

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

43

ΣΑΒΒΑΥ ΔΙΟΥΡΙΑΝΗΣ

ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ
Β' Κεφ. 13-21



Ὁ λόγος ἐ τοῦ σταυροῦ δύναμις θεοῦ ἐστίν

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΝΟΠΛΙΑΡΧΕΙΟΥ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΤΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΤΩΝ

ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ
Β' κεφ. 13-21

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΤΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΕΡΕΥΝΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΒΛΗΤΩΝ

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

Copyright © Σάββας Αγουρίδης-Παναγιώτης Πουρναράς

ISBN: 960-242-332-3

ΕΚΔΟΣΕΙΣ: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΠΟΥΡΝΑΡΑ
Καστριτσίου 12- 546 23 Θεσσαλονίκη
Τ.Θ. 11220 - 546 26 Θεσσαλονίκη
Τηλ. 2310.270.941- FAX 2310.228.922
E-mail: pournarasbooks@the.forthnet.gr

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

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

4β

ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

ΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ

Β' Κεφ. 13-21



Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ δύναμις Θεοῦ ἐστὶ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2005

SAVAS AGOURIDIS

THE GOSPEL ACCORDING TO ST. JOHN

Ch. 13-21



P. POYRNARAS PRESS
THESSALONIKI 2005

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο δεύτερος τόμος του Υπομνήματος στο κατά Ιωάννην αφιερώνεται κι αυτός σε Θεσσαλονικείς, ειδικά δε στα πρόσωπα παλαιών φίλων και συνεργατών στο έργο της ΧΑΝ Θεσσαλονίκης, προ της Δικτατορίας. Είχαμε όλοι μας τότε συνδεθεί στην προσπάθεια της δημιουργίας των υλικών προϋποθέσεων για την ανάπτυξη του έργου της ΧΑΝ στην περιοχή της Θεσσαλονίκης. Οι προσπάθειες που έγιναν τότε από εκλεκτούς συναδέλφους, όπως π.χ. τον Δημήτρη Ζάννα, δεν απέδωσαν, εξαιτίας της Δικτατορίας, με καθυστέρηση, την επιδιωκόμενη υλική υποδομή για την ανάπτυξη του έργου της ΧΑΝ στην περιοχή. Σήμερα, συν Θεώ, επιτεύχθηκαν αυτές οι προϋποθέσεις ως προς την υλική και οικονομική υποδομή της Αδελφότητας. Αυτό που χρειάζεται – και αυτό δεν είναι το πιο εύκολο – είναι η ρεαλιστική εκτίμηση των αναγκών και των οραμάτων της Νεολαίας που η ΧΑΝ καλείται σήμερα να υπηρετήσει στην περιοχή της Θεσσαλονίκης, αφού ύστερα από τόσα εμπόδια επιτεύχθηκε η υλοτεχνική και οικονομική υποδομή, όπως ο Ζάννας και όποιοι άλλοι από εμάς την είχαν οραματισθεί. Η αφιέρωση αυτή αποσκοπεί στο να αφυπνίσει το ενδιαφέρον των Θεσσαλονικέων για το ζήτημα αυτό. Η ΧΑΝ σήμερα φαίνεται να διαθέτει τα μέσα για μια ευρύτερη επίδραση στην κοινωνία των Νέων της Θεσσαλονίκης. Η αφιέρωση αυτή σ' αυτόν το σκοπό αποβλέπει. Δεν ξέρουμε τι ο Θεός επιφυλάσσει· ό,τι ξέρουμε είναι αυτό που απαιτεί από εμάς. Η αφιέρωση αυτού του τόμου στη ΧΑΝΘ δεν σχετίζεται μόνο με τις ρίζες της ΧΑΝ αλλά και με την ιδιοτυπία της Οργάνωσης αυτής να ανανεώνεται, να βρίσκει σε κάθε εποχή τις ιδιαίτερες ανάγκες των Νέων για υγιή βίωση και αντιμετώπιση της πραγματικότητας. Το Ευαγγέλιο του Ιωάννη επήγε το χριστιανικό κήρυγμα πάρα πέρα από τους άλλους Ευαγγελιστές, τους Συνοπτικούς, «αφίνοντας για μας υπογραμμισμό».

Περιττό να σημειωθεί ότι η αφιέρωση αυτή αποτελεί προσωπική οφειλή για όσα εγώ προσωπικά αποκόμισα από τη ΧΑΝ.

Σάββας Αγουρίδης
Καθηγητής Πανεπιστημίου
Κάποτε Πρόεδρος της ΧΑΝΘ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	9
Η νύξη των ποδών των Μαθητών (13, 1-11)	31
Η έννοια της νύξης των ποδών των Μαθητών από τον Ιησού (13, 12-20)	43
Ο Ιησούς προλέγει την Προδοσία από μαθητή του και εκμυστηρεύεται στον αγαπημένο μαθητή τα περί του προδότη (13,21-30)	49
Η Προδοσία σημαίνει τη δόξα του Ιησού: Συστάσεις προς τους Μαθητές (13,31-14,31)	63
Η Αναχώρηση του Ιησού ως βάση Ελπίδας και Εμπιστοσύνης των Μαθητών για το Μέλλον	78
α. Λόγοι καθησυχαστικοί και υποσχέσεις του Ιησού για το Μέλλον (14,1-14)	78
β. Ο Ιησούς υπόσχεται ότι θα στείλει τον Παράκλητο (14,15-26).....	86
Η Αληθινή Άμπελος (15,1-17)	105
Το μίσος του Κόσμου (15,18-25)	118
Το έργο των Μαθητών υπό το μίσος του κόσμου (15,26-16,4α)	123
Η Αναχώρηση του Ιησού εκ του κόσμου και η έλευση του Παράκλητου (16,4β-15)	134
Το άμεσο Μέλλον: Σύντομη χρονικά θλίψη-Διαρκής Χαρά (16,16-24)	146
Ανακεφαλαίωση και Συμπέρασμα του λόγου (16, 25-33)	150
Ο χαρακτήρας της αρχιερατικής προσευχής του Ιησού (1ω. 17)	162
Υπομνηματισμός του κεφαλαίου 17	173
α. Η ταυτότητα του Σταυρού του Ιησού προς την Ανάσταση και την Επάνοδο στους κόλπους και τη δόξα του Θεού Πατέρα σηματοδοτεί μια νέα εποχή (17,1-5).	174

β. Η Αναχώρηση του Ιησού και η Καθιέρωση των Μαθητών (17, 6-9)	195
γ. Οι Μαθητές ως συνεχιστές του έργου του Ιησού (17,10-13)	201
δ. Οι Μαθητές και ο Κόσμος (17, 14-19)	207
ε. Ο Ιησούς προσεύχεται για την Ενότητα της Εκκλησίας (17, 20-26)	213
Η Σύλληψη, η Δίκη και η Σταύρωση του Ιησού (18,1-19,42)	219
Η Σύλληψη και η Δίκη του Ιησού υπό των Ιουδαίων (18,1-27)	219
Η Δίκη του Ιησού ενώπιον του Πιλάτου (18,28-19,16α)	230
Η Σταύρωση και ο Θάνατος του Ιησού (19,16β-37)	245
α. Προς το Γολγοθά – Η επιγραφή επί του Σταυρού (στίχοι 19,16β-22)	245
β. Τι έγινε με τα ρούχα του Ιησού (19,23-24)	247
γ. Οι ιστάμενοι παρά το σταυρό του Ιησού (19,25-27)	248
δ. Οι τελευταίοι από του Σταυρού λόγοι του Ιησού (19,28-30)	250
ε. Η σύντριψη των σκελών και η νύξη της πλευράς του Ιησού (19,31-37)	252
Η Ταφή του Ιησού (19,38-42)	256
Επίμετρο: Η άρνηση του Πέτρου και η παρησία του αγαπημένου μαθητή κατά τη δίκη του Ιησού και κατά το Πάθος (Ιω. κεφ. 18-19)	260
Οι Εμφάνσεις του Αναστάντος Κυρίου (20,1-21,25)	268
α. Η Ανάσταση του Ιησού και η εμφάνιση στη Μαγδαληνή (20,1-18)	268
β. Η πρώτη εμφάνιση του Ιησού στους Μαθητές (20,19-23)	276
γ. Η εμφάνιση του Αναστάντος στο Θωμά (20,24-29)	285
Ο Επίλογος του Ευαγγελίου (20,30-31)	288
Το Παράρτημα: Πέτρος και Ιωάννης (κεφάλαιο 21)	290
α. Η Εμφάνιση του Αναστάντος Ιησού παρά τη θάλασσα της Τιβεριάδος (21,1-14)	290
β. Πέτρος και Ιωάννης ως Ηγетικοί Λειτουργοί της Εκκλησίας (21, 15-25)	314

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Στο δεύτερο αυτό τόμο του Υπομνήματός μας στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο θα μας απασχολήσει η ερμηνεία των κεφαλαίων 13-21 αυτού του κειμένου. Ήδη στον Α΄ τόμο σημειώθηκαν, είτε στα Εισαγωγικά Κεφάλαια είτε κατά τον υπομνηματισμό των κεφαλαίων 1-12, τα σοβαρά προβλήματα ενότητας που αντιμετωπίζει ο ερμηνευτής στο κείμενο αυτό. Στο Β΄ τόμο του Υπομνήματος δεν λείπουν δυστυχώς παρόμοια προβλήματα· ίσως, μάλιστα, εδώ παρουσιάζονται αρκούντως σοβαρότερα. Δεν πρόκειται μόνο περί του κεφαλαίου 21 και της σχέσης του προς το λοιπό σώμα του Δ΄ Ευαγγελίου· πρόβλημα αντιμετωπίζουμε και στον Αποχαιρετιστήριο Λόγο του Ιησού (κεφάλαια 13-17). Μάλιστα, όπως και στον Α΄ τόμο του Υπομνήματος, έτσι κι εδώ δεν έχουμε μια καθορισμένη και γενικά αποδεκτή απάντηση στα προβλήματα ενότητας του κειμένου. Το κεφάλαιο 21 π.χ. μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι είναι μεταγενέστερο του λοιπού ολοκληρωμένου κειμένου· αν όμως προέρχεται από το χέρι του συγγραφέως ή κάποιου αναθεωρητή, είναι συζητήσιμο.

Αλλά και σε ό,τι αφορά τον Αποχαιρετιστήριο Λόγο (κεφάλαια 13-17) το πρόβλημα της ενότητας του κειμένου αυτού δεν είναι καθόλου εύκολο. Το κεφάλαιο 14 π.χ. τελειώνει με την πρόταση του Ιησού προς τους Μαθητές «Εγείρεσθε, άγωμεν εντεύθεν», κάτι που γίνεται στο 18,1: «Ταύτα ειπών ο Ιησούς εξήλθε συν τοις Μαθηταίς αυτού πέραν του χειμάρρου των Κέδρων...». Όλο το αναμεταξύ κείμενο, δηλαδή τα κεφάλαια 15-17 είναι μια, για άλλους δύο, για κάποιους τρεις, ομιλίες επί του αυτού θέματος (του Αποχαιρετισμού των Μαθητών του από τον Ιησού). Υπενθυμίζω απλώς ότι το κεφάλαιο 17 περιέχει τη μεγαλειώδη αποχαιρετιστήρια Προσευχή του Ιησού προς τον Πατέρα Του υπέρ των Μαθητών του και υπέρ της Εκκλησίας. Στα κεφάλαια 18-20 περιγράφεται η σύλληψη, η καταδίκη και η ανάσταση του Ιησού. Και εδώ όμως, όπως θα δούμε, δεν απουσιάζουν εντελώς κάποια ζητήματα ως προς το κείμενο, όπου περιγράφεται η σύλληψη, η καταδίκη και η ανάσταση του Ιησού. Γι' αυτούς τους λόγους, θα εξετάσουμε σαν ένα κομμάτι τα

κεφάλαια 13-14, ενώ σε άλλη ενότητα θα εξετάσουμε τα κεφάλαια 15 και 16, και σε άλλη το κεφάλαιο 17. Ούτε λόγος να γίνεται περί μη αυτοτελούς εξέτασης του κεφαλαίου 21, προκειμένου να διακριβωθεί η σχέση του προς τα προηγούμενα κεφάλαια. Πάντως, και στις δύο περιπτώσεις – Συνοπτικοί και Ιωάννης – ο Ιησούς αποχαιρετάει τους Μαθητές του με ένα δείπνο.

Δεν αποτελεί πλεονασμό, αν ως προς τη συγγραφή του τόμου αυτού αναφερθώ, εδώ άλλη μια φορά, στο ότι πολλά οφείλω στο Υπόμνημα του μακαριστού καθηγητή Παν. Τρεμπέλα στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, ειδικά ως προς το Πατερικό ερμηνευτικό υλικό που έχει συγκεντρώσει εκεί, εξασφαλίζοντας έτσι σ' εμάς άνετη πρόσβαση στο υλικό αυτό. Έχοντας αυτή την άνετη πρόσβαση στο υλικό του αγγλικού παρελθόντος, είχαμε έτσι την ευχέρεια να επιμείνουμε περισσότερο στις προτάσεις φιλοσοφικού και θεολογικού νεώτερου προβληματισμού που διατυπώθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες τον αιώνα που μας πέρασε – προτάσεις πολλές φορές όχι ευκαταφρόνητες, αφού ανοίγουν κάποιους ορίζοντες για περαιτέρω σκέψη και ενίοτε για κάποιες νέες προτάσεις. Και εξηγούμαι αμέσως: Απλώς για να κεντρίσω το ενδιαφέρον του αναγνώστη βιβλίων όπως αυτό εδώ, προτάσσω της δικής μου εκτίμησης, που εκτίθεται παρακάτω, κάποιους προβληματισμούς. Σκοπός μου είναι η προειδοποίηση του αναγνώστη για όχι εύκολες λύσεις σε δυσχερή προβλήματα που αντιμετωπίζει η ανάλυση και ερμηνεία του υπό μελέτη κειμένου. Απαιτείται υπομονή και φρόνηση.

Α. Από το έργο του Thomas H. Hughes (*The Atonement, Modern Theories of the Doctrine*, London 1949) θα σημειωθούν μόνο οι Επικεφαλίδες κάποιων θεολογικών θεμάτων, ζητημάτων και ερωτημάτων. Τίθεται το ερώτημα: Συγγνώμη είναι η αποκατάσταση πνευματικής σχέσης, και ο Σταυρός είναι αναπόφευκτος, αφού εκεί ο Θεός συναντάει την αμαρτία; «Η ένταση στον Θεό δεν είναι μεταξύ αγάπης και δικαιοσύνης, αλλά μεταξύ μιας Αγίας Αγάπης που είναι μακριά από την αμαρτία, ως εκ της φύσεώς της, και της αναπόφευκτης πίεσης εκείνης της αγάπης που επιθυμεί να οδηγήσει τους αμαρτωλούς εντός». Αναφερόμενος ο συγγραφέας κατόπιν στη θεολογία του Ειρηναίου και του Αθανά-

σίου ιδίως, θίγει στη συνέχεια το ζήτημα αν ο Ιησούς είναι αναμάρτητος από τη γέννησή του εκ Πνεύματος Αγίου ή κατόπιν ηθικού αγώνα. Τι σημαίνει το ένα και τι το άλλο, κατά το συγγραφέα: Αναγνωρίζει τη δύναμη της επιχειρηματολογίας του Αθανασίου, ο ίδιος όμως πιστεύει ότι η ενσάρκωση βρίσκει το σκοπό της στην Ανάσταση. Ο συγγραφέας διερωτάται κατά πόσο αυτό είναι έτσι, ενώ τονίζει ότι ενσάρκωση και Σταυρός βρίσκουν το νόημά τους κυρίως στη μυστική ένωση της ψυχής με τον Θεό. Τέτοια ερωτήματα ωσάν του Hughes τίθενται πολλά: αναφερθήκαμε εδώ σε ένα θεολογικά ουσιώδες, απλώς για να αρχίσουμε την παράταξη των ποικίλων ερωτημάτων που ακολουθούν.

Ο Ιωάννης δεν γράφει ιστορία αλλά δεν γράφει ούτε μυθιστόρημα. Γράφει για κάτι που για τον ίδιο και τους αναγνώστες του ανήκει στο χώρο της πραγματικότητας, η κατανόησή του όμως είναι προσιτή ως ένας άλλος τύπος γραφής που μας οδηγεί στο χώρο της τέχνης, ειδικότερα της ποίησης. Πρόκειται δηλαδή για έργο τέχνης που ο συγγραφέας του το συνθέτει με κάποιο υλικό ιστορικής παράδοσης και του δίνει το βαθύτερό του νόημα από μια υποκειμενική, διορατική εκτίμηση όχι μόνο δική του αλλά, κατά κάποιο τρόπο, και των αναγνωστών.

