, ὁ ὁποῖος, διακρίνοντας μεταξύ πηγῆς τῶν σημείων καί ἀναθεωρητικῆς ἐπεμβάσεως τοῦ εὐαγγελιστῆ, θεωρεῖ ὅτι τό στοιχεῖο τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ πρός τό Θεό-Πατέρα ἀνήκει στήν ἰωάννεια θεολογία καί τήν τροποποιεῖ ἀπό τή θεολογία τῆς πηγῆς, ἡ ὁποία παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἑλληνιστικό "θεῖο ἄνδρα", πού κάνει θαύματα κατά βούληση[91]. Πέρα ἀπό τό γεγονός ὅτι δέν ἔχει γίνει ὡς τώρα κατορθωτή μιά πειστική ἀπόδειξη τῆς ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων, ἀγνοεῖται στή θεώρηση αὐτή ἡ ὀντολογική ἑνότητα Πατρός καί Υἱοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο, μέ βάση τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς δέ χρειάζεται νά προσευχηθεῖ στό Θεό, γιά νά ἐπιτελέσει ἕνα θαῦμα, διότι εἶναι ὁ ἴδιος Θεός[92]. Ὅπως παρατηρεῖ σχετικά ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ἡ Μάρθα "σφάλλεται περὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ ὡς Θεῷ διαλεγομένη, ἀλλ' ὡς ἑνὶ τῶν ἁγίων διὰ τὴν ὁρωμένην σάρκα οἰομένη ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ ὡς ἅγιος λαμβάνει ἀπὸ Θεοῦ οὐ μὲν εἰδυῖα ὅτι

offenhält". Ὡστόσο δύσκολα μπορεῖ κανείς νά ὑποθέσει ἄλλες δυνατότητες βοήθειας τοῦ Ἰησοῦ, πού θά μποροῦσε νά περιμένει ἡ Μάρθα, ἐκτός ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ της. Ἡ διόρθωση τῆς πίστεως τῆς Μάρθας στό διάλογό της μέ τόν Ἰησοῦ δέ συνίσταται στό ὅτι αὐτή συγκεκριμενοποιεῖ κάποιες γενικές καί ἀόριστες προσδοκίες της, περιμένοντας τελικά ἀντ' αὐτῶν τήν ἄμεση ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, ἀλλά στό ὅτι ἀναγνωρίζει ποιός εἶναι πραγματικά ἐκεῖνος στόν ὁποῖο ἀπευθύνεται μέ αἴτημα τήν ἀνάσταση αὐτή.

89. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,45· Lightfoot, Commentary, 221: "It should be particularly noticed that Martha speaks of a boon to be obtained from God, and dispensed by the Lord, the Lord himself being, as it were, no more than an intermediary in the matter"· Morlet, Le dernier signe, 17.

90. Βλ. τίς σχετικές διηγήσεις: Γ' Βασ. 17,17-24· Δ' Βασ. 4,8-37· πβλ. ἐπίσης Lindars, Gospel, 394.

91. Schulz, Evangelium, 158.

92. Πβλ. χαρακτηριστικά τούς στ. 11,41-42, ὅπου ὡς σκοπός τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται ὄχι ἡ ἐπιτέλεση τοῦ θαύματος, ἀλλά ἡ πιστοποίηση τῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα.

φύσει Θεὸς ὢν καὶ δύναμις τοῦ Πατρὸς ἄμαχον ἔχει τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἰσχύν"[93]. Πολύ εὔστοχη εἶναι καί ἡ παρατήρηση τοῦ Bernard ὅτι στόν Ἰωάννη διακρίνονται ὡς πρός τή σημασία τους τά ρήματα "ἐρωτᾶν" καί "αἰτεῖν", ἐφόσον ἀναφέρονται στήν προσευχή, καθότι τό πρῶτο χρησιμοποιεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀποκλειστικά γιά τό χαρακτηρισμό τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Πατέρα καί φανερώνει τήν ἰδιαίτερη σχέση του μέ Ἐκεῖνον (14,16· 16,26· 17,9· 17,15· 17,20), ἐνῶ τό δεύτερο χρησιμοποιεῖται γιά τήν προσευχή τῶν κοινῶν ἀνθρώπων στό Θεό (14,13.14· 15,7· 15,16· 16,23.24· 16,26)[94]. Σύμφωνα, λοιπόν, μέ τή θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ, ἡ Μάρθα, ἐκφράζοντας στό στ. 22 τήν προσευχή τοῦ Ἰησοῦ πρός τό Θεό μέ τό ρῆμα "αἰτεῖν", προδίδει τήν ἄγνοιά της γιά τήν ἰδιαίτερη σύνδεσή του μέ τόν Πατέρα καί τή θεία του προέλευση καί τόν θεωρεῖ ἁπλῶς ὡς ἕναν ἄνθρωπο τοῦ Θεοῦ. Παρά τό γεγονός τῆς ἀνεπάρκειας τῆς πίστεως τῆς Μάρθας[95], ἐκδηλώνεται στά λόγια της μία βαθιά ἐμπιστοσύνη πρός τό πρόσωπό τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ ἱερός Χρυσόστομος παρατηρεῖ σχετικά μέ τήν πίστη καί τῶν δύο ἀδελφῶν ὅτι "ἐπίστευον οὖν καὶ ἀμφότεραι εἰς τὸν Χριστόν, ἀλλ' οὐχ ὡς προσῆκεν. Οὕπω γὰρ ἀκριβῶς ἠπίσταντο οὔτε ὅτι Θεὸς ἦν οὔτε ὅτι οἰκείᾳ δυνάμει καὶ αὐθεντίᾳ ταῦτα ποιεῖ"[96]. Ἡ ἐμπιστοσύνη αὐτή στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ θά ἀποτελέσει τή βάση, γιά νά ὁδηγηθεῖ ἡ Μάρθα σταδιακά στήν ἀληθινή πίστη καί τή συνακόλουθη ὁμολογία τοῦ στ. 27. Ἡ πορεία τῆς Μάρθας, ἀκριβῶς ὅπως αὐτή τῆς Σαμαρείτιδος (κεφ. 4) ἤ τοῦ Θωμᾶ (κεφ. 20), εἶναι μετάβαση ἀπό τήν κατάσταση τοῦ πνευματικοῦ θανάτου στή ζωή πού χαρίζει ὁ Ἰησοῦς. Μέσα ἀπό τίς περιπτώσεις αὐτές ὁ εὐαγγελιστής παρουσιάζει ὑποδειγματικά τήν πνευματική πορεία τοῦ κάθε πιστοῦ, τῆς ὁποίας τό τέλος εἶναι ἡ ἀληθής πίστη πού ἐκφράζεται διά τῆς σχετικῆς χριστολογικῆς ὁμολογίας (πβλ. 11,27) καί ἡ ἀνάσταση "εἰς ζωὴν αἰώνιον", στήν ὁποία αὐτή ὁδηγεῖ (πβλ. 11,26 σέ σχέση μέ τό 11,44). Ἡ ἀπόδοση τῶν

93. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,45· πβλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 69.

94. Bernard, Commentary, 385.

95. Πβλ. Welck, Zeichen, 214-216.

96. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,345· πβλ. καί (Ψ.)Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 48,781: "Οὐκ ἐπίσταται νῦν ἡ γυνὴ ὅτι καὶ μὴ παρὼν ὁ Χριστός σωματικῶς, παρῆν τῇ τῆς θεότητος ἐξουσίᾳ· ἀλλὰ τῇ τοῦ σώματος παρουσίᾳ ἐπιμετρεῖται τοῦ διδασκάλου τὴν δύναμιν"· πβλ. καί Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,96.

στ. 11,21.22 ἀπό τόν Bauer σέ προϊωάννειο ὑλικό, μέ τό σκεπτικό ὅτι ἡ θεολογία τους διαφοροποιεῖται ἀπό αὐτήν τοῦ Ἰωάννη[97], δέν εὐσταθεῖ. Οἱ στίχοι μας ἑρμηνεύονται θαυμάσια μέ συγχρονική ἑρμηνεία, χωρίς νά χρειάζεται νά καταφύγει κανείς σέ υἱοθέτηση πηγῶν ἀπό τόν εὐαγγελιστή καί μάλιστα μέ θεολογία διάφορη τῆς δικῆς του. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ὁ συσχετισμός ἀπό τόν Kremer τῶν λόγων τῆς Μάρθας μέ τήν ἀπορία τῶν πρώτων Χριστιανῶν ἐνώπιον τοῦ θανάτου ἀδελφῶν τους πρό τῆς Δευτέρας Παρουσίας (πβλ. Α΄ Θεσ. 4,13ἑξ,)[98]. Ὁ Martin μάλιστα θεωρεῖ εἰδικότερα ὅτι ὁ Ἰωάννης δίνει μέ τή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου μιά ἀπάντηση στό πρόβλημα τοῦ θανάτου Χριστιανῶν πρίν ἀπό τή Δευτέρα Παρουσία. Τήν ὑπόθεσή του αὐτή τή στηρίζει (α) στή ρεαλιστικότητα τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου, (β) στή μελλοντική-ἐσχατολογική διάσταση τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" τῆς διηγήσεως, (γ) στό χαρακτηριστικό θέμα τῆς καθυστερήσεως καί τῆς ἀπουσίας τοῦ Ἰησοῦ, καί (δ) στόν ὑποδηλούμενο ἀπό τόν εὐαγγελιστή θεολογικό παραλληλισμό μεταξύ τῆς ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ[99].

Ὁ Ἰησοῦς στό στ. 23 ἀπαντᾶ στά λόγια τῆς Μάρθας μέ μία διφορούμενη ἔκφραση, ἡ ὁποία μπορεῖ νά ἑρμηνευτεῖ μέ βάση τήν ἰουδαϊκή προσδοκία τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, καί ἔτσι ἄλλωστε τήν κατανοεῖ καί ἡ Μάρθα, ὅπως φαίνεται ἀπό τή συνέχεια τοῦ διαλόγου. Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς στό σημεῖο αὐτό προλέγει τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, διά τῆς ὁποίας μεταφέρει μέ ἀπόλυτη αὐθεντία τήν πραγμάτωση τῆς ἰουδαϊκῆς ἐσχατολογικῆς προσδοκίας στό παρόν[100]. Ὁ σκοπός τῆς διφορούμενης φράσης τοῦ Ἰησοῦ εἶναι νά ἀποτελέσει αὐτή ἀφορμή γιά τήν ἀποκάλυψη τῆς ἀνεπαρκοῦς πίστεως τῆς Μάρθας καί νά τήν ὁδηγήσει τελικά σέ μιά βαθύτερη πίστη, ἡ ὁποία θά ἐκδηλωθεῖ διά τῆς ὁμολογίας τοῦ στ. 11,27[101].

97. Bauer, Johannes-Evangelium, 146.

98. Kremer, Lazarus 65.

99. Martin, History, 332-343.

100. Πβλ. Barrett, Gospel, 329: "The presence of Jesus effects an anticipation of eschatological events, and his deeds are therefore signs of the glory of God. Wherever he is, the divine power to judge and to give life is at work".

101. Βλ. Lindars, Gospel, 394· πβλ. τούς διαλόγους Ἰω. 3,1-8· 4,7-26· 11,11-15, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ὡς στόχο τους νά ὁδηγήσουν τό συνομιλητή τοῦ Ἰησοῦ στήν ἀληθινή πίστη.

Τή διαβεβαίωση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι ὁ ἀδελφός της πρόκειται νά ἀναστηθεῖ ἐκλαμβάνει ἡ Μάρθα ὡς τή συνηθισμένη ἰουδαϊκή "παράκληση" καί γιά τό λόγο αὐτό ἐπαναλαμβάνει στό στ. 24 τήν παραδεδομένη πίστη τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, ὅπως σωστά παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Schlatter, Wikenhauser, Dodd, Saß καί Marchadour[102]. Ἀντίθετα, οἱ Haenchen, Becker καί Wagner θεωροῦν, μᾶλλον αὐθαίρετα, ὅτι ὁ εὐαγγελιστής τοποθετεῖ στό στόμα τῆς Μάρθας τή γενική πρωτοχριστιανική πίστη στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, γιά νά τή διορθώσει ἀμέσως μετά, εἰσάγοντας τήν προσωπική του θεολογική θεώρηση τῆς ἀναστάσεως ὑπό τό πρῖσμα τῆς παροντικῆς ἐσχατολογίας[103]. Ὡστόσο, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν στίχων 11,25-26, οἱ παραστάσεις τῆς μελλοντικῆς καί τῆς παροντικῆς ἐσχατολογίας συνδέονται ἁρμονικότατα, χωρίς νά χρειάζεται νά ὑποθέσει κανείς γιά τή δικαιολόγησή τους θεολογικές ἀντιθέσεις μεταξύ ὑποτιθέμενων συντακτικῶν στρωμάτων τῆς διηγήσεώς μας[104]. Ἐξάλλου ἡ παράλληλη χρήση τοῦ ρήματος "οἶδα" στό στίχο μας καί στό στ. 22 ὑποδηλώνει σύνδεση τῶν δύο δηλώσεων τῆς Μάρθας μεταξύ τους. Συγκεκριμένα, ἐνῶ στό στ. 22 ἡ Μάρθα περίμενε νά ἀναστηθεῖ ὁ ἀδελφός της ἀπό τό Θεό διά τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση τῶν ἀναστάσεων πού πραγματοποίησαν ὁ Ἠλίας καί ὁ Ἐλισαῖος, στό στ. 24 θεωρεῖ, ὅπως φαίνεται, ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν προτίθεται νά ἐπιχειρήσει τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ της διά προσευχῆς του καί ὅτι τήν παραπέμπει, γιά νά τήν παρηγορήσει, στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. Ὅμως στήν πραγματικότητα ἡ ἐσχατολογική ἀνάσταση, τήν ὁποία προσδοκᾶ ἡ Μάρθα, εἶναι παροῦσα στό θεῖο πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος, ὄχι ἁπλῶς θά ἀναστήσει τό Λάζαρο, ἀλλά καί θά δώσει στούς πιστεύοντες τήν αἰώνια ζωή[105].

102. Schlatter, Evangelist, 252· Wikenhauser, Evangelium, 214· Dodd, Interpretation, 364· Saß, Auferweckung, 45· Marchadour, Lazare, 120. Σχετικά μέ τήν ἰουδαϊκή πίστη περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν βλ. Πατρώνου, Προσδοκίαι, 50-58.

103. Haenchen, Johannesevangelium, 406· Becker, Evangelium, 420ἑξ,· Wagner, Auferstehung, 214.

104. Πβλ. Schulz, Komposition, 81.108ἑξ,128-131.146ἑξ,· Jones, Narrative Structures, 341.

105. Πβλ. Brown, Gospel, 434: "However, Martha's general understanding of the resurrection on the last day is scarcely adequate in the present situation, for in johannine realized eschatology the gift of life that conquers death is a present reality in Jesus Christ" καί

Στους στίχους 25-26 ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ στή Μάρθα μέ ἕνα λόγιο "ἐγώ εἰμι", πού ἀποτελεῖ, ὅπως καί τά ὑπόλοιπα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, αὐτοαποκάλυψή του ὡς τοῦ σαρκωθέντος θείου Λόγου καί καταδεικνύει τήν ταυτότητά του μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[106]. Στό στ. 25β γίνεται λόγος γιά τή φύση τοῦ Ἰησοῦ (χριστολογικό ἐπίπεδο), ἐνῶ στούς στ. 25γ καί 26α γιά τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ σέ ὅσους πιστεύουν σ' αὐτόν (σωτηριολογικό ἐπίπεδο). Ἡ σωτηριολογική σημασία τῆς ἀνάστασεως καί τῆς ζωῆς, πού ἀναφέρονται ὡς κατηγορήματα τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 25β, ἀναλύεται ἀντίστοιχα στούς στ. 25γ καί 26α, ὅπως θεωροῦν οἱ Dodd, McNeil, Morlet, Brown, Rochais, Kremer, Beasley-Murray καί Carson[107]. Ἀντίθετα, οἱ Bultmann καί Schnackenburg θεωροῦν ὅτι οἱ στ. 25γ καί 26α ταυτίζονται νοηματικά μεταξύ τους, δημιουργώντας ἕναν συνωνυμικό παραλληλισμό[108]. Ὡστόσο καμία ἀπό τίς δύο αὐτές ἑρμηνευτικές κατευθύνσεις δέν πρέπει νά ἀπολυτοποιηθεῖ, ὥστε νά γίνει πλήρης ταύτιση τῶν ἐννοιῶν "ἀνάστασις" καί "ζωή" ἤ νά διαχωριστοῦν τελείως ἡ μία ἀπό τήν ἄλλη, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν ἀκολουθοῦσα ἑρμηνεία τους. Στό στ. 25β ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζει τό πρόσωπό του ὡς τήν ἀνάσταση καί τή ζωή[109] καί, ἐπομένως, ὡς τόν ἀποκλειστικό χορηγό τῶν ἐσχατολογικῶν αὐτῶν δωρεῶν, ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ ἱερός Χρυσόστομος[110]. Ἡ ἔννοια τῆς *ἀναστάσεως* στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀναφέρεται ἀποκλειστικά στή μελλοντική ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, τήν ὁποία θά πραγματοποιήσει κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ Ἰησοῦς, ὅπως φαίνεται καί στούς στ.

Hofbeck, Semeion, 144: "Der Jesus, der vor Martha steht, ist die Auferstehung und das Leben. Das Auferstehungsleben ist auf seine Person bezogen: Eschatologie ist in seiner Person gegenwärtig".

106. Πβλ. Ἐξ. 3,6.14· 20,2· γιά τήν ἱστορία τῆς παραδόσεως τῆς ἐκφράσεως "ἐγώ εἰμι" βλ. ἀντιπροσωπευτικά Schweizer, Ego eimi, 5-45· Barrett, Gospel, 242-243.

107. Dodd, Interpretation, 365· McNeil, Raising, 273ἑξ,· Morlet, Le dernier signe, 19· Brown, Gospel I, 434· Rochais, Les récits, 142· Kremer, Lazarus, 68· Beasley-Murray, John, 190ἑξ,· Carson, Gospel, 413.

108. Bultmann, Evangelium, 307ἑξ,· Schnackenburg, Johannesevangelium, 415.

109. Ἡ λέξη "ζωή" λείπει ἀπό τό ἡμιστίχιό μας στόν $P^{45}$, στή συριακή μετάφραση $sy^{s}$ καί στούς Ὠριγένη καί Κυπριανό. Ἔχοντας ὅμως ὑπέρ της ὅλα τά ἄλλα γνωστά χειρόγραφα θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς ἡ ἀρχική γραφή.

110. "...σαφέστερον δεικνὺς αὐτοῦ τὴν αὐθεντίαν λέγει Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή', δηλῶν ὅτι οὐ δεῖται ἑτέρου βοηθοῦντος, εἴ γε αὐτός ἐστιν ἡ ζωή. Εἰ δὲ δεῖται ἑτέρου, πῶς ἂν εἴη αὐτὸς ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή;", Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,345.

6,39.40.44.54, ὅπου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται σαφέστατα ὡς ὁ ἐνεργῶν τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν[111]. Δέν ἰσχύει δηλαδή ἡ ἄποψη τῶν Schnackenburg, Romaniuk, Kremer καί Becker, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀναστάσεως ἔχει στό στίχο μας παροντική-ἐσχατολογική σημασία καί τείνουν νά τήν ταυτίσουν μέ τήν ἔννοια τῆς ζωῆς[112]. Στήν ἀκολουθοῦσα ἔγερση τοῦ Λαζάρου ὡστόσο ἡ ἀναμενόμενη ἀπό τή Μάρθα γενική ἐσχατολογική ἀνάσταση μετατρέπεται σέ ἄμεση πραγματικότητα στό παρόν. Ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς, ἀντίθετα μέ τήν ἔννοια τῆς ἀναστάσεως, ἔχει στό τέταρτο εὐαγγέλιο παροντική ἀλλά καί διαχρονική σημασία καί κατανοεῖται ὡς ἡ διαρκής δωρεά τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς πιστεύοντες (πβλ. 3,15.16· 5,24· 6,40.47· 10,10.28). Ὅπως θά φανεῖ σαφέστατα καί ἀπό τήν ἀνάλυση τῶν δύο ἑπομένων ἡμιστιχίων, ἡ δωρεά τῆς ζωῆς δέν καταργεῖ τό σωματικό θάνατο, ἀλλά τόν ὑπερβαίνει, καθώς ἔχει, παρά τόν παροντικό της χαρακτήρα, καί μία κατεξοχήν ἐσχατολογική διάσταση σύμφωνα μέ τό στ. 5,24: "Ἀμὴν 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 ζωήν"[113]. Παρά τό γεγονός ὅτι στόν Ἰωάννη οἱ ἔννοιες "ἀνάστασις" καί "ζωή" διακρίνονται σαφέστατα μεταξύ τους, λόγω τοῦ μελλοντικοῦ-ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα τῆς πρώτης καί τοῦ παροντικοῦ-ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα τῆς δεύτερης, εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι πουθενά στό τέταρτο εὐαγγέλιο δέν ἀναφέρεται ἡ ἐσχατολογική ἀνάσταση, χωρίς νά γίνεται στήν ἄμεση συνάφεια λόγος καί γιά τή ζωή, πού χαρίζει ὁ Ἰησοῦς στούς πιστούς στό παρόν. Πολύ σημαντικός γιά τήν κατανόηση τῆς σχέσεως τῶν δύο ἐννοιῶν εἶναι ὁ στ. 5,29: "Καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως", πού ὁδηγεῖ ἀβίαστα στό συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή δύο διαφορετικές ἀναστάσεις, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ μέν

111. Πβλ. Lindars, Gospel, 395· Carson, Gospel, 412.

112. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 415ἑξ.· Romaniuk, Ich bin, 705ἑξ.· Kremer, Lazarus, 68· Becker, Ich bin, 149-151.

113. Ὁ Blank (Krisis, 155) γράφει σχετικά: "Das Sterben bedeutet somit keinerlei Beeinträchtigung, keinen Verlust und keine Gefährdung des Lebens mehr. Der Glaube ist, als ein Teilhaben am Leben, eine Realität, die das Sterben relativiert und im letzten Grunde gegenstandslos macht".

πρώτη εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένη μέ τή ζωή τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 5,26: "ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ"), ἐνῶ ἡ δεύτερη ὁδηγεῖ στήν κρίση καί τήν καταδίκη (πβλ. 5,27: "καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν")[114]. Ὅλες οἱ ὑπόλοιπες ἀναφορές τοῦ εὐαγγελίου στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση (6,39.40.44.54· 11,25) συνδέονται αἰτιωδῶς μέ τήν ἔννοια τῆς ζωῆς, καθώς μόνο ὅσοι ἔχουν στό παρόν τή ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς διά τῆς πίστεως, θά ἀναστηθοῦν κατά τήν ἐσχάτη ἡμέρα "εἰς ζωήν"[115]. Ἐξάλλου ὁ αὐτοχαρακτηρισμός τοῦ Ἰησοῦ μέ κατηγορήματα τά ὁποῖα, σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία, ἁρμόζουν μόνο στόν Γιαχβέ, δείχνει, γιά πολλοστή φορά στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐν σαρκί[116]. Ἀντίθετη ἄποψη ἐκπροσωπεῖ ὁ Bultmann, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι τά κατηγορήματα "ἀνάστασις" καί "ζωή" δέν περιγράφουν τήν οὐσία τοῦ προσώπου, ἀλλά τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ δέ πίστη, πού θεωρεῖται ἀπό τό Γερμανό ἑρμηνευτή ὡς προϋπόθεση γιά τή δωρεά αὐτή, δέν ἀναφέρεται στόν Ἰησοῦ καθ' ἑαυτόν, ἀλλά τόν ἀναγνωρίζει ἁπλῶς ὡς τόν "ἀποκαλύπτοντα τό Θεό" (Offenbarer Gottes)[117]. Ἡ ἄποψη αὐτή τοῦ Bultmann βρίσκεται σέ συμφωνία μέ τή γενικότερη ἐκ μέρους του θεώρηση τοῦ "ἰωαννείου Ἰησοῦ" ὡς ἑνός ἁπλοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἔχει κατά παράδοξο τρόπο τή δυνατότητα νά ἀποκαλύπτει τό Θεό ἐν ἑαυτῷ, σκανδαλίζοντας ἔτσι τούς Ἰουδαίους[118]. Ὡστόσο ἡ ὀντολογική διαφοροποίηση μεταξύ δότη καί δωρεᾶς πού ἐπιχειρεῖ ὁ Bultmann εἶναι αὐθαίρετη καί χωρίς στήριξη στό κείμενό μας, ὅπως παρατηρεῖ ὀρθά καί ὁ Blank[119]. Ἐξάλλου ὁ στ. 25γ πρέπει νά κατανοηθεῖ μελλοντικά-ἐσχατολογικά, καθώς ὁ Ἰησοῦς δέν ὑπόσχεται νά καταργήσει τό θάνατο, ἀλλά ἐπαγγέλλεται σ' αὐτούς πού πιστεύουν στό πρόσωπό του τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση ("κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται"), τήν ὁποία

114. Πβλ. καί Goppelt, Theologie, 641ἑξ,

115. Γιά τίς βασικές γραμμές τῆς σύγχρονης ἔρευνας σχετικά μέ τή μελλοντική καί τήν παροντική ἐσχατολογία στόν Ἰωάννη βλ. μεταξύ ἄλλων Conzelmann, Grundriß, 400.

116. Πβλ. Bernard, Gospel, 387· Troisfontaines, Mort, 73· Kremer, Lazarus, 67· Stibbe, John's Gospel, 89ἑξ,

117. Bultmann, Evangelium, 307.

118. Βλ. Bultmann, Theologie, 414-422· πβλ. ἐπίσης Becker, Evangelium II, 422· καί τοῦ ἰδίου, Ich bin, 147.

119. Blank, Krisis, 155ἑξ,

θά ἐνεργήσει ὁ ἴδιος[120]. Ὁ Ἰησοῦς, δηλαδή, στό ἡμιστίχιό μας καταρρίπτει τήν ἀντίληψη τῆς Μάρθας ὅτι εἶναι ἁπλῶς ἕνας μεγάλος προφήτης, πού ἔχει τήν παρρησία νά παρακαλέσει τό Θεό γιά τήν ἀνάσταση ἑνός νεκροῦ. Ἀντίθετα, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, καί, συνεπῶς, ἡ ἀνάσταση ὄχι ἁπλῶς ἑνός συγκεκριμένου νεκροῦ, ἀλλά ὅλων τῶν κεκοιμημένων κατά τήν ἐσχάτη ἡμέρα, εἶναι στήν ἐξουσία του[121]. Στό στ. 26α γίνεται ἕνα ἀκόμη βῆμα γιά τήν κατανόηση τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς πιστεύοντες, ἡ ὁποία δέν εἶναι μόνο μελλοντική, ἀλλά καί παροντική, μετατρέποντας ὡς ἐκ τούτου τίς ἐσχατολογικές προσδοκίες σέ ἁπτή πραγματικότητα τοῦ παρόντος. Ἡ ἔκφραση "ὁ ζῶν" ἀναφέρεται στήν ἐπίγεια-φυσική ζωή (πβλ. 1,4), ἐνῶ τό ρῆμα "οὐ μὴ ἀποθάνῃ" στήν ὑπέρβαση τοῦ σωματικοῦ θανάτου ἀπό τή θεία ζωή πού χαρίζει ὁ Ἰησοῦς. Ὁ ἐμπρόθετος προσδιορισμός "εἰς τὸν αἰῶνα" δηλώνει τή συνέχεια πού ἔχει ἡ ζωή αὐτή, πού μάλιστα δέ διακόπτεται ἀπό τό σωματικό θάνατο[122]. Συμπερασματικά μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι οἱ ὑπό ἐξέτασιν στίχοι 25.26α μαρτυροῦν τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τή δωρεά τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς πρός τούς πιστεύοντες, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπό τό πρόσωπό του. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου στό τέλος τῆς διηγήσεώς μας εἶναι ἡ ὑποδειγματική παρουσίαση τῆς θεϊκῆς ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ζωῆς πού αὐτός χαρίζει στούς πιστούς[123]. Τόσο ἡ μελλοντική-ἐσχατολογική διάσταση τῆς ἀναστάσεως, ὅσο καί ἡ παροντική-ἐσχατολογική διάσταση τῆς ζωῆς, εἶναι διάχυτες σέ ὁλόκληρη τή διήγηση τῆς ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου, ἡ ὁποία μπορεῖ νά κατανοηθεῖ σέ ὅλο της τό θεολογικό βάθος μόνο ὑπό τό φῶς τοῦ λογίου: "Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή". Ἡ παρατήρηση ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τῶν Wellhausen, Walter καί Wagner ὅτι τό λόγιο αὐτό τοῦ Ἰησοῦ καθιστᾶ τό θαῦμα καθ' ἑαυτό περιττό[124], ἤ

120. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,48ἑξ.· Νικολακόπουλου, Καινὴ Διαθήκη, 174ἑξ,

121. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς Μάρθαν, 61,706.

122. Ἔτσι κατανοοῦν τό ἡμιστίχιο 26α μεταξύ ἄλλων οἱ Brown (Gospel, 425) καί Becker (Evangelium, 423)· πβλ. Ἰω. 6,49.50, ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου χρησιμοποιεῖται στόν πρῶτο στίχο μέ τήν τρέχουσα, ἐνῶ στό δεύτερο μέ πνευματική ἔννοια.

123. Πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Kremer (Lazarus, 69): "Wenn die kirchliche Tradition diese Aussage und die zu ihrer Veranschaulichung nachher geschilderte Auferweckungstat als die Auferweckung des Sünders versteht, wird sie damit der symbolhaften Sprache des Johannesevangeliums gerecht".

124. Wellhausen, Kommentar, 51· Walter, Auslegung, 101ἑξ,· Wagner, Auferstehung, 206.

αὐτή τῶν Schnackenburg καί Becker ὅτι τό θαῦμα ἔχει δευτερεύουσα σημασία σέ σχέση μέ τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ἐν λόγω[125], ἀδικεῖ τή διήγησή μας, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τοῦ θαύματος[126]. Ὁ Cullmann ἐξάλλου συνοψίζει ὀρθά τό θεολογικό περιεχόμενο τοῦ λογίου 11,25-26 ἐπισημαίνοντας σ' αὐτό τίς διαστάσεις (α) τῆς μελλοντικῆς-ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, (β) τῆς παροντικῆς-ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν πιστευόντων στό Χριστό, (γ) τοῦ γεγονότος τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου καί (δ) τῆς ἀναστάσεως τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ[127]. Ἡ σχέση πού ἔχει τό λόγιο αὐτό, ὅπως ἄλλωστε καί ὁλόκληρη ἡ διήγησή μας, μέ τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἐμφανής, καθώς ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἡ ζωή καί γιά τό λόγο αὐτό μπορεῖ νά δίνει ζωή "αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου", δηλαδή διά τοῦ σταυρικοῦ του θανάτου καί διά τῆς ἀναστάσεώς του. Βέβαια, δέ γίνεται στήν ἄμεση συνάφεια τῶν στίχων μας ρητή ἀναφορά στό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ· ὅμως δέν πρέπει νά λησμονηθεῖ ἡ ἀφηγηματική τοποθέτηση ὁλόκληρης τῆς διηγήσεώς μας, πού ἔχει ὡς θέμα της τή ζωή πού δίνει ὁ Ἰησοῦς, μέσα στή γενικότερη συνάφεια τοῦ πάθους του. Ὁ Ἰησοῦς θά πεθάνει, ἄν καί εἶναι ἡ αὐτοζωή, ἀκριβῶς γιά νά χαρίσει τή ζωή του στούς πιστούς. Τέλος, ἡ ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τή Μάρθα "πιστεύεις τοῦτο;" κινεῖται σέ τρία ἐπίπεδα: (α) στό χριστολογικό, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς εἶναι θεῖο πρόσωπο, (β) στό σωτηριολογικό, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἀνιστᾶ αὐτούς πού πιστεύουν στό πρόσωπό του καί τούς παρέχει τήν αἰώνια ζωή, (γ) στό ἀφηγηματικό, στό ὁποῖο κατά συγκεκριμένο τρόπο ἐρωτᾶται ἡ Μάρθα ἄν πιστεύει ὅτι ὁ Ἰησοῦς θά σώσει τόν ἀδελφό της.

Ἡ ἀπάντηση τῆς Μάρθας στό στ. 27 περιορίζεται ἀποκλειστικά στό χριστολογικό-δογματικό ἐπίπεδο, καθώς ἡ χριστολογία στό τέταρτο εὐαγγέλιο περικλείει καί τή σωτηριολογική διάσταση μέ τήν ἔννοια ὅτι ἡ ὀρθή καί ἀληθινή πίστη καί ὁμολογία στόν Υἱό εἶναι ἡ

125. Schnackenburg, Johannesevangelium, 414ἑξ,· Becker, Evangelium, 362. 424ἑξ,

126. Πβλ. Lohse, Miracles, 52 καί Käsemann, Jesu letzter Wille, 53, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ σχετικά: "Wunder sind auch für Johannes nicht entbehrlich und nicht bloß Konzessionen an menschliche Schwachheit. Dann bräuchten sie nicht aufs äußerste gesteigert zu werden, würde Jesu Passion kaum mit betonter Absichtlichkeit und gegen alle Überlieferung durch die Lazaruserweckung ausgelöst und wäre schließlich übersehen, daß sie ausdrücklich als Demonstrationen der Herrlichkeit Jesu beschrieben werden".

127. Cullmann, Der johanneische Gebrauch, 369ἑξ,

προϋποθέση τῆς μετοχῆς στήν αἰώνια ζωή, πού αὐτός παρέχει[128]. Κατά συνέπεια οἱ χριστολογικοί τίτλοι πού ἀποδίδονται ἀπό τή Μάρθα στόν Ἰησοῦ ἔχουν, ὅπως θά φανεῖ καί ἀπό τήν παρακάτω ἀνάλυσή τους, ἄμεσες σωτηριολογικές προεκτάσεις. Ἡ προσφώνηση "κύριε" πρέπει στό σημεῖο αὐτό νά κατανοηθεῖ ὡς χριστολογικός τίτλος (אֲדֹנָי καί ὄχι רַבִּי), καθώς εἰσάγει μιά ἀπό τίς ὑψηλότερες χριστολογικές ὁμολογίες τοῦ εὐαγγελίου. Τό ρῆμα "πεπίστευκα" διαφοροποιεῖται θεολογικά ἀπό τό ρῆμα "οἶδα" τοῦ στ. 24, καθώς ἡ κατανόηση τῆς Μάρθας προχωρεῖ, ἀπό τήν πίστη σέ μιά γενική θεωρητική διδασκαλία, στή συγκεκριμένη πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, καρπός τῆς ὁποίας εἶναι ἡ αἰώνια ζωή σύμφωνα μέ τήν ἐπαγγελία τοῦ Ἰησοῦ στόν ἀμέσως προηγούμενο στίχο[129] (πβλ. 20,31). Ὡστόσο ἡ Μάρθα, ὅπως καί ὅλα τά πρόσωπα πού ὁμολογοῦν στό τέταρτο εὐαγγέλιο τήν ὑψηλότητα τοῦ Ἰησοῦ πρό τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεώς του, δέ συνειδητοποιεῖ πλήρως τό νόημα τῶν λόγων της, ὅπως θά φανεῖ ἀπό τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως γιά τή βούληση καί τή θεία δύναμη τοῦ διδασκάλου της ἐνώπιον τοῦ τάφου τοῦ ἀδελφοῦ της (11,39) καί ἀπό τήν ὀξεία παρατήρηση τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος θέτει τήν πίστη της ὑπό ἀμφισβήτησιν (11,40)[130]. Σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο ἡ Μάρθα ἀκόμη ἀγνοεῖ ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς καί ἡ πίστη της ἔχει περισσότερο χαρακτήρα ἐμπιστοσύνης, ἐνῶ ἀντίθετα σέ θεολογικό ἐπίπεδο ἡ Μάρθα ὁμολογεῖ, χωρίς νά τό συνειδητοποιεῖ, τήν ἀλήθεια γιά τήν ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτή θά ἀποκαλυφθεῖ μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἡ λέξη "χριστός" δέ χρησιμοποιεῖται ὡς κύριο ὄνομα, ὅπως π.χ. στίς ἐπιστολές τοῦ Παύλου, ἀλλά εἶναι ἀκόμη χριστολογικός τίτλος, δηλαδή ἡ μετάφραση τοῦ ἑβραϊκοῦ מָשִׁיחַ. Ὡστόσο ὁ τίτλος αὐτός δέν ἔχει στόν Ἰωάννη τή συμβατική ἰουδαϊκή

128. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIX, 15· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,973, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ εὔστοχα: "κατὰ ταυτόν τε ἅμα τὸν τῆς θεολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας περιληπτικῶς συνεπέρανε λόγον"· ἀντίθετα ὁ Ἅγ. Θεοφύλακτος θεωρεῖ ὄχι σωστά ὅτι ἡ ἀπάντηση τῆς Μάρθας εἶναι μέν ἀληθής, ἀλλά ὄχι "τῇ ἐρωτήσει κατάλληλος", Ἑρμηνεία, 124,97· πβλ. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1345.

129. Πβλ. Kremer, Lazarus, 69.

130. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,346· ὁ Jones παρατηρεῖ σχετικά: "The expression ean pisteuses of 40c indicates that the pepisteuka of 27b is less than sufficient, or else inadequate in its content", Narrative Structures, 213, βλ. ἐπίσης καί 279· πβλ., τέλος, Welck, Zeichen, 217-220.

ἔννοια, ἀλλά ἐπανερμηνεύεται δυναμικά καί παραπέμπει ὄχι πλέον σέ κάποιον ἐπίγειο, δαβιδικῆς καταγωγῆς, βασιλέα τοῦ Ἰσραήλ, ἀλλά στόν Ἰησοῦ ὡς τό Θεό Λόγο "ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα"[131]. Μόνο ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά μαρτυρήσει γιά τό ποιός εἶναι ὁ μεσσίας καί τή μαρτυρία αὐτή τή δίνει ἀποκαλύπτοντας τόν ἑαυτό του (πβλ. 4,26). Ἡ Μάρθα ἀποκαλεῖ ἐπίσης στήν ὁμολογία της τόν Ἰησοῦ ὡς "Υἱό τοῦ Θεοῦ". Ὁ τίτλος αὐτός δηλώνει στόν Ἰωάννη τή θεία προέλευση καί τήν ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα[132] (πβλ. Ἰω. 3,18.36· 5,21.25· 11,4) καί θεωρεῖται γιά τό λόγο αὐτό ἀπό τούς Ἰουδαίους βλάσφημος καί αἰτία θανατώσεως τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. Ἰω. 10,36· 19,7). Ἐπίσης ὁ ἐν λόγω τίτλος συχνά συναντᾶται σέ σχέση μέ τή δωρεά τῆς ζωῆς πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ (πβλ. Ἰω. 3,15.16.36· 5,19-21.24-26· 6,40· 17,1-3· 20,31), γεγονός πού τόν συνδέει ἄμεσα μέ τό προηγηθέν λόγιο "ἐγώ εἰμι..." τῶν στ. 25-26. Ἡ ἔκφραση "ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος" προέρχεται ἀπό τό χῶρο τῶν ἰουδαϊκῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν (πβλ. Ἰω. 6,14 καί 12,13), ἀλλά στό στίχο μας προσανατολίζεται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι ὁ ἐσχατολογικός προφήτης ἤ μεσσίας πού περιμένει ὁ Ἰσραήλ. Εἶναι ὁ "ἄνωθεν" ἤ "ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος" κατά τή μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ (3,14), ὁ προϋπάρχων Λόγος (1,11.15)[133]. Ἡ ἀπόδοση ὅλων αὐτῶν τῶν χριστολογικῶν τίτλων, πού προέρχονται ἀπό ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές παραστάσεις καί προσδοκίες τῆς ἐποχῆς, στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἔχει σοβαρότατες θεολογικές συνέπειες, καθώς δηλώνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει τίς μεσσιανικές προσδοκίες τοῦ Ἰσραήλ, καθότι δέν εἶναι ὁ μεγάλος προφήτης, ἤ ὁ βασιλικός μεσσίας, πού ἐνεργεῖ ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ἀντίθετα ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ πού ἔρχεται στόν κόσμο, γιά νά χαρίσει τήν αἰώνια-ἐσχατολογική ζωή στό παρόν. Ἡ ὁμολογία τῆς Μάρθας διαφέρει δηλαδή ριζικά ἀπό αὐτήν τῆς χήρας, τῆς ὁποίας τόν υἱό ἀνέστησε ὁ Ἠλίας στό Γ΄Βασ. 17,24, καθότι ἡ πρώτη ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς "τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν εἰς τὸν

131. Πβλ. 18,36-37, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ἀπορρίπτει σαφέστατα τό περιεχόμενο τῶν ἰουδαϊκῶν μεσσιανικῶν προσδοκιῶν καί διακηρύττει τή θεότητά του. Βλ. καί τή συστηματική θεώρηση τῆς μεσσιανικότητας τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο παρακάτω κεφ. 3.1.3. VI.

132. Πβλ. Morris, Gospel, 552 καί τήν ἀνάλυση τοῦ θέματος ἀπό τόν Kümmel, Theologie, 239-244.

133. Πβλ. Barrett, Gospel, 330.

κόσμον ἐρχόμενον", ἐνῶ ἡ δεύτερη ἀναγνωρίζει τόν Ἠλία ὡς ἁπλό "ἄνθρωπον τοῦ Θεοῦ". Ὁ διάλογος τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μάρθα φτάνει στό σημεῖο αὐτό στήν κορύφωσή του, καθώς μετά ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψή του στούς στ. 25-26 ἡ Μάρθα πιστεύει καί ὁμολογεῖ τή θεότητά του, μετέχοντας μέ τόν τρόπο αὐτό στή ζωή πού πηγάζει ἀπό αὐτόν. Παρά τήν ὁμολογία της ἡ Μάρθα δέν περιμένει πλέον ὅτι ὁ Ἰησοῦς θά ἀναστήσει τόν ἀδελφό της καί γι' αὐτό στό στ. 39 ἐκπλήσσεται, ὅταν ὁ Ἰησοῦς διατάζει νά σηκώσουν τό λίθο ἀπό τήν εἴσοδο τοῦ μνήματος[134]. Τό σχετικό διαχρονικό μήνυμα εἶναι ὅτι ἡ πίστη καί ἡ ὁμολογία δέν εἶναι τό τέλος τῆς πορείας τοῦ πιστοῦ. Αὐτό, ὅπως μας διδάσκει ἡ συνέχεια τῆς διηγήσεως, βρίσκεται στή θέα τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Υἱοῦ του (11,40), ἡ ὁποία δόξα συνίσταται ἐν προκειμένῳ στήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ὡς ζωοδότη. Ἡ ἀπάντηση τῆς Μάρθας, τέλος, δέν ἔχει μόνο θεολογική, ἀλλά συγχρόνως καί παραινετική σημασία γιά τόν ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου, ὁ ὁποῖος αὐτή τήν ὁμολογία καλεῖται νά ἐπαναλαμβάνει στήν ἐρώτηση "πιστεύεις τοῦτο;"[135]. Ὑπέρ τοῦ παραινετικοῦ χαρακτήρα τῶν στ. 26β-27 συνηγορεῖ καί τό γεγονός ὅτι ἀπό μορφοϊστορικῆς πλευρᾶς ἡ ὁμολογία τῆς Μάρθας συγγενεύει μέ σύντομες πρωτοχριστιανικές ὁμολογίες[136].

### *VI. Συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μαρία (11,28-37)*

Στό στ. 28, ἀφοῦ ἡ Μάρθα ἔχει πλέον λάβει τή δωρεά τῆς ζωῆς πιστεύοντας στόν Ἰησοῦ καί κάνοντας τή σχετική ὁμολογία, σπεύδει στήν ἀδελφή της καί τῆς ἀνακοινώνει ὅτι ὁ "διδάσκαλος" ἔχει φτάσει καί τήν καλεῖ. Ἡ ἐνέργεια αὐτή τῆς Μάρθας παρουσιάζει παράλληλα στοιχεῖα μέ τήν κλήση τοῦ Ναθαναήλ ἀπό τό Φίλιππο (1,45-46) καί κυρίως μέ αὐτή τῶν Σαμαρειτῶν τῆς Συχάρ ἀπό τή Σαμαρείτιδα (4,28-30)[137]. Σέ αὐτές τίς διηγήσεις παρουσιάζεται ὁ πιστεύσας νά

134. Πβλ. Lipscomb, Gospel, 171.

135. Πβλ. Kremer, Lazarus, 71.

136. Πβλ. 20,30-31· βλ. ἐπίσης μεταξύ ἄλλων: Barrett, Gospel, 330· Schnackenburg, Johannesevangelium, 416ἑξ,· Mollat, Évangile, 158· Becker, Evangelium, 426· Beasley-Murray, John, 193.

137. Θά παρουσίαζε ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἡ λεπτομερής φιλολογικοκριτική σύγκριση τῆς διηγήσεως 4,4-42 μέ τήν διήγησή μας. Στό σημεῖο αὐτό μπορεῖ νά διαπιστωθεῖ μόνο ἡ κατά χαρακτηριστικό τρόπο ὅμοια διάταξη τῶν δύο ἀποσπασμάτων 4,4-42 καί 11,17-31:

μήν ἀρκεῖται στή δική του ἀτομική ἐπίγνωση καί πίστη, ἀλλά νά προσπαθεῖ νά ἑλκύσει καί ἄλλους πρός τόν Ἰησοῦ, ὥστε νά λάβουν καί αὐτοί τή δωρεά τῆς ζωῆς πού πηγάζει ἀπό αὐτόν. Μέσα σέ αὐτά τά πλαίσια θά μποροῦσε νά ἐξηγηθεῖ τό "φωνεῖ σε", τό ὁποῖο, ἐνῶ ἐκ πρώτης ὄψεως ἀποτελεῖ ἀφηγηματική αὐθαιρεσία[138], ἔχει τήν ἔννοια ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ "ποιμὴν ὁ καλός"[139] καλεῖ ὄχι μόνο μέ τό λόγο του, ἀλλά καί ἁπλῶς διά τῆς παρουσίας του· ὅσα πρόβατα εἶναι δικά του θά ἀκολουθήσουν τήν κλήση του καί θά λάβουν τήν αἰώνια ζωή[140]. Ὅπως πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Kremer, ὑπάρχει στενή σύνδεση τοῦ "ὁ διδάσκαλος πάρεστιν..." μέ τό "κύριε, εἰ ἦς ὧδε...", μέ τήν ἔννοια ὅτι ὁ διδάσκαλος εἶναι πλέον προσωπικά παρών καί ὑπάρχει ἐλπίδα νά σώσει τό Λάζαρο, ὄχι βέβαια στό ἐπίπεδο κατανοήσεως τῆς Μάρθας καί τῆς Μαρίας, ἀλλά σ' αὐτό τοῦ ἀναγνώστη, ὁ ὁποῖος γνωρίζει, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι οἱ δύο ἀδελφές, ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς[141]. Ὁ Barrett ἐξάλλου διατυπώνει τήν ὑπόθεση ὅτι τό "πάρεστιν" μπορεῖ νά ἀποτελεῖ νύξη στό ἐπίπεδο κατανόησης τῶν μελῶν τῆς ἰωάννειας κοινότητας γιά τή Δευτέρα Παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καί γιά τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν[142]. Ὡς πρός τό ρῆμα "φωνεῖ σε" ὑπάρχει στούς παλαιότερους ἑρμηνευτές ἡ τάση τῆς ἑρμηνείας του σέ αὐστηρά ἱστορικά πλαίσια[143]. Την ἔκφραση αὐτή ἐπιχειρεῖ νά

(α) Προσέλευση τῆς γυναίκας ἐκεῖ πού βρίσκεται ὁ Ἰησοῦς (4,6-7· 11,17.20), (β) γενικός διάλογος, ὅπου χρησιμοποιοῦνται οἱ ἰωάννειες παρερμηνεῖες, γιά νά προχωρήσει ἡ συζήτηση (4,9-24· 11,21-23), (γ) ὁλοκλήρωση τῆς συζητήσεως μέ τή διατύπωση μιᾶς γενικῆς τρέχουσας διδασκαλίας (4,25· 11,24), (δ) αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ καί ἐπανερμηνεία τῆς παραδοσιακῆς αὐτῆς διδασκαλίας (4,26· 11,25-26), (ε) ὁμολογία τῆς γυναίκας, ἀποχώρηση ἀπό τό προσκήνιο καί πρόσκληση καί ἄλλων ἀνθρώπων στόν Ἰησοῦ (4,28-29· 11,27-28), (στ) Προσέλευση καί ἄλλων ἀνθρώπων στόν Ἰησοῦ (4,30· 11,29-31), (ζ) ἐκδήλωση τῆς πίστεως τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν (4,39-42· 11,45 καί 12,3).

138. Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ἐπιχειρεῖ νά καλύψει τό ἀφηγηματικό αὐτό κενό παρατηρώντας ὅτι ὁ εὐαγγελιστής ἀναφέρει στό σημεῖο αὐτό μόνο τά ἀναγκαῖα, Ἀποσπάσματα, 317.

139. Πβλ. Ἰω. 10,27-28: "τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ καὶ ἀκολουθοῦσίν μοι, κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα".

140. πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 309.

141. Kremer, Lazarus, 71.

142. Barrett, Gospel, 331.

143. Βλ. ἐνδεικτικά Loisy, Évangile, 645· Spitta, Johannesevangelium, 244.

ἑρμηνεύσει σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο καί ὁ Kremer, θεωρώντας τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στούς στ. 25 καί 26 ὡς ἔμμεση κλήση τῆς Μαρίας[144]. Πάντως ἡ στενή ἱστορική θεώρηση τῶν προβλημάτων τῆς διηγήσεως δέν προσφέρει οὔτε καί στό σημεῖο αὐτό κάποια ἱκανοποιητική λύση τους. Ὁ εὐαγγελιστής δέν ἐνδιαφέρεται στό στίχο μας τόσο γιά τήν ἀφηγηματική συνέπεια τῆς διηγήσεως, ὅσο γιά τό θεολογικό της μήνυμα, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς καλεῖ τή Μαρία, εἴτε ρητά εἴτε ἀφήνοντας τή Μάρθα νά ἀναλάβει τήν πρωτοβουλία αὐτή (ὁ τρόπος τῆς κλήσεως ἔχει δευτερεύουσα σημασία) καί ἡ Μαρία ἀνταποκρίνεται ἀμέσως στήν κλήση του, ἀφήνοντας τό θρῆνο γιά τό νεκρό ἀδελφό της καί σπεύδοντας πρός τόν Ἰησοῦ πού εἶναι ἡ αὐτοζωή. Τό γεγονός ὅτι ἡ Μάρθα εἰδοποιεῖ κρυφά ἀπό τούς ἐπισκέπτες τήν ἀδελφή της γιά τήν ἄφιξη τοῦ Ἰησοῦ ἐξυπηρετεῖ τή διήγηση, καθώς ἀποτελεῖ τήν αἰτία πού οἱ Ἰουδαῖοι στό στ. 31 νομίζουν πώς ἡ Μαρία πηγαίνει στό μνημεῖο γιά νά κλάψει καί, σύμφωνα μέ τά τυπικά τῆς "παρακλήσεως", τήν ἀκολουθοῦν, ἐνέργεια ἀπαραίτητη γιά τό ρόλο πού θά παίξουν στή συνέχεια τῆς διηγήσεως[145]. Ὁ Wagner συγκρίνει μᾶλλον αὐθαίρετα τό "λάθρα" μέ τίς ἐντολές ἀποσιωπήσεως τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Μᾶρκον εὐαγγέλιο[146]. Ὁ Stenger ἐξάλλου θεωρεῖ τή μυστικότητα τῆς Μάρθας ὡς μέτρο προφυλάξεως ἀπέναντι στήν ἐχθρική στάση τῶν Ἰουδαίων πρός τόν Ἰησοῦ[147], ἐνῶ ὁ Schnackenburg τήν ἑρμηνεύει ὡς ἐξυπηρετοῦσα τήν ἀφηγηματική ἀνάγκη νά ἀπομακρυνθεῖ στό σημεῖο αὐτό τῆς διηγήσεως ἡ Μαρία ἀπό τούς Ἰουδαίους[148]. Ὁ Bultmann, τέλος, διακρίνει πολύ σωστά τήν ὑπονοούμενη διαφοροποίηση τῆς Μαρίας ἀπό τούς Ἰουδαίους, πού συνίσταται στό ὅτι οἱ τελευταῖοι δέ δέχονται τήν κλήση τοῦ Ἰησοῦ καί τελικά μένουν ἀμέτοχοι τῆς ζωῆς πού αὐτός χαρίζει[149]. Ὁ τίτλος "διδάσκαλος", πού χρησιμοποιεῖ ἡ Μάρθα γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι μιά οὐδέτερη

144. Kremer, Lazarus, 71· πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,52.

145. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,52· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1348.

146. Wagner, Auferstehung, 262.

147. Stenger, Auferweckung, 21· πβλ. καί Sanders-Mastin, Commentary, 271. Ἡ ἄποψη αὐτή ἀπαντᾶ ἤδη στόν ἅγ. Κύριλλο Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,52.

148. Schnackenburg, Johannesevangelium, 418· πβλ. καί τή συγγενῆ ἄποψη τοῦ Becker, Evangelium II, 415.

149. Bultmann, Johannesevangelium, 309.

προσφώνηση τήν ὁποία ἀποδέχεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς[150]. Ἡ Μάρθα ἐξάλλου δέ χρησιμοποιεῖ τούς χριστολογικούς τίτλους τῆς ὁμολογίας της μιλώντας μέ τήν ἀδελφή της, διότι ἡ Μαρία πρέπει νά φτάσει ἡ ἴδια στήν ὁμολογία αὐτή μέσα ἀπό προσωπική συνάντηση μέ τόν Ἰησοῦ[151].

Στό στ. 29 ἡ Μαρία δείχνει τήν ἀγάπη καί ἀφοσίωσή της στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν ἀμεσότητα τῆς ἀντιδράσεώς της στήν εἴδηση ὅτι ὁ "διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε". Μέ βάση τήν ἀγάπη καί τήν ἀφοσίωση αὐτή πρόκειται καί ἡ Μαρία νά ὁδηγηθεῖ στήν ἀληθινή πίστη (12,3) καί νά λάβει ἀπό τόν Ἰησοῦ τή δωρεά τῆς ζωῆς, ὅπως προηγουμένως καί ἡ ἀδελφή της Μάρθα. Θέμα τῆς διηγήσεώς μας λοιπόν δέν ἀποτελεῖ μόνο ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, ἀλλά ἐξίσου — μέσα στά πλαίσια τῆς ἐνιαίας θεωρήσεως ἀπό τόν Ἰωάννη τῆς παροντικῆς-ἐσχατολογικῆς ζωοποιήσεως καί τῆς μελλοντικῆς-ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν πιστευόντων — καί ἡ δωρεά τῆς ζωῆς στίς δύο ἀδελφές, πού πιστεύουν στόν Ἰησοῦ καί ὁμολογοῦν τήν πίστη τους αὐτή, ἡ μία μέσω μιᾶς χριστολογικῆς ὁμολογίας τοῦ 11,27 καί ἡ ἄλλη μέσω τῆς μυραλείψεως τοῦ 12,3.

Ὁ στ. 30 ἀποτελεῖ σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ, στήν ὁποία γίνεται γιά ἄλλη μιά φορά σαφές ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι τό ἐπίκεντρο τῆς διηγήσεως, καθώς παρουσιάζεται νά παραμένει σταθερά στόν τόπο πού βρίσκεται, ἐνῶ ὅλα τά ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς διηγήσεως ἔρχονται πρός τό μέρος του. Ἴσως στόν τονισμό τοῦ γεγονότος τῆς παραμονῆς τοῦ Ἰησοῦ ἐκτός τῆς πόλεως νά κρύβεται κάποιος συσχετισμός μέ τό πάθος μέ τήν ἔννοια ὅτι, ὅπως ὁ Ἰησοῦς δίνει τή ζωή στίς δύο ἀδελφές καί στό Λάζαρο ἐκτός τῆς πόλεως, ἔτσι "ἑλκύει" ὅλους τούς ἀνθρώπους "ὑψωνόμενος" ἐπί τοῦ σταυροῦ ἐκτός τῆς πόλεως (πβλ. 12,32· 19,17.20)[152]. Σέ κάθε περίπτωση

150. Πβλ. 13,13· 20,16. Ὁ τίτλος "διδάσκαλος" μαρτυρεῖται ὡς τίτλος προσφωνήσεως τοῦ Ἰησοῦ καί στήν πρωτοχριστιανική γραμματεία: Μαρτ. Πολ. 17,3· Διογν. 9,6· Ἰγν. Ἐφ. 15,1· Ἰγν. Μαγν. 9,2.

151. Πβλ. 4,42: "οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου".

152. Εἶναι κοινή σέ ὁλόκληρο τόν ἀρχέγονο χριστιανισμό ἡ ἱστορική παράδοση ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔπαθε "ἔξω τῆς πύλης". Τό χαρακτηριστικότερο χωρίο στήν ΚΔ εἶναι τό Ἑβρ. 13,12, ὅπου ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ "ἔξω τῆς πύλης" ἑρμηνεύεται μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική ἀντίληψη τοῦ ἱλασμοῦ· σχετικά μέ τήν ἀντίληψη αὐτή βλ. παρακάτω κεφ. 3.2.3. II.

πάντως τονίζεται γιά ἄλλη μιά φορά ἡ διαφοροποίηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τούς "παρακαλοῦντας" Ἰουδαίους, καθότι ὁ Ἰησοῦς δέν ἦλθε γιά νά παρηγορήσει, ἀλλά γιά νά ζωοποιήσει, καί γιά τό λόγο αὐτό δέν κατευθύνεται πρός τό σπίτι τῶν ἀδελφῶν, ὅπως οἱ Ἰουδαῖοι, ἀλλά μένει ἔξω ἀπό τήν πόλη καί ἐκεῖ παρέχει τήν ἀνάσταση καί τή ζωή σ' αὐτούς πού προσέρχονται σ' αὐτόν (πβλ. 6,37). Τό θεολογικό θέμα τοῦ "ἐρχομοῦ πρός τόν Ἰησοῦ" καί τῆς σωτηρίας πού εἶναι συνδεδεμένη μέ αὐτόν (πβλ. χαρακτηριστικά 6,35.37) διακρίνει πολύ σωστά στό στίχο μας ὁ Barrett.[153] Ἀντίθετα, δέν εὐσταθεῖ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Weiß ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἰσέρχεται στήν πόλη λόγω τῆς ἐχθρότητας τῶν Ἰουδαίων πρός τό πρόσωπό του[154], διότι σύμφωνα μέ τούς στ. 11,9-10 ὁ Ἰησοῦς γνωρίζει τόν κίνδυνο τῆς ἐπανόδου του στήν Ἰουδαία, ἀλλά γνωρίζει ἐπίσης ὅτι δέν εἶναι δυνατό νά τοῦ συμβεῖ ὁποιοδήποτε κακό, ἄν δέν ἔρθει ἡ ὥρα του. Ἐξάλλου στή συνέχεια τῆς διηγήσεως δέ διαφαίνεται ἐχθρική στάση τῶν Ἰουδαίων ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, ὅπως στά κεφ. 8 καί 10, ἀλλά ἁπλῶς δυσπιστία καί ἔλλειψη κατανοήσεως ἐκ μέρους τους (11,36.37).

Στό στ. 31 γίνεται αἰσθητή μιά οὐσιώδης διαφοροποίηση τῶν Ἰουδαίων ἀπό τή Μαρία μέ κριτήριο τήν πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Καταρχήν οἱ Ἰουδαῖοι, ἤδη ἀπό τό στ. 28, δέν ἀποτελοῦν ἀντικείμενο τῆς κλήσεως τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ἡ Μαρία[155]. Στή συνέχεια, ἐνῶ ἡ Μαρία προσέρχεται στόν Ἰησοῦ, ἐλπίζοντας προφανῶς, ὅπως καί ἡ ἀδελφή της, ὅτι ὁ διδάσκαλος μπορεῖ διά τῆς προσευχῆς του νά σώσει τόν ἀδελφό της, ὑπερνικώντας ἀκόμη καί τό θάνατο, οἱ Ἰουδαῖοι, ἀντίθετα, ἀκολουθοῦν τή Μαρία, μέ σκοπό νά τήν παρηγορήσουν γιά τόν ἀμετάκλητο, ὅπως πιστεύουν, θάνατο τοῦ Λαζάρου[156], χωρίς νά ὑποψιάζονται ὅτι δέν εἶναι ὁ Λάζαρος ὁ πραγματικά νεκρός, ἀφοῦ ἐντός ὀλίγου θά ἀναστηθεῖ, ἀλλά οἱ ἴδιοι ὡς μή πιστεύοντες, καί ὅτι ἡ "παράκλησή" τους πρός τή Μαρία εἶναι ἐκτός τόπου καί χρόνου, τή στιγμή πού αὐτή προσέρχεται στό ζωοδότη Ἰησοῦ. Στερούμενοι τῶν προϋποθέσεων τῆς ἀγάπης καί τῆς

153. Gospel, 331.

154. Weiß, Johannes-Evagelium, 345.

155. Πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 309.

156. Οἱ Ἰουδαῖοι, ἀκολουθώντας τή Μαρία στόν τάφο τοῦ Λαζάρου, ὅπου νομίζουν ὅτι πηγαίνει, συμμορφώνονται πρός τήν ἐπιταγή τῶν τυπικῶν τῆς παρακλήσεως, Schlatter, Evangelium, 187.

ἐμπιστοσύνης πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού ἔχουν οἱ δύο ἀδελφές, οἱ Ἰουδαῖοι δέ θά πιστεύσουν τελικά ἀληθινά σ' αὐτόν, ἄν καί θά εἶναι αὐτόπτες μάρτυρες τοῦ θαύματος τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου.

Στό στ. 32 ἡ Μαρία φτάνει στό μέρος πού βρίσκεται ὁ Ἰησοῦς καί πέφτει στά πόδια του, ἐπαναλαμβάνοντας σχεδόν κατά λέξη τή φράση τῆς ἀδελφῆς της τοῦ στ. 21· δέν περιορίζεται ὅμως στό παράπονο, ἀλλά ἐκφράζει τήν ἱκεσία νά ἀναστήσει ὁ Ἰησοῦς τόν ἀδελφό της, προσπίπτοντας στά πόδια του. Τό χαρακτηριστικό θέμα τῆς πτώσεως στά πόδια τοῦ θαυματουργοῦ ὡς ἱκεσίας γιά τή θεραπεία ἤ τήν ἀνάσταση κάποιου συγγενοῦς προσώπου ἀπαντᾶ ἤδη στήν Παλαιά Διαθήκη καί στήν ἐξωβιβλική γραμματεία[157]. Μέ βάση τήν ἱστορία τοῦ μοτίβου αὐτοῦ ἑρμηνεύουν σωστά τήν ἐνέργεια τῆς Μαρίας στό στίχο μας ὡς ἱκεσία γιά τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ της μεταξύ ἄλλων οἱ Barrett, Kremer καί Schnelle[158]. Μιά ἄλλη τάση ἐξηγήσεως τῆς ἐνέργειας τῆς Μαρίας εἶναι ὁ συσχετισμός της μέ τό Λκ. 10,39 καί ἡ ἑρμηνεία της ὡς προερχόμενης ἀπό τήν προϊωάννεια παράδοση, ὅπως εἰκάζει ὁ Schnackenburg[159]. Τέλος, ἄν καί ἡ συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν κάθε ἀδελφή ἀρχίζει ἀκριβῶς μέ τόν ἴδιο τρόπο, ἔχει διαφορετική κατάληξη, καθώς ἡ μέν Μάρθα ὁδηγεῖται στήν πίστη μέσω τῆς ρητῆς αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ καί ἐκφράζει τήν πίστη της μέ μιά χριστολογική ὁμολογία, ἐνῶ ἡ Μαρία ὁδηγεῖται στήν πίστη διά τοῦ θαύματος καί ἐκφράζει τήν πίστη της μέ τή μυράλειψη τοῦ κεφ. 12.

Στό στ. 33 περιγράφεται ἡ συναισθηματική κατάσταση τοῦ Ἰησοῦ μέ τίς παράλληλες ἐκφράσεις "ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι" καί "ἐτάραξεν ἑαυτόν", ἀπό τίς ὁποῖες ἡ πρώτη μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ εἴτε ὡς ἐσωτερική ὀργή τοῦ Ἰησοῦ εἴτε ὡς βαθιά συγκίνηση καί λύπη. Τήν πρώτη σημασία προτιμᾶ ὁ Bauer[160], ἐνῶ οἱ Liddell καί Scott[161] καθώς καί οἱ τέσσερις καθηγητές στήν πρόσφατη νεοελληνική

157. Δ΄ Βασ. 4,27 καί Τάκιτου, Hist. 4,81· Φιλοστράτου, Βίος 7,21. Γιά τό αὐτό μοτίβο στά συνοπτικά εὐαγγέλια βλ. Theißen, Wundergeschichten, 63.

158. Barrett, Gospel, 331· Kremer, Lazarus, 72· Schnelle, Christologie, 147.

159. Johannesevangelium,419.

160. Bauer, Wörterbuch, 514.

161. Liddell-Scott, Lexicon, 253.

μετάφραση μεταφράζουν τήν ἔκφραση μέ τή δεύτερη σημασία[162], ἡ ὁποία δικαιολογεῖται ἀπό τήν ἰδιαίτερη ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν νεκρό Λάζαρο καί τίς δύο ἀδελφές του, πού ὑποφέρουν, καί δίνει μιά πιό ὁμαλή συνάφεια γιά τό "ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς" τοῦ στ. 35. Πρόκειται ἐδῶ περί ἑνός ἑρμηνευτικοῦ σταυροῦ (crux interpretum), γιά τήν κατανόηση τοῦ ὁποίου ἔχουν προταθεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα διάφορες λύσεις. Ἔτσι ὁ Black μεταξύ ἄλλων ἐπιχειρεῖ νά ἐξηγήσει τήν ἔκφραση μέ τή σημασία τῆς ἐσωτερικῆς λύπης, ἀνάγοντάς την σέ κάποιο συριακό-ἀραμαϊκό πρωτότυπο[163], ἐνῶ ὁ Rochais, ἀκολουθώντας λίγο πολύ τή φιλολογικοκριτική ἀνάλυση τοῦ Bultmann[164], θεωρεῖ ὅτι οἱ λέξεις "τῷ πνεύματι" καὶ "ἐτάραξεν ἑαυτόν" ἀποτελοῦν προσθήκη τοῦ εὐαγγελιστῆ στό ἀρχικό "ἐνεβριμήσατο" καί ὅτι ἡ σημασία τῆς ἐκφράσεως μεταβλήθηκε ἀπό ὀργή τοῦ Ἰησοῦ ἐναντίον τῶν θρηνούντων, ὅπως σήμαινε ἀρχικά, σέ ἐσωτερική συγκίνηση. Ἀνάλογη ἄποψη διατυπώνει καί ὁ Beutler, ὁ ὁποῖος ὡστόσο ἀποδίδει, ὑπό τό φῶς τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως, τίς προσθῆκες αὐτές στόν 42ο ψαλμό ἀπό τό κείμενο τῶν Ο΄[165]. Τέλος, τήν αἰτία γιά τή μετατροπή τοῦ νοήματος τῆς ὑπό ἐξέτασιν ἐκφράσεως ἀποδίδει ὁ Rochais στό πρόβλημα τῆς καθυστερήσεως τῆς δευτέρας παρουσίας στήν ἰωάννεια κοινότητα[166]. Ὁ Lindars ἐξάλλου πρεσβεύει τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἔκφραση προέρχεται ἀπό κάποιο προϊωάννειο ἐξορκισμό κι ὅτι ὁ Ἰωάννης τή χρησιμοποίησε ἀλλάζοντας ριζικά τή σημασία της, δηλαδή ἐκφράζοντας, ἀντί γιά τήν ἐπιτίμηση κάποιου δαιμονίου ἀπό τόν Ἰησοῦ, τήν ἐσωτερική του συγκίνηση καί ταραχή[167]. Πάντως ἡ ἑρμηνεία τῆς ἐκφράσεως ὡς ὀργῆς τοῦ Ἰησοῦ ἀνταποκρίνεται στά δεδομένα τοῦ κειμένου, καθώς ἡ παράλληλη μέ τό "ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι" ἔκφραση "ἐτάραξεν ἑαυτόν" χρησιμοποιεῖται γιά τόν Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο πάντοτε σέ συνάφεια μέ τήν προοπτική τοῦ θανάτου (βλ. ἀκόμα 12,27· 13,21) καί,

162. "Ὁ Ἰησοῦς, ὅταν τήν εἶδε νά κλαίει, νά κλαῖνε κι οἱ Ἰουδαῖοι πού εἶχαν ἔρθει μαζί της, λυπήθηκε βαθιά καί ταράχτηκε", 211.

163. Black, Approach, 174ἑξ,

164. Bultmann, Johannesevangelium, 310.

165. Beutler, Psalm 42/43, 40-44.

166. Rochais, Les récits, 127ἑξ,

167. Lindars, Rebuking, κυρίως 97-104.

ἑπομένως, ἡ ὀργή καί ἡ ταραχή τοῦ Ἰησοῦ μποροῦν νά ἀποδοθοῦν στήν ἀντιμετώπιση ἀπό αὐτόν τῆς πραγματικότητας καί συγχρόνως τῆς τραγικότητας τοῦ θανάτου· μάλιστα γιά τό λόγο αὐτό οἱ Zahn, Schlatter, Kremer, Brown, Gnilka καί Beutler συνδέουν ὅλο τό σχετικό ἀπόσπασμα μέ τή συνοπτική παράδοση τῆς γεθσημανείου προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ[168]. Ἀντίθετα, κάποιοι ἑρμηνευτές, πού προτιμοῦν νά θεωρήσουν τό στίχο μας διαχρονικά, στά πλαίσια τῆς ἱστορίας τῶν μοτίβων (Motivgeschichte), ἐξηγοῦν τό θυμό καί τήν ταραχή τοῦ Ἰησοῦ μέ βάση τό πολύ συνηθισμένο στίς θαυματουργίες τοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης μοτίβο τῆς ψυχικῆς διεγέρσεως τοῦ "θείου ἀνδρός" πρίν ἀπό τήν ἐπιτέλεση κάποιου θαύματος[169]. Χωρίς βέβαια νά μπορεῖ νά ἀποκλειστεῖ ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ διάφορα μοτίβα ἀπό τό θρησκευτικό του περιβάλλον, θά πρέπει νά τονιστεῖ ὡς ἀπάντηση στήν παραπάνω ἑρμηνευτική γραμμή ὅτι ὁ Ἰησοῦς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δέν ἔχει οὐσιαστικά καμία σχέση μέ τούς ἑλληνιστικούς θείους ἄνδρες, καθότι τά θαύματα πού πραγματοποιεῖ δέν ἀποτελοῦν ἐπίδειξη τῶν δυνάμεών του οὔτε ἀποσκοποῦν στό νά βοηθήσουν ἁπλῶς κάποιους συγκεκριμένους ἀνθρώπους, ἀλλά φανερώνουν τή θεία του δόξα καί γίνονται ἔτσι φορεῖς αἰώνιας ζωῆς ὄχι μόνο γιά τούς ἀποδέκτες τους, ἀλλά καί γιά τόν καθένα πού ὁδηγεῖται μέσω αὐτῶν στήν πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ[170]. Ἡ τραγικότητα τοῦ θανάτου ἐκφράζεται στό σημεῖο αὐτό καί διά τοῦ θρήνου τῆς Μαρίας καί τῶν Ἰουδαίων, πού δέν ἀναφέρεται ἁπλῶς σέ ἕνα νεκρό, ἀλλά καί προέρχεται ἀπό νεκρούς πνευματικά, ἀπό ἀνθρώπους δηλαδή, πού δέν ἔχουν λάβει τή δωρεά τῆς αἰώνιας ζωῆς λόγω τῆς ἀπιστίας τους πρός τό πρόσωπό τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως παρατηροῦν μεταξύ ἄλλων καί οἱ Schlatter, Strathmann, Schnackenburg, Saß, Beasley-Murray, Carson, Brodie καί Welck[171]. Δέν ἰσχύει συνεπῶς ἡ ἄποψη τοῦ Pollard, σύμφωνα μέ τήν

168. Beutler, Psalm 42/43, 43ἑξ,· Zahn, Evangelium, 485ἑξ,· Schlatter, Evangelium, 187· Kremer, Lazarus, 73· Brown, Gospel, 435· Gnilka, Johannesevangelium, 92· Stibbe, John, 123.

169. Βλ. χαρακτηριστικά Bonner, Traces, 176-178· Becker, Evangelium, 416· πβλ. καί Bultmann, Johannesevangelium, 310, ὁ ὁποῖος ὡστόσο, ἀντίθετα ἀπό τούς δύο προηγούμενους, δέν περιορίζεται στή διαχρονική ἑρμηνεία, 124,αλλά κατανοεῖ τήν ἀνεπάρκειά της καί ἐπιχειρεῖ παράλληλα νά ἑρμηνεύσει τό στίχο μας καί στό συγχρονικό ἐπίπεδο.

170. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 421. Βλ. σχετικά παρακάτω κεφ. 3.1.3. I.

171. Schlatter, Evangelium, 188· Strathmann, Evangelium, 170· Schnackenburg,

ὁποία ἡ βασική αἰτία τοῦ θυμοῦ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ ἀπιστία τῆς Μαρίας[172]. Εἶναι μάλιστα ἀξιοσημείωτη ἡ χωριστή ἀναφορά τοῦ θρήνου τῆς Μαρίας ἀπό τό θρῆνο τῶν Ἰουδαίων, πού παραπέμπει στό ὅτι ἡ μέν Μαρία θρηνεῖ, ἀλλά ἐλπίζει, καί τελικά θά βρεῖ τήν πίστη, ἐνῶ οἱ Ἰουδαῖοι θρηνοῦν, χωρίς νά ἐλπίζουν, καί θά παραμείνουν στήν ἀπιστία. Εἶναι ἐπίσης ἄστοχη ἡ παρατήρηση τοῦ Henderson ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὀργίζεται λόγω τῆς κεκαλυμμένης ἐχθρότητας τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι ὑποτίθεται ὅτι στό στ. 37 τοῦ καταλογίζουν εὐθύνες γιά τό γεγονός ὅτι δέν ἔσωσε τό Λάζαρο ὅσο ἦταν καιρός[173], καθότι σέ κανένα σημεῖο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέ φαίνεται ὁ Ἰησοῦς νά ὀργίζεται ἐναντίον τῆς ἐχθρότητας τοῦ "κόσμου" πρός τό πρόσωπό του, ἀλλά ἐναντίον τῆς κατάστασης τοῦ θανάτου στήν ὁποία βρίσκεται αὐτός ὁ κόσμος καί ἀπό τήν ὁποία ὁ ἴδιος ἔρχεται νά τόν λυτρώσει[174]. Ἐξάλλου ἡ περιγραφή τῶν συναισθημάτων τοῦ Ἰησοῦ, πέρα ἀπό τή σημασία της στό ἀφηγηματικό ἐπίπεδο, παίζει πολύ σημαντικό ρόλο καί γιά τή θεολογία τῆς διηγήσεώς μας. Ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι μόνο ὁ πανίσχυρος καί παντογνώστης προϋπάρχων Λόγος, ἀλλά συγχρόνως καί ὁ σαρκωθείς καί "σκηνώσας ἐν ἡμῖν" (1,14), ὁ ὁποῖος βιώνει προσωπικά τόν ἀνθρώπινο πόνο. Ὅπως παρατηρεῖ σχετικά ὁ ἱερός Χρυσόστομος: "Τί δήποτε δὲ περισπουδάστως ὁ εὐαγγελιστὴς ἄνω καὶ κάτω φησὶν ὅτι ἐδάκρυσεν καὶ ὅτι ἐνεβρίμησεν; Ἵνα μάθῃς ὅτι ἀληθῶς τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν περιεβάλετο"[175].

Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς δέν περιορίζεται στή συμπόνια, ὅπως οἱ Ἰουδαῖοι, ἀλλά ἀντίθετα, διά τῆς ἐρωτήσεως τοῦ στίχου 34α σχετικά μέ τήν τοποθεσία τοῦ τάφου τοῦ Λαζάρου παραπέμπει ἔμμεσα στό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως πού πρόκειται νά ἐπιτελέσει, δηλαδή στή θριαμβευτική νίκη του ἐπί τοῦ θανάτου[176]. Σαφής διαφοροποίηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τά ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς σκηνῆς γίνεται μέ τή

Johannesevangelium, 421ἑξ,· Saß, Auferweckung, 53· Beasley-Murray, John, 193· Carson, Gospel, 415ἑξ,· Brodie, Gospel, 395· Welck, Zeichen, 221-223.

172. Pollard, Raising, 440ἑξ,

173. Henderson, Notes, 125.

174. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν Λάζαρον α΄, 62,774.

175. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,350· πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,52ἑξ,· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,976· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,97ἑξ,· Δαμαλᾶ, Τὸ κατὰ Ἰωάννην, 498· Stibbe, John, 124ἑξ,

176. Πβλ. Kremer, Lazarus, 73.

χρήση τοῦ δευτέρου πληθυντικοῦ στήν ἐρώτησή του, καθώς, ἐνῶ οἱ δύο ἀδελφές καί οἱ Ἰουδαῖοι τοποθέτησαν τό Λάζαρο στόν τάφο, ὁ Ἰησοῦς πρόκειται νά τόν βγάλει ἀπό ἐκεῖ, χαρίζοντάς του τή ζωή. Ἴσως ἡ ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ νά ἔχει γιά τόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως καί ἕναν ὑποφώσκοντα ἀπολογητικό τόνο, ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου, καθότι φαίνεται ἀπό τήν ἐρώτηση αὐτή στούς Ἰουδαίους ὅτι ὁ θάνατος τοῦ Λαζάρου δέν εἶναι πλαστός καί ὅτι, ἑπομένως, καί ἡ ἀνάστασή του ἀπό τόν Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἀληθές θαῦμα[177]. Οἱ Ἰουδαῖοι ἀπαντοῦν στό στ. 34β μέ τή φράση "ἔρχου καὶ ἴδε" στήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ, θεωρώντας, ὅπως φαίνεται σαφέστατα καί ἀπό τό σχόλιό τους στό στ. 37, ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ πλέον νά κάνει τίποτε ἄλλο ἀπό τό νά δεῖ ποῦ βρίσκεται θαμμένος ὁ φίλος του καί νά τόν θρηνήσει[178]. Εἶναι ἀξιοσημείωτη ἡ θέση τοῦ Brodie ὅτι ὁλόκληρο τό ἀπόσπασμα 11,34β-40 ἀποτελεῖ ἕνα "δημιουργικό ξαναγράψιμο" (creative rewriting) τοῦ ἀποσπάσματος Λκ. 19,41-44 ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή. Τήν ἄποψή του αὐτή τή στηρίζει ἀφενός στήν εὕρεση ἑνός μεγάλου ἀριθμοῦ κοινῶν θεμάτων μεταξύ τῶν δύο ἀποσπασμάτων, καί ἀφετέρου στόν ἐντοπισμό τοῦ βασικοῦ θεολογικοῦ τους προσανατολισμοῦ, ὁ ὁποῖος συνίσταται στήν "ἔνταση μεταξύ πίστεως καί θανάτου"[179]. Εἶναι ὡστόσο ἀμφίβολο ἄν ἡ μέθοδος τοῦ "δημιουργικοῦ ξαναγραψίματος" μιᾶς διηγήσεως, ὅπως τήν προτείνει ὁ Brodie, χρησιμοποιοῦνταν ἀπό τούς ἀρχαίους συγγραφεῖς καί, πολύ περισσότερο, ἄν ἁπλῶς ὁρισμένα κοινά μοτίβα μποροῦν νά μᾶς ὁδηγήσουν στήν ἀπόρριψη τῆς ἐφαρμογῆς τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως γιά τήν ἐξήγηση ὁποιωνδήποτε ὁμοιοτήτων μεταξύ δύο διηγήσεων καί γιά τή φιλολογικοκριτική δικαιολόγησή τους.

Στό στ. 35 ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή νά δακρύζει καί μέ τόν τρόπο αὐτό ἐξασφαλίζεται ἀφενός ὁ ἀντιδοκητικοῦ χαρακτήρα τονισμός τῆς ἀνθρώπινης φύσεως τοῦ Ἰησοῦ[180]

177. Ἀμφιλοχίου, Ἀποσπάσματα 14.

178. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,350· Lindars, Gospel, 399· Carson, Gospel, 416. Ἡ προσφώνηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τούς Ἰουδαίους ὡς "κυρίου" δέν εἶναι σέ καμία περίπτωση χριστολογικός τίτλος παρά τήν ἀντίθετη ἄποψη τοῦ Kremer, Lazarus, 73.

179. Brodie, Rewriting, 261-264.

180. Πβλ. Εἰρηναίου, Ἔλεγχος ΙΙΙ, 34,14ἑξ,· Ἀθανασίου, Περὶ Διονυσίου, 9,4· (Ψ.)Ἀθανασίου, Περὶ πίστεως, 60· Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Εὐνομίου ΙΙΙ,

καί ἀφετέρου ἡ διάκριση τῆς ἀντιδράσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν ἀντίστοιχη τῆς Μαρίας καί τῶν Ἰουδαίων, ἡ ὁποία ἐκφράζεται μέ τό πολύ πιό ἔντονο ρῆμα "κλαίειν" (11,33). Ὁ Ἰησοῦς ἀντιδρᾶ πιό συγκρατημένα, διότι, ἄν καί λυπᾶται, ὡς κύριος τῆς ζωῆς, δέν εἶναι ἀνήμπορος ἀπέναντι στήν ἐξουσία καί τήν τραγικότητα τοῦ θανάτου, ὅπως τά ὑπόλοιπα πρόσωπα τῆς σκηνῆς.

Ἡ χρήση τοῦ παρατατικοῦ "ἐφίλει" στήν παρατήρηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 36 ἀποτελεῖ ἄλλη μία ἔνδειξη γιά τή θεώρηση τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου ὡς ὁριστικοῦ γεγονότος καί τῆς σχέσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ αὐτόν ὡς ἀποκλειστικά ὑποθέσεως τοῦ παρελθόντος. Ἄν καί οἱ Ἰουδαῖοι διαπιστώνουν τήν ἀγάπη τοῦ Ἰησοῦ γιά τόν νεκρό (πβλ. 11,3.5.11), δέν μποροῦν νά φανταστοῦν ὅτι ἡ ἀγάπη αὐτή εἶναι ὄχι θρηνοῦσα, ἀλλά ζωοποιός[181].

Στό στ. 37 παρουσιάζονται κάποιοι ἀπό τούς Ἰουδαίους[182] νά κάνουν μία ἐρώτηση, ἡ ὁποία δείχνει ὅλο τό μέγεθος τῆς ἐλλείψεως κατανοήσεως ἐκ μέρους τους τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Γιά ἄλλη μιά φορά δηλαδή ὁ ἀναγνώστης τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου συναντᾶ τήν πίστη, πού περιορίζεται στά σημεῖα πού τελεῖ ὁ Ἰησοῦς, καί δέν ἀνάγεται ἀπό αὐτά στήν ἀναγνώριση τοῦ προσώπου του[183]. Γιά τούς Ἰουδαίους ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι τίποτε παραπάνω ἀπό ἕναν θαυματοποιό, ὁ ὁποῖος — ἀντίθετα μάλιστα ἀπό τήν ἀντίληψη τῶν δύο ἀδελφῶν — εἶναι ἀνίκανος, ἔστω καί διά τῆς προσευχῆς του, νά

3,65· τοῦ ἰδίου, Περὶ Θεότητος 46,564· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 17,3· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,56· Θεοδωρήτου, Ἐρανιστής, 98,241· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Τόμος, 82· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,960· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1348· Schnelle, Christologie, 147· Stibbe, John, 124ἑξ.· τοῦ ἰδίου, John's Gospel, 91.

181. Πβλ. Barrett, Gospel, 334· Haenchen, Johannesevangelium, 412· Schnackenburg, Johannesevangelium, 423. Ὁ McNeil ἐξάλλου βλέπει καί τή διάσταση τοῦ ζωοποιοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ στήν παρατήρηση τῶν Ἰουδαίων: "Further, we see how Jesus's concern to bring healing and life to men led him, in full awareness of the consequences of his pursuing this aim, to his death", Raising, 270.

182. Ἡ διαφοροποίηση πού κάνει ὁ εὐαγγελιστής τῶν "τινῶν" ἀπό τό σύνολο τῶν Ἰουδαίων φαίνεται νά ἔχει περισσότερο ἀφηγηματική παρά οὐσιαστική σημασία, καθώς στό τέταρτο εὐαγγέλιο οἱ Ἰουδαῖοι ἀποτελοῦν μία συμπαγῆ ὁμάδα, πού ἀνήκει στό χῶρο τοῦ ἐχθρικοῦ πρός τό Θεό κόσμου, καί εἶναι τελείως χωρισμένοι ἀπό τόν Ἰησοῦ καί ἀπό τή ζωή, πού αὐτός δίνει, λόγω τῆς ἀπιστίας τους. Οἱ μικρές διαφοροποιήσεις πού ἐμφανίζονται μεταξύ τους (βλ. χαρακτηριστικά Ἰω. 6,14-15· 7,40-43· 9,16· 12,29) δέν καταργοῦν τό βαθύτατο χάσμα, πού τούς χωρίζει ἀπό τόν Ἰησοῦ.

183. Πβλ. Carson, Gospel, 417.

ὑπερνικήσει τό θάνατο[184]. Εἶναι πολύ σημαντική ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως ἡ ἀναφορά τοῦ στίχου μας στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ τοῦ κεφ. 9, ὅπου οἱ Ἰουδαῖοι προσπαθοῦν μέ κάθε τρόπο νά ἀποσυνδέσουν τό θαῦμα τῆς διανοίξεως τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἀπό τήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ (9,16.22.24.29). Λόγω τῆς ἀπιστίας τους αὐτῆς οἱ Ἰουδαῖοι παραμένουν τυφλοί (πβλ. 9,39-41), δέν ἀναγνωρίζουν ποιός εἶναι ὁ Ἰησοῦς (πβλ. 9,16.24· 11,37), δέ βλέπουν τή δόξα τοῦ Θεοῦ (πβλ. 11,40), δέ λαμβάνουν τελικά τήν ἀνάσταση καί τή ζωή πού λαμβάνουν οἱ πιστεύοντες (11,25-26). Ἀναγνωρίζουν τό θαῦμα πού ἔγινε στόν τυφλό (πβλ. 9,18.24), ἀλλά δέν κατανοοῦν ὅτι καί αὐτοί οἱ ἴδιοι εἶναι τυφλοί καί χρειάζονται τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, γιά νά δοῦν, ὅπως ἐπίσης δέν ἀντιλαμβάνονται ὅτι, ἄν καί θρηνοῦν γιά τό νεκρό Λάζαρο, καί οἱ ἴδιοι εἶναι νεκροί καί χρειάζονται, ὅπως καί ὁ Λάζαρος, τή δωρεά τῆς ἀναστάσεως καί τῆς ζωῆς, πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ, γιά νά ζήσουν. Καί σέ καθαρά ἀφηγηματικό ἐπίπεδο ἡ ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων ἔχει σημαντική λειτουργία, καθώς ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στά μάτια τους ὡς ἀποτυχών, ἐνῶ ὁ ἀναγνώστης γνωρίζει πώς σέ λίγο πρόκειται νά θριαμβεύσει. Τό αὐτό χαρακτηριστικό θέμα παρουσιάζεται στίς συνοπτικές διηγήσεις τοῦ πάθους, ὅπου οἱ Ἰουδαῖοι εἰρωνεύονται τόν Ἰησοῦ, διότι δέν μπορεῖ, ὅπως νομίζουν, νά καταβεῖ ἀπό τό σταυρό· ὅμως ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου γνωρίζει πώς ὁ Ἰησοῦς πρόκειται σύντομα νά ἔχει ἕναν ἀσύγκριτα μεγαλύτερο θρίαμβο, νικώντας τό θάνατο μέ τήν ἀνάστασή του καί χαρίζοντας τή ζωή στούς ἀνθρώπους[185].

### *VII. Ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (11,38-44)*

Στό στ. 38 ὁ Ἰησοῦς κινεῖται γιά πρώτη φορά μετά τόν ἐρχομό του στή Βηθανία καί κατευθύνεται πρός τό μνημεῖο "ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ", καθώς βρίσκεται ἀντιμέτωπος μέ τήν πραγματικότητα τοῦ

184. Πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 217· Barrett, Gospel, 334· Welck, Zeichen, 223.

185. Βλ. Μκ. 15,29-32· Μτ. 27,39-43· Λκ. 23,35. Γιά τήν ἀφηγηματική σημασία τῆς παρατηρήσεως τῶν Ἰουδαίων στό Ἰω. 11,37 παρατηρεῖ πολύ εὔστοχα ὁ Lightfoot: "In this way the coming sign, the Lord's crowning act of His ministry, is linked closely with the work which immediately preceded it; and all the Lord's signs are shown to be parts of His one great work", Gospel, 223ἑξ,· πβλ. ἤδη Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 158.

θανάτου, ὄχι μόνο ἀναφορικά μέ τό νεκρό Λάζαρο, ἀλλά καί μέ τούς νεκρούς πνευματικά Ἰουδαίους, οἱ ὁποῖοι μέ τό σχόλιό τους στό στ. 37 προκαλοῦν ἐκ νέου τήν ὀργή του[186]. Στό ὑπόβαθρο τῆς πορείας τοῦ Ἰησοῦ πρός τό μνημεῖο τοῦ Λαζάρου ἐνυπάρχει καί ἡ διάσταση τῆς πορείας του πρός τό δικό του μνημεῖο, καθώς ἡ ἀνάσταση πού πρόκειται νά ἐπιτελέσει θά ὁδηγήσει στή θανατική του καταδίκη. Τή διάσταση αὐτή ἐνισχύει μάλιστα καί ἡ περιγραφή τοῦ τάφου τοῦ Λαζάρου, ὁ ὁποῖος εἶναι ὅμοιος μέ τόν τάφο τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 20,1), ὅπως εὔστοχα παρατηροῦν οἱ Bultmann καί Kremer[187]. Ἐξάλλου, ὅπως ἀναφέρθηκε καί στήν ἀνάλυση τοῦ στ. 11,33, δέ λείπει ἀπό τήν ὀργή καί τήν ταραχή τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ γεθσημάνια διάσταση (πβλ. 12,27-28)[188]. Τέλος, ὁ τονισμός γιά τρίτη φορά τῆς ἔντονης ψυχικῆς καταστάσεως τοῦ Ἰησοῦ ἔχει σαφέστατα ἀντιδοκητικό χαρακτήρα, ὅπως παρατηροῦν ἤδη οἱ Χρυσόστομος, Κύριλλος καί Φώτιος, καθώς ἐπίσης καί ἀπό τούς σύγχρονους ἑρμηνευτές οἱ Schnelle καί Stibbe[189].

Ἡ προσταγή τοῦ Ἰησοῦ νά ἀρθεῖ ὁ λίθος ἀπό τήν εἴσοδο τοῦ μνημείου προκαλεῖ τήν ἔντονη ἀντίδραση τῆς Μάρθας, ἡ ὁποία τονίζει ὅτι ὁ Λάζαρος εἶναι ὁριστικά νεκρός, διότι βρίσκεται ἐδῶ καί τέσσερις ἡμέρες μέσα στό μνῆμα καί, ἐπομένως, ἡ ἀποσύνθεση ἔχει ἤδη ἀρχίσει. Γιά ἄλλη μιά φορά δηλαδή (πβλ. 11,17) τονίζεται ὅτι ὁ Λάζαρος εἶναι πλέον, κατά τίς τρέχουσες ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις, ὁριστικά καί πέρα ἀπό κάθε ἀμφιβολία νεκρός, γεγονός στό ὁποῖο

186. Πβλ. Loisy, Évangile, 648· Bultmann, Johannesevangelium, 311· Wikenhauser, Evangelium, 217. Δέν εἶναι ἴσως τυχαῖο ὅτι τό ὑπό ἐξέτασιν ἀπόσπασμα ἀνοίγει καί κλείνει μέ ρήματα κινήσεως ("ἔρχεται" καί "ὑπάγειν" ἀντίστοιχα).

187. Bultmann, Johannesevangelium, 311· Kremer, Lazarus, 75: "Die Beschreibung des Grabes und die anschließenden Angaben über das 'Wegnehmen' des Steines (VV. 39b.41) stellen für den Leser, der mit der biblischen Osterpredigt vertraut ist, außerdem die Verbindung zu den Angaben über das Grab Jesu her". Γιά τούς ἰουδαϊκούς τάφους γενικότερα βλ. Jeremias, Heiligengräber, 118-125.

188. Ὁ Feuillet γράφει χαρακτηριστικά: "..., le frémissement de 11,33-38 est donc un prélude de l'agonie de Gethsémani et du Golgotha. Jésus sait que ressusciter Lazare, c' est 'signer son arrêt de condamnation' (Calmes), et cependant il accomplit le prodige; il donne ainsi à l' avance sa vie pour son ami en même temps qu' il offre un dernier signe aux Juifs incrédules", Composition, 489, πβλ. de Merode, L' accueil, 59· Wilkens, Erweckung, 36· Morlet, Le dernier signe, 20.

189. Βλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,350· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,57· Φωτίου, Ἀποσπάσματα, 72· Schnelle, Christologie, 147· Stibbe, John's Gospel, 90ἑξ,

παραπέμπει καί ἡ σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ, ὅτι ἡ Μάρθα εἶναι ἀδελφή τοῦ "τετελευτηκότος". Ἡ Μάρθα, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν παρατήρησή της, δέν ἀντιλαμβάνεται πώς ὁ Ἰησοῦς δέ ζητεῖ νά ἀνοιχτεῖ τό μνῆμα, γιά νά δεῖ καί νά θρηνήσει τό Λάζαρο κατά τό ἰουδαϊκό ἔθος, ὅπως προφανῶς φαντάζονται ὅσοι τόν εἶδαν προηγουμένως νά δακρύζει (11,35), ἀλλά γιά νά τόν ἀναστήσει[190]. Καί μόνο διά τῆς ἐντολῆς τοῦ Ἰησοῦ νά ἀρθεῖ ὁ λίθος ἀπό τήν εἴσοδο τοῦ μνημείου ἤδη ὁ μυημένος ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου διακρίνει τήν ἰσχύ του ἐπί τοῦ θανάτου, ἡ ὁποία θά φανερωθεῖ στή συνέχεια τῆς διηγήσεως καί σέ ὅλο της τό μεγαλεῖο στό θέαμα τοῦ κενοῦ τάφου στό εἰκοστό κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου[191]. Ἡ ὀλιγοπιστία τῆς Μάρθας ἐνώπιον τοῦ τάφου, παρά τήν προηγηθεῖσα χριστολογική ὁμολογία της, ἀποτελεῖ ἔνδειξη γιά τή μή κατανόηση τοῦ βαθύτερου νοήματος καί τῶν συνεπειῶν τῆς ὁμολογίας αὐτῆς[192]. Ὡστόσο δέν εὐσταθεῖ ἡ σχετική ἑρμηνεία τοῦ Wilkens, σύμφωνα μέ τήν ὁποία στό σχόλιο τῆς Μάρθας ἐνυπάρχει μία δοκητική τάση ἀπόρριψης τῆς πίστεως στήν ἐσχατολογική-σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, ἐναντίον τῆς ὁποίας ὁ εὐαγγελιστής ἀφηγεῖται τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου[193]. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέ θέλει διά τῆς διηγήσεώς μας νά ἀποδείξει ὅτι ὑπάρχει σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, πίστη πού ἄλλωστε ἐκφράζει καί ἡ ἴδια ἡ Μάρθα στό στ. 11,24, ἀλλά ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι τό ὑποκείμενό της καί ὅτι χορηγεῖ τήν ἐσχατολογική αἰώνια ζωή στό παρόν. Ὁ Ἰησοῦς διά τῆς ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου θά ἀποκαλύψει καί πάλι, αὐτή τή φορά ὄχι διά λόγου ἀλλά δι' ἔργου, τή θεία του δόξα καί τήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα (πβλ. 11,41β.42). Εἶναι ἀξιοσημείωτη, καί ὁπωσδήποτε ὄχι ἄστοχη, ἡ σύνδεση πού ἐπιχειρεῖ ὁ Suggit τοῦ ρήματος "ὄζει" στό στίχο μας μέ τήν "ὀσμήν" τοῦ στ. 12,3, ὅπου ὁ Ἰησοῦς παρακάθεται στό ἴδιο τραπέζι μέ τόν ἀναστηθέντα Λάζαρο, πού δέν ἀναδίδει πλέον τή δυσωδία τῆς ἀποσυνθέσεως, καί προετοιμάζεται διά τῆς μυραλείψεως γιά τό δικό του ἐνταφιασμό[194].

190. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 83-88· Lagrange, Évangile, 306ἑξ,· MacGregor, Gospel, 251ἑξ,· Lindars, Gospel, 400.

191. Πβλ. Kremer, Lazarus, 75.

192. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,351· Saß, Auferweckung, 56· Welck, Zeichen, 219ἑξ,

193. Wilkens, Erweckung, 35· πβλ. καί Martin, History, 332-343.

194. Suggit, Raising, 107.

Στό στ. 11,40 ὁ Ἰησοῦς ἐπιτιμᾶ τή Μάρθα γιά τήν ὀλιγοπιστία της καί τῆς ὑπενθυμίζει τό διάλογο, πού εἶχε ἤδη μαζί της προηγουμένως, καί κυρίως τήν αὐτοαποκάλυψή του στούς στ. 25.26. Παρά τή μή ρητή ἀναφορά τῆς φράσεως "ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ" στήν προηγούμενη συζήτηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Μάρθα τῶν στ. 11,21-27, τό θεολογικό της περιεχόμενο ὡστόσο σχετίζεται ἄμεσα μέ τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στούς στ. 25.26, καθώς ἡ ὑποθετική πρόταση τοῦ στ. 40 "ἐὰν πιστεύσῃς" παραπέμπει σαφέστατα στούς στ. 25β ("ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ..."), 26α ("πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ...") καί 26β ("πιστεύεις τοῦτο;"), καί συνδέει, ἑπομένως, τή θέαση τῆς δόξας μέ τή δωρεά τῆς αἰώνιας ζωῆς[195]. Μέσω τῆς ἔννοιας τῆς δόξας συνδέεται ὁ στίχος μας ἐπίσης μέ τόν προγραμματικό γιά τή διήγηση στ. 11,4, ὅπου ὁ Ἰησοῦς εἶχε διακηρύξει ὅτι ἡ ἀσθένεια τοῦ Λαζάρου "οὐκ ἐστιν πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς". Τώρα ἦρθε ἡ ὥρα πού ἡ δόξα αὐτή θά ἀποκαλυφθεῖ[196]. Ἂν καί δέν μπορεῖ στό σημεῖο αὐτό νά γίνει συστηματική διαπραγμάτευση τῆς ἰωάννειας ἔννοιας τῆς δόξας, θά πρέπει νά ἐπισημανθοῦν οἱ διάφορες διαστάσεις της, πού ἐνυπάρχουν στήν παροῦσα συνάφεια: (α) Ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ ἀναφέρεται στήν οὐσία του καί εἶναι κοινή γιά τόν Πατέρα καί γιά τόν Υἱό[197] καί ἑπομένως ἡ θέαση τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ ἀπό τή Μάρθα κατά τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ τῆς θά εἶναι συγχρόνως καί θέαση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ. (β) Ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεται στόν κόσμο διά τῶν ἔργων του, τά ὁποῖα ἐπιτελεῖ ὁ Ἰησοῦς[198], καί στή συγκεκριμένη συνάφεια διά τοῦ θαύματος τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου. (γ) Διά τῆς συνδέσεως στό στίχο μας τῆς δόξας μέ τήν αἰώνια ζωή τῶν στ. 25-26 προσλαμβάνει καί ἡ ἔννοια τῆς δόξας ὡς ἀποκαλύψεως καί σωτηριώδους δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ τίς δύο διαστάσεις τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας, δηλαδή

195. Πβλ. Kremer, Lazarus, 76.

196. Πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 311· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 424.

197. Πβλ. 1,14· 2,11· 11,14· 12,41·13,32· 17,1.5, ὅπου φαίνεται σαφῶς ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τή δόξα τοῦ Γιαχβέ (כָּבוֹד) καί ὅπου ἡ δόξα ἐκφράζει τήν ὀντολογική ἑνότητα καί τήν ἐντελῶς ἰδιαίτερη καί ἀποκλειστική σχέση τῶν προσώπων τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ, βλ. καί Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,60· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 318· Caird, Glory, 272· Thüsing, Erhöhung, 229.

198. Πβλ. 5,36· 9,3· 10,25.38· 14,10.11· 17,4.

τήν παροντική καί τή μελλοντική. Στή συνάφεια τῆς διηγήσεώς μας ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ πρόκειται νά ἀποκαλυφθεῖ διά τῆς ἐγέρσεως τοῦ Λαζάρου[199], ἐνῶ στήν "οἰκία τοῦ Πατρός" (14,2) ἡ θέαση τῆς θεϊκῆς δόξας τοῦ Υἱοῦ θά ἀποτελέσει τό κατεξοχήν μελλοντικό-ἐσχατολογικό ἀγαθό (βλ. 17,24). (δ) Κορύφωση τῆς ἀποκαλύψεως τῆς δόξας καί τοῦ δοξασμοῦ τοῦ Υἱοῦ ἀποτελεῖ ὁ σταυρικός του θάνατος, ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτει — μαζί μέ τήν ἀνάσταση — ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς καί παρέχει τήν αἰώνια ζωή στούς πιστεύοντες. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, ὡς ἡ τελική ἀφορμή γιά τήν ἀπόφαση τῶν Ἰουδαίων νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ, ὁδηγεῖ στό ζωοπάροχο δοξασμό του[200]. (ε) Ἡ θέαση τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ παρουσιάζεται στό στίχο μας ὡς τό τελικό στάδιο στήν πνευματική πορεία τοῦ πιστοῦ καί ταυτίζεται μέ τή δωρεά τῆς ζωῆς. Ἡ πίστη ἐν προκειμένω παρουσιάζεται ὡς προϋπόθεση γιά τή θέαση τῆς δόξας αὐτῆς[201]. Τέλος, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ ρήματος "ὁρῶ" δέν περιορίζεται στήν αἴσθηση τῆς ὅρασης, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί στήν ἐπίγνωση-κατανόηση τοῦ θαύματος καί τοῦ προσώπου πού θά τό ἐπιτελέσει[202].

Στό στ. 41 ὁ λίθος αἴρεται ἀπό τό μνημεῖο, ἀφοῦ πλέον οἱ ἀντιρρήσεις τῆς Μάρθας ἔχουν καμφθεῖ, καί ὁ Ἰησοῦς, ὡς ἡ ἀνάσταση καί ἡ ζωή (ὅπως ἔχει διακηρύξει στό στ. 25), βρίσκεται ἐνώπιον τοῦ ἀνοιχτοῦ τάφου ἑνός τετραημέρου νεκροῦ, δηλαδή μπροστά στό χῶρο τῆς κατεξοχήν κυριαρχίας τοῦ θανάτου. Ἀσφαλῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι, ἐνῶ στήν ἀναστάση τοῦ Λαζάρου ἀπαιτεῖται ὁ ἀνθρώπινος παράγοντας γιά τήν ἄρση του ἐπιτάφιου λίθου, στήν ἀνάσταση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ ὁ λίθος αἴρεται κατά ὑπερφυσικό τρόπο χωρίς ἀνθρώπινη ἐπέμβαση (20,1). Μετά τήν ἄρση τοῦ λίθου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά σηκώνει τά μάτια του καί νά ἀπευθύνει μιά εὐχαριστήρια προσευχή στόν Πατέρα (πβλ. 17,1)[203]. Ὅπως καί τίς

199. Γιά τή δόξα ὡς παροντική δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στούς μαθητές βλ. 17,22.23.

200. Πβλ. 3,14-16· 7,39· 12,23.24.32· 17,1-3· βλ. ἐπίσης Caird, Glory, 272· Thüsing, Erhöhung, 229-231· Trudinger, Response, 289ἑξ,

201. Βλ. Lightfoot, Gospel, 224· Schnackenburg, Johannesevangelium, 424.

202. Πβλ. Ἰω. 2,11· 9,39-41· 12,40 καί Bernard, Commentary, 397· γιά τήν ἔννοια τοῦ "ὁρᾶν" στό τέταρτο εὐαγγέλιο σέ σχέση μέ τήν κατανόηση ἤ μή τῶν "ὁρωμένων" βλ. Mussner, Sehweise, 18-24.

203. Γιά τήν ἄρση τῶν ὀφθαλμῶν πρός τόν οὐρανό ὡς κίνηση προσευχῆς πβλ. ἐπίσης Ψ. 122,1· Μτ. 14,19· Μκ. 6,41· Λκ. 9,16· 18,13· εὐχαριστία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο

ὑπόλοιπες φορές πού ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο νά προσεύχεται, (12,27-28· 17,1-26), ἔτσι καί στό σημεῖο αὐτό ἡ προσευχή του εἶναι οὐσιαστικά ἔκφραση τῆς ἑνότητάς του μέ τόν Πατέρα, καθώς μάλιστα ἐκφράζει εὐχαριστία, χωρίς νά ἔχει προηγηθεῖ ἀνάλογη αἴτηση, ὅπως παρατηροῦν σωστά μεταξύ ἄλλων οἱ Bauer, Bultmann, Strathmann, Schnackenburg, Kremer καί Schnelle[204]. Εἶναι συνεπῶς λανθασμένη ἡ ἑρμηνευτική γραμμή, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ζητεῖ ἀπό τόν Πατέρα νά τοῦ δώσει τή δύναμη νά πραγματοποιήσει τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, ὅπως θεωροῦν οἱ Schlatter, Wikenhauser, Barrett καί Carson[205], διότι ἡ δύναμη αὐτή εἶναι γιά τόν Ἰησοῦ, πού αὐτοαποκαλύπτεται στό στ. 25 ὡς ἡ αὐτοζωή, δεδομένη. Ἄν ὑπάρχει ὁποιαδήποτε ἐξωτερική ὁμοιότητα μεταξύ τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς προσευχῆς τοῦ Ἠλία στό Γ΄Βασ. 18,36ἑξ,, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ Reim καί Martyn[206], αὐτή αἴρεται ἀπό τό καθοριστικό γεγονός ὅτι ὁ μέν Ἠλίας αἰτεῖται τό θαῦμα ἀπό τόν Θεό, τόν ὁποῖο ἀποκαλεῖ "Κύριο", ἐνῶ ὁ Ἰησοῦς δέν αἰτεῖται παρά μόνο εὐχαριστεῖ, ἀποκαλώντας μάλιστα τό Θεό Πατέρα καί καταδεικνύοντας ἔτσι τήν ἑνότητά του μέ ἐκεῖνον καί συνεπῶς τή θεία του φύση[207]. Τέλος, διά τῆς εὐχαριστίας τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Πατέρα ἀπορρίπτεται ἡ παρανόηση τοῦ προσώπου του ὡς ἑνός θαυματοποιοῦ στά πλαίσια τῶν ἑλληνιστικῶν παραστάσεων τῆς ἐποχῆς περί "θείου ἀνδρός", ὁ ὁποῖος δρᾶ σέ καθαρά ὁριζόντια διάσταση χωρίς ὁποιαδήποτε ἀναφορά στό θεῖο. Ὁ Ἰησοῦς ἀντίθετα ἔχει προσωπική σχέση μέ τό

ἔχουμε καί στό 6,11 πρίν ἀπό τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, χωρίς ὅμως νά ἀναφέρεται ρητά τό περιεχόμενό της.

204. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 149· Bultmann, Johannesevangelium, 312· Strathmann, Evangelium, 171· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 425· Kremer, Lazarus, 77· Schnelle, Christologie, 148.

205. Schlatter, Evangelist, 255· Wikenhauser, Evangelium, 218· Barrett, Gospel, 336· Carson, Gospel, 418.

206. Reim, Studien, 157· Martyn, Elijah, 194ἑξ,

207. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 75· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,346: "Πρὶν ἤ γὰρ τι εἰπεῖν, ἐυχαριστῶ σοι' λέγει, δεικνὺς ὅτι οὐ δεῖται εὐχῆς"· τοῦ ἰδίου, Εἰς Μάρθαν, 64,706· (Ψ.) Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 48,783· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Ἔκδοσις, 68· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,980· πρῶτο τροπάριο τῆς δ΄ ὠδῆς τοῦ α΄ κανόνα τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου: "Οὐ συμμάχου δεόμενος, ἀλλ' οἰκονομίαν τελῶν ἀπόρρητον, προσευχόμενος ἀνέστησας νεκρὸν τετραήμερον, Παντοδύναμε"· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,104.

Θεό καί τόν ἐπικαλεῖται ὡς Πατέρα[208].

Ἡ ἰδιαίτερη καί ἀποκλειστική σχέση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό φαίνεται ἀκόμη πιό χαρακτηριστικά στή συνέχεια τῆς προσευχῆς στό στ. 42. Μέ τήν ἔκφραση "πάντοτέ μου ἀκούεις" λέει ὁ Ἰησοῦς κάτι ἀνήκουστο, καθώς, σύμφωνα μέ τίς ἰουδαϊκές παραστάσεις, δέν εἶναι δυνατό νά ὑπάρχει κανένας δίκαιος ἤ προφήτης, ὁ ὁποῖος νά ἔχει τή βεβαιότητα ὅτι εἰσακούεται πάντοτε ἀπό τό Θεό. Εἶναι χαρακτηριστική γιά τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις περί τοῦ θέματος ἡ διήγηση τῆς ἐκ νεκρῶν ἐγέρσεως τοῦ ραββί Kahana ἀπό τό διδάσκαλό του ραββί Jochanan, κατά τήν ὁποία ὁ πρῶτος ἀρνεῖται νά ἐξέλθει ἀπό τόν τάφο, ἄν δέ λάβει ἀπό τόν δεύτερο τή ρητή διαβεβαίωση ὅτι δέ θά θανατωθεῖ ἐκ νέου, διότι ἀμφιβάλλει ἄν τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεώς του μπορεῖ νά ἐπαναληφθεῖ γιά δεύτερη φορά[209]. Σημαντικό εἶναι στό θαῦμα αὐτό ἐπίσης ὅτι ὁ ραββί Jochanan ζητάει τό ἔλεος τοῦ Θεοῦ, πρίν ἀναστήσει τόν ραββί Kahana, σέ ἀντίθεση μέ τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν ἔχει ἀνάγκη οὔτε νά ζητήσει κάτι ἀπό τό Θεό οὔτε νά τόν εὐχαριστήσει, λόγω τῆς σχέσεως ὀντολογικῆς ἑνότητας πού ὑπάρχει μεταξύ τους[210]. Ὅπως σημειώνει καί πάλι ὁ ἱερός Χρυσόστομος: "Τοῦτο εἶπεν οὐχ ὡς αὐτοῦ ἀδυνατοῦντος, ἀλλ' ὡς μιᾶς γνώμης οὔσης"[211]. Ἄν ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει στό σημεῖο αὐτό εὐχαριστία πρός τόν Πατέρα, τό κάνει μόνο καί μόνο, γιά νά ἔρθουν οἱ παριστάμενοι στή σκηνή τοῦ θαύματος, ἀλλά καί ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως[212], στήν ἐπίγνωση τῆς ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό καί δι' αὐτῆς στήν αἰώνια ζωή[213]. Μέ βάση τά δεδομένα αὐτά ἡ προσευχή τοῦ Ἰησοῦ δέν

208. Πβλ. Hirsch, Evangelium, 292· Bultmann, Johannesevangelium, 311· Saß, Auferweckung, 57· Schulz, Evangelium, 160· Morris, Gospel, 561.

209. Πβλ. BQ 117a (παραπέμπεται στούς Strack-Billerbeck, Kommentar II, 545). Πβλ. ἐπίσης καί τήν προσευχή τοῦ Ἠλία στό Γ΄ Βασ. 18,37 "Ἐπάκουσόν μου, Κύριε, ἐπάκουσόν μου ἐν πυρί, καὶ γνώτω ὁ λαός οὗτος ὅτι σὺ εἶ Κύριος ὁ Θεὸς καὶ σὺ ἔστρεψας τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου ὀπίσω", ὅπου ὁ προφήτης ἐκφράζει μιά αἴτηση, γιά τήν ὁποία δέν ἔχει τή βεβαιότητα ὅτι θά εἰσακουστεῖ.

210. Πβλ. μεταξύ ἄλλων Lindars, Gospel, 401ἑξ,· ἀντίθετα ὁ Schnackenburg, Johannesevangelium II, 426.

21.1 Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,357· πβλ. τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 45,785.787· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,104.

212. Πβλ. Wilcox, Prayer, 130.

213. Πβλ. ἀντιπροσ. Ἰω. 3,15.35.36· 5,24.40· 6,27.33.35.40.53-58· 7,38· 8,12· 10,10.28· 11,25.26· 14,6.19· 17,2.3· 20,31. Σύμφωνα μέ τή διδασκαλία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν εἶναι ἀρκετό τό ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἀναγνωρίζουν ὡς ἀληθινά συμβάντα τίς

εἶναι στήν πραγματικότητα παρά ἕνα ἔνδυμα γιά τήν αὐτοαποκάλυψή του ὡς τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ[214], ἡ ὁποία θά ὁλοκληρωθεῖ καί θά κορυφωθεῖ στό θαῦμα πού ἀκολουθεῖ[215].

Ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς ἀποκάλυψε τήν προέλευσή του ἀπό τόν Πατέρα καί τήν ἑνότητά του μέ ἐκεῖνον ("ταῦτα εἰπών") στούς στ. 41-42, καλεῖ στό στ. 43 μέ δυνατή φωνή τό νεκρό Λάζαρο νά ἐξέλθει ἀπό τό μνημεῖο[216] "ὡς ζῶντι διαλεγόμενος τῷ τετελευτηκότι"[217]. Ἡ ἐσχατολογική φωνή τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ σύμφωνα μέ τούς στ. 5,25.28 δέ θά ἀκουστεῖ μόνο κατά τήν ἔσχατη ἡμέρα, ἀλλά ἀκούγεται ἤδη στό παρόν καί χαρίζει στούς νεκρούς τήν αἰώνια ζωή, βγάζοντάς τους ἀπό τήν κατάσταση τοῦ θανάτου[218]. Σημαντική γιά τήν κατανόηση τῆς ἐσχατολογικῆς φωνῆς τοῦ Ἰησοῦ εἶναι καί ἡ εἰκόνα τοῦ καλοῦ ποιμένος τοῦ κεφ. 10, ὁ ὁποῖος γνωρίζει τά πρόβατά του, τά φωνάζει κατ' ὄνομα, θυσιάζει τή ζωή του γι' αὐτά καί τούς παρέχει τήν αἰώνια ζωή· τά πρόβατα ἐξάλλου ἀναγνωρίζουν τή φωνή τοῦ καλοῦ ποιμένος καί τόν ἀκολουθοῦν, ὅπως ἀκριβῶς καί ὁ Λάζαρος στό στ. 11,44, πού ἐξέρχεται ἀπό τό μνημεῖο, ἀκούγοντας τή φωνή τοῦ Ἰησοῦ[219]. Κατά τόν Stibbe ἡ χρήση τοῦ ρήματος "κραυγάζειν" στήν παροῦσα συνάφεια συνδέει τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου μέ τή διήγηση τῆς ἀνακρίσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Πιλάτο, κατά τήν ὁποία οἱ Ἰουδαῖοι "κραυγάζουν" τέσσερις φορές (18,40· 19,6.12.15) ἀπαιτώντας

θαυματουργίες τοῦ Ἰησοῦ. Γιά νά γίνουν ἀποδέκτες τῆς αἰώνιας ζωῆς πού πηγάζει ἀπό τό πρόσωπό του, πρέπει νά ἀναγνωρίσουν ὅτι οἱ θαυματουργίες αὐτές γίνονται μέσα στά πλαίσια τῆς ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Πατέρα καί τῆς ἀποστολῆς του ἀπό Ἐκεῖνον (βλ. 5,36-38· 10,24-28· 14,10.11). Ὅμως ἀκριβῶς οἱ ἀλήθειες αὐτές ἀποτελοῦν σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο πέτρα σκανδάλου γιά τούς Ἰουδαίους καί τελικά τούς ὠθοῦν νά θεωρήσουν τόν Ἰησοῦ βλάσφημο (βλ. 5,18· 10,29-31.33· 15,24) καί νά τόν ὁδηγήσουν στό σταυρό (19,7).

214. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 149· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 426· Becker, Evangelium, 427.

215. Πβλ. Geroud-Escande, La résurrection, 44, II 1b.

216. Πβλ. 7,28.37· 12,44. Πβλ. ἀκόμα Μτ. 27,50.54· Μκ. 15,37.39 καί Λκ. 23,46.47, ὅπου συναντοῦμε τό μοτίβο τῆς δυνατῆς κραυγῆς, συνδεδεμένο μέ τό γεγονός τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ καί μέ τήν πίστη τοῦ παρόντος Ρωμαίου ἑκατοντάρχου, ἡ ὁποία ἐκφράζεται μέ μία χριστολογική ὁμολογία.

217. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,357.

218. Πβλ. γιά τό θέμα τῆς ἐσχατολογικῆς φωνῆς τοῦ Ἰησοῦ Ἰω. 5,19-21.25.28· Α΄ Θεσ. 4,16· Ἱππολύτου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 227· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,64· Ἀμμωνίου, Σειρές-Reuss, 387· Ἀνδρέου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 97,980έξ,· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,105· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1349.

219. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 426έξ,

νά θανατωθεῖ ὁ Ἰησοῦς. Ἔτσι παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς νά "κραυγάζει γιά ζωή", ἐνῶ οἱ Ἰουδαῖοι νά κραυγάζουν γιά τό θάνατο αὐτοῦ πού δίνει τή ζωή[220]. Τή δυνατή φωνή, διά τῆς ὁποίας ὁ Ἰησοῦς καλεῖ τό Λάζαρο ἔξω ἀπό τό μνημεῖο, θεωρεῖ λανθασμένα ὁ Haenchen ὡς τή "μεγαλοπρεπῆ ἐντολή ἑνός θείου ἀνδρός"[221], παραβλέποντας ἔτσι τήν ἐσχατολογική διάσταση τοῦ μοτίβου. Ἐξάλλου τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν παρουσιάζεται στή διήγησή μας ὡς "θεῖος ἀνήρ" εἶναι σαφές ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψή του ὡς τῆς ἀναστάσεως καί τῆς ζωῆς καί ὡς τοῦ προσώπου πού πάντοτε εἰσακούεται ἀπό τόν Πατέρα. Ἡ ἐπαγγελία ἀπό τόν Ἰησοῦ τῆς δωρεᾶς τῆς ἀναστάσεως καί τῆς αἰώνιας ζωῆς, ἡ ὁποία εἶναι διάχυτη σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο, ἐκφράζεται ρητά καί στή διήγησή μας στούς στ. 25-26. Ἡ ἀνάσταση πού ἐπιτελεῖ ὁ Ἰησοῦς εἶναι μιά ἀνήκουστη μεταφορά καί πραγματοποίηση τῆς σχετικῆς ἐσχατολογικῆς προσδοκίας τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ στό παρόν καί συγχρόνως ἡ ὑποδειγματική παρουσίαση τῆς θεϊκῆς ἐξουσίας του καί τῆς αἰώνιας ζωῆς πού χαρίζει στούς πιστούς[222]. Ἔτσι καί τό θαῦμα καθ' ἑαυτό ἀποτελεῖ συνέχιση τῆς αὐτοαποκαλύψεώς του στούς στ. 25-26 καί 41-42, καθότι ὁ Ἰησοῦς δέν παρουσιάζεται ὡς ἁπλός ἄνθρωπος πού κάνει θαυματουργικές ἐνέργειες, ἀλλά ὡς ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ, πού δημιούργησε τόν κόσμο (1,2.9) καί φέρνει τήν ἐσχατολογική σωτηρία στό παρόν, χαρίζοντας μέ ἕνα του λόγο τή ζωή[223]. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς *δημιουργός* ἀνασταίνει τό Λάζαρο ἐπισημαίνεται μέ πολύ ποιητικό τρόπο καί σέ ἕνα στιχηρό ἰδιόμελο τοῦ ἑσπερινοῦ τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου, ὅπου λέγεται ὅτι "ἐπήκουσεν ὁ ἄπνους τῷ πνοὴν αὐτῷ διδόντι"[224]. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει στό σημεῖο αὐτό καί ἡ τυπολογική σύνδεση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου μέ τή θανάτωση τῶν πρωτοτόκων στό Ἐξ. 11,1-12,32, πού ἐπιχειρεῖ ὁ R.H. Smith, σύμφωνα μέ τήν ἄποψη τοῦ ὁποίου, ἐνῶ στή διήγηση τῆς Ἐξόδου ὁ Θεός ἐπιφέρει τό θάνατο ἐκεῖ

220. Βλ. Stibbe, John's Gospel, 87.

221. Haenchen, Johannesevangelium, 413· βλ. ἐπίσης καί 420.

222. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 126· Μεγ. Ἀθανασίου, Λόγος, 1,3· Ἰ. Χρυσοστόμου, Λόγος, 50,643· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Ἔκδοσις, 100· Lightfoot, Gospel, 226· Lipscomb, Gospel, 176ἑξ,· Brown, Gospel I, 437.

223. Πβλ. Stibbe, John's Gospel, 89ἑξ,

224. Πβλ. Ἱππολύτου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 226· Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον. β΄, 62,778.

ὅπου ὑπῆρχε ζωή, στήν ἰωάννεια διήγηση ὁ Ἰησοῦς παρέχει τή ζωή ἐκεῖ ὅπου ὑπῆρχε ὁ θάνατος[225].

Στό στ. 44 ὁ Λάζαρος, ἀκούγοντας τή φωνή τοῦ Ἰησοῦ, ἐξέρχεται ἀπό τό μνημεῖο (πβλ. 5,25.28) περιτυλιγμένος ἀκόμα μέ τίς κειρίες καί φέροντας στό πρόσωπό του τό σουδάριο, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι συνέβη στήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, κατά τήν ὁποία τά ὀθόνια καί τό σουδάριο, ὡς σύμβολα τῆς καταλυθείσας ἐξουσίας τοῦ θανάτου, παραμένουν στόν κενό τάφο[226]. Ὁ Λάζαρος, δηλαδή, σέ πλήρη ἀντίθεση μέ τόν ἀναστάντα Ἰησοῦ, "οὐδὲ ἦν λοιπὸν ἔξω θανάτου καὶ τάφου", ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χρυσόστομος[227]· ἄν ἐπιστρέφει στή ζωή, τό ὀφείλει ἀποκλειστικά στόν παντοδύναμο καί ζωοποιό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, στόν ὁποῖο πρέπει νά ἀποδοθεῖ καί τό δεύτερο θαῦμα τῆς διηγήσεώς μας, ὅτι δηλαδή μπορεῖ ὁ ἀναστηθείς νά ἐξέλθει ἀπό τό μνημεῖο, παρά τό γεγονός ὅτι εἶναι σφικτά δεμένος μέ τίς κειρίες καί φέρει στό πρόσωπό του τό σουδάριο, ὅπως ἐπισημαίνει ποιητικότατα ὁ ὑμνωδός Θεοφάνης: "Δεδεμένος τοὺς πόδας Λάζαρος ἐβάδιζε· θαῦμα ἐν θαύμασι! καὶ γὰρ μείζων ὤφθη τοῦ κωλύοντος ὁ ἐνισχύων Χριστός· οὗ τῷ λόγῳ πάντα, δουλεπρεπῶς ὑπηρετοῦσιν, ὡς Θεῷ καί Δεσπότῃ δουλεύοντα"[228]. Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη στήν ταφή τοῦ Λαζάρου χρησιμοποιοῦνται κειρίες, ἐνῶ στήν ταφή τοῦ Ἰησοῦ ὀθόνια, γεγονός πού ἴσως ὑποδηλώνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀκόμη καί στόν τάφο δέ "δέθηκε" ἀπό τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου[229]. Ἡ ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ πρός τό πλῆθος, πού

225. Πβλ. R.H. Smith, Typology, 337.

226. Πβλ. Reiser, Case, 54ἑξ,· Osborne, Napkin, 440· Charlier, Signes, 108ἑξ,

227. Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν Λάζαρον α΄, 62,776· πβλ. Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,980ἑξ,

228. Δεύτερο τροπάριο τῆς ε΄ ὠδῆς τοῦ α΄ κανόνα τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου· πβλ. καί Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Μεγ. Βασιλείου, Ἐκ πασῶν, 32,1284· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 164· Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIX, 24· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,105· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1352· Bauer, Johannesevangelium, 149· Hoskyns, Gospel, 407· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 427· Haenchen, Johannesevangelium, 413. Ὁ Billerbeck (Kommentar III, 475) ἀναφέρει ὅτι σύμφωνα μέ τίς ραββινικές παραστάσεις οἱ νεκροί ἐπρόκειτο νά ἀναστηθοῦν μέ τά ροῦχα τους.

229. Ἡ παράδοση γιά τήν ταφή τοῦ Ἰησοῦ μέ ὀθόνια ἤ σινδόνια εἶναι κοινή καί στά τέσσερα κανονικά εὐαγγέλια (πβλ. Μτ. 27,59· Μκ. 15,46· Λκ. 23,53· Ἰω. 20,1.5-7), ἐνῶ ταφή νεκροῦ μέ κειρίες (ταινίες ἀπό πανί) στόν Ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς δέ μαρτυρεῖται στίς ἰουδαϊκές πηγές μέ ἐξαίρεση ἕνα χωρίο πού ἐντοπίζει ὁ Schlatter (Evangelist, 256) στή

παρίσταται στή σκηνή, νά λύσουν τόν ἀναστηθέντα ἀπό τίς κειρίες καί νά τόν ἀφήσουν νά φύγει παραπέμπει γιά ἄλλη μία φορά στό γεγονός ὅτι ὁ Λάζαρος ἀδυνατεῖ νά ἐλευθερωθεῖ μόνος του ἀπό τά σύμβολα αὐτά τῆς ἐξουσίας τοῦ θανάτου, σέ ἀντίθεση μέ τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ (πβλ. 20,1.5-7)[230]. Τέλος, ὁ Ἰησοῦς, διά τῆς ἐντολῆς του νά λυθεῖ ὁ Λάζαρος, προκειμένου νά ἀπολυθεῖ, προτρέπει τούς Ἰουδαίους νά τόν πλησιάσουν καί νά τόν ἀκουμπήσουν, γιά νά διαπιστώσουν ἀπό κοντά τήν πραγματικότητα τῆς ἐγέρσεώς του καί νά γίνουν ἀντικειμενικοί μάρτυρες τοῦ θαύματος (πβλ. 12,9)[231].

*VIII. Ἐπίλογος (11,45-54)*

Στόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ἐπαναλαμβάνονται τά τρία βασικά θέματα τῆς εἰσαγωγῆς της καί μάλιστα μέ ἀντίστροφη σειρά: (α) ἡ πίστη τῶν πολλῶν στόν Ἰησοῦ (11,45.46 μέ παράλληλο τό 10,42), (β) ἡ προφητεία περί τοῦ ἐξιλαστηρίου θανάτου τοῦ Ἰησοῦ (11,47-53 μέ παράλληλο τό 10,41), καί (γ) ἡ ἀποχώρηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν περιοχή τῶν Ἱεροσολύμων πρός τήν ἔρημο τοῦ Ἰορδάνη, μετά ἀπό τήν ἐκδήλωση τῆς ἐχθρικῆς στάσης τῶν Ἰουδαίων ἐναντίον του (11,54 μέ παράλληλο τό 10,40)[232]. Καί τά τρία αὐτά θέματα-μοτίβα παίζουν πολύ σημαντικό ρόλο, καθώς συνδέουν τόσο θεολογικά, ὅσο καί ἀφηγηματικά, τή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου μέ τή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου[233].

Μισνά καί τό ὁποῖο ἀναφέρει τή χρήση κειριῶν σέ ἰουδαϊκό ἐνταφιασμό (Shabbath, 23.4).

230 Πβλ. Loisy, Évangile· MacGregor, Gospel, 253. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ παρατήρηση τοῦ Moule (Meaning, 122ἑξ,) ὅτι ἡ ἐπιστροφή τοῦ Λαζάρου σέ μιά ζωή θνητότητας, τήν ὁποία ἀργά ἤ γρήγορα θά πρέπει νά ἐγκαταλείψει ἐκ νέου, εἶναι ἔνδειξη γιά τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς χαρίζει μέ ὑπερφυσικό τρόπο δωρεές πού βιώνονται στά πλαίσια τῆς καθημερινῆς ζωῆς.

231. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 165· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,351.358· τοῦ ἰδίου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον. γ΄, 62,780· (Ψ.) Χρυσοστόμου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 48,784· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,65· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 319· Μεγ. Φωτίου, Βιβλιοθήκη, 222-202· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1148· Lipscomb, Gospel, 177· Torrance, Studies, 168. Γιά τό μοτίβο τῆς "ἀπόλυσης" στίς ἀρχαῖες διηγήσεις θαυματουργικῶν θεραπειῶν ἤ ἀναστάσεων βλ. Theißen, Wundergeschichten, 77.

232. Πβλ. γιά τήν παραλληλία αὐτή Marchadour, Lazare, 69.

233. Ἡ παρατήρηση αὐτή προέρχεται ἀπό τόν καθηγητή μου O. Hofius.

11,45-46: Οἱ "πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων", πού πιστεύουν στόν Ἰησοῦ εἶναι αὐτοί, οἱ ὁποῖοι τόν ὑποδέχονται πανηγυρικά κατά τήν εἴσοδό του στήν Ἰερουσαλήμ (12,12-18) καί οἱ ὁποῖοι ἀργότερα κραυγάζουν "ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν" (19,15). Γιά τήν ἐπιφανειακή καί λανθασμένη πίστη τῶν Ἰουδαίων καί τόν περιορισμό τους στό ἐξωτερικό γεγονός τῶν σημείων, χωρίς ἀναγωγή στήν πραγματική ταυτότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ πού τά πραγματοποιεῖ, εἶναι χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι ἀναφέρουν στούς Φαρισαίους ὄχι τό ποιός εἶναι ὁ Ἰησοῦς, ἀλλά "ἃ ἐποίησεν" (11,46). Σύμφωνα μέ τήν ἄποψη τῶν Ἰουδαίων, ὅπως αὐτή παρουσιάζεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά, στήν καλύτερη περίπτωση, ἕνας μεγάλος — ἐνδεχομένως ὁ ἐσχατολογικός — προφήτης (πβλ. 4,19· 6,14· 7,40· 9,17) ἤ ὁ ἀπελευθερωτής βασιλικός μεσσίας (πβλ. 4,25· 6,14· 7,27.31.41.42· 10,24· 12,13.34). Ὡστόσο στήν πραγματικότητα μόνο ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά ἀποκαλύψει ποιός εἶναι πραγματικά, ἑρμηνεύοντας ἔτσι τά σημεῖα πού ἐπιτελεῖ· ἡ δέ δυνατότητα κατανοήσεως τοῦ προσώπου του παρέχεται στούς πιστεύοντες μετά τό δοξασμό του (πβλ. 2,22· 7,39· 12,16· 14,20.25.26· 16,12-15.25· 17,26).

11,47-53: Πολλά θέματα θίγονται στό ἀπόσπασμα τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου καί τῆς καταδικαστικῆς γιά τόν Ἰησοῦ ἀποφάσεώς του[234]. Τά σημαντικότερα ἀπό αὐτά εἶναι τά ἑξῆς: (α) Ἡ πώρωση τῶν ἰουδαϊκῶν ἀρχῶν, ἀρχιερέων καί Φαρισαίων, οἱ ὁποῖοι πρόκειται νά ὁδηγήσουν τόν Ἰησοῦ στό θάνατο καί οἱ ὁποῖοι ὄχι μόνο δέν ἀνάγονται ἀπό τό μέγεθος καί τόν ἀριθμό τῶν σημείων, πού ἐπιτελεῖ ὁ Ἰησοῦς, στήν ἀναγνώριση τῆς θεότητας τοῦ προσώπου του καί συνεπῶς στήν ἀληθινή πίστη, ἀλλά, ἀκριβῶς λόγω τῶν σημείων αὐτῶν, ἀποφασίζουν νά τόν θανατώσουν[235]. (β) Ὁ φόβος πού ἐκφράζεται στό στ. 48 ὅτι, ἐάν ὁ Ἰησοῦς ἀφεθεῖ ἐλεύθερος νά συνεχίσει τή δράση του, θά ἐξεγερθεῖ ὁ λαός μέ ἀποτέλεσμα κάποια καταστροφική στρατιωτική ἐπέμβαση τῶν Ρωμαίων, εἶναι ἱστορικά δικαιολογημένος[236]. Ὡστόσο, παρά τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ρωμαϊκή

234. Γιά τό ρόλο τοῦ Συνεδρίου ὡς ἀνώτατου θρησκευτικοῦ ὀργάνου στόν Ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης βλ. Lohse, συνέδριον, 859-864.

235. Πβλ. τά χαρακτηριστικά γιά τήν πώρωση καί πνευματική τυφλότητα τῶν Ἰουδαίων χωρία: 3,19-21· 9,39-41· 21,37-43.

236. Πβλ. Hirsch, Das vierte Evangelium, 295ἑξ,· Wikenhauser, Evangelium, 222ἑξ,·

ἐπέμβαση καί ἡ καταστροφή τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς Παλαιστίνης τελικά δέν ἀποτράπηκαν[237]. Ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ὅμως, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ εὐαγγελιστής σχολιάζει (11,51.52) μέ ἀφορμή τήν προφητεία τοῦ Καϊάφα (11,49. 50)[238], ἀποτέλεσε πράγματι σωτήριο γεγονός, διότι, λόγω τοῦ ἐξιλαστηρίου του χαρακτήρα, χάρισε τή σωτηρία καί τή ζωή ὄχι μόνο στό ἰουδαϊκό ἔθνος, ἀλλά καί στούς ἐθνικούς, οἱ ὁποῖοι χαρακτηρίζονται στό σημεῖο αὐτό ὡς "τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα"[239]. (γ) Παρά τήν πνευματική τους τυφλότητα καί τήν πλήρη παρανόηση ἐκ μέρους τους τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, οἱ Ἰουδαῖοι θρησκευτικοί ἡγέτες ἐξυπηρετοῦν τελικά ἀκουσίως τό σχέδιο τοῦ Θεοῦ, καθώς μέ τήν ἀπόφασή τους νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ προωθοῦν τόν ἐρχομό τῆς "ὥρας" τοῦ δοξασμοῦ του (πβλ. 12,23). Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι τά λόγια τοῦ Καϊάφα, ἄν καί ὑπαγορεύονται ἀπό τό σκοτάδι τῆς ἐσωτερικῆς του πωρώσεως, πού δέν τοῦ ἐπιτρέπει νά πιστεύσει στόν Ἰησοῦ, ἐκφράζουν τό κοσμοσωτήριο σχέδιο τοῦ Θεοῦ καί μετατρέπονται ἀπό προτροπή γιά τή θανάτωση

Lindars, Gospel, 403· Morris, Gospel, 565· Bittner, Jesu Zeichen, 173.

237. Ὁ Barrett (Gospel, 338) χαρακτηρίζει τό στ. 11,48 ὡς ἰωάννεια εἰρωνεία καί vaticinium ex eventu, πβλ. καί Westcott, Gospel, 175· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 449· Sanders-Mastin, Commentary, 278· Morris, Gospel, 567. Ὁ στίχος αὐτός δέ φαίνεται πάντως νά ὑπονοεῖ τήν κατανόηση τῆς καταστροφῆς τοῦ παλαιστινοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τό 70 μ.Χ. ὡς τιμωρία γιά τό γεγονός ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι σταύρωσαν τόν Ἰησοῦ καί ἀπέρριψαν τό κήρυγμα τῶν ἀποστόλων, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Schlatter, Evangelium, 191.

238. Σύμφωνα μέ τίς πληροφορίες τοῦ Ἰωσήπου (Ἀρχαιότητες, 8,2,2· 4,2) ὁ Καϊάφας ἀρχιεράτευσε ἀπό τό 18 μέχρι τό 36 μ.Χ. Πβλ. καί Ἰω. 18,13.14, ὅπου ὁ εὐαγγελιστής, ἑρμηνεύοντας θεολογικά τή σύλληψη τοῦ Ἰησοῦ, παραπέμπει στήν "προφητεία" τοῦ Καϊάφα στό στ. 11,50. Ἡ δυνατότητα ἑνός ἀρχιερέως νά προφητεύει εἶναι γνωστή ἤδη ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη, βλ. Ἐξ. 28,30· Λευ. 8,8· Ἀρ. 27,21· πβλ. ἐπίσης Ἰωσήπου, Ἀρχαιότητες, 1,2,8· 3,8,9· 6,6,3· Φίλωνος, Νόμων, 4,192. Ἄφθονες μαρτυρίες γιά τήν ἀκούσια προφητεία ὑπάρχουν στή ραββινική γραμματεία, βλ. τά σχετικά χωρία πού παραθέτει ὁ Billerbeck, Kommentar II, 546.

239. Πβλ. 10,11.15-16· 17,21· στό ὑπόβαθρο τοῦ στ. 11,52 δέ βρίσκεται μόνο ὁ κοινός γιά τήν Παλαιά Διαθήκη τόπος τῆς ἐσχατολογικῆς συναγωγῆς τῶν δώδεκα φυλῶν τοῦ Ἰσραήλ ἀπό τά πέρατα τῆς οἰκουμένης στό ὄρος Σιών (πβλ. ἀντιπροσωπευτικά: Ἡσ. 11,12· Μιχ. 2,12· 4,6· 7,11.12· Ἰερ. 23,3· Βαρ. 4,36ἑξ,· Ἰεζ. 11,17· 20,34· 28,25· 34,12.13.16), ἀλλά καί ὁ ἐγκεντρισμός τῶν ἐθνῶν στό σῶμα τοῦ ἐσχατολογικοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, βλ. Hofius, Sammlung, 289-291, ὁ ὁποῖος βλέπει στό ὑπόβαθρο τοῦ στίχου μας τό Ἡσ. 56,3-8, καί Jeremias, Verheißung, 55. Ὁ Bernard θεωρεῖ ὅτι ὁ στ. 9,4 τῆς Διδαχῆς ("ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπό τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν") ἀποτελεῖ πιθανότατα μία ἀνάμνηση τοῦ στ. Ἰω. 11,52, Commentary, 407.

τοῦ Ἰησοῦ σέ προφητεία γιά τή σωτηρία τοῦ κόσμου δι' αὐτοῦ[240].

11,54: Ὁ στ. 11,54 κλείνει τόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεώς μας, πληροφορώντας τόν ἀναγνώστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς μετά ἀπό τήν ἀπόφαση τοῦ Συνεδρίου μετακινεῖται λόγω τοῦ κινδύνου πού διατρέχει ἀπό τήν περιοχή τῆς Ἱερουσαλήμ πρός τήν πόλη Ἐφραίμ, στήν ἔρημο τῆς Βόρειας Ἰουδαίας, καί παραμένει ἐκεῖ μαζί μέ τούς μαθητές του[241]. Τό ἑπόμενο ταξίδι του, πρός τή Βηθανία καί πάλι, θά πραγματοποιηθεῖ ἕξι ἡμέρες πρίν ἀπό τή γιορτή τοῦ Πάσχα καί θά εἶναι τό τελευταῖο πρίν ἀπό τό πάθος[242].

## *IX. Συμπεράσματα*

Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ἀποτελεῖ τήν κορύφωση τῆς δημόσιας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ καί ἴσως τή θεολογικότερη διήγηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καθώς ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει μέ παρρησία τή θεότητα τοῦ προσώπου του, (α) χαρακτηρίζοντας τόν ἑαυτό του ὡς τήν ἀνάσταση καί τή ζωή, κατηγορήματα πού μόνο στόν Γιαχβέ κατά τήν ἰουδαϊκή πίστη ἁρμόζουν, καί (β) ἀξιώνοντας τήν πίστη στό πρόσωπό του ὡς τήν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τή μετοχή τῶν ἀνθρώπων στήν αἰώνια ζωή. Τό γεγονός τῆς ἐγέρσεως ἀπό τόν Ἰησοῦ ἑνός τετραημέρου νεκροῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε ἤδη ἀρχίσει νά ἀποσυντίθεται, ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τῆς ἀλήθειας τῶν ἀξιώσεών του αὐτῶν σχετικά μέ τό πρόσωπο καί τή δωρεά του. Ἐπιπλέον γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ μαρτυροῦν στή διήγησή μας (α) τό γεγονός ὅτι παρουσιάζει ἑαυτόν ὡς φορέα τῆς παλαιοδιαθηκικῆς כָּבוֹד τοῦ Γιαχβέ, (β) ἡ ὑπερφυσική γνώση του περί τῆς ὥρας τοῦ θανάτου τοῦ

240. Πβλ. Hirsch, Evangelium, 297ἑξ.· Bultmann, Johannesevangelium, 315· Rochais, Les récits, 146· Becker, Evangelium, 434.

241. Ὁ Ἰώσηπος (Πόλεμος, 4,551) κάνει λόγο γιά ἕνα χωριό τό ὁποῖο ὀνομαζόταν Ἐφραίμ καί τό ὁποῖο βρισκόταν κοντά στή Βαιθήλ, πβλ. τήν ἀναφορά στήν πόλη "Ἀφαίρεμα" στό Α΄ Μακ. 11,34. Ἐνδεχομένως νά ταυτίζεται μέ τό σημερινό Et-Taiyibeh, βλ. τή σχετική συζήτηση στόν Billerbeck, Kommentar II, 546.

242. Πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Hirsch ὅτι ἡ ἀποχώρηση τοῦ Ἰησοῦ μετά τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ἀπό τή δημοσιότητα ἐκφράζει τό ἑκούσιο τοῦ θανάτου του: "Er war durch den Zug zur Aufweckung des Lazarus nicht so in den Machtbereich der Juden gekommen, daß er sich nicht hätte entziehen können. Die Juden sind durch die Aufweckung des Lazarus in der Zwangslage, ihn zu vernichten. Er selbst aber stellt sich ihnen frei und ungezwungen", Evangelium, 293. Blindness, 84· Brodie, Gospel, 357· Stibbe, John, 109ἑξ.

ἰδίου καί τοῦ Λαζάρου, (γ) ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία μέ τήν ὁποία ἀντιμετωπίζει τήν ἀσθένεια καί τό θάνατο τοῦ Λαζάρου, τόν ὁποῖο μάλιστα χαρακτηρίζει ὡς ὕπνο, (δ) τό θεολογικό περιεχόμενο τῆς ὁμολογίας τῆς Μάρθας, ἡ ὁποία διακηρύσσει στήν ὁμολογία της τήν προϋπαρξη καί τή θεότητά του, καί (ε) ἡ ἰδιότυπη προσευχή του πρός τό Θεό, ἀπό τήν ὁποία ἀπουσιάζει παντελῶς τό στοιχεῖο τῆς αἰτήσεως, γεγονός πού δείχνει ἀφενός τήν παντοδυναμία τοῦ Ἰησοῦ καί ἀφετέρου τήν ἑνότητά του σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων μέ τό Θεό-Πατέρα. Ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται ἐξάλλου στή διήγησή μας ὡς ζωοποιός σέ σωματικό καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο, καί παρέχεται ὄχι μόνο στό παρόν, ἀλλά καί στό μέλλον. Δέ λείπουν ὡστόσο καί οἱ ἀναφορές στήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος συγκινεῖται, ὀργίζεται καί δακρύζει, ἐπιπλέον δέ στό τέλος τοῦ κεφ. 11 ἀπομακρύνεται ἀπό τήν περιοχή τῆς Ἰουδαίας, γιά νά ἀποφύγει, ὡς ἄνθρωπος, τίς συνέπειες τοῦ μένους τῶν Ἰουδαίων θρησκευτικῶν ἡγετῶν. Ἀκριβῶς αὐτή ἡ ὑποφώσκουσα ἐχθρότητα τῶν Ἰουδαίων πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ προσφέρει μία ἀκόμα σημαντική παράμετρο στή θεολογία τῆς διηγήσεώς μας, καθώς φέρνει τόν Ἰησοῦ ἀντιμέτωπο ὄχι ἁπλῶς μέ τό θάνατο τοῦ φίλου του Λαζάρου, ἀλλά καί μέ τό δικό του ἐπερχόμενο θάνατο, πού ὅμως θά εἶναι ἡ κορύφωση τῆς ἀπολυτρωτικῆς του ἀποστολῆς στόν κόσμο καί, ἑπομένως, τό κατεξοχήν ζωοπάροχο ἔργο του. Τό γεγονός τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ὑπονοεῖται (α) στήν ἀναφορά τῆς μυραλείψεώς του ἀπό τή Μαρία, (β) στή χρήση τοῦ ὅρου "δόξα", μέ τόν ὁποῖο ἐκφράζεται ἡ ἀπόληξη τῆς ἀσθένειας τοῦ Λαζάρου, (γ) στήν ἐπικίνδυνη πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τή Βηθανία τῆς Ἰουδαίας, πού βρίσκεται κοντά στήν Ἱερουσαλήμ, (δ) στίς ἀντιρρήσεις τῶν μαθητῶν γιά τό ἐπικίνδυνο αὐτό ταξίδι, καί (ε) στήν ἐχθρότητα τόσο τῶν Ἰουδαίων τῆς διηγήσεως, ὅσο καί τοῦ Συνεδρίου, πού λαμβάνει τελικά τήν ἀπόφαση νά τόν θανατώσει. Φαίνεται ὡστόσο στή διήγησή μας καί ἡ ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ θανάτου καί ἑπομένως προλέγεται ἔμμεσα ἡ ἀνάστασή του, καθώς ἀφενός χαρακτηρίζει τόν ἑαυτό του ὡς τήν αὐτοζωή καί ἀφετέρου ἀνασταίνει μέ ἕνα του μόνο λόγο τόν νεκρό Λάζαρο. Ἐξάλλου τόσο στό διάλογό του μέ τή Μάρθα, ὅσο καί στό ἴδιο τό θαῦμα, φαίνεται ἡ ἀνωτερότητα τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τούς προφῆτες καί τούς δικαίους τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καθότι ἡ ἀνάσταση ἑνός τετραημέρου νεκροῦ ἀποτελεῖ

πρωτάκουστο στήν ἀνθρώπινη ἱστορία γεγονός, ἐνῶ ἡ ἔλλειψη αἰτήσεως στό Θεό πρίν ἀπό τό θαῦμα μαρτυρεῖ γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ καί δείχνει πώς αὐτός δέν εἶναι ἕνας ἁπλός θεοσεβής ἄνθρωπος, τοῦ ὁποίου ἡ προσευχή εἰσακούεται ἀπό τό Θεό, ὅπως θεωρεῖ ἀρχικά ἡ Μάρθα, ἀλλά ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ἐξάλλου ἡ κατάδειξη τῆς ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα διά τῆς ἀναφορᾶς (α) τῆς κοινῆς τους δόξας, (β) τῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό Θεό στόν κόσμο, (γ) τῶν κατηγορημάτων τοῦ Θεοῦ πού ἀξιώνει ὁ Ἰησοῦς καί γιά τόν ἑαυτό του, καί (δ), τῆς εὐχαριστίας τοῦ Ἰησοῦ ὡς Υἱοῦ πρός τό Θεό-Πατέρα, ἀποκλείει τήν ἄποψη ὅτι ὁ Ἰησοῦς δρᾶ στή διήγησή μας ὡς ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ. Σημαντική εἶναι ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως καί ἡ παρουσίαση τῆς δυναμικῆς ἐξελίξεως τῆς πίστεως τῆς Μάρθας, ἡ ὁποία αὐξάνεται ἀπό μιά ἁπλή ἐμπιστοσύνη πρός τόν ἄνθρωπο τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦ σέ μιά ὁμολογία πίστεως πρός τόν ἴδιο τό Θεό πού ἔγινε ἄνθρωπος. Στόν ἀντίποδα τῆς πίστεως τῆς Μάρθας λειτουργεῖ ἡ πίστη τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι, παρά τό σημεῖο πού βλέπουν, δέν ἀνάγονται στήν ἀναγνώριση τῆς ἀληθινῆς ταυτότητας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, παρά θαυμάζουν τό γεγονός καθ' ἑαυτό. Τέλος, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θεωρεῖ τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ὡς ἀναμφισβήτητο ἱστορικό γεγονός, ὅπως προκύπτει ἀπό τό ὅτι τό θαῦμα πραγματοποιεῖται ἐνώπιον πλήθους Ἰουδαίων, πού εἶχαν προσέλθει ἀπό τήν κοντινή Ἱερουσαλήμ στή Βηθανία καί οἱ ὁποῖοι τό διαδίδουν, ὁδηγώντας τό Συνέδριο στήν εἰς θάνατον καταδικαστική ἀπόφαση εἰς βάρος τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά συγχρόνως καί πλῆθος ἄλλων Ἰουδαίων στό θαυμασμό τοῦ σημείου καί στήν ἐπιθυμία τους, πού ἐκφράζεται στό κεφ. 12, νά δοῦν ἀπό κοντά τόν ἀναστημένο Λάζαρο.

# 3. ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ: ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΟ

# 3.1. ΘΑΥΜΑΤΑ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ

## 3.1.1. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ὁ ἐπανερχόμενος ἐσχατολογικός Ἠλίας;

Ἀπό τή διεξοδική ἑρμηνεία τῶν ἑπτά διηγήσεων θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου στό προηγούμενο, δεύτερο μέρος τῆς παρούσας ἐργασίας προκύπτει ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐπεξεργάζεται σέ ἀφηγηματικό καί θεολογικό ἐπίπεδο θέματα ἀπό διηγήσεις θαυμάτων τοῦ προφήτη Ἠλία καί τοῦ μαθητῆ του προφήτη Ἐλισαίου. Τίθεται λοιπόν τό ἐρώτημα ποιό σκοπό ἐξυπηρετοῦν γιά τόν Ἰωάννη οἱ ἔμμεσες αὐτές ἀναφορές στούς δύο μεγάλους προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί στά θαύματά τους. Μιά λεπτομερής καί συστηματική μελέτη τῶν ἐν λόγω ἀναφορῶν μπορεῖ νά δώσει ἀπάντηση στό ἐρώτημα ἄν τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ κατανοοῦνται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐπί τῆ βάσει τῶν θαυμάτων τοῦ Ἠλία καί τοῦ Ἐλισαίου, καί ἑπομένως νά φωτίσει τή θεολογική σημασία τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων. Ἐπίσης μιά τέτοια μελέτη μπορεῖ νά ἀπαντήσει καί στό ἐρώτημα ἄν γενικά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἑρμηνεύεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἐπί τῆ βάσει τοῦ ἱστορικοῦ καί ἑπομένως καί τοῦ ἐσχατολογικοῦ Ἠλία (Elias redivivus), καί νά συμβάλει ἔτσι στήν καλύτερη κατανόηση τῆς καθόλου ἰωαννείου χριστολογίας.

### *I. Ἀναφορές στόν Ἠλία στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μιά μόνο φορά γίνεται ρητή ἀναφορά στό πρόσωπο τοῦ προφήτη Ἠλία. Συγκεκριμένα στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου οἱ Ἱεροσολυμῖτες Ἰουδαῖοι ἀποστέλλουν πρεσβεία ἀποτελούμενη ἀπό ἱερεῖς καί Λευῖτες στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή, γιά νά τόν ρωτήσουν ποιός εἶναι (1,19), ὥστε νά ἐξαγάγουν συμπεράσματα σχετικά μέ τό νόημα τῆς δράσεώς του

(1,22). Μεταξύ ἄλλων τόν ρωτοῦν στό στ. 1,21α ἐάν αὐτός εἶναι ὁ Ἠλίας, ὑπονοώντας τήν ἰουδαϊκή ἐσχατολογική προσδοκία, πού βασίζεται στό Μαλ. 3,1.22-23[1]. Σύμφωνα μέ τήν προσδοκία αὐτή ὁ ἀναληφθείς στούς οὐρανούς Ἠλίας (πβλ. Δ΄Βασ. 2,11) πρόκειται νά ἐπανέλθει, γιά νά ἑτοιμάσει τούς ἀνθρώπους γιά τήν ἡμέρα Κυρίου "τήν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ"[2]. Ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής ἀρνεῖται κατηγορηματικά τό χαρακτηρισμό του ὡς τοῦ ἐπανερχομένου Ἠλία καί αὐτοπροσδιορίζεται στό τέλος τῆς ἀνακρίσεώς του ἀπό τήν ἱεροσολυμιτική πρεσβεία ὡς "φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, εὐθύνατε τὴν ὁδὸν Κυρίου", παραθέτοντας τό χωρίο Ἡσ. 40,3. Στόν αὐτοχαρακτηρισμό του αὐτόν ὁ Ἰωάννης ἀποδίδει στόν ἑαυτό του τό ρόλο τοῦ "προδρόμου" τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος προηγεῖται τῆς ἐσχατολογικῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Γιαχβέ στόν κόσμο, προκειμένου νά τήν προετοιμάσει. Ὡστόσο ἀρνεῖται νά ταυτιστεῖ μέ κάποια συγκεκριμένη ἐσχατολογική μορφή, ὥστε νά μή θεωρηθεῖ παρεξηγούμενος ὡς τό ἐπίκεντρο τῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς του, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ ἀποκλειστικά καί μόνο ὁ Ἰησοῦς.

Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διαφοροποιεῖ τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ἀπό τόν προφήτη Ἠλία ἐπιπλέον καί διά τοῦ σχολίου πού θέτει στό στόμα "τῶν πολλῶν" στό στ. 10,41, ὅτι αὐτός "σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν", ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ Ἰησοῦς[3]. Ἐνῶ δηλαδή ὁ προφήτης Ἠλίας εἶναι ὁ κατεξοχήν θαυματουργός προφήτης τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, ἀντίθετα, δέν πραγματοποιεῖ κανένα ἀπολύτως θαῦμα. Ἑπομένως εἶναι σαφές ὅτι δέν κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς συνεχιστής τῆς παραδόσεως τῶν μεγάλων παλαιοδιαθηκικῶν προφητῶν. Μάλιστα ὁ Βαπτιστής δέν πραγματοποιεῖ κανένα προφητικό σημεῖο οὔτε καν ὡς συνοδευτικό

1. Πβλ. Σοφ.Σειρ. 48,10· Ἰουστίνου, Διάλογος 7,4· τό χωρίο ἀπό τό κείμενο τοῦ Μαλαχία προέρχεται φραστικά ἀπό τό Ἐξ. 23,20.

2. Βλ. σχετικά Lagrange, Évangile, 35· Brown, Gospel I, 47· Γρατσέα, Ἰωάννης, 80-83. Γιά τό ὅτι ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής πρέπει νά ἐθεωρεῖτο ἀπό ἕνα μεγάλο μέρος τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ ὡς προφήτης πβλ. Μτ. 14,15· 21,26· Μκ. 11,32· Λκ. 7,26· 20,6.

3. Παρά τό γεγονός ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη τό προφητικό "σημεῖον" (אוֹת) δέν ἔχει θαυματουργικό χαρακτήρα καί ἀναφέρεται ὡς συμβολική πράξη στό μέλλον (βλ. σχετικά Rengstorf, σημεῖον, 215ἑξ.), στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ ὅρος "σημεῖον" ταυτίζεται ἐν πολλοῖς μέ τίς θαυματουργικές ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. Rengstorf, σημεῖον, 243. Ἔτσι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς μέ βάση τό "σημεῖον"-θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἑρμηνεύεται ἀπό τό πλήθος στό στ. 6,14 ὡς προφήτης. Περισσότερα γιά τήν ἰωάννεια ἔννοια τοῦ σημείου βλ. παρακάτω κεφ. 4.1.

τῆς μαρτυρίας του περί τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ἦταν σύνηθες γιά τούς προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[4]. Ἡ μαρτυρία του περί τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ὅμως ἔγκυρη καί ἄνευ σημείου, καθώς ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς μέ τά σημεῖα πού πραγματοποιεῖ φανερώνει τήν ἀλήθεια τῶν λόγων τοῦ Ἰωάννη. Κατά σαφῆ λοιπόν τρόπο διαφοροποιεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ἀπό ὁποιαδήποτε προφητική μορφή τοῦ παρελθόντος καί ἑπομένως καί ἀπό τόν προφήτη Ἠλία ὡς τήν κατεξοχήν ἐσχατολογική μορφή, πού ἔχει ὡς ἀποστολή της τήν ἑτοιμασία τῆς "ἡμέρας Κυρίου". Μάλιστα ἐν προκειμένω ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διαφοροποιεῖται καί ἀπό τήν παράδοση τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων, ὅπου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά προσδιορίζει τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ὡς μεγαλύτερο ἀπό προφήτη[5] καί δή ὡς τόν Ἠλία, πού ἐπρόκειτο νά ἔλθει, γιά νά ἑτοιμάσει τήν ἐσχατολογική ἐποχή τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ[6]. Ὁμόφωνα λοιπόν ἡ συνοπτική παράδοση ἑρμηνεύει κατά θετικό τρόπο τήν προφητεία τοῦ Μαλαχία σχετικά μέ τόν ἐπανερχόμενο Ἠλία, τήν ὁποία καί ἀποδίδει στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή. Ἀντίθετα, ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέν ἀποδίδει στόν Βαπτιστή, ἐνδεχομένως στά πλαίσια τῆς γενικῆς πολεμικῆς του ἐναντίον τῶν ὀπαδῶν του[7], ὁποιονδήποτε τίτλο, πού συνδεόταν μέ σύγχρονές του ἐσχατολογικές προσδοκίες[8].

4. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Γ΄ Βασ. 11,29ἑξ.· Ἡσ. 8,1-4· 20,1ἑξ.· Ἰερ. 19,1ἑξ.· 27,2ἑξ.· 32,6ἑξ.· Ἰεζ. 4,1-3. Σχετικά μέ τό προφητικό σημεῖο ὡς ἐνέργεια τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ διά μέσου τοῦ προφήτη, πού ἀποτελοῦσε "δημιουργική προτύπωση τοῦ μέλλοντος" (von Rad, Theologie II, 109) καί μετά τό ὁποῖο ἔπρεπε κατά νομοτελειακό τρόπο νά ἀκολουθήσει ἡ ἱστορική του πραγμάτωση, βλ. Fohrer, Gattung, 101-120· von Rad, Theologie II, 108-111. Πβλ. ἐπίσης ἀπό τήν Καινή Διαθήκη Πρ. 21,11, ὅπου ὅμως, ἄν καί ὁ Ἄγαβος πραγματοποιεῖ προφητικό "σημεῖο", ἀνάλογο μέ αὐτά τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, δέ χρησιμοποιεῖται ἀπό τό Λουκᾶ ὁ ὅρος αὐτός, ὁ ὁποῖος συνδέεται μέ τά θαύματα τῶν ἀποστόλων στό ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, πβλ. Rengstorf, σημεῖον, 237ἑξ.

5. Μτ. 11,9· Λκ. 7,26.

6. Μτ. 11,14· 17,10-12· Μκ. 9,11-13· πβλ. καί Λκ. 1,76, πού μᾶλλον ἀποτελεῖ νύξη σχετικά μέ τή θεώρηση τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ ὡς τοῦ Ἠλία σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τρίτου κεφαλαίου τοῦ Μαλαχία (πβλ. ἐπίσης καί Λκ. 7,27).

7. Βλ. κυρίως Ἰω. 1,8.20.26-27.32.34.37· 3,27-30· 10,41. Πβλ. καί Cullmann, Christologie, 27· Vielhauer, Geschichte, 450ἑξ.

8. Τό γεγονός αὐτό ὅμως δέ σημαίνει ὅτι ὁ τίτλος τοῦ Ἠλία ἀποδίδεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στόν Ἰησοῦ, μόνο καί μόνο ἐπειδή ἀπορρίπτεται ἀπό τόν Ἰωάννη τόν Πρόδρομο, ὅπως θεωροῦν οἱ Cullmann (Christologie, 36) καί Martyn (Elijah, 197)). Ἡ χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι πολύ σύνθετη, γιά νά ἀποδίδει ἄκριτα ὁποιονδήποτε τίτλο δέ δέχεται γιά τόν Βαπτιστή στόν Ἰησοῦ. Ἡ μορφή τοῦ ἐσχατολογικοῦ Ἠλία δέν ἔχει στήν πραγματικότητα θέση στήν ἰωάννεια χριστολογία, βλ. παρακάτω καί

Ὅπως ἦταν ἀναπόφευκτο γιά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται γενικά ἀπό ἔντονες ἐσχατολογικές προσδοκίες, καί ὅπως ἄλλωστε μαρτυρεῖται καί ἀπό τά τέσσερα κανονικά εὐαγγέλια[9], ὁ τίτλος τοῦ προφήτη πρέπει νά ἀποδόθηκε ὄχι μόνο στό Βαπτιστή, ἀλλά καί στόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ ἀπό τούς συγχρόνους του, στήν προσπάθειά τους νά ἑρμηνεύσουν τή φύση τῆς δράσεως καί τό μυστήριο τοῦ προσώπου του[10]. Τό γεγονός μάλιστα ὅτι ὁ Ἰησοῦς, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής (10,41), πραγματοποίησε θαυματουργικά σημεῖα πρέπει νά συνέβαλε στή διάδοση τῆς ἀπόψεως μεταξύ τοῦ λαοῦ ὅτι ἐπρόκειτο γιά προφήτη ἀναλόγου μεγέθους μέ τόν Ἠλία[11]. Στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό δόθηκαν ποικίλες ἀπαντήσεις στό ἐρώτημα ἄν ὁ Ἰησοῦς ὑπῆρξε καί προφητική μορφή[12]. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στό κατά Ματθαῖον καί στό κατά Μᾶρκον εὐαγγέλιο νά διακηρύσσει ἀναφερόμενος στόν ἑαυτό του ὅτι κανένας προφήτης δέ γίνεται δεκτός καί δέν τιμᾶται στήν πατρίδα του (Μτ. 13,57ἑξ.· Μκ. 6,4· πβλ. Ἰω. 4,44), γεγονός πού ἐνισχύει καταρχήν τήν ἄποψη ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στά εὐαγγέλια αὐτά ὡς προφήτης. Ἐπίσης ὁ εὐαγγελιστής Λουκᾶς διασώζει σχόλιο τοῦ Ἰησοῦ πού ἀναφέρεται στό πάθος του καί κατά τό ὁποῖο "οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ" (13,33). Ὅμως τά μεμονωμένα αὐτά χωρία δέν προσδιορίζουν τό μυστήριο τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ μέ δογματική ἀκρίβεια, ἀλλά μᾶλ-

πβλ. Hahn, Hoheitstitel, 372.399.