Δεν υπάρχει διάσταση ερμηνευτικής αντίληψης μεταξύ του συγγραφέως και των αναγνωστών του. Ο Ιωάννης εκφράζει, βασικά, την Ιωάννεια κοινότητα, αφηγούμενος τα περί του Ιησού. Η εικόνα του Ιησού που μας δίνει επιβεβαιώνει την εικόνα της ιδιάζουσας αυτής κοινότητας. Μιλάει όμως ο συγγραφέας συγχρόνως και προς έναν ευρύτερο κόσμο με κάπως συγγενείς γενικότερες προϋποθέσεις. Ο τρόπος που επιλέγει το υλικό του κειμένου του εκφράζει την εκκλησιαστική του κοινότητα: δεν είναι όμως αυτός ο τρόπος ξένος προς την εποχή του, προς τα θρησκευτικά και πνευματικά ρεύματα που τη συγκινούσαν. Ο τρόπος έκφρασης της δόξας του Λόγου, κατά την αποκάλυψή του στον κόσμο μας για τη σωτηρία του, πρέπει να ανταποκρίνεται στις δυνατότητες πρόσληψης ενός τέτοιου μηνύματος από την εποχή του. Ο Ιωάννης, βέβαια, διατηρεί σταθερά από τον τύπο της Εκκλησίας του τον τύπο του “Ευαγγελίου”, το χρησιμοποιεί όμως κάπως ελεύθερα: Αλλάζει τη σειρά των γεγονότων: αναπτύσσει τα Σημεία με δικό του τρόπο: παραθέτει μακρούς λόγους του Ιησού, όπου αναπτύσσεται με δική του τεχνική το

θέμα της δόξας του Ιησού είτε προς τους Ιουδαίους ακροατές είτε κατ' ιδίαν προς τους Μαθητές. Με δικό του τρόπο επιλέγει το υλικό του, εκφράζοντας βέβαια την εκκλησιαστική του κοινότητα, χωρίς να μένει έξω από τα ρεύματα της εποχής του. Προσλαμβάνει στοιχεία από το πνευματικό του περιβάλλον, τα οποία όμως μεταμορφώνει ο ίδιος, όπως ακριβώς κάνει και με τα στοιχεία της παράδοσης. Πιο μεγάλη ίσως ελευθερία δείχνει ίσως στο Β' Μέρος

Θα επιμείνω εδώ κάπως στο θέμα της ενότητας του κειμένου του Δ' Ευαγγελίου, γιατί αυτονόητα κάποιες καθολικές θεωρήσεις του κειμένου αυτού μας ανοίγουν το οπτικό πεδίο. Πολλά έχουν γραφεί επ' αυτού· εδώ θα αναφερθούν ενδεικτικά κάποια εξ αυτών. Μερίδα των ερευνητών δέχεται ότι το κύριο μέρος του Δ' Ευαγγελίου έχει ως θέμα του την αποκάλυψη της δόξας του Ιησού δια των Σημείων Του και δια της διδασκαλίας Του, κατά τη σύγκρουσή του προς του Ιουδαίους Νομοδιδασκάλους. Άλλοι όμως εξηγητές, ως προς τα θέματα του κατά Ιωάννην, μιλούν για προοπτική με τα θέματα αυτά, για μια "συμφωνία μέσα σε σχέδιο" – δεν ήταν καθαρή πολεμική. Αυτή την έκφραση χρησιμοποιεί π.χ. ο John Marsh στο υπόμνημά του (*St. John, The Pelican Gospel Commentaries*, 1968, σελ. 85). Σημειώνει σχετικώς: «Υπάρχει ένας αριθμός θεμάτων που διατυπώνονται χωριστά, συνυφαίνονται, και όλα μαζί επιβεβαιώνονται σε μια τελική θριαμβευτική αποκορύφωση». Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι πλείστοι ερμηνευτές, και ο ημετέρος Π. Τρεμπέλας, αποφεύγουν τους όποιους γενικούς τίτλους είτε στο πρώτο είτε στο δεύτερο μέρος. Κάποιοι όμως το επιχειρούν. Ο R. Brown π.χ. επιγράφει το Α' Μέρος του Δ' Ευαγγελίου (κεφ. 1,19-12,50): "Το Βιβλίο των Σημείων", και το Β' Μέρος (κεφ. 13-20) "Το βιβλίο της δόξας". Ο δεύτερος τίτλος που μας αφορά εδώ, πρέπει να πούμε ότι φαίνεται συζητήσιμος. Λόγω των δυσκολιών του κειμένου η μεγάλη πλειονότητα των εξηγητών αποφεύγει τις γενικότητες. Θά 'λεγα, μάλιστα, ότι στο Β' Μέρος του Δ' Ευαγγελίου ο όποιος γενικός τίτλος είναι πολύ επικίνδυνος, αφού εξ όσων μόλις αναφέραμε το "δεύτερο μέρος" έχει κάτι σαφώς "ιδιωτικό", αφού εδώ ρυθμίζονται θέματα της μεταξύ του Ιησού και των Μαθητών σχέσης εν όψει της επιστροφής του στον Πατέρα και την ίδρυση της Εκκλησίας. Τα θέματα, βέβαια, αυτά

αφορούν όλη την Εκκλησία, όχι όμως αμέσως την εκτός του κύκλου των Μαθητών. Ένα τέτοιο θέμα είναι ασφαλώς αυτό της αποστολής του Παρακλήτου.

Κάτι άλλο που πρέπει να παρατηρήσουμε στα Εισαγωγικά του Β' αυτού μέρους του Δ' Ευαγγελίου είναι και το εξής: Στο Δ' Ευαγγέλιο δεν έχουμε κάτι αντίστοιχο των Συνοπτικών ως προς τη σύσταση των εκκλησιαστικών Μυστηρίων, του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, όπως συμβαίνει στους Συνοπτικούς. Γι' αυτό, κάποιοι από τους ερευνητές ψάχνουν στο Δ' Ευαγγέλιο για να βρουν οπωσδήποτε κάποια παράλληλα των Συνοπτικών ως προς την ίδρυση αυτών των Μυστηρίων και στο κατά Ιωάννην. Θα αναφερθώ εδώ και πάλιν στον μακαριστό R. Brown, ο οποίος στο κεφάλαιο 13, στη νύξη των ποδών των Μαθητών – αν και διατυπώνει όλες τις υπάρχουσες εκ του κειμένου επιφυλάξεις, διατυπώνει παραταύτα και κάποια επιχειρήματα περί μυστηριακού υπαιγιμού στο χαρακτήρα της περικοπής, καταλήγοντας ως εξής: «Θα συζητήσουμε παρακάτω αναφορά στο Βάπτισμα· κάνοντας όμως αυτό δεν υπονοούμε καθόλου πως ο Ιησούς βάπτισε τους Μαθητές. Ούτε κατ' ανάγκη προτείνουμε πως ο Ιησούς είχε την πρόθεση να παρουσιάσει τη νύξη των ποδών ως ένα σύμβολο για το Βάπτισμα· συζητούμε μόνο τις προθέσεις του συγγραφέα. Άλλού στον Ιωάννη ο μυστηριακός συμβολισμός τοποθετείται σ' ένα δευτερεύον επίπεδο, επανερμηνεύοντας πράξεις και λόγους του Ιησού που είχαν μια πρωτεύουσα έννοια πιο σχετική προς την ίδια τη διακονία. Ως εκ τούτου, αν η νύξη των ποδών είναι σύμβολο του Βαπτίσματος, μπορεί πρώτα να ήταν σύμβολο του θανάτου του Ιησού· και πρέπει να συζητήσουμε κι αυτή τη δυνατότητα επίσης» (ό.π., σελ. 559). Η μεγάλη πλειονότητα των ερμηνευτών, περιλαμβανόμενου και του Τρεμπέλα, δεν δέχονται την άποψη αυτή. Κάποια παρόμοια αγωνία, ίσως και πιο έντονη, δείχνουν ακόμη και Προτεστάντες εξηγητές. Αναφέρω εδώ το παράδειγμα του J. Marsh (ό.π., σελ. 487), ο οποίος γράφει για τη νύξη των ποδών τα εξής: «Έτσι συμπεραίνουμε ότι η νύξη των ποδών των Μαθητών πηγάζει από το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού και αυτά συμβολίζει, αφού αμφότερα επιτελούν τη σωτηρία εκείνων που τον αγαπούν και τους δένουν μαζί Του στον ίδιο ταπεινό και νικηφόρο προορισμό. Δια του θανάτου Του μετα-

βαίνει στον Πατέρα· ενούμενοι οι Μαθητές μαζί Του στο θάνατο μπορούν και οι Μαθητές να πάνε στον Πατέρα και να κληρονομήσουν την αιώνια ζωή... Ίσως η καλύτερη δικαίωση αυτής της ερμηνείας της πράξης του Ιησού έγκειται στο γεγονός ότι κάποιιοι, κατά την πορεία της ιστορίας της Εκκλησίας, θεώρησαν την εντολή “και υμείς οφείλετε αλλήλων νίπτειν τους πόδας” ως εντολή που πρέπει να τηρείται μυστηριακά όπως η μεγάλη Λειτουργία στη χριστιανοσύνη θεώρησε την εντολή περί του άρτου και του οίνου “τούτο ποείτε· οσάκις αν πίνητε εις την εμμήν ανάμνησιν».

Με τον ίδιο τρόπο ο R. Brown εισηγείται στο κεφάλαιο 15 περί της “παραβολής της Αμπέλου” ως ευχαριστιακού συμβόλου (ό.π., σελ. 672-74). Αν και από τους πλείστους ερμηνευτές απορρίπτεται μια τέτοια δυνατότητα, αφού στην “παροιμία” (mashal) της Αμπέλου δεν γίνεται καθόλου λόγος περί οίνου, ο Brown αναπτύσσει μια επιχειρηματολογία ώστε να κάνει την εκδοχή αυτή πιθανή (likely) για να καταλήξει και εδώ σε κάποιο συμβιβαστικό συμπέρασμα: «Η σχέση είναι πρωταρχικά εκείνη της αγάπης (και πίστης) και μόνο δευτερευόντως ευχαριστιακή». Όπως όμως θα δούμε κατά την ερμηνεία του κειμένου αυτού, προς πολύ διαφορετική κατεύθυνση πρέπει να οδηγεί η εικόνα της “αληθινής αμπέλου” έναντι της Συναγωγής που εξεδίωκε τους χριστιανούς-μέλη της, όταν έμεναν πιστοί στον Ιησού. Αυτό προτείνει με πολύ πειστικότητα ο Barret, κι αυτή η πρόταση φαίνεται πολύ πιο πιθανή από οποιαδήποτε άλλη.

Τελειώνοντας το σύντομο αυτό σχόλιο, θα έπρεπε να πούμε ότι ως προς τα παράλληλα προς τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, στο δεύτερο αυτό τμήμα του Δ΄ Ευαγγελίου, απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή, γιατί τέτοια παράλληλα στα κεφάλαια 13-17 είναι πολύ δύσκολο να διαπιστωθούν. Υπάρχουν, βέβαια, πολλά παράλληλα ως προς τις ιστορίες του Πάθους και της Ανάστασης. Αυτό που διακρίνει του Δ΄ Ευαγγελίου το συγγραφέα είναι η δυνατότητα να τονίζει περισσότερο μιαν άποψη χωρίς να παραθεωρεί την άλλη που κρατεί ενδεχομένως στο περιβάλλον του. Ούτε η μεταναστατική ανάπτυξη υψηλής περί του Ιησού χριστολογίας αποκλείει εδώ κι εκεί να συμβαίνει και το αντίστροφο. Ούτε επιτρέπεται να τίθεται ως δίλημμα: η Αποκάλυψη απορρέει από την Ενσάρκωση και

τα κατ’ αυτήν, ή από το θάνατο και την Ανάσταση του Ιησού. Ήταν φυσικό να μην απορρίπτει κανένα από τα δύο για την εξυπηρέτηση των θεολογικών και διδακτικών αναγκών της Εκκλησίας, ανάλογα προς τις απαιτήσεις. Το γεγονός ότι η Εκκλησία δέχθηκε και αφομοίωσε το Δ΄ Ευαγγέλιο, και το τοποθέτησε μαζί με τα Συνοπτικά δηλώνει ότι, κατά κάποιο τρόπο, κατάλαβε τη σχέση τους όπως την περιγράφουμε. Το ότι π.χ. ο τέταρτος Ευαγγελιστής ως προς το Σταυρό του Ιησού, αυτός θεωρείται από το Δ΄ Ευαγγέλιο, υπό το πρίσμα της αποκάλυψης της αγάπης του Θεού, κι όχι υπό το πρίσμα της εξιλαστήριας θυσίας υπέρ των αμαρτιών μας, αυτό δε δηλώνει και ο τέταρτος Ευαγγελιστής. Επιλέγει την πρώτη άποψη και δεν απορρίπτει τη δεύτερη· απλά δηλώνει πως για το σκοπό που γράφει χρειάζεται περισσότερο την πρώτη. Τα Ευαγγέλια δεν είναι ιστορικά επιστημονικά συγγράμματα αλλά ανταπόκριση σε συγκεκριμένες ανάγκες της Εκκλησίας. Ούτε ο “Σταυρός του Ιησού” αποτιμάται υπό τους όρους απλώς της “αποκάλυψης”, και όχι υπό τους όρους της “εξιλαστήριας θυσίας” υπέρ των αμαρτιών μας. Αυτό τονίζεται στο Β΄ Μέρος.

Ως προς τη σχέση Α΄ και Β΄ μέρους του Δ΄ Ευαγγελίου είναι ανάγκη να προστεθούν κάποιες ακόμα παρατηρήσεις. Κατά τον Bultmann, στο Β΄ αυτό μέρος του Δ΄ Ευαγγελίου, ο Ιησούς αποκαλύπτει τον εαυτό του μόνο προς τους ιδίους αμέσως και εμμέσως με το Πάθος και την Ανάσταση. Στο Δ΄ Ευαγγέλιο πολλά πείστηκαν μέσα σε μια νύχτα, ενώ στους Συνοπτικούς είναι κάπως απλωμένα. Ο Ιησούς δεν τελειεί “σημεία” στο Β΄ μέρος του Δ΄ Ευαγγελίου και γενικά παρουσιάζεται σαν άλλος άνθρωπος. Κάπως εκφράζουν οι ερμηνευτές την κατάσταση αυτή: Η κυριαρχούσα στο Δ΄ Ευαγγέλιο χριστολογία είναι αυτή της “Καθόδου-Ανόδου-Σωτηρίας” (DAS = descent-assent-salvation), όπου ο θάνατος του Ιησού είναι προσφορά της ζωής του “υπέρ” κάποιων· είναι “ο αμνός του Θεού ο αίρων την αμαρτίαν του κόσμου”.

Ενώ τα παραπάνω ισχύουν για μας, δεν είναι δυνατό να παραθεωρήσουμε τις διϊστάμενες απόψεις, οι οποίες αδυνατούν να ερμηνεύουν τις υπό του Ιησού διατυπούμενες απόψεις και αξιώσεις περί του προσώπου και του έργου του αποκλειστικώς από ιουδαϊκές πηγές όπως η Σοφία π.χ. στην Π.Δ., καθώς προτείνει π.χ. ο R. Brown. Το θέμα αυτό αν-

τιμετωπίστηκε και στα Εισαγωγικά του Α' τόμου αυτού του Υπομνήματος. Οι δυσχέρειες ως προς την αντιμετώπισή του δικαιολογούν αυτήν εδώ την επάνοδο στο θέμα με τη διατύπωση κάποιων απόψεων συναφών προς εκείνες του Α' τόμου, με αποφυγή όμως των όποιων επαναλήψεων. Θα μιλήσουμε δηλαδή για το ίδιο πράγμα με κάπως διαφορετικό τρόπο που θα βοηθήσει τον αναγνώστη να αποκτήσει πληρέστερη επί του θέματος θεώρηση. Η φόρμα του "Εγώ ειμί..." του Α' μέρους του Δ' Ευαγγελίου συνεχίζεται και στο Β' μέρος (π.χ. 14,6· 15,1· 17, 11.21. 22.23· 18,5), κι ενώ μια μερίδα εξηγητών την ερμηνεύουν στο υπόβαθρο βιβλικών ή μιδρασικών ιουδαϊκών παραδόσεων, άλλοι καταφεύγουν σε δοκητικές ή μανδαϊκές προϋποθέσεις για την κατανόησή της. Αυτά περί της ιδιότητας του Β' Μέρους.

Στη συζήτηση αυτή πιστεύω ότι θα συμβάλλουν όσα ακολουθούν εδώ: Ο R. Alan Culpepper (*Anatomy of the Fourth Gospel – A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia, E.J. Brill, 1981, Supplements to *Novum Testamentum*, vol. X) κάνει λόγο για πολυπλοκότητα και βαθύτητα. Έτσι οδηγεί τον αναγνώστη να δει κάθε χαρακτήρα και γεγονός από μια τέτοια άποψη (σ. 232). Έτσι επιτυγχάνεται, όπως πιστεύει, ένα «υπόμνημα με υπονοούμενο σχολιασμό, καθώς οι περικοπές και οι τρόποι που ο συγγραφέας επικοινωνεί με τον αναγνώστη εκτίθενται έμμεσα και υπαινικτικά. Αποδοχή μιας τέτοιας άποψης σημαίνει διαζύγιο μεταξύ αλήθειας και fiction. Το πρόβλημα πίσω απ' αυτά είναι: αν η αφήγηση ανταποκρίνεται στην αλήθεια, αν δηλαδή είναι ιστορία. Κατά τον συγγραφέα, το μέλλον του Δ' Ευαγγελίου στη ζωή της Εκκλησίας θα εξαρτηθεί από την ικανότητά της να σχετίσει αφήγηση και ιστορία προς την αλήθεια κατά τέτοιο τρόπο ώστε καμιά να μην έχει αποκλειστική απαίτηση προς την αλήθεια, ενώ καμιά δεν είναι άσχετη προς την αλήθεια». Ενώ όμως ως προς την επίδραση κάποιας μορφής Γνωστικισμού επί του Δ' Ευαγγελίου πολλές απόψεις, σε διάφορους βαθμούς, απαντούν κατά τρόπο μάλλον θετικό, υπάρχουν, εξ αντιθέτου, χίλιες και μία άλλες που απαντούν, σε διάφορους βαθμούς, κατά τρόπο αρνητικό. Γι' αυτό δεν είναι παράξενο ότι κατέστη ενδιαφέρουσα για μας και πολλούς άλλους, προτεστάντες ή καθολικούς ερμηνευτές κάποια εν των προτάσεων η οποία να τέμνει κατά κάποιο τρόπο την οδό

προς την πραγματικότητα. Ο Peter Borgen (*Bread from Heaven: Of the concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden) π.χ. εφαρμόζει την αρχή αυτή του "ενδιάμεσου" ή "μεσάζοντα" μεταξύ εκκλησιαστικής Παράδοσης και Γνωστικισμού (Κάθοδος-Άνοδος του Υιού του Θεού: άλλοι ξεκινούν από τον Ιεζεκιήλ και άλλοι από το μύθο περί Urmensch (Πρωτανθρώπου): άλλοι από τη Σοφία που κατέρχεται (Σοφ. Σειράχ 24,8, Αποκ. Βαρούχ 3,37) και από τη Σοφία που ανεβαίνει (Ενώχ 42): στο θέμα της προέλευσης και της μοίρας του "Λυτρωτή" ο Δ' Ευαγγελιστής απαντούσε, όπου κάνει λόγο γι' αυτό το θέμα, χωρίς να δανεισθεί την ίδια ιδέα. Ο όρος "Υιός" στον Ιωάννη δεν προέρχεται από μεσσιανικό κύκλο ούτε από εκείνον περί "Θείου Ανδρός", αλλά από γνωστικίζοντα παράλληλα στις "Ωδές Σολομώντος" (χριστιανικό κείμενο), στο Ευαγγέλιο Αληθείας, το Απόκρυφο Ιωάννου – στα οποία λαμβάνεται υπ' όψη ο γνωστικός τρόπος λαλιάς περί του Υιού, που κατεβαίνει εκ των άνω και ανεβαίνει – όλα χαρακτηριστικά που συνδέθηκαν με την εκκλησιολογική θεολογία περί του Υιού. Πρόκειται περίπου περί του εξής σκεπτικού: Στα Γνωστικά ερωτήματα του περιβάλλοντός του, ένας τέτοιος συγγραφέας έλαβε υπόψη του το γνωστικό τρόπο λαλιάς περί του Υιού που κατεβαίνει και το συνέδεσε με τη Χριστολογία περί Υιού του Θεού, απαντώντας έτσι σε Γνωστικών ερωτήματα περί του χριστιανικού Λυτρωτή – για λόγους προφανώς ιεραποστολικούς.