9. Βλ. Μτ. 21,11.46· Μκ. 6,14· Λκ. 7,16.39· 9,8.19· Ἰω. 4,19· 6,14· 7,40· 9,17.

10. Πβλ. Μτ. 16,14· Μκ. 6,15· 8,28· Λκ. 9,8.19· Cullmann, Christologie, 36· Jeremias, Ἠλ(ε)ίας, 938.

11. Πβλ. Μκ. 6,14· 8,28.

12. Θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς προφήτη φαίνεται νά ὑπάρχει στίς ὁμιλίες τοῦ Πέτρου (Πρ. 3,22) καί τοῦ Στεφάνου (7,37), ὅπου ἀποδίδεται στόν Ἰησοῦ μεταξύ ἄλλων χριστολογικῶν τίτλων καί αὐτός τοῦ προφήτη μέ βάση τό Δευτ. 18,15-20, βλ. σχετικά Cullmann, Christologie, 36-42· Παναγοπούλου, Προφήτης, 84ἑξ.· ὁ τελευταῖος παρατηρεῖ πάντως ὀρθά ὅτι ὁ τίτλος τοῦ προφήτη στίς Πράξεις συμπληρώνει ἁπλῶς τή διδασκαλία περί τῆς μεσσιανικότητάς του καί δέν ἀποτελεῖ παράλληλη καί διάφορη πρός αὐτήν χριστολογική διδασκαλία, ὅπως ὑποθέτει μεταξύ ἄλλων ὁ Cullmann, Christologie, 49. Διαφορετικά φαίνεται νά εἶναι τά πράγματα στά ψευδοκλημέντεια κηρύγματα Πέτρου, ὅπου ὁ κύριος τίτλος πού χρησιμοποιεῖται γιά τόν Ἰησοῦ εἶναι αὐτός τοῦ προφήτη. Ὡστόσο τό ἀκραῖο αὐτό καί πολύ μεταγενέστερο τῆς Καινῆς Διαθήκης ἰουδαιοχριστιανικό κείμενο, τό ὁποῖο μάλιστα ἀμφισβητεῖ σαφῶς τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι ἐκπροσωπεῖ πρωτοχριστιανική τάση κατανοήσεως τοῦ προσώπου του, βλ. σχετικά Χρήστου, Πατρολογία ΙΙ, 317-319· Haenchen, Johannesevangelium, 156.

λον ἐντάσσονται στή γενική θεμελίωση τῆς ἐμφανίσεως, τῆς δράσεως καί τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆ βάσει παλαιοδιαθηκικῶν προφητειῶν. Στά πλαίσια τοῦ ἀπολογητικοῦ αὐτοῦ ἐνδιαφέροντος ὁ τίτλος τοῦ προφήτη δέν μπορεῖ παρά νά ἑρμηνεύεται ἀπό τούς συγγραφεῖς στούς ὁποίους ἀπαντᾶ ὡς ἀναφορά στή μεγαλειότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι ὡς ἀκριβής προσδιορισμός τῆς ταυτότητας καί τοῦ ἔργου του. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ συνοπτική παράδοση ρητά καί ὁμόφωνα διαφοροποιεῖ τόν Ἰησοῦ ἀπό τούς προφῆτες γενικά, ἀλλά καί συγκεκριμένα ἀπό τόν προφήτη Ἠλία, ὅπως προκύπτει ἀπό τά χωρία Μτ. 16,13-20, Μκ. 8,27-30 καί Λκ. 9,18-21. Στα χωρία αὐτά, συγκεκριμένα, ὁ Ἰησοῦς ρωτᾶ τούς μαθητές ποιά γνώμη ἐπικρατεῖ στό λαό σχετικά μέ τήν ταυτότητά του (Μτ. 16,13· Μκ. 8,27· Λκ. 9,18) καί λαμβάνει τήν ἀπάντηση ὅτι θεωρεῖται εἴτε ὡς ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής εἴτε ὡς ὁ Ἠλίας εἴτε ὡς ἕνας ἀπό τούς προφῆτες (Μτ. 16,14· Μκ. 8,28· Λκ. 9,19). Στή συνέχεια ὁ Ἰησοῦς ρωτᾶ τούς μαθητές ποιά εἶναι ἡ δική τους γνώμη ἐπί τοῦ θέματος καί ὁ Πέτρος ἐξ ὀνόματος ὅλων ὁμολογεῖ ὅτι εἶναι ὁ χριστός (Μτ. 16,15-16· Μκ. 8,29· Λκ. 9,20), δίνοντας τήν ὀρθή ἀπάντηση καί διορθώνοντας ἔτσι τίς προαναφερθεῖσες ἀπόψεις τοῦ λαοῦ, πού ἀγνοεῖ τήν ταυτότητα καί τό χαρακτήρα τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ[13]. Ὅπως ἀναφέραμε καί προηγουμένως, σύμφωνα μέ τήν ἐσχατολογική διδασκαλία τοῦ βιβλίου τοῦ Μαλαχία, ὁ Ἠλίας εἶναι ἡ κατεξοχήν ἐσχατολογική μορφή, πού ἀναμενόταν νά προετοιμάσει τήν ἔλευση τοῦ Γιαχβέ, καί αὐτόν ἀκριβῶς τό ρόλο ἀποδίδει ἡ συνοπτική παράδοση στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή, ἐνῶ θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς τήν πραγματική παρουσία τοῦ Γιαχβέ καί τῆς βασιλείας του στόν κόσμο[14]. Στα πλαίσια τῆς πρωτοχριστιανικῆς αὐτῆς παραδόσεως ἀρνήσεως τοῦ τίτλου τοῦ προφήτη ὡς καταλλήλου γιά τήν περιγραφή

13. Μάλιστα ὁ Ματθαῖος παραθέτει σχόλιο τοῦ Ἰησοῦ, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ἡ ὁμολογία τοῦ Πέτρου εἶναι θεόπνευστη καί τίθεται ὡς βάση γιά τήν οἰκοδόμηση τῆς Ἐκκλησίας καί ἑπομένως ὡς τό θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς πίστεως, Μτ. 16,17-20.

14. Δέν εἶναι δηλαδή ὀρθή ἡ θεώρηση τῆς συνοπτικῆς ἐσχατολογίας ὡς ἀποκλειστικά μελλοντικῆς, ὅπως θεωροῦν οἱ A. Schweitzer καί R. Bultmann. Ἡ τελική καί ὁριστική ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο θά γίνει, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων, κατά τή δευτέρα παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμως στό πρόσωπο τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ ἐγκαινιάζεται ἤδη ἡ καινή ἐσχατολογική ἐποχή τῆς ἐπεμβάσεως καί βασιλείας τοῦ Γιαχβέ στόν κόσμο, ὅπως προκύπτει π.χ. ἀπό τά Μτ. 12,28· Λκ. 10,18· Μτ. 11,5. Σχετικά μέ τήν ἰωάννεια ἐσχατολογία βλ. παρακάτω κεφ. 3.2.1. III.

τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ ἐντάσσεται καί τό εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη. Αὐτό φαίνεται κατά ὑποδειγματικό τρόπο στό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Σαμαρείτιδα, ἡ ὁποία, ἐντυπωσιασμένη ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς γνωρίζει κατά θαυμαστό καί ἀνεξήγητο τρόπο γεγονότα τῆς προσωπικῆς της ζωῆς, τόν χαρακτηρίζει ὡς προφήτη (4,19). Ὡστόσο τά πράγματα δέ μένουν ἐκεῖ. Στήν ἐξέλιξη τοῦ διαλόγου καί μετά ἀπό αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ (4,26) ἀνάγεται τελικά στή γνώση ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀναμενόμενος μεσσίας, "ὁ λεγόμενος χριστός" καί τή γνώση αὐτή διακηρύσσει καί στούς συμπατριῶτες της, τούς ὁποίους καλεῖ νά πιστεύσουν στό χριστό Ἰησοῦ (4,29).

## *II. Ἰησοῦς καί Ἠλίας στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὡστόσο δέν ἀσκεῖ μόνο ἄμεση πολεμική ἐναντίον τῆς ἀποδόσεως τοῦ τίτλου τοῦ προφήτη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ὁλόκληρο τό πρῶτο μέρος τοῦ εὐαγγελίου (κεφ. 1-12), τό "βιβλίο τῶν σημείων", ὅπως συχνά ἀποκαλεῖται στή σύγχρονη ἔρευνα[15], εἶναι πλῆρες ἔμμεσων ἀναφορῶν στήν παλαιοδιαθηκική προφητική παράδοση, ὅπως αὐτή ἐκπροσωπεῖται ἀπό τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο, οἱ ὁποῖοι καί ἀντιπαραβάλλονται ἐμμέσως μέ τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Στα πλαίσια τῆς ὑποφώσκουσας αὐτῆς συγκρίσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μεγάλους προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης κεντρική θέση κατέχουν στό τέταρτο εὐαγγέλιο οἱ διηγήσεις θαυμάτων[16]. Πρίν ἀπό τήν παρουσίαση τῶν σχετικῶν ἀναφορῶν σημειώνουμε ὅτι ὁ Ἐλισαῖος ὡς μαθητής καί συνεχιστής τοῦ ἔργου τοῦ Ἠλία λαμβάνει διπλή τήν προφητική δύναμη τοῦ διδασκάλου του (Δ΄Βασ. 2,9-11) καί γι' αὐτόν ἀναφωνοῦν οἱ υἱοί τῶν προφητῶν: "ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα Ἠλιοῦ ἐπὶ Ἐλισαιέ" (Δ΄Βασ. 2,15). Ἑπομένως ὁποιαδήποτε ἀναφορά στόν Ἐλισαῖο μπορεῖ νά θεωρεῖται καί ὡς ἔμμεση ἀναφορά

15. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Dodd, Interpretation, 383-389· Brown, Gospel I, CXXXIX-CXLIV.

16. Προξενεῖ ἐντύπωση τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς φαίνεται νά ἀρνεῖται κατηγορηματικά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τήν ἀνάληψη τοῦ Ἠλία, διακηρύσσοντας στό στ. 3,18 ὅτι "οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", πβλ. Odeberg, Gospel, 89ἑξ.· Martyn, Elijah, 191· Βασιλειάδη, Πρόβλημα, 325.

εἴτε στόν ἱστορικό εἴτε στόν ἐσχατολογικό ἐπανερχόμενο Ἠλία[17]. Συγκεκριμένα:

(1) Τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στό γάμο τῆς Κανά δέν εἶναι ἐντελῶς ξένο πρός τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἀφθονία τοῦ οἴνου συμβολίζει τήν ἀπαράμιλλη ποσότητα καί ποιότητα τῆς ἐσχατολογικῆς δωρεᾶς τοῦ Γιαχβέ[18]. Κάποια παραλληλία διαπιστώνεται μεταξύ τοῦ θαύματος αὐτοῦ καί τοῦ πολλαπλασιασμοῦ ἀλεύρου καί ἐλαίου ἀπό τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο (Γ΄Βασ. 17,7-16 καί Δ΄Βασ. 4,1-7 ἀντίστοιχα)[19]. Ὡστόσο τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀνώτερο καί πιό θεαματικό ἀπό αὐτό τῶν δύο προφητῶν ὡς πρός τήν ποσότητά του, καθώς ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὑπονοεῖ πώς τό σύνολο τοῦ μεταβληθέντος οἴνου ἦταν γύρω στά 720 λίτρα (Ἰω. 2,6)[20] καί δή ἀρίστης ποιότητας (Ἰω. 2,10).

(2) Στή διήγηση περί τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ δέν μπορεῖ νά διαφύγει τῆς προσοχῆς τοῦ ἑρμηνευτῆ ἡ ἐκτεταμένη χρήση τῶν ρημάτων "ἀποθνῄσκειν" (Ἰω. 4,47.49) καί "ζῆν" (Ἰω. 4,50.51.53), διά τῶν ὁποίων ὁ εὐαγγελιστής προσδίδει στή μακρόθεν θεραπεία διαστάσεις ζωοποιήσεως καί ἀναστάσεως τοῦ ἀσθενοῦς, μέ βάση καί τήν παλαιοδιαθηκική ἀντίληψη ὅτι ὁ κάθε ἑτοιμοθάνατος ἄνθρωπος, ὅπως ἐν προκειμένω ὁ υἱός τοῦ βασιλικοῦ (Ἰω. 4,47), βρίσκεται ἤδη ὡς ζῶν ὑπό τό κράτος τοῦ θανάτου[21]. Ἡ παρατήρηση αὐτή νομιμοποιεῖ καταρχήν τή σύγκριση τῆς διηγήσεώς μας μέ τήν ἀνάσταση ἀπό τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο τοῦ υἱοῦ τῆς χήρας τῶν Σαρεπτῶν καί αὐτοῦ τῆς Σωμανίτιδος ἀντίστοιχα (Γ΄Βασ. 17,17-24 καί Δ΄Βασ. 4,18-37). Χαρακτηριστική εἶναι ἡ ὁμοιότητα τῆς ἐκφράσεως τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν βασιλικό "πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ"

17. Γιά τήν ἰδιαίτερη σύνδεση τῶν προσωπικοτήτων καί τῶν θαυμάτων τοῦ Ἠλία καί τοῦ Ἐλισαίου στήν Παλαιά Διαθήκη βλ. Lindars, Elijah, 68-76· Martyn, Elijah, 192ἑξ., ὑπ. 26.

18. Πβλ. Γεν. 49,11.12· Ὡσ. 2,24· Αμ. 9,13· Ἰωήλ 4,18· Ἡσ. 25,6· Αἰθ. Ἐν. 10,19· Συρ.Βαρ. 29,5· Σιβ. 2,317ἑξ. καί ἀπό τήν ΚΔ: Μτ. 9,17· Μκ. 2,22· 14,25· Λκ. 5,33-39· 22,18· Ἰω. 15,1-8. Πβλ. ἀκόμη Jeremias, Jesus, 28ἑξ.· Boismard, Baptême, 139· Noetzel, Christus, 41-47· Schneider, Evangelium, 83· Michel, Anfang, 19· Wilkens, Zeichen, 32· Hengel, Interpretation, 99-102· Charlier, Signes, 115ἑξ.

19. Πβλ. Brown, Gospel I, 101· Fortna, Signs, 32· Reim, Studien, 157· Martyn, Elijah, 191ἑξ.

20. Βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

21. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Heer, Glaube, 154· Mollat, Évangile, 102· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.

(Ἰω. 4,50) μέ αὐτή τοῦ προφήτη Ἠλία πρός τή χήρα τῶν Σαρεπτῶν μετά τήν ἀνάσταση τοῦ υἱοῦ της "βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου" (Γ΄Βασ. 17,23)[22]. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς διενεργεῖ τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ μέ ἀπόλυτη προσωπική ἐξουσία, χωρίς νά ἀπευθυνθεῖ πρῶτα διά προσευχῆς του στό Θεό καί νά τόν παρακαλέσει νά χορηγήσει ἐκεῖνος τή ζωή στόν ἑτοιμοθάνατο (Ἰω. 4,50), ὅπως κάνουν τόσο ὁ Ἠλίας ὅσο καί ὁ Ἐλισαῖος στίς παράλληλες διηγήσεις τοῦ Β΄και τοῦ Γ΄Βασιλειῶν ἀντίστοιχα (Γ΄Βασ. 17,20-21· Δ΄Βασ. 4,33). Ἐνῶ δηλαδή ὁ Ἰησοῦς εἶναι τό ἀδιαμφισβήτητο ὑποκείμενο τῆς θεραπείας, οἱ δύο προφῆτες εἶναι ἁπλῶς ὄργανα, διά τῶν ὁποίων ὁ Θεός παρέχει τή δωρεά τῆς ζωῆς, πού ἀνάγεται ἀποκλειστικά στήν παντοδύναμη θέλησή του. Ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ στήν ἰωάννεια διήγηση φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι δέ χρησιμοποιεῖ καμία ἀπολύτως θεραπευτική τεχνική, ὅπως κάνουν οἱ Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, ἀπό τούς ὁποίους ὁ μέν πρῶτος φυσάει τρεῖς φορές πρός τό μέρος τοῦ νεκροῦ παιδιοῦ καί ἐπικαλεῖται τό Θεό (Γ΄Βασ. 17,21), ἐνῶ ὁ δεύτερος ξαπλώνει ἐπάνω στό παιδί καί τό θερμαίνει ἑπτά συνεχεῖς φορές (Δ΄Βασ. 4,34-35). Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἐλισαῖος ἐπιχειρεῖ νά ἀναστήσει τόν υἱό τῆς Σωμανίτιδος μακρόθεν μέσω τοῦ ὑπηρέτη του Γιεζί, τόν ὁποῖο καί διατάζει νά προπορευθεῖ καί νά ἀκουμπήσει τό πρόσωπο τοῦ παιδίου μέ τή βακτηρία του (Δ΄Βασ. 4,29). Ἡ ἀπόπειρα αὐτή, πού ὑστερεῖ ἐμφανῶς σέ σχέση μέ τή μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ διά μόνου τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ, καθώς προϋποθέτει συγκεκριμένη ἐπαφή τοῦ νεκροῦ μέ ἀντικείμενο πού προέρχεται ἀπό τόν προφήτη, τελικά ἀποτυγχάνει (Δ΄Βασ. 4,31), μέ ἀποτέλεσμα νά ἀναγκαστεῖ ὁ Ἐλισαῖος νά ἐπέμβει προσωπικά (Δ΄Βασ. 4,32-33) καί μέ πολλή προσπάθεια, ὅπως κατά γλαφυρό τρόπο μᾶς παρουσιάζει ἡ σχετική διήγηση, νά φέρει τό παιδί στή ζωή (Δ΄Βασ. 4,34-35). Εἶναι ἐπίσης ἐνδεικτικό τῆς πολύ ἀνώτερης ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο τό ὅτι ἡ ἀναγγελία τῆς θεραπείας ταυτίζεται μέ τή διενέργειά της (Ἰω. 4,50)[23]. Ἀντίθετα, οἱ προφῆτες εἶναι ὑποχρεωμένοι νά τελέσουν

22. Την ὁμοιότητα αὐτή παρατηροῦν οἱ Feuillet, La signification théologique, 70· Reim, Studien, 156· Fortna, Signs, 42· Martyn, Elijah, 192· Hoeferkamp, Relationship, 107.

23. Πβλ. Loisy, Évangile, 377ἑξ.· Wikenhauser, Evangelium, 117· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 499· Dodd, Tradition, 191· τοῦ ἰδίου, Interpretation, 318.

πρῶτα τήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν παιδιῶν καί ἔπειτα, ὅταν πλέον τό θαῦμα εἶναι ἀναντίρρητο γεγονός, νά τό ἀνακοινώσουν στή μητέρα τοῦ ἑκάστοτε ἀναστηθέντος (Γ΄Βασ. 17,23· Δ΄Βασ. 4,36). Τέλος, δέν εἶναι ἴσως τυχαῖος ὁ τονισμός ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἐν προκειμένω γνωρίζει μακρόθεν τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (Ἰω. 4,50), ἐνῶ ἀντίθετα οἱ μεγάλοι προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος ἀγνοοῦν τά τοῦ θανάτου τῶν δύο παιδιῶν καί βρίσκονται πρό ἐκπλήξεως, ὅταν τά πληροφοροῦνται (Γ΄Βασ. 17,18-20· Δ΄Βασ. 4,27ἑξ,). Ὁ Ἐλισαῖος μάλιστα ἐκφράζει μέ χαρακτηριστικό τρόπο τήν ἐξάρτηση τῆς διορά-σεώς του ἀπό τόν Γιαχβέ λέγοντας: "ἡ ψυχὴ αὐτῆς κατώδυνος αὐτῇ καὶ Κύριος ἀπέκρυψεν ἀπ' ἐμοῦ καὶ οὐκ ἀνήγγειλέ μοι" (Δ΄Βασ. 4,27). Ἐπιπλέον ὁ Ἐλισαῖος ἀγνοεῖ καί τήν ἀποτυχία τῆς ἀπόπειρας τοῦ Γιεζί νά ἀναστήσει τόν υἱό τῆς Σωμανίτιδος διά τῆς βακτηρίας του, μέχρις ὅτου ἐπιστρέψει καί τοῦ τό ἀνακοινώσει ὁ ἴδιος (Δ΄Βασ. 4,31).

(3) Στή διήγηση τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ ὁ Ἰησοῦς τελεῖ ἕνα θαῦμα, τό ὁποῖο προσλαμβάνει διαστάσεις ζωοποιήσεως τοῦ ἀσθενοῦς, καθώς τόν λύνει ἀπό μιά ἀσθένεια πού τόν εἶχε καθηλώσει σέ παράλυση ἐπί τριάντα οκτώ ὁλόκληρα χρόνια (5,5)[24]. Ὁ Ἰησοῦς καί στό θαῦμα αὐτό παρουσιάζεται νά ἐνεργεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία καί χωρίς νά ζητήσει γιά τήν πραγματοποίηση τῆς θεραπείας τή βοήθεια τοῦ Θεοῦ, τόν ὁποῖο μάλιστα στό τέλος τῆς διη-γήσεως ἀποκαλεῖ "πατέρα ἴδιον" (5,18). Ἀντίθετα, οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος δέν ἀποκαλοῦν ποτέ τό Θεό πατέρα, ἐνῶ γιά τήν πραγματοποίηση ὁποιουδήποτε θαύματος ζητοῦν τή συνδρομή του.

(4) Στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων προξενεῖ ἐντύ-πωση ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής πρωτοτυπεῖ ἔναντι τῆς παράλ-ληλης συνοπτικῆς παραδόσεως δίνοντας τήν πληροφορία ὅτι οἱ ἄρτοι πού πολλαπλασίασε ὁ Ἰησοῦς ἦταν κρίθινοι (Ἰω. 6,9). Τό γεγονός ὅτι ὁ προφήτης Ἐλισαῖος πολλαπλασιάζει ἐπίσης κριθίνους ἄρτους στή μοναδική παράλληλη διήγηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Δ΄Βασ. 4,42-44) προσδίδει ἰδιαίτερη βαρύτητα στήν ἰωάννεια

24. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ ἐντάσσεται καί τό εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη. Αὐτό φαίνεται κατά ὑποδειγματικό τρόπο στό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τή Σαμαρείτιδα, ἡ ὁποία, ἐντυπωσιασμένη ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς γνωρίζει κατά θαυμαστό καί ἀνεξήγητο τρόπο γεγονότα τῆς προσωπικῆς της ζωῆς, τόν χαρακτηρίζει ὡς προφήτη (4,19). Ὡστόσο τά πράγματα δέ μένουν ἐκεῖ. Στήν ἐξέλιξη τοῦ διαλόγου καί μετά ἀπό αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ (4,26) ἀνάγεται τελικά στή γνώση ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀναμενόμενος μεσσίας, "ὁ λεγόμενος χριστός" καί τή γνώση αὐτή διακηρύσσει καί στούς συμπατριῶτες της, τούς ὁποίους καλεῖ νά πιστεύσουν στό χριστό Ἰησοῦ (4,29).

## *II. Ἰησοῦς καί Ἠλίας στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὡστόσο δέν ἀσκεῖ μόνο ἄμεση πολεμική ἐναντίον τῆς ἀποδόσεως τοῦ τίτλου τοῦ προφήτη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ὁλόκληρο τό πρῶτο μέρος τοῦ εὐαγγελίου (κεφ. 1-12), τό "βιβλίο τῶν σημείων", ὅπως συχνά ἀποκαλεῖται στή σύγχρονη ἔρευνα[15], εἶναι πλῆρες ἔμμεσων ἀναφορῶν στήν παλαιοδιαθηκική προφητική παράδοση, ὅπως αὐτή ἐκπροσωπεῖται ἀπό τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο, οἱ ὁποῖοι καί ἀντιπαραβάλλονται ἐμμέσως μέ τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Στα πλαίσια τῆς ὑποφώσκουσας αὐτῆς συγκρίσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς μεγάλους προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης κεντρική θέση κατέχουν στό τέταρτο εὐαγγέλιο οἱ διηγήσεις θαυμάτων[16]. Πρίν ἀπό τήν παρουσίαση τῶν σχετικῶν ἀναφορῶν σημειώνουμε ὅτι ὁ Ἐλισαῖος ὡς μαθητής καί συνεχιστής τοῦ ἔργου τοῦ Ἠλία λαμβάνει διπλή τήν προφητική δύναμη τοῦ διδασκάλου του (Δ΄Βασ. 2,9-11) καί γι' αὐτόν ἀναφωνοῦν οἱ υἱοί τῶν προφητῶν: "ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα Ἠλιοῦ ἐπὶ Ἐλισαιέ" (Δ΄Βασ. 2,15). Ἑπομένως ὁποιαδήποτε ἀναφορά στόν Ἐλισαῖο μπορεῖ νά θεωρεῖται καί ὡς ἔμμεση ἀναφορά

15. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Dodd, Interpretation, 383-389· Brown, Gospel I, CXXXIX-CXLIV.

16. Προξενεῖ ἐντύπωση τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς φαίνεται νά ἀρνεῖται κατηγορηματικά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τήν ἀνάληψη τοῦ Ἠλία, διακηρύσσοντας στό στ. 3,18 ὅτι "οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", πβλ. Odeberg, Gospel, 89ἑξ.· Martyn, Elijah, 191· Βασιλειάδη, Πρόβλημα, 325.

εἴτε στόν ἱστορικό εἴτε στόν ἐσχατολογικό ἐπανερχόμενο Ἠλία[17]. Συγκεκριμένα:

(1) Τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στό γάμο τῆς Κανά δέν εἶναι ἐντελῶς ξένο πρός τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἀφθονία τοῦ οἴνου συμβολίζει τήν ἀπαράμιλλη ποσότητα καί ποιότητα τῆς ἐσχατολογικῆς δωρεᾶς τοῦ Γιαχβέ[18]. Κάποια παραλληλία διαπιστώνεται μεταξύ τοῦ θαύματος αὐτοῦ καί τοῦ πολλαπλασιασμοῦ ἀλεύρου καί ἐλαίου ἀπό τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο (Γ΄Βασ. 17,7-16 καί Δ΄Βασ. 4,1-7 ἀντίστοιχα)[19]. Ὡστόσο τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀνώτερο καί πιό θεαματικό ἀπό αὐτό τῶν δύο προφητῶν ὡς πρός τήν ποσότητά του, καθώς ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὑπονοεῖ πώς τό σύνολο τοῦ μεταβληθέντος οἴνου ἦταν γύρω στά 720 λίτρα (Ἰω. 2,6)[20] καί δή ἀρίστης ποιότητας (Ἰω. 2,10).

(2) Στή διήγηση περί τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ δέν μπορεῖ νά διαφύγει τῆς προσοχῆς τοῦ ἑρμηνευτῆ ἡ ἐκτεταμένη χρήση τῶν ρημάτων "ἀποθνήσκειν" (Ἰω. 4,47.49) καί "ζῆν" (Ἰω. 4,50.51.53), διά τῶν ὁποίων ὁ εὐαγγελιστής προσδίδει στή μακρόθεν θεραπεία διαστάσεις ζωοποιήσεως καί ἀναστάσεως τοῦ ἀσθενοῦς, μέ βάση καί τήν παλαιοδιαθηκική ἀντίληψη ὅτι ὁ κάθε ἑτοιμοθάνατος ἄνθρωπος, ὅπως ἐν προκειμένω ὁ υἱός τοῦ βασιλικοῦ (Ἰω. 4,47), βρίσκεται ἤδη ὡς ζῶν ὑπό τό κράτος τοῦ θανάτου[21]. Ἡ παρατήρηση αὐτή νομιμοποιεῖ καταρχήν τή σύγκριση τῆς διηγήσεώς μας μέ τήν ἀνάσταση ἀπό τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο τοῦ υἱοῦ τῆς χήρας τῶν Σαρεπτῶν καί αὐτοῦ τῆς Σωμανίτιδος ἀντίστοιχα (Γ΄Βασ. 17,17-24 καί Δ΄Βασ. 4,18-37). Χαρακτηριστική εἶναι ἡ ὁμοιότητα τῆς ἐκφράσεως τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν βασιλικό "πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ"

17. Γιά τήν ἰδιαίτερη σύνδεση τῶν προσωπικοτήτων καί τῶν θαυμάτων τοῦ Ἠλία καί τοῦ Ἐλισαίου στήν Παλαιά Διαθήκη βλ. Lindars, Elijah, 68-76· Martyn, Elijah, 192ἑξ., ὑπ. 26.

18. Πβλ. Γεν. 49,11.12· Ὡσ. 2,24· Αμ. 9,13· Ἰωήλ 4,18· Ἡσ. 25,6· Αἰθ. Ἐν. 10,19· Συρ.Βαρ. 29,5· Σιβ. 2,317ἑξ. καί ἀπό τήν ΚΔ: Μτ. 9,17· Μκ. 2,22· 14,25· Λκ. 5,33-39· 22,18· Ἰω. 15,1-8. Πβλ. ἀκόμη Jeremias, Jesus, 28ἑξ.· Boismard, Baptême, 139· Noetzel, Christus, 41-47· Schneider, Evangelium, 83· Michel, Anfang, 19· Wilkens, Zeichen, 32· Hengel, Interpretation, 99-102· Charlier, Signes, 115ἑξ.

19. Πβλ. Brown, Gospel I, 101· Fortna, Signs, 32· Reim, Studien, 157· Martyn, Elijah, 191ἑξ.

20. Βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

21. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Heer, Glaube, 154· Mollat, Évangile, 102· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.

(Ἰω. 4,50) μέ αὐτή τοῦ προφήτη Ἠλία πρός τή χήρα τῶν Σαρεπτῶν μετά τήν ἀνάσταση τοῦ υἱοῦ της "βλέπε, ζῇ ὁ υἱός σου" (Γ΄Βασ. 17,23)[22]. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς διενεργεῖ τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ μέ ἀπόλυτη προσωπική ἐξουσία, χωρίς νά ἀπευθυνθεῖ πρῶτα διά προσευχῆς του στό Θεό καί νά τόν παρακαλέσει νά χορηγήσει ἐκεῖνος τή ζωή στόν ἐτοιμοθάνατο (Ἰω. 4,50), ὅπως κάνουν τόσο ὁ Ἠλίας ὅσο καί ὁ Ἐλισαῖος στίς παράλληλες διηγήσεις τοῦ Β΄και τοῦ Γ΄Βασιλειῶν ἀντίστοιχα (Γ΄Βασ. 17,20-21· Δ΄Βασ. 4,33). Ἐνῶ δηλαδή ὁ Ἰησοῦς εἶναι τό ἀδιαμφισβήτητο ὑποκείμενο τῆς θεραπείας, οἱ δύο προφῆτες εἶναι ἁπλῶς ὄργανα, διά τῶν ὁποίων ὁ Θεός παρέχει τή δωρεά τῆς ζωῆς, πού ἀνάγεται ἀποκλειστικά στήν παντοδύναμη θέλησή του. Ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ στήν ἰωάννεια διήγηση φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι δέ χρησιμοποιεῖ καμία ἀπολύτως θεραπευτική τεχνική, ὅπως κάνουν οἱ Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, ἀπό τούς ὁποίους ὁ μέν πρῶτος φυσάει τρεῖς φορές πρός τό μέρος τοῦ νεκροῦ παιδιοῦ καί ἐπικαλεῖται τό Θεό (Γ΄Βασ. 17,21), ἐνῶ ὁ δεύτερος ξαπλώνει ἐπάνω στό παιδί καί τό θερμαίνει ἑπτά συνεχεῖς φορές (Δ΄Βασ. 4,34-35). Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἐλισαῖος ἐπιχειρεῖ νά ἀναστήσει τόν υἱό τῆς Σωμανίτιδος μακρόθεν μέσω τοῦ ὑπηρέτη του Γιεζί, τόν ὁποῖο καί διατάζει νά προπορευθεῖ καί νά ἀκουμπήσει τό πρόσωπο τοῦ παιδίου μέ τή βακτηρία του (Δ΄Βασ. 4,29). Ἡ ἀπόπειρα αὐτή, πού ὑστερεῖ ἐμφανῶς σέ σχέση μέ τή μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ διά μόνου τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ, καθώς προϋποθέτει συγκεκριμένη ἐπαφή τοῦ νεκροῦ μέ ἀντικείμενο πού προέρχεται ἀπό τόν προφήτη, τελικά ἀποτυγχάνει (Δ΄Βασ. 4,31), μέ ἀποτέλεσμα νά ἀναγκαστεῖ ὁ Ἐλισαῖος νά ἐπέμβει προσωπικά (Δ΄Βασ. 4,32-33) καί μέ πολλή προσπάθεια, ὅπως κατά γλαφυρό τρόπο μᾶς παρουσιάζει ἡ σχετική διήγηση, νά φέρει τό παιδί στή ζωή (Δ΄Βασ. 4,34-35). Εἶναι ἐπίσης ἐνδεικτικό τῆς πολύ ἀνώτερης ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο τό ὅτι ἡ ἀναγγελία τῆς θεραπείας ταυτίζεται μέ τή διενέργειά της (Ἰω. 4,50)[23]. Ἀντίθετα, οἱ προφῆτες εἶναι ὑποχρεωμένοι νά τελέσουν

22. Τήν ὁμοιότητα αὐτή παρατηροῦν οἱ Feuillet, La signification théologique, 70· Reim, Studien, 156· Fortna, Signs, 42· Martyn, Elijah, 192· Hoeferkamp, Relationship, 107.

23. Πβλ. Loisy, Évangile, 377ἑξ.· Wikenhauser, Evangelium, 117· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 499· Dodd, Tradition, 191· τοῦ ἰδίου, Interpretation, 318.

πρῶτα τήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν παιδιῶν καί ἔπειτα, ὅταν πλέον τό θαῦμα εἶναι ἀναντίρρητο γεγονός, νά τό ἀνακοινώσουν στή μητέρα τοῦ ἑκάστοτε ἀναστηθέντος (Γ΄Βασ. 17,23· Δ΄Βασ. 4,36). Τέλος, δέν εἶναι ἴσως τυχαῖος ὁ τονισμός ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἐν προκειμένω γνωρίζει μακρόθεν τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (Ἰω. 4,50), ἐνῶ ἀντίθετα οἱ μεγάλοι προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος ἀγνοοῦν τά τοῦ θανάτου τῶν δύο παιδιῶν καί βρίσκονται πρό ἐκπλήξεως, ὅταν τά πληροφοροῦνται (Γ΄Βασ. 17,18-20· Δ΄Βασ. 4,27ἑξ,). Ὁ Ἐλισαῖος μάλιστα ἐκφράζει μέ χαρακτηριστικό τρόπο τήν ἐξάρτηση τῆς διοράσεώς του ἀπό τόν Γιαχβέ λέγοντας: "ἡ ψυχὴ αὐτῆς κατώδυνος αὐτῇ καὶ Κύριος ἀπέκρυψεν ἀπ' ἐμοῦ καὶ οὐκ ἀνήγγειλέ μοι" (Δ΄Βασ. 4,27). Ἐπιπλέον ὁ Ἐλισαῖος ἀγνοεῖ καί τήν ἀποτυχία τῆς ἀπόπειρας τοῦ Γιεζί νά ἀναστήσει τόν υἱό τῆς Σωμανίτιδος διά τῆς βακτηρίας του, μέχρις ὅτου ἐπιστρέψει καί τοῦ τό ἀνακοινώσει ὁ ἴδιος (Δ΄Βασ. 4,31).

(3) Στή διήγηση τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ ὁ Ἰησοῦς τελεῖ ἕνα θαῦμα, τό ὁποῖο προσλαμβάνει διαστάσεις ζωοποιήσεως τοῦ ἀσθενοῦς, καθώς τόν λύνει ἀπό μιά ἀσθένεια πού τόν εἶχε καθηλώσει σέ παράλυση ἐπί τριάντα οκτώ ὁλόκληρα χρόνια (5,5)[24]. Ὁ Ἰησοῦς καί στό θαῦμα αὐτό παρουσιάζεται νά ἐνεργεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία καί χωρίς νά ζητήσει γιά τήν πραγματοποίηση τῆς θεραπείας τή βοήθεια τοῦ Θεοῦ, τόν ὁποῖο μάλιστα στό τέλος τῆς διηγήσεως ἀποκαλεῖ "πατέρα ἴδιον" (5,18). Ἀντίθετα, οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος δέν ἀποκαλοῦν ποτέ τό Θεό πατέρα, ἐνῶ γιά τήν πραγματοποίηση ὁποιουδήποτε θαύματος ζητοῦν τή συνδρομή του.

(4) Στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων προξενεῖ ἐντύπωση ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής πρωτοτυπεῖ ἔναντι τῆς παράλληλης συνοπτικῆς παραδόσεως δίνοντας τήν πληροφορία ὅτι οἱ ἄρτοι πού πολλαπλασίασε ὁ Ἰησοῦς ἦταν κρίθινοι (Ἰω. 6,9). Τό γεγονός ὅτι ὁ προφήτης Ἐλισαῖος πολλαπλασιάζει ἐπίσης κριθίνους ἄρτους στή μοναδική παράλληλη διήγηση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Δ΄Βασ. 4,42-44) προσδίδει ἰδιαίτερη βαρύτητα στήν ἰωάννεια

24. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

πληροφορία, ἡ ὁποία πιθανῶς ὑποβάλλει στόν ἀναγνώστη τή σύγκριση τῶν δύο διηγήσεων[25]. Ἡ λεκτική ἐγγύτητα τῆς ἀπορίας τοῦ Ἀνδρέα "ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;" (Ἰω. 6,9) καί τοῦ Γιεζί "Τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατόν ἀνδρῶν;" (Δ΄Βασ. 4,43) ἐνώπιον τῆς δυσκολίας τῆς ἑκάστοτε καταστάσεως ἀποτελεῖ περαιτέρω ἔνδειξη γιά τό ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής εἶχε ὑπόψη του τή σχετική παλαιοδιαθηκική διήγηση[26]. Ἐπίσης ἡ ἀναφορά τοῦ Ἀνδρέα στό "παιδάριον" πού ἔχει πέντε ἄρτους καί δύο ὀψάρια (Ἰω. 6,9) θυμίζει τό χαρακτηρισμό τοῦ Γιεζί ὡς "παιδαρίου" (נַעַר) ἀκριβῶς πρίν ἀπό τήν παράλληλη διήγηση τοῦ Δ΄Βασιλειῶν (4,38.41)[27]. Ὡστόσο στήν ἰωάννεια διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων κάνει ἐντύπωση τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος, κατά τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς πολλαπλασιάζει πέντε κριθίνους ἄρτους, ὥστε νά ἐπαρκέσουν γιά τόν χορτασμό πέντε χιλιάδων ἀνδρῶν (χωρίς νά ὑπολογίζονται οἱ γυναῖκες καί τά παιδιά πού ἦταν μαζί τους [6,10]). Ἐπιπλέον πολλαπλασιάζει καί δύο ὀψάρια, ἐνῶ τελικά περισσεύουν δώδεκα κοφίνια γεμάτα ἀπό κλάσματα (6,13). Στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν κριθίνων ἄρτων ἀπό τόν προφήτη Ἐλισαῖο εἴκοσι ἄρτοι ἐπαρκοῦν γιά τόν χορτασμό μόνο ἑκατό ἀνδρῶν (Δ΄Βασ. 4,42-43), ἐνῶ δέν προσδιορίζεται ἡ ποσότητα τῶν περισσευμάτων (Δ΄Βασ. 4,44), γεγονός πού μειώνει ἐμμέσως τό μέγεθος τοῦ θαύματος. Ἀπό τά παραπάνω συνάγεται ὅτι ἀπό πλευρᾶς ποσότητας τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀσύγκριτα μεγαλύτερο ἀπό τό θαῦμα τοῦ Ἐλισαίου. Ἐπιπλέον, σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ προφήτης θεμελιώνει τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων πού τελεῖ στή θέληση τοῦ Κυρίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία: "φάγονται καὶ καταλείψουσιν" (Δ΄Βασ. 4,43). Ἀντίθετα, ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ κατά τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων μέ ἀπόλυτη ἐξουσία καί ὡς τό κυρίαρχο ὑποκείμενο τοῦ θαύματος, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός τῆς θαυμαστῆς προγνώσεως τοῦ "τί ἔμελλεν ποιεῖν" (Ἰω. 6,6), καθώς

25. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,241· Bauer, Johannesevangelium, 88· Bernard, Gospel, 177ἑξ.· Hoskyns, Gospel, 289· Dodd, Tradition, 208· Strathmann, Evangelium, 109· Heising, Botschaft, 77· MacGregor, Gospel, 129· Reim, Studien, 157· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 20· Martyn, Elijah, 193· Schenke, Brotvermehrung, 123ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 46· Boismard, Moïse, 139.

26. Πβλ. Reim, Studien, 157· Martyn, Elijah, 193.

27. Πβλ. Loisy, Quatrième Évangile, 427· Barrett, Gospel, 229· Haenchen, Johannesevangelium, 301ἑξ.

ἐπίσης καί ἀπό τό ὅτι ὁ ἴδιος μοιράζει τούς ἄρτους καί τούς ἰχθῦς στούς ἀνακειμένους (Ἰω. 6,11)· ὁ ἴδιος δηλαδή προσωπικά εἶναι ὁ χορηγός τῆς πρωτοφανοῦς δωρεᾶς, διαφορετικά ἀπό ὅ,τι ὁ Ἐλισαῖος, πού διατάζει τόν ὑπηρέτη του νά μοιράσει στό λαό τούς ἄρτους, πού προέρχονται, ὅπως εἴδαμε, ἀπό τήν παντοδύναμη βούληση τοῦ Θεοῦ (Δ΄Βασ. 4,43). Στό τέλος τῆς διηγήσεως τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων τό πλῆθος ἀνάγεται ἐκ τοῦ θαύματος στό συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ προφήτης "ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον" (Ἰω. 6,14)· ταυτίζει δηλαδή τόν Ἰησοῦ μέ κάποια ἐσχατολογική προφητική μορφή ἐπί τῇ βάσει, κατά πᾶσα πιθανότητα, τοῦ Δευτ. 18[28], ἴσως ὅμως παράλληλα καί τοῦ Μαλ. 3[29]. Πάντως ἡ ἀποχώρηση τοῦ Ἰησοῦ "εἰς τὸ ὄρος" στό στ. 6,15 προδίδει τήν ἄρνησή του νά δεχτεῖ ὄχι μόνο τόν τίτλο τοῦ βασιλικοῦ μεσσία, τόν ὁποῖο θέλει νά τοῦ ἀποδώσει τό πλῆθος, ἀλλά καί τόν τίτλο τοῦ προφήτη, καθώς καί οἱ δύο αὐτοί τίτλοι χρησιμοποιοῦνται στήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης περισσότερο ἤ λιγότερο γιά τόν προσδιορισμό τῶν προσωπικοτήτων ἐκείνων, πού ἡγοῦνταν ἐθνικοαπελευθερωτικῶν ἀγώνων τῶν Ἰουδαίων ἐναντίον τῶν Ρωμαίων κατακτητῶν[30]. Ἂν καί ὁ τίτλος "ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον", δέν προσδιορίζει ὑποχρεωτικά κάποιον ἄνθρωπο ὡς τόν ἐπανερχόμενο Ἠλία[31], μπορεῖ ὡστόσο νά θεωρεῖται βέβαιο ὅτι ὁ εὐαγγελιστής ἀπορρίπτει ἐν προκειμένῳ ἀφενός τή συσχέτιση τοῦ

28. Την ἄποψη αὐτή πρεσβεύουν οἱ Keil, Commentar, 246· Lagrange, Évangile, 166· Godet, Kommentar II, 255· Barrett, Gospel, 231· Dillon, Wisdom Tradition, 279· Morris, Gospel, 345· Boismard, Moïse ou Jésus, 12-25, 139-143· Welck, Zeichen, 158.

29. Ἡ ταύτιση τοῦ τίτλου τοῦ προφήτη καί τῆς μορφῆς τοῦ ἐπανερχομένου Ἠλία στήν ἰουδαϊκή ἐσχατολογία, ὅπως αὐτή παρουσιάζεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, εἶναι παρακινδυνευμένη, διότι οἱ δύο αὐτοί τίτλοι διαφοροποιοῦνται σαφῶς μεταξύ τους στό διάλογο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ μέ τήν ἱεροσολυμιτική πρεσβεία στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου. Δέν μπορεῖ ὅμως μιά τέτοια ταύτιση στό σημεῖο αὐτό νά ἀποκλειστεῖ ἐντελῶς (πβλ. Cullmann, Christologie, 36ἑξ.), στήν περίπτωση πού ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θέλει μέ τόν τίτλο τοῦ προφήτη "τοῦ εἰς τὸν κόσμον ἐρχομένου" (6,14) νά ἀπορρίψει τόσο τήν παράσταση τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη, ὅσο καί αὐτή τοῦ Ἠλία, ὡς κατάλληλη γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ.

30. Βλ. τή διεξοδική ἀνάλυση καί παρουσίαση τῶν Ἰουδαίων ἀπελευθερωτῶν-προφητῶν ἀπό τόν Bittner, Zeichen, 155-164.

31. Ἡ ἄποψη τοῦ Martyn, Elijah, 196, ὅτι ὁ τίτλος "ὁ προφήτης" ἀναφέρεται στόν μωσαϊκό προφήτη, ἐνῶ ὁ τίτλος "ὁ ἐρχόμενος" ἀναφέρεται στόν ἐσχατολογικό Ἠλία, εἶναι ἐντελῶς ὑποθετική, καθώς δέν μπορεῖ νά ἐπαληθευτεῖ μέ βάση τά δεδομένα τοῦ κειμένου.

Ἰησοῦ γενικά μέ τίς μεγάλες προφητικές μορφές τῆς ἰσραηλιτικῆς ἱστορίας καί ἀφετέρου τήν ἑρμηνεία τοῦ προσώπου του μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική προφητική παράδοση, ἀφοῦ ἔχει προηγουμένως καταδείξει στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων μέ ἔμμεσο καί ὑποδειγματικό τρόπο πόσο ἀνώτερη εἶναι ἡ προσωπικότητα καί ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν προσωπικότητα καί τή δωρεά τοῦ Ἐλισαίου ὡς τοῦ δεύτερου Ἠλία.

(5) Διά τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει τή θαυμαστή διάβαση τοῦ Ἰορδάνη ἀπό τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο, οἱ ὁποῖοι χτυποῦν τά ὕδατα τοῦ Ἰορδάνη μέ τή μηλωτή τοῦ πρώτου (Δ΄Βασ. 2,8.14). Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό τῆς κατωτερότητας τοῦ Ἐλισαίου σέ σχέση μέ τόν Ἰησοῦ τό γεγονός ὅτι ὁ προφήτης αὐτός πετυχαίνει τή διαίρεση τῶν ὑδάτων μέ τή δεύτερη προσπάθεια (Δ΄Βασ. 2,14). Ὁ Ἰησοῦς ἀντίθετα παρουσιάζεται ὡς ἀπόλυτος κύριος τῶν ὑδάτων, καθώς δέν ἔχει ἀνάγκη νά τά διαιρέσει, γιά νά διέλθει, ἀλλά βαδίζει ἐπάνω σ' αὐτά, κάνοντας αὐτό πού γιά κάθε ἁπλό ἄνθρωπο θά ἦταν ἀδιανόητο καί πού οὔτε γιά τούς προφῆτες μαρτυρεῖται.

(6) Στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἐμφανίζεται τό μοτίβο τῆς νίψεως ὡς μέσου πρός θεραπεία κάποιας ἀσθενείας, τό ὁποῖο ὑπάρχει καί στή διήγηση τῆς θεραπείας ἀπό τόν Ἐλισαῖο τοῦ λεπροῦ Σύρου Ναιμάν[32]. Λεκτική ἐγγύτητα παρουσιάζει μάλιστα ἡ ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν τυφλό "ὕπαγε, νίψαι" (Ἰω. 9,7) καί τοῦ Ἐλισαίου πρός τόν Ναιμάν "ὕπαγε, λοῦσαι" (Δ΄Βασ. 5,10), ἐνῶ καί στίς δύο διηγήσεις ἡ θεραπεία κατανοεῖται ὡς πράξη ζωοποιήσεως τοῦ ἀσθενοῦς[33]. Ὅστόσο στήν ἰωάννεια διήγηση ὁ εὐαγγελιστής ὑπογραμμίζει τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος διά τῆς πληροφορίας ὅτι οἱ γείτονες τοῦ πρώην τυφλοῦ δυσκολεύονται νά τόν ἀναγνωρίσουν ὡς θεραπευμένο (9,8-9), ἀλλά καί διά τῆς διακηρύξεως τοῦ ἴδιου τοῦ πρώην τυφλοῦ ὅτι "ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου" (9,32). Ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ Σύρου Ναιμάν ἀπό τόν προφήτη

32. Πβλ. Guilding, Gospel, 124· Léon-Dufour, Lecture II, 338.

33. Δ΄ Βασ. 5,7. Σχετικά μέ τήν κατανόηση τῆς θεραπείας τῆς ἐκ γενετῆς τυφλότητας ὡς ζωοποιήσεως τοῦ ἀσθενοῦς βλ. Zahn, Evangelium, 438· Loisy, Évangile, 587ἑξ.· Schlatter, Evangelist, 222· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoferkamp, Relationship, 133· Léon-Dufour, Lecture II, 335· Carson, Gospel, 361.

Ἐλισαῖο εἶναι ἐπίσης ἀνήκουστη γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀντίδραση τοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ, ὁ ὁποῖος διαρρηγνύει τά ἱμάτιά του καί ἀναφωνεῖ "μὴ Θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατῶσαι καὶ ζωοποιῆσαι;" (Δ΄Βασ. 5,7), ὅταν ὁ βασιλεύς τῆς Συρίας τοῦ ζητεῖ νά θεραπεύσει τόν Ναιμάν (Δ΄Βασ. 5,6). Ὡστόσο εἶναι σημαντικό ὅτι ὁ Ἐλισαῖος χαρακτηρίζεται στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ Ναιμάν δύο φορές ὡς "προφήτης" (Δ΄Βασ. 5,3.13) καί μάλιστα χρησιμοποιεῖ καί ὁ ἴδιος τόν προσδιορισμό αὐτό γιά τόν ἑαυτό του (Δ΄Βασ. 5,8). Ἀντίθετα, ὁ Ἰησοῦς αὐτοχαρακτηρίζεται ἤδη στήν ἀρχή τῆς διηγήσεως τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὡς "τὸ φῶς τοῦ κόσμου", ἀποδίδοντας ἔτσι στόν ἑαυτό του ἕνα κατηγόρημα πού μόνο στό Θεό ἁρμόζει. Ἐνῶ μάλιστα ὁ τυφλός κατά τήν ἀνάκρισή του ἀπό τούς Φαρισαίους ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς προφήτη (9,17), στό τέλος τῆς διηγήσεως ἀνάγεται ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ στήν ἀληθινή ἀναγνώριση τῆς ταυτότητάς του ὡς τοῦ "υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου", τόν ὁμολογεῖ ὡς "Κύριο" καί τόν προσκυνεῖ (9,35-38). Ἀντίθετα ὁ Ναιμάν ἀναγνωρίζει μετά τή θεραπεία του ὄχι τόν Ἐλισαῖο, ἀλλά τό Θεό τοῦ Ἰσραήλ καί διακηρύσσει ὅτι μόνο αὐτόν θά λατρεύει καί θά προσκυνεῖ στό ἑξῆς. Εἶναι λοιπόν σαφές ὅτι ὁ Ἐλισαῖος κατανοεῖται στήν παλαιοδιαθηκική διήγηση ὡς ἁπλό ὄργανο τοῦ Θεοῦ καί ἔτσι κατανοεῖ καί ὁ ἴδιος τόν ἑαυτό του, ὅταν λέει: "ζῇ Κύριος, ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ". Ἀντίθετα ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει ποιοτικά τήν προφητική ἰδιότητα τοῦ Ἐλισαίου, καθώς ὁμιλεῖ καί ἐνεργεῖ ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Τό γεγονός ἐξάλλου ὅτι ὁ Ἰησοῦς χρίει τούς ὀφθαλμούς τοῦ τυφλοῦ μέ πηλό (9,6), ἐνῶ ὁ Ἐλισαῖος ἁπλῶς διατάζει τόν Ναιμάν νά πλυθεῖ στόν Ἰορδάνη (Δ΄Βασ. 5,10), θά μποροῦσε νά ἀποτελέσει καταρχήν ἐπιχείρημα γιά τήν ἀνωτερότητα τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ θαύματος, στό ὁποῖο ὁ προφήτης δέ χρησιμοποιεῖ καμία θεραπευτική τεχνική. Ὡστόσο ἡ ἀναλυτική ἑρμηνεία τοῦ ἐν λόγω θαύματος τοῦ Ἰησοῦ κάνει σαφές ὅτι ἡ χρίση τοῦ τυφλοῦ μέ πηλό δέν ἔχει στή συγκεκριμένη συνάφεια θεραπευτική σκοπιμότητα, ἀλλά συμβολική σημασία, καθώς ἀποτελεῖ ὑπαινιγμό στή διήγηση τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπό πηλό (Γεν. 2,7). Κατ' αὐτόν τόν τρόπο προσδίδονται στή θεραπεία διαστάσεις ζωοποιήσεως καί ἀναδημιουργίας τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ[34].

34. Πβλ. Εἰρηναίου, Ἔλεγχος V, 15,2· (Ψ.) Ἀθανασίου, Ὁμιλία εἰς τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, 28, 1008· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,28· Ἀστερίου, Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,257·

(7) Στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ἡ Μάρθα θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ἀρχικά ὡς ἕνα δίκαιο ἄνθρωπο μέ βάση τίς σχετικές ἀντιλήψεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[35], πιθανότατα δέ ὡς ἕναν προφήτη, ἀφοῦ ἡ ρήση της "οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν Θεὸν δώσει σοι ὁ Θεός" (11,22) ἰσχύει κατεξοχήν γιά τό Μωυσῆ, ἀλλά καί γιά τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο, οἱ ὁποῖοι σύμφωνα μέ τήν παράδοση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης λάμβαναν ἀπό τό Θεό κατά κανόνα ὅ,τι ζητοῦσαν[36]. Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς δέν ἀποδέχεται γιά τόν ἑαυτό του τό χαρακτηρισμό τοῦ εὐσεβοῦς ἀνθρώπου, τοῦ προφήτη, καί αὐτοπροσδιορίζεται στή συνέχεια τοῦ διαλόγου του μέ τή Μάρθα ὡς "ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή", ἀποδίδοντας ἔτσι στόν ἑαυτό του κατηγορήματα, πού κατά τήν πίστη τοῦ Ἰσραήλ ἀνήκουν ἀποκλειστικά καί μόνο στό Θεό (11,25-26)[37]. Ἡ Μάρθα, ἐξάλλου, κατακλείοντας τό διάλογό της μέ τόν Ἰησοῦ, ὁμολογεῖ ὅτι αὐτός εἶναι "ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος" (11,27) καί διορθώνει ἔτσι τή μέχρι ἐκείνη τή στιγμή ἐσφαλμένη ἀντίληψή της γιά τό πρόσωπό του. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό ὅτι ἡ ἀντίστοιχη ὁμολογία τῆς χήρας τῶν Σαρεπτῶν μετά τήν ἀνάσταση τοῦ υἱοῦ της ἀπό τόν Ἠλία ἀναφέρεται οὐσιαστικά στό Θεό καί τιμᾶ τόν προφήτη ἁπλῶς ὡς ἄνθρωπό του: "ἰδοὺ ἔγνωκα ὅτι ἄνθρωπος Κυρίου εἶ σὺ καὶ ῥῆμα Κυρίου ἐν στόματί σου ἀληθινόν" (Γ΄Βασ. 17,24). Ἐξάλλου, ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης πρίν ἀπό τό θαῦμα πληροφορεῖ μέ ἔμμεσο τρόπο τόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀνώτερος ἀπό τούς προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καθώς παρουσιάζει τήν προσευχή του πρός τό Θεό ὄχι ὡς αἴτηση, ὅπως εἶναι οἱ ἀντίστοιχες προσευχές τῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου πρίν ἀπό τήν ἐπιτέλεση κάποιου θαύματος (Γ΄Βασ. 17,20-21· Δ΄Βασ. 4,33), ἀλλά ὡς ἔκφραση τῆς οὐσιαστικῆς ἑνότητάς του μέ τό Θεό (11,41-42)[38]. Ἑπομένως, κυ-

Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 288· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 72· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,964· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,45ἑξ.· Φωτίου, Σειρές-Reuss, 63· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1308ἑξ.· Lightfoot, Gospel, 202· Rengstorf, πηλός, 118· Hoskyns, Gospel, 354· Lindars, Gospel, 343· Brodie, Gospel, 347.

35. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,45· Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 69.

36. Πβλ. Lindars, Gospel, 394.

37. Βλ. σχετικά παρακάτω κεφ. 3.2.1. IV.

38. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 149· Bultmann, Johannesevangelium, 312· Strathmann, Evangelium, 171· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 425· Kremer, Lazarus, 77· Schnelle, Christologie, 148.

ρίαρχο ὑποκείμενο τοῦ θαύματος εἶναι ἐν προκειμένῳ ὁ Ἰησοῦς, ὁ ὁποῖος καί τό γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων. Τέλος, τό ἴδιο τό θαῦμα ὑπερβαίνει τίς ἀναστάσεις πού ἐπιτέλεσαν οἱ Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, καθώς στήν ἰωάννεια διήγηση ἐγείρεται ἕνας τετραήμερος νεκρός (11,17.39), τοῦ ὁποίου τό σῶμα ἔχει ἤδη εἰσέλθει στή διαδικασία τῆς ἀποσυνθέσεως, γεγονός πού κατά τήν ἰουδαϊκή πίστη μαρτυρεῖ τό ὁριστικό καί ἀμετάκλητο τοῦ θανάτου του[39]. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου μάλιστα πραγματοποιεῖται δημοσίως καί διά μόνου τοῦ παντοδυνάμου λόγου τοῦ Ἰησοῦ (11,42-44), ὁ ὁποῖος καί καθιστᾶ κατά παράδοξο τρόπο δυνατή τήν ἔξοδο τοῦ Λαζάρου ἀπό τό μνημεῖο, χωρίς αὐτός νά ἔχει λυθεῖ ἀπό τίς κειρίες, μέ τίς ὁποῖες εἶχε περιβληθεῖ κατά τήν ταφή του (11,44)[40]. Ἀντίθετα, οἱ ἀναστάσεις πού πραγματοποιοῦν οἱ Ἠλίας καί Ἐλισαῖος τελοῦνται λίγο χρόνο μετά ἀπό τό θάνατο τοῦ ἑκάστοτε νεκροῦ (Γ΄Βασ. 17,17-18· Δ΄Βασ. 4,20-22) καί δή ἰδιωτικά (Γ΄Βασ. 17,19· Δ΄Βασ. 4,33), μετά ἀπό σχετική προσευχή καί αἴτηση ἐκ μέρους τους (Γ΄Βασ. 17,20-21· Δ΄Βασ. 4,33) καί μέ τήν ἐπιστράτευση συγκεκριμένης μεθόδου (Γ΄Βασ. 17,21· Δ΄Βασ. 4,34-35), καθότι μόνος ὁ λόγος τους εἶναι προφανῶς ἀνεπαρκής.

Ἀπό τίς παραπάνω ἑρμηνευτικές παρατηρήσεις καθίσταται σαφές ὅτι ὁ Ἰησοῦς στό τέταρτο εὐαγγέλιο διαφοροποιεῖται ἀπό τόν ἐσχατολογικό Ἠλία, ἀλλά καί γενικότερα ἀπό τίς προφητικές μορφές τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Μέ βάση τή μαρτυρία τῶν διηγήσεων θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καταρρίπτεται ἑπομένως ἡ θέση ὁρισμένων ἐρευνητῶν, ὅπως τῶν Cullmann, J.A.T. Robinson καί Martyn, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ἀντίθετα πρός τή συνοπτική παράδοση, βλέπει θετικά τήν κατανόηση τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐπανερχομένου ἐσχατολογικοῦ Ἠλία[41]. Ἀντίθετα πρός τήν ἄποψη αὐτή, σέ ὁλόκληρο τό

39. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544ἑξ.

40. Πβλ. καί Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Μεγ. Βασιλείου, Ἐκ πασῶν, 32,1284· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 164· Αὐγουστίνου, Tractati, 49,24· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,105· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1352· Bauer, Johannesevangelium, 149· Hoskyns, Gospel, 407· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 427· Haenchen, Johannesevangelium, 413.

41. Βλ. Cullmann, Christologie, 36· Robinson, Elijah, 227· Martyn, We Have Found Elijah, 197· ὁ τελευταῖος θεωρεῖ ὡστόσο ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τοποθετεῖται ἀρνητικά στή θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τήν πηγή, τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ, ὡς τοῦ ἐπανερχομένου Ἠλία, ἡ

πρῶτο μέρος τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου (κεφ. 1-12) ὁ Ἰωάννης καταδεικνύει μέ συνέπεια τήν ἀνωτερότητα τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τούς προφῆτες Ἠλία καί Ἐλισαῖο (α) ἀρνούμενος νά δεχτεῖ τήν καταλληλότητα τοῦ χαρακτηρισμοῦ τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ Ἠλία ἤ ὡς προφήτη γιά τήν περιγραφή τοῦ μυστηρίου τοῦ προσώπου του, (β) καταδεικνύοντας τήν ἀνωτερότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ αὐτήν τῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου, καθώς ὅλα τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ὑπερέχουν ἀπό ποσοτικῆς καί ποιοτικῆς πλευρᾶς σέ σχέση μέ ἀντίστοιχες θαυματουργικές ἐνέργειες τῶν δύο προφητῶν, καί, τέλος, (γ) καταδεικνύοντας τήν ἀνωτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὁμιλεῖ καί ἐνεργεῖ μέ τρόπο πού μόνο στό Θεό ἁρμόζει καί ὄχι σέ ἁπλούς ἀνθρώπους, ἀκόμη καί ἄν αὐτοί ὡς προφῆτες εἶναι ὄργανα τοῦ Θεοῦ[42].

ὁποία ὡστόσο διακρίνεται ἀκόμη στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, πβλ. Fortna, Signs, 167ἑξ. Ἡ ἄποψη αὐτή τοῦ Martyn εἶναι ἐντελῶς ὑποθετική, ὅπως ἀναγνωρίζει καί ὁ ἴδιος (Elijah, 198), καί παραγνωρίζει τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής συνειδητά ἀφηγεῖται θαύματα τοῦ Ἰησοῦ πού ὁμοιάζουν πρός ἀντίστοιχα θαύματα τῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου, γιά νά καταδείξει ὅμως τήν ἀνωτερότητα τοῦ πρώτου ἔναντι τῶν τελευταίων.

42. Ἑπομένως φαίνεται ὅτι δέν ἰσχύει ἡ ἄποψη τοῦ de Jonge (Jesus, 54), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰωάννης δέν ἐνδιαφέρεται νά ἀπαντήσει στό ἐρώτημα ἄν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Ἠλίας.

## 3.1.2. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ὁ ἐσχατολογικός μωσαϊκός προφήτης;

Ἀπό τή σύνολη μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ἀλλά καί ἀπό τίς περισσότερες διηγήσεις θαυμάτων προκύπτει ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέν ἀντιπαραβάλλει τόν Ἰησοῦ μόνο μέ τόν ἱστορικό καί συνεπῶς καί μέ τόν ἐπανερχόμενο ἐσχατολογικό Ἠλία, ἀλλά ἐπίσης καί μέ τό Μωυσῆ καί ἐπομένως καί μέ τόν ἐσχατολογικό μωσαϊκό προφήτη. Ἡ ἐξέταση τῶν ἔμμεσων καί ἄμεσων ἀναφορῶν τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη στή μορφή καί στή δράση τοῦ Μωυσῆ εἶναι λοιπόν ἀπαραίτητη γιά τήν ἀποσαφήνιση ἑνός μέρους τῆς ἰωαννείου χριστολογίας. Ἐπιπλέον ἡ ἐξέταση τῶν σχετικῶν ἀναφορῶν στίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου θά συμβάλει ὁπωσδήποτε στήν καλύτερη κατανόηση τοῦ χαρακτήρα καί τῆς σημασίας πού ἔχουν γιά τόν Ἰωάννη ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ.

### *I. Ἀναφορές στό Μωυσῆ στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Στην τρίτη ἐρώτηση πού ἀπευθύνει στόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ἡ ἱεροσολυμιτική πρεσβεία στήν ἀρχή τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου (1,21β) διαφαίνεται ἡ ἰουδαϊκή προσδοκία γιά μιά ἐσχατολογική προφητική μορφή, σύμφωνα μέ τήν προφητεία τοῦ Δευτ. 18,15.18 ("προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε")[1]. Ὁ προφήτης αὐτός ἀναμένεται, μέ βάση τίς ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές παραστάσεις, νά εἶναι ἀναλόγου μεγέθους καί δυναμικότητας μέ τό Μωυσῆ καί νά ἀποτελεῖ φορέα τῆς τελικῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ πρίν ἀπό τήν ἔλευση τῶν ἐσχάτων[2]. Ἐπιπλέον ὁ μωσαϊκός προφήτης ἀναμένεται νά πραγματοποιήσει σημεῖα ἀνάλογα μέ αὐτά τῆς Ἐξόδου, ὁδηγώντας τό λαό στήν ἐλευθερία ἀπό

1. Πβλ. Lagrange, Évangile, 36· Γαλίτη, Χριστολογία, 86· Schnackenburg, Erwartung, 636· Brown, Gospel I, 49· Lindars, Gospel, 104.

2. Βλ. σχετικά Cullmann, Christologie, 21.

τόν ρωμαϊκό ζυγό, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Μωυσῆς ἐλευθέρωσε τόν Ἰσραήλ ἀπό τή δουλεία τῆς Αἰγύπτου[3]. Μάλιστα στή μορφή τοῦ ἐσχατολογικοῦ αὐτοῦ προφήτη, πού εἶναι καταρχήν διάφορη ἀπό τόν ἐπανερχόμενο Ἠλία[4], συναντῶνται οἱ θρησκευτικές μέ τίς ἐθνικοαπελευθερωτικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Ἔτσι ἐξηγεῖται τό γεγονός ὅτι, σύμφωνα μέ τίς πληροφορίες τοῦ Ἰωσήπου, Ἰουδαῖοι ἐπαναστάτες τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης καί ἐπίδοξοι ἀπελευθερωτές τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ ἀπό τόν ρωμαϊκό ζυγό οἰκειώνονταν τόν τίτλο τοῦ προφήτη[5]. Στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής ἀρνεῖται γιά τόν ἑαυτό του τόν τίτλο τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη (1,21β), ὅπως ἐπίσης ἀρνεῖται καί τούς τίτλους τοῦ χριστοῦ καί τοῦ Ἠλία (1,20-21α), ἀποστασιοποιούμενος ἔτσι ἀπό κάθε ἰουδαϊκή ἐσχατολογική προσδοκία καί περιορίζοντας τό ρόλο του ἀποκλειστικά καί μόνο στή μαρτυρία γιά τήν ἔλευση τοῦ Ἰησοῦ (1,23). Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διαφοροποιεῖ τό Βαπτιστή ἀπό τήν ἰουδαϊκή προσδοκία περί ἐσχατολογικοῦ προφήτη ἐπιπλέον καί διά τῆς πληροφορίας ὅτι αὐτός, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ἀναμενόταν γιά τόν προφήτη, "σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν" (10,41).

Ἀντίθετα, ὁ Ἰησοῦς, διαφορετικά ἀπό ὅ,τι ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο νά πραγματοποιεῖ "σημεῖα" καί τό γεγονός αὐτό ὁδηγεῖ μέρος τοῦ λαοῦ στήν ἑρμηνεία τοῦ προσώπου του ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη, πού ἔρχεται στή θέση τοῦ Μωυσῆ ἐκπληρώνοντας τή σχετική προφητεία τοῦ Δευτ. 18,15.18, προκειμένου νά ἐξαγάγει τόν Ἰσραήλ ἀπό τήν ταπεινωτική ὑποταγή στούς Ρωμαίους[6]. Ἡ θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό λαό ὡς τοῦ ἐσχα-

3. Βλ. Jeremias, Μωυσῆς, 860· Bittner, Zeichen, 60.

4. Βλ. Jeremias, Μωυσῆς, 862· Ὁ Cullmann (Christologie, 16ἑξ.), ἀντίθετα, θεωρεῖ ὅτι ἀρχικά ἡ παράσταση τοῦ ἐπανερχομένου ἐσχατολογικοῦ προφήτη περιλάμβανε μόνο μιά προφητική μορφή. Λόγω τῆς ἀποδόσεως στή μορφή αὐτή ὅμως τόσο τοῦ ὀνόματος τοῦ Μωυσῆ, ὅσο καί αὐτοῦ τοῦ Ἠλία, προκύπτει ἡ ἐσχατολογική προσδοκία καί τῶν δύο αὐτῶν προφητῶν. Πάντως στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι σαφές ὅτι ὁ Ἠλίας καί ὁ μωσαϊκός προφήτης ἀποτελοῦν δύο διαφορετικές μεταξύ τους ἐσχατολογικές μορφές, ὅπως προκύπτει ἀπό τό διάλογο τοῦ Βαπτιστῆ μέ τήν ἱεροσολυμιτική πρεσβεία, ἡ ὁποία τοῦ θέτει χωριστά τά ἐρωτήματα ἄν εἶναι ὁ Ἠλίας ἤ ὁ προφήτης (1,21)· ἀντίθετη ἄποψη ἐκπροσωποῦν οἱ Michel, Anfang, 19· Nicol, Semeia, 90.

5. Σχετικά μέ τή σύνδεση τῶν ἰουδαϊκῶν ἐθνικοαπελευθερωτικῶν-ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν μέ τόν τίτλο τοῦ προφήτη κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης βλ. Jeremias, Μωυσῆς, 864-867· Nicol, Semeia, 81-83· Bittner, Zeichen, 57-74.

6. Γιά τή σύνδεση τοῦ ἰωαννείου ὅρου "σημεῖα" μέ τήν παράδοση τῆς Ἐξόδου βλ. παρακάτω σελ. 266-267.

τολογικοῦ-μωσαϊκοῦ προφήτη μαρτυρεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο (α) ἀπό τό συμπέρασμα τοῦ λαοῦ μετά τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων, πού θυμίζει τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου (Ἐξ. 16,1-36· Δευτ. 8,3· Ψ. 77,24-25· ), ὅτι "οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον" (6,14)[7], καθώς ἐπίσης καί (β) ἀπό τήν ἀναφώνηση τοῦ λαοῦ "οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης" (7,40) κατά τήν ἑορτή τῆς σκηνοπηγίας καί μετά ἀπό τή διακήρυξη τοῦ Ἰησοῦ ὅτι ὁ ἴδιος ἀποτελεῖ τό κέντρο καί τήν πλήρωση τῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ (7,37-38)[8].

Στά πλαίσια τῆς κατανοήσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό λαό ὡς τοῦ μωσαϊκοῦ-ἐσχατολογικοῦ προφήτη ἀπασχολεῖ ἰδιαίτερα τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ σύγκριση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ, καθώς ὁ τελευταῖος ὑπῆρξε ἀναμφισβήτητα τόσο ἀπό ἐθνικῆς, ὅσο καί ἀπό θρησκευτικῆς ἀπόψεως, ἡ πιό ἐξέχουσα προσωπικότητα τῆς ἰσραηλιτικῆς ἱστορίας. Ὁ Μωυσῆς εἶναι γιά τούς Ἰουδαίους τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰησοῦ ὁ νομοδότης[9], ὁ ἱδρυτής δηλαδή τῆς ἰσραηλιτικῆς θρησκείας, καθώς ἐπίσης καί ὁ συγγραφέας τῆς Πεντατεύχου, πού ἀποτελεῖ τήν καταγραφή τῆς πίστεως τοῦ Ἰσραήλ καί τό μέτρο κάθε ἐκδηλώσεως στή θεοκεντρική ἰουδαϊκή κοινωνία τῆς Παλαιστίνης. Ἐάν λοιπόν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀνώτερος ἀπό τό Μωυσῆ, τότε τό κήρυγμα καί ἡ ἐν γένει δραστηριότητά του πρέπει νά ὑπερβαίνουν τήν αὐθεντία τοῦ προσώπου τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ νόμου του καί νά εἶναι, ἐπομένως, ἀνώτερα ἀπό τήν προσδοκία ἑνός ἐσχατολογικοῦ προφήτη ἀναλόγου μεγέθους μέ αὐτόν. Εἶναι λοιπόν ἐπιβεβλημένη γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἡ σύγκριση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ, διότι μόνο διά μιᾶς

7. Πβλ. Keil, Commentar, 246· Lagrange, Évangile, 166· Godet, Kommentar II, 255· Γαλίτη, Χριστολογία, 86· Barrett, Gospel, 231· Dillon, Wisdom Tradition, 279· Morris, Gospel, 345· Boismard, Moïse, 12-25, 139-143· Welck, Zeichen, 158.

8. Ἡ ὁμολογία τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν ὄχλο ὡς προφήτη στή συνάφεια αὐτή δέν ἀποκλείεται νά σχετίζεται κατά συγκεκριμένο τρόπο μέ τήν προηγούμενη διακήρυξή του ὅτι "ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος" (7,38), πού θυμίζει θεματικά τή θαυματουργική παροχή ὕδατος διά τοῦ Μωυσέως στόν ἰσραηλιτικό λαό στό ὄρος Χωρήβ (Ἐξ. 17,6), πβλ. τή χρήση τῆς αὐτῆς τυπολογίας στόν Παῦλο, Α΄Κορ. 10,4· βλ. καί Schnackenburg, Johannesevangelium II, 218.

9. Ἡ ἀντίληψη αὐτή, πού προσιδιάζει κατά τόν Meeks (Prophet-King, 287) περισσότερο στόν ἑλληνιστικό παρά στόν παλαιστινό Ἰουδαϊσμό, ἀπηχεῖται καί στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅταν ὁ Ἰησοῦς ρωτᾶ τούς Ἰουδαίους: "Οὐ Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον;" (7,19).

τέτοιας συγκρίσεως μπορεῖ νά δοθεῖ ἀπάντηση στή συσχέτιση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ ἀπό τό λαό μέσω τῆς ἀποδόσεως σέ αὐτόν τοῦ τίτλου τοῦ ἐσχατολογικοῦ-μωσαϊκοῦ προφήτη[10]. Ἤδη στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου (1,1-18) διακηρύσσεται ὅτι ὁ Νόμος δόθηκε ἀπό τό Μωυσῆ, ἐνῶ ἡ χάρις καί ἡ ἀλήθεια "διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο" (1,17), ρήση πού ὑπονοεῖ ὅτι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ὑπερβαίνει τό Νόμο, ὁ ὁποῖος προφανῶς ἀδυνατεῖ νά παράσχει τή χάρη στόν ἄνθρωπο καί νά τόν ὁδηγήσει στήν ἀλήθεια ἤ, μέ ἄλλα λόγια, νά τοῦ παράσχει τή σωτηρία καί τήν αἰώνια ζωή. Ἡ φράση αὐτή συμπληρώνεται

10. Γιά τή θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς προφήτη στά συνοπτικά εὐαγγέλια βλ. κεφ. 3.1.1. Μπορεῖ δέ στό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο νά ὑπάρχει θετικότερη θεώρηση τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου σέ σχέση μέ τά περισσότερα βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὡστόσο ὅμως ὁ Ἰησοῦς καί στό εὐαγγέλιο αὐτό διαφοροποιεῖται οὐσιωδῶς ἀπό τό πρόσωπο τοῦ Μωυσῆ, ἀφοῦ πληροῖ ὁλόκληρο τό νόμο στό πρόσωπο καί στή ζωοποιό δράση του (πβλ. Μτ. 5,17). Ἡ μόνη περίπτωση στήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς φαίνεται στήν Καινή Διαθήκη νά θεωρεῖται ὡς ὁ ἐσχατολογικός-μωσαϊκός προφήτης εἶναι στά χωρία Πρ. 3,22-23 καί 7,37. Πρέπει ὅμως νά σημειωθεῖ ὅτι ποτέ στό βιβλίο τῶν Πράξεων ὁ τίτλος τοῦ προφήτη δέν ἀποδίδεται στόν Ἰησοῦ στά πλαίσια ὁμολογίας πίστεως, παρά μόνο στίς ὁμιλίες τοῦ Πέτρου (3,12-26), καί τοῦ Στεφάνου (7,2-57), οἱ ὁποῖες ὡστόσο ἀπευθύνονται σέ Ἰουδαίους καί ἔχουν ὡς ἐκ τούτου καθαρά ἀπολογητικό χαρακτήρα. Γενικά στά πλαίσια τῆς ἀπολογητικῆς του ὁ Λουκᾶς προβάλλει *ὁλόκληρη* τήν Ἁγία Γραφή ὡς μαρτυροῦσα γιά τόν Ἰησοῦ. Π.χ. δηλώνει ὁ τρίτος εὐαγγελιστής διά στόματος τοῦ Πέτρου (3,18) καί τοῦ Παύλου (26,2-3) ὅτι *ὅλοι* οἱ προφῆτες μαρτυροῦν πώς ὁ μεσσίας ἐπρόκειτο νά εἶναι παθητός (πβλ. Λκ. 24,26-27), ἔχοντας ὅμως ὑπόψη του, σύμφωνα μέ ὅλες τίς ἐνδείξεις, ἁπλῶς καί μόνο τόν ἐξιλαστήριο θάνατο τῆς ἀρχικά μή μεσσιανικῆς μορφῆς τοῦ παιδός Κυρίου στό Δευτεροησαΐα (53,1-12). Καί ἡ θεώρηση, λοιπόν, τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐσχατολογικοῦ-μωσαϊκοῦ προφήτη ἐπί τῆ βάσει τοῦ Δευτ. 18,15.18 στίς ὁμιλίες τοῦ Πέτρου καί τοῦ Στεφάνου θά πρέπει νά κατανοηθεῖ στά πλαίσια τοῦ γενικοῦ αὐτοῦ ἀπολογητικοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ Λουκᾶ νά θεμελιώσει σέ *συνολική* βιβλική βάση τήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ μέ ἀπόλυτη ἔννοια ὡς ὁ μωσαϊκός προφήτης, ἐάν ἰσχύουν συγχρόνως καί ὅλοι οἱ ἄλλοι τίτλοι πού τοῦ ἀποδίδονται, λόγου χάρη, ἀπό τόν Πέτρο ("ἅγιος", "δίκαιος", "ἀρχηγός τῆς ζωῆς", "χριστός", "παῖς τοῦ Θεοῦ"), καί οἱ ὁποῖοι μαρτυροῦν τόσο τή μεσσιανικότητα, ὅσο καί τή θεότητά του, ἰδιότητες πού βέβαια δέ συμβιβάζονται μέ τήν προφητική. Ἀπό τά παραπάνω συμπεραίνουμε ὅτι δέν ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό τῆς χριστολογίας τοῦ Λουκᾶ ἡ μεγάλη θεολογική ἀκρίβεια στή χρήση χριστολογικῶν τίτλων γιά τόν προσδιορισμό τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Ἀντίθετα, παρατηρεῖται μιά συγκέντρωση χριστολογικῶν τίτλων, πού στήν ἰουδαϊκή ἐσχατολογία δέ σχετίζονταν μεταξύ τους, προκειμένου νά περιγραφεῖ καί νά θεμελιωθεῖ σέ βιβλική βάση τό μυστήριο τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ στούς μή Χριστιανούς. Τό στίγμα ὅμως τῆς ἀκριβοῦς χριστολογίας τοῦ Λουκᾶ σέ ἐπίπεδο ὄχι ἀπολογητικό, ἀλλά ἐνδοχριστιανικό, δίνει ἡ ὁμολογία τοῦ Πέτρου στό τρίτο εὐαγγέλιο ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ χριστός καί ὄχι μιά ἐσχατολογική προφητική μορφή (Λκ. 9,19-20). Γιά τό χριστό αὐτό, καί ὄχι γιά τόν ἐσχατολογικό προφήτη, μαρτυρεῖ ὁλόκληρη ἡ Ἁγία Γραφή καί βέβαια καί ὁ Μωυσῆς στό Δευτ. 18,15.18, πβλ. Παναγοπούλου, Προφήτης, 84ἑξ.· ἀντίθετα ὁ Γαλίτης, Χριστολογία, 93-96.

μάλιστα στόν ἑπόμενο στίχο (1,18) μέ τόν ἀδιανόητο γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα ἰσχυρισμό ὅτι κανείς δέν εἶδε ποτέ τό Θεό, ἑπομένως οὔτε καί ὁ Μωυσῆς στό ὄρος Σινά[11], παρά μόνο ὁ "μονογενὴς Θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός", δηλαδή ὁ Ἰησοῦς[12]. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀρνεῖται ἐνδεχομένως τήν ἄμεση προέλευση τοῦ νόμου ἀπό τό Θεό[13] καί ὁπωσδήποτε τή σωτηριολογική του σημασία. Ἐξάλλου ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει σέ ἄλλο σημεῖο τοῦ εὐαγγελίου ὅτι ὁ Μωυσῆς μαρτυρεῖ καί γράφει γιά τόν ἴδιο (5,39.45-47), ἀντίληψη πού ἀπηχεῖ ὁ Φίλιππος, ὅταν καλεῖ τόν Ναθαναήλ νά γνωρίσει τόν Ἰησοῦ μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι αὐτός εἶναι "ὃν ἔγραψε Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται" (1,45). Ἡ μαρτυρία τοῦ νόμου τοῦ Μωυσέως ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ μοναδική λειτουργία του (5,39.46), ἐνῶ αὐτός πού πιστεύει πραγματικά στό Μωυσῆ εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος πιστεύει στή μαρτυρία του γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ (5,45-47). Κατεξοχήν μαρτυρία τοῦ Μωυσῆ γιά τόν Ἰησοῦ κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἀποτελεῖ ἡ ὕψωση τοῦ ὄφεως στήν ἔρημο, πού προτυπώνει τόν σταυρικό θάνατο τοῦ τελευταίου (3,14).

## *II. Ἰησοῦς καί Μωυσῆς στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Στήν ἀντιπαραβολή αὐτή, πού πολύ συνοπτικά παρουσιάσαμε, τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ νόμου του μέ τόν Ἰησοῦ καί τή δωρεά του στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἰδιαίτερη θέση κατέχουν οἱ διηγήσεις θαυμάτων. Συγκεκριμένα:

(1) Στή θαυμαστή μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο κατά τό γάμο στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας (2,1-11) ὁ εὐαγγελιστής σημειώνει ὅτι ὑπῆρχαν ἐκεῖ ἕξι λίθινες ὑδρίες "κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων" (2,6). Ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ τόσο ἀπό Πατέρες, ὅσο καί ἀπό σύγχρονους

11. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐξ. 3,1-6· 19,9· 24,15-18· 33,9.18-23· 34,5.

12. Οἱ Πατέρες ἑρμηνεύουν τό Ἰω. 1,18 μέ βάση τή διάκριση οὐσίας καί ἐνέργειας, θεωροῦν δηλαδή ὅτι ὁ Μωυσῆς δέν εἶδε τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι ἀπρόσιτη στόν ἄνθρωπο, ἀλλά τήν ἐνέργειά του, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰω. Χρυσοστόμου, 97ἑξ.· Ἀμμωνίου, Σειρές, 204· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,176ἑξ.· Θεοφυλάκτου, 123,1164ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, 1125ἑξ.

13. Πβλ. τήν ἀντίστοιχη ἀντίληψη τοῦ Παύλου καί τοῦ συγγραφέα τῆς πρός Ἑβραίους ἐπιστολῆς, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Νόμος δόθηκε στό Μωυσῆ δι' ἀγγέλων καί ὄχι ἀπ' εὐθείας ἀπό τό Θεό, Γαλ. 3,19· Εβρ. 2,2.

ἑρμηνευτές, στό σημεῖο αὐτό ὑπονοεῖται ἔμμεση πολεμική τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἐναντίον τοῦ Νόμου. Ἡ χρήση τῶν λιθίνων ὑδριῶν μεταβάλλεται ριζικά διά τοῦ ἀκολουθοῦντος θαύματος ἀπό τόν Ἰησοῦ (2,7-9), καθώς ἀπό δοχεῖα ὕδατος, πού χρησίμευε γιά τελετουργικούς ἰουδαϊκούς καθαρισμούς, καθίστανται δοχεῖα οἴνου, πού ἀποτελεῖ σύμβολο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τῆς νέας ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς, στήν ὁποία ὁ μωσαϊκός νόμος καθίσταται πλέον περιττός[14]. Τό γεγονός ὅτι ἡ συνολική ποσότητα τοῦ νεροῦ πού χωροῦσε στίς ὑδρίες καί πού μετατρέπεται ἀπό τόν Ἰησοῦ σέ οἶνο, ἰσοδυναμεῖ μέ τήν ποσότητα πού ἀπαιτοῦνταν στόν Ἰουδαϊσμό γιά τό τελετουργικό βάπτισμα τοῦ καθαρισμοῦ, σύμφωνα μέ πληροφορίες τῆς Μισνά[15], συνηγορεῖ στή θεώρηση τοῦ θαύματος τῆς Κανά ὡς συμβολίζοντος τήν κατάργηση τοῦ Νόμου ἀπό τόν Ἰησοῦ, πού εἶναι ὁ ἐν προσώπῳ φορέας τῆς καινῆς ἐποχῆς τῆς χάριτος. Ἡ ἀφθονία καί ἡ ἄριστη ποιότητα τοῦ οἴνου ἀποτελοῦν ἐπίσης στοιχεῖα πού ὑπογραμμίζουν μέ συμβολικό τρόπο τή σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ Νόμου καί τήν πληρότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ καί ἑπομένως τήν ἀνωτερότητα τοῦ τελευταίου σέ σχέση μέ τό νομοδότη Μωυσῆ.

(2) Στή θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά (5,1-18) ὁρισμένοι ἑρμηνευτές βλέπουν δικαιολογημένα στό πρόσωπο τοῦ ἀσθενοῦς τόν εὑρισκόμενο ὑπό τό νόμο ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἀδυνατεῖ νά βρεῖ μέσω αὐτοῦ τή σωτηρία[16]. Υπέρ τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς συνηγορεῖ καί ὁ ἀριθμητικός συσχετισμός τῶν 38 χρόνων τῆς ἀσθενείας τοῦ παραλυτικοῦ (5,5) μέ τά χρόνια περιπλανήσεως τοῦ Ἰσραήλ στήν ἔρημο μέχρι τήν εἴσοδό του στή Γῆ τῆς Ἐπαγγελίας[17]. Ἡ κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά ἀποτελεῖ σύμφωνα μέ τά παραπάνω σύμβολο τοῦ νόμου, τοῦ ὁποίου τή σωτηριολογική

14. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractati, 9,3· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 5,7ἑξ.· Luthardt, Evangelium, 351· Lightfoot, Gospel, 100· Westcott, Gospel, 39· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 90· Feuillet, L' heure, 28ἑξ.· Dodd, Interpretation, 299· MacGregor, Gospel, 53· Smitmans, Exegese, 82-84· Sanders-Mastin, Commentary, 111· Brown, Gospel I, 104· Mollat, Évangile, 85· Haenchen, Johannesevangelium, 196· Olsson, Structure, 100ἑξ.· Beasley-Murray, John, 36· Carson, Gospel, 172ἑξ.· Welck, Zeichen, 136.

15. Μισνά Μικβαότ 1,7. Ὅπως ἔχουμε ἀναφέρει καί προηγουμένως, ἡ συνολική ποσότητα οἴνου πού προκύπτει πρέπει νά ὑπολογιστεῖ σέ 720 λίτρα, βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

16. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractati, 17,2· πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 13,1· Loisy, Évangile, 389· Dodd, Interpretation, 319ἑξ.· Carson, Gospel, 242ἑξ.

17. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἀποσπάσματα, 229· Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 229· Loisy,

σημασία καταργεῖ ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνοντας τό θαῦμα τῆς κολυμβήθρας καί χαρίζοντας στόν παραλυτικό τή θεραπεία καί ἐπομένως τή ζωή στό παρόν (5,8-9). Ἐξάλλου σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς διατάζει τόν παραλυτικό νά ἄρει τό κρεβάτι του καί νά ἀποχωρήσει (5,9), παραβιάζοντας μέ τόν τρόπο αὐτό τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου καί δηλώνοντας συγχρόνως ὅτι ὁ παραλυτικός λύθηκε ὄχι μόνο ἀπό τά δεσμά τῆς ἀσθενείας του, ἀλλά καί ἀπό τά δεσμά τοῦ νόμου, πού πλέον, μετά τή λήψη τῆς δωρεᾶς τῆς ζωῆς ἀπό τόν Ἰησοῦ, δέν τόν ἀφορᾶ[18]. Τό γεγονός ὅτι στό στ. 5,14 ὑποδηλώνεται πώς μαζί μέ τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ συγχωρήθηκαν καί οἱ ἁμαρτίες του, πράξη πού κατά τήν παλαιοδιαθηκική πίστη ὑπερβαίνει τίς ἀνθρώπινες δυνατότητες καί ἀνάγεται ἀποκλειστικά καί μόνο στό Θεό[19], ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη ἔνδειξη γιά τό ὅτι ἔχει πλέον χαθεῖ ὁποιαδήποτε σκοπιμότητα τηρήσεως τοῦ νόμου. Τέλος, ὁ Ἰησοῦς στήν ἀντιπαράθεσή του μέ τούς Ἰουδαίους, διά τῆς ὁποίας κατακλείεται ἡ διήγηση (5,16-18), δέν ἀρνεῖται ὅτι καταλύει τό Σάββατο καί ἐπομένως ὁλόκληρο τό νόμο, ἀλλά θεμελιώνει τήν κατάλυση τοῦ νόμου στήν ἑνότητά του μέ τόν Πατέρα καί ἐπομένως στή θεία του προέλευση καί αὐθεντία (5,17). Ἀργότερα στά πλαίσια μιᾶς νέας ἀντιπαραθέσεώς του μέ τούς Ἰουδαίους μέ ἀφορμή καί πάλι τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ ὁ Ἰησοῦς σχετικοποιεῖ καί αὐτή τή σωτηριολογική σημασία τῆς περιτομῆς, ἡ ὁποία εἶναι θεμελιώδους σημασίας γιά τήν ἐθνική καί θρησκευτική ὑπόσταση τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ[20], λέγοντας ὅτι αὐτή δέν προέρχεται ἀπό τό Μωυσῆ, ἀλλά ἀπό τούς πατριάρχες (7,22) καί ἀκόμη ὅτι εἶναι πολύ μικρότερης ἀξίας καί σπουδαιότητας ἀπό τή σύνολη θεραπεία ἑνός ἀνθρώπου σέ σωματικό καί πνευματικό ἐπίπεδο (7,23).

(3) Τό κατεξοχήν θαῦμα στό ὁποῖο ἀντιπαρατίθενται οἱ μορφές τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων. Ὁ

Évangile, 389ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 101· ἀντίθετα οἱ Bultmann (Evangelium, 180, σημ. 7), Bernard (Commentary, 229), Schneider (Evangelium, 127), van der Loos, Miracles, 454· Sanders-Mastin (Commentary, 160).

18. Πβλ. Loisy, Évangile, 394ἑξ.

19. Πβλ. Μκ. 2,7, ὅπου οἱ γραμματεῖς διαλογίζονται σκανδαλισμένοι ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς συγχωρεῖ τίς ἁμαρτίες τοῦ παραλυτικοῦ: "τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός;", πβλ. καί ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη Ἐξ. 34,6-7· Ψ. 102· Ἡσ. 43,25-26· 44,22.

20. Βλ. σχετικά Meyer, περιτέμνω, 80.

Ἰησοῦς παρουσιάζεται καταρχήν νά ἀνέρχεται "εἰς τὸ ὄρος" (6,3), πληροφορία πού ἀπηχεῖ τήν ἀνάβαση τοῦ Μωυσῆ κατά τή νομοδοσία στό ὄρος Σινά[21]. Γενικότερα τήν ἀτμόσφαιρα τῆς Ἐξόδου ἀπηχεῖ καί ἡ πληροφορία ὅτι πλησίαζε τό Πάσχα[22], σχετικά μέ τό ὁποῖο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διευκρινίζει ὅτι ἐπρόκειτο γιά τήν "ἑορτὴν τῶν Ἰουδαίων" (6,4), ἡ ὁποία ἔχει πλέον καταργηθεῖ καί ἔχει ἀντικατασταθεῖ γιά τόν ἴδιο καί τήν κοινότητά του μέ τή σταύρωση καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πού ἀποτελοῦν τά γεγονότα τοῦ καινοῦ χριστιανικοῦ Πάσχα[23]. Ἡ πληροφορία ὅτι ὑπῆρχε "χόρτος πολύς" ἐκεῖ ὅπου κάθισαν οἱ ἄνθρωποι, γιά νά λάβουν τόν πολλαπλασιασθέντα ἀπό τόν Ἰησοῦ ἄρτο (6,10) ἀποτελεῖ εἰκόνα ἀντίθετη πρός αὐτήν τῆς ἐρήμου, τόν τόπο περιπλανήσεως τοῦ Ἰσραήλ μετά τήν ἔξοδό του ἀπό τήν Αἴγυπτο ὑπό τήν καθοδήγηση τοῦ Μωυσῆ. Ὁ Ἰησοῦς δέν ὁδηγεῖ τό λαό τοῦ Θεοῦ στήν ἔρημο, ὅπως ἀναμενόταν νά κάνει ὁ ἐσχατολογικός προφήτης κατά τόν τύπο τῆς περιπλανήσεως τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ στήν ἔρημο ἐπί Μωυσέως[24], ἀλλά ἀντίθετα τόν ὁδηγεῖ "εἰς τόπον χλόης" (Ψ. 22,2), καλύπτει δηλαδή μέ ἀφθονία πρωτοφανῆ τίς ἀνάγκες του[25]. Ὡστόσο τό σημαντικότερο στοιχεῖο πού προκαλεῖ τόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως νά προβεῖ σέ ἄμεση σύγκριση τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ εἶναι καθ' ἑαυτήν ἡ δωρεά τῶν ἄρτων πού θυμίζει θεματικά τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου[26]. Τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἑρμηνεύει ὁ ἴδιος ὁ εὐαγγελιστής διά στόματος τοῦ Ἰησοῦ στή συνέχεια τοῦ ἕκτου κεφαλαίου, διαφοροποιώντας τόν ἄρτο, πού παρέχει ὁ τελευταῖος, ἀπό τό μάννα, πού ἔφαγαν οἱ πρόγονοι τῶν Ἰουδαίων στήν ἔρημο, χωρίς ὡστόσο νά σωθοῦν τελικά ἀπό τό θάνατο (6,47-50). Ὁ οὐράνιος ἄρτος, τόν ὁποῖο χορηγεῖ ὁ Θεός-Πατήρ καί τοῦ ὁποίου σύμβολο ἀποτελεῖ ὁ πολλαπλασιασθείς ἄρτος τοῦ προηγηθέντος θαύματος, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ

21. Barrett, Gospel, 228· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 18· Brown, Gospel I, 232· Preiss, Étude, 145.

22. Βλ. Borgen, Unity, 277ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Observations, 240.

23. Πβλ. Zahn, Evangelium, 318· Gärtner, John 6, 52· MacGregor, Gospel, 128· Wilkens, Abendmahlszeugnis, 367ἑξ.· Gärtner, John 6, 52· Carson, Gospel, 268.

24. Βλ. σχετικά Jeremias, Μωυσῆς, 865ἑξ.

25. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 21.

26. Πβλ. Glasson, Moses, 47· Hofbeck, Semeion, 119. Ὁ Preiss, Étude, 152-156, θεωρεῖ μάλιστα πώς τό κατ' ἐξοχήν θαῦμα τοῦ ἀναμενομένου ἐσχατολογικοῦ-μωσαϊκοῦ προφήτη ἐπρόκειτο νά εἶναι μιά νέα μανναδοσία.

Ἰησοῦς (6,35.48.51), ἐνῶ αὐτός πού τόν τρώγει, λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή (6,51.54.58). Ἐξάλλου στήν ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται νά ἀποδώσει στόν ἴδιο τό Μωυσῆ τή μανναδοσία (6,32α), τήν ὁποία καί θεωρεῖ ἁπλῶς καί μόνο ὡς προτύπωση τῆς δωρεᾶς τοῦ "ἄρτου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ἀληθινοῦ" (6,32β), δηλαδή τοῦ ἴδιου του τοῦ ἑαυτοῦ (6,32-35). Τέλος, ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται ὅτι ὁ Μωυσῆς εἶδε τό Θεό ("οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα ἑώρακέν τις") καί διακηρύσσει ὅτι μόνο ὁ ἴδιος ὡς "ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ" "ἑώρακεν τὸν Πατέρα" (6,46· πβλ. 1,18). Ἡ σχετικοποίηση τῆς σημασίας τῆς προσωπικότητας τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ ρόλου του στά γεγονότα τῆς Ἐξόδου, πού εἶναι θεμελιώδους σημασίας γιά τήν ὅλη ἱστορία τῆς σωτηρίας τοῦ Ἰσραήλ, ὑποδηλώνουν προφανῶς καί τή σχετικοποίηση τῆς σωτηριολογικῆς σπουδαιότητας τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, πού ἀδυνατεῖ νά παράσχει τήν αἰώνια ζωή στόν ἄνθρωπο. Ἡ αἰώνια ζωή προέρχεται ὄχι ἀπό τήν τήρηση τοῦ νόμου, ἀλλά ἀπό τήν πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ[27]. Στα πλαίσια τῆς ἀμφισβητήσεως τῆς δωρεᾶς καί τοῦ νόμου τοῦ Μωυσῆ κατανοεῖται καλύτερα καί ἡ ἄρνηση τοῦ Ἰησοῦ νά ἀποδεχτεῖ στό τέλος τῆς διηγήσεως τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων τόν τίτλο τοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη, ὁ ὁποῖος ἀναμένεται νά ἔλθει κατά τίς ἔσχατες ἡμέρες καί νά πραγματοποιήσει σημεῖα ἀνάλογα μέ αὐτά τοῦ Μωυσῆ (6,14)[28]. Ἡ προσδοκία τοῦ ἐσχατολογικοῦ-μωσαϊκοῦ προφήτη καί ἡ ἀναμενόμενη νομιμοποίησή του διά σημείων ἀναλόγων μέ αὐτά τῆς Ἐξόδου ἐκφράζεται στήν ἐρώτηση τοῦ ὄχλου πρός τόν Ἰησοῦ: "τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ; οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθώς ἐστιν γεγραμμένον: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν" (6,30-31· πβλ. 6,34). Τό σημεῖο τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ὅμως ὑπερβαίνει σαφῶς τή μανναδοσία τῆς Ἐξόδου, καθότι ὁ Ἰησοῦς, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ Μωυσῆς[29], ἐνεργεῖ τό

27. Στή σχετική ἐρώτηση τοῦ ὄχλου "τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ;" (6,28), ἡ ὁποία εἶναι ὁπωσδήποτε νομικῆς φύσεως καί ἐκφράζει τή δυσκολία τοῦ Ἰουδαίου νά κατανοεῖ καί νά τηρεῖ ἀπολύτως τίς ἐντολές τοῦ Θεοῦ, ὅπως αὐτές εἶναι καταγεγραμμένες στό μωσαϊκό νόμο, ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ ὅτι τό μόνο ἔργο πού ἀπαιτεῖ ὁ Θεός ἀπό τόν ἄνθρωπο εἶναι "ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος" (6,29).

28. Ἔτσι ἑρμηνεύουν μεταξύ ἄλλων οἱ Keil, Commentar, 246· Lagrange, Évangile, 166· Godet, Kommentar II, 255· Barrett, Gospel, 231· Dillon, Wisdom Tradition, 279· Morris, Gospel, 345· de Jonge, Jesus, 57· Boismard, Moïse, 12-25, 139-143· Welck, Zeichen, 158.

29. Πβλ. τή δήλωση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι "οὐ Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ",

θαῦμα μέ δική του πρωτοβουλία καί μέ ἀπόλυτη ἐξουσία. Μάλιστα τό τεράστιο αὐτό θαῦμα συμβολίζει τήν πολύ ἀνώτερη πνευματική δωρεά τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς πιστεύοντες, τήν αἰώνια ζωή πού αὐτοί λαμβάνουν διά τῆς μετοχῆς στή σάρκα καί τό αἷμα του (6,51.54.58).

(4) Ὁ θαυμαστός περίπατος τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης (6,16-21) θυμίζει θεματικά τή διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης ἀπό τούς Ἰσραηλῖτες κατά τήν Ἔξοδό τους ἀπό τήν Αἴγυπτο, καθώς μάλιστα ἐντάσσεται στό ἕκτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου, τό ὁποῖο εἶναι πλῆρες τυπολογικῶν ἀναφορῶν στά γεγονότα τῆς Ἐξόδου[30], ὅπως εἴδαμε μόλις προηγουμένως μέ ἀφορμή τήν ἐξέταση τῆς μαρτυρίας τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων γιά τήν ἀνωτερότητα τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ. Ὁ Ἰησοῦς δέ χρειάζεται, ὅπως θά ἴσχυε γιά κάθε ἁπλό ἄνθρωπο καί, βέβαια, καί γιά τό Μωυσῆ καί ὁλόκληρο τόν ἰσραηλιτικό λαό, νά δημιουργήσει στεριά διαιρώντας τή θάλασσα, προκειμένου νά τή διαβεῖ. Ἀντίθετα, ἔχει τή δυνατότητα καί τήν ἐξουσία, πού ἀποδίδεται κατά τίς παλαιοδιαθηκικές παραστάσεις ἀποκλειστικά στό Θεό[31], νά περπατήσει ἀπευθείας ἐπάνω στά ὕδατα. Μάλιστα ἡ ἐξουσία αὐτή τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ ὕδατος τοῦ ἀνήκει ἐκ φύσεως, ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἐξουσία τοῦ Μωυσῆ νά διαιρέσει τήν Ἐρυθρά θάλασσα πηγάζει ἀπό τόν Γιαχβέ καί ὄχι ἀπό τόν ἴδιο. Ἡ ὑπεροχή τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ ἐπιτείνεται καί μέσω τῆς ἀκαριαίας μεταφορᾶς τοῦ πλοιαρίου τῶν χειμαζομένων μαθητῶν του στόν προορισμό του (6,21). Ἐνῶ οἱ Ἰσραηλῖτες χρειάζεται νά χρονοτριβήσουν διαβαίνοντας τή διαιρεθεῖσα Ἐρυθρά θάλασσα, ἄν καί καταδιώκονται ἀπό τούς Αἰγυπτίους, οἱ μαθητές τοῦ Ἰησοῦ σώζονται ἀπό τή θαλασσοταραχή μεταφερόμενοι αὐτοστιγμεί στόν προορισμό τους.

(5) Ἀντιπαραβολή τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Μωυσῆ ὑποφώσκει καί στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ (9,1-41), στήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς παραβιάζει μέ τρεῖς τρόπους τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου: (α)

6,32. Ὁ Meeks, Prophet-King, 291, παρατηρεῖ σχετικά: "The polemic intent is evident: Moses is reduced to a mere mediator of the gift, and the gift itself is derogated in comparison with its Christian countertype".

30. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἀποσπάσματα, 245· Gärtner, John 6, 15-18· Wilckens, Abschnitt, 246ἑξ.· Guilding, Fourth Gospel, 66ἑξ.· Ziener, Johannesevangelium, 270-274· Brown, Gospel I, 255ἑξ.· ἐπιφυλάξεις διατυπώνουν ὡς πρός μιά τέτοια ἑρμηνεία οἱ Schnackenburg (Johannesevangelium II, 39ἑξ.) καί Becker (Evangelium I, 234).

31. Ἰώβ 9,8· βλ. τή σχετική ἑρμηνεία τῶν Κυρίλλου Ἀλ. (Ἀποσπάσματα, 245) καί Θεοφυλάκτου (Ἑρμηνεία, 123,1292).

παρασκευάζοντας πηλό, (β) ἀλείφοντας μέ αὐτόν τά μάτια τοῦ τυφλοῦ, καί (γ) θεραπεύοντας χρόνια πάθηση[32]. Καθώς, ὅπως εἴδαμε στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως[33], ἡ θεραπεία τοῦ τυφλοῦ ἰσοδυναμεῖ οὐσιαστικά μέ ζωοποίησή του, εἶναι σαφές ὅτι καί τό ἐν λόγω θαῦμα, ἀκριβῶς ὅπως καί ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς Βηθεσδά (5,1-18), καταδεικνύει μέ συμβολικό τρόπο τό μέγεθος τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία καί καθιστᾶ περιττή τήν τήρηση τοῦ νόμου. Ἐξάλλου κατά τήν ἀνάκριση τοῦ τυφλοῦ ἀπό τούς Φαρισαίους στή συνέχεια τῆς διηγήσεως φαίνεται ὅτι ἡ προσκόλληση στό νόμο τοῦ Μωυσῆ καί ἡ θεώρησή του ὡς σωτηριολογικοῦ μεγέθους καί ὡς ἀπολύτου κριτηρίου γιά τήν ἀντιμετώπιση ὁποιουδήποτε θέματος (πβλ. 9,16.24.29.34) τούς ἐμποδίζει νά ἀναγνωρίσουν τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ καί νά ἀναχθοῦν ἀπό τό μέγεθος τοῦ σημείου, πού αὐτός πραγματοποίησε, στήν πίστη πρός τό πρόσωπό του (πβλ. 9,16.24). Καθώς μάλιστα ἀρνοῦνται νά παραδεχτοῦν τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό Θεό (9,24.29), ἀπεμπολοῦν οὐσιαστικά τήν ἰδιότητά τους ὡς μαθητῶν τοῦ Μωυσῆ, καθότι, σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, πραγματικός μαθητής τοῦ Μωυσῆ εἶναι αὐτός πού διακρίνει στό νόμο τή μαρτυρία τοῦ Μωυσῆ γιά τόν Ἰησοῦ (πβλ. 5,45-47)[34]. Ἔτσι σέ πραγματικό μαθητή τοῦ Μωυσῆ ἀνάγεται οὐσιαστικά ὁ τυφλός τῆς διηγήσεώς μας[35], ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται εἰρωνικά ἀπό τούς Φαρισαίους ὡς μαθητής τοῦ Ἰησοῦ (9,28). Ὁ χαρακτηρισμός αὐτός, παρά τή χλευαστική πρόθεση τῶν Φαρισαίων, εἶναι ἀληθής, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι στή συνέχεια τῆς διηγήσεως ὁ τυφλός ὁμολογεῖ κατά ὑποδειγματικό τρόπο τήν πίστη του στόν Ἰησοῦ καί τόν προσκυνεῖ (9,38). Φαίνεται ἔτσι ὅτι ἡ μαθητεία στό Μωυσῆ, πού συνίσταται στή γνώση καί τήν τήρηση τοῦ νόμου, περνᾶ πλέον στό περιθώριο, καθώς ἡ λειτουργία τοῦ νόμου περιορίζεται στό νά μαρτυρεῖ γιά τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος τόν ὑπερβαίνει καί τόν καταργεῖ ὡς σωτηριολογικό μέγεθος παρέχοντας ὁ ἴδιος τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς.

32. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 530.534.

33. Πβλ. κυρίως 1,17.18· 5,39-40· 6,32-35.49-51· 7,22-24.

34. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 293· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,318· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,996ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1316· Blank, Krisis, 260· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 319· Meeks, Prophet-King, 319· Busse, Metaphorik, 126· Beasley-Murray, John, 158.

35. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 256, σημ. 2.

Τό γεγονός ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο "σημεῖα", γιά νά χαρακτηρίσει τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ[36], ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη ἔνδειξη γιά τή σύνδεση εἰδικά τῶν θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μέ τήν παράδοση τῆς Ἐξόδου, κατά τήν ὁποία οἱ θαυματουργικές ἐπεμβάσεις τοῦ Θεοῦ ἐντός τῆς ἱστορίας γιά τή σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ μέσω τοῦ Μωυσῆ χαρακτηρίζονται ὡς "σημεῖα" ἤ ὡς "σημεῖα καὶ τέρατα" (στο ἑβραϊκό κείμενο אותות ומופתים)[37]. Τόσο γιά τούς συγγραφεῖς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὅσο καί γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, ὡς σημεῖα θεωροῦνται οἱ ἐπεμβάσεις τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί στήν ἱστορία. Στήν Παλαιά Διαθήκη ὅμως ὁ Μωυσῆς ἀποτελεῖ ἁπλῶς τό μεσίτη, διά τοῦ ὁποίου ὁ Θεός φανερώνει τή θέληση, τήν αὐθεντία καί τή δύναμή του[38]. Ὁ Ἰησοῦς ἀντίθετα, κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, εἶναι ὁ ἴδιος ὡς ὁ προϋπάρχων Λόγος "ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός" (1,18) κατά φύση φορέας τῆς θείας δυνάμεως. Ἑπομένως, τά "σημεῖα" πού τελεῖ ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτουν τήν ἑνότητά του μέ τόν Γιαχβέ, ὁ ὁποῖος ἐπίσης πραγματοποιεῖ "σημεῖα καὶ τέρατα" κατά τήν ἔξοδο τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ ἀπό τήν Αἴγυπτο, καί καταδεικνύουν τήν ἀνωτερότητά του σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ, πού δέν εἶναι παρά ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος.

Συνοψίζοντας παρατηροῦμε τά ἐξῆς ὡς πρός τό πρόβλημα τοῦ συσχετισμοῦ τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν ἐσχατολογικό-μωσαϊκό προφήτη ἐπί τῆ βάσει τῆς μαρτυρίας τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, ἀλλά καί τῆς μαρτυρίας συνόλου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου: (α) Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀπορρίπτει τόν τίτλο τοῦ μωσαϊκοῦ-ἐσχατολογικοῦ προφήτη ὡς κατάλληλο γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ. (β) Ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀνώτερη τῆς προσφορᾶς τοῦ Μωυσῆ, ὅπως φαίνεται ἀφενός ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς καταργεῖ τήν ὁποιαδήποτε σκοπιμότητα τηρήσεως τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, καταδεικνύοντας τή σωτηριολογική του ἀνεπάρκεια, καί ἀφετέρου ἀπό τό

36. Βλ. Ἰω. 2,11.18.23· 3,2· 4,48.54· 6,2.14.26.30· 7,31· 9,16· 10,41· 11,47· 12,18.37· 20,30.

37. Σέ ἀναφορά πρός τίς θαυμαστές ἐπεμβάσεις τοῦ Θεοῦ γιά τή σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ κατά τά γεγονότα τῆς Ἐξόδου ἀπαντοῦν στό κείμενο τῶν Ο΄ (α) ὁ ὅρος "σημεῖα" στούς στ. Ἐξ. 4,8-9.17.28.30· 8,19· 10,1.2· Ἀρ. 14,11.22· Β΄Ἔσδρ. 19,10 καί (β) ἡ ἔκφραση "σημεῖα καὶ τέρατα" στούς στ. Ἐξ. 7,3.9· 11,9-10· Δευτ. 4,34· 6,22· 7,19· 11,3· 26,8· 29,2· 34,11· Ἐσθ. 10,3· Ψ. 77,43· 134,9· Ἰερ. 39,20-21· Βαρ. 2,11.

38. Πβλ. Jeremias, Μωυσῆς, 860. Ἡ θεώρηση ἀπό τόν Meeks, Prophet-King, 303-305, τῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἰησοῦ ὑπό τό φῶς τῆς ἀποστολῆς τοῦ Μωυσῆ δέν εὐσταθεῖ. Ἡ δήλωση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι τά ἔργα καί τά λόγια του εἶναι τοῦ Πατρός, πού τόν ἀπέστειλε, δέν τόν καθιστᾶ

ὅτι παρέχει τήν αἰώνια ζωή, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ Μωυσῆς καί ὁ νόμος του (πβλ. 1,17). (γ) Καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ὡς πρόσωπο εἶναι ἀνώτερος ἀπό τό Μωυσῆ, πρᾶγμα πού φαίνεται ἀπό τό ὅτι ὁ μοναδικός ρόλος πού ἀποδίδεται στόν τελευταῖο ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή εἶναι ἡ μαρτυρία του ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἀπό τόν Ἰωάννη ὡς τό κέντρο τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας. (δ) Τά σημεῖα-θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μποροῦν ὡς ὑπερφυσικές καί σωτηριώδεις πράξεις νά ἀντιπαραβληθοῦν μόνο μέ τά σημεῖα τοῦ ἴδιου τοῦ Γιαχβέ στήν Ἔξοδο. Ὁ ὁποιοσδήποτε ρόλος τοῦ Μωυσῆ, ἀλλά καί αὐτό τό πρόσωπό του καθίστανται ἔτσι δευτερευούσης σημασίας σέ σχέση μέ τό ἔργο καί τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ.

Μέ βάση τίς παραπάνω παρατηρήσεις φαίνεται ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δέν ἐπιχειρεῖ νά παρουσιάσει τόν Ἰησοῦ ὡς τόν μωσαϊκό-ἐσχατολογικό προφήτη, ὡς τό πρόσωπο δηλαδή ἐκεῖνο, στό ὁποῖο πληροῦται ἡ προφητεία τοῦ Δευτ. 18,15.18-22 γιά τήν ἔλευση ἑνός προφήτη μέ δράση ἀνάλογη τοῦ Μωυσῆ. Τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὑπερβαίνει σέ τόσο μεγάλο βαθμό τό ἔργο τοῦ Μωυσῆ, ὥστε κάθε ἀπόπειρα κατανοήσεώς του ὑπό τό φῶς τῆς προσωπικότητας τοῦ τελευταίου νά εἶναι καταδικασμένη σέ ἀποτυχία[39]. Εἶναι βέβαια σωστός καταρχήν ὁ ἐντοπισμός στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τυπολογίας προερχομένης ἀπό τό βιβλίο τῆς Ἐξόδου ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές, ὅπως οἱ R.H. Smith καί Meeks[40]. Ὁ πασχάλιος ἀμνός (1,29.36· 19,36), ἡ ὕψωση τοῦ ὄφεως στήν ἔρημο (3,14) καί τό μάννα (6,31-32) ἀποτελοῦν μοτίβα, τά ὁποῖα ἐκμεταλλεύεται θεολογικά ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, προκειμένου νά κηρύξει τό πρόσωπο καί τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ. Ὅμως ἡ τυπολογική αὐτή σύνδεση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μέ τό βιβλίο τῆς Ἐξόδου δέν πρέπει νά παρερμηνευθεῖ ἔτσι, ὥστε νά θεωρηθεῖ πώς ὁ Ἰησοῦς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου παρουσιάζεται στό βιβλίο αὐτό ὡς ὁ νέος Μωυσῆς, ὡς δηλαδή ὁ ἐσχατολογικός-μωσαϊκός προφήτης. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέν ἑρμηνεύει διά τῆς τυπολογικῆς του μεθόδου τό πρόσωπο

μορφή ἀναλόγου μεγέθους πρός τό Μωυσῆ, ἀλλά φανερώνει τήν ἀξίωσή του ὅτι βρίσκεται σέ μιά μοναδική καί πρωτοφανῆ ἑνότητα μέ τό Θεό, γιά τήν ὁποία μάλιστα οἱ Ἰουδαῖοι θέλουν νά τόν φονεύσουν ἐπί βλασφημία (5,18· 8,59· 19,7). Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται δηλαδή στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὄχι, ὅπως ὁ Μωυσῆς στήν Ἔξοδο, ἁπλῶς ὡς ἕνας μεσίτης τοῦ θελήματος καί τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὡς ὁ ἴδιος ὁ Θεός.

39. Πβλ. Παναγοπούλου, Ἐκκλησία, 207ἑξ.

40. Enz, Book, 208-215· Meeks, Prophet-King, 286-319. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον

καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ ὑπό τό φῶς τῆς μαρτυρίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλά ἀντίστροφα *ἐπανερμηνεύει* τήν Παλαιά Διαθήκη καί, ἐν προκειμένω, τά γεγονότα τῆς Ἐξόδου, ὑπό τό φῶς τοῦ γεγονότος τοῦ Ἰησοῦ. Ἔτσι διά τῆς τυπολογίας του ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἀντιπαραθέτει, ἐν πολλοῖς καί μέσω τῶν διηγήσεων θαυμάτων, τίς μορφές τοῦ Μωυσῆ καί τοῦ Ἰησοῦ καί κηρύττει ὄχι ἁπλῶς τήν ἀνωτερότητα, ἀλλά καί τή ριζική διαφορότητα τοῦ δευτέρου καί τῆς δωρεᾶς του σέ σχέση μέ τόν πρῶτο, καθώς ἐπίσης καί τή συνεπαγόμενη κατάργηση τοῦ Νόμου, ἀρνούμενος νά δεχτεῖ ὁποιαδήποτε τυπολογική ἀναλογία μεταξύ τῶν δύο προσώπων[41].

παρουσιάζει ἡ θέση τοῦ R.H. Smith (Typology, 338), ὅτι τά ἑπτά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, πού παραδίδει τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ἀντιστοιχοῦν πρός ἑπτά ἀπό τίς δέκα πληγές τοῦ Φαραώ. Ἀπό τήν ἀντιπαραβολή τῶν ἰωαννείων σημείων μέ αὐτά τῆς Ἐξόδου ὁ Smith συμπεραίνει ὅτι, ἐνῶ τά τελευταῖα ἔχουν καταστροφικό χαρακτήρα καί ἀποτελοῦν ἔκφραση τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ, τά πρῶτα, ἀντίθετα, ἐκπροσωποῦν τή θεϊκή δωρεά τῆς ζωῆς, διά τῆς ὁποίας ἐγκαινιάζεται ἡ νέα σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τόν κόσμο (340). Ἐξάλλου ὁ Smith θεωρεῖ ὅτι σκοπός τῆς τυπολογικῆς ἀντιστοιχίας τῶν σημείων τοῦ Ἰησοῦ μέ αὐτά τῆς Ἐξόδου στό τέταρτο εὐαγγέλιο, εἶναι νά παρουσιαστεῖ αὐτός ὡς πληρῶν τίς ἐσχατολογικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς του, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες στήν ἐποχή τῆς βασιλείας τοῦ Γιαχβέ πρόκειται νά ἐπαναληφθοῦν τά σημεῖα τῆς Ἐξόδου (για τήν προσδοκία αὐτή μνημονεύει ὁ Smith τά Ἡσ. 19,19-22· Ἰωήλ 2,30-31· Ἰεζ. 9,4-8· Ἀββ. 2,6-7). Οἱ θέσεις τοῦ Smith, ἄν καί ἐνδιαφέρουσες, δέν μποροῦν νά ἀντέξουν σέ μιά λεπτομερειακή κριτική θεώρηση, καθώς οἱ τυπολογικές συνδέσεις τῶν κειμένων πού ἐπιχειρεῖ παραμένουν ἐπιστημονικά ἀστήρικτες, ὅπως δείχνει πειστικά ὁ Becker, Wunder, 141, ὑπ. 5.

41. Πβλ. Schnackenburg, Erwartung, 639· Meeks, Prophet-King, 319· Appold, Oneness, 74. Ὁ Βούλγαρης (Ὑπόβαθρον, 44ἑξ.) ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς ἕνας νέος καί ἔσχατος Μωυσῆς, ὁ ὁποῖος ἀπελευθερώνει τό λαό τοῦ Θεοῦ ὁριστικά ἀπό τά δεσμά τοῦ σκότους καί τοῦ θανάτου. Ὁπωσδήποτε ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής χρησιμοποιεῖ, ὅπως εἴδαμε καί στήν παραπάνω ἀνάλυση, ὁρισμένα στοιχεῖα, τά ὁποῖα θυμίζουν τά γεγονότα τῆς Ἐξόδου καί τόν ἰδιαίτερο ρόλο τοῦ Μωυσῆ. Ἀπό ὅλα αὐτά τά στοιχεῖα ὡστόσο καταδεικνύεται ἡ ἀδυναμία τοῦ Μωυσῆ νά σώσει τό λαό. Ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ στήν ἔρημο ἀνάγεται στόν ἴδιο τό Θεό, ἐνῶ ὁ ρόλος τοῦ Μωυσῆ περιορίζεται στό νά παραπέμπει στήν ἔλευση τοῦ Ἰησοῦ. Ἀκριβῶς ὅπως εἶναι ἀδύνατο γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη νά θεωρήσει τόν Ἰησοῦ ὡς τόν ἐσχατολογικό Ἠλία, ἔτσι τοῦ εἶναι ἀδύνατο νά τόν θεωρήσει καί ὡς τόν νέο Μωυσῆ, καθότι γι' αὐτόν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ (βλ. σχετική ἀνάλυση στό κεφ. 3.1.4.), ἐνῶ ὁ Ἠλίας καί ὁ Μωυσῆς εἶναι παρά τήν ἱστορική τους σπουδαιότητα ἁπλοί ἄνθρωποι. Προσφάτως τήν τυπολογική συσχέτιση Ἰησοῦ καί Μωυσῆ ὑποστήριξε ὁ Trudinger, Prophet, 194ἑξ. Θά μπορούσαμε, τέλος, ἀναμορφώνοντας τήν πρόταση τοῦ de Jonge (Jesus, 69): "Jesus is prophet (and king), because he is the Son sent by the Father..." νά συνοψίσουμε τά συμπεράσματα τοῦ παρόντος κεφαλαίου λέγοντας ὅτι ἀκριβῶς ἐπειδή ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Υἱός πού ἀπεστάλη ἀπό τόν Πατέρα, δέν μπορεῖ νά εἶναι προφήτης.

## 1.3. Ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ

*I. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ;*

Ἀπό τήν ἀπόρριψη στά δύο προηγούμενα κεφάλαια τῆς συσχετίσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν ἐπανερχόμενο Ἠλία καί μέ τόν ἐσχατολογικό-μωσαϊκό προφήτη, πού ἀνέμενε ὁ Ἰουδαϊσμός τῆς ἐποχῆς του, προκύπτει τό ἐρώτημα μήπως ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δέ χρησιμοποιεῖ τόσο ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές παραστάσεις, γιά νά παρουσιάσει τήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά, μήπως, ἀντίθετα, βασίζεται κυρίως σέ μιά χριστολογία πού προέρχεται ἀπό τίς ἑλληνιστικές παραστάσεις περί θείου ἀνδρός[1]. Στοιχεῖα πού φαίνονται νά συνηγοροῦν πρός μιά τέτοια θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι τά ἀκόλουθα:

(1) Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τονίζει ἰδιαίτερα τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ κατά τήν ἐπιτέλεση θαυμάτων διατηρώντας πάντοτε τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, ἐνῶ οἱ θεατές ἤ οἱ ἀποδέκτες τῶν θαυματουργικῶν του ἐνεργειῶν περιορίζονται σέ ἕναν ἐντελῶς παθητικό ρόλο[2], χαρακτηριστικό πού προσιδιάζει στήν εἰκόνα πού ἔχει σχηματίσει ἡ σύγχρονη ἔρευνα γιά τόν ἑλληνιστικό θεῖο ἄνδρα[3]. Συγκεκριμένα, στή θαυμαστή μετατροπή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο κατά τό πρῶτο θαῦμα τῆς Κανά ὁ Ἰησοῦς ἀρνεῖται νά ἀνταποκριθεῖ κατά ἄμεσο τρόπο στήν ἐπιθυμία τῆς μητέρας του (2,4), γιά

1. Τό ἐρώτημα σχετικά μέ τό ἄν ὁ Ἰησοῦς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πρέπει νά κατανοηθεῖ σέ ἰουδαϊκό ἤ ἑλληνιστικό ὑπόβαθρο ἀπασχόλησε τήν ἔρευνα ἀπό τίς ἀρχές τοῦ αἰώνα μας μέχρι καί σήμερα. Ἐργασία-σταθμός σχετικά μέ τήν προβληματική αὐτή ὑπῆρξε τό βιβλίο τοῦ G.P. Wetter, Sohn Gottes (1916), ἐνῶ ἡ συγγένεια τοῦ ἰωαννείου Ἰησοῦ μέ τίς ἑλληνιστικές παραστάσεις περί θείου ἀνδρός ὑποστηρίχθηκε μεταξύ ἄλλων ἀπό τούς E. Haenchen, Johannesevangelium, 107 (1980), καί J. Becker, Evangelium I, 119 (1979-1981).

2. Αὐτό τό χαρακτηριστικό ἐπισημαίνεται μεταξύ ἄλλων ἀπό τούς Schnackenburg, Johannesevangelium I, 334· Wilkens, Zeichen, 46ἑξ.· Theißen, Wundergeschichten, 225· Becker, Wunder, 138· Grob, Faire, 61· Blackburn, Miracles, 556· van Belle, Signs Source, 392.

3. Πβλ. Becker, Wunder, 138ἑξ.

νά ἐνεργήσει τελικά ἐντελῶς αὐτόβουλα (2,7)[4]. Στή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ δείχνει τήν ἀνεξαρτησία τῆς θελήσεώς του ἀπό τίς ἱκεσίες τοῦ ἀξιωματούχου, ψέγοντας τήν ἀνεπαρκῆ πίστη του (4,48)[5]. Στή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς Βηθεσδά, καθώς καί σέ αὐτήν τοῦ τυφλοῦ τῆς κολυμβήθρας τοῦ Σιλωάμ, ἀναλαμβάνει μόνος του τήν πρωτοβουλία τῆς θεραπείας, χωρίς αὐτή νά τοῦ ἔχει προηγουμένως ζητηθεῖ ἀπό τόν ἑκάστοτε ἀσθενοῦντα (5,6-8 καί 9,1-7 ἀντίστοιχα)[6]. Κατά τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων ἐνεργεῖ ἐπίσης ἐντελῶς ἀπροσδόκητα, παρέχοντας μιά δωρεά, πού κανείς δέν εἶχε προηγουμένως ζητήσει ἤ διανοηθεῖ (6,5-13)[7]. Στόν περίπατο ἐπί τῆς θαλάσσης ἐξάλλου, ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται καί σώζει τούς μαθητές του ἀπό τή θαλασσοταραχή, ἐπίσης χωρίς νά τοῦ ἔχει ζητηθεῖ ἡ ἐπέμβασή του αὐτή, ἀλλά διατηρώντας πλήρως τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων. Τέλος, στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου δέ σπεύδει νά σώσει τόν ἑτοιμοθάνατο φίλο του, ἀλλά παραμένει στό μέρος πού βρισκόταν δύο ἀκόμη ἡμέρες, καθορίζοντας ἔτσι ὁ ἴδιος τήν ὥρα τῆς δράσεώς του (11,6)[8]. Ὁ Ἰησοῦς, ἐξάλλου, δέν ὠθεῖται νά θαυματουργήσει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀπό εὐσπλαγχνία, μοτίβο ἄλλωστε πού στίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ βιβλίου αὐτοῦ ἀπουσιάζει παντελῶς, ὅπως ἀναφέραμε ἤδη προηγουμένως[9].

(2) Ὡς ἕνα ἀπό τά κύρια χαρακτηριστικά τοῦ θείου ἀνδρός θεωρεῖται ἡ ὑπερφυσική του διορατική ἱκανότητα[10]. Ὅμως καί ὁ Ἰησοῦς σέ ὁλόκληρο τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο παρουσιάζεται νά ἔχει τό χάρισμα αὐτό, τό ὁποῖο τοῦ ἐπιτρέπει νά "δεῖ" τόν Ναθαναήλ κάτω ἀπό τή συκιά, μολονότι αὐτός δέ βρίσκεται στό ὀπτικό του πε-

4. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 67· Brown, Gospel I, 103· Schneider, Evangelium, 81· Schnelle, Christologie, 89ἑξ.· Carson, Gospel, 171.

5. Πβλ. Siegman, St. John's Use, 192.

6. Πβλ. Loisy, Évangile, 590· Barrett, Gospel, 296· Brown, Gospel I, 372· Becker, Evangelium I, 371ἑξ.· Carson, Gospel, 363· Welck, Zeichen, 177.

7 Πβλ. Schlier, Johannes 6, 108· Strathmann, Evangelium, 108· Sanders-Mastin, Commentary, 177· Haenchen, Johannesevangelium, 307· Schnelle, Christologie, 115.

8. Πβλ. Loisy, Évangile, 637· Bultmann, Johannesevangelium, 303· Wikenhauser, Evangelium 212· Morris, Gospel, 540· Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 91ἑξ.· Stibbe, John, 124· τοῦ ἰδίου, John's Gospel, 92.

9. Πβλ. Schweizer, Ego Eimi, 138ἑξ.· Käsemann, Jesu letzter Wille, 52· Theißen, Wundergeschichten, 225· Becker, Evangelium I, 139.

10. Πβλ. Wetter, Sohn Gottes, 69ἑξ.· Bieler, Θεῖος ἀνήρ, 87-94· Bultmann, Theologie, 394· Becker, Wunder, 138.

δίο (1,48), νά γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων τό θάνατο καί τήν ἀνάστασή του (2,19-22), νά γνωρίζει ἐπίσης τό τί κρύβεται στίς καρδιές τῶν ἀνθρώπων (2,24ἑξ,), λεπτομέρειες τῆς ἰδιωτικῆς ζωῆς τῆς Σαμαρείτιδος (4,18), τήν ἄρνηση τοῦ Πέτρου (13,38) καί τίς σκέψεις τῶν μαθητῶν του πρίν αὐτοί τίς ἐκφράσουν (16,19). Καί στίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐκδηλώνεται αὐτή ἡ θαυμαστή διορατική ἱκανότητα τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος γνωστοποιεῖ στόν βασιλικό τή μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ του (4,50), γνωρίζει κατά ὑπερφυσικό τρόπο τό πολύχρονο τῆς ἀσθενείας τοῦ παραλυτικοῦ τῆς Βηθεσδά (5,6), τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων πού πρόκειται νά πραγματοποιήσει (6,6) καί, τέλος, τό γεγονός τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου (11,11)[11].

(3) Οἱ θαυματουργίες πού πραγματοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐγγίζουν κατά τήν ἔκφραση τοῦ J. Becker τά ὅρια τοῦ ἀνεκτοῦ[12], γεγονός πού θεωρεῖται ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές ὅτι συνηγορεῖ ὑπέρ τοῦ ἑλληνιστικοῦ τους χαρακτήρα[13]. Ἡ τεράστια ποσότητα τοῦ οἴνου πού προκύπτει ἀπό τό ὕδωρ τῶν ἕξι ὑδριῶν στό γάμο τῆς Κανά (2,6-9), ἡ μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,50-51), ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ, πού ἦταν ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια καθηλωμένος στήν κλίνη τῆς ἀσθενείας (5,5-9), ὁ χορτασμός τῶν 5.000 ἀνδρῶν (χωρίς μάλιστα νά συνυπολογίζονται οἱ γυναῖκες καί τά παιδιά) διά τοῦ πολλαπλασιασμοῦ πέντε ἄρτων καί δύο ἰχθύων καί μάλιστα μέ περίσσευμα δώδεκα κοφίνων πλήρων μέ κλάσματα (6,10-13), ὁ ἀνήκουστος περίπατος ἐπί τῆς θαλάσσης καί ἡ ἀκαριαία μεταφορά τοῦ πλοίου τῶν μαθητῶν στόν προορισμό του (6,19.21), ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, πού εἶναι, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ εὐαγγελιστής διά στόματος τοῦ θεραπευθέντος, πρωτοφανής γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα (9,6-7.32) καί, τέλος, τό θεαματικότερο ἀπό ὅλα, ἡ ἔγερση ἑνός τετραημέρου νεκροῦ, ὁ ὁποῖος ἔχει ἤδη ἀρχίσει νά ἀποσυντίθεται, καί ἡ ἔξοδός του μάλιστα ἀπό τό μνῆμα, μολονότι δέν μπορεῖ ἀνθρωπίνως νά βαδίσει ὄντας δεμένος

11. Γιά τό θέμα τῆς παντογνωσίας τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. ἐνδεικτικά Bultmann, Theologie, 395ἑξ.· Ὅ. Betz, Kann denn aus Nazareth, 389-396· Schnelle, Christologie, 184· Blackburn, Miracles, 555· van Belle, 392ἑξ.

12. "Konstitutiv zum Semeioncharakter der Wunder gehört die bewußte Steigerung des wunderbaren Vorgangs bis nahezu an die Grenzen des Erträglichen", Becker, Wunder, 137.

13. Βλ. μεταξύ ἄλλων Becker, Wunder, 141.

μέ τίς ἐντάφιες κειρίες (11,39-44), ὅλα αὐτά τά θαύματα εἶναι τόσο θεαματικά καί ὑπερβαίνουν σέ τόσο μεγάλο βαθμό τίς ἀνθρώπινες δυνατότητες θαυματουργίας κατά τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση, ὥστε νά θεωρεῖται συχνά στή σύγχρονη ἔρευνα νόμιμο νά ἑρμηνεύονται στά πλαίσια ἑλληνιστικῶν μυθωδῶν διηγήσεων περί ἀπίστευτων θαυμάτων, τά ὁποῖα ἔχουν μάλιστα χαρακτήρα ἐπιφανείας, διότι ἀποκαλύπτουν τήν ἐπέμβαση τοῦ θείου στήν ἀνθρωπότητα, ὅπως βέβαια αὐτό νοεῖται στόν ἑλληνιστικό κόσμο[14].

(4) Τέλος, σημαντικό στοιχεῖο ὁμοιότητας τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰωαννείου Ἰησοῦ μέ αὐτά τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός θεωρεῖται ἡ ἀπόλυτη ἰσχύς καί ἐξουσία, μέ τήν ὁποία αὐτός θαυματουργεῖ καί μάλιστα ἄνευ ὁποιασδήποτε ἀναφορᾶς του στό θεῖο διά προσευχῆς ἤ αἰτήσεως ἐν ὄψει τοῦ ἑκάστοτε θαύματος πού πρόκειται νά ἐπιτελέσει[15]. Δίνεται ἔτσι ἡ ἐντύπωση στίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ ὄντας θεῖο πρόσωπο, καθώς μάλιστα γιά τήν τέλεσή τους δέ φαίνεται νά χρειάζεται τή συνδρομή ὁποιασδήποτε ἔξωθεν θείας δυνάμεως. Ἡ ἀναγνώριση, ἡ πίστη καί ἡ ὁμολογία ἀποκλειστικά πρός τό πρόσωπό του (καί ὄχι πρός τό Θεό) εἶναι οἱ φυσικές συνέπειες τῆς "αὐτόνομης" αὐτῆς δράσεώς του[16].

Οἱ ἑρμηνευτές πού θεωροῦν ὅτι στό κείμενο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὑποφώσκει μιά "χριστολογία τοῦ θείου ἀνδρός" ἀποδίδουν συνήθως τή χριστολογία αὐτή στή λεγόμενη πηγή τῶν σημείων[17]. Τήν πηγή αὐτή ὑποτίθεται ὅτι ἐνσωμάτωσε στό εὐαγγέλιό

14. Πβλ. Becker, Evangelium I, 139.

15. Πβλ. Becker, Wunder, 138, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ χαρακτηριστικά: "Dabei ist sein (τοῦ Ἰησοῦ) Verhältnis zu Gott ein erstaunlich selbständiges. Die Hilfe des Geistes Gottes oder des Gebetes bedarf er nicht. Wundermacht steht ihm allemal zur Verfügung. Dementsprechend begegnen Bemerkungen über das Verhältnis des Wundertäters zu Gott allenfalls am Rande". Μόνο πρίν ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς νά προσεύχεται (11,41-42). Ὅμως ἡ προσευχή αὐτή καταδεικνύει οὐσιαστικά τήν ἀπόλυτη ἐξουσία του, καθώς γίνεται ἁπλῶς καί μόνο πρός χάρη τῶν παρευρισκομένων, οἱ ὁποῖοι καλοῦνται δι' αὐτῆς νά πιστεύσουν ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ, δηλαδή οὐσιαστικά θεῖο πρόσωπο, βλ. Haenchen, Johannesevangelium, 413.

16. Βλ. χαρακτηριστικά τίς ὁμολογίες τῶν στ. 1,49· 4,30· 5,15· 6,14-15.68-69· 9,38· 16,30· 20,28· πβλ. καί Delling, Verständnis, 310· Becker, Wunder, 139. Γιά μιά σύγκριση τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ εἰδικά μέ αὐτά τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως βλ. Παπαδοπούλου, Ἀπολλώνιος, 61-73.

17. Πβλ. Becker, Evangelium I, 139· Schottroff, Der Glaubende, 248· D.M. Smith, Milieu, 167.

του ὁ Ἰωάννης, μετατρέποντας παράλληλα τή "χριστολογία τοῦ θείου ἀνδρός", πού αὐτή ἐπροσωποῦσε, σέ "χριστολογία τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου", ὅπως αὐτή παρουσιάζεται στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου (1,1-18)[18]. Βασίζονται δέ γιά τή θέση τους αὐτή κυρίως στίς ἐργασίες (α) τοῦ G.P. Wetter, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρεῖ νά ἀποδείξει ὅτι ὁ τίτλος ὑψηλότητας "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[19] προέρχεται ἀπό τό ἑλληνιστικό του περιβάλλον καί ὄχι ἀπό τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση, καί (β) τοῦ L. Bieler, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρεῖ νά ἀποκαταστήσει μέ βάση τίς ἀρχαῖες ἑλληνικές πηγές τή μορφή τοῦ θείου ἀνδρός καί τά κύρια χαρακτηριστικά της[20].

Ὡστόσο ἡ ὕπαρξη τῆς μορφῆς τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός, καθώς καί ἡ σύνδεσή της μέ τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", ὁ ὁποῖος ἀποδίδεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στόν Ἰησοῦ, δέν μποροῦν νά θεωροῦνται ὡς δεδομένες, παρά τήν ἀντίθετη ἄποψη τῶν Wetter, H.D. Betz, Keck καί Becker[21]. Τήν ἔντονη διαφωνία του πρός τίς θέσεις τοῦ τελευταίου ἐκφράζει σέ τρία ἄρθρα του ὁ O. Betz, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τή μορφή τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός ὡς ἕνα τεχνητό κατασκεύασμα τῆς σύγχρονης ἔρευνας[22]. Συγκεκριμένα ὡς πρός τήν ἐργασία τοῦ Wetter, στήν ὁποία βασίζεται κάθε συσχετισμός τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" μέ τίς ἑλληνιστικές παραστάσεις περί θείου

18. H.D. Betz, Jesus, 430ἑξ.· Becker, Wunder, 141-143· Haenchen, Johannesevangelium, 107. Πρωτότυπη εἶναι ἡ ὑπόθεση τοῦ Ziener (Johannesevangelium, 272), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ πρόλογος τοῦ εὐαγγελίου ἀνήκει στήν πηγή τῶν σημείων καί ἑπομένως ἡ χριστολογία τῆς πηγῆς ταυτίζεται μέ τή χριστολογία τοῦ προλόγου. Ἡ θέση αὐτή ὡστόσο δέ βρῆκε ἀπήχηση στή μετέπειτα ἔρευνα. Ἂς σημειωθεῖ ἐδῶ ὅτι καί οἱ ἐν γένει θέσεις τοῦ Ziener γιά τήν κατανόηση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς μιᾶς πρωτοχριστιανικῆς πασχαλίου Χαγγαδά, ἡ ὁποία παρουσιάζει τή θαυματουργική δράση τοῦ Ἰησοῦ κατά τό πρότυπο τῆς ἑρμηνείας τῶν σημείων τῆς Ἐξόδου ἀπό τό συγγραφέα τῆς Σοφίας Σολομῶντος (10,1-19,22), ἄν καί πρωτότυπες, δέν ἔχουν γίνει ἀποδεκτές στή σύγχρονη ἔρευνα λόγω τοῦ ἐντελῶς ὑποθετικοῦ τους χαρακτήρα.

19. Wetter, Sohn Gottes, κυρίως 153-180.

20. Bieler, Θεῖος ἀνήρ.

21. Wetter, Sohn Gottes, 73· H.D. Betz, Jesus, 425· Keck, Mark 37-12, κυρίως 350ἑξ.· Becker, Wunder 140· ὁ τελευταῖος σημειώνει χαρακτηριστικά: "Dieser (ὁ τίτλος 'υἱὸς τοῦ Θεοῦ') wird zumindest schon in neutestamentlicher Zeit mit dem Vorstellungskreis der vielschichtigen Gestalt des θεῖος ἀνήρ verbunden gewesen sein. Das dürfte seit G.P. Wetter als bewiesen gelten können". Πβλ. καί Fortna, Christology, 490-494, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι τόσο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ὅσο καί τό προγενέστερό του "εὐαγγέλιο τῶν σημείων" εἶναι ἐπηρεασμένοι ἀπό τή χριστολογία τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός στήν εἰκόνα τους περί Ἰησοῦ.

22. O. Betz, Concept, 275-278· τοῦ ἰδίου, Kann denn aus Nazareth, 388.

ἀνδρός, παρατηρεῖ ὁ Γερμανός ἐρευνητής, βασιζόμενος στό σχετικό ἄρθρο τοῦ von Martitz, ὅτι ἡ κεντρική του θέση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" προέρχεται ἀπό τήν ἑλληνική ἀρχαιότητα, δέν ἐπαληθεύεται ἀπό τή μαρτυρία τῶν ἴδιων τῶν κειμένων, τά ὁποῖα χρησιμοποιεῖ· ἄλλωστε στά κείμενα αὐτά περίφημοι φιλόσοφοι, ὅπως ὁ Πυθαγόρας, ὁ Πλάτων καί ὁ Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς, πού θεωροῦνταν ἀπό πολλούς ὡς ἔχοντες θεία καταγωγή, δέν ἀποκαλοῦνται ἀπό τούς βιογράφους τους "υἱοί Θεοῦ"[23]. Ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" στήν Καινή Διαθήκη προέρχεται, ὅπως θεωρεῖ ὁ O. Betz, ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως ὄχι ἀπό τόν ἑλληνιστικό κόσμο, ἀλλά ἀπό τίς ἰουδαϊκές μεσσιανικές προσδοκίες, πού στηρίζονταν στήν Παλαιά Διαθήκη καί ἀπαντοῦν καί στά σύγχρονα περίπου τῆς Καινῆς Διαθήκης κείμενα τοῦ Qumran[24]. Ὡς πρός τήν ἔκφραση "θεῖος ἀνήρ" τόσο ὁ v. Martitz, ὅσο καί ὁ O. Betz, συμφωνοῦν ὅτι αὐτή δέ χρησιμοποιήθηκε ποτέ στόν ἀρχαῖο ἑλληνικό κόσμο ὡς τίτλος πού νά δηλώνει κάποια προσωπικότητα μέ συγκεκριμένες ἰδιότητες καί χαρακτηριστικά[25]. "Θεῖος" μποροῦσε γενικά στήν ἀρχαιότητα νά ἀποκληθεῖ ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος πού ἦταν ἰδιαίτερα εὐσεβής ἤ ὑπερέβαινε σέ κάποιο τομέα τό σύνηθες ἀνθρώπινο μέτρο[26]. Καί κατά τήν ἑλληνιστική ἐποχή, ἐξάλλου, ὁ χαρακτηρισμός τοῦ θείου ἀποδιδόταν πολύ συχνά σέ ἐνάρετους ἀνθρώπους, χωρίς ὅμως ἡ ἔκφραση "θεῖος ἀνήρ" νά ἐξελίσσεται σέ σταθερό χαρακτηρισμό ἑνός συγκεκριμένου τύπου ἀνθρώπου μέ βάση τή μαρτυρία τῶν κειμένων τῆς ἐποχῆς[27]. Ἐπιπλέον ὁ O. Betz ἀρνεῖται, καί δικαίως, νά ἀποδώσει στούς ἐκ τῶν Ἰσραηλιτῶν

23. Πβλ. von Martitz, υἱός, 338-340· O. Betz, Concept, 275· Kee, Aretalogy, 402-416· van Belle, Signs Source, 371.

24. O. Betz, Kann denn aus Nazareth, 390.

25. von Martitz, υἱός, 339ἑξ.· O. Betz, Concept, 276· van Belle, Signs Source, 371. Ἡ ἀπόδοση ἀπό τόν Bieler σέ πληθώρα προσωπικοτήτων τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου τοῦ τίτλου τοῦ "θείου ἀνδρός" δέν ἀνταποκρίνεται στά πράγματα, διότι ὁ χαρακτηρισμός θεῖος ἀποτελεῖ στά κείμενα κατηγόρημα καί ὄχι σταθερό τεχνικό ὅρο, ὅπως παρατηρεῖ ὁ von Martitz, υἱός, 338, ὑπ. 23.

26. Χαρακτηριστικά παρατηρεῖ ὁ von Martitz (υἱός, 338) ὅτι "nirgends wird diesen Personen selbst ein sakraler Charakter zugesprochen, nirgends zeichnen sich diese etwa durch Wundertätigkeit oder ähnliches aus".

27. von Martitz, υἱός, 338ἑξ. Ὅπως σημειώνει χαρακτηριστικά ὁ O. Betz γιά τούς ἐθνικούς τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου: "They knew many Θεῖοι, but they did not develop a concept and type Θεῖος ἀνήρ", Concept, 276. Στό συμπέρασμα αὐτό ἀναγκάζεται νά καταλήξει καί ὁ

ἀνθρώπους τοῦ Θεοῦ (אִישׁ הָאֱלֹהִים) Μωυσῆ, Ἠλία καί Ἐλισαῖο, ὅπως αὐτοί σκιαγραφοῦνται στό ἔργο τοῦ Φίλωνος καί τοῦ Ἰωσήπου, τόν ἑλληνιστικό τίτλο τοῦ θείου ἀνδρός, καθώς οὔτε ἡ μετάφραση τῶν Ο΄, ἀλλά οὔτε καί οἱ δύο αὐτοί Ἑλληνιστές Ἰουδαῖοι συγγραφεῖς τόν χρησιμοποιοῦν, πρᾶγμα πού θά ἔκαναν πιθανῶς, ἄν ὁ τίτλος ἦταν συνηθισμένος στόν ἑλληνιστικό κόσμο, τοῦ ὁποίου τή σκέψη τόσο προσεγγίζουν[28]. Τέλος, ὁ O. Betz συμπεραίνει ὅτι ἡ ἔλλειψη μιᾶς σαφοῦς ἀντιλήψεως περί θείου ἀνδρός στήν ἀρχαιότητα ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα καί τίς ἀντιφάσεις, πού παρατηροῦνται στούς κόλπους τῆς σύγχρονης ἔρευνας, στήν προσπάθεια ἐντοπισμοῦ τῆς μᾶλλον μυθικῆς αὐτῆς μορφῆς καί τῶν χαρακτηριστικῶν της γνωρισμάτων[29].

Εἶναι ἐπίσης ἀμφίβολο ἄν ἡ σύγχρονη ἔρευνα μπορεῖ νά συναγάγει μέ βεβαιότητα καί ἐπιστημονική ἀκρίβεια συμπεράσματα σχετικά μέ τή χρησιμοποίηση ἤ μή ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῆς λεγόμενης πηγῆς τῶν σημείων (S). Πολύ δέ περισσότερο εἶναι ἀμφίβολο ἄν ἡ σύγχρονη ἔρευνα εἶναι σέ θέση νά καθορίσει ἐπακριβῶς τό κείμενό τῆς πηγῆς αὐτῆς καί τή διέπουσα θεολογία της, ὅπως ἰσχυρίστηκαν κατά καιρούς μεταξύ ἄλλων οἱ Faure, Bultmann, Fortna, Nicol, Becker καί Heekerensr[30], γιά νά ἀναφέρουμε μόνο μερικούς ἀπό τούς ὑποστηρικτές τῆς θεωρίας αὐτῆς. Ἡ δυνατότητα ἀποκαταστάσεως τῆς ὑποτιθέμενης πηγῆς τῶν σημείων ἀπό φιλολογικῆς καί θεολογικῆς πλευρᾶς ἀμφισβητήθηκε ἤδη τό 1939 ἀπό τόν E. Schweizer, ὁ ὁποῖος διά τῆς ὑφολογικῆς στατιστικῆς κατέδειξε τή φιλολογική ἑνότητα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς ἔχει[31]. Οἱ

ὑπέρμαχος τῆς ὑπάρξεως τῆς μορφῆς τοῦ θείου ἀνδρός H.D. Betz (Lukian, 102), ὁμολογώντας στή μελέτη του περί τῆς σχέσεως τῶν ἔργων τοῦ Λουκιανοῦ τοῦ Σαμοσατέως μέ τήν Καινή Διαθήκη ὅτι ὁ τίτλος "ist terminologisch nicht fest umrissen".

28. O. Betz, Concept, 276ἑξ.

29. Βλ. O. Betz, Concept, 277. Ἐνδεικτική τῆς σχετικῆς συγχύσεως πού ἐπικρατεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα περί θείου ἀνδρός εἶναι ἡ θέση τοῦ Haufe, Volksfrömmigkeit, 74, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὡς "θείους ἄνδρας" ὁραματιστές, χρησμοδότες, προφῆτες, ἱερεῖς, μάγους, θαυματοποιούς καί φιλοσόφους. Περιλαμβάνει ἔτσι ὁ Haufe στήν ἔννοια τοῦ θείου ἀνδρός ὅλους ἐκείνους τούς ἀνθρώπους, πού ὑπερβαίνουν στόν ἕνα ἤ στόν ἄλλο τομέα τά συνήθη ἀνθρώπινα μέτρα ἔχοντας μιά ἰδιαίτερη σχέση πρός τό θεῖο. Ὅμως αὐτό τό χαρακτηριστικό εἶναι πολύ ἀόριστο, γιά νά θεμελιώσει ἐπιστημονικά τήν ὕπαρξη τοῦ "θείου ἀνδρός" ὡς ἑνός συγκεκριμένου τύπου ἀνθρώπου στήν ἑλληνική ἀρχαιότητα.

30. Βλ. τή συνοπτική παρουσίαση τῶν θεωριῶν τους στό κεφ. 1.3.

31. Schweizer, Ego Eimi, 109.

μετέπειτα ἐργασίες τοῦ E. Ruckstuhl στόν τομέα αὐτό, τόσο ἡ παλαιά τοῦ 1951[32], ὅσο καί ἡ πρόσφατη σέ συνεργασία μέ τόν P. Dschulnigg τοῦ 1991[33], ἀποδεικνύουν πόσο αὐθαίρετες εἶναι ἐν πολλοῖς οἱ προσπάθειες ἀποκαταστάσεως τοῦ κειμένου καί τῆς θεολογίας τῆς πηγῆς τῶν σημείων καί πόσο μεθοδολογικά ἀνεπίτρεπτη ἡ παρουσίαση τῶν σχετικῶν ὑποθέσεων ὡς θέσεων, πού εἶναι, ὑποτίθεται, τεκμηριωμένες καί χαίρουν εὐρύτερης ἐπιστημονικῆς ἀποδοχῆς. Ἡ λύση τοῦ προβλήματος περί τῆς ὑπάρξεως ἤ μή κάποιας πηγῆς στό ὑπόβαθρο τοῦ κειμένου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν ἀποτελεῖ βέβαια στόχο τῆς παρούσας ἐργασίας. Ὡστόσο πρέπει στό σημεῖο αὐτό νά ἀποτελέσει ἀφορμή γιά προβληματισμό τό γεγονός ὅτι οἱ φιλολογικές προϋποθέσεις τῆς θεωρίας περί τῆς ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων, πάνω στήν ὁποία στηρίζεται ἡ ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου στά πλαίσια μιᾶς "χριστολογίας τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός", ἔχουν σαθρά θεμέλια καί στεροῦνται ἐπιστημονικῆς ἀκριβείας[34]. Ὅπως φάνηκε καί ἀπό τή μέχρι τώρα παρουσίαση τῆς ἀντιμετωπίσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῶν ἰουδαϊκῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν, αὐτός κινεῖται, ἰδίως ὅσον ἀφορᾶ στίς διηγήσεις θαυμάτων, στό χῶρο τῶν παραστάσεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, γεγονός πού καθιστᾶ ἀμφίβολη τή σκοπιμότητα τοῦ νά καταφύγει κανείς σέ θεωρίες περί θρησκειοϊστορικῶν ἐπιδράσεων καί δανείων, πού προέρχονται ἀπό τόν ἑλληνιστικό κόσμο, γιά νά ἐξηγήσει τήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτή προβάλλει μέσα ἀπό τίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων. Ἀκόμη καί ὁ Nicol, ἄν καί ὑποστηρίζει τή θεωρία περί τῆς χρησιμοποιήσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῆς πηγῆς τῶν σημείων κατά τή συγγραφή τοῦ εὐαγγελίου του, ἀρνεῖται ὅτι ἡ πηγή αὐτή παρουσιάζει

32. Ruckstuhl, Einheit, 218ἑξ.

33. Ruckstuhl-Dschulnigg, Stilkritik, κυρίως 238-241.214-215.

34. Πβλ. τή χαρακτηριστική φράση τοῦ O. Betz (Concept, 284): "We are told that there is a rather primitive presentation of Jesus in the Johannine Semeia-Source which had been corrected by the sophisticated Revealer Christology of the evangelist. I must confess that the existence of such a Semeia-Source seems to me no less questionable than that of the so-called Divine Man concept"· πβλ. ἐπίσης Bittner, Zeichen, 2-13 καί τήν ἐκτενῆ ἀνάλυση τῆς ἐπιστημονικῆς ἀνεπάρκειας τῶν θεωριῶν ὑπέρ τῆς ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων ἀπό τόν Schnelle, Christologie, 168-182. Ἡ "πολλά ὑποσχόμενη" ἐπιχείρηση ἀναπτύξεως τῆς θεωρίας περί τῆς πηγῆς τῶν σημείων, ὅπως τήν εἶχε χαρακτηρίσει ὁ J.M. Robinson τό 1968 (Entwicklungslinie, 235), βρίσκεται σήμερα σέ ἀδιέξοδο.

τόν Ἰησοῦ ὡς θεῖο ἄνδρα, παρατηρώντας μετά ἀπό λεπτομερῆ ἐξέταση τῆς θεολογίας τῆς πηγῆς, ὅπως τήν ἀποκαθιστᾶ, τά ἑξῆς: "Χρειαζόμαστε ἀκόμη τό θεῖο ἄνδρα; Δέ νομίζω. Τά θετικά ἀποδεικτικά στοιχεῖα δέν εἶναι πειστικά, διότι οἱ λίγες πιθανές ἐνδείξεις ἑλληνιστικῆς ἐπιδράσεως φαίνονται νά ἐξαλείφονται, ὅταν τοποθετηθοῦν δίπλα στά πολυάριθμα ἰουδαϊκά χαρακτηριστικά τῆς πηγῆς τῶν σημείων. Ἡ πηγή τῶν σημείων ἔχει γίνει ἀντικείμενο ἐπεξεργασίας, ἀλλά ἀκόμη καί στήν ἴδια τήν ἐπεξειργασμένη μορφή της καθίσταται σαφές ὅτι εἶναι πλήρως ἰουδαϊκή καί ὅτι ἀναπτύχθηκε — καί ἐμπλουτίστηκε — ἐπάνω στή γραμμή τῆς αὐθεντικῆς πίστεως στόν Γιαχβέ, τοῦ Μωυσῆ, τοῦ Ἠλία καί τοῦ κυρίου Ἰησοῦ"[35]. Ἰσχύει ἡ παρατήρηση τοῦ Nicol γιά τό ἰουδαϊκό ὑπόβαθρο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου; Εἶναι πράγματι ἄστοχη, ἐάν τό ὑπόβαθρο αὐτό μπορεῖ νά καταδειχθεῖ, ἡ προσπάθεια ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων θαυμάτων ἐπί τῆ βάσει τῶν ξένων πρός τόν Ἰουδαϊσμό ἑλληνιστικῶν παραστάσεων περί θείου ἀνδρός; Ἀκόμη, μπορεῖ νά δικαιολογηθεῖ σέ παλαιοδιαθηκική βάση ἡ σχεδόν σκανδαλώδης γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα ἐξουσία καί αὐτονομία τοῦ ἰωαννείου Ἰησοῦ ἀπό τό Θεό κατά τήν τέλεση θαυμάτων, καί τό πρωτοφανές μέγεθος τῶν θαυμάτων αὐτῶν, πού ὑπερβαίνουν σαφῶς, ὅπως εἴδαμε στά δύο προηγούμενα κεφάλαια, τά δεδομένα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης γιά ὁποιονδήποτε ἄνθρωπο, ἀκόμη καί γιά τό Μωυσῆ καί τόν Ἠλία; Μιά συνολική ἀπάντηση στά ἐρωτήματα αὐτά θά ἐπιχειρηθεῖ στό τέλος τοῦ παρόντος κεφαλαίου.

## *II. Ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου*

Ἀπό τήν ἀνάλυση τῆς ἐπιδράσεως τῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ στήν εἰκόνα πού δίνει τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο γιά τόν Ἰησοῦ μέ βάση τίς διηγήσεις θαυμάτων ἔχει γίνει σαφές ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι σύμφωνα μέ τόν τέταρτο εὐαγγελιστή οὔτε ὁ ἐπανερχόμενος Ἠλίας οὔτε ὁ ἐσχατολογικός-μωσαϊκός προφήτης. Ἐπίσης μένει ἀκόμη, ὅπως ἀναφέραμε στό τέλος τῆς

35. Nicol, Semeia, 92-94· πβλ. καί Richter, Semeia-Quelle, 283· Heekerens, Zeichen-Quelle, 259· Reim, Studien, 92ἑξ., οἱ ὁποῖοι ἐπίσης, ἄν καί δέχονται τήν ὕπαρξη τῆς πηγῆς τῶν σημείων, ἀμφισβητοῦν ὅτι αὐτή ἐκπροσωπεῖ μιά χριστολογία τοῦ θείου ἀνδρός καί τήν ἑρμηνεύουν σέ παλαιοδιαθηκικό καί ἰουδαϊκό ὑπόβαθρο.

προηγούμενης ὑποενότητας, νά λυθεῖ τό πρόβλημα ἐάν ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἤ ἐνδεχομένως κάποια πηγή πού αὐτός χρησιμοποιεῖ, κατανοοῦν τόν Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικό θεῖο ἄνδρα (δεδομένων τῶν ἐπιφυλάξεων πού ἐγείρονται στή σύγχρονη ἔρευνα τόσο ὡς πρός τήν ὕπαρξη τῆς μορφῆς τοῦ θείου ἀνδρός, ὅσο καί ὡς πρός τήν ὕπαρξη τῆς λεγόμενης πηγῆς τῶν σημείων στό ὑπόβαθρο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου). Ἀπό τά παραπάνω προκύπτουν τά θεμελιώδη γιά τή χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐρωτήματα: (α) ποιός εἶναι ὁ Ἰησοῦς κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη καί (β) μέ ποιά ἐξουσία πραγματοποιεῖ τά πρωτοφανῆ θαύματα πού παραδίδονται στό τέταρτο εὐαγγέλιο.

Μιά ἀπάντηση στά ἐρωτήματα αὐτά δέν μπορεῖ παρά νά ξεκινήσει ἀπό τήν ἐξέταση τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου (1,1-18), ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ θεολογική εἰσαγωγή καί συγχρόνως ἑρμηνεία σέ ὁλόκληρο τό βιβλίο[36]. Πάρα πολλά ἔχουν γραφεῖ γιά τό κείμενο αὐτό σέ μιά προσπάθεια νά ἐξιχνιαστοῦν ἡ δομή του, οἱ θεολογικές του παραστάσεις καί ἡ γενικότερη σημασία του γιά ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο. Στά πλαίσια τῆς παρούσας ἐργασίας δέν εἶναι βέβαια δυνατό οὔτε σκόπιμο νά ἀσχοληθοῦμε μέ τήν ὅλη σχετική προβληματική[37]. Ὡστόσο πρέπει μέ βάση τόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου νά συναγάγουμε ὁρισμένα βασικά συμπεράσματα σχετικά μέ τήν ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου.

Εἶναι σαφές ὅτι ὁ προϋπάρχων Λόγος καί δημιουργός τοῦ κόσμου, σύμφωνα μέ τούς τρεῖς πρώτους στίχους τοῦ προλόγου (1,1-3)[38], παρουσιάζεται στή συνέχεια τοῦ κειμένου αὐτοῦ νά "γίνεται σαρξ" ὡς τό ἱστορικό πρόσωπο Ἰησοῦς Χριστός (1,14.17)[39]. Στή

36. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Lightfoot, Gospel, 78· Käsemann, Aufbau, 155ἑξ.· Theobald, Anfang, 9.117.127-130· Schnelle, Christologie, 246, ὑπ. 2· Kammler, Zeichen, 210.

37. Γιά μιά παρουσίαση τῆς σύγχρονης ἔρευνας τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου βλ. Thyen, Literatur, 53-69.22-252· Becker, Literatur, 317-321.

38. "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν". Τό "ὃ γέγονεν" πρέπει νά συνδεθεῖ μέ τό "οὐδὲ ἕν" καί ὄχι μέ τό "ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν" τοῦ στ. 1,4, ὅπως παρατηρεῖ θεμελιωμένα ὁ Hofius, Struktur, 4-8.

39. Ἀπό τό στ. 1,14 τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου προέρχεται ἡ χρήση τόσο ἀπό τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅσο καί ἀπό τή σύγχρονη ἔρευνα, τῶν ἐννοιῶν "ἄσαρκος" καί "ἔνσαρκος Λόγος".

σύγχρονη ἔρευνα εἶναι ἀμφιλεγόμενη ἡ προέλευση καί τό περιεχόμενο τοῦ ὅρου "λόγος"[40]. Πρίν ὅμως προχωρήσουμε σέ μιά κατά τό δυνατόν συνοπτική ἐξέταση τῆς προελεύσεως τοῦ ὅρου αὐτοῦ ὑπό τό πρῖσμα τῆς μεθόδου θρησκειοϊστορίας καί αὐτῆς τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως, ἐπιβάλλεται νά ἐρευνήσουμε πῶς ἀπαντᾶ ὁ ἴδιος ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής στό ἐρώτημα αὐτό. Σύμφωνα μέ τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς, πού ταυτίζεται ὡς πρόσωπο μέ τόν προϋπάρχοντα Λόγο, δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τό Θεό τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τόν ἀποκαλυπτόμενο Γιαχβέ, ἰσχυρισμός πού γιά τούς Ἰουδαίους τῆς ἐποχῆς του ἀποτελοῦσε τή μεγαλύτερη βλασφημία[41]. Τό ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ἄν καί ἰουδαϊκῆς καταγωγῆς ὁ ἴδιος[42], πρεσβεύει μιά τόσο ριζοσπαστική γιά τήν ἰουδαϊκή πίστη ἄποψη ἀποδεικνύεται σαφῶς ἀπό τό στ. 12,41 καί τήν ἄμεση συνάφειά του (12,37-42), ὅπου ἐπιχειρεῖται ἡ ἐξήγηση τοῦ φαινομένου τῆς ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων ἀπέναντι στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Πρός τό σκοπό αὐτό χρησιμοποιεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τόν προφητικό λόγο τοῦ βιβλίου τοῦ Ἡσαΐα, στοῦ ὁποίου τό ἕκτο κεφάλαιο ὁ προφήτης ἀποστέλλεται ἀπό τόν Γιαχβέ γιά νά κηρύξει στό λαό, μέ σκοπό ὄχι νά τόν ὁδηγήσει σέ μετάνοια καί ἐπιστροφή, ἀλλά, ἀντίθετα, σέ ἀκόμη μεγαλύτερη πώρωση καί πνευματική τύφλωση (Ησ. 6,9-10). Ἔχει δέ ἰδιαίτερη σημασία ὅτι ἡ ἐντολή αὐτή τοῦ Θεοῦ πρός τόν Ἡσαΐα δίνεται στά πλαίσια μιᾶς θεοφάνειας ἀπό τίς πιό ἐντυπωσιακές τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, κατά τήν ὁποία ὁ προφήτης θεωρεῖ τόν Γιαχβέ ἐνώπιον ὑψηλοῦ θρόνου νά περιβάλλεται ἀπό Σεραφείμ, καί τή δόξα του νά πληροῖ τό Ναό[43]. Τή συνάφεια

40. Σχετικά μέ τίς διάφορες ἀπόψεις πού ἔχουν διατυπωθεῖ περί τοῦ θέματος βλ. ἀντιπροσωπευτικά Schnackenburg, Johannesevangelium I, 257-269· Brown, Gospel I, 519-524.

41. Αὐτό φαίνεται σαφῶς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ πρόθεση τῶν Ἰουδαίων νά φονεύσουν τόν Ἰησοῦ θεμελιώνεται στήν εἰς βάρος του κατηγορία τῆς βλασφημίας, ἡ ὁποία συνίσταται στήν ἐκ μέρους του ἀξίωση ὅτι ἔχει μιά σχέση ἀποκλειστικῆς υἱότητας μέ τό Θεό, ἀπό τήν ὁποία προκύπτει ὅτι καί ὁ ἴδιος εἶναι ἴσος μέ τό Θεό, βλ. 5,17-18· 7,29-30. 37-39.43· 8,19-20.58-59· 10,30-31.37-39· 19,7.

42. Πβλ. ἐνδεικτικά Schnackenburg, Johannesevangelium I, 94, ὁ ὁποῖος, ἄν καί διαπιστώνει τούς σημιτισμούς τοῦ εὐαγγελίου, εἶναι ἐπιφυλακτικός ὡς πρός τή συναγωγή συμπερασμάτων σχετικά μέ τήν καταγωγή τοῦ συγγραφέα του. Βλ. σχετικά καί κεφ. 3.2.1. III.

43. Βλ. Ἡσ. 6,1-7, κατά τή μετάφραση τῶν Ο΄, τήν ὁποία ἔχει στό σημεῖο αὐτό κατά πᾶσα πιθανότητα ὑπόψη του ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής· πβλ. ἐπίσης τή σχετική ἀνάλυση τοῦ

ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ πρός τόν προφήτη καί θεοφάνειας διατηρεῖ στό κείμενό του καί ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ὁ ὁποῖος, ἀφοῦ παραθέτει ἐλαφρῶς παραλλαγμένη τήν ἐντολή τοῦ Θεοῦ πρός τόν Ἡσαΐα νά πωρώσει διά τοῦ κηρύγματός του τό λαό (12,40), σχολιάζει: "ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ" (12,41). Ἰδιαίτερα σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διά τῆς κτητικῆς ἀντωνυμίας "αὐτοῦ" δέν ἐννοεῖ τό Θεό, ἀλλά τόν Ἰησοῦ, στόν ὁποῖο ἐξακολουθοῦσαν νά μήν πιστεύουν οἱ Ἰουδαῖοι, παρά τά σημεῖα πού εἶχε πραγματοποιήσει ἐνώπιόν τους (12,39)[44]. Πῶς εἶναι ὅμως δυνατόν νά θεωρεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τή θέαση ἀπό τόν Ἡσαΐα τῆς δόξας τοῦ ἴδιου τοῦ Γιαχβέ ὡς θέαση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ; Μόνο ὑπό τήν προϋπόθεση ὅτι ὁ Ἰωάννης ταυτίζει τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ μέ αὐτό τοῦ Γιαχβέ[45], γεγονός πού φαίνεται καί στό τέλος τοῦ πρόλογου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου (1,18)[46], ὅπου διακηρύσσεται ὅτι "Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν

Schnackenburg (Johannesevangelium II, 517-519), ἀπό τήν ὁποία προκύπτει ὅτι ὁ Ἰωάννης διαμορφώνει τό χωρίο μέ βάση τίς θεολογικές του προθέσεις.

44. Πβλ. Loisy, Évangile, 697ἑξ.· Lagrange, Évangile, 343· Bultmann, Evangelium, 346ἑξ., ὑπ. 6· Wikenhauser, Evangelium, 239· Schulz, Evangelium, 170· Morris, Gospel, 605· Beasley-Murray, John, 217· Carson, Gospel, 449ἑξ. Ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀναφέρεται στό σημεῖο αὐτό κατά συγκεκριμένο τρόπο στή δόξα τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἄσαρκου Λόγου ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Westcott, Gospel, 185· Bernard, Commentary I, 452· Schlatter, Evangelist, 276· Bauer, Johannesevangelium, 165· Lagrange, Évangile, 343· Strathmann, Evangelium, 192· MacGregor, Gospel, 271ἑξ.· Thüsing, Erhöhung, 218· Wilkens, Zeichen, 118· Sanders-Mastin, Commentary, 300· Richardson, Gospel, 155· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 520· Schulz, Evangelium, 170· Gnilka, Johannesevangelium, 103· Beasley-Murray, John, 217· Welck, Zeichen, 79.

45. Πβλ. Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 120 ("ἐξ ὧν λέγει ὁ εὐαγγελιστής, τὸν Υἱὸν εἶδεν ὁ Ἡσαΐας")· Διδύμου, Σειρές-Reuss, 194· Ἰω. Χρυσοστόμου, 376· Κυρίλλου Ἀλ., 74,97ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,137ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, 1372. Ἀπό τούς σύγχρονους ἑρμηνευτές πβλ. Bernard, Commentary II, 452· MacGregor, Gospel, 271· Sanders-Mastin, Commentary, 300· Carson, Gospel, 449ἑξ. Μέ βάση τήν προϋπόθεση αὐτή δέν ὑπάρχει λόγος νά θεωρήσουμε ὅτι ὁ Ἰωάννης ἀναμειγνύει τό παρελθόν καί τό παρόν παρουσιάζοντας τόν Ἡσαΐα νά βλέπει ἀπό αἰῶνες πρίν τή δόξα πού θά ἔχει τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ στό μέλλον, ὅπως θεωρεῖ ὁ Stibbe, John, 138.

46. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 74,97-100· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,137-140· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1371ἑξ. Ὁ Hofius, Der in des Vaters Schoß, 171, θεωρεῖ ὅτι ὁ Ἡσαΐας βλέπει κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὄχι τή δόξα τοῦ Γιαχβέ, ἀλλά τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ. Ἐάν ὅμως ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ ταυτίζεται ἐν προκειμένῳ μέ τή δόξα τοῦ Γιαχβέ, δέν μπορεῖ παρά καί τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ νά ταυτίζεται μέ τό πρόσωπο τοῦ Γιαχβέ. Ὁ Γιαχβέ τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἶναι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὁ ἄσαρκος Λόγος.

πώποτε", ὁπότε ἀμφισβητεῖται τό γεγονός ὅτι στίς θεοφάνειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί εἰδικά στήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ στό Μωυσῆ ἐπί τοῦ ὄρους Σινά[47] ἐθεάθη ὁ Θεός Πατήρ[48]. Τό ὅτι ὁ ποιητής τοῦ χριστολογικοῦ ὕμνου τοῦ προλόγου ὑπονοεῖ ἐν προκειμένω κατά κύριο λόγο τίς σιναϊτικές θεοφάνειες φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι μόλις στόν προηγούμενο στίχο (1,17) ἀναφέρεται στό πρόσωπο τοῦ Μωυσῆ ὑπογραμμίζοντας τή σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ νόμου σέ σύγκριση μέ τή χάρη καί τήν ἀλήθεια πού πραγματοποιήθηκαν διά τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ[49]. Μέ βάση τήν ἀναμφισβήτητη ταύτιση Ἰησοῦ καί Γιαχβέ στό στ. 12,41, καθώς ἐπίσης καί τήν πρόταση τοῦ στ. 1,18 ὅτι ὁ "μονογενής Θεὸς[50] ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο", δηλαδή ἀποκάλυψε τό Θεό Πατέρα, ὁ ὁποῖος διαφορετικά θά ἔμενε κρυμμένος καί ἀπρόσιτος στούς ἀνθρώπους, εἶναι σαφές ὅτι κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στίς σιναϊτικές, ἀλλά κατά προέκταση καί σέ ὅλες τίς παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες δέν ἀποκαλύπτεται ὁ Θεός Πατήρ, ἀλλά ὁ ἄσαρκος Λόγος (1,1), ὁ μονογενής υἱός, πού εἶναι ὁ ἴδιος Θεός καί βρίσκεται

47. Βλ. Ἐξ. 33,11· Ἀρ. 12,8· πβλ. καί Γ΄ Βασ. 22,19· Ἰεζ. 1.

48. Πβλ. Hofius, Der in des Vaters Schoß, 170. Ἡ συνηθισμένη ἄποψη πού συναντᾶται στά ὑπομνήματα εἶναι ὅτι ἐν προκειμένω ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θέτει διαβαθμίσεις στή θέα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Μωυσῆς σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψη αὐτή εἶδε μόνο τά ὀπίσω ἤ τή δόξα τοῦ Θεοῦ, ὄχι ὅμως τό πρόσωπό του, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Lindars, Gospel, 98· Morris, Gospel, 113· Beasley-Murray, John, 15· Carson, Gospel, 134. Ὑπό τό φῶς ὡστόσο τοῦ Ἰω. 12,41 εἶναι σαφές πώς ἀκόμη καί ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ, πού ἀποκαλύπτεται στίς παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες εἶναι οὐσιαστικά ἡ δόξα τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου.

49. "Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο", πβλ. Hofius, Der in des Vaters Schoß, 169ἑξ. Ὁ Gese, Johannesprolog, 189ἑξ., ἑρμηνεύει τό στίχο αὐτό μέ βάση τό σχῆμα ἐπαγγελίας-πληρώσεως, στό ὁποῖο ὁ νόμος θεωρεῖται ὑπό θετικό πρῖσμα. Βεβαίως ὁ νόμος τοῦ Μωυσῆ ἔχει ὡς κύρια λειτουργία του νά μαρτυρεῖ γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Στή συνάφεια τοῦ προλόγου ὅμως δέν εἶναι τόσο ἡ θετική αὐτή λειτουργία τοῦ νόμου πού τονίζεται, ἀλλά ἡ σωτηριολογική του ἀνεπάρκεια. Ὁ νόμος ἀδυνατεῖ νά παράσχει τή χάρη καί τήν ἀλήθεια. Οἱ θεῖες καί σωτηριώδεις αὐτές δωρεές, πού ἐκφράζουν τή σωτηρία καί τήν αἰώνια ζωή, προέρχονται ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τόν Ἰησοῦ Χριστό, πβλ. Hofius, Der in des Vaters Schoß, 163, ὑπ. 3.

50. Ἡ γραφή αὐτή, πού μαρτυρεῖται μεταξύ ἄλλων ἀπό τούς πολύ παλαιούς παπύρους 66 καί 75, ἀπό τόν σιναϊτικό καί τόν βατικάνειο κώδικα, καθώς ἐπίσης καί ἀπό τούς Εἰρηναῖο, Ὠριγένη καί τό συγγραφέα τῆς Διδαχῆς, θά πρέπει νά προτιμηθεῖ ἀπό τή γραφή "ὁ μονογενὴς υἱός", ἡ ὁποία δέ μαρτυρεῖται ἀπό τόσο παλαιά χειρόγραφα, πβλ. Hofius, Der in des Vaters Schoß, 163ἑξ., ὁ ὁποῖος παραπέμπει στή σχετική ἀνάλυση τῶν Zahn, Evangelium, 96.714ἑξ.· Bauer, Johannesevangelium, 29ἑξ.· Schneider, Evangelium, 63ἑξ.· Barth, Erklärung, 161.

"εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός" (1,18)[51].

Γιά τήν παλαιοδιαθηκική παράδοση ὡστόσο ἀποτελεῖ, ὅπως ἀναφέραμε καί προηγουμένως, βλασφημία ὁ ἰσχυρισμός ὅτι κάποιος ἄνθρωπος ταυτίζεται μέ τόν Γιαχβέ, ὅτι δηλαδή δέν ἀνήκει ὡς πρόσωπο στόν κτιστό κόσμο, ἀλλά στήν προαιώνια καί παντοδύναμη σφαῖρα ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ. Προκειμένου νά γεφυρωθεῖ τό χάσμα μεταξύ παλαιοδιαθηκικῆς παραδόσεως καί καινοδιαθηκικῆς πραγματικότητας, ἤ, μέ ἄλλα λόγια, μεταξύ τῆς ἀντιλήψεως ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἀπρόσιτος καί τοῦ γεγονότος τῆς σαρκώσεώς του, χρησιμοποιεῖται στόν πρόλογο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ παλαιοδιαθηκική διδασκαλία περί τῆς *σοφίας τοῦ Θεοῦ*.

Σχετικά μέ τήν ἔννοια τῆς σοφίας ὁ παλαιοδιαθηκολόγος H. Gese παρατηρεῖ ὅτι αὐτή ἀπαντᾶ σέ ὁλόκληρο τόν ἀρχαῖο κόσμο καί κατανοεῖται ὡς τό προστάδιο τῆς ἐπιστήμης, ὡς ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά ἀνακαλύπτει τή δομή καί τή λειτουργία τοῦ κόσμου[52]. Στόν μεταιχμαλωσιακό Ἰσραήλ ἡ ἀρχικά κοσμική αὐτή ἔννοια τῆς σοφίας ἐξελίσσεται συνδεόμενη πλέον κατά τρόπο ἄρρηκτο μέ τή σύνολη παλαιοδιαθηκική θεολογία, ὥστε νά κατανοεῖται ὡς μέσο ὄχι μόνο γιά τήν κατανόηση τῆς παγκόσμιας τάξης, ἀλλά καί γιά τήν προσέγγιση τοῦ δημιουργοῦ τοῦ κόσμου Γιαχβέ[53]. Στό βιβλίο τοῦ Ἰώβ μάλιστα γίνεται λόγος γιά τήν προϋπαρξη τῆς σοφίας, πού παρουσιάζεται νά ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τό δημιουργικό ἔργο τοῦ Θεοῦ (Ἰώβ 28,23-27) καί πού σχεδόν ἀνεξαρτητοποιεῖται ἀπό τό Θεό ἐκτελώντας ρόλο μεσίτη μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου (Ἰώβ, 28,27). Ἡ σοφία λοιπόν ἀποκαλύπτει τόν ἀπρόσιτο Θεό στόν κόσμο. Μάλιστα ἡ σχέση της μέ τόν σοφό ἄνθρωπο προσλαμβάνει ἐρωτικό χαρακτήρα, γεγονός πού ἐξηγεῖ καί τή θεώρησή της ὡς θηλυκοῦ προσώπου[54]. Στό βιβλίο τῶν Παροιμιῶν, ἐξάλλου, ἡ σοφία βρίσκεται στά δεξιά τοῦ Θεοῦ (Παρ. 8,30), παίζει

51. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 346ἑξ., ὑπ. 6· Wikenhauser, Evangelium, 239· Hofius, Der in des Vaters Schoß, 170ἑξ. Δέν μποροῦμε νά ἀποφανθοῦμε μέ βεβαιότητα ἄν ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θεωρεῖ κάθε χωρίο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης πού ἀναφέρεται στόν Γιαχβέ ὡς ἀναφερόμενο στόν ἄσαρκο Λόγο ἤ περιορίζει τήν ταύτιση Γιαχβέ καί Λόγου μόνο στίς παλαιοδιαθηκικές θεοφάνειες. Ἡ δεύτερη αὐτή ἀντίληψη εἶναι ἰδιαίτερα διαδεδομένη στήν πατερική θεολογία, βλ. σχετικά Ματσούκα, Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία II, 58-80.

52. Gese, Johannesprolog, 173ἑξ.

53. Πβλ. Ψ. 103,24· Παρ. 3,19ἑξ.

54. Πβλ. Παρ. 4,6.8· 7,4· 8,17.21.34· 9,1ἑξ.

στήν ἀγκαλιά του ὡς παιδί του (Παρ. 9,30-31) καί μάλιστα παρουσιάζεται ὡς σύνθρονη μέ ἐκεῖνον (Παρ. 9,4).

Ἡ συγγένεια τῶν περί Λόγου παραστάσεων τοῦ προλόγου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ αὐτές τῆς σοφιολογικῆς γραμματείας περί σοφίας εἶναι προφανής, καθώς καί ὁ ἰωάννειος Λόγος παρουσιάζεται νά βρίσκεται "εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός" (1,18)[55], νά προϋπάρχει τῆς δημιουργίας (1,1-2), νά μετέχει στό δημιουργικό ἔργο τοῦ Θεοῦ (1,3-5.9-10) καί νά ἀποτελεῖ τό μεσίτη μεταξύ τοῦ Θεοῦ-Πατρός καί τῶν ἀνθρώπων (1,18)[56]. Σύμφωνα μέ τά παραπάνω ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θεωρεῖ τό Λόγο ὄχι μόνο ὡς τόν Γιαχβέ τῶν παλαιοδιαθηκικῶν θεοφανειῶν, ἀλλά καί ὡς τή σοφία τοῦ Θεοῦ. Μένει ὅμως ἀκόμη ἀνοικτό τό ἐρώτημα γιατί στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ἐπιλέγεται ὁ ὅρος "λόγος" γιά τήν περιγραφή τοῦ μυστηρίου τοῦ προσώπου τοῦ προϋπάρχοντος "υἱοῦ τοῦ Θεοῦ". Γιά μιά θεμελιωμένη ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό εἶναι ἀπαραίτητη ἡ θεώρηση τοῦ ὅρου "λόγος" στό θρησκευτικό περιβάλλον καί στή θεολογική παράδοση τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου.

(1) Ὁ ὅρος "λόγος" χρησιμοποιεῖται στήν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία τόσο ἀπό τόν *Ἡράκλειτο*, ἐκφράζοντας τήν κοινή λογική πού ἐπιδιώκεται ἀπό τή φιλοσοφική ἀναζήτηση[57], ὅσο καί ἀπό τούς *Στωικούς*, στούς ὁποίους σημαίνει τή λογική πού διέπει τόν κόσμο καί τήν ἠθική συμπεριφορά πού ὀφείλει νά εἶναι ἀνάλογη πρός τή λογική αὐτή[58]. Μάλιστα ἡ στωική περί σπερματικοῦ λόγου διδασκαλία

55. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Gese, Johannesprolog, 169, ἡ παράσταση τοῦ Λόγου, πού βρίσκεται "εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός" ἐξαίρει ὄχι ἁπλῶς τή στενή σχέση Θεοῦ καί Λόγου, ἀλλά τήν ἰδιαίτερη κοινωνία Πατρός καί Υἱοῦ, πβλ. Hofius, Der in des Vaters Schoß, 165ἑξ.

56. Ἡ συγγένεια τῶν περί Λόγου παραστάσεων τοῦ προλόγου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου μέ τίς ἀντίστοιχες περί σοφίας παραστάσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης θεωρεῖται κοινός τόπος στή σύγχρονη ἔρευνα (πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Dodd, Interpretation, 275· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 260· Brown, Gospel I, 521-523· Τσάκωνα, Χριστολογία, 27· Morris, Gospel I, 521-523) καί βέβαια εἶχε ἐντοπιστεῖ ἤδη ἀπό τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖοι χαρακτηρίζουν τό Χριστό ὡς "Σοφίαν καὶ Λόγον", βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἰουστίνου, Διάλογος, 129,3· Κλήμεντος Ἀλ., Στρωματεῖς, VI, 16, 138· VII 2,7.

57. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἡρακλείτου, Ἀποσπάσματα 1.2.31.50· βλ. ἐπίσης σχετικά Kleinknecht, λέγω, 80· Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 23. Σύνδεση τοῦ λόγου τοῦ Ἡρακλείτου μέ τό Λόγο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἐπιχείρησε ὁ A. Dyroff, Prolog, 86-93, χωρίς οἱ θέσεις του νά τύχουν εὐρύτερης ἀποδοχῆς, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Schnackenburg, Johannesevangelium I, 258.

58. Βλ. σχετικά Kleinknecht, λέγω, 83ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 258·

ἀπαντᾶ καί στόν ἀπολογητή Ἰουστῖνο, χωρίς νά χάσει τή φιλοσοφική της σημασιοδότηση[59]. Πάντως, ὅπως σωστά παρατηρεῖ ἡ πλειονότητα τῶν ἐρευνητῶν, ὁ ἰωάννειος Λόγος δέ σχετίζεται μέ τή φιλοσοφική ἔννοια τοῦ ὅρου, διότι εἶναι συγκεκριμένο πρόσωπο καί ὄχι ἁπλῶς μιά ἀπρόσωπη δύναμη πού συνέχει τόν κόσμο. Ἄλλωστε ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης προϋποθέτει γιά τήν περί Λόγου διδασκαλία του τόσο στόν ὕμνο τοῦ προλόγου, ὅσο καί στό λοιπό εὐαγγέλιό του, ἕναν κόσμο ἐχθρικά διακείμενο πρός τό Θεό[60] καί ὄχι εὑρισκόμενο σέ μιά μᾶλλον οὐδέτερη σχέση μαζί του, ὅπως θεωροῦν τόσο ὁ Ἡράκλειτος, ὅσο καί οἱ Στωικοί[61].

(2) Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει στή σύγχρονη ἔρευνα ὁ συσχετισμός τῆς περί Λόγου ἀντιλήψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ μέ αὐτήν τοῦ Ἰουδαίου φιλοσόφου *Φίλωνος*, δεδομένης μάλιστα καί τῆς χρονικῆς ἐγγύτητας τοῦ ἔργου τῶν δύο αὐτῶν συγγραφέων[62]. Συγκεκριμένα, ὁ Φίλων ἀποδίδει στό λόγο σέ γενικές γραμμές τά χαρακτηριστικά τῆς παλαιοδιαθηκικῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ καί τελικά τόν ταυτίζει μέ αὐτήν[63], ὅπως δείξαμε προηγουμένως καί γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη. Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ εἶναι δηλαδή, κατά τόν Ἰουδαῖο φιλόσοφο, πρωτότοκος υἱός τοῦ Θεοῦ[64], μεσίτης μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπων[65], χαρακτηρίζεται μάλιστα καί ὡς δεύτερος Θεός[66]. Ὁ φιλώνειος λόγος συμμετέχει ἀκόμη στή δημιουργία, τή διατήρηση καί τή διακυβέρνηση τοῦ κόσμου ἀπό τό Θεό[67]. Ὁ ἀκριβής θρησκειοϊστορικός καθορισμός τῆς προελεύσεως τῶν περί λόγου

Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 23ἑξ.· Τσάκωνα, Χριστολογία, 17ἑξ.

59. Βλ. Ἀπολογία 5,2ἑξ.· 46,1-5· πβλ. Θεοφίλου Ἀντ., Πρὸς Αὐτόλυκον II, 10.22.

60. Πβλ. Ἰω. 1,10· 3,19· 7,7· 8,23· 12,31· 14,17.27.30· 15,18-19· 16,8-11.20.33· 17,9.14.16.25· 18,36.

61. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 9· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 258ἑξ.· Τσάκωνα, Χριστολογία, 19· Gese, Johannesprolog, 179.

62. Ὑπολογίζεται ὅτι ὁ Φίλων πρέπει νά ἔζησε στά τέλη τοῦ πρώτου π.Χ. καί στό πρῶτο μισό τοῦ πρώτου μ.Χ. αἰώνα, βλ. σχετικά Köster, Einführung, 285ἑξ.

63. Βλ. Νόμων I 65· II 86· Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος 127.

64. Βλ. Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον 31.

65. Βλ. ἐνδεικτικά Περὶ γιγάντων 52· Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως II 133.

66. Νόμων II 86. Πολύ σωστά βέβαια διευκρινίζει ὁ Καραβιδόπουλος (Διδασκαλία, 25): "Ὁ Λόγος εἶναι θεῖος ὄχι ὅμως καὶ Θεός. Ἐὰν καλῆται ἐνίοτε 'Θεός', τοῦτο συμβαίνει καταχρηστικῶς καὶ ὄχι κυρίως".

67. Βλ. ἐνδεικτικά Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων I 81· Περὶ γεωργίας 51· Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος 188· Περὶ τῶν Χερουβίμ 36.

παραστάσεων τοῦ Φίλωνος εἶναι ὑπό συζήτησιν στή σύγχρονη ἔρευνα, καθότι ὁ Ἰουδαῖος φιλόσοφος χρησιμοποιεῖ τόν ὑπό ἐξέτασιν ὅρο μέ διάφορες ἔννοιες, ὥστε νά διαπιστώνεται σέ ἄλλα σημεῖα ἐγγύτητα μέ τίς παλαιοδιαθηκικές ἀντιλήψεις περί λόγου τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ σέ ἄλλα στωική ἤ καί πλατωνική νοηματοδότηση τοῦ ὅρου[68]. Μέ τόν τρόπο αὐτόν ἐξυπηρετεῖ ὁ Φίλων τό στόχο του νά παρουσιάσει στό ἔργο του τήν ἰουδαϊκή θρησκεία μέσα ἀπό τήν ὁρολογία καί τίς παραστάσεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας[69]. Σχετίζεται ὅμως ἡ ἰωάννεια μέ τή φιλώνεια ἀντίληψη περί λόγου; Τό ἐρώτημα αὐτό προσλαμβάνει ἰδιαίτερη βαρύτητα στήν ἐπιστημονική συζήτηση περί ἰωαννείου Λόγου, διότι ἡ ἀπάντησή του μπορεῖ νά ὁδηγήσει σέ κάποιο συμπέρασμα σχετικά μέ τό ἄν ὁ ὅρος αὐτός χρησιμοποιεῖται καί κατανοεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἐπί τῆ βάσει ἀντίστοιχων ἑλληνικῶν-φιλοσοφικῶν παραστάσεων, οἱ ὁποῖες ὑποφώσκουν ἀναμφισβήτητα στή φιλώνεια περί λόγου ἀντίληψη. Μέ ἄλλα λόγια, ἄν μπορεῖ νά διαπιστωθεῖ ἐγγύτητα μεταξύ ἰωαννείου καί φιλωνείου λόγου, αὐτό θά σήμαινε ὅτι ὁ Ἰωάννης βαδίζει στό δρόμο τοῦ Φίλωνος, εἴτε τόν γνωρίζει εἴτε ὄχι, ἐπιχειρώντας νά προσεγγίσει μέ τό ἔργο του τό ἑλληνιστικό του περιβάλλον, νά μεταδώσει τό μήνυμα τοῦ Χριστιανισμοῦ μέ ὁρολογία κατανοητή στούς Ἕλληνες ἀναγνῶστες του[70].

Ὅμως πέραν τῶν ὁμοιοτήτων πού ἐπισημάνθηκαν, μεταξύ ἰωαννείου καί φιλωνείου λόγου, οἱ ὁποῖες ἀνάγονται στό κοινό σοφιολογικό τους ὑπόβαθρο, ὑπάρχουν καί ἰδιαίτερα σημαντικές διαφορές. Συγκεκριμένα: (α) Ὁ λόγος στό Φίλωνα δέν εἶναι πραγματικό πρόσωπο, ἀλλά μιά προσωποποιημένη ἀρχή, διά τῆς ὁποίας ὁ Θεός δημιουργεῖ καί συντηρεῖ τόν κόσμο[71]. Στά πλαίσια τῆς παραστάσεως αὐτῆς ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεται ἀπό τό Φίλωνα καί ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ[72]. Ἀντίθετα, στόν Ἰωάννη ὁ Λόγος εἶναι συγκεκριμένο πρόσωπο, τό ὁποῖο στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου

68. Βλ. σχετικά Kleinknecht, λέγω, 87· Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 24ἑξ.

69. Πβλ. Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 28.

70. Μιά τέτοια ἄποψη ἐκπροσωποῦν π.χ. οἱ Dodd, Interpretation, 278, καί Schnackenburg, Johannesevangelium I, 269.

71. Πβλ. Kleinknecht, λέγω, 88· Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 29.

72. Βλ. Περὶ ἀποικίας 6· Περὶ τῶν Χερουβίμ 127· Περὶ γενέσεως 8· Περὶ τοῦ ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον 57· Περὶ φυγῆς 95· Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους I, 241ἑξ.

παρουσιάζεται νά συνδημιουργεῖ μαζί μέ τό Θεό τόν κόσμο[73]. (β) Ὁ φιλώνειος λόγος χαρακτηρίζεται ὡς ὁ πρωτότοκος υἱός τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ὡς δευτερότοκος υἱός τοῦ Θεοῦ νοεῖται ὁ κόσμος[74]. Ὁ λόγος ἑπομένως στό Φίλωνα δέν εἶναι πραγματικός Θεός[75], διότι τοποθετεῖται ὡς υἱός τοῦ Θεοῦ στήν ἴδια ὀντολογική κατηγορία μέ τόν κόσμο. Ἄν ὁ λόγος εἶναι Θεός, θά πρέπει καί ὁ κόσμος νά εἶναι θεῖος, γεγονός ὅμως πού θά ἀπειλοῦσε τήν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία εἶναι γιά τόν Ἰουδαῖο φιλόσοφο "ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ"[76]. Ὁ φιλώνειος λόγος ταυτίζεται μάλιστα μέ τόν νοητό κόσμο[77] καί χαρακτηρίζεται ὡς ἔργο τοῦ Θεοῦ[78]. Ἀντίθετα, στόν Ἰωάννη ὁ Λόγος ἀνήκει ὡς δημιουργός σαφέστατα στή σφαῖρα ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ καί ὄχι στά δημιουργήματά του (πβλ. 1,1-5.18) καί εἶναι ὁ *μοναδικός* "υἱός τοῦ Θεοῦ". (γ) Τό γεγονός ὅτι ὁ ἰωάννειος Λόγος εἶναι συγκεκριμένο πρόσωπο καί ὄχι μιά ἀπρόσωπη δύναμη ἤ ἀρχή φαίνεται κυρίως ἀπό τό γεγονός τῆς ἐν χρόνω σαρκώσεώς του (1,14). Ἡ μεσιτεία τοῦ Λόγου μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπων δέν εἶναι, μέ βάση τό γεγονός αὐτό, μιά ἀφηρημένη καί ἐκτός τῆς ἱστορίας μυστική διαδικασία, πού πραγματοποιεῖται στήν καρδιά τοῦ σοφοῦ, ὅπως θεωρεῖ ὁ Φίλων[79], ἀλλά ἀντίθετα ἡ ἐντελῶς συγκεκριμένη καί ἐν χρόνω θεία ἀποκάλυψη στά πλαίσια τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας. Ἡ διά τοῦ Λόγου θεία αὐτή ἀποκάλυψη εἶναι ἡ ἱστορική ἀπάντηση τοῦ Θεοῦ στήν ὑπαγωγή τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου λόγω τοῦ ἐπίσης ἱστορικοῦ γεγονότος τῆς πτώσεως[80]. Οἱ σημαντικές αὐτές διαφορές μεταξύ ἰωαννείου καί φιλωνείου λόγου δείχνουν ὅτι ὡς βάση κατανοήσεως τοῦ πρώτου δέν μπορεῖ σέ καμία περίπτωση νά χρησιμοποιηθεῖ ὁ δεύτερος[81].

73. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 212-215· Τσάκωνα, Χριστολογία, 23ἑξ.· Hofius, Struktur, 19ἑξ.

74. Βλ. Περὶ τοῦ ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον 31.

75. Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους I, 229.

76. Βλ. σχετικά Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 14-19.

77. Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας 24.

78. Περὶ γενέσεως 65· πβλ. Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 30.

79. Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων 122· Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους II 247ἑξ.· πβλ. καί Schnackenburg, Johannesevangelium I, 263.

80. Σχετικά μέ τή θεώρηση τῆς πτώσεως ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη βλ. κεφ. 3.1.3. II.

81. Ἐνδεικτικό εἶναι τό σχετικό συμπέρασμα τοῦ Gese, Johannesprolog, 179: "Die Herleitung des Titels (λόγος) aus philosophischer oder *philonisch*-theologischer Tradition vermag nicht zu überzeugen. Die rationalen Züge, die der Titel in diesen Traditionen hat, fehlen

(3) Στή σύγχρονη ἔρευνα ὑπῆρξε ἐπίσης ἡ τάση, μέ κύριο ἐκφραστή της τόν R. Bultmann, νά συσχετιστεῖ ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ ἀντίστοιχες *γνωστικές* μυθολογικές παραστάσεις περί ἑνός ἐνδιαμέσου μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου ὄντος, τό ὁποῖο ἐνδύεται τήν ἀνθρώπινη σάρκα, γιά νά ἐξαπατήσει τίς δυνάμεις τοῦ σκότους, νά λυτρώσει τούς ἀνθρώπους καί νά ἐπιστρέψει τελικά στήν οὐράνια πατρίδα του[82]. Τό ὄν αὐτό, τό ὁποῖο φέρεται στά γνωστικά κείμενα, μεταξύ ἄλλων ὀνομασιῶν πού τοῦ ἀποδίδονται, καί ὡς λόγος, ἔχει κοσμολογικό καί σωτηριολογικό ρόλο[83]. Ἐνῶ δέ οἱ κοσμολογικές ἀντιλήψεις τοῦ Γνωστικισμοῦ εἶναι ἀπαισιόδοξες, καθώς ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου θεωρεῖται ὡς ἔκπτωση τοῦ λόγου ἀπό τή θεία σφαῖρα στήν ὁποία βρισκόταν[84], ἡ ἐσχατολογία του ἀντίθετα ἔχει στοιχεῖα αἰσιοδοξίας, καθώς ἀναμένει τήν τελική λύτρωση τῶν ἀνθρώπων ὡς ἀπελευθέρωσή τους ἀπό τά δεσμά τοῦ κόσμου καί ἐπιστροφή τοῦ πνεύματός τους στή θεία σφαῖρα τοῦ φωτός[85]. Ὁ λόγος διαδραματίζει στή διαδικασία τῆς λυτρώσεως σημαντικό ρόλο, καθώς παίρνει ἀνθρώπινη μορφή καί θυμίζει στούς ἀνθρώπους τή θεία τους καταγωγή, πρᾶγμα πού εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τήν ἀπολύτρωσή τους[86]. Ὡστόσο ὁ ἴδιος δέν εἶναι μόνο σωτήρας (salvator), ἀλλά καί χρήζει σωτηρίας (salvandus), ἡ ὁποία ἐπέρχεται μέ τήν ἔξοδό του ἀπό τόν κόσμο[87]. Ὁ Bultmann παραδέχεται ὅτι ἀνασυγκροτεῖ τό μύθο αὐτό ἀπό νεώτερες τοῦ κατά

im Johannesprolog, wo er, Schöpfung und Heilsgeschichte in vollem Sinne umfassend, nicht diese Spezifizierung haben kann", πβλ. Bultmann, Theologie, 416.

82. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἡ ἔννοια τῆς μεγάλης μας δύναμης (NHC VI 4), 39-40· Τό εὐαγγέλιο τῆς ἀλήθειας (NHC I 3), 22· Πρ. Ἰω. 96· Corp.Herm. I 27. Βλ. ἀκόμη σχετικά Bultmann, Evangelium, 9· τοῦ ἰδίου, Theologie, 178ἑξ.417.

83. Bultmann, Evangelium, 10.

84. Γιά τίς διαφορετικές ἐκδόσεις τῆς ἐνιαίας αὐτῆς θεωρήσεως τῆς δημιουργίας ὡς ἐκπτώσεως ἑνός μέρους τοῦ θείου στοιχείου, στούς κοσμογονικούς μύθους τῶν διαφόρων γνωστικῶν συστημάτων βλ. K. Rudolph, Gnosis, 80-98.

85. Πβλ. Εἰρηναίου, Ἔλεγχος I, 6,1· 30,14· Ἡ τριμερής πραγματεία (NHC I 5) 126-138· βλ. ἀκόμη σχετικά Bultmann, Evangelium, 10· Rudolph, ὅ.π. 127ἑξ. 134ἑξ. 186ἑξ.

86. Πβλ. Corp.Herm. I 21· VII 2.3· Τό βιβλίο τοῦ Θωμᾶ τοῦ ἀθλητῆ (NHC II 7), 138. Μέσα στά πλαίσια τοῦ λεγόμενου "γνωστικοῦ μύθου" ὁ Bultmann (Theologie, 414-421) θεωρεῖ τόν ἰωάννειο Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἁπλό ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος κατά τόν τύπο τοῦ γνωστικοῦ λυτρωτῆ ἀποκαλύπτει κατά παράδοξο τρόπο τό Θεό ἀποκαλύπτοντας ἁπλῶς τόν ἑαυτό του, πβλ. Schottroff, Der Glaubende, 279.290, σημ. 2, 291ἑξ.

87. Πβλ. Τό εὐαγγέλιο τοῦ Φιλίππου (NHC II 3), 71· Πρ. Ἰω. 95· Ὠδ.Σολ. 17· Bultmann, Evangelium, 10.

Ἰωάννην εὐαγγελίου πηγές, ἀλλά δέν ἀμφιβάλλει οὔτε γιά τήν ἀρχαιότητά του οὔτε γιά τήν ἄποψη ὅτι ἀπό αὐτόν ἀντλοῦν τίς περί λόγου καί σοφίας παραστάσεις τους ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καί ἡ προγενέστερή του σοφιολογική γραμματεία ἀντίστοιχα[88]. Προϋπόθεση ὡστόσο, γιά νά καταστεῖ δυνατόν στόν Bultmann νά ἑρμηνεύσει τόν πρόλογο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὑπό γνωστικό πρῖσμα, ἀποτελεῖ ἡ μείωση τῆς σημασίας ὁρισμένων θεμελιωδῶν θεολογικῶν διαφορῶν του μέ τή θεολογία τοῦ κινήματος τῆς Γνώσεως, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά συνοψιστοῦν στά ἑξῆς σημεῖα: (α) Ὁ δυαλισμός στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ἀφορᾶ ἀποκλειστικά καί μόνο στή σωτηριολογία καί ὄχι ἐπιπλέον στήν κοσμολογία καί στήν ἀνθρωπολογία, ὅπως ὁ γνωστικός δυαλισμός. Ὡς πρός τήν ἰωάννεια κοσμολογία σημειώνουμε ὅτι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ ἀντίθεση μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου δέν ὑπάρχει εὐθύς ἐξαρχῆς, ὅπως στή Γνώση, καθότι ὁ κόσμος ἀποτελεῖ τήν καλή δημιουργία τοῦ Θεοῦ (1,3)[89]. Ἡ ἀντίθεση αὐτή προκύπτει ἀπό τό γεγονός τῆς πτώσεως, λόγω τοῦ ὁποίου ὁ κόσμος λαμβάνει ἐχθρική στάση ἀπέναντι στό δημιουργό του. Ἐξάλλου στήν ἰωάννεια ἀνθρωπολογία δέν ὑφίσταται διαίρεση τοῦ ἀνθρώπου σέ πνευματικό καί σαρκικό στοιχεῖο, ἀπό τά ὁποῖα τό μέν πρῶτο σώζεται, ἐνῶ τό δεύτερο εἶναι προορισμένο νά ἀπολεσθεῖ. Ἀντίθετα μάλιστα, ὁ σαφής ἀντιδοκητισμός τοῦ εὐαγγελίου, ὁ ὁποῖος κορυφώνεται στήν παράσταση τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (5,28-29· 6,40.44.54· 11,25), προϋποθέτει ὅτι ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὡς ἀδιαίρετη ἑνότητα ὕλης καί πνεύματος δεκτικός τῆς σωτηρίας[90]. (β) Ὁ ποιητής τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν προϋποθέτει τήν προϋπαρξη τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς σέ κάποια ἀνώτερη πνευματική σφαῖρα, ἀπό τήν ὁποία ὑποτίθεται ὅτι ἐξέπεσε, γιά νά φυλακιστεῖ στόν ὑλικό κόσμο, σύμφωνα μέ τόν ἀντίστοιχο γνωστικό μῦθο[91]. Τό γεγονός αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ προϋπάρχων θεῖος Λόγος δέν μπορεῖ νά ἐνταχθεῖ, ὡς δημιουργός καί λυτρωτής, στήν ἴδια κατηγορία μέ τούς δημιουργηθέντες ἀνθρώπους, πολύ περισσότερο μάλιστα δέ χρήζει καί ὁ ἴδιος λυτρώσεως[92]. Ἔτσι, ἐνῶ

88. Bultmann, Evangelium, 11ἑξ.· πβλ. Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 25.
89. Βλ. σχετικά μέ τό χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου κοσμολογίας Βούλγαρη, Ὑπόβαθρον, 39.
90. Βλ. σχετικά μέ τόν ἀντιδοκητισμό τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου κεφ. 3.1.4.
91. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Τό ἀπόκρυφο τοῦ Ἰωάννη (NHC II 1) 15-20.
92. Ἡ Schottroff (Der Glaubende, 229-234) ἀποδίδει ἐντελῶς αὐθαίρετα τά χωρία περί

κέντρο τῆς γνωστικῆς σωτηριολογίας εἶναι ὁ ἄνθρωπος, τοῦ ὁποίου τό πνευματικό στοιχεῖο θεωρεῖται θείας προελεύσεως, ἡ ἰωάννεια σωτηριολογία εἶναι χριστοκεντρική, διότι θεωρεῖ τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ὡς δωρεά τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρός τόν ἄνθρωπο[93]. (γ) Ἐξάλλου ἀδύνατο σημεῖο τοῦ συσχετισμοῦ ἀπό τόν Bultmann τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μέ τόν γνωστικό μῦθο ἀποτελεῖ ἡ ἔλλειψη διακρίσεως στόν πρῶτο μεταξύ λόγου καί δημιουργοῦ (1,3), ὅπως αὐτή γίνεται στό Γνωστικισμό, πού θεωρεῖ τό δημιουργό τοῦ κόσμου ὡς σκοτεινό καί κατώτερο πνεῦμα[94]. (δ) Τέλος, ἐν ἀντιθέσει πρός τό Γνωστικισμό, ἡ δημιουργία δέ θεωρεῖται ἀπό τόν ποιητή τοῦ προλόγου ὡς τραγικό καί ἀρνητικό γεγονός, ἀφοῦ ἀνάγεται σέ συνειδητή πράξη τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Λόγου του (1,3-5.9-10).

Οἱ θεμελιώδεις αὐτές ἀδυναμίες τῆς γνωστικῆς ἑρμηνείας ἀπό τόν Bultmann τοῦ προλόγου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἐπιτείνονται ἀπό τό γεγονός ὅτι στή σύγχρονη ἔρευνα ἀμφισβητεῖται ἔντονα καί καθ' ἑαυτήν ἡ ὕπαρξη τοῦ μύθου τοῦ γνωστικοῦ λυτρωτῆ, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἀπό πολλούς ὡς τεχνητό κατασκεύασμα του ἑκάστοτε ἐρευνητῆ. Πολύ περισσότερο φυσικά ἀμφισβητεῖται ἡ προσπάθεια νά κατανοηθοῦν κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐπί τῆ βάσει τοῦ μύθου αὐτοῦ, ὅπως ἐπιχείρησε ἡ σχολή τοῦ Bultmann[95]. Ἡ ἀμφισβήτηση αὐτή τῆς γνωστικῆς ἑρμηνείας τῆς Καινῆς Διαθήκης σχετίζεται μέ τήν ἔλλειψη γνωστικῶν κειμένων ἀρχαιοτέρων τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἀπό τήν ὁποία προκύπτουν ἐπιπλέον τά βασικότατα καί ἀναπάντητα

προϋπάρξεως καί δημιουργικῆς δράσεως τοῦ Λόγου-Ἰησοῦ στήν "μυθολογική ὁρολογία" τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, διά τῆς ὁποίας ὑποτίθεται ὅτι ἐκφράζεται ἁπλῶς ἡ χρονικά μή προσδιορίσιμη ὀντολογική ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ, ὡς τοῦ γνωστικοῦ λυτρωτῆ, μέ τό Θεό. Δυστυχῶς ἡ Schottroff ἐφαρμόζει ἐν προκειμένω προκρούστεια μέθοδο ἑρμηνείας, καθώς παραβλέπει τόν σαφέστατα παλαιοδιαθηκικό χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου κοσμολογίας, γιά νά μπορέσει νά θεωρήσει τόν Ἰησοῦ τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς ἕναν ἁπλό γνωστικό λυτρωτή, πβλ. τήν πολύ ὀρθή κριτική τοῦ Käsemann στίς θέσεις τῆς Schottroff στό Jesu letzter Wille, 95ἑξ., σημ. 36b.

93. Πβλ. Mußner, Ζωή, 185ἑξ.

94. Βλ. Cor.Herm. I, VI 4. Γιά τή σχετική συζήτηση βλ. Rudolph, Gnosis, 83.

95. Σέ ἀπάντηση πρός τέτοιες θεωρίες ἀπαντᾶ ὁ O. Betz (Concept, 273) ὡς ἑξῆς: "The 'Gnostic Redeemer' played an important role in New Testament exegesis during the 1940's and '50's; today he has practically disappeared. Since the myth of *salvator salvandus*, believed to be the focal point of all Gnostic systems, cannot be found in any pre-Christian text; neither does it appear in the newly discovered Nag Hammadi writings of a highly developed Christian Gnosticism, it is highly questionable to presuppose the Gnostic Redeemer myth for New Testament Christology and its teaching of the Church".

ἀκόμη ἐρωτήματα ἐάν τό θρησκευτικό κίνημα τῆς Γνώσεως προηγεῖται χρονικά τοῦ Χριστιανισμοῦ καί, ἀκόμη, ἄν — στήν ὑποθετική περίπτωση πού εἶναι προγενέστερο — ὄντως τόν ἔχει ἐπηρεάσει καί μάλιστα ἀπό τά πρῶτα του βήματα[96]. Ἐπειδή ὅμως οἱ πηγές πού διαθέτει ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἀδυνατοῦν νά δώσουν ἀπάντηση στά βασικά αὐτά ἐρωτήματα, πρέπει νά εἶναι κανείς ἐπιφυλακτικός ἐνώπιον θρησκειοϊστορικῶν ἑρμηνειῶν τύπου Bultmann, οἱ ὁποῖες ἔχουν τόσο ἔντονα ὑποθετικό χαρακτήρα, πού δέν μποροῦν νά χαρακτηριστοῦν ἐπιστημονικά ἀκριβεῖς.

Ἀπό τήν ἀνωτέρω συνοπτική θρησκειοϊστορική ἐξέταση τῆς ἔννοιας τοῦ λόγου στόν Ἡράκλειτο, στούς Στωικούς, στό Φίλωνα καί στή Γνώση καταλήγουμε στή διαπίστωση ὅτι ὁ ἰωάννειος Λόγος διαφοροποιεῖται οὐσιωδῶς ἀπό τίς περί λόγου ἀντιλήψεις τῶν προαναφερθέντων φιλοσοφικῶν καί θρησκευτικῶν ρευμάτων. Δέν ἀπομένει, λοιπόν, πλέον παρά νά προχωρήσουμε στήν ἐξέταση τῆς σχετικῆς *παλαιοδιαθηκικῆς* ἀντιλήψεως ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως, προκειμένου νά καταλήξουμε σέ ἕνα τελικό συμπέρασμα σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ ὅρου στόν πρόλογο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου.

Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (דְּבַר־יהוה) ἀποτελεῖ στήν Παλαιά Διαθήκη τό μέσο, διά τοῦ ὁποίου ὁ Γιαχβέ *δημιουργεῖ καί* συντηρεῖ τόν κόσμο[97]. Ἐπιπλέον ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ *ἀποκαλύπτει* μέσω τοῦ νόμου καί τοῦ κηρύγματος τῶν προφητῶν τό Θεό στόν κόσμο στά πλαίσια τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας[98]. Ἰδιαίτερη ὅμως βαρύτητα ἀποδίδεται στό λόγο τοῦ Θεοῦ στά πλαίσια τῆς παλαιοδιαθηκικῆς σοφιολογίας. Στό ἰδιαίτερης βαρύτητας κεφ. 24 τῆς Σοφίας Σειράχ μάλιστα ἡ σοφία παρουσιάζεται ὡς ὑποκείμενο τῆς δημιουργίας καί ταυτίζεται σαφῶς μέ τό λόγο τοῦ Θεοῦ (24,3). Ἡ παρουσίαση ἐπιπλέον τῆς σοφίας-λόγου ὡς ἐνθρόνου στόν οὐρανό (24,4), ἡ καύχησή της ἐνώπιον τῶν

96. Καταφατικά ἀπαντοῦν στά ἐρωτήματα αὐτά μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann (Evangelium, 11ἑξ.), Schmithals (Herkunft, 413ἑξ.) καί Schottroff (Der Glaubende, 1ἑξ.), ἐνῶ ἀρνητικά οἱ Hengel (Sohn Gottes, 53-57) καί O. Betz (Concept, 273).

97. Βλ. χαρακτηριστικά Γεν. 1,3.6.9· Ψ. 32,6.9· 147,4-7· Σοφ.Σολ. 16,12· Αμ. 9,6· Ἰων. 4,6ἑξ.· Ἡσ. 40,26· 41,4· 45,12· 44,24ἑξ.· 48,13· 55,10ἑξ.· Ἰεζ. 37,4· πβλ. καί Schnackenburg, Johannesevangelium I, 259.

98. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 118,38.41.105 γιά τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ διά τοῦ νόμου, καί Ἰερ. 1,4.11· 2,1 γιά τόν προφητικό λόγο τοῦ Θεοῦ.

ἀγγέλων πού περιβάλλουν τό θρόνο τοῦ Θεοῦ (24,1-2)[99], καθώς ἐπίσης καί τό ὅτι ἡ δράση της δέν περιορίζεται στή δημιουργία, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί σέ ἱστορικό-σωτηριολογικό ἐπίπεδο, ἀποτελοῦν μοτίβα πού θυμίζουν ἰδιαίτερα τίς παραστάσεις τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου τίς σχετικές μέ τόν προϋπάρχοντα Λόγο, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Gese[100]. Ἡ ἐπιλογή, ἑπομένως, τοῦ ὅρου "λόγος" στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου δέν εἶναι τυχαία. Ἀντίθετα, ἡ προϋπαρξη τοῦ ἰωαννείου Λόγου (1,1-2), ἡ ἐντελῶς ἰδιαίτερη ἐγγύτητά του μέ τό Θεό (1,1-2.18), ὁ ἀποφασιστικῆς σημασίας ρόλος του στή δημιουργία τοῦ κόσμου (1,2-5.9-10) καί ἡ ἐπέμβασή του στόν κόσμο ὡς σωτηριώδους δυνάμεως, διά τῆς ὁποίας ὁ Θεός ἀποκαλύπτεται κατά συγκεκριμένο καί χειροπιαστό τρόπο στά πλαίσια τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας (1,10-14.16-18), ὅλα αὐτά τά χαρακτηριστικά τοῦ ἰωαννείου Λόγου φαίνονται νά βασίζονται θεολογικά στήν ταύτιση λόγου καί σοφίας τοῦ Θεοῦ στό βιβλίο τῆς Σοφίας Σειράχ, ὅπως ἐπεσήμανε πολύ εὔστοχα ὁ Gese[101]. Ἐπιπλέον ὅμως, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Γερμανός μελετητής, ὁ ὅρος "λόγος" ὑπερτερεῖ γιά τούς σκοπούς τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ σέ σχέση μέ τήν ἔννοια τῆς σοφίας καί λόγω τοῦ ἀρσενικοῦ του γένους, πού τόν καθιστᾶ καταλληλότερο γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ προϋπάρχοντος προσώπου τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ[102].

Σύμφωνα μέ τά παραπάνω φαίνεται ὅτι ἡ παλαιοδιαθηκική ἔννοια τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, ὅπως διαμορφώθηκε ἐντός τῆς σοφιολογικῆς γραμματείας, ἀποτελεῖ τήν ὀρθότερη βάση κατανοήσεως τοῦ ἰωαννείου Λόγου, ἀφοῦ συνδυάζει μέ τόν καλύτερο τρόπο τή *δημιουργία* καί τήν ἐν χρόνω *ἀποκάλυψη* τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο[103].

99. Ἔτσι ἑρμηνεύει ὁ Gese (Johannesprolog, 179) τούς στίχους αὐτούς ("Ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς καυχήσεται· ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ καυχήσεται").

100. Gese, Johannesprolog, 179· πβλ. Childs, Theology, 286.

101. Βλ. Gese, Johannesprolog, 180. Ὁ Schnackenburg (Johannesevangelium I, 260) παραγνωρίζει τήν ταύτιση σοφίας καί λόγου στό Σοφ.Σειρ. 24 καί θεωρεῖ τή σοφιολογία ὡς μεταγενέστερη τῆς θεολογίας τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ στήν Παλαιά Διαθήκη, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν μπορεῖ νά ἐξηγήσει, γιατί ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἐπιστρέφει ἀπό τή νεώτερη σοφία στόν παλαιότερο λόγο. Ἡ λύση στό πρόβλημα αὐτό εἶναι, ὅπως εἴδαμε, ὅτι ἡ σοφία ταυτίζεται μέ τό λόγο τοῦ Θεοῦ καί ὅλα τά χαρακτηριστικά της μεταφέρονται σέ αὐτόν ἤδη στή σοφιολογική γραμματεία.

102. Gese, Johannesrolog, 180· πβλ. Bauer, Johannes-Evangelium, 7· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 268.

103. Πβλ. Hengel, Sohn Gottes, 58ἑξ. καί τή σχετική παρατήρηση τοῦ Gese: "es mußte in der

Ὅμως ὁ ποιητής τοῦ ὕμνου τοῦ ἰωαννείου προλόγου κάνει σέ σχέση μέ τήν πρό αὐτοῦ σοφιολογική παράδοση κάποια περαιτέρω σημαντικά βήματα ὡς πρός τήν ἀνάπτυξη τῆς θεολογίας τοῦ Λόγου. Συγκεκριμένα, γιά πρώτη φορά στήν ἱστορία τῆς παλαιοδιαθηκικῆς καί ἰουδαϊκῆς θεολογικῆς παραδόσεως, ὁ Ἰωάννης δέ συνδέει τόν Γιαχβέ τῶν παλαιοδιαθηκικῶν θεοφανειῶν μέ τό λόγο-σοφία ἁπλῶς σέ μιά σχέση πατρικῆς ἀγάπης καί ἐγγύτητας, στήν ὁποία αὐτός ὡς δημιούργημα τοῦ Θεοῦ θά εἶχε σαφῶς δευτερεύσουσα θέση καί σημασία[104]. Ἀντίθετα, ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ταυτίζει τόν Γιαχβέ μέ τό Λόγο, ὅπως εἴδαμε στήν προηγούμενη ἀνάλυση τοῦ Ἰω. 12,37-42, ἀποδίδοντάς του ἔτσι, ἀντίθετα ἀπό τίς παλαιοδιαθηκικές περί λόγου-σοφίας ἀντιλήψεις, πραγματική ὑπόσταση καί προσωπική ὕπαρξη[105]. Ἐπιπλέον ὁ ἰωάννειος Λόγος "γίνεται σάρξ", ἐπεμβαίνοντας ἔτσι δυναμικά στήν ἀνθρώπινη ἱστορία κατά τρόπο ἀνήκουστο γιά τά παλαιοδιαθηκικά καί ἰουδαϊκά δεδομένα[106]. Γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη δέν ὑπάρχει τρόπος προσεγγίσεως τοῦ Θεοῦ-Πατρός παρά μόνο διά τοῦ Υἱοῦ-Λόγου, πού ἔγινε ἄνθρωπος μέ τό ὄνομα Ἰησοῦς, ὅπως δηλώνεται πανηγυρικά στό στ. 1,18 τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου: "Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. Ὁ μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο"[107].

Συμπερασματικά σημειώνουμε ὅτι ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ διακηρύσσεται στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ἐπί τῆ βάσει τῶν παλαιο-

Weisheitsvorstellung diejenige Komponente hervortreten, die schon längst Schöpfung und Heilsgeschichte verband, der göttliche *dabar*", ὅ.π. 180ἑξ. Ὁ πρῶτος στίχος τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου "*ἐν ἀρχῇ* ἦν ὁ Λόγος" θυμίζει λεκτικά τόν πρῶτο στίχο τῆς Γενέσεως "*ἐν ἀρχῇ* ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν". Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θέλει, ἑπομένως, κατά πᾶσα πιθανότητα νά συνδέσει τόν πρόλογο τοῦ βιβλίου του μέ τή διήγηση τῆς Γενέσεως περί τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου, γιά νά δείξει ὅτι ἀναφέρεται στόν ἴδιο Λόγο, διά τοῦ ὁποίου πραγματοποιήθηκε ἡ δημιουργία (πβλ. 1,2: "πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο"). Ἐνῶ ὅμως τό "ἐν ἀρχῇ" τῆς Γενέσεως ἀναφέρεται σέ μιά συγκεκριμένη χρονική στιγμή, κατά τήν ὁποία ἄρχισε ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου, τό "ἐν ἀρχῇ" τοῦ ἰωαννείου προλόγου ἀναφέρεται στήν ἄναρχη καί ἀΐδια ὕπαρξη τοῦ Λόγου μαζί μέ τό Θεό. Μέ βάση τή δογματική ὁρολογία τῆς Ἐκκλησίας τό Γεν. 1,1 ἀναφέρεται στήν οἰκονομία, ἐνῶ τό Ἰω. 1,1 στίς ἐνδοτριαδικές σχέσεις.

104. Πβλ. τό στ. Παρ. 8,22, ὅπου ἡ σοφία διακηρύσσει γιά τόν ἑαυτό της: "Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ".

105. Πβλ. Τσάκωνα, Χριστολογία, 29· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 261.

106. Πβλ. Barrett, Gospel, 155· Καραβιδόπουλου, Διδασκαλία, 32· Τσάκωνα, Χριστολογία, 29.

107. Πιθανότατα ὑποφώσκει στό κείμενο τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πολεμική ἐναντίον τῆς ἐπικρατούσας στή ραββινική θεολογία ταυτίσεως τοῦ νόμου μέ τήν

διαθηκικῶν παραστάσεων περί σοφίας-λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἡ διαπίστωση αὐτή ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, διότι ἀποδεικνύει ἀφενός ὅτι στό ὑπόβαθρο τῆς σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ δέ βρίσκονται ἑλληνικές-φιλοσοφικές ἤ γνωστικές ἀντιλήψεις, ἀλλά ἡ θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[108]. Ἀφετέρου δέ εἶναι σημαντικό γιά τήν κατανόηση τῆς χριστολογίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου τό γεγονός ὅτι ἤδη ἀπό τόν πρόλογό του, πού ἀποτελεῖ θεολογική εἰσαγωγή καί ἀνακεφαλαίωση ὁλοκλήρου τοῦ βιβλίου, διακηρύσσεται σαφέστατα ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι Θεός. Τέλος, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ διακήρυξη τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ δέν ἀποτελεῖ βλασφημία, ὅπως νομίζουν οἱ Ἰουδαῖοι, καθότι δέν ἀμφισβητεῖται δι' αὐτῆς τό δόγμα τῆς μονοθεΐας, ἀλλά ἁπλῶς ὑποστασιοποιεῖται ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, πού προσλαμβάνει σάρκα καί εἰσβάλλει στήν ἀνθρώπινη ἱστορία, γιά νά χαρίσει τή σωτηρία στόν πεπτωκότα ἄνθρωπο.

## *III. Ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου*[109]

Ὄχι μόνο στόν πρόλογο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀλλά καί στίς διηγήσεις θαυμάτων, ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτεται ὡς Θεός, ὡς ὁ θεῖος καί προϋπάρχων Λόγος. Συγκεκριμένα:

προϋπάρχουσα σοφία τοῦ Θεοῦ, βλ. τό σχετικό ραββινικό ὑλικό στούς Strack-Billerbeck, Kommentar I, 213· II, 353ἑξ. Ὁ Ἰωάννης δείχνει στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου του ὅτι ὁ Λόγος, πού ἔγινε ἄνθρωπος μέ τό ὄνομα Ἰησοῦς, εἶναι ἡ προϋπάρχουσα σοφία τοῦ Θεοῦ καί ἡ μοναδική πηγή ζωῆς καί σωτηρίας γιά τούς ἀνθρώπους (πβλ. 1,16-17). Ἔτσι ἀμφισβητεῖ τή ραββινική ταύτιση σοφίας καί νόμου καί ἐπομένως τή σωτηριολογική σημασία καί τήν προϋπαρξη τοῦ τελευταίου. Γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ προϋπάρχων Λόγος τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι νόμος, ἀλλά συγκεκριμένο πρόσωπο, πβλ. Barrett, Gospel, 154ἑξ.· Brown, Gospel I, 523· Hofius, Der in des Vaters Schoß, 169-171.

108. Τήν ἄποψη αὐτή πρεσβεύουν οἱ Ἀγουρίδης, Χρόνος, 24-26· Τσάκωνας, Χριστολογία, 29· Gese, Johannesprolog, 179-181.

109. Στήν ὑποενότητα αὐτή ὑπάρχουν ὁρισμένες ἐπικαλύψεις μέ τά ὅσα λέγονται στήν ὑποενότητα I, ὅπου ἐξετάζεται ἡ θεώρηση τοῦ ἰωαννείου Ἰησοῦ ὡς θείου ἀνδρός. Οἱ ἐπικαλύψεις αὐτές εἶναι ἀναπόφευκτες, καθότι τά ἐπιχειρήματα πού χρησιμοποιοῦν ὅσοι θεωροῦν τόν ἰωάννειο Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικό θεῖο ἄνδρα μποροῦν ὑπό ἄλλο πρῖσμα νά χρησιμοποιηθοῦν καί γιά τήν ἀπόδειξη τῆς θεότητάς του ἐπί τῆ βάσει τῶν περί Θεοῦ παλαιοδιαθηκικῶν παραστάσεων. Ἡ πολυπλοκότητα τοῦ θέματος ἀπαιτεῖ λοιπόν τή μερική ἐπανάληψη τῶν ἐπιχειρημάτων αὐτῶν σέ παλαιοδιαθηκική αὐτή τή φορά βάση, προκειμένου νά συμπεράνουμε ἄν ἡ ἑλληνιστική ἤ ἡ παλαιοδιαθηκική κατανόηση τοῦ θαυματουργοῦντος Ἰησοῦ εἶναι πιό πειστική καί ποιά ἀπό τίς δύο αὐτές ἑρμηνεῖες τοῦ προσώπου του ἀνταποκρίνεται καλύτερα στό πνεῦμα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ.

(1) Ὁ Ἰησοῦς μεταβάλλει στό γάμο τῆς Κανά ὕδωρ σέ οἶνο, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ στήν Παλαιά Διαθήκη καί στόν Ἰουδαϊσμό σύμβολο γιά τήν ἀφθονία καί τήν πληρότητα τῶν δωρεῶν τῆς ἐσχατολογικῆς βασιλείας τοῦ Γιαχβέ. Ἑπομένως, διά τῆς διηγήσεως τοῦ πρώτου θαύματος τῆς Κανά ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής διακηρύσσει οὐσιαστικά ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι παροῦσα στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος μέ τόν τρόπο αὐτό παρουσιάζεται ὡς φορέας τῶν ἐσχατολογικῶν δωρεῶν τοῦ Γιαχβέ καί ταυτίζεται μέ ἐκεῖνον σέ ἐπίπεδο ἔργων[110]. Τό τεράστιο καί πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη ἔνδειξη γιά τό ὅτι αὐτός πού τό ἐπιτελεῖ δέν εἶναι ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, καθώς ἡ ποσότητα τοῦ οἴνου, πού προκύπτει ἀπό τό θαῦμα, ἀνέρχεται σέ περίπου 720 λίτρα (2,6)[111], ἐνῶ παράλληλα καί ἡ ποιότητά του εἶναι ἄριστη, κατά τήν ὁμολογία τοῦ ἀρχιτρικλίνου (2,10). Ἐπιπλέον, ἡ ἀπόλυτη καί θεϊκή ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ φαίνεται σαφῶς στή ριζική ἀποστασιοποίησή του (2,4) ἀπό τό ἔμμεσο πλήν σαφές αἴτημα τῆς μητέρας του νά ἐπέμβει καί νά δώσει λύση στό πρόβλημα τῆς ἐλλείψεως οἴνου ἀπό τό γαμήλιο τραπέζι (2,3). Ὁ Ἰησοῦς ἐν προκειμένω δέν παρουσιάζεται νά ἄγεται ἀπό καταστάσεις ἤ ἐπιθυμίες ἄλλων προσώπων, ἀκόμη καί ὅταν πρόκειται γιά τήν ἴδια του τή μητέρα[112], ἀλλά διατηρεῖ τήν κυριαρχία ἐπί τῶν καταστάσεων καί τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων[113]. Ὁ εὐαγγελιστής, τέλος, διά τῆς παρατηρήσεως ὅτι ὁ ἀρχιτρίκλινος "ἐγεύσατο τὸ ὕδωρ καὶ οὐκ ᾔδει *πόθεν* ἐστίν" (2,9), ὑπαινίσσεται σέ βαθύτερο θεολογικό ἐπίπεδο ὅτι τό πρόσωπο καί ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ

110. Πβλ. γιά τό συβολισμό τῶν ἐσχατολογικῶν δωρεῶν τοῦ Θεοῦ διά τοῦ στοιχείου τοῦ οἴνου Γεν. 49,11.12· Ὡσ. 2,24· Αμ. 9,13· Ἰωήλ 4,18· Ἡσ. 25,6· Αἰθ.Εν. 10,19· Συρ.Βαρ. 29,5· Σιβ. 2,317ἑξ. καί ἀπό τήν ΚΔ: Μτ. 9,17· Μκ. 2,22· 14,25· Λκ. 5,33-39· 22,18· Ἰω. 15,1-8. Βλ. ἀκόμη τίς σχετικές ἀναφορές στούς Jeremias, Jesus, 28ἑξ.· Boismard, Baptême, 139· Noetzel, Christus, 41-47· Schneider, Evangelium, 83· Michel, Anfang, 19· Wilkens, Zeichen, 32· Hengel, Interpretation, 99-102· Charlier, Signes, 115ἑξ.

111. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

112. Πβλ. τήν ἐπισήμανση τῆς ριζικῆς διαφορότητας μητέρας καί τέκνου ὡς πρός τό σωτηριολογικό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ στούς Luthardt, Evangelium, 348· Rottmanner, Joh. 2,4, 244· Keil, Commentar, 148· Vanhoye, Interrogation, 163ἑξ.· Gaechter, Maria, 188ἑξ.· Γαλάνη, Θεοτόκος, 118.

113. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,130-132· Schlatter, Evangelist, 67· τοῦ ἰδίου, Evangelium, 33· Bernard, Commentary I, 75· Preisker, Joh. 2,4, 211ἑξ.· Westcott, Gospel, 36· Brown, Gospel I, 103· Schneider, Evangelium, 81· Morris, Gospel, 181· Bächli, Was habe ich, 78-80· Haible, Gottesbild, 191· Schnelle, Christologie, 89ἑξ.· Carson, Gospel, 171.

ὑπερβαίνουν τίς ὁποιεσδήποτε ἀνθρώπινες παραστάσεις καί προσδοκίες[114].

(2) Στό θαῦμα τῆς μακρόθεν θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὑπογραμμίζει, ὅπως ἔχουμε δεῖ στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως, τό γεγονός ὅτι τό ἄρρωστο παιδί, ὄντας ἑτοιμοθάνατο, βρίσκεται ἤδη στό χῶρο τῆς ἐξουσίας τοῦ θανάτου (πβλ. 4,47.49.50.51.53)[115]. Ἀπό τήν ἐξουσία αὐτή τό σώζει ὁ Ἰησοῦς μέ ἕνα του μόνο λόγο καί μάλιστα χωρίς νά ἔχει καμία ἐπαφή μαζί του, πολύ δέ περισσότερο χωρίς νά χρειαστεῖ νά χρησιμοποιήσει ὁποιαδήποτε θεραπευτικά μέσα ἤ τεχνικές (4,50). Τό γεγονός τῆς μακρόθεν θεραπείας εἶναι ἀναπάντεχο γιά τό βασιλικό, πού ζητοῦσε ἀπό τόν Ἰησοῦ νά ἔλθει στήν οἰκία του, προκειμένου νά μπορέσει νά θεραπεύσει τόν υἱό του (4,47.49), ἀλλά καί γενικότερα πρωτάκουστο γιά ἀνθρώπινα δεδομένα, ὅπως προκύπτει καί ἀπό μιά σύγκρισή του μέ τά παράλληλα θαύματα τῶν προφητῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου, τά ὁποῖα, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ, πραγματοποιοῦνται ἐξ ἐπαφῆς (Γ΄Βασ. 17,19-22· Δ΄Βασ. 4,29-35)[116]. Ἡ σύγκριση τοῦ ἰωαννείου θαύματος μέ τίς νεκραναστάσεις τῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου καθίσταται μεθοδολογικά δυνατή ἐπί τῆ βάσει τῆς τρισσῆς χρήσεως τοῦ ρήματος "ζῆν" στήν ἰωάννεια διήγηση γιά τό χαρακτηρισμό τῆς θεραπείας (4,50.51.53), ἡ ὁποία φαίνεται ἔτσι νά κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς ζωοποίηση (πού ἰσοδυναμεῖ μέ ἀνάσταση) τοῦ ἑτοιμοθάνατου ἀσθενοῦς[117]. Κανένας ἄνθρωπος ὅμως δέν ἔχει τή δύναμη καί τήν ἐξουσία, σύμφωνα μέ τή θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, νά ζωοποιεῖ ἐκτός ἀπό τόν ἴδιο τό Θεό. Ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία καί αὐθεντία τοῦ Ἰησοῦ δέ φαίνεται ἐξάλλου μόνο ἀπό τό ἀνήκουστο γεγονός τῆς μακρόθεν ζωοποιήσεως

114. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 85· Meyer, John 2,10, 191· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337. 341· τοῦ ἰδίου, Das erste Wunder, 28ἑξ.· Gaechter, Maria, 157ἑξ.· Leroy, Weinwunder, 170ἑξ.· Breuss, Kanawunder, 40· Hoeferkamp, Relationship, 95· Welck, Zeichen, 138.

115. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Heer, Glaube, 154· Mollat, Évangile, 102· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.

116. Πβλ. Loisy, Évangile, 377ἑξ.· Wikenhauser, Evangelium, 117· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 499· Dodd, Tradition, 191· τοῦ ἰδίου, Interpretation, 318 καί κεφ. 3.1.1.

117. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 153, σημ. 2· Feuillet, La signification théologique, 70ἑξ.· Heer, Glaube, 154· Brown, Gospel I, 191· Morris, Gospel, 292ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 108.

τοῦ παιδιοῦ, ἀλλά καί ἀπό τήν ἀποστασιοποίησή του ἀπό τό αἴτημα τοῦ βασιλικοῦ μέ τή φράση "ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε" (4,48), διά τῆς ὁποίας δείχνει σαφῶς ὅτι δέν ἄγεται ἀπό τίς ἐπιθυμίες καί ἀνάγκες ἄλλων προσώπων, ἀλλά ἐνεργεῖ, ὅταν καί ὅπως ὁ ἴδιος θέλει[118]. Τέλος, ὁ Ἰησοῦς προβάλλεται στή διήγησή μας ὡς παντογνώστης, καθώς διαγινώσκει τήν ἐλλιπῆ πίστη τοῦ βασιλικοῦ, τήν ὁποία καί στηλιτεύει στό στ. 4,48 καί, ἐπίσης, καθώς γνωρίζει αὐτοστιγμεί καί τό γεγονός τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ του, ὅπως προκύπτει ἀπό τό στ. 4,50. Ὅμως παντογνώστης σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά μόνο ὁ ἴδιος ὁ Θεός[119].

(3) Ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά ἔχει ἐπίσης χαρακτήρα ζωοποιήσεως, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός τῆς καθηλώσεώς του στό κρεβάτι τῆς ἀσθενείας του ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,5), δεδομένο πού ἀποκλείει οὐσιαστικά τή συμμετοχή του στήν ἴδια τή ζωή[120]. Ὅμως ἡ ζωοποίηση ἑνός ἀνθρώπου ἀνήκει, κατά τή μαρτυρία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀποκλειστικά καί μόνο στίς δυνατότητες τοῦ Γιαχβέ. Ἐξάλλου, ἡ ἀπόλυτη αὐθεντία τοῦ Ἰησοῦ διαφαίνεται στήν ἐν λόγω διήγηση ἀπό τό γεγονός ὅτι αὐτός διατηρεῖ τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, ἀφενός ἐπιλέγοντας ὁ ἴδιος τόν παραλυτικό ἀνάμεσα ἀπό πλῆθος ἄλλων ἀσθενῶν (5,3.6) καί ἀφετέρου πραγματοποιώντας τή θεραπεία, χωρίς αὐτή νά τοῦ ἔχει προηγουμένως ζητηθεῖ (5,7-9). Ἐνδεικτική ἐπίσης τῆς ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῶν καταστάσεων εἶναι τό γεγονός ὅτι παραμένει κατά τή διάρκεια τῆς διηγήσεως ἀπρόσιτος στούς Ἰουδαίους, πού τόν ἀναζητοῦν ὡς παραβάτη τοῦ νόμου (5,12). Ἀντίθετα, ὁ Ἰησοῦς φανερώνει τόν ἑαυτό του ἐκ νέου στόν παραλυτικό, στό χῶρο τοῦ Ναοῦ αὐτή τή φορά, ἀναλαμβάνοντας καί πάλι τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων (5,14) καί ἀποκαλύπτοντας ἔτσι τήν πλήρη ἀνεξαρτησία του ἀπό ὁποιεσδήποτε ἀνθρώπινες ἐπιθυμίες[121]. Ἐξάλλου, ὁ Ἰησοῦς μαρτυρεῖται στή διήγησή μας καί ὡς παντογνώστης, καθώς γνωρίζει

118. Πβλ. Siegman, St. John's Use, 192.

119. Πβλ. Τρακατέλλη, Ἐξουσία, 45, ὑπ. 55, καί τά πατερικά κείμενα στά ὁποῖα παραπέμπει· πβλ. ἐπίσης Hofius, Zuspruch, 130, ὑπ. 19.

120. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johanneische Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

121. Πβλ. Bernard, Commentary, 234.

βλέποντας ἁπλῶς τόν παραλυτικό "ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει" ὡς ἀσθενής (5,6)[122]. Τέλος, ἰδιαίτερη θεολογική βαρύτητα ἔχει ὁ ἐπίλογος τῆς διηγήσεως (5,17-18), ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ἑρμηνεία τοῦ θαύματος καί στόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνει τήν κατάλυση τοῦ Σαββάτου καί μαζί μέ αὐτήν ὁλοκλήρου τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου ἐπί τῇ βάσει τῆς ἑνότητάς του μέ τό Θεό-Πατέρα σέ ἐπίπεδο ἔργων καί οὐσίας (5,17). Οἱ Ἰουδαῖοι καταλαβαίνουν σωστά τήν ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ, καθώς στό στ. 5,18 ἐμφανίζονται νά ζητοῦν νά τόν φονεύσουν ἐπί βλασφημίᾳ, "ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν Θεὸν *ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ*"[123]. Σύμφωνα ὅμως μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ Θεός-Λόγος τοῦ προλόγου καί ὡς ὁ Γιαχβέ τῆς θεοπτίας τοῦ Ἡσαΐα εἶναι *πράγματι* ἴσος μέ τό Θεό καί ὡς Θεός ἔχει καί τήν ἐξουσία νά καταργήσει τό μωσαϊκό νόμο εἰσάγοντας ἔτσι τήν ἀνθρωπότητα στήν ἐσχατολογική ἐποχή τῆς χάριτος (πβλ. 1,17).

(4) Στόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων ἡ παντογνωσία τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρεῖται ἀπό τό γεγονός ὅτι αὐτός ἤξερε ἐκ τῶν προτέρων "τί ἔμελλεν ποιεῖν" (6,6)[124]. Ἐξάλλου ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία του ἐπί τῶν καταστάσεων καταδεικνύεται ἀπό τό ὅτι ὑπερβαίνει μέ τρόπο μοναδικό καί ἐντελῶς ἀπρόσμενο τό πρόβλημα τοῦ χορτασμοῦ τοῦ πλήθους, τό ὁποῖο γιά τούς μαθητές εἶναι ἀνυπέρβλητο (βλ. 6,5-13)[125]. Καί στό θαῦμα αὐτό ἐπίσης ὁ Ἰησοῦς διατηρεῖ τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων φανερώνοντας ἔτσι τή θεϊκή του αὐθεντία (6,10-12). Στή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπει σαφῶς τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος, διά τοῦ ὁποίου χορταίνουν 5.000 ἄνθρωποι, χωρίς νά συνυπολογίζονται οἱ γυναῖκες καί τά παιδιά (6,10), καί μάλιστα περισσεύουν 12 κοφίνια πλήρη κλασμάτων (6,13)[126]. Χαρακτηριστικό εἶναι καί τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς, πρίν προβεῖ

122. Πβλ. Bauer, Johannes-Evangelium, 77· Bultmann, Evangelium, 181, σημ. 1· Strathmann, Evangelium, 97· van den Bussche, Guérison, 22· Haenchen, Probleme, 48· Brown, Gospel I, 207· Schulz, Evangelium, 83· Becker, Evangelium I, 278.

123. Πβλ. Lagrange, Évangile, 142· Bauer, Johannes-Evangelium, 79· Barth, Erklärung, 276ἑξ.· Bultmann, Evangelium, 182ἑξ. 183 σημ. 1· Maurer, Joh. 5,17, 139· Lindars, Gospel, 219· Mollat, Évangile, 107· Schulz, Evangelium, 85· Hoeferkamp, Relationship, 113.

124. Πβλ. Hoeferkamp, Semeia, 116.

125. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,448ἑξ.· Welck, Zeichen, 161.

126. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,242. Τό ὑπό ἐξέτασιν θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ συγκρινόμενο μέ τό παράλληλο θαῦμα τοῦ Ἐλισαίου στό Δ΄ Βασ. 4,42-44 ἀποδεικνύεται ἀσύγκριτα μεγαλύτερο σέ μέγεθος καί προβάλλει τόν Ἰησοῦ ὡς ἀντιστοίχως ἀνώτερο ἀπό

στόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων, "εὐχαριστεί" (6,11), γεγονός πού παραπέμπει καταρχήν στά ἰουδαϊκά ἔθιμα τῆς τραπέζης[127], ἀλλά καί πού φανερώνει σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο τήν ἑνότητα τοῦ θαυματουργοῦντος μέ τόν οὐράνιο Πατέρα του[128]. Ἐκφράζεται ἔτσι στήν πράξη ἡ ρήση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι "ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε" (8,28-29). Τέλος, τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ἑρμηνεύει στή συνέχεια τοῦ ἕκτου κεφαλαίου τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων παρουσιάζοντας τόν ἑαυτό του ὡς τόν ἄρτο τῆς ζωῆς τόν ἀληθινό (6,35.48.51), τόν ὁποῖο παρέχει ὁ Πατήρ (6,32.38.44) γιά νά ζωοποιήσει τόν κόσμο (6,33.35.50-51.53-54.57-58), τοποθετεῖ τό θαῦμα στά πλαίσια τῆς θεολογίας τῆς πέμψεως καί τῆς οὐσιώδους ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν οὐράνιο Πατέρα του[129].

(5) Στόν θαυμαστό περίπατο τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης (6,19) εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ ὑπερβαίνοντας τίς ἀνθρώπινες δυνατότητες, σύμφωνα μέ τίς παραστάσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης περί τῆς ἀπόλυτης ἐξουσίας τοῦ Γιαχβέ ἐπί τοῦ θαλασσίου στοιχείου[130]. Ἀποκαλύπτοντας ἐξάλλου τόν ἑαυτό του ὡς τόν ἴδιο τόν Γιαχβέ καί διά τοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ "ἐγώ εἰμι" (6,20), πού πρέπει νά κατανοηθεῖ μέ βάση τήν ἀποκάλυψη τοῦ θείου ὀνόματος τοῦ Γιαχβέ στό Μωυσῆ ἐπί τοῦ ὄρους Σινά (Ἐξ. 3,14)[131], καταδεικνύει τήν ἑνότητά του μέ τό Θεό-Πατέρα καί τήν κατά φύσιν θεότητά του[132]. Τήν ἀπόλυτη ἐξουσία του ἐπί τῶν καταστάσεων κα-

τόν προφήτη τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, βλ. τή σχετική ἀνάλυση στό κεφ. 3.1.1.

127. Πβλ. Bultmann, Johannesevangelium, 157· Heising, Botschaft, 78· Schneider, Evangelium, 140· Dunn, John VI, 333· Haenchen, Johannesevangelium, 302.306.

128. Πβλ. Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1288.

129. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 119.125.

130. Πβλ. Ψ. 17,17· 28,3.10· 73,13.14· 76,17.20· 77,13· 88,10· 92,3.4· 103,6-9· Ἡσ. 17,12.13· 43,16· 51,10· Αββ. 3,8.10. Βλ. καί Κυρίλλου Ἀλ., Ἀποσπάσματα, 245· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1292· Richardson, Miracle-Stories, 90ἑξ.

131. Πβλ. ἐπίσης Γεν. 28,13.15· Ἐξ. 6,2.29· 20,2.5· Ψ. 80,11· Ἰωήλ 2,27· Ἡσ. 43,10.11· 45,5-8.18.19.21.22· 46,9· Ἰεζ. 20,5. Βλ. σχετικά καί H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 68· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84.

132. Πβλ. Hoskyns, Gospel, 291· Brown, Gospel I, 255· Welck, Zeichen, 172.

ταδεικνύει ὁ Ἰησοῦς, τέλος, διά τῆς ἀκαριαίας μεταφορᾶς τοῦ πλοίου τῶν χειμαζομένων μαθητῶν στόν προορισμό του (6,21), ἐνῶ παράλληλα τόσο κατά τόν θαυμαστό περίπατο ἐπί τῆς θαλάσσης, ὅσο καί κατά τήν αὐτοαποκάλυψή του στούς μαθητές, διατηρεῖ τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων καί δέν ἄγεται ἀπό τίς καταστάσεις.

(6) Στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὁ Ἰησοῦς πραγματοποιεῖ ἕνα ἀνήκουστο γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα θαῦμα κατά τήν ὁμολογία τοῦ θεραπευθέντος (9,32), φανερώνοντας ἔτσι τή θεϊκή του παντοδυναμία καί ἐξουσία[133]. Καί στό θαῦμα αὐτό ὁ Ἰησοῦς διατηρεῖ τήν ἀπόλυτη πρωτοβουλία τῶν κινήσεων, καθώς ἐνεργεῖ τή θεραπεία ἐντελῶς αὐτόβουλα, χωρίς αὐτή νά τοῦ ἔχει ζητηθεῖ προηγουμένως ἀπό τόν τυφλό (9,1-7)[134]. Ὁ Ἰησοῦς προβάλλει, ἐξάλλου, σέ ὁλόκληρη τή διήγηση ὡς εὑρισκόμενος ὑπεράνω τῆς δυνατότητας κατανοήσεως τῶν Ἰουδαίων καί ἑπομένως σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὡς ἀπρόσιτος γιά τούς ἀνθρώπους (9,12.16-17.24.29), μέχρις ὅτου ἀποφασίσει νά αὐτοαποκαλυφθεῖ σέ ὅποιον καί ὅταν ὁ ἴδιος τό θελήσει, καί ἐν προκειμένω στόν πρώην τυφλό μόλις στό τέλος τῆς διηγήσεως (9,35.37). Ἐπιπλέον καί ἡ ὁμολογία πίστεως τοῦ τυφλοῦ, ὁ ὁποῖος σύμφωνα μέ ὅλες τίς ἑρμηνευτικές ἐνδείξεις ἀναγνωρίζει καί προσκυνεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς τόν Κύριο-Γιαχβέ (9,38)[135], ἐκφράζει ὀρθά τήν ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα διαφαίνεται καί στή φράση του "τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρός μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ" (10,25), ἡ ὁποία συνδέεται ἀπό θεματικῆς πλευρᾶς ἄμεσα μέ τό ἕνατο κεφάλαιο, καθώς ἀποτελεῖ οὐσιαστικά ἀπάντηση στήν προηγούμενη ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων σχετικά μέ τίς θαυματουργικές δυνάμεις τοῦ Ἰησοῦ: "μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι;" (10,21). Διά τῆς ἀπαντήσεώς του στήν ἐρώτηση αὐτή ὁ Ἰησοῦς ἐντάσσει τίς

133. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 293· Αὐγουστίνου, Tractati, 44,13.

134. Πβλ. Loisy, Évangile, 590· Barrett, Gospel, 296· Brown, Gospel I, 372· Becker, Evangelium I, 371ἑξ.· Carson, Gospel, 363· Welck, Zeichen, 177.

135. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 294· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,317.323· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1012ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60ἑξ.· Bauer, Johannesevangelium, 133· Sanders-Mastin, Gospel, 245· Brown, Gospel I, 376· Schulz, Evangelium, 146· Panackel, Ἰδού, 156· Léon-Dufour, Lecture II, 348· Becker, Evangelium I, 377· Carson, Gospel, 377.

θαυματουργικές του ἐνέργειες στήν ἐκ τοῦ Πατρός ἀποστολή του στόν κόσμο, ἐκφράζει παράλληλα τήν ἑνότητά του μέ ἐκεῖνον καί, τέλος, διακηρύσσει ὅτι ἡ μεγαλύτερη μαρτυρία ὑπέρ τῆς θεότητάς του εἶναι τά θαύματα πού πραγματοποιεῖ.

(7) Στή διήγηση περί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ἡ ἀπόλυτη ἐξουσία καί ἀνεξαρτησία τῶν κινήσεων τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρεῖται ἀπό τό γεγονός ὅτι αὐτός δέν ὁδεύει πρός τή Βηθανία, μόλις λαμβάνει τό μήνυμα ὅτι ὁ Λάζαρος ἀσθενεῖ (11,3), ἀλλά παραμένει στόν τόπο πού βρισκόταν ἐπί δύο ἀκόμη ἡμέρες (11,6). Ὡς ἀπόλυτος κυρίαρχος ἐπί τῶν καταστάσεων ἐπιλέγει δηλαδή ὁ ἴδιος τήν ὥρα καί τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο θά δράσει καί δέν ἐπιτρέπει νά τοῦ ὑπαγορεύσουν οἱ συνθῆκες ἤ ἄλλα πρόσωπα πῶς ἤ πότε θά ἐνεργήσει[136]. Ἐπιπλέον, καί ἡ παντογνωσία τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρεῖται στή διήγησή μας, καθώς αὐτός γνωρίζει ὅτι ὁ Λάζαρος εἶναι νεκρός, χωρίς νά ἔχει λάβει σχετικές πληροφορίες (11,11.14), καί μάλιστα προγνωρίζει καί τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεώς του, πού πρόκειται νά πραγματοποιήσει ὁ ἴδιος (11,11). Μιά ἐπιπλέον μαρτυρία γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἡ ἰδιότυπη προσευχή του πρός τό Θεό ἐνώπιον τοῦ ἀνοικτοῦ μνήματος τοῦ νεκροῦ (11,41-42). Συγκεκριμένα, ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλεῖ στήν προσευχή αὐτή τό Θεό, γιά πολλοστή φορά στό τέταρτο εὐαγγέλιο, Πατέρα του (11,41), καταδεικνύοντας ἔτσι τήν οὐσιώδη ἑνότητά του μέ ἐκεῖνον[137]. Μάλιστα στήν ἐν λόγω προσευχή ὁ Ἰησοῦς κατά χαρακτηριστικό τρόπο εὐχαριστεῖ τό Θεό-Πατέρα γιά τό θαῦμα πού πρόκειται νά πραγματοποιήσει στή συνέχεια, χωρίς ὅμως νά προτάξει ἀνάλογη αἴτηση (11,41)[138]. Δικαιολογεῖ μάλιστα τήν εὐχαριστία αὐτή, καθώς ἐπίσης καί τήν ἔλλειψη σχετικῆς αἰτήσεως, λέγοντας ὅτι γνωρίζει πώς ὁ Πατήρ του τόν ἀκούει πάντοτε (11,42), ρήση πού ἐπίσης εἶναι ἀδιανόητη γιά ὁποιονδήποτε ἄνθρωπο

136. Πβλ. Loisy, Évangile, 637· Bultmann, Johannesevangelium, 303· Wikenhauser, Evangelium 212· Morris, Gospel, 540· Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 91ἑξ.· Stibbe, John, 124· τοῦ ἰδίου, John's Gospel, 92.

137. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 75· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,346· τοῦ ἰδίου, Εἰς Μάρθαν, 64,706· (Ψ.) Χρυσοστόμου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 48,783· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Ἔκδοσις, 68· Ἀνδρέου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 97,980· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,104.

138. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 149· Bultmann, Johannesevangelium, 312· Strathmann, Evangelium, 171· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 425· Kremer, Lazarus, 77· Schnelle, Christologie, 148.

καί πού δηλώνει κατά σαφῆ τρόπο τήν ἰδιαίτερη σχέση ἑνότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό, ἡ ὁποία ξεπερνᾶ τά ἀνθρώπινα δεδομένα[139]. Τέλος, τό ὅλο νόημα τῆς προσευχῆς τοῦ Ἰησοῦ ἐντοπίζεται στό νά πιστεύσει ὁ "ὄχλος ὁ περιεστώς" στήν ἀποστολή του ἀπό τόν Πατέρα (11,42), δηλαδή στό νά καταστεῖ φανερό ὅτι ὁ Ἰησοῦς βρίσκεται καί ἐνεργεῖ σέ πλήρη καί οὐσιώδη ἑνότητα μέ τό Θεό[140]. Μιά τέτοια ἑνότητα ὅμως μέ τό Θεό δέν μπορεῖ παρά νά σημαίνει σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική πίστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι καί ὁ ἴδιος Θεός. Ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιβεβαιώνεται ἐπιπλέον καί ἀπό τό ἴδιο τό θαῦμα (11,43-44), τοῦ ὁποίου ἡ πραγματοποίηση θά ἦταν γιά ὁποιονδήποτε ἄνθρωπο ἐντελῶς ἀδύνατη, καθώς ὁ Λάζαρος ἔχει περάσει πλέον ὁριστικά καί ἀμετάκλητα στό χῶρο κυριαρχίας τοῦ θανάτου, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι βρίσκεται τέσσερις ἡμέρες στό μνημεῖο καί "ἤδη ὄζει" κατά τήν ἔκφραση τῆς Μάρθας (11,39)[141]. Ἡ θεϊκή παντοδυναμία τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ νεκρός ἐξέρχεται κατά παράδοξο τρόπο ἀπό τό μνημεῖο, παρά τό γεγονός ὅτι ἀνθρωπίνως τοῦ εἶναι ἀδύνατο νά περπατήσει, καθώς εἶναι ἀκόμη δεμένος μέ τίς ἐντάφιες κειρίες (11,44)[142].

Συνοψίζοντας παρατηροῦμε ὅτι στίς διηγήσεις θαυμάτων διακηρύσσεται ὡς ἑξῆς ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ:

(1) Ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται ὡς παντογνώστης. Ἡ παντογνωσία του αὐτή δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά ἀναχθεῖ σέ μιά ὑποτιθέμενη ἐπίδραση τῶν ἑλληνιστικῶν παραστάσεων περί θείου ἀνδρός στήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ πού παραδίδει τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, καθώς ἀποτελεῖ οὐσιῶδες γνώρισμα τοῦ Γιαχβέ κατά τή θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[143]. Καί σέ ἄλλα σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐμφανί-

139. Πβλ. Lindars, Gospel, 401ἑξ.

140. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 149· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 426· Becker, Evangelium, 427.

141. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 250-251· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544ἑξ.

142. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Μεγ. Βασιλείου, Ἐκ πασῶν, 32,1284· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 164· Αὐγουστίνου, Tractati, 49,24· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,105· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1352· Bauer, Johannesevangelium, 149· Hoskyns, Gospel, 407· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 427· Haenchen, Johannesevangelium, 413.

143. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Γ΄ Βασ. 8,39· Α΄ Παρ. 28,9· Παρ. 15,11· Ψ. 43,22· 136,1ἑξ.· Ἱερ. 17,10· Σοφ.Σειρ. 42,18.20.

ζεται, ὅπως ἀναφέραμε καί στό προηγούμενο κεφάλαιο, ὁ Ἰησοῦς ὡς παντογνώστης, ὅπως ὅταν βλέπει τόν Ναθαναήλ κάτω ἀπό τή συκιά, χωρίς νά ἔχει προηγουμένως ὀπτική ἐπαφή μαζί του (1,48), ὅταν παρουσιάζεται νά γνωρίζει "τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ" (2,25), ὅταν γνωρίζει τήν ἰδιωτική ζωή τῆς Σαμαρείτιδος (4,17-18) καί βέβαια, τό κυριότερο, ὅταν παρουσιάζεται σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο νά ὁδεύει πρός τό πάθος, γνωρίζοντάς το ἐκ τῶν προτέρων[144].

(2) Ὁ Ἰησοῦς στίς διηγήσεις θαυμάτων δέν ἄγεται ἀπό ἐξωτερικές καταστάσεις ἤ ἐπιθυμίες ὁποιωνδήποτε προσώπων. Ἀντίθετα, παρουσιάζεται νά ἐνεργεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία καί αὐθεντία διατηρώντας τόν ἀπόλυτο ἔλεγχο τῶν καταστάσεων κάτω ἀπό ὁποιεσδήποτε συνθῆκες, ἔχοντας πάντοτε τήν πρωτοβουλία τῶν κινήσεων καί ἐπιλέγοντας ὁ ἴδιος τό χρόνο καί τόν τρόπο τῶν ἐνεργειῶν του. Μιά τέτοια ἐξουσία στίς ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ, πού μαρτυρεῖται καί σέ ὁλόκληρο τό ὑπόλοιπο εὐαγγέλιο, καί κυρίως στό γεγονός ὅτι παραμένει εἰς πεῖσμα τῶν Ἰουδαίων ἀσύλληπτος (7,30.44· 8,20.59· 10,31.39), μέχρις ὅτου ὁ ἴδιος παραδώσει τόν ἑαυτό του (18,1-12), εἶναι ἀδιανόητη γιά ἕναν ἁπλό ἄνθρωπο καί μαρτυρεῖ ὑπέρ τῆς θεότητάς του.

(3) Πρωτοφανές εἶναι τό μέγεθος τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σύμφωνα καί μέ τή μαρτυρία τοῦ θεραπευθέντος ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, κατά τήν ὁποία "ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου" (9,32)[145]. Ἡ ἀφθονία, ἀλλά καί ἡ ποιότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, καθώς ἐπίσης καί τό γεγονός ὅτι σέ ὅλα οὐσιαστικά τά θαύματα παρέχεται ἡ δωρεά τῆς ζωῆς, πού κατά τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία εἶναι δυνατόν νά προέρχεται μόνο ἀπό τό δημιουργό τοῦ κόσμου Γιαχβέ, δείχνουν ὅτι ὁ Ἰησοῦς συνδέεται σέ μιά ἐντελῶς ἰδιαίτερη σχέση ἐγγύτητας μέ τό Θεό. Ἡ ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων, καθώς ἐπίσης καί ἡ ταύτισή του μέ τόν Γιαχβέ, πού διακηρύσσεται μέ τόν ἕνα ἤ τόν ἄλλο τρόπο καί στίς διηγήσεις θαυμάτων, εἶναι σταθερή καί διήκουσα χριστολογική

144. Ἰω. 2,19.22· 3,14· 6,51.70-71· 7,33· 8,28.40.44· 9,4-5· 10,11.15.17-18· 11,9-10· 12,7-8· 12,23-36· 13,1.3.11.21.26-27.33.36.14,3-4,18-19.28· 15,13· 16,7.10.16.19-22.28· 17,1.5.12-13.19· 18,4.

145. Τό ὅτι τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὑπερβαίνουν τά ἀντίστοιχα θαύματα στά συνοπτικά εὐαγγέλια ἀμφισβητεῖ ὁ Ζολώτας, Ὑπόμνημα, 414-416.

διδασκαλία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[146] καί ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη μαρτυρία γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ.

*IV. Τά θαύματα καί τά λόγια "ἐγώ εἰμι"*

Ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐπίσης καί διά τῶν λογίων "ἐγώ εἰμι", τά ὁποῖα ἀποτελοῦν οὐσιαστικά τή θεολογική ἑρμηνεία τῶν θαυματων τοῦ Ἰησοῦ. Ποιό εἶναι ὅμως τό ὑπόβαθρο τῶν λογίων αὐτῶν ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως;

Πολυσυζητημένη εἶναι στή σύγχρονη ἔρευνα ἡ ἄποψη τοῦ E. Schweizer ὅτι τά ἰωάννεια λόγια "ἐγώ εἰμι" πρέπει νά κατανοηθοῦν θρησκειοϊστορικά μέ βάση τά μανδαϊκά παράλληλά τους[147], θεωρία πού ὑποστηρίχτηκε ἀργότερα μεταξύ ἄλλων ἀπο τόν R. Bultmann καί τό μαθητή του H. Becker[148]. Ὡστόσο ἡ σχετική κριτική τοῦ S. Schulz ἔδειξε, τουλάχιστον ἐν μέρει, ὅτι ἡ θρησκειοϊστορική προσπάθεια ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων λογίων διά τῆς ἀναγωγῆς τους στό πολύ μεταγενέστερο γνωστικοῦ προσανατολισμοῦ ρεῦμα τοῦ Μανδαϊσμοῦ δέν μπορεῖ νά ἀποδειχτεῖ μέ βεβαιότητα πέρα ἀπό μιά ἐξωτερική ἐγγύτητα στόν τρόπο ἐκφράσεως καί στίς παραστάσεις[149]. Ἡ δυσκολία ἀποδόσεως τῶν ἰωαννείων λογίων "ἐγώ εἰμι" σέ γνωστικές ἐπιδράσεις καθίσταται ἀκόμη μεγαλύτερη λόγω τοῦ ὅτι δέ γνωρίζουμε ἄν τό θρησκευτικό κίνημα τῆς Γνώσεως προϋπῆρχε τοῦ Χριστιανισμοῦ καί, ἐπομένως, καί τοῦ τετάρτου εὐαγ-γελίου. Τόσο, λοιπόν, ἡ ἀδυναμία ἐπαρκοῦς ἐπιστημονικῆς ἀποδείξεως ὅτι τά ἰωάν-νεια λόγια "ἐγώ εἰμι" ἀντλοῦν ἀπό τόν γνωστικό-μανδαϊκό θεολογικό χῶρο, ὅσο καί ἡ ἀβεβαιότητα σχετικά μέ τή χρονολόγηση τοῦ κινήματος τῆς Γνώσεως ἐπιβάλλουν μεθοδολογικά τήν

146. Ἐκτός ἀπό τόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου (1,1-18) καί ἀπό τό χωρίο 12,37-42, στά ὁποῖα ἀναφερθήκαμε ἤδη παραπάνω, βλ. γιά τήν ἑνότητα Ἰησοῦ ὡς τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί Θεοῦ-Πατρός τά ἑξῆς χωρία: Ἰω. 1,34.49· 2,16· 3,16-18.35-36· 4,34· 5,17-27.30.36-37.43.45· 6,27.32.37-40.44-46.57· 7,16.18.28.33· 8,16.18-19.26-29.35-36.38.49.54· 9,4· 10,15.17-18.25.29-30.32.36-38· 11,4.27. 41-42· 12,27-28.44-45.49-50· 13,1.3.20· 14,2.6-13.16.20-21.23-24.26.28.31· 15,1.8-10.15-16.21.23-24. 26· 16,3.5.10.15.17.23.25.28.32· 17,1.5.11.21.24-25· 18,11· 19,7· 20,17.21.31.

147. E. Schweizer, Ego Eimi, κυρίως 167.

148. Bultmann, Evangelium, π.χ. 260, ὑπ. 4· H. Becker, Reden, 123.

149. Schulz, Komposition, 181ἑξ.· πβλ. Βούλγαρη, Ὑπόβαθρον, 48.

ἐξάντληση τῶν δυνατοτήτων ἑρμηνείας τῶν λογίων αὐτῶν ἐπί τῆ βάσει τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως, πρίν ἀναγκαστοῦμε νά ὁδηγηθοῦμε στή σχετική θρησκειοϊστορική ἔρευνα. Πρός τήν ἑρμηνευτική αὐτή κατεύθυνση ἐνθαρρύνει καί ἡ μέχρι τώρα παρουσίαση τῆς θεολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, ἡ ὁποία ἀποδει-κνύεται ἀκραιφνῶς βιβλική.

Σημαντική γιά τή διαλεύκανση τοῦ ὑποβάθρου τῶν ἰωαννείων λογίων "ἐγώ εἰμι" εἶναι ἡ σχετική ἔρευνα τοῦ H. Zimmermann, ὁ ὁποῖος, συνεπής πρός τήν ἐρευνητική γραμμή τοῦ Schulz, ἀναζητεῖ τό ὑπόβαθρό τους στήν Παλαιά Διαθήκη, ὅπου καί διακρίνει τέσσερις χρήσεις τῆς ἐκφράσεως אֲנִי־הוּא ("ἐγώ εἰμι"). Συγκεκριμένα θεωρεῖ ὅτι διά τῆς ἐκφράσεως αὐτῆς (α) αὐτοαποκαλύπτεται ὁ Θεός στούς ἀνθρώπους (Γεν. 28,13.15· Ἐξ. 3,14· 6,2.29· Ἰεζ. 20,5· Ψ. 81,11), (β) θεμελιώνεται καί ἐπιβεβαιώνεται ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ (Ἐξ. 20,1.5· Λευ. 17-26), (γ) δηλώνεται τό περιεχόμενο μιᾶς ἀποκαλύψεως πού προέρχεται ἀπό τό Θεό (πολύ συχνά, κυρίως στόν Ἰεζ.), καί (δ) ἐξαίρεται ἡ μοναδικότητα τοῦ Γιαχβέ (Ησ. 45,5.6.18.21.22· 46,9· Ὡσ. 13,14· Ἰωήλ 2,27)[150].

Τό παλαιοδιαθηκικό αὐτό ὑπόβαθρο φαίνεται νά δικαιολογεῖ πλήρως τή χρήση τῶν λογίων "ἐγώ εἰμι" ἀπό τόν Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι πέντε φορές χρησιμοποιεῖται τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" στήν *ἀπόλυτη* μορφή του, δηλαδή χωρίς κατηγορούμενο (6,20· 8,24.28· 13,19· 18,5), προσλαμβάνοντας ἔτσι διαστάσεις αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἴδιου τοῦ Γιαχβέ σύμφωνα μέ τήν ἀπόλυτη χρήση τοῦ λογίου τόσο στήν ἑβραϊκή, ὅσο καί στήν ἑλληνική Παλαιά Διαθήκη. Γιά πρώτη φορά χρησιμοποιεῖται στό τέταρτο εὐαγγέλιο τό ὑπό ἐξέτασιν λόγιο στό στ. 6,20, στόν ὁποῖο ὅμως θά ἀναφερθοῦμε διεξοδικά παρακάτω, στήν ἐξέταση τῆς σχέσεως θαυμάτων καί λογίων "ἐγώ εἰμι". Ἐδῶ ὅμως θά διεξέλθουμε τίς ἄλλες τέσσερις περιπτώσεις ὅπου ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του. Συγκεκριμένα:

(1) Στή φράση τοῦ Ἰησοῦ "ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι *ἐγώ εἰμι*, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν" (8,24) πρός τούς Ἰουδαίους ὁ

150. Στήν αὐτή παλαιοδιαθηκική γραμμή ἑρμηνείας κινοῦνται οἱ Dodd, Interpretation, 93-96.349ἑξ.· Zimmermann, Ἐγώ εἰμι, 62-64· Feuillet, Les ego eimi, 7-18· Brown, Gospel I, 533-538.

τέταρτος εὐαγγελιστής ἀφήνει ἐκ πρώτης ὄψεως ἕνα κενό στήν κατανόηση τοῦ ἀναγνώστη του, ἀφοῦ δέν καθιστᾶ σαφές ποιός εἶναι ὁ Ἰησοῦς, στόν ὁποῖο καλοῦνται οἱ Ἰουδαῖοι νά πιστεύσουν. Τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" μπορεῖ ἐδῶ νά ἐξηγηθεῖ μόνο μέ βάση τό παλαιοδιαθηκικό του ὑπόβαθρο καί τήν ἄμεση συνάφειά του στό ἰωάννειο κείμενο, στήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι εἶναι "ἐκ τῶν ἄνω" καί "οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (8,23)· διαφοροποιεῖ δηλαδή ριζικά τόν ἑαυτό του ἀπό τούς ἀκροατές του σέ ὀντολογικό ἐπίπεδο. Ἑπομένως, ἡ αὐτοαποκάλυψή του μέ τά λόγια "ἐγώ εἰμι" συνιστᾶ πιθανότατα ταύτισή του μέ τόν ἀποκαλυπτόμενο Θεό τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[151], καθότι αὐτός πού διαφοροποιεῖται ὀντολογικά ἀπό τούς ἀνθρώπους καί χρησιμοποιεῖ τό θεῖο ὄνομα "ἐγώ εἰμι" δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι Θεός[152].

(2) Σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του χρησιμοποιεῖται γιά ἄλλη μιά φορά στήν ἄμεση συνάφεια τοῦ στ. 8,24 καί συγκεκριμένα στό στ. 8,28, ὅπου ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει στούς Ἰουδαίους ὅτι "ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι"[153]. Ἡ σταύρωση τοῦ Ἰησοῦ, πού ὑποδηλώνεται ἐδῶ διά τοῦ ρήματος "ὑψοῦν", εἶναι, ἑπομένως, τό κατεξοχήν γεγονός ἀποκαλύψεως τῆς πραγματικῆς ταυτότητάς του στόν κόσμο[154]. Ἔτσι ἐξηγεῖται τό ὅτι ὁ Θωμᾶς ἀναγνωρίζει τόν σταυρωθέντα (καί ἀναστηθέντα) Ἰησοῦ ὡς τόν Κύριό του καί Θεό του, ὁμολογία στήν ὁποία ἀναφερόμαστε ἀναλυτικότερα ἀμέσως παρακάτω[155].

151. Ὅπως ἀναφέραμε καί στήν ὑποενότητα II, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς ὡς ἄσαρκος Λόγος ἀποκαλύπτει τόν ἀπρόσιτο Θεό-Πατέρα στούς ἀνθρώπους κατά τίς θεοφάνειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

152. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractatus XXXVIII, 8· MacGregor, Gospel, 216· Barrett, Gospel, 342· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 253· Brown, Gospel I, 348.350· Appold, Oneness, 84· Schulz, Evangelium, 132· Morris, Gospel, 447· Beasley-Murray, John, 130ἑξ.· Carson, Gospel, 343ἑξ.

153. Σχετικά μέ τό χωρίο αὐτό βλ. τήν ἀναφορά στόν Γαλίτη, Χριστολογία, 129ἑξ., ὑπ. 519.

154. Γιά τό ὅτι τό ρῆμα δηλώνει μόνο τόν σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι τήν ἐπιστροφή του στόν οὐράνιο Πατέρα του βλ. Bernard, Commentary II, 303· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 256· Brown, Gospel I, 348· Lindars, Gospel, 322· Morris, Gospel, 452· Hofius, Wunder, 62ἑξ.· Schnelle, Tempelreinigung, 366ἑξ. Ἀντίθετη ἄποψη ἐκπροσωποῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Bauer (Johannes-Evangelium, 56), Bultmann (Evangelium, 110, ὑπ. 2), Schulz (Evangelium, 47).

155. Πρέπει νά σημειώσουμε στό σημεῖο αὐτό ὅτι ἀπό τό στ. 8,28 προκύπτει σαφέστατα

(3) Τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του περιέχεται καί στή φράση τοῦ Ἰησοῦ "ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε, ὅταν γένηται, ὅτι *ἐγώ εἰμι*" (13,19· πβλ. 14,29) στήν ἀρχή τῶν ἀποχαιρετιστηρίων του λόγων (κεφ. 13-16). Ἐδῶ ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου βρίσκεται ἐκ πρώτης ὄψεως ἀντιμέτωπος γιά ἄλλη μιά φορά μέ ἀνεπαρκεῖς πληροφορίες, καθότι ὁ Ἰησοῦς δέν ἐξηγεῖ ποιός εἶναι, παρά μόνο λέει ἁπλῶς ὅτι "εἶναι". Ἀκριβῶς ὅμως αὐτή ἡ αἰνιγματική ἔκφραση τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπει μέ βεβαιότητα στό ὄνομα τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτει γιά τόν ἑαυτό του ἁπλῶς καί μόνο ὅτι ὑπάρχει, ὅτι μάλιστα εἶναι ἡ κατεξοχήν ὕπαρξη καί τόσο ὑπερβατικός καί ὑπεράνω τῆς ἀνθρωπίνης ἀντιλήψεως, ὥστε νά μήν εἶναι δυνατόν νά ἀποκαλύψει στούς ἀνθρώπους τίποτε ἄλλο γιά τόν ἑαυτό του παρά μόνο αὐτό τό γεγονός τῆς ὑπάρξεώς του[156]. Ἐπίσης σημαντική εἶναι ἡ πληροφορία στήν ὑπό ἐξέτασιν φράση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι οἱ μαθητές δέ γνωρίζουν πρός τό παρόν ποιός εἶναι πραγματικά ὁ διδάσκαλός τους. Αὐτό θά τό γνωρίσουν "ὅταν γένηται", μετά δηλαδή ἀπό τό πάθος καί τήν ἀνάστασή του, ἐν ὄψει τῶν ὁποίων ὁ Ἰησοῦς δειπνεῖ γιά τελευταία φορά ἀπό κοινοῦ μέ τούς μαθητές του (πβλ. 13,1-2). Πράγματι, τό ποιός εἶναι ὄντως ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζεται σαφῶς στή μεταπασχάλια ὁμολογία τοῦ Θωμᾶ (20,28), ὅπου ὁ ἀπιστῶν μαθητής, ἐκπροσωπώντας καί τούς ὑπολοίπους συμμαθητές του, γιά πρώτη φορά

πώς ὁ Ἰησοῦς, ἄν καί αὐτοαποκαλύπτεται ὡς ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ, δέ σφετερίζεται ὅμως τή θεότητα καί τή μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ-Πατρός, καθώς δηλώνει ὅτι ὅλες οἱ ἐνέργειες καί ὅλα τά λόγια του πραγματοποιοῦνται ἐν ἑνότητι πρός ἐκεῖνον ("τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ Πατὴρ ταῦτα λαλῶ"). Ἡ κατ' οὐσίαν ἑνότητα Θεοῦ-Πατρός καί Λόγου- Υἱοῦ, ἀλλά καί ἡ μοναρχία τοῦ Πατρός στόν ὁποῖο ὑπακούει πάντοτε ὁ Υἱός, ἀποτελοῦν τά στοιχεῖα ἐκεῖνα, πάνω στά ὁποῖα θεμελιώνεται κατά πᾶσα πιθανότητα τό δόγμα τῆς μονοθεΐας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ τρόπο ὄχι πολύ διαφορετικό ἀπό ὅ,τι στούς Ἕλληνες Πατέρες τοῦ τετάρτου αἰῶνος, βλ. σχετικά Ματσούκα, Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία ΙΙ, 91-95.

156. Πβλ. Bernard, Commentary II, 468· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 31· Brown, Gospel II, 571· Morris, Gospel, 622ἑξ.· Carson, Gospel, 471. Στήν ἀπόλυτη αὐτή ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία ὑποστηρίζεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη μεταξύ ἄλλων καί διά τῆς ἀπόλυτης χρήσεως τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" (πβλ. 1,18) στή γραμμή τῆς παλαιοδιαθηκικῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας, θεμελιώνεται ἡ *ἀποφατική* θεολογία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων. Ἀπό τήν ἐξέταση τῆς σύνθετης μορφῆς τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" στή συνέχεια τῆς παρούσας ἀναλύσεως θά μποροῦσε νά συναχθεῖ τό συμπέρασμα ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ καί τήν *καταφατική* μέθοδο προσεγγίσεως τοῦ Θεοῦ παράλληλα μέ τήν ἀποφατική.

κατανοεῖ τό μυστήριο τοῦ προσώπου τοῦ διδασκάλου του καί ἀναφωνεῖ "ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου"[157]. Ὅμως ὁ Κύριος καί ὁ Θεός γιά ἕναν Ἰουδαῖο, ὅπως εἶναι ὁ Θωμᾶς, ἀλλά καί ὅλοι οἱ μαθητές τοῦ Ἰησοῦ, μπορεῖ νά εἶναι μόνο ἕνας, ὁ Γιαχβέ[158]. Ἑπομένως, ὁ Θωμᾶς γνωρίζει ποιός εἶναι ὁ Ἰησοῦς, κατανοεῖ δηλαδή τό περιεχόμενο τοῦ μυστηριώδους "ἐγώ εἰμι", ὁμολογώντας τον ὡς τόν Γιαχβέ, τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

(3) Γιά τελευταία φορά χρησιμοποιεῖται ἀπόλυτα τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" στό τέταρτο εὐαγγέλιο κατά τή σκηνή τῆς συλλήψεως τοῦ Ἰησοῦ (18,1-12). Συγκεκριμένα ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ μέ τή φράση αὐτή στή δήλωση τῆς σπείρας καί τῶν ὑπηρετῶν τῶν ἀρχιερέων καί τῶν Φαρισαίων ὅτι ἀναζητοῦν "Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον" (18,5· πβλ. 18,6.8). Τό γεγονός ὅτι οἱ μέλλοντες νά τόν συλλάβουν ὑποχωροῦν καί μάλιστα πέφτουν στό ἔδαφος ἀκούγοντας τήν ἁπλή αὐτή φράση (18,6) σημαίνει ὅτι γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" ἔχει ἐν προκειμένω ἕνα βαθύτερο θεολογικό περιεχόμενο καί ὑπερβαίνει τήν τρέχουσα σημασία πού θά εἶχε στά χείλη ἑνός ὁποιουδήποτε ἀνθρώπου[159]. Ὁ Ἰησοῦς κατά ἄκρως παράδοξο τρόπο αὐτοαποκαλύπτεται καί στό σημεῖο αὐτό ὡς ὁ Θεός τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί χρησιμοποιεῖ τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ ταυτιζόμενος μαζί του, μέ φυσικό ἀποτέλεσμα τή φοβισμένη ἀντίδραση τῶν παρευρισκομένων ἐνώπιον τῆς θεοφάνειας αὐτῆς[160].

157. Πβλ. τήν παράλληλη ἔκφραση στό Ψ. 34,23: "ἐξεγέρθητι, Κύριε, καὶ πρόσχες τῇ κρίσει μου, *ὁ Θεός μου καὶ ὁ Κύριός μου*, εἰς τὴν δίκην μου" (τό χωρίο αὐτό μοῦ ὑποδείχθηκε ἀπό τόν καθητή κ. Hofius).

158. Οἱ λέξεις "Θεός" καί "Κύριος" παρουσιάζονται στή μετάφραση τῶν Ο΄ πάνω ἀπό 1500 φορές συνδυασμένες μεταξύ τους καί ἀναφερόμενες στό Θεό. Ἀσφαλῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι οἱ Ο΄ μεταφράζουν τό ἱερό τετραγράμματο (יהוה) μέ τή λέξη "κύριος" (βλ. σχετικά Γαλίτη, Χριστολογία, 124-126), γεγονός πού δέν μπορεῖ νά ἀγνοεῖ ἕνας Ἰουδαῖος, ὅπως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, πού ἔχει πρόσβαση τόσο στήν ἑβραϊκή, ὅσο καί στήν ἑλληνική Βίβλο.

159. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium III, 253· Haenchen, Johannesevangelium, 518· Brodie, Gospel, 525ἑξ.

160. Ὡς χρήση τοῦ θείου ὀνόματος τοῦ Γιαχβέ θά μποροῦσε ἐνδεχομένως νά κατανοηθεῖ καί ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ: "πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι *ἐγώ εἰμι*" στό στ. 8,58. Μιά τέτοια ἑρμηνεία δέν εἶναι βέβαια ὑποχρεωτική, καθότι ὁ στίχος μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ ἄριστα καί χωρίς νά ληφθεῖ ὑπόψη τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τοῦ θείου ὀνόματος. Ὡστόσο, ἐφόσον ὁ Ἰωάννης ἀναμφισβήτητα ἀποδίδει τό ὄνομα τοῦ Γιαχβέ στόν Ἰησοῦ, εἶναι ἐνδεχόμενο νά ὑπαινίσσεται καί στό σημεῖο αὐτό σέ βαθύτερο θεολογικό ἐπίπεδο ὅτι αὐτός πού ὑπάρχει πρίν ἀπό τόν Ἀβραάμ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός καί ἑπομένως αὐτοδικαίως χρησιμοποιεῖ τό θεῖο

Ἐπιπλέον, τά λόγια "ἐγώ εἰμι" μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν μέ βάση τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί στή *σύνθετη* μορφή τους, ὅταν δηλαδή συνδέονται μέ τίς λεγόμενες ἰωάννειες εἰκονικές παραστάσεις (Bildworte). Βέβαια τό θέμα τῆς προελεύσεως ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως τῶν παραστάσεων πού συνδέονται μέ τά λόγια "ἐγώ εἰμι" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι πολυσυζητημένο στή σύγχρονη ἔρευνα καί δέν εἶναι σκόπιμο νά μᾶς ἀπασχολήσει διά μακρῶν στήν παροῦσα ἐργασία. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε μόνο ὅτι, ἐνῶ ὁ Bultmann καί ἡ σχολή του ἐξηγοῦν τίς ἰωάννειες παραβολικές εἰκόνες ὑπό τό φῶς τῶν παραλλήλων τους μανδαϊκῶν[161], οἱ Dodd, Schulz καί Feuillet ἐπιχειροῦν νά ἐξηγήσουν τίς εἰκόνες αὐτές ὡς ἐπεκτάσεις τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ "ἐγώ εἰμι", διά τοῦ ὁποίου αὐτοαποκαλύπτεται ὁ Γιαχβέ[162].

Ἰδιαίτερη πάντως σημασία γιά τή διασαφήνιση τοῦ θεολογικοῦ βάθους καί τῆς προελεύσεως τῶν ἰωαννείων παραβολικῶν εἰκόνων ἀποτελοῦν οἱ συνδεόμενες μέ αὐτές διηγήσεις θαυμάτων. Ἀμέσως παρακάτω ἐπιχειρεῖται μιά ἐκ παραλλήλου ἐξέταση τῶν θαυμάτων μέ τά ἀντίστοιχα λόγια "ἐγώ εἰμι", προκειμένου νά διασαφηνιστεῖ ἡ μεταξύ τους σχέση καί νά ἀξιολογηθεῖ τό χριστολογικό τους περιεχόμενο. Ἀπό τήν ἐξέταση αὐτή ἀναμένεται νά προκύψει καί μιά γενική ἄποψη γιά τό ὑπόβαθρο τῶν λογίων "ἐγώ εἰμι" ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως. Συγκεκριμένα:

(1) Ὁ Ἰησοῦς, πού μετατρέπει κατά τό γάμο τῆς Κανά τό ὕδωρ σέ οἶνο (2,7-8) καί μάλιστα σέ ἐξαιρετική ἀφθονία καί ποιότητα (2,6.10), αὐτοαποκαλύπτεται στούς μαθητές του στούς στ. 15,1.5 μέ τά λόγια: "ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος (ἡ ἀληθινή)". Παρά τήν ἀπόσταση τοῦ πρώτου θαύματος τῆς Κανά ἀπό τό λόγιο περί τῆς ἀμπέλου στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, εἶναι πολύ πιθανό ὅτι θαῦμα καί λόγιο σχετίζονται θεολογικά μεταξύ τους ἐπί τῆ βάσει τῆς κοινῆς καί γιά τά δύο

ὄνομα. Ἄλλωστε στή φράση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ καί οἱ ἀκροατές του διακρίνουν τήν ἀξίωσή του καί θεωρώντας την ὡς βλάσφημη ἑτοιμάζονται νά τόν λιθοβολήσουν (8,59), πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 61.300ἑξ.· Brown, Gospel I, 367· Morris, Gospel, 473ἑξ.

161. Βλ. παρακάτω ὑπ. 164.

162. Dodd, Interpretation, 93-96· Schulz, Komposition, 89.127ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 216ἑξ.222.

παραστάσεως τῆς ἀμπέλου, ἀπό τήν ὁποία καί προέρχεται ὁ οἶνος[163]. Σύμφωνα μέ ὅλες τίς ἐνδείξεις στό ὑπόβαθρο τοῦ λογίου 15,1.5 βρίσκεται ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως ἡ παράσταση τοῦ Ἰσραήλ ὡς ἀμπέλου, ἡ ὁποία, ἄν καί φυτεύτηκε ἀπό τό Θεό, δέν ἀποφέρει καρπούς[164]. Ἡ νέα ἀληθινή ἄμπελος, τῆς ὁποίας γεωργός εἶναι ἐπίσης ὁ Θεός-Πατήρ (15,1), ἀλλά τῆς ὁποίας τά κλήματα φέρουν καρπούς, εἶναι κατά τή σχετική ὁμιλία (15,1-8) ὁ Ἰησοῦς (15,2.4-5.8). Τά κλήματα τῆς ἀμπέλου-Ἰησοῦ, πού ἔχουν καθαριστεῖ ἀπό τό γεωργό-Θεό καί καρποφοροῦν (15,2-5), εἶναι οἱ μαθητές του (15,5). Ὡς προϋπόθεση ὅμως γιά τήν περαιτέρω καρποφορία τους τίθεται ἡ παραμονή τους ἐν τῇ ἀμπέλω-Ἰησοῦ (15,4-5). Ἀντίθετα, τά κλήματα ἐκεῖνα, τά ὁποῖα δέ μένουν ἐν τῶ Ἰησοῦ, ξηραίνονται καί καίγονται (15,6). Σύμφωνα μέ τήν παράσταση τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμπέλου στήν ὁμιλία 15,1-8, ἡ μεταβολή στό γάμο τῆς Κανά τοῦ ὕδατος σέ οἶνο φαίνεται νά φανερώνει συμβολικά τήν καρποφορία τῆς ἀμπέλου-Ἰησοῦ, πού ὑπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινο δεδομένο τόσο ἀπό ποσοτικῆς, ὅσο καί ἀπό ποιοτικῆς πλευρᾶς (2,6.10). Ἕνα ἄλλο σημεῖο συνδέσεως θαύματος καί λογίου εἶναι ὁ συμβολισμός τῆς καταργήσεως δύο βασικῶν σωτηριολογικῶν μεγεθῶν τῆς ἰουδαϊκῆς θρησκείας. Συγκεκριμένα, ἡ κατάργηση τοῦ νόμου παρουσιάζεται συμβολικά στή διήγηση τοῦ θαύματος διά τῆς μεταβολῆς τῆς χρήσεως τῶν ὑδριῶν, οἱ ὁποῖες περιεῖχαν νερό "κατά τόν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων" (2,6). Μέσω τοῦ θαύματος οἱ ὑδρίες αὐτές καθίστανται φορεῖς τοῦ ἐσχατολογικοῦ οἴνου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἀντικαθιστᾶ τό ὕδωρ τοῦ νόμου, ὅπως ἡ ἄμπελος-Ἰησοῦς ἀντικαθιστᾶ στό Ἰω. 15 τήν ἄμπελο-Ἰσραήλ[165]. Τόσο ὁ νόμος, λοιπόν, ὅσο καί ὁ λαός Ἰσραήλ, σχετικοποιοῦνται στό θαῦμα τῆς Κανά καί στήν ὁμιλία τῆς ἀμπέλου ἀντίστοιχα ὡς μεγέθη μέ σωτηριολογική σημασία. Ὡς νέο

163. Βλ. σχετικά Borig, Weinstock, 94-107· Hengel, Interpretation, 100.

164. Πβλ. Ψ. 79,9-12.15ἑξ.· Ὡσ. 11,1· Ἡσ. 5,1-7· 27,2-6· Ἰερ. 2,21· Ἰεζ. 15· 19,10-14. Γιά τήν αὐτή παράσταση στό ραββινικό Ἰουδαϊσμό βλ. Strack-Billerbeck, Kommentar II, 563ἑξ. Πβλ. γιά τήν ἀναγωγή τῆς ὁμιλίας τῆς ἀμπέλου σέ παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο Dodd, Interpretation, 411· Borig, Weinstock, 192-194· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 121. Δέν πείθει, ἀντίθετα, ἡ ἑρμηνεία ἀπό τούς Schweizer (Ego Eimi, 39-41.157-161) καί Bultmann (Evangelium, 407, ὑπ. 6) τῆς παραστάσεως τῆς ἀμπέλου σέ ἀντιστοιχία μέ μανδαϊκά παράλληλα, βλ. σχετικά Schnackenburg, Johannesevangelium III, 118ἑξ.

165. Πβλ. Barrett, Gospel, 470ἑξ.· Dodd, Interpretation, 411· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 121· Carson, Gospel, 513.

καί ἀπόλυτο σωτηριολογικό μέγεθος προβάλλει ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού παρουσιάζεται στή διήγηση 2,1-11 συμβολικά ὡς οἶνος, καί τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού παρουσιάζεται συμβολικά στήν ὁμιλία 15,1-8 ὡς ἄμπελος[166]. Ὅμως ἕνα πρόσωπο, πού καταργεῖ τήν παραδοσιακή ἰουδαϊκή σωτηριολογία καί παρουσιάζεται ὡς ἡ μόνη πηγή σωτηρίας γιά τόν ἄνθρωπο, δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι θεϊκό. Πράγματι, τό πρωτοφανές γιά ἀνθρώπινα δεδομένα θαῦμα τοῦ κεφ. 2 καί τό λόγιο αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Γιαχβέ "ἐγώ εἰμι" τοῦ κεφ. 15 προβάλλουν συνδυαζόμενα μεταξύ τους τόν Ἰησοῦ ὡς ἀληθινό Θεό.

(2) Στήν ὁμιλία 6,32-58 ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται τέσσερις φορές μέσω ἑνός λογίου "ἐγώ εἰμι" ὡς "ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς" (6,35.48) καί "ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς)" (6,41.50.51.58). Εἶναι ἀναμφισβήτητο στή σύγχρονη ἔρευνα ὅτι ἡ ὁμιλία αὐτή συνδέεται ἄμεσα, λόγω τῆς ἐγγύτητάς της στό κείμενο ἀλλά καί τῶν κοινῶν παραστάσεών της, μέ τή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων (6,1-15). Στό ὑπόβαθρο τῆς ὁμιλίας τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς βρίσκεται ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως τό γεγονός τῆς μανναδοσίας κατά τήν περιπλάνηση τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ στήν ἔρημο ὑπό τήν καθοδήγηση τοῦ Μωυσῆ (Ἐξ. Ὡ πβλ. Ἰω. 6,30-32.48-51.58). Στό ἰωάννειο κείμενο ἡ μανναδοσία ὡς ἱστορικό γεγονός τοῦ παρελθόντος ἀντιπαραβάλλεται μέ τόν καινό ἄρτο-Ἰησοῦ, τόν ὁποῖο δίνει στό παρόν ὁ Θεός-Πατήρ γιά τή σωτηρία τῶν ἀνθρώπων (6,32). Σύμφωνα μέ τήν ἀντιπαραβολή αὐτή τό μάννα, τό ὁποῖο μάλιστα δέν προέρχεται ἀπό τό Μωυσῆ (6,32), δέν ἀποτρέπει τελικά τό θάνατο τοῦ λαοῦ (6,49.58), ἐνῶ ἀντίθετα ἡ δωρεά τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, πού ἀνάγεται ἀποκλειστικά καί μόνο στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, σώζει γιά πάντα τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου (6,35.50-51.58). Ὁ "ἄρτος τῆς ζωῆς" ἀποτελεῖ τό κατ' ἐξοχήν στοιχεῖο θεολογικῆς συνδέσεως θαύματος καί λογίου, καθώς ἀπεικονίζεται συμβολικά στήν τεράστια ποσότητα τῆς δωρεᾶς τοῦ ἄρτου στό θαῦμα τοῦ κεφ. 6. Μέ βάση τά παραπάνω, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς προβάλλει ὡς θεία

166. Ὁ συμβολισμός τῆς ἀμπέλου ὁδηγεῖ καί στή σοφιολογική γραμματεία καί συγκεκριμένα στό Σοφ.Σειρ. 24,17, ὅπου ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ ἀπεικονίζεται ὡς ἄμπελος. Εἶναι λοιπόν πιθανότατο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἔχουμε διαπιστώσει, ἀντλεῖ γιά τή χριστολογία του ἰδιαίτερα ἀπό τή διδασκαλία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης περί σοφίας, νά θέλει νά ὑποδηλώσει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ προαιώνιος Λόγος (καί ὡς ἡ σοφία) τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, βλ. σχετικά Brown, Gospel II, 673ἑξ.

δωρεά, διότι μόνο μιά δωρεά προερχόμενη ἀπό τό Θεό εἶναι δυνατόν νά παρέχει τήν αἰώνια ζωή, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ἀκόμη καί ὁ κατεξοχήν ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, ὁ Μωυσῆς, ἀδυνατεῖ νά σώσει τελικά τούς Ἰσραηλῖτες ἀπό τό θάνατο. Ἡ θεία αὐτή δωρεά, πού παρέχεται στούς ἀνθρώπους ἀπό τόν Ἰησοῦ, προϋποθέτει τήν πίστη στό πρόσωπό του, ἡ ὁποία καί ἀντικαθιστᾶ τή σωτηριολογική ἀναγκαιότητα τῆς τηρήσεως τοῦ νόμου[167]. Αὐτό προκύπτει ἀπό τή φράση τοῦ Ἰησοῦ "τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος" (6,29), στήν ὁποία προβάλλεται σαφέστατα ἡ πίστη στό πρόσωπό του καί ὄχι ἡ τήρηση τοῦ νόμου ὡς τό κατεξοχήν ἔργο τοῦ Θεοῦ. Ποιός ἄνθρωπος ὅμως εἶναι δυνατόν νά παρέχει τή δωρεά τῆς ζωῆς καί νά καταργεῖ πλήρως τή σωτηριολογική σημασία τοῦ θεόσδοτου νόμου προβάλλοντας ὡς πηγή τῆς σωτηρίας τό πρόσωπο καί τή δωρεά του; Κανείς παρά μόνο ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ἑπομένως, καί στό κεφ. 6 προβάλλεται ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ θαυμαστοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων καί διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς", ὡς Θεός.

(3) Στή διήγηση τοῦ θαυμαστοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης συμβαίνει ἴσως ἡ πιό θεαματική ἐμφάνισή του στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐν εἴδει θεοφανείας (6,19)[168]. Τό μοτίβο τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης, ὅπως εἴδαμε καί στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως[169], χρησιμοποιεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη, γιά νά δηλώσει τήν ἀπόλυτη ἐξουσία τοῦ Γιαχβέ ἐπί τοῦ ὑγροῦ στοιχείου[170]. Ἐξάλλου, ὁ φόβος πού ἐκδηλώνουν οἱ μαθητές ἐνώπιον τῆς ἐμφανίσεως αὐτῆς τοῦ Ἰησοῦ (6,19) ἀποτελεῖ περαιτέρω χαρακτηριστικό στοιχεῖο σέ διηγήσεις θεοφανειῶν[171]. Μέσα στά πλαίσια αὐτά τό "ἐγώ εἰμι" τοῦ Ἰησοῦ (6,20) προσλαμβάνει διαστάσεις ἀποκαλύψεως τῆς θεότητάς του, καθώς μάλιστα ἀποτελεῖ στήν Παλαιά Διαθήκη τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ[172]. Ἡ αὐτοαπο-

167. Πβλ. Glasson, Moses, 47· Hofbeck, Semeion, 119.

168. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 159· Feuillet, Les ego eimi, 20· Richardson, Miracle-Stories, 90ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 103· Becker, Evangelium I, 233· Heil, Jesus Walking, 11ἑξ. καί 79.

169. Βλ. παραπάνω κεφ. 2.5. III.

170. Πβλ. Ψ. 17,17· 28,3.10· 73,13.14· 76,17.20· 77,13· 88,10· 92,3.4· 103,6-9· Ιώβ 9,8· Ἡσ. 17,12.13· 43,16· 51,10· Αββ. 3,8.10

171. ? Πβλ. Theißen, Wundergeschichten, 102-111.

172. Πβλ. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186·

κάλυψη τοῦ Ἰησοῦ συνοδεύεται μάλιστα ἀπό τήν ὑπερφυσική σωτηρία τῶν μαθητῶν ἀπό τή θαλασσοταραχή, καθώς τό πλοῖο τούς μεταφέρεται αὐτοστιγμεί στόν προορισμό του (6,21). Ἔτσι ὁ Ἰησοῦς ὄχι μόνο ἐμφανίζεται στούς μαθητές ὡς Θεός, ἀλλά καί ἐνεργεῖ τή σωτηρία τους, ὅπως μόνο ὁ ἴδιος ὁ Θεός μπορεῖ. Τόσο τό πρόσωπο, ὅσο καί ἡ δράση τοῦ Ἰησοῦ, ἑρμηνεύονται ἄριστα ὑπό τό φῶς τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του, χωρίς δηλαδή κατηγορούμενο, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

(4) Τό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (9,5· πβλ. 8,12) συνδέεται ἄμεσα μέ τή θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ (9,6-7), καθότι τοποθετεῖται ἀκριβῶς πρίν ἀπό τό θαῦμα ἀποτελώντας οὐσιαστικά τή θεολογική του ἑρμηνεία. Ὅπως εἴδαμε καί στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς σχετικῆς διηγήσεως (9,1-41), ἡ ἔννοια τοῦ φωτός εἶναι στήν Παλαιά Διαθήκη ἄρρηκτα συνδεδεμένη μέ τήν ἔννοια τῆς ζωῆς κατά τρόπο, ὥστε τό νά ἔχει κανείς τό φῶς του νά εἶναι συνώνυμο μέ τό νά ζεῖ[173]. Ἑπομένως, ἡ δωρεά τοῦ φωτός ἀπό τόν Ἰησοῦ στόν ἐκ γενετῆς τυφλό ἰσοδυναμεῖ μέ ζωοποίηση ἑνός ἀνθρώπου, πού ἦταν οὐσιαστικά νεκρός[174]. Ἐπιπλέον ὅμως ὁ Ἰησοῦς δηλώνει διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου" ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι γιά ὅλο τόν ἀνθρώπινο κόσμο, καί ὄχι μόνο γιά τόν θεραπευθέντα τυφλό, ἡ πηγή τῆς ζωῆς[175]. Ἡ δήλωση αὐτή ἔρχεται σέ

Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Liturgical Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84. Τό γεγονός ὅτι κατά τίς ἀρχαῖες ἀντιλήψεις τό ὄνομα συνδέεται ἄρρηκτα μέ τό φορέα του ἐπισημαίνει ὁ G. von Rad, ὁ ὁποῖος παρατηρεί: "Nach antiker Vorstellung war der Name nicht Schall und Rauch, sondern es bestand zwischen ihm und seinem Träger eine enge wesensmäßige Bezogenheit. Im Namen existiert sein Träger, und deshalb enthält der Name eine Aussage über das Wesen seines Trägers oder doch etwas von der ihm eigenen Mächtigkeit", Theologie I, 183. Ἂν ὁ Ἰησοῦς στή συνάφεια τοῦ θαυμαστοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης αὐτοαποκαλύπτεται μέ τό θεῖο ὄνομα τοῦ Θεοῦ, δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι καί ὁ ἴδιος κατά φύσιν Θεός. Μιά καταχρηστική χρήση τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἀπό ἕναν ἁπλό ἄνθρωπο πρέπει μέ βάση τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία νά ἀποκλειστεῖ πλήρως.

173. Πβλ. Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 27· Gese, Johannesprolog, 191· Brodie, Gospel, 345.

174. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 222· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoeferkamp, Relationship, 133.

175. Πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,30· Zahn, Evangelium, 438· Hoskyns, Gospel, 353· Hirsch, Evangelium, 233· Culpepper, Anatomy, 195.

συμφωνία μέ τή θεολογική μαρτυρία τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ δημιουργός Λόγος παρέχει σέ ὅλους τούς ἀνθρώπους τό φῶς, δηλαδή τή δωρεά τῆς ζωῆς (1,4· πβλ. 1,9)[176]. Ὅμως ἡ δωρεά τῆς ζωῆς δέν μπορεῖ νά προέρχεται παρά μόνο ἀπό τόν ἴδιο τό Θεό. Ἑπομένως, ὁ Ἰησοῦς τόσο στό θαῦμα, ὅσο καί στό σχετικό λόγιο, προβάλλει ὡς ἀληθινός Θεός, ὡς τό κυρίαρχο ὑποκείμενο τῆς δημιουργίας καί τῆς σωτηρίας. Ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ δηλώνεται γιά ἄλλη μιά φορά στή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ τυφλοῦ, ὅταν ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ ἐκ νέου ἐμμέσως πλήν σαφῶς τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" αὐτοαποκαλυπτόμενος στόν πρώην τυφλό μέ τή φράση: "καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ *ἐκεῖνός ἐστιν*" (9,37)[177]. Ἡ προσφώνηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς Κυρίου στήν ἀπάντηση τοῦ τυφλοῦ καί ἐπιπλέον ἡ προσκύνησή του (9,38) ἀποτελοῦν ἐκδηλώσεις, πού κατά τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία δέν εἶναι δυνατό νά ἀπευθύνονται παρά μόνο στόν ἴδιο τό Θεό[178]. Φαίνεται λοιπόν ὅτι ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 9,37 (καθώς καί ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", διά τοῦ ὁποίου αὐτοχαρακτηρίζεται στό στ. 9,35) ἀποτελεῖ οὐσιαστικά τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο καί εἶναι ἀντίστοιχη μέ τό ὄνομα τοῦ Γιαχβέ (אֲנִי־הוּא). Τέλος, ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρεῖται καί στό συνδεόμενο μέ τή διήγησή μας κεφ. 10 τοῦ εὐαγγελίου[179], στό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται μέ τέσσερα λόγια "ἐγώ εἰμι" ὡς "ὁ ποιμὴν ὁ καλός" (10,11.14) καί ὡς "ἡ θύρα (τῶν προβάτων)" (10,7.9). Ὡς καλός ποιμήν ὁ Ἰησοῦς καλεῖ προσωπικά[180] στό τέλος τοῦ κεφ. 9 καί τόν τυφλό-πρόβατο (πβλ.

176. Βλ. τή σχετική ἀναφορά στή σελ.341

177. Τό "ἐκεῖνός ἐστιν" τοῦ στ. 9,37 ἀναφέρεται βέβαια καταρχήν στόν τίτλο τοῦ "υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου", γιά τόν ὁποῖο ρωτᾶ ὁ Ἰησοῦς τόν τυφλό ἄν τόν γνωρίζει. Ὅμως ἕνας μυημένος ἀναγνώστης τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν μπορεῖ στό σημεῖο αὐτό παρά νά διακρίνει σέ ἕνα δεύτερο ἐπίπεδο τό πλῆρες θείας μεγαλειότητας λόγιο αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Γιαχβέ "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του χωρίς κατηγορούμενο, βλ. τή σχετική ἀνάλυση παραπάνω σελ. 296-299.

178. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 294· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,323· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1012ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60ἑξ.· Bauer, Johannesevangelium, 133· Brown, Gospel I, 376· Schulz, Evangelium, 146· Sanders-Mastin, Gospel, 245· Schulz, Evangelium, 146· Panackel, Ἰδού, 156· Becker, Evangelium I, 377· Carson, Gospel, 377.

179. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Busse, Fragen, 522· Hahn, Hirtenrede, 186.

180. Πβλ. τή φράση τοῦ Ἰησοῦ: "καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ *κατ' ὄνομα*", 10,3.

10,4.16.27) εἰσάγοντάς τον στήν ποίμνη του καί παρέχοντάς του τήν αἰώνια ζωή (πβλ. 10,16.27-28). Ἡ θύρα διά τῆς ὁποίας ὁ τυφλός εἰσέρχεται στήν ποίμνη αὐτή εἶναι, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν παραπάνω ἀνάλυση, ἡ πίστη καί ἡ ὁμολογία στή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, δηλαδή οὐσιαστικά τό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού παρουσιάζεται στήν ὁμιλία τοῦ καλοῦ ποιμένος (10,1-30) ὡς τό ὑποκείμενο τῆς ζωῆς καί τῆς σωτηρίας τῶν προβάτων (10,10-11.15.27-29). Αὐτός ὅμως πού παρέχει τή βιολογική ζωή, ὅπως προκύπτει ἀπό τή θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, ἀλλά καί τήν αἰώνια ζωή, ὅπως προκύπτει ἀπό τά λόγια "ἐγώ εἰμι", πού συνδέονται ἔμμεσα ἤ ἄμεσα μέ τή θεραπεία αὐτή, δικαίως χρησιμοποιεῖ τό ὄνομα τοῦ Γιαχβέ γιά νά αὐτοαποκαλυφθεῖ, διότι δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός.

(5) Τέλος, τό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" (11,25)[181] ἑρμηνεύει θεολογικά ὄχι μόνο τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ τετραημέρου Λαζάρου, ἀλλά καί τή μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,50), καθώς ἐπίσης καί τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά (5,7-9), καθότι καί τά τρία αὐτά θαύματα ἀποτελοῦν κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ζωοποιήσεις-ἀναστάσεις. Τό γεγονός ὅτι ἐπιπλέον, ἐκτός ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, καί οἱ δύο ἀναφερθεῖσες θεραπεῖες προσλαμβάνουν στή σκέψη τοῦ Ἰωάννη διαστάσεις ζωοποιήσεως τοῦ ἑκάστοτε ἀσθενοῦς φαίνεται ἀπό τό ὅτι στήν πρώτη ὁ υἱός τοῦ βασιλικοῦ παρουσιάζεται ὡς ἑτοιμοθάνατος, βρίσκεται δηλαδή ἤδη ὑπό τήν ἐξουσία καί τό κράτος τοῦ θανάτου (4,47.49· πβλ. καί 4,50.51.53)[182], ἐνῶ στή δεύτερη δίνεται ἡ πληροφορία ὅτι ὁ παραλυτικός εἶναι καθηλωμένος στήν κλίνη τῆς ἀσθενείας του ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,5), βρίσκεται δηλαδή οὐσιαστικά γιά ὁλόκληρο αὐτό τό χρονικό διάστημα ἐκτός ζωῆς[183]. Ἑπομένως ἡ δωρεά τῆς ζωῆς, τήν ὁποία παρέχει ὁ Ἰησοῦς καί στά τρία προαναφερθέντα

181. Ἡ "ζωή" ὡς κατηγόρημα τοῦ Ἰησοῦ σέ λόγιο "ἐγώ εἰμι" ἀπαντᾶ καί στό στ. 14,6, ὅπου ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται ὡς "ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή".

182. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Mollat, Évangile, 102· Bultmann, Evangelium, 153, ὑπ. 2· Feuillet, La signification théologique, 70ἑξ.· Heer, Glaube, 154· Brown, Gospel I, 191· Morris, Gospel, 292ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 108.

183. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

θαύματα, δέν μπορεῖ παρά νά συνδέεται θεολογικά μέ τήν αὐτοαποκάλυψή του ὡς τῆς ἀναστάσεως καί τῆς ζωῆς (11,25)[184]. Τά δύο αὐτά κατηγορήματα ὅμως ἁρμόζουν μόνο στό Θεό, καθότι μόνο ἐκεῖνος εἶναι ἡ πηγή τῆς ζωῆς καί τό ἀδιαμφισβήτητο ὑποκείμενο τῆς γενικῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, ἀλλά καί ὁποιωνδήποτε μεμονωμένων θαυματουργικῶν ἀναστάσεων, πού πραγματοποιοῦνται ἀπό ἀνθρώπους οἱ ὁποῖοι καθίστανται γιά τό σκοπό αὐτό ὄργανά του[185]. Δηλώνεται, ἑπομένως, σαφῶς τόσο διά τῶν τριῶν θαυμάτων, ὅσο καί διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή", ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι Θεός, ἀφοῦ μέ θεϊκή ἐξουσία ζωοποιεῖ νεκρούς ἀνθρώπους καί μάλιστα ἀφοῦ ἀποδίδει στόν ἑαυτό τοῦ θεϊκά κατηγορήματα. Ἡ εἰσαγωγή μάλιστα τοῦ ὑπό ἐξέτασιν λογίου τοῦ Ἰησοῦ διά τῆς ἐκφράσεως "ἐγώ εἰμι" ὑποδηλώνει καί ἐδῶ ὅτι ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ γιά τόν ἑαυτό του τόν τρόπο αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Γιαχβέ στήν Παλαιά Διαθήκη[186]. Ἀλλά καί ἡ ὁμολογία τῆς Μάρθας μετά τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου ἀποτελεῖ οὐσιαστικά ἀναγνώριση τῆς θεότητάς του, καθώς οἱ χριστολογικοί τίτλοι "κύριος", "χριστός" καί "υἱός τοῦ Θεοῦ", τούς ὁποίους τοῦ ἀποδίδει, ἐκφράζουν στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὅπως θά δοῦμε καί στή συνέχεια τοῦ παρόντος κεφαλαίου, τή θεότητα τοῦ Χριστοῦ καί ὄχι τίς τρέχουσες μεσσιανικές ἀντιλήψεις καί προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς[187].

Συνοψίζοντας καταλήγουμε στά ἑξῆς συμπεράσματα σχετικά μέ τή θεολογική σημασία τῶν λογίων "ἐγώ εἰμι" σέ σχέση μέ τίς διηγήσεις θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο:

(1) Καί τά ἑπτά θαύματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου σχετίζονται μέ κάποιο λόγιο "ἐγώ εἰμι", εἴτε σέ ἀφηγηματικό καί θεολογικό εἴτε μόνο σέ θεολογικό ἐπίπεδο. Ἡ σύνδεσή τους εἶναι μάλιστα τόσο

184. Γιά τή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ἐπισημαίνεται αὐτό ἀπό τούς Luthardt, Evangelium, 430· Heer, Glaube, 154ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 507· Haenchen, Johannesevangelium, 260· Lindars, Gospel, 204· Morris, Gospel, 292· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Beasley-Murray, John, 73· Welck, Zeichen, 144.

185. Τέτοιες εἶναι οἱ ἀναστάσεις πού ἐπιτελοῦν οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, βλ. σχετικά κεφ. 3.1.1.

186. Πβλ. Bernard, Gospel, 387· Troisfontaines, Mort, 73· Kremer, Lazarus, 67· Stibbe, John's Gospel, 89ἑξ.

187. Βλ. σχετικά παρακάτω κεφ. 3.1.3. VII καί 3.1.4. III.

στενή, ὥστε φαίνεται ὅτι τά λόγια "ἐγώ εἰμι" ἀποτελοῦν ἑρμηνεία τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ τά θαύματα ἀποτελοῦν χειροπιαστές ἀποδείξεις τῆς ἀλήθειας καί τοῦ περιεχομένου τῶν λογίων.

(2) Ὅπως τά θαύματα, ἔτσι καί τά λόγια "ἐγώ εἰμι" διακηρύσσουν ὅτι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ εἶναι θεϊκή. Διά τῶν θαυμάτων καί τῶν λογίων καταδεικνύεται ἐπιπλέον ἡ σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ νόμου καί τῶν ἐν γένει ἰουδαϊκῶν θρησκευτικῶν ἀντιλήψεων καί προβάλλεται ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ὡς μόνη δυνατότητα ζωοποιήσεως καί σωτηρίας τοῦ σκοτισμένου καί νεκροῦ πνευματικά ἀνθρώπου.

(3) Τέλος, τά λόγια "ἐγώ εἰμι" μαρτυροῦν, ὅπως καί τά θαύματα, τή θεότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, καθώς δι' αὐτῶν τοῦ ἀποδίδονται κατηγορήματα πού ἁρμόζουν μόνο στό Θεό, ἀλλά καί αὐτό τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ "ἐγώ εἰμι". Ἔτσι καταδεικνύεται τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τῶν λογίων αὐτῶν ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως.

Σύμφωνα μέ τά παραπάνω, ἐγείρονται οὐσιαστικές ἐπιφυλάξεις ὡς πρός τή βασική θέση τοῦ R. Bultmann ὅτι οἱ διηγήσεις θαυμάτων δέν ἔχουν στό τέταρτο εὐαγγέλιο καμία ἀπολύτως θεολογική βαρύτητα, ἐνῶ ἀντίθετα ἀποφασιστικῆς σημασίας γιά τήν ἰωάννεια θεολογία εἶναι ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ καί δή τά λόγια "ἐγώ εἰμι". Πιό συγκεκριμένα, ὁ Γερμανός κριτικός βλέπει τό νόημα τῶν θαυμάτων, τά ὁποῖα καί χαρακτηρίζει ὡς verba visibilia, νά ἐξαντλεῖται σέ μιά ἁπλή ἐπίδειξη τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ, οἱ ὁποῖοι εἶναι σημαντικότεροι ἀπό αὐτά, διότι μόνοι αὐτοί ἔχουν τή δύναμη νά ἀποκαλύπτουν τή θεία ἀλήθεια στόν κόσμο καί νά ὁδηγοῦν στή λύτρωση τούς πιστεύοντες[188]. Τίθεται λοιπόν τό ἐρώτημα μέ βάση τή στενή σχέση θαυμάτων καί λογίων "ἐγώ εἰμι", ἡ ὁποία καταδείχτηκε μόλις προηγουμένως, ἐάν εὐσταθοῦν οἱ ἀπόψεις αὐτές τοῦ Bultmann.

Ὡς ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὄχι τυχαῖα ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής περιλαμβάνει τίς διηγήσεις ἑπτά τόσο μεγάλων θαυμάτων στό βιβλίο του, τά ὁποῖα καί συνδέει ὀργανικά ὄχι μόνο μέ τά κεντρικῆς σημασίας λόγια "ἐγώ εἰμι", ἀλλά καί μέ τή σύνολη θεολογία του. Τό γεγονός αὐτό ἐπισημαίνει ὁ Ε.

188. Βλ. σχετικά Bultmann, Theologie, 412-414. Παρόμοια ἄποψη φαίνεται νά ἐκπροσωπεῖ καί ὁ Ἀγουρίδης, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 25· πβλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου, Θεολογία, 145.

Käsemann, ὁ ὁποῖος, ἀντικρούοντας ἐμμέσως τίς προαναφερθεῖσες θέσεις τοῦ Bultmann, παρατηρεῖ ὀρθά ὅτι ἡ θεότητα τοῦ "ἰωαννείου Ἰησοῦ" μαρτυρεῖται μεταξύ τῶν ἄλλων καί διά τοῦ τεραστίου μεγέθους τῶν θαυμάτων πού αὐτός παρουσιάζεται νά ἐπιτελεῖ[189]. Ἐάν ὅμως τά θαύματα ἔχουν ὄντως ἰδιαίτερη σημασία γιά τήν κατάδειξη τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Käsemann καί ὅπως προέκυψε καί ἀπό τή σχετική ἀνάλυση στήν παροῦσα ἐργασία, τότε ἡ θέση τοῦ Bultmann ὅτι αὐτά ἀποτελοῦν ἁπλῶς καί μόνο εἰκόνες γιά τό περιεχόμενο τῆς θείας ἀποκαλύψεως, τῆς ὁποίας φορέας εἶναι ὁ Ἰησοῦς, δέν μπορεῖ νά εὐσταθεῖ. Τά θαύματα διαδραματίζουν ἐπιπλέον καί ἕναν ἄλλο, πολύ πιό σημαντικό ρόλο. Δέν ἀποτελοῦν ἁπλῶς τήν ἐν πράξει ἑρμηνεία τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά εἶναι καθ' ἑαυτά φορεῖς τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του καί ἑπομένως τόν ἀποκαλύπτουν στόν κόσμο ἀκριβῶς ὅπως καί ὁ λόγος του. Τά λόγια "ἐγώ εἰμι" τοῦ Ἰησοῦ δέν καταργοῦν τή θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων, ὅπως θεωρεῖ ὁ Bultmann, ἀλλά τή συμπληρώνουν[190].

### *V. Τά θαύματα καί ἡ θεία δόξα τοῦ Ἰησοῦ*

Τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει διά τῶν θαυμάτων πού πραγματοποιεῖ τή δόξα του δηλώνεται κατά προγραμματικό τρόπο στό τέλος τῆς διηγήσεως τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο (2,11). Συγκεκριμένα, τό πρῶτο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ πού παραδίδεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἑρμηνεύεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὡς "σημεῖον", διά τοῦ ὁποίου ὁ Ἰησοῦς "ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ", μέ ἀποτέλεσμα νά πιστεύσουν σ' αὐτόν οἱ μαθητές του (2,11). Ὅμως καί στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, τοῦ τελευταίου ἰωαννείου θαύματος, ὁ Ἰησοῦς ἐντοπίζει τό νόημα τῆς ἀσθενείας τοῦ

189. Käsemann, Jesu letzter Wille, 53. Σχετικά μέ τόν ὑποτιθέμενο δοκητισμό τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου κατά τόν Käsemann βλ. παρακάτω κεφ. 3.1.4. Ι. Πάντως ἐδῶ πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ Bultmann καί Käsemann ἑρμηνεύουν τήν ἰωάννεια θεολογία ὑπό δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετα πρίσματα. Ὁ Bultmann θεωρεῖ ὅτι ὁ ἰωάννειος Ἰησοῦς δέν εἶναι παρά ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, μέ ἀποτέλεσμα νά δυσκολεύεται (ὁ Bultmann) νά συμβιβάσει τά τεράστια θαύματά του μέ τή σύνολη ἰωάννεια θεολογία. Ἀντίθετα, ὁ Käsemann θεωρεῖ ὅτι ὁ ἰωάννειος Ἰησοῦς εἶναι κυρίως Θεός, μέ ἀποτέλεσμα νά ὑπερτονίζει τή θεολογική σημασία τῶν θεϊκῶν του θαυμάτων γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή.

190. Γιά τή σχέση θαυμάτων καί λόγων τοῦ Ἰησοῦ μέ ἄξονα τήν πίστη στό κατά Ἰωάννην

φίλου του στή φανέρωση τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ, τήν ὁποία ταυτίζει μέ τή δόξα τοῦ ἑαυτοῦ του (11,4). Τέλος, στήν αὐτή διήγηση ὁ Ἰησοῦς ἐρωτᾶ ἐπιτιμητικά τή Μάρθα, λίγο πρίν προχωρήσει στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου: "Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ;" (11,40). Πρίν προχωρήσουμε σέ μιά ἀξιολόγηση τῆς σημασίας τῶν στοιχείων αὐτῶν γιά τή σημασία τῶν θαυμάτων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς πρός τήν κατάδειξη τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ, θά πρέπει νά ἐξετάσουμε συνοπτικά τό ὑπόβαθρο τοῦ ὅρου "δόξα" ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως.

Καταρχήν πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἑλληνική λέξη "δόξα" χρησιμοποιεῖται στό κείμενο τῶν Ο΄συχνότατα ἀντί τῆς ἑβραϊκῆς λέξεως כָּבוֹד[191] καί διαφοροποιεῖται ἔτσι ριζικά ἀπό τή μέχρι τότε σημασία της στήν ἑλληνική γραμματεία ὡς ἀπόψεως, πίστεως ἤ ἀντιλήψεως[192]. Ὅταν μάλιστα ὡς μετάφραση τῆς λέξεως כָּבוֹד ἡ "δόξα" συνδέεται στούς Ο΄με τό Θεό, σημαίνει κατά κύριο λόγο τόν μεγαλειώδη καί ἐντυπωσιακό τρόπο ἐμφανίσεώς του στόν κόσμο[193]. Ἔτσι ἐξηγεῖται τό ὅτι ἡ δόξα τοῦ Γιαχβέ ἐντοπίζεται στήν Παλαιά Διαθήκη καταρχήν σέ ἰδιαίτερα ἐντυπωσιακά καιρικά φαινόμενα[194]. Μάλιστα ἡ ἔννοια τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ προσλαμβάνει καί ὑπερβατικές διαστάσεις, καθώς στόν ψαλμό 18 παρουσιάζεται νά ἀποτελεῖ στοιχεῖο τῶν ἀνωτέρων περιοχῶν τοῦ οὐρανοῦ, οἱ ὁποῖες, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι τό κτιστό στερέωμα, ἀνήκουν στή σφαῖρα τοῦ Θεοῦ (18,2)[195]. Ὡστόσο ἡ ὑπερβατική αὐτή ἔννοια τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ δέν ἐπικρατεῖ στήν Παλαιά Διαθήκη, καθότι ὁ Ἰσραηλίτης ἐνδιαφέρεται πολύ πρακτικά γιά τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί ὄχι γιά μιά θεωρητική διδασκαλία περί τῆς ὑπερβατικῆς καί ἀπρόσιτης στόν ἄνθρωπο θείας σφαίρας[196]. Στα πλαίσια τοῦ πρακτικοῦ αὐτοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ Ἰσραηλίτη ὁ ἱερατικός κώδικας (P) παρουσιά-

εὐαγγέλιο βλ. καί παρακάτω κεφ. 3.2.2. II.

191. Ὁ Kittel, δόξα, 245, σημειώνει χαρακτηριστικά ὅτι "כָּבוֹד ist die eigentliche und schlechtihin beherrschende Entsprechung des Septuagintawortes δόξα".

192. Βλ. σχετικά Liddell-Scott, Lexicon, 444· Kittel, δόξα, 248.

193. Σ' αὐτή τή σημασία θά πρέπει νά ἐνταχθεῖ καί ἡ ἔννοια τῆς δόξας ὡς ἀποδόσεως τιμῆς στό Θεό, καθότι αὐτή ἀποτελεῖ οὐσιαστικά τήν ἀναγνώριση ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀποκαλυφθείσας θεότητάς του, βλ. σχετικά Kittel, δόξα, 247.

194. Βλ. Ἐξ. 24,15-18· Κρ. 5,4· Ψ. 28,1-11· 96,1-6· Ἰεζ. 1,1-28.

195. Βλ. τή σχετική ἀναλυση τοῦ von Rad, כָּבוֹד, 243.

196. Πβλ. von Rad, כָּבוֹד, 243.