Άλλο ένα παράδειγμα – για τον κατατοπισμό των αναγνωστών – γι' αυτού του είδους τη θεματική περί του Ιησού σε σχέση με τα "Εγώ ειμί" χωρίς κατηγορούμενο (8,24.28.58· 13,19) ή με υπονοούμενο κατηγορούμενο (6,35.51· 8,12· 9,5· 10,7.9.11.14· 11,15· 14,6· 15,1.5· ίσως και 8,18.23). Ορισμένοι εξηγητές παράγουν το είδος αυτό από τον Δευτεροησαΐα και τη ραββινική χρήση του "Εγώ ειμί" αντί του θείου ονόματος ή τη Σοφία, όταν μιλάει σε α' πρόσωπο. Τα ίδια υποστηρίζει ο καθολικός de la Potterie στο εκτεταμένο υπόμνημά του στο κατά Ιωάννην. Κατά την άποψη αυτή, ενώ ο Δ' Ευαγγελιστής έχει το θεμελιακό προσανατολισμό από την Παλαιά Διαθήκη, στο διάλογο με τον Ελληνισμό αναγκάστηκε τις απόψεις του να καλουπώσει σε φόρμες γνωστικής

προέλευσης. Παρουσιάζονται παρόμοια φαινόμενα ιδίως στη μορφική δομή των λόγων.

Άλλοι, ως προς το θέμα αυτό, τονίζουν το “περιβάλλον” (milieu) των αναγνωστών. Έτσι π.χ. προσδιορίζονται οι αλληγορικές εκφράσεις “ύδωρ ζων”, “άρτος ζωής”, “καλός ποιμήν”, “άμπελος αληθινή”. Έτσι η Σοφία και ο Νόμος ως το “ζων ύδωρ”, “το μάννα στην έρημο” (ο νέος πασχάλιος αμνός), η Σοφία και ο Νόμος ως ζων ύδωρ. Πρόκειται – λέγεται – για ένα είδος χριστιανικής μιδρασικής παράδοσης, χρωματισμένης με μυστικισμό – κάτι ξένο προς τον Ορθόδοξο Ιουδαϊσμό τού α΄ αι. Το ίδιο η “άμπελος”, αν και βρίσκεται σε μανδαϊκά κείμενα, όπως και ο “ποιμήν” και η “θύρα”: ήταν γνωστά στους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης πριν από όποια υποτιθέμενη γνώση των στοιχείων εκ της μανδαϊκής φιλολογίας.

Δεν θα κλείσω το θέμα αυτό των συμβιβαστικών προτάσεων, γιατί πράγματι παρέλειψα να κάνω επαρκή λόγο γι’ αυτό το θέμα στον Α΄ τόμο. Και δεν θα το κλείσω τόσο σύντομα. Στη συνέχεια θα αναφερθώ σε παρόμοια προσέγγιση του ζητήματος των παραλλήλων σε σχέση κατ’ ευθείαν προς τη “Γνώση” – όπως την εννοεί ο Bultmann – ως μανδαϊκή παράδοση που μέσω του Βαπτιστή (Ιωάννη) βρήκε είσοδο στην Εκκλησία, χωρίς να αγνοείται και η “γνώση” με τη γενικότερή της έννοια κατά την εποχή συγγραφής του Δ΄ Ευαγγελίου.

Για λόγους συντομίας, θα αναφερθώ στο πώς έχει το θέμα από Προτεσταντικής πλευράς αναφερόμενος στις απόψεις της καθηγήτριας Louise Schottroff, και από Καθολικής με την παράθεση της άποψης του γνωστού καθηγητή R. Schnackenburg. Εδώ, βέβαια, ο λόγος είναι για κάποια εγγύτερη σχέση προς τη Γνώση, αλλά και διαφοροποίηση προς αυτήν. Λόγω του ενδιαφέροντος της άποψης αυτής, θα επιμείνουμε κάπως σ’ αυτήν. Ως προς την έννοια της διαρχίας, η Louise Schottroff βρίσκει στα ζεύγη εννοιών που συναντάμε στο Δ΄ Ευαγγέλιο κάποια απάντηση του προβλήματος: έννοιες, θετικές και αρνητικές, διατυπώνονται και με άλλες εκφράσεις, που σημαίνουν κι αυτές το ίδιο πράγμα, χωρίς όλες να συνδέονται με μυστικές παραστάσεις (*Der Glaubende und die Feindliche Welt, Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannes Evangelium*, Neukirchlicher

Verlag 1970, σελ. 228-234). Ο κόσμος είτε δέχεται (“γνωρίζει” σημαίνει σώζεται) είτε απορρίπτει – κάτι που είναι σατανικό. Όλες οι ιωάννεις προτάσεις εμφανίζονται κατά το πλαίσιο ως κάποιες οριστικές σχέσεις με την έννοια είτε της ουσιαστικής συμφωνίας και της ουσιαστικής απόστασης προς κάπου από τους δύο πόλους του Dualismus. Όλες οι έννοιες και απ’ εδώ και από εκεί είναι ανταλλάξιμες: είναι εκ· γινώσκειν· ακούειν· οράν· λαμβάνειν· Ποια, με δύο λόγια, είναι η σχέση του ιωάννείου Dualismus προς άλλες δυνατές διαρχίες (κοσμολογική, αποκαλυπτική, ανθρωπολογική, ηθική;) και πώς πρέπει να κρίνουμε την ιωάννεια διαρχία θρησκευοϊστορικά; Η απάντηση που δίδεται στο ερώτημα αυτό είναι η εξής: η ιωάννεια διαρχία δεν σχεδιάζεται από κάποια κοσμολογία αλλά από υπαρξιακές καταστάσεις. Η ιωάννεια διαρχία δεν καλύπτεται από καμιά μυστική Διαρχία, κι όταν αποδέχεται κάποιους μύθους δεν συνδέεται προς κάποια ορισμένη μυθολογία. Κοντά στις κοσμολογικές υπάρχουν εδώ και αποκαλυπτικές εσχατολογίες· δεν σημαίνουν όμως για τον Ιωάννη αυτό που θα εσήμαιναν καθεαυτές. Δεν επιχειρεί ο Ιωάννης συμβιβασμό, γιατί η δική του διαρχία δεν σχεδιάζεται βάσει ορισμένου Μύθου αλλά προσανατολίζεται μόνο από ορισμένα γεγονότα.

Στον ανθρωπολογικό τομέα π.χ. τα “σαρξ” και “πνεύμα” χρησιμοποιούνται ως εναλλακτικοί ορισμοί της ύπαρξης (3,6)· ενώ “σώμα” και “ψυχή” χρησιμοποιούνται όχι διαρχικά. Χρησιμοποιείται όμως ηθική διαρχία στο 3,19-21. Η ηθική απαίτηση δεν προσανατολίζεται προς κάποια ηθική νόρμα αλλά στο ναι ή όχι προς τον Αποκαλυπτή. Συμπέρασμα: Θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε για απομύθευση, αφού ο Ιωάννης με την έννοια αυτή των Μύθων του δεν εγκαταλείπει τη μυθολογική αντίθεση Θεός-κόσμος, και την εκείθεν προερχόμενη μυθολογική αποκαλυπτική έννοια δεν μπορεί να παραβλέψει· χρησιμοποιεί όμως μοτίβα που έχουν το σπίτι τους και στα δύο εδάφη, Ιουδαϊσμό και Γνώση. Ο Bultmann έκανε το λάθος να προσέξει μόνο τις συμφωνίες, όχι και τις διαφορές. Έτσι είδε, αντί και της κοσμολογικής Διαρχίας της Γνώσης να εμφανίζεται στον Ιωάννη μια διαρχία της απόφασης (σελ. 242). Η Schottroff ισχυρίζεται ότι ο Ιωάννης πολεμεί και τα δύο αυτά. Πιστεύει ότι ο Bultmann πρόσεξε περισσότερο τις συμφωνίες μεταξύ

των δύο μεγεθών και όχι τις διαφορές, αν και δεν του διέφυγαν παντού εντελώς, όπως π.χ. στην περίπτωση του κοσμολογικού Dualismus της Γνώσης στο Δ' Ευαγγέλιο, που τον υποχρεώνει στην περίπτωση αυτή της διαφοροποίησης του Δ' Ευαγγελίου να κάνει λόγο περί Entscheidungs dualismus (Διαρχία της Απόφασης). Η Schottroff επικρίνει και τα δύο.

Από παρόμοια, επίσης, σημεία ξεκινάει και ο R. Schnackenburg – γνωστός Καθολικός ερμηνευτής, υποστηρίζοντας ότι ο Ιωάννης, κατά τη γνώμη του, χρησιμοποιεί γνωστικούς μανιερισμούς για να γίνει κατανοητός από το αναγνωστικό του κοινό (ό.π., σελ. 81 και 101). Ο Ιωάννης προσδιορίζεται από την Παλαιά Διαθήκη αλλά προσαρμόζεται σε επιμέρους θέματα με κριτικό πνεύμα προσαρμόζοντας την ιουδαιοχριστιανική παράδοσή του προς Γνωστικές έννοιες με πνεύμα κριτικό ως “Kritiker des Gnostizismus” (βλ. Abschiedsreden Jesu, Lexicon für Theologie und Kirche, 1957, σελ. 68-69).

Κατά την Schottroff, ο Bultmann πρόσεξε περισσότερο τις συμφωνίες, αν και δεν του διέφυγαν εντελώς κάποιες διαφορές. Το μύθο του Λυτρωτή π.χ. τον κατάλαβε ως Entscheidungs dualismus (Διαρχία της Απόφασης) (ό.π., σελ. 242). Η Schottroff, βέβαια, κριτικάρει και τα δύο. Κατ' αυτήν, από την ιωάννεια Διαρχική αντίληψη ξεκινούν δύο συμπλέγματα αποφάνσεων που χωρίς άλλο δεν υποστηρίζουν την ύπαρξη ιωάννεια διαρχίας. Κατ' αυτήν, από την ιωάννεια Κεντρική αρχή (grundconception) βγαίνουν δύο συμπλέγματα Αποφθεγμάτων που χωρίς άλλο δεν συνιστούν την όποια ιωάννεια διαρχία: Το 1,14 «... Και ο Λόγος σαρκί εγένετο και εσκήνωσεν εν ημίν ...» συγκρίνεται προς το 3,16 «ούτως ηγάπησεν ο Θεός τον κόσμον, ώστε τον μονογενή αυτού έδωκεν, ίνα πας ο πιστεύων εις αυτόν μη απόληται αλλ' έχη ζωήν αιώνιον». Επίσης, παρόμοια σχέση έχει το 4,30 προς το 17,27, όπου έχουμε έναν υπαρξιακό Dualismus με τον οποίο συνδέονται μυθολογικές νότες των εννοιών Θεός-κόσμος και με τις εκείθεν προερχόμενες αποκαλυπτικές έννοιες. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί μοτίβα από το χώρο αυτό πλάι στα μοτίβα που παραλαμβάνει από τον Ιουδαϊσμό. Ο Δ' Ευαγγελιστής κατέχεται από την Παλαιά Διαθήκη αλλά με ορισμένες ιδιαιτερότητες: Κριτικά προσαρμόζει την ιουδαιοχριστιανική προς κάποια Γνωστική έννοια,

και έτσι καθίσταται “Kritiker der Gnosis” (ό.π., σελ. 240). Γενικά, η Schottroff δέχεται το Δ' Ευαγγέλιο ως κείμενο επεξεργασίας Γνωστικών προτάσεων επί τη βάσει της ιουδαϊκής διαρχίας με έναν τρόπο που πλήρως δεν μπορούμε να καταλάβουμε. Στα περί του Νόμου φαίνεται ευκρινώς η διάσταση του ιωάννεια dualismus προς τον ιουδαϊκό dualismus. Έναντι του Θεού ο Ιησούς είναι ο “Υιός”, ο Υιός ως Αποκαλυπτής, ως ο λαλών, όχι ως τίτλος ενός θείου θαυματουργού ούτε ως μια μη-κοσμική (Unweltliche) μορφή που αποκαλύπτει έναν Θεό στραμμένο εναντίον του κόσμου. Όλα τα κατηγορήματα της Παράδοσης κατέταξε ο Ιωάννης υπό τη μορφή αυτή του Αποκαλυπτή του Θεού: Μεσσίας τόσο των Ιουδαίων όσο και των Σαμαρειτών, γιατί είναι ο Αποκαλυπτής. Με μεγάλη ελευθερία ο Ιωάννης χειρίσθηκε πολλά δύσκολα θέματα (ό.π., σελ. 291). Πρόκειται για άποψη ενδιαφέρουσα, υπό συζήτηση όμως.

B. Αλλά πέραν της όποιας σχέσης του Δ' Ευαγγελίου προς το Γνωστικισμό, το δεύτερο αυτό κεφάλαιο των Ειδικών Εισαγωγικών έχει όλως ιδιαίτερη σημασία ως προς τη σχέση “Χρόνου” και “Αιωνιότητας”. Οι σημαντικές δηλωτικές του Δ' Ευαγγελίου λέξεις: “νυν”, “ώρα”, “καιρός” κ.τ.λ. επανέρχονται περισσότερο συχνά από ό,τι στο α' Μέρος του Δ' Ευαγγελίου. Παίζουν ιδιαίτερο ρόλο στο δεύτερο μέρος, όπου η πίεση του χρόνου και η σχέση του προς την αιωνιότητα γίνεται ακόμη πιο έντονη απ' ό,τι την απαντάμε στο α' Μέρος του Δ' Ευαγγελίου. Γι' αυτό το λόγο, στην αφετηρία του β' τόμου στο β' τμήμα του Δ' Ευαγγελίου θεωρούμε φρόνιμο να παραθέσουμε στον πρόλογο μια σύντομη αλλά συστηματικότερη σχέση του χρόνου προς την αιωνιότητα, κατά το Δ' Ευαγγέλιο. Ενώ, λοιπόν, το πρώτο μέρος του Δ' Ευαγγελίου προσανατολίζεται προς την “ώρα” («ούπω ήκει η ώρα» ή «ούπω εληλύθει η ώρα» στο 2,4· 7,30· 8,20· ή «ο καιρός ο εμός ούπω πάρεστιν» 7,6) – οι δηλώσεις αυτές δεν είναι παρά προάγγελιοι της κατ' εξοχήν “ώρας”. Επομένως η έκφραση «έρχεται ώρα» (4,21.23· 5,25.28· 16,2) αφορά σε πραγματικότητες των εσχατολογικών χρόνων, που εισάγει η “ώρα”. Ο ευαγγελιστής βλέπει την όλη ζωή του Ιησού από το πρίσμα της “ώρας”, ενώ οι Μαθητές δεν συλλαμβάνουν το νόημα των έργων και των λόγων

του Ιησού παρά μόνο μετά το θάνατό του, όταν έλαβαν το Πνεύμα (7,39· 14,26· 16,12-13· 20,19). Το ότι ο Ιησούς συνδέει τον ενεστώτα με μελλοντική έννοια: «έρχεται ώρα», με το χρονικό μόριο “νυν” δεν είναι καθόλου παράξενο, αφού ο χρόνος ταυτίζεται με το περιεχόμενό του, είτε περί “συνειρμικού” χρόνου πρόκειται είτε περί “λειτουργικού”. Αυτή η σύνδεση του μέλλοντος μετά του “νυν” προϋποθέτει: α) τη χρονική στιγμή που ειπώθηκαν οι λόγοι· β) τη μετά το θάνατο του Ιησού και την Πεντηκοστή ορθή κατανόησή των· γ) την υπό τύπο “αρθρώματα” μέσα στα Μυστήρια της Εκκλησίας πραγματοποίησή τους, και δ) την αναμενόμενη μετά τη Β΄ Παρουσία του Χριστού πλήρη σε βάθος και έκταση πραγματοποίησή τους. Η έκφραση «έρχεται ώρα και νυν εστιν» είναι λειτουργικού χαρακτήρα εν τω παρόντι, συνδέεται όμως προς κάποια αρχή στο παρελθόν και προς μια πληρότητα στο μέλλον. Ενώ, λοιπόν, στο πρώτο μέρος του Δ΄ Ευαγγελίου εξαγγέλλεται η “ώρα”, στον Αποχαιρετιστήριο Λόγο (κεφ. 13-17), «ειδώς ο Ιησούς ότι ήλθεν αυτού η ώρα ίνα μεταβή εκ του κόσμου τούτου» (13,1), εκθέτει προς αυτούς δια μακρών τη σημασία της “ώρας”. Τα γεγονότα από το κεφάλαιο 18 και εξής μέχρι τέλους του Δ΄ Ευαγγελίου είναι η “ώρα”, για την οποία ο Ιησούς ήλθε στον κόσμο. Στο Δ΄ Ευαγγέλιο η εκδιπλούμενη Αποκάλυψη προχωράει προς την “ώρα” της πλήρους αποκάλυψης παράλληλα προς την ολοένα εγγύτερα ερχόμενη απειλή του θανάτου Του. Η “ώρα” είναι ο χρόνος της αποκάλυψης της “δόξας του Υιού του Θεού”. Η “ώρα” περιλαμβάνει την κατ’ εξοχήν “ευκαιρία” που παρέχεται από τον Θεό στον άνθρωπο για να σωθεί. Ούτε εξαντλείται στο χρόνο μεταξύ του θανάτου του Ιησού και της Πεντηκοστής. Ούτε στην αποκορύφωσή της αυτή λήγει η πάλη του Ιησού προς τον άρχοντα του αιώνας τούτου, της δύναμης και του κράτους του Σατανά και των ανθρώπων (12,31· 14,30· 19,11, Α΄ Ιω. 3,8). Ούτε το “τετέλεσται” σημαίνει πως κερδήθηκε η μάχη κατά του “άρχοντος του κόσμου”. Γι’ αυτό ο Ιωάννης στην Α΄ Επιστολή 2,18 γράφει περί “εσχάτης ώρας”. Στο κεφάλαιο 17 έχουμε την Προσευχή της “ώρας”. Ο Δ΄ Ευαγγελιστής δεν παραθέτει άλλες του Ιησού προσευχές, αν και γνώριζε, ασφαλώς. Στο στίχο 27 ο Ιησούς λέει «δια τούτο ήλθον εις την ώραν ταύτην». Στην προσευχή αυτή έχουμε και πολλά “νυν” (: “δόξασον”, “έγνωσαν”, “προς σε έρχομαι”).