ζει τή δόξα τοῦ Θεοῦ νά ἐμφανίζεται κατά ἀπτό καί συγκεκριμένο τρόπο στή σκηνή τοῦ μαρτυρίου[197] καί ἀργότερα στό ναό τοῦ Σολομῶντος[198]. Ἐπιπλέον ὁ Ἰεζεκιήλ θεωρεῖ τήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ ὡς ὁμοίωμα ἀνθρώπου καθισμένου σέ θρόνο ἐν μέσω πυρός, ἐνῶ παράλληλα ὁ αὐτός προφήτης προβάλλει τό ναό τοῦ Σολομῶντος ὡς τόν κατεξοχήν τόπο ἀναπαύσεως τῆς θεϊκῆς δόξας[199]. Ἀργότερα ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ συνδέεται μέ ἐσχατολογικές προσδοκίες καί ἐκφράζει τήν τελική καί ὁριστική ἐπικράτηση τοῦ Γιαχβέ στόν κόσμο[200], ἐνῶ ὁ Δευτεροησαΐας θεωρεῖ κατά συγκεκριμένο τρόπο τήν προφητική ἀποστολή του ὡς προετοιμασία τῆς ὁδοῦ γιά τήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ, ἡ ὁποία θά ἀποτελεῖ τήν κατεξοχήν σωτηριώδη πράξη του πρός τό λαό του[201]. Ἀπό τά παραπάνω προκύπτει ὅτι ὁ ὅρος δόξα συνδεόμενος μέ τό Θεό ἀναφέρεται βασικά στήν ἐμφάνιση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο, ἀποτελεῖ ἐκεῖνο τό στοιχεῖο τῆς θεϊκῆς μεγαλειότητας καί δυνάμεως πού μπορεῖ νά γίνει προσιτό στόν ἄνθρωπο. Τά κατεξοχήν γεγονότα φανερώσεως τῆς δυνάμεως-δόξας τοῦ Γιαχβέ εἶναι ἡ δημιουργία, οἱ θαυμαστές ἐπεμβάσεις του στήν ἀνθρώπινη ἱστορία καί κυρίως στά γεγονότα τῆς Ἐξόδου, καί οἱ θεοφάνειες. Μάλιστα ἡ θεϊκή δόξα ὡς ἡ μόνη δυνατότητα φανερώσεως τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο ἀνάγεται τελικά, στήν Παλαιά Διαθήκη, σέ περιγραφή τῆς θεϊκῆς ὑπάρξεως τοῦ Γιαχβέ, καταλήγει δέ νά ἐκφράζει οὐσιαστικά τό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ[202]. Συνοψίζοντας παρατηροῦμε ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ εἶναι οὐσιαστικά ἡ ἀποκάλυψη καί ἐπέμβαση τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ στόν ἀνθρώπινο κόσμο. Πρέπει, τέλος, νά συμπληρώσουμε τή σημαντική λεπτομέρεια γιά τήν ἐξέταση τῆς ἰωαννείου δόξας μέ βάση τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τοῦ ὅρου ὅτι τόν κατεξοχήν τρόπο φανερώσεως τῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ

197. Βλ. Ἐξ. 25,22· 19,43-44· 30,6· 40,34-35· Λευ. 9,6.23-24· Ἀρ. 14,10· 17,7· 20,6.

198. Βλ. Γ΄ Βασ. 8,11· Β΄ Παρ. 5,13-14· 7,1-3. Σχετικά μέ τή δόξα τοῦ Γιαχβέ στόν ἱερατικό κώδικα βλ. von Rad, Theologie I, 238-240· τοῦ ἰδίου, כָּבוֹד, 241· Gese, Johannesprolog, 185ἑξ.

199. Βλ. Ἰεζ. 9,3· 10,4.18-19· 43,2.4-5· 44,4· βλ. σχετικά καί von Rad, כָּבוֹד, 244.

200. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 56,6.12· 72,19· Ἀβ. 2,14· Ἀγ. 2,7.9· Ἡσ. 4,2.5· 24,14.15· 30,27· 33,10.17· 35,2· 60,1-2· 62,2· Βαρ. 4,24· Δαν. 12,13.

201. Βλ. Ἡσ. 40,5 καί von Rad, כָּבוֹד, 245.

202. Πβλ. Kittel, δόξα, 248.

στόν ἄνθρωπο κατά τίς θεοφάνειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀποτελεῖ τό φῶς ἤ τό πῦρ[203].

Ἄμεση συνέπεια τῆς ταυτίσεως ἀπό τόν Ἰωάννη τοῦ Λόγου-Ἰησοῦ μέ τό Θεό τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι αὐτός παρουσιάζεται σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο ὡς φορέας τῆς παλαιοδιαθηκικῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ. Συγκεκριμένα, ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στή λεγόμενη ἀρχιερατική προσευχή ὡς φορέας τῆς θεϊκῆς δόξας ἤδη πρίν ἀπό τή δημιουργία τοῦ κόσμου (17,5). Καί κατά τήν ἐποχή τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ὡστόσο ἐμφανίζεται ὡς ἄσαρκος Λόγος στόν Ἡσαΐα, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τή δόξα του καί λαλεῖ περί αὐτοῦ (12,41). Τή δόξα του αὐτή δέν ἐγκαταλείπει ὁ Ἰησοῦς κατά τήν ἐνανθρώπησή του σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ προλόγου ὅτι "ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρὸς πλήρης Πνεύματος καὶ ἀληθείας" (1,14). Κατά τή δημόσια δράση τοῦ Ἰησοῦ ἡ δόξα του φανερώνεται στά θαύματα πού αὐτός πραγματοποιεῖ, ὅπως δηλώνεται κατά προγραμματικό τρόπο στό πρῶτο ἐξ αὐτῶν στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας. Συγκεκριμένα, στό τέλος τῆς σχετικῆς διηγήσεως ὁ Ἰωάννης σημειώνει: "Ταύτην ἐποίησεν τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ" (2,11· πβλ. 11,4.40). Ὅμως τά κατεξοχήν γεγονότα φανερώσεως τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ εἶναι σύμφωνα μέ τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὁ σταυρικός θάνατος καί ἡ ἀνάστασή του, ὅπως φαίνεται ἀπό τή σύνδεση τοῦ δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν "ὥρα" τῶν γεγονότων αὐτῶν στούς στ. 12,23 καί 17,1.5. Τέλος, καί μετά τήν ἀναχώρησή του ἀπό τόν κόσμο ὁ Ἰησοῦς θά ἔχει "παρὰ τῷ Πατρί" τή δόξα πού εἶχε ἤδη πρίν ἀπό τή δημιουργία τοῦ κόσμου (17,5· πβλ. 17,24)[204].

203. Ὁ von Rad, Theologie I, 239, σημειώνει σχετικά: "Es handelt sich um das Herabfahren eines feurigen Lichtphänomens, das — weil sein Anblick für die Menschen unerträglich wäre — schützend von einer Wolke umgeben ist". Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐξ. 24,17· 40,38· Δευτ. 5,24· Β΄ Παρ. 7,1.3· Ζαχ. 2,9· Ἡσ. 4,5· 60,1.19· 64,10· Ἰεζ. 1,4.13.27-28· 8,2· 10,4.7· 43,2.

204. Ὁ δοξασμός τόν ὁποῖο παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς νά αἰτεῖται ἀπό τόν Πατέρα δέ συνίσταται σέ κάποια δωρεά τοῦ Πατρός πρός τόν Ἰησοῦ, τήν ὁποία αὐτός δέν ἔχει ἤδη στήν κατοχή του, πβλ. Kittel, δόξα, 248. Ὁ δημιουργός καί προϋπάρχων Λόγος, πού χαρακτηρίζεται ἤδη στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ὡς Θεός (1,1.18), πού ἀποκαλύπτει τή θεϊκή του δόξα στά θαύματά του (πβλ. 2,11· 11,4) καί πού βρίσκεται σέ διαρκῆ καί κατ' οὐσίαν ἑνότητα μέ τόν οὐράνιο Πατέρα του, δέ στερεῖται βεβαίως θεϊκῆς δόξας, ὥστε νά τή

Μιά πιό ἀναλυτική παρουσίαση τῆς σημασίας τῆς δόξας γιά τήν ἰωάννεια θεολογία δέν εἶναι δυνατόν οὔτε σκόπιμο νά ἐπιχειρηθεῖ στήν παροῦσα ἐργασία. Πρέπει ὅμως νά ἀναφερθοῦμε πιό ἀναλυτικά στή χριστολογική βαρύτητα τῆς συνδέσεως τοῦ στοιχείου τῆς δόξας μέ τά *θαύματα* τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὅπως διαπιστώσαμε ἀπό τήν ἱστορία τῆς παραδόσεως τοῦ ὅρου "δόξα" στήν Παλαιά Διαθήκη, ἡ δόξα τοῦ Γιαχβέ ἀφενός ἐκφράζει τή θεϊκή του *δύναμη* καί ἀφετέρου ἀποκαλύπτει τή θεότητά του στόν κόσμο καθιστώντας την προσιτή στούς ἀνθρώπους. Ὅμως καί ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία φανερώνεται κατά τή δημόσια δράση του διά τῶν τεράστιων σέ μέγεθος καί ποιότητα θαυμάτων του, ἔχει τό ἴδιο περιεχόμενο, καθώς διά τῶν θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν του ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει τή θεϊκή του δύναμη καί ἀποκαλύπτει τή θεότητά του, ὅπως προέκυψε καί ἀπό τή σχετική ἀνάλυση. Τό ὅτι ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ νοεῖται κατά τόν αὐτό τρόπο, μέ τόν ὁποῖο νοεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ δόξα τοῦ Γιαχβέ, ἐξηγεῖται ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς πρόσωπο ταυτίζεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ὅπως ἔχουμε ἤδη διαπιστώσει, μέ τό Θεό τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Πιό συγκεκριμένα ταύτιση τῆς δόξας Ἰησοῦ καί Γιαχβέ ἐμφανίζεται στήν ἰδιάζουσα κατανόηση τοῦ ὁράματος τοῦ ἕκτου κεφαλαίου τοῦ Ἡσαΐα ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, ὁ ὁποῖος παρουσιάζει σαφῶς τή δόξα τοῦ Γιαχβέ ὡς δόξα τοῦ Ἰησοῦ (12,41). Ἐξάλλου, σέ ταύτιση τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ μέ τή

ζητεῖ ἀπό τόν Πατέρα του. Στό στ. 17,5 τῆς ἀρχιερατικῆς προσευχῆς ὁ Ἰησοῦς μέ τή φράση "καί νῦν δόξασόν με, Πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί" αἰτεῖται ἀπό τόν Πατέρα του νά ἀναγνωριστεῖ ἀπό τόν ἀπιστοῦντα κόσμο ὡς ὁ ἔνδοξος Λόγος, πού προϋπῆρχε τῆς δημιουργίας ἐν ἑνότητι μέ ἐκεῖνον. Ἡ ἀναγνώριση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ, δηλαδή ἡ πίστη τοῦ κόσμου πρός τό πρόσωπό του, ἀποτελεῖ συγχρόνως καί τή σωτηρία τοῦ κόσμου καί, μέ τήν ἔννοια αὐτή, εἶναι δοξασμός τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ Θεοῦ-Πατρός, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς μέ σκοπό τή σωτηρία αὐτή ἀπέστειλε τόν Υἱό του στόν κόσμο. Σημαντικό ρόλο, τέλος, στό στίχο αὐτό διαδραματίζει ἡ παράσταση τοῦ σταυρικοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς δοξασμοῦ του, ὄχι μόνο διότι αὐτά εἶναι τά κατεξοχήν σωτηριολογικά γεγονότα καί ἀποτελοῦν τόν τελικό σκοπό τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο, ἀλλά καί διότι δι' αὐτῶν ἐνεργεῖται ἡ ἐπιστροφή τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Πατέρα, ὥστε νά καθίσει ἐκ δεξιῶν του κατά τίς συνοπτικές παραστάσεις ἤ νά δοξαστεῖ κατά τίς παραστάσεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὄχι λαμβάνοντας κάτι πού δέν ἔχει, ἀλλά φανερώνοντας σέ ὅλο τόν κόσμο κάτι πού εἶχε ἀνέκαθεν στήν κατοχή του. Μάλιστα κατά τήν πατερική θεολογία, πού ἐκφράζει πιστά τήν πρωτοχριστιανική θεολογία τοῦ δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ, διά τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεώς του, θεώνεται ἡ ἀνθρώπινη φύση του, ἡ ὁποία καί ἐνθρονίζεται μαζί πλέον μέ τή θεία στά δεξιά τοῦ Θεοῦ Πατρός, βλ. σχετικά Τρεμπέλα, Δογματική II, 142-143.197-199.

δόξα τοῦ Θεοῦ προβαίνει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καί στή διήγηση περί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, ὅπου ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ἡ ἀσθένεια τοῦ "φίλου" του "οὐκ ἐστι πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς *δόξης* τοῦ Θεοῦ, ἵνα *δοξασθῇ* ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς" (11,4)[205]. Σημαντικό ἐπίσης εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς στό τέλος τῆς ἐν λόγω διηγήσεως ἐπιτιμᾶ τή Μάρθα γιά τήν ἀπιστία της μέ τά λόγια "οὐκ εἶπόν σοι ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψῃ *τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ*;" (11,40), ἐνῶ στήν ἀκολουθοῦσα προσευχή του διακηρύσσει τήν οὐσιώδη ἑνότητά του μέ τό Θεό-Πατέρα, καθώς ἀναφέρεται στήν ἰδιαίτερη σχέση υἱότητάς του μέ ἐκεῖνον (11,41). Ἡ σχέση αὐτή φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι δέν ἔχει ἀνάγκη νά ζητήσει ὁτιδήποτε, διότι ὁ Θεός-Πατήρ τόν ἀκούει πάντοτε (11,42)[206]. Μιά τέτοια ἑνότητα ὅμως μεταξύ Θεοῦ-Πατρός καί Ἰησοῦ δέν μπορεῖ παρά νά χαρακτηρίζεται καί ἀπό τήν κατά φύσιν μετοχή του τελευταίου στή θεία δόξα τοῦ Πατρός, ὅπως τό ἐπιβεβαιώνει καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς στό στ. 11,4. Τέλος, καί τό στοιχεῖο τοῦ φωτός εἶναι παρόν στήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ διά τῶν θαυμάτων του, καθώς ἡ θεωρητική αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στά κεφ. 8 καί 9 ὡς τοῦ φωτός τοῦ κόσμου (8,12· 9,5) συμπληρώνεται ἀπό τήν πολύ συγκεκριμένη καί χειροπιαστή χορήγηση στόν ἐκ γενετῆς τυφλό τοῦ φωτός τῶν σωματικῶν καί τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν του (9,6-7 καί 9,37-38)[207]. Ὅμως τό στοιχεῖο τοῦ φωτός ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς θείας δόξας τοῦ Γιαχβέ κατά τίς θεοφάνειες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί ἑπομένως ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλυπτόμενος ὡς φῶς φανερώνει συγχρόνως τή θεϊκή του δόξα.

Συνοψίζοντας σημειώνουμε τά ἑξῆς ὡς πρός τή χριστολογική σημασία τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο: Τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς (α) εἶναι κατά ἀπόλυτο τρόπο *φορέας* τῆς θεϊκῆς

205. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343· τοῦ ἰδίου, Εἰς τὸν Λάζαρον α΄, 62,773· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,40· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,88· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1341· Schnackenburg, Johannesevangelium 404ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 142ἑξ.· Jones, Structures, 206.

206. Πβλ. Lindars, Gospel, 401ἑξ.

207. Πβλ. Weiss, Johannes-Evangelium, 311· Strathmann, Evangelium, 161· Wikenhauser, Evangelium, 186ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 130· Barrett, Gospel, 303· Schneider, Evangelium, 195· Sanders-Mastin, Gospel, 245· Du Rand, Reading, 102.115· Rein, Heilung, 365· Welck, Zeichen, 188.

δόξας τοῦ Γιαχβέ, (β) πραγματοποιεῖ θαυματουργικές πράξεις, πού γιά κάθε ἄλλον ἄνθρωπο θά ἦταν ἀδιανόητες, φανερώνοντας τή θεϊκή του *δύναμη* καί (γ) *ἀποκαλύπτει* διά τῶν ἐνεργειῶν, τῶν λόγων, ἀλλά καί διά μόνης τῆς παρουσίας του (πβλ. 14,9) τόν ἐντελῶς ἀπρόσιτο καί ὑπερβατικό Θεό, τόν ὁποῖο κατά τόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου "οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε" (1,18), δείχνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ νά εἶναι ἁπλῶς καί μόνο ἕνας ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ. Ἐφόσον ἰσχύει ὡς ἑρμηνευτικό κλειδί γιά τήν κατανόηση τῆς ἰωαννείου χριστολογίας ἡ πρόταση τοῦ προλόγου στό στ. 1,14, ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ σαρκωθείς Λόγος, ὁ ὁποῖος δέν παύει νά εἶναι φορέας, καί ἐν σαρκί ἀκόμη, τῆς θεϊκῆς δόξας, τήν ὁποία καί φανερώνει μέ μοναδικό τρόπο στούς ἀνθρώπους[208]. Οἱ διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς κατεξοχήν ἀποκαλύψεις τῆς δυνάμεως καί τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελοῦν γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή καί κατεξοχήν φανερώσεις τῆς θεϊκῆς του δόξας.

### *VI. Τά θαύματα καί ἡ μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ*

Ἡ ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 7,31 ἄν ὁ χριστός, ὅταν ἔλθει, θά πραγματοποιήσει περισσότερα σημεῖα ἀπό ὅ,τι ὁ Ἰησοῦς, θίγει τό πρόβλημα τῆς σχέσεως τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ μέ τή μεσσιανική του ἰδιότητα[209]. Πρίν ἐξεταστεῖ ὡστόσο τό θέμα αὐτό, πρέπει νά δοθεῖ ἀπάντηση στό ἐρώτημα πῶς παρουσιάζεται καί σέ τί συνίσταται ἡ μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ σύμφωνα μέ τίς ἀντιλήψεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ. Ἀπό τήν ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό θά συναχθοῦν καί κάποια συμπεράσματα σχετικά μέ τό ἄν καί κατά πόσο ἡ μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀντιστοιχεῖ πρός τίς μεσσιανικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς.

Ὅπως εἴδαμε ἀπό τή μέχρι τώρα ἀνάλυση τῆς εἰκόνας τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης παρουσιάζει τόν

208. Πολύ εὔστοχα σημειώνει σχετικά ὁ Gese, Johannesprolog, 186: "In Joh 1,14 ist die Doxaschau traditionsgemäß die Erfahrung der Offenbarung, aber nun nicht einer Offenbarung, die den Charakter abgeleiteter, sozusagen engelhafter Heiligkeit hat, sondern der durch den einzigen Sohn direkt und vollkommen repräsentierten Offenbarung des Vaters".

209. Σχετικά μέ τήν προέλευση τοῦ ἑλληνικοῦ τίτλου "χριστός" ἀπό τόν ἑβραϊκό מָשִׁיחַ βλ. Γαλίτη, Χριστολογία, 47ἑξ.· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 106.116.

Ἰησοῦ ὡς τόν θεῖο καί προϋπάρχοντα Λόγο (1,1-2), ὡς τόν μονογενῆ Υἱό τοῦ Θεοῦ καί ὡς Θεό, πού βρίσκεται "εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός" (1,1.18). Δέν εἶναι παράξενο λοιπόν ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς Θεός εἶναι καί φορέας τῆς θεϊκῆς δόξας τοῦ Γιαχβέ (12,41). Ἐπιπλέον ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο νά αὐτοαποκαλύπτεται μέ τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης "ἐγώ εἰμι" (6,20· 8,24· 13,19· 18,5), ἀποδίδοντας μάλιστα στόν ἑαυτό του, σέ σύνδεση μέ τό λόγιο αὐτό, καί κατηγορήματα πού μόνο στόν ἴδιο τόν Γιαχβέ ἁρμόζουν (βλ. κυρίως 8,12· 9,5· 11,25· 14,6). Τέλος, σέ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς νά διακηρύττει τήν ἑνότητά του μέ τόν οὐράνιο Πατέρα του σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων[210].

Ὑπό τό φῶς τῆς ἀνήκουστης αὐτῆς γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα ἀξιώσεως τοῦ "ἰωαννείου" Ἰησοῦ ὅτι εἶναι Θεός γίνεται σαφής καί ἀπόλυτα κατανοητή ἡ ἐκ μέρους του ἀπόρριψη τῆς ἑρμηνείας τοῦ προσώπου του ἀπό τόν ὄχλο ὡς τοῦ "ἐπανερχομένου Ἠλία" ἤ τοῦ "ἐσχατολογικοῦ προφήτη" (πβλ. 6,14-15)[211], τίτλων πού ἀρνεῖται γιά τόν ἑαυτό του καί ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής κατά τήν ἀνάκρισή του ἀπό τήν πρεσβεία τῶν Ἱεροσολυμιτῶν (1,21). Ὅμως ὁ Βαπτιστής ἀρνεῖται γιά τόν ἑαυτό του ἐπιπλέον καί τόν τίτλο τοῦ *χριστοῦ* (1,20), δηλαδή τοῦ ἀναμενόμενου μεσσία τῆς ἰουδαϊκῆς ἐσχατολογίας[212]. Ἀρνούμενος ὁ Βαπτιστής καί τούς τρεῖς αὐτούς τίτλους, τοῦ Ἠλία, τοῦ προφήτη καί τοῦ χριστοῦ, ἀφαιρεῖ οὐσιαστικά ἀπό τόν ἑαυτό του

210. Βλ. 3,35· 5,17.19-23.26.36· 6,27.40.44-46.57· 8,16.19.28.38.42.54· 10,15.17-18.25.29-30.32.36-38· 11,41-42· 12,49-50· 13,3· 14,7-11.20.23-24· 15,15.23-24· 16,3.15.27-28.32· 17,1.5.21.24-25.

211. Γιά τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν ἀποτελεῖ στό τέταρτο εὐαγγέλιο σέ καμία περίπτωση προφητική μορφή βλ. τίς προηγούμενες ἀναλύσεις στά κεφ. 3.1.1 καί 3.1.2.

212. Σύμφωνα μέ τίς πηγές πού ἔχουμε στή διάθεσή μας ἡ ἀναμονή ἑνός ἐσχατολογικοῦ μεσσία δέν ἦταν ἰδιαίτερα διαδεδομένη οὔτε στήν Παλαιά Διαθήκη οὔτε στόν Ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης, βλ. Bousset-Greßmann, Religion, 222. Ὡς εὐθύς ἐξαρχῆς μεσσιανικοῦ χαρακτῆρα μποροῦν νά θεωρηθοῦν ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη τά χωρία Μιχ. 5,1-5· Ζαχ. 9,9ἑξ.· Ἡσ. 9,1-6· 11,1-9.10· Ἰερ. 23,5ἑξ.· 30,8ἑξ.· 33,14ἑξ.· Ἰεζ. 17,22-24· 34,23ἑξ.· 37,15-28 καί ἴσως οἱ ψαλμοί 2· 71· 109. Ἀπό τόν προγενέστερο ἤ σύγχρονο τῆς Καινῆς Διαθήκης Ἰουδαϊσμό διακρίνονται μεσσιανικές ἐσχατολογικές προσδοκίες στά χωρία Γεν. 49,10 (Ο΄)· Ἀρ. 24,7.17-19 (Ο΄)· 4QFlor I 11-13.18ἑξ.· 4QPatr I 1ἑξ.· 1QSb 5,27ἑξ.· CD 7,19-21· 12-23ἑξ.· 14,19· 19,10ἑξ.· 20,1· 4QTest 9-13· 1QS 9-11· Ψ.Σολ. 17,22-24.30· 18· Αἰθ.Εν. 90,37· Σιβ. 3,49ἑξ.286ἑξ.652-656· Φίλωνος, Περὶ ἄθλων, 95. Σχετικά μέ τό ἐρώτημα ποιά κείμενα μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὅτι ἀντικατοπτρίζουν ἰουδαϊκές μεσσιανικές ἀντιλήψεις, πού μπορεῖ νά ἐπηρέασαν τούς συγγραφεῖς τῆς Καινῆς Διαθήκης βλ. Hofius, Ist Jesus der Messias?, 110-115, ἀπό ὅπου καί τά παρατεθέντα μεσσιανικά χωρία.

κάθε ἐσχατολογική σπουδαιότητα, βλέποντας παράλληλα ἀποκλειστικά στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ τόν πληρωτή ὅλων τῶν ἰουδαϊκῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν, καθώς μάλιστα τόν χαρακτηρίζει ρητά στό στ. 3,28 ὡς τό *χριστό* δηλώνοντας ὅτι "οὐκ *ἐγώ* εἰμι ὁ χριστός, ἀλλ' ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν *ἐκείνου*" (πβλ 1,20). Εἶναι μάλιστα ἀξιοπρόσεκτο τό γεγονός ὅτι καί ὁ Ἰησοῦς ἀποδέχεται τόν τίτλο τοῦ μεσσία-χριστοῦ, ὁ ὁποῖος ἐπανειλημμένως τοῦ ἀποδίδεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο (1,49-50· 4,25-26· 11,27· 18,36-37), ἄν καί ὁ ἴδιος δέν τόν χρησιμοποιεῖ ποτέ, προκειμένου νά χαρακτηρίσει δι' αὐτοῦ τόν ἑαυτό του[213]. Συγκεκριμένα, ἡ θετική θεώρηση τοῦ τίτλου τοῦ μεσσία-χριστοῦ ὡς καταλλήλου γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο προκύπτει ἀπό τά ἀκόλουθα δεδομένα:

(α) Μέ τόν τίτλο αὐτό χαρακτηρίζει ὁ Ἀνδρέας τόν Ἰησοῦ στόν ἀδελφό του Σίμωνα Πέτρο, ὑπονοώντας ὅτι αὐτός εἶναι ὁ πληρωτής τῶν ἐσχατολογικῶν τους προσδοκιῶν (1,41). (β) Τόν ἴδιο τίτλο ὑπονοεῖ στή συνέχεια τῆς διηγήσεως τῆς κλήσεως τῶν μαθητῶν καί ὁ Φίλιππος, ὁ ὁποῖος δέν παραλείπει νά ὑπογραμμίσει, καλώντας τόν Ναθαναήλ νά γνωρίσει τόν Ἰησοῦ, ὅτι αὐτός εἶναι, γιά τόν ὁποῖο μαρτυροῦν ὁ Μωυσῆς στό νόμο καί οἱ προφῆτες (1,45). (γ) Ἀλλά στή συνέχεια καί ὁ ἴδιος ὁ Ναθαναήλ ἀναγνωρίζει καί ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς μεσσία μέ τά λόγια: "σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, σὺ εἶ *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*" (1,49)[214]. (δ) Μάλιστα ὁ Ἰησοῦς φαίνεται νά ἀποδέχεται γιά τόν ἑαυτό του ὄχι μόνο τόν ἰουδαϊκό ἀλλά καί τόν σαμαρειτικό τίτλο τοῦ μεσσία[215]. Ἔτσι ἀνάγει τή Σαμαρείτιδα ἀπό τήν ἀρχική της

213. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι ἀκόμη καί ἀπαντώντας στήν παρατήρηση τῆς Σαμαρείτιδος ὅτι "μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός" (4,25) ὁ Ἰησοῦς ἀποφεύγει νά ἀναφέρει ὁ ἴδιος τή λέξη "χριστός", ἄν καί ταυτίζει σαφῶς τόν ἑαυτό του μέ τήν ἐσχατολογική αὐτή μορφή (4,26).

214. Εἶναι κοινός τόπος γενικά στή σύγχρονη ἔρευνα ὅτι ὁ ἀναμενόμενος μεσσίας τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης ἦταν βασιλικός καί ἀπόγονος τοῦ Δαβίδ. Ἡ ἀναμονή ἑνός μεσσιανικοῦ ἀρχιερέως ἤ προφήτη, τήν ὁποία ὑποθέτουν ὁρισμένοι ἐρευνητές, δέ μαρτυρεῖται ἀπό τίς πηγές τῆς ἐποχῆς, βλ. σχετικά Hofius, Ist Jesus der Messias?, 104.

215. Δέν ὑπάρχει συμφωνία στή σύγχρονη ἔρευνα ὡς πρός τήν ὕπαρξη ἤ μή σαμαρειτικῆς μεσσιανολογίας κατά τήν ἐποχή τῆς συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Πάντως ἡ προβληματική τῆς παρούσας ἐργασίας δέν ἀπαιτεῖ ἀκριβῆ ἀπάντηση στό ἱστορικό αὐτό ἐρώτημα, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Nicol, Semeia, 82.

ὑπόθεση ὅτι εἶναι προφήτης στήν πεποίθηση ὅτι εἶναι ὁ *χριστός*, ἀπαντώντας στήν παρατήρησή της "οἶδα ὅτι μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα" (4,25) μέ τά λόγια "ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι" (4,26). Ὡς χριστό μάλιστα κηρύττει ἡ Σαμαρεῖτις τόν Ἰησοῦ στούς συμπατριῶτες της ἐξαίροντας ὡς κύριο μεσσιανικό του χαρακτηριστικό τήν παντογνωσία του (4,29)[216]. (ε) Ἡ ὁμολογία τοῦ Ἰησοῦ ὡς χριστοῦ ἀξιολογεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἐμμέσως ὡς θετική στό στ. 9,22, ὅπου δίνεται ἡ πληροφορία ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι εἶχαν ἀποφασίσει νά κηρύττουν ἀποσυνάγωγο ὅποιον ὁμολογοῦσε τόν Ἰησοῦ ὡς χριστό. (στ) Ἐξάλλου ὁ Ἰησοῦς φαίνεται νά ἀποδέχεται χωρίς ὁποιοδήποτε σχόλιο στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου τήν ὑψηλή χριστολογική ὁμολογία τῆς Μάρθας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία εἶναι "ὁ *χριστός*, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος" (11,27). (ζ) Κατά τήν εἴσοδό του στά Ἱεροσόλυμα μάλιστα ὁ Ἰησοῦς ἀποδέχεται ἐπίσης καί τήν ἐνθουσιώδη ὑποδοχή πού τοῦ ἐπιφυλάσσει ὁ ὄχλος, ὁ ὁποῖος τόν ἐξυμνεῖ ὡς τόν βασιλικό μεσσία (12,13). Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἑρμηνεύοντας τό γεγονός αὐτό παραθέτει τή σχετική προφητεία τοῦ Ἡσαΐα, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς βασιλεύς τῆς Σιών, δηλαδή ὡς βασιλικός μεσσίας (Ησ. 35,4· πβλ. Ζαχ. 9,9). (η) Ἐπίσης ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ τόν τίτλο "χριστός" στήν ἀρχή τῆς λεγόμενης ἀρχιερατικῆς προσευχῆς (κεφ. 17), ὅπου παρουσιάζει τήν ἐπίγνωση τοῦ ἰδίου καί τοῦ Θεοῦ πού τόν ἀπέστειλε ὡς μετοχή στήν αἰώνια ζωή (17,3). Ὡστόσο ὁ ὅρος "χριστός" χρησιμοποιεῖται στό στίχο αὐτό ὡς συνθετικό τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι ὡς χριστολογικός τίτλος καί ἑπομένως προέχεται ἀπό μεταγενέστερο στάδιο τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως τοῦ ὅρου[217]. (θ) Τέλος, στόν πρῶτο ἐπίλογο τοῦ εὐαγγελίου (20,30-31) ὁ συγγραφέας του παρουσιάζει ὡς στόχο τοῦ ἔργου του τό νά πι-

216. Ἡ παντογνωσία τοῦ Ἰησοῦ δέν μπορεῖ βέβαια νά ἑρμηνευθεῖ στά πλαίσια τῶν παραδοσιακῶν ἀντιλήψεων περί μεσσία. Ὁ μεσσίας τοῦ Ἰσραήλ ὡς ἁπλός ἄνθρωπος δέν μπορεῖ νά εἶναι παντογνώστης, καθότι ἡ ἰδιότητα αὐτή ἀνήκει ἀποκλειστικά καί μόνο στόν Γιαχβέ. Ἑπομένως ἡ Σαμαρεῖτις χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο "χριστός" στό σημεῖο αὐτό μᾶλλον μέ τή χριστιανική του ἔννοια, βλ. σχετικά μέ τήν ἔννοια αὐτή παρακάτω κεφ. 3.1.3. VI..

217. Ὁ O. Hofius (Ist Jesus der Messias?, 116) σημειώνει σχετικά: "In dem Ausdruck Ἰησοῦς Χριστός Χριστός ist Beiname (cognomen). Griechischsprechenden Judenchristen ist die titulare Bedeutung des Wortes sicher bewußt gewesen; im Blick auf Heidenchristen wird man dagegen skeptisch sein dürfen".

στέψουν οἱ ἀναγνῶστες του στόν Ἰησοῦ ὡς τό *χριστό*, τόν υἱό τοῦ Θεοῦ, ὥστε νά λάβουν διά τῆς πίστεως αὐτῆς τήν αἰώνια ζωή (20,31).

Ἐκτός ὅμως ἀπό τή θετική ἀντιμετώπιση τοῦ ὅρου τοῦ μεσσία-χριστοῦ στό εὐαγγέλιό του, ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης καταγράφει καί τήν ἐπιφυλακτικότητα, καθώς ἐπίσης καί τήν τελική ἄρνηση τῶν Ἰουδαίων καί τῶν θρησκευτικῶν τους ἡγετῶν, τῶν Φαρισαίων, νά ἀποδώσουν τόν τίτλο τοῦ μεσσία στόν Ἰησοῦ. Συγκεκριμένα:

(α) Οἱ Ἰουδαῖοι παρουσιάζονται στό στ. 7,27 νά εἶναι ἐπιφυλακτικοί ὡς πρός τήν ἀπόδοση τοῦ τίτλου τοῦ μεσσία στόν Ἰησοῦ, καθότι γνωρίζουν τόν τόπο καταγωγῆς του, ἐνῶ ἀντίθετα θεωροῦν ὅτι κανείς δέ θά γνωρίζει τήν προέλευση τοῦ μεσσία. Ἡ ἀντίληψη αὐτή περί ἀγνώστου προελεύσεως τοῦ μεσσία ἀποκλείεται νά ἀπηχεῖ ἀποκαλυπτικές παραστάσεις περί ἑνός προϋπάρχοντος ἰουδαϊκοῦ μεσσία[218]. Αὐτό καθίσταται ἀπόλυτα σαφές ἀπό τό ὅτι γιά τούς Ἰουδαίους τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἡ ἰδέα τῆς προϋπάρξεως ἑνός ἀνθρώπου εἶναι βλάσφημη, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀπόπειρά τους νά λιθοβολήσουν τόν Ἰησοῦ (8,59), ὅταν αὐτός διακηρύσσει ὅτι "πρίν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι" (8,58). Πιό κοντά στήν πραγματικότητα πρέπει νά θεωρηθεῖ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Schnackenburg, σύμφωνα μέ τήν ὁποία στό ὑπόβαθρο τῆς φράσεως τῶν Ἰουδαίων ὑποκρύπτεται ἡ ἀντίληψη, πού μαρτυρεῖται στό Διάλογο τοῦ Ἰουστίνου "πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον", ὅτι ὁ μεσσίας πρόκειται νά παραμείνει ἄγνωστος μέχρι τή χρίση του ἀπό τόν Ἠλία, πού θά ἐπανέλθει καί θά μαρτυρήσει ὑπέρ τῆς μεσσιανικότητάς του[219]. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς μαρτυρεῖ ὁ ἴδιος γιά τόν ἑαυτό του καί ὅτι μάλιστα ἐγείρει ἀνήκουστες ἀξιώσεις γιά τό πρόσωπο καί τό ἔργο του ἀποτελεῖ σκάνδαλο γιά τούς Ἰουδαίους καί τούς ἀναγκάζει νά ἀπορρίψουν μαζί μέ τό πρόσωπο καί τή μεσσιανικότητά του (πβλ. 7,30). Ἡ φράση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 7,27 παρατίθεται ἀπό τόν

218. Βλ. Αἰθ.Ἐν. 69,29· Δ΄΄Εσδρ. 7,28· 13,32· Συρ.Ἀπ.Βαρ. 29,3, πβλ. Beasley-Murray, John, 110· Carson, Gospel, 317. Εἶναι πολύ πιθανό ἡ ἰδέα τῆς προϋπάρξεως τοῦ μεσσία, πού ἀπαντᾶ στή μεταγενέστερη ἀποκαλυπτική γραμματεία νά προέρχεται ἀπό χριστιανικές θεολογικές ἐπιδράσεις ἤ ἀκόμη καί ἀπό χριστιανικές συντακτικές ἐπεμβάσεις στά σχετικά ἰουδαϊκά κείμενα.

219. Ἰουστίνου, Διάλογος, 8,4· βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 489· Bernard, Gospel I, 181· Barrett, Gospel, 322· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 203· Brown, Gospel I, 53· Lindars, Gospel, 293· Beasley-Murray, John 110ἑξ.· Carson, Gospel, 317ἑξ. Ἀντίθετα ὁ Bultmann (Evangelium, 223, ὑπ. 2), πού ἑρμηνεύει τό στ. 7,27 μέ βάση τόν γνωστικό μῦθο.

εὐαγγελιστή ἐπίσης καί γιά τήν κατάδειξη τῆς πνευματικῆς τυφλότητας τῶν Ἰουδαίων. Ἐνῶ δηλαδή αὐτοί νομίζουν ὅτι γνωρίζουν τήν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ καί συμπεραίνουν ὅτι λόγω τοῦ γεγονότος αὐτοῦ δέν μπορεῖ αὐτός νά εἶναι ὁ μεσσίας, στήν πραγματικότητα ἡ ἄνωθεν προέλευση τοῦ Ἰησοῦ τούς εἶναι ἄγνωστη καί ἑπομένως γιά τόν μυημένο ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς ὁ χριστός, καθότι κανείς δέ γνωρίζει "πόθεν ἐστίν" καί ἄρα προέρχεται ἄνωθεν. (β) Ἡ ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 7,31, ἐάν ὁ μεσσίας, ὅταν ἔλθει, θά πραγματοποιήσει περισσότερα σημεῖα ἀπό τόν Ἰησοῦ, φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νά πηγάζει ἀπό τό συμπέρασμα ὅτι πράγματι ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά εἶναι ὁ μεσσίας, ἀφοῦ πραγματοποιεῖ τόσο μεγάλα σημεῖα[220]. Ὡστόσο μιά τέτοια ἐπιφυλακτική "πίστη", ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἀφορμή γιά προβληματισμό, χωρίς ὅμως νά ὁδηγεῖ τελικά στήν ὁμολογία τοῦ Ἰησοῦ, δέ θεωρεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς ἀληθινή[221]. Τελικά οἱ Ἰουδαῖοι δέν ἀποδέχονται τόν Ἰησοῦ ὡς μεσσία, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου. (γ) Οἱ Ἰουδαῖοι τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου θεωροῦν τήν καταγωγή τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τή Γαλιλαία, καί ὄχι ἀπό τή Βηθλεέμ τῆς Ἰουδαίας, ὡς ἀπαγορευτική γιά τή θεώρησή του ὡς μεσσία (7,41β.42). (δ) Ἡ ἀπόφαση τῶν Ἰουδαίων, σύμφωνα μέ τίς πληροφορίες τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη, νά κηρύσσεται ἀποσυνάγωγος ὅποιος ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς τό χριστό (9,22· πβλ. 12,42) προδίδει τήν ἀρνητική τους στάση ὡς πρός τή μεσσιανική ἑρμηνεία τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ. (ε) Στήν ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 10,24 ἄν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὄντως ὁ χριστός ὑποδηλώνεται ὅτι τά ἔργα καί τό κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ δέν μποροῦν νά χαρακτηριστοῦν ὡς αὐστηρά *μεσσιανικά* μέ τήν ἰουδαϊκή ἔννοια τοῦ ὅρου. Τό γεγονός δηλαδή ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἀδυνατοῦν νά ἑρμηνεύσουν τό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ μέ βάση τίς μεσσιανικές τους παραστάσεις, σημαίνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς διαφοροποιεῖται οὐσιαστικά ἀπό τίς παραστάσεις αὐτές. (στ) Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι προβάλλουν στό στ. 12,34 ἔνσταση ὡς πρός τήν προαναγγελία ἀπό τόν Ἰησοῦ τοῦ σταυρικοῦ του θανάτου, διότι τή

220. Σχετικά μέ τό ἄν στήν εἰκόνα τοῦ ἐσχατολογικοῦ μεσσία τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ συμπεριλαμβανόταν καί ἡ ἰδιότητα τοῦ θαυματουργοῦ βλ. παρακάτω σελ. 318-320.

221. Πβλ. κυρίως 2,23-24 καί 12,37-43. Βλ. τή σχετική ἀνάλυση παρακάτω στό κεφ. 3.2.2. II.

θεωροῦν ἀσυμβίβαστη μέ τή μεσσιανική του ἀξίωση, καθώς ὁ χριστός πρόκειται, κατά τήν ἀντίληψή τους, νά βασιλεύσει αἰώνια[222]. Εἰδικά μάλιστα ὁ ἀτιμωτικός σταυρικός θάνατος θεωροῦνταν, ὅπως μποροῦμε νά συμπεράνουμε καί ἀπό τίς σχετικές θέσεις τοῦ Ἰουδαίου Τρύφωνος στόν ὁμώνυμο Διάλογο τοῦ ἀπολογητῆ Ἰουστίνου (32,1), ἐπικατάρατος σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ Δευτερονομίου (Δευτ. 21,23) καί ἑπομένως ἀδιανόητος γιά τόν ἐκλεκτό τοῦ Θεοῦ μεσσία, ὁ ὁποῖος ὡς ἀντιπρόσωπός του ἐπρόκειτο νά ἐγκαταστήσει τήν ἐσχατολογική βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπί τῆς γῆς[223]. Ἐπίσης οἱ Ἰουδαῖοι ἀδυνατοῦν στό στ. 12,34 νά συνδέσουν τή γνωστή ἐσχατολογική μορφή τοῦ μεσσία-χριστοῦ μέ τήν αἰνιγματική μορφή τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπό τό γεγονός αὐτό φαίνεται ὅτι δυσκολεύονται νά κατανοήσουν τόν Ἰησοῦ μέ βάση τίς παραδοσιακές μεσσιανικές τους προσδοκίες, καθώς ἡ ἐσχατολογική μορφή τοῦ (πάσχοντος) υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου πιθανότατα δέν ἀνῆκε ποτέ σέ γνήσιες ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές προσδοκίες ἀνεξάρτητες ἀπό χριστιανικές ἐπιδράσεις[224], πολύ δέ περισσότερο δέν μπορεῖ νά σχετιζόταν μέ τήν ἰουδαϊκή μεσσιανολογία[225]. (ζ) Τέλος, οἱ Ἰουδαῖοι κατηγοροῦν τόν Ἰησοῦ στόν Πιλάτο ὅτι θεωρεῖ ἑαυτόν ὡς βασιλέα τῶν Ἰουδαίων, δηλαδή ὡς βασιλικό μεσσία (19,12), πρᾶγμα πού σημαίνει

222. Πβλ. Β΄ Βασ. 7,16: "καὶ πιστωθήσεται ὁ οἶκος αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνωρθωμένος εἰς τὸν αἰῶνα" καί Ψ. 88,37.

223. Ἡ μορφή τοῦ πάσχοντος μεσσία δέ μαρτυρεῖται οὔτε στά κείμενα τοῦ Qumran (βλ. σχετικά Vermes, 85-90) οὔτε στήν ἐν γένει ἰουδαϊκή γραμματεία τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἤ πρίν ἀπό αὐτήν, πβλ. Hofius, Ist Jesus der Messias?, 114ἑξ. Οἱ πρῶτες ἀναφορές στό θάνατο τοῦ μεσσία ὑπάρχουν στή ραββινική γραμματεία μετά τό 150 μ.Χ., βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 292-299.

224. Χριστιανικές ἐπιδράσεις θεωροῦνται πολύ πιθανές στίς περί υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀντιλήψεις τῶν παραβολῶν τοῦ Αἰθιοπικοῦ Ἐνώχ (37-71) καί τοῦ Δ΄ Ἔσδρα 13, ἄν κρίνουμε ἀπό τό χρόνο συγγραφῆς τῶν κειμένων αὐτῶν, ὁ ὁποῖος θά πρέπει νά τοποθετηθεῖ μετά τό τέλος τοῦ πρώτου αἰῶνος μ.Χ., βλ. σχετικά Ἀγουρίδη, Son of Man, 94· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 118ἑξ.

225. Ἡ ἀδυναμία συνδέσεως ἀπό τούς Ἰουδαίους τῶν ἐσχατολογικῶν μορφῶν τοῦ χριστοῦ καί τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου δείχνει ἐπιπλέον πόσο προσεκτική πρέπει νά εἶναι ἡ σύγχρονη ἔρευνα, ὅταν ἐπιχειρεῖ, χωρίς ἐπαρκεῖς μαρτυρίες στά κείμενα, νά συνδυάσει διαφορετικές μεταξύ τους παραστάσεις, γιά νά ἀποκαταστήσει τήν ἰουδαϊκή μεσσιανολογία, ὅπως ἔχει συμβεῖ ἐπανειλημμένως μέ τίς μορφές τοῦ χριστοῦ καί τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Τό ὅτι καί οἱ δύο αὐτοί τίτλοι ἀποδίδονται στόν Ἰησοῦ δέ σημαίνει ὅτι ἦταν συνδεδεμένοι μεταξύ τους καί στήν προχριστιανική ἤ σύγχρονη τοῦ Χριστιανισμοῦ ἰουδαϊκή ἐσχατολογία.

ὅτι ἀπορρίπτουν ἐδῶ ὁριστικά τή μεσσιανική ἀξίωση τοῦ Ἰησοῦ.

Ὡστόσο, ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καταγράφει καί κάποια ἐπιφυλακτικότητα ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ ὡς πρός τήν ἀποδοχή τοῦ τίτλου τοῦ μεσσία, ὅταν ὁ τίτλος αὐτός κατανοεῖται στά πλαίσια τῶν σχετικῶν ἰουδαϊκῶν ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς. Συγκεκριμένα:

(α) Ὁ Ἰησοῦς μετά τόν πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων δέ δίνει στόν ὄχλο τήν εὐκαιρία νά τόν ἀνακηρύξει σέ βασιλιά ἀναγνωρίζοντας ἔτσι τή μεσσιανική του ταυτότητα καί ἀποστολή, ἀλλά ἀποχωρεῖ μόνος του "εἰς τὸ ὄρος" (6,15). (β) Ἀρνεῖται, ἀπαντώντας στό ἐρώτημα τῶν Ἰουδαίων ἄν ὄντως εἶναι ὁ χριστός (10,24), νά ταυτιστεῖ μέ τόν ἀναμενόμενο ἰουδαϊκό μεσσία καί προσδιορίζει τήν ἀποστολή του ὡς ἀποσκοποῦσα στή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς πρός τά "ἴδια πρόβατα" (10,25-30). (γ) Τέλος, ἀρνεῖται τήν κατηγορία τῶν Ἰουδαίων ὅτι προβάλλει δῆθεν τόν ἑαυτό του ὡς τόν βασιλικό μεσσία τοῦ Ἰσραήλ (19,12) στήν ἀνάκρισή του ἀπό τόν Πιλάτο, κατά τήν ὁποία δηλώνει ρητά, σέ πλήρη ἀντίθεση πρός τήν ἰουδαϊκή μεσσιανολογία, ὅτι ἡ βασιλεία του "οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (18,36). Ὡστόσο δέν ἀρνεῖται ὁ Ἰησοῦς στήν ἀνάκρισή του αὐτή ὅτι εἶναι βασιλεύς (18,36-37). Ποιά εἶναι λοιπόν ἡ βασιλεία του καί σέ τί συνίσταται ἡ μεσσιανικότητά του, ἐφόσον δέν περιλαμβάνει τή βασική λειτουργία τοῦ ἰουδαϊκοῦ μεσσία ὡς ἄρχοντος, πού θά ὑποτάξει τά ἔθνη καί θά ὁδηγήσει τόν Ἰσραήλ στήν παγκόσμια κυριαρχία;

Ἡ ἐρώτηση αὐτή δέν μπορεῖ παρά νά ἀπαντηθεῖ στά πλαίσια τῆς σύνολης χριστολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής παρουσιάζει τόν Ἰησοῦ, ὅπως εἴδαμε πιό πάνω, νά ἀποδέχεται τόν τίτλο τοῦ μεσσία-χριστοῦ, ἀλλά παράλληλα μεταβάλλει ριζικά τό περιεχόμενό τοῦ τίτλου αὐτοῦ σέ σχέση μέ τήν παραδοσιακή του σημασία. Συγκεκριμενα: (α) Ὁ χριστός-Ἰησοῦς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι προϋπάρχων καί κατά φύσιν Θεός, ἀντίθετα μέ τίς ἰουδαϊκές μεσσιανικές ἀντιλήψεις, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ὁ μεσσίας εἶναι ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος[226]. (β) Ὁ Ἰησοῦς ὄχι μόνο εἶναι φορέας τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ, ὅπως καί ὁ ἰουδαϊκός μεσσίας (1,32-33)[227], ἀλλά ἐπιπλέον παρέχει τό Πνεῦμα, ἀφοῦ εἶναι

226. Πβλ. Ἰουστίνου, Διάλογος, 48,1· 49,1· 67,2· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 115.

227. Πβλ. Ἡσ. 11,2· Ψ.Σολ. 17,37. Πάντως τό γεγονός ὅτι ὁ ἰουδαϊκός μεσσίας εἶναι πνευματέμφορος ὑπερτονίζουν οἱ Betz, Kann denn aus Nazareth, 392ἑξ. καί Bittner, Zeichen,

αὐτός πού βαπτίζει "ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ" σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ (1,33), καί πού ἀποστέλλει τόν Παράκλητο-Πνεῦμα στούς μαθητές του μετά τήν ἀποχώρησή του ἀπό τόν κόσμο καί τήν ἐπιστροφή του στόν Πατέρα[228]. (γ) Ὁ Ἰησοῦς δέν ἀποσκοπεῖ διά τῆς δράσεώς του, ὅπως ὁ ἰουδαϊκός μεσσίας[229], στήν παγκόσμια κυριαρχία τοῦ Ἰσραήλ καί στήν ὑποταγή τῶν ἄλλων ἐθνῶν (πβλ. 18,36-37). Ἀντίθετα ἐγκαινιάζει μιά βασιλεία πού δέν ἀνήκει σ' αὐτό τόν κόσμο, καί παρέχει τήν αἰώνια ζωή, δωρεά πού βέβαια ξεπερνᾶ πλήρως τίς δυνατότητες τοῦ ἰουδαϊκοῦ μεσσία καί ἀνάγεται ἀποκλειστικά καί μόνο στόν ἴδιο τόν Γιαχβέ. (δ) Ὁ Ἰησοῦς διά τῆς δράσεως καί τοῦ κηρύγματός του καταργεῖ τόν μωσαϊκό νόμο ὡς μή ἔχοντα καμία ἀπολύτως σωτηριολογική σημασία[230], ἀντίθετα ἀπό τόν ἰουδαϊκό μεσσία, ὁ ὁποῖος φαίνεται ὅτι ἀναμενόταν ἐν μέρει καί ὡς αὐθεντικός διδάσκαλος τοῦ νόμου[231]. (ε) Τέλος, ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀποτελεῖ κατά τήν ἔκφραση τοῦ Παύλου σκάνδαλο γιά τούς Ἰουδαίους (βλ. Α΄Κορ. 1,23· Γαλ. 5,11), εἶναι ἀσυμβίβαστος μέ τήν ἰουδαϊκή ἀντίληψη περί τῆς ἀπρόσκοπτης κυριαρχίας τοῦ ἐκλεκτοῦ τοῦ Θεοῦ βασιλικοῦ μεσσία.

Συνοψίζοντας παρατηροῦμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς ὁ ἐσχατολογικός μεσσίας-χριστός, ὄχι ὅμως μέ βάση τίς σχετικές ἰουδαϊκές προσδοκίες. Εἶναι εὔκολα κατανοητό γιατί ὁ τίτλος τοῦ μεσσία ἀντιμετωπίζεται θετικά ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ἀφοῦ αὐτός γράφει σέ μιά ἐποχή πού ὁ τίτλος αὐτός ἔχει καταστεῖ σέ ὁλόκληρο τό Χριστιανισμό σταθερό συνθετικό τοῦ

143ἑξ., παρά τό γεγονός ὅτι σχετική μαρτυρία δέν ὑπάρχει παρά μόνο στά δύο προαναφερθέντα χωρία, ἀπό τά ὁποῖα μάλιστα τό δεύτερο ἐξαρτᾶται σαφέστατα ἀπό τό πρῶτο, βλ. Hofius, Ist Jesus der Messias?, 111. Ἡ μορφή τοῦ πνευματέμφορου μεσσία ἐμφανίζεται καί στή μεταγενέστερη ραββινική γραμματεία (βλ. Ο. Betz, Kann denn aus Nazareth, 393), ἀλλά ἡ σημασία τῶν σχετικῶν ἀναφορῶν γιά τόν ἰουδαϊκό μεσσία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι περιορισμένη.

228. Βλ. 6,63· 7,39· 14,16-17.26·15,26· 16,7.13-20,22. Δέν ὑπάρχουν μαρτυρίες πρίν καί κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ὁ μεσσίας ἐπρόκειτο ὁ ἴδιος νά παράσχει τό Πνεῦμα στούς ἀνθρώπους, πβλ. Kammler, Jesus, 165ἑξ.

229. Πβλ. Hofius, Ist Jesus der Messias?, 111.113.

230. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά 1,17· 5,39· 7,23· 8,17· 10,34· 15,25.

231. Πβλ. Ψ.Σολ. 17,43. Κατά τόν Hofius, Ist Jesus der Messias?, 114, "wo in frühjüdischen - und dann auch in späteren targumischen - Zeugnissen der Messias als Lehrer gesehen wird, da handelt es sich um seine überzeugende, angemessene und verbindliche Auslegung der Tora, die die Hörenden zu einem vollkommenen Verständnis der Tora-Weisungen und zu einem uneingeschränkten Toragehorsam anleitet".

ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ καί χρησιμοποιεῖται, γιά νά δηλώσει τήν ἑνότητά του μέ τό Θεό καί τή σωτηρία πού ἀπεργάζεται γιά τούς ἀνθρώπους[232]. Ἀλλάζοντας λοιπόν ὁ Ἰωάννης τό περιεχόμενου τοῦ ὅρου "χριστός" σέ σχέση μέ τήν παλαιοδιαθηκική καί ἰουδαϊκή του ἱστορία τῆς παραδόσεως δέν καινοτομεῖ· ἀντίθετα ἀκολουθεῖ τήν εὐρύτερη πρωτοχριστιανική παράδοση, ἡ ὁποία ἀποσυνδέει τόν τίτλο ἀπό τό ἰουδαϊκό του περιεχόμενο, πού ἐξαντλοῦνταν στήν ἔκφραση τῶν ἀπολυτρωτικῶν τάσεων τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, καί τοῦ ἀποδίδει πνευματικότερη ἔννοια συνδέοντάς τον μέ τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ χριστός-μεσσίας εἶναι ἑπομένως γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ προϋπάρχων Λόγος πού ἔγινε ἄνθρωπος μέ τό ὄνομα Ἰησοῦς, γιά νά χορηγήσει τήν αἰώνια ζωή σέ ὅσους πιστεύσουν στή θεϊκή του φύση καί προέλευση, στήν ἑνότητά του μέ τόν Πάτερα καί στήν ἀποστολή του ἀπό ἐκεῖνον. Ἡ σωτηριώδης αὐτή δράση τοῦ μεσσία-Ἰησοῦ κορυφώνεται στό σταυρό καί στήν ἀνάσταση, ἐνῶ ἡ ἐνθρόνισή του δέ γίνεται στή γῆ, ἀλλά στόν οὐρανό, ὅπου καί λαμβάνει τή δόξα πού εἶχε ἀνέκαθεν κοντά στό Θεό-Πατέρα (17,3). Ὅπως εἶναι σαφές, ἡ ἰωάννεια εἰκόνα περί μεσσία ἐλάχιστα ἐξωτερικά χαρακτηριστικά τῶν ἀντίστοιχων ἰουδαϊκῶν παραστάσεων διατηρεῖ, ἐνῶ στήν πραγματικότητα εἶναι ἐντελῶς διαφορετική[233].

Φτάνουμε ἔτσι στήν ἐξέταση τοῦ ἐρωτήματος ἄν τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἔχουν μεσσιανικό χαρακτήρα. Ὁ μεσσίας θεωρεῖται στόν Ἰουδαϊσμό ὡς ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος θά ἐγκαινιάσει διά τῆς παγκόσμιας κυριαρχίας του τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὡς ἀντιπρόσωπός του ἐπί τῆς γῆς[234]. Γιά τήν ἐσχατολογική αὐ-

232. Ἡ ἐξέλιξη αὐτή τῆς λέξεως χριστός ἀπό χριστολογικό τίτλο σέ συμπλήρωμα τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ πραγματοποιεῖται σταδιακά κατά τόν πρῶτο αἰώνα, καθώς ὅλο καί περισσότεροι ἐθνικοχριστιανοί, πού ἀγνοοῦν τήν ἀρχική σημασία τῆς λέξεως καί τήν κατανοοῦν ὡς ὄνομα, εἰσέρχονται στούς κόλπους τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς Ἐκκλησίας. Ἤδη στόν Παῦλο ἀπαντᾶ ὁ τίτλος στίς περισσότερες περιπτώσεις ὡς ὄνομα καί ὄχι ὡς τίτλος τοῦ Ἰησοῦ.

233. Πολύ σωστά παρατηρεῖ ὁ Carson: "In John, the nature of Jesus' deity is profoundly and repeatedly tied to the exposition of his sonship... which is linked with his messiahship. If one must use the somewhat question-begging categories 'higher' and 'lower', it is not that 'Son of God' has been dragged lower by its connection with 'Messiah', but that 'Messiah' has been raised higher by its connection with 'Son of God'", Gospel, 663· πβλ. de Jonge, Signs, 117-140· Beasley-Murray, John, 388.

234. Πβλ. Γαλίτη, Χριστολογία, 54ἑξ.· Τσάκωνα, Χριστολογία, 84· Πατρώνου, Προσδοκίαι, 67ἑξ.· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 111.113.115.

τή ἐποχή προλέγει μάλιστα τό παλαιοδιαθηκικό προφητικό κήρυγμα σωτηριώδη καί θαυμαστά γεγονότα. Ὡστόσο ὁ ἴδιος ὁ μεσσίας δέν ἐμφανίζεται στά σχετικά κείμενα ὡς ὑποκείμενο θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν[235]. Ἡ προσπάθεια τοῦ Bittner νά ἀποδείξει ὅτι ὑπῆρξε στόν Ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ παράσταση τοῦ θαυματουργοῦντος μεσσία δέν εἶναι πειστική. Συγκεκριμένα, ὁ Bittner (α) θεωρεῖ ὡς μεσσιανικές τίς παραστάσεις τοῦ Δευτεροησαΐα περί παιδός τοῦ Θεοῦ, χωρίς νά στηρίζει ἐπαρκῶς τήν ἀντίληψή του αὐτή[236] καί (β) συσχετίζει μέ τίς μεσσιανολογικές παραστάσεις τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τή θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς μεσσία ἀπό τήν εὐαγγελική παράδοση[237], ἡ ὁποία ὅμως συνδυάζει γιά τή σύνθεση τῆς χριστολογίας της ἀρχικά διάφορες μεταξύ τους καί ἐν μέρει μή μεσσιανικές ἐσχατολογικές παραστάσεις τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Τό ἐρώτημα λοιπόν ἄν ὁ προσδοκώμενος μεσσίας τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι καί θαυματουργός πρέπει νά ἀπαντηθεῖ μέ βάση τίς ὑπάρχουσες πηγές ὁπωσδήποτε ἀρνητικά.

Ἑπομένως, ἡ ἐρώτηση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 7,31, ἄν ὁ χριστός, ὅταν ἔλθει, θά κάνει περισσότερα σημεῖα ἀπό τόν Ἰησοῦ, δύσκολα μπορεῖ νά ἑρμηνευθεῖ ὡς μαρτυρία γιά τήν ἀναμονή θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν ἐκ μέρους τοῦ μεσσία ἀπό τούς Ἰουδαίους τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης. Μιά τέτοια μαρτυρία θά ἦταν μοναδική γιά τήν ἰουδαϊκή μεσσιανολογία[238]. Ὅμως ὁ στ. 7,31 μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ πολύ καλύτερα, ἄν θεωρηθεῖ ὅτι ἐκφράζει τήν προσπάθεια κάποιων ἰουδαϊκῶν κύκλων κατά τήν ἐποχή τῆς συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου νά ἀναβιβάσουν τή μεσσιανολογία τους στό ἐπίπεδο τῆς

235. Ἐπακριβῶς ἐκφράζει τό γεγονός αὐτό ἡ παρατήρηση τοῦ Delling, Verständnis, 310, ὑπ. 19: "Die Heilszeit trägt im Judentum Wunderzüge; aber mit ihnen hat nicht eigentlich der Messias zu tun. Das entspricht dem Tatbestand, daß normalerweise nicht der Messias der eigentliche Bringer der Heilszeit ist, sondern Gott selbst sie heraufführt", πβλ. Strack-Billerbeck, Kommentar I, 593-596· Martyn, History, 85ἑξ.· Nicol, Semeia, 79ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 206.

236. Βλ. Bittner, Zeichen, 145ἑξ.· μεσσιανική ἑρμηνεία τῆς μορφῆς τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ ἀπαντᾶ ἀπό ἑλληνικῆς πλευρᾶς στούς Βέλλα (Προσωπικότητες, 284-308), Γαλίτη (Χριστολογία, 70ἑξ.) καί Τσάκωνα (Χριστολογία, 93).

237. Βλ. Bittner, Zeichen, 147-150.

238. Δέν ἱκανοποιεῖ ἐπίσης ἡ λύση πού προτείνουν οἱ Barrett (Gospel, 323) καί Brown (Gospel I, 313), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ναί μέν οἱ Ἰουδαῖοι δέν ἀνέμεναν ἕναν θαυματουργό μεσσία, πλήν ὅμως ἦταν ἕτοιμοι νά ἀναγνωρίσουν ὡς μεσσία κάποιον ἄνθρωπο πού θά ἔκανε θαύματα.

χριστιανικῆς χριστολογίας[239]. Μιά ἀνάλογη προσπάθεια μαρτυρεῖται π.χ. στίς μεταχριστιανικές ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις περί *προϋπάρξεως* τοῦ μεσσία, ὅπως ἀναφέραμε καί προηγουμένως. Ἡ μεμονωμένη περίπτωση τοῦ Ἰω. 7,31 μπορεῖ μέ βάση τό παράδειγμα αὐτό νά ἀπηχεῖ μιά προσπάθεια ἐξισώσεως τοῦ ἰουδαϊκοῦ μέ τόν χριστιανικό μεσσία. "Ἀφοῦ ὁ χριστιανικός μεσσίας κάνει θαύματα, γιατί νά μήν κάνει καί ὁ ἰουδαϊκός;", μπορεῖ νά ρωτοῦσαν ὁρισμένοι Ἰουδαῖοι τῆς ἐποχῆς καί τοῦ περιβάλλοντος τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, ἀλλά γιά ἀπολογητικούς καί μόνο λόγους. Ἀπό μιά τέτοια ἀπολογητικῆς φύσεως ἐρώτηση ὅμως μέχρι τήν ὑποτιθέμενη ὕπαρξη τῆς ἀντιλήψεως περί θαυματουργοῦ μεσσία στόν Ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ὑπάρχει ἀγεφύρωτο χάσμα.

Οἱ παρατηρήσεις αὐτές δίνουν καί ὁριστική ἀπάντηση στό ἐρώτημα ἐάν καί κατά πόσο τά ἰωάννεια θαύματα ἔχουν μεσσιανικό χαρακτήρα. Μέ βάση τήν ἰουδαϊκή μεσσιανολογία τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ στεροῦνται μεσσιανικοῦ χαρακτήρα, καθότι ὁ μεσσίας τοῦ Ἰσραήλ δέν ἀναμενόταν νά κάνει θαύματα. Ὅμως, ὅπως διαπιστώσαμε προηγουμένως, καί ἡ ἐν γένει ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ, στήν ὁποία ἐντάσσονται οἱ θαυματουργικές του ἐνέργειες, ἔχει ἐντελῶς διαφορετικό χαρακτήρα ἀπό τήν ἐγκόσμια, ἐθνικοαπελευθερωτική ἀποστολή τοῦ ἰουδαϊκοῦ μεσσία[240]. Ὁ Ἰησοῦς δέν ἐγκαινιάζει μιά καλύτερη ἐπί*γεια* ζωή. Διά τῶν θαυμάτων, ἀλλά καί τῆς ὅλης ἐπιγείου δράσεώς του, ἀντίθετα, παρέχει ἐντός τοῦ κόσμου καί τῆς ἱστορίας τήν *αἰώνια* ζωή, ἡ ὁποία δέν εἶναι "ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (πβλ. 18,36), ὑπερβαίνοντας ἔτσι τίς ἐσχατολογικές ἐλπίδες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καί πολύ περισσότερο κάθε μεσσιανική προσδοκία. Μποροῦμε μάλιστα νά παρατηρήσουμε ὅτι ἀκριβῶς ὅπως ἀπορρίπτει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τούς τίτλους τοῦ Ἠλία καί τοῦ προφήτη ὡς ἀνεπαρκεῖς γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι ἁπλός ἄνθρωπος (purus homo) ἀλλά (καί) Θεός, ἔτσι θά ὄφειλε νά ἀπορρίψει καί τόν τίτλο τοῦ βασιλικοῦ μεσσία-χριστοῦ τοῦ Ἰσραήλ, ἐάν δέν τόν

239. Πβλ. Schnackenburg (Johannesevangelium II, 206), ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ σχετικά: "Aber auch inhaltlich machen sich diese Glaubenden das christliche Argument zu eigen. ... Hier liegt nicht jüdische, sondern christliche Messiasdogmatik vor, näherhin die johanneische Anschauung, daß Jesu tief sinnvolle 'Zeichen' ihn als den Messias und Gottessohn offenbaren (20,30f)'".

240. Βλ. σχετικά Πατρώνου, Προσδοκίαι, 72-74.

εἶχε παραλάβει ἀπό τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική παράδοση ἀποκεκαθαρμένο ἀπό τό ἰουδαϊκό του περιεχόμενο καί προσαρμοσμένο στό μυστήριο τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Ἔτσι χρησιμοποιεῖ πλέον τόν τίτλο αὐτό, γιά νά ἐκφράσει τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τό σωτηριῶδες ἔργο του πρός τόν ἀπολωλότα ἄνθρωπο[241]. Μέ τή χριστιανική ἔννοια τοῦ τίτλου "χριστός-(μεσσίας)" ἔχουν καί τά ἰωάννεια θαύματα μεσσιανικό χαρακτήρα, ἀφοῦ πραγματοποιοῦνται ἀπό τόν σαρκωθέντα Λόγο καί Υἱό τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι καί ὁ ἴδιος Θεός.

## *VII. Ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ"*

Ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", πού χρησιμοποιεῖται συχνότατα στό τέταρτο εὐαγγέλιο γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς σχέσεώς του μέ τό Θεό[242], παρουσιάζεται σέ δύο ἰδιαίτερης βαρύτητας σημεῖα διηγήσεων θαυμάτων: (α) στόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ (5,17-18), πού ἀποτελεῖ τή θεολογική θεμελίωση τῆς δημιουργικῆς καί ἐσχατολογικῆς δράσεως, καθώς ἐπίσης καί τῆς ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, καί (β) στή χριστολογική ὁμολογία τῆς Μάρθας στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου (11,27), διά τῆς ὁποίας ἐκφράζεται ἡ πίστη τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας ὅτι ὁ Ἰησοῦς, πού θά ἀναστήσει στή συνέχεια τόν νεκρό Λάζαρο, παρέχει στούς ἀνθρώπους τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς (πβλ. 11,25-26). Ἡ ἀναμφισβήτητη σπουδαιότητα τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" γιά τή σύνολη ἰωάννεια θεολογία, ἀλλά καί ἡ ἐξέχουσα θέση του σέ δύο διηγήσεις θαυμάτων ἐπιβάλλουν στήν παροῦσα συνάφεια τήν ἐξέτασή του, πού μπορεῖ ἀφενός νά βοηθήσει στήν καλύτερη κατανόηση τῆς ἰωαννείου διδασκαλίας περί τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ καί ἀφετέρου νά ἐπιβεβαιώσει τά ἀποτελέσματα τῆς μέχρι τώρα ἀναλύσεως σχετικά μέ τό χαρακτήρα τῶν θαυμάτων του. Ποιό εἶναι λοιπόν τό ὑπόβαθρο τοῦ τίτλου αὐτοῦ ἀπό πλευρᾶς θρησκειοϊστορίας ἤ ἱστορίας τῆς παραδόσεως;

241. Πβλ. Brown, Gospel II, 1059ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 404ἑξ.· Τσάκωνα, Χριστολογία, 87-94· Bittner, Zeichen, 213-216· Carson, Gospel, 663.

242. Ἄμεσες ἤ ἔμμεσες ἀναφορές στόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" ἀπαντοῦν στούς στ. 1,14.18.34.49· 2,16· 3,16-18.35-36· 5,17-23.25-26.36-37.43.45· 6,27.32.37.40.44-46.57.65· 8,16.18-19.27-28.35-36.38.49.54· 10,15.17-18.25.29-30.32.36-38· 11,4.27.41· 12,26-28.49-50· 13,1.3· 14,2.6-13.16-21.23-24.26-28.31· 15,1.8-10.15-16.23-24.26· 16,3.10.15.17.23.25-28.32· 17,1.5.11-12.21-25· 18,11· 19,7· 20,17.21.31.

Ὁ G.P. Wetter ἐπιχείρησε στίς ἀρχές τοῦ αἰώνα μας νά ἐξηγήσει θρησκειοϊστορικά τήν προέλευση τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", διατυπώνοντας τήν ἄποψη ὅτι αὐτός προέρχεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀπό τό ἑλληνιστικό θρησκευτικό του περιβάλλον, ὅπου ἀποτελεῖ τό συνήθη χαρακτηρισμό τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός[243]. Ὡστόσο εἶναι ἀδύνατο νά ἀποδειχτεῖ μέ βάση τίς σχετικές πηγές ὅτι οἱ περί "θείου ἀνδρός" παραστάσεις τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου συνδέονταν μέ τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", ὅπως διαπιστώνουν μεταξύ ἄλλων οἱ W. von Martitz καί O. Betz[244]. Ἐκτός ἀπό τό δεδομένο αὐτό, ἡ θεωρία περί μιᾶς ἐνιαίας γιά ὁλόκληρο τόν ἀρχαῖο ἑλληνικό καί τόν ἑλληνιστικό κόσμο μορφῆς μέ ὁρισμένα ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά, ἡ ὁποία ἔφερε τόν τίτλο τοῦ "θείου ἀνδρός" βρίσκεται, ὅπως ἔχουμε διαπιστώσει καί στό σχετικό κεφάλαιο τῆς παρούσας ἐργασίας, ὑπό ἀμφισβήτησιν στή σύγχρονη ἔρευνα, καθώς ἀκόμη καί αὐτός ὁ τίτλος τοῦ "θείου ἀνδρός" ὡς χαρακτηρισμός ἑλληνιστικῶν θαυματοποιῶν σπάνια μαρτυρεῖται στίς πηγές καί μάλιστα ὄχι ἀπαραιτήτως μέ τήν ἔννοια πού τοῦ ἀποδίδουν οἱ σύγχρονοι ὑποστηρικτές τῆς ὑπάρξεώς του. Μέ βάση τίς ἀνωτέρω ἐπιστημονικές ἐπιφυλάξεις ὡς πρός τή μορφή τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός, μᾶλλον καθίσταται ἄστοχη ἡ μεταφορά τῆς μορφῆς αὐτῆς στήν Καινή Διαθήκη, σέ μιά προσπάθεια νά ἑρμηνευθοῦν οἱ διηγήσεις θαυμάτων καί οἱ ἐν γένει θαυματουργικές ἱκανότητες τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ αὐστηρός μονοθεϊσμός, καθώς ἐπίσης καί τό παλαιοδιαθηκικό θεολογικό ὑπόβαθρο τῆς Καινῆς Διαθήκης (καί ἑπομένως καί τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου) καθιστᾶ τίς ὑποθέσεις περί θρησκευτικῶν δανείων ἀπό τόν ἐθνικό-εἰδω-

243. Wetter, Sohn Gottes, 153-159· τήν αὐτή ἄποψη ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann, Theologie, 132· Becker, Wunder, 140ἑξ.· H.D. Betz, Jesus, 425. Ὡς ἀπάντηση στή θεωρία τοῦ Bultmann (Theologie, 134ἑξ.) ὅτι ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" προέρχεται ἐν μέρει καί ἀπό τό Γνωστικισμό βλ. τήν προηγούμενη ἀνάλυση γιά τίς οὐσιώδεις διαφορές μεταξύ τῶν ἰωαννείων καί τῶν γνωστικῶν παραστάσεων περί λόγου. Ἡ ἐγγύτητα τῶν ἰωαννείων παραστάσεων περί λόγου-υἱοῦ τοῦ Θεοῦ μέ τήν παλαιοδιαθηκική σοφιολογική γραμματεία καθιστᾶ τή συσχέτισή τους μέ τό Γνωστικισμό ἐντελῶς ὑποθετική καί ἐπιστημονικά ἀστήρικτη. Ἐξάλλου, ὅσον ἀφορᾶ στό συσχετισμό ἰωαννείων καί φιλωνείων ἀντιλήψεων περί "υἱοῦ τοῦ Θεοῦ", εἴδαμε προηγουμένως ὅτι γιά τόν Ἰουδαῖο φιλόσοφο Φίλωνα ὁ λόγος εἶναι ἁπλῶς ὁ πρωτότοκος υἱός τοῦ Θεοῦ, καθότι καί ὁ κόσμος νοεῖται ὡς υἱός τοῦ Θεοῦ, ἄν καί δευτερότοκος. Ἀντίθετα, στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁ λόγος-υἱός τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ μοναδικός υἱός τοῦ Θεοῦ καί διαφοροποιεῖται ὀντολογικά ἀπό τόν κόσμο, τοῦ ὁποίου εἶναι δημιουργός, βλ. σχετικά παραπάνω σελ. 280-282.

244. W. von Martitz, υἱός, 339ἑξ.· O. Betz, Concept, 275.

λολατρικό περίγυρο τῶν συγγραφέων της ἀβάσιμες[245]. Τό γεγονός, τέλος, ὅτι ὁ Ἰησοῦς καί στά τέσσερα εὐαγγέλια προβάλλεται ὡς "υἱός τοῦ Θεοῦ", ὄχι γιά νά ἐξαρθοῦν οἱ θαυματουργικές του ἱκανότητες, ἀλλά γιά νά τονιστεῖ ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς σχέσεώς του μέ τό Θεό καί τῆς ἐκ Θεοῦ ἀποστολῆς του[246] ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη σοβαρή ἔνδειξη γιά τό γεγονός ὅτι ὁ χριστολογικός αὐτός τίτλος δέν μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό ἑλληνιστικές παραστάσεις[247]. Ἐάν τό κύριο χαρακτηριστικό τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός ὑποτίθεται ὅτι εἶναι οἱ θαυματουργικές του δυνάμεις[248], τότε ὁ Ἰησοῦς ὡς "υἱός τοῦ Θεοῦ" δέν εἶναι στά κανονικά εὐαγγέλια σέ καμία περίπτωση ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ, καθώς αὐτό πού ἐξαίρει ὁ ὑπό ἐξέτασιν χριστολογικός τίτλος εἶναι ἡ ἰδιαίτερη σχέση υἱότητάς του μέ τό Θεό καί ὄχι οἱ ὑπερφυσικές του ἱκανότητες[249].

Σύμφωνα μέ τίς παραπάνω διαπιστώσεις τίθεται τό ἐρώτημα ἐάν καί κατά πόσο ὁ τίτλος "υἱός τοῦ Θεοῦ" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο προέρχεται ἀπό τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τοῦ βιβλίου

245. Πβλ. Cullmann, Christologie, 278.

246. Βλ. Μτ. 4,3.6· 8,29· 16,16· 26,63· 27,40,43.54· Μκ. 1,1· 3,11· 5,7· 15,39· Λκ. 1,32.35· 4,3.9.41· 8,28· 22,70· Ἰω. 1,34· 3,18· 5,25· 10,36· 11,27· 19,7· 20,31.

247. Πβλ. Cullmann, Christologie, 282-284.

248. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Wetter, 64-73· Bultmann, Theologie, 394· Becker, Wunder, 141.

249. Ὅπως τονίζει χαρακτηριστικά ὁ Käsemann, Jesu letzter Wille, 55: "Wie viele Züge des hellenistischen Wundermannes auf den johanneischen Christus übertragen werden, so ist er jedenfalls kein Gottessohn im Sinne dieser Zeit. Dann würde er seine eigene Ehre suchen und die Einheit mit dem Vater zerbrechen". Λανθασμένος εἶναι κατά τή γνώμη μας ἐπίσης καί ὁ συσχετισμός τοῦ τίτλου "υἱός τοῦ Θεοῦ" μέ τή λατρεία τοῦ αὐτοκράτορος στίς ἀνατολικές θρησκεῖες καί στή Ρώμη. Ἐάν ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἔχει ὑπόψη του τή λατρεία αὐτή, τότε χρησιμοποιεῖ τίς σχετικές παραστάσεις, γιά νά καταδείξει ὅτι ὁ Ἰησοῦς, σέ ἀντίθεση μέ τούς ὑπολοίπους βασιλεῖς τοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης, εἶναι ὁ πραγματικός καί μοναδικός "υἱός τοῦ Θεοῦ", τοῦ ὁποίου ἡ βασιλεία δέν εἶναι "ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (18,36). Ἡ προϋπαρξη τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ταύτισή του ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή μέ τόν ἴδιο τόν Γιαχβέ ἀποτελοῦν τό ἀποφασιστικό ἐπιχείρημα ἐναντίον τοῦ συσχετισμοῦ τοῦ ἰωαννείου τίτλου "υἱός τοῦ Θεοῦ" μέ τή λατρεία τοῦ αὐτοκράτορος. Ἐξάλλου, ἡ θέση τοῦ Bultmann (Theologie, 132ἑξ.) ὅτι ὁ τίτλος "υἱός τοῦ Θεοῦ" σχετίζεται μέ τά μυστήρια τῶν ἀνατολικῶν θρησκειῶν, στά ὁποῖα μιά ἐλάσσων θεότητα παρουσιάζεται νά πάσχει καί νά ἀνίσταται, προκειμένου νά παράσχει τή σωτηρία στούς πιστούς της, δέν μπορεῖ νά συζητηθεῖ στήν παροῦσα ἐργασία, καθώς ἀπαιτεῖται λεπτομερής ἐξέταση τοῦ χαρακτήρα τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, βλ. σχετικά παρακάτω κεφ. 3.2.3. II. Ἐδῶ αὐτό πάντως πρέπει νά σημειωθεῖ, ὅτι ἡ *θρησκειοϊστορική μέθοδος* ἔχει μέχρι στιγμῆς φανεῖ ὅτι ἀποτυγχάνει νά δώσει ἱκανοποιητικές ἀπαντήσεις στά προβλήματα τῆς ἰωαννείου θεολογίας, ἡ ὁποία φαίνεται νά διασαφηνίζεται μόνο μέ τή βοήθεια τῆς *ἱστορίας τῆς παραδόσεως*. Ἐάν καί τό πάθος καί ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ ἐξηγοῦνται ἐπαρκῶς μέ βάση τή

αὐτοῦ. Γνωρίζουμε ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη ὁ λαός Ἰσραήλ θεωρεῖται ἐνίοτε ὡς υἱός τοῦ Γιαχβέ[250]. Εἶναι ὡστόσο ἀμφίβολο ἐάν ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" χρησιμοποιεῖται γιά τόν Ἰησοῦ στό ὑπόβαθρο τῆς παλαιοδιαθηκικῆς παραστάσεως τοῦ Ἰσραήλ ὡς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ[251]. Βέβαια, μιά τέτοια τυπολογία ἀντικαταστάσεως τοῦ Ἰσραήλ ἀπό τόν Ἰησοῦ ὑποφώσκει κατά πᾶσα πιθανότητα στήν εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμπέλου στό 15ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου (15,1.5)[252]. Ὅμως στήν Παλαιά Διαθήκη ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" χρησιμοποιεῖται καί γιά τό χαρακτηρισμό τοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ[253], ὁ ὁποῖος ἀπό τή στιγμή τῆς ἐνθρονίσεώς του εἶναι *θέσει* (καί ὄχι *φύσει*) υἱός τοῦ Θεοῦ καί ἐκπρόσωπός του ἐπί τῆς γῆς[254]. Παρά τήν ἔλλειψη σχετικῶν μαρτυριῶν σέ πηγές τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης[255] εἶναι ἐνδεχόμενο ὅτι ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" μποροῦσε νά χρησιμοποιηθεῖ καί γιά τόν ἀναμενόμενο μεσσία τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, ἀφοῦ αὐτός ἦταν, ὅπως εἴδαμε προηγουμένως, μιά ἐσχατολογική βασιλική μορφή. Μάλιστα ἡ δυνατότητα χαρακτη-

θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τότε ὁποιοσδήποτε θρησκειοϊστορικός συσχετισμός τους μέ μυστηριακές θρησκεῖες τῆς ἐποχῆς ἀποδεικνύεται ἐντελῶς ἄστοχος.

250. Βλ. Ἐξ. 4,22· Ἀρ. 11,12· Δευτ. 1,31· 8,5· 14,1· 32,5-6.18-19· Ψ. 26,10· 67,6· 102,13· Ὡσ. 2,1.4· 11,1· Μαλ. 1,6· 2,10· 3,17· Ἡσ. 1,2.4· 30,1.9· 43,6· 45,9-11· 63,6.8· 64,7· 66,13· Ἱερ. 3,4.14.22· 4,22· 31,9.20· Ἰεζ. 16,20. Βλ. ἐπίσης σχετικά Τσάκωνα, Χριστολογία, 31-33· Γαλάνη, Υἱοθεσία, 75-82.

251. Πάντως ἡ παράσταση αὐτή εἶναι γνωστή στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, ὅπως φαίνεται ἀπό τή φράση τῶν Ἰουδαίων στό στ. 8,41: "ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα· ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν Θεόν". Τό γεγονός ὅτι ἡ σχέση υἱότητας τοῦ Ἰησοῦ πρός τό Θεό εἶναι ριζικά διαφορετική καί ἀσύγκριτα ἀνώτερη ἀπό αὐτή τῶν Ἰουδαίων φαίνεται σαφῶς ἀπό τό γεγονός ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καυχῶνται γιά τό ὅτι εἶναι παραλλήλως καί τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (8,33.39.53), ἐνῶ ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι "Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ *ὑμῶν* ἠγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη" καί ὅτι "πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι" (8,58). Ὁ Ἰησοῦς εἶναι μόνο υἱός τοῦ Θεοῦ καί ὄχι, ὅπως οἱ Ἰουδαῖοι, παραλλήλως καί τέκνο τοῦ Ἀβραάμ, πβλ. τή θεώρηση ἀπό τούς Ἰουδαίους τῆς ἀξιώσεως τοῦ Ἰησοῦ ὅτι εἶναι κατά ἰδιαίτερο τρόπο υἱός τοῦ Θεοῦ ὡς βλασφημίας στούς στ. 5,18· 19,7.

252. Βλ. σχετικά παραπάνω III.

253. Πβλ. Β΄ Βασ. 7,12-16· Α΄ Παρ. 17,11-14· 28,6· Ψ. 2· 88,27ἑξ.· Cullmann, Christologie, 279· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 108.

254. Πβλ. Ψ. 2,6-7: "Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου. Κύριος εἶπεν πρός με: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε", βλ. ἐπίσης σχετικά Γαλάνη, Υἱοθεσία, 82-85. Ὁ προαναφερθείς ψαλμός 2 ἀποτέλεσε στό Χριστιανισμό ἕνα ἀπό τά βασικά χωρία ἀποδείξεως τῆς σχέσεως υἱότητας τοῦ Ἰησοῦ πρός τό Θεό.

255. Πβλ. Cullmann, Christologie, 280· Lohse, υἱός, 361-363· Hofius, Ist Jesus der Messias?, 109.

ρισμοῦ τοῦ βασιλικοῦ μεσσία ὡς "υἱοῦ τοῦ Θεοῦ" φαίνεται νά εἶναι γνωστή στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη. Τό γεγονός αὐτό ἀποδεικνύεται σαφέστατα (α) ἀπό τή σύνδεση τῶν τίτλων "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" καί "βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ" στή χριστολογική ὁμολογία τοῦ Ναθαναήλ (1,49), (β) ἀπό τή χριστολογική ὁμολογία τῆς Μάρθας πρίν ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, στήν ὁποία ἡ ἀδελφή τοῦ νεκροῦ ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς "τὸν χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ" (11,27), καί (γ) ἀπό τόν πρῶτο ἐπίλογο τοῦ εὐαγγελίου, στόν ὁποῖο προβάλλεται ὡς στόχος τοῦ βιβλίου ἡ προσέλκυση τῶν ἀναγνωστῶν του στήν πίστη καί τήν ὁμολογία ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ" (20,20-21). Ἀπό τό γεγονός τῆς συνδέσεως τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" μέ τόν τίτλο τοῦ μεσσία-χριστοῦ φαίνεται ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής λαμβάνει τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" ἀπό τήν παράδοση τῶν περί υἱοθεσίας τοῦ βασιλέως καί, κατ' ἐπέκτασιν, τοῦ ἐσχατολογικοῦ μεσσία ἀντιλήψεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ.

Ὅμως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέ φαίνεται νά δεσμεύεται ἀπό τίς ἀντιλήψεις αὐτές, προκειμένου νά καθορίσει τό περιεχόμενο τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", πού ἀποδίδει στόν Ἰησοῦ. Ἡ ἀνήκουστη γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα χριστολογία τοῦ Ἰωάννη, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ταυτίζεται μέ τόν Γιαχβέ καί εἶναι ὁ προϋπάρχων, δημιουργός καί σωτήρ Λόγος, καθιστᾶ τό πρόσωπό του ἀσύγκριτα ἀνώτερο ἀπό αὐτό τοῦ μεσσιανικοῦ βασιλέως τοῦ Ἰσραήλ καί προϋποθέτει, ἑπομένως, γιά τόν τίτλο "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" ἕνα ἐντελῶς νέο περιεχόμενο[256]. Μιά ἐπισταμένη ἐξέταση τῆς χρήσεως τοῦ χριστολογικοῦ αὐτοῦ τίτλου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά τόν ἐρευνητή στό συμπέρασμα ὅτι αὐτός δηλώνει τήν ἑνότητα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἔργων[257]. Ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", ὁ ὁποῖος ἀπαντᾶ ὡς χαρακτηρισμός τοῦ Ἰησοῦ καί στήν πρό τοῦ Ἰωάννη χριστιανική παράδοση, καθίσταται διά τοῦ ἐπαναπροσδιορισμοῦ τοῦ περιεχομένου του μέσο πρός ἔκφρασιν τοῦ κεντρικοῦ χριστολογικοῦ μηνύματος τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑνότητι πρός τό Θεό-Πατέρα εἶναι

256. Πβλ. Τσάκωνα, Χριστολογία, 47, ὁ ὁποῖος σημειώνει εὔστοχα: "Καίτοι ἡ γλῶσσα τοῦ Ἰωάννου εἶναι καθαρῶς βιβλική, μετέχουσα τῆς προφητικῆς τοιαύτης, ἡ περὶ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ διδασκαλία του εἶναι μία σύλληψις καθαρῶς ἰωάννειος, μὴ ἔχουσα τὰς ῥίζας της εἰς ἐξωβιβλικὰς πηγὰς ἢ παραδόσεις".

257. Πβλ. Bousset, Kyrios, 158· Kammler, Jesus, 94. Βλ. γιά μιά λεπτομερέστερη ἐξέταση τοῦ θέματος Τσάκωνα, Χριστολογία, 38-47.

ἀληθινός Θεός καί ἀπεργάζεται τήν ἀληθινή ζωή γιά τόν ἄνθρωπο. Ὁ Ἰησοῦς εἶναι δηλαδή, ὡς "υἱὸς τοῦ Θεοῦ", μόνο μέ τυπολογική ἔννοια ὁ προσδοκώμενος μεσσίας τοῦ Ἰσραήλ, καθώς τόσο τό πρόσωπο, ὅσο καί τό ἔργο του, ὑπερβαίνουν ὡς ἀντίτυπος τόν τύπο τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ καί ἰουδαϊκοῦ μεσσία. Ἡ ἱστορία τῆς παραδόσεως βοηθεῖ ἐδῶ νά κατανοήσουμε ἀπό ποῦ προέρχεται ἡ παράσταση τοῦ Ἰησοῦ ὡς μεσσία καί υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο. Δέ βοηθᾶ ὅμως στόν προσδιορισμό τοῦ περιεχομένου τῶν τίτλων αὐτῶν, τό ὁποῖο εἶναι ἐντελῶς καινούριο. Οἱ ἐν λόγω τίτλοι μποροῦν νά κατανοηθοῦν ἀποκλειστικά καί μόνο στά πλαίσια τῆς σύνολης ἰωαννείου θεολογίας.

Κλείνουμε τή συνοπτική ἀνάλυση τοῦ χριστολογικοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ Θεοῦ" μέ τήν παρατήρηση ὅτι ὁ Ἰησοῦς γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη εἶναι ὁ ἀληθινός καί μόνος υἱός τοῦ Θεοῦ, διότι εἶναι καί ὁ ἴδιος, ὄχι θέσει, ἀλλά φύσει Θεός. Ἑπομένως τά λόγια, ἀλλά καί τά *θαύματά* του θεωροῦνται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς πράξεις τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος κατά παράδοξο τρόπο ἔρχεται στόν κόσμο γινόμενος ἄνθρωπος (1,14), φανερώνει τή θεία του δόξα (2,11· 11,4) καί παρέχει τήν αἰώνια ζωή σέ ὅσους πιστεύουν στό πρόσωπό του (11,25-26).

## *VIII. Συμπερασματικά περί τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός*

Μένει πλέον μέ βάση τήν παραπάνω ἀνάλυση περιθώριο γιά τήν ἑρμηνεία τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός; Σύμφωνα μέ τά δεδομένα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὡς ἔχει στή σημερινή του μορφή, ἡ ἀπάντηση δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἀρνητική. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ὅπως εἴδαμε πιό πάνω, κινεῖται μέ συνέπεια στή θεολογική γραμμή τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σέ ὅλες τίς παραστάσεις του περί τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ. Ἀρνεῖται μάλιστα τό χαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐπανερχόμενου Ἠλία καί ὡς τοῦ μωσαϊκοῦ ἐσχατολογικοῦ προφήτη καί δείχνει τήν ἀνωτερότητά του σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά δέχεται γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ τούς τίτλους τοῦ "χριστοῦ" καί τοῦ "υἱοῦ τοῦ Θεοῦ", μεταβάλλοντας ὅμως ριζικά τό ἀρχικό ἰουδαϊκό τους περιεχόμενο, γιά νά δηλώσει τήν οὐσιώδη ἑνότητα-ταυτότητά του μέ τό Θεό[258]. Ἐφόσον ὅμως ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀληθινός Θεός καί μάλιστα ταυτίζεται μέ τόν Γιαχβέ τῶν παλαιοδιαθηκικῶν θεοφανειῶν, δέν ὑπάρχει κανένας λόγος νά παρουσιάζεται

258. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ σκηνή ἐκείνη, κατά τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ἀπευθυνόμενος

στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς θεῖος ἀνήρ.

Παραμένει ὡστόσο ἀνοιχτό τό ἐρώτημα σχετικά μέ τό ἄν ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ἑλληνιστικός θεῖος ἀνήρ στήν πηγή τῶν σημείων (S), τήν ὁποία ὑποτίθεται ὅτι χρησιμοποίησε ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προσαρμόζοντάς την στή δική του "ἰδιάζουσα" χριστολογία. Μιά τέτοια ὑπόθεση παρουσιάζει τίς ἑξῆς δυσκολίες: (α) Ἡ σύγχρονη ἔρευνα δέν ἔχει καταλήξει σέ μιά γενικῆς ἀποδοχῆς ἀποκατάσταση τῆς πηγῆς αὐτῆς[259]. (β) Ἡ δυνατότητα ἀποκαταστάσεως ὁποιασδήποτε πηγῆς ἀπό τό ἐνιαῖο ὑφολογικά κείμενο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀμφισβητεῖται μέχρι καί σήμερα μέ οὐσιαστικά ἐπιχειρήματα[260]. (γ) Δέν ἔχει ἀποδειχτεῖ ἄν ἡ μορφή τοῦ ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός, μέ βάση τήν ὁποία ὑποτίθεται ὅτι παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς στήν πηγή τῶν σημείων, ὑπῆρξε πράγματι στήν ἑλληνιστική ἀρχαιότητα ἤ εἶναι κατασκεύασμα μιᾶς μερίδας τῆς σύγχρονης ἔρευνας. Τέλος, (δ) Ὅλα τά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου μποροῦν νά ἑρμηνευτοῦν, ὅπως φάνηκε ἀπό τήν προηγούμενη ἀνάλυση, ἄριστα σέ παλαιοδιαθηκική βάση ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως. Γιά ὅλους αὐτούς τούς λόγους τό ἐρώτημα περί τῆς ἐπεξεργασίας ἀπό τόν εὐαγγελιστή μιᾶς πηγῆς, ἡ ὁποία ὑποτίθεται ὅτι ἐκπροσωποῦσε τή λεγόμενη χριστολογία τοῦ θείου ἀνδρός, καθίσταται ἄστοχο καί χωρίς περαιτέρω ἐνδιαφέρον[261].

στόν οὐράνιο Πατέρα του ἀναφωνεῖ: "Πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα" καί λαμβάνει τήν ἀπάντηση: "καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω" (12,28). Τό σχόλιο τοῦ Ἰησοῦ "οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς" σχετικά μέ τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως ἀπό τήν πλευρά τῶν Ἰουδαίων τῆς σημασίας καί τῆς προελεύσεως τῆς φωνῆς τοῦ οὐρανίου Πατρός, ὁ ὁποῖος μαρτύρησε γιά τόν Ἰησοῦ, μοιάζει νά ἀπευθύνεται καί στούς σύγχρονους ἑρμηνευτές, πού ἀρνοῦνται νά δεχτοῦν τήν ἑνότητα τοῦ ἰωαννείου Ἰησοῦ μέ τόν οὐράνιο Πατέρα του σέ ἐπίπεδο οὐσίας καί ἐπιμένουν νά θεωροῦν τόν θαυματουργοῦντα Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικό θεῖο ἄνδρα.

259. Βλ. σχετκά van Belle, Signs Source, 370: "For critics of the theory such disagreement does not inspire confidence in the semeia hypothesis in particular and in Johnannine source criticism in general. Reconstructions are too hypothetical because distictions between Johannine and non-Johannine elements are frequently too subjective".

260. Πβλ. τά ἀποτελέσματα τῆς πρόσφατης ἔρευνας τῶν Ruckstuhl καί Dschulnigg, Stilkritik.

261. Πβλ. τή σχετική παρατήρηση τοῦ O. Betz (Kann denn aus Nazareth, 397): "daß man auch die johanneischen Wundergeschichten mit gutem Erfolg vom Hintergrund des Alten Testaments und der jüdischen Exegese her erklären kann, während man auf den - bisher noch nirgends gründlich durchgeführten! - Vergleich mit den hellenistischen Aretalogien auch weiterhin wird verzichten können".

## 3.1.4. Ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ

*I. Ὁ Ἰησοῦς ὡς ἄνθρωπος στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Τό ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ τίς διηγήσεις θαυμάτων, προκειμένου νά καταδείξει τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, ἐπισημάνθηκε στή σύγχρονη ἔρευνα κατά ριζοσπαστικό τρόπο ἀπό τόν E. Käsemann. Ὁ Τυβιγγιανός καινοδιαθηκολόγος, ὅπως ἀναφέραμε καί στό προηγούμενο κεφάλαιο, θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς ἕνα Θεό, ὁ ὁποῖος βρίσκεται οὐσιαστικά πάνω ἀπό τό γήινο ἐπίπεδο[1]. Τά θαύματα αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἶναι κατά τήν ἄποψή του οὐσιαστικά θεοφάνειες, καθώς ἀποκαλύπτουν τή θεϊκή του δόξα καί δύναμη[2]. Ἑπομένως, οἱ σχετικές διηγήσεις εἶναι πολύτιμες γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, διότι στηρίζουν τήν ἰδιάζουσα αὐτή χριστολογία του[3]. Ὡστόσο, ἐνῶ σωστά διαπιστώνει ὁ Käsemann ὅτι διά τῶν θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου διακηρύσσεται ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι προβληματική ἡ προέκταση τῆς θέσεως αὐτῆς μέχρι τήν ἄποψη ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής πρεσβεύει κατ' οὐσίαν στήν εἰκόνα του περί τοῦ Ἰησοῦ ἕναν "ἁπλοϊκό δοκητισμό"[4]. Κατά τό Γερμανό καινοδιαθηκολόγο ὁ ἰωάννειος Ἰησοῦς δέ γίνεται ὄντως ἄνθρωπος, ἀλλά ἁπλῶς κατεβαίνει ἀπό τόν οὐρανό στή γῆ καί ἐνδύεται κατά ἐξωτερικό τρόπο τήν ἀνθρώπινη σάρκα, μόνο καί μόνο γιά νά μπορέσει νά ἔρθει σέ ἐπικοινωνία μέ τούς ἀνθρώπους[5]. Δέν εἶναι ὅμως ἀληθινός ἄνθρωπος, ὅπως φαί-

1. Käsemann, Jesu letzter Wille, 26-28.

2. Käsemann, Jesu letzter Wille, 52.

3. Käsemann, Jesu letzter Wille, 51ἑξ.

4. Käsemann, Jesu letzter Wille, 61ἑξ., ὁ ὁποῖος μνημονεύει ὡς προηγούμενους ὑποστηρικτές τῆς θέσεώς του τούς Baur, Untersuchungen, 233.286.291.373· Wellhausen, Erweiterungen, 113· Overbeck, Johannesevangelium, 30.344.364ἑξ.· Hirsch, Evangelium, 80ἑξ.· Davies, Humanity, 110· πβλ. ἀντιπροσωπευτικά καί τή σχετική κριτική τοῦ Bornkamm, Interpretation, 24.

5. Käsemann, Jesu letzter Wille, 34.50.

νεται π.χ. ἀπό τό γεγονός ὅτι ξεφεύγει μέσα ἀπό τά χέρια τῶν Ἰουδαίων, ὅποτε τό θελήσει, ἤ ὅτι περιπατεῖ ἐπάνω στό νερό[6]. Συνοψίζοντας παρατηροῦμε ὅτι ὁ Käsemann, ἐν ἀντιθέσει πρός τόν Bultmann, δέχεται αὐτό τό ὁποῖο εἶχε ἤδη διακρίνει ἡ παλαιά "φιλελεύθερη" ἑρμηνεία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ὅτι δηλαδή ὁ Ἰησοῦς τοῦ βιβλίου αὐτοῦ εἶναι οὐσιαστικά Θεός[7], φτάνει ὅμως καί στό ἀντίθετο ἄκρο ἀμφισβητώντας τήν πραγματικότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεώς του[8].

Στόν ἀντίποδα τῶν παραπάνω θέσεων τοῦ Käsemann βρίσκεται ἡ σχετικά πρόσφατη ἐπιστημονική συνεισφορά τοῦ U. Schnelle, ὁ ὁποῖος στή σχετική του ἐργασία ἐξαίρει τόν ἀντιδοκητικό χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου χριστολογίας[9]. Τά θαύματα κατά τόν Schnelle καταδεικνύουν ὄχι μόνο τή θεία, ἀλλά καί τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ ἰωαννείου Ἰησοῦ, κυρίως διά τῆς ὑλικότητάς τους καί διά τοῦ γεγονότος ὅτι πραγματοποιοῦνται σέ συγκεκριμένο χρόνο καί σέ συγκεκριμένους ἀνθρώπους[10].

Μέ ἀφορμή τήν ἐπιστημονική συζήτηση σχετικά μέ τό χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου χριστολογίας ὑπό τό πρῖσμα τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ τίθεται τό ἐρώτημα ἐάν καί κατά πόσο οἱ σχετικές διηγήσεις, ἀλλά κατά προέκταση καί ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο, ἔχουν δοκητικό ἤ ἀντιδοκητικό χαρακτήρα. Ἐξάλλου πρέπει ἐδῶ νά σημειωθεῖ ὅτι προϋπόθεση γιά τήν ὕπαρξη δοκητικῆς ἤ ἀντιδοκητικῆς χριστολογίας στίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων ἀποτελεῖ ἡ σύνολη τοποθέτηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἀπέναντι στά στοιχεῖα τῆς ὕλης καί τῆς ἱστορίας, τά ὁποῖα ὑποτιμῶνται γενικά ἀπό τό Γνωστικισμό καί εἰδικά ἀπό τό Δοκητισμό, πού ἀποτελεῖ παρακλάδι τοῦ γνωστικοῦ θρησκευτικοῦ ρεύματος. *Ἑπομένως μιά ἐχθρική ἤ, ἔστω, ἐπιφυλακτική ἀντιμετώπιση τῆς ὕλης καί τῆς ἱστορίας ἀπό τόν Ἰωάννη θά*

6. Käsemann, Jesu letzter Wille, 27· πβλ. Davies, Humanity, 109.

7. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Baur, Untersuchungen, 87.313· Wetter, Sohn Gottes, 149· Wrede, Charakter, 39· Hirsch, Evangelium, 138· βλ. ἐπίσης τή σχετική ἀναφορά στόν Haenchen, Johannesevangelium, 105.

8. Μέ βάση τή μεταγενέστερη δογματική ὁρολογία θά λέγαμε ὅτι, πολεμώντας τή "νεστοριανίζουσα" θεώρηση τῆς ἰωαννείου χριστολογίας ἀπό τόν Bultmann, καταλήγει ὁ Käsemann σέ μιά "μονοφυσιτίζουσα" ἑρμηνεία της.

9. Γιά μιά συνοπτική παρουσίαση τῆς ἐργασίας τοῦ Schnelle βλ. παραπάνω κεφ. 1.3.

10. Schnelle, Christologie, 185.

*σήμαινε αὐτονόητα τάση πρός μιά δοκητική χριστολογία, ἐνῶ ἀντίθετα ὁ τονισμός τῆς σημασίας καί τῆς ἀξίας τοῦ ὑλικοῦ καί ἱστορικοῦ στοιχείου θά ἐνίσχυε τήν ἄποψη ὅτι ἡ ἰωάννεια χριστολογία διέπεται ἀπό ἀντιδοκητισμό.* Σχετικά μέ τίς διηγήσεις θαυμάτων παρατηροῦμε μέ βάση καί τήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τους τά ἑξῆς:

(1) Ἡ διήγηση τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο κατά τό γάμο τῆς Κανά παρέχει πολλές ἐνδείξεις γιά τόν ἀντιδοκητικό χαρακτήρα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Καταρχήν δέν μπορεῖ νά εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι τό ἱστορικό πλαίσιο τῆς τελέσεως τοῦ θαύματος εἶναι ἡ χαρά ἑνός γάμου (2,1). Ἀποτελεῖ συγχρόνως ἔμμεση κατάφαση τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ στό μυστήριο τῆς συζεύξεως δύο ἀνθρώπων τόσο σέ πνευματικό, ὅσο καί σέ *σαρκικό* ἐπίπεδο[11]. Ἐξάλλου ἡ τεράστια ποσότητα τοῦ οἴνου (βλ. 2,6), πού προκύπτει ἀπό τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ (γύρω στά 720 λίτρα)[12], εἶναι περαιτέρω ἔνδειξη καταφάσεως τοῦ εὐαγγελιστῆ στό στοιχεῖο τῆς ὕλης, καθώς μάλιστα ὁ οἶνος συμβάλλει σέ μιά πολύ γήινη καί ὑλική διάσταση τῆς ἀνθρώπινης χαρᾶς[13]. Ἐπιπλέον τό γεγονός ὅτι στό πρῶτο αὐτό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ γίνεται ρητή ἀναφορά στό πρόσωπο τῆς μητέρας του (2,1), ἡ ὁποία διαδραματίζει μάλιστα ἰδιαίτερα σημαντικό ρόλο στή θαυματουργική ἐπέμβαση τοῦ υἱοῦ της (2,3-5), δείχνει ὅτι ὁ τεταρτος εὐαγγελιστής ἔχει ὑπόψη του κατά πολύ συγκεκριμένο τρόπο τή φράση τοῦ προλόγου "ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" (1,14). Ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀφενός ὁ θεῖος Λόγος, ἀφετέρου ὅμως ἔχει μητέρα καί ἀδελφούς, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ἄμεση συνάφεια τῆς διηγήσεως τοῦ θαύματος τῆς Κανά (2,12). Τό ὅτι ἡ πραγματικότητα τοῦ θαύματος μαρτυρεῖται ἀπό τόν ἀνυποψίαστο ἀρχιτρίκλινο, καθώς ἐπίσης καί τό ὅτι οἱ διάκονοι γνωρίζουν καί ἑπομένως εἶναι σέ θέση νά μαρτυρήσουν γιά τό θαῦμα καί τό πρόσωπο πού τό πραγματοποίησε, δείχνει ὅτι γιά τόν εὐαγγελιστή ἡ ἐν λόγω θαυματουργία τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀναμφισβήτητο ἱστορικό γεγονός[14] καί ὄχι ἁπλῶς σύμβολο ἤ

11. Πβλ. Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 28· Ἐπιφανίου, Πανάριον III,138· Αὐγουστίνου, Ὑπόμνημα, 9,2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,224ἑξ.· Ἀμμωνίου, Σειρές-Reuss, 56· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129, 1148· Schlatter, Evangelist, 66· Carson, Gospel, 168.

12. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 407.

13. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,135.

14. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,135.208· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1152· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 337.

εἰκόνα γιά μιά βαθύτερη πραγματικότητα, ὅπως θά τό ἀποκαλοῦσε ὁ Bultmann[15]. Τέλος, εἶναι πιθανό τό χρονολογικό πλαίσιο τῆς διηγήσεως σύμφωνα μέ τό ὁποῖο τό θαῦμα ἔγινε τρεῖς ἡμέρες μετά τήν κλήση τοῦ Ναθαναήλ (2,1) καί ἀμέσως μετά ἀπό τό γεγονός αὐτό ὁ Ἰησοῦς ἀναχώρησε μέ τή μητέρα, τούς ἀδελφούς καί τούς μαθητές του στήν Καφαρναούμ (2,12) —νά μήν εἶναι ἁπλῶς μιά ἀφηγηματικῆς σκοπιμότητας ἔνδυση τῆς διηγήσεως χωρίς ὁποιαδήποτε ἱστορική ἀξίωση. Ἀντίθετα, πιθανότερο φαίνεται μέ βάση τό γενικότερο ἱστορικό ἐνδιαφέρον τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ νά ἀπηχοῦν οἱ χρονολογικές πληροφορίες τήν προσπάθειά του νά θεμελιώσει τήν πραγματικότητα τῶν ὅσων διηγεῖται, ἐντάσσοντάς τα σέ ἕνα συγκεκριμένο ἱστορικό πλαίσιο.

(2) Ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ τοποθετεῖται ἐπίσης, ὅπως καί ἡ διήγηση τοῦ πρώτου θαύματος τῆς Κανά, σέ ἕνα συγκεκριμένο χρονικό-ἱστορικό πλαίσιο, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἔρχεται στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας μετά ἀπό διήμερη παραμονή του στή Σαμάρεια (4,40.43.46). Ὁ βασιλικός πού προσέρχεται στόν Ἰησοῦ προσδιορίζεται ὡς προερχόμενος ἀπό τήν Καφαρναούμ (4,46). Πέρα ὡστόσο τῶν βαρυνόντων ὡς πρός τήν ἱστορικότητα τοῦ θαύματος χρονικῶν καί γεωγραφικῶν αὐτῶν προσδιορισμῶν, σημαντικότατο ρόλο παίζει ἡ *ἀντικειμενική* μαρτυρία τῶν δούλων τοῦ βασιλικοῦ, οἱ ὁποῖοι τόν πληροφοροῦν γιά τήν ἀνάνηψη τοῦ υἱοῦ του (4,51) καί γιά τήν ἀκριβῆ στιγμή τῆς θεραπείας, ἡ ὁποία συμπίπτει χρονικά μέ τή φράση τοῦ Ἰησοῦ "ὁ υἱός σου ζῇ" (4,50.53)[16]. Καί τό θαῦμα ἑπομένως τῆς μακρόθεν θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ἀποτελεῖ γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀναμφισβήτητο ἱστορικό γεγονός. Τό ὅτι, τέλος, ἡ θεραπεία ἐπιτρέπει στό παιδί νά ἐπιστρέψει στή ζωή ἀποτελεῖ οὐσιαστικά κατάφαση καί στή σωματική ζωή τοῦ ἀνθρώπου καί δείχνει νά βρίσκεται μακριά ἀπό ὁποιαδήποτε ἐχθρική πρός τήν ὕλη, δοκητική ἀντίληψη περί ἀνθρωπίνου σώματος.

(3) Ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά τοποθετεῖται χρονικά μετά ἀπό τό δεύτερο θαῦμα τῆς Κανά στό εὐρύτερο πλαίσιο κάποιας ἰουδαϊκῆς ἑορτῆς μέ ἀφορμή τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ἀνεβαίνει στά Ἱεροσόλυμα (5,1). Ὁ

15. Πβλ. Bultmann, Theologie, 397.
16. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 153· Heer, Glaube, 153· Lindars, Gospel, 204.

τόπος τελέσεως τοῦ θαύματος εἶναι τό κτίσμα τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά, γιά τό ὁποῖο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής παρέχει πληροφορίες (5,2), πού ἔχουν ἐπαληθευτεῖ ἀπό τή σύγχρονη ἀρχαιολογική ἔρευνα[17]. Τό χρονικό καί τοπικό πλαίσιο τῆς διηγήσεως δείχνει ὅτι παρά τίς θεολογικές του προτεραιότητες ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δέ χάνει τό ἐνδιαφέρον του καί γιά ἱστορικῆς σημασίας λεπτομέρειες, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν ἕνα εἶδος ἐγγυήσεως γιά τήν ἀλήθεια τῶν ὅσων διηγεῖται. Ὁ ἀντιδοκητισμός τοῦ εὐαγγελιστῆ φαίνεται στήν ἐν λόγω διήγηση σαφέστατα ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ θεραπεία τῆς ἀσθενείας τοῦ παραλυτικοῦ τόν ὁδηγεῖ οὐσιαστικά καί πάλι στή ζωή[18], καθώς τοῦ ἐπιτρέπει νά χρησιμοποιήσει ἐκ νέου μετά ἀπό 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,5) τό μέχρι τότε ἀχρηστευμένο σῶμα του, τό ὁποῖο καί κινεῖ κατ' ἐντολήν τοῦ Ἰησοῦ αἴροντας τό κρεββάτι τῆς ἀσθενείας του καί ἀπομακρυνόμενος ἀπό τό χῶρο τῆς κολυμβήθρας (5,9). Σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι γίνονται ἐμμέσως μάρτυρες τοῦ θαύματος, τό ὁποῖο δέν ἀμφισβητοῦν, ἄν καί στρέφουν τήν προσοχή τους ἀποκλειστικά στήν κατάλυση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου ἀπό τόν Ἰησοῦ (5,10.12)[19]. Τέλος, ἡ παρατήρηση τοῦ παραλυτικοῦ στήν πρώτη του συνάντηση μέ τόν Ἰησοῦ ὅτι "ἄνθρωπον οὐκ ἔχω" (5,7) ἀποτελεῖ ἴσως ὑπαινιγμό γιά τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ. Τό θαῦμα δέ θά πραγματοποιήσει τελικά ὁ *ἄγγελος* τῆς κολυμβήθρας (5,4.7), ἀλλά ὁ θεῖος Λόγος, ὁ ὁποῖος εἶναι κύριος τῶν ἀγγέλων, ἀλλά καί ἀληθινός *ἄνθρωπος*.

(4) Ὁ θαυμαστός πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων τοποθετεῖται χρονικά κοντά στό ἰουδαϊκό Πάσχα (6,4) καί γεωγραφικά σέ κάποιο βουνό πλησίον τῆς θάλασσας τῆς Γαλιλαίας (6,1.3). Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὡστόσο δέν ἀρκεῖται στίς σημαντικές αὐτές γιά τό ἱστορικό πλαίσιο τῆς διηγήσεως πληροφορίες, ἀλλά θέτει ὡς μάρτυρες τοῦ θαύματος 5.000 ἄνδρες (χωρίς νά συνυπολογίζονται οἱ

17. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 119ἑξ.· Jeremias, Wiederentdeckung, 19.

18. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johanneische Probleme, 50· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

19. Πβλ. (Ψ.) Ἀθανασίου, Ὁμιλία, 28,164· Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 230· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,209· τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,807· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 13,2· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,341· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1261· Godet, Evangelium II, 217ἑξ.· van der Loos, Miracles, 457· Haenchen, Johannesevangelium, 270· Carson, Gospel, 245· Stibbe, John, 76· Brodie, Gospel, 237ἑξ.· Welck, Zeichen, 149.

γυναῖκες καί τά παιδιά), οἱ ὁποῖοι ἐνθουσιασμένοι ἀπό τό μέγεθός του ἐπιχειροῦν στό τέλος τῆς διηγήσεως νά ἀνακηρύξουν τόν Ἰησοῦ σέ βασιλιά (6,15). Τό γεγονός ὅτι πρόκειται γιά θαῦμα πού ἀφορᾶ κατεξοχήν στή σωματική βρώση καί τή διατήρηση τοῦ ἀνθρώπου στήν παροῦσα ζωή, καθώς ἐπίσης καί ἡ τεράστια ποσότητα ἄρτων καί ἰχθύων πού προκύπτουν ἀπό αὐτό, μαρτυροῦν τήν ἀντιδοκητική θεολογική τοποθέτηση τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη. Ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ, τέλος, φαίνεται νά ὑποδηλώνεται καί διά τῆς πληροφορίας ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς διαμοιράζει μέ τά χέρια του τούς ἄρτους καί τούς ἰχθῦς στά πλήθη (6,11).

(5) Ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στόν θαυμαστό περίπατο ἐπί τῆς θαλάσσης διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" (6,20), τό ὁποῖο θεωρεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη ὡς τό ὄνομα μέ τό ὁποῖο αὐτοαποκαλύπτεται ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὑπογραμμίζει, ὅπως ἔχουμε δεῖ, τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο[20]. Ὡστόσο τό λόγιο "ἐγώ εἰμι" ἀποτελεῖ ὄχι μόνο τρόπο αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ-Ἰησοῦ, ἀλλά σέ ἕνα πρῶτο ἀφηγηματικό ἐπίπεδο καί ἕναν τρόπο ἐπιβεβαιώσεως τῆς ταυτότητάς του ὡς τοῦ γνωστοῦ στούς μαθητές ἀνθρώπου-Ἰησοῦ[21]. Εἶναι, τέλος, σημαντικό τό γεγονός ὅτι καί ἡ ἐν λόγω θαυματουργική ἐμφάνιση καί παρέμβαση τοῦ Ἰησοῦ ὄχι μόνο τοποθετεῖται σέ συγκεκριμένα χρονικά καί γεωγραφικά πλαίσια, μετά δηλαδή ἀκριβῶς ἀπό τόν θαυμαστό πολλαπλασιασμό τῶν ἄρτων καί στή θάλασσα τῆς Γαλιλαίας, ἀλλά καί ἔχει ὡς ἀντικειμενικούς μάρτυρες τόσο τούς μαθητές ὅσο καί τόν ὄχλο, ὁ ὁποῖος εὔλογα ἐρωτᾶ τόν Ἰησοῦ "ραββί, πότε ὧδε γέγονας;" (6,25) καταδεικνύοντας ἔτσι, χωρίς νά τό γνωρίζει, τήν ἀπτή πραγματικότητα τοῦ νυκτερινοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης (6,19) καί τῆς ἄμεσης μεταβάσεως τοῦ πλοιαρίου τῶν μαθητῶν στόν προορισμό του (6,21).

(6) Καί ἡ διήγηση τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ τοποθετεῖται σέ πολύ συγκεκριμένα χρονικά καί τοπικά

20. Πβλ. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 68· Kilmartin, Liturgical Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84.

21. Πβλ.. Barrett, Gospel, 234· Lindars, Gospel, 247· Haenchen, Johannesevangelium, 311ἑξ.· Heil, Jesus Walking, 79.

πλαίσια, καθώς παρουσιάζεται νά πραγματοποιεῖται μεταξύ τῶν ἑορτῶν τῆς σκηνοπηγίας (7,2) καί τῶν ἐγκαινίων (10,22) στήν Ἱερουσαλήμ, καί δή κοντά στό ναό (9,59). Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής μάλιστα δίνει τήν πληροφορία ὅτι ὁ τυφλός νίπτεται καί λαμβάνει τό φῶς του στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ (9,7). Ἡ ἐν λόγω θεραπεία διακρίνεται γιά τήν ὑλικότητά της, καθώς ὁ Ἰησοῦς πτύει, παρασκευάζει πηλό καί χρίει μέ αὐτόν τούς ὀφθαλμούς τοῦ τυφλοῦ, γιά νά τούς διανοίξει (9,6). Ἐξάλλου οἱ γείτονες (9,8-13) καί οἱ γονεῖς (9,18-23) τοῦ τυφλοῦ ἀποτελοῦν τούς ἀντικειμενικούς μάρτυρες τῆς θαυματουργικῆς του θεραπείας[22]. Μάλιστα σταδιακά ἀναγκάζονται καί οἱ ἴδιοι οἱ Φαρισαῖοι ἀνακριτές τοῦ τυφλοῦ νά παραδεχτοῦν τήν πραγματικότητα τῆς θεραπείας, ἄν καί ἀρνοῦνται πεισματικά νά τήν ἀποδώσουν στόν Ἰησοῦ (9,24.34). Κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, λοιπόν, ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ τυφλοῦ εἶναι ἀναμφισβήτητο ἱστορικό γεγονός. Καθώς μάλιστα ὁ τυφλός λαμβάνει μιά δωρεά, πού ἀφορᾶ καταρχήν τή σωματική του ὕπαρξη, εἶναι ἰδιαίτερα ἐμφανής καί στό θαῦμα αὐτό ὁ ἀντιδοκητικός του χαρακτήρας. Ἐξάλλου δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι ὁ θεραπευθείς τυφλός χαρακτηρίζει τόν Ἰησοῦ ὡς ἄνθρωπο (9,11). Ἐπιπλέον καί κατά τήν ἀνάκρισή του ἀπό τούς Φαρισαίους ὁ Ἰησοῦς χαρακτηρίζεται ὡς ἄνθρωπος (9,16.24). Καί ὁ τυφλός καί οἱ Φαρισαῖοι ἀδυνατοῦν ἐν προκειμένω νά καταλάβουν ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι καί Θεός, δέν ἀμφιβάλλουν ὅμως γιά τό γεγονός ὅτι εἶναι ἄνθρωπος. Ἄλλωστε καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει τήν ἀνθρώπινη φύση του διά τοῦ τίτλου "υἱός τοῦ ἀνθρώπου", μέ τόν ὁποῖο αὐτοχαρακτηρίζεται στό τέλος τῆς διηγήσεως (9,35). Πρίν συναγάγουμε ὁποιαδήποτε ὁριστικά θεολογικά συμπεράσματα σχετικά μέ τή σημασία τοῦ χριστολογικοῦ αὐτοῦ τίτλου στό τέταρτο εὐαγγέλιο, πρέπει ἀσφαλῶς νά προβοῦμε σέ μιά συστηματικότερη ἐξέτασή του, πρᾶγμα πού θά ἐπιχειρήσουμε πιό κάτω. Αὐτό πού ὡστόσο μποροῦμε ἤδη νά παρατηρήσουμε εἶναι ὅτι ἡ ἔκφραση "υἱός τοῦ ἀνθρώπου" σημαίνει στά ἑβραϊκά καί στά ἀραμαϊκά τόν ἄνθρωπο καί ἑπομένως παραπέμπει κάθε ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου, πού εἶναι ἐξοικειωμένος μέ τόν σημιτικό αὐτό τρόπο ἐκφράσεως, ὄχι μόνο στή θεία, ἀλλά καί στήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ.

22. Πβλ. Léon-Dufour, Lecture II, 339· Welck, Zeichen, 184.

(7) Ἡ διήγηση περί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου τοποθετεῖται ἐπίσης, ὅπως καί ὅλα τά προηγούμενα ἰωάννεια θαύματα, σέ πολύ συγκεκριμένα χρονικά καί γεωγραφικά πλαίσια. Ὁ Ἰησοῦς μαθαίνει γιά τήν ἀσθένεια τοῦ φίλου του εὑρισκόμενος "πέραν τοῦ Ἰορδάνου", ἐκεῖ πού ἀρχικά δροῦσε ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής (10,40). Ὁ εὐαγγελιστής μᾶς πληροφορεῖ ἀκόμη ὅτι ὁ Λάζαρος ἦταν ὁ ἀδελφός τῆς Μαρίας καί τῆς Μάρθας καί ἔμενε στή Βηθανία (11,1-2). Ἀργότερα δίνεται στόν ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως καί ἡ πληροφορία ὅτι ἡ Βηθανία ἀπέχει ἀπό τά Ἱεροσόλυμα περίπου δεκαπέντε στάδια (11,18). Ὁ Ἰησοῦς ἐξάλλου, ἀφοῦ λαμβάνει τήν εἴδηση γιά τήν ἀσθένεια τοῦ φίλου του (11,3-4), δέν ἀναχωρεῖ ἀμέσως γιά τή Βηθανία, ἀλλά περιμένει πρῶτα δύο ἡμέρες (11,6). Ὅταν ὁ Ἰησοῦς φτάνει στήν ἰουδαϊκή αὐτή κώμη, ὁ Λάζαρος βρίσκεται ἤδη ἀπό τέσσερις ἡμέρες στό μνῆμα (11,17). Τέλος, μετά τό θαῦμα ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἀποχωρεῖ στήν πόλη Ἐφραίμ "ἐγγὺς τῆς ἐρήμου" (11,54) καί νά ἐπανέρχεται στή Βηθανία ἕξι ἡμέρες πρίν ἀπό τήν ἑορτή τοῦ Πάσχα (12,1). Μέ ὅλες αὐτές τίς πληροφορίες ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής θέλει σαφέστατα νά διασφαλίσει τήν ἱστορικότητα τῆς διηγήσεως τοῦ θαύματος, τό ὁποῖο εἶναι τόσο ἀπίστευτο, ὥστε ὁποιαδήποτε ἀμφισβήτηση τῆς ἱστορικότητάς του νά εἶναι ἀναμενόμενη. Την ἱστορικότητα τοῦ θαύματος διασφαλίζει ἐπίσης ὁ εὐαγγελιστής καί διά τῆς πληροφορίας ὅτι ὁ Λάζαρος ἦταν κατά τήν ἄφιξη τοῦ Ἰησοῦ στή Βηθανία ὁριστικά καί ἀμετάκλητα νεκρός, ἀφοῦ βρισκόταν ἤδη τέσσερις ἡμέρες στόν τάφο (11,17)[23]. Ἀντικειμενικούς μάρτυρες τοῦ θαύματος ἀποτελοῦν αὐτοί οἱ ὁποῖοι αἴρουν τό λίθο ἀπό τό μνημεῖο καί ὀσφρίζονται τή δυσωδία τοῦ ἀποσυντιθεμένου νεκροῦ, καθώς ἐπίσης καί ὅσοι τόν λύνουν κατ' ἐντολήν τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τίς κειρίες, μέ τίς ὁποῖες εἶναι ἀκόμα δεμένος μετά τήν ἀνάστασή του, καί τόν ἀφήνουν νά ἀποχωρήσει[24]. Περαιτέρω ἀντικειμενική μαρτυρία γιά τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου

23. Πβλ. Γρηγορίου Νύσσης, 44,221· Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον. γ΄, 62,778.

24. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 165· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,351.358· τοῦ ἰδίου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον. γ΄, 62,780· (Ψ.) Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 48,784· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,65· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 319· Φωτίου, Βιβλιοθήκη, 222-202· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1148· Lipscomb, Gospel, 177· Torrance, Studies, 168.

ἀποτελεῖ ἡ παρουσία τοῦ Λαζάρου στό δεῖπνο τῆς μυραλείψεως τοῦ Ἰησοῦ (12,2), ἡ προσέλευση ἰουδαϊκοῦ ὄχλου, γιά νά δοῦν ὄχι μόνο τόν θαυματουργό Ἰησοῦ, ἀλλά καί τόν ἀναστηθέντα Λάζαρο (12,9) καί, τέλος, ἡ ἐνθουσιώδης ὑποδοχή τοῦ Ἰησοῦ στά Ἱεροσόλυμα ἀπό τόν ὄχλο, πού εἶχε θεωρήσει τό θαῦμα (12,17-18). Ἄλλο ἀντιδοκητικό στοιχεῖο τῆς διηγήσεως, τό ὁποῖο ἐπισημαίνει σύσσωμη σχεδόν ἡ πατερική ἑρμηνευτική παράδοση, εἶναι ἡ ψυχική διέγερση καί τά δάκρυα τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἔρχεται ἀντιμέτωπος μέ τήν πραγματικότητα τοῦ θανάτου τόσο σέ σωματικό, ὅσο καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο[25]. Τέλος, τό γεγονός ὅτι διά τοῦ θαύματος ἐπανέρχεται ἡ σωματική ζωή ἑνός ἀνθρώπου, ἡ ὁποία κατά τίς δοκητικές ἀντιλήψεις εἶναι ἀπορριπτέα καί τῆς ὁποίας τό τέλος εἶναι ἐπιθυμητό καί εὐκταῖο, ἀποτελεῖ τήν τελική ἀπόδειξη γιά τό ὅτι καί ἡ διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου διακηρύσσει ἐμμέσως πλήν σαφῶς τόν ἀντιδοκητισμό τοῦ συγγραφέα της.

Ἀνακεφαλαιώνοντας διαπιστώνουμε μέ βάση τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὅτι ὁ συγγραφέας του δέν μπορεῖ νά κατηγορηθεῖ γιά μιά ἐχθρική πρός τήν πραγματικότητα τῆς ὕλης ἀντίληψη ἤ, μέ ἄλλα λόγια, γιά δοκητισμό, ὅπως θεωρεῖ ὁ Käsemann, καθότι (α) τά θαύματα πού παραδίδει διακρίνονται γιά τήν ὑλικότητά τους, (β) ἀφοροῦν ὄχι μόνο στήν πνευματική, ἀλλά καί στήν ὑλική διάσταση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, (γ) τοποθετοῦνται σέ ἕνα συγκεκριμένο χρονικό-ἱστορικό καί τοπικό-γεωγραφικό πλαίσιο, καί (δ) ἐπαληθεύονται ἀπό ἀντικειμενικούς μάρτυρες.

## *II. Ὁ Ἰησοῦς ὡς ἄνθρωπος στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Ἡ εἰκόνα αὐτή τοῦ ἀνθρώπου-Ἰησοῦ στίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων εἶναι σύμφωνη καί μέ τή σύνολη εἰκόνα πού δίνει γιά τό

25. Πβλ. Εἰρηναίου, Ἔλεγχος ΙΙΙ, 34,14ἑξ.· Ἀθανασίου, Περὶ Διονυσίου, 9,4· (Ψ.)Ἀθανασίου, Περὶ πίστεως, 60· Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Εὐνομίου ΙΙΙ, 3,65· τοῦ ἰδίου, Περὶ Θεότητος 46,564· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,350· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 17,3· Θεοδωρήτου, Ἐρανιστής, 98,241· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,52ἑξ.56· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,976· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Τόμος, 82· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,97ἑξ.· Ἀνδρέου, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, 97,960· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1348· Φωτίου, Ἀποσπάσματα, 72· Schnelle, Christologie, 147· Stibbe, John's Gospel, 90ἑξ.· τοῦ ἰδίου, John, 124ἑξ.

πρόσωπό του τό τέταρτο εὐαγγέλιο. Ὁ Ἰησοῦς συναναστρέφεται καί ἐπικοινωνεῖ μέ τούς ἀνθρώπους ὡς ἀληθινός ἄνθρωπος ὁ ἴδιος, ζητεῖ νερό ἀπό τή Σαμαρείτιδα, ἐνῶ τό ὅτι ἀρνεῖται νά δεχτεῖ τροφή ἀπό τούς μαθητές του στήν ἴδια διήγηση μαρτυρεῖ, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι θεωρεῖ ὁ Käsemann[26], ὅτι ὑπό κανονικές συνθῆκες ὁ Ἰησοῦς τρώγει, ὅπως ὅλοι οἱ ἄνθρωποι. Μάλιστα ὁ πατέρας καί ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ θεωροῦνται γνωστοί ἀπό τούς Ἰουδαίους (6,42)[27], ἐνῶ γίνεται ἀναφορά καί στούς ἀδελφούς του (2,12· 7,3.5.10).

Ἑπομένως, ἡ φράση τοῦ προλόγου "ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν" (1,14) πρέπει νά ἔχει, σύμφωνα μέ τόν ὅλο ἀντιδοκητισμό τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, ἀλλά καί μέ τόν τονισμό ἐκ μέρους του καί τῆς ἀνθρώπινης πλευρᾶς τοῦ Ἰησοῦ, πολύ μεγαλύτερη σημασία ἀπό αὐτήν πού τῆς ἀποδίδει ὁ Käsemann. Τό ὅτι ὁ Λόγος γίνεται σάρξ σημαίνει ὅτι γίνεται πλήρης ἄνθρωπος καί ὄχι ἁπλῶς ὅτι ἐνδύεται κατά ἐξωτερικό τρόπο τήν ἀνθρώπινη σάρκα, μόνο καί μόνο γιά νά μπορέσει νά κάνει προσιτή τήν ἀποκάλυψή του στόν κόσμο[28]. Ὅμως τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀληθινός ἄνθρωπος φαίνεται κατεξοχήν ἀπό τόν τονισμό στό εὐαγγέλιο αὐτό τοῦ στοιχείου τοῦ πάθους. Ὁ Käsemann βέβαια, μέ βάση τή δοκητική ἑρμηνεία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πού ἐπιχειρεῖ, εἶναι ἀναγκασμένος νά θεωρήσει ὅτι ἡ διήγηση τοῦ πάθους περιλαμβάνεται ἀπό τόν Ἰωάννη στό εὐαγγέλιο, μόνο καί μόνο ἐπειδή ἀποτελεῖ βασικό στοιχεῖο τῆς παραδόσεώς του[29]. Θεωρεῖ μάλιστα ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ὅτι τό γεγονός τοῦ σταυροῦ ἔχει ἀξία μόνο κατά τό ὅτι ἀποτελεῖ τόν

26. Πβλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 27.

27. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέν ἀναφέρεται καθόλου στήν ἐκ παρθένου γέννηση τοῦ Ἰησοῦ. Αὐτή ὅμως πρέπει νά θεωρεῖται δεδομένη, καθώς ὁ "πατέρας" τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Ἰωσήφ, δέ θεωρεῖται πραγματικός του πατέρας ὅπως προκύπτει ἀπό τό στ. 8,19: "ἔλεγον οὖν αὐτῷ: ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε". Στό στίχο αὐτό ἀμφισβητεῖ ὁ Ἰησοῦς τόν ἰσχυρισμό τῶν Ἰουδαίων στό στ. 6,42 ὅτι γνωρίζουν τόν πατέρα του. Ἑπομένως, ἐνῶ ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι γνωστή καί δέν τίθεται ὑπό ἀμφισβήτησιν, ὡς πατέρας του θεωρεῖται ὁ Ἰωσήφ *μόνο* ἀπό τούς Ἰουδαίους (6,42), ἐνῶ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προβάλλει μέ συνέπεια σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο ὡς μόνο καί ἀληθινό πατέρα τοῦ Ἰησοῦ τό Θεό.

28. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 26-28.

29. "Im 4. Evangelium beherrscht Jesu Herrlichkeit aber die Darstellung so sehr im ganzen und von vornherein, daß die Einordnung der Passionsgeschichte zu einem Problem werden muß", Käsemann, Jesu letzter Wille, 23.

τρόπο διά τοῦ ὁποίου ὁ Ἰησοῦς φεύγει ἀπό τόν κόσμο καί ἐπιστρέφει στόν οὐράνιο Πατέρα του, ἀπό ὅπου καί ἦλθε στόν κόσμο[30]. Ὡστόσο ὁ Käsemann διαπράττει, μαζί μέ πολλούς ἄλλους δυτικούς ἑρμηνευτές[31], τό σφάλμα νά θεωρεῖ ὅτι εἶναι δυνατόν ἕνας θεολόγος τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας τοῦ ἀναστήματος τοῦ Ἰωάννη νά περιλαμβάνει στό ἔργο του μιά θεολογία (καί ἐν προκειμένω τή θεολογία τοῦ σταυροῦ), τήν ὁποία οὐσιαστικά δέν ἀποδέχεται ἤ ἀπέναντι στήν ὁποία τοποθετεῖται μέ ἀδιαφορία, μόνο καί μόνο ἀπό σεβασμό πρός τήν προγενέστερή του παράδοση[32]. Ἄλλωστε ἡ διήγηση περί πάθους καί ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δέν ἐπέχει οὔτε ἀπό φιλολογικοκριτικῆς οὔτε ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως θέση ἁπλοῦ παραρτήματος στό τέταρτο εὐαγγέλιο. Ἀντίθετα ὁ Ἰωάννης παρουσιάζει μέ συνέπεια τόν Ἰησοῦ νά ὁδεύει ἀπό τήν πρώτη στιγμή τῆς ἐνανθρωπήσεώς του πρός τό σταυρό, ὅπως φαίνεται χαρακτηριστικα στήν πανηγυρική διακήρυξη τοῦ ὕμνου τοῦ προλόγου ὅτι "ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο" (1,14), στήν ὁποία ὑποδηλώνεται ὅτι τόσο ἀληθινός ἄνθρωπος ἔγινε ὁ θεῖος Λόγος, ὥστε νά προσλάβει καί τήν ἀνθρώπινη θνητότητα, ἡ ὁποία ἐκφράζεται, ὡς γνωστόν, στή βιβλική γλώσσα κατεξοχήν διά τοῦ ὅρου "σάρξ" (בָּשָׂר)[33]. Πιό κάτω θά ἀναφερθοῦμε λεπτομερειακά στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προετοιμάζει σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο τό ἔδαφος γιά τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, πού ἀποτελεῖ τήν κορύφωση τοῦ σωτηριώδους ἔργου του, καί πῶς χρησιμοποιεῖ γιά τό σκοπό αὐτό καί τίς διηγήσεις θαυμάτων[34]. Ἐδῶ ἐπισημαίνουμε ἁπλῶς τό γεγονός ὅτι ἡ σταυρική θεολογία ἀποτελεῖ βασικό θεματικό καί θεολογικό ἄξονα ὁλοκλήρου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, γεγονός πού καθιστᾶ ἀδύνατη τήν ἀμφισβήτηση τῆς ἀληθινῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Ἰησοῦ. Τό σκάνδαλο τοῦ

30. Käsemann, Jesu letzter Wille, 44-50· πβλ. Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 33.

31. Χαρακτηριστική περίπτωση ὑποτιμήσεως τῶν θεολογικῶν ἱκανοτήτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἀποτελεῖ ἡ προσπάθεια ἀποκαταστάσεως τῆς λεγόμενης πηγῆς τῶν σημείων καί τῆς χριστολογίας της μέ βάση τήν πλημμελῆ, ὅπως θεωρεῖται, ἐπεξεργασία της στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου του, πρᾶγμα πού ἐπιχειροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Faure, Bultmann, Schnackenburg, Fortna, Nicol, Teeple, Hoeferkamp καί Heekerens, βλ. σχετικά μέ τίς θεωρίες τους παραπάνω, στήν ἐπισκόπηση τῆς σύγχρονης ἔρευνας.

32. Μιά τέτοια ἄποψη ἐκπροσωπεῖ ὁ Ἀγουρίδης, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 33ἑξ.

33. Βλ. σχετικά Jacob, ψυχή, 619ἑξ.

34. Βλ. σχετικά παρακάτω κεφ. 3.2.3. I.

σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο ὁ Δοκητισμός ἐπιχειρεῖ νά ἀπαλείψει παρουσιάζοντας π.χ. ἕνα ὁμοίωμα τοῦ Ἰησοῦ νά πάσχει ἐπάνω στό σταυρό, τή στιγμή πού ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς μεταβαίνει σῶος καί ἀβλαβής στήν οὐράνια σφαῖρα[35], εἶναι σαφέστατα παρόν στήν ἰωάννεια διήγηση τοῦ πάθους καί διέπει ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο, ἀποτελώντας τήν πιό ἁπτή ἀπόδειξη γιά τήν πραγματική πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τόν θεῖο καί προϋπάρχοντα Λόγο[36].

### *III. Ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱός τοῦ ἀνθρώπου"*

Μένει πλέον, γιά νά κλείσουμε τήν παρουσίαση τῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὑπό τό πρῖσμα τῶν διηγήσεων θαυμάτων, ἡ ἐξέταση τοῦ χριστολογικοῦ τίτλου "υἱός τοῦ ἀνθρώπου". Ἡ ἐξέταση τοῦ τίτλου αὐτοῦ εἶναι ἀπαραίτητη, ἀφενός διότι μπορεῖ νά βοηθήσει στό σχηματισμό μιᾶς πλήρους εἰκόνας γιά τήν περί ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Ἰησοῦ διδασκαλία τοῦ Ἰωάννη, καί ἀφετέρου διότι θά φωτίσει ἀκόμη περισσότερο τό χαρακτήρα τῶν ἰωαννείων θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, ἀφοῦ αὐτός θαυματουργεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί ὡς ὁ "υἱός τοῦ ἀνθρώπου", ὅπως προκύπτει ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψή του στόν πρώην τυφλό τοῦ ἐνάτου κεφαλαίου (9,35).

Στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ ἔκφραση "υἱός ἀνθρώπου" (בֶּן־אָדָם) σημαίνει ἁπλῶς καί μόνο τόν ἄνθρωπο[37]. Ὁ ἑβραϊκός αὐτός τρόπος ἐκφράσεως τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου διατηρήθηκε καί στά ἀρα-

35. Βλ. Πρ. Ἰω. 97-102. Γενικά γιά τό δοκητισμό κατά τόν δεύτερο καί τρίτο μ.Χ. αἰώνα βλ. Κ. Καρακόλη, Αἱρέσεις, 30-32.

36. Πβλ. Bornkamm, Zur Interpretation, 117· Lohse, Grundriß, 131. Γιά τή θεμελίωση ἀπό τούς Πατέρες τῆς ἀληθινῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Ἰησοῦ μέ βάση τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. Wiles, Gospel, 105ἑξ.

37. Βλ. Ἀρ. 23,19· Ψ. 8,5· 80(79),18· 146(145),3· Ἰώβ 16,21· 25,6· 35,8· Ἡσ. 51,12· 56,2· Ἰερ. 49,18 (30,12)· 49,33 (30,28)· 50 (27),40· 51(28),43· Ἰεζ. 2,1.3.6.8· 3,1.3.4.10.17.25· 4,1.16· 5,1· 6,2· 7,2· 8,5.6.8.12.15.17· 11,2.4.15· 12,2.3.9.18.22.27· 13,2.17· 14,3.13· 15,2· 16,2· 17,2· 20,3.4.27· 21,2.7.11.14.17.19.24.33· 22,2.18.24· 23,2.36· 24,2.16.25· 25,2· 26,2· 27,2· 28,2.12.21· 29,2.18· 30,2.21· 31,2· 32,2.18· 33,2.7.10.12.24.30· 34,2· 35,2· 36,1.17· 37,3.9.11.16· 38,2.14· 39,1.17· 40,4· 43,7.10.18· 44,5· 47,6· Δαν. 8,17 (σε παρένθεση οἱ παραπομπές ἀπό τό κείμενο τῶν Ο΄, ὅπου διαφέρουν ἀπό τό ἑβραϊκό).

μαϊκά τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης (בַּר נָשָׁא), στά ὁποῖα ἐπίσης ἡ ἔκφραση δέ σήμαινε παρά τόν ἄνθρωπο[38]. Πολυσυζητημένη εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἐκφράσεως στό 7ο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου τοῦ Δανιήλ, ὅπου σέ ὅραμα τοῦ προφήτη παρουσιάζεται ἡ οὐράνια ἐνθρόνιση μιᾶς μυστηριώδους μορφῆς, ἡ ὁποία μοιάζει μέ υἱό ἀνθρώπου. Ἡ μορφή αὐτή κάνει τήν ἐμφάνισή της (Δαν. 7,13) μετά ἀπό τίς ἱστορικές περιπέτειες καί ταλαιπωρίες τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ ἀπό τά τέσσερα θηρία, πού συμβολίζουν τέσσερις αὐτοκρατορίες (βλ. Δαν. 7,1-8.17), καί ἐνθρονίζεται ἐνώπιον τοῦ Γιαχβέ (Δαν. 7,14), πού ὀνομάζεται στό κείμενο "παλαιὸς ἡμερῶν" (Δαν. 7,9), λαμβάνοντας παράλληλα τήν παγκόσμια καί αἰώνια κυριαρχία (Δαν. 7,13.18.27). Φαίνεται πάντως ὅτι ἡ ἔκφραση "ὡς υἱὸς ἀνθρώπου" (Δαν. 7,13) δέ χρησιμοποιεῖται στό παλαιοδιαθηκικό κείμενο ὡς τίτλος ὑψηλότητας, καθώς ἀναφέρεται σαφέστατα ὄχι σέ μιά μεμονωμένη προσωπικότητα, ἀλλά συμβολίζει ὁλόκληρο τό λαό τοῦ Θεοῦ (πβλ. Δαν. 7,18.22.25.27), ἐξυπηρετώντας ὡς εἰκόνα τήν ἀντιπαραβολή τοῦ Ἰσραήλ μέ τίς προηγηθεῖσες θηριόμορφες βασιλεῖες[39]. Ἀκριβῶς ὅπως οἱ τέσσερις βασιλεῖες ἀπεικονίζονται στό ὅραμα τοῦ Δανιήλ μέ τέσσερα θηρία, ὁ Ἰσραήλ ἀπεικονίζεται μέ τή μορφή ἑνός ἀνθρώπου. Ἐπιπλέον δέν ὑπάρχουν μαρτυρίες γιά χρήση τῆς ἐκφράσεως μέ σημασία τίτλου ὑψηλότητας στήν προχριστιανική ἰουδαϊκή γραμματεία, καθώς πρέπει νά θεωρεῖται πιθανότατο ὅτι τά ἰουδαϊκά ἐκεῖνα κείμενα, στά ὁποῖα ὄντως ἐμφανίζεται ἡ ἔκφραση ὡς τίτλος ὑψηλότητας, δηλαδή ὁ Δ΄ Ἔσδρας[40], οἱ παραβολές τοῦ Αἰθιοπικοῦ Ἐνώχ (37-71)[41] καί οἱ Σιβυλλικοί Χρησμοί[42], εἶναι σαφῶς μεταχριστιανικά καί ἐπηρεασμένα κατά τά φαινόμενα ὡς πρός τή χρήση τοῦ ὅρου "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἀπό τή σχετική χριστιανική διδασκαλία[43].

38. Βλ. Cullmann, Christologie, 139· Jeremias, Theologie, 248· Colpe, υἱός, 405ἑξ.

39. Πβλ. Πατρώνου, Προσδοκίαι, 76-79· Hofius, Ist Jesus der Messias, 110ἑξ.

40. Βλ. Δ΄ Ἔσδρ. 13,2-3.5.12.25.32.51.

41. Βλ. Αἰθ.Εν. 46,1-4· 48,2· 62,5.7.9.14· 63,11· 69,26-27.29· 70,1· 71,14.17.

42. Βλ. Σιβ. 5,256.414.

43. Πβλ. Ἀγουρίδη, Ἐνώχ, 72ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Ἐσχατολογία, 50· τοῦ ἰδίου, Son of Man, 91ἑξ.· Hofius, Ist Jesus der Messias, 118ἑξ. Σέ χριστιανική ἐπίδραση θά πρέπει νά ἀποδοθεῖ καί ἡ μεσσιανική κατανόηση τοῦ τίτλου ἀπό τόν Ἰουδαῖο Τρύφωνα στόν ὁμώνυμο Διάλογο τοῦ ἀπολογητῆ Ἰουστίνου, 31ἑξ. Γιά μιά σύγκριση τῶν ἰωαννείων καί τῶν ἰουδαϊκῶν-ἀποκαλυπτικῶν παραστάσεων περί υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου βλ. Τσάκωνα, Χριστολογία, 59-64.

Τά παλαιότερα κείμενα λοιπόν, στά ὁποῖα ἡ ἔκφραση "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἀπαντᾶ ὡς τίτλος ὑψηλότητας καί ὄχι πλέον μέ τήν ἀρχική σημιτική σημασία της, εἶναι τά τέσσερα κανονικά εὐαγγέλια[44]. Εἶναι μάλιστα ἰδιαίτερα σημαντικό ὅτι μέ τόν χριστολογικό αὐτό τίτλο συνδέονται θεματικά καί στά τέσσερα εὐαγγέλια ἀφενός τό πάθος καί ἡ σωματική ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ[45] καί ἀφετέρου ἡ θεϊκή του ἐξουσία, ἡ ἐσχατολογική δευτέρα παρουσία του καί ἡ συνδεόμενη μέ αὐτήν κρίση τοῦ κόσμου[46]. Σχετικά μέ τή χρήση τοῦ ὑπό ἐξέτασιν τίτλου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σημειώνουμε τά ἑξῆς:

(1) Τό γεγονός ὅτι στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἀπαντᾶ σέ συνάφειες καταδείξεως τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ, τῆς ὀντολογικῆς ἑνότητάς του μέ τό Θεό-Πατέρα (3,13· 6,27.62· 9,35) καί τῆς ἐνδόξου παρουσίας του ὡς ἐσχατολογικοῦ κριτῆ (1,51· 5,27· 8,28) καταδεικνύει σαφέστατα ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής παραπέμπει μέ τόν τίτλο αὐτό *καταρχήν* στή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ[47]. Ὁ ἰωάννειος Ἰησοῦς δέν πρέπει λοιπόν νά κατανοεῖται ὡς μορφή ἀνάλογη μέ τόν υἱό τοῦ ἀνθρώπου τοῦ Δαν. 7, ἀφοῦ σαφέστατα ταυτίζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο μέ τόν Γιαχβέ-παλαιό τῶν ἡμερῶν, ἐφόσον ὡς υἱός τοῦ ἀνθρώπου προϋπάρχει τῆς δημιουργίας, παρέχει τήν αἰώνια ζωή, εἶναι ὁ ἐσχατολογικός κριτής καί φέρει τή δόξα τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Καί ἄν ἀκόμη μποροῦμε μέ βεβαιότητα νά ἀναγάγουμε ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως τόν χριστολογικό τίτλο τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου στό Δαν. 7, εἶναι πάντως βέβαιο ὅτι ὁ τίτλος αὐτός διαφοροποιεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ριζικά ἀπό τήν προηγούμενη σημασία του καί λαμβάνει ἕνα ἐντελῶς νέο περιεχόμενο, ταυτιζόμενος μέ τούς τίτλους τοῦ "χριστοῦ" καί τοῦ "υἱοῦ τοῦ Θεοῦ", διά τῶν ὁποίων ἐπί-

Ἡ προσπάθεια τῆς θρησκειοϊστορικῆς σχολῆς νά ἐξηγήσει τόν υἱό τοῦ ἀνθρώπου ὡς δάνειο ἀπό τίς θρησκεῖες τοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης θεωρεῖται ἀποτυχημένη, βλ. σχετικά Colpe, υἱός, 411-418· Jeremias, Theologie, 255ἑξ.

44. Πβλ. Hofius, Ist Jesus der Messias, 119.

45. Βλ. Μτ. 12,40· 17,9.12.22· 20,18.28· 26,2.24.45· Μκ. 8,31· 9,9.12.31· 10,33.45· 14,21.41· Λκ. 9,22.44· 11,30· 18,31· 19,10· 22,22.48· 24,7· Ἰω. 3,14· 6,27.53· 8,28· 12,23.34· 13,31.

46. Βλ. Μτ. 9,6· 10,23· 12,8· 13,41· 16,27-28· 19,28· 24,27.30.37.39· 24,44· 25,31· 26,64· Μκ. 2,10.28· 8,38· 13,26· 14,62· Λκ. 5,24· 6,5· 9,26· 12,8.10.40· 17,22.24.26.30· 18,8· 21,27.36· 22,69· Ἰω. 1,51· 3,13· 5,27· 6,62.

47. Πβλ. Τσάκωνα, Χριστολογία, 64· Käsemann, Jesu letzter Wille, 35.

σης ὑποδηλώνεται στό βιβλίο αὐτό ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ[48].

(2) Ἐξάλλου ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" συνδέεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί μέ τό ἐπερχόμενο πάθος καί τή σωματική ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ (3,14· 6,27.53· 8,28· 12,23.34· 13,31). Ὅμως τά γεγονότα αὐτά, ὅπως εἴδαμε καί προηγουμένως, ἀποδεικνύουν κατεξοχήν τόν ἀντιδοκητικό χαρακτήρα τῆς χριστολογίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ἐάν δηλαδή ὁ Ἰησοῦς πάσχει, πεθαίνει καί ἀνίσταται σωματικά, τότε πρέπει ἀναπόφευκτα νά νοεῖται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς ἀληθινός ἄνθρωπος. Ἐφόσον μάλιστα συνδέεται μέ τά γεγονότα αὐτά κατεξοχήν ὁ χριστολογικός τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", δέν μποροῦμε παρά νά συμπεράνουμε ὅτι ὁ τίτλος αὐτός παραπέμπει ὄχι μόνο στή θεότητα, ἀλλά καί στήν ἀνθρωπότητα τοῦ Ἰησοῦ[49]. Ἰδιαίτερα σημαντικό εἶναι μάλιστα ὅτι ὁ Ἰησοῦς χαρακτηρίζει τήν εὐχαριστία ὡς μετοχή στό σῶμα καί τό αἷμα τοῦ υἱοῦ *τοῦ ἀνθρώπου* (6,53). Ἑπομένως, σύμφωνα μέ τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ἡ ἐξιλαστήρια θυσία τοῦ Ἰησοῦ ὡς υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου δέν ἀποτελεῖ ἁπλῶς ἕνα κοσμοσωτήριο ἱστορικό γεγονός, ἀλλά εἶναι διαρκῶς παροῦσα στήν κοινότητά του ἀποδεικνύοντας ὅτι ὁ προϋπάρχων θεῖος, δημιουργός καί ζωοδότης Λόγος ὑπῆρξε ὄντως καί ἀληθινός ἄνθρωπος, ἀφοῦ τό ἀληθινό του σῶμα καί αἷμα τρώγουν αὐτοί πού πιστεύουν σ' αὐτόν, γιά νά λάβουν τήν αἰώνια ζωή. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἐξάλλου τό γεγονός ὅτι ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ ὡς αὐτοπροσδιορισμός[50]. Ὁ ἴδιος ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ἀντίθετα, σέ συμφωνία καί μέ τά τρία συνοπτικά εὐαγγέλια, δέ χρησιμοποιεῖ ποτέ τόν ἐν λόγω τίτλο, γιά νά χαρακτηρίσει τόν Ἰησοῦ, ἀλλά οὔτε καί τόν θέτει στίς χριστολογικές ὁμολογίες ἄλλων προσώπων τῶν διηγήσεών του, ἐνῶ παράλληλα προτιμᾶ τούς τίτλους τοῦ χριστοῦ καί τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ποιό εἶναι ὅμως ἐκεῖνο τό χαρακτηριστικό τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", πού καθίσταται ἀπαγορευτικό γιά τή χρήση του ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἔξω ἀπό λόγια τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ; Ἡ ἀπάντηση πρέπει νά ἐντοπιστεῖ

48. Βλ. σχετικά παραπάνω κεφ. 3.1.3. VI καί VII.

49. Πβλ. Mlakuzhyil, Structure, 270.

50. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ τό Πρ. 7,56, στό ὁποῖο ὁ Στέφανος ὁμολογεῖ ἐνώπιον τοῦ συνεδρίου: "Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ Θεοῦ".

κατά πᾶσα πιθανότητα στό γεγονός ὅτι ὁ τίτλος αὐτός δέν ἐμπεριέχει ἀπό γλωσσικῆς πλευρᾶς καμία ἔννοια ὑψηλότητας, πολύ δέ περισσότερο δέν εἶναι, ὅπως ἔχουμε διαπιστώσει προηγουμένως, δεδομένος τίτλος ὑψηλότητας γιά τό ἰουδαϊκό περιβάλλον τῆς ἐποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης μέ συγκεκριμένη ἱστορία τῆς παραδόσεως, ὅπως π.χ. ὁ τίτλος τοῦ μεσσία-χριστοῦ. Γιά τούς λόγους αὐτούς οἱ πρῶτοι Χριστιανοί ἀποφεύγουν τή χρήση τοῦ τίτλου γιά τήν ὑψηλή χριστολογική ὁμολογία τους, χωρίς βέβαια νά φτάσουν καί στήν πλήρη ἄρνησή του, ἀφοῦ φαίνεται ὁπωσδήποτε νά ἀνάγεται στόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ[51].

Ἀπό τά παραπάνω προκύπτει ὅτι ὁ τίτλος "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἐκφράζει τόσο τή θεότητα, ὅσο καί τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Ἰησοῦ. Χρησιμοποιώντας τήν ὁρολογία τῆς πατερικῆς παραδόσεως θά λέγαμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἐκφράζει στό τέταρτο εὐαγγέλιο τή "θεανδρική" του ὕπαρξη, τό γεγονός ὅτι εἶναι "θεάνθρωπος". Ἡ χρήση τοῦ τίτλου "υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" ἀπό τόν Ἰωάννη ἀποτελεῖ τό τελευταῖο καί καθοριστικό ἐπιχείρημα γιά τήν κατάδειξη τοῦ ἀντιδοκητικοῦ χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου χριστολογίας, τοῦ γεγονότος δηλαδή τῆς ἀληθοῦς ἐνανθρωπήσεως τοῦ προϋπάρχοντος θείου Λόγου. Ὡς πρός τή σημασία τοῦ τίτλου γιά τά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου σημειώνουμε ὅτι, ἐφόσον ὁ Ἰησοῦς θαυματουργεῖ ὡς υἱός τοῦ ἀνθρώπου (πβλ. 9,35), ἐνεργεῖ ὄχι μόνο ὡς ἀληθινός *Θεός*, ἀλλά καί ὡς ἀληθινός *ἄνθρωπος*.

51. Πβλ. Jeremias, Theologie, 259-263.

# 3.2. ΘΑΥΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ

## 3.2.1. Ἡ ζωή ὡς δωρεά τοῦ Ἰησοῦ

*I. Ἡ ζωή στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς κατέχει ἰδιαίτερα σημαντική θέση στή θεολογία τοῦ Ἰωάννη. Αὐτό φαίνεται χαρακτηριστικά ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ λέξη αὐτή καί παράγωγά της ἀπαντοῦν στό τέταρτο εὐαγγέλιο 60 φορές καί στήν πρώτη καθολική ἐπιστολή τοῦ Ἰωάννη 17 φορές, ἐνῶ καί στά τρία συνοπτικά εὐαγγέλια μαζί μόνο 28 φορές. Ἤδη στόν πρόλογο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μᾶς πληροφορεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὅτι "ἐν τῷ Λόγῳ" ὑπῆρχε ζωή καί ἡ ζωή αὐτή ἦταν τό φῶς τῶν ἀνθρώπων (1,4). Ἀπό τό γεγονός ὅτι τό φῶς τόσο στήν παλαιοδιαθηκική, ὅσο καί στήν ἰωάννεια θεολογία, ἰσοδυναμεῖ ἐννοιολογικά μέ τή ζωή[1], προκύπτει ὅτι ὁ Λόγος ἀποτελεῖ σύμφωνα μέ τόν πρόλογο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου τήν αἰτία τῆς βιολογικῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων[2]. Ὁ Λόγος δηλαδή παρουσιάζεται στό κείμενο τοῦ προλόγου νά κατέχει αὐτοδικαίως τή ζωή, τήν ὁποία ὡς δημιουργός παρέχει στούς ἀνθρώπους φέρνοντάς τους στήν ὕπαρξη[3].

Ὅμως καί στή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς, πού δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τόν σαρκωθέντα Λόγο (πβλ. 1,14), παρουσιάζεται, σέ πλήρη συμφωνία μέ τόν ὕμνο τοῦ προλόγου, ὡς αὐτός πού παρέχει

1. Πβλ. Gese, Johannesprolog, 191· Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Brodie, Gospel, 345.

2. Αὐτή τήν ἀλήθεια ἐκφράζει ἡ φράση τοῦ προλόγου στό στ. 1,9: "Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τόν κόσμον".

3. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.1.3. II.

τή δωρεά τῆς ζωῆς στούς ἀνθρώπους. Συγκεκριμένα: (α) Στό διάλογό του μέ τό Νικόδημο ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ὅποιος πιστεύει στό πρόσωπό του λαμβάνει "ζωὴν αἰώνιον" (3,15.16.36). (β) Τό ὕδωρ πού ἐπαγγέλλεται ὁ Ἰησοῦς στή Σαμαρείτιδα χαρακτηρίζεται ὡς "ὕδωρ ζῶν" (4,10), ἀπό τό ὁποῖο ὅποιος πίνει δέ διψᾶ πλέον ποτέ (4,14). Δηλαδή τό νερό, πού ὁ Ἰησοῦς κατέχει καί παρέχει, χορηγεῖ σέ αὐτόν πού τό πίνει μιά ἀνώτερη ζωή, πού δέν ἐξαρτᾶται, ὅπως ἡ βιολογική ζωή τοῦ ἀνθρώπου, ἀπό τό κοινό νερό[4]. Ἡ ζωή αὐτή μάλιστα προσδιορίζεται ρητά ἀπό τόν Ἰησοῦ ὡς "αἰώνιος ζωή" (4,14), χαρακτηρισμός πού δέν ἐκφράζει προφανῶς μόνο τή διάρκεια, ἀλλά καί τήν ἀσύγκριτη ποιότητά της[5]. (γ) Σέ ἄλλη συνάφεια ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι μπορεῖ νά ζωοποιεῖ "οὓς θέλει" κατ' ἀναλογίαν πρός τήν ἀνάσταση καί τή ζωοποίηση τῶν νεκρῶν ἀπό τό Θεό-Πατέρα (5,24). Μάλιστα ἡ ὥρα κατά τήν ὁποία ὁ Υἱός (δηλαδή ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς) θά μιλήσει καί οἱ νεκροί, πού θά ἀκούσουν τή φωνή του, θά ζήσουν, παρουσιάζεται στόν ἑπόμενο στίχο ὡς ἤδη παροῦσα (5,25). Οἱ πρωτοφανεῖς αὐτές ἀξιώσεις τοῦ Ἰησοῦ θεμελιώνονται στήν ἑνότητά του ὡς Υἱοῦ μέ τό Θεό-Πατέρα, ἡ ὁποία φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Υἱός ἔχει "ἐν ἑαυτῷ" τή ζωή πού ἔχει καί ὁ Πατήρ "ἐν ἑαυτῷ" (5,26) καί ἡ ὁποία βέβαια εἶναι ἐντελῶς διαφορετική ἀπό τή ζωή τῶν ἀνθρώπων, καθώς ἡ τελευταία δέ βρίσκεται στήν κατοχή τους αὐτοδικαίως, ἀλλά τούς παρέχεται ὡς δωρεά (πβλ. 1,4.9). Στήν ἴδια συνάφεια, τέλος, ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει σαφῶς ὅτι ὅποιος ἔρχεται πρός αὐτόν ἔχει "ζωὴν αἰώνιον" (5,39-40). (δ) Τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ εἶναι "πνεῦμα" καί "ζωή", λέει ὁ ἴδιος σέ ἄλλο σημεῖο τοῦ εὐαγγελίου (6,63), ἐνῶ ὁ Πέτρος ὁμολογεῖ στή συνέχεια ὅτι ὁ διδάσκαλός του ἔχει "ῥήματα ζωῆς αἰωνίου" (6,68). (ε) Τήν εἰκόνα τοῦ ζῶντος ὕδατος χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς, ἐκτός ἀπό τό διάλογό του μέ τή Σαμαρείτιδα, καί στήν ἀντιπαράθεσή του μέ τούς Ἰουδαίους

4. Αὐτό τό νόημα ἔχει ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ "ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον" (4,14). Κατά παράδοξο τρόπο τό ὕδωρ πού προσφέρει ὁ Ἰησοῦς μετατρέπεται μέσα στόν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος τό πίνει σέ πηγή ὕδατος (πβλ. καί Φίλωνος, Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων, 129· Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους II, 246ἑξ.) καί ἡ ἄντληση ἀπό τήν πηγή αὐτή ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή.