Πρόκειται για την προσευχή της “ώρας” (Βλ. A. George, S.M., *L’Heure de Jean XVIII*, στη “Revue Biblique”, 1954, σελ. 395-97). Όπως ο Πρόλογος του κατά Ιωάννην δεν είναι ένας απλός Πρόλογος, έτσι και η Αρχιερατική Προσευχή του Ιησού στο κατά Ιωάννην είναι μια προσευχή που δίνει το νόημα της “ώρας”. Στην Προσευχή αυτή τα γεγονότα της ζωής του Ιησού συμπλέκονται προς το αληθινό τους νόημα που ενεργεί στους πιστούς ο Αναστάς Κύριος, όπως επίσης συμπλέκονται και προς το Τέλος, όταν η δόξα του Ιησού και το νόημα της αποστολής του θα αποκαλυφθεί σε πιστούς και άπιστους. Το “νυν” όπως και το “σήμερον” δεν έχουν τη συνήθη χρονική έννοια· δεν δηλώνουν μόνο το παρόν αλλά και κάτι από το παρελθόν και από το μέλλον. Ενώ το “νυν” χρησιμοποιείται από τον Ιωάννη και υπό τη συνήθη έννοια (4,18· 8,40.52· 9,21 κ.τ.λ.), υπό τη θεολογική του έννοια είναι ταυτόσημο προς την “ώρα” ή “τον καιρό”. Με τη δεύτερη αυτή έννοια το “νυν” εκφράζει την εκπλήρωση του παρελθόντος, την προαπόλαυση των εσχατολογικών αγαθών, τη δόξα του Ιησού ή την άνοδο προς τον Πατέρα (16,5· 17,13). Παρ’ όλη την έννοια του “νυν” περί μελλόντων αγαθών εν τω παρόντι, δεν παύει το “νυν” να σημαίνει απλώς την ελπίδα τής εν τω μέλλοντι πλήρους απολαύσεώς των.

Επίσης, από την Παλαιά Διαθήκη και τον Ιουδαϊσμό κληρονόμησε η Καινή Διαθήκη τον όρο “olam” αιώνας – με δύο όμως ουσιώδεις μεταβολές: α) Μετέφερε την αιωνιότητα από του Θεού και επί του Χριστού (Εβρ. 1,10, Αποκ. 1,17εξ· 2,8· 22,13), και β) δέχεται ότι ο μέλλον αιών δεν βρίσκεται μόνο εν τω μέλλοντι. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί το “olam” = αιώνας είτε ως χρονικό προσδιορισμό είτε ως επίθετο. Η έκφραση “αιώνια ζωή” προέρχεται από τον Ιουδαϊσμό και αναφέρεται στην προσδοκία του “μέλλοντος αιώνας”. Στον Ιωάννη πάντως, κατά τινες, η έμφαση μετατίθεται εκ του ποσοτικού στο ποιοτικό και άχρονο (ως έκφραση της θείας ποιότητας).

Η αιωνιότητα όμως του μέλλοντος αιώνας, και στον ιουδαϊσμό και στο Χριστιανισμό, δεν έχει μόνο απλώς ποσοτική έννοια, όπως έντονα τονίζει ενίοτε ο Cullmann (*Les Sacraments dans l’Evangile Johannique*, Paris 1951), αλλ’ έχει συγχρόνως ποιοτική έννοια. Στην έννοια της αιωνιότητας του Θεού, όπως τη γνωρίζουμε, περιλαμβάνονται και τα

δύο, και το ταυτόχρονο και η διαδοχή (Eric Rust, *Time and Eternity in Biblical Thought*, στο "Theology Today", October 1953, σελ. 352εξ.). Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί υπό δύο μορφές το "αιώνιος": "εις τον αιώνα", και ως επίθετο "αιώνιος". Η έκφραση "εις τον αιώνα" εξαρτάται από τη συνάφεια του κειμένου αν σημαίνει την αιωνιότητα στην κυριολεξία ή αν δηλώνει μακρά περίοδο χρόνου (13,8). Ούτε πρόκειται περί "στατικής κατάστασης", χωρίς σχέση προς ό,τι εκφράζει την ποιότητα της θείας ζωής εντός ημών ή μεταξύ μας. Μπορούμε να μετάσχουμε θείων ενεργειών, όχι όμως και της θείας ζωής, όπως γινόταν στα Ελληνιστικά Μυστήρια (Meinerts, *Theologie des Neuen Testaments II*, κεφ. Das Johanneische Heilsgut, σελ. 278εξ.). Εδώ αρκούμεθα μόνο σε ό,τι αφορά τη χρονική σημασία στον Ιωάννη. Και αυτός ο Bultmann, που απορρίπτει την καθιερωμένη ιστορική εσχατολογική αντίληψη από τα έργα του Ιωάννη, εισάγει δικές του ψυχολογικές κατηγορίες εσχατολογικής χροιάς, δεχόμενος ότι η έννοια "αιώνιος ζωή" δεν έχει στατικό αλλά δυναμικό χαρακτήρα («*Ζωή είναι "Να ξανακερδίζεις τον εαυτό σου σαν Δυνατότητα, να είσαι και πάλι στη 'Δυνατότητα – του Είναι', πάλι "να έχεις Μέλλον"*», σελ. 146 στο "Eschatologie des Johannes evangeliums", εν *'Glauben und Verstehen'*, I, Tübingen 1954).

Εξάλλου, ο O. Cullmann τονίζει ότι ο Ευαγγελιστής βρίσκει στη χριστιανική λατρεία τη συνέχεια μεταξύ του χρόνου των γεγονότων της ζωής του Χριστού και του χρόνου της Εκκλησίας (Les Sacrements dans l'Évangile Johannique, Paris 1951). Κατ' αυτόν, ο Ιησούς μεταβάλλει στους αναγνώστες του την ποιότητα της "αίωνιας ζωής", "του μέλλοντος αιώνος". Ο Χριστός ως ο αναστάς Κύριος μεταδίδει, στην κοινωνία μετά των πιστών, τον αρραβώνα της "αίωνιας ζωής" του "μέλλοντος αιώνος", η οποία όμως φέρει τώρα του Ιησού Χριστού την ποιότητα και το χαρακτήρα. Εσχατολογία και Μυστικοπάθεια αρμονικά συνδέονται. Ο μέλλον αιών δεν καταργείται με την εν τω παρόντι βίωση της Ανάστασης υπό τύπο αρραβώνος, ενώ ο Μέλλον αιών αναμένεται να φανεί οσονούπω, ενώ κατά το παρόν βιώνουμε απλώς την "απαρχή".

Την προσπάθεια του Cullmann εννοούμε, αν λάβουμε υπόψη ότι στα χρόνια μας η Κριτική Σχολή σαφώς διέστειλε μεταξύ Μυστικοπάθειας και Εσχατολογίας. Πιστεύει ότι το Δ' Ευαγγέλιο αποτελεί προ-

σπάθεια του Ελληνιστικού Χριστιανισμού να απαλλάξει το ευαγγελικό κήρυγμα από τα αρχικά του ιουδαϊκά εσχατολογικά στοιχεία. Η αλλαγή αυτή – διατείνονται – είναι ιδιαίτερα εμφανής στο κατά Ιωάννην, όπου ο όρος "βασιλεία του Θεού" απαντά δύο φορές αφού αντικαθίσταται από το "αιώνιος ζωή". Άδης και Γέενα εξάλλου δεν εμφανίζονται ούτε άπαξ, ενώ ο όρος "Κρίσις", όπου κατά παράδοση συνδέεται προς την "Εσχάτη Ημέρα", στον Ιωάννη η Κρίση είναι ό,τι μας κρίνει περί του Μέλλοντός μας από τούδε. Τέλος, η Ανάσταση, ενώ διατηρείται ως θεμελιώδης διδασκαλία της χριστιανικής πίστης, μεταμορφώνεται επίσης σε ηθικό και πνευματικό βίωμα που πραγματοποιείται και κατά το παρόν.

Της τελευταίας αυτής άποψης ο κύριος εκπονητής στις ημέρες μας υπήρξε ο Bultmann, εκπονητής ο ίδιος ενός τύπου χριστιανικού υπαρξισμού, ο οποίος βρίσκει στον Δ' Ευαγγελιστή ακόμα και ενσυνείδητη καταπολέμηση της παραδεδομένης Αποκαλυπτικής Εσχατολογίας, η οποία γίνεται ιστορία (Vergeschichtlichung). Με λίγα λόγια: ο Bultmann δεν απαλείφει εντελώς το παραδοσιακό εσχατολογικό στοιχείο· το βλέπει όμως να πραγματοποιείται μέσα στην ατομική μας ύπαρξη: ιστορικά με ένα είδος απαλλαγής εκ του κόσμου (Entweltlichung), που συμβαίνει μέσα στην ανθρώπινη συνείδηση, όχι μέσα στον αντικειμενικώς υπάρχοντα κόσμο. Η έννοια του "μεταξύ" των δύο Αιώνων της παραδοσιακής Εσχατολογίας δεν έχει απλώς έννοια χρονική αλλά έννοια ουσιαστική. Πρόκειται για ένα διαλεκτικό "μεταξύ" των δύο Αιώνων, περί του χρόνου που δεν έχει απλώς χρονική αλλά ουσιαστική έννοια. Πρόκειται περί ενός διαλεκτικού "μεταξύ", που χαρακτηρίζει τη χριστιανική ύπαρξη ως τελειωμένη (no longer) και ως τελειωθησόμενη στο μέλλον (not yet).

Εκπρόσωπος κύριος της αντίθετης Σχολής μπορεί να θεωρηθεί ο Oscar Cullmann και αλλού, ιδίως όμως στο έργο του "Le Christ et le Temps", Neuchâtel 1947, αλλά και σε άλλα του έργα. Ο Cullmann δέχεται ως αληθινή την Αποκαλυπτική περί του τέλους της ιστορίας και του κόσμου εικόνα. Επίσης, τη χρονική – γραμμική τελολογική άποψη της ιστορίας. Μάλιστα υπερτονίζει το κέντρο της ιστορίας εις βάρος της τελικής εκπλήρωσης, χωρίς να δίδει τη δέουσα προσοχή στον παράγοντα

“καθυστέρηση” της εκπλήρωσης της Παρουσίας στο τέλος. Γιατί ο βαθμός της υπ’ αυτού άσκησης της απομύθευσης θεωρείται ανεπαρκής; Γιατί αυτά που υποστηρίζει βρίσκουν κάποια στηρίγματα στους Συνοπτικούς και στον Παύλο, όχι όμως στην Ιωάννεια γραμματεία. Γενικότερα, επικρίνεται η άποψή του περί αποφασιστικής μάχης (θάνατος και ανάσταση του Ιησού) που αποτελεί το “κέντρο” της ιστορίας της σωτηρίας, και η περί ελπίδας στη Victory Day – (Δευτέρα Παρουσία) – άποψη που επικρίνεται ως εξεζητημένη απλούστευση του προβλήματος, αν δεχθούμε πως η καθυστέρηση της Παρουσίας δημιούργησε όχι μικρό πρόβλημα στους κόλπους της Εκκλησίας. Γενικά, επικρίνεται ο Cullmann ότι θέτει το κέντρο βάρους προς τα οπίσω. Βλέπε επ’ αυτού Erich Grässer, *Das Problem der Paurusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostolgeschichte*, Beihefte zur Z.N.W. 22, A. Topelmann, Berlin 1957, σελ. 15.

Υπάρχει όμως και ο αντίλογος στα παραπάνω: Ότι π.χ. η Καινή Διαθήκη δεν κάνει λόγο για πραγματοποίηση αλλά μόνο για “αρραβώνα” του μέλλοντος αιώνας μέσα στον παρόντα (δυνάμεις του μέλλοντος αιώνας ενεργούμενες ήδη εντός του κόσμου). Ότι οι δυνάμεις του Μέλλοντος Αιώνας μετατίθενται από τον Bultmann από το μέλλον στο παρόν, από τον κόσμο ως σύνολο στο άτομο, στην ύπαρξη: ότι αυτή η υποχώρηση στο σύγχρονο πνεύμα διαστρέφει την ευαγγελική αλήθεια. Επίσης παρατηρείται ότι δεν είναι αληθές πως η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας ήλθε να πληρώσει το κενό που άφησε η μη ταχεία επάνοδος του Ιησού. Ερευνητές όπως ο C.H. Dodd, που ερμηνεύει το Δ’ Ευαγγέλιο στο υπόβαθρο όχι μόνο της Παλαιάς Διαθήκης αλλά και του Ερμητισμού, τονίζει πως δεν μπορούμε υπό οποιαδήποτε προϋπόθεση να διαλύσουμε την εσχατολογία του Δ’ Ευαγγελίου σε άχρονο μυστικισμό. Γράφει: «Το γεγονός είναι ότι στο Ευαγγέλιο αυτό πληρέστερα απ’ ό,τι στον Παύλο η εσχατολογία αποπνευματώνεται σε ένα ιδιόρρυθμο είδος μυστικισμού. Η προϋποτιθέμενη υπό της διδασκαλίας του συγγραφέα φιλοσοφία, όπως και αυτή της Επιστολής προς Εβραίους είναι του πλατωνικού τύπου, η οποία είναι πάντοτε μυστικής χροιάς. Η υπέρτατη πραγματικότητα, αντί να εικονίζεται, όπως στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική, ως το έσχατο στοιχείο μέσα στην ιστορική πορεία, νοείται ως αιώ-

νια τάξη υπάρξεως, σκιά ή σύμβολο της οποίας αποτελεί η φαινόμενη μέσα στην ιστορία τάξη» (*The Apostolic Preaching and its Development*, σελ. 155). Αλλού όμως, όπου επιχειρεί κάπως εγγύτερη προσέγγιση, παρατηρεί: «Δεν είναι, λοιπόν, ακριβές να λέμε ότι ο Δ’ Ευαγγελιστής εγκατέλειψε το εσχατολογικό πλαίσιο του αρχικού κηρύγματος· απλώς το μεταμόρφωσε, μετατρέποντας την προοπτική. Το συνήθως λεγόμενο ότι δηλαδή ο Δ’ Ευαγγελιστής μετέτρεψε την εσχατολογία σε μυστικισμό είναι ανακριβές, εκτός αν κάτω απ’ αυτό εννοούμε ένα μυστικισμό που βασίζεται σε ενός είδους εκπλήρωση εντός της ιστορίας...» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, σελ. 7). Εξάλλου, δεν είναι εύκολο να ξεχωρίσουμε το Ευαγγέλιο από τις Επιστολές Ιωάννου, υποστηρίζοντας ότι στο μεν Δ’ Ευαγγέλιο απουσιάζει η κατά παράδοση εσχατολογία, ενώ στις Επιστολές Ιωάννου είναι παρούσα, αλλά ως παρείσακτη μεταγενέστερη προσθήκη!

Δεν έχουμε στον Ιωάννη την ιδέα περί αθανασίας ή την περί αποθεώσεως διδασκαλία. Στα χωρία 3,6· 10,34· 11,25· 5,24-27 πρόκειται όχι για κάποια μέλλουσα Ανάσταση αλλά για τη ζωοποίηση των ανθρώπων. Ενώ στο 5,28-29 ο λόγος είναι περί Τελικής Ανάστασης: «*Μη θαυμάζετε τούτο, ότι έρχεται ώρα εν η πάντες οι εν τοις μνημείοις ακούσωσιν της φωνής αυτού και εκπορεύσονται οι τα αγαθά ποιήσαντες ως ανάστασιν ζωής, οι δε τα φαύλα πράξαντες ως ανάστασιν κρίσεως*» (5,28-29).

Στο 6,42-58 ο λόγος είναι περί του “άρτου της ζωής”, του καταβάντος εκ του ουρανού. Και εδώ, όπως στο 6,39-40, επαναλαμβάνεται στο 6,42-58: «*ο τρώγων μου την σάρκα και πίνων μου το αίμα έχει ζωήν αιώνιον, καγώ αναστήσω αυτόν τη εσχάτη ημέρα*». Αντίθετα, στη Μάρθα, που της είπε «*αναστήσεται ο αδελφός σου*», κι αυτή είπε περιλυπη: «*ναι, ξέρω, θα αναστηθεί κατά την έσχατη ημέρα*», η απάντηση του Ιησού είναι: «*εγώ ειμι η ανάστασις και η ζωή· ο πιστεύων εις εμέ καν αποθάνη ζήσεται, και πας ο ζων και πιστεύων εις εμέ ου μη αποθάνη εις τον αιώνα*» (11,21-27). Κατά πολλούς ερμηνευτές, αυτή είναι η ενότητα του *nunc aeternum* στον Ιωάννη: «Παρελθόν, παρόν και μέλλον δεν τοποθετούνται το ένα μετά το άλλο κατά σειρά ούτε χωρίζονται από εκατονταετίες και άλλες χρονικές κατηγορίες. Φωτίζονται από τέλειο φως, ώστε το τώρα, η αρχή και το τέλος συγχωνεύονται, κι ότι ήταν “εν αρ-

χή” κι ότι κινείται προς το τέλος των ημερών παραλαμβάνεται μέσα στο “νυν” της παρούσας στιγμής» (Wilhelm Stälin, *Das Johanneische Denken. Eine Einführung in die Eigenart des vierten Evangeliums*, Luther Verlag, ‘Wilten’ Ruhr 1954, σελ. 50). Αυτή είναι η έννοια του “nunc Aeternum” παρ’ Ιωάννη (ό.π., σελ. 231). Το τώρα της παρουσίας του Ιησού στα μυστήρια και το “τέλος” των καιρών δεν χωρίζει πολύς χρόνος (βλ. Ιω. 21,22 «εάν αυτόν θέλω μένειν έως έρχομαι, τι προς σε;» Α’ Επιστ. Ιω. 2,18εξ· 5,20). Το περιεργο, επίσης, είναι πως μόνο ο Ιωάννης, μεταξύ των τεσσάρων Ευαγγελιστών, ονομάζει τον Ιησού Μεσσία (1,41· 4,25).