5. Πβλ. Dodd, Interpretation, 149, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ ὀρθότατα ὅτι, ὅταν στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἡ αἰώνια ζωή ἀποτελεῖ *παροντική* δωρεά, τότε τονίζεται ἡ ποιοτική κυρίως καί ὄχι τόσο ἡ ποσοτική της διάσταση.

κατά τήν ἑορτή τῆς Σκηνοπηγίας, ὅπου καί διακηρύσσει ὅτι ὅποιος πιστεύει στόν ἴδιο (καί ὄχι, ἑπομένως, ὅποιος τηρεῖ τά ἰουδαϊκά λατρευτικά τυπικά, πού ἐν προκειμένω σχετίζονται μέ τήν ἑορτή τῆς Σκηνοπηγίας) θά γίνει πηγή ποταμῶν ὕδατος ζῶντος (7,38). Στή ρήση αὐτή εἶναι ἐμφανής τόσο ἡ ποσότητα ὅσο καί ἡ ποιότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς ἀνθρώπους. (στ) Στά πλαίσια τῆς ὁμιλίας περί τοῦ καλοῦ ποιμένος ὁ Ἰησοῦς διδάσκει ὅτι ἦλθε, ὥστε τά πρόβατά του νά ἔχουν "ζωήν καί περισσόν" (10,10). Ἡ ζωή αὐτή προσδιορίζεται στή συνέχεια τῆς ὁμιλίας ὡς "ζωή αἰώνιος" (10,28). Πρόκειται ἐδῶ σαφέστατα γιά μιά δωρεά, ἡ ὁποία εἶναι τόσο ποσοτικά, ὅσο καί ποιοτικά, ὅ,τι ἀνώτερο μπορεῖ νά δοθεῖ στόν ἄνθρωπο. (ζ) Σύμφωνα μέ τό στ. 12,50 ἡ ζωή πού δίνει ὁ Ἰησοῦς ἰσοδυναμεῖ μέ τή ζωή πού δίνει ὁ Θεός, ἐνῶ ἡ ἐντολή τοῦ Θεοῦ, τήν ὁποία ἐκφράζει διά τῆς διδασκαλίας του ὁ Ἰησοῦς, εἶναι "ζωή αἰώνιος". (η) Στούς ἀποχαιρετιστηρίους λόγους του ὁ Ἰησοῦς αὐτοχαρακτηρίζεται ὡς "ἡ ὁδός καί ἡ ἀλήθεια καί ἡ ζωή" (14,6). Τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἡ αὐτοζωή καί ὅτι ἀπό τό πρόσωπό του πηγάζει ἡ δωρεά τῆς ζωῆς πρός τούς ἀνθρώπους φαίνεται στή συνέχεια καί ἀπό τή διακήρυξή του ὅτι οἱ μαθητές, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι ὁ κόσμος, τόν βλέπουν, διότι ζεῖ καί διότι καί οἱ ἴδιοι οἱ μαθητές θά ζήσουν (14,19). Ἀπό τή συνάφεια τοῦ στίχου αὐτοῦ προκύπτει ὅτι οἱ μαθητές θά ζήσουν, διότι ἀγαποῦν τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος κατέχει τή ζωή, καί τηροῦν τίς ἐντολές του (14,21). (θ) Στή λεγόμενη ἀρχιερατική προσευχή ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζει τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς ὡς ὑποκείμενη ἀποκλειστικά στή δική του ἁρμοδιότητα καί ἐξουσία (17,2) καί τήν ταυτίζει μέ τή γνώση ἀπό τούς ἀνθρώπους τοῦ ἰδίου καί τοῦ Θεοῦ πού τόν ἀπέστειλε (17,3). (ι) Τέλος, στόν ἐπίλογο τοῦ εὐαγγελίου του ὁ Ἰωάννης παρουσιάζει τήν αἰώνια ζωή νά πηγάζει ἀπό τήν πίστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ "χριστός, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ" (20,31).

### *ΙΙ. Ἡ ζωή στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Ὁ χαρακτήρας καί τό περιεχόμενο τῆς θεϊκῆς ζωῆς, πού κατά φυσικό τρόπο καί αὐτοδικαίως κατέχει ὁ Ἰησοῦς καί τῆς ὁποίας ἡ δωρεά ἀποτελεῖ τό σκοπό τῆς ἐλεύσεώς του στόν κόσμο, παρουσιάζονται κατά χειροπιαστό τρόπο στά θαύματά του, πού διασώζει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής. Συγκεκριμένα:

(1) (α) Στή διήγηση τοῦ πρώτου θαύματος, πού πραγματοποιεῖται στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, ὁ Ἰησοῦς μεταβάλλει τό ὕδωρ, πού χρησιμοποιοῦνταν γιά τόν τελετουργικό καθαρισμό τῶν Ἰουδαίων, σέ οἶνο (2,7-9). Καθίσταται ἔτσι ὁ οἶνος σύμβολο τῆς καινῆς καί ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ[6], ἡ ὁποία φαίνεται νά καταργεῖ τή σημασία τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, καθώς ὁ Ἰησοῦς, μεταβάλλοντας τή χρήση τῶν ὑδριῶν, καλεῖ τρόπον τινα διά τοῦ θαύματός του τούς συνδαιτυμόνες τοῦ γαμήλιου τραπεζιοῦ νά μήν τηροῦν πλέον τό νόμο, καθαρίζοντας τά χέρια τους κατά τά ἰουδαϊκά τους ἔθιμα[7], ἀλλά νά μετάσχουν στό τραπέζι τῆς χάριτος τοῦ ἰδίου, πίνοντας τόν καινοφανῆ οἶνο του[8]. Ὁ συμβολισμός τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ διά τοῦ στοιχείου τοῦ οἴνου καί ἡ ἔνταξη τοῦ θαύματος στά πλαίσια τῆς εὐρύτερης πολεμικῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἐναντίον τῆς ἀποδόσεως ὁποιασδήποτε σωτηριολογικῆς σημασίας στό μωσαϊκό νόμο ἀντιστοιχοῦν νοηματικά πρός τή φράση τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου "ὁ *νόμος* διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ *χάρις* καὶ ἡ *ἀλήθεια* διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο" (1,17). Ἐάν λάβουμε ὑπόψη μας ὅτι στή γλώσσα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ "χάρις" μπορεῖ νά προέρχεται ὡς δωρεά ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τόν Γιαχβέ καί ὅτι ὁ θρίαμβος τῆς "ἀληθείας" εἶναι οὐσιαστικά ὁ θρίαμβος τοῦ ζωοδότη Θεοῦ ἐπί τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου[9], τότε μποροῦμε πολύ καλά νά καταλάβουμε τή σημασία τῆς εἰκόνας τοῦ οἴνου ὡς συμβόλου τῆς θεϊκῆς καί ζωοποιοῦ χάριτος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία καθιστᾶ τήν τήρηση τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου ἐντελῶς περιττή. (β) Ἐξάλλου ἡ τεράστια ποσότητα τοῦ οἴνου (2,6), ἀλλά καί ἡ ἄριστη ποιότητά του (2,10) φανερώνουν τό μέγεθος καί

6. Ἰδίως, Léon-Dufour, Miracles, 282ἑξ.· Weiser, Theologie, 199.

7. Ἰδίως, τήν πληροφορία τοῦ εὐαγγελιστῆ στό στ. 2,6, σύμφωνα μέ τήν ὁποία οἱ ὑδρίες ἦταν "κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων".

8. Συμβολική ἀντικαταστάσεως τοῦ νόμου ἀπό τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ διακρίνουν στό σημεῖο αὐτό οἱ Αὐγουστῖνος, Tractati, 9,3· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 5,7ἑξ.· Luthardt, Evangelium, 351· Lightfoot, Gospel, 100· Westcott, Gospel, 39· Τρεμπέλας, Ὑπόμνημα, 90· Feuillet, L' heure, 28ἑξ.· Dodd, Interpretation, 299· MacGregor, Gospel, 53· Smitmans, Exegese, 82-84· Sanders-Mastin, Commentary, 111· Brown, Gospel I, 104· Mollat, Evangile, 85· Haenchen, Johannesevangelium, 196· Olsson, Structure, 100ἑξ.· Beasley-Murray, John, 36· Carson, Gospel, 172ἑξ.· Welck, Zeichen, 136.

9. Ἰδίως, Gese, Johannesprolog, 187ἑξ.

τήν ποιότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ[10]. Τό γεγονός ὅτι τό θαῦμα τῆς Κανά πραγματοποιεῖται σέ ἀτμόσφαιρα γαμήλιας χαρᾶς ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη στοιχεῖο πού παραπέμπει ἔμμεσα στήν ποιότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία, ὁπωσδήποτε ὄχι τυχαῖα, παρέχεται κατά τόν ἑορτασμό τῆς συζεύξεως δύο ἀνθρώπων διά τοῦ δεσμοῦ τοῦ γάμου, πού ἀποτελεῖ ὡς γεγονός τήν ἀρχή τῆς *ζωῆς*. (γ) Δέν πρέπει νά εἶναι ἐπίσης ἄνευ θεολογικῆς σημασίας καί βαρύτητας τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στό ὑπό ἐξέτασιν θαῦμα νά καλύπτει μιά ἔλλειψη. Ἡ ὁποιαδήποτε ἔλλειψη εἶναι σύμπτωμα τοῦ μεταπτωτικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος εἶναι δέσμιος τῆς φθορᾶς καί τοῦ θανάτου. Ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ θαύματος τῆς Κανά παρουσιάζεται ἑπομένως σέ συμβολικό ἐπίπεδο ὡς τό πρόσωπο ἐκεῖνο πού αἴρει τίς συνέπειες τῆς πτώσεως καί ἑπομένως ἀποδεσμεύει τόν κόσμο ἀπό τή δουλεία του στό θάνατο, πού εἶναι ἡ τελική κατάληξη τῆς ἐλλείψεως. (δ) Ἀπό τή συμβολική δυναμική τῆς διηγήσεώς μας προκύπτει ὅτι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ δέν ἀφορᾶ μόνο τό ὑλικό-σωματικό, ἀλλά καί τό πνευματικό ἐπίπεδο, ἀφοῦ μάλιστα ὁ Ἰησοῦς δέν καλύπτει μόνο ὑλικές ἀνάγκες τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά παρέχει τή ζωή στόν ὅλο ἄνθρωπο, γεγονός πού ἀποδεικνύεται ἀπό τήν πλήρη κατάργηση τῆς σωτηριολογικῆς ἀναγκαιότητας τῆς τηρήσεως τοῦ νόμου. (ε) Τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιπλέον παρουσιάζεται ὡς ὁ μόνος τρόπος ὑπερβάσεως τῆς ἀνυπέρβλητης γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα δυσκολίας, πού ἔχει προκύψει στό γαμήλιο τραπέζι ἀπό τήν ἔλλειψη οἴνου (πβλ. 2,3). Ἔτσι σέ συμβολικό ἐπίπεδο ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ προβάλλεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς ἐντελῶς ἀναγκαία γιά τόν ἄνθρωπο. (στ) Τό γεγονός ὅμως ὅτι ὁ Ἰησοῦς δίνει ἐν προκειμένω λύση σέ μιά ἀνυπέρβλητη γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα δυσκολία σημαίνει ὅτι ἐνεργεῖ ὄχι ὡς ἁπλός ἄνθρωπος, ἀλλά ὡς Θεός. Ὡς Θεός καί δημιουργός τῶν πάντων (πβλ. 1,3.10) ὁ Ἰησοῦς εἶναι καί τό μόνο πρόσωπο πού ἔχει τή δημιουργική δύναμη καί τήν ἐξουσία νά πραγματοποιήσει ἐν προκειμένω τήν ἀνήκουστη γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα μετατροπή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο. (ζ) Ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ὅμως δέν ἔχει μόνο δημιουργικό, ἀλλά καί ἐσχατολογικό

10. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,228· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1193· Dodd, Tradition, 223,227· Grundmann, Zeugnis, 34· Brown, Gospel I, 105· Mollat, Évangile, 86· Léon-Dufour, Lecture, 223.

χαρακτήρα, καθώς ὁ οἶνος στήν ἀφθονία καί τήν ποιότητα πού προσφέρεται ἀπό αὐτόν ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά κατεξοχήν σύμβολα τῆς προσδοκωμένης ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη καί τόν Ἰουδαϊσμό ἐσχατολογικῆς βασιλείας τοῦ Γιαχβέ[11]. Τό θαῦμα τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο δείχνει ὅτι ἡ ἐσχατολογική αὐτή βασιλεία εἶναι παροῦσα σέ ὅλο της τό μεγαλεῖο στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ.

(2) (α) Ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ θεωρεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή σαφέστατα ὡς ζωοποίηση τοῦ ἀσθενοῦς. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό ὅτι στή διήγηση αὐτή χρησιμοποιεῖται δύο φορές τό ρῆμα "ἀποθνήσκειν" ἀπό τόν βασιλικό (4,47.49), στοιχεῖο πού ὑποδηλώνει τήν πεποίθησή του ὅτι ὁ υἱός του βρίσκεται ἤδη ὡς ἀσθενής στό κατώφλι τοῦ θανάτου[12], ἐνῶ τρεῖς φορές χρησιμοποιεῖται τό ρῆμα "ζῆν" γιά τήν ἔκφραση τῆς θεραπείας (4,50.51.53), πού ἑπομένως κατανοεῖται σαφέστατα ὡς ἔξοδος τοῦ ἀσθενοῦς ἀπό τήν περιοχή τοῦ κράτους τοῦ θανάτου καί ὡς ἐπαναφορά του στή ζωή[13]. (β) Μάλιστα ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ δέν ἐξαντλεῖται στή διήγησή μας στή θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ· ἐπεκτείνεται καί στόν ἴδιο τό βασιλικό, καθώς καί σέ ὅλη τήν οἰκία του, ὡς σωτηρία διά τῆς πίστεως στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ (4,53)[14]. Μολονότι στήν ἐν λόγω διήγηση δέν ταυτίζεται ρητά ἡ πίστη μέ τή ζωή πού πηγάζει ἀπό τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι ὡστόσο σαφές ἀπό ἄλλα σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὅπως εἴδαμε καί προηγουμένως, ὅτι γιά τόν Ἰωάννη ἡ πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ αἰώνια ζωή πού αὐτός παρέχει εἶναι μεγέθη ἄρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους[15]. Φαίνεται ἔτσι σαφέστατα ὅτι ἡ ζωή τήν ὁποία παρέχει ὁ Ἰησοῦς δέν περιορί-

11. Βλ. Γεν. 49,11.12· Ωσ. 2,24· Ἀμ. 9,13· Ἰωήλ 4,18· Ἡσ. 25,6· Αἰθ.Ἐν. 10,19· Συρ.Βαρ. 29,5· Σιβ. 2,317ἑξ.· πβλ. ἀκόμη σχετικά Jeremias, Jesus, 28ἑξ.· Boismard, Baptême, 139· Noetzel, Christus, 41-47· Schneider, Evangelium, 83· Michel, Anfang, 19· Wilkens, Zeichen, 32· Hengel, Interpretation, 99-102· Charlier, Signes, 115ἑξ.

12. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 137· Heer, Glaube, 154· Mollat, Évangile, 102· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.

13. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 153, ὑπ. 2· Feuillet, La signification théologique, 70ἑξ.· Heer, Glaube, 154· Brown, Gospel I, 191· Morris, Gospel, 292ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 108.

14. Πβλ. Luthardt, Evangelium, 429ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 109.

15. Π.χ. μέ αὐτή τήν ἔννοια καθορίζει ὁ Ἰησοῦς στό διάλογό του μέ τό Νικόδημο τό νόημα τῆς ἐλεύσεώς του στόν κόσμο διακηρύσσοντας ὅτι "οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ *πιστεύων* εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ *ζωὴν αἰώνιον*" (3,16).

ζεται στό σωματικό, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί στό πνευματικό ἐπίπεδο, καθώς ἀφορᾶ τελικά ὄχι μόνο στόν ἄρρωστο υἱό, ἀλλά καί σέ ὁλόκληρη τήν οἰκία τοῦ βασιλικοῦ. (β) Ἐπίσης σημαντικό εἶναι τό μέγεθος τοῦ θαύματος, πού πραγματοποιεῖται μακρόθεν κατά ἀνήκουστο γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα τρόπο, φανερώνοντας τή δύναμη καί τήν ἀπόλυτη κυριαρχία τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου. (γ) Ἡ θεραπευτική-ζωοποιητική ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται στήν ὑπό ἐξέτασιν διήγηση ὡς τό τελευταῖο καταφύγιο τοῦ βασιλικοῦ, ὁ ὁποῖος γνωρίζει ὅτι χωρίς αὐτήν ὁ υἱός του ἀναπόφευκτα θά πεθάνει (4,47.49). Δηλώνει ἔτσι σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ὅτι ἀποκλειστικά καί μόνο ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά σώσει τόν πεπτωκότα ἄνθρωπο, πού βρίσκεται στήν κατάσταση τοῦ θανάτου καί ἑπομένως ὅτι ἡ δωρεά αὐτή εἶναι σωτηριολογικά ἀναγκαία. (δ) Τό γεγονός ὅτι ὁ υἱός τοῦ βασιλικοῦ θεραπεύεται ἀπό τόν Ἰησοῦ μακρόθεν καί μόνο διά τοῦ λόγου του παραπέμπει ἐμμέσως στήν περί δημιουργίας διήγηση τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως, ὅπου ὁ Θεός δημιουργεῖ τόν κόσμο διά μόνου τοῦ λόγου του. Ὁ δημιουργικός λόγος τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ὑποστασιοποιεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, θεωρεῖται ὡς συγκεκριμένο πρόσωπο, τό ὁποῖο προσλαμβάνει τήν ἀνθρώπινη φύση καί εἰσέρχεται στόν κόσμο, τόν ὁποῖο ὁ ἴδιος δημιούργησε. Διά τοῦ λόγου του στό συγκεκριμένο θαῦμα ὁ Λόγος-Ἰησοῦς *ἀνα-δημιουργεῖ*, καθώς ἐξάγει τό πλάσμα του ἀπό τό χῶρο κυριαρχίας τοῦ θανάτου καί τοῦ χορηγεῖ τή ζωή. (ε) Τό πρωτοφανές μέγεθος τοῦ θαύματος παραπέμπει καί στόν ἐσχατολογικό χαρακτήρα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἀφοῦ καταδεικνύει σαφέστατα ὅτι αὐτός δέν εἶναι ἕνας ἁπλός ἄνθρωπος, πού λειτουργεῖ ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ἀντίθετα ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος ἐπεμβαίνει δυναμικά στήν ἱστορία γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐσχατολογικό χαρακτήρα ἔχει καί ἡ διά τῆς πίστεως στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς στόν ἴδιο τό βασιλικό καί στήν οἰκία του, ἀφοῦ πραγματοποιεῖ στό παρόν αὐτό πού ἀναμενόταν ἀπό τόν Ἰουδαϊσμό γιά τά ἔσχατα.

(3) (α) Ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ στήν κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά ἔχει, ὅπως καί ἡ προηγούμενη θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ, σαφέστατα χαρακτήρα ζωοποιήσεως τοῦ ἀσθενοῦς, ἀφοῦ δι' αὐτῆς δίνεται ἡ δυνατότητα σέ ἕναν ἄνθρωπο,

πού βρίσκεται καθηλωμένος ὡς ζωντανός-νεκρός στό κρεβάτι του ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,5), νά ἐπιστρέψει ἐνεργά στή ζωή (5,7)[16]. Τό ὅτι ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή οὐσιαστικά ὡς ζωοποίησή του φαίνεται καί ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ θεραπεύοντάς τον τό ρῆμα "ἔγειρε", τό ὁποῖο ὄχι τυχαῖα ἀναφέρεται στή συνέχεια τοῦ πέμπτου κεφαλαίου στό γεγονός τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (5,21)[17]. Τέλος, ἡ ἐπιστροφή τοῦ παραλυτικοῦ ἀπό τό θάνατο στή ζωή ἀπεικονίζεται στή διήγηση συμβολικά διά τῆς ἀποχωρήσεώς του ἀπό τό χῶρο τῆς κολυμβήθρας καί τῆς ἄρσεως τοῦ κρεβατιοῦ του, πού ὑπῆρξε τρόπον τινα ὁ τάφος του ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,9). (β) Τό μεγαλειῶδες τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ καταδεικνύεται στή διηγησή μας διά τοῦ ἀνήκουστου μεγέθους τῆς θεραπείας, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται ἄμεσα[18] μέ ἕναν μόνο λόγο τοῦ Ἰησοῦ καί ἀπευθύνεται σέ ἕναν παραλυτικό, τοῦ ὁποίου ἡ ὅποια ἀμυδρή ἐλπίδα νά θεραπευτεῖ ἔχει διαψευστεῖ μετά ἀπό 38 χρόνια καθηλώσεως στό κρεβάτι τῆς ἀσθενείας του[19]. (γ) Τό γεγονός τῆς μάταιας ἀναμονῆς ἀπό τόν παραλυτικό τῆς θεραπείας του (5,7) ὑπογραμμίζει ἐξάλλου τήν ἀναγκαιότητα τῆς σωτηριώδους καί ζωοποιοῦ ἐπεμβάσεως τοῦ Ἰησοῦ γιά τήν ἐπαναφορά του ἀπό τήν κατάσταση τοῦ θανάτου στή ζωή. Ὁ Ἰησοῦς προβάλλεται δηλαδή ἐν προκειμένῳ ὡς ὁ μόνος "ἄνθρωπος" πού μπορεῖ νά σώσει τόν παραλυτικό[20]. Ἡ μοναδική σωτηριολογική σπουδαιότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός τῆς καταργήσεως τῆς σημασίας πού ἔχει γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἡ τήρηση τοῦ νόμου, ἀφοῦ ὁ θεραπευθείς παραλυτικός κατά τήν ἀποχώρησή του ἀπό τό χῶρο τῆς κολυμβήθρας αἴρει τό

16. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

17. "Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ *ἐγείρει* τοὺς νεκροὺς καὶ *ζωοποιεῖ*, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει *ζωοποιεῖ*".

18. Πβλ. Brown, Gospel I, 208· Haenchen, Johannesevangelium, 270.

19. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,804· Godet, Evangelium II, 216· Bauer, Johannes-Evangelium, 80· Strathmann, Evangelium, 97· van den Bussche, Guérison, 21· Haenchen, Johannesevangelium, 268· Morris, Gospel, 302, σημ. 17.· Schnelle, Christologie, 113.

20. Πβλ. τή ρήση τοῦ παραλυτικοῦ στήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ ἄν θέλει νά θεραπευθεῖ: "Κύριε, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω..."· πβλ. ἐπίσης τή σχετική ἑρμηνεία τῶν Αὐγουστίνου, Tractati, 17,7, καί Κυρίλλου Ἱερ., Ὁμιλία, 33,1137ἑξ..

κρεβάτι του, κατ' ἐντολήν τοῦ Ἰησοῦ (5,9), παραβιάζοντας ἔτσι τήν ἀργία τοῦ Σαββάτου (5,10). (γ) Ἡ ζωοποίηση τοῦ παραλυτικοῦ τῆς διηγήσεώς μας δέν περιορίζεται μάλιστα στό *σωματικό*, ἀλλά ἀφορᾶ καί στό *πνευματικό ἐπίπεδο*, ὅπως προκύπτει ἀπό τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς στό στ. 5,14 τοῦ ἀνακοινώνει πώς μαζί μέ τή θεραπεία συγχωρήθηκαν καί οἱ ἁμαρτίες του[21]. Ἐφόσον ἡ ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου ἐπισύρει, κατά τή θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τήν εἰς θάνατον καταδίκη του, ἡ συγχώρηση τῶν ἁμαρτιῶν του ἀπό τό Θεό ἀποτελεῖ οὐσιαστικά πράξη χάριτος, πού ἐπαναφέρει τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου στήν πραγματικότητα τῆς ζωῆς. Μέ την ἔννοια αὐτή ὁ παραλυτικός λαμβάνει πλήρη τή δωρεά τῆς ζωῆς ἀπό τόν Ἰησοῦ σέ σωματικό καί πνευματικό ἐπίπεδο, ἀφοῦ ὄχι μόνο θεραπεύεται σωματικά, ἀλλά καί ζωοποιεῖται πνευματικά διά τῆς συγχωρήσεως τῶν ἁμαρτιῶν του. Ἡ πνευματική ζωοποίηση τοῦ παραλυτικοῦ πιστοποιεῖται στή διήγησή μας καί ἀπό τήν ὑποδειγματική πίστη του στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, τόν ὁποῖο κηρύσσει στούς Ἰουδαίους ὡς τόν "θεραπευτή" του, δηλαδή ὡς αὐτόν πού τοῦ χορήγησε τή ζωή (5,15)[22]. (δ) Τό γεγονός ὅτι καί στό θαῦμα αὐτό, ὅπως καί στή μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ, ὁ Ἰησοῦς ἐγείρει τόν οὐσιαστικά νεκρό παραλυτικό μέ μόνο τό λόγο του παραπέμπει στή διήγηση τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου καί, ἑπομένως, φανερώνει τόν ἀνα-*δημιουργικό* χαρακτήρα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του[23]. (ε) Ἐξάλλου τό στοιχεῖο τοῦ παντοδυνάμου καί ζωοποιητικοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ κατά τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ παραπέμπει στήν παράσταση πού σχετίζεται μέ τήν *ἐσχατολογική* ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, τήν ὁποία θά ἐνεργήσει ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ λόγου του[24]. Τό γεγονός δηλαδή ὅτι ἡ ἔγερση τοῦ παραλυτικοῦ (5,8-9) ὀφείλεται στόν παντοδύναμο λόγο τοῦ Ἰησοῦ

21. Πβλ. van den Bussche, Guérison, 24· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123· Duprez, Jésus, 145ἑξ.

22. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 232· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,209.213ἑξ.· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,344· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1264· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1212· Lagrange, Évangile, 140· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 124· MacGregor, Gospel, 171· Hofbeck, Semeion, 110, σημ. 75· Haenchen, Johannesevangelium, 272· Brodie, Gospel, 238.

23. Πβλ. Brodie, Gospel, 237.

24. Βλ. 5,25: "Ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν"· πβλ. ἀκόμη 5,28· 11,43.

καταδεικνύει τόν ἐσχατολογικό χαρακτήρα τῆς δωρεᾶς του, ἡ ὁποία μεταφέρει στό παρόν τήν ἀναμενόμενη γιά τά ἔσχατα τελική σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα εἶναι ὅμως καί ἡ συγχώρηση τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ παραλυτικοῦ (5,14), ἡ ὁποία παρέχεται ἀπό τόν Ἰησοῦ παράλληλα μέ τή σωματική του θεραπεία. Ἄμεση συγχώρηση ἁμαρτιῶν χωρίς τή συμμετοχή τοῦ ἁμαρτωλοῦ σέ ἐξιλαστήρια τελετουργία εἶναι ἀδιανόητη γιά τόν Ἰουδαϊσμό καί ἐν πάση περιπτώσει θεωρεῖται ὡς ἀποκλειστική δυνατότητα τοῦ Θεοῦ[25]. Ὁ Ἰησοῦς ὅμως εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, πού ἐπεμβαίνει σωτηριωδῶς στό χρόνο καί τήν ἱστορία, γιά νά σώσει κατά ὁριστικό τρόπο τόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο, ἐπαληθεύοντας ἔτσι τίς σχετικές παλαιοδιαθηκικές καί ἰουδαϊκές ἐσχατολογικές προσδοκίες. (στ) Ἡ ἑρμηνεία τῆς θεραπείας ὡς *ἀναδημιουργικῆς* καί *ἐσχατολογικῆς* πράξεως ζωοποιήσεως τοῦ παραλυτικοῦ ἀπό τόν ἴδιο τό Θεό θεμελιώνεται στόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως, πού ἀποτελεῖ τό ἑρμηνευτικό κλειδί γιά τήν κατανόηση τοῦ θεολογικοῦ της βάθους. Στόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως λοιπόν ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνει τήν ἐκ μέρους του καί ἐκ μέρους τοῦ παραλυτικοῦ — ὁ ὁποῖος ἐνεργεῖ κατ' ἐντολήν του — παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου στήν ἑνότητα τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του μέ τό Θεό-Πατέρα. Συγκεκριμένα ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει στό στ. 5,17 ὅτι "ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι", ὑπονοώντας ἀφενός τό ἔργο τῆς δημιουργίας, τό ὁποῖο σύμφωνα μέ ὁρισμένες ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις δέν ἐξαντλεῖται ποτέ καί, ἐπομένως, δέ σταματᾶ οὔτε καί τό Σάββατο[26], καί ἀφετέρου τό ἔργο τῆς ἐσχατολογικῆς κρίσεως, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ κατά τόν ραββινικό Ἰουδαϊσμό τό κατεξοχήν ἔργο τοῦ Θεοῦ κατά την ἡμέρα τοῦ Σαββάτου[27].

(4) (α) Στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ὁ Ἰησοῦς τρέφει μέ ἄρτο καί ἰχθῦς τό πεινασμένο πλῆθος πού τόν ἀκολουθεῖ (6,11). Ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται στό θαῦμα αὐτό νά εἶναι

25. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Τρακατέλλη, Ἐξουσία, 45, ὑπ. 55· Hofius, Zuspruch, 130, ὑπ. 19.

26. Πβλ. Φίλωνος, Νόμων, I,5.18· Ἐπιστολή Ἀριστέα 210.

27. Βλ. σχετικά Strack-Billerbeck, Kommentar II, 461ἑξ.· Lightfoot, Gospel, 140· Bultmann, Evangelium, 184· Dodd, Interpretation, 325· Maurer, Joh. 5,17, 138· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 127· Haenchen, Johannesevangelium, 273· Becker, Evangelium I, 280· Welck, Zeichen, 152ἑξ.

ζωοπάροχος καταρχήν ἀπό ὑλικῆς-βιολογικῆς πλευρᾶς, καθώς ὁ ἄρτος θεωρεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη τό κατεξοχήν εἶδος πρώτης ἀνάγκης γιά τή διατήρηση τοῦ ἀνθρώπου στή ζωή[28]. Ὅμως καί ἡ διάσταση τῆς δωρεᾶς τῆς πνευματικῆς ζωῆς εἶναι παροῦσα στό ἐν λόγω θαῦμα, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ἑρμηνεύουσα τό θαῦμα ὁμιλία τοῦ Ἰησοῦ περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς (6,32-58). Στήν ὁμιλία αὐτή, συγκεκριμένα, ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ὁ ἀληθινός ἄρτος, πού κατέρχεται ἀπό τόν οὐρανό, γιά νά παράσχει τήν *αἰώνια ζωή* σ' αὐτόν ὁ ὁποῖος τόν τρώγει (6,50-51.53-54.57-58). Ἑπομένως, ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων φανερώνει κατά ἀπτό τρόπο τή ζωοποιό καί σωτήρια δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία δέν περιορίζεται στό ὑλικό, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί στό πνευματικό ἐπίπεδο. (β) Ἡ δωρεά αὐτή τοῦ Ἰησοῦ προβάλλεται καί στήν ἐν λόγω διήγηση ὡς ἡ μοναδική δυνατότητα ὑπερβάσεως ἑνός ἀδιεξόδου, ἐν προκειμένω ὡς ὁ μόνος τρόπος χορτασμοῦ τοῦ πλήθους (6,5-9). Σέ συμβολικό ἐπίπεδο προβάλλεται ἐδῶ ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ὡς σωτηριολογικά ἀναγκαία καί ἀναντικατάστατη. Ἐπιπλέον ἡ δωρεά τοῦ μάννα, πού ἐκπροσωπεῖ στήν εὐρύτερη συνάφεια τοῦ θαύματος τίς ἰουδαϊκές θρησκευτικές παραδόσεις (βλ. 6,31), ἀποδεικνύεται στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς σωτηριολογικά ἀνεπαρκής σέ σχέση μέ τόν ἄρτο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν ἀνανεώνει, ὅπως τό μάννα, τήν ὑπάρχουσα ἀνθρώπινη ζωή, πού τελικά ἀναπόφευκτα καταλήγει στή φθορά καί τό θάνατο, ἀλλά ἀντίθετα παρέχει τήν αἰώνια ζωή, πού ὑπερβαίνει τό θάνατο ὁριστικά καί ἀμετάκλητα (βλ. 6,49-50.58). Ἐπίσης καί τό στοιχεῖο τῆς μή συμμετοχῆς τοῦ Ἰησοῦ στόν ἑορτασμό τοῦ ἰουδαϊκοῦ Πάσχα, τό ὁποῖο "ἦν ἐγγύς" (6,4), σχετικοποιεῖ τή σημασία τῆς ἰουδαϊκῆς λατρείας καί προβάλλει ὡς κέντρο τῆς σωτηρίας τό πρόσωπο καί τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ. (δ) Ἐξάλλου ἡ πρωτοφανής ἀφθονία τῆς δωρεᾶς τοῦ ἄρτου στό ὑπό ἐξέτασιν θαῦμα, κατά τό ὁποῖο ἀπό πέντε ἄρτους καί δύο ὀψάρια χορταίνουν 5.000 ἄνδρες

28. 151 φορές χρησιμοποιεῖται ἡ λέξη ἄρτος στή μετάφραση τῶν Ο΄ἐκπροσωπώντας τήν πιό κατάλληλη καί θρεπτική τροφή γιά τήν ἐπιβίωση τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτό ἄρτος στήν Παλαιά Διαθήκη δέ σημαίνει μόνο τό ψωμί, ἀλλά καί γενικότερα τήν τροφή. Αὐτό φαίνεται ἀντιπροσωπευτικά στό Γεν. 43,16, ὅπου ὁ Ἰωσήφ ἐν ὄψει τοῦ γεύματός του μέ τούς ἀδελφούς του προστάζει τόν ὑπηρέτη του νά σφάξει καί νά ἑτοιμάσει "*θύματα*" καί αἰτιολογεῖ: "μετ' ἐμοῦ γάρ φάγονται οἱ ἄνθρωποι *ἄρτους* τήν μεσημβρίαν", πβλ. Γεν. 43,31-32. Μέ τήν αὐτή ἔννοια τῆς τροφῆς ἀπαντᾶ ἡ λέξη "ἄρτος" καί στήν Καινή Διαθήκη, βλ. Μτ. 4,4· 6,11· 15,2.26· Μκ. 3,20· 7,2.5.27· Λκ. 4,4· 11,3· 14,1· 15,17· Β΄Θεσ. 3,8.12.

(6,10), χωρίς νά συνυπολογίζονται οἱ γυναῖκες καί τά παιδιά, καί περισσεύουν 12 κοφίνια γεμάτα ἀπό κλάσματα (6,13), δίνει μιά εἰκόνα τῶν ἀσύγκριτων διαστάσεων καί τοῦ μεγέθους τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς ἀνθρώπους. (ε) Ὁ δημιουργικός χαρακτήρας τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων εἶναι ἐμφανής, καθώς μόνο ὁ Θεός-δημιουργός εἶναι δυνατόν νά "δημιουργήσει" ἀπό πέντε ἄρτους καί δύο ἰχθῦς μιά τόσο τεράστια ποσότητα τῶν εἰδῶν αὐτῶν, ὥστε νά χορτάσει τό τεράστιο πλῆθος τῆς διηγήσεώς μας. (στ) Ἡ πρωτοφανής ἀφθονία τοῦ ἄρτου πού προκύπτει ἀπό τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ καταδεικνύει καί τόν ἐσχατολογικό του χαρακτήρα, καθώς μόνο στά ἔσχατα ἀναμενόταν κατά τίς σχετικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ μιά τέτοια ἀφθονία ὑλικῶν ἀγαθῶν προερχόμενη μάλιστα ἀπό την ἄμεση καί δυναμική ἐπέμβαση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ[29]. Ὁ ἐσχατολογικός χαρακτήρας τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ γίνεται στή συνάφεια τοῦ ὑπό ἐξέτασιν θαύματος ἀκόμη πιό σαφής στή διακήρυξη τοῦ Ἰησοῦ στήν ὁμιλία τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς ὅτι αὐτός πού πιστεύει στό πρόσωπό του καί πού μετέχει στή δωρεά τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματός του θά λάβει τήν αἰώνια ζωή ἤδη στό παρόν (6,50-51.54.57-58). Χωρίς νά ἀκυρώνεται καί ἡ μελλοντική ὁλοκλήρωση τῆς δωρεᾶς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ὁ πιστεύων στόν Ἰησοῦ γίνεται ἤδη στό παρόν μέτοχος τῆς θείας ἐσχατολογικῆς ζωῆς.

(5) (α) Καί στή διήγηση τοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης ἡ ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς σωτήρια καί *ζωοποιός*, καθώς ὁ Ἰησοῦς, μετά ἀπό τήν ἐν εἴδει θεοφανείας ἐμφάνισή του στούς μαθητές (6,19) καί τήν αὐτοαποκάλυψή του μέ τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ (6,20)[30], μεταφέρει τό χειμαζόμενο πλοῖο κατά θαυμαστό τρόπο αὐτοστιγμεί στόν

29. Φαίνεται ὅτι ὑπῆρχε στόν Ἰουδαϊσμό ἡ παράσταση μιᾶς δεύτερης ἐσχατολογικῆς μανναδοσίας, βλ. σχετικά Behm, ἄρτος, 476. Σχετικά μέ τήν ἀναμενόμενη ἀφθονία τοῦ ἄρτου κατά τήν ἐσχατολογική, σωτηριώδη ἐπέμβαση τοῦ Γιαχβέ βλ. Ἡσ. 30,23· 33,16· 36,17· 55,10· Ἰεζ. 48,18.

30. Ιβλ. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Liturgical Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84· ἀντίθετα οἱ Barrett (Gospel, 234), Lindars (Gospel, 247), Haenchen (Johannesevangelium, 311ἑξ.), Heil (Jesus Walking, 79).

προορισμό του (6,21). Πρέπει νά διευκρινίσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέ διευκολύνει ἁπλῶς τή μετάβαση τῶν μαθητῶν στήν ξηρά, ἀλλά οὐσιαστικά τούς σώζει ἀπό τή θαλασσοταραχή[31]. (β) Ἡ θαυμαστή αὐτή ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ προβάλλεται στή διήγησή μας ὡς ὁ μοναδικός τρόπος ἀσφαλοῦς διασώσεως τῶν μαθητῶν, γεγονός πού τονίζει σέ συμβολικό ἐπίπεδο τή σωτηριολογική ἀναγκαιότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Τό ὅτι ἡ διήγησή μας ἔχει συμβολικές προεκτάσεις φαίνεται ἀπό τόν τονισμό τῶν στοιχείων τοῦ σκότους καί τῆς ἐπικίνδυνης γιά τή ζωή τῶν μαθητῶν θαλασσοταραχῆς, τά ὁποῖα σέ συνδυασμό μέ τό γεγονός τῆς ἀπουσίας τοῦ Ἰησοῦ φανερώνουν τήν κατάσταση τοῦ σκότους καί τοῦ θανάτου, στήν ὁποία βρίσκεται ὁ ἁμαρτωλός ἄνθρωπος μακριά ἀπό τή ζωοποιό χάρη τοῦ Ἰησοῦ[32]. (γ) Ἡ πρωτοφανής γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα διάσωση τῶν μαθητῶν δείχνει ἐπιπλέον σέ συμβολικό ἐπίπεδο τό *μέγεθος* καί τήν *παντοδυναμία* τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. (δ) Εἶναι σημαντικό ὅτι ὁ Ἰησοῦς βαδίζει ἐπάνω στά νερά μέ τήν αὐθεντία τοῦ *δημιουργοῦ* καί ἐξουσιαστῆ τῆς φύσεως[33] καί μέ τήν αὐθεντία αὐτή σώζει τούς μαθητές ἀπό τήν τρικυμία καί τούς διατηρεῖ στή ζωή. (ε) Ὅμως ἡ σωτηρία τῶν μαθητῶν ἔχει καί *ἐσχατολογικό χαρακτήρα*, καθώς διά τοῦ ἐν λόγω θαύματος φαίνεται στήν πράξη ἡ μεγαλειώδης καί σωτηριώδης ἐπέμβαση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί τήν ἱστορία, ἐπέμβαση ἡ ὁποία ἀναμενόταν ἀπό τόν Ἰουδαϊσμό κατά τίς ἔσχατες ἡμέρες.

(6) (α) Ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ἰσοδυναμεῖ σέ θεολογικό ἐπίπεδο μέ ζωοποίησή του, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ἐξέταση τῶν περί φωτός ἀντιλήψεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Συγκεκριμένα, σύμφωνα μέ τίς ἀντιλήψεις αὐτές, τά ἀγαθά τοῦ φωτός καί τῆς ζωῆς συνδέονται μεταξύ τους τόσο

31. Πβλ. Theißen, Wundergeschichten, 102-111· Schnelle, Christologie, 124· ἀντίθετα οἱ Wellhausen (Evangelium, 29), Bultmann (Johannesevangelium, 159), Strathmann (Evangelium, 111), Haenchen (Probleme, 34), Schulz (Evangelium, 99).

32. Πβλ. Wilkens, Zeichen, 37ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 35· Sanders-Mastin, Gospel, 182· Heil, Jesus Walking, 77.

33. Ὁ περίπατος τοῦ Πέτρου ἐπί τῆς θαλάσσης στό κατά Ματθαῖον εὐαγγέλιο (Μτ. 14,28-31) δέν ἔρχεται σέ ἀντίφαση μέ τήν ἀλήθεια αὐτή, καθώς ὁ Πέτρος ἀντλεῖ τή δύναμη γιά τήν ἐνέργειά του αὐτή ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ὅταν ἡ διά τῆς πίστεως σύνδεσή του μέ τόν Ἰησοῦ κλονίζεται, τότε ὁ Πέτρος ἀναγκαστικά βυθίζεται στό νερό, γιά νά σωθεῖ τελικά μέ τήν προσωπική ἐπέμβαση τοῦ Ἰησοῦ.

στενά, ὥστε ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά βλέπει, νά ταυτίζεται μέ τήν ἴδια του τή ζωή, καί ἀντίστροφα, ἡ τυφλότητα ἑνός ἀνθρώπου νά σημαίνει ὅτι αὐτός εἶναι κατ' οὐσίαν νεκρός, ὅτι δηλαδή δέ μετέχει στό ἀγαθό τῆς ζωῆς[34]. Ἐπιπλέον, ἡ συνήθης γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα ἀναγωγή τῆς τυφλότητας ἑνός ἀνθρώπου σέ κάποια συγκεκριμένη ἁμαρτία εἴτε τοῦ ἴδιου εἴτε των γονέων του (πβλ. 9,2.34) ὁδηγεῖ στήν ἀντίληψη ὅτι ὁ ἑκάστοτε τυφλός εἶναι λόγω τῆς ἁμαρτίας αὐτῆς ἀπομακρυσμένος ἀπό τήν περιοχή τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ καί, ἑπομένως, βρίσκεται ὡς ἁμαρτωλός ὑπό τήν ἐξουσία καί τήν κυριαρχία τοῦ θανάτου[35]. Τό γεγονός ἑπομένως τῆς δωρεᾶς τοῦ φωτός στούς ὀφθαλμούς τοῦ τυφλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ἰσοδυναμεῖ οὐσιαστικά μέ *ζωοποίησή* του[36]. (β) Ὁ τονισμός ἀπό τόν εὐαγγελιστή τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ τυφλός φέρει τό σωματικό του ἐλάττωμα ἐκ γενετῆς ὑπογραμμίζει τό ἀνήκουστο μέγεθος τοῦ θαύματος[37]. Σέ συμβολικό ἐπίπεδο δηλώνεται ἐν προκειμένω ὅτι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ δέν ἐμποδίζεται ἀπό ὁποιεσδήποτε ἀντικειμενικές δυσκολίες, ἀλλά ἀντίθετα ὑπερνικᾶ τό θάνατο καί αἴρει τίς ἀρνητικές γιά τόν ἄνθρωπο συνέπειές του.(γ) Ἰδιαίτερα σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς αὐτοπροσδιορίζεται στό προηγούμενο κεφ. 8 ὡς "τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (πβλ. καί 9,5) καί προσθέτει ὅτι αὐτός πού τόν ἀκολουθεῖ δέ θά περιπατήσει στό σκοτάδι, ἀλλά θά ἔχει "τὸ φῶς τῆς ζωῆς" (8,12). Τήν ἀλήθεια τοῦ λογίου αὐτοῦ παρουσιάζει στήν πράξη κατά ὑποδειγματικό τρόπο ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, διά τῆς ὁποίας ὁ Ἰησοῦς, ὡς ἀπόλυτο ὑποκείμενο τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ φωτός (πβλ. 1,4-5.9-10), φωτίζει τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὁδηγώντας τον μακριά ἀπό τούς σκοτεινούς δρόμους τοῦ θανάτου, στούς ὁποίους αὐτός βρισκόταν μέχρι τή στιγμή τῆς θεραπείας του. Εἶναι προφανές ἀπό τήν ἔντονη παραστατικότητα τῆς εἰκόνας τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ φωτός, πού ὁδηγεῖ τούς ἀνθρώπους, καί ἐν προκειμένω τόν τυφλό,

34. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ψ. 55,14· Ἰώβ 3,16· 18,5· 33,28.30· ἐπίσης πβλ. Gese, Johannesprolog, 191· Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Brodie, Gospel, 345.

35. Πβλ., Schlatter, Evangelium, 160· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 527.529.

36 Πβλ., Schlatter, Evangelist, 222· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoeferkamp, Relationship, 133.

37. Πβλ. τή χαρακτηριστική ὁμολογία τοῦ πρώην τυφλοῦ στό στ. 9,32: "ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέῳξέ τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου".

ἀπό τό σκότος τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου στό φῶς τῆς ζωῆς, ὅτι ἡ διήγησή μας λειτουργεῖ καί σέ ἕνα βαθύτερο συμβολικό-θεολογικό ἐπίπεδο. Ἐφόσον δηλαδή ἡ σωματική τυφλότητα συνδέεται κατά τήν ἰουδαϊκή πίστη αἰτιωδῶς μέ τήν ἁμαρτία, δέν μπορεῖ παρά ἡ λύτρωση ἀπό τήν τυφλότητα αὐτή νά συνδέεται καί μέ τή λύτρωση ἀπό τήν ἁμαρτία, τή διάνοιξη δηλαδή τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ, τή ζωοποίησή του καί σέ *πνευματικό* ἐπίπεδο[38]. Αὐτό φαίνεται σαφέστατα ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ τυφλός ἐκφράζει στό τέλος τῆς διηγήσεως ρητά τήν πίστη του πρός τόν Ἰησοῦ, τόν ὁποῖο ὁμολογεῖ ὡς "Κύριο", δηλαδή ὡς τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[39], καί τόν ὁποῖο στή συνέχεια προσκυνεῖ ὡς Θεό[40] (9,38). Μέ βάση τή θεολογική ἀρχή τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ὅτι αὐτός πού πιστεύει στόν Ἰησοῦ καί τόν ὁμολογεῖ, μετέχει στή ζωοποιό δωρεά του, ὁ πρώην τυφλός εἶναι πλέον, μετά καί ἀπό τή χριστολογική του ὁμολογία, μέτοχος τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ τόσο σέ σωματικό, ὅσο καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο. Τό γεγονός ἄλλωστε ὅτι ἡ διάνοιξη τῶν ὀφθαλμῶν ἑνός τυφλοῦ συνδέεται ἄρρηκτα μέ τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν του φαίνεται καί ἀπό τόν ἐπίλογο τῆς διηγήσεως (9,39-41), στόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς κατηγορεῖ τους Φαρισαίους ὅτι ἡ ἁμαρτία τους μένει, διότι εἶναι πνευματικά τυφλοί, ἀφοῦ ἐπιμένουν νά ἰσχυρίζονται ὅτι βλέπουν (9,41). (δ) Ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως ὁ Ἰησοῦς καταδεικνύει διά τῆς παρασκευῆς πηλοῦ, τῆς ἐπαλείψεως μέ αὐτόν τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ καί τῆς συνεπαγομένης παραβιάσεως τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου τήν ἀνεπάρκεια τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου ὡς πρός τή ζωοποίηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ καταργεῖ ἐν προκειμένῳ τή σκοπιμότητα τηρήσεως τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, στόν ὁποῖο δέν ἀπομένει τελικά ἄλλη λειτουργία πέρα ἀπό τή μαρτυρία ὑπέρ τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ (5,39). Τό γεγονός τῆς σωτηρίας καί τῆς ζωῆς, τό ὁποῖο οἱ Φαρισαῖοι τῆς διηγήσεως θεωροῦν προφανῶς ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς κατά γράμμα

38. Πβλ. Strathmann, Evangelium, 161· Wikenhauser, Evangelium, 186ἑξ.· Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 62ἑξ.· Welck, Zeichen, 188.

39. Πβλ. Sanders-Mastin, Gospel, 245· Schulz, Evangelium, 146· Panackel, Ἰδού, 156· Carson, Gospel, 377.

40. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 294· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,323· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1012ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60ἑξ.· Bauer, Johannesevangelium, 133· Brown, Gospel I, 376· Schulz, Evangelium, 146· Becker, Evangelium I, 377.

τηρήσεως τοῦ νόμου, ἐντοπίζεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀποκλειστικά στό πρόσωπο καί τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού στό λόγιο "ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμιου" ταυτίζονται μεταξύ τους, καταδεικνύοντας ἔτσι ὅτι ἡ μόνη καί ἀπαραίτητη πηγή τῆς δωρεᾶς τοῦ φωτός καί τῆς ζωῆς εἶναι ὁ Ἰησοῦς. (ε) Ἐξάλλου, ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά δρᾶ κατά τήν τέλεση τοῦ θαύματος ὡς δημιουργός, καθώς ὄχι τυχαῖα χρησιμοποιεῖ γιά τή θεραπεία τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ πηλό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τό συστατικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου κατά τή διήγηση τῆς δημιουργίας του στό βιβλίο τῆς Γενέσεως (2,7). Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἶδαν τή θεολογική σημασία τῆς λεπτομέρειας αὐτῆς καί ὁμιλοῦν ἐν προκειμένω γιά μιά νέα δημιουργία τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ, ὅπως εἴδαμε καί στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως[41]. Πάντως, εἴτε οἱ ὀφθαλμοί τοῦ τυφλοῦ δημιουργοῦνται ἐκ νέου εἴτε οἱ ἤδη ὑπάρχοντες νεκροί ὀφθαλμοί ζωοποιοῦνται, εἶναι ἕνα καί τό αὐτό. Σημασία ἔχει μόνο τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς δρᾶ ἐν προκειμένω μέ τήν ἐξουσία καί τήν αὐθεντία τοῦ δημιουργοῦ τοῦ ἀνθρώπου[42]. (στ) Ἐπιπλέον, ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στή διήγησή μας ὡς Θεός, πού ἐπεμβαίνει κατά πρωτοφανῆ τρόπο στήν ἱστορία, γιά νά σώσει καί νά ζωοποιήσει τόν σύνολο ἄνθρωπο ἀπό τίς συνέπειες τῆς καταστάσεως τῆς ἁμαρτίας, στήν ὁποία βρίσκεται. Σύμφωνα μάλιστα μέ τίς ἐσχατολογικές προσδοκίες τοῦ Ἰσραήλ ὁ ἐρχομός τῆς ἐσχατολογικῆς βασιλείας τοῦ Γιαχβέ ἐπρόκειτο νά συνοδευτεῖ καί ἀπό διανοίξεις ὀφθαλμῶν τυφλῶν (πβλ. Ἡσ. 35,5), θαῦμα τό ὁποῖο, μέ ἐξαίρεση τό Τωβ. 11,5-12, δέ μαρτυρεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη ὡς ἀνθρώπινη δυνατότητα. Ἄλλωστε ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ στόν τυφλό διά τοῦ χριστολογικοῦ τίτλου τοῦ "υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου" δείχνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς δρᾶ στήν ἐν λόγω διήγηση ὡς ἐσχατολογική μορφή[43]. Αὐτό φαίνεται

41. Πβλ. Εἰρηναίου, Ἔλεγχος V, 15,2· (Ψ.) Ἀθανασίου, Ὁμιλία εἰς τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, 28,1008· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,28· Ἀστερίου, Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,257· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 288· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 72· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,964· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,45ἑξ.· Φωτίου, Σειρές-Reuss, 63· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1308ἑξ.

42. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 202· Rengstorf, πηλός, 118· Hoskyns, Gospel, 354· Lindars, Gospel, 343· Brodie, Gospel, 347· ἀντίθετα οἱ Luthardt, Evangelium II, 111ἑξ.· Loisy, Évangile, 590ἑξ.· Sanders-Mastin, Gospel, 238ἑξ.

43. Πβλ. Schulz, Komposition, 133ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 131· Becker, Evangelium I, 377· Panackel, Ἰδού, 163· Ashton, Understanding, 360· Rein, Heilung, 42ἑξ.

καί ἀπό τούς στ. 9,39-41, ὅπου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζει τό ἔργο του ὡς κρίση, τό ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας εἶναι ὅτι αὐτοί πού βλέπουν γίνονται τυφλοί, ἐνῶ ἀντίστροφα, αὐτοί πού εἶναι τυφλοί ἀναβλέπουν. Μιά τέτοια ριζική ἀνατροπή τῆς καθεστηκυίας τάξεως τοῦ κόσμου μόνο ἐσχατολογικό χαρακτήρα μπορεῖ νά ἔχει καί μόνο ἀπό τήν ἐπέμβαση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νά προέρχεται.

(7) (α) Τό κατεξοχήν θαῦμα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, στό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς φανερώνει κατά χειροπιαστό τρόπο τή ζωοποιό δωρεά του, εἶναι ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου. Ἡ κατά κράτος νίκη τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου ὑπογραμμίζεται στή σχετική διήγηση ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Λάζαρος ἀνίσταται ἔχοντας παραμείνει προηγουμένως τέσσερις ἡμέρες στό μνῆμα (11,17.39), γεγονός πού μαρτυρεῖ, σύμφωνα μέ τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις, ὅτι ἦταν ὁριστικά καί ἀμετάκλητα νεκρός[44]. Αὐτή ἡ ἀντίληψη μαρτυρεῖται καί ἀπό τήν ἔνσταση τῆς Μάρθας ("κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν") στήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ νά ἀρθεῖ ὁ λίθος τοῦ μνημείου (11,39). Ὅμως τόσο μεγάλη δύναμη ἔχει ὁ ζωοποιός λόγος τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε διενεργεῖ τήν ἀνάσταση τοῦ νεκροῦ Λαζάρου καί τήν ἔξοδό του ἀπό τό μνημεῖο, παρά τό γεγονός ὅτι αὐτός εἶναι ἀκόμη δεμένος μέ τίς ἐντάφιες κειρίες (11,44)[45]. Ἡ ζωοποιός δύναμη τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ ἐξουσία του ἐπί τοῦ θανάτου, πού κορυφώνονται στό γεγονός τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, διαφαίνονται ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως. Ἡ δήλωση τοῦ Ἰησοῦ ὅτι ἡ ἀσθένεια τοῦ φίλου του δέν εἶναι πρός θάνατον (11,4), μολονότι αὐτός τελικά πεθαίνει, ἡ σκόπιμη καθυστέρησή του νά ἀναχωρήσει γιά τή Βηθανία (11,6) παρά τό γεγονός ὅτι ὁ Λάζαρος ἀσθενεῖ βαρέως[46], ἡ ἀπόλυτη αὐθεντία μέ τήν ὁποία ἀντιμετωπίζει τό ἐνδεχόμενο συλλήψεως καί θανατώσεώς του στήν Ἰουδαία (11,9-11.15), ὁ χαρακτηρισμός ἀπό αὐτόν τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου ὡς

44. Βλ. σχετικά Schlatter, Evangelist, 250-251· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544ἑξ.

45. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 136-138· Μεγ. Βασιλείου, Ἐκ παισῶν, 32,1284· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 164· Αὐγουστίνου, Tractati, 49,24· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,61· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,105· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1352· Bauer, Johannesevangelium, 149· Hoskyns, Gospel, 407· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 427· Haenchen, Johannesevangelium, 413.

46. Πβλ., Loisy, Évangile, 637· Bultmann, Johannesevangelium, 303· Wikenhauser, Evangelium 212· Morris, Gospel, 540· Stibbe, John, 124· τοῦ ἰδίου, John's Gospel, 92· Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 91ἑξ..

ὕπνου (11,11)[47], ὅλα αὐτά τά στοιχεῖα ἀποτελοῦν ἐνδείξεις γιά τή ζωοποιό δύναμη πού κατέχει καί συγχρόνως γιά τήν ἀπόλυτη ἐξουσία του ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου. (β) Μάλιστα ἡ ἐξουσία αὐτή δέν περιορίζεται στό σωματικό-ὑλικό ἐπίπεδο, ἀλλά, ὅπως καί στά ἄλλα θαύματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, προσλαμβάνει καί μιά βαθύτερη πνευματική διάσταση, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτεται κατεξοχήν στόν αὐτοχαρακτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ ὡς τῆς ἀναστάσεως καί τῆς ζωῆς (11,25). Τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στήν πνευματική της διάσταση οἰκειώνεται ἀμέσως μετά ἀπό τήν αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ἡ Μάρθα, ἀφοῦ φανερώνει διά τῆς σχετικῆς χριστολογικῆς ὁμολογίας της τή βαθιά της πίστη στό πρόσωπό του (11,27)[48]. (γ) Ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ προβάλλεται ἐπιπλέον στή διήγησή μας ὡς ἀποκλειστική καί ἀναντικατάστατη, καθώς ὁ Ἰησοῦς ἐπεμβαίνει σωτηριωδῶς στό χρονικό ἐκεῖνο σημεῖο, στό ὁποῖο ἔχει πλέον παύσει νά ὑπάρχει κατά τό ἀνθρώπινο ὁποιαδήποτε ἐλπίδα ἐπανερχομοῦ τοῦ νεκροῦ στή ζωή (11,17.39). Ἐπιπλέον καί στό λόγιο 11,25-26 ὁ Ἰησοῦς ὑπογραμμίζει τή σωτηριολογική ἀναγκαιότητα τῆς δωρεᾶς του, καθώς προβάλλει τόν ἑαυτό του ὡς τή μόνη πηγή τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως καί τῆς αἰωνίου ζωῆς, πού μάλιστα χορηγεῖται ἤδη στό παρόν. Ἐμμέσως διακηρύσσεται ἐπίσης στή διήγησή μας ἡ σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τοῦ νόμου σέ σχέση μέ τήν πληρότητα τῆς ζωῆς πού παρέχεται ἀπό τόν Ἰησοῦ, καθώς οἱ Ἰουδαῖοι παρουσιάζονται νά περιορίζονται ἀναγκαστικά στό ρόλο τῆς παρακλήσεως τῶν δύο ἀδελφῶν τοῦ νεκροῦ (11,19). Ὁ νόμος ἑπομένως, τόν ὁποῖο ἐν προκειμένω ἐκπροσωποῦν οἱ Ἰουδαῖοι, δέν μπορεῖ νά δώσει τή ζωή στό νεκρό ἄνθρωπο, παρά μόνο νά παρηγορεῖ τούς ἐναπομείναντες στή ζωή παραπέμποντας ἁπλῶς στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (πβλ. 11,24). Ὅμως ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἡ ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν ἐν προσώπω (11,25) καί ἑπομένως ἡ ζωοποιός δωρεά του εἶναι ἀπαραίτητη γιά τή ζωοποίηση τοῦ ἀνθρώπου. (δ) Στή διήγησή μας ἐξάλλου ἐκφράζεται καί τό τεράστιο *μέγεθος* τῆς ζωῆς πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ, καθώς αὐτός μέ ἕνα του μόνο λόγο δίνει ζωή σέ ἕναν τετραήμερο νεκρό (11,43-44). Ἡ *ποιότητα* καί ἡ *διάρκεια* τῆς ζωῆς

47. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractati, 49,9· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124.92· Cullmann, Der johanneische Gebrauch, 370, ὑποσ. 13· Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 204ἑξ.

48. Πβλ. Kremer, Lazarus, 69.

πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτονται στό λόγιο τῶν στ. 11,25-26, στό ὁποῖο διακηρύσσεται ὅτι ἡ ζωή πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ ὑπερβαίνει τό θάνατο καί διαρκεῖ αἰώνια. (ε) Ἡ δυνατή φωνή τοῦ Ἰησοῦ, διά τῆς ὁποίας ἀνίσταται ὁ Λάζαρος, θυμίζει στόν μυημένο ἀναγνώστη τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ δημιουργός Λόγος, πού ἔγινε ἄνθρωπος (1,14). Ὅπως ἀκριβῶς ὁ Λόγος δημιούργησε τόν κόσμο (1,3.10) καί ἔδωσε στούς ἀνθρώπους τό φῶς τῆς ζωῆς, κατά τόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου (1,4.9), ἔτσι ἐν προκειμένω δίνει τή ζωή καί στό νεκρό Λάζαρο, τρόπον τινά ἀναδημιουργώντας τον[49]. (στ) Ἐπιπλέον, ἡ νέα πραγματικότητα ὑπερβάσεως τοῦ θανάτου, ὅπως διακηρύσσεται ἀφενός στό λόγιο τῶν στ. 11,25-26 καί ἀφετέρου στό ἴδιο τό θαῦμα (11,43-44), καταδεικνύει τόν ἐσχατολογικό χαρακτήρα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ἔγερση τοῦ Λαζάρου φαίνεται νά ἀποτελεῖ προεικόνιση τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, καθώς πραγματοποιεῖται διά τῆς δυνατῆς φωνῆς τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος θά ἐνεργήσει, κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, καί τή μέλλουσα σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν καί πάλι διά τοῦ λόγου του (5,25.28)[50]. Εἶναι δέ συγκλονιστικό τό γεγονός ὅτι ἡ ἐσχατολογική δωρεά τῆς ζωῆς κηρύσσεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στή διήγησή μας ὡς παροῦσα (11,26) καί χορηγεῖται στό Λάζαρο ἐδῶ καί τώρα (11,44). Ὅπως ἀναφέραμε καί προηγουμένως, τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ δέ συνίσταται ἁπλῶς στήν ἀποκατάσταση τῆς βιολογικῆς ζωῆς ἑνός νεκροῦ, ἡ ὁποία ἀναπόφευκτα θά καταλήξει ἀργά ἤ γρήγορα καί πάλι στόν τάφο. Ἀντίθετα, ἰδιαίτερη βαρύτητα ἀποδίδεται στή δωρεά τῆς ἐσχατολογικῆς αἰωνίου ζωῆς, ἡ ὁποία χορηγεῖται σέ ὅλο της τό μεγαλεῖο στό παρόν, ὑπερβαίνοντας τήν πραγματικότητα τοῦ βιολογικοῦ θανάτου. Αὐτή ἡ δωρεά παρουσιάζεται κατά ἁπτό τρόπο στό ἐν λόγω θαῦμα καί σέ αὐτή τή δωρεά ἀναφέρεται ὁ Ἰησοῦς λέγοντας ὅτι "πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα" (11,26).

Συνοψίζοντας μποροῦμε νά παρατηρήσουμε τά ἑξῆς σχετικά μέ τή

49. Πβλ. Ἱππολύτου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 226· Ἰ. Χρυσοστόμου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, β΄, 62,778.

50. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 126· Ἀθανασίου, Λόγος, 1,3· Ἰ. Χρυσοστόμου, Λόγος, 50,643· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Ἔκδοσις, 100· Lightfoot, Gospel, 226· Lipscomb, Gospel, 176ἑξ.· Brown, Gospel I, 437· Stibbe, John's Gospel, 89ἑξ.

σημασία τῶν διηγήσεων θαυμάτων γιά τήν ἰωάννεια "θεολογία τῆς ζωῆς":

(1) Σέ ὅλα τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά παρέχει οὐσιαστικά τή δωρεά τῆς *ζωῆς*. (2) Στα ἰωάννεια θαύματα καταδεικνύεται μέ χειροπιαστό τρόπο τό πρωτοφανές *μέγεθος* καί ἡ ἀσύγκριτη *ποιότητα* τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς συμπεριλαμβάνει ὅλα τά σωτηριώδη ἀγαθά πού εἶναι δυνατόν νά λάβει ὁ ἄνθρωπος ἀπό τό Θεό[51]. (3) Ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς διά τῶν θαυμάτων του *ἀποκαθιστᾶ* τήν ἔλλειψη, τήν ἀσθένεια καί τό θάνατο, πού ἀποτελοῦν συνέπειες τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀπομακρύνσεώς του ἀπό τό Θεό καί τῆς ἁμαρτίας του. (4) Ἀκριβῶς ὅπως οἱ συνέπειες τῆς ἀποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό Θεό δέν περιορίζονται στό σωματικό, ἀλλά ἐκτείνονται καί στό πνευματικό ἐπίπεδο, ἔτσι καί ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἀποκαθιστᾶ τόσο τό ἀνθρώπινο *σῶμα*, πού ἔχει περιπέσει στήν ἐξουσία τῆς ἀσθένειας καί τοῦ θανάτου, ὅσο καί τό ἀνθρώπινο πνεῦμα, πού βρίσκεται σέ κατάσταση πνευματικοῦ σκότους καί θανάτου. (5) Ἡ ζωή μάλιστα πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς διά τῶν θαυμάτων του παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς μιά δωρεά ἐντελῶς *ἀπαραίτητη* ἀπό σωτηριολογικῆς πλευρᾶς. Χωρίς τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ὁ ἄνθρωπος εἶναι καταδικασμένος νά παραμείνει τόσο σέ σωματικό, ὅσο καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο, στήν κατάσταση τοῦ θανάτου[52], καθώς καί ὁ νόμος ἀκόμη, στόν ὁποῖο στηρίζουν τίς ἐλπίδες τους γιά σωτηρία οἱ Ἰουδαῖοι, στερεῖται κάθε σωτηριολογικῆς σημασίας καί εἶναι ἀδύνατο νά παράσχει τή ζωή. (6) Ὁ Ἰησοῦς παραμένει σέ ὅλες τίς διηγήσεις θαυμάτων ὁ ἀπόλυτος καί κυρίαρχος *χορηγός* τῆς δωρεᾶς τῆς ζωῆς πρός τούς ἀνθρώπους. Ἡ σωτηριολογία τοῦ εὐαγγελίου φαίνεται ἔτσι νά στηρίζεται στή χρι-

51. Κατά τήν ἔκφραση του Mußner: "Es gibt nach johanneischer Auffassung nicht Heilsgüter, die neben dem Heilsgut des 'Lebens' dem Gläubigen geschenkt werden, sondern mit dem 'Leben' sind die übrigen Heilsgüter schon für die Gegenwart oder erst für die eschatologische Zukunft mitgegeben bzw. mitverbürgt", Ζωή, 186ἑξ.

52. Ὁ ἰωάννειος δυαλισμός, πού τόσο συχνά ἑρμηνεύεται στή σύγχρονη ἔρευνα ὡς προερχόμενος ἀπό τόν γνωστικό δυαλισμό ἤ συγγενεύων μέ αὐτόν (βλ. καί σχετική ἀναφορά παραπάνω στό κεφ. 3.1.3. II), ἐξυπηρετεῖ ἀκριβῶς τήν κατάδειξη ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Ἰησοῦς, πού προέρχεται ἄνωθεν καί εἶναι τό φῶς, ἀποτελεῖ τή μοναδική δυνατότητα σωτηρίας γιά τόν ἐσκοτισμένο καί τόν ὑποκείμενο στήν ἐξουσία τοῦ θανάτου κόσμο, πβλ. Mußner, Ζωή, 188.

στολογία του. Ἀκριβῶς ἐπειδή ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ προϋπάρχων Λόγος καί ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νά παρέχει στούς ἀνθρώπους τή σωτηριώδη δωρεά τῆς ζωῆς. Ἡ ἀδιάσπαστη ἑνότητα χριστολογίας καί σωτηριολογίας καταδεικνύεται κατά ἄμεσο καί σαφῆ τρόπο καί στά λόγια "ἐγώ εἰμι", πού εἶναι συνδεδεμένα μέ τά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου καί στά ὁποῖα ὁ Ἰησοῦς ταυτίζει κατά ἀνήκουστο γιά τά ἀνθρώπινα δεδομένα τρόπο τό πρόσωπο μέ τή δωρεά του[53]. (7) Ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνεται στό γεγονός τῆς δημιουργίας, καθώς ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Θεός-Λόγος, πού δημιούργησε τόν κόσμο καί ἔδωσε στούς ἀνθρώπους τό φῶς τῆς ζωῆς. Τά θαύματα, διά τῶν ὁποίων καταδεικνύεται κατά χειροπιαστό τρόπο τό περιεχόμενο τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἀποτελοῦν περιπτώσεις νέας δημιουργίας (ἀνα-δημιουργίας) καί δείχνουν ὅτι ἡ δράση καί ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ πηγάζουν ἀπό τήν ἐξουσία καί αὐθεντία του ὡς δημιουργοῦ τῆς κτίσεως[54]. (8) Ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἔχει στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου *ἐσχατολογικό* χαρακτήρα. Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται συγκεκριμένα στίς σχετικές διηγήσεις νά δρᾶ ὡς αὐτός πού πρόκειται νά ἐνεργήσει τή μέλλουσα ἀνάσταση τῶν νεκρῶν καί τήν ἐσχατολογική κρίση, γεγονότα ὅμως πού μεταφέρει κατά ἀνήκουστο τρόπο στό παρόν, κάνοντας ἐδῶ καί τώρα (hic et nunc) πραγματικότητα τίς ἐσχατολογικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ περί τῆς τελικῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Θεοῦ στό χρόνο καί τήν ἱστορία γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου.

Πρίν κλείσουμε τήν παρουσίαση τοῦ πολύ σημαντικοῦ ρόλου πού διαδραματίζουν οἱ διηγήσεις θαυμάτων στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς πρός τήν κατάδειξη τοῦ περιεχομένου τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, πρέπει νά ἐξετάσουμε δύο βασικά ἐρωτήματα τῆς σύγχρονης ἰωαννείου ἔρευνας, τά ὁποῖα ἀφοροῦν στίς περί ζωῆς παραστάσεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Συγκεκριμένα καλούμαστε νά λάβουμε θέση (α) στό ἐρώτημα γιά τή σχέση παροντικῆς καί μελλοντικῆς ἐσχατολογίας στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί (β) στό ἐρώτημα γιά τή θρησκειοϊστορική προέλευση τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς καί γιά τήν ἐνδεχόμενη συγγένειά της μέ ἀντίστοιχες ἔννοιες τοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου.

53. Πβλ. Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 35ἑξ.

54. Γιά τή δημιουργία καί τήν ἀναδημιουργία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. Γαλάνη, Σχέση, 73ἑξ.

### *III. Παροντική καί μελλοντική ἐσχατολογία*

Τό ἐρώτημα περί τοῦ χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογίας συνδέεται ἄμεσα μέ τή σχέση τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του. Ὅπως δείξαμε προηγουμένως, ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού κατεξοχήν παρέχεται στούς ἀνθρώπους διά τῶν θαυμάτων του, ἔχει σαφέστατα ἐσχατολογικό χαρακτήρα, ἀφοῦ ἀποτελεῖ πλήρωση τῶν σχετικῶν παλαιοδιαθηκικῶν καί ἰουδαϊκῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν. Συνεπῶς ἡ ἀποσαφήνιση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννη περί τῶν ἐσχάτων θά ὁδηγήσει καί στήν καλύτερη κατανόηση τόσο τῶν περί ζωῆς ἀντιλήψεών του, ὅσο καί τῆς σωτηριολογικῆς σημασίας τῶν θαυμάτων πού παραδίδει στό εὐαγγέλιό του.

Ἐπανειλημμένως ἔχει διατυπωθεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα ἡ ἄποψη ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀρνεῖται πλήρως τήν παραδοσιακή μελλοντική ἐσχατολογία τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, ὅπως αὐτή ἐκφραζόταν στήν ἐποχή του κυρίως διά τῆς ἀποκαλυπτικῆς γραμματείας, καί ὅτι τήν ἀπομυθοποιεῖ μεταφέροντάς την ἐξ ὁλοκλήρου στό παρόν, τή μετατρέπει (γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν κλασική ἔκφραση τοῦ C.H. Dodd) σέ πραγματοποιηθεῖσα ἐσχατολογία (realized eschatology)[55]. Κατά τόν Bultmann, ὅσα χωρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἀναφέρονται σέ μιά μελλοντική ἐσχατολογική προσδοκία[56] προέρχονται ἀπό τή συντακτική ἐργασία ἑνός μεταγενέστερου τοῦ εὐαγγελιστῆ "ἐκκλησιαστικοῦ συντάκτη"[57]. Ὁ συντάκτης αὐτός προσέθεσε, ὑποτίθεται, μελλοντικές-ἐσχατολογικές ἀντιλήψεις στήν παροντική ἐσχατολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, προκειμένου νά τή συμβιβάσει μέ τίς ἐπικρατοῦσες στή "μεγάλη Ἐκκλησία" (Großkirche) τῆς ἐποχῆς του

55. Πβλ. Dodd, Interpretation, 397. Χωρία πού μαρτυροῦν χαρακτηριστικά τήν παροντική ἐσχατολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι τά 3,14-21.36· 4,14· 5,24-25.39-40· 6,32-35.48-51.53-58.63· 7,37· 8,12.31-32.36· 9,5.39-41· 10,10.27-28· 11,25-26· 12,25.31.35-36.46.50· 16,11.33· 17,2-3.

56. Τέτοια χωρία εἶναι τά 5,28-29· 6,39-40.44.54· 11,24· 12,48.

57. Bultmann, Theologie, 391. Ἔτσι φτάνει ὁ Bultmann στό σημεῖο νά θεωρεῖ ὅτι γιά τόν Ἰωάννη δέν ὑπάρχει δευτέρα παρουσία: "Nicht anders aber als eben im Geist wird er (ο Ἰησοῦς) wiederkommen; die alte urchristliche Vorstellung von seiner Parusie ist preisgegeben.", Theologie, 437. Σημειώνουμε πληροφοριακά ὅτι ὁ Boismard (Évolution, 514.523) ὑποστήριξε τήν ἀκριβῶς ἀντίθετη ἄποψη, δηλαδή ὅτι τό παλαιότερο φιλολογικό

ἀπόψεις[58]. Τή γραμμή τοῦ Bultmann ὡς πρός τό θέμα αὐτό ἀκολούθησε μέ μικρές τροποποιήσεις καί ὁ μαθητής του E. Käsemann, ὁ ὁποῖος ὑποστήριξε ὅτι, ἄν καί ὑφίσταται μελλοντική ἐσχατολογία στό τέταρτο εὐαγγέλιο, αὐτή ὡστόσο διαφοροποιεῖται πλήρως ἀπό τίς σχετικές ἀποκαλυπτικές παραστάσεις[59]. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής συγκεκριμένα μεταφέρει, ὅπως θεωρεῖ ὁ Käsemann, κατά ριζοσπαστικό τρόπο στό παρόν ὅ,τι ἡ ἀποκαλυπτική γραμματεία κηρύσσει γιά τό μέλλον. Ἡ προσδοκία τῆς σωματικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν μετατρέπεται ἀπό τόν Ἰωάννη οὐσιαστικά σέ ἐμπειρία τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως τοῦ πιστεύοντος ἤδη στό παρόν[60]. Χῶρος δέ γιά μιά μελλοντική ὁλοκλήρωση τῆς παροντικῆς-ἐσχατολογικῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ὑπάρχει μόνο στήν παράσταση περί οὐρανίου ἑνότητας ὅλων τῶν πιστῶν ἐν Χριστῷ[61]. Ἡ ἰωάννεια ἐσχατολογία στή μελλοντική της διάσταση δέ νοεῖται ἀπό τόν Käsemann ὡς μιά ἐν χρόνῳ ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στόν ἀνθρώπινο κόσμο, ἀλλά ἀντίθετα τοποθετεῖται πλήρως σέ μεταφυσικό ὑπόβαθρο καί ἀποπνευματοποιεῖται[62]. Τήν ἑρμηνευτική αὐτή γραμμή των Bultmann καί Käsemann δείχνει νά ἀκολουθεῖ μεταξύ ἄλλων καί ὁ Schnackenburg, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, χωρίς νά ἀρνεῖται ἐντελῶς τίς μελλοντικές ἐσχατολογικές προσδοκίες τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, τίς ἐπανερμηνεύει κατά ριζικό τρόπο καί τίς κατανοεῖ ὄχι πλέον στήν ὁριζόντια-χρονική, ἀλλά στήν κάθετη-ὀντολογική τους διάσταση[63].

Ἀπό τίς παραπάνω θέσεις πηγάζει καταρχήν τό ἐρώτημα ἐάν

στρῶμα τοῦ εὐαγγελίου ἐκπροσωπεῖ τή μελλοντική ἐσχατολογία, ἐνῶ ὁ μεταγενέστερος συντάκτης μετατρέπει τήν ἐσχατολογία αὐτή σέ πραγματοποιηθεῖσα.

58. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Bultmann, Evangelium, 196ἑξ.

59. Käsemann, Jesu letzter Wille, 150.

60. Käsemann, Jesu letzter Wille, 37-42. Ἔτσι συσχετίζει ὁ Käsemann τήν ἰωάννεια παροντική ἐσχατολογία μέ αὐτήν των ἐνθουσιαστικῶν κύκλων τῆς Κορίνθου, οἱ ὁποῖοι ἀπέρριπταν τή σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (Α΄ Κορ. 15,12), καθώς ἐπίσης καί μέ τήν αἱρετική διδασκαλία πού ἀντιμετωπίζεται στή Β΄ Τιμ. 2,18, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἀνάσταση τῶν νεκρῶν ἔχει ἤδη γίνει.

61 "Das Ziel des Erdenweges in der Nachfolge Jesu ist die endgültige Einigung der Gemeinde im Himmel, wo sie wie ihr Herr der irdischen Verfolgung entrückt ist". Käsemann, Jesu letzter Wille, 149.

62. Käsemann, Jesu letzter Wille, 149ἑξ.

63. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 532-540.

πράγματι ὅλα τά ἰωάννεια χωρία πού ἔχουν μελλοντικό-ἐσχατολογικό προσανατολισμό προέρχονται ἀπό τό χέρι ἑνός μεταγενέστερου "ἐκκλησιαστικοῦ" συντάκτη.

Εἶναι γενικά παραδεκτό στή σύγχρονη ἔρευνα ὅτι τό 21ο κεφάλαιο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀποτελεῖ προσθήκη στό ἀρχικό του κείμενο, πού τελείωνε μέ τό στ. 20,31[64]. Ἑπομένως ἡ δράση ἑνός "ἐκκλησιαστικοῦ συντάκτη", κατά τήν ἔκφραση τοῦ R. Bultmann, πρέπει νά θεωρεῖται τουλάχιστον πιθανή, ἄν καί δέ λείπουν ἀπό τή σύγχρονη ἔρευνα καί οἱ φωνές ἐκεῖνες, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες τό 21ο κεφάλαιο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, ἄν καί παράρτημα, προέρχεται ἀπό τό χέρι τοῦ ἴδιου τοῦ εὐαγγελιστῆ καί ὄχι κάποιου μεταγενέστερου συντάκτη[65]. Ὅμως ἡ παραδοχή τῆς θεωρίας τοῦ παραρτήματος γιά τήν ἐξήγηση τοῦ 21ου κεφαλαίου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά καί στήν ἀποδοχή τῆς θεωρίας περί μιᾶς ἐκ βάθρων "ἐκκλησιαστικῆς" ἀναθεωρήσεως ὁλοκλήρου τοῦ εὐαγγελίου, ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann καί Vielhauer[66]. Μάλιστα ὁλοένα καί περισσότερο ἀμφισβητεῖται σήμερα στή σύγχρονη ἔρευνα ἡ μεθοδολογική σκοπιμότητα καί ὀρθότητα τοῦ κατακερματισμοῦ τοῦ κειμένου τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου σέ διάφορα φιλολογικά στρώματα καί πηγές, προκειμένου νά διαφωτιστεῖ ἡ φιλολογική του προϊστορία. Εἶναι μάλιστα ἐνδεικτικό γιά τή σύγχυση πού ὑπάρχει ὡς πρός τό φιλολογικό πρόβλημα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, τό γεγονός ὅτι ἡ σύγχρονη ἔρευνα, μετά ἀπό πολλές δεκαετίες ἐπιστημονικοῦ διαλόγου, δέν ἔχει καταλήξει ἀκόμη σέ μιά σχετική θεωρία εὐρύτερης ἀποδοχῆς. Τά πάντα εἶναι μέχρι καί σήμερα ὑπό συζήτησιν, ἀκόμη, ὅπως ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει, καί ἡ περίφημη θεωρία περί τῆς ὑπάρξεως τῆς λεγομένης πηγῆς τῶν σημείων (S)[67], πολύ δέ περισσότερο τό ἐρώτημα ἄν τά

64. Βλ. σχετικά Kümmel, Einleitung, 173· Vielhauer, Geschichte, 420ἑξ.· Schnelle, Einleitung, 555ἑξ.

65. Πβλ. Ἀγουρίδου, Πέτρος, 56, καί τούς ἐρευνητές πού παραθέτει ὁ Kümmel, Einleitung, 174, ὑπ. 47.

66. Bultmann, Theologie, 391· Vielhauer, Geschichte, 421. Ὁ Käsemann, Jesu letzter Wille, 36, παρατηρεῖ σχετικά: "Da redaktionelle Überarbeitung des Evangeliums durch c. 21 bezeugt wird, kann man die Annahme solcher Glossen nicht grundsätzlich ablehnen". Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὅμως δέν μπορεῖ κανείς καί νά θεωρήσει τέτοιες "γλῶσσες" ὡς δεδομένες.

67. Ἡ πιό πρόσφατη τοποθέτηση κατά τῆς ὑπάρξεως τῆς πηγῆς τῶν σημείων προέρχεται ἀπό τόν H.-Ch. Kammler, Zeichen, 201.

χωρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πού ἀναφέρονται στή μελλοντική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν ἀνάγονται σέ κάποιον ἐκκλησιαστικό συντάκτη ἤ ὄχι[68]. Ἡ ἀποτυχία ὡστόσο τῆς φιλολογικῆς κριτικῆς νά δώσει ἱκανοποιητική λύση στό φιλολογικό πρόβλημα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μᾶς ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά στήν ἑρμηνεία τοῦ βιβλίου αὐτοῦ ὡς ἔχει, προκειμένου νά ἀντιμετωπίσουμε τό θεολογικό πρόβλημα τῆς ἐσχατολογίας του.

Μέ βάση τά παραπάνω τίθεται τό ἐρώτημα πῶς συμβιβάζεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀπό θεολογικῆς πλευρᾶς ὁ ὑπερτονισμός τῆς παροντικῆς ἐσχατολογίας μέ τή διατήρηση καί τῆς μελλοντικῆς της διαστάσεως, ἐάν καί ἐφόσον οἱ δύο αὐτές τάσεις δέν ἀνάγονται σέ διαφορετικούς συγγραφεῖς-συντάκτες. Ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό ἐπιχειρεῖται ἀμέσως παρακάτω καί μπορεῖ, πέρα ἀπό μιά συμβολή στήν ἀποσαφήνιση τῆς ἰωαννείου θεολογίας ἐν γένει, εἴτε νά ἐπιβεβαιώσει τήν ἀνάγκη τῆς φιλολογικοκριτικῆς προσεγγίσεως τοῦ προβλήματος τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογίας, εἴτε νά καταδείξει τή ματαιοπονία μιᾶς τέτοιας προσπάθειας.

Ἡ ἐσχατολογική ἀντίληψη πού ἔχει ἕνα θρησκευτικό κίνημα, ἀλλά καί ἕνας μεμονωμένος συγγραφέας, εἶναι πάντοτε ἄρρηκτα συνδεδεμένη μέ τίς ἀντίστοιχες ἀντιλήψεις του περί πρωτολογίας καί ἱστορίας. Ποιές εἶναι ὅμως οἱ ἀντιλήψεις αὐτές στό τέταρτο εὐαγγέλιο;

(1) Γεγονός ἀναμφισβήτητο εἶναι ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης προϋποθέτει στή θεολογική του σκέψη τά γεγονότα τῆς δημιουργίας καί τῆς πτώσεως, ὅπως προκύπτει ἀπό τόν πρόλογο τοῦ βιβλίου του[69]. Συγκεκριμένα στό κείμενο αὐτό διακηρύσσεται ὅτι *τά πάντα* δημιουργήθηκαν διά τοῦ θείου Λόγου ("ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο",

68. Ἐνδεικτική εἶναι ἐν προκειμένω ἡ διαφορετική τοποθέτηση στό πρόβλημα τῶν Kümmel καί Vielhauer. Ὁ πρῶτος θεωρεῖ ὅτι "ἡ ἄποψη πώς τά μελλοντικά-ἐσχατολογικά κείμενα ἀποτελοῦν προσθῆκες εἶναι γιά οὐσιαστικούς λόγους πολύ ἀπίθανη". Einleitung, 175· πβλ. Mußner, Ζωή, 176· Schnelle, Einleitung, 557ἑξ.)· ὁ δεύτερος ἀντίθετα παρουσιάζεται σχεδόν βέβαιος γιά τό γεγονός ὅτι ἡ μελλοντική ἐσχατολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου πρέπει νά ἀποδοθεῖ στό συντάκτη. Geschichte, 444.

69. Τό γεγονός αὐτό ἀμφισβητεῖ ἐντελῶς αὐθαίρετα ὁ Bultmann, Theologie, 376.379ἑξ., ὁ ὁποῖος ἑρμηνεύει τήν ἰωάννεια θεολογία ἐν πολλοῖς μέ βάση τό Γνωστικισμό. Ὡστόσο τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής σκέπτεται ἀναμφισβήτητα βιβλικά καί τό ὅτι προϋποθέτει τήν ἀπόσταση τοῦ κόσμου ἀπό τό Θεό, χωρίς νά ἀμφισβητεῖ ὅτι ὁ κόσμος εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, δείχνει ὅτι στό ὑπόβαθρο τῆς σκέψεώς του βρίσκεται ὁπωσδήποτε καί ἡ βιβλική διδασκαλία περί πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου, βλ. παραπάνω, κεφ. 3.1.3. II.

1,10· πβλ. 1,3)[70]. Παρά τό γεγονός ἐξάλλου ὅτι δέ γίνεται σέ κανένα σημεῖο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ρητά λόγος γιά τό γεγονός τῆς πτώσεως τῶν πρωτοπλάστων, αὐτό θά πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς δεδομένο γιά τόν Ἰωάννη, διότι διαφορετικά μένει ἐντελῶς ἀνεξήγητη ἡ ριζική ἀπόσταση τοῦ κόσμου ἀπό τό δημιουργό του Λόγο καί ἡ ἐχθρική του στάση πρός αὐτόν[71]. Ἐπιπλέον, ἄν ὁ Ἰωάννης δέν προϋπέθετε τή βιβλική διήγηση τῆς πτώσεως, θά ἔμενε ἐντελῶς ἀνεξήγητο τό γεγονός ὅτι ἡ καλή δημιουργία τοῦ Θεοῦ-Λόγου βρίσκεται στό σκότος καί ὑπάγεται στήν ἐξουσία τοῦ θανάτου[72]. Ἑπομένως ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης φαίνεται νά πρεσβεύει σαφῶς τή δημιουργία καί τήν πτώση μέ βάση τίς σχετικές βιβλικές ἀντιλήψεις.

(2) Ὁ Ἰωάννης γνωρίζει καί ἀποδέχεται τήν ἱστορία τῆς σωτηρίας τοῦ Ἰσραήλ. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά συνομιλεῖ μέ τούς Ἰουδαίους σχετικά μέ τό θεολογικό ἐρώτημα ἄν αὐτοί εἶναι ἤ ὄχι τέκνα τοῦ Ἀβραάμ (8,30-58), καί ὅτι ἤδη στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου γίνεται ἀναφορά στό νόμο τοῦ Μωυσῆ (1,17· πβλ. 5,39.45-47), ἐνῶ ἀργότερα ἀκολουθεῖ θεολογική συζήτηση σχετικά μέ τή σημασία τοῦ γεγονότος τῆς μανναδοσίας (6,30-58). Ὁ Ἰησοῦς μάλιστα παρουσιάζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο νά εἶναι παρών ὡς ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβέ στήν ἱστορία τῆς σωτηρίας τοῦ Ἰσραήλ, ὅπως προκύπτει ἀπό τήν ἑρμηνεία τῆς θεοπτίας τοῦ Ἡσαΐα ὡς θεάσεως τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ (12,41)[73]. Ἐπίσης ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ τό τυπολογικό σχῆμα ἐπαγγελίας (προφητείας) - πληρώσεως[74], ὅπως φαίνεται (α) ἀπό τό ὅτι θεωρεῖ ἐν *γένει* ὡς μοναδική λειτουργία τοῦ νόμου, δηλαδή τῆς Βίβλου, τή

70. Γιά τήν ἔμφαση πού ἀποδίδουν οἱ Πατέρες στό γεγονός τῆς δημιουργίας ὁλόκληρου τοῦ κόσμου ἀπό τό Λόγο ἐν ἀντιθέσει πρός τή γνωστική ἀντίληψη ὅτι μόνο ὁρισμένα μέρη τοῦ κόσμου προέρχονται ἀπό τό Θεό βλ. Wiles, Gospel, 102-104.

71. Ἡ παραδοξότητα τῆς ἀπορρίψεως τοῦ Λόγου ἀπό τόν κόσμο ἐκφράζεται χαρακτηριστικότατα στούς στ. 1.10-11: "Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον".

72. Ἀκριβῶς λόγω τοῦ σκότους καί τοῦ θανάτου πού ἐπικρατεῖ στόν κόσμο ὁ Ἰησοῦς παρέχει φῶς καί ζωή, ὅπως προκύπτει κατεξοχήν ἀπό τίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων. Ἡ δυναλιστική ὁρολογία τοῦ Ἰωάννη δέν πρέπει σέ καμία περίπτωση νά ἑρμηνευθεῖ ὑπό γνωστικό πρῖσμα. Ἡ βιβλική πίστη τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ στήν διά τοῦ λ(Λ)όγου τοῦ Θεοῦ δημιουργία τοῦ κόσμου ἀποκλείει κάθε δυνατότητα γνωστικῆς ἑρμηνείας τῆς ἀποστάσεως μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου, βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.1.3. Η.

73. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.1.3. Η.

74. Πβλ. Ἀγουρίδου, Χρόνος, 71.76.

μαρτυρία ὑπέρ τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ (5,39.45-47), καί (β) ἀπό τίς *συγκεκριμένες* ἀναφορές σέ παλαιοδιαθηκικά καί δή προφητικά χωρία, τά ὁποῖα πληροῦνται στό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ[75]. Τέλος, καί καθαρή τυπολογία χρησιμοποιεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, θεωρώντας π.χ. τήν ὕψωση τοῦ ὄφεως στήν ἔρημο ἀπό τό Μωυσῆ ὡς τύπο τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ (3,14-15) καί τό μάννα ὡς τύπο τῆς δωρεᾶς τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς (6,32-35.58).

(3) Ὁ ἱστορικός προσανατολισμός τῆς σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ φαίνεται ἐπίσης καί στήν προσπάθειά του νά θεμελιώσει τά σημαντικότερα γεγονότα πού περιγράφει εἰσάγοντας στίς σχετικές διηγήσεις ἀντικειμενικούς αὐτόπτες μάρτυρες, ὅπως διαπιστώσαμε στή σχετική ἀνάλυση τῶν διηγήσεων θαυμάτων[76]. Σαφέστατα φαίνεται ἡ φροντίδα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ νά ἀποδείξει τήν ἱστορική ἀξιοπιστία τῶν ὅσων διηγεῖται στήν τριπλή ἐπιβεβαίωσή του μετά τήν περιγραφή τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ὅτι "ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει..." (19,35). Μάλιστα διαπιστώσαμε πιό πάνω ὅτι τό ἐνδιαφέρον αὐτό τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ γιά τήν ἱστορία ἐξηγεῖται μέ βάση τόν γενικότερο ἀντιδοκητικό του προσανατολισμό[77]. Ἡ θετική ἐκ μέρους του θεώρηση τοῦ κόσμου καί ἑπομένως καί τῆς ὕλης ὡς καλῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ τόν ὁδηγεῖ μέ μαθηματική ἀκρίβεια στήν ἀπόδοση ἰδιαίτερης σημασίας στά γεγονότα πού συμβαίνουν ἐντός τοῦ κόσμου καί τῆς ἱστορίας, γιά τή σωτηρία ὄχι μόνο τοῦ πνευματικοῦ, ἀλλά καί τοῦ σαρκικοῦ-ὑλικοῦ μέρους τοῦ ἀνθρώπου.

Συνοψίζοντας παρατηροῦμε ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης κατανοεῖ τή δημιουργία, τήν πτώση καί τήν ἱστορία τοῦ κόσμου, καί εἰδικά τοῦ Ἰσραήλ, σέ βιβλικά πλαίσια καί μάλιστα προδίδει τό ἰδιαίτερο ἱστορικό του ἐνδιαφέρον διά τοῦ γεγονότος ὅτι ἀκολουθεῖ τήν τυπολογική ἑρμηνευτική μέθοδο[78].

Ποιά εἶναι ὅμως ἡ περί τοῦ μέλλοντος καί δή ἡ περί ἐσχάτων ἀντίληψή του; Ἀναμφισβήτητο εἶναι ὅτι κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὁ Ἰησοῦς, ἐρχόμενος στόν κόσμο καί παρέχοντας τήν αἰώνια

75. Βλ. 1,23.45.51· 2,17.22· 6,31.45· 7,38· 8,17· 10,34-35· 12,13.15.34.38.40· 13,18· 15,25· 17,12· 19,24.28.36-37· 20,9.

76. Βλ., παραπάνω, κεφ. 3.1.4. 1.

77. Βλ., παραπάνω, κεφ. 3.1.4.

78. Δέν ἰσχύει ἑπομένως ἡ φράση τοῦ Bultmann (History, 10): "In St John's Gospel and in the Johannine Epistles the abandonment of the traditional eschatology is connected with

ζωή στούς πιστεύοντες ἐδῶ καί τώρα, μεταφέρει τά ἔσχατα στό παρόν, κάνει ἁπτή πραγματικότητα, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τά τεράστια σέ μέγεθος θαύματα πού πραγματοποιεῖ, κάθε ἐσχατολογική προσδοκία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ [79]. Ἔτσι τίθεται τό ἐρώτημα μήπως ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ἐφόσον κατανοεῖ βιβλικά, δηλαδή γραμμικά-ἱστορικά, τό χρόνο ἀπό τό γεγονός τῆς δημιουργίας μέχρι τήν ἔλευση τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο, θεωρεῖ ὅτι ἡ παροντική-ἐσχατολογική δωρεά τῆς ζωῆς σημαίνει τό τέλος τῆς ἱστορίας, καθώς ἀποτελεῖ καί τήν τελική καί ὁριστική πλήρωση των ἐπαγγελιῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Αὐτό θά σήμαινε ὅτι γιά τόν Ἰωάννη ἡ γραμμική θεώρηση τοῦ χρόνου παύει ἀπό τή στιγμή πού ὁ ἴδιος ὁ Θεός ἐπεμβαίνει στήν ἀνθρώπινη ἱστορία παρέχοντας ἐν χρόνω τήν αἰώνια ζωή. Ἄν ἔτσι ἔχουν τά πράγματα, τότε φυσικά δέν μπορεῖ νά ἀπομένει πιά ὡς ἐσχατολογική προσδοκία γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή παρά μόνο ἴσως ἡ ἀτομικοῦ χαρακτήρα μεταθανάτια μετάβαση τῶν πιστῶν στήν οὐράνια κοινωνία μέ τόν Υἱό καί τόν Πατέρα καί ἡ θέαση τῆς θεϊκῆς δόξας, ὅπως θεωρεῖ ὁ Käsemann[80]. Πιστεύει ὅμως πράγματι ὁ Ἰωάννης ὅτι ἡ ἔλευση τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο σημαίνει καί τό τέλος τῆς ἱστορίας καί ἐγκαταλείπει ὄντως κάθε μελλοντική-ἐσχατολογική προσμονή κοσμολογικῶν διαστάσεων; Στήν ἐξέταση τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ προβαίνουμε ἀμέσως παρακάτω.

Σέ προηγούμενες ἑνότητες τῆς παρούσας ἐργασίας παρουσιάσαμε ἀναλυτικά τόν ἀντιγνωστικισμό καί τόν ἀντιδοκητισμό τῆς χριστολογίας, τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς κοσμολογίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[81]. Μόλις προηγουμένως διαπιστώσαμε ἐπιπλέον ὅτι ὁ ἀντιδοκητισμός καί τό ἐνδιαφέρον τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ γιά τήν ὑλική-σαρκική διάσταση τῆς δημιουργίας καί τοῦ ἀνθρώπου ἐκτείνεται καί στίς περί ἱστορίας ἀντιλήψεις του. Εἶναι λοιπόν δυνατόν ἕνας Ἑβραῖος, ὅπως ὁ Ἰωάννης[82], πού

the renunciation of the appeal to Old Testament history…".

79. Κανείς σύγχρονος ἐρευνητής, ἐκτός ἴσως ἀπό τόν van Hartingsveld (Eschatologie, 56), δέν ἀμφισβητεῖ τόν ἔντονα παροντικό χαρακτήρα τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογίας.

80. "Es ist Jesu Wille, daß all die Seinigen mit ihm zum himmlischen Ort kommen und dort seine unvergängliche Herrlichkeit gewahren". Käsemann, Jesu letzter Wille, 148· πβλ. καί Ματσούκα, Χαρακτήρ, 53, ὁ ὁποῖος ἑρμηνεύει τό πρόβλημα αὐτό τῆς ἰωαννείου θεολογίας ὑπό ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο πρῖσμα.

81. Βλ. παραπάνω, κεφ. 3.1.3 καί 3.1.4.

82. Πβλ. Kümmel, Einleitung, 183· Hengel, Die johanneische Frage, 276-284. Μάλιστα ὁ

ἀποδεδειγμένα εἶναι προσηλωμένος στήν ἀξία τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου (καί τοῦ κόσμου) κατά τά παλαιοδιαθηκικά πρότυπα, νά ἀρκεῖται στήν πίστη ὅτι ἡ τελική πλήρωση τῶν ἐσχατολογικῶν ἐπαγγελιῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δέ συνίσταται σέ τίποτε ἄλλο παρά σέ μιά καθαρά μεταφυσική κοινωνία μέ τόν Ἰησοῦ, πού ἀφορᾶ ἀποκλειστικά καί μόνο τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου; Τόσο οἱ συνοπτικοί εὐαγγελιστές, ὅσο καί ὁ Παῦλος, τονίζουν, ἀκριβῶς ἀπαντώντας σέ μιά τέτοια γνωστική-δοκητική ἀντίληψη ἐναντίον τοῦ σωματικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου, τή μελλοντική-ἐσχατολογική προσδοκία τῆς σωματικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν[83]. Τό νά ἀποδεχτοῦμε ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ἀντίθετα πρός τούς συνοπτικούς καί τόν Παῦλο, πρεσβεύει ἀποκλειστικά καί μόνο στήν ἐσχατολογία του μιά ἐχθρική ἤ, ἔστω, ἀδιάφορη πρός τό ὑλικό στοιχεῖο τῆς δημιουργίας ἀντίληψη, φαίνεται ἰδιαίτερα δύσκολο, καθώς μιά τέτοια ἀντίληψη θά ἐρχόταν σέ ἀντίφαση μέ τή σαφῶς ἀντιγνωστική καί ἀντιδοκητική χριστολογία, ἀνθρωπολογία καί κοσμολογία του. Ἄν ὅμως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής πρεσβεύει ὄντως καί τήν ἐσχατολογική ἀποκατάσταση τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου τῆς δημιουργίας καί εἰδικά, ὅσον ἀφορᾶ στόν ἄνθρωπο, τή σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, πῶς ἐξηγεῖται τό γεγονός ὅτι προβάλλει τόσο ἔντονα τήν παροντική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας, ὥστε νά ἀτονεῖ ἡ μελλοντική της διάσταση;

Στά συνοπτικά εὐαγγέλια, στίς ἐπιστολές τοῦ Παύλου καί τοῦ Πέτρου, καθώς ἐπίσης καί στήν Ἀποκάλυψη, ἔντονη εἶναι ἡ προσδοκία τῆς ἐγγίζουσας παρουσίας (Naherwartung)[84], διά τῆς

Burney (Origin) ἐπιχείρησε νά δείξει ὅτι τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μπορεῖ νά ἐπαναμεταφραστεῖ στά ἀραμαϊκά, ἀπό τά ὁποῖα θεωροῦν ὅτι εἶναι μεταφρασμένο στά ἑλληνικά. Παρά τό γεγονός ὅτι ἡ ἄποψη αὐτή θεωρεῖται πλέον ξεπερασμένη (βλ. σχετικά Schnackenburg, Johannesevangelium I, 89-94), εἶναι ἐνδεικτική γιά τόν ἐμφανῶς σημιτικό τρόπο σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ.

83. Γιά τόν σημιτικό τρόπο σκέψεως τῶν συγγραφέων τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ ἀνάσταση τοῦ σύνολου ἀνθρώπου θεωρεῖται δεδομένη, καθότι ὁ ἄνθρωπος ἐκφράζεται στήν ὁλότητά του διά τῆς ἔννοιας τοῦ σώματος (בָּשָׂר), βλ. Schweizer, σῶμα, 1043· πβλ. ἀκόμη τήν ἐπιμονή τοῦ Παύλου στή σωματικότητα τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν στό Α΄Κορ. 15. Ἀντίθετα στόν ἑλληνικό κόσμο γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ σώματος καί πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου καί βέβαια ἡ σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, πού προϋποθέτει τήν ἀποκατάσταση τοῦ ἀποσυντεθειμένου σωματικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι γιά τούς Ἕλληνες ἐντελῶς ἀδιανόητη, πβλ. Πρ. 17,32· Α΄Κορ. 15,12· Β΄Τιμ. 2,18.

84. Βλ., ἀντιπροσωπευτικά Oepke, παρουσία, 864-867.

ὁποίας φαίνεται ὅτι γεφυρωνόταν τό χάσμα μεταξύ τῆς βιώσεως ἀπό τούς πιστούς τῆς ἐσχατολογικῆς κοινωνίας μέ τό Θεό ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἀφενός, καί τῆς ἀντιμετωπίσεως ὅλων τῶν ἀντιξοοτήτων πού ὀφείλονταν στή δίωξη καί τήν κοινωνική περιθωριοποίησή τους ἀφετέρου. Ἐφόσον δηλαδή ὁ Κύριος ἦταν ἐγγύς, τά ὅποια ἐπίκαιρα προβλήματα τῶν πιστῶν προσλάμβαναν προσωρινό χαρακτήρα, ἐνῶ παράλληλα ἐνισχυόταν ἡ δοκιμαζόμενη πίστη τους. Καί ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐκλήθη ἐπίσης νά δώσει θεολογικές ἀπαντήσεις στή διωκόμενη κοινότητα, στήν ὁποία καί ἀπευθύνει τό βιβλίο του[85]. Ὅμως ὁ συγγραφέας αὐτός δέ χρησιμοποιεῖ τήν προσδοκία τῆς ἐγγίζουσας παρουσίας, προκειμένου νά δικαιολογήσει τό σκάνδαλο τοῦ διωγμοῦ τῆς ἰωαννείου κοινότητας ἀπό τόν θρησκευτικό καί κοινωνικό της περίγυρο[86]. Ἐπιλέγει ἀντίθετα ὡς μόνη θεολογική ἀπάντηση στό πρόβλημα τοῦ κατατρεγμοῦ τῆς κοινότητάς του τόν ὑπερτονισμό τῆς παροντικότητας τῆς ἐσχατολογικῆς καί ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Διδάσκει ἔτσι τούς πιστούς τῆς κοινότητάς του ὅτι δέ χρειάζεται νά ἀναμένουν τή σωτηρία καί τή ζωή στό ἀπώτερο μέλλον. Οἱ δωρεές αὐτές εἶναι ἤδη παροῦσες ἐντός τῆς κοινότητας σέ ὅλη τους τήν πληρότητα ἐδῶ καί τώρα. Ἔτσι τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καθίσταται τό πρῶτο χριστιανικό κείμενο, στό ὁποῖο ὑπογραμμίζεται τόσο ἔντονα ἡ παροντική διάσταση καί φαίνεται νά παραμελεῖται ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ἀντιστοίχως ἡ μελλοντική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας. Ἡ κατάσταση τῆς ἰωαννείου κοινό-

85. Ἀποτελεῖ κοινό τόπο στή σύγχρονη ἔρευνα ὅτι ἡ λεγόμενη ἰωάννεια κοινότητα βρίσκεται στήν ἐποχή συγγραφῆς τοῦ εὐαγγελίου ἀντιμέτωπη μέ ἕνα ἐχθρικό πρός αὐτήν κοινωνικοθρησκευτικό περιβάλλον.

86. Πβλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 37· ἀντίθετα ὁ Kümmel, Theologie, 243. Ὁ διάλογος τοῦ ἀναστάντος Ἰησοῦ μέ τόν Πέτρο στό 21ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου δείχνει τόν σχετικό προβληματισμό στούς κόλπους τῆς ἰωαννείου κοινότητας ὄχι μόνο μετά τό θάνατο τοῦ ἠγαπημένου μαθητῆ, ἀλλά καί πρίν ἀπό αὐτόν. Ὁ συντάκτης πού προσθέτει στό εὐαγγέλιο τό 21ο κεφάλαιο διορθώνει τό σκάνδαλο πού εἶχε δημιουργηθεῖ στήν κοινότητα ἀπό τό θάνατο τοῦ ἠγαπημένου μαθητῆ, ὁ ὁποῖος ἐρχόταν φαινομενικά σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν προφητεία τοῦ Ἰησοῦ, τήν ὁποία κάποιοι ἑρμήνευαν ὡς δωρεά σ' αὐτόν τῆς ἀθανασίας. Εἶναι ἐνδεικτικό γιά τήν ἀνυπαρξία τῆς προσδοκίας τῆς ἐγγίζουσας παρουσίας στήν ἰωάννεια κοινότητα τό γεγονός ὅτι ἡ προφητεία αὐτή δέν ἑρμηνεύθηκε ὡς προφητεία γιά τή σύντομη παρουσία τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά γιά τήν ἀθανασία τοῦ "μαθητοῦ ὃν ἠγάπα". Ἡ ἔσχατη ἡμέρα καί στό ἀρχικό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου παρουσιάζεται ὡς κάτι πολύ μακρινό σέ σχέση μέ τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς, τήν ὁποία λαμβάνει ὁ πιστός στό παρόν.

τητας, πρός τήν ὁποία ἀπευθύνει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τό βιβλίο του, μπορεῖ νά ἐξηγήσει, ὅπως διαπιστώσαμε, σέ ἱκανοποιητικό βαθμό τόν παροντικό-ἐσχατολογικό του προσανατολισμό. Ὡστόσο μένει ἀκόμη ἀναπάντητο τό ἐρώτημα: γιατί λοιπόν ὑπάρχουν καί ποιό σκοπό ἐξυπηρετοῦν οἱ ἐλάχιστες μελλοντικές-ἐσχατολογικές ἀναφορές τοῦ Ἰωάννη στό εὐαγγέλιό του; Ἡ ἀπάντηση πού δίνεται ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές, πού δέχονται σέ γενικές γραμμές τή φιλολογική ἑνότητα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ὅτι ὁ Ἰωάννης παραδίδει ὁρισμένες μελλοντικές-ἐσχατολογικές ρήσεις ἁπλῶς καί μόνο ἀπό σεβασμό πρός τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική θεολογική παράδοση[87], δέν μπορεῖ νά εἶναι ἱκανοποιητική. Ἕνας θεολόγος τοῦ ὕψους τοῦ Ἰωάννη δέν εἶναι δυνατόν νά περιλαμβάνει στό ἔργο του μιά ἐσχατολογία, τήν ὁποία οὐσιαστικά δέν ἀποδέχεται. Ὅμως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἔχει νά ἀντιμετωπίσει καί νά ἐξηγήσει θεολογικά, ἐκτός ἀπό τίς καθημερινές δυσκολίες τῶν μελῶν τῆς κοινότητάς του, καί αὐτό τό φαινόμενο τοῦ θανάτου. Ἡ ἐπαγγελία τῆς ἀπελευθερώσεως ἀπό τά δεσμά τοῦ σώματος καί μιᾶς αἰώνιας, ἀσώματης καί πνευματικῆς κοινωνίας μέ τόν Ἰησοῦ Χριστό ὡς λυτρώσεως γιά τά μέλη τῆς κοινότητάς του φαίνεται ὅτι δέν ἐπαρκεῖ γιά τή λύση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ. Μιά τέτοια θεολογική λύση θά ἦταν ἀπολύτως ἱκανοποιητική γιά ἕναν γνωστικίζοντα καί δοκητικό Χριστιανισμό[88], ἀλλά γιά τόν Ἰωάννη, πού δέχεται τόν ὑλικό κόσμο ὡς καλό δημιούργημα τοῦ Θεοῦ καί πού τονίζει εἰδικά στίς διηγήσεις θαυμάτων τή σωτηρία ὄχι μόνο τοῦ πνεύματος, ἀλλά καί τοῦ σώματος, εἶναι ἐντελῶς ἀδιανόητη[89]. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής χρειάζεται ἑπομένως *καί* τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν ὡς τήν τελική καί ὁριστική πράξη σωτηρίας καί ζωοποιήσεως τοῦ σύνολου ἀνθρώπου[90]. Τύπο αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς ἀναστάσεως

87. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Käsemann, Jesu letzter Wille, 37.

88. Πβλ. Κ. Καρακόλη, Αἱρέσεις, 39ἑξ.

89. Πβλ. Mußner, Ζωή, 179.

90. Δικαιολογημένη εἶναι λοιπόν ἡ παρατήρηση τοῦ Kümmel, Theologie, 262: "Auch Johannes wartet darum, ..., auf die endgültige Entmachtung des Herrschers dieser Wet, auf das Sichtbarwerden der Herrlichkeit des Christus vor den Augen der Welt, und indem Johannes darum neben die stark betonten Gegenwartsaussagen die Hinweise auf die futurische Heilsvollendung stellt, zeigt er, daß auch für ihn die Gegenwart des Christseins bestimmt ist durch die göttliche Heilstat, die in Jesus Christus begonnen hat und darum gegenwärtige Wirklichkeit ist, aber auf ihre verheißene Vollendung wartet". πβλ. Oepke, παρουσία, 867.

ἀποτελεῖ κατά τόν Ἰωάννη ἴσως ὄχι τόσο ἡ ἀνάσταση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ἰσχύει γιά τόν Παῦλο[91], ὅσο ἡ ἀνάσταση τοῦ τετραημέρου Λαζάρου. Ἐφόσον δηλαδή ὁ Λάζαρος ἀνίσταται σωματικά ὄντας ὁριστικά καί ἀμετάκλητα νεκρός, τότε ὅλοι οἱ νεκροί θά ἀναστηθοῦν ἀκούγοντας τή φωνή τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου κατά τόν ἴδιο τρόπο τήν ἔσχατη ἡμέρα[92]. Παρά τό γεγονός λοιπόν ὅτι ὁ Ἰωάννης δέν τονίζει τή μελλοντική διάσταση τῆς ἐσχατολογίας, ὡστόσο αὐτή δικαιολογημένα δέ λείπει ἐντελῶς ἀπό τό εὐαγγέλιό του, ἀφοῦ τοῦ εἶναι ἀπαραίτητη γιά τή διακήρυξη τῆς δυνατότητας σωτηρίας *καί* τοῦ ὑλικοῦ-σωματικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου[93].

Συμπερασματικά σημειώνουμε τά ἑξῆς: (α) Παρά τό γεγονός τοῦ ὑπερτονισμοῦ τῆς παροντικῆς-ἐσχατολογικῆς διαστάσεως τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, καί ἡ μελλοντική ἐσχατολογία ἔχει θέση στή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καθώς δι' αὐτῆς διακηρύσσει ὁ Ἰωάννης τή δυνατότητα ὁριστικῆς λυτρώσεως καί σωτηρίας ἀπό τό θάνατο *καί* τοῦ σωματικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου. (β) Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης φαίνεται ἑπομένως νά ἐνδιαφέρεται ὄχι μόνο γιά τό ἱστορικό παρελθόν, ἀλλά καί γιά τό μέλλον καί ἰδίως γιά τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, πού θά ἀποτελέσει καί τήν ὁριστική νίκη τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου καί βέβαια τό τέλος τῆς ἱστορίας. (γ) Ἀπό τό γεγονός τῆς ἁρμονικῆς συνυπάρξεως στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο παροντικῆς καί μελλοντικῆς ἐσχατολογίας

91. Βλ. Ρωμ. 6,5· 8,11· Α΄ Κορ. 15,12-28· Β΄ Κορ. 4,14· Α΄ Θεσ. 4,14.

92. Πβλ. Ἀμφιλοχίου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 126· Μεγ. Ἀθανασίου, Λόγος, 1,3· Ἰ. Χρυσοστόμου, Λόγος, 50,643· Ἰ. Δαμασκηνοῦ, Ἔκδοσις, 100· Lightfoot, Gospel, 226· Lipscomb, Gospel, 176ἑξ.· Brown, Gospel I, 437.

93. "Beide — das Leben im Jetzt und das Leben in der erhofften Zukunft — gehören zusammen", παρατηρεῖ χαρακτηριστικά ὁ Stählin, Problem, 258· πβλ. Berger, Theologiegeschichte, 663· Gnilka, Theologie, 302. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δέν ἀπορρίπτει οὔτε καί τήν ἀντίληψη περί ἑνός μελλοντικοῦ-ἐσχατολογικοῦ κριτηρίου, ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Bultmann, Theologie, 391· Käsemann, Jesu letzter Wille, 37ἑξ.· Vielhauer, Geschichte, 444. Βεβαίως ἕνα εἶδος κρίσεως καί διαχωρισμοῦ τῶν ἀνθρώπων συμβαίνει ἤδη στό παρόν μέ βάση τή στάση τους ἀπέναντι στό πρόσωπο καί τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, πβλ. 3,18-19· 5,22.24.27.30· 8,16· 9,39· 12,31.48· 16,11. Ὅμως τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 5,29: "καί ἐκπορεύσονται οἱ τά ἀγαθά ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δέ τά φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως" (πβλ. καί Α΄Ιω. 4,17) δείχνουν ὅτι ἡ πίστη τῆς πρωτοχριστιανικῆς κοινότητας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τή σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν θά ἀκολουθήσει ἡ τελική ἐσχατολογική κρίση (πβλ. χαρακτηριστικά Μτ. 12,41· Λκ. 11,32· 14,14· Ἑβρ. 6,2), εἶναι παροῦσα καί στόν Ἰωάννη.

ἀποδεικνύεται ἡ ματαιοπονία τοῦ διαχωρισμοῦ μεταξύ βασικοῦ κειμένου καί ἀναθεωρήσεώς του μέ ἄξονα τήν ἐσχατολογία. (δ) Τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικά τόσο γιά τήν παροντική, ὅσο καί γιά τή μελλοντική διάσταση τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογίας, καθώς ἀφενός καταδεικνύουν τό μέγεθος καί τήν ποιότητα τῆς ἐσχατολογικῆς καί ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ στό παρόν, καί ἀφετέρου ἐπαγγέλλονται τυπολογικά τή σωτηρία καί τή ζωοποίηση τοῦ σύνολου ἀνθρώπου κατά τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν.

### *IV. Ἡ ζωή ὑπό το πρῖσμα τῆς θρησκειοϊστορίας και τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως*

Γιά νά ἀποσαφηνιστεῖ πλήρως ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ἡ ὁποία εἶναι, ὅπως εἴδαμε, ἰδιαίτερα σημαντική γιά τήν κατανόηση τοῦ χαρακτήρα τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων, πρέπει νά δοθεῖ σαφής ἀπάντηση στό ἐρώτημα σχετικά μέ τήν προέλευση τῆς ἔννοιας τῆς ζωῆς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί τήν ἐνδεχόμενη συγγένειά της μέ σχετικές παραστάσεις τοῦ περιβάλλοντος τῆς Καινῆς Διαθήκης;

Ὡς πρός τή σχέση τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς μέ ἀντίστοιχες *γνωστικές* ἀντιλήψεις σημειώνουμε τά ἑξῆς: Ἤδη ἔχουμε δείξει ὅτι οἱ κοσμολογικές καί σωτηριολογικές παραστάσεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι πολύ διαφορετικές ἀπό αὐτές τοῦ Γνωστικισμοῦ[94]. Εἰδικά ὡς πρός την ἔννοια τῆς ζωῆς οὐσιώδη διαφορά τοῦ Γνωστικισμοῦ ἀπό τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέ λαμβάνει μιά δωρεά ἀπό τόν λεγόμενο γνωστικό λυτρωτή, τήν ὁποία δέ διαθέτει ἤδη ἐκ φύσεως, ἀφοῦ τό πνευματικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου νοεῖται ὡς θεῖο[95]. Ἡ λύτρωση τοῦ Γνωστικοῦ συνίσταται ἁπλῶς καί μόνο στή συνειδητοποίηση τῆς θείας φύσεως καί καταγωγῆς τοῦ πραγματικοῦ ἑαυτοῦ του[96] καί στή μεταθανάτια

94. Βλ. παραπάνω, κεφ. 3.1.3. II.

95. "Φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος. Ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις", Corp.Herm. 1.21

96. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἡ ἔννοια τῆς μεγάλης μας δύναμης (NHC VI 4), 39-40· Τό εὐαγγέλιο της ἀληθείας (NHC I 3), 22· Πρ.Ἰω. 96· Corp.Herm. I 27.

ἐπιστροφή του στήν οὐράνια σφαῖρα, ἀπό τήν ὁποία καί ἐξέπεσε αἰχμαλωτιζόμενος στόν ὑλικό κόσμο[97]. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ἀντίθετα, τονίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέ διαθέτει ἐκ φύσεως τή ζωή, ἀλλά τήν ἀντλεῖ τόσο σέ βιολογικό, ὅσο καί σέ πνευματικό ἐπίπεδο, ἀπό τήν αὐτοζωή-Ἰησοῦ (πβλ. ἀντιπροσωπευτικά 1,4.9). Ἡ λύτρωση τοῦ ἀνθρώπου κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη συνίσταται στήν ἀναγνώριση ὄχι τῆς θειότητας τοῦ ἑαυτοῦ του, ἀλλά τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ, καί στή συνακόλουθη λήψη ἀπό αὐτόν καί μόνο τῆς δωρεᾶς τῆς αἰωνίου ζωῆς[98]. Τέλος, τό γεγονός ὅτι τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο κηρύσσει τήν ἀποκατάσταση των συνεπειῶν τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνο σέ πνευματικό, ἀλλά καί σέ σωματικό ἐπίπεδο, ἰδίως διά τῶν θαυμάτων πού περιλαμβάνει, καί μάλιστα προσδοκᾶ τή σωματική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν[99], διαφοροποιεῖ πλήρως τήν ἰωάννεια ἀπό τή γνωστική σωτηριολογία, ἡ ὁποία διδάσκει ὄχι τή σωτηρία *τῆς* ὕλης, ἀλλά τή λύτρωση καί σωτηρία ἀπό τήν ὕλη.

Ἡ προσδοκία τῆς σωματικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν κατά τήν ἐσχάτη ἡμέρα, πού ἀναμφισβήτητα ἐκπροσωπεῖται στό τέταρτο εὐαγγέλιο παρά τόν ἔντονα παροντικό χαρακτήρα τῆς ἐσχατολογίας του, διαφοροποιεῖ ριζικά τήν ἰωάννεια ἔννοια τῆς ζωῆς καί ἀπό ἀντίστοιχες *πλατωνικές* καί *φιλώνειες* ἀντιλήψεις[100]. Ὁ καθολικός καινοδιαθηκολόγος F. Mußner ἐπισημαίνει σέ σχετική του ἐργασία ὅτι στόν Ἰωάννη ἡ παροντική δωρεά τῆς ζωῆς γίνεται προσιτή στόν ἄνθρωπο ἐσωτερικά καί προσωπικά, χωρίς ὅμως νά ἀποπνευματοποιεῖται, νά χάνει δηλαδή τήν ἀναφορά της καί στό ὑλικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου[101], ὅπως φαίνεται σαφέστατα στίς διηγήσεις θαυμάτων. Ἡ ἀντιδοκητική κατανόηση ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία φαίνεται κατεξοχήν στό γεγονός ὅτι αὐτός προσμένει τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, ἀποτελεῖ τό κυριότερο ἐπιχείρημα ἐναντίον ὁποιασδήποτε

97. Πβλ. Rudolph, Gnosis, 127ἑξ. 134ἑξ. 186ἑξ. καί τά κείμενα στά ὁποῖα παραπέμπει.

98. Πβλ. τή σημαντικότατη φράση της ἀρχιερατικῆς προσευχῆς, 17,2-3: "... καθώς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν".

99. Βλ. 5,21.29· 6,39-40.44.54· 11,24-25.

100. Σχετικά μέ τήν πλατωνική θεώρηση τῆς ἔννοιας τῆς ζωῆς βλ. Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 12-15.

101. Βλ. Mußner, Ζωή, 182.

ἑρμηνείας τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς μέ βάση τίς ὑποτιμητικές ὡς πρός τήν ὕλη πλατωνικές καί φιλώνειες ἀντιλήψεις[102]. Ὡστόσο ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰωάννης πρεσβεύει τή σωματική ἀνασταση τῶν νεκρῶν ὡς ἀποκορύφωση τῆς θετικῆς του τοποθετήσεως ἀπέναντι στό στοιχεῖο της ὕλης, δείχνει πόσο ξένη εἶναι γι' αὐτόν μιά σωτηριολογία πλατωνικοῦ τύπου, ἡ ὁποία ἐνδιαφέρεται ἀποκλειστικά μόνο γιά τή λύτρωση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος[103].

Μετά ἀπό τήν ἐξέταση καί τήν ἀπόρριψη των ὑποθέσεων περί συγγενείας τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς μέ ἀντίστοιχες γνωστικές ἤ πλατωνικές-φιλώνειες ἀντιλήψεις, δέ μένει παρά νά ἐξετάσουμε τό παλαιοδιαθηκικό καί ἰουδαϊκό ὑπόβαθρό της. Στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς κατανοεῖται ὡς ἀποκλειστική δωρεά τοῦ Γιαχβέ, καί περιγράφει τό πλήρωμα ἑνός εὐλογημένου ἀπό τό Θεό βίου. Ἡ χορήγηση τῆς δωρεᾶς τῆς ζωῆς παραμένει ὡστόσο σέ ἐνδοκοσμικά πλαίσια, χωρίς νά προσλαμβάνει ἐσχατολογικές διαστάσεις[104]. Ἀντίθετα, στήν ἰουδαϊκή καί ἰδιαίτερα στήν ἀποκαλυπτική γραμματεία ἀποκτᾶ ἐν μέρει καί πνευματικό χαρακτήρα καί συνδέεται μέ τήν παράσταση τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, χωρίς παράλληλα νά χάσει τόν ἐπίγειο καί δή ἐθνικό προσανατολισμό της[105]. Κατά τίς ἀποκαλυπτικές-ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις ἡ δωρεά τῆς ζωῆς καί τό πλήρωμα τῆς σωτηρίας ἀναμένονται νά ἀπορρεύσουν κατά τήν τελική ἐσχατολογική βασιλεία τοῦ Γιαχβέ, τῆς ὁποίας ἡ ἐπικράτηση προσδοκᾶται στό ἐγγύς μέλλον[106].

Ἡ ἐσχατολογία τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων ἔχει πολλά κοινά μέ τίς σχετικές ἀποκαλυπτικές καί ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις[107]. Βεβαίως ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ νοεῖται στά συνοπτικά εὐαγγέλια καθαρά

102 Ὁ Mußner, Ζωή, 183, ἐπισημαίνει ἐρχόμενος σέ ἀντίθεση μέ τόν A. Schweitzer (Mystik, 361): "Vom Lebensbegriff Philos unterscheidet sich der johanneische... vor allem durch seinen biblischen Realismus (unbedingte Verbundenheit der Lebensidee mit der Idee der leiblichen Totenauferstehung), der keinen griechischen Spiritualismus zuläßt".

103. Πβλ. Mußner, Ζωή, 183. Ἑπομένως καί ἡ συσχέτιση ἀπό τόν C.H. Dodd (Interpretation, 150) τῆς ἰωαννείου μέ τή φιλώνεια περί αἰωνίου ζωῆς ἀντίληψη, πρέπει νά ἀντιμετωπιστεῖ μέ ἰδιαίτερη ἐπιφύλαξη.

104. Πβλ. Dodd, Interpretation, 144· Mußner, Ζωή, 182· Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 22.

105. Πβλ. Mußner, Ζωή, 182.

106. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Oepke, παρουσία, 861· Πατρώνου, Προσδοκίαι, 66.

107. Βλ. σχετικά Bultmann, Theologie, 3-5.

χριστοκεντρικά, ἀφοῦ συνδέεται μέ τή δευτέρα παρουσία τοῦ Ἰησοῦ καί μέ τήν ἐσχατολογική κρίση, τήν ὁποία θά διεξαγάγει ὁ ἴδιος[108]. Ἀκριβῶς αὐτές τίς παραστάσεις βρίσκουμε καί στόν Παῦλο, ὁ ὁποῖος ἀναμένει τήν τελική λύτρωση καί τόν ὁριστικό θρίαμβο τῆς ζωῆς στό γεγονός τῆς ἐσχατολογικῆς ἐνδόξου ἐπανελεύσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ[109]. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ὅπως εἴδαμε καί προηγουμένως, διαφοροποιεῖται ἀπό τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική ἐσχατολογία, κατά τό ὅτι τονίζει ἰδιαίτερα τήν παροντικότητα τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς ἐδῶ καί τώρα. Ὑπό τό πρῖσμα αὐτό ἀποφεύγει μάλιστα τόν μελλοντικοῦ προσανατολισμοῦ ὅρο "βασιλεία τοῦ Θεοῦ" ἤ "βασιλεία τῶν οὐρανῶν", πού ἀπαντᾶ κατά κόρον στά συνοπτικά εὐαγγέλια[110], καί χρησιμοποιεῖ τόν παροντικῆς χροιᾶς ὅρο "(αἰώνιος) ζωή"[111]. Ὡστόσο καί ὁ Ἰωάννης διατηρεῖ, ὅπως ἔχουμε διαπιστώσει, τήν ἐσχατολογική προσδοκία τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, καί παραμένει ἔτσι σέ συμφωνία μέ τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική παράδοση. Ἡ ζωή στόν Ἰωάννη νοεῖται (α) ὡς δωρεά τοῦ Θεοῦ-Λόγου-Ἰησοῦ στόν ἄνθρωπο, (β) ὡς πλήρωση τῶν ἰουδαϊκῶν ἀντιλήψεων περί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Γιαχβέ, (γ) ὡς παροντική δωρεά, ἀλλά συγχρόνως καί ὡς ἐσχατολογική προσδοκία. Μέ βάση τό περιεχόμενο αὐτό τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς φαίνεται σαφῶς ὅτι αὐτή βασίζεται σέ παλαιοδιαθηκικές καί ἰουδαϊκές περί ζωῆς ἀντιλήψεις. Παρά τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής μεταθέτει κατά ἐπαναστατικό τρόπο τό κέντρο βαρους τῆς ἐσχατολογίας ἀπό τό μέλλον στό παρόν, ὥστε δικαίως, ἀπό μιά ἄποψη, νά γίνεται λόγος στή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα περί πραγματοποιηθείσας ἐσχατολογίας[112], ὡστόσο καί ἡ μελλοντικη διάσταση τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ παραμένει ὀργανικό

108. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Μτ. 24,3-25,46· Μκ. 13· Λκ. 21,7-36.

109. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Α΄ Κορ. 1,8· 5,5· 15,23· Β΄ Κορ. 1,14· Α΄ Θεσ. 2,19· 3,13· 4,15· 5,2.23· Β΄ Θεσ. 2,1-2,8.

110. Ἡ πρώτη ἔκφραση ἀπαντᾶ στά Μτ. 6,10.33· 12,28· 19,24· 21,31.43· Μκ. 1,15· 4,11.26.30· 9,1.47· 10,14.15.23-25.34· 14,25· 15,43· Λκ. 4,43· 6,20· 7,28· 8,1.10· 9,2.11.27.60.62· 10,9.11.20· 13,18.20.28-29· 14,15· 16,16· 17,20.21· 18,16-17.24-25.29· 19,11· 21,31· 22,16.18· 23,51· Ἰω. 3,3.5, ἐνῶ ἡ δεύτερη στά Μτ. 3,2· 4,17· 5,3.10.19-20· 7,21· 8,11· 10,7· 11,11-12· 13,11.24.31.33.44-45.47.52· 16,19· 18,1.3.4.23· 19,12.14.23· 20,1· 22,2· 23,13· 25,1.

111. Πβλ. Mußner, Ζωή, 183ἑξ.

112. Πβλ. Dodd, Interpretation, 397.

ἑρμηνείας τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς μέ βάση τίς ὑποτιμητικές ὡς πρός τήν ὕλη πλατωνικές καί φιλώνειες ἀντιλήψεις[102]. Ὡστόσο ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰωάννης πρεσβεύει τή σωματική ἀνασταση τῶν νεκρῶν ὡς ἀποκορύφωση τῆς θετικῆς του τοποθετήσεως ἀπέναντι στό στοιχεῖο της ὕλης, δείχνει πόσο ξένη εἶναι γι' αὐτόν μιά σωτηριολογία πλατωνικοῦ τύπου, ἡ ὁποία ἐνδιαφέρεται ἀποκλειστικά μόνο γιά τή λύτρωση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος[103].

Μετά ἀπό τήν ἐξέταση καί τήν ἀπόρριψη των ὑποθέσεων περί συγγενείας τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς μέ ἀντίστοιχες γνωστικές ἤ πλατωνικές-φιλώνειες ἀντιλήψεις, δέ μένει παρά νά ἐξετάσουμε τό παλαιοδιαθηκικό καί ἰουδαϊκό ὑπόβαθρό της. Στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς κατανοεῖται ὡς ἀποκλειστική δωρεά τοῦ Γιαχβέ, καί περιγράφει τό πλήρωμα ἑνός εὐλογημένου ἀπό τό Θεό βίου. Ἡ χορήγηση τῆς δωρεᾶς τῆς ζωῆς παραμένει ὡστόσο σέ ἐνδοκοσμικά πλαίσια, χωρίς νά προσλαμβάνει ἐσχατολογικές διαστάσεις[104]. Ἀντίθετα, στήν ἰουδαϊκή καί ἰδιαίτερα στήν ἀποκαλυπτική γραμματεία ἀποκτᾶ ἐν μέρει καί πνευματικό χαρακτήρα καί συνδέεται μέ τήν παράσταση τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, χωρίς παράλληλα νά χάσει τόν ἐπίγειο καί δή ἐθνικό προσανατολισμό της[105]. Κατά τίς ἀποκαλυπτικές-ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις ἡ δωρεά τῆς ζωῆς καί τό πλήρωμα τῆς σωτηρίας ἀναμένονται νά ἀπορρεύσουν κατά τήν τελική ἐσχατολογική βασιλεία τοῦ Γιαχβέ, τῆς ὁποίας ἡ ἐπικράτηση προσδοκᾶται στό ἐγγύς μέλλον[106].

Ἡ ἐσχατολογία τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων ἔχει πολλά κοινά μέ τίς σχετικές ἀποκαλυπτικές καί ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις[107]. Βεβαίως ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ νοεῖται στά συνοπτικά εὐαγγέλια καθαρά

102 Ὁ Mußner, Ζωή, 183, ἐπισημαίνει ἐρχόμενος σέ ἀντίθεση μέ τόν A. Schweitzer (Mystik, 361): "Vom Lebensbegriff Philos unterscheidet sich der johanneische... vor allem durch seinen biblischen Realismus (unbedingte Verbundenheit der Lebensidee mit der Idee der leiblichen Totenauferstehung), der keinen griechischen Spiritualismus zuläßt".

103. Πβλ. Mußner, Ζωή, 183. Ἑπομένως καί ἡ συσχέτιση ἀπό τόν C.H. Dodd (Interpretation, 150) τῆς ἰωαννείου μέ τή φιλώνεια περί αἰωνίου ζωῆς ἀντίληψη, πρέπει νά ἀντιμετωπιστεῖ μέ ἰδιαίτερη ἐπιφύλαξη.

104. Πβλ. Dodd, Interpretation, 144· Mußner, Ζωή, 182· Ἰωαννίδου, Χριστολογία, 22.

105. Πβλ. Mußner, Ζωή, 182.

106. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Oepke, παρουσία, 861· Πατρώνου, Προσδοκίαι, 66.

107. Βλ. σχετικά Bultmann, Theologie, 3-5.

χριστοκεντρικά, ἀφοῦ συνδέεται μέ τή δευτέρα παρουσία τοῦ Ἰησοῦ καί μέ τήν ἐσχατολογική κρίση, τήν ὁποία θά διεξαγάγει ὁ ἴδιος[108]. Ἀκριβῶς αὐτές τίς παραστάσεις βρίσκουμε καί στόν Παῦλο, ὁ ὁποῖος ἀναμένει τήν τελική λύτρωση καί τόν ὁριστικό θρίαμβο τῆς ζωῆς στό γεγονός τῆς ἐσχατολογικῆς ἐνδόξου ἐπανελεύσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ[109]. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ὅπως εἴδαμε καί προηγουμένως, διαφοροποιεῖται ἀπό τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική ἐσχατολογία, κατά τό ὅτι τονίζει ἰδιαίτερα τήν παροντικότητα τῆς ἐσχατολογικῆς ζωῆς πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς ἐδῶ καί τώρα. Ὑπό τό πρῖσμα αὐτό ἀποφεύγει μάλιστα τόν μελλοντικοῦ προσανατολισμοῦ ὅρο "βασιλεία τοῦ Θεοῦ" ἤ "βασιλεία τῶν οὐρανῶν", πού ἀπαντᾶ κατά κόρον στά συνοπτικά εὐαγγέλια[110], καί χρησιμοποιεῖ τόν παροντικῆς χροιᾶς ὅρο "(αἰώνιος) ζωή"[111]. Ὡστόσο καί ὁ Ἰωάννης διατηρεῖ, ὅπως ἔχουμε διαπιστώσει, τήν ἐσχατολογική προσδοκία τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, καί παραμένει ἔτσι σέ συμφωνία μέ τήν πρό αὐτοῦ χριστιανική παράδοση. Ἡ ζωή στόν Ἰωάννη νοεῖται (α) ὡς δωρεά τοῦ Θεοῦ-Λόγου-Ἰησοῦ στόν ἄνθρωπο, (β) ὡς πλήρωση τῶν ἰουδαϊκῶν ἀντιλήψεων περί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Γιαχβέ, (γ) ὡς παροντική δωρεά, ἀλλά συγχρόνως καί ὡς ἐσχατολογική προσδοκία. Μέ βάση τό περιεχόμενο αὐτό τῆς ἰωαννείου ἔννοιας τῆς ζωῆς φαίνεται σαφῶς ὅτι αὐτή βασίζεται σέ παλαιοδιαθηκικές καί ἰουδαϊκές περί ζωῆς ἀντιλήψεις. Παρά τό γεγονός ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής μεταθέτει κατά ἐπαναστατικό τρόπο τό κέντρο βαρους τῆς ἐσχατολογίας ἀπό τό μέλλον στό παρόν, ὥστε δικαίως, ἀπό μιά ἄποψη, νά γίνεται λόγος στή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα περί πραγματοποιηθείσας ἐσχατολογίας[112], ὡστόσο καί ἡ μελλοντικη διάσταση τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ παραμένει ὀργανικό

108. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Μτ. 24,3-25,46· Μκ. 13· Λκ. 21,7-36.

109. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Α΄ Κορ. 1,8· 5,5· 15,23· Β΄ Κορ. 1,14· Α΄ Θεσ. 2,19· 3,13· 4,15· 5,2.23· Β΄ Θεσ. 2,1-2,8.

110. Ἡ πρώτη ἔκφραση ἀπαντᾶ στά Μτ. 6,10.33· 12,28· 19,24· 21,31.43· Μκ. 1,15· 4,11.26.30· 9,1.47· 10,14.15.23-25.34· 14,25· 15,43· Λκ. 4,43· 6,20· 7,28· 8,1.10· 9,2.11.27.60.62· 10,9.11.20· 13,18.20.28-29· 14,15· 16,16· 17,20.21· 18,16-17.24-25.29· 19,11· 21,31· 22,16.18· 23,51· Ἰω. 3,3.5, ἐνῶ ἡ δεύτερη στά Μτ. 3,2· 4,17· 5,3.10.19-20· 7,21· 8,11· 10,7· 11,11-12· 13,11.24.31.33.44-45.47.52· 16,19· 18,1.3.4.23· 19,12.14.23· 20,1· 22,2· 23,13· 25,1.

111. Πβλ. Mußner, Ζωή, 183ἑξ.

112. Πβλ. Dodd, Interpretation, 397.

μέρος τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογίας καί σωτηριολογίας, συνδέοντας τόν Ἰωάννη μέ ὅλη τήν πρό αὐτοῦ θεολογική παράδοση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ[113]. Τό νέο στοιχεῖο τῆς ἰωαννείου ἐσχατολογικῆς δωρεᾶς τῆς ζωῆς σέ σχέση μέ τήν ἀντίστοιχη παλαιοδιαθηκική καί ἰουδαϊκή ἀντίληψη εἶναι, ὅπως σωστά παρατηρεῖ ὁ Mußner[114], ἡ χριστοκεντρικότητά της. Ἡ διαφοροποίηση δηλαδή τῆς ἰωαννείου ἀπό τήν ἰουδαϊκή ἐσχατολογία δέν ἔγκειται σέ διαφορετικές ἐσχατολογικές ἀντιλήψεις, ἀλλά στήν ἀπαράδεκτη γιά τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις χριστολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς ταυτίζεται μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί καθίσταται αὐτός τό κέντρο τῆς νέας ἐσχατολογικῆς πραγματικότητας καί ἡ μόνη πηγή τῆς σωτηρίας καί τῆς αἰώνιας ζωῆς.

113 Πβλ. Ἀγουρίδου, Προσευχή, 31.
114. Βλ. Mußner, Ζωή, 182.

## 3.2.2. Ἡ πίστη ὡς ἀνταπόκριση στή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ

*I. Ἡ πίστη στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Εἴδαμε στό προηγούμενο κεφάλαιο ὅτι κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς παρέχει στούς ἀνθρώπους τήν ἐσχατολογική δωρεά τῆς ζωῆς. Ὡστόσο ἡ δωρεά αὐτή δέν εἶναι ἀπροϋπόθετη, ἀλλά συνδέεται ἄρρηκτα μέ τό μέγεθος τῆς πίστεως[1]. (α) Αὐτό δηλώνεται ἤδη στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου, στόν ὁποῖο ἡ δωρεά τῆς δυνατότητας τοῦ πιστοῦ νά γίνει τέκνο Θεοῦ συνδέεται μέ τήν πίστη στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ (1,12-13). Ὅμως ἡ υἱοθεσία αὐτή, τό νά γίνει δηλαδή κανείς "τέκνον Θεοῦ", ἀποτελεῖ οὐσιαστικά τήν κατάργηση ἤ, ἔστω, τή σχετικοποίηση τῶν ἐπίγειων δεσμῶν, πού ἐπιβεβαιώνουν τό ἀδέκαστο γεγονός τῆς θνητότητας ὅλων ἀνεξαιρέτως τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἐκ νέου γέννηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό Θεό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν κληρονομία ἀπό τόν ἄνθρωπο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τῆς αἰωνίου ζωῆς[2] καί τῆς ἀθανασίας[3]. (β) Στή συζήτησή του μέ τό Νικόδημο ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι τό

1. Γιά τή χρήση τοῦ ρήματος "πιστεύειν" στήν ἀρχαία ἑλληνική καί ἑλληνιστική γραμματεία, καθώς ἐπίσης καί στήν Παλαιά Διαθήκη καί στή μετάφραση τῶν Ο΄ βλ. Dodd, Interpretation, 179-182· γιά τή σημασία πού ἔχει τό ρῆμα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί γιά τους τρόπους μέ τούς ὁποίους συντάσσεται βλ. ἐπίσης Dodd, Interpretation, 182-186.

2. Γιά τήν ταυτότητα τῶν ἐκφράσεων "βασιλεία τοῦ Θεοῦ" καί "αἰώνιος ζωή" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. ἀντιπροσωπευτικά Hofius, Wunder, 64.

3. Αὐτό προκύπτει σαφέστατα ἀπό τό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Νικόδημο (κυρίως 3,1-8), ὅπου ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει καταρχήν ὅτι, ἐάν κανείς δέ γεννηθεῖ ἄνωθεν, δέν μπορεῖ νά δεῖ τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ (3,3), δηλαδή νά μετάσχει στήν ἐσχατολογική δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς. Ὅμως γιά νά γίνει κατανοητός ὁ Ἰησοῦς, συμπληρώνει στό στ. 3,5: "ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ". Ἡ ἄνωθεν ἤ ἐκ τοῦ Θεοῦ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή καί πραγματοποιεῖται, ὅπως εἶναι σαφές ἀπό τό στ. 3,5, στή μυστηριακή πράξη τοῦ βαπτίσματος, πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 239.383· Schnelle, Christologie, 203ἑξ. Αὐτό πού κυρίως ἐνδιαφέρει στήν παροῦσα συνάφεια εἶναι ὅτι ὡς προϋπόθεση γιά την διά τοῦ βαπτίσματος γέννηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό Θεό τίθεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ *πίστη*.

γεγονός τῆς ὑψώσεώς του[4], κατά τόν τύπο τῆς ὑψώσεως τοῦ ὄφεως ἀπό τό Μωυσῆ στήν ἔρημο, δέν ἔχει ἄλλο νόημα ἀπό τό νά δώσει τήν αἰώνια ζωή σ' αὐτόν ὁ ὁποῖος θά πιστεύσει στό πρόσωπό του (3,14-15). Στήν αὐτή συνάφεια ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ἐστάλη ἀπό τόν Πατέρα στόν κόσμο, γιά νά χαρίσει τήν αἰώνια ζωή σέ ὅποιον πιστεύσει στό πρόσωπό του (3,16-17). Φτάνει μάλιστα στό σημεῖο νά διατυπώσει τήν πρωτάκουστη γιά τό Φαρισαῖο συνομιλητή του διδασκαλία, ὅτι αὐτός πού πιστεύει στόν Ἴδιο θά ἀποφύγει τήν ἐσχατολογική κρίση, ἐνῶ αὐτός πού δέν πιστεύει κατακρίνεται ἤδη στό παρόν καί ἐπομένως δέν μπορεῖ νά μετάσχει στό ἀγαθό τῆς αἰωνίου ζωῆς (3,18). (γ) Σέ ἄλλη συνάφεια ὁ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής μαρτυρεῖ περί τοῦ Ἰησοῦ λέγοντας ὅτι ὅποιος πιστεύει στόν υἱό "ἔχει ζωήν αἰώνιον", ἐνῶ ὅποιος παραμένει ἄπιστος "οὐκ ὄψεται ζωήν", ἀλλά ἀντίθετα ἐπισύρει στόν ἑαυτό του τήν ὀργή τοῦ Θεοῦ (3,36), δηλαδή μέ ἄλλα λόγια τήν ἐσχατολογική κατάκριση καί τό θάνατο[5]. Ὅπως μάλιστα προκύπτει ἀπό τή χρήση τοῦ ρήματος "μένει", τόσο ὁ θάνατος, ὅσο καί ἡ ζωή, ἐκτείνονται στήν αἰωνιότητα, πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι οἱ συνέπειες τῆς πίστεως ἤ τῆς ἀπιστίας ἀπέναντι στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ σφραγίζουν ὄχι μόνο τό παρόν ἀλλά καί τό μέλλον τῆς ὑπάρξεως τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ἀφοῦ ἡ πίστη παρουσιάζεται ὡς τό ἀπόλυτο κριτήριο τῆς ἐσχατολογικῆς κατατάξεώς του. (δ) Κατά παρόμοιο τρόπο, στήν ὁμιλία πού ἀκολουθεῖ τή θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ τῆς Βηθεσδά, ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ὅποιος ἀκούει τό λόγο του καί πιστεύει σ' αὐτόν πού τόν ἀπέστειλε ἔχει αἰώνια ζωή καί δέ θά ὑποστεῖ τήν ἐσχατολογική κρίση (5,24)[6]. Εἶναι βέβαια σαφές ὅτι ἡ πίστη αὐτή ἀπευθύνεται ὄχι μόνο στό Θεό, ἀλλά *καί* στόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ ὡς τόν ἀπεσταλμένο

4. Ὡς ὕψωση τοῦ Ἰησοῦ χαρακτηρίζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο (πβλ. 3,14· 8,28· 12,32.34) ὁ σταυρικός του θάνατος, ὅπως φαίνεται σαφέστατα ἀπό τό στ. 12,33, ὅπου ὁ Ἰωάννης ἑρμηνεύει τή φράση τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 12,32 "κἀγώ ἐάν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρός ἐμαυτόν" ὡς ἑξῆς: "τοῦτο δέ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνῃσκειν"· ὑπέρ τῆς ἑρμηνείας αὐτῆς τῆς ἰωαννείου ὑψώσεως τοποθετοῦνται οἱ Lagrange, Évangile, 81· Bernard, Gospel I, 113· Thüsing, Erhöhung, 31-35· Haenchen, Johannesevangelium, 224· Delebecque, Évangile, 150· Hofius, Wunder, 62ἑξ.

5. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 121, ὑπ. 4· Schulz, Evangelium, 71· Beasley-Murray, John, 54· Carson, Gospel, 214· Hofius, Wunder, 69.

6. Πβλ. 3,16.36, ὅπου ἡ ἴδια ὑπόσχεση δίνεται σέ ὅποιον πιστεύει στόν Υἱό, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Brown, Gospel I, 215.

τοῦ Θεοῦ[7]. (ε) Στά πλαίσια τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ἡ πίστη στό πρόσωπό του χορταίνει καί ξεδιψᾶ τόν ἄνθρωπο ἅπαξ διά παντός, δηλαδή τοῦ δίνει, σύμφωνα μέ τή συμβολική γλώσσα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, τήν αἰώνια ζωή (6,35). Τό ἴδιο μήνυμα περιέχεται καί στή συνέχεια τῆς ὁμιλίας, στό στ. 6,40, στόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἐπαγγέλλεται τήν αἰώνια ζωή καί τήν ἐσχατολογική ἀνάσταση σέ ὅποιον πιστεύει στό πρόσωπό του (πβλ. 6,47). (στ) Κατά τήν ἑορτή τῆς σκηνοπηγίας ὁ Ἰησοῦς ὑπόσχεται σέ ὅποιον πιστεύσει στό πρόσωπό του τή λήψη τοῦ Πνεύματος, τό ὁποῖο θά ρέει ἀπό τήν κοιλία του ὡς "ποταμοί ὕδατος ζῶντος" (7,38-39). Εἶναι ἐμφανής στήν εἰκόνα αὐτή ὁ ζωοποιός χαρακτήρας τῆς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος πρός τούς πιστεύοντες. (ζ) Ἀντίθετα, ἡ ἀπιστία πρός τόν Ἰησοῦ παρουσιάζεται νά ἔχει ὡς καρπό της τό θάνατο, ὁ ὁποῖος συνδέεται ἄμεσα μέ τήν πραγματικότητα τῆς ἁμαρτίας, ὅπως διδάσκει ὁ Ἰησοῦς σέ ἄλλη συνάφεια (8,24). (η) Στό λόγιο "ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ὅποιος πιστεύει στό πρόσωπό του λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή ἤδη στό παρόν, ἀλλά καί θά μετάσχει στήν ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν (11,25-26)[8]. (θ) Στό ἑπόμενο κεφάλαιο μάλιστα ὁ Ἰησοῦς ὑπόσχεται τήν υἱοθεσία σ' αὐτόν πού πιστεύει στό πρόσωπό του (12,36). Ἡ δυνατότητα τοῦ πιστεύοντος νά καταστεῖ "υἱός φωτός" ἀναφέρεται στή μετοχή του στή ζωή, πού πηγάζει ἀπό τή βαθύτερη κοινωνία καί σχέση μέ τό φῶς-Ἰησοῦ, ἀφοῦ φῶς καί ζωή κατά τή βιβλική σκέψη εἶναι ἔννοιες συνώνυμες[9]. (ι) Τό ἴδιο περιεχόμενο ἔχει καί ἡ ἐν συνεχεία διακήρυξη τοῦ Ἰησοῦ ὅτι αὐτός πού πιστεύει στό πρόσωπό του δέ θά παραμείνει στό σκοτάδι (12,46). Ἡ ἔννοια τοῦ σκότους συμβολίζει ἐδῶ σαφέστατα τό χῶρο μακριά ἀπό τή χάρη καί τό φῶς τοῦ Θεοῦ, τήν περιοχή δηλαδή τῆς κυριαρχίας τοῦ θανάτου. Αὐτός, ἀντίθετα, ὁ ὁποῖος πιστεύει στό φῶς-Ἰησοῦ λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή. (ια) Στούς ἀποχαιρετιστήριους λόγους τό γεγονός ὅτι ὁ κόσμος δέν πιστεύει στόν Ἰησοῦ ἀξιολογεῖται ὡς ἡ κατεξοχήν

7. Πβλ. Bernard, Gospel I, 242· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 136ἑξ.· Morris, Gospel, 316.

8. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 2.7. V.

9. Πβλ. Gese, Johannesprolog, 191· Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Brodie, Gospel, 345.

ἁμαρτία του, τήν ὁποία καί θά φανερώσει, ὅταν ἔλθει, ὁ Παράκλητος (16,9). Ὅμως ἡ παραμονή τοῦ κόσμου στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας σημαίνει στή βιβλική γλώσσα τήν παραμονή του στήν περιοχή τῆς κυριαρχίας τοῦ θανάτου. (ιβ) Τέλος, στόν ἐπίλογο τοῦ 20οῦ κεφαλαίου τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ἰωάννης παρουσιάζει ὡς σκοπό τῆς συγγραφῆς τοῦ βιβλίου του τό νά ὁδηγηθοῦν οἱ ἀναγνῶστες του στήν πίστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ χριστός, ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ", ὥστε διά τῆς πίστεως αὐτῆς νά ἔχουν τήν αἰώνια ζωή (20,31).

Ἀπό τά παραπάνω συνάγεται ἀβίαστα τό συμπέρασμα ὅτι ἡ πίστη στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο συνδέεται αἰτιωδῶς μέ τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς ἀπό τόν Ἰησοῦ, καθώς πρόσβαση στή δωρεά αὐτή φαίνεται νά ἔχει μόνο αὐτός πού πιστεύει στήν αὐτοζωή-Ἰησοῦ. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ὁ καρπός τῆς ἀπιστίας ἀπέναντι στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ παραμονή τοῦ ἀνθρώπου στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου.

## *II. Ἡ πίστη στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Ἐφόσον τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀποτελοῦν, ὅπως εἴδαμε στό προηγούμενο κεφάλαιο, χειροπιαστές καί συγκεκριμένες φανερώσεις τοῦ μεγέθους καί τῆς ποιότητας τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ, πρέπει νά συνδέονται ἄρρηκτα καί μέ τό μέγεθος τῆς πίστεως, ἡ ὁποία καί ἀποτελεῖ, ὅπως διαπιστώσαμε μόλις προηγουμένως, προϋπόθεση γιά τή δωρεά αὐτή. Συγκεκριμένα:

(1) (α) Μετά ἀπό τή θαυμαστή μεταβολή του ὕδατος σέ οἶνο κατά τό γάμο τῆς Κανά, οἱ μαθητές τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζονται νά θεωροῦν τή δόξα του καί νά πιστεύουν στό πρόσωπό του (2,11). Μολονότι ἤδη ἔχουν πιστεύσει στόν Ἰησοῦ, ἀφοῦ διαφορετικά δέ θά εἶχαν γίνει μαθητές του (πβλ. 1,35-51), ἡ πίστη τους καθίσταται ἐπί τῇ βάσει τῆς αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ καί τῆς δωρεᾶς του στό ἐν λόγω θαῦμα ἀκόμη βαθύτερη. Ἀπό την ἄλλη πλευρά τόσο ὁ ἀρχιτρίκλινος, ὅσο καί ὁ νυμφίος, μένουν ἀνυποψίαστοι ὡς πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί τή ζωοποιό δωρεά του, παρά τό γεγονός ὅτι τό τεράστιο θαῦμα του πραγματοποιήθηκε σχεδόν ἐνώπιόν τους (2,9-10). Ὁ εὐαγγελιστής ἀποφεύγει νά σχολιάσει τίς συνέπειες πού εἶχε τό θαῦμα γιά τούς διακόνους, οἱ ὁποῖοι, ἄν καί αὐτόπτες μάρτυρες (2,5-8), εἶναι ἀμφίβολο ἄν δι' αὐτοῦ ὁδηγοῦνται τελικά στήν πίστη

πρός τόν Ἰησοῦ. Φαίνεται ἀπό τίς παρατηρήσεις αὐτές ὅτι τό θαῦμα δέν ἀνάγει τούς ἀνθρώπους κατά ἀναγκαστικό τρόπο στήν πίστη. Μπορεῖ, παρά τό μέγεθός του, νά περάσει ἀπαρατήρητο ἤ μπορεῖ ἁπλῶς νά διαπιστωθεῖ, χωρίς ὅμως νά προσλάβει ὑπαρξιακές διαστάσεις γιά τή ζωή ὅσων τό ἀντιλαμβάνονται. Ὡστόσο ἀπό την ἄλλη πλευρά εἶναι δυνατόν νά ὁδηγήσει σέ μιά βαθύτερη πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἐάν γίνει ἀντιληπτό ὡς φανέρωση τῆς θείας του δόξας (πβλ. 2,11). (β) Ἔχει ὅμως ἡ πίστη αὐτή, στήν ὁποία ἀνάγονται ἐν προκειμένω οἱ μαθητές, τό βάθος τῆς μεταπασχάλιας χριστιανικῆς πίστεως στόν σταυρωθέντα καί ἀναστάντα Κύριο; Σέ *ἀφηγηματικό ἐπίπεδο* ὁπωσδήποτε ὄχι, καθώς ἐπανειλημμένως στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ἀπό τό προγραμματικῆς σημασίας περιστατικό τοῦ καθαρισμοῦ τοῦ Ναοῦ (2,14-22) μέχρι καί τίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις τοῦ Ἰησοῦ (20,11-21,23), καταγράφεται ἡ ἔλλειψη πίστεως, ἐμπιστοσύνης καί κατανοήσεως τῶν μαθητῶν ἀπέναντι στό πρόσωπό του[10]. Ὅμως σέ *θεολογικό* ἐπίπεδο ἡ πίστη τῶν μαθητῶν γίνεται πρότυπο γιά τήν πίστη τοῦ ἀναγνώστη τῆς διηγήσεως, ὁ ὁποῖος καλεῖται διά τοῦ ἐν λόγω θαύματος νά πιστεύσει στόν Ἰησοῦ ὄχι κατά τό περιεχόμενο τῆς ἀτελοῦς πίστεως τῶν μαθητῶν, ἀλλά μέ τή βαθιά καί ὁλοκληρωμένη πίστη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, ἡ ὁποία ἀναγνωρίζει στό θαῦμα τόσο τή θεότητα, ὅσο καί τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς ἀνθρώπους. (γ) Ἕνα ἄλλο σχετικό θεολογικό μήνυμα πού συνάγεται ἀπό τόν ἐπίλογο τῆς ἐν λόγω διηγήσεως (2,11) εἶναι ὅτι πιστεύει ἀληθινά στόν Ἰησοῦ αὐτός πού γίνεται μαθητής του, αὐτός δηλαδή πού τόν ἀκολουθεῖ, σχετικοποιώντας ἤ καί ἀπαρνούμενος τίς ἀξίες καί τά δεδομένα τῆς προσωπικῆς καί κοινωνικῆς του ζωῆς. Οἱ μαθητές τοῦ Ἰησοῦ, ἄν καί δέν καταλαβαίνουν ποιός πραγματικά εἶναι ὁ διδάσκαλός τους, κάνουν ὅμως ἕνα σημαντικότατο βῆμα ἐμπιστοσύνης πρός τό μέρος του, ἐγκαταλείποντας τήν ἀσφάλεια πού τούς προσέφεραν οἱ παγιωμένες ἀντιλήψεις τους καί ὁ μέχρι τότε τρόπος ζωῆς τους καί ἀκολουθώντας ἀνεπιφύλακτα τόν Ἰησοῦ, ὅπως μαρτυρεῖ τό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου (1,37-51). Δέν εἶναι λοιπόν τυχαῖο τό γεγονός ὅτι ἀκριβῶς αὐτά τά πρόσωπα βλέπουν τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ κατά τό θαῦμα τῆς Κανά, προχωροῦν δηλαδή ἀκόμη περισσότερο πρός τήν

10. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 340· τοῦ ἰδίου, Das erste Wunder, 61· Leroy, Weinwunder, 170· Rissi, Hochzeit, 88.

κατανόηση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ, πρός τήν ἀληθινή πίστη. (δ) Μοναδική στήν ἰδιαιτερότητά της περίπτωση πίστεως γιά ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ ἡ πίστη τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία φαίνεται νά γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων ὅτι ὁ υἱός της ἔχει τή δυνατότητα νά ἐπέμβει κατά τρόπο, ὥστε νά καλύψει τήν ἔλλειψη οἴνου ἀπό τό γαμήλιο τραπέζι (2,3)[11]. Μάλιστα δέν ἀπογοητεύεται, ὅταν ὁ Ἰησοῦς τῆς καθιστᾶ σαφές ὅτι δέν εἶναι δική της ἁρμοδιότητα νά τοῦ ὑποδείξει πῶς πρέπει νά ἐνεργήσει (2,4)[12]. Ἀντίθετα, δείχνοντας νά γνωρίζει ὅτι ὁ υἱός της πρόκειται νά δώσει λύση στό πρόβλημα πού τήν ἀπασχολεῖ[13] παρά τήν προηγηθεῖσα ἀρνητική ἐκ πρώτης ὄψεως στάση του, προστάζει τούς διακόνους νά ὑπακούσουν ἀναντίρρητα στίς ἐντολές του (2,5). Προδίδει ἔτσι μιά μοναδική σχέση βαθύτερης ἐπικοινωνίας μέ τόν υἱό της σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη. Ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ εἶναι τό μόνο πρόσωπο στό τέταρτο εὐαγγέλιο, πού σέβεται τή θεϊκή αὐθεντία τοῦ υἱοῦ της — καί γι' αὐτό ἄλλωστε τόν προσεγγίζει μέ ἰδιαίτερη διακριτικότητα — καί πού εἶναι σέ θέση νά γνωρίζει ὅτι ὁ υἱός της πρόκειται νά προβεῖ σέ κάποια συγκεκριμένη ἐνέργεια, ἐνῶ φαίνεται νά ἔχει δηλώσει ἀκριβῶς τό ἀντίθετο. Ἡ πίστη τῆς μητέρας τοῦ Ἰησοῦ προβάλλει λοιπόν ὡς πίστη-πρότυπο στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὡς πίστη μέ βάση τήν ὁποία μετριέται ἡ πίστη ὅλων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων στό πρόσωπο τοῦ ἐπίγειου Ἰησοῦ, ὡς πίστη πού ἀναγνωρίζει καί σέβεται τό μεγαλεῖο τοῦ Ἰησοῦ, ὡς πίστη, τέλος, πού ξέρει νά ὑποτάσσεται, ἀλλά συγχρόνως καί νά κατανοεῖ τό μυστήριο τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του.

(2) (α) Στή διήγηση τῆς μακρόθεν θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης παρουσιάζει ἀνάγλυφα τή δυναμική ἐξέλιξη καί αὔξηση τῆς πίστεως ἑνός ἀνθρώπου. Συγκεκριμένα,

11. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,130· Θεοδώρου Μοψ., Fragmenta, 56,740.

12. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,130-132· Schlatter, Evangelium, 33· Bernard, Commentary I, 75· Preisker, Joh. 2,4, 211ἑξ.· Westcott, Gospel, 36· Morris, Gospel, 181· Bächli, Was habe ich, 78-80· Haible, Gottesbild, 191.

13. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,134· Besser, Über Joh. 2,4, 423· Loisy, Quatrième Évangile, 276· Wellhausen, Evangelium, 13· Lagrange, Évangile, 57· Bultmann, Evangelium, 81ἑξ.· Michl, Bemerkungen, 492· Boismard, Baptême, 159· Leroy, Weinwunder, 169.172ἑξ.· Räisänen, Mutter, 172ἑξ.· Thüsing, Erhöhung, 95· Moloney, Cana, 827· Smitmans, Exegese, 78.84ἑξ.· Brown, Gospel I, 100· Haible, Gottesbild, 191· Smitmans, Maria, 46ἑξ.· Schulz, Evangelium, 46· Léon-Dufour, Lecture, 217.

ὁ ἀγωνιῶν βασιλικός ἐμφανίζεται καταρχήν μέ τό αἴτημα νά ἔλθει ὁ Ἰησοῦς στό σπίτι του καί νά θεραπεύσει τόν υἱό του (4,47), θεωρεῖ δηλαδή ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι παρά ἕνας χαρισματικός θεραπευτής, ὁ ὁποῖος πρέπει ὁπωσδήποτε νά ἔλθει σέ ἐπαφή μέ τόν ἑκάστοτε ἀσθενῆ, προκειμένου νά μπορέσει νά ἐξασκήσει τίς θεραπευτικές του ἱκανότητες. Ἡ πίστη αὐτή τοῦ βασιλικοῦ ὅμως εἶναι ἀνεπαρκής γιά τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἀπαντᾶ στό αἴτημά του μέ τά λόγια "ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε" (4,48). Ὁ βασιλικός, διαφορετικά ἀπό ὅ,τι ἡ μητέρα τοῦ Ἰησοῦ στό προηγούμενο θαῦμα τῆς Κανά, ὑποδεικνύει στόν Ἰησοῦ ὄχι μόνο *ὅτι* πρέπει νά ἐνεργήσει, ἀλλά ἐπιπλέον καί *πῶς* ἀκριβῶς πρέπει νά ἐνεργήσει (4,47.49). Ἔτσι δείχνει ὅτι δέν ἀναγνωρίζει ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς, ἀφοῦ τόν θεωρεῖ ὡς ἕναν ἄνθρωπο μέ σπουδαῖες ἱκανότητες, οἱ ὁποῖες ὅμως ἔχουν καί συγκεκριμένα ὅρια[14]. Ἐκτός αὐτοῦ προσέρχεται στόν Ἰησοῦ κινούμενος ἀπό μιά δική του προσωπική ἀνάγκη. Εἶναι ὁ κίνδυνος τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ του συγκεκριμένα, πού τόν ὠθεῖ στό νά πλησιάσει τόν Ἰησοῦ, καί ὄχι ἡ πίστη ὅτι αὐτός εἶναι ὁ Θεός καί ὁ μόνος χορηγός τῆς αἰωνίου ζωῆς σέ σωματικό καί πνευματικό ἐπίπεδο. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ στό αἴτημα τοῦ βασιλικοῦ (4,48) πρέπει νά ἑρμηνευθεῖ ὡς στοχεύουσα στό νά τόν βοηθήσει νά συνειδητοποιήσει τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεώς του, νά ἀπαγκιστρωθεῖ ἀπό τίς δικές του ἀνάγκες καί προκαταλήψεις, νά πιστεύσει στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι ἁπλῶς στίς θαυματουργικές του ἱκανότητες[15]. Ὁ βασιλικός ἐπαναλαμβάνει στή συνέχεια γιά ἄλλη μιά φορά τό αἴτημά του νά ἔλθει ὁ Ἰησοῦς στήν Καπερναούμ, προκειμένου νά θεραπεύσει τό παιδί του (4,49), καί τότε ὁ Ἰησοῦς τοῦ ἀπαντᾶ νά πορευθεῖ μόνος του, διότι ὁ υἱός του "ζῇ" (4,50). Στό σημεῖο αὐτό ὁ βασιλικός κάνει ἕνα πρῶτο βῆμα πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἀληθινῆς πίστεως, καθώς συμμορφώνεται στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ καί πορεύεται, ἀφήνοντας κατά μέρος τήν πεποίθησή του, ὅτι κάθε θεραπευτής πρέπει νά ἔλθει σέ ἄμεση ἐπαφή μέ αὐτόν πού πρόκειται νά θεραπεύσει, καί δείχνοντας ἐμπιστοσύνη στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ. Ἀπό τήν

14. Πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 116· Dodd, Tradition, 194.

15. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,332· Holtzmann, Evangelium, 114· Schlatter, Evangelium, 89· Strathmann, Evangelium, 91· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 167· Feuillet, La signification théologique, 69· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 498· Brown, Gospel I, 195· Lindars, Gospel, 203· Sanders-Mastin, Commentary, 157.

πίστη του στά "σημεῖα καί τέρατα" ἀνάγεται δηλαδή ἐν προκειμένω ὁ βασιλικός στήν πίστη στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ. Ὅμως καί αὐτή ἡ πίστη δέν εἶναι ἀρκετή. Χρειάζεται ἡ πίστη στό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι ἁπλῶς στό λόγο του ἤ στά θαύματά του· χρειάζεται ἡ ἀναγνώριση τῆς θεότητάς του καί τῆς σωτηρίας πού αὐτός παρέχει στούς ἀνθρώπους. Αὐτή ἡ βαθύτερη πίστη ἔρχεται πλέον μετά τή διαπίστωση τοῦ θαύματος ἀπό τό βασιλικό (4,52-53), ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται νά πιστεύει μαζί μέ ὅλη τήν οἰκία του στόν Ἰησοῦ (4,53)[16]. (β) Σέ *ἀφηγηματικό* ἐπίπεδο βέβαια δέν εἶναι δυνατόν ὁ βασιλικός ἤδη νά ἔχει τή βαθιά πίστη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας στόν ἐσταυρωμένο καί ἀναστάντα Κύριο. Ὁπωσδήποτε ὅμως φτάνει στόν ἀκρότατο βαθμό πίστεως πού μπορεῖ νά ὑπάρξει πρός τόν Ἰησοῦ κατά τήν ἐπίγεια δράση του. Ἡ πίστη αὐτή συνίσταται ἀφενός στή διαίσθηση ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶναι ἕνας ἁπλός καί συνηθισμένος ἄνθρωπος καί ἀφετέρου στήν ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη πρός τό πρόσωπό του. Ὁ βασιλικός καί ἡ οἰκία του ἐγκαταλείπουν ἐν προκειμένω τήν προτέρα συμβατική πίστη τους, ὅποια καί ἄν εἶναι αὐτή[17], καί καθίστανται οὐσιαστικά, διά τῆς νέας τους πίστεως πρός τόν Ἰησοῦ, μαθητές του καί κληρονόμοι τῆς αἰωνίου ζωῆς πού αὐτός παρέχει σέ ὅσους πιστεύουν στό πρόσωπό του[18]. Σέ *θεολογικό-διαχρονικό* ἐπίπεδο ἐξάλλου ἡ πίστη τοῦ βασιλικοῦ φαίνεται νά ἀποτελεῖ τύπο τῆς πίστεως, στήν ὁποία πρέπει νά ὁδηγηθεῖ ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου διαβάζοντας γιά τό τεράστιο θαῦμα πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς, ὥστε νά γίνει καί μέτοχος τῆς αἰωνίου ζωῆς πού πηγάζει ἀπό αὐτόν.

(3) (α) Στή θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ ὁ Ἰησοῦς προσεγγίζει μέ δική του πρωτοβουλία τόν ἀσθενῆ, πού μάλιστα

16. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,201ἑξ.· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 226ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1256ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1205· Lightfoot, Gospel, 129· Lagrange, Évangile, 128· Bultmann, Evangelium, 153· Dodd, Tradition, 193· Wilkens, Zeichen, 34· Siegman, St. John's Use, 191· Hofbeck, Semeion, 106· Brown, Gospel I, 191.195· Schulz, Evangelium, 80· Haenchen, Johanneische Probleme, 28ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 259.261ἑξ.· Sanders-Mastin, Commentary, 157· Schnelle, Christologie, 99· Morris, Gospel, 292· Hoeferkamp, Relationship, 109ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 408· Bittner, Zeichen, 127· Brodie, Gospel, 230.

17. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής δέ δηλώνει σαφῶς ἄν ὁ βασιλικός εἶναι Ἰουδαῖος ἤ ἐθνικός, διότι προφανῶς ἡ πληροφορία αὐτή εἶναι δευτερεύουσας σημασίας γιά τή διήγηση.

18. Πβλ. Luthardt, Evangelium, 429ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 109.

προσμένει ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια τή θεραπεία του (5,5). Τόν ρωτᾶ μάλιστα κατά παράδοξο ἐκ πρώτης ὄψεως τρόπο ἄν θέλει νά γίνει ὑγιής (5,6). Πέρα ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ ἐρώτηση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ ἐξυπηρετεῖ ἀφηγηματική σκοπιμότητα, καθώς ἀπό τήν ἀπάντηση τοῦ παραλυτικοῦ προκύπτει ἡ ἀπελπιστική κατάσταση στήν ὁποία βρίσκεται καί στήν ὁποία πρόκειται ἐν συνεχεία νά δώσει τέλος διά τῆς θεραπείας του ὁ Ἰησοῦς, ἀποτελεῖ καί ἔνδειξη γιά τό ὅτι ἡ ἐσωτερική διάθεση τοῦ παραλυτικοῦ, καί συγκεκριμένα ἡ βούλησή του νά θεραπευτεῖ, ἀποτελεῖ στοιχεῖο ἀξιοπρόσεκτο γιά τόν Ἰησοῦ· ἴσως μάλιστα ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση γιά τή μετέπειτα πίστη τοῦ ἀνδρός, ἡ ὁποία ἐξελίσσεται κατά τήν πορεία τῶν γεγονότων τῆς διηγήσεως κατά ἀνάλογο τρόπο μέ τήν πίστη τοῦ βασιλικοῦ στό προηγούμενο θαῦμα πού ἐξετάσαμε. Ἐνδεικτικό τῆς ἀρχικῆς ἐλλείψεως πίστεως ἐκ μέρους τοῦ παραλυτικοῦ εἶναι τό γεγονός ὅτι αὐτός δέ γνωρίζει τό ὄνομα τοῦ εὐεργέτη του, ὅταν οἱ Ἰουδαῖοι τοῦ ἐπισημαίνουν ὅτι ἡ ἄρση τοῦ κρεβατιοῦ συνιστᾶ παράβαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (5,10). Μετά ὡστόσο ἀπό τή συνάντησή του μέ τόν Ἰησοῦ στό Ναό (5,14) ὁ παραλυτικός γνωρίζει πλέον τό ὄνομα τοῦ θεραπευτῆ του, τό ὁποῖο καί ὁμολογεῖ μέ παρρησία στούς Ἰουδαίους (5,15)[19]. Ἡ πίστη του ἀπό μιά ἀόριστη γνώση ὅτι κάποιος ἄνθρωπος τόν κατέστησε ὑγιῆ ἐπικεντρώνεται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος τοῦ χάρισε τόσο τή σωματική, ὅσο καί τήν πνευματική ζωή, καθώς ὄχι μόνο τόν λύτρωσε ἀπό τή μακρά παραλυσία του[20], ἀλλά καί τοῦ συγχώρησε τίς ἁμαρτίες (βλ. 5,14)[21]. Ἡ πίστη τοῦ παραλυτικοῦ, πού καταλήγει σέ ἄφοβη ὁμολογία τοῦ

19. Γιά τό ὅτι πρόκειται στό στ. 5,15 γιά ὁμολογία καί ὄχι γιά προδοσία τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν παραλυτικό βλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 232· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,209.213ἑξ.· Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,344· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1264· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1212· Lagrange, Évangile, 140· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 124· MacGregor, Gospel, 171· Hofbeck, Semeion, 110, σημ. 75· Haenchen, Johannesevangelium, 272· Brodie, Gospel, 238.

20. Ἡ κατάσταση τῆς παραλυσίας ἰσοδυναμεῖ στή σκέψη τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ μέ θάνατο, πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johanneische Probleme, 50· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

21. Γιά τό ὅτι ἡ συγχώρηση τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ παραλυτικοῦ πρέπει νά κατανοηθεῖ ὡς πρᾶξη παράλληλη μέ τή σωματική του θεραπεία βλ. van den Bussche, Guérison, 24· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123· Duprez, Jésus, 145ἑξ.

ὀνόματος τοῦ εὐεργέτη του καί τῆς δωρεᾶς του ἐνώπιον τῶν Ἰουδαίων, ἀποτελεῖ τύπο γιά τήν πίστη πού καλεῖται νά ἔχει ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως, καί ἐπιπλέον ἡ ζωή πού λαμβάνει ὁ παραλυτικός σέ σωματικό καί πνευματικό ἐπίπεδο ἀποτελεῖ τύπο τῆς ζωῆς πού λαμβάνει ὅποιος πιστεύει ἀληθινά στόν Ἰησοῦ. (β) Εἶναι σημαντικό ὅτι γιά νά φτάσει ὁ παραλυτικός στήν πίστη καί νά λάβει τήν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν, δηλαδή νά ζωοποιηθεῖ πνευματικά, καλεῖται νά ἐμπιστευτεῖ στόν Ἰησοῦ ἀφήνοντας κατά μέρος τή βεβαιότητα τῆς προσωπικῆς του ἐμπειρίας καί τῶν πεποιθήσεών του. Συγκεκριμένα καλεῖται νά ἀπαντήσει στήν αὐτονόητη καί πιθανῶς ἐνοχλητική ἐρώτηση ἄν θέλει νά θεραπευτεῖ (5,6), παρουσιάζοντας σέ ἕναν ἄγνωστο τήν τραγικότητα τῆς καταστάσεώς του (5,7). Ἀνταπόκριση στήν ἀρχική αὐτή ἐμπιστοσύνη πού δείχνει ὁ παραλυτικός πρός τόν Ἰησοῦ ἀποτελεῖ τό θαῦμα τῆς θεραπείας του. Τό γεγονός ὅτι ὁ παραλυτικός ὑπακούει στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ καί αἴρει τό κρεβάτι του, ἄν καί εἶναι Σάββατο, ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη ἔνδειξη ὅτι πιστεύει στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ, στόν ὁποῖο καί δίνει προτεραιότητα σέ σχέση μέ τίς καθιερωμένες θρησκευτικές ἀντιλήψεις, διότι γνωρίζει ἀπό τήν ἐμπειρία του πλέον ὅτι ὁ λόγος αὐτός, σέ ἀντίθεση μέ τόν μωσαϊκό νόμο, εἶναι ζωοποιός. Διά τῆς ἄρσεως δηλαδή τοῦ κρεβατιοῦ πραγματοποιεῖται οὐσιαστικά σύγκρουση τοῦ παραλυτικοῦ μέ τό ἐσωτερικό του, ἀλλά καί τό ὅλο κοινωνικό-θρησκευτικό κατεστημένο, μέσα ἀπό τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς κερδίζει τήν ἐμπιστοσύνη του καί, ἐπομένως, ἀνοίγει πλέον ὁ δρόμος γιά τήν ἀληθινή πίστη καί τήν ὁμολογία. (γ) Εἶναι ἐξάλλου ἰδιαίτερα ἐμφανές ἀπό τή διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ ὅτι ἡ θεραπεία αὐτή ἀναγκάζει τούς ἀνθρώπους νά πάρουν στάση θετική ἤ ἀρνητική ἀπέναντι στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Τόσο προκλητικό εἶναι τό θαῦμα, ἀφενός λόγω τοῦ ἀνήκουστου μεγέθους του καί ἀφετέρου λόγω τῆς συνδεδεμένης μέ αὐτό παραβιάσεως τῶν ἐπικρατούντων θρησκευτικῶν θεσμῶν, ὥστε νά μήν εἶναι δυνατόν παρά νά ταχθεῖ κανείς ὑπέρ ἤ κατά τοῦ προσώπου πού τό πραγματοποιεῖ. Ἔτσι, ἐνῶ ὁ θεραπευθείς παραλυτικός τάσσεται ὑπέρ τοῦ εὐεργέτη του (πβλ. 5,15), οἱ Ἰουδαῖοι, ἐνοχλημένοι καταρχήν ἀπό τήν ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ παραβίαση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (5,16), φτάνουν τελικά στήν ἀπόφαση νά τόν φονεύσουν ὄχι μόνο ὡς παραβάτη τοῦ Νόμου, ἀλλά καί ὡς βλασφημοῦντα (5,18). Ἑπομένως, ὄχι μόνο ἡ πίστη, ἀλλά καί

ἡ ἀπιστία πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ αὐξάνεται σταδιακά μέ ἄξονα τό θαῦμα τῆς διηγήσεώς μας. Ἐγκλωβισμένοι οἱ Ἰουδαῖοι στά προσωπικά τους δεδομένα ἀδυνατοῦν, ἤ ἁπλῶς δέ θέλουν, νά ἐγκαταλείψουν τήν ἀσφάλεια πού τούς προσφέρει τό θρησκευτικό τους "σύστημα", γιά νά μετάσχουν ἔτσι στή ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς. Το βῆμα πρός τόν Ἰησοῦ πού κάνει ὁ παραλυτικός μένει γι' αὐτούς ἀπραγματοποίητο καί ἡ ζωή πού ὁ παραλυτικός λαμβάνει ἀπό τόν Ἰησοῦ δέ γίνεται καί δικό τους κτῆμα, καθώς προτιμοῦν τήν "ἀσφαλῆ", ὅπως νομίζουν, κατάσταση τῆς ἀτομικῆς τους αὐτάρκειας καί αὐτοδικαιώσεως.

(4) (α) Στή διήγηση τοῦ θαυμαστοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά δοκιμάζει τήν πίστη τοῦ Φιλίππου (6,5-6), ἡ ὁποία καί ἀποδεικνύεται ἀνεπαρκής (6,7). Ὁ Φίλιππος φαίνεται, συγκεκριμένα, πώς ἀκόμη δέν ἔχει καταλάβει ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς καί ἑπομένως δέν πιστεύει ἀληθινά στό πρόσωπό του, καθώς στήν ἐρώτηση τοῦ τελευταίου ἀπό ποῦ θά μποροῦσαν νά προμηθευτοῦν ἄρτους, γιά νά φάγει τό πλῆθος (6,5), ἐπισημαίνει τό ἀδύνατο τοῦ ἐγχειρήματος (6,7), ἀντί νά δηλώσει μέ πίστη ὅτι ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ, πραγματοποιώντας τό ἀνθρωπίνως ἀδύνατο, νά δώσει λύση καί στό παρόν πρόβλημα. Ὄχι μόνο ἡ πίστη τοῦ Φιλίππου ὅμως, ἀλλά καί αὐτή τοῦ Ἀνδρέα ἀποδεικνύεται ἐλλιπής, ἀφοῦ ὁ τελευταῖος παρουσιάζει ἕνα παιδί πού ἔχει στήν κατοχή του πέντε ἄρτους καί δύο ὀψάρια, παρατηρώντας παράλληλα ὅτι μέ αὐτά τά ὀλίγα δέν εἶναι δυνατόν νά χορτάσει τό πλῆθος (6,9) καί καταδεικνύοντας περίτρανα τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως ἐκ μέρους του τοῦ προσώπου καί τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ[22]. Δέν εἶναι ἀσφαλῶς τυχαῖο ὅτι οἱ δύο αὐτοί μαθητές καταθέτουν στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου μεγάλης βαρύτητας χριστολογικές ὁμολογίες, ὁ πρῶτος μιλώντας μέ τόν Ναθαναήλ (1,45) καί ὁ δεύτερος μέ τόν ἀδελφό τοῦ Σίμωνα (1,41). Ὅπως ἀκριβῶς στό κεφάλαιο τῆς κλήσεως τῶν μαθητῶν ἀπό τόν Ἰησοῦ οἱ χριστολογικές ὁμολογίες τοῦ Φιλίππου καί τοῦ Ἀνδρέα (καθώς καί αὐτή τοῦ Ναθαναήλ) ἔχουν ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα καί γιά τήν ἐμπιστοσύνη ὅλων τῶν ὑπολοίπων μαθητῶν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἔτσι καί ἡ ἔλλειψη κατανοήσεως στήν παροῦσα συνάφεια ἐκ

22. Πβλ. Wilkens, Zeichen, 36ἑξ.· Welck, Zeichen, 161.

μέρους τῶν δύο μαθητῶν εἶναι ἀντιπροσωπευτική γιά τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεως ὅλων τῶν μαθητῶν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. (β) Ἡ ἔλλειψη κατανοήσεως τοῦ Ἰησοῦ ἐκ μέρους τῶν μαθητῶν δηλώνει σέ *ἀφηγηματικό* ἐπίπεδο ὅτι οἱ μαθητές δέ γνωρίζουν τό βαθύτερο νόημα τῶν χριστολογικῶν ὁμολογιῶν τους. Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς τούς βοηθεῖ νά κάνουν ἕνα ἀκόμη βῆμα πρός τήν κατανόηση τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας καί τῆς ποιότητας τῆς δωρεᾶς του, καθώς μετά τό θαῦμα καί ἔχοντας ἀφήσει προηγουμένως τούς ἴδιους τούς μαθητές νά διαπιστώσουν τό ἀδύνατο τοῦ ἐγχειρήματος νά κορεσθεῖ τό παρόν πλῆθος, τούς ἀναθέτει νά συλλέξουν τά περισσεύματα, τά ὁποῖα μάλιστα τοποθετοῦνται, ἴσως ὄχι τυχαῖα, σέ δώδεκα κοφίνους (6,13)[23]. Οἱ μαθητές διαπιστώνουν ἔτσι μέ ἄμεση ἀντίληψη καί γιά ἄλλη μιά φορά τή μεγαλοσύνη τοῦ Ἰησοῦ, βλέπουν τή δόξα του (πβλ. 2,11) καί ὁδηγοῦνται ἀκόμη πιό κοντά πρός τήν ἀληθινή πίστη[24]. Σέ *διαχρονικό* ἐπίπεδο βέβαια ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως καλεῖται νά πιστεύσει μέσω τοῦ θαύματος στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ κατανοώντας τό βαθύτερο περιεχόμενο τῶν χριστολογικῶν ὁμολογιῶν τῶν δύο μαθητῶν καί ἐκπληρώνοντας ἔτσι τήν προϋπόθεση, γιά νά λάβει τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς ἀπό τόν Ἰησοῦ. (γ) Διαφορετικά ἀπό ὅ,τι οἱ μαθητές, τό πλῆθος παρουσιάζεται ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως νά ἀκολουθεῖ τόν Ἰησοῦ ἀποκλειστικά καί μόνο λόγω τῶν σημείων πού αὐτός εἶχε πραγματοποιήσει (6,2). Φαίνεται ἔτσι νά εἶναι προσηλωμένο ὄχι στό πρόσωπο, τή διδασκαλία καί τή ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά στή βραχυπρόθεσμη καί ἰδιοτελῆ ὠφέλεια πού λαμβάνει ἀπό τά θαύματά του ἤ ἀκόμη σέ ἕναν ἐξωτερικό θαυμασμό, πού προέρχεται ἀπό τή θεαματικότητα τῶν θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν του[25]. Μέ βάση τίς προϋποθέσεις αὐτές ἑρμηνεύει ὁ ὄχλος *καί* τό παρόν θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ, μέ ἀποτέλεσμα νά σπεύσει νά τόν ἀνακηρύξει σέ βασιλιά του (6,15), δείχνοντας ἔτσι ὅτι παραμένει ἐγκλωβισμένος στό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ θαύματος καί στή

23. Πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 120· Bernard, Gospel, 182· Hoskyns, Gospel, 290· Braun, Jean le théologien: Sa théologie, 183.197· Welck, Zeichen, 162.

24. Πβλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 12,4· Θεοδώρου, Fragmenta, 56,745· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1289· Lagrange, Évangile, 165· Haenchen, Johannesevangelium, 302· Schnelle, Christologie, 116ἑξ.· Becker, Evangelium I, 231.

25. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,239· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1236· Büchsel, Evangelium, 82 (354)· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 17.

σημασία πού αὐτό ἔχει γιά τήν κάλυψη τῶν βιοτικῶν ἀναγκῶν του καί ὅτι δέν κατανοεῖ τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τόν ζωοποιό χαρακτήρα τῆς δωρεᾶς του[26]. (δ) Ἑπομένως καί ἀπό τήν ὑπό ἐξέτασιν διήγηση προκύπτει ὅτι τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ὠθοῦν τούς ἀνθρώπους νά πάρουν εἴτε θετική εἴτε ἀρνητική στάση ἀπέναντι στό πρόσωπό του. Συγκεκριμένα ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης παρουσιάζει ἐν προκειμένω τούς δώδεκα μαθητές νά τοποθετοῦνται θετικά ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν παραμονή τους κοντά του κατά τήν κρίση τοῦ τέλους τοῦ 6ου κεφαλαίου (6,60-71), καθώς ἐπίσης καί ἀπό τήν ἐξ ὀνόματος ὅλων χριστολογική-σωτηριολογική ὁμολογία τοῦ Πέτρου (6,68-69). Ἀντίθετα, ὁ ὄχλος παίρνει ἀρνητική στάση, γεγονός πού ἀποδεικνύεται ἀφενός ἀπό τήν κριτική πού ἀσκεῖ στήν πίστη τους ὁ Ἰησοῦς ἐπισημαίνοντας τήν ἐπιφανειακότητα καί τήν ἀνεπάρκειά της (6,26-27) καί ἀφετέρου ἀπό τό γεγονός ὅτι, παρά τό θαῦμα, ζητοῦν την ἑπόμενη ἡμέρα νέο σημεῖο ἀπό τόν Ἰησοῦ, γιά νά πιστεύσουν στό πρόσωπό του (6,30)[27]. Ἡ προσκόλληση τῶν Ἰουδαίων στό μωσαϊκό νόμο, ἀλλά καί στίς ἐν γένει θρησκευτικές τους ἀντιλήψεις γίνεται τελικά ἐμπόδιο στό νά πιστεύσουν στόν ἀληθινό ἄρτο Ἰησοῦ καί στή ζωή πού αὐτός παρέχει στούς ἀνθρώπους. Ἔτσι ἡ δωρεά τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς ἐπιφυλάσσεται τελικά στούς δώδεκα μαθητές καί σέ ὅσους πιστεύουν καί ἀκολουθοῦν τόν Ἰησοῦ μέσα στήν κοινότητά του κατά τόν τύπο τῶν μαθητῶν.

(5) (α) Ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ὡς Θεοῦ διά τοῦ θαυμαστοῦ περιπάτου ἐπί τῆς θαλάσσης (6,19)[28] καί διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" (6,20)[29], καθώς ἐπίσης καί ἡ συνακόλουθη σωτηρία τῶν μαθητῶν (6,21) μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι συνδέονται στή σκέψη τοῦ

26. Πβλ. Godet, Kommentar II, 254ἑξ., Schlatter, Evangelium, 108· Hirsch, Evangelium, 171ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 110· Lightfoot, Gospel, 166· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 212ἑξ.· Bultmann, Johannesevangelium, 158· Gärtner, John 6, 21ἑξ.· Schulz, Evangelium, 99· Becker, Evangelium I, 232.

27. Βλ. σχετικά Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,242· Hofbeck, Semeion, 118ἑξ.

28. Πβλ. Richardson, Miracle-Stories, 90ἑξ.

29. Πβλ. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 68· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84.

τετάρτου εὐαγγελιστῆ μέ τήν πρόοδο τῆς πίστεώς τους. Ἐφόσον δηλαδή πάντοτε οἱ αὐτοαποκαλύψεις τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὠθοῦν εἴτε στήν πίστη εἴτε στήν ἀπιστία τούς ἀνθρώπους ἐκείνους στούς ὁποίους ἀπευθύνονται[30], πρέπει νά συμπεράνουμε ὅτι καί ἡ παροῦσα αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ προάγει τήν πίστη τῶν μαθητῶν, μολονότι αὐτό δέ δηλώνεται σαφῶς στή διήγησή μας. Αὐτή τήν ὑπόθεση ὅμως ἐνισχύει ἡ θετική στάση πού παίρνουν οἱ δώδεκα μαθητές ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ (6,68-69) κατά τήν κρίση τοῦ τέλους τοῦ 6ου κεφαλαίου (6,60-71) στάση ἡ ὁποία προδίδει μιά πίστη στερεωμένη γενικά ἀπό τούς λόγους καί τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί εἰδικά ἀπό τόν πρόσφατο περίπατό του ἐπί τῆς θαλάσσης καί τή σωτηρία τους ἀπό τήν ἐπικίνδυνη θαλασσοταραχή[31]. (β) Βέβαια, ἡ πίστη τῶν μαθητῶν ἐν προκειμένω δέν ἰσοδυναμεῖ σέ *ἀφηγηματικό* ἐπίπεδο μέ τήν τελική μεταπασχάλια πίστη τους, διότι ὅπως προκύπτει καί ἀπό τή συνέχεια τοῦ εὐαγγελίου, συνεχίζουν αὐτοί νά μήν κατανοοῦν τό πρόσωπο καί τό χαρακτήρα τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Ἰησοῦ. Ὅμως ἡ παροῦσα πίστη τους, πού ἔχει περισσότερο χαρακτήρα ἐμπιστοσύνης στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση γιά τή δωρεά τοῦ Παρακλήτου, ὁ ὁποῖος καί πρόκειται νά τούς ἀναγάγει στήν ἀληθινή καί βαθιά χριστιανική πίστη[32]. Ἀπό την ἄλλη πλευρά ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως καλεῖται σέ *διαχρονικό* ἐπίπεδο νά πιστεύσει πώς ὁ Ἰησοῦς ταυτίζεται μέ τό Θεό τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὥστε νά ὁδηγηθεῖ σέ χριστολογική ὁμολογία ἀναλόγου βαρύτητας μέ αὐτήν πού καταθέτει ὁ Πέτρος στό τέλος τοῦ 6ου κεφαλαίου (6,68-69).

(6) (α) Ἰδιαίτερα σημαντική γιά τήν κατάδειξη τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἐξελίσσεται ἡ πίστη καί ἡ ἀπιστία ἀπέναντι στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ. Ἡ διά τοῦ θαύματος (9,6-7) καί διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" (9,5) αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ πρέπει ὁπωσδήποτε νά θεωρηθεῖ ὅτι προάγει τήν πίστη τῶν μαθητῶν, οἱ ὁποῖοι μέσα ἀπό τό θαῦμα καί τό

30. Πβλ. χαρακτηριστικά 2,11· 4,25-30· 4,53· 5,14-15.16-18· 6,26.41-42.60.66.68-69· 7,30.44.47-52· 8,12-13.18-20.48-59· 9,35-38· 10,20.30-31.38-39· 11,25-27.47-53· 20,26-29.

31. Γιά τό ὅτι ἡ πίστη στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο πηγάζει καί ἀπό τά θαυμαστά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ πβλ. τούς στ. 10,37-38, ὅπου ὁ Ἰησοῦς λέει στούς Ἰουδαίους: "εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ Πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι· εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ Πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ Πατρί".

32. Βλ. χαρακτηριστικά τούς στ. 14,26· 15,26· 16,13-14.

λόγιο θεωροῦν τή θεϊκή του δόξα (πβλ. 2,11· 11,40). Ὅμως στό ἐπίκεντρο τῆς διηγήσεως βρίσκεται ὁ τυφλός, ὁ ὁποῖος, ἄν καί δέν μπορεῖ ἀνθρωπίνως νά ἐλπίζει στή θεραπεία του (πβλ. 9,32), ὡστόσο ὑπακούει ἀδιαμαρτύρητα στήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ νά νιφθεῖ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ (9,7). Ἡ ἐμπιστοσύνη αὐτή τοῦ τυφλοῦ στό λόγο τοῦ Ἰησοῦ[33] ὁδηγεῖ στήν ἀποκατάσταση τοῦ φωτός τῶν ὀφθαλμῶν του, καθώς μετά ἀπό τή νίψη του στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ ἐπιστρέφει "βλέπων" (9,7). Γιά τήν ἐν πίστει σύνδεση τοῦ τυφλοῦ μέ τόν Ἰησοῦ εἶναι χαρακτηριστική στή συνέχεια τῆς διηγήσεως ἡ ἐπιμονή του νά παρουσιάζει σταθερά ὡς ὑποκείμενο τῆς θεραπείας του τόν Ἰησοῦ (9,11.15) εἰς πεῖσμα τῶν ἑκάστοτε ἀνακριτῶν του, οἱ ὁποῖοι τόν ἐρωτοῦν γιά τόν τρόπο τῆς θεραπείας του, χωρίς νά ἐνδιαφέρονται, καταρχήν τουλάχιστον, γιά τό πρόσωπο πού τή διενήργησε (9,10.15). Ἐπιπλέον ὁ τυφλός διατυπώνει μέ παρρησία, παρά τή σαφῆ ἐχθρότητα τῶν Φαρισαίων, τήν ἐκτίμησή του ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης (9,17) καί ἀργότερα, στήν πορεία τῆς ἀνακρίσεώς του, ὁμολογεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς θεοσεβῆ (9,31) καί ὡς ἄνθρωπο "παρὰ Θεοῦ" (9,33), ὁ ὁποῖος ἀνοίγοντας τά μάτια ἑνός ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ἔκανε μιά πράξη ἄνευ προηγουμένου στήν ἀνθρώπινη ἱστορία (9,32). Συνέπεια τῆς θαρραλέας αὐτῆς ὁμολογίας τοῦ τυφλοῦ ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ ἀποπομπή του ἀπό τή συναγωγή (9,34). Μετά ἀπό τήν πλήρη αὐτή καί ὁριστική ἀπαγκίστρωσή του ἀπό τήν ἀπολιθωμένη φαρισαϊκή θρησκευτικότητα μπορεῖ πλέον ὁ τυφλός νά κάνει ἕνα ἀκόμη βῆμα πρός τήν ἀληθινή πίστη καί νά λάβει τό φῶς τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν του καί τή δωρεά τῆς αἰωνίου ζωῆς[34]. Αὐτό συμβαίνει στή νέα του συνάντηση μέ τόν Ἰησοῦ, στήν ὁποία ὁ θεραπευτής του τοῦ ἀποκαλύπτεται ὡς ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου (9,35.37) καί ὁ τυφλός ἀνταποκρινόμενος στήν ἀποκάλυψη αὐτή τόν ἀποκαλεῖ ὡς τόν "Κύριο" τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τόν προσκυνεῖ ὡς Θεό (9,38)[35]. Μολονότι σέ *ἀφηγηματικό*

33. Πβλ. Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 63· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,307.311· Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 16,31· Westcott, Gospel, 145· Lagrange, Évangile, 261· Dodd, Tradition, 183· Barrett, Gospel, 297· Léon-Dufour, Lecture II, 338· Beasley-Murray, John, 156.

34. Πβλ. Ὠριγένους, Ἀποσπάσματα, 71· Du Rand, Reading, 102.

35. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 294· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,317.323· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,1012ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,60ἑξ.· Bauer,

ἐπίπεδο ὁ τυφλός δέν καταλαβαίνει ἴσως πλήρως τό νόημα τῶν λόγων καί τῶν πράξεών του, ὡστόσο διά τῆς στάσεώς του φτάνει στό ἀνώτερο στάδιο πίστεως πού εἶναι δυνατόν πρίν ἀπό τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Σέ *θεολογικό-διαχρονικό* ἐπίπεδο, ἐξάλλου, ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως καλεῖται νά πιστεύσει στόν Ἰησοῦ κατά τόν τύπο τοῦ τυφλοῦ, γνωρίζοντας ὅμως καί τό βαθύτερο νόημα τῆς ὁμολογίας καί τῆς προσκυνήσεώς του. (β) Ἡ ὑποδειγματική πίστη τοῦ τυφλοῦ στόν Ἰησοῦ ἀντιπαραβάλλεται στή διήγησή μας ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή πρός τήν ἀπιστία των γειτόνων (9,8-12), τῶν γονέων τοῦ τυφλοῦ (9,18-23) καί τῶν Φαρισαίων (9,13-34). Συγκεκριμένα οἱ γείτονες τοῦ τυφλοῦ, παρά τό γεγονός ὅτι πιστοποιοῦν τό θαῦμα, δέν ἀνάγονται στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς ταυτότητας αὐτοῦ πού τό διενήργησε. Ἡ ἐρώτησή τους "ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος;" (9,12) ὑποδηλώνει τήν ἀπόστασή τους ἀπό τόν Ἰησοῦ ὄχι μόνο σέ ἀφηγηματικό, ἀλλά καί σέ θεολογικό ἐπίπεδο. Ἀντί λοιπόν οἱ γείτονες νά πιστεύσουν διά τοῦ θαύματος στόν Ἰησοῦ, ὁδηγοῦν τόν θεραπευθέντα στούς θεωρούμενους ὡς θρησκευτικές αὐθεντίες Φαρισαίους, προκειμένου νά ἀποφανθοῦν ἐκεῖνοι περί τοῦ παραδόξου συμβάντος. Τό θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ δέν προσλαμβάνει γι' αὐτούς ὑπαρξιακές διαστάσεις, ἀφοῦ προτιμοῦν νά μή "λάβουν" τή μαρτυρία του (πβλ. 3,11), ὅπως κάνει ὁ τυφλός, ἀλλά νά ὑποταγοῦν στή γνώμη τοῦ θρησκευτικοῦ καί κοινωνικοῦ κατεστημένου διατηρώντας ἔτσι τήν ἀτομική τους ἀσφάλεια. Ὅμως καί οἱ γονεῖς τοῦ τυφλοῦ, ἄν καί γνωρίζουν τά τοῦ θαύματος, δέν τολμοῦν νά προβοῦν σέ ὁμολογία ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ, γιά νά ἀποφύγουν τίς βαριές κοινωνικές καί θρησκευτικές συνέπειες πού μιά τέτοια ὁμολογία θά εἶχε εἰς βάρος τους (9,22). Ἡ πίστη ὅμως αὐτή τῶν γονέων τοῦ τυφλοῦ δέν εἶναι ἐπαρκής κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη[36]. Αὐτός πού πραγματικά πιστεύει στόν Ἰησοῦ δέ διστάζει νά ὁμολογήσει δημοσίως τήν πίστη του ἄσχετα μέ τίς συνέπειες πού μπορεῖ νά ἐπιφέρει αὐτή του ἡ πράξη[37]. Ὡστόσο οἱ γονεῖς τοῦ τυφλοῦ φαίνεται

Johannesevangelium, 133· Sanders-Mastin, Gospel, 245· Brown, Gospel I, 376· Schulz, Evangelium, 146· Panackel, Ἰδού, 156· Léon-Dufour, Lecture II, 348· Becker, Evangelium I, 377· Carson, Gospel, 377.

36. Πβλ. 12,43, ὅπου ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐκφέρει γιά ὅσους ἀπό φόβο δέν ὁμολογοῦσαν τόν Ἰησοῦ τήν κρίση ὅτι "ἠγάπησαν τήν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τήν δοξαν τοῦ Θεοῦ", πβλ. ἐπίσης καί 5,44.

37. Πβλ. 1,29.36· 4,29· 5,15· 9,17.31-33.

νά προτιμοῦν νά παραμείνουν στήν ἀσφάλεια τῆς προηγούμενης ζωῆς τους, μέ ἀποτέλεσμα νά μείνουν μακριά τόσο ἀπό τήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ, ὅσο καί ἀπό τήν ἀληθινή ζωή πού αὐτός δίνει στούς πιστεύοντες. Τέλος, φαίνεται ὅτι στόν ἀντίποδα τῆς ἐξελισσόμενης πίστεως τοῦ τυφλοῦ βρίσκεται ἡ κορυφούμενη ἀπιστία καί ἡ ἐχθρότητα τῶν Φαρισαίων πρός τόν ἴδιο καί πρός τόν θεραπευτή του. Ἀρχικά παρουσιάζεται μεταξύ τῶν Φαρισαίων μέ ἀφορμή τό θαῦμα διάσταση ἀπόψεων περί τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ. Ὁρισμένοι θεωροῦν ὅτι "οὐκ ἐστιν οὗτος παρὰ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ Σάββατον οὐ τηρεῖ", ἐνῶ ἄλλοι ἀναρωτιοῦνται "πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν;" (9,16). Ὅμως ἀργότερα ἡ στάση τους σκληραίνει, καθώς προσκολλῶνται σέ μιά νομικιστική καί περιπτωσιολογική ἀντιμετώπιση τοῦ θαύματος καί δέ διακρίνουν ἔτσι σέ αὐτό τήν ἀποκάλυψη τῆς πραγματικῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ. Μέ τά ἐρωτήματά τους προσπαθοῦν νά τρομοκρατήσουν τούς γονεῖς τοῦ τυφλοῦ καί νά ἀποσπάσουν κάποια εὐνοϊκή γιά τίς θέσεις τους κατάθεση (9,19)[38]. Ἀργότερα πιέζουν τόν τυφλό νά ὁμολογήσει ὅτι ψευδομαρτύρησε ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ[39] καί ἀποφαίνονται ὅτι ὁ εὐεργέτης του εἶναι ἁμαρτωλός (9,24). Ὅταν διαπιστώνουν ὅτι ὁ τυφλός εἶναι ἀνένδοτος, ἐπιχειροῦν νά τόν ἀνακρίνουν γιά δεύτερη φορά, προκειμένου νά τόν παρασύρουν σέ ἀντιφατική κατάθεση (9,26)[40]. Καυχῶνται στή συνέχεια ὅτι εἶναι μαθητές τοῦ Μωυσῆ (9,28), ἐνῶ γιά τόν Ἰησοῦ λένε περιφρονητικά ὅτι "οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν" (9,29). Τέλος, ἀποπέμπουν τόν τυφλό ἀπό τή συναγωγή (9,34), ὅταν αὐτός τούς ἀποστομώνει ἀποδεικνύοντας ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἄνθρωπος θεοσεβής (9,31) καί "παρὰ Θεοῦ" (9,33). Ἀπό τή συμπεριφορά τῶν Φαρισαίων στή διήγησή μας συνάγεται ἀβίαστα τό συμπέρασμα ὅτι αὐτοί δέ θέλουν νά

38. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 316.

39. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 203· Loisy, Évangile, 596· Schlatter, Evangelist, 229· Lagrange, Évangile, 267· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 317ἑξ.· Lindars, Gospel, 347· Schneider, Evangelium, 193· Léon-Dufour, Lecture II, 344· Carson, Gospel, 372· Brodie, Gospel, 350.

40. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,318· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 73,989· Godet, Kommentar II, 361· Weiss, Johannes-Evangelium, 307· Loisy, Évangile, 597· Bernard, Commentary II, 335· MacGregor, Gospel, 229· Brown, Gospel I, 377· Schneider, Evangelium, 193· Sanders-Mastin, Gospel, 242ἑξ.

ἀντιμετωπίσουν τήν πραγματικότητα τοῦ θαύματος, τό ὁποῖο θέτει νέα μέτρα καί σταθμά στήν ἰουδαϊκή θρησκευτικότητα, ἀφοῦ εἶναι μιά πράξη ζωοποιός, ἀλλά καί θέτει παραλλήλως ἐν ἀμφιβόλῳ τήν ἰσχύ καί τήν ἐξουσία τοῦ νόμου. Προτιμοῦν νά μείνουν προσκολλημένοι στήν ἀπόλυτη θεώρηση καί τήρηση τοῦ νόμου, ἡ ὁποία τούς παρέχει ἀσφάλεια καί τούς διατηρεῖ στήν κορυφή τῆς θρησκευτικῆς ἐξουσίας ἐπί τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ. Οἱ Φαρισαῖοι ἐκπροσωποῦν στή διήγησή μας τήν πιό ἀκραία μορφή ἀπιστίας ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ. Ὄχι μόνο ἀγνοοῦν τήν καταφανέστατη μαρτυρία τῶν ἔργων του, ἀλλά εἶναι ἕτοιμοι νά χρησιμοποιήσουν κάθε μέσο, γιά νά τά διαψεύσουν καί νά πατάξουν τόν καθένα πού ὁμολογεῖ τόν ποιητή τους Ἰησοῦ. (γ) Στό τέλος τῆς διηγήσεως ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἑρμηνεύει την ἐσωτερική τοποθέτηση τοῦ τυφλοῦ καί τῶν Φαρισαίων ἀπέναντι στό πρόσωπό του. Ὁ τυφλός προχωρεῖ πρός τήν ἀληθινή πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, διότι ἔχει ἐκ τῶν προτέρων σαφῆ ἐπίγνωση τῆς τυφλότητάς του. Ἡ ἐπίγνωσή του αὐτή παρουσιάζεται ἀπό τόν Ἰησοῦ στό στ. 9,41 ὡς ἡ προϋπόθεση γιά τήν ἀπελευθέρωσή του ἀπό τήν ἁμαρτία, καθώς καί γιά τή λήψη τῆς δωρεᾶς τοῦ φωτός *καί* τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν του, δηλαδή τῆς αἰωνίου ζωῆς (πβλ. 9,39). Ἀντίθετα, οἱ Φαρισαῖοι ἀδυνατοῦν νά πιστεύσουν στόν Ἰησοῦ, διότι ἔχουν πεποίθηση στή δική τους ὅραση, στή δική τους γνώση. Ἀκριβῶς ὅμως αὐτή η αὐτάρκειά τους γίνεται ἐμπόδιο στό νά ἐλευθερωθοῦν ἀπό τήν ἁμαρτία τους καί νά λάβουν τό ἀληθινό φῶς ἀπό τόν Ἰησοῦ (9,39). Ἔτσι παραμένουν ἐν τῇ ἀπιστία τους τυφλοί καί δέσμιοι τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου (9,41)[41].

(7) (α) Ἰδιαίτερα σημαντική γιά τήν κατάδειξη τῆς δυναμικῆς ἐξελίξεως τῆς πίστεως καί τῆς ἀπιστίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι, τέλος, καί ἡ διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου. Καταρχήν γιά ἄλλη μιά φορά ὑπογραμμίζεται στή διήγηση αὐτή ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὅτι οἱ μαθητές δέν ἔχουν κατανοήσει ἀληθινά τό ἔργο καί ἑπομένως δέν πιστεύουν ὄντως στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Αὐτό φαίνεται σαφῶς ἀπό τήν προσπάθειά τους νά ἀποτρέψουν τόν Ἰησοῦ ἀπό τό ἐπικίνδυνο, κατά τή γνώμη τους, ταξίδι του στή Βηθανία, διότι δέν

41. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 259· Léon-Dufour, Lecture II, 350· Ashton, Understanding, 221.

μποροῦν νά κατανοήσουν τή σκοπιμότητά του, ἀλλά καί διότι φοβοῦνται προφανῶς γιά τήν προσωπική τους ἀσφάλεια[42], πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι δέν μποροῦν νά ἐμπιστευτοῦν τή ζωή τους καί νά πιστεύσουν πλήρως στόν Ἰησοῦ (πβλ. 11,8.12.16)[43]. Ἐπίσης κατανοοῦν κυριολεκτικά, καί ἔτσι παρεξηγοῦν, τό "κεκοίμηται", διά τοῦ ὁποίου ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει τό γεγονός τοῦ θανάτου τοῦ φίλου του (11,12-13). Παρά τό φόβο τους ὡστόσο καί τήν ἔλλειψη πίστεως, ἀποδεικνύουν ὅτι εἶναι γνήσιοι μαθητές τοῦ Ἰησοῦ προθυμοποιούμενοι τελικά νά ἀκολουθήσουν τό διδάσκαλό τους στήν Ἰουδαία, ἄν καί εἶναι πεπεισμένοι ὅτι αὐτό θά στοιχίσει ὄχι μόνο τή δική του, ἀλλά καί τή δική τους ζωή (11,16)[44]. Ἡ πίστη τῶν μαθητῶν εἶναι μέν ἐν προκειμένω ἀνεπαρκής, ἀλλά συγχρόνως καί δεκτική αὐξήσεως, ἀφοῦ αὐτοί εἶναι ἕτοιμοι νά θυσιάσουν τήν προσωπική τους ἀσφάλεια καί νά ἀκολουθήσουν ἄνευ ὅρων τόν Ἰησοῦ, παρά τό γεγονός ὅτι ἀδυνατοῦν νά τόν καταλάβουν. Τό ὅτι ἡ πίστη τῶν μαθητῶν εἶναι δεκτική αὐξήσεως ἐπισημαίνει καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς, προλέγοντας ὅτι τό θαῦμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου θά καταστήσει τήν πίστη τους πιό βαθιά καί ἀληθινή (11,15). Ἄλλη περίπτωση ἀνθρώπου, τοῦ ὁποίου ἡ ἀρχικά ἐλλιπής πίστη παρουσιάζεται νά ἐξελίσσεται στή διήγησή μας εἶναι ἡ Μάρθα. Ἡ γυναίκα αὐτή ἀρχικά προϋπαντᾶ τον Ἰησοῦ μέ τή λανθασμένη πίστη ὅτι εἶναι προφήτης ἀναλόγου μεγέθους μέ τούς Ἠλία καί Ἐλισαῖο, ἀφοῦ θεωρεῖ καταρχήν ὅτι μόνο ἡ ἐπί τόπου παρουσία του μποροῦσε νά εἶχε ἀποτρέψει τό θάνατο τοῦ ἀδελφοῦ της (11,21)[45]. Στά πλαίσια τῆς ἀτελοῦς αὐτῆς πίστεώς της ἡ Μάρθα ἐκφράζει ἐπιπλέον τήν ἐλπίδα ὅτι ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ καί τώρα νά ἐνεργήσει τήν ἀνάσταση τοῦ ἀδελφοῦ της, μετά ἀπό προσευχή ὅμως, ὅπως θά ἔκανε καί ὁποιοσδήποτε ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ (11,22)[46]. Τέλος, ἔλλειψη πραγματικῆς κατανοήσεως τῆς

42. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,343ἑξ.· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92· Godet, Kommentar, 398· Wikenhauser, Evangelium, 213· MacGregor, Gospel, 247· Saß, Auferweckung, 40· Lipscomb, Commentary, 167· Morris, Gospel, 543.

43. Πβλ. Kremer, Lazarus, 58· Welck, Zeichen, 227.

44. Πβλ. Θεοδώρου Μοψ., Fragmenta, 56,761· Ἀνδρέου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 97,968· Godet, Kommentar, 398ἑξ.· Lindars, Gospel, 392· Haenchen, Johannesevangelium, 403· Welck, Zeichen, 212.

45. Πβλ. Lindars, Gospel, 394.

46. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,45· Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 69· Ἰ.

δωρεᾶς καί τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ προδίδει ἡ ἀπάντησή της στή διαβεβαίωσή του, ὅτι ὁ Λάζαρος θά ἀναστηθεῖ, μέ τή φράση "οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ" (11,24). Ὁ Ἰησοῦς ὅμως σπεύδει νά διορθώσει τήν ἀνεπαρκῆ αὐτή πίστη τῆς Μάρθας αὐτοαποκαλυπτόμενος στή συνέχεια τοῦ διαλόγου του μαζί της ὡς "ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" (11,25). Ἔτσι ἡ ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν, τήν ὁποία προσδοκᾶ ἡ Μάρθα, ὡς πιστή Ἰουδαία, στό μέλλον[47], ἐμφανίζεται μπροστά της ἐδῶ καί τώρα στό πρόσωπο καί στή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ[48]. Μάλιστα καλεῖται ἡ Μάρθα διά τῆς ἀπαντήσεώς της στήν ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ "πιστεύεις τοῦτο;" (11,26) νά ὑπερβεῖ τήν παραδοσιακή της ἰουδαϊκή πίστη καί νά ὁμολογήσει μιά νέα πίστη ἐπικεντρωμένη ἀποκλειστικά καί μόνο στό πρόσωπο τοῦ ἰδίου. Τό βῆμα αὐτό κάνει ἡ Μάρθα προχωρώντας σέ μιά ἰδιαίτερης βαρύτητας χριστολογική ὁμολογία (11,27). Παρά τό ὅτι σέ *ἀφηγηματικό* ἐπίπεδο δέν κατανοεῖ πλήρως τό περιεχόμενο αὐτῆς τῆς ὁμολογίας της, ἡ πίστη της ὡστόσο ἔχει προχωρήσει οὐσιωδῶς πρός τήν κατεύθυνση τῆς ἀναγνωρίσεως τῆς πραγματικῆς ταυτότητας καί δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Τό γεγονός ὅτι ἡ Μάρθα δέ συνειδητοποιεῖ τό περιεχόμενο τῆς ὁμολογίας της φαίνεται σαφῶς ἀπό τίς ἀντιρρήσεις πού προβάλλει ἀργότερα στήν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ νά ἀνοιχτεῖ ὁ τάφος τοῦ Λαζάρου (11,39). Ἡ ἐπιφύλαξή της γιά τό ἄνοιγμα τοῦ τάφου μέ τή φράση "ἤδη ὄζει" δείχνει σαφέστατα ὅτι δέν ἔχει ἀκόμη πιστεύσει πώς ὁ Ἰησοῦς ἔχει ὡς ἡ "ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή" ἀπόλυτη ἐξουσία ἐπί τῆς δυνάμεως τοῦ θανάτου[49]. Μιά τέτοια πίστη εἶναι δυνατή σύμφωνα μέ τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Ὡστόσο σέ *θεολογικό-διαχρονικό* ἐπίπεδο ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως αὐτήν ἀκριβῶς τήν ὁμολογία τῆς Μάρθας καλεῖται νά καταθέτει, ἀλλά καί νά πιστεύσει ἀληθινά στόν Ἰησοῦ σύμφωνα μέ τήν ἐν λόγω ὁμολογία, γιά νά λάβει τήν

Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,345· (Ψ.)Χρυσοστόμου, Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον, 48,781· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,96.· Lightfoot, Commentary, 221· Morlet, Le dernier signe, 17.

47. Πβλ., Schlatter, Evangelist, 252· Wikenhauser, Evangelium, 214· Dodd, Interpretation, 364· Saß, Auferweckung, 45.

48. Πβλ., Brown, Gospel, 434· Hofbeck, Semeion, 144.

49. Πβλ., Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,346· Jones, Narrative Structures, 213· Welck, Zeichen, 217-220.

αἰώνια ζωή κατά τήν ἐπαγγελία τοῦ στ. 11,26 (πβλ. 20,31)[50]. Τήν ἴδια, τέλος, μέ τή Μάρθα θετική τοποθέτηση ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ ἐπιδεικνύει καί ἡ ἀδελφή της Μαρία, ἡ ὁποία, μόλις πληροφορεῖται ὅτι ὁ διδάσκαλος τή ζητεῖ (11,28), σπεύδει νά τόν συναντήσει ἐγκαταλείποντας πάραυτα τίς ἀσχολίες τῆς στιγμῆς καί τούς ἐπισκέπτες της (11,29). Ἡ Μαρία παρουσιάζεται ὄχι μόνο στή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου, ἀλλά καί στή συνδεόμενη μέ αὐτήν διήγηση τῆς μυραλείψεως (12,1-8) νά συμπεριφέρεται μή συμβατικά. Ἄξονας τῶν ἐνεργειῶν της εἶναι ἡ ἀγάπη της γιά τόν Ἰησοῦ καί ἡ ἐμπιστοσύνη της στό πρόσωπό του, πού τῆς ἐπιβάλλουν νά ἀγνοήσει τά κοινωνικά δεδομένα, σύμφωνα μέ τά ὁποῖα τόσο ἡ ξαφνική ἐγκατάλειψη τῶν ἐπισκεπτῶν της χάριν τοῦ Ἰησοῦ (11,29), ὅσο καί ἡ μυράλειψη τῶν ποδῶν του μέ ἕνα ἰδιαίτερα ἀκριβό ἄρωμα (12,3), πρέπει νά ἔδιναν τήν ἐντύπωση τουλάχιστον ἐκκεντρικῆς καί ἐνδεχομένως ἀνάρμοστης συμπεριφορᾶς. Ἡ πίστη ὅμως τῆς Μαρίας, ἀκριβῶς ἐπειδή ἐλευθερώνεται ἀπό τά δεσμά τῶν ἰουδαϊκῶν της πεποιθήσεων, εἶναι δεκτική αὐξήσεως, ὅπως φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι καί αὐτή, ὅπως καί ἡ ἀδελφή της, ἀρχικά θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἄνθρωπο τοῦ Θεοῦ (11,32)[51]· ἀργότερα ὡστόσο τόν ὁμολογεῖ διά τῆς μυραλείψεως, χωρίς βέβαια καί αὐτή ἡ ἴδια νά κατανοεῖ πλήρως τή σημασία τῆς ἐνέργειάς της, ὡς σωτῆρα τοῦ κόσμου καί ζωοδότη, καθώς τόν προετοιμάζει γιά τόν ἐνταφιασμό του (12,7· πβλ. 19,38-42), ὁ ὁποῖος ἐπιβεβαιώνει τήν πραγματικότητα τοῦ σωτηριώδους θανάτου τοῦ Ἰησοῦ[52]. Ἡ στάση τῶν μαθητῶν καί τῶν δύο ἀδελφῶν, τῆς Μάρθας καί τῆς Μαρίας, παρουσιάζεται στή διήγησή μας, σύμφωνα μέ τά παραπάνω, ὡς πρότυπο ἐμπιστοσύνης στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, μέ βάση τήν ὁποία τά πρόσωπα αὐτά ἀνάγονται σταδιακά στήν ἀληθινή πίστη καί λαμβάνουν τήν αἰώνια ζωή. Σύμφωνα δέ μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου πιστεύει στόν Ἰησοῦ καί λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος διακρίνει τή θεότητα καί τή ζωοποιό δωρεά του[53]. (β) Ὅμως στή διήγησή μας

50. Πβλ. Kremer, Lazarus, 71.

51. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι καί ἡ Μαρία ἐπαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη τή φράση τῆς Μάρθας: "Κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός".

52. Γιά τή θεολογική βαρύτητα τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο βλ. κυρίως 1,29.36· 2,18-22· 3,14-15· 6,51· 8,28· 10,11.15.17-18· 11,50-52· 12,7.23-33· 19,31-37.

53. Κατά ὑποδειγματικό τρόπο παρουσιάζεται στή διήγησή μας ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ

παρουσιάζεται παράλληλα μέ τήν πίστη τῶν μαθητῶν, τῆς Μάρθας καί τῆς Μαρίας, καί τό φαινόμενο τῆς κορυφούμενης ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Συγκεκριμένα, οἱ Ἰουδαῖοι παρουσιάζονται στό στ. 11,19 νά παρηγοροῦν τίς δύο ἀδελφές τοῦ Λαζάρου, χωρίς νά ἐμπιστεύονται ὅπως αὐτές τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος στή συνέχεια τῆς διηγήσεως θά καταστήσει, ἀνασταίνοντας τό Λάζαρο (11,43-44), περιττή κάθε παράκληση τῶν συγγενῶν τοῦ νεκροῦ. Στή συνέχεια οἱ Ἰουδαῖοι παρερμηνεύουν τήν ξαφνική ἀποχώρηση τῆς Μαρίας (11,31), ἡ ὁποία ἐγείρεται καί σπεύδει νά συναντήσει τόν Ἰησοῦ (11,30). Ἐνῶ δηλαδή ἡ Μαρία πορεύεται πρός τήν "ἀνάσταση καί τή ζωή" (πβλ. 11,25), ἐκεῖνοι νομίζουν ὅτι πηγαίνει στόν τάφο τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ της, γιά νά συνεχίσει ἐκεῖ τό θρῆνο της (11,31). Ἐπιπλέον ἡ παρατήρηση τῶν Ἰουδαίων "ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν" (11,35) προδίδει τήν ἔλλειψη δυνατότητας νά διακρίνουν ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι στήν πραγματικότητα ὄχι μόνο αὐτός πού ὡς ἄνθρωπος δακρύζει ἐνώπιον τοῦ θανάτου, ἀλλά συγχρόνως καί αὐτός πού πρόκειται νά τόν καταλύσει ὡς Θεός[54]. Ἡ ἀπορία ὁρισμένων Ἰουδαίων "οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;" (11,37) προδίδει ἐπίσης τή βαθιά τους ἀμφιβολία γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί τήν παντελῆ ἔλλειψη κατανοήσεως τοῦ περιεχομένου καί τῆς παντοδυναμίας τῆς δωρεᾶς του[55]. Μετά ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου παρουσιάζονται ἀπό τόν εὐαγγελιστή οἱ Ἰουδαῖοι, πού εἶναι μάρτυρες τοῦ θαύματος, νά πιστεύουν στόν Ἰησοῦ (11,45) καί μάλιστα ὁρισμένοι ἀπό αὐτούς μεταφέρουν τήν εἴδηση τοῦ συμβάντος στούς Φαρισαίους (11,46). Ἡ πίστη ὅμως τῶν Ἰουδαίων ἐν προκειμένῳ δέν εἶναι ἡ πίστη πού ἐμπιστεύεται καί ἀκολουθεῖ τόν Ἰησοῦ. Ἀντίθετα, εἶναι ἡ πίστη πού ἀναγνωρίζει μέν τίς θαυματουργικές του ἱκανότητες, ἀλλά παραμένει τελικά ἐγκλωβισμένη στό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ θαύματος, τό ὁποῖο καί ἑρμηνεύει μέ βάση ὄχι τή μοναδικότητα καί τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά τά ἰουδαϊκά δόγματα. Τέλος, διά τῆς ἀντιδράσεως τῶν ἀρχιερέων καί τῶν Φαρισαίων στό περιθώριο τῆς διηγήσεως (11,47-53) παρου-

Ἰησοῦ στό λόγιο των στ. 11,25-26, ἐνῶ ἡ θεότητά του στήν προσευχή των στ. 11,41-42.

54. Πβλ. Barrett, Gospel, 334· Haenchen, Johannesevangelium, 412· Schnackenburg, Johannesevangelium, 423.

55. Πβλ. Wikenhauser, Evangelium, 217· Barrett, Gospel, 334· Welck, Zeichen, 223.

σιάζεται ἀνάγλυφα ἡ κορύφωση στό ἔπακρο τοῦ φαινομένου τῆς ἀπιστίας καί τῆς ἐχθρότητας τοῦ κόσμου ἐναντίον τοῦ σαρκωθέντος Λόγου, γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν ὁρολογία τοῦ προλόγου τοῦ εὐαγγελίου (πβλ. κυρίως 1,10-11). Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρέχει τή ζωή τελώντας πρωτάκουστα σημεῖα δέν προβληματίζει τούς θρησκευτικούς ἡγέτες τῶν Ἰουδαίων σχετικά μέ τό ἄν ὁ ἄνθρωπος αὐτός εἶναι ὄντως "ἀπὸ Θεοῦ" (πβλ. 3,2). Ἀντίθετα, τούς διακατέχει ὁ φόβος μήπως καταρρεύσει ἡ καθεστηκυῖα τάξη πραγμάτων διά τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί διά τῆς πίστεως τοῦ λαοῦ στό πρόσωπό του (11,47-48). Προτιμοῦν τήν ἀσφάλεια τοῦ ρωμαϊκοῦ ζυγοῦ ἀπό τό νά διακινδυνεύσουν νά ἀποδεχτοῦν τό ἀναντίρρητο γεγονός τῆς προσωπικῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί ὅλες τίς συνέπειες πού αὐτή μπορεῖ νά ἔχει γιά τήν προσωπική τους ζωή. Καί ἐνῶ προσπαθοῦν νά σώσουν τούς ἑαυτούς τους καί τό λαό ἀποφασίζοντας νά θανατώσουν τόν Ἰησοῦ (11,50.53), ὡστόσο διά τῆς ἀπιστίας τους παραμένουν τελικά οἱ ἴδιοι στό σκοτάδι τοῦ θανάτου. Ἀντίθετα, ἀπό τό σχόλιο τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ στούς στ. 11,51-52 προκύπτει ὅτι ὅσοι ἀπό τόν ἰσραηλιτικό λαό καί ἀπό τά ἔθνη πιστεύουν στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ λαμβάνουν μέσω τοῦ θανάτου του τήν αἰώνια ζωή (11,51-52)[56].

Καί σέ ἄλλα σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἐξάλλου, καί ὄχι μόνο στίς ἑπτά ἐκτενεῖς διηγήσεις θαυμάτων, συσχετίζονται ἄμεσα θαυματουργικές ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ μέ τήν πίστη ἤ τήν ἀπιστία τῶν ἀνθρώπων ἀπέναντι στό πρόσωπό του. Συγκεκριμένα:

(1) Ἤδη στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου ὁ Ναθαναήλ πιστεύει καί ὁμολογεῖ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ" καί ὁ "βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ" (1,49), ἔχοντας διαπιστώσει στήν πράξη τή θαυμαστή διορατική δύναμη τοῦ Ἰησοῦ. Μολονότι ὁ Ναθαναήλ δέν πιστεύει ἀκόμη μέ τή βαθιά μεταπασχάλια πίστη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, βρίσκεται ὅμως στή σωστή κατεύθυνση, ἀφοῦ ὑπερβαίνει ἀμέσως τίς προκαταλήψεις ὡς πρός τήν καταγωγή τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τή Ναζαρέτ (βλ. 1,46), καί μάλιστα τόν ἀκολουθεῖ γινόμενος μαθητής του. Τή σωστή στάση τοῦ Ναθαναήλ, ὁ ὁποῖος δέ δυσκολεύεται νά παραμερίσει τίς προκαταλήψεις του χάριν της ἀληθείας, ἐπισημαίνει καί ὁ ἴδιος ὁ

56. Γιά τή θεολογική σημασία τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. παρακάτω κεφ. 3.2.3. Π.

Ἰησοῦς ἀπευθύνοντάς του τά λόγια "ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν" (1,47).

(2) Κατά τήν πρώτη παραμονή τοῦ Ἰησοῦ στήν Ἰερουσαλήμ, σημειώνει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, πολλοί "ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει" (2,23). Ὡστόσο ὁ Ἰησοῦς δέν τούς ἐμπιστεύεται, διότι τούς γνωρίζει ("αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ", 2,24). Ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι στήν περίπτωση τοῦ Ναθαναήλ, οἱ Ἰουδαῖοι δέν πιστεύουν ἐν προκειμένω ἀληθινά στόν Ἰησοῦ, δέν ἔχουν τή διάθεση νά τόν ἀκολουθήσουν καί νά γίνουν μαθητές του ἐγκαταλείποντας τίς προσωπικές τους ἀντιλήψεις καί δεσμεύσεις. Ἀκριβῶς ἐπειδή ὁ Ἰησοῦς διαγινώσκει ὅτι ἡ πίστη τους εἶναι ἐπιφανειακή καί περιορίζεται σέ ἕναν ἁπλό θαυμασμό τῶν θαυμάτων του, χωρίς νά ἀνάγεται στή βαθύτερη κατανόηση τοῦ ἰδίου, δέν τούς ἐμπιστεύεται. Ἀντιπροσωπευτική γιά τήν ἀνεπαρκῆ πίστη τῶν Ἰουδαίων εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Φαρισαίου Νικοδήμου[57], ὁ ὁποῖος προσέρχεται κάποια νύκτα στόν Ἰησοῦ καί ὁμολογεῖ ὅτι αὐτός εἶναι "διδάσκαλος ἀπὸ Θεοῦ", διότι πραγματοποιεῖ σημεῖα, πού ξεπερνοῦν τίς δυνατότητες κάθε ἄλλου ἀνθρώπου (3,2). Ὁ Νικόδημος ἐδῶ συνειδητοποιεῖ αὐτό, ἐνώπιον τοῦ ὁποίου οἱ Ἰουδαῖοι συνήθως ἐθελοτυφλοῦν, ὅτι δηλαδή τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν μπορεῖ παρά νά προέρχονται ἀπό τό Θεό[58]. Ὅμως πιστεύει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἁπλῶς ἕνας διδάσκαλος, ἀδυνατεῖ δηλαδή νά συμπεράνει ἀπό τό τεράστιο καί πρωτοφανές μέγεθος τῶν θαυμάτων ὅτι εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ὁ Ἰησοῦς στό διάλογό του μέ τό Νικόδημο ἐπισημαίνει τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεώς του καί τόν διδάσκει ὅτι, γιά νά δεῖ τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία εἶναι βέβαια παροῦσα στό πρόσωπο τοῦ ἰδίου[59], πρέπει νά ἀναγεννηθεῖ, νά ἐγκαταλείψει τίς προσωπικές του προϋποθέσεις κατανοήσεως καί ἑρμηνείας τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ καί νά πιστεύσει χωρίς προκαταλήψεις στό πρόσωπό του. Ὁ Νικόδημος ὡστόσο ἀδυνατεῖ τελικά νά κατανοήσει τή διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ,

57. Γιά τό ὅτι ὡστόσο ὁ Νικόδημος βρίσκεται πιό κοντά στόν Ἰησοῦ ἀπό ὅ,τι οἱ "πολλοί" τοῦ στ. 2,23, πβλ. καί Hofius, Wunder, 37, ὑπ. 20.

58. Πβλ., τή χαρακτηριστική φράση τοῦ Νικοδήμου: "οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ" (3,2), στήν ὁποία φαίνεται ὅτι γιά τό Φαρισαῖο διδάσκαλο ἡ θαυματουργική δύναμη τοῦ Ἰησοῦ προέρχεται ἀπό τό Θεό.

59. Γιά τίς παροντικές-ἐσχατολογικές παραστάσεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου βλ. παραπάνω κεφ. 3.2.1. ΙΙΙ.

καθώς ἐπιμένει νά σκέφτεται μέ βάση τίς δικές του κατηγορίες (πβλ. 3,4.9)[60]. Ἐνῶ ὁ Ναθαναήλ ὡς ἁπλός Ἰσραηλίτης ἀκολουθεῖ χωρίς προβληματισμό καί ἀπορίες τόν Ἰησοῦ, ὁ Νικόδημος, ἄν καί διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ (3,10), ἤ μᾶλλον ἀκριβῶς ἐπειδή εἶναι διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, ἀδυνατεῖ νά κατανοήσει τή διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ καί γι' αὐτό τό λόγο δέν τόν ἀκολουθεῖ, παρά τό γεγονός ὅτι ἡ στάση του ἀπέναντί του παραμένει θετική (πβλ. 7,50-51· 19,39). Ἡ γνώση τοῦ νομομαθοῦς Νικοδήμου γίνεται τελικά ἐμπόδιο γιά τήν ἀληθινή πίστη στό πρόσωπο καί τή δωρεά τοῦ σαρκωθέντος Λόγου, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή (πβλ. 9,41)[61].

(3) Πρότυπο πίστεως στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καθίσταται ἡ Σαμαρεῖτις, ἡ ὁποία ἤδη ἀπό τήν ἀρχή πιστεύει στά λόγια τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ ζητεῖ τό "ὕδωρ τὸ ζῶν" (4,15), ἀπό τό ὁποῖο ὅποιος πίνει δέ διψᾶ ποτέ καί τό ὁποῖο μάλιστα γίνεται μέσα του "πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον" (4,14). Ὅμως ἡ ἀτελής αὐτή πίστη της, ἡ ὁποία δέν ἀναφέρεται παρά μόνο στήν ἱκανοποίηση τῶν ὑλικῶν ἀναγκῶν της, ἐξελίσσεται, ὅταν ὁ Ἰησοῦς τῆς ἀποκαλύπτει λεπτομέρειες τῆς προσωπικῆς της ζωῆς (4,17-18). Ἡ Σαμαρεῖτις πιστεύει πλέον ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι προφήτης (4,19). Ὅμως καί ἡ πίστη στόν Ἰησοῦ ὡς προφήτη δέν εἶναι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐπαρκής. Ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται στό τέλος τοῦ διαλόγου του μέ τή Σαμαρείτιδα ὡς ὁ μεσσίας "ὁ λεγόμενος χριστός" (4,25-26) καί ἡ Σαμαρεῖτις πιστεύει στό πρόσωπο πλέον καί ὄχι στίς θαυματουργικές ἱκανότητές του. Αὐτή ἡ πίστη της τήν ὠθεῖ νά τρέξει στήν πόλη ἀφήνοντας κατά μέρος τήν ὑδρία της (4,28) καί νά κηρύξει στούς συμπολῖτες της τόν Ἰησοῦ ὡς τόν χριστό (4,29). Βεβαίως ἡ Σαμαρεῖτις δέν μπορεῖ νά γνωρίζει σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο τό χριστιανικό νόημα τοῦ χριστολογικοῦ αὐτοῦ τίτλου. Ὅμως ἔχει ὅλες τίς προϋποθέσεις νά ἀναχθεῖ τελικά καί στήν ὁλοκληρωμένη μεταπασχάλια πίστη τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, διότι ὑπερβαίνει τό σκόπελο τῆς προσκολλήσεως στό ἐξωτερικό κέλυφος τῶν

60. Πβλ. Hofius, Wunder, 39.

61. Ὁ Hofius (Wunder, 56) θεωρεῖ ὅτι ἡ κατανόηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἀκόμη καί γιά τό διδάσκαλο τοῦ Ἰσραήλ Νικόδημο ἀδύνατη, ἐάν ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς δέν τόν καταστήσει δεκτικό τῶν νοημάτων τῆς διδασκαλίας του. Ὅμως ἀκριβῶς αὐτό κάνει ὁ Ἰησοῦς σέ ὅλο τό διάλογό του μέ τό Νικόδημο, ὁ ὁποῖος συνεχίζει νά μήν καταλαβαίνει, ὄχι ἐπειδή δέν ἔχει εὐθύς ἐξαρχῆς τή δυνατότητα, ἀλλά ἐπειδή τελικά δέν ἀπαρνεῖται τή "σοφία" του.

θαυματουργικῶν δυνάμεων τοῦ Ἰησοῦ καί ἀνάγεται τελικά ἀπό τή θαυμαστή ἐνέργεια τοῦ Ἰησοῦ στήν πίστη πρός τό πρόσωπό του[62].

(4) Μετά ἀπό τήν ἐπάνοδό του στή Γαλιλαία μέσω τῆς Σαμαρείας ὁ Ἰησοῦς γίνεται δεκτός ἀπό τούς Γαλιλαίους, οἱ ὁποῖοι εἶδαν τά σημεῖα πού πραγματοποίησε στήν Ἱερουσαλήμ (4,45). Ἡ ἀποδοχή αὐτή τῶν Γαλιλαίων ὡστόσο δέ σημαίνει καί ἀναγνώριση τῆς ἀληθινῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ. Ὄχι τυχαῖα σημειώνει στή συνάφεια αὐτή ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὅτι, σύμφωνα μέ τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ, "προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει" (4,44). Γνωρίζουμε ὅτι ὡς ἐκδήλωση τιμῆς πρός τόν Ἰησοῦ θεωρεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἡ ἀναγνώριση τῆς υἱότητάς του σέ σχέση μέ τό Θεό-Πατέρα καί τῆς ἀποστολῆς του ἀπό ἐκεῖνον στόν κόσμο (5,23). Μέ βάση τήν παρατήρηση αὐτή προκύπτει ὅτι ὁ Ἰησοῦς στήν πραγματικότητα δέν τιμᾶται ἀπό τούς συμπατριῶτες του, διότι δέν ἀναγνωρίζεται ὡς ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, παρά μόνο ὡς ἕνας ἁπλός θαυματοποιός. Ἐφόσον ὅμως οἱ Γαλιλαῖοι θεωροῦν τόν Ἰησοῦ ὡς ἕναν ἁπλό θαυματοποιό, δέν ἔχουν ἀληθινή πίστη, δέν τιμοῦν τόν Υἱό, καί ἄρα δέν τιμοῦν καί τόν Πατέρα (πβλ. 5,23). Ἡ πίστη τους περιορίζεται στό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ θαύματος καί δέν εἰσχωρεῖ στό μυστήριο τοῦ προσώπου καί τῆς δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ[63].

(5) Αὐτό φαίνεται καί ἀπό τήν ἐκ μέρους τῶν Γαλιλαίων παρανόηση τοῦ Ἰησοῦ, ὅταν μετά τό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἐπιχειροῦν νά τόν ἁρπάξουν, γιά νά τόν κάνουν βασιλιά τους (6,15)[64], ἐνῶ μόλις τήν ἑπόμενη ἡμέρα τοῦ ζητοῦν νέο σημεῖο γιά νά πιστεύσουν (6,30), ἀκριβῶς ἐπειδή ἔρχονται ἀντιμέτωποι μέ τήν ἀξίωσή του νά ἐγκαταλείψουν τίς ἀπολιθωμένες θρησκευτικές τους ἀντιλήψεις καί τή νομικιστική τήρηση τοῦ νόμου καί νά πιστεύσουν χωρίς ὅρους καί προϋποθέσεις στόν ἴδιο ὡς τόν ἀπεσταλμένο τοῦ

62. Αὐτό φαίνεται σαφέστατα ἀπό τή φράση τῆς Σαμαρείτιδος: "δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον, ὃς εἶπέ μοι πάντα ὅσα ἐποίησα· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;" (4,29). Ἐνῶ οἱ Ἰουδαῖοι προβληματίζονται σχετικά μέ τό ἄν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ μεσσίας ἤ ὄχι, χωρίς νά καταλήγουν σέ συγκεκριμένο συμπέρασμα (7,41-43), ἡ Σαμαρεῖτις πείθεται ἀμέσως γιά τή μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τήν ὁμολογεῖ μέ παρρησία.

63. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 150· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 495· Brown, Gospel I, 188· Schulz, Evangelium, 79.

64. Πβλ. Godet, Kommentar II, 254ἑξ., Schlatter, Evangelium, 108· Hirsch, Evangelium, 171ἑξ.· Bultmann, Johannesevangelium, 158· Strathmann, Evangelium, 110· Lightfoot, Gospel, 166· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 212ἑξ.· Gärtner, John 6, 21ἑξ.· Schulz, Evangelium, 99· Becker, Evangelium I, 232.

Θεοῦ[65] (6,29). Τήν ἀνεπάρκεια τῆς πίστεως τῶν Γαλιλαίων γνωρίζει ὁ Ἰησοῦς ἐκ τῶν προτέρων, καθώς προηγουμένως τούς φανερώνει ὅτι δέν τόν ἀναζητοῦν ἐπειδή εἶδαν (καί κατανόησαν) τά σημεῖα πού πραγματοποίησε, ἀλλά ἐπειδή ἔφαγαν καί χόρτασαν (6,26)· δηλαδή ἐπισημαίνει ὅτι παραμένουν προσκολλημένοι στό ἐξωτερικό γεγονός τοῦ σημείου καί στήν προσωπική ὠφέλεια πού λαμβάνουν ἀπό αὐτό, χωρίς νά ἀνάγονται στήν πίστη πρός τό πρόσωπο πού τό πραγματοποιεῖ.

(6) Ἰδιαίτερα σημαντικό γιά τήν κατανόηση τοῦ μεγέθους τῆς ἀπιστίας στό τέταρτο εὐαγγέλιο εἶναι τό χωρίο 12,37-42, ὅπου ὁ εὐαγγελιστής, κάνοντας ἕναν ἀπολογισμό τῆς στάσεως τῶν Ἰουδαίων ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, διαπιστώνει ὅτι, παρά τά ὅσα σημεῖα τέλεσε ὁ Ἰησοῦς, αὐτοί δέν πίστευαν σ' αὐτόν (12,37). Δέν ἐννοεῖ ἐδῶ ἀσφαλῶς ὁ Ἰωάννης ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἀμφισβητοῦσαν καθ' ἑαυτά τά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ὅτι δέν ἀνάγονταν ἀπό αὐτά στήν ἀληθινή καί γνήσια πίστη πρός τό πρόσωπό του. Ὡς πίστη πού δέν ἀνάγεται στήν κατανόηση τῆς ἀληθινῆς ταυτότητας τοῦ Ἰησοῦ πρέπει νά κατανοηθεῖ καί ἡ πίστη πολλῶν ἐκ των ἀρχόντων, οἱ ὁποῖοι δέν ὁμολογοῦσαν τόν Ἰησοῦ, γιά νά μήν καταστοῦν ἀποσυνάγωγοι (12,42).

Εἶναι σαφές ἀπό τά ὅσα ἔχουν ἀναφερθεῖ ὡς τώρα σχετικά μέ τήν πίστη καί τήν ἀπιστία στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅτι μιά πίστη ἡ ὁποία δέ φτάνει σέ ὁμολογία εἶναι ἐντελῶς ἀνεπαρκής, διότι ὁ ἄνθρωπος αὐτῆς τῆς πίστεως δέν ἐμπιστεύεται τόν Ἰησοῦ, δέν τόν ἀκολουθεῖ, ἀλλά προτιμᾶ νά παραμείνει στή φαινομενική ἀσφάλεια τοῦ ἰουδαϊκοῦ θρησκευτικοῦ καί κοινωνικοῦ κατεστημένου ἤ, μέ τά λόγια τοῦ ἴδιου τοῦ εὐαγγελιστῆ, ἀγαπᾶ "τήν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τήν δόξαν τοῦ Θεοῦ" (12,43)[66]. Χωρίς τήν ἀληθινή πίστη ὡστόσο οἱ Ἰουδαῖοι παραμένουν τελικά μακριά ἀπό τήν αἰώνια ζωή πού χαρίζει ὁ Ἰησοῦς.

Συμπερασματικά μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε τά ἀκόλουθα σχετικά μέ τή σημασία τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ γιά τή γέννηση καί τήν ἐξέλιξη τῆς πίστεως καί τῆς ἀπιστίας στό πρόσωπό του, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου:

65. Πβλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,242· Hofbeck, Semeion, 118ἑξ.

66. Πβλ. Kühschelm, Verstockung, 211 καί τίς ἐργασίες στίς ὁποῖες παραπέμπει στήν ὑπ. 411.

(1) Κατά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι στατικό, ἀλλά δυναμικό μέγεθος, καθώς ἀπό τή στιγμή τῆς γεννήσεώς της εἶναι ἐπιδεκτική αὐξήσεως καί ἐξελίξεως. Κατά ἀντίστοιχο τρόπο καί ἡ ἀπιστία μπορεῖ νά ἐξελιχθεῖ καί νά κορυφωθεῖ σέ ἄκρατη ἐχθρότητα ἐναντίον τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ.

(2) Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐπισημαίνει καταρχήν τήν πίστη τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου, ὁ ὁποῖος ἐντυπωσιάζεται ἀπό τό ἐξωτερικό γεγονός τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί ἀναγνωρίζει στό πρόσωπό του τόν φωτισμένο ἀπό τό Θεό διδάσκαλο ἤ τόν προφήτη. Ἡ πίστη αὐτή ὡστόσο εἶναι ἀνεπαρκής, διότι ἔχει ὡς ἀντικείμενό της ὄχι τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ, ἀλλά τά θαύματα πού αὐτός πραγματοποιεῖ. Μάλιστα γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ πίστη πού προσκολλᾶται ἀποκλειστικά καί μόνο στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἰσοδυναμεῖ οὐσιαστικά μέ ἀπιστία.

(3) Ἕνα δεύτερο εἶδος πίστεως εἶναι ἡ πίστη τῶν προσώπων ἐκείνων, τά ὁποῖα ἀκολουθοῦν τόν Ἰησοῦ ἤ καί καταθέτουν ὁμολογίες πίστεως ὑπέρ τοῦ προσώπου του[67]. Μολονότι τά πρόσωπα αὐτά δέ γνωρίζουν ἀκόμη ποιός πραγματικά εἶναι ὁ Ἰησοῦς, ἔχουν μιά προσωπική σχέση μαζί του καί ἐπικεντρώνουν τήν ἀτελῆ ἀκόμη πίστη τους ὄχι στίς θαυματουργικές του ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες βέβαια τήν αὐξάνουν ἀκόμη περισσότερο, ἀλλά στό πρόσωπό του. Ἡ πίστη αὐτή ἀποτελεῖ ἐξέλιξη τοῦ πρώτου εἴδους τῆς πίστεως καί ἀξιολογεῖται σέ ἀντίθεση μέ ἐκείνην θετικά ἀπό τόν Ἰωάννη.

(4) Τέλος, ὑπάρχει ἡ πίστη, ἡ ὁποία γνωρίζει τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τό περιεχόμενο τῆς δωρεᾶς του, πού ὅμως εἶναι δυνατή σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία.

(5) Ἡ ἁπλή πίστη στά σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ μπορεῖ νά ἐξελιχθεῖ εἴτε σέ πίστη εἴτε σέ ἐκπεφρασμένη ἀπιστία πρός τό πρόσωπό του καί ἐχθρότητα ἐναντίον του. Βασική προϋπόθεση τῆς σωστῆς ἐξελίξεως τῆς ἀρχικῆς πίστεως στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἡ ἀπαγκίστρωση τοῦ πιστεύοντος ἀπό τήν ἰουδαϊκή του θρησκευτικότητα, ἀπό τίς προσωπικές του ἀντιλήψεις καί προκαταλήψεις καί ἀπό τίς ἐν γένει κοινωνικές καί θρησκευτικές δεσμεύσεις του. Αὐτός ὁ ὁποῖος

67. Πολύ σωστή εἶναι ἡ παρατήρηση τοῦ Culpepper (Anatomy, 116), ὅτι τόσο οἱ μαθητές, ὅσο καί οἱ "πολλοί", "begin with a signs-faith, but the disciples have already shown a willingness to 'follow' Jesus (1:37, 38, 40), and they remember what Jesus said (2:22). Faith which does not lead to following is therefore inadequate. 'Abiding' is the test of discipleship".

δέ φτάνει σέ μιά τέτοια ρήξη μέ τό κατεστημένο γιά χάρη τοῦ Ἰησοῦ, δέν μπορεῖ νά φτάσει στήν ἀληθινή πίστη.

(6) Κορύφωση τῆς ρήξεως μέ τό κατεστημένο ἀποτελεῖ ἡ ὁμολογία, πού πηγάζει ἀπό μιά πίστη, ἡ ὁποία βρίσκεται στή σωστή κατεύθυνση δίνοντας ἀπόλυτη προτεραιότητα στόν Ἰησοῦ καί τή δωρεά του. Ἀντίθετα ἡ πίστη πού δέν ὁδηγεῖ σέ ὁμολογία τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι γνήσια καί δέν ἐξελίσσεται τελικά σέ μιά προσωπική σχέση τοῦ πιστεύοντος μέ τόν Ἰησοῦ.

(7) Πάντως τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὠθοῦν τούς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι τά θεωροῦν, νά τοποθετηθοῦν θετικά ἤ ἀρνητικά ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, μέ ἀποτέλεσμα τήν πρόκληση σχίσματος μεταξύ τους, τό ὁποῖο ἔχει συνέπειες ὡς πρός τήν ἐσχατολογική τους κατάταξη.

(8) Συγκεκριμένα, ἡ πίστη πού πηγάζει ἀπό τά θαύματα πού παραδίδει τό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁδηγεῖ στή λήψη ἀπό τόν πιστεύοντα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Ἰησοῦ. Ἀντίθετα οἱ ἀπιστοῦντες στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ παραμένουν ἐγκλωβισμένοι στό σκοτάδι τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου καί ἀμέτοχοι τῆς αἰωνίου ζωῆς πού πηγάζει ἀπό αὐτόν.

(9) Τά θαύματα ἐξάλλου δέ γεννοῦν τήν πίστη μόνο στά πρόσωπα πού συμμετέχουν σ' αὐτά εἴτε ὡς πρωταγωνιστές εἴτε ἁπλῶς ὡς αὐτόπτες μάρτυρες (ἀφηγηματικό ἐπίπεδο), ἀλλά καί σέ ὅσους διαβάζουν τίς σχετικές διηγήσεις στό τέταρτο εὐαγγέλιο (διαχρονικό-θεολογικό ἐπίπεδο). Τά πρόσωπα πού πιστεύουν μέ ἀφορμή τά θαύματα ἀποτελοῦν πρότυπα πίστεως γιά τόν ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου, ἐνῶ οἱ ἀπιστοῦντες ἀποτελοῦν παραδείγματα πρός ἀποφυγήν[68].

(10) Ἡ πίστη τοῦ ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου, ὁ ὁποῖος ζεῖ στή μεταπασχάλια ἐποχή τοῦ Παρακλήτου, μπορεῖ νά εἶναι ἡ ὁλοκληρωμένη καί πλήρης χριστολογική καί σωτηριολογική πίστη, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση τῆς ζωοποιήσεώς του "ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ" (πβλ. 20,31).

Μέ βάση τά παραπάνω συμπεράσματα σχετικά μέ τή βαρύνουσα σημασία τῶν θαυμάτων ὡς πρός τή γέννηση καί τήν ἐξέλιξη τῆς

68. Πβλ. Fortna, Source, 162.

πίστεως στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, τίθεται τό ἐρώτημα ἐάν ἀνταποκρίνονται ὄντως στό πνεῦμα τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ οἱ θέσεις ἐκεῖνες τοῦ Bultmann, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν μποροῦν νά ὁδηγήσουν στήν ἀληθινή καί γνήσια πίστη πρός τό πρόσωπό του, ἀλλά ἁπλῶς νά ὑποβοηθήσουν τήν πίστη αὐτή στήν ἀρχή της[69]. Κατά την ἄποψη τοῦ Γερμανοῦ κριτικοῦ, ἡ βαθιά καί ἀληθινή πίστη στόν Ἰησοῦ, σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, μπορεῖ νά προέλθει ἀποκλειστικά καί μόνο ἀπό τό λόγο του, τοῦ ὁποίου σύμβολα ἁπλῶς ἀποτελοῦν τά θαύματα[70]. Ἡ θέση αὐτή τοῦ Bultmann ὑποβιβάζει ὄχι μόνο τή συνολική σημασία τῶν ἰωαννείων θαυμάτων γιά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου[71], ἀλλά καί εἰδικότερα τή λειτουργία τους ὡς πρός τή γέννηση καί τήν ἐξέλιξη τοῦ μεγέθους τῆς πίστεως. Ποιά εἶναι ὅμως ἡ ἀπάντηση στό πρόβλημα αὐτό τῆς σχέσεως θαυμάτων καί πίστεως στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μέ βάση τήν παροῦσα ἔρευνα:

(1) Ὄχι μόνο ὁ *λόγος* τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί τά *θαυμαστά* του *ἔργα* ἀποτελοῦν κατά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου μαρτυρία ὑπέρ τοῦ προσώπου του, φανερώνουν τή δόξα του καί ὁδηγοῦν στήν πίστη αὐτούς οἱ ὁποῖοι ἔχουν τή διάθεση νά ἐγκαταλείψουν τίς προσωπικές τους ἀντιλήψεις καί προκαταλήψεις καί νά τόν ἀκολουθήσουν.

(2) Ἑπομένως, ὄχι μόνο ὁ *λόγος*, ἀλλά καί τά *θαύματα* τοῦ Ἰησοῦ ὁδηγοῦν τούς ἀνθρώπους μέσω τῆς πίστεως, τήν ὁποία γεννοῦν καί αὐξάνουν, στήν αἰώνια ζωή, καθότι καί τά *θαύματα*, καί ὄχι μόνο ὁ *λόγος* τοῦ Ἰησοῦ, ἔχουν ζωοποιό καί ἐσχατολογικό χαρακτήρα[72].

69. Bultmann, Theologie, 397. Καί ἄλλοι ἐρευνητές, ἐξάλλου, ἀκολουθοῦν τή θεολογική γραμμή τοῦ Bultmann στήν κατανόηση τοῦ ρόλου τῶν θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Ἀντιπροσωπευτικά ἀναφέρουμε (α) τόν Haenchen (Johannesevangelium, 402), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τά θαύματα ὡς ἁπλά σύμβολα μιᾶς ἄλλης πραγματικότητας, (β) τή Schottroff (Der Glaubende, 255), ἡ ὁποία τά θεωρεῖ ὡς καθαρά ἐνδοκοσμικά γεγονότα, πού δέν ἔχουν καμιά ἀπολύτως μεταφυσική προέκταση καί σημασία, καί (γ) τόν Becker (Wunder, 146ἑξ.), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι τά θαύματα καθ' ἑαυτά στεροῦνται γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή κάθε σημασίας, εἶναι μάλιστα, ὅσον ἀφορᾶ στήν πίστη, συμβάντα ἄνευ νοήματος.

70. Bultmann, Theologie, 418.

71. Βλ. γιά τήν ὑποβάθμιση ἀπό τόν Bultmann τῶν ἰωαννείων θαυμάτων σέ σχέση μέ τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ παραπάνω κεφ. 3.1.3. IV.

72. Βλ. σχετικά παραπάνω κεφ. 3.2.1. II. Ἀντίθετα ἀπό τή σχετική ἄποψη τοῦ Bultmann (Theologie, 413), ὁ ὁποῖος θεωρεῖ λανθασμένα ὅτι τά πραγματικά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ, τό "κρίνειν" καί τό "ζωοποιεῖν" ἀσκοῦνται ἀποκλειστικά καί μόνο διά τοῦ λόγου του.

(3) Ὄχι μόνο τά *θαύματα* τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί οἱ *λόγοι* του παρεξηγοῦνται καί ἀπορρίπτονται συχνά ἀπό αὐτούς πού τούς ἀκοῦν[73]. Ἀκριβῶς ὅπως τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν ὁδηγοῦν ἀναγκαστικά ὅλους, ὅσοι τά θεωροῦν, στήν πίστη, ἔτσι καί ὁ λόγος του βρίσκει ἀνταπόκριση καί γίνεται ἀποδεκτός μόνο ἀπό ὁρισμένους· ἀπό αὐτούς, συγκεκριμένα, πού παραιτοῦνται ἀπό τήν αὐτάρκειά τους καί εἶναι ἕτοιμοι νά τόν ἀκολουθήσουν ἄνευ ὅρων.

(4) Ἡ βαθύτερη κατανόηση τόσο τοῦ *λόγου* τοῦ Ἰησοῦ, ὅσο καί τῶν *θαυμάτων* του, γίνεται δυνατή μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία[74].

(5) Τέλος, ὄχι μόνο ὁ *λόγος*, ἀλλά καί τά *θαύματα* τοῦ Ἰησοῦ εἶναι πραγματικοί φορεῖς τόσο τοῦ *γεγονότος* τῆς θείας ἀποκαλύψεως, ὅσο καί τοῦ *περιεχομένου* της, τό ὁποῖο εἶναι χριστολογικό καί σωτηριολογικό. Ὁ Ἰησοῦς εἶναι, σύμφωνα μέ τό περιεχόμενο αὐτό, ἀφενός ἀληθινός Θεός καί ἀληθινός ἄνθρωπος καί ἀφετέρου ὁ μοναδικός καί ἀναντικατάστατος χορηγός τῆς αἰωνίου ζωῆς πρός τούς ἀνθρώπους.

Σύμφωνα μέ τά παραπάνω καταλήγουμε ἀβίαστα στό συμπέρασμα ὅτι λόγος καί θαῦμα ἀνήκουν ἰσοδύναμα, κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, στή ζωοποιό δράση τοῦ Ἰησοῦ. Καί ὁ λόγος καί τό θαῦμα μποροῦν νά ὁδηγήσουν στήν πίστη ἤ τήν ἀπιστία καί συνεπῶς στή ζωή ἤ τήν κρίση ἀντιστοίχως. Καί τά δύο ἔχουν, τέλος, ἰσχύ μαρτυρίας γιά τό πρόσωπο καί τή δωρεά τοῦ Ἰησοῦ[75].

73. Ἡ διαπίστωση αὐτή εἰς ἀπάντησιν στή θέση τοῦ Bultmann (Theologie, 397), ὅτι εἰδικά τά *θαύματα* τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου εἶναι διφορούμενα καί ἑπομένως εὔκολο νά παρερμηνευτοῦν. Ὅμως ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο βρίθει ἀναφορῶν στίς ὁποῖες παρερμηνεύεται καί ὁ *λόγος* τοῦ Ἰησοῦ, βλ. 2.20· 3.4.9· 4.11-12.15.33.49· 5.7· 6.7.9.34.42.52.60· 7.35· 8.22.33.39.41.48.52-53.57· 9.40· 10.20· 11.12.24.39· 12.34· 13.37· 14.5.8· 16.17-18· 18.37-38.

74. Ἔτσι ἐξηγεῖται π.χ. ὅτι ὁ Πέτρος ἀναγνωρίζει ἀφενός πώς ὁ διδάσκαλός του ἔχει ῥήματα ζωῆς αἰωνίου (6.68), ἀλλά ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ἀρνεῖται τόν Ἰησοῦ τρεῖς φορές ἐν συνεχείᾳ, προδίδοντας τή βαθύτερη ἄγνοια τῶν ῥημάτων αὐτῶν (18.15-18.25-27).

75. Πολύ σωστά παρατηρεῖ ἐπιγραμματικά ὁ Schnelle (Christologie, 188): "Zweifellos ist der Glaube nicht von der Verkündigung Jesu zu trennen,aber die häufig unterschätzte Bedeutung der Wunder für das joh. Glaubensverständnis macht deutlich, daß für den Evangelisten beides wichtig war: Wort und Werk Jesu, die Offenbarung seiner Gottessohnschaft in den ῥήματα und σημεῖα".

*ΙΙΙ. Ἀπόλυτος προορισμός ἤ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως:*

Πρίν ὁλοκληρώσουμε τή θεώρηση τῆς σχέσεως πίστεως καί θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καλούμαστε νά δώσουμε ἀπάντηση σέ ἕνα συναφές ἐρώτημα, πού δέν ἔπαυσε νά ἀπασχολεῖ τούς ἑρμηνευτές τοῦ βιβλίου αὐτοῦ ἀπό τούς πρώτους χριστιανικούς αἰῶνες μέχρι καί σήμερα. Πρόκειται συγκεκριμένα γιά τό ἐρώτημα ἐάν ἡ πίστη ἀποτελεῖ στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀνθρώπινη δυνατότητα ἤ θεία δωρεά, μέ ἄλλα λόγια, ἄν ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐκπροσωπεῖ στή σωτηριολογία του τήν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀνθρώπου ἤ τόν ἀπόλυτο προορισμό. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό σχετίζεται ἄμεσα μέ τή θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, καθότι, ἐάν ὄντως ἡ θεολογική σκέψη τοῦ συγγραφέα του κινεῖται μέ βάση τίς παραστάσεις τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ, τότε ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού ἐμφανίζεται κατά σαφῆ καί χειροπιαστό τρόπο στίς διηγήσεις θαυμάτων, ἀπευθύνεται μόνο στούς προορισθέντες νά ζωοποιηθοῦν καί ὄχι σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως τούς ἀνθρώπους· ἀντιστοίχως ἡ πίστη, μέ τήν ὁποία ἀνταποκρίνονται οἱ ἄνθρωποι στήν κλήση τοῦ Ἰησοῦ μέσω τῶν θαυμάτων του, δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀποτέλεσμα ἐλεύθερης ἀνταποκρίσεως, ἀλλά μιά ἀναγκαστική κίνηση τοῦ ἀνθρώπου πού δέν ἔχει ἄλλη δυνατότητα ἀπό τό νά πιστεύσει στόν Ἰησοῦ, διότι γι' αὐτό εἶναι προορισμένος. Ἀλλά μέ βάση τήν ἀντίληψη τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ καί ὅσοι δέν πιστεύουν στόν Ἰησοῦ, παρά τά θαύματα πού αὐτός ἐπιτελεῖ (πβλ. 12,37), δέν ἔχουν ἄλλη δυνατότητα ἐπιλογῆς, διότι ἁπλούστατα δέν ἀνήκουν στούς ἐκλεκτούς, στούς ὁποίους δίδεται ἡ δωρεά τῆς πίστεως καί τῆς αἰωνίου ζωῆς.

Τήν πορεία τῆς σύγχρονης ἔρευνας ὡς πρός τό πρόβλημα τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σφράγισαν οἱ σχετικές θέσεις τῶν Bultmann καί Käsemann, οἱ ὁποῖες εἶναι ἐν προκειμένω ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες.

Συγκεκριμένα ὁ R. Bultmann παρατηρεῖ ὅτι ὑπάρχουν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο φράσεις, οἱ ὁποῖες δίνουν τήν ἐντύπωση ὅτι γιά τό συγγραφέα του ἡ ἀνθρωπότητα χωρίζεται κατά δυαλιστικό τρόπο σέ δύο κατηγορίες. Ὁ Bultmann θέτει σχετικά τά ἑξῆς εὔλογα ἐρωτήματα: "Δέν εἶναι ὁ καθένας σημαδεμένος λόγω τῆς προελεύ-

σεώς του (Ursprung) καί δέν εἶναι βάσει τῆς προελεύσεώς του αὐτῆς προαποφασισμένη ἡ κατάληξη τῆς πορείας του, ἀκόμη καί ἡ τοποθέτησή του ἀπέναντι στόν Ἰησοῦ, στόν ὁποῖο συναντᾶ τόν ἄνθρωπο ὁ ἀποκαλυπτόμενος Θεός; Δέν ἔρχεται στόν Ἰησοῦ μόνο αὐτός, τόν ὁποῖο 'ἑλκύει' ὁ Πατήρ (6,44), στόν ὁποῖο εἶναι 'δεδομένον' ἐκ τοῦ Πατρός (6,65· πβλ. 6,37.39· 17,2,6.9.12.24); Δέν ἰσχύει ὅτι μπορεῖ νά 'ἀκούσει τή φωνή του', μόνο ὅποιος εἶναι 'ἐκ τῆς ἀληθείας', ὅποιος εἶναι 'ἐκ τοῦ Θεοῦ' (18,37· 8,47); ὅτι μπορεῖ νά πιστεύσει μόνο ὅποιος ἀνήκει στά 'πρόβατά' του (10,26); Καί δέν εἶναι παρά μόνο 'οἱ ἴδιοι', τούς ὁποίους ἐκεῖνος καλεῖ πρός τόν ἑαυτό του (10,3ἑξ.), τούς ὁποίους γνωρίζει καί οἱ ὁποῖοι τόν γνωρίζουν (10,14.27); Καί δέ βεβαιώνει, τέλος, τό λόγιο Ἡσ. 6,10 ὅτι ἡ ἀπιστία ὀφείλεται στήν πώρωση πού ἐπιβάλλεται ἀπό τό Θεό (12,39ἑξ.);"[76]. Αὐτός ὁ δυαλιστικός τρόπος ἐκφράσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ δίνει τήν ἐντύπωση ὅτι βασίζεται σέ μιά αἰτιοκρατική (deterministisch) θεώρηση τῆς σωτηρίας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία μόνο οἱ προορισμένοι μποροῦν νά πιστεύσουν καί νά σωθοῦν, ἐνῶ οἱ ὑπόλοιποι εἶναι καταδικασμένοι νά παραμείνουν στήν ἀπιστία τους καί στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου. Ὡστόσο, παρατηρεῖ ὁ Bultmann, χαρακτηριστικό τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν εἶναι μόνο ὁ δυαλισμός, ἀλλά καί ἡ παγκοσμιότητα τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο ἀπευθύνεται σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως τούς ἀνθρώπους καί διά τοῦ ὁποίου ὅλοι ἐρωτῶνται ἄν *θέλουν* νά παραμείνουν στήν κατάσταση τῆς τυφλότητας καί τοῦ σκότους, μακριά ἀπό τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ[77]. Διαπιστώνει ἐπίσης ὁ Bultmann ὅτι τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι τυπικές διδασκαλικές φράσεις, ἀλλά κλήση σέ ἀπόφαση (Ruf zur Entscheidung)[78]. Σύμφωνα μέ τά παραπάνω διατυπώνει ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος τή θέση ὅτι ἡ ἕλξη τῶν ἀνθρώπων πρός τόν Ἰησοῦ διενεργεῖται ἀπό τόν Πατέρα ὄχι πρίν ἀπό τήν πίστη, ἀλλά συγχρόνως μέ αὐτήν, δέν ἀποτελεῖ δηλαδή προϋπόθεσή της οὔτε ὅμως καί

76. Bultmann, Theologie, 373ἑξ.

77. Bultmann, Theologie, 374.

78. Τέτοια λόγια εἶναι κατά τόν Bultmann (Theologie, 374) αὐτά πού στήν κύρια πρότασή τους περιέχουν μιά ἐπαγγελία, ἐνῶ τόν ὅρο γιά τή λήψη τοῦ ἐπηγγελμένου ἀγαθοῦ τόν ἐκφράζει μιά μετοχή ἤ μιά ὑποθετική πρόταση, πού προηγεῖται τῆς κυρίας προτάσεως καί πού προσδίδει στό λόγιο χαρακτήρα κλήσεως σέ ἀπόφαση, βλ. 3,3.5.18.33.36· 5,24· 6,35.47.51· 7,16ἑξ.· 8,12.51· 10,9· 11,25ἑξ.· 12,26.44ἑξ.· 14,23· 15,6.

ταυτίζεται μαζί της[79]. Ἑπομένως οἱ τυφλοί καί οἱ βλέποντες στό τέταρτο εὐαγγέλιο (βλ. 9,39-41) δέν εἶναι κατά τόν Bultmann δύο κατηγορίες πού ὑφίστανται κατά δυαλιστικό τρόπο ἤδη πρίν ἀπό τήν ἔλευση τοῦ Ἰησοῦ στόν κόσμο[80]. Ἀντίθετα, ἡ κρίση καί ὁ ἐσχατολογικός διαχωρισμός τῶν ἀνθρώπων πραγματοποιοῦνται στό παρόν, ἐπί τῇ βάσει τῆς προσωπικῆς τους τοποθετήσεως ἐνώπιον τῆς ἀποκαλύψεως πού φέρει στόν κόσμο ὁ Ἰησοῦς[81]. Κάθε ἄνθρωπος πού ἔρχεται σέ ἐπαφή μέ τήν ἀποκάλυψη αὐτή ἐρωτᾶται οὐσιαστικά ἄν θέλει νά ἀνήκει στή μιά ἤ στήν ἄλλη κατηγορία, ἄν θέλει δηλαδή νά παραδεχτεῖ τήν τυφλότητά του καί νά ἐλευθερωθεῖ ἀπό αὐτήν ἤ νά τήν ἀρνηθεῖ παραμένοντας ἔτσι δέσμιός της[82].

Σχετικά μέ τό πρόβλημα τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὁ E. Käsemann διαπιστώνει καταρχήν, ὄχι πολύ διαφορετικά ἀπό ὅ,τι ὁ Bultmann, ὅτι ὁ δυαλισμός τοῦ βιβλίου αὐτοῦ εἶναι "σκληρότερος" ἀπό ὁπουδήποτε ἀλλοῦ στήν Καινή Διαθήκη[83]. Ἀρνεῖται ὡστόσο νά χαρακτηρίσει τόν ἰωάννειο δυαλισμό ὡς δυαλισμό τῆς ἀποφάσεως (Entscheidungsdualismus)[84], διότι κατά τή γνώμη του ὁ διαχωρισμός τῶν ἀνθρώπων σέ σωζομένους καί μή σωζομένους δέν ἀνάγεται στήν προσωπική τους ἀπόφαση νά πιστεύσουν ἤ νά ἀπιστήσουν στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά προϋπάρχει τῆς τοποθετήσεώς τους ἀπέναντί του. Ἡ πίστη καί ἡ ἀπιστία εἶναι συνεπῶς, κατά τόν Käsemann, ἁπλῶς ἡ ἐπιβεβαίωση τοῦ ἤδη ὑπάρχοντος χάσματος μεταξύ τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων, πού εἶναι προορισμένοι νά σωθοῦν, καί τῶν ὑπολοίπων, πού εἶναι καταδικασμένοι νά ἀπολεσθοῦν[85]. Ἡ ὁριστικοποίηση τοῦ χάσματος αὐτοῦ γίνεται διά τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ[86]. Τό ὅτι δέ θέλουν οἱ ἄνθρωποι νά πιστεύσουν στόν Ἰησοῦ ἀποδεικνύει ἁπλούστατα ὅτι δέν μποροῦν, ἀφοῦ ἡ ἀπόφαση ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι θεία δωρεά πού παρέχε-

79 Βλ. Bultmann, Theologie, 375.

80 Bultmann, Theologie, 376.

81 Bultmann, Theologie, 376.

82 Βλ. Bultmann, Theologie, 376.

83 Käsemann, Jesu letzter Wille, 131· πβλ. Bultmann, Theologie, 367-373.

84 Käsemann, Jesu letzter Wille, 132· πβλ. Bultmann, Theologie, 373· Conzelmann, Grundriß, 385.

85 Käsemann, Jesu letzter Wille, 132.

86 Μέ αὐτή την ἔννοια χαρακτηρίζει ὁ Käsemann, Jesu letzter Wille, 132, τόν ἰωάννειο δυαλισμό ὡς τή διδασκαλία περί τῆς παντοδυναμίας τοῦ λόγου.

ται μόνο στούς προορισμένους[87]. Ἀντίθετα, οἱ μή προορισμένοι γιά τήν ἀναγέννηση καί τή σωτηρία παύουν, κατά τόν Käsemann, νά ἀποτελοῦν μέρος τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ καί ἑπομένως τό σωτηριῶδες ἔργο τοῦ Ἰησοῦ δέν τούς ἀφορᾶ[88]. Ἐπιπλέον ἡ ἐσχατολογική ἀνάσταση τῶν νεκρῶν δέν εἶναι γενική, ἀλλά ἀφορᾶ μόνο αὐτούς οἱ ὁποῖοι πίστευσαν, ἐνῶ ἀναδημιουργία καί σωτηρία τοῦ κόσμου στό σύνολό του δέ νοεῖται γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη[89]. Τέλος, ἡ ἱεραποστολή τῆς ἰωαννείου κοινότητας ἔχει παγκόσμιο χαρακτήρα, ἁπλῶς καί μόνο κατά τό ὅτι σκοπεύει νά φέρει τούς προορισμένους, πού βρίσκονται διασκορπισμένοι στά πέρατα τοῦ κόσμου, στήν κοινότητα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὅπως ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ, ἔτσι καί ἡ ἱεραποστολή τῶν μαθητῶν του δέν ἀπευθύνεται σέ ὁλόκληρο τόν κόσμο, ἀλλά σέ ὅσους εἶναι προορισμένοι νά διαφοροποιηθοῦν ἀπό αὐτόν καί νά γίνουν πρόβατα τῆς αὐλῆς τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 10,16)[90].

Ἡ θεολογική διάσταση μεταξύ Bultmann καί Käsemann ὡς πρός τό ἐρώτημα ἄν ὑπάρχει ἤ ὄχι ἀπόλυτος προορισμός στήν ἰωάννεια σωτηριολογία δέν εἶναι νέα στήν ἱστορία τῆς ἑρμηνείας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ἤδη τόν τρίτο αἰώνα μ.Χ. μαρτυρεῖται σχετική διαμάχη μεταξύ τοῦ Ὠριγένους καί τοῦ Γνωστικοῦ Ἡρακλέωνος[91]. Οἱ Γνωστικοί πίστευαν γενικά ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐκ φύσεως εἶναι ἤ δέν εἶναι δεκτικοί λυτρώσεως καί φαίνεται ὅτι χρησιμοποιοῦσαν κατά κόρον ὁρισμένα χωρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, προκειμένου νά θεμελιώσουν καί βιβλικά αὐτή τήν πίστη τους[92]. Σύσσωμη ὡστόσο ἡ ἀνατολική πατερική παράδοση, ὅπως ἐκπροσωπεῖται ἀπό τούς

87. Käsemann, Jesu letzter Wille, 134.

88. Käsemann, Jesu letzter Wille, 132ἑξ., ὑπ. 18.

89. Käsemann, Jesu letzter Wille, 133ἑξ.· πβλ. καί τήν ἀντίθετη ἄποψη τοῦ Bornkamm, Interpretation, 23, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ κόσμος παραμένει, ἀκόμη καί ἀφοῦ ἀρνηθεῖ τόν Ἰησοῦ, δημιούργημα τοῦ Θεοῦ.

90. Βλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 135ἑξ.

91. Βλ. σχετικά Wiles, Gospel, 107ἑξ.

92. Ὁ Wiles, Gospel, 107, παρατηρεῖ σχετικά: "Gnostic determinism involved a belief in fixed times when certain events must happen, and in fixed natures according to which particular people are created either good or bad, either capable or incapable of spiritual response. There is much within the Gospel that appears to reinforce Gnostic beliefs on both these scores, and it was possible to make out a strong case for the claim that the Gospel requires an interpretation along determinist lines", πβλ. Κ. Καρακόλη, Αἱρέσεις, 35.

ἑρμηνευτές τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου Ὠριγένη, Θεόδωρο Μοψουεστίας, Ἀπολλινάριο, Ἀμμώνιο, Χρυσόστομο, Ἰσίδωρο καί Κύριλλο Ἀλεξανδρείας, ἀπορρίπτει τήν κατανόηση τοῦ βιβλίου αὐτοῦ τῆς Καινῆς Διαθήκης μέ βάση τόν ἀπόλυτο προορισμό καί προσπαθεῖ νά ἀποδείξει μέσα ἀπό τίς γραμμές του τό δόγμα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου[93]. Τις θέσεις τῶν Πατέρων στό ἐρώτημα περί ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μποροῦμε νά συνοψίσουμε στά ἑξῆς σημεῖα:

(1) Οἱ Πατέρες παραδέχονται τήν ἀσάφεια ὁρισμένων χωρίων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὡς πρός τό δόγμα τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου.

(2) Θεωροῦν ὡστόσο ὅτι ἡ ἀπιστία καί ἡ πώρωση, ὅπως παρουσιάζονται στό τέταρτο εὐαγγέλιο, εἶναι δυνατόν νά θεραπευθοῦν ἀπό τό Χριστό, δέν ἀποτελοῦν δηλαδή ὁριστικές καί τελεσίδικες καταστάσεις καί πάντως δέν ὀφείλονται στή φύση τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά στή βούλησή τους.

(3) Ἡ ἀναγκαιότητα νά ἑλκυσθοῦν οἱ πιστοί διά τοῦ Θεοῦ-Πατρός στόν Ἰησοῦ Χριστό, ὅπως προβάλλεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο (6,37.39.44.65· 17,2,6.9.12.24), δέν ἀποτελεῖ μαρτυρία κατά τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως, ἀλλά δείχνει τήν ἀναγκαιότητα τῆς θείας συνδρομῆς γιά τήν ἀνθρώπινη σωτηρία. Θεία ἀποκάλυψη ἀφενός καί ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου ἀφετέρου εἶναι τό ἴδιο σημαντικές προϋποθέσεις γιά τή γέννηση καί τήν αὔξηση τῆς πίστεως[94].

Κοινό τόπο, σύμφωνα μέ τά παραπάνω, ἀποτελεῖ τό ὅτι ἡ τοποθέτηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ὡς πρός τό θέμα τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ δέν εἶναι καταρχήν σαφής. Μέ βάση ὅμως τά μέχρι τώρα πορίσματα τῆς παρούσας ἐργασίας καλούμαστε νά λάβουμε συγκεκριμένη θέση στό ἰδιαίτερα ἀκανθῶδες αὐτό πρόβλημα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀντιμετώπιση ἔχει συνέπειες γιά τή θεώρηση ὁλόκληρης τῆς ἰωαννείου θεολογίας. Συγκεκριμένα διαπιστώνουμε τά ἑξῆς:

(1) Μέ βάση τό δυαλισμό στήν ὁρολογία καί τίς παραστάσεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἡ αἰτιοκρατική ἑρμηνεία του θεωρεῖ, ὅπως

93. Πβλ. Wiles, Gospel, 107-111.

94. Πβλ. καί Δεληκωστόπουλου, Θαῦμα, 65. Ἡ ἀνωτέρω συστηματοποίηση τῶν πατερικῶν θέσεων περί ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο προέρχεται ἀπό τή σχετική παρουσίαση τοῦ Wiles, Gospel, 109-111.

εἴδαμε καί προηγουμένως κατά τήν ἀντιπροσωπευτική παρουσίαση τῶν σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ Käsemann, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἔχει ἔλθει στόν κόσμο καί ἀπεργάζεται τή σωτηρία ἀποκλειστικά καί μόνο γιά τήν κατηγορία τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι ἑλκύονται πρός αὐτόν διά τοῦ Πατρός (βλ. 6,37.39.44.65· 17,2,6.9.12.24) καί ἀνήκουν στά πρόβατά του (10,26). Ἡ αἰτιοκρατική ἑρμηνεία διακρίνει καί μιά δεύτερη κατηγορία ἀνθρώπων, αὐτή τῶν ἀπιστούντων καί πωρωμένων, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ὡς πατέρα τόν διάβολο (8,44), εἶναι τυφλοί (8,12· 9,39-41· 12,46), δέν ἀνήκουν στόν Ἰησοῦ, ἀλλά στόν ἀπιστοῦντα καί ἐχθρικό πρός τό Θεό κόσμο[95].

Ὅσο ἀναμφισβήτητη ὅμως κι ἄν εἶναι ἡ δυαλιστική ἔνταση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν κατηγοριῶν ἀνθρώπων στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ἐξίσου ἀναμφισβήτητη, ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ Bultmann, εἶναι καί ἡ παγκοσμιότητα τῆς ζωοποιοῦ δράσεως τοῦ Ἰησοῦ. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε τά ἑξῆς σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀπό τά ὁποῖα καθίστανται σαφεῖς οἱ παγκόσμιες διαστάσεις τῆς σωτηριολογίας του: (α) Ὁ Ἰησοῦς δημιούργησε τόν κόσμο (1,3.10)[96], μᾶς πληροφορεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου του, καί χαρίζει τό φῶς τῆς ζωῆς σέ κάθε ἄνθρωπο πού γεννιέται στόν κόσμο (1,4.9)[97]. (β) Ἐπιπλέον ὁ Ἰησοῦς προτίθεται νά σώσει ὅλο τόν κόσμο ὡς ὁ "ἀμνός ὁ αἴρων τήν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου", κατά τή μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ (1,29). (γ) Στόν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου πληροφορεῖται ὁ ἀναγνώστης σέ μιά σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι τό κήρυγμα τοῦ Βαπτιστῆ γιά τόν Ἰησοῦ ἔχει σκοπό ὅλοι νά πιστεύσουν στό φῶς (1,7)[98]. (δ) Ἀργότερα ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής παρουσιάζεται νά διακηρύσσει ὅτι ὁ Πατήρ ἔδωσε τά *πάντα* στό χέρι τοῦ Υἱοῦ (3,35)[99], φράση ἀσυμβίβαστη μέ τήν αἰτιοκρατική ἑρμηνεία τοῦ εὐαγγελίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ

95. Βλ. 1,10· 3,19· 7,7· 8,23· 12,31· 14,17.27.30· 15,18-19· 16,8.20.33· 17,9.14.16.

96. Ἰδιαίτερα σημαντικός εἶναι στό στ. 1,3 τοῦ προλόγου ὁ τονισμός τοῦ γεγονότος ὅτι ὁλόκληρος ὁ κόσμος δημιουργήθηκε ἀπό τό Λόγο ("πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καί χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν")· πβλ. γιά τή χρήση τοῦ στίχου αὐτοῦ ἀπό τους Πατέρες στήν ἀντιδοκητική καί ἀντιγνωστική τους πολεμική, Wiles, Gospel, 105.

97. "Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει *πάντα* ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον", 1,9.

98. "Οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα *πάντες* πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ", 1,7.

99. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium I, 401.

Πατήρ δίνει στόν Υἱό μόνο ὅσους ἔχουν προορισθεῖ νά σωθοῦν. (ε) Οἱ Σαμαρεῖτες, ἐξάλλου, στήν ὁμολογία πίστεως πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἐκφράζουν τήν ἀλήθεια γιά τήν παγκοσμιότητα τοῦ σωτηριώδους ἔργου του, χαρακτηρίζοντάς τον ὡς τόν "σωτῆρα τοῦ κόσμου" (4,42)[100]. (στ) Σέ ἄλλη συνάφεια ὁ Ἰησοῦς ἀναφέρει ὅτι ὁ Πατήρ ἔδωσε ὅλη τήν κρίση στόν Υἱό (5,22), ὥστε νά τιμοῦν *ὅλοι* τόν Υἱό, ὅπως τιμοῦν τόν Πατέρα (5,23). (ζ) Ὁ Θεός παρουσιάζεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο νά ἀγαπᾶ ὅλο τόν κόσμο καί ὄχι ἀποκλειστικά καί μόνο κάποιους ἐκλεκτούς. Γιά τό λόγο αὐτό στέλνει τόν μονογενῆ υἱό του "ἵνα *πᾶς* ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον" (3,16). (η) Ἐξάλλου ὁ Ἰησοῦς αὐτοχαρακτηρίζεται ὡς ὁ "ἄρτος τῆς ζωῆς", πού καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, γιά νά δώσει ζωή σέ ὁλόκληρο τόν κόσμο (6,33.51). (θ) Ὁ Ἰησοῦς λέει ἐπίσης ὅτι ἦλθε στόν κόσμο ὡς φῶς καί ὡς φῶς φωτίζει τόν κόσμο, ὥστε *ὁ καθένας* πού πιστεύει στό πρόσωπό του νά λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή (12,46· πβλ. 8,14· 9,5). (ι) Τέλος, διά τοῦ σταυρικοῦ του θανάτου ὁ Ἰησοῦς ἀποσκοπεῖ στό νά ἑλκύσει *ὅλους* πρός τόν ἑαυτό του, ὅπως δηλώνει σαφέστατα ἡ φράση του "κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, *πάντας* ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν" (12,32· πβλ. 3,14-15). Ἡ πληθώρα αὐτή μαρτυριῶν, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής πρεσβεύει τήν παγκοσμιότητα τῆς σωτηρίας, ἀποτελεῖ σημαντικό ἐπιχείρημα κατά τῆς αἰτιοκρατικῆς ἑρμηνείας τῆς ἰωαννείου σωτηριολογίας.

Σέ ἀπάντηση πρός την ἄποψη ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐκπροσωπεῖται ἡ παγκοσμιότητα τῆς σωτηρίας καί, ἑπομένως, ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου, ὁ O. Hofius ὑποστήριξε προσφάτως ὅτι οἱ λέξεις "πάντες" καί "κόσμος", ὅταν ἀπαντοῦν σέ σωτηριολογικές συνάφειες τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἀναφέρονται ἀποκλειστικά καί μόνο στούς προορισθέντες νά πιστεύσουν καί νά σωθοῦν, καί ὄχι σέ ὁλόκληρο τόν κόσμο, ἔχουν δηλαδή *ποιοτική* καί ὄχι *ποσοτική* σημασία[101]. Ἡ θέση αὐτή τοῦ Hofius ξεκινάει ἀπό τήν

100. Γιά τόν χριστολογικό τίτλο τοῦ σωτῆρος στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. Τσάκωνα, Χριστολογία.

101. Hofius, Wunder, 66: "Spricht der Evangelist von dem κόσμος, so ist das nicht eine quantitative (=alle Menschen im numerischen Sinn), sondern eine qualitative Bestimmung (=die gottfeindliche, der Sünde und dem Tod verfallene Menschheit); und macht er eine positive Aussage über den κόσμος, so sind die Erwählten gemeint..." ὁ Hofius παραπέμπει γιά τή

προϋπόθεση ὅτι ὑπάρχει ἀπόλυτος προορισμός στή σωτηριολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καί ἀποτελεῖ προσπάθεια ἑρμηνείας τῶν ἰωαννείων φράσεων, πού φαίνονται νά πρεσβεύουν τήν παγκοσμιότητα τῆς σωτηρίας, μέ βάση αὐτό τό δεδομένο[102].

Ὅμως δέν ἀποτελεῖ ἡ ἑρμηνεία αὐτή τή μόνη δυνατότητα ἀντιμετωπίσεως τοῦ προβλήματος τῆς ὑπάρξεως ἤ μή ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Ἐάν ξεκινήσουμε ἀπό τήν ἀντίστροφη ὑπόθεση, ὅτι δηλαδή ἡ ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ δέν μπορεῖ παρά νά ἔχει παγκόσμιο χαρακτήρα, ἀφοῦ αὐτός, σύμφωνα μέ τή σαφέστατη μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, δέν ἔρχεται στόν κόσμο, γιά νά σώσει μόνο ὁρισμένους ἐκλεκτούς, ἀλλά τούς πάντες, καταλήγουμε στά ἐκ διαμέτρου ἀντίθετα συμπεράσματα. Οἱ ἔννοιες "κόσμος" καί "πάντες" πρέπει σύμφωνα μέ τήν ὑπόθεση αὐτή νά ἑρμηνευθοῦν ὄχι μόνο ὡς *ποιοτικές*, ἀλλά καί ὡς *ποσοτικές* ἔννοιες. Ἐάν ὅμως ἡ σωτηρία καί ἡ ζωή τοῦ Ἰησοῦ ἀπευθύνονται σέ ὅλους τούς ἀνθρώπους, τότε ὁ δυαλιστικός διαχωρισμός τῶν ἀνθρώπων σέ σωζομένους καί μή σωζομένους στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὀφείλεται ὄχι σέ κάποια προϋπάρχουσα ἀπόφαση τοῦ Θεοῦ, ἀλλά στήν προσωπική τοποθέτησή τους ἐνώπιον τῆς ἐν Ἰησοῦ θείας ἀποκαλύψεως.

Ἡ ὀρθότητα τῆς ἑκάστοτε ἀπό τίς δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες ἑρμηνεῖες τῶν ἐκφράσεων ἐκείνων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, πού φαίνονται νά ὑποστηρίζουν τήν παγκοσμιότητα τῆς σωτηρίας, φαίνεται ἐξίσου πιθανή. Ἀπό τό γεγονός αὐτό προκύπτει ὅτι ἡ ἀνθρωπολογία καί ἡ σωτηριολογία τοῦ βιβλίου αὐτοῦ εἶναι καταρχήν ἀνοικτές γιά μιά ἑρμηνεία τους, εἴτε ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως, καί ἑπομένως τῆς παγκοσμιότητας τῆς σωτηρίας, εἴτε ὑπό τό πρῖσμα τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ τῶν σωζομένων καί τῶν ἀπολλυμένων.

(2) Ἡ ἄποψη ὅμως ὅτι ἡ ἰωάννεια σωτηριολογία ἐκπροσωπεῖ τόν ἀπόλυτο προορισμό καθίσταται ἰδιαίτερα προβληματική, ὅταν ἐπιχειρηθεῖ ὁ συμβιβασμός της μέ τίς ἀντιλήψεις τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ περί προσωπικῆς εὐθύνης καί ἐνοχῆς τῶν ἀπιστούντων στόν Ἰησοῦ. Σύμφωνα μέ τίς ἀντιλήψεις αὐτές, ἀποδίδεται στό 5ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου διά στόματος τοῦ Ἰησοῦ σαφέστατη εὐθύνη

στήριξη τῆς θέσεώς του στούς Bauer, Johannesevangelium, 57· Käsemann, Jesu letzter Wille, 124εξ (βλ. καί 131, ὑπ. 15)· Haenchen, Johannesevangelium, 225.

102. Βλ. Hofius, Wunder, 66εξ.

στούς Ἰουδαίους, οἱ ὁποῖοι δέν πιστεύουν σ' αὐτόν, παρά τή μαρτυρία τῶν θαυμαστῶν του ἔργων (5,36), τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ (5,33· πβλ. 1,7-8.15.19-36), τοῦ Θεοῦ-Πατρός (5,37· πβλ. 8,18· 12,28-30) καί τῶν Γραφῶν (5,39.46). Ἡ ἀπόδοση εὐθύνης στούς Ἰουδαίους φαίνεται ἐν προκειμένω ὄχι μόνο ἀπό τόν ἐπιτιμητικό τόνο τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί κυρίως ἀπό τή φράση του "καὶ οὐ *θέλετε* ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε" (5,40). Ἀνάλογες φράσεις ἀπαντοῦν καί σέ ἄλλα σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ἔτσι ὁ Ἰησοῦς ρωτᾶ τόν παραλυτικό τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά *ἄν θέλει* νά γίνει ὑγιής (5,6) καί τούς δώδεκα μετά τήν ἀποχώρηση πολλῶν ἐκ τῶν μαθητῶν του *ἄν θέλουν* καί αὐτοί νά τόν ἐγκαταλείψουν (6,67). Ἐπιπλέον ὁ Ἰησοῦς θέτει ὡς προϋπόθεση γιά τήν ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ διδαχή του εἶναι ἐκ Θεοῦ τό νά *θέλει* κανείς νά ποιεῖ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ (7,17). Ἐπίσης, διαπιστώνοντας ὁ Ἰησοῦς ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι δέν μποροῦν νά ἀκοῦν τό λόγο του (8,42), ἐξηγεῖ τή συμπεριφορά τους αὐτή μέ τά λόγια: "Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν *θέλετε* ποιεῖν" (8,44). Ἄξιο μνείας εἶναι καί τό χωρίο 3,20-21, στό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἀποδίδει σαφέστατα εὐθύνη σ' αὐτούς οἱ ὁποῖοι δέν ἔρχονται πρός τό φῶς, δηλαδή πρός τόν ἴδιο, διότι πράττουν φαῦλα ἔργα, τά ὁποῖα δέ θέλουν νά φανερωθοῦν (3,20). Ἀντίθετα, αὐτός πού ποιεῖ τήν ἀλήθεια ἔρχεται πρός τό φῶς, "ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν Θεῷ ἐστιν εἰργασμένα" (3,21). Τέλος, καταφανέστατα παρουσιάζεται ἡ εὐθύνη καί ἡ ἐνοχή τῶν Ἰουδαίων γιά τήν ἀπιστία τους στούς στ. 15,22.24, στούς ὁποίους ὁ Ἰησοῦς λέει τά ἑξῆς βαρυσήμαντα: "Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ *πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν* περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν. ... Εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς, ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ *καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν* καὶ ἐμὲ καὶ τὸν Πατέρα μου".

Πολύ εὔλογα τίθεται σύμφωνα μέ τίς παραπάνω ἑρμηνευτικές παρατηρήσεις τό ἐρώτημα: μέ ποιά λογική ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καταλογίζει εὐθύνη στούς Ἰουδαίους γιά τό γεγονός ὅτι ἀπιστοῦν πρός τόν Ἰησοῦ, ἄν οἱ ἴδιοι δέν εἶναι ὑπεύθυνοι γιά τήν ἀπιστία τους αὐτή; Πῶς δηλαδή συμβιβάζεται ὁ καταλογισμός εὐθυνῶν καί ἡ στηλίτευση τῆς ἐνοχῆς τους γιά τήν πώρωση στήν ὁποία βρίσκονται, ἄν ἡ πώρωση αὐτή δέν ὀφείλεται στούς ἴδιους, ἀλλά στό Θεό, ὁ ὁποῖος ἁπλούστατα δέν τούς προορίζει γιά τή σωτηρία; Ἡ εὐθύνη

καί ἡ ἐνοχή τῶν Ἰουδαίων στό τέταρτο εὐαγγέλιο δέν μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν μέ βάση τό γενικό δεδομένο ὅτι καί αὐτοί, ὅπως ὅλοι οἱ ἄνθρωποι πού ἀνήκουν στόν πεπτωκότα κόσμο, βρίσκονται οὕτως ἤ ἄλλως μακριά ἀπό τό Θεό καί ὑπό τήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου καί ἑπομένως δέν ἔχουν ἄλλη δυνατότητα ἀπό τό νά διάκεινται ἐχθρικά πρός τήν ἀποκάλυψή του. Πράγματι ἡ πτώση τοῦ κόσμου δημιουργεῖ χάσμα μεταξύ Θεοῦ καί ἀνθρώπινου κόσμου. Ἀκριβῶς ὅμως γιά τό λόγο αὐτό δέν μπορεῖ πλέον νά καταλογιστεῖ εὐθύνη στούς ἀνθρώπους, τῶν ὁποίων ἡ ὕπαρξη διέπεται ἀναγκαστικά ἀπό τίς ὀντολογικές συνέπειες τῆς πτώσεως[103]. Ἔτσι ἡ κατηγορία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ πρός τούς Ἰουδαίους δέν ἀναφέρεται γενικά στό γεγονός τῆς πτώσεως, ἀλλά πολύ συγκεκριμένα στό ὅτι αὐτοί ἀρνοῦνται νά παραλάβουν τόν προϋπάρχοντα Λόγο, πού ἔρχεται "εἰς τὰ ἴδια" (1,10-11), ἐνῶ κάποιοι ἄλλοι τόν λαμβάνουν καί καθίστανται τέκνα Θεοῦ (1,12-13), ἤ, μέ ἄλλα λόγια, στό ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι δέ θέλουν νά ἔλθουν πρός τόν Ἰησοῦ, γιά νά ἔχουν αἰώνια ζωή (5,40), ἐνῶ θέλουν, ἀντίθετα, νά ἀπομακρυνθοῦν ἀπό αὐτόν πραγματοποιώντας τίς ἐπιθυμίες τοῦ "πατέρα τους" διαβόλου (8,43)[104]. Λύνει τό πρόβλημα τῆς εὐθύνης στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἡ ἑρμηνευτική πρόταση τοῦ Käsemann, σύμφωνα μέ τήν ὁποία οἱ Ἰουδαῖοι δέ θέλουν νά ἔλθουν στόν Ἰησοῦ, διότι δέν εἶναι προορισμένοι, διότι δέν μποροῦν[105]; ὁπωσδήποτε ὄχι· διότι, ἄν οἱ Ἰουδαῖοι ἦταν προορισμένοι νά μήν πιστεύσουν, δέ θά εἶχαν εὐθύνη καί ἄρα οὔτε ἁμαρτία[106]. Ὅμως ὁ Ἰησοῦς τούς καταλογίζει σαφέστατα εὐθύνη καί ἁμαρτία γιά τό γεγονός ὅτι ἀπιστοῦν στό πρόσωπό του, γεγονός πού ἀποδεικνύει ὅτι ἔχουν ἐλευθερία βουλήσεως καί ἐκλογῆς. Ἀντίθετα λοιπόν ἀπό ὅ,τι ὑποστηρίζει ὁ

103. Γιά τό ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής προϋποθέτει ὁπωσδήποτε τό γεγονός τῆς πτώσεως μέ βάση τίς σχετικές βιβλικές παραστάσεις βλ. παραπάνω κεφ. 3.1.3. Π.

104. Εὐθύνη τῶν Ἰουδαίων στήν ἄρνησή τους νά δεχτοῦν τόν Ἰησοῦ ἐπισημαίνει σύσσωμη ἡ πατερική ἑρμηνευτική παράδοση, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Ὠριγένους, Ὑπόμνημα XX, 192-201· Εὐσεβίου, Ὑπομνήματα, 129· Θεοδώρου Ἡρ., Σειρές-Reuss, 143· Αὐγουστίνου, Tractatus LIII, 9· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 185-188· Θεοδωρήτου, Ἑρμηνεία 268-269· Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 416ἑξ.· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,204ἑξ.· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 1417.

105. Käsemann, Jesu letzter Wille, 134.

106. Πβλ. τή χαρακτηριστική φράση τοῦ Ἀμμωνίου (Σειρές-Reuss, 304): "Οὐχ ὁ Θεὸς ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν· εἰ γὰρ ἦν, οὐκ ἂν ἀπῄτησεν αὐτοὺς εὐθύνας, ὅπου γε καὶ τὰ ἑκούσια πταίσματα συγχωρεῖ...".

Käsemann, οἱ Ἰουδαῖοι δέν μποροῦν νά ἔλθουν στόν Ἰησοῦ, διότι δέ θέλουν[107].

(3) Ἰδιαίτερα ἔχει ἀπασχολήσει τή σύγχρονη ἔρευνα τό χωρίο 12,37-42, στό ὁποῖο ὁ ἴδιος ὁ Θεός (ἤ ἴσως ὁ Ἰησοῦς[108]) παρουσιάζεται, σύμφωνα μέ τό Ἡσ. 6,10[109], νά τυφλώνει τούς ὀφθαλμούς καί νά πωρώνει τήν καρδιά τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, ὥστε νά μήν ἐπιστρέψουν καί ἰαθοῦν[110]. Συχνά χρησιμοποιήθηκε τό χωρίο αὐτό στή σύγχρονη ἔρευνα ὡς τό κυριότερο ἐπιχείρημα ὑπέρ τῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἐξηγεῖ τήν ἀπιστία τῶν Ἰουδαίων μέ βάση τόν ἀπόλυτο προορισμό[111]. Ποιό εἶναι ὅμως τό ὑπόβαθρο τοῦ ἐν λόγω χωρίου ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως;

Ὁ Schnackenburg θεωρεῖ ὅτι τό Ἰω. 12,37-42 πρέπει νά κατανοηθεῖ στά πλαίσια τῶν περί πωρώσεως ἀντιλήψεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[112]. Συγκεκριμένα ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ἐπισημαίνει ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη ὁ Θεός παρουσιάζεται νά πωρώνει τόν Φαραώ, ὥστε αὐτός νά μή δέχεται νά στείλει τό λαό τοῦ Θεοῦ στήν ἔρημο[113]. Τό μοτίβο τῆς πωρώσεως χρησιμοποιεῖται καί γιά τό χαρακτηρισμό

107. Ἡ θέση αὐτή ἀνταποκρίνεται στήν ἑρμηνευτική γραμμή τῶν Πατέρων, οἱ ὁποῖοι ἑρμηνεύουν π.χ. τό "οὐκ ἠδύναντο" στό στ. 12,39 ὡς "οὐκ ἤθελον". βλ. σχετικά Ἀμμωνίου, Ἔκθεσις, 1477· Ι. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,376· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,136.138· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 1372.

108. Γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη δέν ὑπάρχει διαφορά μεταξύ Θεοῦ-Πατρός καί Υἱοῦ σέ ἐπίπεδο ἔργων. Στό στ. 12,41 μάλιστα ὁ Ἰωάννης διακηρύσσει ὅτι ὁ Γιαχβέ, τοῦ ὁποίου τή δόξα εἶδε ὁ Ἡσαΐας στή θεοπτία τοῦ Ἡσ. 6, εἶναι ὁ Ἰησοῦς, βλ. σχετικά παραπάνω κεφ. 3.1.3. Η.

109. Ηβλ. τή χρήση τοῦ σημαντικότατου στ. 6,10 τοῦ βιβλίου τοῦ Ἡσαΐα στά Μτ. 13,14-15· Μκ. 4,11-12.· 8,17-18· Λκ. 8,10· Πρ. 28,26-27.

110. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ Ἀμμωνίου (Ἔκθεσις, 1477), σύμφωνα μέ τήν ὁποία τό ὑποκείμενο τῶν ρημάτων "τετύφλωκεν" καί "ἐπώρωσεν" δέν εἶναι ὁ Θεός, ἀλλά ὁ διάβολος (πβλ. καί Blank, Krisis, 304ἑξ.), δέν εὐσταθεῖ. Τόσο στό ἀρχικό κείμενο τοῦ Ἡσαΐα, ὅσο καί στήν ἰωάννεια συνάφειά του δέ γίνεται λόγος γιά τό διάβολο, ἀλλά γιά τήν κρίση τοῦ Θεοῦ ἐπί τῶν ἀπιστούντων Ἰσραηλιτῶν, πβλ. Loisy, Évangile, 378· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 518ἑξ.· Becker, Evangelium II, 410ἑξ.· Kühschelm, Verstockung, 191ἑξ.

111. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Bernard, Gospel II, 450ἑξ.· Bergmeier, Glaube, 228-231· Trumbower, Born, 140-145.

112. Οἱ ἀντιλήψεις αὐτές βρίσκονται, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ von Rad, Theologie II, 164, καί στό ὑπόβαθρο τοῦ Ἡσ. 6,9-10.

113. Βλ. Ἐξ. 4,21· 7,3.14.22· 8,11.15.28· 9,7.12.34-35· 10,1.20.27· 11,9-10· 13,15· 14,4.8.17· πβλ. Λευτ. 2,30· Κρ. 9,23· Α΄ Βασ. 16,14· 18,10· 19,9· Β΄ Βασ. 17,14· Γ΄ Βασ. 12,15· 22,19-22.

τῆς ἀπιστίας τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ στήν ἔρημο[114]. Τέλος, ὁ Θεός δίνει στόν προφήτη Ἡσαΐα τήν ἐντολή νά κηρύξει στό λαό μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ καρδιά του νά πωρωθεῖ, τά αὐτιά του νά κλείσουν καί οἱ ὀφθαλμοί του νά τυφλωθοῦν (Ησ. 6,9-10)[115]. Ὁ Schnackenburg παρατηρεῖ ὅτι σέ ὅλες αὐτές τίς περιπτώσεις πωρώνεται αὐτός ὁ ὁποῖος ἤδη ἀντιστέκεται στό Θεό, ἐπαναστατεῖ ἐναντίον τοῦ θελήματός του καί ἀρνεῖται νά τηρήσει τίς ἐντολές του[116].

Ὅμως καί γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, πού γνωρίζει, ὅπως ἔχουμε ἐπανειλημμένως διαπιστώσει, ἄριστα τήν Παλαιά Διαθήκη καί ἐπομένως καί τίς συνεχεῖς παλινωδίες τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ μεταξύ τῆς πίστεως στόν Γιαχβέ καί αὐτῆς σέ θεότητες τοῦ θρησκευτικοῦ του περιβάλλοντος, τό φαινόμενο τῆς ἀπιστίας καί τῆς πωρώσεως δέν μπορεῖ νά εἶναι καινούριο[117]. Ὁπωσδήποτε ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής θεωρεῖ τήν πώρωση τῶν Ἰουδαίων τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰησοῦ ὑπό τό πρῖσμα τῆς σχετικῆς παλαιοδιαθηκικῆς παραδόσεως, ὅπως φαίνεται ὄχι μόνο ἀπό τή χρήση του χωρίου Ἡσ. 6,9-10 γιά τήν αἰτιολόγηση τῆς ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων πρός τόν Ἰησοῦ (Ιω. 12,39-40), ἀλλά καί ἀπό τή γενικότερη σύνδεσή τους μέ τόν "σκληροτράχηλο" Ἰσραήλ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης[118]. Ἐφόσον ὅμως ἡ πώρωση τῶν Ἰουδαίων τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται στή σκέψη τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ μέ τήν πώρωση τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, ἰσχύει καί γιά τούς Ἰουδαίους τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰησοῦ αὐτό πού ἰσχύει γιά τούς Ἰσραηλῖτες στήν Παλαιά Διαθήκη, ὅτι δηλαδή αὐτοί

114. Βλ. Β΄ Ἐσδρ. 19,16-17· Ψ. 94,8· πβλ. Δ΄ Βασ. 17,14· Β΄ Παρ. 30,8· 36,13· Ψ.Σολ. 8,29· Ἡσ. 63,17· Ἰερ. 7,26· 17,23· 19,15.

115. Πβλ. Δευτ. 28,28-29· 29,2-3· Ζαχ. 7,11· Ἡσ. 28,9-13· 29,9-12· 42,18-20· 43,8· 44,18· Ἰεζ. 12,2. Ἀξιομνημόνευτη εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ Kühschelm (Verstockung, 84), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἐντολή τοῦ Θεοῦ πρός τόν Ἡσαΐα (Ἡσ. 6,9-10) δέν ἔχει ὡς σκοπό της τήν πώρωση τοῦ λαοῦ, ἀλλά ἀποτελεῖ ἁπλῶς πρόβλεψη τῶν ἀποτελεσμάτων, πού θά ἔχει τό κήρυγμα τοῦ προφήτη στό λαό. Τό κήρυγμα αὐτό ἔχει δηλαδή ὡς σκοπό του τή μετάνοια καί τήν ἐπιστροφή τοῦ λαοῦ, παρά τό γεγονός ὅτι τό τελικό ἀποτέλεσμα θά εἶναι ἡ πώρωσή του.

116. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium II, 344· πβλ. Beasley-Murray, John, 216· Carson, Gospel, 448ἑξ.

117. Πβλ. Barrett, Gospel, 431.

118. Βλ. κυρίως 6,31.49.58, ὅπου οἱ Ἰουδαῖοι θεωροῦνται ὡς ἀπόγονοι τῶν Ἰσραηλιτῶν τῆς Ἐξόδου, οἱ ὁποῖοι χαρακτηρίζονται ἀπό ἔλλειψη πίστεως καί ἐμπιστοσύνης πρός τόν Γιαχβέ καί οἱ ὁποῖοι παρουσιάζονται ἤδη στήν Παλαιά Διαθήκη ὡς πωρωμένοι· πβλ. ἀκόμη Ἰω. 7,22· 8,33.37.39.53.

πωρώνονται ἀπό τό Θεό, στό βαθμό πού ἤδη ἐκ τῶν προτέρων ἀντιστρατεύονται στό θέλημά του. Ἡ πώρωση ἔρχεται ἐν προκειμένω ὡς ἀπάντηση τοῦ Θεοῦ στήν ἤδη ἀρνητική στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντί του, ὅπως διαπιστώνουν μεταξύ ἄλλων οἱ S. Schulz καί R. Kühschelm[119]. Σ' αὐτή τή γραμμή ἑρμηνείας κινεῖται καί ὁ W. Wilkens, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ πώς τό Ἡσ. 6,9-10 στό κείμενο τοῦ Ἰωάννη (12,40) δέν πρέπει νά θεωρεῖται μέ βάση τόν ἀπόλυτο προορισμό, ἀλλά τή συγκεκριμένη ἱστορική συνάφεια τοῦ τέλους τῆς δημόσιας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ[120]. Δηλαδή τό Ἰω. 12,37-42 δέν ἀναφέρεται, κατά τόν Wilkens, σέ μιά ἐξωιστορική διάκριση τῶν ἀνθρώπων βάσει τοῦ προορισμοῦ τους ἀπό τό Θεό, ἀλλά στήν ἱστορική διάκρισή τους βάσει τῆς πίστεως ἤ τῆς ἀπιστίας τους πρός τό πρόσωπο τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ[121]. Ἑπομένως ἡ πώρωση καί ἡ ἀπιστία δέ θεμελιώνονται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀνθρωπολογικά (πολύ δέ περισσότερο κοσμολογικά, ὅπως στό Γνωστικισμό[122]), ἀλλά χριστολογικά. Οἱ ἄνθρωποι καλοῦνται μέ βάση τή θεία ἀποκάλυψη

119. Schulz, Evangelium, 170· Kühschelm, Verstockung, 195· πβλ. Hunter, Gospel, 130· Morris, Gospel, 604. Στήν αὐτή γραμμή ἑρμηνείας κινεῖται ἤδη ὁ ἱερός Χρυσόστομος (Ὑπόμνημα, 376ἑξ.), ὁ ὁποῖος σημειώνει: "Φοβῶν τοίνυν τόν ἀκροατήν, φησίν, 'ἐσκλήνυνεν' καί 'παρέδωκεν'. Ὅτι γάρ αὐτός (ο Θεός) οὐ μόνον οὐ παραδίδωσιν, ἀλλ' οὐδέ ἐγκαταλιμπάνει, ἐάν μή βουληθῶμεν, ἄκουσον τί φησιν: 'οὐχί αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν διιστῶσιν ἀναμέσον ἐμοῦ καί ὑμῶν;' καί πάλιν: 'οἱ μακρύνοντες ἑαυτούς ἀπό σοῦ ἀπολοῦνται'. Ὁ δέ Ὡσηέ φησιν: 'ἐπελάθου νόμου Θεοῦ σου, ἐπιλήσομαί σου κἀγώ'. Καί αὐτός δέ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις: 'ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τά τέκνα ὑμῶν καί οὐκ ἠθελήσατε!'. Καί ὁ Ἡσαΐας δέ πάλιν: "ἦλθον καί οὐκ ἦν ἄνθρωπος, ἐκάλεσα καί οὐκ ἦν ὁ ὑπακουσόμενος'. Ταῦτα δέ λέγει δεικνύς *ἡμᾶς ἀρχομένους τῆς ἐγκαταλείψεως καί αἰτίους γενομένους τῆς ἀπωλείας*. Ὁ γάρ Θεός οὐ μόνον οὐ καταλιπεῖν οὐδέ κολάσαι βούλεται, ἀλλά καί ὅτε κολάζει μή θέλων αὐτό ποιεῖ".

120. Wilkens, Zeichen, 116. Τό κεφ. 12 τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι τό κεφάλαιο ἐκεῖνο στό ὁποῖο ὁλοκληρώνεται ἡ δημόσια δράση τοῦ Ἰησοῦ. Στό 13ο κεφάλαιο ὁ Ἰησοῦς ὁμιλεῖ πλέον μόνο στούς μαθητές του ἐν ὄψει τοῦ ἐπερχομένου πάθους, πβλ. Brown, Gospel I, CXXXVIII, ὁ ὁποῖος ὀνομάζει τά κεφ. 1-12 "βιβλίο τῶν σημείων", ἐνῶ τά κεφ. 13-20 "βιβλίο τῆς δόξης".

121. Τό ἴδιο παρατηρεῖ ὁ Wilkens, Zeichen, 116, καί γιά τό κεφ. 17, γιά τό ὁποῖο σημειώνει: "K. 17 ist das Ergebnis der Auseinandersetzung und des Kampfes, und man sollte sich davor hüten, dieses Ergebnis in ein Von-Vornherein umzudeuten".

122. Τό ὅτι ἡ σκέψη τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη εἶναι, πέρα ἀπό μιά κοινή ἐν μέρει ὁρολογία, οὐσιαστικά ξένη πρός τό Γνωστικισμό, ἔχει καταδειχθεῖ στήν ἐργασία αὐτή κατ' ἐπανάληψιν. Ἐδῶ σημειώνουμε ἁπλῶς ὅτι στό Γνωστικισμό ὁ διαχωρισμός τῶν ἀνθρώπων στίς ὀντολογικές κατηγορίες τῶν δυναμένων καί μή δυναμένων νά λυτρωθοῦν ἀνάγεται στήν ἴδια τή φύση τους, ἡ ὁποία μπορεῖ ἀντιστοίχως νά εἶναι φωτεινή ἤ σκοτεινή, πνευματική ἤ ὑλική. Στόν Ἰωάννη ἕνας τέτοιος διαχωρισμός εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατος.

πού πραγματώνεται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ νά πιστεύσουν σ' αὐτόν. Αὐτοί πού ἀρνοῦνται νά πιστεύσουν πωρώνονται καί ὑποπίπτουν ἔτσι στήν ἐσχατολογική κρίση τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται ἐδῶ καί τώρα, "ὑποπίπτουν διά τῆς δικῆς τους ἀρνήσεως στήν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ"[123].

Ἀπό τήν παραπάνω πολύ συνοπτική ἐξέταση τοῦ προβλήματος τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο προκύπτει σαφῶς, παρά τή δυσκολία τῶν κειμένων, ὅτι ἡ πίστη ἤ ἡ ἀπιστία, κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, προϋποθέτουν θεολογικά τό αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου καί ὄχι τόν ἀπόλυτο προορισμό του, καί ἀποτελοῦν συνειδητή ἐπιλογή καί στάση του ἐνώπιον τῆς αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ Θεοῦ καί σωτήρα τοῦ κόσμου. Ἑπομένως ἡ αὐτοαποκάλυψη καί ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού κατά χειροπιαστό τρόπο παρουσιάζονται στίς θαυματουργικές του ἐνέργειες, ἔχουν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο χαρακτήρα παγκοσμιότητας καί ἀπευθύνονται σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως τούς ἀνθρώπους. Ἐπίσης ἡ ἑκάστοτε ἀνταπόκριση τῶν ἀνθρώπων στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι προκαθορισμένη σύμφωνα μέ τόν προορισμό τους, ἀλλά ἀποτέλεσμα τῆς δυνατότητάς τους νά ἐπιλέξουν ἐλεύθερα ἄν θά πιστεύσουν ἤ ὄχι στόν Ἰησοῦ.

διότι ὅλοι ἀνεξαιρέτως οἱ ἄνθρωποι ἀποτελοῦν κτίσματα τοῦ Θεοῦ (1,4.9). Ὁποιοσδήποτε προορισμός στηρίζεται σέ δυαλιστικές, εἴτε κοσμολογικές εἴτε ἀνθρωπολογικές, παραστάσεις εἶναι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀδιανόητος, ὅπως ἀναγνωρίζει ἀκόμη καί ὁ Bultmann (Theologie, 373), ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ ὅτι "aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ist bei Johannes ein Entscheidungs-Dualismus geworden". Ἀντίθετη ἄποψη ἐκπροσωπεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα ὁ Trumbower, Born, 140-145, τοῦ ὁποίου οἱ θέσεις ὅμως εἶναι ἐντελῶς ἀκραῖες καί δέν ἀνταποκρίνονται στά πράγματα, βλ. τή σχετική κριτική παραπάνω, κεφ. 2.6. II.

123. Wilkens, Zeichen, 118. Τό ἐρώτημα ἄν στά κείμενα του Qumran ὑπάρχει ἡ ἀντίληψη τοῦ ἀπολύτου προορισμοῦ εἶναι ἀμφισβητούμενο στή σύγχρονη ἔρευνα, βλ. τή σχετική συζήτηση στούς Bergmeier, Glaube, 81ἑξ.· Böcher, Dualismus, 87. Ἀκόμη πιό ἀκανθώδες εἶναι τό πρόβλημα ἄν τά ἰωάννεια χωρία, πού ἐνδεχομένως προδίδουν σχετικές ἀντιλήψεις, εἶναι συγγενῆ μέ τά ἀντίστοιχα κείμενα τῶν χειρογράφων τῆς Νεκρᾶς Θαλάσσης. Τό γεγονός πάντως ὅτι ἀκόμη καί τά κείμενα του Qumran, ἄν καί ἐκπροσωποῦν τή σκληρότερη αἰτιοκρατία κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης, δέν ἀρνοῦνται πλήρως τήν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀνθρώπου οὔτε καί τήν εὐθύνη πού αὐτός ἔχει γιά τήν προσωπική του στάση ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καί τοῦ νόμου του (βλ. σχετικά Ἀγουρίδου, Προσευχή, 45· τοῦ ἰδίου, Χρόνος, 19-21· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 340), εἶναι ἐνδεικτικό γιά τήν ἰδιαίτερη προσοχή μέ τήν ὁποία πρέπει νά ἀξιολογοῦνται τά λεγόμενα "αἰτιοκρατικά χωρία" τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου.

## 3.2.3. Σταυρός καί ἀνάσταση

Τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο θεωρήθηκε συχνά στή σύγχρονη ἔρευνα ὡς τό κατεξοχήν κείμενο πού δέν ἔχει, ἀπό θεολογικῆς πλευρᾶς, θέση γιά τό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Κατά τόν E. Käsemann ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ δέν ἔχει ἄλλη λειτουργία στό τέταρτο εὐαγγέλιο, παρά μόνο νά καταστήσει δυνατή τήν ἐπιστροφή τοῦ προϋπάρχοντος Λόγου ἀπό τόν κόσμο στό Θεό-Πατέρα μετά τήν ἐκπλήρωση τῆς ἐπίγειας ἀποστολῆς του[1]. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο, ὅπως θεωρεῖ ὁ Käsemann, τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ δέν κατανοεῖται ἀπό τόν Ἰωάννη ὡς ταπείνωση, ἀλλά ὡς δοξασμός καί νικηφόρος πορεία του[2]. Ἀπό τήν ἐξέταση τῆς χρήσεως τῆς λέξεως "ὥρα" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[3] συνάγει ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος τό συμπέρασμα ὅτι ἡ κατεξοχήν ὥρα τοῦ δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἡ στιγμή τοῦ πάθους, διότι κατ' αὐτό ὁ Ἰησοῦς ἐγκαταλείπει τόν κόσμο καί οἰκειώνεται ἐκ νέου τή δόξα, τήν ὁποία εἶχε καί πρίν ἀπό τή σάρκωσή του (πβλ. 17,1.5)[4]. Γιά τόν Käsemann δέν ὑφίσταται θεολογία τοῦ σταυροῦ (theologia crucis) στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο[5] καί ἡ διήγηση τοῦ πάθους περιλαμβάνεται στό κείμενο αὐτό, διότι ὁ συγγραφέας του δέν μπορεῖ νά ἀγνοήσει τήν πρό αὐτοῦ παράδοση[6]. Ἑπομένως τό γεγονός τοῦ σταυροῦ, ἀλλά καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ δέν ἔχει κατά τόν Käsemann καμιά ἀπολύτως σωτηριολογική σημασία.

Ἀπό διαφορετική σκοπιά καταλήγει καί ὁ R. Bultmann στήν

1. Käsemann, Jesu letzter Wille, 48ἑξ. Στήν ἴδια θεολογική γραμμή κινεῖται καί ἡ ἑρμηνεία τοῦ Τσάκωνα (Χριστολογία, 93) καί τοῦ U.B. Müller (Bedeutung, 53-56).

2. Käsemann, Jesu letzter Wille, 45.

3. Βλ. 2,4· 7,30· 8,20· 12,23.27· 13,1· 16,25.32· 17,1.

4. Käsemann, Jesu letzter Wille, 47· ἀντίθετα οἱ Dodd (Interpretation, 208.262) καί Thüsing (Erhöhung, 182).

5. Käsemann, Jesu letzter Wille, 111. Πβλ. τόν ἀντίλογο τοῦ Bornkamm, Zur Interpretation, 113ἑξ.

6. Πβλ. Käsemann, Jesu letzter Wille, 29.

ὑποτίμηση τῆς σημασίας τοῦ σταυροῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Συγκεκριμένα ὁ Γερμανός θεολόγος θεωρεῖ ὅτι τό γεγονός τοῦ σταυροῦ ἀποτελεῖ γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀφενός τήν τελείωση τοῦ ἐπιγείου ἔργου τοῦ Ἰησοῦ, πού εἶναι ἡ ὑπακοή στό θέλημα τοῦ Πατρός, καί ἀφετέρου τό μέσο διά τοῦ ὁποίου ὁ Ἰησοῦς ἐπιστρέφει στόν Πατέρα καί λαμβάνει τήν προτέρα δόξα του[7]. Ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ δέν ἔχει στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἐξιλαστήρια ἤ γενικότερη σωτηριολογική σημασία κατά τόν Bultmann[8]. Τό αὐτό ἰσχύει καί γιά τήν ἀνάσταση, ἡ ὁποία εἶναι καθ' ἑαυτήν περιττή καί περιλαμβάνεται στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, ἀκριβῶς ὅπως καί τά θαύματα, ὡς ἁπλή συγκατάβαση στήν ἀνθρώπινη ἀδυναμία[9].

## *1. Σταυρός καί ἀνάσταση στίς διηγήσεις θαυμάτων*

Γιά νά προχωρήσουμε σέ μιά γενικότερη ἀξιολόγηση τῆς σημασίας τοῦ σταυροῦ καί τῆς ἀναστάσεως γιά τή σύνολη θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη, καλούμαστε νά ἐξετάσουμε τή σχετική μαρτυρία τῶν διηγήσεων θαυμάτων, ἀφοῦ, ὅπως ἤδη ἔχουμε παρατηρήσει στό ἑρμηνευτικό μέρος τῆς παρούσας ἐργασίας, στίς διηγήσεις αὐτές γίνονται πολλές καί σημαντικές νύξεις σχετικές μέ τό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ διαλεύκανση τῆς σχέσεως μεταξύ θαυμάτων, πάθους καί ἀναστάσεως στό τέταρτο εὐαγγέλιο μπορεῖ νά μᾶς βοηθήσει νά συναγάγουμε σημαντικά συμπεράσματα ἀφενός γιά τή σύνολη θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί ἀφετέρου γιά τό χαρακτήρα τῶν θαυμάτων του. Συγκεκριμένα:

(1) (α) Ἡ διήγηση τοῦ πρώτου θαύματος τοῦ Ἰησοῦ, τῆς μεταβολῆς τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στήν Κανά τῆς Γαλιλαίας, ἀρχίζει μέ ἕναν χρονικό προσδιορισμό, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὁ γάμος αὐτός ἔγινε τρεῖς ἡμέρες μετά ἀπό τήν κλήση τοῦ Ναθαναήλ (2,1). Ἰδιαίτερα σημαντικό εἶναι ὅτι οἱ τρεῖς αὐτές ἡμέρες ἀποτελοῦν κατά πᾶσα

7. Bultmann, Theologie, 405.

8. Bultmann, Theologie, 406ἑξ.

9. Bultmann, Theologie, 408ἑξ. Ἡ παρατήρηση αὐτή τοῦ Bultmann ὑπονοεῖ ὅτι ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ δέ θεωρεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη καταρχήν ὡς ἀναγκαία γιά τήν πίστη στό πρόσωπό του. Λόγω ὅμως τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου νά πιστεύσει χωρίς κάποιο ὑπερφυσικό γεγονός, περιλαμβάνει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καί τή διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ στό βιβλίο του.

πιθανότητα ὑπαινιγμό σχετικό μέ τό πάθος καί τήν τριήμερη ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ[10]. Τό μοτίβο τῶν τριῶν ἡμερῶν ἐμφανίζεται γιά ἄλλη μιά φορά λίγο μετά ἀπό τό ἐν λόγω θαῦμα συνδεόμενο μάλιστα ρητῶς μέ τό πάθος καί τήν τριήμερη ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Συγκεκριμένα ὁ Ἰησοῦς, εὑρισκόμενος στά Ἱεροσόλυμα, διακηρύσσει στούς Ἰουδαίους ὅτι μπορεῖ νά ἀνεγείρει τό Ναό, ἐφόσον αὐτοί τόν γκρεμίσουν, μέσα σέ τρεῖς ἡμέρες (2,19), ὑποδηλώνοντας, ὅπως σχολιάζει ὁ εὐαγγελιστής, τό γεγονός τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεώς του (2,21-22). Ἑπομένως, ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης θέλει ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως τοῦ θαύματος τῆς Κανά νά ὑπενθυμίσει στόν ἀναγνώστη του ὅτι αὐτός πού ἐγκαινιάζει τή δημόσια δράση του μεταβάλλοντας τό ὕδωρ σέ οἶνο εἶναι συγχρόνως αὐτός πού θά πάθει καί θά ἀναστηθεῖ στό τέλος τῆς δράσεως αὐτῆς. (β) Ἐπιπλέον καί στό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τή μητέρα του (2,3-4) ὑποφώσκει τό ἐπερχόμενο πάθος. Συγκεκριμένα, διά τῆς φράσεως τοῦ Ἰησοῦ "οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου" (2,4) δηλώνεται καταρχήν σέ ἀφηγηματικό ἐπίπεδο ὅτι δέν ἦλθε ἀκόμη ἡ ὥρα νά ἀποκαλύψει αὐτός τήν πραγματική του ταυτότητα στούς ἀνθρώπους μέσω ἑνός θαύματος[11]. Τό γεγονός ὅμως ὅτι ἡ λέξη "ὥρα" χρησιμοποιεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο σταθερά στά πλαίσια τῆς θεματικῆς τοῦ ἐπερχομένου πάθους δείχνει σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὅτι ἡ κατεξοχήν στιγμή αὐτοαποκαλύψεως καί δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ὁ σταυρικός του θάνατος[12]. Ἡ ἀναφορά στήν "ὥρα" ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ ἤδη στήν ἀρχή τῆς δημόσιας δράσεώς του ὑποδηλώνει ὅτι ἡ ὥρα αὐτή εἶναι ἤδη παροῦσα στό ὀπτικό πεδίο τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ καί ὅτι στό θεολογικό ὑπόβαθρο αὐτῆς τῆς ὥρας θεω-

10. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 105· Dodd, Interpretation, 300· Grundmann, Verkündigung, 295· Ἀγουρίδου, Πέτρος, 21ἑξ.· Lindars, Gospel, 128· Dillon, Wisdom Tradition, 285· Sanders-Mastin, Commentary, 108· Schnelle, Christologie, 88· τοῦ ἰδίου, Tempelreinigung, 365· Charlier, Signes, 117· Brodie, Gospel, 172ἑξ.· Stibbe, John, 45ἑξ.· Welck, Zeichen, 137.