Τα ίδια ισχύουν και ως προς το τελικό δράμα της “κρίσης” του κόσμου. Ο Αρχιεπίσκοπος J.H. Bernard πιστεύει ότι δικαιολογημένα η αρχική χριστιανική κοινότητα έπραξε, όταν συνέδεσε τον Ιησού με τον Μεσσία-Κριτή των Αποκαλυπτικών· λόγω όμως της καθυστέρησης της Παρουσίας, της καταστροφής της Ιερουσαλήμ και του Ναού, ο Ιησούς δεν μπορούσε να μείνει για την Εκκλησία απλώς ως ο Μεσσίας. «*Ηταν*», γράφει «έργο του τελευταίου εκ των Ευαγγελιστών να υπομνήσει στην Εκκλησία πόσα υπήρχαν στη διδασκαλία του Ιησού ως προς την Κρίση της ανθρωπότητας και την αναμενόμενη έλευση της Βασιλείας που είχαν παραμεληθεί από την πρώτη κοινότητα, τα μέλη της οποίας ορθά είχαν διαγνώσει στον αναστάνα Κύριο τον Μεσσία των Πατέρων των. Συνεπώς, στον Δ’ Ευαγγελιστή βρίσκουμε αφ’ ενός διατυπώσεις ως προς τον Μεσσία και την Τελική Κρίση του Μεσσία, όπως αυτές του Ματθαίου, των Πράξεων και του Παύλου· αφετέρου όμως και μια ευρύτερη και καθολικότερη εικόνα του Ιησού ως βασιλιά και Σωτήρα του κόσμου, του οποίου η βασιλεία σε κάποιο βαθμό έχει ήδη εγκαθιδρυθεί». (*The Gospel according to St. John*, I.C.C., σελ. C/VIII).

Η “Κρίση” στον Ιωάννη, εμφανίζεται σε κάποια χωρία όχι σαν δραματικό γεγονός του Τέλους του κόσμου, αλλά πολύ απλά σαν συγκατάθεση στον Ιησού ή ως απόρριψή του, όπως π.χ. στο 3,17-21. Αλλού λέει το ίδιο με την ίδια απλότητα: «*Εις κρίμα εγώ εις τον κόσμον τούτον ήλθον, ίνα οι μη βλέποντες βλέπωσιν και οι βλέποντες τυφλοί γένωνται*» (9,39). Και αλλού: «*Νυν κρίσις εστίν του κόσμου τούτου· νυν ο άρχων του κόσμου τούτου εκβληθήσεται έξω· καγώ εάν υψωθώ εκ της γης, πάν-*

τας ελκύσω προς εμαυτόν» (12,31-32). Τα ίδια περίπου επαναλαμβάνει στο 12,17-48.

Το ίδιο φαινόμενο της διπλής έννοιας παρουσιάζεται και ως προς τα περί “Δευτέρας Παρουσίας” του Ιησού. Στο κεφάλαιο 21, στην Α’ Επιστολή αλλά, καθώς φαίνεται, και στη Β’, η Δευτέρα Παρουσία αναμένεται εγγύς. Μερικοί ρωτάνε: ήταν μόνο σ’ ορισμένους κύκλους ζωντανή η εγγύς αναμονή της Δευτέρας Παρουσίας του Ιησού; Στα κεφάλαια 13-17 υπάρχει σειρά χωρίων τα οποία, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, εμφανίζουν την Παρουσία ως ήδη πραγματοποιηθείσα μέσα στην πνευματική κοινωνία των πιστών εντός της Εκκλησίας. Υπάρχουν, βέβαια, χωρία όπως τα 16,22· 14,18.19 όπου συγγεί κανείς την Ανάσταση με την υπόσχεση της Παρουσίας. Ανάσταση και Παρουσία θεωρεί ο Bultmann, όπως και την υπόσχεση περί Παρακλήτου (14,15· 16,33) ως παράλληλα. Με άλλα λόγια, για τον Bultmann στον Ιωάννη Ανάσταση, Πεντηκοστή και Παρουσία δεν είναι τρία διακεκομμένα γεγονότα αλλά ένα και το αυτό. Έτσι συμβαίνει ώστε χρησιμοποιούμενες για την Ανάσταση εκφράσεις επανειλημμένως να αναμιγνύονται με εκφράσεις που ταιριάζουν στην Παρουσία – η μετ’ αυτού επανασύνδεση και κοινωνία μνημονεύεται στο 14,19· 16,16· 19,20· το γεγονός ότι ζει στο 14,9· η εμφάνιση στους Μαθητές στο 14,21εξ. Αλλά και σχετικές προς την Παρουσία εμφανίσεις του παρουσιάζονται ο ερχομός του στο 14,3.18.23.28, καθώς και οι χαρακτηριστικές εκφράσεις «*εν εκείνη τη ημέρα*» στο 14,20· 16,23.26, και «*έρχεται ώρα*» στο 16,25. Ανάμεσα σ’ αυτά παρεμβάλλεται η υπόσχεση περί της αποστολής του Πνεύματος στο 14,3· 18.23.28, καθώς και οι χαρακτηριστικές εσχατολογικές εκφράσεις «*εν εκείνη τη ημέρα*» στο 14,15-17.26· 15,26· 16,7-11.13-15. Ότι όμως σημαίνεται δι’ όλων αυτών δεν είναι, όπως φαίνεται, ένα εξωτερικό γεγονός αλλά κάτι εσωτερικό, δηλαδή η νίκη του Ιησού, όταν ο άνθρωπος με πίστη υπερνικάει το σκάνδαλο ενώπιον του οποίου δοκιμάζεται. Η νίκη εναντίον του “άρχοντος του κόσμου” που κατήγαγε ο Ιησούς συνιστά το γεγονός πως υπάρχει μια πίστη που αναγνωρίζει στον Ιησού την αποκάλυψη του Θεού (Gustav Stählin, *Zum Problem der Johanneischen Eschatologie*, Zeitschrift für N.W., 1934, σελ. 57).

Με τα περί “χρόνου και αιωνιότητας” στο Δ΄ Ευαγγέλιο θα κλείσουμε την ενημερωτική αυτή έκθεση εδώ. Γιατί στο Β΄ τμήμα της Ερμηνείας του Δ΄ Ευαγγελίου θα έχουμε ικανές ευκαιρίες να σημειώσουμε τα δέοντα στα περί Παρακλήτου, Αναστάσεως, Παρουσίας και Πεντηκοστής στο Δ΄ Ευαγγέλιο, χωρίς να ολισθήσουμε σε επαναλήψεις. Όσα γράφτηκαν μέχρι εδώ ήταν κάτι που αποτελούσε οφειλή για το α΄ μέρος του υπομνήματος αυτού, και απαραίτητη εισαγωγή στο β΄ μέρος του. Επιμέρους, ειδικές απόψεις του θέματος που σχετίζονται κυρίως με την ερμηνεία των κεφαλαίων 14-21 θα τύχουν αντιμετώπισης καθώς θα τις συναντούμε στην ανάλυση του κειμένου.

Η νύψη των ποδών των Μαθητών (13, 1-11)

13 1 *Πρὸ δὲ τῆς εορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. 2 καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, 3 εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξηλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει, 4 ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια καὶ λαβὼν λέντιον διεζώσεν ἑαυτόν. 5 εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος. 6 ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον· λέγει αὐτῷ, Κύριε, σὺ μου νίπτεις τοὺς πόδας; 7 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα. 8 λέγει αὐτῷ Πέτρος, οὐ μὴ νύψης μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ, Ἐὰν μὴ νύψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ. 9 λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν. 10 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νύψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὄλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες. 11 ἦδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἐστε.*

«*Προ εἰς ἡμερῶν τοῦ Πάσχα*» (12,1) ο Ἰησοῦς ἐπῆγε στη Βηθανία, ὅπου ἀνάστησε τον Λάζαρο, ἐνῶ «*τη ἐπαύριον*» εἰσήλθε στα Ἱεροσόλυμα. Τον ἐπόμενο χρονικό προσδιορισμό των κινήσεων του ἔχουμε στο 13,1 «*Προ δε τῆς εορτῆς τοῦ Πάσχα*», ὅπου το “προ” δηλώνει ὄχι αορίστως κάποια χρονικὴ ἀπόσταση ἀπὸ το Πάσχα ἀλλὰ, ἀντίθετα, τὴν ἐγγύτητα τοῦ χρόνου τοῦ συμβάντος πρὸς τὴν ἀρχὴ τῆς εορτῆς τοῦ Πάσχα. Πράγματι, τὴ νύψη των ποδῶν των Μαθητῶν ἀκολουθεῖ ἀμέσως δείπνο, κατὰ το ὁποῖο συγκεκαλυμμένα “ἀποκαλύπτεται” ἡ προδοσία τοῦ Ἰούδα, ἐμφανίζεται ὁμως ἐπὶ σκηνῆς, συγχρόνως, ἡ μορφή του Μαθητῆ «*ον ἠγάπα ο Ἰησοῦς*», καὶ ἀμέσως μετὰ παρατίθεται ἀπὸ τον Δ΄ Ευαγγελιστὴ μακρὸς ἀποχαιρετιστήριος λόγος τοῦ Ἰησοῦ, τὸ θέμα του

οποίου είναι τα μέλλοντα αμέσως να συμβούν σ' Αυτόν, στους Μαθητές και στην Εκκλησία: ο Ιησούς πολύ γρήγορα αφήνει αυτόν τον κόσμο και επιστρέφει στον Πατέρα Του. Πώς πρέπει να αντιμετωπίσουν το σκληρό αυτό γεγονός οι Μαθητές, και τι θα συμβεί μ' αυτούς έτσι ξαφνικά που χάνουν τον Διδάσκαλο από κοντά τους, οδηγό και ενισχυτή στα βήματά τους; Απότομα, η Εκκλησία θα μείνει χωρίς τη ζωντανή παρουσία το αρχηγού της. Ο Ιησούς τούς μιλάει για κάποιο σχέδιο του Θεού, κατά το οποίο κάθε άλλο παρά θα στερηθούν τις πηγές συντήρησης και έμπνευσής τους. Είναι πολύ σημαντικά τα κεφάλαια αυτά, γιατί αναπτύσσουν το θέμα πώς η Εκκλησία, μετά τον αιφνίδιο και επαισχύνοτο κατά κόσμο θάνατο του Ιησού, όχι μόνο δεν θα σβήσει αλλά θα στερεωθεί, θα αναπτυχθεί και θα ετοιμασθεί για την κατάκτηση του κόσμου. Περιττό να σημειωθεί ότι εδώ πρόκειται για κάποια από τα σημαντικότερα τμήματα του Δ' Ευαγγελίου γιατί ακριβώς παρουσιάζουν τον εσωτερικό δεσμό των παραγόντων Ιησούς Χριστός-Εκκλησία-Παράκλητος ή άγιο Πνεύμα. Ο θάνατος του Ιησού θα γινόταν η ζωή της Εκκλησίας. Το θέμα αυτό αρχίζει αναπτυσσόμενο στο κεφάλαιο 13,1-20 με τη νύξη των ποδών των Μαθητών: Ο Ιησούς ενεργεί ως δούλος στην υπηρεσία των άλλων, και οι Μαθητές καλούνται να τον μιμηθούν στο έργο αυτό. Με την περικοπή αυτή έχει κανείς το αίσθημα ότι μυείται σ' ένα πρελούδιο όλων όσα ακολουθούν στο Δ' Ευαγγέλιο. Εύστοχα δηλαδή ο Ιωάννης τοποθέτησε την περικοπή αυτή εκεί που την έχει, στην αρχή του κεφαλαίου 13. Έχει κανείς το αίσθημα, καθώς διαβάσει όσα ακολουθούν, πως αυτά δεν είναι για τον Ιησού τίποτε άλλο παρά συνέχεια αυτών που διακηρύττει αυτή η περικοπή της νύξης των ποδών των Μαθητών, κι ότι η Εκκλησία εδραιώνεται επάνω στο νόημα αυτής της πράξης. Η νύξη των ποδών μάς οδηγεί στη Σταυρική θυσία του Ιησού, κι αυτή γίνεται η βάση και η αφετηρία για την αναγέννηση του κόσμου. Αυτό σημειώνει αμέσως στο στίχο 1 ο Δ' Ευαγγελιστής, γράφοντας: «... Ειδώς ο Ιησούς ότι ελήλυθεν αυτού η ώρα ίνα μεταβή εκ του κόσμου προς τον πατέρα αγαπήσας τους ιδίους τους εν τω κόσμω» τους έδειξε την αγάπη του «εις τέλος» με τον τελειότερο τρόπο: με μια μεγαλειώδη τελική πράξη, εξαντλώντας κάθε όριο. Κάνει εντύπωση στους στίχους 2 και 3 η επισήμανση των λίαν σοβαρών λόγων που οδήγησαν

τον Ιησού στην πράξη της νύξης των ποδών των Μαθητών: Ο Διάβολος είχε ήδη εισέλθει στην καρδιά του Ιούδα για να τον προδώσει: επίσης, είχε πλήρη συνείδηση ότι πάντα τα αφορώντα το έργο της σωτηρίας ο Θεός ανέθεσε σ' αυτόν, ότι από τον Θεό ξεκίνησε και προς Εκείνον επιστρέφει: Με πλήρη συνείδηση αυτού του μεγαλειώδους έργου του αποφασίζει την πράξη της ταπεινώσεως, να πλύνει δηλαδή τα πόδια των Μαθητών. Όχι κάποιος ανθρώπινος συναισθηματικός ενθουσιασμός, αλλά θεολογικοί λόγοι σοβαροί τον οδήγησαν στην πράξη αυτή της νύξης των ποδών των Μαθητών. Βέβαια, οι Δώδεκα Μαθητές που απόμειναν στον Ιησού, μετά την εκκαθάριση που έγινε στο τέλος του κεφαλαίου 6,60εξ., είναι “λελουμένοι” από άποψη “καθαρότητας”, είναι αποδεκτοί: μόνο στα χέρια και στα πόδια, σε επιμέρους καθημερινές περιπτώσεις, χρειάζονται το νύσιμο: ο όλος άνθρωπος παραμένει καθαρός. Πράγματι, οι Μαθητές αυτοί αποδείχθηκαν τελικά άξιοι να συνεχίσουν το έργο του Ιησού, πλην ενός του προδότη Ιούδα, για τον οποίο λόγος γίνεται και στο 6,71 και στο 13,11. Ως προς τον τελευταίο αυτό στίχο είτε δεν κατάλαβαν τι ακριβώς έλεγε ή, από ευαισθησία δεν τον ερώτησαν ποιον θεωρούσε ως “μη καθαρών”, αφού απέφυγε ο ίδιος ο Ιησούς στη συνέχεια αυτή να μιλήσει περί του προδότη, του οποίου όμως, *ex silentio*, πρέπει να ένιψε τα πόδια.

Αυτό που με τη νύξη των ποδών των Μαθητών επιδίωκε ο Ιησούς δεν ήταν, βέβαια, η αποκάλυψη του προδότη, αλλά ήταν να δώσει ένα απαράβατο υπόδειγμα ως προς τις μεταξύ των Μαθητών του σχέσεις. Όλοι οι Μαθητές του πρέπει να αισθάνονται ο ένας για τον άλλο όπως υπόδειξε ο Ιησούς με τη νύξη των ποδιών τους: υπάρχει δούλος που είναι ανώτερος από τον κύριό του που του έπλυνε τα πόδια; Όχι, βέβαια. Ούτε υπάρχει απόστολος μεγαλύτερος σε απαιτήσεις από Αυτόν που τον Απέστειλε, από τον Ιησού. Όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «*Το μιν ειδέναι πάντων, το δε ποιείν ου πάντων*». Το ότι ξέρουμε κάτι δεν φθάνει για να μπορούμε να το τηρήσουμε. Εδώ όμως ο Ιησούς ξεπερνάει κάθε επιφύλαξη. Το “υπόδειγμα” του στίχου 15 δεν είναι απλώς κάποια σοβαρή σύσταση: είναι υποχρεωτική για τους Μαθητές του Ιησού παραδειγματική συμπεριφορά. Το «*καθώς εγώ εποίησα υμίν και υμείς ποιείτε*», «*μετά της αυτής σπουδής*», κατά τον Χρυσόστομο, «*και ακρι-*

βείας», όπως επιλέγει ο Τρεμπέλας. Δεν πρόκειται δηλαδή για απλή σύσταση αλλά για σοβαρότερη εντολή του Ιησού προς τους ηγέτες της Εκκλησίας. Κατά τον Κριτόπουλο: «τελειοτάτην επεδείξατο την αγάπην», και κατά τον Ζιγαβινό: «Το “εις τέλος” το σφόδρα δηλοί». Το κίνητρο αυτό του Ιησού προσδιορίζεται από δύο παράγοντες: ο ένας είναι η γνώση του Ιησού «ότι ελήλυθεν αυτού η ώρα ίνα μεταβή εκ του κόσμου τούτου προς τον Πατέρα», φεύγοντας απ’ αυτόν τον κόσμο· κι ο άλλος παράγων είναι ότι ο διάβολος μπήκε στην καρδιά του “Ιούδα Σίμωνος Ισκαριώτη” (με το πλήρες εβραϊκό του όνομα) για να τον παραδώσει στους εχθρούς του. Συγκλονιστικά και τα δύο: και το τέρμα του έργου του Ιησού επί της γης με σκληρό θάνατο, αλλά και η προδοσία και παράδοση στους εχθρούς του από μαθητή του στενού περιβάλλοντός του, από τον “Ιούδα Σίμωνος Ισκαριώτη” – με πλήρες το όνομα λόγω της σημασίας της πράξης. Οι λεπτομέρειες που παρατηρούνται στους στίχους 1-2 τονίζουν όχι μόνο την τεράστια σημασία της «ώρας» που έφθασε για την τελείωση του σωτηριώδους έργου του Ιησού αλλά και τις ασυνήθως δυσάρεστες ανθρώπινες συνθήκες υπό τις οποίες έπρεπε να λήξει: προδοσία από Μαθητή, και οδυνηρότατος θάνατος. Έτσι όμως περιγράφοντας τα πράγματα ο Δ΄ Ευαγγελιστής μάς βοηθάει να εισέλθουμε βαθύτερα στην τελική αυτή χειρονομία του Ιησού έναντι των Μαθητών Του, επιδιώκοντας προφανώς η τελική αυτή πράξη προς αυτούς να μείνει ανεξίτηλα χαραγμένη στη μνήμη των και στη μνήμη της Εκκλησίας. Τους έδειξε την αγάπη του «εις τέλος» για να μην την ξεχάσουν ποτέ, σαν υποθήκη από τις πολυτιμώτερες, άσχετα προς την παρουσία του προδότη Ιούδα, ο οποίος μάλλον δεν επρόκειτο να λείπει ποτέ από την ιστορία της Εκκλησίας, η οποία, δυστυχώς, ψάχνει συνήθως να τον βρει έξω από το χώρο της, κάπου στους “εκτός”, ενώ ο Ιησούς υπαινίσσεται ότι είναι “εντός”, κι όχι μόνο το υπαινίσσεται αλλά πλένει και τα πόδια του προδότη σαν να μη συμβαίνει τίποτε!