11. Πβλ. H.J. Holtzmann, Evangelium, 72· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 334· Stibbe, John, 45.

12. Πβλ. Barth, Erklärung, 192-194· Hoskyns, Gospel, 188· MacGregor, Gospel, 52· Τρεμπέλα, Ὑπόμνημα, 88· Barrett, Gospel, 159· Grundmann, Zeugnis, 33· Cullmann, Urchristentum, 67-69· Leroy, Weinwunder, 170· Feuillet, Signification, 522-525· Wilkens, Zeichen, 51· Grundmann, Verkündigung, 296· Haible, Gottesbild, 191ἑξ.· Kilmartin, Mother, 220· Smitmans, Exegese, 73ἑξ.· Zehrer, Gespräch, 20· Mollat, Évangile, 85· Morris, Gospel, 181ἑξ.· Schnelle, Christologie, 89· Carson, Gospel, 172· Welck, Zeichen, 136.

ροῦνται καί κατανοοῦνται στό τέταρτο εὐαγγέλιο τό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ. (γ) Μάλιστα ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἐν προκειμένω νά ὁδεύει συνειδητά πρός τό πάθος του, ἀφοῦ γνωρίζει πότε θά ἔλθει ἡ "ὥρα" του, ἐμφανίζεται δηλαδή νά ἀντιμετωπίζει μέ αὐθεντία καί ἐξουσία ἀκόμη καί τόν ἴδιο τό θάνατό του. (δ) Τό θαῦμα τῆς Κανά χαρακτηρίζεται ἀπό τόν εὐαγγελιστή ὡς ἀρχή τῶν σημείων τοῦ Ἰησοῦ (2,11). Ὁπωσδήποτε δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι λίγο ἀργότερα, στά πλαίσια τῆς ἀντιπαραθέσεως τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς Ἰουδαίους, μέ ἀφορμή τόν καθαρισμό τοῦ Ναοῦ (2,14-22), ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζει τόν σταυρικό θάνατο καί τήν ἀνάστασή του ἐπίσης ὡς σημεῖο καί μάλιστα ὡς τό κατ' ἐξοχήν σημεῖο, πού ἀποδεικνύει ὅτι ὄντως ἔχει τήν ἐξουσία νά καθαρίσει τό ναό (πβλ. 2,18), νά φέρει δηλαδή τή λατρεία τοῦ Θεοῦ στίς σωστές της διαστάσεις (2,16· πβλ. καί 4,23). Ἔτσι μέσω τῆς ἔννοιας τοῦ σημείου ὁ Ἰωάννης συνδέει θεολογικά στό 2ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ μέ τό πάθος καί τήν ἀνάστασή του θεωρώντας τα ὡς γεγονότα πού σφραγίζουν τήν ἀρχή καί τό τέλος τῆς ἐπίγειας δράσεώς του, ὡς ἀκρογωνιαίους λίθους τῆς ἀποκαλύψεως καί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του. (ε) Ἀσφαλῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής σχολιάζει στό τέλος τῆς διηγήσεως τοῦ θαύματος τῆς Κανά ὅτι ὁ Ἰησοῦς φανέρωσε μέσω τῆς μεταβολῆς του ὕδατος σέ οἶνο τή δόξα του (2,11). Ὁ ὅρος "δόξα" εἶναι στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἄρρηκτα συνδεδεμένος μέ τό σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, καί ὡς κατ' ἐξοχήν ὥρα δοξασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ θεωρεῖται ἀπό τόν Ἰωάννη ἡ ὥρα τῆς σταυρώσεως[13]. Ἡ ἀποκάλυψη τῆς δοξας τοῦ Ἰησοῦ ὅμως, μᾶς πληροφορεῖ ὁ εὐαγγελιστής ἐν προκειμένω, δέν πραγματοποιεῖται μόνο στό γεγονός τοῦ σταυρικοῦ του θανάτου, ἀλλά εἶναι ἤδη παροῦσα στά θαύματά του. (στ) Τό γεγονός ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται ἐδῶ μέ τήν αὔξηση τῆς πίστεως τῶν μαθητῶν (2,11) ἀποτελεῖ μιά ἀκόμη ἔνδειξη ὅτι στό ὑπόβαθρο τῆς σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ βρίσκεται ἤδη ἀπό τό πρῶτο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ, ἀπό την ἔναρξη δηλαδή τῆς δημόσιας δράσεώς του, ἡ πραγματικότητα τοῦ ἐπερχομένου πάθους, καθότι ἡ κατ' ἐξοχήν ἀποκάλυψη τῆς δόξας του καί ἡ συνακόλουθη πραγματική καί γνήσια πίστη στό

13. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 102· Hirsch, Evangelium, 124-126· Leroy, Weinwunder, 169ἑξ.· Grundmann, Zeugnis, 33ἑξ.· Brown, Gospel I, 101· Smitmans, Exegese, 77ἑξ.· Schnelle, Christologie, 95ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 97· Carson, Gospel, 175.

πρόσωπό του καθίστανται δυνατές μόνο μετά ἀπό τή σταύρωση καί τήν ἀνάστασή του, ὅπως μᾶς δείχνει ἀντιπροσωπευτικά ἡ διήγηση τῆς μεταπασχαλίου φανερώσεως τοῦ Ἰησοῦ στόν Θωμᾶ (20,24-29)[14]. (ξ) Τέλος, τοποθέτηση τῆς διηγήσεώς μας στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ πάθους ἐπιτυγχάνεται καί διά τῆς πληροφορίας στή σημείωση τοῦ στ. 2,13, στό περιθώριο δηλαδή τῆς διηγήσεως, σύμφωνα μέ τήν ὁποία πλησίαζε τό Πάσχα τῶν Ἰουδαίων καί ὁ Ἰησοῦς ἀνέβηκε στά Ἱεροσόλυμα. Τό θέμα τῆς ἀνόδου τοῦ Ἰησοῦ στά Ἱεροσόλυμα γιά τόν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα παραπέμπει σαφῶς τόν μυημένο ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου στό τελευταῖο Πάσχα τῆς δημόσιας δράσεως τοῦ Ἰησοῦ, κατά τό ὁποῖο πρόκειται νά θανατωθεῖ στό σταυρό (βλ. 12,1.12· 13,1).

(2) (α) Ἡ μακρόθεν θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ πραγματοποιεῖται σύμφωνα μέ τίς πληροφορίες τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ τρεῖς ἡμέρες μετά ἀπό τή μεταστροφή τῶν Σαμαρειτῶν στήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ (4,43). Τό μοτίβο τῶν τριῶν ἡμερῶν πιθανότατα ἔχει καί θεολογική καί ὄχι μόνο ἀφηγηματική σημασία καί παραπέμπει, ὅπως ἀκριβῶς καί στό πρῶτο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ στήν Κανά (2,1), στήν τριήμερη ἀνάστασή του. (β) Ἐξάλλου τό γεγονός ὅτι ἡ θεραπεία τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,50) κατανοεῖται ὡς ζωοποίησή του ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ὅπως ἔχουμε δείξει στήν ἀναλυτική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως[15], θυμίζει τήν ἀνάσταση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὡς ὁ φορέας καί χορηγός τῆς ζωῆς, δέν εἶναι δυνατόν νά νικηθεῖ ἀπό τό θάνατο. Αὐτός πού μπορεῖ νά ζωοποιεῖ ἄλλους εἶναι ἐπόμενο ὅτι θά ἀναστηθεῖ καί ὁ ἴδιος. Τή βεβαιότητα αὐτή ἔχει ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου ἤδη ἀπό τό 2ο κεφάλαιο, ὅπου γίνεται ρητή ἀναφορά στό θάνατο καί στήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ (2,21-22). (γ) Ὁ ρητός χαρακτηρισμός ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή καί τοῦ παρόντος θαύματος ὡς σημείου (4,54) ὑποδηλώνει, σύμφωνα μέ τό στ. 2,11, ὅτι δι' αὐτοῦ φανερώνεται ἡ δόξα τοῦ Ἰησοῦ καί ὁρισμένοι ἄνθρωποι πιστεύουν στό πρόσωπό του (πβλ. 4,53). Ἑπομένως τό παρόν θαῦμα παραπέμπει στόν σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, καθότι αὐτός ἀποτελεῖ τό γεγονός τῆς κατ' ἐξοχήν φανερώσεως τῆς δόξας

14. Πβλ. Leroy, Weinwunder, 170· Rissi, Hochzeit, 88.

15. Βλ. σχετικά παραπάνω κεφ. 2.2. III· πβλ. καί Bultmann, Evangelium, 153, ὑπ. 2· Feuillet, La signification théologique, 70ἑξ.· Heer, Glaube, 154· Brown, Gospel I, 191· Morris, Gospel, 292ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 405ἑξ.· Hoeferkamp, Relationship, 108.

τοῦ Ἰησοῦ, καθώς ἐπίσης καί τῆς ἕλξεως τῶν ἀνθρώπων στήν πίστη πρός τό πρόσωπό του (πβλ. 12,32).

(3) (α) Τό πρῶτο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ στήν Ἱερουσαλήμ, ἡ θεραπεία δηλαδή τοῦ παραλυτικοῦ στήν κολυμβήθρα τῆς Βηθεσδά (5,8-9), πραγματοποιεῖται κατά τό χρόνο μιᾶς ἰουδαϊκῆς ἑορτῆς, μέ ἀφορμή τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ἀνεβαίνει στά Ἱεροσόλυμα (5,1), μοτίβο πού παραπέμπει στήν τελική ἀνάβαση τοῦ Ἰησοῦ στήν πόλη αὐτή πρό τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, κατά τήν ὁποία καί ὁδηγεῖται στό σταυρικό του θάνατο. (β) Ἡ ζωοποιητική δύναμη τοῦ Ἰησοῦ, πού κατά ἀπτό τρόπο φανερώνεται στήν ἰσοδύναμη μέ ἀνάσταση θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ[16], παραπέμπει σέ θεολογικό ἐπίπεδο καί στήν ἀνάσταση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι δυνατόν ὡς ζωοδότης νά παραμείνει στόν τάφο. (γ) Στήν ἀνάσταση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπει ἐνδεχομένως κατά ἔμμεσο τρόπο καί τό ρῆμα "ἔγειρε", διά τοῦ ὁποίου αὐτός προστάζει τόν παραλυτικό νά σηκωθεῖ ἀπό τό κρεβάτι τῆς ἀσθενείας του (5,8), ὅπου κεῖται θαμμένος, τρόπον τινά, ὡς ζωντανός-νεκρός ἐπί 38 ὁλόκληρα χρόνια (5,5). Καί ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ὡς ἡ αὐτοζωή πρόκειται νά "ἐγερθεῖ" ἀπό τό μνῆμα του (πβλ. 2,19· 21,14). (δ) Ἐξαλλου τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὄχι μόνο χαρίζει τή σωματική ὑγεία καί ζωή, ἀλλά καί συγχωρεῖ ἐπιπλέον τίς ἁμαρτίες τοῦ παραλυτικοῦ, ὅπως προκύπτει ἀπό τό στ. 5,14[17], παραπέμπει ἀπό θεολογικῆς ἀπόψεως στό πάθος ὡς τό κατεξοχήν λυτρωτικό γεγονός, κατά τό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ὡς "ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ" αἴρει τήν ἁμαρτία τοῦ κόσμου (1,29.36). (ε) Ἡ πιό σημαντική, τέλος, νύξη σχετικά μέ τό ἐπερχόμενο πάθος ἀπαντᾶ στή σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἐδίωκαν τόν Ἰησοῦ, διότι "ταῦτα ἐποίει ἐν Σαββάτῳ" (5,16), καί ἤθελαν νά τόν φονεύσουν, διότι ὄχι μόνο ἔλυε τό Σάββατο, ἀλλά καί διότι ἐπιπλέον καθιστοῦσε τόν ἑαυτό του ἴσο μέ τό Θεό, καθώς ὀνόμαζε τό Θεό "πατέρα ἴδιον" (5,18)[18]. Φαίνεται ἐδῶ σαφῶς ὅτι ἕνας σημαντικός λόγος, γιά τόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ὁδηγεῖται στό θάνατο εἶναι τά πρωτοφανῆ θαύματα πού

16. Πβλ. Hofbeck, Semeion, 112· Haenchen, Johannesevangelium, 270· Duprez, Jésus, 164· Schnelle, Christologie, 113· Beasley-Murray, John, 74· Carson, Gospel, 243· Welck, Zeichen, 154.

17. Πβλ., van den Bussche, Guérison, 24· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123· Duprez, Jésus, 145ἑξ.

18. Πβλ., Schnackenburg, Johannesevangelium II, 126· Schneider, Evangelium, 128· Welck, Zeichen, 157.

πραγματοποιεῖ καί ἡ συνδεόμενη μέ αὐτά διδασκαλία του. Τά "σημεῖα"-θαύματα παρουσιάζονται ἐν προκειμένω νά ὁδηγοῦν τόν Ἰησοῦ στό κατ' ἐξοχήν "σημεῖο", τόν σταυρικό του θάνατο. (στ) Εἶναι, τέλος, σημαντικό ὅτι ὁ Ἰησοῦς φαίνεται στή διήγησή μας νά ὁδεύει πρός τό πάθος συνειδητά καί μέ ἐξουσία καί αὐθεντία, ἀφοῦ συνειδητά καταλύει τό νόμο (5,16) καί ἀποκαλεῖ, ἑρμηνεύοντας τό παρόν θαῦμα, τό Θεό Πατέρα του (5,17), μέ ἀποτέλεσμα νά προκαλεῖ τό μένος τῶν Ἰουδαίων, γεγονός πού ἀποτελεῖ σαφέστατα προανάκρουσμα τοῦ ἐπερχομένου πάθους (5,16.18).

(4) (α) Ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων πραγματοποιεῖται ἀπό τόν Ἰησοῦ περί τό ἰουδαϊκό Πάσχα (6,4). Ἡ πληροφορία αὐτή συνδέει σαφέστατα τή σχετική διήγηση μέ τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο καί τοποθετεῖται χρονικά στά πλαίσια τοῦ ἰουδαϊκοῦ Πάσχα[19]. (β) Σαφή ἀναφορά στήν ἐξιλαστήρια θυσία του κάνει ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς στά πλαίσια τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία καί ἀποτελεῖ τή θεολογική ἑρμηνεία τοῦ θαύματος τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων. Συγκεκριμένα ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στήν ὁμιλία αὐτή νά δίνει τό σῶμα του καί τό αἷμα του, προκειμένου ὅσοι μετέχουν σ' αὐτά νά ἔχουν τήν αἰώνια ζωή (6,51.53-56). Ὅμως ἡ χωριστή ἀναφορά στά στοιχεῖα τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματος ὑποδηλώνει σαφέστατα ὅτι πρόκειται ἐδῶ περί ὄντως *νεκρωθέντος* σώματος καί αἵματος, καθότι κατά τήν ἑβραϊκή πίστη τό αἷμα εἶναι φορέας τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἡ ὁποία καί ἐγκαταλείπει τόν ἄνθρωπο, ὅταν αὐτό ἐκρεύσει ἀπό τό σῶμα του (πβλ. Λευ. 17,11.14). Φαίνεται λοιπόν ὅτι στό σημεῖο αὐτό ὑποφώσκει ἡ παράσταση τῆς ἐξιλαστήριας θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ-Ἰησοῦ (πβλ. 1,29.36· 19,36)[20], στήν ὁποία ὅποιος μετέχει τρώγοντας τό σῶμα καί πίνοντας τό αἷμα του λαμβάνει τήν αἰώνια ζωή. Ἑπομένως καί ὁ θαυμαστός πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων ὡς συμβολίζων τή μετοχή στό σῶμα

19. Πβλ. κυρίως 13,1· 18,28· 19,31· πβλ. ἐπίσης Loisy, Quatrième Évangile, 423ἑξ.· Godet, Kommentar II, 250· Lagrange, Évangile, 161ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 106· Goodenough, John, 177· Wikenhauser, Evangelium, 120· Schlier, Johannes 6, 108ἑξ.· Strathmann, Evangelium, 108· Cullmann, Urchristentum, 91· τοῦ ἰδίου, Der johanneische Gebrauch, 368· MacGregor, Eucharist, 114ἑξ.· Barrett, Gospel, 228· Dodd, Interpretation, 333· Lindars, Gospel, 240· Patsch, Abendmahlsterminologie, 229· Wilckens, Abschnitt, 227· Aletti, Discours, 188ἑξ.· Hoeferkamp, Semeia, 116· Καραβιδόπουλου, Τό κατά Μᾶρκον, 223ἑξ.· Mollat, Évangile, 112· Blank, Brotrede, 204ἑξ.· Brodie, Gospel, 260· Welck, Zeichen, 163.

20. Σχετικά μέ τήν παράσταση τοῦ Ἰησοῦ ὡς πασχαλίου ἀμνοῦ βλ. παρακάτω II.

καί τό αἷμα τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ, πού ἀναπτύσσεται θεματικά στήν ὁμιλία περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, παραπέμπει θεολογικά στό πάθος[21]. (γ) Τό γεγονός ὅτι μετά τήν τέλεση τοῦ θαύματος ὁ Ἰησοῦς ἀποχωρεῖ "εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος", ἐγκαταλείποντας τό πλῆθος πού θέλει νά τόν ἀνακηρύξει βασιλιά του (6,15), μεταφέρει τόν μυημένο ἀναγνώστη τοῦ εὐαγγελίου γιά μιά φορά ἀκόμη στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ πάθους, καθώς ὁ Ἰησοῦς, μή ἀποδεχόμενος τήν ἀνακήρυξή του σέ ἐπίγειο βασιλιά, διακηρύσσει οὐσιαστικά, ὅπως ἀκριβῶς καί ἐνώπιον τοῦ Πιλάτου, ὅτι ἡ βασιλεία του δέν εἶναι "ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (18,36). (δ) Ἡ πλήρης καί ριζική παρανόηση τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν ὄχλο στήν κατακλείδα τῆς διηγήσεως (6,14-15) ἀποτελεῖ ἐπίσης στοιχεῖο πού παραπέμπει στό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, ἀφοῦ αὐτό ἀποτελεῖ τήν κορύφωση τῆς ἀρνήσεως τοῦ κόσμου νά πιστεύσει στόν σαρκωθέντα Λόγο, νά λάβει τή μαρτυρία του (πβλ. 3,11.32-33) καί νά κατανοήσει τό πρόσωπο καί τό ἔργο του. (ε) Ἡ ἀποχώρηση τοῦ Ἰησοῦ "εἰς τὸ ὄρος" μακριά ἀπό τόν κόσμο πού τόν ἀκολουθεῖ (6,15) ἀποτελεῖ ἐπιπλέον προανάκρουσμα τῆς τελικῆς καί ὁριστικῆς ἀποχωρήσεώς του ἀπό τόν κόσμο καί τῆς ἐπιστροφῆς του στόν Πατέρα διά τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεώς του[22]. (στ) Τέλος, μέ συμβολικό τρόπο παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς στή διήγησή μας ὡς ζωοδότης, ἀφοῦ παρέχει στούς ἀνθρώπους ἀφθονία ἄρτου, πού ἀποτελεῖ κατά τίς συνθῆκες τῆς ἐποχῆς τό κατεξοχήν εἶδος πρώτης ἀνάγκης γιά τή διατήρηση τοῦ ἀνθρώπου στή ζωή[23]. Τό γεγονός ὅμως ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἐν προκειμένω ὡς ζωοδότης παραπέμπει ἐμμέσως στήν ἀνάστασή του, ἀφοῦ αὐτός ὁ ὁποῖος παρέχει τή ζωή στούς ἀνθρώπους δέν εἶναι δυνατόν ὁ ἴδιος νά μείνει στό μνῆμα.

(5) (α) Εἶναι πιθανόν ὅτι καί στό ὑπόβαθρο τῆς διηγήσεως τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης ὑπάρχουν στοιχεῖα, τά ὁποῖα παραπέμπουν στό πάθος. Συγκεκριμένα ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά ἔχει ἀποχωρήσει μόνος του στό ὄρος (6,15), ἐνῶ οἱ μαθητές

21. Πβλ., Gärtner, John 6, 22-24· Welck, Zeichen, 160.

22. Πβλ., 9,5· 12,35-36· 13,1.33· 14,3.12.28· 16,5.7.16.28· 17,5.11.13· 20,17. Πολύ σωστά σημειώνει σχετικά ὁ Wilkens, Zeichen, 51ἑξ.: "Dieses 'er allein' ist nicht einfach der Ausdruck seiner Doxa, die über der ganzen Perikope liegt. Wesentich ist vielmehr, daß er diese Doxa gewinnt in der Scheidung von der Welt, indem er 'entweicht'. Solche Scheidung von der Welt ist ein wesentliches Moment der Passion im Zeugnis des 4. Evangeliums".

23. Βλ. σχετικά παραπάνω κεφ. 3.2.1. Π.

βρίσκονται μακριά του, ἐπάνω σέ ἕνα πλοῖο καί ὑπό συνθῆκες σκότους (6,17) καί θαλασσοταραχῆς (6,18). Ὁ Wilkens παρατηρεῖ εὔστοχα ὅτι τά στοιχεῖα αὐτά παραπέμπουν ἐμμέσως στήν ἀτμόσφαιρα τῆς νύκτας τοῦ πάθους, κατά τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ἔχει μείνει ἐντελῶς μόνος του, ἐνῶ οἱ μαθητές του βρίσκονται μακριά του καί σέ κατάσταση φόβου καί ἀνάγκης[24]. Ἀκριβῶς ὅμως ὅπως ὁ Ἰησοῦς δέν ἀφήνει τούς μαθητές του "ὀρφανούς", ἀλλά ἔρχεται ὑπερβαίνοντας τίς προσδοκίες τους καί πάλι κοντά τους διά τῆς ἀναστάσεώς του (πβλ. 14,18), ἔτσι καί στή διήγησή μας προσεγγίζει τούς μαθητές του ἐρχόμενος ἐντελῶς ἀπροσδόκητα ἐπί τῆς θαλάσσης (6,19). (β) Μάλιστα ἡ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ Γιαχβέ διά τοῦ λογίου "ἐγώ εἰμι" στήν ἀπόλυτη μορφή του[25] θυμίζει τή σκηνή τῆς συλλήψεως του, κατά τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς αὐτοαποκαλύπτεται στούς διῶκτες του μέ τό ἴδιο ἀκριβῶς λόγιο (18,5.8). (γ) Ὅμως ἐπιπλέον θυμίζει ἡ ὅλη σκηνή τοῦ περιπάτου τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῆς θαλάσσης καί τίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις τοῦ ἀναστάντος, ὁ ὁποῖος, ὅπως καί στή διήγησή μας, αὐτοαποκαλύπτεται στούς μαθητές του ὡς ὁ Κύριος καί ὁ Θεός (πβλ. 20,28) καί τούς παρέχει τήν εἰρήνη (20,19.21).

(6) (α) Ἡ διήγηση τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ τοποθετεῖται ἀκριβῶς μετά ἀπό μιά ἀποτυχημένη ἀπόπειρα λιθοβολισμοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἐκ μέρους τῶν Ἰουδαίων (8,59). Ἔτσι ἀπό τήν ἀρχή της τοποθετεῖται ἡ διήγηση καί τό θαῦμα πού περιγράφεται σ' αὐτήν ὑπό τή σκιά τοῦ ἐπερχομένου πάθους τοῦ Ἰησοῦ. (β) Ἡ ἀναφορά τοῦ Ἰησοῦ πρίν ἀπό τή θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ στή νύκτα, κατά τήν ὁποία πλέον κανείς δέν μπορεῖ νά ἐργάζεται (9,4), παραπέμπει ἐπίσης ἐμμέσως πλήν σαφῶς στό ἐπερχόμενο πάθος του. Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἐδῶ νά γνωρίζει ὅτι τό πάθος εἶναι ἐγγύς, ὅτι δέν τοῦ μένει πλέον πολύς χρόνος, γιά νά πραγματοποιεῖ "τά ἔργα τοῦ Θεοῦ" (πβλ. 9,3)[26]. Τό ὅτι πλησιάζει ἡ ὥρα πού ὁ Ἰησοῦς θά

24. Wilkens, Zeichen, 52.

25. Πβλ. H.J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, 138ἑξ.· Norden, Agnostos Theos, 186· Bultmann, Johannesevangelium, 159· Dodd, Interpretation, 96, 345· Schlier, Johannes 6, 110· Gärtner, John 6, 18· Clavier, La multiplication, 447ἑξ.· Kilmartin, Liturgical Influence, 187ἑξ.· Feuillet, Les ego eimi, 20· Schulz, Evangelium, 99ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 48· Stibbe, John, 84· βλ. ἐπίσης σχετικά παραπάνω κεφ. 3.1.3. IV.

26. Πβλ. Θεοδώρου Μοψ., Fragmenta, 56,756· Keil, Commentar, 349· Godet, Kommentar, 356· Westcott, Gospel, 144· Lightfoot, Evangelium II, 109ἑξ.· Loisy, Évangile,

ἀναχωρήσει ἀπό τόν κόσμο φαίνεται ἀκόμη πιό καθαρά ἀπό τή φράση του "ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου" (9,5), ἡ ὁποία ἀναφέρεται στά ἐπερχόμενα γεγονότα τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεώς του, μετά ἀπό τά ὁποῖα ὁ Ἰησοῦς δέ θά εἶναι πλέον στόν κόσμο, ἀλλά θά ἔχει ἐπιστρέψει στόν Πατέρα του[27]. (γ) Σημαντικό εἶναι ὅτι στό τέλος τῆς διηγήσεως ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτεται στόν τυφλό ὡς "ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου", χριστολογικός τίτλος πού στό τέταρτο εὐαγγέλιο συνδέεται στενότατα μέ τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ[28]. (δ) Ἀπό την ἄλλη πλευρά ὡστόσο αὐτός "ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου", ὁ ὁποῖος, ὅπως θυμίζει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής στόν ἀναγνώστη ἤδη ἀπό τήν ἀρχή τῆς διηγήσεως, πορεύεται πρός τό θάνατό του, ὁ ἴδιος αὐτός χαρίζει κατά πρωτοφανῆ τρόπο τό φῶς σέ ἕναν ἐκ γενετῆς τυφλό, δηλαδή τοῦ παρέχει οὐσιαστικά τή δωρεά τῆς ζωῆς [29]. Ἑπομένως, ὁ εὐαγγελιστής δηλώνει ἐδῶ ἐμμέσως ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν πορεύεται ἁπλῶς πρός τό θάνατο, ἀλλά καί πρός τήν ἀνάστασή του· μέ ἄλλα λόγια, ὅτι ὁ θάνατος δέν εἶναι ἡ τελική πράξη τοῦ δράματος τῆς ζωῆς τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ, ἀφοῦ ὁδηγεῖ στό θρίαμβο τῆς ἀναστάσεως. Ἀποτελεῖ μάλιστα καί ὁ ἴδιος ὁ θάνατος θρίαμβο καί νίκη τοῦ Ἰησοῦ, διότι εἶναι τό κατεξοχήν ζωοπάροχο γεγονός. (ε) Τέλος, τό γεγονός ὅτι στήν ὑπό ἐξέτασιν διήγηση παρουσιάζεται ἡ ἀπιστία τῶν Φαρισαίων νά κορυφώνεται σέ ἐκπεφρασμένη ἐχθρότητα ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ καί ὅσων τολμοῦν νά καταθέσουν ὁμολογία ὑπέρ αὐτοῦ (9,16.22.24.29.34) ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη προανάκρουσμα τοῦ ἐπερχομένου πάθους.

(7) Ἡ κατεξοχήν ὅμως διήγηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, στήν ὁποία προανακρούονται τό πάθος καί ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι αὐτή τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου. (α) Ἤδη στήν εἰσαγωγή τῆς ἐν

589· Wikenhauser, Evangelium, 187· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 306· Brown, Gospel I, 382· Schulz, Evangelium, 142· Bornkamm, Heilung, 68· Schneider, Evangelium, 188ἑξ.· Ernst, Johannes-Evangelium, 94· Lindars, Gospel, 343· Busse, Metaphorik, 125· Gnilka, Johannesevangelium, 96· Léon-Dufour, Lecture II, 335· Rein, Heilung, 246· Welck, Zeichen, 187.

27. Πβλ. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1309· Bernard, Commentary II, 327· Dodd, Tradition, 186· Barrett, Gospel, 296· Brown, Gospel I, 382· Morris, Gospel, 480.

28. Πβλ. 3,14· 6,53· 8,28· 12,23.34· 13,31.

29. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 222· Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Gese, Johannesprolog, 191· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoeferkamp, Relationship, 133· Brodie, Gospel, 345.

λόγω διηγήσεως (10,40-42) ὁ εὐαγγελιστής θυμίζει ἐμμέσως στόν ἀναγνώστη τήν ὁμολογία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ γιά τόν Ἰησοῦ διά τῆς φράσεως πού θέτει στό στόμα τῶν "πολλῶν", σύμφωνα μέ τήν ὁποία "πάντα ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν" (10,41). Κεντρικό σημεῖο τῆς ὁμολογίας τοῦ Βαπτιστῆ γιά τόν Ἰησοῦ εἶναι ἡ φράση του "ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου" (1,29.36). Ἑπομένως, ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής θέλει νά διαβαστεῖ ἡ ἀκολουθοῦσα ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ὑπό τό φῶς τῆς ἰδιότητας τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ὡς αὐτοῦ ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς κύρια ἀποστολή του τόν ἐξιλαστήριο θάνατο, προκειμένου νά ἄρει τίς ἁμαρτίες τοῦ κόσμου καί νά χορηγήσει στούς ἀνθρώπους τή ζωή. (β) Ἡ διάσταση τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ εἶναι παροῦσα καί στούς πρώτους στίχους τῆς κύριας διηγήσεως. Σημαντική εἶναι ἡ σημείωση τοῦ εὐαγγελιστῆ στό στ. 11,2 ὅτι ἡ ἀδελφή τοῦ Λαζάρου Μαριάμ εἶναι ἐκείνη πού ἀργότερα ἄλειψε τόν Κύριο μέ μύρο καί σκούπισε τά πόδια του μέ τίς τρίχες τῶν μαλλιῶν της. Διά τῆς σημειώσεως αὐτῆς συνδέεται ἡ διήγησή μας μέ τή μυράλειψη τοῦ Ἰησοῦ (12,3), ἡ ὁποία ὅμως παραπέμπει συμβολικά στό θάνατό του, ἀφοῦ ἑρμηνεύεται ἀπό τόν ἰδιο ὡς προετοιμασία γιά τόν ἐνταφιασμό του (12,7-8)[30]. (γ) Ἐξάλλου, ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ σχετικά μέ τήν ἀσθένεια τοῦ Λαζάρου ὅτι αὐτή "οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς" καθιστᾶ διά τοῦ ὅρου "δόξα" παροῦσα τή διάσταση τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ κατά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, ὅπως διαπιστώσαμε καί προηγουμένως, τό κατεξοχήν γεγονός δοξασμοῦ του[31]. (δ) Εἶναι ἐπίσης ἀξιομνημόνευτο τό γεγονός ὅτι ἡ προτροπή τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς μαθητές του νά τόν ἀκολουθήσουν στήν πορεία του πρός τήν Ἰουδαία (11,7) συναντᾶ τήν ἔντονη ἀντίστασή τους, ἡ ὁποία ὀφείλεται στή νωπή ἀκόμη μνήμη τῆς τελευταίας ἀπόπειρας λιθοβολισμοῦ τοῦ διδασκάλου τους ἀπό τούς Ἰουδαίους (11,8). Ἡ Ἰουδαία νοηματοδοτεῖται ἔτσι θεολογικά ὡς ὁ τόπος τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ ἡ πορεία τοῦ Ἰησοῦ πρός τήν ἐπικίνδυνη γιά τή ζωή του Ἰουδαία χάριν τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου παρουσιάζεται ὡς προάγγελος τῆς τελικῆς πορείας του πρός τήν Ἰουδαία ἐν ὄψει τοῦ

30. Πβλ. Dodd, Interpretation, 366· Brodie, Gospel, 387ἑξ.

31. Πβλ. Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1341· Bultmann, Evangelium, 303· Morlet, Le dernier signe, 14· Saß, Auferweckung, 36· Kremer, Lazarus, 57.

πάθους[32]. (ε) Ὁ Ἰησοῦς μάλιστα *γνωρίζει* στή διήγησή μας τήν ὥρα τοῦ πάθους του, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν ἀπάντησή του στίς ἐπιφυλάξεις τῶν μαθητῶν ὡς πρός τό ἐπικίνδυνο ταξίδι στήν Ἰουδαία, ὅτι ἀκόμη εἶναι ἡμέρα, ὅτι δηλαδή δέν ἔχει φτάσει ἡ "νύκτα" τοῦ πάθους (11,9-10· πβλ. 9,4· 12,35-36)[33]. Ἡ κυριαρχία δηλαδή τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ θανάτου, πού κατεξοχήν θά φανεῖ στό γεγονός τῆς ἀναστάσεώς του, φαίνεται ἤδη στήν ὑπό ἐξέτασιν διήγηση ἀπό τό ὅτι αὐτός βαδίζει ἑκουσίως πρός τό πάθος του, τό ὁποῖο καί γνωρίζει ἐκ τῶν προτέρων. Ὡς ἀποδείξεις τῆς ἀπόλυτης ἐξουσίας τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τοῦ θανάτου καί, ἐπομένως, ἔμμεσες παραπομπές στό γεγονός τῆς προσωπικῆς του ἀναστάσεως λειτουργοῦν στή διήγησή μας ὁ χαρακτηρισμός ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ τοῦ θανάτου τοῦ Λαζάρου ὡς ὕπνου (11,11.13)[34], ἡ πορεία του πρός τόν ἤδη νεκρό Λάζαρο μέ τή βεβαιότητα ὅτι θά τόν ἀναστήσει (11,11.15.23.40-42), ἡ αὐτοαποκάλυψή του στή Μάρθα ὡς τῆς ἀναστάσεως καί τῆς ζωῆς (11,25-26) καί, τέλος, ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου (11,43-44), ὁ ὁποῖος βρίσκεται ἤδη τέσσερις ἡμέρες στό μνῆμα (11,17.39), εἶναι δηλαδή ὁριστικά καί ἀμετάκλητα νεκρός σύμφωνα μέ τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς[35]. (στ) Ὡστόσο ἡ δύναμη καί ἡ ἐξουσία τοῦ θανάτου δέν ἀποτελοῦν γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἀμελητέα ποσότητα. Δέν εἶναι τυχαία ἡ πληροφορία πού δίνεται στή διήγησή μας ὅτι ὁ θάνατος τοῦ Λαζάρου, καθώς ἐπίσης καί ὁ θρῆνος τῆς Μαρίας καί τῶν περί αὐτήν Ἰουδαίων ὁδηγοῦν τόν Ἰησοῦ στό νά δακρύσει (11,35) καί στό νά ὀργιστεῖ (11,33.38). Ἐν ὄψει μάλιστα τοῦ ἐπερχομένου πάθους του φαίνεται ἐδῶ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀντιμετωπίζει ὄχι ἁπλῶς τό θάνατο ἑνός ἀγαπητοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἦταν ὁ Λάζαρος (πβλ. 11,5), ἀλλά καί τόν δικό του προσωπικό θάνατο, τόν ὁποῖο καί προγνωρίζει[36]. (ζ) Λίγο πρίν ἀπό

32. Πβλ. Kremer, Lazarus, 59.

33. Πβλ. Ἀπολλιναρίου, Ἀποσπάσματα, 315· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,89.

34. Πβλ. Αὐγουστίνου, Tractati, 49,9· Κυρίλλου Ἀλ., Ἐξήγησις, 74,44· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,92· Cullmann, Der johanneische Gebrauch, 370, ὑποσ. 13· Νικολακόπουλου, Καινή Διαθήκη, 204ἑξ.

35. Πβλ. Schlatter, Evangelist, 250-251· Strack-Billerbeck, Kommentar II, 544ἑξ.

36. Πβλ. Zahn, Evangelium, 485ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 187· Feuillet, Composition, 489· de Merode, L'accueil, 59· Wilkens, Erweckung, 36· Morlet, Le dernier signe, 20· Beutler, Psalm 42/43, 43ἑξ.· Kremer, Lazarus, 73· Brown, Gospel, 435· Gnilka, Johannesevangelium, 92· Stibbe, John, 123.

τήν πραγματοποίηση τοῦ θαύματος ὁ Ἰησοῦς ἀναφέρεται γιά ἄλλη μιά φορά στή δόξα τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία θά φανερωθεῖ στή Μάρθα, ἄν αὐτή πιστεύσει ἀληθινά στό πρόσωπο καί τή δύναμή του (11,40). Ὅμως ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ, πού ταυτίζεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο μέ τή δόξα τοῦ Ἰησοῦ (πβλ. 11,4), θά φανερωθεῖ, ὅπως ἔχουμε ἀναφέρει καί προηγουμένως, κατεξοχήν στόν σταυρικό θάνατο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Ἑπομένως καί στό σημεῖο αὐτό ὁ ἀναγνώστης τῆς διηγήσεως παραπέμπεται ἐμμέσως πλήν σαφῶς στά ἐπερχόμενα γεγονότα τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ[37]. (η) Μιά ἄλλη ἔμμεση ἀναφορά στήν εἰς θάνατον καταδίκη τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἡ χρήση τοῦ ρήματος "κραυγάζειν" γιά τό χαρακτηρισμό τῆς φωνῆς διά τῆς ὁποίας ὁ Ἰησοῦς ἐκβάλλει τό Λάζαρο ἀπό τόν τάφο (11,43). Τό ἴδιο ρῆμα χρησιμοποιεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, προκειμένου νά παρουσιάσει τήν ἀπαίτηση τῶν Ἰουδαίων πρός τόν Πιλάτο νά θανατωθεῖ ὁ Ἰησοῦς (18,40· 19,6.12.15)[38]. (θ) Εἶναι ἐπίσης σημαντικό ὅτι ὁ Λάζαρος ἀνίσταται ἀπό τόν Ἰησοῦ ὡς νεκρός τεσσάρων ἡμερῶν (11,17.39), ἐνῶ ἀντίθετα ὁ Ἰησοῦς παραμένει μόνο τρεῖς ἡμέρες ἐντός τοῦ μνήματος (2,19-22· 19,42-20,1). Ὁ Λάζαρος δηλαδή, ὄντας κατά τό ἀνθρώπινο ὁριστικά καί ἀμετάκλητα νεκρός, βρίσκεται πρίν ἀπό τήν ἀνάστασή του πλήρως ὑπό τό κράτος καί τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου, ἐνῶ ὁ Ἰησοῦς δέν ὑπάγεται στήν ἐξουσία αὐτή, ἀφοῦ ἀνίσταται μετά τήν παρέλευση μόνο τριῶν ἡμερῶν ἀπό τό θάνατό του. (ι) Μάλιστα ὁ Λάζαρος ἐξέρχεται ἀπό τό μνημεῖο δεμένος ἀκόμη μέ τίς κειρίες καί τό σουδάριο (11,44), δηλαδή φέροντας ἀκόμη ἐπάνω του τά σύμβολα τῆς κυριαρχίας τοῦ θανάτου, ἐνῶ, ἀντίθετα, ὁ Ἰησοῦς ἀφήνει κατά τήν ἀνάστασή του τά ὀθόνια καί τό σουδάριο μέσα στόν τάφο (20,5-7) καταδεικνύοντας ἔτσι ὅτι ὁ θάνατος δέν ἔχει ἐπάνω του καμία ἐξουσία[39]. Ἑπομένως ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ἀποτελεῖ προανάκρουσμα τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ, χωρίς ὅμως καί νά τοποθετεῖται ἀπό τόν Ἰωάννη στό ἴδιο ἐπίπεδο μέ αὐτήν. (ια) Ἐξάλλου, ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου προκαλεῖ τή σύγκληση τοῦ Συνεδρίου καί τή λήψη σ' αὐτό τῆς ἀποφάσεως νά θανατωθεῖ ὁ Ἰησοῦς, ὅπως μας πληροφορεῖ ὁ εὐαγγελιστής στόν

37. Πβλ. Caird, Glory, 272· Thüsing, Erhöhung, 229-231· Trudinger, Response, 289ἑξ.
38. Πβλ. Stibbe, John's Gospel, 87.
39. Πβλ. Reiser, Case, 54ἑξ.· Osborne, Napkin, 440· Charlier, Signes, 108ἑξ.

ἐπίλογο τῆς ὑπό ἐξέτασιν διηγήσεως (11,45-54). Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, πού γίνεται ἀφορμή νά πιστεύσει ὁ λαός στόν Ἰησοῦ (11,45), καθίσταται σκάνδαλο γιά τούς Ἰουδαίους ἄρχοντες, οἱ ὁποῖοι ἀποφασίζουν νά σταματήσουν πλέον τή δράση του, πρίν εἶναι πολύ ἀργά γιά τό λαό καί γιά τούς ἴδιους (11,48). Εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικό τό γεγονός ὅτι ὁ Καϊάφας ὡς ἀρχιερεύς τοῦ ἐνιαυτοῦ προφητεύει "ἄκων" ὅτι ὁ Ἰησοῦς θά πεθάνει ὑπέρ τοῦ λαοῦ (11,51). Τήν προφητεία αὐτή τοῦ Καϊάφα ἑρμηνεύει ὁ εὐαγγελιστής θεολογικά λέγοντας ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέ θά πεθάνει μόνο ὑπέρ τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, ἀλλά καί γιά νά συναγάγει "τά τέκνα τοῦ Θεοῦ τά διεσκορπισμένα εἰς ἕν" (11,52). Στό ὑπόβαθρο τῆς σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ βρίσκεται ἐδῶ ὁ ἐξιλαστήριος χαρακτήρας τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος θά ζωοποιήσει τούς πιστεύοντες. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου ἑπομένως ὁδηγεῖ στή θανάτωση τοῦ Ἰησοῦ καί αὐτή μέ τή σειρά της στή ζωοποίηση ὁλοκλήρου τοῦ κόσμου[40]. Μάλιστα ὁ ἐξιλαστήριος θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ τό θεολογικό πρῖσμα, μέσα ἀπό τό ὁποῖο θεωρεῖ ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου, ἀφοῦ ἀρχίζει καί τελειώνει τή σχετική διήγηση προϋποθέτοντας στή μέν εἰσαγωγή της τήν ὁμολογία τοῦ Βαπτιστῆ ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τήν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου" (10,41· πβλ. 1,29.36), ἐνῶ στόν ἐπίλογό της τήν ἀκούσια προφητεία τοῦ Καϊάφα ὅτι συμφέρει νά πεθάνει ἕνας ἄνθρωπος ὑπέρ τοῦ λαοῦ (11,50). (ιβ) Μάλιστα ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής σημειώνει στή συνέχεια ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἀποσύρεται κοντά στήν ἔρημο στήν πόλη Ἐφραίμ (11,54) καί ὅτι ἐπανέρχεται στή Βηθανία ἕξι ἡμέρες πρίν ἀπό τό Πάσχα (12,1), τό ὁποῖο θά εἶναι καί τό τελευταῖο τῆς ἐπίγειας ζωῆς του. Ἀποτελεῖ τό στοιχεῖο αὐτό μιά ἀκόμη ἔνδειξη γιά τό ὅτι ἡ διήγηση τῆς ἀναστάσεως τοῦ Λαζάρου τοποθετεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὄχι μόνο θεολογικά, ἀλλά καί ἀφηγηματικά ὑπό τήν σκιά τοῦ ἐπερχομένου πάθους τοῦ Ἰησοῦ.

Μέ βάση τίς παραπάνω ἑρμηνευτικές παρατηρήσεις καταλήγουμε στά ἑξῆς θεολογικά συμπεράσματα ὡς πρός τή σχέση θαυμάτων καί πάθους τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο:

40. Τήν ἀντίθεση πού ὑποκρύπτεται ἐδῶ ἐπισημαίνει μεταξύ ἄλλων ὁ Stibbe (John's Gospel, 79), ὁ ὁποῖος παρατηρεί: "It is the act of giving life to Lazarus which leads to Jesus' death".

(1) Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης συνδέει σέ ἀφηγηματικό καί θεολογικό ἐπίπεδο τίς διηγήσεις θαυμάτων μέ τό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Αὐτό τό πετυχαίνει χρησιμοποιώντας στίς διηγήσεις θαυμάτων μοτίβα, ὅπως αὐτά τῶν τριῶν ἡμερῶν, τοῦ ἐρχομοῦ τῆς "ὥρας" τοῦ Ἰησοῦ, τῆς φανερώσεως τῆς δόξας του, τῆς ἀντιθέσεως ἡμέρας καί νύκτας, τῆς ἐλεύσεώς του στήν Ἰουδαία καί εἰδικά στά Ἱεροσόλυμα μέ ἀφορμή ἰουδαϊκές ἑορτές. Ὅλα αὐτά τά μοτίβα παραπέμπουν ἐμμέσως πλήν σαφῶς στό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ.

(2) Κοινό στοιχεῖο τῶν θαυμάτων καί τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ὁ ζωοποιός τους χαρακτήρας, καθότι τόσο διά τῶν θαυμάτων, ὅσο καί διά τοῦ πάθους του, ὁ Ἰησοῦς ζωοποιεῖ, καταλύει τή δύναμη τῆς ἁμαρτίας καί ἐξάγει τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν κατάσταση τοῦ θανάτου, στήν ὁποία αὐτός ἔχει περιπέσει λόγω τῆς πτώσεως.

(3) Ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται στίς διηγήσεις θαυμάτων ὡς ζωοδότης παραπέμπει στήν ἐπερχόμενη ἀνάστασή του, ἀφοῦ δέν εἶναι δυνατόν αὐτός, ὁ ὁποῖος καταλύει διά τῆς δωρεᾶς του τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου ἐπί τῶν ἀνθρώπων, νά παραμείνει ὁριστικά στό μνῆμα.

(4) Τόσο τά θαύματα, ὅσο καί τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ, θεωροῦνται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς "σημεῖα", ἀποκαλύπτουν δηλαδή κατά χειροπιαστό τρόπο τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ καί τή δύναμη τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του ἤ μέ ἄλλα λόγια φανερώνουν τή δόξα του[41].

(5) Τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἔχουν τή δυνατότητα νά ὁδηγήσουν τούς ἀνθρώπους στήν πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ὁλοκλήρωση τῆς πίστεως αὐτῆς ὅμως εἶναι δυνατή μόνο μετά τό πάθος, τήν ἀνάσταση καί τήν πνευμαδοσία. Ἑπομένως ἡ πίστη στόν Ἰησοῦ μέσω τῶν θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν του ἀποτελεῖ τύπο της τελικῆς καί ὁλοκληρωμένης μεταπασχάλιας πίστεως καί παραπέμπει σέ αὐτήν καί βέβαια στά γεγονότα πού τήν καθιστοῦν δυνατή.

(6) Ἡ πραγματικότητα τοῦ πάθους εἶναι παροῦσα σέ ὁρισμένες ἀπό τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου διά των

41. Μάλιστα ὁ Wilkens, Zeichen, 62, θεωρεῖ ὅτι ὁ χαρακτηρισμός τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ ὡς σημείων στό τέταρτο εὐαγγέλιο πρέπει νά κατανοεῖται καί νά ἑρμηνεύεται μέσα ἀπό τό κατεξοχήν σημεῖο τοῦ Ἰησοῦ, τό σταυρό καί τήν ἀνάστασή του, πβλ. Dodd, Interpretation, 368ἑξ.

στοιχείων τοῦ σκανδαλισμοῦ, τῆς ἀπιστίας καί τῆς ἐχθρότητας τῶν Ἰουδαίων ἀπέναντι στό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι εἰδικά στό τέταρτο εὐαγγέλιο τό πάθος τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται ὡς ἀπόρροια τῆς ἀντιδράσεως τῶν Ἰουδαίων στό τελευταῖο καί μεγαλύτερο θαῦμα του, στήν ἀνάσταση τοῦ Λαζάρου.

(7) Οἱ πολυάριθμες νύξεις πού ὑπάρχουν στίς διηγήσεις θαυμάτων σχετικά μέ τό πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, μᾶς ἐπιτρέπουν νά συμπεράνουμε ὅτι καί τά δύο αὐτά γεγονότα εἶναι σημαντικά γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τόσο σέ ἀφηγηματικό, ὅσο καί σέ θεολογικό ἐπίπεδο.

Ἡ ἰδιαίτερη σύνδεση στό τέταρτο εὐαγγέλιο τοῦ σταυροῦ καί τῆς ἀναστάσεως μέ τίς διηγήσεις θαυμάτων καθίσταται μέ βάση τά παραπάνω σαφής. Ὁ θαυματουργῶν Ἰησοῦς τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι συγχρόνως ὁ Ἰησοῦς πού ὁδεύει πρός τό ἑκούσιο πάθος. Προκειμένου λοιπόν νά κατανοήσουμε σέ ποιά βάση θεωροῦνται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τά γεγονότα τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ, τά ὁποῖα τόσο στενά συνδέονται μέ τίς διηγήσεις θαυμάτων ἀπό ἀφηγηματικῆς καί θεολογικῆς πλευρᾶς, εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ἀποσαφήνιση τῆς θεολογικῆς σημασίας τοῦ σταυροῦ καί τῆς ἀναστάσεως γενικά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο. Τήν ἀποσαφήνιση αὐτή ἐπιχειροῦμε στήν ἑπόμενη ἑνότητα τοῦ παρόντος κεφαλαίου.

## *II. Σταυρός καί ἀνάσταση στό σύνολο εὐαγγέλιο*

Τό ἐρώτημα περί τῆς σημασίας τοῦ θανάτου καί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ γενικά στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἔχει τεθεῖ μέ ἰδιαίτερη ἔμφαση στή σύγχρονη ἔρευνα, ὅπως εἴδαμε ἤδη στήν ἀρχή τοῦ παρόντος κεφαλαίου ἀναφερόμενοι ἀντιπροσωπευτικά στίς σχετικές ἀπόψεις τοῦ Bultmann καί τοῦ Käsemann. Ὅντως ὅμως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής κατανοεῖ καί ἑρμηνεύει τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ ὡς τό μέσο ἐπιστροφῆς του στόν οὐράνιο Πατέρα, ὅπως θεωροῦν οἱ δύο αὐτοί διαμαρτυρόμενοι θεολόγοι, ὁπότε ἡ ἀνάσταση καθίσταται περιττή; Ἤ μήπως ἀποδίδει ὁ Ἰωάννης στό σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ ἐξιλαστήριο καί σωτηριώδη γιά τόν ἄνθρωπο χαρακτήρα, σέ

συμφωνία μέ τή σύνολη παράδοση τοῦ ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ[42], ὁπότε καί ἡ ἀνάσταση δέν μπορεῖ παρά νά κατέχει ὀργανική θέση στό σύνολο οἰκοδόμημα τῆς ἰωαννείου θεολογίας;

Στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὑπάρχουν ἀρκετές ἐνδείξεις πού συνηγοροῦν ὑπέρ τῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ συγγραφέας του κατανοεῖ τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ ὡς ζωοποιό γεγονός ἐπί τῇ βάσει τῆς θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ. Συγκεκριμένα:

(1) Εὐθεία ἀναφορά στήν παλαιοδιαθηκική παράσταση τῆς ἐξιλαστήριας θυσίας ἑνός ἀμνοῦ ἀποτελεῖ ὁ χαρακτηρισμός τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰωάννη τό Βαπτιστή ἤδη στό πρῶτο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου ὡς τοῦ ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ (1,29.36), ὁ ὁποῖος αἴρει τήν ἁμαρτία τοῦ κόσμου (1,29)[43]. Παρά τό γεγονός ὅτι ἡ ἄρση τῆς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου ἀπό τόν ἀμνό τοῦ Θεοῦ δέ συνδέεται ἐδῶ ρητῶς μέ θυσιαστικές παραστάσεις, πρέπει ὅμως αὐτές ὁπωσδήποτε νά θεωρηθοῦν ὅτι ἀποτελοῦν τό ὑπόβαθρο τῆς ὁμολογίας τοῦ Βαπτιστῆ[44]. Ἄλλωστε δύσκολα μπορεῖ νά ἀμφισβητηθεῖ ὅτι, ὅταν ἕνας συγγραφέας πού ζεῖ καί κινεῖται, ὅπως ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, στό χῶρο τῶν παλαιοδιαθηκικῶν καί ἰουδαϊκῶν παραστάσεων[45], καί συνδέει τήν ἀπαλλαγή τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν ἁμαρτία μέ κάποιο ζῶο, δέν μπορεῖ παρά νά ἔχει ὑπόψη του τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία τῆς θυσίας[46]. Ὑποδηλώνεται ὅμως ἐδῶ ἁπλῶς ἡ ἐξιλαστήρια θυσία

42. Βλ. Μτ. 26,28· Μκ. 14,24· Λκ. 22,19-20· Ρωμ. 3,25· 5,6-11· 8,32· 14,15· Α΄ Κορ. 1,13· 11,24· 15,3· Β΄ Κορ. 5,14-15,21· Γαλ. 1,4· 2,20· 3,13· Ἐφ. 1,7· 2,13· 5,2· Κολ. 1,20· Α΄ Θεσ. 5,10· Τίτ. 2,14· Ἑβρ. 2,9· 7,27· 9,12-14,22· 10,12,19· 12,24· 13,12,20· Α΄ Πέτρ. 1,2,18-19· 2,21· 3,18· Απ. 1,5· 5,9· 7,14· 12,11· 19,13.

43. Εἶναι ἀναμφισβήτητο στή σύγχρονη ἔρευνα ὅτι ὁ στίχος αὐτός ἀναφέρεται στό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ (βλ. ἀντιπροσωπευτικά Bultmann, Evangelium, 66ἑξ.· Beasley-Murray, John, 25), πρᾶγμα πού σημαίνει ὅτι ἀπό τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο δέ λείπει τό στοιχεῖο τῆς συγχωρήσεως τῶν ἁμαρτιῶν· ἀντίθετα οἱ Ἀγουρίδης, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 28.30· Bultmann, Evangelium 67· Schulz, Evangelium, 39.

44. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 96ἑξ.· MacGregor, Gospel, 27· Barrett, Gospel, 177· Sanders-Mastin, Commentary, 93ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 285· Morris, Gospel, 147ἑξ.· Carson, Gospel, 150ἑξ.

45. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.2.1. III.

46. Ἀντίθετη ἄποψη διατυπώνει ὁ Boismard, Traditions, 47-60, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο τό γεγονός πού λυτρώνει τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἁμαρτία κατά τό στ. 1,29 δέν εἶναι ἡ θυσία τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ ἐπί τοῦ σταυροῦ, ἀλλά ἡ δυνατότητα πού αὐτός τοῦ παρέχει διά τῆς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος κατά τό βάπτισμα, νά μήν ἁμαρτάνει πλέον. Ὡστόσο ἡ ἄποψη αὐτή ἔρχεται σέ ἀντίθεση, ὅπως θά δοῦμε καί στή συνέχεια τοῦ παρόντος

ένός όποιουδήποτε ἀμνοῦ ἤ εἰδικά τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ[47];

(2) Ἔμμεση ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό δίνεται διά τῆς ἀκούσιας προφητείας τοῦ Καϊάφα (11,51· πβλ. 18,14), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἕνας ἄνθρωπος πρέπει νά πεθάνει ὑπέρ τοῦ λαοῦ, γιά νά μήν ἀπολεσθεῖ ὅλο τό ἔθνος (11,50). Στήν προφητεία αὐτή, τήν ὁποία ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐπεκτείνει σέ μιά ἑρμηνευτική του σημείωση καί στά ἔθνη (11,52), ἡ παράσταση τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπει ἀφενός στόν ἐπερχόμενο *θάνατό* του κατά τήν ἑορτή τοῦ *Πάσχα* (πβλ. 11,55), καί ἀφετέρου στήν ὁμολογία τοῦ Βαπτιστῆ, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς ὡς *ἀμνός* τοῦ Θεοῦ αἴρει τήν ἁμαρτία *ὅλου* τοῦ *κόσμου* (καί ἑπομένως σώζει ὁλόκληρο τόν κόσμο). Διά τῶν χαρακτηριστικῶν θεμάτων πού χρησιμοποιοῦνται στήν προφητεία τοῦ Καϊάφα, φαίνεται ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής νά παρουσιάζει τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ ὡς τήν ἀντιπροσωπευτική θυσία τοῦ ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ κατά τό Πάσχα τῶν Ἰουδαίων, ἡ ὁποία ἐνεργεῖ τή συγχώρηση τῶν ἁμαρτιῶν καί τή σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ κόσμου[48].

(3) Τό ὅτι ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἑρμηνεύεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή βάσει τῆς θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ ἐνισχύεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ ἡμερομηνία τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ τοποθετεῖται σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου στίς 14 τοῦ μήνα Νισάν, τήν παραμονή δηλαδή τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα (18,28· 19,14)[49], κατά τήν ὁποία σφάζονταν σύμφωνα μέ τό ἰσραηλιτικό ἔθος

κεφαλαίου, μέ τίς ὑπόλοιπες μαρτυρίες τοῦ εὐαγγελίου, ἀλλά καί τῆς Α΄Ἰω., σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ἡ ἐξάλειψη τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἀνθρώπου συνδέεται μέ τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, βλ. τή σχετική κριτική του Schnackenburg, Johannesevangelium I, 285.

47. Πβλ. τίς ἐπιφυλάξεις τοῦ Δόικου, Πάσχα, 145ἑξ., σχετικά μέ τό ἄν ὄντως βρίσκεται στό θεολογικό ὑπόβαθρο τοῦ Ἰω. 1,29.36 ἡ θυσία τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ. Ἐκ τῶν προτέρων πρέπει νά ἀποκλειστεῖ ἡ θεωρία τοῦ Dodd (Interpretation, 230-238), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς καταναοεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς ὁ ἀποκαλυπτικός ἀμνός τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος καταλύει τή δύναμη τοῦ κακοῦ καί κατατροπώνει τούς ἐχθρούς τοῦ Θεοῦ (βλ. Διαθ. Ἰωσ. 19,8· Αἰθ.Ἐν. 90,38· Ἀπ. 7,17· 17,14). Ἡ θεωρία αὐτή δέ βρῆκε ἀνταπόκριση στή σύγχρονη ἔρευνα, διότι οἱ ἰωάννειες περί ἀμνοῦ παραστάσεις εἶναι θυσιαστικές καί ὄχι ἀποκαλυπτικές, καθώς ἐπίσης καί διότι τά ἀποκαλυπτικά κείμενα, ἀπό τά ὁποῖα ἀποκαθιστᾶ ὁ Dodd τή μορφή του ἀποκαλυπτικοῦ ἀρνίου εἶναι πιθανῶς ἐπεξεργασμένα ἀπό χριστιανικό χέρι, βλ. σχετικά Brown, Gospel I, 59· Léon-Dufour, Évangile I, 172ἑξ.

48. Πβλ. Carson, Gospel, 422.

49. Σχετικά μέ τό χρόνο ἑορτασμοῦ τοῦ πάσχα κατά τήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης βλ. Δόικου, Πάσχα, 219.

οἱ πασχάλιοι ἀμνοί[50]. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰωάννης, διαφοροποιούμενος μάλιστα ἐν προκειμένω ἀπό τή συνοπτική παράδοση[51], τοποθετεῖ τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ τήν παραμονή καί ὄχι την ἡμέρα τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα πρέπει νά συνδέεται ὁπωσδήποτε μέ τή θεώρηση τοῦ θανάτου του ὡς ἀντιτύπου τῆς θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ[52]. Ἀκόμη καί ἡ πληροφορία τοῦ Ἰωάννη, ὅτι ἡ τελική ἀπόφαση νά σταυρωθεῖ ὁ Ἰησοῦς ἐλήφθη κατά τήν ἕκτη ὥρα (19,14-16), δέν πρέπει νά εἶναι τυχαία, ἀλλά φαίνεται νά συνδέει χρονικά τόν σταυρικό του θάνατο μέ τή σφαγή τῶν πασχαλίων ἀμνῶν στό Ναό[53].

(4) Σαφέστατα καταδεικνύεται ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ καινός πασχάλιος ἀμνός τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή στό στ. 19,36. Συγκεκριμένα στό στίχο αὐτόν ὁ Ἰωάννης ἑρμηνεύει τό γεγονός ὅτι οἱ στρατιῶτες μετά τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ δέ συντρίβουν τά σκέλη του, ὅπως τῶν δύο συσταυρωθέντων, ἀλλά ἁπλῶς τρυποῦν τήν πλευρά του μέ λόγχη, ὡς πλήρωση τῆς γραφῆς, σύμφωνα μέ τήν ὁποία "ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ" (19,36). Τό χωρίο αὐτό προέρχεται εἴτε ἀπό τούς στ. Ἐξ. 12,10.46 εἴτε ἀπό τόν Ψ. 33,21. Τό ὅτι ὅμως ὁ Ἰωάννης ἀποδίδει ἰδιαίτερη βαρύτητα, ὅπως προκύπτει ἀπό τή μέχρι τώρα παρουσίαση, στό συσχετισμό τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ μέ τή σφαγή τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ ἀποτελεῖ καταλυτικό ἐπιχείρημα ὑπέρ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ ἐν λόγω χωρίου (19,36) στούς στ. Ἐξ. 12,10.46, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὁ σφαγείς ἀμνός κατά τήν παραμονή τῆς ἐξόδου τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ ἀπό τήν Αἴγυπτο ἔπρεπε νά ἀναλωθεῖ, χωρίς νά συντριβοῦν τά ὀστᾶ του[54]. Ἐπίσης στήν ἀτμόσφαιρα τοῦ

50. Βλ. Schnackenburg, Johannesevangelium III, 306.

51. Πβλ. Μτ. 27,62· Μκ. 15,42· Λκ. 23,54. Στα συνοπτικά εὐαγγέλια ὁ Ἰησοῦς σταυρώνεται καί πεθαίνει ἀνήμερα τό Πάσχα, στίς 15 δηλαδή τοῦ μήνα Νισάν, ὅπως προκύπτει ἀπό τό γεγονός ὅτι τό μυστικό δεῖπνο, πού λαμβάνει χώρα τήν παραμονή τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι στούς συνοπτικούς πασχάλιο, βλ. Μτ. 26,17-19· Μκ. 14,12-15· Λκ. 22,7-13.

52. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium III, 306· Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 22· Schnelle, Tempelreinigung, 364.

53. Πβλ. Bultmann, Evangelium, 514· Hoskyns, Gospel, 525· Bultmann, Evangelium, 514, ὑπ. 5· Wikenhauser, Evangelium, 335· Wilkens, Zeichen, 73· Sanders-Mastin, Commentary, 404· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 307· Brown, Gospel II, 895ἑξ.· Lindars, Gospel, 571· Ellis, Genius, 275· Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 22· Harrington, John's Thought, 107· Stibbe, John's Gospel, 38· τοῦ ἰδίου, John as Storyteller, 115.191ἑξ.

54. Υπέρ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς τοποθετοῦνται οἱ Bernard, Gospel II, 651· Bultmann, Evangelium, 524· ὑπ. 8· Wikenhauser, Evangelium, 335· MacGregor, Gospel, 352· Cullmann, Christologie, 71· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 342· Brown, Gospel II, 952ἑξ.·

δείπνου τῶν Ἰσραηλιτῶν πρίν ἀπό τήν ἔξοδό τους ἀπό τήν Αἴγυπτο φαίνεται νά παραπέμπει καί τό "ὕσσωπον" (19,29), διά τοῦ ὁποίου δίνεται στόν διψῶντα Ἰησοῦ σπόγγος μεστός ὄξους. Κατά τή σχετική διήγηση τῆς Ἐξόδου μέ ὕσσωπο βουτηγμένο στό αἷμα τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ ἔπρεπε νά βάψουν οἱ Ἑβραῖοι τίς θύρες των σπιτιῶν τους (Ἐξ. 12,22)[55].

(5) Τό ὅτι ἡ θυσία τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ καινοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ ἔχει γιά τό τέταρτο εὐαγγέλιο θυσιαστικό-ἐξιλαστήριο χαρακτήρα προκύπτει ἀπό τόν τονισμό τοῦ γεγονότος ὅτι ἀπό τή νυγεῖσα πλευρά τοῦ Ἰησοῦ ἔρρευσε *αἷμα* καί ὕδωρ (19,34· πβλ. Α΄Ἰω. 5,6-8)[56]. Τό στοιχεῖο τοῦ ρέοντος αἵματος παίζει καθοριστικό ρόλο στίς περί ἱλασμοῦ ἀντιλήψεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, καθώς συνδέεται ἄρρηκτα μέ τή συγχώρηση τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ προσάγοντος τό θυσιαζόμενο ζῶο. Ἡ ἰδιαίτερη θεολογική σημασία τῆς ρεύσεως τοῦ αἵματος τοῦ Ἰησοῦ γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή φαίνεται ἐπιπλέον καί διά τῆς ἐμφατικῆς ὑπογραμμίσεως τῆς ἀντικειμενικότητας τῆς σχετικῆς μαρτυρίας του (19,35)[57].

Τό ὅτι ὅμως ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἔχει ζωοποιό χαρακτήρα, πρᾶγμα πού ὑπογραμμίζει ἐμμέσως τήν ἐξιλαστήρια διάστασή του, προκύπτει καί ἀπό ἄλλα σημεῖα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, στά ὁποῖα ἡ παράσταση τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ δέν εἶναι σαφῶς παροῦσα. Συγκεκριμένα: (α) Στό διάλογό του μέ τό Νικόδημο ὁ Ἰησοῦς διακηρύσσει ὅτι ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νά "ὑψωθεῖ", ὅπως ὕψωσε ὁ Μωυσῆς τόν ὄφι στήν ἔρημο (3,14), ὥστε ὅποιος

Morris, Gospel, 823· Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 22· Carson, Gospel, 627· Longenecker, Messiah, 436.440.

55. Πβλ. Hoskyns, Gospel, 530· Barrett, Gospel, 553· Sanders-Mastin, Commentary, 409· Brodie, Gospel, 551.

56. Πβλ. Barrett, Gospel, 557· Brown, Gospel II, 951· Lindars, Gospel, 587· Carson, Gospel, 624. Γιά τό στοιχεῖο τοῦ ὕδατος, πού ἀποτελεῖ ἐν προκειμένῳ κατά πᾶσα πιθανότητα ἀναφορά στό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος, βλ. παρακάτω κεφ. 3.2.4. ΙΙ.

57. "Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ...". Ὁ στίχος αὐτός δέν ἀνάγεται ὑποχρεωτικά στήν ὑποτιθέμενη σύνταξη τοῦ εὐαγγελίου, ὅπως θεωροῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Schnackenburg, Johannesevangelium III, 340. Τό κυριότερο ἐπιχείρημα τῆς ἀπόψεως αὐτῆς στηρίζεται στή συγγένεια τοῦ στίχου μέ τό στ. 21,24. Ὅμως ὁ στ. 21,24 μπορεῖ νά ἀποτελεῖ καί ἁπλή μίμηση τοῦ ὕφους τοῦ στ. 19,35, τοῦ ὁποίου ἡ προέλευση ἀπό τό χέρι τοῦ εὐαγγελιστῆ δέν μπορεῖ νά ἀποκλειστεῖ.

πιστεύει σ' αὐτόν νά ἔχει τήν αἰώνια ζωή (3,15). (β) Ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ στό στ. 6,51, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ ἄρτος πού θά δώσει στόν κόσμο εἶναι ἡ σάρξ του "ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς", παραπέμπει σαφέστατα στό ζωοποιό χαρακτήρα τοῦ πάθους του. Τό συμπέρασμα αὐτό στηρίζεται στό δεδομένο ὅτι ὡς σάρξ χαρακτηρίζεται κατά τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία ἡ θνητή διάσταση τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου[58] καί ἑπομένως τό δόσιμο τῆς σαρκός τοῦ Ἰησοῦ σημαίνει στή βιβλική γλώσσα τό θάνατό του[59]. Ἡ χρήση τῆς προθέσεως "ὑπέρ" ἐξάλλου καθιστᾶ σαφῆ τόν ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα τοῦ ζωοποιοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ[60]. (γ) Στήν ὁμιλία περί τοῦ καλοῦ ποιμένος ὁ Ἰησοῦς ὁρίζει τόν καλό ποιμένα ὡς αὐτόν ὁ ὁποῖος θυσιάζει τή ζωή του ὑπέρ τῶν προβάτων (10,11) καί ἀργότερα παρουσιάζει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του ὡς αὐτό τόν ποιμένα (10,15). Ἡ χρήση τῆς προθέσεως "ὑπέρ" καί ἐδῶ συνηγορεῖ στό ὅτι ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἔχει γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα[61]. (δ) Στό τέλος τῆς δημόσιας δράσεώς του ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει ἐμμέσως τό ζωοποιό χαρακτήρα τοῦ πάθους του διά τῆς φράσεως "κἀγὼ ἐὰν *ὑψωθῶ* ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν" (12,32), ἀφοῦ γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ ἕλξη ἑνός ἀνθρώπου πρός τόν Ἰησοῦ δέν ἀποτελεῖ παρά τή ζωοποίησή του ἀπό αὐτόν (πβλ. 6,44-51). (ε) Στό στ. 15,13, στά πλαίσια τῶν ἀποχαιρετιστηρίων λόγων του, ὁ Ἰησοῦς λέγει ὅτι ὁ θάνατός του ἔχει ὡς σκοπό τή σωτηρία τῶν φίλων του, ἔχει δηλαδή ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα. (στ) Ὁ ἐξιλαστήριος χαρακτήρας τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ προβάλλει μέ μεγαλύτερη σαφήνεια στήν ἀρχιερατική προσευχή καί συγκεκριμένα στό στ. 17,19, στόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς ἀναφερόμενος στούς μαθητές του λέγει τά ἑξῆς: "καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ

58. Βλ. Jacob, ψυχή, 619ἑξ.· Léon-Dufour, Lecture I, 160.

59. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Schneider, Evangelium, 152· Barrett, Gospel, 298· Brown, Gospel I, 291· Haenchen, Johannesevangelium, 326· Beasley-Murray, John 94· Léon-Dufour, Lecture I, 161.

60. Πβλ. Μκ. 14,24, ὅπου διά τῆς προθέσεως "ὑπέρ" ἐκφράζεται ὁ ἀντιπροσωπευτικός χαρακτήρας τοῦ ἐξιλαστηρίου θανάτου τοῦ Ἰησοῦ.

61. Ὅτι οἱ στ. 10,11.15.18 τῆς ὁμιλίας περί τοῦ καλοῦ ποιμένος μποροῦν νά συνηγορήσουν ὑπέρ μιᾶς θυσιαστικῆς κατανοήσεως τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ ἐπισημαίνει ὁ Ἀγουρίδης (Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 24), παρά τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ἀμφισβητεῖ ὅτι μιά τέτοια ἑρμηνεία τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ ἐκπροσωπεῖται γενικά στό τέταρτο εὐαγγέλιο. Ἀντίθετα ὁ Schnackenburg (Johannesevangelium II, 372) δέ βλέπει στούς στίχους αὐτούς κανένα θυσιαστικό ὑπόβαθρο.

αὐτοί ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ". Τό ρῆμα "ἁγιάζειν" προέρχεται ἀπό τή θυσιαστική ὁρολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί περιγράφει τήν πράξη καί τό ἀποτέλεσμα τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στό θυσιαστικό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ[62]. Ὑπονοεῖται ἑπομένως καί ἐδῶ ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἔχει ἐξιλαστήριο καί ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα, ὅπως προκύπτει καί ἀπό τή χρήση τῆς προθέσεως "ὑπέρ"[63].

Ἡ ἀπόδοση ἐξιλαστηρίου σημασίας στό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ἑρμηνεύεται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή, ὅπως εἴδαμε, στά πλαίσια τῶν παλαιοδιαθηκικῶν καί ἰουδαϊκῶν παραστάσεων περί θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ, ἐνισχύεται ἀπό τή μαρτυρία τῆς Α΄ καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννη. Συγκεκριμένα: (α) Σύμφωνα μέ τήν ἐπιστολή αὐτή τό αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καθαρίζει τούς πιστούς "ἀπό πάσης ἁμαρτίας" (Α΄Ἰω. 1,7), φράση πού σαφέστατα παραπέμπει στόν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ[64]. (β) Ἐπιπλέον ὁ Ἰωάννης γράφει ὅτι ὁ Ἰησοῦς Χριστός "*ἱλασμός* ἐστιν περί τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περί τῶν ἡμετέρων δέ μόνον, ἀλλά καί περί ὅλου τοῦ κόσμου" (Α΄Ἰω. 2,2· πβλ. 4,10). Ἀπό ὁλόκληρο τό corpus johanneum μόνο στούς δύο αὐτούς στίχους χρησιμοποιεῖται ὁ τεχνικός ὅρος "ἱλασμός" γιά τόν προσδιορισμό τῆς σημασίας τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ[65]. (γ) Ἀκόμη ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς ὅτι ἡ θυσία τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ *ὑπέρ* τῶν μελῶν τῆς κοινότητάς του εἶναι πράξη ἀγάπης (3,16), καθιστώντας διά τῆς χρήσεως τῆς προθέσεως "ὑπέρ" σαφῆ τόν ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα τῆς θυσίας αὐτῆς. (δ) Τέλος, ἄλλη μιά

62. Πβλ. Ἐξ. 13,2· 29,33.36· Δευτ. 15,19· βλ. ἀκόμη σχετικά Bultmann, Evangelium, 391 καί ὑπ. 3· Wikenhauser, Evangelium, 307· Barrett, Gospel, 511· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 213· Brown, Gospel II, 766ἑξ.· Morris, Gospel, 732· Carson, Gospel, 567. Ἡ χρήση τοῦ ρήματος "ἁγιάζειν" σέ συνάφεια πού προϋποθέτει τό παλαιοδιαθηκικό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ στήν Καινή Διαθήκη ἀπαντᾶ κατεξοχήν στήν πρός Ἑβραίους ἐπιστολή (2,11· 9,13· 10,10.14.29· 13,12). Ἐπιφυλάξεις γιά τήν προέλευση τοῦ ρήματος "ἁγιάζειν" ἀπό τή θυσιαστική ὁρολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης διατύπωσε ὁ Ἀγουρίδης, Προσευχή, 73.

63. Πβλ. Schnackenburg, Johannesevangelium III, 212ἑξ.· Brown, Gospel II, 766· Ritt, Gebet, 337.

64. Πβλ. ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη ἀντιπροσωπευτικά γιά τή χρήση τοῦ ὅρου "ἱλασμός" Λευ. 25,9· Ἀρ. 5,8· Β΄ Μακ. 3,33· Ἰεζ. 44,27.

65. Πβλ. Ρωμ. 3,25· Ἑβρ. 2,17· 9,5.

φορά τονίζει ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς τήν ἰδιαίτερη σωτηριολογική βαρύτητα τοῦ αἵματος τοῦ Ἰησοῦ ἀποδίδοντάς του τήν ἴδια σημασία μέ τό βαπτισματικό ὕδωρ (Α΄Ἰω. 5,6-8· πβλ. Ἰω. 19,34) καί ὑπογραμμίζοντας ἔτσι ἐμμέσως τόν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ θανάτου του.

Ἀπό τά παραπάνω προκύπτει σαφῶς (α) ὅτι ὁ σταυρικός θάνατος τοῦ Ἰησοῦ κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή κατά κύριο λόγο ἐπί τῇ βάσει τῆς θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ[66] καί (β) ὅτι ὁ θάνατος αὐτός ἔχει κατά τή μαρτυρία τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, πού ἐνισχύεται καί ἀπό τή μαρτυρία τῆς Α΄καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννου, ἐξιλαστήριο καί ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα[67].

Ποιό εἶναι ὅμως τό παλαιοδιαθηκικό ὑπόβαθρο τῶν ἰωαννείων ἀντιλήψεων περί ἐξιλαστήριας θυσίας; Καθοριστικῆς σημασίας εἶναι κατά τή γνώμη μας ἡ θεώρηση τοῦ ἱλασμοῦ στήν Παλαιά Διαθήκη ἀπό τους H. Gese καί B. Janowski[68], τήν ὁποία καί παραθέτουμε ἐν συντομία ἀμέσως παρακάτω. Κατά τούς παλαιοδιαθηκολόγους αὐτούς ἡ ἐξιλαστήρια θυσία δέν ἔχει στήν Παλαιά Διαθήκη χαρακτήρα κατευνασμοῦ τῆς θιγείσας θείας δικαιοσύνης[69]. Ἀντίθετα ὁ ἱλασμός εἶναι σύμφωνα μέ τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία ἡ δωρεά τοῦ Θεοῦ στόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο (πβλ. Λευ. 10,17· 17,11), ὁ ὁποῖος λαμβάνει δι' αὐτοῦ τή δυνατότητα νά ἀπαλλαγεῖ ἀπό τό βάρος τῆς ἁμαρτίας καί νά ἀποκαταστήσει τή ζωοποιό κοινωνία του μέ τό Θεό[70]. Ἡ δέ

66. Και ὁ Παῦλος θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς τόν νέο πασχάλιο ἀμνό, ὅπως προκύπτει ἀπό τή φράση του Α΄ Κορ. 5,7: "καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός"· πβλ. καί Α΄ Πέτρ. 1,19.

67. Ὁ Δόικος, Πάσχα, 147ἑξ., θεωρεῖ ὅτι ἡ θυσία τήν παραμονή τοῦ πάσχα τῆς Ἐξόδου δέν εἶχε ἐξιλαστήριο, πλήν ὅμως γενικότερο σωτηριολογικό χαρακτήρα. Παρά τό γεγονός αὐτό, εἶναι πολύ πιθανό στήν ἐποχή τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ θυσία τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ νά προσλαμβάνει καί ἐξιλαστήρια σημασία, πβλ. Jeremias, Abendmahlsworte, 216ἑξ.· Cullmann, Christologie, 71. Ἀνεξάρτητα πάντως ἀπό τίς σχετικές ἰουδαϊκές παραστάσεις πρέπει νά θεωρεῖται βέβαιο σύμφωνα μέ τήν παραπάνω ἀνάλυση ὅτι γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἡ θυσία τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ καινοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ ἔχει ἐξιλαστήριο χαρακτήρα, πβλ. Schnackenburg, Johannnesevangelium I, 287.

68. Gese, Sühne· Janowski, Sühne. Τά ἀποτελέσματα της ἔρευνας των Gese καί Janowski σχετικά μέ τόν παλαιοδιαθηκικό ἱλασμό ἐφαρμόζει ὁ Hofius στήν παύλεια θεολογία τοῦ σταυροῦ, βλ. τά σχετικά ἄρθρα του στό συλλογικό τόμο τοῦ Paulusstudien, 1-49.

69. Πβλ. Hofius, Sühne, 39ἑξ.

70. Δέν ἰσχύει δηλαδή ἐν προκειμένω τό "do ut des" (δίνω γιά νά δώσεις), ἀλλά τό "do quia dedisti" (δίνω, διότι ἔχεις δώσει), βλ. Janowski, Sühne, 361· Hofius, Sühne, 40. Ὁ θυσιαστικός ἱλασμός εἶναι ἡ μόνη δυνατότητα συγχωρήσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἀνθρώπου,

ἁμαρτία δέν νοεῖται στήν Παλαιά Διαθήκη ὑπό νομικό πρῖσμα, δηλαδή ὡς ἕνα φορτίο ἐκτός τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως, τό ὁποῖο ἁπλῶς αἴρεται ἀπό τόν ἄνθρωπο κατά ἐξωτερικό τρόπο, ἀλλά, ἀντίθετα, ὡς ὀντολογικό μέγεθος, πού τόν σημαδεύει στό βάθος τῆς ὑπάρξεώς του[71]. Γιά τό λόγο αὐτό μόνος τρόπος, γιά νά ἀπαλλαγεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπό τήν πραγματικότητα τῆς ἁμαρτίας, εἶναι ὁ θάνατός του, ἐφόσον αὐτός ὁδηγεῖ σέ μιά νέα ὕπαρξη ἐλεύθερη ἀπό τήν κυριαρχία τῆς ἁμαρτίας. Ἕνας τέτοιος θάνατος, πού ὁδηγεῖ σέ μιά νέα ζωή, εἶναι ὁ "λατρευτικός" θάνατος τοῦ ἀνθρωπου στά πλαίσια τῶν παλαιοδιαθηκικῶν τυπικῶν τοῦ ἱλασμοῦ[72]. Σύμφωνα μέ τά τυπικά αὐτά ὁ ἁμαρτήσας ἄνθρωπος ταυτίζεται διά μέσου τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν του μέ ἕνα συγκεκριμένο ζῶο[73]. Ἡ ταύτιση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό ζῶο αὐτό ἔχει ὀντολογική σημασία καί βαρύτητα. Ἔτσι, ὅταν τό ζῶο θυσιάζεται, πεθαίνει στή θέση τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος λόγω τῆς ὀντολογικῆς του ταυτίσεως μέ αὐτό μετέχει κατά ὀντολογικό τρόπο καί στό θάνατό του. Διά τοῦ τρόπου αὐτοῦ πεθαίνει ἡ παλαιά, ἁμαρτωλή ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος μπορεῖ πλέον μέ μιά νέα ὕπαρξη, ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἁμαρτία, νά ἔλθει ἐκ νέου σέ κοινωνία μέ τό Θεό. Ἡ κοινωνία αὐτή πραγματοποιεῖται "λατρευτικά", ὅταν ὁ ἀρχιερέας ραντίζει μέ τό αἷμα τοῦ νεκροῦ ζώου, πού ἀντιπροσωπεύει τή ζωή τοῦ ἁμαρτωλοῦ[74], τό ἱλαστήριο (Λευ. 16,14-15), πού βρίσκόταν πάνω ἀπό τήν κιβωτό τῆς Διαθήκης, τόν κατεξοχήν δηλαδή χῶρο τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ[75]. Ὁ Gese θεωρεῖ συμπερασματικά ὅτι ὁ

πβλ. Ἑβρ. 9,22, ὅπου τονίζεται μέ ἔμφαση ἡ ἀλήθεια αὐτή: "καί σχεδόν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατά τόν νόμον καί *χωρίς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*".

71. Πολύ εὔστοχος εἶναι ὁ ὁρισμός τῆς παλαιοδιαθηκικῆς ἔννοιας τῆς ἁμαρτίας ἀπό τόν Hofius (Sühne, 42), σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο: "Die Sünde ist vielmehr eine Größe, die den Sünder in seinem Sein betrifft und zeichnet. Sie ist die vom Menschen her vollzogene Zerstörung der personalen Verbundenheit mit dem ihm zugewandten Gott und als solche die fundamentale Verfehlung der Daseinsbestimmung, von Gott her und für Gott zu leben".

72. Πβλ. Gese, Sühne, 91.

73. Πβλ. Λευ. 1,4· 3,2.8.13· 4,4.15· 8,14. Βλ. σχετικά καί Δόικου, Θυσία, 131ἑξ.

74. Τό αἷμα εἶναι κατά τήν παλαιοδιαθηκική θεολογία ὁ φορέας τῆς ζωῆς (πβλ. Λευ. 17,11.14· Δευτ. 12,23), βλ. ἀκόμη σχετικά Gese, Sühne, 98. Ἑπομένως ραντίζοντας ὁ ἀρχιερεύς μέ τό αἷμα τοῦ ζώου τά ἅγια τῶν ἁγίων, φέρνει σέ ἀπ' εὐθείας ἐπαφή καί κοινωνία τή ζωή του "θανατωθέντος" ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου μέ τόν πανάγιο Θεό, βλ. Gese, Sühne 104· Hofius, Sühne, 43.

75. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Ἐξ. 25,22: "Καί γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν καί λαλήσω σοι

ἱλασμός στήν Παλαιά Διαθήκη ἔχει συμπεριληπτικό (inkludierend) καί ἀντιπροσωπευτικό (stellvertretend) χαρακτήρα[76], καθότι διά τοῦ θυσιαζομένου ζώου *ἐκπροσωπεῖται* ὁ ἁμαρτωλός ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος ὅμως δέν ἀπουσιάζει ἀπό τή θυσία, ἀλλά ἀντίθετα *συμπεριλαμβάνεται* καί ὁ ἴδιος σ' αὐτήν ὡς πρόσωπο, πεθαίνει μέσω τοῦ θανάτου τοῦ ζώου "λατρευτικά" καί ἄρα τρόπον τινά καί πραγματικά, γιά νά περάσει μέσω τοῦ θανάτου αὐτοῦ σέ μιά νέα ὕπαρξη χωρίς ἁμαρτία καί νά μπορέσει νά κοινωνήσει μέ τό Θεό[77].

Σχετίζεται ὁ ἰωάννειος μέ τόν παλαιοδιαθηκικό ἱλασμό, ὅπως αὐτός παρουσιάστηκε προηγουμένως; Ἡ ἐρώτηση αὐτή πρέπει κατά τή γνώμη μας νά ἀπαντηθεῖ θετικά, μέ βάση τά ἀκόλουθα δεδομένα:

(1) Ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ ἔχει στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὅπως διαπιστώσαμε καί προηγουμένως, σαφέστατα *ἀντιπροσωπευτικό* χαρακτήρα, ἀφοῦ ἕνας ἄνθρωπος πεθαίνει στή θέση ὅλων τῶν ὑπολοίπων, προκειμένου νά συγχωρηθοῦν οἱ ἁμαρτίες τους καί νά τούς χορηγηθεῖ ἡ σωτηρία καί ἡ ζωή. Ὅμως ἀντιπροσωπευτικό χαρακτήρα ἔχουν καί οἱ ἱλαστήριες θυσίες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

(2) Ὁ τονισμός τῆς ἰδιαίτερης σωτηριολογικῆς σημασίας τοῦ *αἵματος* τοῦ Ἰησοῦ τόσο στό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὅσο καί στήν Α΄καθολική ἐπιστολή τοῦ Ἰωάννη, δικαιολογεῖται μέ βάση τή βαρύτητα πού ἔχει τό αἷμα στό παλαιοδιαθηκικό τυπικό τοῦ ἐξιλασμοῦ, ἀφοῦ διά τοῦ αἵματος ἀποκαθίσταται, ὅπως εἴδαμε πιό πάνω, ἡ κοινωνία τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου μέ τό Θεό.

(3) Δέν ὑπάρχουν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐνδείξεις γιά τό ὅτι ἡ ἐξιλαστήρια θυσία τοῦ Ἰησοῦ ἀποσκοπεῖ στόν κατευνασμό ἑνός ὀργισμένου Θεοῦ ἤ γιά τό ὅτι ἀποτελεῖ μιά νομικῆς φύσεως ἀποκατάσταση τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου ἐνώπιον τῆς θείας δικαιοσύνης. Ἀντίθετα, τόσο ὁ σταυρικός του θάνατος, ὅπως ἄλλωστε καί ἡ γενικότερη δράση του, παρουσιάζεται στό τέταρτο

ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ἀνά μέσον τῶν δύο χερουβίμ τῶν ὄντων ἐπί τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου καὶ κατὰ πάντα, ὅσα ἂν ἐντείλωμαί σοι πρὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ", πβλ. ἀκόμη Λευ. 16,2· Ἀρ. 7,89.

76. Gese, Sühne, 97.99.

77. Πβλ. Gese, Sühne, 104. Γιά τήν κατανόηση τῆς παλαιοδιαθηκικῆς θυσίας στούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας βλ. Δόικου, Θυσία, 124-128.

εὐαγγέλιο ὡς πράξη σωτηρίας καί ζωοποιήσεως μέ *ὀντολογικές* συνέπειες γιά τόν ἄνθρωπο πού γίνεται ἀποδέκτης της[78], ὅπως ἀκριβῶς ἰσχύει καί γιά τόν παλαιοδιαθηκικό ἱλασμό.

(4) Ἡ ζωή πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς διά τοῦ ἐξιλαστήριου θανάτου του θεωρεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς *ἀποκλειστικά θεία δωρεά* καί παρουσιάζεται ὡς ἡ *μόνη δυνατότητα σωτηρίας* τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος χωρίς τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ θά ἦταν καταδικασμένος λόγω τῆς πτώσεως νά παραμείνει στήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου, στό ἀδιαπέραστο σκότος μιᾶς ὑπάρξεως μακριά ἀπό τή χάρη καί τήν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. Καί στήν Παλαιά Διαθήκη ἐπίσης τό λατρευτικό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ κατανοεῖται ὄχι ὡς ἀνθρώπινη προσφορά στό Θεό, ἀλλά ἀντίθετα ὡς δωρεά τοῦ Θεοῦ στόν ἁμαρτωλό ἄνθρωπο, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καί τή μόνη δυνατότητά του νά λυτρωθεῖ ἀπό τήν ἁμαρτία καί νά ἀποκαταστήσει τή ζωοποιό κοινωνία του μέ τό Θεό. Δέν ἰσχύει ἑπομένως ἡ ἑρμηνεία τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Käsemann ὡς ἁπλοῦ μέσου ἐξόδου τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν κόσμο καί ἐπιστροφῆς του στόν Πατέρα. Ὁ σταυρός στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ τήν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, τό κατεξοχήν λυτρωτικό γεγονός.

(5) Ὅπως βέβαια εἶναι αὐτονόητο, ὁ Ἰωάννης δέν ἀποδέχεται τή λυτρωτική σημασία τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ ἱλασμοῦ. Στά πλαίσια τῆς πολεμικῆς του ἐναντίον τῆς ἀποδόσεως ὁποιασδήποτε σωτηριολογικῆς σκοπιμότητας στήν τήρηση τοῦ νόμου καί στή συμμετοχή στίς ἰουδαϊκές ἑορτές καί στά ἰουδαϊκά λατρευτικά τυπικά, δέν εἶναι δυνατόν τό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ νά ἀποτελεῖ ἐξαίρεση. Ὅμως ὁ Ἰωάννης ἀξιοποιεῖ τυπολογικά τό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ, προκειμένου νά ἑρμηνεύσει σέ παλαιοδιαθηκική βάση τήν ἐν Χριστῷ σωτηρία. Ὁ ἱλασμός εἶναι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἡ σκιά καί ὁ τύπος, πού παραπέμπουν, ὅπως ἀκριβῶς καί ἡ Τορά, στό μόνο σχετικό μέ τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου γεγονός, στό σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ. Καί ἐδῶ ἰσχύει δηλαδή ἡ προγραμματική πρόταση τοῦ προλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου: "ὁ νόμος διά Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διά Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο" (1,17).

78. Γιά τήν ὀντολογική βαρύτητα τῆς ἰωαννείου ἐννοίας τῆς ζωῆς βλ. παραπάνω, κεφ. 3.2.1. I καί II.

Μένει ὅμως, μέ βάση τά παραπάνω, θέση καί γιά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ στή θεολογία τοῦ Ἰωάννη; Ἐπί τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ παρατηροῦμε τά ἑξῆς:

(1) Ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη *θεολογικά ἀπαραίτητη*, ἐφόσον ὁ σταυρός ἔχει κατ' αὐτόν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα. Ὅπως εἴδαμε προηγουμένως κατά τή σύντομη ἀναφορά μας στό παλαιοδιαθηκικό τυπικό τοῦ ἱλασμοῦ, ἡ τελική πράξη ἀναγεννήσεως τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου σέ μιά νέα ὕπαρξη, πού δέν εἶναι βεβαρημένη ἀπό τήν ἁμαρτία, συνίσταται στόν διά τοῦ αἵματος τῆς θυσίας ραντισμό ἀπό τόν ἀρχιερέα του "ἱλαστηρίου", δηλαδή τοῦ κατεξοχήν χώρου τῆς παρουσίας τοῦ ἁγίου Θεοῦ. Αὐτή ἡ πράξη πραγματοποιεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ἐπιστροφή στή ζωή ἑνός νεκροῦ, ἀπό τόν ὁποῖο ἔχει ἐκρεύσει τό αἷμα, πού κατά τίς ἀντιλήψεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ εἶναι ὁ φορέας τῆς ζωῆς, δέν μπορεῖ παρά νά συνίσταται στήν ἐπανένωση τοῦ αἵματος μέσα στό νεκρό σῶμα, γεγονός πού δέν ἀναφέρεται μέν ρητά γιά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, πρέπει ὅμως νά θεωρεῖται ὡς δεδομένο γιά τή σκέψη κάθε Ἑβραίου, ὅπως εἶναι καί ὁ συγγραφέας του[79]. Ἡ ἕνωση ὅμως τοῦ αἵματος μέ τό σῶμα τοῦ Ἰησοῦ κατά τήν ἀνάστασή του ἀποτελεῖ συγχρόνως καί εἴσοδο τοῦ αἵματος αὐτοῦ στόν ἱερό χῶρο τοῦ θείου καί ἑπομένως ἀποκατάσταση τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖο ἐκπροσωπεῖ καί συμπεριλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς, μέ τό Θεό, ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὡς πρόσωπο ὁ θεῖος καί προϋπάρχων Λόγος καί ὁ Γιαχβέ των θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ ἑπομένως κατά ἀναπόσπαστο τρόπο τήν τελική πράξη του ἐξιλαστήριου θανάτου τοῦ Ἰησοῦ, καί εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν ἄρση τῶν ἁμαρτιῶν καί τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου.

(2) Σύμφωνα μέ τίς παραπάνω διαπιστώσεις ἡ σωτηρία πού πηγάζει ἀπό τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ ἔχει *ὀντολογικές συνέπειες* γιά τόν ἄνθρωπο. Σέ καμία περίπτωση δέν ἰσχύει δηλαδή ἡ ἄποψη τοῦ Bultmann, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ δέν ἀποτε-

79. Ἀπόηχος τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς εἶναι ἡ λειτουργική πράξη τῆς ἑνώσεως τοῦ σώματος καί τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ στό ποτήριο τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ἡ ἕνωση αὐτή ἀναπαριστᾶ τήν ἀνάσταση τοῦ παθόντος καί ταφέντος Χριστοῦ.

λεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο παρά συγκατάβαση στήν ἀνθρώπινη ἀδυναμία.

(3) Ὅπως ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ, ἔτσι καί ἡ ἀνάστασή του ὡς ἡ τελική πράξη τῆς ἐξιλαστήριας θυσίας του ἔχει *συμπεριληπτικό* καί *ἀντιπροσωπευτικό* χαρακτήρα. Διά τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ ἀνίσταται, ἀναγεννᾶται καί λυτρώνεται ὁλόκληρη ἡ ἀνθρωπότητα, τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς συμπεριλαμβάνει στή θυσία του ἔχοντας προηγουμένως ταυτιστεῖ κατά ὀντολογικό τρόπο μαζί της διά τῆς σαρκώσεως.

Εἶναι λοιπόν σαφές ἀπό τά παραπάνω ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὄχι μόνο πεθαίνει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς ὁ καινός πασχάλιος ἀμνός τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί ὅτι ὁ θάνατος καί ἡ ἀνάστασή του εἶναι σωτηριώδη γεγονότα καί ἔχουν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα, σύμφωνα μέ τίς σχετικές παλαιοδιαθηκικές ἀντιλήψεις. Ὡστόσο μένει ἀκόμη ἐκκρεμές τό ἐρώτημα ἐάν καί κατά πόσο ἔχουν ἐπιπλέον κάποια σημασία γιά τή θεολογική κατανόηση τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή καί οἱ παραστάσεις περί ἀντιπροσωπευτικοῦ θανάτου τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ (עֶבֶד יהוה)[80] στόν Ἡσ. 53[81]. Ἐπί τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ παρατηροῦμε τά ἑξῆς:

(1) Τό γεγονός ὅτι ὁ Δευτερονησαΐας παρομοιάζει τό πάθος τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ μέ τή σφαγή ἑνός ἀμνοῦ (Ἡσ. 53,7)[82] ὁδηγεῖ

80. Γενικά σχετικά μέ τήν ἔκφραση "παῖς τοῦ Θεοῦ" στήν Παλαιά Διαθήκη βλ. Γαλίτη, Χριστολογία, 68ἑξ.

81. Στον τέταρτο ὕμνο τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ στόν Δευτερονησαΐα (Ησ. 52,13-53,12) ἡ μορφή αὐτή παρουσιάζεται νά πάσχει γιά τίς ἁμαρτίες ἄλλων, ὅπως φαίνεται χαρακτηριστικά στούς στ. 53,4-6: "Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει. Αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· παιδεία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν". Και στόν τελευταῖο στίχο του ὕμνου αὐτοῦ (53,12) προβάλλεται κατά χαρακτηριστικό τρόπο ὁ ἀντιπροσωπευτικός καί ἐξιλαστηρίου χαρακτήρα θάνατος τοῦ παιδός Κυρίου: "καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη". Σχετικά μέ τή χρήση καί τή σημασία τῶν παραστάσεων περί παιδός Κυρίου στήν Καινή Διαθήκη βλ. ἀντιπροσωπευτικά Cullmann, Christologie, 59-81· Jeremias, παῖς Θεοῦ, 698-713· Γαλίτη, Χριστολογία, 67-79· Culpepper, Pivot, 17-22· Hofius, Gottesknechtslied, 422-437. Ἐν προκειμένῳ τίθεται βέβαια τό ἐρώτημα ἂν *καί* ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἔχει ὑπόψη του τίς παραστάσεις αὐτές στή θεολογική κατανόηση τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ.

82. "Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ".

ἀβίαστα στήν ὑπόθεση ὅτι οἱ στ. Ἰω. 1,29.36, στούς ὁποίους ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής χαρακτηρίζει τόν Ἰησοῦ ὡς τόν ἀμνό τοῦ Θεοῦ, πρέπει ἐνδεχομένως νά κατανοηθοῦν (καί) μέ βάση τίς παραστάσεις τοῦ Δευτεροησαΐα περί ἀντιπροσωπευτικοῦ καί ἐξιλαστηρίου πάθους τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ[83].

(2) Ἡ ὑπόθεση αὐτή ἐνισχύεται ἀπό τήν παρατήρηση του J. Jeremias, ὅτι στά ἀραμαϊκά ἡ λέξη טְלְיָא σημαίνει τόσο τόν ἀμνό, ὅσο καί τόν παῖδα. Ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ἀποδίδει λοιπόν τήν ἰωάννεια ἔκφραση "ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ" (1,29.36) σέ λανθασμένη μετάφραση τοῦ ἀραμαϊκοῦ טְלְיָא דֶאלָהָא, πού ἀρχικά σήμαινε κατ' αὐτόν "παῖς τοῦ Θεοῦ"[84]. Ὅμως ἡ ἀποκατάσταση αὐτή τῆς ἀρχικῆς σημασίας τῆς ἐκφράσεως "ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ" στά ἀραμαϊκά εἶναι καθαρά ὑποθετική[85]. Ἑπομένως ὅποια κι ἄν ἦταν ἡ ἀρχική σημασία τῆς ἰωαννείου ἐκφράσεως "ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ", τό μόνο βέβαιο εἶναι ὅτι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή αὐτή σημαίνει τόν πασχάλιο ἀμνό, ὅπως προκύπτει καί ἀπό τό σύνολο τῶν σχετικῶν μαρτυριῶν στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο.

(3) Ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται, ὅπως καί ὁ παῖς τοῦ Θεοῦ τοῦ Δευτεροησαΐα, ὡς πνευματέμφορος στό Ἰω. 1,32 (πβλ. Ἡσ. 42,1)[86]. Ὅμως τό δεδομένο αὐτό δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά ἀναχθεῖ στίς περί παιδός τοῦ Θεοῦ παραστάσεις τοῦ Δευτεροησαΐα, τή στιγμή μάλιστα πού ἀποτελεῖ κοινό τόπο στήν προϊωάννεια χριστιανική παράδοση (πβλ. Μτ. 3,16· Μκ. 1,10· Λκ. 3,22).

(4) Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ γιά τή θεμελίωση τῆς ἀπιστίας τῶν Ἰουδαίων πρός τόν Ἰησοῦ στό στ. 12,38 τό χωρίο Ἡσ. 53,1 ("Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ σου καὶ ὁ βραχίων Κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;"), πού ἀναφέρεται στό φαινόμενο τῆς ἀπιστίας πρός

83. Πβλ. Bauer, Johannesevangelium, 33· Bernard, Gospel I, 44ἑξ.· MacGregor, Gospel, 27· Hoskyns, Gospel, 176· Wikenhauser, Evangelium, 65· Γαλίτη, Χριστολογία, 109· Barrett, Gospel, 176ἑξ.· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 288· Brown, Gospel I, 61· Schulz, Evangelium, 38· Lindars, Gospel, 109· Beasley-Murray, John, 25· Brodie, Gospel, 152· πβλ. καί τίς σχετικές ἐπιφυλάξεις τοῦ Ἀγουρίδη, Γιατί πέθανε ὁ Χριστός, 17ἑξ.

84. Βλ. J. Jeremias, παῖς Θεοῦ, 700· τοῦ ἰδίου, Ἀμνός τοῦ Θεοῦ, 116· πβλ. ἐπίσης Burney, Origin, 107ἑξ.

85. Σοβαρή δυσκολία τῆς ὑποθέσεως του Jeremias εἶναι ὅτι στά ἀραμαϊκά μαρτυρεῖται κυρίως ἡ χρήση τοῦ עַבְדָּא καί ὄχι τοῦ טְלְיָא γιά τήν ἔννοια τοῦ δούλου, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Barrett, Gospel, 176.

86. Πβλ. Wilkens, Zeichen, 76· Bittner, Zeichen, 139-142.

τόν παῖδα τοῦ Θεοῦ[87]. Ὅμως καί αὐτή ἡ παρατήρηση δέν ὁδηγεῖ ἀναγκαστικά στό συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἰησοῦς ταυτίζεται στό σημεῖο αὐτό μέ τήν ἐν λόγω παλαιοδιαθηκική μορφή, καθότι ὑπάρχει καί ἡ πιθανότητα ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης νά ἐπέλεξε τό ἀναφερθέν χωρίο τοῦ Δευτεροησαΐα, ἁπλῶς καί μόνο γιά νά θεμελιώσει βιβλικά τήν ἀπιστία τῶν Ἰουδαίων, ὄχι ὅμως καί γιά νά συσχετίσει κατά συγκεκριμένο τρόπο τόν Ἰησοῦ μέ τή μορφή τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ.

Μέ βάση τά παραπάνω δεδομένα καταλήγουμε στό συμπέρασμα πώς δέν μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ μέ βεβαιότητα οὔτε ὅμως καί νά ἀπορριφθεῖ ἡ ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἰησοῦς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου κατανοεῖται ἀπό τόν Ἰωάννη σέ συμφωνία μέ τή λοιπή πρωτοχριστιανική παράδοση ὡς ὁ "παῖς τοῦ Θεοῦ" τοῦ Δευτεροησαΐα[88].

Πάντως, εἴτε ὑπό τό πρῖσμα τῶν ἰουδαϊκῶν παραστάσεων περί τῆς θυσίας τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ εἴτε ὑπό τό πρῖσμα τῶν παραστάσεων τοῦ Δευτεροησαΐα περί τοῦ πάσχοντος παιδός τοῦ Θεοῦ, ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ στό τέταρτο εὐαγγέλιο κατανοεῖται σαφέστατα ὡς ἀντιπροσωπευτικός καί ἐξιλαστήριος[89]. Ὁ Ἰησοῦς, πού παρέχει διά τῶν θαυμάτων του τή δωρεά τῆς ζωῆς, εἶναι γιά τόν

87. Τό χωρίο αὐτό ἀναφέρει ὡς ἔμμεση μαρτυρία γιά τό ὅτι καί ὁ Ἰωάννης θεωρεῖ τόν Ἰησοῦ ὡς τόν παῖδα τοῦ Θεοῦ μέ βάση τίς σχετικές παραστάσεις τοῦ Δευτεροησαΐα ὁ Γαλίτης, Χριστολογία, 74, ὑπ. 215.

88. Τό συνδυασμό τῶν παραστάσεων τοῦ πασχαλίου ἀμνοῦ καί τοῦ παιδός τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή γιά τήν ἑρμηνεία τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Barrett, Lamb, 210-218· Cullmann, Christologie, 70ἑξ.· Haenchen, Johannesevangelium, 166ἑξ. καί 170· Gnilka, Theologie, 268· Hübner, Theologie, 159ἑξ.

89. Ἑπομένως δέν ἰσχύει ἡ ἄποψη τοῦ Käsemann καί τοῦ Bultmann, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι παρά τό μέσο ἐπιστροφῆς του στόν οὐράνιο Πατέρα του. Ὁ θάνατος τοῦ Ἰησοῦ ἔχει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο πολύ βαθύτερο θεολογικό χαρακτήρα, ὅπως φάνηκε ἀπό τή σχετική ἀνάλυση τοῦ παρόντος κεφαλαίου. Ἄλλωστε ὡς "ὕψωσις" δέ νοεῖται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ἡ ἐπιστροφή τοῦ Ἰησοῦ στόν Πατέρα (γιά τήν περιγραφή τοῦ γεγονότος αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης χρησιμοποιεῖ τά ρήματα "ἀναβαίνειν" [6,62· 20,17], "ἔρχεσθαι" [17,11] καί κυρίως "ὑπάγειν" [7,33· 8,14.21-22· 13,3.33.36· 14,4-5.28· 16,5.10.17]), ἀλλά ὁ σταυρικός του θάνατος καί μόνο, βλ. 3,14· 8,28· 12,23.34· πβλ. ἐπίσης σχετικά Hofius, Wunder, 62ἑξ.· Schnelle, Tempelreinigung, 366ἑξ. Σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁ Ἰησοῦς δέν ἐπιστρέφει στό Θεό-Πατέρα διά τοῦ θανάτου του στό σταυρό, ἀλλά μετά ἀπό τήν ἀνάσταση καί τίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις του στούς μαθητές του, ὅπως προκύπτει σαφέστατα ἀπό τή φράση τοῦ ἀναστάντος Ἰησοῦ πρός τή Μαρία τή Μαγδαληνή: "Μή μου ἅπτου! *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα* πρὸς τὸν Πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· *ἀναβαίνω* πρὸς τὸν Πατέρα μου καὶ Πατέρα ὑμῶν καὶ Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν" (20,17).

τέταρτο εὐαγγελιστή αὐτός, ὁ ὁποῖος ὡς ὁ καινός πασχάλιος ἀμνός τοῦ Θεοῦ καί ἴσως καί ὡς ὁ παῖς τοῦ Θεοῦ, σύμφωνα μέ τήν προφητεία τοῦ βιβλίου τοῦ Ἡσαΐα, προχωρεῖ σταθερά πρός τό πάθος καί τό θάνατο, γιά νά λυτρώσει ὁλόκληρο τόν ἀνθρώπινο κόσμο ἀπό τήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου καί νά τοῦ παράσχει τήν αἰώνια ζωή[90].

90. Πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς λανθασμένη ἡ ἀντίληψη τοῦ Rengstorf ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι στά μέν σημεῖα ὑποκείμενο, στό δέ πάθος παθητικό ἀντικείμενο τῆς δράσεως. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὁδεύει ἑκουσίως πρός τό πάθος, ὅτι αὐτοαποκαλύπτεται ὡς Θεός κατά τή στιγμή τῆς συλλήψεώς του, μέ ἀποτέλεσμα τήν πτώση τῆς κουστωδίας στό ἔδαφος, ὅτι παρουσιάζεται ὡς βασιλεύς μέ μιά πολύ ἀνώτερη ἔννοια ἀπό αὐτήν τοῦ ἐπιγείου βασιλέως καί, τέλος, ὅτι τή στιγμή τοῦ θανάτου του ἀναφωνεῖ τό "τετέλεσται", πού δείχνει ὅτι ὁ σταυρός εἶναι τό τελικό στάδιο τοῦ σωτηριώδους ἔργου του, ἀποτελοῦν ὁρισμένα βασικά στοιχεία, ὥστε νά διαφωνήσουμε μέ τόν Rengstorf καί νά συμφωνήσουμε μέ την ἄποψη του Wilkens, Zeichen, 61: "die Eigenart der johanneischen Passionsgeschichte ist ja nun doch gerade darin zu sehen, daß Jesus hier in höchstem Maße der Handelnde ist", πβλ. Bultmann, Evangelium, 490.

## 3.2.4. Τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας

Πολλές καί ποικίλες ἀπόψεις ἔχουν διατυπωθεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα σχετικά μέ τή μυστηριολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[1]. Ὅπως δέ καί σέ ἄλλους τομεῖς τῆς ἰωαννείου ἔρευνας, ἔτσι καί στό θέμα αὐτό σφράγισε μέ τίς θέσεις του τή σχετική προβληματική ὁ R. Bultmann. Ὁ Γερμανός καινοδιαθηκολόγος ὑποστήριξε συγκεκριμένα ὅτι στό ἀρχικό κείμενο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου δέν ὑπῆρχε θετική ἀναφορά στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, διότι ὁ συγγραφέας του ἦταν ἀρνητικά ἤ, ἔστω, ἀδιάφορα τοποθετημένος ἀπέναντί τους[2]. Ἔτσι ὁποιαδήποτε ἀναφορά τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου στό βάπτισμα ἤ στήν εὐχαριστία ἀνάγεται ἀπό τό Γερμανό κριτικό στήν ἐκκλησιαστική ἀναθεώρηση (kirchliche Redaktion)[3].

Διαφορετικές ἀπόψεις σχετικά μέ τή μυστηριολογία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου διατύπωσε ὁ O. Cullmann, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βρίθει θετικῶν ἀναφορῶν σχετικῶν μέ τά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας. Ὁ Cullmann δέν ἐφαρμόζει στό κείμενο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου τήν κριτική τῶν πηγῶν, ὅπως ὁ Bultmann, ἀλλά τό προσεγγίζει μέ τή βοήθεια τῆς συμβολικῆς ἑρμηνείας, τήν ὁποία θεωρεῖ ὡς ἐπιβεβλημένη, διότι αὐτή ἀντιστοιχεῖ κατά τόν καλύτερο τρόπο πρός τή σκέψη τοῦ ἴδιου τοῦ εὐαγγελιστῆ[4].

1. Γιά μιά πλήρη παρουσίαση τῶν σχετικῶν ἀπόψεων βλ. τήν ἐργασία του H. Klos, Sakramente.

2. "Man wird also sagen dürfen, daß Johannes zwar nicht direkt gegen die Sakramente polemisiert, ihnen aber kritisch oder wenigstens zurückhaltend gegenübersteht", Bultmann, Theologie, 412.

3. Bultmann, Theologie, 411. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ὁ στ. 3,22, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς βάπτιζε ὅσους προσέρχονταν σ' αὐτόν. Ὁ στίχος αὐτός ἀποτελεῖ κατά τόν Bultmann ἔνδειξη γιά τό ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης προϋποθέτει τό βάπτισμα ὡς ἐκκλησιαστική πράξη, παρά τό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι ἐπιφυλακτικός ὡς πρός τήν πράξη αὐτή.

4. Βλ. σχετικά Cullmann, Urchristentum, 49ἑξ.· πβλ. καί τίς σχετικές ἀπόψεις τοῦ Niewalda, Sakramentssymbolik, 164.

Οἱ δύο αὐτές ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες προσεγγίσεις τοῦ προβλήματος τῆς περί μυστηρίων διδασκαλίας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶχαν, ὅπως ἦταν ἀναμενόμενο, ἀντιπάλους καί ὑποστηρικτές. Τήν ἄποψη τοῦ Bultmann κατά τῆς ὑπάρξεως ὁποιασδήποτε μυστηριολογίας στό ὑπόβαθρο τοῦ ἀρχικοῦ κειμένου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἀκολουθοῦν μεταξύ ἄλλων οἱ Lohse, Bornkamm, Köster, E. Schweizer καί Becker[5], ἐνῶ τή θέση του Cullmann ὑπέρ τῆς σαφοῦς ὑπάρξεως ἰωαννείου μυστηριολογίας ὑποστηρίζουν μεταξύ ἄλλων οἱ Hofbeck, Niewalda, Wilkens καί Brown[6]. Στήν παροῦσα ἐργασία δέν καλούμαστε βέβαια νά λύσουμε τό πρόβλημα τῆς ἰωαννείου μυστηριολογίας σέ ὅλες τίς παραμέτρους του, παρά μόνο νά ἐξετάσουμε εἰδικά (α) ἐάν καί κατά πόσο οἱ διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου περιλαμβάνουν μυστηριολογικές νύξεις καί (β) ἐάν ἡ σχετική μαρτυρία τους ἐναρμονίζεται μέ αὐτήν τοῦ ὑπολοίπου εὐαγγελίου. Μέσω αὐτῆς τῆς πορείας θά συναγάγουμε καί ὁρισμένα χρήσιμα συμπεράσματα ὡς πρός τό ἐρώτημα ἐάν ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀντιμετωπίζει τά μυστήρια θετικά ἤ ὄχι.

## *I. Τά μυστήρια στίς διηγήσεις θαυμάτων*

(1) (α) Ἡ μεταβολή τοῦ ὕδατος σέ οἶνο στά πλαίσια τοῦ γάμου τῆς Κανά ἑρμηνεύτηκε συχνά τόσο ἀπό Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας[7], ὅσο καί ἀπό σύγχρονους ἑρμηνευτές[8], ὡς ἔμμεση παραπομπή στό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας. Βέβαια ἡ ἑρμηνεία αὐτή δέν προκύπτει ἀναγκαστικά ἀπό τό ἴδιο τό κείμενο τῆς διηγήσεως. Ὅμως ὁ οἶνος τοῦ θαύματος, πού φανερώνει κατά χειροπιαστό τρόπο τήν καινή ἐσχατολογική δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι πιθανότατο νά παραπέμπει συμβολικά στόν εὐχαριστιακό οἶνο, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ μαζί μέ τόν ἄρτο τήν κατεξοχήν δωρεά τοῦ Ἰησοῦ στούς πιστούς τῆς κοινότητάς

5. Γιά μιά συνοπτική παρουσίαση τῶν θέσεων τῶν τεσσάρων πρώτων βλ. Klos, Sakramente, 11-18· γιά τίς θέσεις τοῦ Becker βλ. τοῦ ἰδίου, Evangelium I, 269-273.

6. Γιά τίς θέσεις τους βλ. Klos, Sakramente, 33-37.

7. Βλ. Ἐφραίμ, Ὑπόμνημα, 12,1ἑξ.

8. Βλ. ἀντιπροσωπευτικά Loisy, Évangile, 277.283· Lagrange, Évangile, 60· Dodd, Tradition, 224· Grundmann, Verkündigung, 296ἑξ.· Barrett, Gospel, 160ἑξ.· Cullmann, Urchristentum, 70-72· Feuillet, L' heure, 29.32· Kilmartin, Mother, 215ἑξ.· Zehrer, Gespräch, 23-26· Dillon, Wisdom Tradition, 295· Hengel, Interpretation, 102.

του μετά ἀπό τό δοξασμό του[9]. (β) Τό γεγονός ὅτι ὁ οἶνος τοῦ Ἰησοῦ ἀντικαθιστᾶ τό ὕδωρ τῶν ἰουδαϊκῶν καθαρμῶν (2,6-9) μπορεῖ κάλλιστα νά παραπέμπει στήν καινή χριστιανική λατρεία, ἡ ὁποία καθιστᾶ περιττά τά ἰουδαϊκά θρησκευτικά τυπικά. (γ) Σημαντικό εἶναι ἀκόμη τό δεδομένο ὅτι ὁ οἶνος τοῦ θαύματος προέρχεται ἀπό θαυματουργική *μεταβολή*. Ἡ μεταβολή τῶν δώρων εἶναι βασικό στοιχεῖο τῆς εὐχαριστίας καί εἶναι πιθανόν ἡ μεταβολή του ὕδατος σέ οἶνο στή διήγησή μας νά παραπέμπει τυπολογικά στή μυστηριακή μεταβολή τοῦ οἴνου σέ αἷμα Χριστοῦ κατά τήν τέλεση τῆς εὐχαριστίας. (δ) Χαρακτηριστικό εἶναι στή διήγησή μας τό γεγονός ὅτι ὁ οἶνος παρέχεται ἀπό τόν Ἰησοῦ σέ τεράστια ποσότητα (2,6) καί σέ ἐξαιρετική ποιότητα (2,10)[10]. Ὅμως ἡ τεράστια αὐτή σέ ποσότητα καί ποιότητα δωρεά τοῦ οἴνου θυμίζει τόν εὐχαριστιακό οἶνο, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπό ποσοτικῆς πλευρᾶς ἀνεξάντλητος, ἀφοῦ πάντοτε εἶναι παρών στήν εὐχαριστία τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, καί ὁ ὁποῖος εἶναι ἄφθαστος ποιοτικά, ἀφοῦ παρέχει τήν αἰώνια ζωή[11]. (ε) Μέ βάση τά ἑρμηνευτικά αὐτά δεδομένα τίθεται τό εὔλογο ἐρώτημα ἄν εἶναι δυνατόν ὁ οἶνος τοῦ θαύματος τῆς Κανά νά μήν παραπέμπει σέ συμβολικό-τυπολογικό ἐπίπεδο στόν εὐχαριστιακό οἶνο, τή στιγμή μάλιστα πού ἡ σχετική διήγηση ἀπευθύνεται χωρίς ἀμφιβολία σέ Χριστιανούς τοῦ τέλους τοῦ πρώτου αἰώνα καί τῶν ἀρχῶν τοῦ δευτέρου αἰώνα[12], οἱ ὁποῖοι δέν μπορεῖ παρά νά γνωρίζουν τό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας[13]. Ἡ ὑπόθεση τοῦ R. Kysar, ὅτι ὁ εὐαγ-

9. Πβλ. Dodd, Interpretation, 298· Dillon, Wisdom Tradition, 295· Rissi, Hochzeit, 87· Γαλάνη, Θεοτόκος, 121· Brodie, Gospel, 175ἑξ.

10. Πβλ. Κυρίλλου Ἀλ., Ἑρμηνεία, 73,228· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1193· Dodd, Tradition, 223.227· Grundmann, Zeugnis, 34· Brown, Gospel I, 105· Mollat, Évangile, 86· Léon-Dufour, Lecture, 223.

11. Τό ὅτι ἡ μετοχή στό αἷμα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ τήν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιά τή λήψη τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐκφράζει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς μέ τά λόγια: "ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἐάν μή φάγητε τήν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καί *πίητε αὐτοῦ τό αἷμα*, οὐκ ἔχετε ζωήν ἐν ἑαυτοῖς", 6,53, πβλ. 6,54-56.

12. Ὁ χρόνος συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου τοποθετεῖται γενικά στή σύγχρονη ἔρευνα μεταξύ του 90 καί του 100 μ.Χ., βλ. ἀντιπροσωπευτικά Kümmel, Einleitung, 211· Vielhauer, Geschichte 460· Lohse, Entstehung, 114ἑξ.

13. Αὐτό εἶναι τό συμπέρασμα τοῦ Bernard (Gospel I, CLXVI), ὁ ὁποῖος παρατηρεί: "That he (ο Ἰωάννης) knew of it (τό μυστικό δεῖπνο) is certain, for at the earliest date to which the Gospel can be assigned the Eucharist was an established Christian rite, whose significance was fully realised".

γελιστής Ἰωάννης ἀγνοεῖ παντελῶς τά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας καί ὅτι οἱ σχετικές ἀναφορές στό τέταρτο εὐαγγέλιο πρέπει συλλήβδην νά ἀποδοθοῦν στόν ὑποτιθέμενο ἐκκλησιαστικό συντάκτη[14], πρέπει νά θεωρηθεῖ ὡς αὐθαίρετη, καθότι δέ μαρτυρεῖται στίς πηγές ἡ ὕπαρξη ὁποιασδήποτε πρωτοχριστιανικῆς κοινότητας ἄνευ μυστηρίων[15]. (στ) Ὅπως διαπιστώσαμε σέ προηγούμενο κεφάλαιο τῆς παρούσας ἐργασίας[16], ἡ θαυμαστή μεταβολή του ὕδατος σέ οἶνο συνδέεται θεματικά μέ τό λόγιο τοῦ Ἰησοῦ "ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή" (15,1.5). Μολονότι δέν μπορεῖ νά διαπιστωθεῖ στό λόγιο αὐτό εὐθεία ἀναφορά στό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας, δέν ἀποκλείεται ὅμως ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, μέ βάση τόν συμβολικό τρόπο σκέψεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, νά ὑποδηλώνεται διά τοῦ λογίου ὅτι ὁ Ἰησοῦς, πού μετέβαλε κάποτε στήν Κανά τό ὕδωρ σέ οἶνο, παρέχει ὡς "ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή" διαρκῶς στήν κοινότητά του τόν εὐχαριστιακό οἶνο τῆς ζωῆς, δηλαδή τό αἷμα του, διά τοῦ ὁποίου κατέλυσε ἐπάνω στό σταυρό τήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου ἐπί τῶν ἀνθρώπων[17]. (ζ) Ἄλλωστε καί ἡ ἐν γένει θεολογική σύνδεση τῆς διηγήσεώς μας μέ τόν ἐξιλαστήριο θάνατο τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία ἔχει καταδειχθεῖ ἀρκούντως στό προηγούμενο κεφάλαιο τῆς παρούσας ἐργασίας, δικαιώνει τήν εὐχαριστιακή ἑρμηνεία τοῦ θαύματος, ἀφοῦ εἶναι σαφές, ὅπως φαίνεται κυρίως ἀπό τό εὐχαριστιακό τμῆμα τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ὅτι γιά τόν Ἰωάννη τό αἷμα τοῦ ἐσταυρωμένου Ἰησοῦ συνδέεται ἄρρηκτα μέ τόν εὐχαριστιακό οἶνο (βλ. 6,53-56). (η) Ἀντίθετα, ἡ βαπτισματική ἑρμηνεία τῆς διηγήσεως φαίνεται ἀπίθανη, καθότι τό στοιχεῖο πού ἐξαίρεται στό παρόν θαῦμα δέν εἶναι τό ὕδωρ, ἀλλά ὁ οἶνος πού προκύπτει ἀπό αὐτό. Τό νά ὑποθέσει κανείς σέ συμφωνία μέ τόν Niewalda[18] πώς ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἔχει ἐν προκειμένω

14. Kysar, Evangelist, 259.

15. Πρόκειται ἐν προκειμένω μᾶλλον γιά παραστάσεις πού προέρχονται ἀπό τό χῶρο καί τήν ἐμπειρία τῶν ἐλεύθερων εὐαγγελικῶν ἐκκλησιῶν. Ὅπως σημειώσαμε καί προηγουμένως, ἀκόμη καί ὁ Bultmann (Theologie, 411-412) ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ Ἰωάννης εἶχε ὑπόψη του τά μυστήρια, ἄν καί δέν τούς ἀπέδιδε ἰδιαίτερη σημασία.

16. Βλ. παραπάνω, κεφ. 3.1.3. IV.

17. Τόν εὐχαριστιακό συμβολισμό τῆς εἰκόνας τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀμπέλου ἐπισημαίνει ὁ Cullmann, Urchristentum, 108· πβλ. καί Bernard, Gospel I, CLXXIV· Schnackenburg, Johannesevangelium III, 122· Ρηγοπούλου, Ἰησοῦς, 176-178.

18. Sakramentssymbolik, 166· πβλ. καί Hoskyns, Gospel, 189ἑξ. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀκόμη καί ὁ Cullmann, Urchristentum, 67-72, πού ἑρμηνεύει ὁλόκληρο τό τέταρτο

τήν πρόθεση νά παρουσιάσει διά τοῦ στοιχείου τοῦ οἴνου τήν ποιότητα τοῦ καινοῦ ὕδατος τοῦ χριστιανικοῦ βαπτίσματος, τό ὁποῖο καί καταργεῖ τούς ἰουδαϊκούς λατρευτικούς καθαρμούς, εἶναι μᾶλλον παρακινδυνευμένο, ἀφοῦ ἡ θεώρηση τοῦ βαπτισματικοῦ ὕδατος ὡς οἴνου, ἔστω καί σέ τυπολογικό-συμβολικό ἐπίπεδο, δέν ἀπαντᾶ σέ χριστιανικές πηγές.

(2) Μιά μυστηριολογική ἑρμηνευτική προσέγγιση φαίνεται νά ἐπιβάλλεται καί στό θαῦμα τῆς θεραπείας τοῦ παραλυτικοῦ τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά. (α) Ἐνδεχόμενη ἀναφορά στό βάπτισμα ἐνυπάρχει στό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς διά τῆς θαυματουργικῆς θεραπείας πού ἐνεργεῖ (5,8-9) ἀντικαθιστᾶ τό θαῦμα τῆς κολυμβήθρας (5,7). Ἐάν δηλαδή τό θαῦμα τῆς κολυμβήθρας καί ἡ ἀδυναμία του νά βοηθήσει τόν παραλυτικό συμβολίζουν γιά τόν Ἰωάννη τή σωτηριολογική ἀνεπάρκεια τῶν ἰουδαϊκῶν τελετουργικῶν καθαρμῶν[19], τότε ἡ ὑπέρβαση τῶν καθαρμῶν αὐτῶν διά τῆς σωτηριώδους ἐπεμβάσεως τοῦ Ἰησοῦ[20] μπορεῖ νά ἀποτελεῖ πιθανῶς ἔμμεση ἀναφορά στό χριστιανικό βάπτισμα. (β) Ὑπέρ τῆς βαπτισματικῆς ἑρμηνείας τῆς διηγήσεως συνηγορεῖ καί τό γεγονός ὅτι ἡ θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ κατανοεῖται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ὡς ζωοποίησή του, ἀφοῦ ἡ κατεξοχήν πράξη ζωοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου εἶναι γιά τόν σύνολο ἀρχέγονο Χριστιανισμό τό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος[21]. (γ) Θεολογική σύνδεση τοῦ θαύματός μας μέ τό βάπτισμα ὑποδηλώνεται καί στό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς συγχωρεῖ διά τοῦ θαύματος καί τίς ἁμαρτίες τοῦ παραλυτικοῦ (πβλ. 5,14)[22], ἀκριβῶς ὅπως διά τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος συγχωροῦνται οἱ ἁμαρτίες τοῦ βαπτιζομένου[23]. Ἰδιαίτερα χαρακτηριστική

εὐαγγέλιο ὑπό μυστηριολογικό πρῖσμα, δέ διαπιστώνει στή διήγηση τοῦ πρώτου θαύματος τῆς Κανά ἀναφορά στό βάπτισμα.

19. Πβλ. Loisy, Évangile, 389. Οἱ Πατέρες θεωροῦν ὑπό θετικότερο πρῖσμα τό θαῦμα τῆς κολυμβήθρας ὡς τύπο τοῦ χριστιανικοῦ βαπτίσματος, βλ. Ἰ. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 59,203ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν, 48,804· Θεοδώρου Μοψ., Ἀποσπάσματα, 228· Ἀμμωνίου, Ἀποσπάσματα, 228· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 123,1257· Εὐθ. Ζιγαβηνοῦ, Ἑρμηνεία, 129,1208.

20. Πβλ. Cullmann, Urchristentum, 88.

21. Πβλ. χαρακτηριστικά Πρ. 22,16· Ρωμ. 6,4· Α΄ Πέτρ. 3,21.

22. Πβλ. van den Bussche, Guérison, 24· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 123· Duprez, Jésus, 145ἑξ.

23. Πβλ. χαρακτηριστικά Πρ. 2,38· 22,16.

εἶναι μάλιστα ἡ προτροπή τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν παραλυτικό νά μήν ἁμαρτάνει πλέον (5,14), ἡ ὁποία στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό ἀπευθύνεται, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Cullmann, πρός τούς νεοβαπτισθέντες[24]. (δ) Τέλος, ἡ διάσταση τοῦ πάθους τοῦ Ἰησοῦ, πού διαφαίνεται στήν πληροφορία ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἐπεδίωκαν νά τόν φονεύσουν μέ τήν κατηγορία τῆς βλασφημίας (5,18· πβλ. 5,16), ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη σημεῖο συνδέσεως τῆς διηγήσεώς μας μέ τό βάπτισμα, καθώς αὐτό ἀποτελεῖ κατά μυστικό τρόπο μετοχή τοῦ βαπτιζομένου στόν ἐξιλαστήριο θάνατο τοῦ Ἰησοῦ[25].

(3) Τό κατεξοχήν θαῦμα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου πού ἔχει ἑρμηνευθεῖ εὐχαριστιακά εἶναι ὁ πολλαπλασιασμός τῶν ἄρτων. (α) Μιά πρώτη ἔμμεση ἀναφορά στήν εὐχαριστία ὑποκρύπτεται πιθανότατα στήν πληροφορία τοῦ εὐαγγελιστῆ ὅτι πλησίαζε τό Πάσχα τῶν Ἰουδαίων (6,4). Ἐδῶ ὑπονοεῖ ὁπωσδήποτε ὁ Ἰωάννης ὅτι ὁ ὄχλος, ὁ ὁποῖος ἀκολουθεῖ τόν Ἰησοῦ καί ἄρα δέ μετέχει στό ἰουδαϊκό Πάσχα στήν Ἱερουσαλήμ, δέ θά γευτεῖ τόν ἄζυμο ἄρτο τῆς ἰουδαϊκῆς ἑορτῆς, ἀλλά τόν ἄρτο τοῦ Ἰησοῦ, πού παρέχεται ἄφθονος στό θαῦμα τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, παραπέμποντας συμβολικά στή ζωοποιό δωρεά του καί στόν ἴδιο ὡς "τόν ἄρτον τῆς ζωῆς τόν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάντα" (6,33.38.51.58). Ὅμως ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς πού παρέχει ὁ Ἰησοῦς, ἀντικαθιστώντας τόν ἄζυμο ἄρτο τοῦ ἰουδαϊκοῦ Πάσχα, δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ὁ εὐχαριστιακός ἄρτος τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, γιά τήν ὁποία τά ἰουδαϊκά θρησκευτικά ἔθιμα δέν ἔχουν καμία ἀπολύτως σωτηριολογική σημασία[26]. (β) Τό Πάσχα εἶναι ἀκόμη ἡ ἑορτή κατά τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς θά θυσιαστεῖ ὡς καινός πασχάλιος ἀμνός γιά τή σωτηρία τοῦ κόσμου. Στή θυσία αὐτή τοῦ Ἰησοῦ καί δή στόν ἐξιλαστήριο χαρακτήρα της θεμελιώνεται σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ κατά

24. Cullmann, Urchristentum, 88ἑξ.· πβλ. Ρωμ. 6· Ἑβρ. 6,4ἑξ.· 10,26.

25. Πβλ. Ρωμ. 6,3. Σχετικά μέ τή σύνδεση βαπτίσματος καί πάθους τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο βλ. παρακάτω ΙΙ.

26. Τό στίχο 6,4 ἑρμηνεύουν ὡς ἔμμεση ἀναφορά στήν εὐχαριστία μεταξύ ἄλλων οἱ Loisy, Évangile, 423ἑξ.· Godet, Kommentar II, 250· Lagrange, Évangile, 161ἑξ.· Schlatter, Evangelium, 106· Wikenhauser, Evangelium, 120· Schlier, Johannes 6, 108ἑξ.· Cullmann, Urchristentum, 91· MacGregor, Eucharist, 114ἑξ.· Barrett, Gospel, 228· Dodd, Interpretation, 333· Lindars, Gospel, 240· Wilckens, Abschnitt, 227· Aletti, Discours, 188ἑξ.· Hoeferkamp, Semeia, 116· Καραβιδόπουλος, Τό κατά Μᾶρκον, 223ἑξ.· Mollat, Évangile, 112· Blank, Brotrede, 204ἑξ.· Brodie, Gospel, 260· Welck, Zeichen, 163.

Ἰωάννην εὐαγγελίου, ὅπως διαπιστώσαμε καί προηγουμένως μέ ἀφορμή τό πρῶτο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ στήν Κανά, τό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας. (γ) Ἡ σύνδεση πάθους καί εὐχαριστίας στή διήγηση τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων ἐνισχύεται καί ἀπό τή μαρτυρία τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τή θεολογική ἑρμηνεία τοῦ θαύματος[27]. Συγκεκριμένα, ἀκριβῶς στήν ἀρχή τοῦ λεγόμενου εὐχαριστιακοῦ τμήματος τῆς ὁμιλίας αὐτῆς (6,51γ-58)[28], ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά διακηρύσσει ρητά ὅτι προσφέρει τή σάρκα του γιά τή σωτηρία καί ζωοποίηση τοῦ κόσμου (6,51), πρόταση πού σαφῶς παραπέμπει στόν σωτηριώδη καί ἐξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ πάθους του, ἀλλά συγχρόνως φαίνεται νά ἀποτελεῖ καί ὑπαινιγμό σχετικά μέ τήν εὐχαριστιακή μετοχή τοῦ πιστοῦ στό σῶμα καί τό αἷμα τοῦ παθόντος Ἰησοῦ[29]. Στή συνέχεια τῆς ὁμιλίας αὐτῆς ὁ Ἰησοῦς λέγει σαφέστατα ὅτι μόνο ὅποιος τρώγει τό σῶμα καί πίνει τό αἷμα του λαμβάνει τήν αἰώνια αὐτή ζωή (6,53-57), ἡ ὁποία πηγάζει ἑπομένως ὡς δωρεά ὄχι μόνο ἀπό τό γεγονός τοῦ σταυροῦ, ἀλλά ἐξίσου καί ἀπό τή μετοχή στήν εὐχαριστία. (δ) Ἡ τεράστια σέ ποσότητα δωρεά τοῦ ἄρτου ἀποτελεῖ περαιτέρω νύξη σχετικά μέ τόν εὐχαριστιακό συμβολισμό τοῦ θαύματος, ἀφοῦ ὁ εὐχαριστιακός ἄρτος εἶναι

27. Ιβλ. Βασιλειάδη, Κατανόηση, 243.

28. Τό ἐπιχείρημα, πού προβάλλουν ὅσοι ἀμφισβητοῦν τήν ἑνότητα θαύματος καί ὁμιλίας τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς συντάξεως, ὅτι δηλαδή τό "εὐχαριστιακό" τμῆμα τῆς ὁμιλίας αὐτῆς (6,51γ-58) εἶναι μεταγενέστερη "ἐκκλησιαστική" προσθήκη στό ἀρχικά μή εὐχαριστιακό κεφάλαιο 6 τοῦ εὐαγγελίου (βλ. ἀντιπροσωπευτικά Bultmann, Evangelium, 156· Hahn, Hoheitstitel, 391· Bornkamm, Rede, 66ἑξ.· Lohse, Wort, 117-120· Haenchen, Johannesevangelium, 300), δέν εἶναι ἰσχυρό, καθότι δέν ἔχει ἀποδειχθεῖ ὅτι ἡ ὁμιλία αὐτή δέν μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό τό χέρι τοῦ ἴδιου τοῦ εὐαγγελιστῆ. Κατά τούς Cullmann (Urchristentum, 90, ὑπ. 89) καί Borgen (Bread, 87-98) τό εὐχαριστιακό ἀπόσπασμα τῆς ὁμιλίας ἀποτελοῦσε εὐθύς ἐξαρχῆς ὀργανικό τμῆμα της. Καί ἄν ἀκόμη ὡστόσο ὑποθέσουμε ὅτι τό εὐχαριστιακό τμῆμα τῆς ὁμιλίας περί τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς εἶναι προσθήκη στό ἀρχικό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου, δέν εἶναι ὡστόσο ἀπαραίτητο νά καταλήξουμε στό συμπέρασμα ὅτι ἡ "ἐκκλησιαστική ἀναθεώρηση" ἀποτελεῖ διόρθωση της ἀρχικῆς θεολογίας τοῦ εὐαγγελίου. Ἴσως ἀποτελεῖ ἁπλή ἀποσαφήνιση τοῦ νοήματος τό ὁποῖο σκόπευε ἤδη νά μεταδώσει ὁ ἴδιος ὁ εὐαγγελιστής. Πάντως, ὅπως ἀναφέραμε καί προηγουμένως, γεγονός εἶναι ὅτι μέ βάση τίς πηγές πού ἔχουμε στή διάθεσή μας πρέπει νά θεωρεῖται ἀδύνατον νά ὑπῆρξε κάποια χριστιανική κοινότητα ἄνευ μυστηρίων στό τέλος τοῦ πρώτου αἰώνα μ.Χ.

29. Ιβλ.Lightfoot, Gospel, 156· Barth, Erklärung, 315-318· Cullmann, Urchristentum, 96· Schweizer, Das johanneische Zeugnis, 361· Schnackenburg, Johannesevangelium II, 83ἑξ.· Wilkens, Abendmahlszeugnis, 364-366· Klos, Sakramente, 67-69, 97ἑξ.· Wilckens, Abschnitt, 243· Moloney, John 6, 245-251· Ruland, Sign and Sacrament, 451ἑξ.· Welck, Zeichen, 160

αὐτός πού κατεξοχήν ἀναλώνεται, χωρίς νά δαπανᾶται. (ε) Ἐπίσης ἡ χρήση ἀπό τόν εὐαγγελιστή τῆς λέξεως "εὐχαριστεῖν", πού ἀποτελεῖ ἤδη ἀπό τήν ἐποχή του ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ τεχνικό ὅρο πού ἀναφέρεται στό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας, ἀποκαλύπτει τήν εὐχαριστιακή θεολογία πού ὑποκρύπτεται στή διήγησή μας[30]. (στ) Ἀντίθετα, μέ ἐπιφύλαξη πρέπει νά ἀντιμετωπιστεῖ ἡ ἄποψη του Cullmann ὅτι *καί* τά ὀψάρια τῆς διηγήσεως (6,9.11) παραπέμπουν στήν εὐχαριστία. Τήν ἄποψή του αὐτή στηρίζει ὁ Cullmann μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι τά ὀψάρια παρουσιάζονται ἐπίσης καί στό μεταπασχάλιο δεῖπνο τῶν μαθητῶν μέ τόν Ἰησοῦ τοῦ κεφ. 21 τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου (21,6.8-11.13), καθώς ἐπίσης καί στό ὅτι σέ μεταγενέστερες τοῦ εὐαγγελίου εἰκονογραφικές παραστάσεις ὁ ἰχθύς ἀπαντᾶ ὡς σύμβολο τῆς εὐχαριστίας[31]. Ὡστόσο δέν εἶναι βέβαιο ὅτι καί γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὁ ἰχθύς ἔχει συμβολική καί δή εὐχαριστιακή σημασία. Γιά τήν κατανόηση τοῦ δείπνου τοῦ κεφ. 21 ὡς εὐχαριστιακοῦ δέν ὑπάρχουν ἄλλες ἐνδείξεις πέρα ἀπό τό ὅτι τό δεῖπνο αὐτό εἶναι μεταπασχάλιο καί ὅτι συνδέει τόν ἰχθύ μέ τόν ἄρτο (21,13· πβλ. Λκ. 24,42-43). Εἶναι ὅμως ἡ ἔνδειξη αὐτή ἀρκετή γιά τήν κατάδειξη τοῦ εὐχαριστιακοῦ χαρακτήρα τοῦ ἐν λόγω δείπνου; Ἐπιπλέον τό 21ο κεφάλαιο δέν προέρχεται κατά πᾶσα πιθανότητα ἀπό τό χέρι τοῦ συγγραφέα τοῦ λοιποῦ τετάρτου εὐαγγελίου[32] καί ἑπομένως συνιστᾶται ἐπιφυλακτικότητα, ὅταν κρίνεται τό τέταρτο εὐαγγέλιο ὑπό τό φῶς τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ. Οἱ ἐπιφυλάξεις αὐτές βέβαια δέν ἐπαρκοῦν γιά νά ἀποκλειστεῖ ἡ περίπτωση καί ὁ ἰχθύς νά εἶχε ὡς σύμβολο εὐχαριστιακό περιεχόμενο. Ὅμως μιά τέτοια ἑρμηνεία δέν μπορεῖ νά θεωρεῖται σύμφωνα μέ τίς ὑπάρχουσες ἐνδείξεις ἐπιβεβλημένη.

30. Πβλ. Holtzmann, Evangelium, 136ἑξ.· Loisy, Évangile, 428· Spitta, Johannes-Evangelium, 137· Barth, Erklärung, 314ἑξ.· Lagrange, Évangile, 164· Schweitzer, Mystik, 352· A. Richardson, Miracle-Stories, 96ἑξ.· Guilding, Gospel, 59· Gärtner, John 6, 9· Schlier, Johannes 6, 109· Strathmann, Evangelium, 109ἑξ.· Blank, Brotrede, 205· Daube, New Testament and Rabbinic Judaisme, 40· Vawter, Johannine Sacramentary, 156· MacGregor, Gospel, 130ἑξ.· τοῦ ἰδίου, Eucharist, 115· Barrett, Gospel, 230· Grundmann, Zeugnis, 40· Brown, Gospel I, 246-249· τοῦ ἰδίου, Eucharist and Baptism, 83· Lindars, Gospel, 242ἑξ.· Temple, Core, 138· Καραβιδόπουλου, Τό κατά Μᾶρκον, 223ἑξ.· Patsch, Abendmahlsterminologie, 228-230· Schnelle, Christologie, 116· Brodie, Gospel, 262ἑξ.

31. Cullmann, Urchristentum, 18.

32. Γιά τό θέμα αὐτό βλ. παραπάνω, κεφ. 3.2.1. III.

(4) Τό τελευταῖο θαῦμα τοῦ Ἰησοῦ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, πού ἔχει ἑρμηνευθεῖ μυστηριολογικά, εἶναι ἡ θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ. (α) Τό γεγονός ὅτι ὁ τυφλός νίπτεται στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, γιά τό ὄνομα τῆς ὁποίας ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής φροντίζει νά σημειώσει ὅτι ἑρμηνεύεται ὡς "ἀπεσταλμένος" (9,7), ὑπονοώντας ἔτσι σαφέστατα τόν Ἰησοῦ, ἀποτελεῖ ἔνδειξη ὅτι ἡ νίψη αὐτή δηλώνει συμβολικά τό βάπτισμα "εἰς Χριστόν"[33]. (β) Δέν εἶναι ἴσως τυχαῖο ὅτι ὁ τυφλός διά τῆς νίψεως λαμβάνει τό φῶς τῶν ὀφθαλμῶν του, δηλαδή τό "φωτισμό". Στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό εἶναι ἤδη γνωστός ὁ χαρακτηρισμός τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος ὡς φωτισμοῦ (πβλ. Ἑβρ. 6,4· 10,32). Ἑπομένως δέν μπορεῖ νά ἀποκλειστεῖ ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής παραπέμπει ἐν προκειμένω καί διά τοῦ στοιχείου τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ στό πρωτοχριστιανικό βάπτισμα[34]. (γ) Ἕνα ἐπιπλέον στοιχεῖο πού ἐνδέχεται νά παραπέμπει στό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος εἶναι ὅτι ὁ ἐκ γενετῆς τυφλός θεωρεῖται σύμφωνα μέ τίς ἰουδαϊκές ἀντιλήψεις, οἱ ὁποῖες ὑποφώσκουν σαφέστατα στή διήγησή μας, ὡς ἁμαρτωλός, ὡς εὑρισκόμενος δηλαδή μακριά ἀπό τή ζωοποιοῦσα χάρη τοῦ Θεοῦ καί ἄρα ὡς ὑπαγόμενος στήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου[35]. Ὁ φωτισμός τοῦ τυφλοῦ ἀπό τόν Ἰησοῦ ὑποδηλώνει ἑπομένως τήν ἐξάλειψη τῆς ἁμαρτίας του καί τή δωρεά σ' αὐτόν μιᾶς καινούριας ὑπάρξεως κοντά στό Θεό[36]. Ὅμως ἡ ἐξάλειψη τῆς ἁμαρτίας καί ἡ ἀποκατάσταση τῆς κοινωνίας μέ τό Θεό διά τῆς ἀνακαινίσεως τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἶναι στοιχεῖα πού ἀνήκουν στή θεολογία τοῦ βαπτίσματος. (δ) Ἡ φράση τοῦ Ἰησοῦ, σύμφωνα μέ τήν ὁποία αὐτός δίνει τό φῶς σέ ὅσους ἀναγνωρίζουν τήν τυφλότητά τους (9,39), ἐνῶ ἡ ἁμαρτία ὅσων ἰσχυρίζονται ὅτι "βλέπουν" δέν ἐξαλεί-

33. Πβλ.. Αὐγουστίνου, Tractatus, XLIV, 2· Ἀστερίου, Εἰς τόν ἐκ κοιλίας τυφλόν, 40,257· Κυρίλλου Ἀλ. Ἐξήγησις, 73,964· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,61· Loisy, Évangile, 591· Lagrange, Évangile, 261· MacGregor, Gospel, 227· Dodd, Tradition, 184· Brown, Gospel I, 380-382· Guilding, Gospel, 124· Lindars, Gospel, 340.344· Hanson, Gospel, 134· van der Loos, Miracles, 431· Welck, Zeichen, 194ἑξ..

34. Πβλ.. Cullmann, Urchristentum, 100.

35. Πβλ.. Gese, Johannesprolog, 191· Percy, Untersuchungen, 339ἑξ.· Hofbeck, Semeion, 132· Aalen, Licht, 63-66· Schwankl, Metaphorik, 142ἑξ.· Conzelmann, φῶς, 311ἑξ.· Brodie, Gospel, 345.

36. Πβλ.. Schlatter, Evangelist, 222· Gnilka, Johannesevangelium, 95· Hoeferkamp, Relationship, 133.

φεται, ἀλλά ἀντίθετα παραμένει (9,41), ἀποτελεῖ ἐπίσης πιθανή ἀναφορά στό βάπτισμα. Πράγματι στό μυστήριο αὐτό προσέρχονται τελικά ὅσοι ἀναγνωρίζουν τό προσωπικό τους σκότος καί θέλουν νά καθαριστοῦν ἀπό τίς ἁμαρτίες τους, νά φωτιστοῦν καί νά ἀναγεννηθοῦν σέ μιά καινούρια ὕπαρξη καί ὄχι ὅσοι ἀρκοῦνται στό δικό τους προσωπικό φῶς καί δέν ἀναγνωρίζουν τό γεγονός ὅτι εἶναι ἁμαρτωλοί καί ὅτι χρήζουν θεραπείας, γιά νά ξεφύγουν ἀπό τήν κατάσταση τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου, στήν ὁποία βρίσκονται ἀναγκαστικά λόγω τοῦ γεγονότος τῆς πτώσεως. (ε) Ἡ τελική ἀποβολή τοῦ τυφλοῦ ἀπό τή συναγωγή (9,34) ἀποτελεῖ ἴσως ὑπαινιγμό γιά τήν τύχη ὅλων ἐκείνων τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι ὁμολογοῦσαν τόν Ἰησοῦ, προσχωροῦσαν στήν Ἐκκλησία βαπτιζόμενοι (φωτιζόμενοι) καί γιά τό λόγο αὐτό ἀποκλείονταν ὡς ἀποσυνάγωγοι ἀπό τήν ἰουδαϊκή θρησκευτική κοινότητα (πβλ. 9,22· 12,42-43). (στ) Ἐπιπλέον στοιχεῖο τῆς διηγήσεώς μας πού παραπέμπει στό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος ἀποτελεῖ τό ὅτι ὁ διάλογος τοῦ τυφλοῦ μέ τόν Ἰησοῦ στό τέλος τῆς διηγήσεως θυμίζει ἔντονα τίς λειτουγικές ἐρωταποκρίσεις τοῦ παλαιοῦ βαπτισματικοῦ τυπικοῦ[37]. Ὁ διάλογος αὐτός τελειώνει κατά χαρακτηριστικό τρόπο μέ μιά σύντομη ἀλλά περιεκτική ὁμολογία πίστεως πρός τόν Ἰησοῦ ἐκ μέρους τοῦ τυφλοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελοῦσε ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἱερουργίας τοῦ βαπτίσματος, καί μέ προσκύνησή του, γεγονός πού ἀποτελεῖ κατεξοχήν λατρευτική πράξη καί ἑπομένως παραπέμπει στήν πρωτοχριστιανική λατρεία, ἴσως μάλιστα εἰδικά καί στήν τέλεση τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος. (ζ) Τέλος, κατά τόν Cullmann ἡ χρίση τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ τυφλοῦ μέ πηλό ἀπό τόν Ἰησοῦ θυμίζει ἀμυδρά τήν ἐπίθεση τῶν χειρῶν, ἡ ὁποία ἀποτελοῦσε ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ πρωτοχριστιανικοῦ βαπτίσματος[38].

Ἀπό τήν πληθώρα τῶν μυστηριολογικῶν ἀναφορῶν στίς τέσσερις ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων πού ἐξετάστηκαν παραπάνω συμπεραίνουμε ὅτι τό τέταρτο εὐαγγέλιο φαίνεται νά πρεσβεύει μιά συγκεκριμένη μυστηριολογία, ἡ ὁποία περιλαμβάνει διδασκαλία περί

37. Βλ. σχετικά Cullmann, Urchristentum, 101· πβλ. Porter, Addition, 387-394· Brown, Gospel I, 375· Lindars, Gospel, 351.

38. Cullmann, Urchristentum, 101.

βαπτίσματος καί εὐχαριστίας. Συμπεραίνουμε ἀκόμη ὅτι ἐξέχουσα θέση στήν παρουσίαση τῆς περί μυστηρίων διδασκαλίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ κατέχουν τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ. Ὡστόσο οἱ μυστηριολογικές ἀναφορές τῶν διηγήσεων θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν μποροῦν νά ἀξιολογηθοῦν σωστά καί νά κατανοηθοῦν ἔξω ἀπό τό πλαίσιο τῆς ὅλης μυστηριολογίας τοῦ βιβλίου αὐτοῦ. Μιά προσέγγιση στίς σχετικές μαρτυρίες τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου ἐπιχειροῦμε στή συνέχεια.

*II. Τά μυστήρια στό σύνολο εὐαγγέλιο.*

(1) Σαφέστατη ἀναφορά στό βάπτισμα ἀποτελεῖ ἡ ἄνωθεν γέννησις "ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος", τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζει στό Νικόδημο ὡς προϋπόθεση γιά τήν εἴσοδο τοῦ ἀνθρώπου στή βασιλεία τοῦ Θεοῦ (3,3.5)[39]. Τόσο ἡ ἀναφορά στήν ἀναγέννηση, μιά ἔννοια διά τῆς ὁποίας ἀποδίδεται γενικά στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό ἡ σωτηριολογική σημασία τοῦ βαπτίσματος[40], ὅσο καί ἡ σύνδεση τῆς ἀναγεννήσεως αὐτῆς μέ τό Πνεῦμα, ἀποτελοῦν σαφεῖς ἐνδείξεις, πέρα ἀπό τήν ἀναφορά τοῦ στοιχείου τοῦ ὕδατος[41], γιά τό ὅτι στήν παροῦσα συνάφεια γίνεται κεκαλυμμένα λόγος γιά τό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος[42].

(2) Στό τελευταῖο μέρος τοῦ τρίτου κεφαλαίου τοῦ τετάρτου

39. Πβλ. Lightfoot, Gospel, 116· Loisy, Évangile, 310· Lagrange, Évangile, 75· Bernard, Gospel I, 104· Wikenhauser, Evangelium, 87· MacGregor, Gospel, 72· Feine, Theologie, 369· Schnackenburg, Sakramente, 244· τοῦ ἰδίου, Johannesevangelium I, 383· Klos, Sakramente, 73ἑξ.· Lindars, Gospel, 152· Schulz, Evangelium, 56· Sanders-Mastin, Commentary, 124· Haenchen, Johannesevangelium, 218· Schnelle, Christologie, 203ἑξ.· Beasley-Murray, John, 48· Brodie, Gospel, 197· Gnilka, Theologie, 318.

40. Πβλ. Ρωμ. 6,4· Τίτ. 3,5· Βαρν. 16,8· Ποιμ.Ερμ. 9,16· Ἰουστίνου, Ἀπολογία I, 61,66.

41. Γιά τή σύνδεση βαπτίσματος καί λήψεως τοῦ Πνεύματος στήν ἰωάννεια θεολογία βλ. Τσάκωνα, Διδασκαλία, 217-220.

42. Ὁ Bultmann, Theologie, 411, προτείνει τή διαγραφή τῶν λέξεων "ὕδατος καὶ" στό στ. 3,5 μέ τή δικαιολογία ὅτι αὐτές ἀποτελοῦν μεταγενέστερη προσθήκη, ἐνδεχομένως τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ συντάκτη, στό ἀρχικό κείμενο, τό ὁποῖο δέν ἀναφερόταν στό βάπτισμα. Τήν ὑπόθεσή του αὐτή στηρίζει ὁ Bultmann στήν ἐκ μέρους του θεώρηση τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος ὡς μεγέθους ἀσυμβίβαστου μέ τήν "ἐλευθερία", πού ἀποδίδεται ἀπό τό κείμενό μας στό πνεῦμα ("τό πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ"). Ὅμως ἡ θεώρηση αὐτή ξεκινᾶ ἀπό αὐθαίρετες προϋποθέσεις. Ἐάν δεχτοῦμε, ὅπως εἶναι πολύ πιθανό, ὅτι καί γιά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη τό βάπτισμα συνδέεται μέ τήν πνευματοδοσία καί ὅτι τό βάπτισμα εἶναι ὁ χορηγός τῆς ἐλευθερίας, τότε τό κείμενό μας παύει νά εἶναι ἀντιφατικό.

εὐαγγελίου ὁ Ἰωάννης ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦλθε στήν Ἰουδαία μέ τούς μαθητές του, ὅπου καί "ἐβάπτιζεν" (3,22). Μέ ἀφορμή τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς βαπτίζει καί ὅτι "πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν" (3,26) ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής καταθέτει τή δεύτερη καί τελευταία στό τέταρτο εὐαγγέλιο μαρτυρία του ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ (3,27-36). Τό βάπτισμα τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται στή μαρτυρία αὐτή νά ἀντικαθιστᾶ τό βάπτισμα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰωάννη (3,26· πβλ. 1,26.33), ἀκριβῶς ὅπως ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ χριστός καί ὁ νυμφίος (3,28-29) ἀντικαθιστᾶ τόν πρόδρομό του (πβλ. 1,23), πού εἶναι ἁπλῶς ὁ φίλος τοῦ νυμφίου (3,29). Ἀσφαλῶς δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ μαρτυρία αὐτή περί τοῦ βαπτίσματος τοῦ Ἰησοῦ τοποθετεῖται ἀκριβῶς μετά ἀπό τό διάλογό του μέ τό Νικόδημο, ὅπου ὁ Ἰησοῦς, ὅπως εἴδαμε προηγουμένως, διακηρύσσει τή σωτηριολογική ἀναγκαιότητα τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος. Ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής φανερώνει οὐσιαστικά ἐν προκειμένω ὅτι τό ὕδωρ τῆς ἀναγεννήσεως, πού ἀναφέρθηκε στό διάλογο τοῦ Ἰησοῦ μέ τό Νικόδημο (3,5), εἶναι τό βάπτισμα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ, τό ὁποῖο κατά τήν πρώτη μαρτυρία τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ εἶναι "ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ" (1,33). Αὐτό φαίνεται καί ἀπό τήν πληροφορία, πού μᾶς δίνει ἐμμέσως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, ὅτι "Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει" (4,1), συμπληρώνοντας ὡστόσο παράλληλα ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς δέ βάπτιζε, παρά μόνο οἱ μαθητές του (4,2). Ἐνδεχομένως ἡ συμπληρωματική αὐτή πληροφορία ἀναφέρεται στό βάπτισμα τῶν "μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ" ἐν τῇ Ἐκκλησία, τό ὁποῖο ὑποκαθιστᾶ τό βάπτισμα τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ, πού δέν εἶναι πλέον σωματικά παρών στήν κοινότητα τῶν πιστῶν του[43].

(3) Κατά παράδοξο τρόπο ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής, μολονότι γνωρίζει ὁπωσδήποτε τό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας, ὅπως ἔχει προκύψει ἀπό τή μέχρι τώρα ἀνάλυση, δέν ἀφηγεῖται, ὅπως οἱ τρεῖς συνοπτικοί εὐαγγελιστές (Μτ. 26,26-29· Μκ. 14,22-25· Λκ. 22,14-20), τήν ἵδρυσή του ἀπό τόν Ἰησοῦ κατά τό κοινό μέ τούς μαθητές καί τελευταῖο του δεῖπνο. Ἀντ' αὐτῆς ἀφηγεῖται ὁ Ἰωάννης, μόνος ἀπό

43. Ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ὁ στίχος φαίνεται νά ὑπονοεῖ σέ θεολογικό ἐπίπεδο τό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος, ὅπως ἀσκεῖται ἐντός τῆς Ἐκκλησίας, ὁδήγησε ὁρισμένους ἑρμηνευτές νά θεωρήσουν τό στ. 4,2 ὡς προσθήκη τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀναθεωρήσεως τοῦ εὐαγγελίου, βλ. π.χ. Bultmann, Evangelium, 128, ὑπ. 4· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 458. Ἂν ὅμως δεχτοῦμε ὅτι καί ὁ ἴδιος ὁ εὐαγγελιστής δεχόταν τό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος, δέν ὑπάρχει κανένας λόγος νά ἀποδώσουμε τίς ἀναφορές σέ αὐτό στόν ὑποτιθέμενο συντάκτη τοῦ εὐαγγελίου.

ὅλους τους εὐαγγελιστές, τή νίψη τῶν ποδῶν τῶν μαθητῶν ἀπό τόν Ἰησοῦ (Ιω. 13,1-20). Στό γεγονός τῆς παραλείψεως ὁποιασδήποτε ρητῆς ἀναφορᾶς στήν εὐχαριστία θά ἀναφερθοῦμε στή συνέχεια τοῦ παρόντος κεφαλαίου. Ἐδῶ ἐπισημαίνουμε ἁπλῶς τίς ἐνδείξεις ἐκεῖνες, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ἡ διήγηση τοῦ "νιπτῆρος" ἔχει ἐνδεχομένως καί ἕνα βαθύτερο μυστηριολογικό συμβολισμό. Συγκεκριμένα στή συνάφεια τῆς ἐν λόγω διηγήσεως ἐξαίρεται ἡ κοινωνία ἀγάπης τῶν μαθητῶν μέ τόν Ἰησοῦ καί μεταξύ τους, γεγονός πού ἀποτελεῖ πιθανῶς ὑπαινιγμό γιά τήν κοινωνία ἀγάπης τῶν Χριστιανῶν τῆς ἰωαννείου κοινότητας, πού πραγματώνεται διά τῆς μετοχῆς στό μυστήριο τῆς εὐχαριστίας[44]. Ἀκόμη πιό ἐμφανής εἶναι ἐν προκειμένω ἡ νύξη ἡ σχετική μέ τό βάπτισμα[45], καθώς ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά *νίπτει* τούς πόδας τῶν μαθητῶν (13,5.12). Ὁ Πέτρος μάλιστα, πού ἀρχικά ἀρνεῖται τή νίψη αὐτή (13,6.8α), λαμβάνει ἀπό τόν Ἰησοῦ τήν ἀπάντηση ὅτι, ἄν δέν ἀφεθεῖ νά νιφθεῖ ἀπό τόν ἴδιο, δέ θά ἔχει "μέρος μετ' αὐτοῦ" (13,8β), ἀπάντηση πού φαίνεται σέ συμβολικό ἐπίπεδο νά δηλώνει πώς ὅποιος γιά ὁποιονδήποτε λόγο δέν ἐπιτρέπει στόν Ἰησοῦ νά τόν καθαρίσει διά τοῦ βαπτίσματος στερεῖται τῆς ζωοποιοῦ κοινωνίας του. Ἐν ὄψει τῆς προειδοποιήσεως αὐτῆς ὁ Πέτρος ἀπαντᾶ στόν Ἰησοῦ ὅτι διατίθεται νά νιφθεῖ *ὁλόκληρος* ("μή τοὺς πόδας μου μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν", 13,9), δήλωση πού θυμίζει τήν πράξη τῆς *πλήρους* καταδύσεως τοῦ βαπτιζομένου στό νερό. Ἡ τελική ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ στόν Πέτρο ὅτι "ὁ λελουμένος" δέ χρειάζεται παρά μόνο νά πλύνει τά πόδια του, διότι εἶναι "καθαρὸς ὅλος" (13,10), δείχνει σέ συμβολικό ἐπίπεδο ὅτι ὑπάρχει ἕνα καί μοναδικό *λουτρό*, τό ὁποῖο καθιστᾶ ἅπαξ διά παντός καθαρούς τούς μαθητές, ὄχι βέβαια μόνο τούς δώδεκα, ἀλλά καί ὅσους ζοῦν στήν ἰωάννεια κοινότητα καί εἶναι καθαροί λόγω τοῦ βαπτισματικοῦ λουτροῦ τους, τό ὁποῖο καί καθιστᾶ περιττό ὁποιονδήποτε περαιτέρω τελετουργικό καθαρμό[46].