Ο στίχος 3 θέλει να τονίσει την από μέρους του Ιησού πλήρη συνείδηση ότι ο Πατήρ του, ο Θεός, «πάντα δέδωκεν αυτού εις τας χείρας», ότι προβαίνει στην πράξη της ταπεινώσης από θέσεως ισχύος. Ο Ωριγένης ως προς το “πάντα” παρατηρεί: «Ουκ ουν τα μη πρότερον εν ταις χερσί του Ιησού δέδοται υπό του Πατρός εις τας χείρας αυτού· και ου

τινά μεν, τινά δ’ ου, αλλά πάντα...», ως ο κληρονόμος πάντων. Κι ο Χρυσόστομος παρατηρεί: «Ενταύθα και θαυμάζων λέγει ότι ο τοσούτος και τηλικούτος, ο παρά Θεού ελθών και προς αυτόν απιών, ο πάντων κρατών τούτο ειργάσατο και ουδέ ούτως απηξίωσε καταδέξασθαι πράγμα τοσούτον». Την πλήρη συνείδηση του μεγέθους και του μεγαλείου της υπό του Θεού αποστολής του και της προς τον Θεό επιστροφής του μετά την τελείωση του έργου Του, με άλλα λόγια με πλήρη συνείδηση του μεγαλείου Του, με αυτή τη συνείδηση περί του εαυτού Του, σηκώθηκε από το τραπέζι που είχαν ανακληθεί για “δείπνο”, το τελευταίο δείπνο μετά των Μαθητών του, βγάζει το χιτώνα του και μένει με το ιμάτιο, ζώνεται μια εμπροσθέλλα ή πετσέτα, έβαλε νερό στη λεκάνη νίψης των ποδιών, κι άρχισε να πλένει τα πόδια των Μαθητών και να τα σφουγγίζει με την πετσέτα που ήταν ζωσμένος. Έκανε έτσι ο Ιησούς το έργο που έκαναν την εποχή εκείνη οι δούλοι σ’ αυτούς που είχαν την πολυτέλεια να διαθέτουν δούλους. Μ’ αυτή την πράξη ο Ιησούς διάλεξε τον τρόπο να αποχαιρετήσει τους Μαθητές του κατά το τελευταίο δείπνο μετ’ αυτών, μετατρέποντας τον εαυτό του σε δούλο και υπηρέτη. Ο κύριος αυτός και ο διδάσκαλος αναλαμβάνει το ρόλο του δούλου σ’ αυτήν την τελευταία γήϊνη αναστροφή με τους Μαθητές του, έτσι ώστε να μη σβήσει ποτέ από τη σκέψη τους, και την παράδοση της Εκκλησίας, η πράξη αυτή κένωσης του Ιησού, που έχει περίπου θέση “διαθήκης” Του προς αυτούς και την Εκκλησία. Και τελούσε με πληρότητα, στην εντέλεια, όπως λέμε, το έργο αυτό του δούλου ο Ιησούς. Έπλενε τα πόδια τους και τα σφουγγίζε με την πετσέτα.

Η αφήγηση δεν μας επιτρέπει να δούμε την αντίδραση των Μαθητών ως ομίλου στην πράξη αυτή του Ιησού. Χωρίς εξαίρεση ο Ιησούς έπλυνε και τα πόδια αυτού που ήξερε πως θα τον πρόδιδε, του Ιούδα. Στους στίχους που ακολουθούν μαθαίνουμε μόνο για την αντίδραση του Πέτρου. Δεν ξέρει ο ερμηνευτής τι να πει για τη σιωπή αυτή. Τους κατέλαβε εξαπίνης, σίγουρα. Βρέθηκαν σε αμηχανία για το πώς να αντιδράσουν. Στους στίχους 6-10 μαθαίνουμε μόνο για την αντίδραση του Πέτρου που μας είναι γνωστός στην ευαγγελική ιστορία ως spokesman για τον όμιλο των Μαθητών. Δεν μπορούμε να πούμε τίποτε για το ζήτημα αυτό. Απορία νοιώθει κανείς κυρίως για την εσωτερική αντίδραση

Ιούδα του προδότη ως προς την πράξη αυτή, του Ιησού. Ex silentio φαίνεται πως καθόλου δεν τον επηρέασε στη διεκπεραίωση του ατιμωτικού σκοπού του.

Ο Πέτρος υπήρξε ο ηγέτης της αρχικής Εκκλησίας στην Παλαιστίνη, με μεγάλο κύρος και ακόμη εκτός αυτής, όπως μαθαίνουμε από τον Παύλο. Φαίνεται ότι στην περικοπή αυτή, με το μεταγενέστερο αυτό φωτοστέφανο του ηγέτη διαμαρτύρεται για την πρόθεση του Ιησού, σαν δούλος του, να του πλύνει τα πόδια. Ούτε είναι τυχαίο ότι ο Δ' Ευαγγελιστής στο στόμα του ηγέτη της Εκκλησίας βάζει τις αντιρρήσεις για μια τέτοια πράξη του Ιησού. Αλλ' ο Ιησούς κάνει και λέει πολλά πράγματα, το νόημα των οποίων θα αντιληφθούν αργότερα οι Μαθητές. Αυτό τονίζει ο Ιησούς στο στίχο 7 προς τον Πέτρο: «*αυτό που δεν καταλαβαίνεις τώρα, θα το καταλάβεις όμως αργότερα* (ως ηγέτης της Εκκλησίας)». Η αντίρρηση του Πέτρου στο κείμενό μας δεν είναι τυχαία. Προϋποθέτει την ανάδειξη του Πέτρου σε ηγέτη της Εκκλησίας. Γι' αυτό και η επιμονή του Ιησού να του πλύνει τα πόδια παρ' όλες τις αντιρρήσεις του: «*Αν δεν σου νίψω τα πόδια, διακόπτεις κάθε σχέση μ' εμένα*!» Είναι τόσο σαφής και απόλυτος ο Ιησούς στο ζήτημα αυτό του "servus servorum Dei", γιατί πρόκειται εδώ για θεμελιώδη κανόνα λειτουργίας της ηγεσίας, των Αποστόλων και της Εκκλησίας έναντι του λαού του Θεού. «*Αν δεν δεχθείς αυτό και δεν το συνειδητοποιήσεις, δεν έχεις καμιά σχέση μαζί μου*». Πρόκειται για καίριο χαρακτηριστικό της κληρονομίας του Ιησού προς τον κόσμο. Τόσο σοβαρό μάλιστα, ώστε σ' αυτούς που δεν το καταλαβαίνουν απευθύνονται οι τελικοί λόγοι προς τον Πέτρο «*εάν μη νίψω σε, ουκ έχεις μέρος μετ' εμού*». Σ' αυτή την απειλή ο Πέτρος ενδίδει: «*Κύριε, μη τους πόδας μου μόνον αλλά και τας χείρας και την κεφαλήν*» – όλο μου το σώμα. Και η απειλή του Ιησού δεν έχει μόνο σχέση με την περίπτωση του Πέτρου αλλ' επεκτείνεται και προς την ηγεσία της Εκκλησίας γενικώτερα, η οποία όμως, ενώ κατάλαβε ότι προς αυτήν απευθύνεται η πράξη αυτή ως έκφραση βαθύτατα εκκλησιαστικού φρονήματος, προσπάθησε μάλλον στην πράξη να τη διακωμωδήσει και να καταντήσσει όπως την ξέρουμε σήμερα. Η απειλή όμως του Ιησού παραμένει: «*ουκ έχεις μέρος μετ' εμού*». Φυσικά, ο Ιησούς έπλυνε τα πόδια και του Ιούδα. Αλλ' ο άνθρωπος μπορεί να γίνει τόσο πωρωμέ-

νος, ώστε και από κάτι τέτοιο να μη νοιώσει τίποτε. Ίσως σκέφθηκε πως ο Ιησούς προχωράει σε αστεία προς τους Μαθητές του παιγνίδια. Ένας Θεός ξέρει τι μπορεί να σκεφθεί ένας άνθρωπος σαν αυτόν. Εκείνο που ο αναγνώστης πρέπει κυρίως να αντιληφθεί είναι ότι η παρέμβαση του Πέτρου είναι ό,τι καθιστά την πράξη του Ιησού το υπόδειγμα διοίκησης της Εκκλησίας, η οποία είναι στην υπηρεσία του λαού του Θεού, να τον υπηρετεί, και μόνο αυτό, όχι να του υπαγορεύει θεωρητικά το σωστό, αλλά με την πράξη της υποβάλλοντάς του το ορθό.

Ο στίχος 10 απαντάει στην τελική συγκατάθεση του Πέτρου για νίψη όχι μόνο των ποδιών του, αλλά και των χεριών και της κεφαλής του. Επίσης, στο στίχο αυτό αναγνωρίζεται ότι οι Μαθητές (όχι όμως όλοι – εννοώντας τον Ιούδα) είναι καθαροί – δεν έχουν ανάγκη τόσο γενικής καθαριότητας σαν αυτήν που ο Πέτρος προθυμοποιείται για τον εαυτό του – αλλ' όχι «*πάντες*», εννοώντας την εξαίρεση του Ιούδα. Κάνοντας όμως δεν τολμάει να τον ρωτήσει τι εννοεί με το «*ουχί πάντες*». Και στη συνάφεια του κειμένου αυτό είναι κατανοητό. Η γνώση περί του «προδότη» ανήκε μόνο στον Ιησού. Δεν έγινε κατανοητή – δεν ήταν πράγματι κάτι δύσκολο; – ούτε μετά την ξαφνική μάλλον αναχώρηση του Ιούδα από τον όμιλο των Μαθητών περί το τέλος του κοινού δείπνου. Ούτε τότε! Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν θίγει κατά τη σχετική αφήγησή του όλες τις πλευρές του θέματος αλλά κάποιες που θεωρεί απαραίτητες για την επίτευξη του δικού του σκοπού. Δεν ενδιαφέρεται να θίξει όλες τις πλευρές ή να δει το θέμα σφαιρικώτερα.

Εκ των παρατηρήσεων του Bultmann στο τμήμα αυτό του κειμένου θα ανέφερα τις εξής: Το τελευταίο Δείπνο του Ιησού μετά των Μαθητών δεν είναι Πασχάλειο, είναι όμως «*εις τέλος*», με μια σημασία τελικότητας για τους Μαθητές. Επίσης, όπως όλη την ιστορία του Πάθους, έτσι και το νίψιμο των ποδιών των Μαθητών πρέπει να εννοήσουμε ως αποκαλυπτικό γεγονός με δύο έννοιες: α) Με την άρνηση του Πέτρου να του νίψει τα πόδια τονίζεται η ανθρώπινη αδυναμία να δει τη σωτηρία στην ταπεινότητα του Θεού να υπηρετεί τον άνθρωπο. β) Όποιος δέχεται να τον νίψει, αυτό σημαίνει ότι είναι έτοιμος να απορρίψει όλα τα μέτρα, με τα οποία μετράει ο κόσμος τι είναι θείο και τι αν-

θρώπινο. Όποιος δέχεται τη νύφη, αυτός πιστεύει στο λόγο του, και δεν χρειάζεται άλλο μέσο σωτηρίας (ό.π., σελ. 255-261).

Η νύφη όμως των ποδών των Μαθητών έλαβε χώρα σε σχέση μ' ένα τελευταίο δείπνο του Ιησού μετά των Μαθητών του («Και δείπνου γενομένου ...» στίχος 2). Πριν, λοιπόν, προχωρήσουμε στην εξήγηση του Ιησού περί της βαθύτερης έννοιας της νύφης των ποδών των Μαθητών του από το στίχο 13εξ., πρέπει εδώ να προσδιορίσουμε εγγύτερα, αν και πολύ σύντομα, τι είδους δείπνο ήταν αυτό. Γιατί το ιωάννειο δείπνο του κεφαλαίου 13 σαφώς διαφέρει ως προς το χρόνο και το χαρακτήρα από το τελευταίο δείπνο που έφαγε ο Ιησούς μετά των Μαθητών του, κατά τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, αφού το δείπνο εκείνο ήταν «σαν» πασχάλειο: άρχιζε δηλαδή το εσπέρας της προηγούμενης ημέρας από τη 14 του εβραϊκού μήνα Νισάν. Αλλά, και κατά τα Ευαγγέλια, το απόγευμα εκείνο της Σταύρωσης του Ιησού ήταν το απόγευμα της προετοιμασίας του Πάσχα, κατά τη Μαρτυρία των Συνοπτικών Ευαγγελίων, επομένως το δείπνο που είχε ο Ιησούς μετά των Μαθητών του δεν ήταν πασχάλινό, όπως ακριβώς δεν αναφέρεται ως τέτοιο στον Ιωάννη. Κατά τη Συνοπτική παράδοση, το τελευταίο Δείπνο πρέπει να έγινε το εσπέρας της Πέμπτης, η Σταύρωση την Παρασκευή, και η Ανάσταση προς την Κυριακή (15 Νισάν). Κατά τη Συνοπτική αφήγηση όμως, αν το δείπνο ήταν πασχάλειο, πρέπει να έγινε το εσπέρας προς τις 14 του μήνα Νισάν, ενώ η Σταύρωση του Ιησού δεν μπορούσε να γίνει την ημέρα του Πάσχα! Ο Λουκάς γράφει περί της αποκαθίλωσης και ταφής του Ιησού: «Και ημέρα ην παρασκευή, και σάββατον επέφωσκε» (23,54). Με άλλα λόγια, εκείνη τη χρονιά μετά τη Σταύρωση άρχιζε η ημέρα του Πάσχα. Ως εκ τούτου το ερώτημα, πώς είναι δυνατό να έφαγε ο Ιησούς το Πάσχα μετά των Μαθητών του. Ασφαλώς, δεν έφαγε μετ' αυτών το Πάσχα των Εβραίων αλλά προληπτικώς ένα είδος πασχάλειου δείπνου. Όπως παραδίδει και ο Παύλος, ο Ιησούς «εν τη νυκτί η παρεδίδοτο ... έλαβεν άρτον και ευχαριστήσας έκλασεν και είπεν...» (Α' Κορ. 11,23εξ.) – κι αυτή είναι η αρχαιότερη μαρτυρία που έχουμε περί του τελευταίου δείπνου του Ιησού μετά των Μαθητών του. Έχουμε, λοιπόν, εδώ ένα πρόβλημα χρόνου ως προς το τελευταίο δείπνο του Ιησού μετά των Μαθητών του σε σχέση προς το Πάσχα εκείνου του έτους – κάτι που κάνει

εντονώτερο (αν και πολύ έμμεσα) ένα χωρίο όπως το Λκ. 22,15: «επιθυμία επεθύμησα τούτο το πάσχα φαγείν μεθ' υμών· προ του με παθείν», αν και αυτό θα μπορούσε ίσως να εξηγηθεί ως απλή έκφραση επιθυμίας. Εξάλλου, ούτε ο Μάρκος ούτε ο Ματθαίος (μόνο ο Λουκάς στο 22,7, κι αυτό έμμεσα) αναφέρονται σε πασχάλειο αμνό (σε «θύεσθαι το πάσχα», όπως ο Λουκάς στο σημειωθέν χωρίο), ούτε για “άζυμα” – το άλλο αυτό χαρακτηριστικό του πασχάλειου Δείπνου – αλλά περί “άρτου” μόνο γίνεται λόγος. Το δείπνο που περιγράφουν οι Συνοπτικοί Ευαγγελιστές θυμίζει μάλλον κάποια στον ιουδαϊσμό δείπνα μεταξύ φίλων (τα εβραϊκά *habbougoth*), όταν φίλοι, την Παρασκευή το απόγευμα, συναντιόντουσαν για να συζητήσουν περί θρησκευτικών ζητημάτων μέχρι τα ξημερώματα του Σαββάτου (βλ. W.O.E. Oesterly, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, Clarendon Press, 1925). Αυτό το είδος γεύματος ήταν γνωστό ως *qiddush*. Ο Oesterly αριθμεί επτά θέματα, περί τα οποία στρέφονταν οι σκέψεις της συντροφιάς κατά το *Qiddush* του Πάσχα: α) Η ολοκλήρωση της Δημιουργίας και ο αγιασμός του Σαββάτου. β) Οι λόγοι “Ευλογητός ει, Κύριε” ο Θεός ημών, ο βασιλεύς του Παντός, ο δημιουργός του καρπού της αμπέλου. γ) Η απελευθέρωση υπό την αιγυπτιακή δουλεία. δ) Η εκλογή του Ισραήλ και ο καθαγιασμός του μεταξύ των Εθνών. ε) Οι λόγοι “Ευλογητός ει, Κύριε, Βασιλεύ του Παντός, ο φέρων τον άρτον εκ της γης”. στ) Η ελευθερία όπως την παρουσιάζει η εορτή του Πάσχα. ζ) Η χαρά της εορτής – Προς τα θέματα αυτά του *Qiddush* παραλληλίζονται, στο κατά Ιωάννην, τα εξής υπό του Ιησού προβαλλόμενα θέματα: α) 17,4-5· β) 15,1-6: ο Ιησούς ως η άμπελος – οι Χριστιανοί τα κλήματα και ο Πατήρ ως ο γεωργός· γ) 14,1-2 η αιώνια ενότητα του Ιησού μετά των ιδίων· δ) 13,18 όσους εξέλεξα εγώ είναι μακάριοι, όχι όμως όλοι· ε) Εγώ σας διάλεξα για ορισμένο έργο, δεν με διαλέξατε εσείς, κι αυτό σημαίνει ειδική σχέση μεταξύ σας και προς τον Πατέρα· στ) 15,16-17 Δεν είσθε δούλοι αλλά φίλοι· ζ) Η δική μου χαρά θα βρει την πληρότητά της σ' εσάς, που κι εσείς δεν είσθε “εκ του κόσμου”, όπως κι εγώ που επιστρέφω στον Πατέρα μου. Μ' αυτά τα επιχειρήματα υποστηρίζει ο Wilbert Howard (*The Interpreter's Bible*, Abingeton Press, Nashville 1952, vol. VIII, σελ. 677-79) ότι στο κεφάλαιο 13 ασφαλώς δεν πρόκειται περί Πασχάλειου δείπνου· δεν α-

ποκλείεται όμως ο Ιωάννης στο κεφάλαιο 13 να περιγράφει μια εβραϊκή *habburah*, και προσθέτει: «Το γεγονός ότι εξαρχής η Ευχαριστία ετελείτο ως εβδομαδιαία, όχι ως ετήσια τελετουργία ευνοεί τη θεωρία ότι το τελευταίο Δείπνο ήταν το αποκορύφωμα πολλών εβδομαδιαίων δείπνων για τον αγιασμό του Σαββάτου και όχι απλώς ως ανάμνηση του Πάσχα. Βέβαια, η ειδική διασύνδεση του Τελικού Δείπνου θα εξυπηρετούσε την ταυτότητα του Ιησού προς τον πασχάλειο αμνό (πρβλ. 1,29): η εντολή όμως “τούτο ποείτε εις την εμὴν ανάμνησιν” υπήρξε, επίσης, μια έκκληση προς τους Μαθητές να συνεχίσουν την κοινωνία της “habburah” (ό.π., σελ. 753-54), αφού η περικοπή δεν υπαινίσσεται κάτι που σχετίζεται άμεσα προς τον εορτασμό του Πάσχα».