44. Ὁ Cullmann (Urchristentum, 108, πβλ. καί 110), μάλιστα θεωρεῖ καί τήν ἀρχιερατική προσευχή τοῦ Ἰησοῦ, στήν ὁποία ἐξαίρεται ἡ κοινωνία τῶν μαθητῶν μέ τόν Ἰησοῦ καί μεταξύ τους (βλ. 17.11.21-23.26), ὡς κατεξοχήν εὐχαριστιακή μέ μόνη τή διαφορά ἀπό τίς ἄλλες εὐχαριστιακές προσευχές ὅτι μόνο ὁ Ἰησοῦς μπορεῖ νά τήν προφέρει, ὡς πορευόμενος πρός τό πάθος, καί ὄχι ὁ ὁποιοσδήποτε ἱερεύς.

45. Πβλ. Gnilka, Theologie, 316.

46. Ἡ ἀναφορά στή μή καθαρότητα τοῦ Ἰούδα δέν αἴρει σέ θεολογικό ἐπίπεδο τήν ἰσχύ τοῦ βαπτίσματος, ἀλλά ἁπλῶς ἐπισημαίνει καί τήν ἀναγκαιότητα τῆς ἠθικῆς βιοτῆς μετά

(4) Τέλος, πλήρεις μυστηριολογικοῦ περιεχομένου φαίνονται νά εἶναι οἱ στ. 19,34-35, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ἀπό τή νυγεῖσα πλευρά τοῦ Ἰησοῦ ρέει αἷμα καί ὕδωρ. Δέν εἶναι λίγοι ἐκεῖνοι οἱ ἑρμηνευτές πού θεωροῦν ὅτι τό αἷμα συμβολίζει ἐδῶ τήν εὐχαριστία, ἐνῶ τό ὕδωρ τό βάπτισμα καί, ἀκόμη, ὅτι ἐν προκειμένω ἀμφότερα τά μυστήρια ἀνάγονται θεολογικά στόν ἐξιλαστήριο θάνατο τοῦ Ἰησοῦ[47].

(5) Παρόμοια σύνδεση βαπτίσματος καί εὐχαριστίας ὑπό τό φῶς τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ ὑφίσταται στήν Α΄καθολική ἐπιστολή τοῦ Ἰωάννη, ὅπου λέγεται ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦλθε "ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι" (5,6). Στή συνέχεια μάλιστα ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς διακηρύσσει κατά χαρακτηριστικό τρόπο τήν ἑνότητα τῆς πνευματοδοσίας (δηλαδή τοῦ χριστιανικοῦ χρίσματος, τό ὁποῖο συνδέεται ἄρρηκτα μέ τό βάπτισμα), τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας μέ τή φράση "τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν" (Α΄Ιω. 5,8).

Σύμφωνα μέ τά παραπάνω ὑπάρχουν στό τέταρτο εὐαγγέλιο ἀρκετά σαφεῖς, ἄν καί ὄχι εὐθεῖες, ἀναφορές στά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας, *καί* ἐκτός τῶν διηγήσεων θαυμάτων καί τῆς ἄμεσης συνάφειάς τους. Ἡ διαπίστωση αὐτή ἐνισχύεται καί ἀπό τή σχετική μαρτυρία τῆς Α΄καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννη. Συνοψίζοντας καταλήγουμε στά ἀκόλουθα συμπεράσματα σχετικά μέ τή μυστηριολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ:

ἀπό τή μετοχή στό μυστήριο αὐτό. Τό βάπτισμα εἶναι μέν σωτηριῶδες γεγονός, ἀλλά ἀπαιτεῖ καί τή συνεργασία τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά ὁδηγήσει στήν τελική σωτηρία. Αὐτό εἶναι τό μήνυμα πού προκύπτει ἀπό τήν ἰδιάζουσα περίπτωση τοῦ Ἰούδα, ἐνῶ δέ θά πρέπει νά ἀγνοοῦμε καί τό ἀφηγηματικό ἐπίπεδο, στό ὁποῖο ἡ καθαρότητα τῶν μαθητῶν δέν προσλαμβάνει βαπτισματική σημασία, ἀλλά ἀναφέρεται στή βαθύτερη διάθεση κοινωνίας μέ τόν Ἰησοῦ, τήν ὁποία δέν ἔχει ὁ Ἰούδας.

47. Βλ. Ἀπολλιναρίου, Σειρές-Reuss, 59· Ἰω. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, 463· Ἀμμωνίου, Σειρές -Reuss, 345· Κυρίλλου, Ἐξήγησις, 677· Θεοφυλάκτου, Ἑρμηνεία, 124,281· Loisy, Évangile, 888· MacGregor, Gospel, 350· Bultmann, Evangelium, 525· Hoskyns, Gospel, 533· Sanders-Mastin, Commentary, 411ἑξ.· Barrett, Gospel, 557· Brown, Gospel II, 951ἑξ.· Haenchen, Johannesevangelium, 563· Schnelle, Christologie, 229· Ellis, Genius, 276ἑξ.· Gnilka, Theologie, 319. Ὁ Cullmann (Urchristentum, 110ἑξ.) σημειώνει σχετικά μέ τό στ. 19,34: "Der Evangelist teilt diese Einzelheit (τη νύξη τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἰησοῦ) nur mit wegen der dabei gemachten Feststellung, dass Blut und Wasser aus der Wunde herausflossen. Auch diese Beobachtung hält er nicht um ihrer selbst willen in seinem Evangelium fest, sondern weil sie ein besonders eklatantes Zeichen der Beziehung zwischen dem Tod Christi und den beiden Sakramenten ist".

(1) Τόσο ἀπό τίς διηγήσεις θαυμάτων, ὅσο καί ἀπό τή μαρτυρία ἄλλων σημαντικῶν χωρίων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, προκύπτει ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐκπροσωπεῖ μιά συγκεκριμένη μυστηριολογία, ἡ ὁποία περιλαμβάνει διδασκαλία περί τῶν μυστηρίων τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας.

(2) Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης διδάσκει ὅτι τά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας εἶναι ἀπαραίτητα γιά τή σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καί ὅτι ἡ μετοχή σέ αὐτά ὁδηγεῖ στήν αἰώνια ζωή. Ἡ σύνδεση τῶν μυστηρίων μέ τά θαύματα τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική, διότι δείχνει ὅτι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, πού κατά χειροπιαστό τρόπο ἐμφανίζεται καί παρέχεται στίς θαυματουργικές του ἐνέργειες, εἶναι παροῦσα καί μετά τήν ἀποχώρησή του ἀπό τόν κόσμο καί τήν ἐπιστροφή του στόν Πατέρα, καί χορηγεῖται στήν κοινότητα τῶν πιστῶν διά τῶν μυστηρίων. Μάλιστα ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως φανερώνεται καί παρέχεται τόσο στά θαύματα, ὅσο καί στά μυστήρια, φαίνεται σαφέστατα στά κοινά γιά θαύματα καί μυστήρια σύμβολα πού χρησιμοποιοῦνται γιά τήν περιγραφή της. Ἔτσι ὁ Ἰησοῦς εἶναι "ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή" (15,1.5), "ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς" (6,35.48.51), "τὸ φῶς τοῦ κόσμου" (8,12· 9,5). Τά κατηγορήματα αὐτά τοῦ Ἰησοῦ συνδέουν θαύματα καί μυστήρια, δείχνοντας ὅτι ἡ δωρεά του δέν παρέχεται μόνο διά τῶν θαυματουργικῶν ἐνεργειῶν κατά τήν ἐπίγεια δράση του, ἀλλά εἶναι παροῦσα καί στά μυστήρια τῆς μεταπασχαλίου κοινότητάς του.

(3) Ὅπως τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἔτσι καί τά μυστήρια καταργοῦν τή σκοπιμότητα τηρήσεως τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου καί φανερώνουν τή σωτηριολογική του ἀνεπάρκεια. Μάλιστα κατά συμβολικό τρόπο ἐπισημαίνεται στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὅτι τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, τό βάπτισμα καί ἡ εὐχαριστία, ἀντικαθιστοῦν τά ἰουδαϊκά λατρευτικά τυπικά καί τούς τελετουργικούς καθαρμούς.

(4) Βάπτισμα καί εὐχαριστία συνδέονται ἄρρηκτα μέ τόν ἐξιλαστήριο θάνατο τοῦ Ἰησοῦ καί μάλιστα θεμελιώνονται στό σωτηριῶδες αὐτό γεγονός[48]. Ἀμφότερα τά μυστήρια μεταφέρουν τό ἱστορικό γεγονός τοῦ πάθους καί τίς σωτηριώδεις συνέπειές του στό παρόν, τίς ὁποῖες οἰκειοποιεῖται ὁ ἑκάστοτε πιστός διά τῆς μετοχῆς

48. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Klos, Sakramente, 98· Barrett, Gospel, 83ἑξ.· Brown, Gospel I, CXIV· Wilkens, Abendmahlszeugnis, 366-370· Schnelle, Christologie, 229.

του σέ αὐτά. Ἔτσι, ἐνῶ τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ παραπέμπουν ἀφηγηματικά καί θεολογικά στό *μελλοντικό* γεγονός τοῦ πάθους, τά μυστήρια ἀποτελοῦν βιωματική ἀναφορά στό γεγονός τοῦ πάθους, πού ἤδη *ἔχει πραγματοποιηθεῖ*. Τό πάθος καθίσταται ἔτσι ὁ ἄξονας συμμετρίας μεταξύ τῶν θαυμάτων τοῦ ἐπιγείου καί τῶν μυστηρίων τοῦ δοξασθέντος Ἰησοῦ.

Μέ βάση τά παραπάνω τίθεται τό ἐρώτημα γιά ποιό λόγο ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης, ἐφόσον ἐπιδεικνύει τόσο μεγάλο ἐνδιαφέρον γιά τά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας, δέν ἀναφέρεται σέ αὐτά μέ ἀκόμη μεγαλύτερη σαφήνεια, παρά μόνο κεκαλυμμένα, ὅπως φαίνεται κατεξοχήν ἀπό τό γεγονός τῆς παραλείψεως τῆς διηγήσεως σχετικά μέ τήν ἵδρυση τῆς εὐχαριστίας, ἡ ὁποία ἀπαντᾶ ἀντίθετα τόσο στόν Παῦλο (Α΄Κορ. 11,23-26), ὅσο καί στούς τρεῖς συνοπτικούς εὐαγγελιστές (Μτ. 26,26-29· Μκ. 14,22-25· Λκ. 22,14-20). Μιά ἀπό τίς ἰδιαιτερότητες τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου σέ σχέση μέ τά συνοπτικά εἶναι ὅτι αὐτό προβάλλει ἰδιαίτερα ἔντονα τήν προσωπική θεολογία τοῦ συγγραφέα του στά γεγονότα τῆς ζωῆς τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ, καθώς ἐπίσης καί στά λόγιά του, τά ὁποῖα μάλιστα συχνά ἑρμηνεύονται μέ συμβολικό τρόπο ὡς παραπέμποντα, πέρα ἀπό τήν ἀφηγηματική τους σημασία, σέ μιά βαθύτερη πραγματικότητα. Ἡ μέθοδος αὐτή τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, τήν ὁποία παρακολουθήσαμε ἐπισταμένως στή μέχρι τώρα ἀνάλυση τῆς θεολογίας του μέ βάση τίς διηγήσεις θαυμάτων, ἰσχύει καί γιά τή μυστηριολογία του. Συγκεκριμένα ὁ Ἰωάννης θέλει νά ἀναγκάσει τρόπον τινά τόν ἀναγνώστη τοῦ βιβλίου του νά ἐρευνήσει διεξοδικά τό ἴδιο τό κείμενο, γιά νά βρεῖ ἀναφορές στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας μέσα στά λόγια καί τά ἔργα τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ. Οἱ ἀναφορές αὐτές εἶναι τόσο σαφεῖς, ὥστε νά μποροῦν νά ἐντοπιστοῦν ἀπό ἕναν ἀναγνώστη πού γνωρίζει τή συμβολική θεολογική γλώσσα τῆς πρωτοχριστιανικῆς θεολογίας, ἀλλά καί ἀρκετά κεκαλυμμένες, ὥστε νά καθιστοῦν ἀπαραίτητη τήν προσεκτική ἀνάγνωση τοῦ εὐαγγελίου.

Ἔτσι ἐξηγεῖται πιθανῶς τόσο ἡ ἀπουσία τῆς διηγήσεως περί τῆς ἱδρύσεως τοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας, ὅσο καί ἡ παράλειψη τοῦ τονισμοῦ τῆς σωτηριολογικῆς ἀναγκαιότητας τοῦ βαπτίσματος[49], ἀπό τό κείμενο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου. Ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δέ

49. Βλ. Μτ. 28,19· (Μκ. 16,16)· Πρ. 2,38· 10,48· 19,5.

θέλει προφανῶς νά συγκεντρώσει τήν προσοχή τοῦ ἀναγνώστη του σέ μιά συγκεκριμένη ἱστορική ἀφήγηση μέ ἀναγκαστικά πιό περιορισμένη θεολογική ἐμβέλεια. Ἀντίθετα τόν ἀφήνει νά ἀνακαλύψει μόνος του εἰκόνες καί ὑπαινιγμούς σχετικά μέ τό βάπτισμα καί τήν εὐχαριστία σέ διάφορα σημεῖα τοῦ εὐαγγελίου, ἀπευθυνόμενος μέ τόν τρόπο αὐτό στή θεολογική του ὀξύνοια. Ἔτσι ἐπιτυγχάνεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἡ θεολογική ζεύξη τοῦ βίου τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ μέ τή μυστική παρουσία του στή μεταπασχάλια κοινότητά του. Ἐξάλλου, ὁ πιστός τῆς ἰωαννείου κοινότητας γνωρίζει ἤδη ὅτι ἡ εὐχαριστία, τῆς ὁποίας γίνεται μέτοχος, ἀνάγεται στόν ἐπίγειο Ἰησοῦ. Ὁπωσδήποτε μάλιστα πρέπει νά γνωρίζει, εἴτε ἀπό κάποιο συνοπτικό εὐαγγέλιο, ἄν ὑποθέσουμε ὅτι ἕνα ἀπό αὐτά τουλάχιστον ἦταν γνωστό στήν ἰωάννεια κοινότητα κατά τήν ἐποχή τῆς συγγραφῆς τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, εἴτε ἀπό τήν προφορική παράδοση, τήν ἱστορία τῆς ἱδρύσεως τῆς εὐχαριστίας ἀπό τόν Ἰησοῦ κατά τό τελευταῖο κοινό του δεῖπνο μέ τούς μαθητές πρίν ἀπό τήν ἑορτή τοῦ πάσχα. Ἑπομένως, δέν ἦταν ἴσως ἀπαραίτητο γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή νά ἀναφερθεῖ στήν ἵδρυση τῆς εὐχαριστίας ἀπό τόν Ἰησοῦ, καθότι ἡ ἱστορική αὐτή πληροφορία ἦταν ἤδη γνωστή στήν κοινότητά του. Γιά τό λόγο αὐτό ἀρκεῖται στήν ἁπλή ὑποδήλωση ὄχι μόνο τῆς εὐχαριστίας, ἀλλά καί τοῦ βαπτίσματος σέ διάφορα σημεῖα τοῦ εὐαγγελίου του. Ἡ βαρύνουσα σύνδεση τῶν δύο αὐτῶν μυστηρίων μέ τήν πάντοτε παροῦσα ζωοποιό δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, μέ τόν ἐξιλαστήριο θάνατό του, μέ τά θαύματα καί τά λόγιά του καί μέ τήν πλήρη καί ὁριστική κατάργηση τῆς ἰουδαϊκῆς λατρείας εἶναι ἀρκετή γιά τίς θεολογικές του προθέσεις.

Ἑπομένως δέν ὑπάρχει λόγος νά ἀμφισβητηθεῖ ἡ συμφωνία τῆς ἰωαννείου μυστηριολογίας μέ την εὐρύτερη μυστηριολογική παράδοση του ἀρχέγονου Χριστιανισμοῦ, ἀλλά καί τό γεγονός ὅτι αὐτή ἐντάσσεται ἁρμονικά στό σύνολο οἰκοδόμημα τῆς ἰωαννείου θεολογίας. Ἡ οὐσιαστική σύνδεση τῆς μυστηριολογίας μέ τήν ὅλη θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, καθώς ἐπίσης καί τό δεδομένο τῆς φιλολογικῆς καί ὑφολογικῆς ἑνότητας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καθιστοῦν τίς θεωρίες περί "ἐκκλησιαστικοῦ συντάκτη" περιττές καί ἀποδεικνύουν ὅτι αὐτές ὄχι μόνο δέ φωτίζουν, ἀλλά ἀντίθετα ἐμποδίζουν μιά ὀρθή καί σφαιρική κατανόηση τῆς ἰωαννείου θεολογίας.

# 4. Ἐπιλογικά

Εὑρισκόμενοι στό ἐπιλογικό κεφάλαιο καλούμαστε καταρχήν νά ἐπιχειρήσουμε μιά ἀποσαφήνιση τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον", διά τῶν ὁποίων χαρακτηρίζει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ. Τελειώνοντας θά παρουσιάσουμε συνοπτικά τά ἀποτελέσματα τῆς παρούσας ἔρευνας σχετικά μέ τή θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο.

## *4.1. "Σημεῖον" καί "ἔργον"*

Ἀπό τήν παροῦσα ἐργασία προκύπτει ἀβίαστα τό συμπέρασμα ὅτι ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἐκφράζει μέσα ἀπό τίς διηγήσεις θαυμάτων κεντρικά σημεῖα τῆς θεολογίας του. Μένει ὅμως ἀπό τήν παραπάνω ἀνάλυση ἐκκρεμές τό εὔλογο ἐρώτημα, γιατί ὁ ἱερός συγγραφέας χρησιμοποιεῖ δύο διαφορετικούς ὅρους ("σημεῖον" καί "ἔργον") ἀναφερόμενος στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ R. Bultmann δικαιολογεῖ τή χρήση τῶν ἐν λόγω ὅρων διατυπώνοντας τή θέση ὅτι ἡ λέξη "σημεῖα" προέρχεται ἀπό τήν ὁμώνυμη πηγή[1], ἐνῶ φαίνεται νά ἀνάγει τή λέξη "ἔργα" σέ συγγραφική πρωτοβουλία τοῦ ἴδιου τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ[2]. Μάλιστα τά ἔργα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο συνδέονται ἐννοιολογικά κατά τό Γερμανό κριτικό ἀποκλειστικά καί μόνο μέ τούς λόγους καί ὄχι μέ τίς θαυματουργικές ἐνέργειες τοῦ Ἰησοῦ[3].

Ἤδη ἔχουμε ἀναφερθεῖ σέ ἄλλη συνάφεια στήν ἀβεβαιότητα πού περιβάλλει τίς θεωρίες πού σχετίζονται μέ την ὕπαρξη ἤ μή τῆς ὑποτιθέμενης πηγῆς τῶν σημείων στό ὑπόβαθρο τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου[4]. Ἡ ἀβεβαιότητα αὐτή καθιστᾶ τήν ἀπόδοση τοῦ ὅρου

1. Bultmann, Evangelium, 78ἑξ.

2. Βλ., ἀντιπροσωπευτικά Bultmann, Theologie, 412-414· Nicol, Semeia, 116.

3. "In der Tat: die Werke Jesu — als Ganzes einheitlich gesehen: sein Werk — sind seine Worte", Bultmann, Theologie, 412· πβλ. Wilkens, Zeichen, 86.

4. Βλ. παραπάνω, κεφ. 3.1.3. 1. Τό ἀδιέξοδο τῆς θεωρίας τῆς πηγῆς τῶν σημείων ἐπισημαίνει εὔστοχα ὁ Neirynck (Jean, 184) συμπεραίνοντας μετά ἀπό ἐξέταση τῆς

"σημεῖον" στήν ὁμώνυμη πηγή ὑποθετική καί ἐπιβάλλει μεθοδολογικά τήν ἐξάντληση κάθε δυνατῆς προσπάθειας νά ἑρμηνευθεῖ ὁ ὅρος αὐτός στή συνάφεια τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὡς ἔχει[5]. Ἀπό την ἄλλη πλευρά ἡ θέση τοῦ Bultmann ὅτι τά "ἔργα" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ταυτίζονται ἀποκλειστικά καί μόνο μέ τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ δέν ἰσχύει, ὅπως ἔχει καταστεῖ πλέον σαφές στή σύγχρονη ἔρευνα[6]. Συγκεκριμένα στό ὑπόβαθρο τῆς θέσεως αὐτῆς τοῦ Bultmann ὑποκρύπτεται ἡ ἀντίληψη ὅτι τά θαύματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου δέν κατέχουν ὀργανική θέση στήν ἰωάννεια θεολογία, δέν παρέχουν τή ζωή, δέν ὁδηγοῦν στήν πίστη καί, τέλος, δέν ἀποτελοῦν παρά συμβολικῆς σημασίας εἰκόνες τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ (verba visibilia)[7]. Ἡ ὑπόθεση ὅμως αὐτή εἶναι αὐθαίρετη, ὅπως φαίνεται ἀπό τά πορίσματα τῆς παρούσας ἐργασίας. Τά θαύματα, ἀντίθετα ἀπό ὅ,τι θεωρεῖ ὁ Bultmann, ἔχουν κεντρική σημασία γιά τή θεολογία τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ, παρέχουν τή ζωή, ὁδηγοῦν στήν πίστη καί ἐπέχουν ἰσάξια θέση μέ τό λόγο τοῦ Ἰησοῦ. Τό ὅτι καί τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελοῦν "ἔργα" του προκύπτει σαφέστατα ἀπό τά ἑξῆς στοιχεῖα: (α) Ὁ Ἰησοῦς θεμελιώνει τό γεγονός ὅτι θεράπευσε τόν παραλυτικό τῆς κολυμβήθρας τῆς Βηθεσδά ἐν ἡμέρα Σαββάτου (βλ. 5,8-9) μέ τήν πρόταση "ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι" (5,17). Ἑπομένως ἡ θαυματουργική θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ κατανοεῖται ἐν προκειμένω σαφέστατα ὡς ἐργασία, ὡς ἔργο τοῦ Ἰησοῦ. (β) Στήν αὐτή συνάφεια ὁ Ἰησοῦς προλέγει διαλεγόμενος μέ τούς Ἰουδαίους ὅτι θά πραγματοποιήσει καί μεγαλύτερα ἀκόμη ἔργα ἀπό τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ (5,20). (γ) Σαφέστατα χαρακτηρίζει ὁ Ἰησοῦς ὡς ἔργο τή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ καί σέ ἄλλη συνάφεια (7,21). (δ) Ἀκριβῶς πρίν ἀπό τή θεραπεία τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ ὁ Ἰησοῦς ἑρμηνεύει τό νόημα τῆς ἀσθενείας τοῦ ἀν-

διηγήσεως τῆς θεραπείας τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλικοῦ (4,46-54): "C'est plutôt le contexte hypothétique d'une source pre-johannique qui pose problème".

5. Ἡ μεθοδολογική ἀναγκαιότητα μιᾶς "συγχρονικῆς" καί ὄχι "διαχρονικῆς" προσεγγίσεως τοῦ κειμένου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐπισημαίνεται τελευταία ὅλο καί περισσότερο, βλ. ἀντιπροσωπευτικά τίς ἐργασίες των Bittner, Schnelle καί Welck ἀπό τό γερμανόφωνο χῶρο, τῶν Culpepper καί Stibbe ἀπό τόν ἀγγλόφωνο χῶρο καί τό ὑπόμνημα στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο του Léon-Dufour ἀπό τόν γαλλόφωνο χῶρο.

6. Πβλ. ἀντιπροσωπευτικά Cerfaux, miracles, 138· Wilkens, Zeichen, 87· de Jonge, Signs, 124· Schnelle, Christologie, 166.

7. Bultmann, Theologie, 412.

θρώπου μέ τά λόγια: "οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ" (9,3). Εἶναι βέβαια σαφές ἀπό τό ἀκολουθοῦν θαῦμα ὅτι ἔργο τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι ἐν προκειμένω ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ἡ θαυματουργική θεραπεία (9,6-7). (ε) Ἡ ἐρώτηση τοῦ Ἰησοῦ πρός τούς Ἰουδαίους "πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ Πατρός· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε;" (10,32) προϋποθέτει ὅτι τά "ἔργα" σημαίνουν τίς θαυματουργικές ἐνέργειες. Αὐτό φαίνεται σαφέστατα ἀπό τήν ἀπάντηση τῶν Ἰουδαίων: "περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε, ἀλλὰ περὶ βλασφημίας" (10,33). Στήν ἀπάντηση αὐτή διαφοροποιοῦνται τά ἔργα ἀπό τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ καί φαίνεται ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέ διώκεται ἀπό τούς Ἰουδαίους ἐξαιτίας τῶν καλῶν του ἔργων, δηλαδή τῶν θαυμάτων του, ἀλλα ἐξαιτίας τοῦ προκλητικοῦ του λόγου καί τῆς ἀνήκουστης καί βλάσφημης γιά τά ἰουδαϊκά δεδομένα ἀξιώσεώς του ὅτι εἶναι ἴσος μέ τό Θεό (πβλ. 5,18).

Ἀπό τίς παραπάνω ἀναφορές καθίσταται σαφές ὅτι τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ νοοῦνται ἀπό τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη ὄχι μόνο ὡς σημεῖα, ἀλλά καί ὡς ἔργα[8]. Μένει ὅμως ἀκόμη ἀναπάντητο τό ἐρώτημα σχετικά μέ τήν ἀφηγηματική καί θεολογική σκοπιμότητα τῆς παράλληλης χρήσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τῶν ὅρων "σημεῖα" καί "ἔργα" γιά τό χαρακτηρισμό τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, στό ὁποῖο καί ἐπιχειροῦμε νά ἀπαντήσουμε ἀμέσως παρακάτω.

Ἀπό μιά ἐξέταση τῶν ἰωαννείων ὅρων "σημεῖα" καί "ἔργα" στήν *ἀφηγηματική* τους συνάφεια προκύπτει ὅτι ἀμφότεροι ἐκφράζουν μέν κατά κύριο λόγο τά θαύ-ματα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ὁ καθένας ἀπό διαφορετική ὀπτική γωνία. Συγκεκριμένα ὁ ὅρος "σημεῖα" ἐκφράζει στό τέταρτο εὐαγγέλιο τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτά θεωροῦνται εἴτε ἀπό τούς Ἰουδαίους[9] εἴτε ἀπό τόν ἴδιο τόν εὐαγγελιστή[10]. Ἀντίθετα ὁ

8. Πβλ. Nicol, Semeia, 116ἑξ.· Appold, Oneness, 99, ὑπ. 1.

9. Ἰω. 2,18.23· 3,2· 4,48· 6,2.14.26.30· 7,31· 9,16· 10,41· 11,47· 12,18.

10. Ἰω. 2,11· 4,54· 6,26· 12,37· Ἐξαίρεση φαίνεται νά ἀποτελοῦν οἱ στ. 4,48 καί 6,26, στούς ὁποίους ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο "σημεῖον". Ὅμως μιά προσεκτική ἐξέταση τῶν δύο αὐτῶν στίχων μᾶς ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐν προκειμένω ὁμιλεῖ γιά τά θαύματά του μέ τή γλώσσα τῶν ἀνθρώπων τοῦ περιβάλλοντός του, θεωρώντας τα ἀπό τή δική τους ὀπτική γωνία, ἀφοῦ καί στίς δύο περιπτώσεις μέμφεται τήν προσκόλληση τῶν ἀνθρώπων στήν ὑλική διάσταση τοῦ σημείου καί τήν ἔλλειψη βαθύτερης κατανοήσεως τοῦ προσώπου καί τῆς δωρεᾶς του, πβλ. γιά τό στ. 4,48 Godet, Evangelium II, 205· Schlatter, Evangelium, 87· Barth, Erklärung, 261· Bultmann,

ὅρος "ἔργα" ἐκφράζει τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἀποκλειστικά καί μόνο ὅπως τά θεωρεῖ αὐτός ὁ ἴδιος[11].

Ποιά ἔννοια ἔχουν ὅμως στό σύνολο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου τά σημεῖα καί ποιά τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ; Διά τοῦ ὅρου "σημεῖον" ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής ἀναφέρεται κυρίως στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ[12]. Ὅμως ὡς "σημεῖον" κατανοεῖ ἐπίσης τό θάνατο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, μάλιστα ὡς τό κατεξοχήν σημεῖο πού ἀποκαλύπτει τήν πραγματική ταυτότητά του καί νομιμοποιεῖ τή δράση του[13]. Τέλος, ὡς σημεῖα κατανοοῦνται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή κατά πᾶσα πιθανότητα καί οἱ μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις τοῦ Ἰησοῦ[14].

Ἀπό την ἄλλη πλευρά ὡς "ἔργα" χαρακτηρίζει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής καταρχήν τίς πράξεις τῶν ἀνθρώπων, εἴτε αὐτές εἶναι καλές εἴτε κακές[15]. Ἐπίσης ὡς ἔργα θεωρεῖ ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅπως δείξαμε προηγουμένως, τά θαύματά του[16]. Μάλιστα ὁλόκληρη ἡ σωτηριώδης δράση τοῦ Ἰησοῦ, πού κορυφώνεται στό γεγονός τοῦ σταυροῦ, συνοψίζεται στό τέταρτο εὐαγ-

Evangelium, 153· Wikenhauser, Evangelium, 116· Schnackenburg, Johannesevangelium I, 495ἑξ. 498· Brown, Gospel I, 196.

11. Ἰω. 5,17.20.36· 7,21· 9,4· 10,25.32.37.38· 14,10-12· 15,24· βλ. σχετικά Brown, Gospel I, 529. Ἐξαίρεση φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νά ἀποτελεῖ ὁ στ. 7,3, στόν ὁποῖο οἱ ἀδελφοί τοῦ Ἰησοῦ χρησιμοποιοῦν τόν ὅρο "ἔργα" στή φράση: "μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταί σου θεωρήσωσίν σου τὰ ἔργα ἃ ποιεῖς". Ἐδῶ ὅμως δέν ἐννοοῦνται ἁπλῶς τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά ἡ γενικότερη δράση του, ἡ ὁποία εἶναι προκλητική γιά τό ἰουδαϊκό θρησκευτικό αἴσθημα. Κίνητρο τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰησοῦ γιά τά λόγια τους αὐτά εἶναι ἡ ἀπιστία τους πρός τό πρόσωπό του, ἡ ὁποία δέ συνίσταται στήν ἀμφισβήτηση τῶν θαυματουργικῶν του ἐνεργειῶν — αὐτές δέν ἀμφισβητοῦνται ποτέ καί ἀπό κανέναν στό τέταρτο εὐαγγέλιο —, ἀλλά στήν ἀξίωση πού ἐγείρει ὁ Ἰησοῦς διά τῆς δημόσιας δράσεώς του. Ὡς ἀναφορά στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἑρμηνεύει ἀντίθετα τό στίχο μας ὁ Heiligenthal, Werke, 140.

12. Ἰω. 2,11.23· 3,2· 4,48.54· 6,2.14.26.30· 7,31· 9,16· 11,47· 12,18.37. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ὁ στ. 10,41, στόν ὁποῖο ὁ λαός διαπιστώνει ὅτι ὁ Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής δέν πραγματοποίησε κανένα σημεῖο. Ἡ διαπίστωση αὐτή βέβαια ἐντάσσεται στήν ἀντίληψη τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ὅτι ἀποκλειστικός ποιητής σημείων εἶναι ὁ Ἰησοῦς.

13. Βλ. 2,18-22· πβλ. ἐπίσης Barrett, Gospel, 65.

14. Ὅτι ἡ φράση τοῦ πρώτου ἐπιλόγου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου "πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ" (20,30) ἀναφέρεται στίς μεταπασχάλιες ἐμφανίσεις τοῦ Ἰησοῦ καί ὄχι στά θαύματά του κατά τήν ἐπίγεια δράση του, ἀποδεικνύει μέ μεγάλη πειστικότητα ὁ H.-Ch. Kammler, Zeichen, 201-208.

15. Ἰω. 3,19-21· 6,27-29· 7,7· 8,39.41.

16. Ἰω. 5,17.20.36· 7,21· 9,3· 10,25.32.33.37.38· 14,10-12· 15,24.

γέλιο διά τοῦ ὅρου "ἔργον" στόν ἑνικό ἀριθμό[17]. Τέλος, ἔργα ἀνάλογα ἤ καί μεγαλύτερα ἀπό αὐτά πού πραγματοποίησε ὁ Ἰησοῦς θά πραγματοποιήσουν καί αὐτοί πού πιστεύουν σ' αὐτόν[18].

Οἱ παραπάνω διαπιστώσεις ἀποτελοῦν τή βάση, γιά νά προχωρήσουμε στήν ἐξέταση τῆς *θεολογικῆς* σημασίας τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο.

(1) Παρατηροῦμε συγκεκριμένα ὅτι ὁ ὅρος *"σημεῖα"*, ὅταν ἐκφράζει τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἀπό την ὀπτική γωνία τῶν Ἰουδαίων, δέν ἐκφράζει παρά τό ἀσυνήθιστο καί ὑπερφυσικό τῶν γεγονότων αὐτῶν. Ἡ πίστη τοῦ λαοῦ, πού πηγάζει ἀπό τήν ἐπιφανειακή αὐτή θεώρηση τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι ἕνας ἁπλός ἐντυπωσιασμός, ὁ ὁποῖος δέν ὁδηγεῖ στήν πραγματική κατανόηση τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ, οὔτε βέβαια καί στό νά γίνουν αὐτοί πού θεωροῦν τά σημεῖα του μαθητές του, νά ὁμολογήσουν δηλαδή τήν πίστη τους σ' αὐτόν καί νά τόν ἀκολουθήσουν[19]. Ἑπομένως τά θαύματα-σημεῖα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως θεωροῦνται ἀπό τούς Ἰουδαίους, στεροῦνται ὁποιασδήποτε βαθύτερης θεολογικῆς σημασίας.

Δέν ἰσχύει ὅμως τό ἴδιο καί γιά τά θαύματα-σημεῖα, ὅπως αὐτά θεωροῦνται ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή. Ὁ Ἰωάννης θεωρεῖ συγκεκριμένα ὅτι ὁ Ἰησοῦς διά τῶν σημείων του ἀποκαλύπτει τή θεϊκή του δόξα στούς ἀνθρώπους καθιστώντας ἔτσι δυνατή σ' αὐτούς τήν ἀληθινή κατανόηση τοῦ προσώπου του[20]. Ἡ προτίμηση ἑπομένως τοῦ ὅρου "σημεῖον" ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή σέ σχέση μέ ἄλλους ὅρους πού ἐκφράζουν θαυματουργικές ἐνέργειες, ὅπως εἶναι π.χ. ὁ συνοπτικός ὅρος "δύναμις"[21], δέν εἶναι τυχαία. Ἡ λέξη "σημεῖον" τόσο στά ἑλληνικά, ὅσο καί στά ἑβραϊκά (אוֹת), ὑπονοεῖ ὅτι πίσω ἀπό αὐτό πού φαίνεται ὑπάρχει κρυμμένη μιά βαθύτερη πραγματικότητα[22]. Ἡ δυναμική αὐτή τοῦ ἐν λόγω ὅρου ἐπιτρέπει στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη νά πληρώσει τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ μέ ἕνα θεολογικό

17. Ἰω. 4,34· 17,4· πβλ. 5,17.36.

18. Ἰω. 14,12.

19. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.2.2. II.

20. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.2.2. II.

21. Βλ. Μτ. 7,22· 11,20.21.23· 13,54.58· Μκ. 6,2.5· 9,39· Λκ. 10,13· 19,37· πβλ. καί Πρ. 2,22· 8,13· 19,11· Α΄ Κορ. 12,10.28.29· Β΄ Κορ. 12,12· Γαλ. 3,5· Ἑβρ. 2,4· 6,5.

22. Βλ. σχετικά Barrett, Gospel, 75ἑξ.

περιεχόμενο, τό ὁποῖο καλοῦνται νά ἀναγνωρίσουν οἱ αὐτόπτες μάρτυρες τῶν σημείων τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί ὁ ἀναγνώστης τοῦ εὐαγγελίου, *ἀναγνωρίζοντας* μέσα ἀπό αὐτό τήν πραγματική ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ. Ὁ Ἰησοῦς εἶναι κατά τή σύνολη μαρτυρία τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου, καί εἰδικά κατά τή μαρτυρία τῶν διηγήσεων θαυμάτων, ἀληθινός Θεός[23] καί ἀληθινός ἄνθρωπος[24]. Ἑπομένως τά θαύματα ὡς σημεῖα, ἐφόσον ἀποκαλύπτουν τήν ἀληθινή ταυτότητα τοῦ Ἰησοῦ καί καθιστοῦν δυνατή τήν πίστη στό πρόσωπό του, ἐκφράζουν οὐσιαστικά τό *χριστολογικό* μήνυμα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί τίς συνέπειες πού αὐτό ἔχει γιά τή σωτηρία τῶν ἀνθρώπων[25]. Ὁ χριστολογικός προσανατολισμός τοῦ ὅρου "σημεῖον" φαίνεται σαφέστατα καί ἀπό τό γεγονός ὅτι στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο μόνο ὁ Ἰησοῦς "ποιεῖ σημεῖα"[26], τά ὁποῖα καί τερματίζονται ὁριστικά μετά ἀπό τήν ἀποχώρησή του ἀπό τόν κόσμο πρός τόν οὐράνιο Πατέρα του. Αὐτά λοιπόν τά σημεῖα ἀποκαλύπτουν τή θεότητα τοῦ προσώπου του καί τή θεία καί τήν ἀνθρώπινη φύση του, γιά νά ἐκφραστοῦμε μέ τή μεταγενέστερη ὁρολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ ὅρος "ἔργα" χρησιμοποιεῖται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ὅπως διαπιστώσαμε καί προηγουμένως ἐν μέρει, σέ σχέση μέ τήν ἠθική ποιότητα τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἔννοια αὐτή τῶν ἔργων ὅμως δέν εἶναι σκόπιμο νά μᾶς ἀπασχολήσει ἐδῶ, διότι δέ συνδέεται μέ τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ. Ἀντίθετα σημαντικότατη γιά τήν προβληματική τῆς παρούσας ἐργασίας εἶναι ἐκείνη ἡ ἔννοια τοῦ ἔργου, διά τῆς ὁποίας ὁ Ἰησοῦς ἐκφράζει στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο τίς θαυματουργικές του ἐνέργειες. Παρατηροῦμε συγκεκριμένα ὅτι ἡ τέλεση

23. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.1.3.

24. Βλ. σχετικά παραπάνω, κεφ. 3.1.4.

25. Τό χριστολογικό χαρακτήρα τοῦ ὅρου "σημεῖον" στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐπισημαίνουν μεταξύ ἄλλων οἱ Wilkens, Hofbeck, Schnackenburg, van Belle, Welck.

26. Τά σημεῖα ἀποτελοῦν μέρος τῶν ἐσχατολογικῶν προσδοκιῶν τῶν Ἰουδαίων τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὡς σημεῖο τοῦ Μωυσέως θεωροῦν οἱ Ἰουδαῖοι τή μανναδοσία, ἐνῶ ὁμολογοῦν τόν Ἰησοῦ ὡς τόν προφήτη "τόν ἐρχόμενον εἰς τόν κόσμον" ἐπί τῇ βάσει τοῦ θαυμαστοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων. Τέλος, ἀναρωτιοῦνται ἄν καί ὁ μεσσίας, ὅταν ἔλθει, θά πραγματοποιήσει περισσότερα σημεῖα ἀπό αὐτά πού πραγματοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς. Ἀπόδειξη ὅτι ὅλες αὐτές οἱ προσδοκίες συγκεντρώνονται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι μόνο αὐτός σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο πραγματοποιεῖ σημεῖα, ἐνῶ καί ἡ μανναδοσία ἀμφισβητεῖται ὡς σημεῖο τοῦ Μωυσῆ καί ἀποδίδεται στό Θεό.

τῶν ἔργων τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται στό εὐαγγέλιό μας πάντοτε καί ρητῶς μέ τό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ-Πατρός. Τά ἔργα τοῦ Ἰησοῦ ταυτίζονται μέ τά ἔργα τοῦ Πατρός (9,3-4· 10,37· 14,10). Τά θαυμαστά ἔργα πού πραγματοποιεῖ ὁ Ἰησοῦς ἔχουν ἀνατεθεῖ σ' αὐτόν ἀπό τόν Πατέρα (5,36· 9,4· 10,25.32.37) καί μαρτυροῦν ὅτι ἀπεστάλη ἀπό τόν Πατέρα (5,36) καί ἐπίσης ὅτι βρίσκεται σέ κατ' οὐσίαν ἑνότητα μέ ἐκεῖνον (10,38· 14,11). Ὁ Πατήρ, τέλος, μένει στόν Υἱό (Ἰησοῦ) καί πραγματοποιεῖ εὑρισκόμενος στόν Υἱό τά ἔργα του (14,10). Μέσω ὅλων αὐτῶν τῶν ἐκφράσεων ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης δηλώνει οὐσιαστικά, χρησιμοποιώντας τόν ὅρο "ἔργον", τήν οὐσιώδη ἑνότητα μεταξύ Θεοῦ-Πατρός καί Ἰησοῦ. Ἐάν τά θαύματα ὡς σημεῖα ἔχουν, ὅπως διαπιστώσαμε προηγουμένως, χριστολογικό χαρακτήρα, τά θαύματα ὡς ἔργα ἔχουν *τριαδολογικό* χαρακτήρα, διότι μέσω αὐτῶν ἐκφράζεται, γιά νά χρησιμοποιήσουμε γιά ἄλλη μιά φορά τή μεταγενέστερη δογματική ὁρολογία τῆς Ἐκκλησίας, ἡ σχέση τῶν προσώπων τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ στό ἐπίπεδο εἴτε τῆς "ἀιδίου" εἴτε τῆς "οἰκονομικῆς" Τριάδος. Καί ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀληθινή κατανόηση τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ ὡς σημείων ὁδηγεῖ στήν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας ὡς ἀληθινοῦ Θεοῦ καί ἀληθινοῦ ἀνθρώπου, ἔτσι καί ἡ λήψη τῆς μαρτυρίας τῶν θαυμάτων του ὡς ἔργων ὁδηγεῖ στήν ἀναγνώριση τῆς κατ' οὐσίαν ἑνότητάς του μέ τό Θεό-Πατέρα καί τῆς ἀποστολῆς του ἀπό ἐκεῖνον[27].

Μέ βάση τίς παραπάνω παρατηρήσεις ἐξηγεῖται ἄριστα ἡ χρήση ἀπό τόν Ἰωάννη δύο διαφορετικῶν ὅρων γιά τήν περιγραφή τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί ἑπομένως καθίσταται περιττός ὁ ἐντοπισμός τῆς πηγῆς τῶν σημείων στό ὑπόβαθρο τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, προκειμένου νά ἀποδοθεῖ ὁ ὅρος "σημεῖον" στήν ὁμώνυμη πηγή, ἐνῶ ὁ ὅρος "ἔργον" στόν ἴδιο τόν τέταρτο εὐαγγελιστή. Ἡ θεολογική

27. Πβλ. Mlakuzhyil, Structure, 277ἑξ.· Léon-Dufour, Miracles, 285. Βεβαίως τό γεγονός τοῦ τονισμοῦ τῆς ἑνότητας Πατρός καί Υἱοῦ διά τῆς ἐννοίας τοῦ ἔργου δέ σημαίνει ὅτι δέν εἶναι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή σημαντική ἡ ἑνότητα καί τῶν δύο αὐτῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος μέ τόν Παράκλητο-Πνεῦμα, καθότι δέν εἶναι ἀσυνήθιστη στόν ἀρχέγονο Χριστιανισμό ἡ ἀναφορά στά δύο μόνο ἀπό τά τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος, χωρίς αὐτό νά σημαίνει καί ὑποτίμηση του τρίτου προσώπου, τό ὁποῖο παραλείπεται. Βλ. καί 14,26· 15,26, ὅπου συνδέονται μεταξύ τους καί τά τρία πρόσωπα τῆς Τριάδος.

ἑνότητα τῶν ὅρων "σημεῖον" καί "ἔργον", παρά τόν διαφορετικό χριστολογικό καί τριαδολογικό ἀντίστοιχα, προσανατολισμό τους, φαίνεται ἀπό τίς ἐνιαῖες σωτηριολογικές παραστάσεις πού ὑφίστανται στό ὑπόβαθρό τους. Συγκεκριμένα καί ὡς σημεῖα καί ὡς ἔργα τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζονται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο νά παρέχουν τή σωματική, ἀλλά καί τήν αἰώνια ζωή, νά ὁδηγοῦν τούς ἀνθρώπους στήν ἀληθινή καί γνήσια πίστη, νά παραπέμπουν ἀφηγηματικά καί θεολογικά στό κατεξοχήν σημεῖο καί τό κατεξοχήν ἔργο, τόν σταυρικό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ καί, τέλος, νά προτυπώνουν τή δωρεά τῆς ζωῆς, πού λαμβάνει ὁ πιστός διά τῆς μετοχῆς του στά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας[28].

### *4.2. Ἡ χριστολογική σημασία τῶν θαυμάτων*

(1) Στίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ὑπάρχουν ἰσχυρά ἑρμηνευτικά ἐρείσματα γιά τό ὅτι ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ἀσκεῖ συνειδητή πολεμική ἐναντίον τῆς ἑρμηνείας τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ ἐπανερχομένου Ἠλία καί, ἑπομένως, ἐναντίον μιᾶς κατανοήσεως τοῦ ἔργου του μέ βάση τήν ἐσχατολογική αὐτή μορφή. Αὐτό τό ἐπιτυγχάνει καταρχήν παρουσιάζοντας μέ συνέπεια τόν Ἰησοῦ νά ἀρνεῖται νά δεχτεῖ τό χαρακτηρισμό του ὡς προφήτη, ὄχι μόνο στίς διηγήσεις θαυμάτων, ἀλλά καί σέ ὁλόκληρο τό εὐαγγέλιο. Ἐπιπλέον ὅμως ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής τονίζει συνειδητά στά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἀντιστοιχίες μέ θαύματα τῶν προφητῶν Ἠλία καί Ἐλισαίου, προκειμένου νά καταδείξει τήν ἀσύγκριτη ἀνωτερότητα τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ ἀπό ποσοτικῆς καί ποιοτικῆς πλευρᾶς. Θέλει ἔτσι ὁ Ἰωάννης νά δηλώσει ἐμμέσως ὅτι, ἐφόσον τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ὑπερβαίνουν σέ τέτοιο βαθμό τά θαύματα τῶν

28. Εἶναι περιττό νά ἀναφερθοῦμε ἐδῶ διεξοδικά στήν προέλευση τοῦ ὅρου "σημεῖον" ἀπό πλευρᾶς ἱστορίας τῆς παραδόσεως, ἀφοῦ ἡ σχετική συζήτηση ἔχει ἐξαντληθεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα, βλ. ἀντιπροσωπευτικά Schnackenburg, Johannesevangelium 355ἑξ.· Formesyn, Sèmeion, 893ἑξ. Ἐδῶ σημειώνουμε ἁπλῶς ὅτι ὁ Ἰωάννης ἀντλεῖ μέν τόν ὅρο "σημεῖον" ἀπό τήν Παλαιά Διαθήκη, ὅμως προσδίδει στόν ὅρο αὐτό ἕνα ἐντελῶς νέο περιεχόμενο, χριστολογικό καί σωτηριολογικό, μέ τό ὁποῖο τά σημεῖα τῆς Ἐξόδου ἤ αὐτά τῶν προφητῶν ἐλάχιστη σχέση ἔχουν. Ἡ ἱστορία τῆς παραδόσεως φωτίζει λοιπόν τήν προέλευση, ὄχι ὅμως καί τή βαθύτερη σημασία τοῦ ὅρου "σημεῖον" στό τέταρτο εὐαγγέλιο. Καθώς ἡ ἔννοια τοῦ σημείου εἶναι καθαρά ἰωάννεια, μέσα ἀπό τό ἴδιο τό τέταρτο εὐαγγέλιο καλεῖται ὁ ἐρευνητής νά λάβει ἀπαντήσεις στήν ἔρευνα τοῦ ὅρου αὐτοῦ, πβλ. Welck, Zeichen, 56.

δύο μεγαλύτερων προφητῶν τῆς ἰσραηλιτικῆς ἱστορίας, δέν εἶναι δυνατόν τό πρόσωπό του νά ἑρμηνευθεῖ καί νά κατανοηθεῖ μέ βάση ὁποιεσδήποτε προφητικές μορφές. Τό γεγονός, τέλος, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐνεργεῖ στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου ὄχι ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ, ὅπως οἱ προφῆτες Ἠλίας καί Ἐλισαῖος, ἀλλά μέ ἀπόλυτη κυριαρχία καί αὐθεντία, τόν διαφοροποιεῖ σαφέστατα ἀπό αὐτούς. Ὁ Ἰησοῦς δέ θαυματουργεῖ στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ὡς ὄργανο τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὡς ὁ ἴδιος ὁ Θεός.

(2) Ὁ Ἰησοῦς διαφοροποιεῖται στά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου σαφέστατα καί ἀπό τόν ἐσχατολογικό μωσαϊκό προφήτη, καταρχήν διά τῆς ἀρνήσεώς του νά δεχτεῖ τόν ἀποδιδόμενο σ' αὐτόν τίτλο τοῦ προφήτη. Ὁ Ἰησοῦς ἐπιπλέον δέν μπορεῖ νά εἶναι ὁ μωσαϊκός προφήτης, διότι παρουσιάζεται νά καταρρίπτει διά τῶν θαυμάτων του σέ ἀφηγηματικό καί συμβολικό ἐπίπεδο τήν αὐθεντία τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου καί κάθε σωτηριολογική του σημασία. Ἔτσι ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἀποδεικνύεται ἀνώτερη ἀπό τό νόμο τοῦ Μωυσῆ, ἀφοῦ δέν τόν στηρίζει, ἀλλά ἀντίθετα τόν καταργεῖ. Ἐπιπλέον χρησιμοποιώντας κοινά θαυματουργικά γεγονότα ἀπό τήν Ἔξοδο καί ἀπό τήν ἐπίγεια δράση τοῦ Ἰησοῦ καταδεικνύει ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης τήν ἀσύγκριτη ἀνωτερότητα τοῦ Ἰησοῦ σέ σχέση μέ τό Μωυσῆ, ἀφοῦ ὁ πρῶτος δέν ἐνεργεῖ ὅπως ὁ δεύτερος, δηλαδή ὡς ἁπλός ἄνθρωπος καί μεσίτης μεταξύ τοῦ Θεοῦ καί τοῦ λαοῦ, ἀλλά ὡς ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ Θεός εἶναι τό ἀπόλυτο καί ἀδιαμφισβήτητο ὑποκείμενο τῶν "σημείων" τῆς Ἐξόδου, ἔτσι καί ὁ Ἰησοῦς στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο "ποιεῖ σημεῖα" μέ θεϊκή κυριαρχία καί αὐθεντία.

(3) Στίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου διακηρύσσεται καί καταδεικνύεται σαφέστατα ἡ *θεότητα* τοῦ Ἰησοῦ. Ὡς Θεός παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς νά κατέχει ὑπερφυσική γνώση πραγμάτων κεκρυμμένων γιά τούς ἁπλούς ἀνθρώπους, νά θαυματουργεῖ μέ ἀπόλυτη ἐξουσία, ἀλλά συγχρόνως καί εὑρισκόμενος σέ κατ' οὐσίαν ἑνότητα μέ τό Θεό-Πατέρα, ὅπως μαρτυρεῖ μεταξύ ἄλλων καί ἡ χρήση ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή τοῦ χριστολογικοῦ τίτλου "*υἱὸς τοῦ Θεοῦ*" στά πλαίσια διηγήσεων θαυμάτων. Ἀκόμη παραπέμπουν στή θεία φύση τοῦ Ἰησοῦ τό πρωτοφανές μέγεθος τῶν θαυμάτων του καί ἡ ἀσύγκριτη ποιότητα τῆς δωρεᾶς του, πού μέσω αὐτῶν χορηγεῖται στούς ἀνθρώπους. Ἐπίσης ἡ θεότητα τοῦ Ἰησοῦ ἀποκαλύπτεται στά θαύματα καί διά τῆς στενότατης ἀφηγηματικῆς

καί θεολογικῆς συνδέσεώς τους μέ τά λόγια "ἐγώ εἰμι", στά ὁποῖα ὁ Ἰησοῦς οἰκειοποιεῖται κατηγορήματα πού μόνο στόν ἴδιο τό Θεό ἁρμόζουν καί διά τῶν ὁποίων αὐτοαποκαλύπτεται χρησιμοποιώντας τό θεῖο ὄνομα τοῦ Γιαχβέ. Μιά ἐπιπλέον μαρτυρία γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι αὐτός διά τῶν θαυμάτων του ἀποκαλύπτει τή δόξα του, ἡ ὁποία ὅμως ταυτίζεται ρητῶς στό τέταρτο εὐαγγέλιο μέ τή δόξα τοῦ Θεοῦ-Πατρός. Ἐξάλλου ἡ μαρτυρία τῶν διηγήσεων θαυμάτων ὑπέρ τῆς θεότητας τοῦ Ἰησοῦ βρίσκεται σέ συμφωνία καί μέ τή χριστολογική μαρτυρία τοῦ λοιποῦ τετάρτου εὐαγγελίου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Γιαχβέ τῶν παλαιοδιαθηκικῶν θεοφανειῶν, ὁ προϋπάρχων Λόγος, ὁ μονογενής υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ δημιουργός τοῦ κόσμου καί ὁ σωτήρας τοῦ πεπτωκότος ἀνθρώπου. Τά θαύματα τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καταδεικνύουν ἀκόμη τή ριζική διαφορότητα τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν *προσδοκώμενο ἰουδαϊκό μεσσία*, ὁ ὁποῖος δέν ἀναμενόταν νά πραγματοποιήσει θαυματουργικές ἐνέργειες καί ὁ ὁποῖος θά ἦταν ὡς ἄνθρωπος ἁπλῶς ὄργανο τοῦ Θεοῦ. Τέλος, τό γεγονός ὅτι ὁ Ἰησοῦς κηρύσσεται στίς διηγήσεις θαυμάτων, ἀλλά καί σέ ὁλόκληρο τό τέταρτο εὐαγγέλιο, ὡς Θεός ἐπί τῇ βάσει τῆς θεολογίας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καταρρίπτει κάθε ἀπόπειρα ἑρμηνείας τοῦ προσώπου του ὡς *ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός*. Μιά τέτοια ἑρμηνεία καθίσταται ἀκόμη περισσότερο προβληματική ἀφενός λόγω τοῦ ὅτι δέν ἔχει καταστεῖ δυνατόν νά ἀποδειχθεῖ μέ βεβαιότητα ἡ ὕπαρξη τῆς μορφῆς τοῦ θείου ἀνδρός στόν ἀρχαῖο κόσμο καί ἀφετέρου διότι δέν ὑπάρχει ὁμοφωνία στή σύγχρονη ἔρευνα ὡς πρός τήν ὕπαρξη καί τή θεολογία τῆς λεγόμενης πηγῆς τῶν σημείων, ἀπό τήν ὁποία προέρχεται, ὑποτίθεται, ἡ θεώρηση τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἑλληνιστικοῦ θείου ἀνδρός στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο.

(4) Σέ ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων ὁ Ἰησοῦς χαρακτηρίζεται ρητά ὡς ἄνθρωπος, ἀλλά καί παρουσιάζεται ἐπιπλέον ὡς ἀληθινός ἄνθρωπος νά ἔχει ἐντονότατα συναισθήματα. Ἐπίσης σέ συνάφεια θαύματος ἀποδίδει ὁ Ἰησοῦς στόν ἑαυτό του τόν χριστολογικό τίτλο "υἱός τοῦ ἀνθρώπου", ὁ ὁποῖος παραπέμπει μεταξύ ἄλλων καί στήν ἀνθρώπινη φύση του. Ἡ ἀντιδοκητικός αὐτός προσανατολισμός τῆς χριστολογίας τῶν ἰωαννείων θαυμάτων ἐνισχύεται θεολογικά ἀπό τή γενικότερη θετική τοποθέτηση τοῦ τετάρτου εὐαγγελιστῆ ἀπέναντι στήν ὕλη καί στήν ἱστορία. Συγκεκριμένα, τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ

διακρίνονται γιά τή μεγάλη ὑλικότητά τους, ἀφοῦ μάλιστα ἀποσκοποῦν στή θεραπεία καί σωτηρία ὄχι μόνο τοῦ πνευματικοῦ, ἀλλά καί τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου τοῦ ἀνθρώπου. Ἐπίσης φροντίζει ὁ τέταρτος εὐαγγελιστής νά διασφαλίζει ἀφενός τήν ἱστορικότητα τῶν θαυμάτων ὡς γεγονότων διά τῆς τοποθετήσεώς τους σέ συγκριμένα χρονικά καί γεωγραφικά πλαίσια, καί ἀφετέρου τήν ἀλήθεια καί ἀκρίβεια τῶν σχετικῶν διηγήσεων μέσω τῆς ἀναφορᾶς ἀντικειμενικῶν μαρτύρων. Ἡ μαρτυρία αὐτή τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων ὑπέρ τῆς ἀληθινῆς ἀνθρωπότητας τοῦ Ἰησοῦ ἔρχεται σέ συμφωνία καί μέ τή σχετική μαρτυρία τοῦ συνόλου εὐαγγελίου, στό ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται νά γίνεται σάρξ εἰσερχόμενος στόν κόσμο, νά ἔχει μητέρα καί ἀδελφούς, νά πεθαίνει, νά ἐνταφιάζεται καί, τέλος, νά ἀνασταίνει τό σῶμα του.

### *4.3. Ἡ σωτηριολογική σημασία τῶν θαυμάτων*

(1) Ὅλα ἀνεξαιρέτως τά θαύματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου διακηρύσσουν σέ θεολογικό ἐπίπεδο ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρέχει στόν ἄνθρωπο τή ζωή. Ἡ ζωή τοῦ Ἰησοῦ παρουσιάζεται στίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων ὡς δωρεά ἀσύγκριτου μεγέθους καί ἀνυπέρβλητης ποιότητας καί ἀπευθύνεται τόσο στό σωματικό, ὅσο καί στό πνευματικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου. Διά τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς του, ἡ ὁποία κατά χειροπιαστό τρόπο παρουσιάζεται στά θαύματά του, ὁ Ἰησοῦς ἀκυρώνει τίς συνέπειες πού εἶχε τό γεγονός τῆς πτώσεως γιά τόν ἄνθρωπο. Ἡ δωρεά τῆς ζωῆς πού πηγάζει ἀπό τόν Ἰησοῦ παρουσιάζεται ἀκόμη στίς διηγήσεις θαυμάτων ὡς ἀπαραίτητη γιά τή σωτηρία καί ζωοποίηση τοῦ ἀνθρώπου. Ὡς ζωοποιός ἔχει ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ *(ἀνα-) δημιουργικό* χαρακτήρα, ἀφοῦ παρέχει ἐκ νέου τή ζωή στόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος λόγω τῆς πτώσεως ὑπάγεται ὁλοκληρωτικά στήν ἐξουσία τῆς ἁμαρτίας καί τοῦ θανάτου. Ἐπίσης ἡ δωρεά τοῦ Ἰησοῦ ἔχει καί *ἐσχατολογικό* χαρακτήρα, ἀφενός διότι καθιστᾶ πραγματικότητα τίς ἐσχατολογικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ περί τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς τοῦ Γιαχβέ κατά τίς ἔσχατες ἡμέρες καί ἀφετέρου διότι παραπέμπει στήν τελική ζωοποιητική πράξη τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, στό γεγονός δηλαδή τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν. Στήν ἔννοια τῆς ζωῆς συναντῶνται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἡ παροντική καί ἡ μελλοντική

ἐσχατολογία πάνω σέ καθαρά βιβλική θεολογική βάση.

(2) Ἀπό τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου προκύπτει σαφῶς ὅτι ὄχι μόνο ὁ λόγος, ἀλλά καί τό θαῦμα μπορεῖ νά ὁδηγήσει τόν ἄνθρωπο στήν πίστη πρός τόν Ἰησοῦ. Ἡ πίστη αὐτή εἶναι μάλιστα δυναμικό μέγεθος, δεκτική αὐξήσεως, ἀλλά καί ἐλαττώσεως. Ἕνα πρῶτο εἶδος πίστεως πρός τόν Ἰησοῦ εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία προσκολλᾶται στό ἐξωτερικό κέλυφος τῶν θαυμάτων του, ἀγνοώντας τό βαθύτερο θεολογικό τους μήνυμα. Ἡ πίστη αὐτή ἀναγνωρίζει τόν Ἰησοῦ ὡς ἕνα φωτισμένο διδάσκαλο ἤ ὡς προφήτη, ἀλλά πάντως σέ κάθε περίπτωση ὡς ἁπλό ἄνθρωπο, καί ἑπομένως εἶναι γιά τόν τέταρτο εὐαγγελιστή ἐντελῶς ἀνεπαρκής. Ἕνα δεύτερο εἶδος πίστεως εἶναι αὐτό τό ὁποῖο ξεκινᾶ ἀπό τό γεγονός τοῦ θαύματος, ἀλλά ἐπικεντρώνεται στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ καί ἐξελίσσεται σέ μιά προσωπική μέ αὐτόν σχέση ἐμπιστοσύνης καί ἀγάπης. Ὡστόσο ἡ τελική καί βαθιά χριστιανική πίστη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ εἶναι δυνατή μόνο μετά τήν ἀνάσταση καί τήν πνευματοδοσία. Προϋπόθεση γιά νά φτάσει ὁ πιστός στήν πίστη αὐτή ἀποτελεῖ ἡ ρήξη του μέ τό προσωπικό καί τό εὐρύτερο θρησκευτικοκοινωνικό κατεστημένο καί ἡ δημόσια χριστολογική ὁμολογία. Τέλος, τά θαύματα τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελοῦν κλήση σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως τούς ἀνθρώπους νά πιστεύσουν σ' αὐτόν. Ἡ ἐν πίστει ἀνταπόκριση στήν κλήση αὐτή τοῦ Ἰησοῦ δέν εἶναι προκαθορισμένη καί προαποφασισμένη μόνο γιά ὁρισμένους ἐκλεκτούς, ἀλλά ἀποτελεῖ προσωπική δυνατότητα τοῦ καθενός.

(3) Πολυάριθμες εἶναι στίς ἰωάννειες διηγήσεις θαυμάτων οἱ νύξεις σχετικά μέ τό ἐπερχόμενο πάθος καί τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Τόσο στίς ἴδιες τίς διηγήσεις, ὅσο καί στήν ἄμεση συνάφειά τους, γίνεται σαφῶς αἰσθητή ἡ παρουσία τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεως ἀπό ἀφηγηματικῆς καί ἀπό θεολογικῆς πλευρᾶς, διά τῆς χρήσεως ἀπό τόν τέταρτο εὐαγγελιστή μοτίβων καί ὁρολογίας πού παραπέμπουν στά γεγονότα αὐτά. Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἔτσι μέ συνέπεια σέ ὅλες τίς διηγήσεις θαυμάτων τοῦ εὐαγγελίου νά ὁδεύει πρός τό πάθος καί τήν ἀνάσταση. Ἐπιπλέον στόν σωτήριο-ἐξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ πάθους παραπέμπει ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία κατεξοχήν φανερώνεται στά θαύματα τοῦ εὐαγγελίου καί κορυφώνεται στό γεγονός τοῦ σταυροῦ, ἐνῶ τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς παρέχει στούς ἀνθρώπους τή ζωή ἀποτελεῖ προανάκρουσμα καί τῆς δικῆς του ἀναστάσεως, ἀφοῦ

δέν εἶναι δυνατόν ἕνα πρόσωπο, πού καταργεῖ τήν ἐξουσία τοῦ θανάτου ἐπί τῶν ἀνθρώπων χαρίζοντάς τους διά τῶν θαυμάτων του τή ζωή, νά παραμείνει ὁριστικά στό μνῆμα.

(4) Τέσσερα ἀπό τά ἑπτά θαύματα τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου συνδέονται σέ συμβολικό ἐπίπεδο μέ τά μυστήρια τοῦ βαπτίσματος καί τῆς εὐχαριστίας. Ἡ σύνδεση αὐτή ἐπιτυγχάνεται διά τῆς χρήσεως στίς σχετικές διηγήσεις θεμάτων καί συμβόλων, πού ἔχουν σαφέστατες μυστηριολογικές προεκτάσεις, καί καταδεικνύει τήν ταυτότητα τῆς ζωοποιοῦ δωρεᾶς, πού χορηγεῖται στούς ἀνθρώπους διά τῶν θαυμάτων τοῦ Ἰησοῦ καί διά τῶν μυστηρίων τῆς μεταπασχαλίου κοινοτητάς του. Μάλιστα ἡ ζωοποιός αὐτή δωρεά, ἡ ὁποία, παρεχόμενη διά τῶν θαυμάτων τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ, καθιστᾶ τήν τήρηση τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου σωτηριολογικά περιττή, καταργεῖ, παρεχόμενη διά τῶν μυστηρίων, τήν ὁποιαδήποτε σωτηριολογική σημασία τῆς ἰουδαϊκῆς λατρείας. Τέλος, τό γεγονός τοῦ σταυροῦ ἀποτελεῖ κατά τόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη τό θεολογικό κέντρο, διά τοῦ ὁποίου κατανοοῦνται καί ἑρμηνεύονται θαύματα καί μυστήρια, καθότι ἡ ζωοποιός δωρεά τοῦ ἐπιγείου Ἰησοῦ, πού παρέχεται κατά χειροπιαστό τρόπο στά θαύματά του, κορυφώνεται στό γεγονός τῆς σταυρώσεώς του, ἐνῶ ὁ ζωοποιός χαρακτήρας τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας ἔχει τή ρίζα του στό σταυρό καί πηγάζει ἀπό αὐτόν.

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΣΥΝΤΜΗΣΕΩΝ

| | |
|---|---|
| ANRW | = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt |
| ASeign | = Assemblées du Seigneur |
| Biblica | = Biblica commentarii periodici ad rem biblicam scientifice investigandam |
| BiLe | = Bibel und Leben |
| BiLi | = Bibel und Liturgie |
| BenM | = Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiösen und geistlichen Lebens |
| BR | = Biblical Research |
| BVC | = Bible et vie chrétienne |
| BZ | = Biblische Zeitschrift |
| BZ NF | = Biblische Zeitschrift, Neue Folge |
| CBQ | = Catholic Biblical Quarterly |
| CaEv | = Cahiers Évangiles |
| Conc. | = Concilium |
| ΔΒΜ | = Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν |
| ΔΒΜ ΝΣ | = Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν, Νέα Σειρά |
| DR | = Downside Review. A Quarterly of Catholic Thought and of Monastic History |
| EQ | = The Evangelical Quarterly |
| ET | = Expository Times |
| ETL | = Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| EvTh | = Evangelische Theologie |
| HeyJ | = Heythrop Journal. A Quarterly Review of Philosophy and Theology |
| HThR | = Harvard Theological Review |
| Interpr. | = Interpretation. A Journal of Bible and Theology |
| JBL | = Journal of Biblical Literature |
| JBTh | = Jahrbuch für Biblische Theologie |
| JSNT | = Journal for the Study of the New Testament |
| KuD | = Kerygma und Dogma |
| MSR | = Mélanges de Science Religieuse |
| MThZ | = Münchener Theologische Zeitschrift |
| NGWG.PH | = Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: Philolologisch-Historische Klasse. |

NT = Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies
NTS = New Testament Studies. An International Journal Published under the Auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas
PG = Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul-Migne. Series Graeca
RB = Revue Biblique
RSR = Recherches de Science Religieuse
RTL = Revue Théologique de Louvain
RThom = Revue Thomiste
Sal. = Salesianum
SC = Sources Chrétiennes
ScEc = Sciences ecclésiastiques
Scrip. = Scripture. Quarterly of the Catholic Biblical Association
SJTh = Scottish Journal of Theology
StEv = Studia Evangelica
StTh = Studia Theologica
SuS = Sein und Sendung
ThB = Theologische Blätter
Theol. = Theology
ThLZ = Theologische Literaturzeitung
ThQ = Theologische Quartalschrift
ThR = Theologische Rundschau
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TS = Theological Studies
Τ.τ. = Τιμητικός τόμος
TThQ = Tübinger Theologische Quartalschrift
TThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
ThV = Theologische Versuche
ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ = Theologische Zeitschrift
WuD = Wort und Dienst. Jahrbuch der theologischen Schule Bethel
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des altbiblischen Judentums
ZW = Zeitwende
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentiche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

# ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

## *1. Πηγές καί πατερικά ἔργα*


*Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας*, Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ὅτι καὶ αὐτὸς κατὰ τῆς ἀρειανῆς αἱρέσεως ἐφρόνει ὡς ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος καὶ μάτην αὐτὸν συκοφαντοῦσιν οἱ Ἀρειομανῖται ὡς ὁμόδοξον ἑαυτῶν, ἔκδ. *H.G. Opitz*, Athanasius Werke II, 1, Berlin 1940, 46-67.

*(Ψ.)Ἀθανασίου*, Ὁμιλία εἰς τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, PG 28, 1001-1024.

*(Ψ.)Ἀθανασίου*, Λόγος εἰς τὰ βαΐα, ἔκδ. *H. Nordberg*, Athanasiana I, Helsinki 1962, 42-45.

*(Ψ.)Ἀθανασίου*, Περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων, ἔκδ. *E. Schwartz*, Der sogenannte sermo maior de fide des Athanasius, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-philolog. und hist. Kl. 6 (1925), 5-37.

*(Ψ.)Ἀθανασίου*, Ὁμιλία εἰς τὸν σπόρον, PG 28,144-168.

*Αἰλίου Ἀριστείδου*, Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν, ἔκδ. *W. Dindorf*, Aristides I, Leipzig 1829, 63-70.

*Ἀμμωνίου Ἀλεξανδρέως (πρεσβυτέρου)*, Expositio in Evangelium S. Joannis, PG 85,1391-1524.

*Ἀμμωνίου πρεσβυτέρου*, Ἀποσπάσματα, ἔκδ. *J.A. Cramer*, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum II, Catenae in evangelia s. Lucae et s. Joannis ad fidem codd. MSS., Hildesheim 1967.

*Ἀμμωνίου πρεσβυτέρου*, Fragmente, ἔκδ. *J. Reuss*, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1966, 196-358.

*Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου*, Λόγος εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, ἔκδ. *C. Datema*, Amphilochii Iconiensis opera, Turnhout 1978, 85-92.

*Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου*, Fragmenta, ἔκδ. *C. Datema*, Amphilochii Iconiensis opera, Turnhout 1978, 227-239.

*Ἀνδρέου Κρήτης*, Λόγος Η΄, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, PG 97, 960-985.

*Ἀπολλιναρίου Λαοδικείας*, Ἀποσπάσματα, ἔκδ. *J.A. Cramer*, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum II: Catenae in evangelia s. Lucae et s. Joannis ad fidem codd. MSS., Hildesheim 1967.

*Ἀπολλιναρίου Λαοδικείας*, Fragmente, ἔκδ. *J. Reuss*, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1966, 3-64.

*Ἀστερίου Ἀμασείας*, Ὁμιλία Ζ΄. Εἰς τὸν ἐκ κοιλίας τυφλόν, PG 40, 249-264.

*Αὐγουστίνου Ἱππῶνος (Aurelii Augustini)*, In Joannis Evangelium tractatus CXXIV I καὶ II, ἔκδ. *H. Hurter*, Parisiis - Londini - Neo Eboraci - Cincinnati 1884.

*Βαρνάβα Ἐπιστολή*, ἔκδ. *R.A. Kraft*, Épitre de Barnabé, SC 172, Paris1971, 72-218.

*Βασιλείου Καισαρείας*, Ἠθικοὶ λόγοι ΚΔ΄ ἐκλεχθέντες διὰ Συμεὼν τοῦ μαγίστρου

καὶ λογοθέτου ἐκ πασῶν τῶν πραγματειῶν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, PG 32,1116-1381.

*Βασιλείου Καισαρείας*, Ὁμιλία ὅτι οὔκ ἐστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός, PG 31,329-353.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, quae antea cooperantibus *A. Alt, O. Eißfeldt, P. Kahle* ediderat *R. Kittel*. Editio quarta emendata opera *H.P. Rüger*, Stuttgart 1990.

Corpus Hermeticum I. II, ἔκδ. *A.D. Nock*, μετ. *A.-J. Festugière*, III. IV, ἔκδ. καὶ μετ. *A.-J. Festugière*, Paris 1983.

*Γρηγορίου Νύσσης*, Κατὰ Εὐνομίου, ἔκδ. *W. Jaeger*, Gregorii Nysseni opera I 1, 3-409 καὶ II 2, 3-311, Leiden 1960.

*Γρηγορίου Νύσσης*, Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος λόγος, PG 46,553-576.

*Γρηγορίου Νύσσης*, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, PG 44,124-256.

*Γρηγορίου Νύσσης*, Εἰς τὸ τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἔκδ. *J.K. Downing*, Gregorii Nysseni opera III 2, Leiden 1986, 1-28.

*Διδαχαὶ τῶν Ἀποστόλων*, ἔκδ. *J.P. Andet*, La Didaché. Instructions des Apôtres, Paris 1958, 226-242.

*Διδύμου τοῦ τυφλοῦ*, Fragmente, ἔκδ. *J. Reuss*, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1966, 177-186.

Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I: Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11· II: Die Texte der Höhle 4, ἔκδ. *J. Maier*, München - Basel 1995.

Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch. Mit masoretischer Punktuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, ἔκδ. *E. Lohse*, Darmstadt I καὶ II, 1971 καὶ 1981.

*Εἰρηναίου Λυῶνος*, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως I. III. V, ἔκδ. *A. Rousseau - L. Doutreleau*, Irénée de Lyon. Contre les hérésies III 2, SC 211, Paris 1974.

*Ἐπικτήτου*, Διατριβαί, ἔκδ. *H. Schenkl*, Epicteti dissertationes ad Arriano digestae, Leipzig 1916, 7-454.

*Ἐπιφανίου*, Πανάριον, ἔκδ. *K. Holl*, Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion, Die griechischen christlichen Schriftsteller 25. 31. 37.

*Ἑρμᾶ*, Ποιμήν, ἔκδ. *M. Whittaker*, Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas, Berlin 1967, 1-98.

*Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ*, Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, PG 129,1106-1501.

*Εὐσεβίου Καισαρείας*, Ὑπομνήματα εἰς τὸν Ἡσαΐαν, PG 24, 77-525.

*Ἐφραίμ Σύρου*, Ὑπόμνημα στο Διατεσσάρων, ἔκδ. *L. Leloir*, Éphrem de Nisibe, Commentaire de l' Évangile Concordant ou Diatessaron, SC 121, Paris 1966.

Ἡ Καινή Διαθήκη. Τό πρωτότυπο κείμενο μέ μετάφραση στή δημοτική, μετ. *Π. Βασιλειάδης - Ι. Γαλάνης - Γ. Γαλίτης - Ι. Καραβιδόπουλος*, Ἀθήνα 1989.

*Ἡρακλέωνος*, Fragmenta, ἔκδ. *W. Völker*, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932, 63-86.

*Θεοδωρήτου Κύρου*, Ἐρανιστής, ἔκδ. *G.H. Ettlinger*, Theodoret of Cyrus. Eranistes. Oxford 1975, 61-266.

*Θεοδωρήτου Κύρου*, Εἰς τὸν Ἡσαΐαν προφήτην ἑρμηνεία κατ' ἐκλογήν, PG 81, 216-493.

*Θεοδώρου Ἡρακλείας*, Fragmente, ἔκδ. *J. Reuss*, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1966, 65-176.

*Θεοδώρου Μοψουεστίας*, In Evangelium Joannis commentarii fragmenta, PG 66, 728-785.

*Θεοδώρου Μοψουεστίας*, Ἀποσπάσματα, ἔκδ. *J.A. Cramer*, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum II, Catenae in evangelia s. Lucae et s. Joannis ad fidem codd. MSS., Hildesheim 1967.

*Θεοφίλου Αντιοχείας*, Πρὸς Αὐτόλυκον, ἔκδ. *R.M. Grant*, Theophilus of Antioch, Ad Autolycum, Oxford 1970, 2-146.

*Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας*, Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, PG 123.124.

*Ἰγνατίου Ἀντιοχείας*, 12 ἐπιστολές, ἔκδ. *P.T. Camelot*, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe, SC 10, Paris 1969, 56-154.

*Ἰουστίνου*, Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος, ἔκδ. *E.J. Goodspeed*, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1915, 90-265.

*Ἰουστίνου*, Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ (I), ἔκδ. *E.J. Goodspeed*, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1915, 26-77.

*Ἱππολύτου Ρώμης*, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον II, ἔκδ. *H. Achelis*, Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, Leipzig 1897, 215-220, 224-227.

*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*, Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἔκδ. *B. Kotter*, Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Berlin 1969, 3-239.

*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*, Τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτην, ἔκδ. *B. Kotter*, Die Schriften des Johannes von Damaskos IV, Berlin 1969, 109-153.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστήν, PG 59, 23-481,

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Ὅτι τὸ μὴ λέγειν ἅπερ ἴσμεν καὶ εἰς ἑτέρους ἐκφέρειν πενέστερον ποιεῖ καὶ τὴν χάριν σβέννυσι· καὶ εἰς τὰς εὐχάς, ἃς ὁ Χριστὸς ηὔξατο καὶ τὴν ἐξουσίαν, μεθ' ἧς ἅπαντα ἐποίει· καὶ εἰς τὴν τοῦ παλαιοῦ νόμου διόρθωσιν· καὶ ὅτι τὸ σαρκωθῆναι τὴν ἰσότητα αὐτοῦ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα οὐκ ἐλαττοῖ, ἀλλὰ καὶ συνίστησι μᾶλλον, PG 48,783-796.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Λόγος εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, PG 50,641-784.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν παραλυτικὸν διὰ τῆς στέγης χαλασθέντα, ὅτι οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ κείμενος, καὶ περὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότητος, PG 51, 47-64.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν παραλυτικὸν τὸν τὰ τριάκοντα ὀκτὼ ἔτη ἔχοντα ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ὅτι ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι, PG 48, 801-812.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς Μάρθαν καὶ Μαρίαν καὶ Λάζαρον καὶ Ἠλίαν τὸν προφήτην, PG 61, 702-706.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν Λάζαρον I, PG 62, 772-776.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον II, PG 62, 776-776.

*Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον III, PG 62, 778-780.

*(Ψ.)Ἰωάννου Χρυσοστόμου*, Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, PG 48, 779-784.

*Ἰωσήπου*, Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, ἔκδ. *B. Niese*, Flavii Iosephi opera I-IV, Berlin 1885-1892.

*Ἰωσήπου*, Ἱστορία ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ρωμαίους, ἔκδ. *B. Niese*, Flavii Iosephi opera IV, Berlin 1990, 321-389.

*Ἰωσήπου*, Ἰωσήπου βίος, ἔκδ. *B. Niese*, Flavii Iosephi opera VI, Berlin 1895, 3-628.

*Κασσίου Δίωνος*, Ρωμαϊκή Ιστορία, ἔκδ. *U.P. Boissevain*, Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae superunt, I-III, Berlin 1895-1901.

*Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, Ἑρμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, PG 73, 9-74,756.

*Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, Ἐξήγησις ὑπομνηματική εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν, PG 70, 9-1449.

*Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, Αποσπάσματα, ἔκδ. *J.A. Cramer*, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum II, Catenae in evangelia s. Lucae et s. Joannis ad fidem codd. MSS., Hildesheim 1967.

*Κυρίλλου Ἱεροσολύμων*, Ὁμιλία εἰς τὸν παραλυτικὸν τὸν ἐπὶ τὴν κολυμβήθραν, PG 33,1132-1153.

*Λουκιανοῦ*, Φιλοψευδὴς ἢ ἀπιστῶν, ἔκδ. *A.M. Harmon*, Lucian III, Cambridge Massachusets 1913, 320-380.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I και II, ἔκδ. *W. Schneemelcher*, Tübingen 1987 και 1989.

*Παυσανίου*, Ἑλλάδος Περιήγησις, ἔκδ. *F. Spiro*, Pausaniae Graeciae descriptio I-III, Leipzig 1903.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ἔκδ. *A. Rahlfs*, Stuttgart 1979.

Τὰ ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Κείμενα - Εἰσαγωγαί - Σχόλια) I και II, ἔκδ. *Σ. Ἀγουρίδης*, Ἀθῆναι 1980 καί 1979.

The Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books I και II, ἔκδ. *R.H. Charles*, Oxford 1913.

The Greek New Testament, Fourth Revised Edition, ἔκδ. *B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger*, Stuttgart 1993.

The Nag Hammadi Library in English, ἔκδ. *J.M. Robinson*, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988.

The Old Testament Pseudepigrapha I και II, ἔκδ. *J.H. Charlesworth*, New York 1983 και 1985.

*Φιλοστράτου*, Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον, ἔκδ. *C.L. Kayser*, Flavii Philostrati opera I, Leipzig 1870, 1-344.

*Φίλωνος*, Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, Berlin 1896, 1-60.

*Φίλωνος*, Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, Berlin 1896, 61-169.

*Φίλωνος*, Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ρομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάιν, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, Berlin 1896, 170-201.

*Φίλωνος*, Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάιν ἱερουργοῦσιν, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt I, Berlin 1896, 202-257.

*Φίλωνος*, Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίγνεται, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, Berlin 1897, 1-41.

*Φίλωνος*, Ὅτι ἄτρεπτον το θεῖον, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, Berlin 1897, 56-94.

*Φίλωνος*, Περὶ γεωργίας, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, Berlin 1897, 95-132.

*Φίλωνος*, Περὶ γιγάντων, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, 42-55, Berlin 1897.

*Φίλωνος*, Περὶ συγχύσεως διαλέκτων, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, Berlin 1897, 229-267.

*Φίλωνος*, Περὶ ἀποικίας, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt II, Berlin 1897, 268-314.

*Φίλωνος*, Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐνάντια τομῆς, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt III, Berlin 1898, 1-71.

*Φίλωνος*, Περὶ εὑρέσεως καὶ φυγῆς, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt III, Berlin 1898, 110-155.

*Φίλωνος*, Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, ἔκδ. *P. Wendland*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt III, Berlin 1898, 204-306.

*Φίλωνος*, Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt IV, Berlin 1902, 119-268.

*Φίλωνος*, Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων, ἔκδ. *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt V, Berlin 1906, 1-265.

*Φίλωνος*, Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν, *L. Cohn*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt V, Berlin 1906, 336-376.

*Φωτίου Κωνσταντινουπόλεως*, Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων ὧν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἠγαπημένος ἡμῶν ἀδελφὸς Ταράσιος ἐξητήσατο, ἔκδ. *R. Henry*, Photius. Bibliothèque I-VIII. Paris 1959-1977.

*Φωτίου Κωνσταντινουπόλεως*, Fragmente, ἔκδ. *J. Reuss*, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1966, 359-412.

Χριστιανικός Γνωστικισμός. Τα κοπτικά κείμενα του Nag Hammadi στην Αἴγυπτο, από τήν γ΄ἀγγλική ἔκδοση τοῦ *E.J. Brill*, ἔκδ. *Σ. Ἀγουρίδης*, Αθήνα 1989.

*Ὠριγένους*, Τῶν εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν I, II, IV, V, VI, X, XIII, ἔκδ. *C. Blanc*, Origène. Commentaire sur saint Jean, SC 120. 157. 222, Paris 1966-1975.

*Ὠριγένους*, Ἀποσπάσματα, ἔκδ. *J.A. Cramer*, Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum II, Catenae in evangelia s. Lucae et s. Joannis ad fidem codd. MSS., Hildesheim 1967.

*Ὠριγένους*, Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον, ἔκδ. *M. Borret*, Origène, Contre Celse, SC 132. 136. 147. 150, Paris 1967-1969.

*2. Νεότερες καί σύγχρονες μελέτες*

*S. Aalen*, Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

*Σ. Ἀγουρίδη*, Ἐνώχ, ἤτοι ὁ χαρακτὴρ τῆς περὶ τῶν Ἐσχάτων Διδασκαλίας τοῦ Βιβλίου τοῦ Ἐνώχ, Ἀθῆναι 1955.

*Σ. Ἀγουρίδη*, Ἡ ἰουδαϊκή ἐσχατολογία τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης (Κριτική τῶν νεωτέρων ἐπὶ τοῦ θέματος θεωριῶν), Ἀθῆναι 1956.

*Σ.Χ. Ἀγουρίδου*, Χρόνος καὶ αἰωνιότης (ἐσχατολογία καὶ μυστικοπάθεια) ἐν τῇ θεολογικῇ διδασκαλίᾳ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, Θεσσαλονίκη 1964.

*Σ. Ἀγουρίδου*, Ἡ ἀρχιερατικὴ προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ (Ἰωάν. κεφ. 17). Χαρακτὴρ-ὑπόμνημα, Θεσσαλονίκη 1965.

*Σ. Ἀγουρίδου*, Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἐν τῷ τετάρτῳ εὐαγγελίῳ (μελέτη ἐξηγητική), Θεσσαλονίκη 1966.

*Σ. Ἀγουρίδη*, Ἰωάν. 2,1-11 (Βιβλικὴ μελέτη), ΔΒΜ 4 (1976), 86-98.

*Σ. Ἀγουρίδη*, The Son of Man in Enoch, στο "Ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;". Ἑρμηνευτικές και Ἱστορικές Μελέτες σέ ζητήματα τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ, Ἀθήνα 1989, 90-108.

*Σ. Ἀγουρίδη*, Ἡ θεολογία τῆς κοινότητας Ἰωάννη τοῦ βαπτιστῆ σάν παράγοντας διαμόρφωσης τῆς χριστολογίας στό Δ΄ εὐαγγέλιο, στό "Ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;". Ἑρμηνευτικές καὶ Ἱστορικές Μελέτες σέ ζητήματα τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ, Αθήνα 1989, 138-146.

*Σ. Ἀγουρίδη*, Γιατί πέθανε ο Χριστός: κατά τον Ευαγγελιστή Ιωάννη (Κεφ. Β΄), ΔΒΜ ΝΣ 9 (1990), 13-35.

*J.-N. Aletti*, Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament, RSR 62 (2, 1974), 169-197.

*M.L. Appold*, The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John, Tübingen 1976.

*J. Ashton*, The Identity and Function of the Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel, NT 27 (1985), 40-75.

*J. Ashton*, Understanding the Fourth Gospel, Oxford 1991.

*O. Bächli*, Was habe ich mit Dir zu schaffen? Eine formelhafte Frage im A.T. und N.T., ThZ 33 (1977), 69-80.

*E. Bammel*, John Did no Miracle, στο Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History, ἔκδ. *C.F.D. Moule*, London 1965, 181-202.

*C. K. Barrett*, The Gospel According to John, London 1965.

*F.C. Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847.

*T. Barrosse*, The Seven Days of the New Creation in St. John's Gospel, CBQ 21 (1959), 507-516.

*K. Barth*, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), Zürich 1976.

*Π.Β. Βασιλειάδη*, Βιβλικὴ κριτικὴ καὶ Ὀρθοδοξία, Θεσσαλονίκη 1980.

*Π.Β. Βασιλειάδη*, Τό πρόβλημα τοῦ βαπτιστῆ Ἰωάννη στό Δ΄ ευαγγέλιο, στό Βιβλικές ἑρμηνευτικές μελέτες, Θεσσαλονίκη 1988, 314-342.

*Π.Β. Βασιλειάδη*, Ἡ θεολογική κατανόηση τοῦ μυστηρίου στό κατά Ἰωάννην

εὐαγγέλιο, στό Χριστός καί Ἱστορία. Ἐπιστημονικό συμπόσιο πρός τιμήν τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη, Θεσσαλονίκη 1993.

*W. Bauer*, Das Johannesevangelium, Tübingen $^{2}$1925.

*W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, ἔκδ. *K. Aland - B. Aland*, Berlin - New York $^{6}$1988.

*G.R. Beasley-Murray*, John, Waco 1987.

*H. Becker*, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, Göttingen 1956.

*J. Becker*, Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Joh, NTS 16 (1969-70), 130-148.

*J. Becker*, Das Evangelium des Johannes I και II, Gütersloh 1979 και 1981.

*J. Becker*, Aus der Literatur zum Johannesevangelium (1978-1980), ThR 51 (1982), 279-347.

*J. Becker*, Ich bin die Auferstehung und das Leben: Eine Skizze der johanneischen Christologie, ThZ 39 (1983), 138-151.

*P.M. Beernaert*, Parallelisme entre Jean 11 et 12. Etude de structure littéraire et théologique, στο Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'Évangile de Jean, Paris - Louvain 1981.

*J. Behm*, ἄρτος, ThWNT I, 475-476.

*Β.Μ. Βέλλα*, Θρησκευτικαὶ προσωπικότητες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης Ι, Ἀθῆναι $^{2}$1957.

*G. van Belle*, The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis, Leuven 1994.

*K. Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II, 25, 2, Berlin - New York 1985.

*K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen - Basel 1994.

*R. Bergmeier*, Glaube als Gabe. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1980.

*J. Bernard*, La guérison de Bethesda. Harmoniques judéo-hellenistiques d'un récit de miracle un jour de sabbat, MSR 33 (1976), 3-34.

*J.H. Bernard*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John I και II, Edinburgh 1928.

*G. Bertram*, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung, Tübingen 1928.

*W.F. Besser*, Über Joh. 2,4, ThStKr 18 (1845) 416-425.

*H.D. Betz*, Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen, Berlin 1961.

*H.D. Betz*, Jesus als göttlicher Mensch, στο Der Wunderbegriff im Neuen Testament, ἔκδ. *A. Suhl*, Damstadt 1980, 416-434.

*O. Betz*, The Concept of the So-Called "Divine Man" in Mark's Christology, στο Jesus der Messias Israels, Aufsätze zur biblischen Theologie, Tübingen 1987, 273-284.

*O. Betz*, "Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?". Zur Verwendung von

Jesaja Kap. 11 in Johannes Kap. 1, στο Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, Tübingen 1987, 387-397.

*O. Betz*, Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium, στο Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie, Tübingen 1987, 398-419.

*J. Beutler*, Psalm 42-43 im Johannesevangelium, NTS 25 (1978-79), 33-57.

*K. Beyschlag*, Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974.

*L. Bieler*, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I και II, Wien 1935 και 1936.

*M. Black*, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford $^{3}$1967.

*B.L. Blackburn*, Theios Aner and the Markan Miracle Traditions, Tübingen 1990.

*J. Blank*, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.B. 1964.

*J. Blank*, Die johanneische Brotrede, BiLe 7 (1966), 193-207.

*F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen $^{15}$1979.

*F. Bleek*, Beiträge zur Evangelien-Kritik, Berlin 1846.

*O. Böcher*, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, Gütersloh 1965.

*M.-É. Boismard*, Du Baptême à Cana, Paris 1956.

*M.-É. Boismard*, L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques, RB 68 (1961), 507-524.

*M.-É. Boismard*, Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn, IV, 46-54), RB 69 (1962), 185-211.

*M.-É. Boismard*, Les traditions johanniques concernant le Baptiste, RB 70 (1963), 5-62.

*M.-É. Boismard*, Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique, Leuven 1988.

*C. Bonner*, Traces of Thaumaturgic Technique in the Miracles, HThR 20 (1927), 171-181.

*P. Borgen*, The Unity of the Discourse in John 6, ZNW 50 (1959), 277-278.

*P. Borgen*, Observations on the Midrashic Character of John 6, ZNW 5 4 (1963), 232-240.

*P. Borgen*, Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo, Leiden 1965.

*R. Borig*, Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10, München 1967.

*G. Bornkamm*, Die eucharistische Rede im Johannesevangelium, στο Geschichte und Glaube I, München 1968, 60-67.

*G. Bornkamm*, Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift "Jesu letzter Wille nach Johannes 17", στο Geschichte und Glaube I, München 1968, 104-121.

*G. Bornkamm*, Vorjohanneische Tradition oder nachjohanneische Bearbeitung in der eucharistischen Rede Johannes 6?, στο Geschichte und Glaube II, München 1971, 51-64.

*G. Bornkamm*, Die Heilung des Blindgeborenen. Johannes 9, στο Geschichte und Glaube II, München 1971, 65-72.

*Χ.Σ. Βούλγαρη*, Τὸ ἱστορικὸν καὶ θεολογικὸν ὑπόβαθρον τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, ΔΒΜ 4 (1976), 23-58.

*W. Bousset*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1913.

*W. Bousset - H. Greßmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen $^{4}$1966.

*J. Bowman*, The Identity and Date of the Unnamed Feast of John 5:1, στο Near Eastern Studies (Τ.τ. W.F. Albright), ἔκδ. *H. Goedicke*, Baltimore - London 1971, 43-56.

*F.-M. Braun*, Jean le théologien: sa théologie. Le Christ, notre seigneur hier, aujourd' hui, toujours, Paris 1972.

*C.T. Bretschneider*, Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli, indole et origine, Lipsiae 1820.

*J. Breuss*, Das Kanawunder. Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von Joh 2,1-12, Fribourg 1976.

*T.L. Brodie*, Creative Rewriting: Key to a New Methodology, στο Society of Biblical Literature. Seminar Papers 1978, 261-267.

*T.L. Brodie*, The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York - Oxford 1993.

*R.E. Brown*, The Gospel According to John I και II, New York 1966 και 1970.

*R.E. Brown*, The 'Mother of Jesus' in the Fourth Gospel, στο L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, ἔκδ. *M. de Jonge*, Leuven 1977.

*F. Büchsel*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1937.

*J.-A. Bühner*, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, Tübingen 1977.

*R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931.

*R. Bultmann*, History and Eschatology in the New Testament, NTS 1 (1954-1955), 5-16.

*R. Bultmann*, Zur johanneischen Tradition, ThLZ 80 (1955), 521-526.

*R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen $^{14}$1956.

*R. Bultmann*, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, στο Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ἔκδ. *E. Dinkler*, Tübingen 1967, 323-355.

*R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen $^{9}$1984.

*Ch. Burchard*, Εἰ nach einem Ausdruck des Wissens oder Nichtwissens Joh 925, Act 192, 1 Cor 116, 716, ZNW 52 (1961), 73-82.

*D. Burkett*, The Son of Man in the Gospel of John, Sheffield 1991.

*C.F. Burney*, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922.

*I. Buse*, John V.8 and Johannine-Marcan Relationships, NTS 1 (1954-55), 134-136.

*H. van den Bussche*, Guérison d' un paralytique à Jerusalem le jour du Sabbat, Jean 5,1-18, BVC 61 (1965), 18-28.

*U. Busse*, Offene Fragen zu Joh 10, NTS 33 (1987), 516-531.

*U. Busse*, Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? Mk 1,21-28; Joh 9,1-41, στο Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, ἔκδ. *K. Kertelge*, Freiburg - Basel - Wien 1990, 110-134.

*W.H. Cadman*, The Raising of Lazarus (Jn 10, 40-11, 53), StEv 1, Berlin 1959, 423-434.

*G.B. Caird*, The Glory of God in the Fourth Gospel: An Exercise in Biblical Semantics, NTS 15 (1968-69), 265-277.
*D.A. Carson*, The Gospel According to John, Leicester - Grand Rapids 1991.
*C.P Ceroke*, Jesus and Mary at Cana: Separation or Association?, ThSt 17 (1956), 1-38.
*C.P. Ceroke*, The Problem of Ambiguity in John 2,4, CBQ 21 (1959), 316-340.
*J.-P. Charlier*, Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile, Paris 1987.
*B.S. Childs*, Biblical Theology of the Old and New Testaments, Minneapolis 1993.
*D.K. Clark*, Signs in Wisdom and John, CBQ 45 (1983), 201-209.
*H. Clavier*, La multiplication des pains dans le ministère de Jésus, StEv 1, Berlin 1959.
*C. Colpe*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT VIII, 403-481.
*H. Conzelmann*, φῶς, ThWNT IX, 302-349.
*H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen $^{5}$1992.
*J.D. Crossan*, It Is Written: A Structuralist Analysis of John 6, στο The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives, ἔκδ. *M.W.G. Stibbe*, Leiden - New York - Köln 1993, 145-164.
*O. Cullmann*, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums, ThZ 4 (1948), 360-372.
*O. Cullmann*, Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium (Joh. 5,17), Τ.τ. Ernst Lohmeyer, ἔκδ. *W. Schmauch*, Stuttgart 1951, 127-131.
*O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich $^{3}$1956.
*O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testamentes, Tübingen $^{5}$1975.
*R.A. Culpepper*, The Pivot of John's Prologue, NTS 27 (1981), 1-31.
*R.A. Culpepper*, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1983.
*R.A. Culpepper*, John 5.1-18. A Sample of Narrative Critical Commentary, στο The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives, ἔκδ. *M.W.G. Stibbe*, Leiden - New York - Köln 1993, 193-207.
*G. Dalman*, Orte und Wege Jesu, Gütersloh $^{3}$1924.
*Ν.Μ. Δαμαλᾶ*, Τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, Ἀθῆναι 1940.
*D. Daube*, The New Testament and Rabbinic Judaisme, London 1956.
*M. Davies*, Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel, Sheffield 1992.
*R. Deines*, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, Tübingen 1993.
*É. Delebecque*, Évangile de Jean. Texte traduit et annoté, Paris 1987.
*Ἀ.Ἰ. Δεληκωστόπουλου*, Τὸ θαῦμα. Συμβολὴ εἰς τὴν σύγχρονον ἀπολογητικὴν τοῦ Χριστιανισμοῦ, Ἀθῆναι 1971.
*G. Delling*, Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament, στο Der Wunderbegriff im Neuen Testament, ἔκδ. *A. Suhl*, Darmstadt 1980, 301-317.
*M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
*M. Dibelius*, Geschichte der urchristlichen Literatur, München 1926.
*M. Dibelius*, The Structure and Literary Character of the Gospels, HThR 20 (1927), 151-170.
*R.J. Dillon*, Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the Cana Account (Jn 2,1-11), CBQ 24 (1962), 268-296.

*C.H. Dodd*, Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963.
*C.H. Dodd*, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1965.
*C.H. Dodd*, A Hidden Parable in the Fourth Gospel, στο More New Testament Studies, Grand Rapids 1968, 30-40.
*Δ.Ἀ. Δόικου*, Ἡ θυσία κατὰ τὰς παραδόσεις τῆς Πεντατεύχου, Θεσσαλονίκη 1965.
*Δ.Ἀ. Δόικου*, Τὸ βιβλικὸν ἑβραϊκὸν Πάσχα, Θεσσαλονίκη 1969.
*J.A. Du Rand*, A Syntactical and Narratological Reading of John 10 in Coherence with Chapter 9, στο The Shepherd Discourse of John 10 and its Context, ἔκδ. *J. Beutler - R.T. Fortna*, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney 1991, 94-115.
*J. Duncan - M. Derrett*, Water into Wine, BZ 7 (1963), 80-97.
*R. Dunkerley*, Lazarus, NTS 5 (1959), 321-327.
*J. Dunn*, John VI — A Eucharistic Discourse?, NTS 17 (1970-1971), 328-338.
*J.D.G. Dunn*, Let John be John. A Gospel for its Time, στο Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübingen Symposium 1982, ἔκδ. *P. Stuhlmacher*, Tübingen 1983, 309-339.
*A. Duprez*, Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V, Paris 1970.
*A. Dyroff*, Zum Prolog des Johannesevangeliums, στο Pisciculi, Festschrift für F.J. Dölger, Münster i.W 1939, 86-93.
*K.A. Eckhardt*, Der Tod des Johannes, als Schlüssel zum Verständnis der Johanneischen Schriften, Berlin 1961.
*P.F. Ellis*, The Genius of John. A Compositional-Critical Commentary on the Fourth Gospel, Collegeville 1984.
*J.J. Enz*, The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John, JBL 76 (1957), 208-215.
*C.A. Evans*, The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John, NT 24 (1982), 124-138.
*A. Faure*, Die atl. Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese, ZNW 21 (1922) 99-121.
*P. Feine*, Theologie des Neuen Testaments, Berlin $^{8}$1951.
*A. Feuillet*, La composition littéraire de Jn 9-12, στο Mélanges bibliques (Τ.τ. A. Robert), ἔκδ. *G. Contenau κ.ά.*, Paris 1957, 478-493.
*A. Feuillet*, L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution a l'étude de la structure du quatrième Évangile, ETL 36 (1960), 5-33.
*A. Feuillet*, La signification théologique du second miracle de Cana, RSR 48 (1960), 62-75.
*A. Feuillet*, La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jo II,1-11) et le symbolisme johannique, RThom 1965, 517-535.
*A. Feuillet*, Les ego eimi christologiques du quatrième Évangile, RSR 54 (1966), 5-22. 213-240.
*G. Fohrer*, Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten, ZAW 64(1952), 101-120.
*R. Formesyn*, Le sèmeion johannique et le sèmeion hellénistique, ETL 38 (1962).
*R.T. Fortna*, The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel, Cambridge 1970.
*R.T. Fortna*, Source and Redaction in the Fourth Gospel's Portrayal of Jesus' Signs,

JBL 89 (1970), 151-166.
*R.T. Fortna*, Christology in the Fourth Gospel: Redaction-Critical Perspectives, NTS 21 (1979), 489-504.
*R.T. Fortna*, The Fourth Gospel and its Predecessor, Philadelphia 1988.
*E. Freed*, Fortna's Signs'-Source in John, JBL 94 (1975), 563-579.
*R.H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1967.
*P. Gaechter*, Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien, Innsbruck - Wien - München 1953.
*B. Gärtner*, John 6 and the Jewish Passover, Lund - Copenhagen 1959.
*Ἰ.Λ. Γαλάνη*, Υἱοθεσία. Ἡ χρῆσις τοῦ ὅρου παρὰ Παύλῳ ἐν σχέσει πρὸς τὰ νομικὰ καὶ θεολογικὰ δεδομένα τῶν λαῶν τοῦ περιβάλλοντός του, Θεσσαλονίκη 1977.
*Ἰ.Λ. Γαλάνη*, Ἡ σχέση ἀνθρώπου καί κτίσεως κατά τήν Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1984.
*Ἰ.Λ. Γαλάνη*, Ἡ Θεοτόκος στόν εὐαγγελιστή Ἰωάννη, Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμήν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας (15-17 Νοεμβρίου 1989), Θεσσαλονίκη 1991, 111-121.
*Γ.Ἀ. Γαλίτη*, Ἡ χριστολογία τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ΙΙ, Ἀθῆναι 1990.
*J.-C. Geroud - J. Escande*, La résurrection de Lazare. Jean 11, CEv 16 (1976) 32-49.
*H. Gese*, Die Sühne, στο Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 85-106.
*H. Gese*, Der Johannesprolog, στο Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 152-201.
*W. Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit *H. Zimmern*, *W. Max Müller* und *O. Weber*, επεξ. *F. Buhl*, Berlin - Göttingen - Heidelberg 1962.
*A. Geyser*, The Semeion at Cana of the Galilee, Studies in John (Τ.τ. J.N. Sevenster), ἔκδ. *M.C. Rientsema* κ.ἀ., Leiden 1970, 12-21.
*C.H. Giblin*, The Miraculous Crossing of the Sea (John 6,16-21), NTS 29 (1983), 96-103.
*G. Gifford*, Ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ET 40 (1928-29), 236.
*T.F. Glasson*, John the Baptist in the Fourth Gospel, ET 67 (1955-56), 245-246.
*T.F. Glasson*, Moses in the Fourth Gospel, London 1963.
*J. Gnilka*, Johannesevangelium, Würzburg 1983.
*J. Gnilka*, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg - Basel - Wien 1994.
*F. Godet*, Kommentar zu dem Evangelium des Johannes I και II, Hannover $^{4}$1903.
*E.R. Goodenough*, John a Primitive Gospel, JBL 64 (1945), 145-182.
*L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen $^{3}$1991.
*J.A. Grassi*, The Wedding at Cana (John II, 1-11): A Pentecostal Meditation?, NT 14 (1972), 131-136.
*Γ.Σ. Γρατσέα*, Ἰωάννης ὁ Βαπτιστὴς βάσει τῶν πηγῶν, Ἀθῆναι 1968.
*P. Grelot*, Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique, Paris 1995.
*B. Grigsby*, Washing in the Pool of Siloam - A Thematic Anticipation of the Johannine Cross, NT 27 (1985), 227-235.
*W. Grundmann*, Zeugnis und Gestalt des Johannesevangeliums. Eine Studie zur

denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten, Stuttgart 1960.

*W. Grundmann*, Verkündigung und Geschichte in dem Bericht vom Eingang der Geschichte Jesu im Johannes-Evangelium, στο Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, έκδ. *H. Ristow - K. Matthiae*, Berlin 1960, 289-309.

*A. Guilding*, The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System, Oxford 1960.

*E. Haenchen*, Johanneische Probleme, ZThK 56 (1959), 31-34, 50-54.

*E. Haenchen*, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen 1980.

*F. Hahn*, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, στο Neues Testament und Geschichte (Τ.τ. O. Cullmann), έκδ. *H. Baltensweiler - B. Reicke*, Zürich - Tübingen 1972, 125-141.

*F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen $^{4}$1974.

*F. Hahn*, Die Hirtenrede in Joh. 10, στο Theologia crucis - signum crucis (Τ.τ. E. Dinkler), έκδ. *C. Andersen - G. Klein*, Tübingen 1979, 185-200.

*F. Hahn*, "Die Juden" im Johannesevangelium, στο Kontinuität und Einheit (Τ.τ. F. Mußner), έκδ. *P.-G. Müller - W. Stenger*, Freiburg - Basel - Wien 1981, 430-438.

*E. Haible*, Das Gottesbild der Hochzeit von Kana. Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre, MThZ 10 (1959), 189-199.

*A.T. Hanson*, The Old Testament Background to the Raising of Lazarus, StEv 6, Berlin 1973, 252-255.

*D.J. Harrington*, John's Thought and Theology. An Introduction, Wilmington 1990.

*L. van Hartingsveld*, Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann, Assen 1962.

*G. Haufe*, Hellenistische Volksfrömmigkeit, στο Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, έκδ. *J. Leipoldt - W. Grundmann*, Berlin 1965, 68-100.

*H.-P. Heekerens*, Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion, Stuttgart 1984.

*J. Heer*, Der Glaube des "Königlichen" (Jo. 4,43-54), SuS 33 (1968), 147-164.

*J.P. Heil*, Jesus Walking on the Sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21, Rome 1981.

*R. Heiligenthal*, Werke als Zeichen, Tübingen 1983.

*J. Heise*, Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften, Tübingen 1967.

*A. Heising*, Die Botschaft der Brotvermehrung. Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament, Stuttgart 1966.

*A. Henderson*, Notes on John XI, ET 32 (1920), 123-126.

*M. Hengel*, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen $^{2}$1977.

*M. Hengel*, The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1-11, στο The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology (Τ.τ. G.B. Caird), έκδ. *L.D. Hurst - N.T. Wright*, Oxford 1987, 83-119.

*M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von *J. Frey*, Tübingen 1993.

*E. Hirsch*, Studien zum vierten Evangelium, Tübingen 1936.
*E. Hirsch*, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936.
*E. Hirsch*, Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium, ZNW, 43 (1950-51), 129-143.
*R. Hoeferkamp*, The Relationship between Semeia and Believing in the Fourth Gospel, Ann Arbor 1978.
*S. Hofbeck*, Semeion. Der Begriff des "Zeichens" im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte, Münsterschwarzach $^{2}$1970.
*O. Hofius*, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51f), ZNW 58 (1967), 289-291.
*O. Hofius*, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18, ZNW 78 (1987), 1-25.
*O. Hofius*, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, στο Paulusstudien, Tübingen 1989, 33-49.
*O. Hofius*, "Der in des Vaters Schoß ist" Joh 1,18, ZNW 80 (1989), 163-171.
*O. Hofius*, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, NTS 39 (1993), 414-437.
*O. Hofius*, Ist Jesus der Messias? Thesen, JBTh 8 (1993), 103-129.
*O. Hofius*, Jesu Zuspruch der Sündenvergebung. Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b, JBTh 9 (1994), 125-143.
*O. Hofius*, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21, Johannesstudien τῶν *O. Hofius* καί *H.-Ch. Kammler*, Tübingen 1996.
*H.J. Holtzmann*, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, Tübingen $^{3}$1908.
*O. Holtzmann*, Das Johannesevangelium, Darmstadt 1887.
*E.C. Hoskyns*, The Fourth Gospel, London $^{2}$1961.
*W.F. Howard*, The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, ἀναθ. *C.K. Barrett*, London $^{4}$1955.
*H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments III. Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung; Epilegomena, Göttingen 1995.
*A.M. Hunter*, The Gospel According to John, Cambridge 1965.
*M. Inch*, Apologetic Use of "Sign" in the Fourth Gospel, EQ 42 (1970), 35-43.
*B.X. Ἰωαννίδου*, Ἡ χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου. Ὁ Χριστὸς ζωὴ καὶ φῶς τοῦ κόσμου, ἐν Ἀθήναις 1958.
*E. Jacob*, ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος, ὀλιγόψυχος (B. Die Anthropologie des Alten Testaments), ThWNT IX, 614-629.
*B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1982.
*J. Jeremias*, Jesus als Weltvollender, Gütersloh 1930.
*J. Jeremias*, Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ - παῖς Θεοῦ, ZNW 34 (1935), 115-123.
*J. Jeremias*, Μωυσῆς, ThWNT IV, 852-878,
*J. Jeremias*, Ἠλ(ε)ίας, ThWNT II, 930-943,
*J. Jeremias*, Johanneische Literarkritik, ThB 20 (1941), 33-46.
*J. Jeremias*, Die Wiederentdeckung von Bethesda. Johannes 5,2, Göttingen 1949.

*J. Jeremias*, Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958.

*J. Jeremias*, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart $^{2}$1959.

*J. Jeremias*, Παῖς Θεοῦ (C. im Spätjudentum in der Zeit nach der Entstehung der LXX, D. im Neuen Testament), ThWNT V, 676-713.

*J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.

*E.D. Johnston*, The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand — An Independent Tradition?, NTS 8 (1961-62), 151-154.

*H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist I, Göttingen $^{3}$1964.

*J.R. Jones*, Narrative Structures and Meaning in John 11:1-54, Ann Arbor 1982.

*M. de Jonge*, Jewish Expectations about the 'Messiah' According to the Fourth Gospel, NTS 19 (1972-1973), 246-270.

*M. de Jonge*, Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel, στο Jesus: Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective, ἔκδ. καί μετάφρ. *J.E. Steely*, Missoula 1977.

*E. Käsemann*, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, στο Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964,155-181.

*E. Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen $^{3}$1971.

*Δ. Καϊμάκη*, Σιών καί Ἱερουσαλήμ στόν Δευτερησαΐα, Θεσσαλονίκη 1984.

*Δ. Καϊμάκη*, Ὁ ναός τοῦ Σολομώντα. Ἱστορία - θεολογία, Θεσσαλονίκη 1984.

*O. Kaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, Berlin 1959.

*H.-Ch. Kammler*, Die "Zeichen" des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31, στο Johannesstudien των *O. Hofius και H.-Ch. Kammler*, Tübingen 1996.

*Ἰ.Δ. Καραβιδόπουλου*, Ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καί τῷ Ρωμαιοκαθολικισμῷ κατά τήν τελευταίαν πεντηκονταετίαν (Σύντομος ἱστορική ἐπισκόπησις), Θεσσαλονίκη 1966.

*Ἰ.Δ. Καραβιδόπουλου*, Ἡ περί Θεοῦ καί ἀνθρώπου διδασκαλία Φίλωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, Ἀθῆναι 1966.

*Ἰ. Καραβιδόπουλου*, Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1983.

*Ἰ. Καραβιδόπουλου*, Τό κατά Μᾶρκον Εὐαγγέλιο, Θεσσαλονίκη 1988.

*Κ. Καρακόλη*, Αἱρέσεις καί Ἐκκλησία κατά τούς Ἕλληνας ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τῶν Β΄καί Γ΄αἰώνων, Θεσσαλονίκη 1983.

*L.E. Keck*, Mark 3.7-12 and Mark's Christology, JBL 84 (1965), 341-358.

*H.C. Kee*, Aretalogy and Gospel, JBL 92 (1973), 402-422.

*C.F. Keil*, Commentar über das Evangelium des Johannes, Leipzig 1881.

*E.J. Kilmartin*, Liturgical Influence on John 6, CBQ 22 (1960), 183-191.

*E.J. Kilmartin*, The Mother of Jesus was there (The Significance of Mary in Jn 2,3-5 and Jn 19,25-27), ScEc 15 (1963), 213-26.

*G. Kittel*, δόξα, ThWNT II, 236-240.245-256.

*H. Kleinknecht*, λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω (B. Der Logos in Griechentum und Hellenismus), ThWNT IV, 76-89.

*H. Klos*, Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Buße im vierten Evangelium, Stuttgart 1970.

*H. Köster*, Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, ZThK 54 (1957) 56-69.

*H. Köster*, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin - New York 1980.

*J. Kremer*, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung, Stuttgart 1985.

*J. Kremer*, Der arme Lazarus - Lazarus ein Freund Jesu. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Lk 16,19-31 und Joh 11,1-46, στο ΄A cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (Τ.τ. Jaques Dupont), ἔκδ. *R. Gantoy - M. Bogaert - B. Standaert*, Paris 1985, 571-584.

*R. Kühschelm*, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten "Dualismus" und "Determinismus" in Joh 12,35-50, Frankfurt a.M. 1990.

*W.G. Kümmel*, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, Göttingen 1976.

*W.G. Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg $^{21}$1983.

*K. Kundsin*, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium, Göttingen 1925.

*R. Kysar*, The Fourth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship, Minneapolis 1975.

*M.-J. Lagrange*, Évangile selon saint Jean, Paris 1925.

*X. Léon-Dufour*, Les miracles de Jésus selon Jean, στο Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament, ἔκδ. *X. Léon-Dufour*, Paris 1977.

*X. Léon-Dufour*, Lecture de l'Évangile selon Jean I και II (chapitres 1-4), Paris 1988.

*H. Leroy*, Das Weinwunder zu Kana. Eine exegetische Studie zu Jo 2,1-11, BiLe 4 (1963), 168-173.

*H. Leroy*, Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums, Bonn 1968.

*H. Leroy*, Diskussionsbeiträge zur Exegese von Joh 2,1-11, στο Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch, ἔκδ. *G. Voss - H. Harsch*, Stuttgart 1972.

*J.M. Lieu*, Blindness in the Johannine Tradition, NTS 34 (1988), 83-95.

*R.H. Lightfoot*, St. John's Gospel. A Commentary, Oxford 1956.

*B. Lindars*, Elijah, Elisha and the Gospel Miracles, στο Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History, ἔκδ. *C.F.D. Moule*, London 1965, 63-79.

*B. Lindars*, Two Parables in John, NTS 16 (1969-70), 318-329.

*B. Lindars*, The Gospel of John, London 1972.

*B. Lindars*, Rebuking the Spirit, NTS 38 (1992), 89-104.

*B. Lindars*, The Son of Man in the Johannine Christology, στο Essays on John, Leuven 1992, 33-50

*B. Lindars*, The Son of Man in the Theology of John, στο Essays on John, Leuven 1992, 153-166.

*E. Linnemann*, Die Hochzeit zu Kana und Dionysos oder das Unzureichende der Kategorien Übertragung und Identifikation zur Erfassung der religionsgeschichtlichen Beziehungen, NTS 20 (1974), 408-418.

*D. Lipscomb*, A Commentary on the Gospel According to John, Nashville 1976.

*E. Lohmeyer*, Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums, ZNW 27 (1928), 11-36.
*E. Lohse*, συνέδριον, ThWNT VII, 858-869.
*E. Lohse*, Wort und Sakrament im Johannesevangelium, NTS 7 (1960), 110-125.
*E. Lohse*, υἱός, υἱοθεσία, ThWNT VIII, 358-363.
*E. Lohse*, Jesu Worte über den Sabbat, στο Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 62-72.
*E. Lohse*, Miracles in the Fourth Gospel, στο Die Vielfalt des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 45-56.
*E. Lohse*, Die Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz $^{4}$1983.
*E. Lohse*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz $^{3}$1984.
*A. Loisy*, Le quatrième évangile, Paris 1903.
*B.W. Longenecker*, The Unbroken Messiah: A Johannine Feature and Its Social Functions, NTS 41 (1995), 428-441.
*H. van der Loos*, The Miracles of Jesus, Leiden 1965.
*W. Lütgehetmann*, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte, Regensburg 1990.
*C.E. Luthardt*, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, Nürnberg $^{2}$1875.
*G.H.C. MacGregor*, The Gospel of John, London 1953.
*G.H.C. MacGregor*, The Eucharist in the Fourth Gospel, NTS 9 (1962-63), 111-119.
*R.M. Mackowski*, "Scholar's Qanah". A Re-examination of the Evidence in Favor of Khirbet-Qanah, BZ 23 (1979), 278-283.
*A. Marchadour*, Lazare. Histoire d'un recit. Récits d'une histoire, Paris 1988.
*J.P. Martin*, History and Eschatology in the Lazarus Narrative John 11.1-44, SJTh 17 (1964), 332-343.
*J.L. Martyn*, We Have Found Elijah, στο Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of W.D. Davies, ἔκδ. *R. Hamerton-Kelly - R. Scroggs*, Leiden 1976, 181-219.
*J.L. Martyn*, History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville 1979.
*Ν.Ἀ. Ματσούκα*, Ὁ χαρακτὴρ τῆς ἀθανασίας κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἑλληνιστικῶν μυστηρίων, Θεσσαλονίκη 1965.
*Ν.Ἀ. Ματσούκα*, Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία ΙΙ. Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ Χριστιανοσύνη, Θεσσαλονίκη $^{2}$1988.
*C. Maurer*, Steckt hinter Joh 5,17 ein Übersetzungsfehler?, WuD 5 (1957), 130-140.
*B. McNeil*, The Raising of Lazarus, DR 92 (1974), 269-275.
*W.A. Meeks*, Galilee and Judea in the Fourth Gospel, JBL 85 (1966), 159-169.
*W.A. Meeks*, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Leiden 1967.
*P.-H. Menoud*, L'évangile de Jean d'après les recherches récentes, Neuchâtel - Paris 1947.
*M. de Merode*, L'accueil triomphal de Jésus selon Jean 11-12, RTL 13 (1982), 49-62.

*S. Mendner*, Zum Problem 'Johannes und die Synoptiker', NTS 4 (1957-58), 282-307.
*P.W. Meyer*, John 2,10, JBL 86 (1967), 181-197.
*R. Meyer*, περιτέμνω, περιτομή, ἀπερίτμητος, ThWNT VI, 72-83.
*W. Michaelis*, Die Sakramente im Johannesevangelium, Bern 1946.
*O. Michel*, Der Anfang der Zeichen Jesu (Johannes 2,11), στο Die Leibhaftigkeit des Wortes (T.τ. A. Köberle), ἔκδ. *O. Michel - U. Mann*, Hamburg 1958, 15-22.
*J. Michl*, Bemerkungen zu Joh. 2,4, Biblica 36 (1955), 492-509.
*G. Mlakuzhyi*, The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel, Roma 1987.
*D. Mollat - F.-M. Braun*, L'évangile et les épitres de saint Jean, Paris 1973.
*F.J. Moloney*, John 6 and the Celebration of the Eucharist, DR 93 (313, 1975), 243-251.
*F.J. Moloney*, From Cana to Cana (Jn. 2:1-4:54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith, Sal. 40 (1978), 817-843.
*M. Morlet*, Le dernier signe de la glorification de Jesus. Jn 11,1-45, in ASeign 18 (1971), 11-26.
*L. Morris*, The Gospel According to John, Grand Rapids 1971.
*C.F.D. Moule*, The Meaning of "Life" in the Gospels and Epistles of St. John. A Study in the Story of Lazarus, John 11: 1-44, Theol. 78 (1975) 114-125.
*U.B. Müller*, Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, KuD 21 (1975), 49-71.
*F. Mußner*, Ζωή. Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, München 1952.
*F. Mußner*, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg - Basel - Wien 1965.
*F. Mußner*, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, München 1967.
*F. Neirynck*, Jean 4,46-54. Une Leçon de méthode, ETL 71 (1995), 176-184.
*W. Nicol*, The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction, Leiden 1972.
*P. Niewalda*, Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie, Limburg 1958.
*Κ. Νικολακόπουλου*, Καινὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ ρητορικὰ σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικὰ βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης, Κατερίνη 1993.
*B. Noack*, Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums, Kopenhagen 1954.
*E. Norden*, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig - Berlin 1913.
*B. Olsson*, Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42, Uppsala 1974.
*B. Osborne*, A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11: 44 and 20:7 Again, HeyJ 14 (1973) 437-440.
*F. Overbeck*, Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung, Tübingen 1911.
*C. Panackel*, Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (Jn 19,5b). An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term ἄνθρωπος Designating Jesus in the Fourth Gospel, Roma 1988.
*Ἰ. Παναγοπούλου*, Ὁ προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ. Ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ μελέτη τῆς περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰκόνος τῶν Εὐαγγελίων, Ἀθῆναι 1973.

Ἰ. Παναγοπούλου, Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων, Ἀθῆναι 1979.

Ἰ. Παναγοπούλου, Ἡ ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καί ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὡς τόν πέμπτο αἰῶνα Ι, Ἀθήνα 1991.

Ἀ.Μ. Παπαδοπούλου, Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς. Ἡ διὰ τῆς προβολῆς του ἀπόπειρα ἐνισχύσεως τοῦ ἐθνισμοῦ καὶ τῆς καταπολεμήσεως τοῦ Χριστιανισμοῦ, Θεσσαλονίκη 1966.

Κ.Ε. Παπαπέτρου, Ἡ οὐσία τῆς θεολογίας. Συστηματική μελέτη ἑνὸς πατερικοῦ ἑρμηνευτικοῦ ἔργου, Ἀθῆναι 1969.

Γ.Π. Πατρώνου, Μεσσιανικαὶ καὶ ἐσχατολογικαὶ προσδοκίαι τῆς μεσοδιαθηκικῆς περιόδου (200 π.Χ. - 100 μ.Χ.), Ἀθῆναι 1970.

*H. Patsch*, Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte. Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte, ZNW 62 (1971), 210-231.

*E. Percy*, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, Lund 1939.

*G. Petzke*, Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament, Leiden 1970.

*T.E. Pollard*, The Raising of Lazarus. John XI, StEv 6, Berlin 1973, 434-443.

*C.L. Porter*, John IX. 38, 39α: A Liturgical Addition to the Text, NTS 13 (1966-1967), 387-394.

*H. Preisker*, Joh 2,4 und 19,26, ZNW 42 (1949), 208-214.

*C. Pronobis*, Bethesda zur Zeit Jesu, TThQ 114 (1933), 181-207.

*G. von Rad*, C. כָּבוֹד im AT, ThWNT II, 240-245.

*G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1961.

*H. Räisänen*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament, Helsinki 1969.

*G. Reim*, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, Cambridge 1974.

*G. Reim*, John IV.44 - Crux or Clue? The Rejection of Jesus at Nazareth in Johannine Composition, NTS 22 (1976), 476-483.

*M. Rein*, Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion, Tübingen 1995.

*W.E. Reiser*, The Case of the Tidy Tomb: The Place of the Napkins of John 11:44 and 20:7, in HeyJ 14 (1973) 45-57.

*K.H. Rengstorf*, πηλός, ThWNT VI, 118-119.

*K.H. Rengstorf*, σημεῖον, ThWNT VII, 199-268.

*J.L. Resseguie*, John 9: A Literary-Critical Analysis, The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives, ἔκδ. *M.W.G. Stibbe*, Leiden - New York - Köln 1993, 115-122.

*R. Rhea*, The Johannine Son of Man, Zürich 1990.

Γ. Ρηγοπούλου, Ἰησοῦς Χριστὸς "ἡ Ἄμπελος ἡ Ἀληθινή" (Ἰω. 15,1-17), ΔΒΜ 4 (1976), 161-180.

*P. Ricca*, Die Eschatologie des vierten Evangeliums, Zürich 1966.

*A. Richardson*, The Miracle-Stories of the Gospels, London 1956.
*A. Richardson*, The Gospel According to Saint John, Norwich 1959.
*G. Richter*, Zur sogenannten Semeia-Quelle des Johannesevangeliums, στο Studien zum Johannesevangelium, Regensburg 1977, 281-287.
*M. Rissi*, Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11), Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie (T.τ. O. Cullmann), ἔκδ. *F. Christ*, Hamburg - Bergstedt 1967.
*H. Ritt*, Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17, Würzburg 1979.
*J.M. Robinson*, Die johanneische Entwicklungslinie, στο Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums των *H. Köster* και *J.M. Robinson*, Tübingen 1971.
*G. Rochais*, Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament, Cambridge 1981.
*C. Romaniuk*, "Ich bin die Auferstehung und das Leben", Conc. 6 (1970) 702-707.
*O. Rottmanner*, Joh. 2,4. Eine mariologische Studie, ThQ 74 (1892), 213-245.
*E. Ruckstuhl*, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen, Fribourg 1951.
*E. Ruckstuhl - P. Dschulnigg*, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums, Freiburg - Göttingen 1991.
*K. Rudolph*, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen $^{3}$1990.
*V. Ruland*, Sign and Sacrament: John's Bread of Life Discourse, Interpr. 18 (1964), 450 - 462.
*J.N. Sanders*, Those whom Jesus loved: St. John 11,5, NTS 1 (1954-55), 29-41.
*J.N. Sanders - B.A. Mastin*, A Commentary on the Gospel According to St. John, London 1968.
*G. Saß*, Die Auferweckung des Lazarus. Eine Auslegung von Johannes 11, Neukirchen-Vluyn 1967.
*D. Schellong*, Hinweis und Widerspruch, ZW 45 (1974), 390-407.
*L. Schenke*, Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung, Würzburg 1983.
*J. Schildenberger*, Das Rätsel der Hochzeit von Kana. Eine Erklärung zu Joh. 2,1-11, BenM 15 (1933) 123-130. 224-234.
*A. Schlatter*, Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Tübingen 1930.
*A. Schlatter*, Das Evangelium nach Johannes, Stuttgart 1962.
*H. Schlier*, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, στο Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg - Basel - Wien 1971, 102-123.
*W. Schmithals*, Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus, στο Gnosis (T.τ. H. Jonas), ἔκδ. *B. Aland*, Göttingen 1978.
*W. Schmithals*, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse, Berlin - New York, 1992.
*R. Schnackenburg*, Die Erwartung des "Propheten" nach dem Neuen Testament und den Qumranschriften, StEv 1, Berlin 1959, 622-639.
*R. Schnackenburg*, Die Sakramente im Johannesevangelium, Sacra Pagina.

Miscellanae biblica Congressus Internationalis Catholici de re biblica II, Paris - Gembloux 1959, 235-254.
*R. Schnackenburg*, Zur Traditionsgeschichte von Joh 4,46-54, BZ 8 (1964), 58-88.
*R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, Freiburg - Basel - Wien 1965.
*R. Schnackenburg*, Zur Rede vom Brot aus dem Himmel: Eine Beobachtung zu Joh 6,52, BZ12 (1968), 248-252.
*R. Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg - Basel - Wien 1993.
*J. Schneider*, Das Evangelium nach Johannes, Berlin $^{2}$1978.
*U. Schnelle*, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1987.
*U. Schnelle*, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus - Paulus - Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991.
*U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994.
*U. Schnelle*, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, NTS 42 (1996), 359-373.
*L. Schottroff*, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, Neukirchen-Vluyn 1970.
*S. Schulz*, Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden, Stuttgart 1960.
*S. Schulz*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen - Zürich 1987.
*G. Schulze-Kadelbach*, Zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, ZNW 46 (1955), 279-280.
*O. Schwankl*, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, στο Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, ἐκδ. *K. Kertelge*, Freiburg - Basel - Wien 1990, 135-167.
*E. Schwartz*, Aporien im 4. Evangelium, NGWG.PH 1907, 342-372· 1908, 115-188, 497-650.
*A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen $^{9}$1984.
*A. Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
*E. Schweizer*, Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bilderreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums, Göttingen 1939.
*E. Schweizer*, Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvTh 12 (1952-53), 341-363.
*E. Schweizer*, Die Heilung des Königlichen: Joh 4, 46-54, στο Neotestamentica, Zürich-Stuttgart 1963, 407-415.
*A. Schulz*, Das Wunder zu Kana im Lichte des Alten Testaments, BZ 16 (1922), 93-96.
*S. Schulz*, Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden, Stuttgart 1960.
*E.F. Siegman*, St. John's Use of Synoptic Material, CBQ 30 (1968), 182-198.
*E. Sjöberg*, Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6,22f Par., StTh 5 (1951), 89-105.
*D.M. Smith*, The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory, New Haven - London 1965.
*D.M. Smith*, The Milieu of the Johannine Miracle Source: A Proposal, στο Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity (Τ.τ. W.D. Davies), ἐκδ. *R. Hamerton-Kelly - R. Scroggs*, Leiden 1976, 164-180.

*M. Smith*, On the Wine God in Palestine (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius), στο S.W. Baron - Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday, English Section II, Jerusalem 1974, 815-829.

*R.H. Smith*, Exodus Typology in the Fourth Gospel, JBL 81 (1962), 333-339.

*A. Smitmans*, Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute, Tübingen 1966.

*A. Smitmans*, Exegese von Joh 2,1-11 im Zusammenhang des Johannesevangeliums, στο Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch, ἔκδ. *G. Voss - H. Harsch*, Stuttgart 1972.

*A. Smitmans*, Maria im Neuen Testament, Stuttgart 1970.

*F. Spitta*, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910.

*G. Stählin*, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW 33 (1934), 225-259.

*W. Stenger*, Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1-45). Vorlage und johanneische Redaktion, in TThZ 83 (1974) 17-37.

*M.W.G. Stibbe*, John as storyteller. Narrative criticism and the fourth gospel, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney 1992.

*M.W.G. Stibbe*, John, Sheffield 1993.

*M.W.G. Stibbe*, John's Gospel, London - New York 1994.

*H.L. Strack - P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I και II, München 1926.

*H. Strathmann*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1963.

*D.F. Strauß*, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I και II, Tübingen 1835 και 1836.

*J. N. Suggit*, The Raising of Lazarus, ET 95 (1984) 106-108.

*A.C. Sundberg*, Isos to Theo Christology in John 5.17-30, BR 15 (1970), 19-31.

*C.H. Talbert*, Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles, New York 1992.

*H.M. Teeple*, The Literary Origin of the Fourth Gospel, Evanston 1974.

*S. Temple*, A Key to the Composition of the Fourth Gospel, JBL 80 (1961) 220-232.

*S. Temple*, The Two Signs in the Fourth Gospel, JBL 81 (1962) 169-174.

*S. Temple*, The Core of the Fourth Gospel, London - Oxford 1975.

*G. Theißen*, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Göttingen 1974.

*M. Theobald*, Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog, Stuttgart 1983.

*J.Ch. Thomas*, 'Stop Sinning Lest Something Worse Come upon you': The Man at the Pool in John 5, JSNT 59 (1995), 3-20.

*W. Thüsing*, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Aschendorff - Münster $^{2}$1970.

*H. Thyen*, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 39 (1974), 1-69.222-252.

*Δ. Τρακατέλλη*, Ἐξουσία καὶ Πάθος. Χριστολογικὲς Ἀπόψεις τοῦ κατὰ Μᾶρκον Εὐαγγελίου, Ἀθήνα 1983.

*Π.Ν. Τρεμπέλα*, Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ, Ἀθῆναι $^{3}$1955, (357-439).

*Π.Ν. Τρεμπέλα*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας II, Ἀθῆναι $^{2}$1979.

*Π.Ν. Τρεμπέλα*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Ἀθῆναι $^{4}$1990.

*R. Troisfontaines*, Mort et réssurection, ASeign 18 (1971), 68-75.
*P. Trudinger*, The Raising of Lazarus-a Brief Response, DR 94 (1976) 287-291.
*P. Trudinger*, A Prophet like me (Deut. 18:15): Jesus and Moses in St John's Gospel, Once Again, DR 113 (1995), 193-195.
*J.A. Trumbower*, Born from Above. The Anthropology of the Gospel of John, Tübingen 1992.
*Β.Γ. Τσάκωνα*, Ἡ χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου, Ἀθῆναι 1969.
*Β.Γ. Τσάκωνα*, Ἡ περὶ Παρακλήτου-Πνεύματος διδασκαλία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου (ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς καθόλου βιβλικῆς πνευματολογίας), ἐν Ἀθήναις 1988.
*A. Vanhoye*, Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4), Biblica 55 (1974), 155-167.
*B. Vawter*, The Johannine Sacramentary, TS 17 (1956), 151-166.
*Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin - New York 1975.
*J. Wagner*, Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte, Regensburg 1988.
*Ch. Welck*, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21, Tübingen 1994.
*N. Walter*, Die Auslegung überlieferter Wundererzählungen im Johannes-Evangelium, ThV 2, Berlin-Ost 1970, 93-107.
*A. Weiser*, Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart - Berlin - Köln 1993.
*B. Weiss*, Das Johannes-Evangelium, Göttingen 1902.
*J. Wellhausen*, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907.
*J. Wellhausen*, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
*P. Wendland*, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912.
*H.H. Wendt*, Die Lehre Jesu I. Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu, Göttingen 1886.
*H.H. Wendt*, Die Lehre Jesu II. Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890.
*H.H. Wendt*, Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, Göttingen 1900.
*H.H. Wendt*, Die Schichten im 4. Evangelium, Göttingen 1911.
*B.F. Westcott*, The Gospel According to St. John, London 1958.
*G.P. Wetter*, "Ich bin es." Eine johanneische Formel, ThStK 88 (1915), 224-238.
*G.P. Wetter*, "Der Sohn Gottes". Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike, Göttingen 1916.
*D.J. Wieand*, John V.2 and the Pool of Bethesda, NTS 12 (1966), 392-404.
*A. Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes, Regensburg $^{3}$1961.
*U. Wilckens*, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c-58), στο Neues Testament und Kirche (Τ.τ. R. Schnackenburg), ἔκδ. *J. Gnilka*, Freiburg - Basel - Wien 1974, 220-248.
*M. Wilcox*, The 'Prayer' of Jesus in John XI. 41b-42, NTS 24 (1977-78), 128-132.
*M.F. Wiles*, The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early

Church, Cambridge 1960.
*W. Wilkens*, Das Abendmahlszeugnis im vierten Evangelium, EvTh 18 (1958), 354-370.
*W. Wilkens*, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zollikon 1958.
*W. Wilkens*, Die Erweckung des Lazarus, ThZ 15 (1959), 22-39.
*W. Wilkens*, Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff, Zürich 1969.
*F.E. Williams*, Fourth Gospel and Synoptic Tradition. Two Johannine Passages, JBL 86 (1967), 311-319.
*H. Windisch*, Die johanneiche Weinregel (Joh. 2,10), ZNW 14 (1913), 248-257.
*H. Windisch*, Der johanneische Erzählungsstil, Εὐχαριστήριον (Gunkel Festschrift), Göttingen 1923, 174-213.
*H. Wöllner*, Zeichenglaube und Zeichenbuch. Ein literarkritischer Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums, Leipzig 1987.
*T. Worden*, The Holy Eucharist in St. John I και II, Scrip. 15/32 (1963), 97-103 και 15/33, 5-16.
*T. Worden*, The Marriage Feast at Cana (John 2.1-11), Scrip. 20 (1968), 97-106.
*W. Wrede*, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903.
*P. Wülfing von Martitz*, υἱός, υἱοθεσία, ThWNT VIII, 334-340.
*Π.Κ. Χρήστου*, Ἑλληνική Πατρολογία ΙΙ. Γραμματεία τῆς περιόδου τῶν διωγμῶν, Θεσσαλονίκη 1978.
*A. Yarbo-Collins*, Rulers, Divine Men, and Walking on the Water (Mark 6:45-52), στο Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World (T.τ. D. Georgi), ἔκδ. *L. Bormann - K. del Tredici - A. Standhartinger*, Leiden - New York - Köln 1994.
*Th. Zahn*, Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1912.
*F. Zehrer*, Das Gespräch Jesu mit seiner Mutter auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,3f) im Licht der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung, BiLi 43 (1970), 14-27.
*G. Ziener*, Weisheitsbuch und Johannesevangelium, Biblica 38 (1957), 396-418, Biblica 39 (1958), 37-60.
*G. Ziener*, Johannesevangelium und urchristiche Passafeier, BZ 2 (1958), 263-274.
*H. Zimmermann*, Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ NF 4 (1960) 54-69.266-276.
*Ἐ. Ζολώτα*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον Ι, Ἀθῆναι 1907.

# ΠΙΝΑΚΑΣ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΧΩΡΙΩΝ

Ἐπειδή στό σύνολό της ἡ παροῦσα ἐργασία ἀναφέρεται στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί ἑπομένως μπορεῖ ὁ ἀναγνώστης εὔκολα νά βρεῖ στά ἐπί μέρους κεφάλαια τά χωρία πού ἀναζητεῖ, θεωρήσαμε ὡς περιττή τήν καταγραφή τοῦ πλήθους τῶν χωρίων τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ.


*Γένεσις*

1,1 366
1,2 366
1,3 364
1,6 364
1,9 364
2,1ἑξ. 154
2,7 210. 325
3 103
3,15 103
28,13 188. 372. 378
28,15 372. 378
43,16 442
43,31ἑξ. 442
49,10 213. 398
49,11ἑξ. 110. 437

*Ἔξοδος*

3,1-6 333
3,6 276
3,14 188ἑξ. 276. 372. 378
4,8ἑξ. 340
4,17 340
4,21 510
4,22 412
4,28 340
6,2 188. 372. 378
6,29 188. 372. 378
7,3 340. 510
7,9 340
7,14 510
7,22 510
8,11 510
8,15 510
8,19 340
8,28 510
9,7 510
9,12 510
9,13-35 192
9,34ἑξ. 510
10,1ἑξ. 340
10,1 510
10,20 510
10,27 510
11,1-12,32 302
11,9ἑξ. 340
11,9 510
11,10 510
12,10 532
12,22 532
12,46 532
13,2 535
13,15 510
14,4 510
14,8 510
14,17 510
15,1ἑξ. 82
16 163
16,1-36 331
17,6 331
19,9 333
19,10 98
19,11 98
19,16 98
19,20 163
19-24 108
19,43ἑξ. 393
20,1 378
20,2 188. 276. 372
20,5 188. 198. 372. 378

20,11 152. 154
23,20 314
24,1 333
24,5-18 333
24,15-18 352
24,15 163
24,16ἑξ. 205
24,17 394
25,22 393. 537
28,30 306
29,33 535
29,36 535
30,6 393
31,17 152
33,9 333
33,11 228. 355
33,18-23 333
34,5 333
34,6 335
34,7 198. 335
40,34ἑξ. 393
40,38 394

*Λευϊτικόν*

1,4 537
3,2 537
3,8 537
3,13 537
4,4 537
4,15 537
8,8 306
8,14 537
9,6 393
9,23ἑξ. 393
10,17 537
16,2 538
16,14ἑξ. 535
17-26 379
17,11 520. 537
17,14 520. 537
25,9 535

*Ἀριθμοί*

5,8 535
6,25 205
7,89 538
11,12 410
11,13 166
12,2 228
12,8 228. 355
14,10 393
14,11 340
14,18 198
14,22 82. 340
17,7 393
20,6 393
23,19 427
24,7 398
24,17-19 398
27,21 308

*Δευτερονόμιον*

1,31 412
2,14 140
2,30 510
4,34 340
5,9 198
5,24 394
6,22 340
7,19 340
8,3 331
8,5 412
11,3 340
12,23 537
13,2-6 219
14,1 412
15,19 535
18 323
18,15-20 316
18,15 177-179. 329ἑξ. 332. 341
18,18-22 341
18,18 177. 329ἑξ. 332
21,23 403
26,8 340
28,28ἑξ. 511
29,2 340. 511
29,3 511
32,5ἑξ. 412
32,18ἑξ. 412
34,11 340

*Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ*

7,19 225
10,12ἑξ. 205

*Κριταί*

5,4 392
9,23 510
11,12 102
14,12 97

*Βασιλειῶν Α΄*

6,5 225
16,14 510
18,10 510
19,9 510

*Βασιλειῶν Β΄*

7,12-16 412
10,2 270
16,10 102
17,14 510
19,23 102

*Βασιλειῶν Γ΄*

7,16 403
8,11 393
8,39 375
11,29ἑξ. 315
12,15 510
17,7-16 109. 169. 319
17,17-24 272. 319
17,17ἑξ. 327
17,18-20 321
17,18 102
17,19-22 369
17,19 327
17,20 128. 320. 326ἑξ.
17,21 128. 320. 326. 327
17,23 128. 320
17,24 282. 326
18,36 299
18,37 299ἑξ.
22,19-22 510
22,19 355

*Βασιλειῶν Δ΄*

2,8 324
2,9-11 318
2,11 314
2,14 324
2,15 318
3,13 102
4,1-7 109. 319
4,8-37 272
4,18-37 319
4,20-22 327
4,27 321
4,28 288. 321
4,29-35 369
4,31 320ἑξ.
4,32 320
4,33 320. 326. 327
4,34ἑξ. 320. 327
4,36 321
4,42-44 169. 321ἑξ. 372
4,43 173. 322ἑξ.
4,44 173
5,1-19 212
5,3 325
5,6 325
5,7 212. 324ἑξ.
5,8 325
5,10 212. 324ἑξ.
5,11 212
5,13 325
5,15-18 212
17,14 511

*Παραλειπομένων Α΄*

16,28 225
17,11-14 412
28,6 412
28,9 375

*Παραλειπομένων Β΄*

5,13ἑξ 393
7,1-3 393
7,1 394
7,3 394
30,8 225. 511
32,30 211
35,21 102
36,13 511

*Ἔσδρας Β΄*

19,10 340
19,16ἑξ. 511

*Ἐσθήρ*
10,3 340

*Τωβίτ*
3,3ἑξ. 198
11,5-12 197. 446
11,19 97

*Μακκαβαίων Α΄*
11,34 307

*Μακκαβαίων Β΄*
3,33 535

*Ψαλμοί*
2 412
2,6ἑξ. 412
4,7 205
8,5 427
17,13 185
17,17 185. 372. 385
22,2 336
26,10 412
28,1-11 392
28,3 185. 372. 385
28,10 185. 372. 385
30,17 205
32,6 364
32,9 364
33,21 532
34,23 381
35,10 205
43,22 375
50,7 232
55,2 225
55,14 197. 205. 445
55,18 229
56,6 393
56,12 393
65,16-20 231
66,2 205
67,6 412
67,35 225
72,13ἑξ. 185. 372. 385
72,19 393
76,20 185. 372. 385
80,11 372
81,11 378
76,20 185
77,13 372. 385
77,14 205
77,24ἑξ. 331
77,43 340
78,8 198
79,9-12 383
79,15ἑξ. 383
80,11 188
80 (79),18 427
86,8 185
88,10 185. 372. 385
88,27ἑξ. 412
88,37 403
92,3ἑξ. 185. 372. 385
94,8 511
96,1-6 392
96,1ἑξ. 205
102 335
102,13 412
103,2 205
103,6-9 185. 372. 385
103,24 356
106,23-30 190
106,23 183
108,7 229. 231
108,14 198
118,38 364
118,41 364
118,105 364
122,1 298
134,9 340
136,1ἑξ 375
138,11ἐξ. 205
146 (145),3 427
147,4-7 364

*Ἰώβ*
3,16 197. 205
4,19 210
9,8 185. 189. 338. 385
10,9 210
12,22 205
14,1-15 264
14,12 264
14,13 264
14,15 264
16,21 427

18,5 197
25,6 427
27,9 229
28,11 205
28,12-20 112
28,23-27 356
30 197. 205
35,8 427
35,13 229
37,15 205
33,28 197. 205
28,27 356

*Παροιμίαι*

3,19ἑξ. 356
4,6 356
4,8 356
7,4 356
8,17 356
8,21 356
8,22 366
8,30 356
8,34 356
9,1ἑξ. 356
9,4 357
9,30ἑξ. 357
15,11 375
15,29 229. 231

*Σοφία Σολομῶντος*

8,19ἑξ. 199
11,5-14 110
11,15ἑξ. 110
16,1-4 110
16,5-14 110
16,12 364
16,15-29 110
17,1-18 110
17,4 110
18,4 206
18,5-25 110
19,1-9 110

*Σοφία Σειράχ*

15,3 110
24 364ἑξ.
24,3ἑξ. 364
24,17 384
24,19 110
24,21 110
42,18 375
42,20 375
48,10 314

*Ὡσηέ*

2,1 412
2,4 412
2,24 110. 319. 368. 437
11,1 383. 412
13,14 378

*Ἀμώς*

5,8 205
9,6 364
9,13 110. 319. 368

*Μιχαίας*

2,12 306
4,6 306
5,1-5 398
7,11ἑξ. 306

*Ἰωήλ*

2,27 188. 372. 378
2,30ἑξ. 342
4,18 319. 368

*Ἰωνᾶς*

4,6ἑξ. 364

*Ἀββακούμ*

2,6ἑξ. 342
2,14 393
3,4 205
3,8 185. 372. 385
3,10 185. 372. 385

*Ζαχαρίας*

2,9 394
9,9 400
9,9ἑξ. 398

*Μαλαχίας*

1,6 412
2,2 225
2,10 412

3 323
3,1 314
3,17 412
3,22ἑξ. 314

*Ἡσαΐας*

1,2 412
1,4 412
1,15 229. 231
4,2 393
4,5 393ἑξ.
5,1-7 383
6 510
6,1-7 353
6,9ἑξ. 243. 353. 510ἑξ. 512
6,10 501. 510
8,1-4 315
8,6 213
9,1-6 398
11 86
11,2 404
11,1-9 398
11,10 86. 398
11,12 86. 306
17,12ἑξ. 185. 372. 385
19,19-22 342
20,1ἑξ. 315
24,14ἑξ. 393
25,6 110. 319. 368. 437
26,19 270
27,2-6 383
28,9-13 511
29,9-12 511
30,23 443
30,27 393
33,10 393
33,17 393
33,16 443
35,2 393
35,4 400
35,5 198. 447
36,17 443
40,3 314
40,5 393
40,26 364
41,4 364
42,1 542
42,12 225
42,18-20 511
43,1-3 188
43,6 412
43,8 511
43,10ἑξ. 188. 372
43,16 185. 372. 385
43,25ἑξ. 335
44,18 511
44,22 335
44,24ἑξ. 364
45,5-8 188. 372
45,5ἑξ. 378
45,7 205
45,9-11 412
45,12 364
45,18 188. 372. 378
45,19 188. 372
45,21ἑξ. 188. 372. 378
46,9 188. 378
48,13 364
51,10 185. 372. 385
51,12 428
52,13-53,12 541
53 541
53,1 542
53,7 251. 541
54,4-8 115
55,1-3 110
55,10 364. 443
55,11 364
56,2 428
56,3-8 306
60,1 393ἑξ.
60,2 393
60,19 394
62,2 393
63,6 412
63,8 412
63,17 511
64,7 412
64,10 394
65,6ἑξ. 198
66,13 412

*Ἰερεμίας*

1,4 364
1,11 364
2,1 364

2,21 383
3,4 412
3,14 412
3,22 412
4,22 412
7,26 511
13,16 225
17,10 375
17,21ἑξ. 146
17,23 511
19,1ἑξ. 314
19,15 511
23,3 306
23,5ἑξ. 398
27,2ἑξ. 314
30,8ἑξ. 398
31,9 412
31,20 412
32,6ἑξ. 314
33,14ἑξ. 398
38,29ἑξ. 198
39,20ἑξ. 340
49,18 (30,12) 427
49,33 (30,28) 427
50 (27),40 427
51 (28),43 427

*Βαρούχ*

2,11 340
2,17 225
4,24 393
4,36ἑξ. 306

*Ἰεζεκιήλ*

1 355
1,1-28 392
1,1ἑξ. 205
1,4 394
1,13 394
1,27ἑξ. 394
2,1 427
2,3 427
2,6 427
2,8 427
3,1 427
3,3ἑξ. 427
3,10 427
3,17 427
3,25 427
4,1-3 315
4,1 427
4,16 427
5,1 427
6,2 427
7,2 427
8,2 394
8,5ἑξ. 427
8,8 427
8,12 427
8,15 427
8,17 427
9,3 393
9,4-8 342
10,4 393ἑξ.
10,7 394
10,18ἑξ. 393
11,2 427
11,4 427
11,15 427
11,17 306
12,2 427. 511
12,3 427
12,9 427
12,18 427
12,22 427
12,27 427
13,2 427
13,17 427
14,3 427
14,13 427
15,2 427
15,9 383
16,2 427
16,20 412
17,2 427
17,22-24 398
18,1-4 198
19,10-14 383
20,3ἑξ. 427
20,5 188. 372. 378
20,27 427
20,34 306
21,2 427
21,7 427
21,11 427
21,14 427

21,17 427
21,19 427
21,24 427
21,33 427
22,2 427
22,18 427
22,24 427
23,2ἑξ. 427
23,36 427
24,2 236
24,16 427
24,25 427
25,2 427
26,2 427
27,2 427
27,10 225
28,2 427
28,12 427
28,21 427
28,25 306
29,2 427
29,18 427
30,2 427
30,21 427
31,2 427
32,2 427
32,18 427
33,2 427
33,7 427
33,10 427
33,12 427
33,24 427
33,30 427
34,2 427
34,12ἑξ. 306
34,16 306
34,23ἑξ. 398
35,2 427
36,1 427
36,17 427
37,3 427
37,4 364
37,9 427
37,11 427
37,15-28 398
37,16 427
38,2 427
38,14 427
39,1 427
39,17 427
40,4 427
43,2 393ἑξ.
43,4ἑξ. 393
43,7 427
43,10 427
43,18 427
44,4 393
44,5 427
44,27 535
47,6 427

*Δανιήλ*

7,1-8,17 428
7 235. 429
7,1-14 235
7,9 428
7,13ἑξ. 428
7,18 428
7,22 428
7,25 428
7,27 428
8,17 427
12,2 270
12,13 393

*Κατά Ματθαῖον*

3,2 467
3,11 49
3,16 542
4,3 411
4,4 442
4,6 411
4,8 180
4,17 467
5,3 467
5,8ἑξ. 123
5,10 467
5,17 332
5,19ἑξ. 467
6,10 467
6,11 442
6,22 262
6,23 244. 262
6,25-33 167
6,33 467
7,21 467

7,22 566
7,24 106
7,26 106
8,5-13 121
8,5ἑξ. 121
8,10 121
8,11 115. 467
8,13 130
8,29 102. 411
9,2-6 143
9,5 148
9,6 144. 148. 429
9,17 110. 319. 368
9,24 264
10,7 467
10,23 154. 235. 429
11,5 317
11,9 315
11,11ἑξ. 467
11,14 315
11,18ἑξ. 109
11,19 115
11,20ἑξ. 566
11,23 566
12,8 154. 429
12,28 317. 467
12,38ἑξ. 127
12,40 429
12,41 463
13,11 467
13,14ἑξ. 510
13,24 467
13,31 467
13,41 154. 235. 429
13,44ἑξ. 467
13,47 467
13,52 467
13,54 566
13,57ἑξ. 316
13,58 566
14,14 166
14,15 166ἑξ. 314
14,18 171
14,19 173. 298
14,22 183
14,24 183. 185
14,27 187ἑξ.
14,28-31 444
14,33 188
14,34 183
15,14 244ἑξ.
15,22-28 126
15,28 103
15,32 166
15,36 171. 173
16,1 127
16,13-20 317
16,13 317
16,14 316ἑξ.
16,15 317
16,16 317. 411
16,17-20 317
16,19 467
16,21-23 261
16,27ἑξ. 154. 235. 429
17,9 429
17,10-12 315
17,12 429
17,22 429
17,27 167
18,1 467
18,3ἑξ. 467
18,18 23
18,23 467
19,12 467
19,14 467
19,23ἑξ. 467
19,28 154. 235. 429
19,29ἑξ. 242
20,1 467
20,2 167
20,16 242
20,18 429
20,28 429
21,11 316
21,12ἑξ. 96. 249
21,26 314
21,31 242. 467
21,32 242
21,43 467
21,46 316
22,1-14 115
22,2 467
22,23-33 270
23,2 228
23,13 467

23,16 244
23,17 245
23,19 245
23,24 245
23,26 245
24,3-25 46. 467
24,27 154. 235. 429
24,30 154. 235. 429
24,37 154. 235. 429
24,39 154. 235. 429
24,44 154. 235. 429
25,1 467
25,31 154. 235. 429
25,34-40 242
26,2 429
26,17-19 532
26,24 429
26,26-29 556. 560
26,26ἑξ. 165. 171
26,28 530
26,45 429
26,63 411
26,64 154. 235. 429
27,39-43 294
27,40 411
27,43 411
27,50 301
27,54 301. 411
27,59 303
27,62 532
28,19 560
28,20 106

*Κατά Μάρκον*

1,1 411
1,8 49
1,10 542
1,15 467
1,24 102
2,5-10 143
2,5-11 149
2,7 149. 335
2,8 167
2,9-11 148
2,9 144
2,10 429
2,11 144
2,12 145
2,19 115
2,22 109ἑξ. 115. 319. 368
2,28 154. 429
3,11 411
3,32-35 115
3,20 442
4,11 467. 510
4,12 510
4,26 467
4,30 467
5,7 102. 411
5,39 264
6,1-6 133
6,4 316
6,12 167
6,13 167
6,14 316
6,15 316
6,25 566
6,34 166
6,35 166
6,36 166
6,37 167
6,41 171
6,45 183
6,47 185
6,48 173. 183
6,50 187
6,51 191
6,52 191
6,53 183
7,1-23 101
7,2 442
7,5 442
7,26-29 126
7,27 442
7,29 130
7,33 208
8,2 166
8,6 171. 173
8,11 127
8,12 127
8,17 510
8,18 510
8,23 208
8,27-30 317
8,27 317
8,28 316ἑξ.

8,29 317
8,31 429
8,31-33 261
8,38 154. 235. 429
8,39 267
9,1 467
9,9 429
9,11-13 315
9,12 429
9,31 429
9,39 566
9,47 467
10,14 467
10,15 467
10,23-25 467
10,29-31 242
10,33-45 429
10,34 467
10,39 44
11,15-17 96. 249
11,32 314
12,1-9 109
12,18-27 270
13 467
13,26 235.429
13,32 260
13,43 467
14,12-15 532
14,21 429
14,22-25 556. 560
14,22ἑξ. 165. 171
14,22 154
14,24ἑξ. 109
14,24 530. 534
14,25 110. 319. 368. 467
14,41 429
14,62 235. 429
15,29-32 294
15,37 301
15,39 301. 411
15,42 532
15,46 303
16,6 560

*Κατά Λουκᾶν*

1,32 411
1,35 411
1,76 315
2,48-50 115
3,16 49
3,22 542
4,3 411
4,4 442
4,5 180
4,9 411
4,34 102
4,41 411
4,43 467
5,20-24 143,149
5,21 149
5,24 144. 148. 429
5,25 145
5,33-39 110. 115. 319. 368
5,39 115
6,5 154. 429
6,8 167
6,20 467
6,22 223
6,39 245
6,47 106
6,49 106
7,1-10 121
7,1 122
7,2 121
7,3 122
7,6-8 123
7,6 122
7,10 121
7,16 316
7,26 314ἑξ.
7,27 315
7,28 467
7,34 115
7,39 316
8,1 467
8,10 467. 510
8,28 102. 411
9,2 467
9,8 316
9,11 467
9,12ἑξ. 167
9,12 166
9,16 171. 173. 298
9,18-21 317
9,18ἑξ. 317
9,19 316ἑξ. 332

9,20 317. 332
9,22 429
9,26 154. 235. 429
9,27 467
9,44 429
9,47 167
9,60 467
9,62 467
10,9 467
10,11 467
10,13 566
10,18 317
10,20 467
10,37 106
10,39 271. 288
10,40 429
11,3 442
11,16 127
11,17 167
11,29 127
11,30 429
11,32 463
11,34-36 262
12,4 264
12,8 154. 234ἑξ. 429
12,35ἑξ. 115
12,40 154. 235
13,1-5 200
13,12 103
13,14 211
13,18 467
13,20 467
13,26-30 242
13,28 467
13,29 467
13,32 202
14,1 442
14,14 463
14,15 467
14,16-24 115
15,17 442
16,16 467
17,20 467
17,21 467
17,22 429
17,24 154. 235
17,26 154. 235
17,30 154. 235
18,8 154. 235. 429
18,10-14 232
18,13 298
18,16 467
18,17 467
18,24 467
18,25 467
18,29 467
18,31 429
19,10 429
19,11 427
19,37 566
19,41-44 292
19,45ἑξ. 96. 249
20,6 314
20,27-38 270
21,7-36 467
21,27 154. 235. 429
21,31 467
21,36 154. 429
22,14-20 556. 560
22,16 467
22,18 319. 368. 467
22,19ἑξ. 165. 530
22,19 171
22,28 110
22,48 429
22,69 235,429
22,70 411
23,35 294
23,46ἑξ 301
23,51 467
23,53 303
23,54 532
24,7 429
24,26ἑξ 332
24,30 171
24,36 174
24,42ἑξ. 552

*Πράξεις τῶν Ἀποστόλων*

1,6 260
2,22 566
2,38 547. 560
3,2 196
3,12-26 332
3,22 81. 316. 332
3,23 332

7,2-57 332
7,37 81. 316. 332
8,13 566
10,2 131
10,26 239
11,14 131
12,2 44
13,36 264
14,8 196
16,15 131
16,30ἑξ. 131
19,11 566
21,11 314
22,16 547
23,6-9 270
26,8 270
26,16-18 213
27,3 264
28,26ἑξ. 510

*Πρός Ρωμαίους*

1,32 201
3,23 198
3,25 530. 535
5,6-11 530
5,12 201
5,17 201
6 550
6,3 550
6,4 549. 555
6,16 201
6,21 201
6,23 201
7,5 201
8,13 201
8,32 530
14,15 530

*Πρός Κορινθίους Α΄*

1,13 530
1,23 405
5,6 268
5,7 251. 536
5,10 268
7,39 264
10,4 331
11,23-26 560
11,24 171
11,30 264
12,10 566
12,28ἑξ. 566
15 66
15,6 264
15,18 264
15,20 264
15,56 201

*Πρός Κορινθίους Β΄*

4,6 206. 213
5,14ἑξ. 530
5,21 530
12,12 566

*Πρός Γαλάτας*

1,4 530
2,20 530
3,5 566
3,13 530
3,19 333
3,22 198
5,11 405

*Πρός Ἐφεσίους*

1,7 530
1,18 213
2,13 530
5,2 530
5,7-14 213

*Πρός Κολοσσαεῖς*

1,20 530

*Πρός Θεσσαλονικεῖς Α΄*

2,19 467
3,13 467
4,13-15 264
4,13ἑξ. 274
4,14 463
4,15 467
4,16 301
4,18 270
5,1 260
5,2 260. 467
5,10 530
5,23 467

*Πρός Θεσσαλονικεῖς Β΄*

2,1ἑξ. 467
2,8 467
3,8 442
3,12 442

*Πρός Τιμόθεον Β΄*

2,18 67. 454. 460

*Πρός Τίτον*

2,14 530
3,5 555

*Πρός Ἑβραίους*

2,2 333
2,4 566
2,9 530
2,17 535
6,1-6 213
6,4 550. 553
6,5 550. 566
7,27 530
9,5 535
9,12-14 530
9,22 530. 536ἑξ.
10,12 530
10,19 530
10,32 553
12,24 530
13,12 286. 530
13,20 530
13,32 213

*Ἰακώβου*

1,17 205

*Πέτρου Α΄*

1,2 530
1,18 530
1,19 251. 530. 536
2,9 213
2,21 530
3,21 549
3,48 530

*Ἰωάννου Α΄*

1,5-7 204. 206
1,5 205
1,7 535
2,2 535
2,3-5 106
2,7ἑξ. 206
2,8-11 204. 206
2,21ἑξ. 206
2,27 206
3,14 206
3,19 206
3,21ἑξ. 229
3,23ἑξ. 106
4,10 535
4,17 186. 206. 463
5,6-8 536
5,8 558

*Ἰωάννου Γ΄*

15 264

*Ἀποκάλυψις*

1,5 530
1,13 234
3,17 103
5,9 530
7,14 530
7,17 531
12 103
12,11 530
14,14 234
16,9 225
17,14 531
19,6-9 97
19,9 115
19,10 239
19,13 530
20,11-15 270
22,9 239

Ὄχι τυχαῖα θεωρεῖται τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο στήν παράδοσή μας ὡς τό "πνευματικό εὐαγγέλιο" καί ἀποδίδεται στόν ἱερό συγγραφέα του ἡ ἐπωνυμία τοῦ θεολόγου.

Ἡ ἐργασία αὐτή ἐπιχειρεῖ νά ἀνταποκριθεῖ στήν πρόκληση πού συνιστᾶ γιά τήν Ἐπιστήμη τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ ἰωάννεια θεολογία, συνδυάζοντας τή μέθοδο καί τά πορίσματα τῆς σύγχρονης καινοδιαθηκικῆς ἔρευνας μέ μιά θεολογική προσέγγιση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐπί τῇ βάσει τῆς πατερικῆς ἑρμηνευτικῆς παραδόσεως.

Μετά τήν ἐξαντλητική ἑρμηνεία τῶν ἰωαννείων διηγήσεων θαυμάτων καί τόν ἐντοπισμό τῆς θεολογικῆς τους ἰδιαιτερότητας ἀκολουθεῖ ἡ ἔνταξή τους στή σύνολη ἰωάννεια θεολογία καί διαπιστώνεται ἡ μεγάλη χριστολογική καί σωτηριολογική τους σπουδαιότητα ὄχι μόνο γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, ἀλλά καί γιά ὁλόκληρη τήν πρωτοχριστιανική θεολογία.