Όσα, επίσης, γράφει ο Howard περί των Συνοπτικών Ευαγγελίων ασφαλώς προβληματίζουν. Μετά απ’ όσα έχουν διατυπωθεί για το ζήτημα αυτό, ό,τι μπορούμε να πούμε “περί του δείπνου” στους Συνοπτικούς είναι ότι ο Ιησούς ήθελε, άσχετα απ’ όποια χρονική ακρίβεια, να φάγει μετά των Μαθητών του κάτι σαν το Πάσχα, προ του θανάτου Του. Την ιωάννεια, βέβαια, αφήγηση στο κεφάλαιο 13 δεν φαίνεται να την απασχολεί το δείπνο ως Πάσχα, παρά το γεγονός ότι τα περί ενότητας των πιστών μετά του Ιησού και μετά του Πατρός στα κεφάλαια 15 και 17 ηχούν σαν να απαιτούν την έννοια του Υιού του Θεού ως υπέρητη μιας τέτοιας ενότητας μέσα στην ανθρωπότητα. Με άλλα λόγια, κι αυτή η περικοπή την υπαινίσσεται αυτή την ενότητα κατά το νόημα. Για τη Συνοπτική παράδοση περί του τελευταίου Δείπνου του Ιησού είναι βέβαιη η πεποίθησή της πως ο Ιησούς έφαγε εκείνη τη χρονιά το Πασχάλειο γεύμα, εγκαθιδρύοντας το αιώνιο γεύμα του με όσους έμελλε να πιστεύσουν σ’ Αυτόν – μια παράδοση που εκφράζει χρονολογικά, απ’ όσο ξέρουμε, πρώτος ο Παύλος αρκετά προ της συγγραφής των Ευαγγελίων (Α’ Κορ. 11,23-26).

Στην ιωάννεια αφήγηση περί του τελευταίου Δείπνου του Ιησού μετά των Μαθητών του προβάλλεται κάτι άλλο, κι αυτό είναι η νίψη των ποδών των Μαθητών υπό του Ιησού ως το κατ’ εξοχήν χαρακτηριστικό αυτού του Δείπνου. Πολλά μπορούν να λεχθούν σχετικώς: εμείς πιστεύουμε ως πιθανότερη την ακόλουθη εξήγηση: Τα κεφάλαια 13-17, αν και μιλούν περί εγγίζοντα τον Ιησού φρικτό θάνατο, σε σύγκριση

προς την όλη περί του Ιησού παράδοση εξαίρουν τη θεολογική σχέση του Ιησού ως Υιού προς τον Πατέρα Θεό όχι μόνο ως προς το σχέδιο της σωτηρίας αλλά τούτο καθώς εκδιπλούται από τη μεταξύ τους σχέση (αποκορύφωμα το κεφ. 17), οδηγώντας έτσι στην έξαρση της αιώνιας δόξας του Ιησού. Εμείς πιστεύουμε πως η επιλογή της νίψης των ποδών των Μαθητών στην αρχή του κεφαλαίου 13 έχει σχέση προς αυτήν την έξαρση της αιώνιας και σωτήριας ιδιότητας του Ιησού, της σχέσης του Ιησού μετά του Πέτρου στα κεφάλαια που ακολουθούν: «*αγαπήσας τους ιδίους τους εν τω κόσμω εις τέλος ηγάπησεν αυτούς*» – έδειξε την αγάπη του με τον τελειότερο τρόπο ή με κάποιο τρόπο τελικού χαρακτήρα – τέλειο δηλαδή –, τελειώνοντας την ανθρώπινη σχέση προς αυτούς. Ο αποσταλείς εξ ουρανού θείος Σωτήρας, επιστρέφοντας στην προαιώνια ουράνια δόξα του Λόγου του Θεού, αποχαιρετά αυτούς που αφήνει να συνεχίσουν το έργο του, κάνοντας το έργο ενός δούλου: πλέοντάς τους τα πόδια. Αυτό είναι που έχει την κύρια σημασία, κι αυτό είναι που πρέπει να συνεχίσουν κι οι Μαθητές του μέσα στην εκκλησία «*αλλήλων νίπτειν τους πόδας*» (13,14), αποκρούοντας κάθε έννοια πρωτοκαθεδρίας ή υπεροχής ή εξουσίας, αντιλαμβανόμενοι το έργο των ως έργο θυσίας, δουλείας και υπηρετικής προσφοράς προς τους άλλους. Ό,τι ο Ιησούς έκανε μια ζωή ολόκληρη στην υπηρεσία των άλλων, το αφήνει σαν υποχρεωτική κληρονομιά στους Μαθητές. Ας σημειωθεί, άλλη μια φορά, ότι απ’ αυτό δεν εξαιρέθηκε ούτε ο προδότης Ιούδας για να τονισθεί η ίδια αντιμετώπιση υπό της Εκκλησίας των πάσης φύσεως ανθρώπων. Κάποιοι εξηγητές θεωρούν τη νίψη των ποδιών του Ιούδα σαν μια έσχατη έκκληση του Ιησού προς αυτόν, ώστε να αποφύγει την προδοσία, αλλ’ ο Ιησούς δεν μπορεί να είχε τέτοιες προσδοκίες. Στο στίχο 10 πλαγίως υπαινίσσεται στον Πέτρο ότι ανάμεσά τους κρύβεται ο προδότης, μιλάει όμως πολύ υπαινικτικά: «*Αυτός που έχει κάνει λουτρό δεν έχει ανάγκη να νίψει παρά μόνο τα πόδια (λόγω των σανδαλιών που φορούσαν τότε και αφήναν τα πόδια κάτω εκτεθειμένα στη σκόνη και τις ακαθαρσίες των δρόμων): όλο το άλλο του σώμα είναι καθαρό. Οι ανάγκες σας σε καθαριότητα είναι περιορισμένες*». Όχι όμως όλοι. Κι αυτό το είπε γιατί ήξερε ποιος θα τον προδώσει. Εδώ ο Ιησούς δίνει έναν πρώτο υπαινιγμό για την ύπαρξη κάποιου “προδότη” μεταξύ των Μαθητών, όπως βε-

βαιώνει ο στίχος 12. Δυστυχώς ο Ιησούς όχι μόνο προδόθηκε από μαθητή του, αλλά, το πιο βαρύ, το ήξερε από πριν. Τους λόγους του στο στίχο 10 πρέπει να άκουσε και ο Ιούδας. Το παράξενο δε είναι όχι ότι οι ένδεκα μαθητές του – όπως αφίνει να εννοηθεί το κείμενο – δεν κατάλαβαν τι ακριβώς εννοούσε, αλλά ούτε ο Ιούδας. Αν οι άλλοι μαθητές δεν κατάλαβαν τον υπαινιγμό του στίχ. 10 περί “προδότη”, ασφαλώς αυτό δεν ισχύει για τον Ιούδα. Και φρίττει κανείς από φόβο για τον εαυτό του, για τον κάθε άνθρωπο, αναλογιζόμενος μέχρι που μπορεί να φθάσει η πόρωση εντός του οποιοδήποτε ανθρώπου! Ο Ιούδας είχε το μεγάλο ευεργέτημα όχι απλώς να γνωρίσει τον Ιησού αλλά να γίνει μαθητής Του. Κι όμως τον πρόδωσε όχι σε κάποια κακιά στιγμή αλλά με προμελέτη, με περίοδο ωρίμανσης του κακού μέσα του – προοδευτικώς καθώς φαίνεται σε βαθμό αποφασιστικότητας και βεβαιότητας. Στην περίπτωση του κειμένου μας, η εικόνα της ταπείνωσης του Ιησού με τη νίψη των ποδών, όχι μόνο δεν εντυπωσίασε τον Ιούδα, αλλά, πιθανώτατα, κατά το κείμενο που έχουμε, ερμηνεύθηκε έτσι ώστε να τον ενισχύσει στο διαβολικό του έργο της προδοσίας.

Η έννοια της νίψης των ποδών των Μαθητών από τον Ιησού (13, 12-20)

12 “Ότε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν [καὶ] ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς, Γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν; 13 ὑμεῖς φωνεῖτέ με Ὁ διδάσκαλος καὶ Ὁ κύριος, καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ. 14 εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας; 15 ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. 16 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. 17 εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά. 18 οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω: ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην: ἀλλ’ ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ, Ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπήρην ἐπ’ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. 19 ἀπ’ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι. 20 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἅν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Στο στίχο 12 λήγει η πράξη της άκρας ταπείνωσης του Ιησού, ξαναφοράει το χιτώνα του, ό,τι ρούχα του είχε αποθέσει, και ανακλίνεται στο τραπέζι, όπου ήταν ανακλιμένοι και οι Μαθητές. Αυτό που τον απασχολεί είναι το ερώτημα αν οι Μαθητές του κατάλαβαν την έννοια της πράξης του αυτής. Δεν ξέρουμε τι απάντηση έδωκε στον εαυτό του. Για σιγουριά όμως, όπως φαίνεται, τους εξηγεί γιατί τους ένιψε τα πόδια και ποιο νόημα είχε η πράξη του αυτή. «Εσείς με προσφωνείτε ως Διδάσκαλο και ως Κύριο, και σωστά χρησιμοποιείτε τις δύο αυτές προσφωνήσεις. Γιατί αυτό είμαι». Ό,τι ακολουθεί λέγεται υπό την ιδιότητά του αυτή.

Ένα ερώτημα είναι ποια έννοια είχαν για τους Μαθητές οι τίτλοι “Διδάσκαλος” και “Κύριος”: και ως προς μεν τον τρόπο πρώτο είναι αντίστοιχος του εβραϊκού “ραββί” – κάποιας δηλαδή αυθεντικής εξουσίας αξιωματούχου της Συναγωγής. Όταν είχαν οι Εβραίοι πρόβλημα προς επίλυση, κατάφευγαν στον ραββίνο της Συναγωγής των. Αυτό που προ-

βληματίζει είναι η έννοια του “Κύριος”, αν και στην ίδια περικοπή δύο φορές ο Πέτρος (στίχος 6 και στίχος 9) τον προσφωνεί ως “Κύριον”. Αυτή όμως η ελληνική λέξη έχει κάποια ευρύτητα αναφορών: αναφέρεται στον Θεό της Παλαιάς Διαθήκης· έτσι, επίσης, απευθυνόταν στις Μυστηριακές θρησκείες οι λάτρεις προς το θεό ή τη θεά τους· εδήλωνε τους ιδιοκτήτες δούλων· ήταν όμως και ο τρόπος που απευθύνονταν κανείς σε κάποιον. Εδώ, καθώς φαίνεται, είναι κάτι αντίστοιχο προς το “διδάσκαλε”. Όταν π.χ. ο Θωμάς αναφωνεί «ο Κύριός μου και ο Θεός μου», χωρίς αμφιβολία ο όρος Κύριος αντιστοιχεί προς το “Θεός”. Σε άλλες όμως περιπτώσεις που χρησιμοποιείται ο όρος, απευθυνόμενος προς τον Ιησού, δεν δηλώνει τίποτε περισσότερο από μια ευγενική προσφώνηση. Για περιπτώσεις όμως σαν αυτές που εξετάζουμε στο κατά Ιωάννην, που γράφονται δεκαετίες μετά τα ιστορικά γεγονότα, που τέτοιες λέξεις είχαν προσλάβει και άλλη έννοια, δεν είναι κανείς εντελώς βέβαιος, για τους τόνους που αποδίδουν αυτοί οι τίτλοι, είτε άμεσα αλλά και έμμεσα (βλ. σχετικά το λήμμα “Κύριος” στο Theol. W. N.T., Werner Foester, 3, σελ. 1038εξ.). Όπως σημειώνουν περί της νίψης των ποδιών των Μαθητών, πρόκειται περί ενός είδους “παραβολής στην πράξη” (“acted parable”): γι’ αυτό κι οι Μαθητές θα καταλάβαιναν αργότερα την πλήρη της έννοια. Πρέπει πρώτα να περάσουν την εμπειρία του Πάθους του Ιησού, κάποια εμπειρία σαν εκείνη του Παύλου (συσταύρωσης και ανάστασης μετά του Χριστού), για να εννοήσουν πλήρως κάποια πράγματα, όπως οι ίδιοι διατείνονται, (όπως παρατηρείται στην Α΄ Πέτρ. 2,21): «Υμείς φωνείτε με· ο διδάσκαλος, και ο κύριος, και καλώς λέγετε· εμί γαρ». Παράλληλα, δηλούμενα υπό του στίχου 13, έχουμε π.χ. στο Λκ. 22,27, ενώ ο σχετικός στίχος 16 έχει παράλληλο στο Μτ. 10,24 και στο Λκ. 6,40· επίσης ο ιωάννειος στίχος 20 έχει παράλληλο στο Μτ. 10,40 και Λκ. 10,16.

«Υπόδειγμα γαρ έδωκα υμίν» – παράδειγμα δηλαδή που, χωρίς να χάνει τη γενική του αναφορά, εδώ αναφέρεται στις μεταξύ των Μαθητών σχέσεις· πρέπει να νίπτουν ο ένας τα πόδια του άλλου. Πολύ σωστά, βέβαια, παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «Και μην ουκ έστι το αυτό· αυτός μεν γαρ διδάσκαλος και κύριος, ημείς δε αλλήλων ομόδουλοι». Το «καθώς εγώ ... ούτω και υμείς» ερμηνεύεται από τον Χρυσόστομο «με-

τά της αυτής σπουδής». Ο Ιησούς δεν απαιτεί συμμόρφωση μόνο προς τη διδασκαλία του αλλά και προς το παράδειγμά του. Όπως παρατηρεί σχετικά ο Αυγουστίνος: «Εμάθαμεν ταπεινώσει υπό του Υψίστου. Και ημείς λοιπόν ως ταπεινοί ας πράττωμεν προς αλλήλους ό,τι Εκείνος ο Υψίστος έπραξεν εν τη ταπεινώσει Του». Κι ο Θεοφύλακτος προσθέτει ότι, αφού οι Απόστολοι δεν θα είχαν όλοι την τύχη της ίδιας τιμής «ίνα μη αλλήλων κατεπαίρωνται πάντων αυτών καθαιρεί τα φρονήματα». Έχει, πράγματι, ενδιαφέρον ότι το Δ΄ Ευαγγέλιο, παρά την υψηλή του χριστολογία, δεν παραλείπει να τονίσει την απαραίτητη υποχρέωση των Μαθητών να μιμηθούν το παράδειγμα του Ιησού. Δεν λέει μάλιστα: «πολύ περισσότερο εσείς» αλλά απλώς «και υμείς οφείτετε», πολύ περισσότερο αφού μεταξύ σας δεν υπάρχει η σχέση “κυρίου και διδασκάλου”. «Αλλήλων νίπτειν του πόδας» δεν υπονοεί κάποια συμβολική πράξη, όπως επικράτησε να γίνεται σε Ανατολή και Δύση, αλλά εννοεί ότι πρέπει να νοιώθει ο ένας ως υπηρέτης του άλλου. Κι άλλη μια φορά επαναλαμβάνει πως ό,τι έκανε ο ίδιος, πλέοντάς τους τα πόδια, δεν ήταν κάποια συναισθηματική εκδήλωση περιστασιακή, αλλ’ αυτό που έκανε ήταν για να τους αφήσει “υπόδειγμα” για να κάνουν κι αυτοί ό,τι έκανε αυτός. Η ζωή του Ιησού δεν έχει στα Ευαγγέλια μόνο σωτηριολογικό αλλά και ηθικό χαρακτήρα. Κι επειδή ο Ιησούς διαισθανόταν, καθώς φαίνεται, τους κινδύνους που εμφώλευαν σε κάτι τέτοιες περιπτώσεις, δικαιολογημένα επιμένει στο θέμα αυτό, σαν να γνώριζε τις παραμορφώσεις που θα υφίσταντο στη ζωή των κατ’ όνομα οπαδών του κάποιες από τις βασικές αρχές του. Γι’ αυτό επιμένει, προβλέποντας την παραποίηση που θα γινόταν ως προς την επιταγή του αυτή μέσα στην ιστορία της Εκκλησίας. Σας βεβαιώνω, τους λέγει, ότι, όπως ένας δούλος, κατά τα ισχύοντα, δεν μπορεί να θεωρείται ανώτερος από τον κύριό του, έτσι κι ένας απόστολος δεν μπορεί να παριστάνει τον ανώτερο από εκείνον που τον απέστειλε. Κι ο Θεοφύλακτος σωστά παρατηρεί: «Αναγκαίως δε τοις αποστόλοις ταύτα παραινεί. Επει γαρ τιμής απολαύσεσθαι, οι μεν μείζονος, οι δε ελάττονος, ίνα μη αλλήλων κατεπαίρωνται πάντων αυτών καθαιρεί τα φρονήματα». Ξέρει όμως πολύ καλά πως δεν φθάνει να ξέρει κανείς αυτά τα πράγματα· οι αδυναμίες του μπορούν να τον οδηγήσουν να τα αγνοήσει, και προς αυτές τις αδυναμίες στρέφει την προσοχή των, και

δεν τις παραθεωρεί καθόλου. Γι' αυτό, στη συνέχεια, προβαίνει στο "μακαρισμό" εκείνων που τηρούν αυτόν το χριστιανικό κανόνα: «μακάριοι εστέ εάν ποιείτε αυτά». Ο μακαρισμός αυτός μας θυμίζει το μακαρισμό στο δίδαγμα της παραβολής των οικοδόμων του σπιτιού τους (7,24-27). Νομίζω πως εδώ όχι μόνο γιατί ήλθε η στιγμή να αλλάξει θέμα, αλλά γιατί ο νέος υπαινιγμός περί προδότη ανάμεσά τους συνδέεται και με το ζήτημα που μόλις έληξε, της απαίτησης δηλαδή ο ένας να νίπτει τα πόδια του άλλου. Επέμεινε σ' αυτό, αφού ένας απ' αυτούς ήταν όχι μόνο για μια τέτοια αδυναμία αλλά ήταν ένοχος για κάτι πολύ χειρότερο: να παραδώσει δηλαδή στους εχθρούς του τον Διδάσκαλό του. Γι' αυτό οφείλεται μακαρισμός όχι σ' όποιον ξέρει αυτά αλλά και τα τηρεί. Η μνεία του προδότη σ' αυτή τη συνάφεια ενδέχεται να υπηρετεί αυτά μόνο που προηγήθηκαν, αλλά επίσης να εξοπλίζει έτσι τους Μαθητές για το μεγάλο shock που τους ανέμενε από την αποκάλυψη του προδότη που θα επακολουθούσε. Τους εξηγεί και δεν μιλάει πια για όλους τους Μαθητές, αλλά εφεξής για κάποιον εξ αυτών υπαινικτικά, με τη χρησιμοποίηση δηλαδή του Ψλ. 40 «και γαρ ο άνθρωπος της ειρήνης μου, εφ' ον ήλπισα, ο εσθίων άρτους μου, εμεγάλυνεν επ' εμέ περνισμόν». Αυτό που συμβαίνει τώρα στον κύκλο του Ιησού είναι τόσο σοβαρό, ώστε να το προβλέπει και η Γραφή. «Αυτός που τρώει το ψωμί μου» είναι κάποιος εξαρτημένος για την τροφή του από εμένα». Δεν έχει καμιά σχέση το ρητό με την Ευχαριστία, όπως πρότεινε ο J.H. Bernard. «Αυτός, λοιπόν, ξεσηκώθηκε εναντίον μου». Θα μου πείτε "πού το ξέρεις αυτό πως κάποιος που τρώγει τον άρτο (μαζί) σου θα ξεσηκωθεί εναντίον σου" – αυτό πρέπει να διερωτώντο μέσα τους οι Μαθητές. Κι ο Ιησούς απαντάει σ' αυτό: «Σας το λέω τώρα, πριν να γίνει, ώστε, όταν γίνει να πιστέψετε ότι, "εγώ ειμί"». Η τελική αυτή βεβαίωση, είτε εκφέρεται απολύτως, χωρίς να υπονοείται κατηγορούμενο, οπότε αντιστοιχεί προς το θείον όνομα στην Παλαιά Διαθήκη (πρβλ. Ιεζ. 24,24), τονίζοντας έτσι ότι ο Ιησούς είναι αληθινός Θεός, ενώπιον του οποίου τα πάντα είναι γυμνά: έτσι εδώ προβλέπει με την ιδιότητά του αυτή την προδοσία του Ιούδα. Και κάνει αυτήν εδώ την πρόρρηση προς τους Μαθητές, ώστε, όταν γίνει, να πιστεύσουν ότι "εγώ ειμί" εκείνος περί του οποίου η Γραφή προφήτευσε, ο προαγγελθείς Μεσσίας ή ο προφήτης Χριστός, ή ε-

κείνος για τον οποίο έγραψε αυτά η Γραφή. Ενώπιον του Ιησού, όπως ενώπιον του Θεού, τα πάντα είναι γυμνά και ακάλυπτα. Όλα όσα θα γίνουν, που θα συγκλονίσουν τους Μαθητές, δεν θα τον ξαφνιάσουν, γιατί τα ξέρει όλα από πριν. Αυτά λέγονται από τον Ιησού ως πρόρρηση, έτσι ώστε όταν γίνουν, οι Μαθητές θα καταλάβουν πως αυτός είναι ο Μεσσίας που προλέγουν οι Γραφές. Στο γεγονός αυτό έγκειται και το μεγαλείο της αποστολής των Μαθητών, αφού όποιος δέχεται αυτούς θα είναι σαν να δέχεται τον ίδιο τον Ιησού, κι αυτός που έτσι δέχεται τον Ιησού υποδέχεται Αυτόν που τον έστειλε. Noblesse oblige! Οι Μαθητές είναι υποχρεωμένοι να ανταποκριθούν στις υποχρεώσεις που συνεπάγεται αυτή η τιμή. Ο Ιησούς, με τον ψυχικό φόρτο των τραγικών γεγονότων που θα επακολουθήσουν προετοιμάζει τους Μαθητές για τη μεγάλη αποστολή που τους αναμένει, τονίζοντας τις θεμελιώδεις υποχρεώσεις που κάτι τέτοιο συνεπάγεται ειδική σχέση προς τον Ιησού και δι' Αυτού προς τον Πατέρα Θεό. Εδώ συμπληρώνεται η προετοιμασία των Μαθητών και φθάνει ο χρόνος να μπουν στο μυστικό της πολύ δύσκολης "ώρας" που επίκειται για τον Ιησού και γι' αυτούς.

Για τους στίχους 18-20 πρέπει να σημειωθεί ότι, για κάποιους ερμηνευτές, δεν ήταν αυτή η αρχική θέση τους. Όπως και αν έχει το πράγμα, εδώ που βρίσκονται θέλουν να τονίσουν ότι τα περί αμοιβαιότητας στη νύξη των ποδών των Μαθητών (στίχοι 12-17) δεν επηρεάζονται σε τίποτε από την προδοσία του Ιούδα, αφού εξακολουθεί να ισχύει ότι ο δεχόμενος τον απεσταλμένο του Ιησού δέχεται τον ίδιο τον Ιησού: επομένως και τον Θεό που έπεμψε τον Ιησού. Σ' όλη την εβραϊκή παράδοση ο Θεός λειτουργεί με ενδιάμεσους. Αναγνωρίζοντας μάλιστα, στο στίχο 21 ο Ιησούς, ανοιχτά πια, ότι κάποιος από τους Μαθητές του θα τον προδώσει στους εχθρούς το δικαιολογεί, καθώς φαίνεται, με όσα είπε προηγουμένως, εκφράζοντας έτσι την ιδιαίτερη φροντίδα του για την επικράτηση πλήρους εμπιστοσύνης και ισότητας μεταξύ των, αφού θα πλένει ο ένας τα πόδια του άλλου. Και στη Συνοπτική παράδοση, κατά το τελευταίο δείπνο μετά των Μαθητών του ο Ιησούς αποκαλύπτει, κατά περίπου παράλληλο τρόπο, ότι ένας εκ των Μαθητών του θα τον προδώσει στους εχθρούς του. Εκεί, ρωτάει ο ίδιος ο Ιούδας «μήτι εγώ ειμι, ραββί; Λέγει αυτώ· σύ είπας...» (Μκ. 14,17-21, Μτ. 26,10-25, Λκ.

22,21-23). Στον Ματθαίο αποκαλύπτεται ποίος είναι ο προδότης, ενώ στον Μάρκο και στον Λουκά όχι. Στον Ιωάννη γίνεται κάτι ενδιάμεσο, εντός άλλου θεολογικού πλαισίου, αυτού της νίψης των ποδών και του τελικού μετά των Μαθητών δείπνου.

* * *

Είχε κανονικά αρχίσει το τελευταίο δείπνο του Ιησού μετά των Μαθητών του. Είχαν καθίσει στο τραπέζι, ή μάλλον είχαν ανακλιθεί περί την τράπεζα, και τότε ο Ιησούς, με την έννοια πως είχε παραλειφθεί κάτι ουσιώδες για την τέλεση του κοινού δείπνου, «*εγείρεται και τίθησιν τα χέρια αυτού και λαβών λέντιον διέζωσεσεν εαυτόν*» (στίχος 4). Αυτά βέβαια όλα τονίζουν τη μεγάλη σημασία που είχε η νίψη των ποδών των Μαθητών από τον Κύριο και Διδάσκαλο Ιησού προκειμένου κανονικά να βουλευτούν τελικά στο τραπέζι για να φάνε το κοινό δείπνο. Τα της σημασίας της νίψης των ποδών ο Ιησούς έκλεισε στο στίχο 17 με ένα μακαρισμό: «*Ξέροντας αυτά, είσθε μακάριοι, αν τα τηρείτε*». Ίσως αναφέρεται έτσι σε κάποια παροιμία, με την οποία θέλει να τονίσει πως οι Μαθητές, που τώρα σίγουρα ξέρουν, δεν είναι μακάριοι για τη γνώση αυτή· θα είναι μακάριοι για την εφαρμογή της εντολής.

Στο στίχο 21, αναγνωρίζοντας ο Ιησούς – ανοιχτά πλέον – ότι κάποιος εκ των Μαθητών θα τον προδώσει στους εχθρούς του δικαιολογεί όσα είτε προηγουμένως εκφράζοντας έτσι την ιδιαίτερη φροντίδα του για την επικράτηση πλήρους εμπιστοσύνης και ισότητας μεταξύ των (να πλένει ο ένας τα πόδια του άλλου). Αυτό το έκανε στο στίχο 21, χωρίς να αναφέρει το όνομα του προδότη, προφανώς για να αποφύγει ανεπιθύμητες εκδηλώσεις. Ήταν όμως αναπόφευκτο για τη δικαίωση της νίψης των ποδών και της πνευματικής της δικαίωσης για την Εκκλησία.

Ο Ιησούς προλέγει την προδοσία από μαθητή του και εκμυστηρεύεται στον αγαπημένο μαθητή τα περί του προδότη (13, 21-30)

21 Ταῦτα εἰπὼν [ὁ] Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν, Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. 22 ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταὶ ἀποροῦμενοι περὶ τίνος λέγει. 23 ἦν ἀνακειμένος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. 24 νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει. 25 ἀναπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ, Κύριε, τίς ἐστιν; 26 ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς, Ἐκεῖνός ἐστιν ὃς ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου.

27 Καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὅ ποιεῖς ποίησον τάχιον. 28 τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ. 29 τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς, Ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ. 30 λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς. ἦν δὲ νύξ.

Ο σημερινός αναγνώστης του κειμένου αυτού δυσκολεύεται να καταλάβει το πραγματικό σκηνικό της περικοπής αυτής εξαιτίας του πίνακα του Μυστικού Δείπνου από τον Λεονάρδο ντα Βίντσι που μας δίνει τελείως λαθεμένη εικόνα για το πώς κάθονταν οι Εβραίοι γύρω από το κοινό τραπέζι για το φαγητό τους: Δεν κάθονταν όπως εμείς σε καθίσματα ή πάγκους αλλά ανακλίνονταν, ξαπλώνονταν δηλαδή σε ανάκλιδρα γύρω από το τραπέζι, με το αριστερό χέρι να ακουμπάει στο τραπέζι και το δεξί να χρησιμοποιείται για να μεταφέρει τα βρώματα από το τραπέζι στο στόμα. Ενίοτε, στο ίδιο ανάκλιδρα, ήταν δυνατό να βολεύονται δύο άτομα. Κάτι τέτοιο πρέπει να υποθέσουμε για τη θέση στο τραπέζι του «*Μαθητή ον ἠγάπα ο Ἰησοῦς*» (στίχος 23), περί του οποίου γίνεται μνεία πρώτη φορά εδώ, σαν να γίνεται αυτό επίτηδες:

στον “προδότη” αντιπαραθέτει εδώ ο Δ΄ Ευαγγελιστής τον «*μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς*», ως ανακείμενο «*εν τω κόλπῳ του Ιησοῦ*». Περί αυτού θα ακούσουμε επανειλημμένως στα τελευταία κεφάλαια του Δ΄ Ευαγγελίου, ενώ σήμερα πιστεύεται από πολλούς εξ ημών ότι αυτός ο Ιωάννης είναι ο συγγραφέας του Δ΄ Ευαγγελίου.

Αυτό που πρέπει να προσέξουμε εδώ είναι η άνεση με την οποία ο Δ΄ Ευαγγελιστής μάς παρουσιάζει ξαφνικά όχι κάποιον παρατυχόντα ή της προσκολλησέως αλλά «*τον μαθητήν ον ηγάπα ο Ιησούς*», ενώ στη συνέχεια επανειλημμένως αναφέρεται ο ίδιος είτε ως «*ο άλλος μαθητής*» (18,15.16)· ο παρά τον Σταυρόν «*παρεστώς ον ηγάπα*», στον οποίο ο Ιησούς εμπιστεύθηκε τη μητέρα του ως προς «*υιόν*», ο οποίος «*παρέλαβεν αυτήν εις τα ίδια*» (19,26-27)· επίσης, Μαρία η Μαγδαληνή, όταν βρήκε κενό τον τάφο του Ιησού, έρχεται προς τον Σίμωνα Πέτρο «*και προς τον άλλον μαθητήν ον εφίλει ο Ιησούς*» και τους αναγγέλλει τα περί κενού τάφου· και όταν «*ο άλλος μαθητής, ο ελθών πρώτος εις το μνημείον και είδεν και επίστευσεν*» στο κεφάλαιο 21,7 ο λόγος πάλι για «*τον μαθητή εκείνον ον ηγάπα ο Ιησούς*» που αυτή τη φορά πρώτος στον αιγιαλό αναγνωρίζει τον Ιησού και λέει στον Πέτρο πως ο άνθρωπος αυτός είναι ο Κύριος.

Συναφώς, θα ήθελα εδώ να προτείνω μια υπόθεση: Δεν είναι απίθανο, ο ένας εκ των δύο πρώτων μαθητών, που εγκατέλειψαν τον Βαπτιστή και προσκολλήθηκαν στον Ιησού, να ήταν ο Ανδρέας, ενώ εκείνος ο άλλος μαθητής, για τον οποίο – παραδόξως στη συνέχεια – δεν γίνεται καμιά αναφορά, να είναι ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς – που για άγνωστους λόγους – δέθηκε στενά με τον Ιησού κατά την τελευταία άνοδό του στα Ιεροσόλυμα – έδεσε δηλαδή τότε μια σχέση την οποία δεν είχε ποτέ διακόψει, αν και, για λόγους που αγνοούμε, δεν ακολούθησε τον Ιησού κατά τις ιεραποστολικές περιοδείες του. Αυτός, λοιπόν, ο Μαθητής έγειρε το κεφάλι του προς το στήθος του Ιησού και τον ρώτησε περί ποιού πρόκειται. Ο Ιησούς αρνείται να ανακοινώσει το όνομα του προδότη στον όμιλο των Μαθητών, ενώ το ανακοινώνει, μυστικά, στον Ιωάννη, λέγοντας πως είναι αυτός, προς τον οποίο ο Ιησούς, ως αρχηγός της συνεστίασης, θα προσέφερε ένα κομμάτι ψωμί, αφού προηγουμένως το βουτήξει στο τρυβλίο που περιείχε ειδική σάλτσα. Η πρά-

ξη αυτή, γινόμενη από τον αρχηγό της τράπεζας, εθεωρείτο κίνηση εύνοιας και τιμής (τιμής, ενδεχομένως, όχι μόνο στο πρόσωπο αλλά και στο συγγραφέα του Ευαγγελίου, τον Ιωάννη). Έτσι έκανε ο Ιησούς ως προς τον Ιούδα, ο οποίος πιθανώς καθόταν πλάϊ στον Ιησού από την άλλη πλευρά. Η χειρονομία αυτή μόνο ως φιλική μπορούσε να θεωρηθεί. Κι ο Δ΄ Ευαγγελιστής σημειώνει ό,τι επακολούθησε τη χειρονομία αυτή του Ιησού το εξής: «*Και μετά το ψωμίον τότε εισήλθεν εις εκείνον ο σατανάς*». Εμείς σήμερα, με τη γνώση της ψυχολογίας που έχουμε, πολύ ευκολότερα από τους παλαιούς ερμηνευτές καταλαβαίνουμε αυτό που μετά τη νύψη των ποδών του συνέβη, κατά τον Δ΄ Ευαγγελιστή, στον Ιούδα ύστερα από την ειδική φιλική αυτή πράξη του Ιησού: «*Και μετά το ψωμίον τότε εισήλθεν εις εκείνον ο σατανάς*»: η ευγένεια και καλοσύνη του μισούμενου προσώπου οδηγεί σε σφοδρότερο μίσος· ίσως την ώρα εκείνη ο Ιούδας, κατά τον Δ΄ Ευαγγελιστή, αποφάσισε να ολοκληρώσει το έργο της προδοσίας του που από καιρό μελετούσε και πιθανώς προετοιμάζε. Όταν μάλιστα ο Ιησούς, δείχνοντάς του ότι γνωρίζει ακριβώς τι γίνεται από μέρους του, «*τότε εισήλθεν εις εκείνον ο σατανάς*», έγινε δηλαδή πιο γρήγορα αυτό που ίσως ήθελε ακόμα λίγο χρόνο να ωριμάσει. Δεν γνωρίζουμε λεπτομέρειες, μπορούμε όμως κάπως να τις φαντασθούμε. Το “τάχιον” που περιέχεται στην προτροπή του Ιησού σημαίνει τάχιον ή όσον προτίθεσαι, γρηγορώτερα «*απ’ ό,τι έχεις κανονίσει*». Είναι καλό εδώ το σχόλιο του Ωριγένη: «*Ουκ έτι μέλλειν ουδέ βραδύνειν, αλλ’ όση δύναμις ταχύνειν ήθελεν· ου δειλιών ως οίονται τινες των μη νοησάντων τινα τρόπον είπε “Πάτερ ει δυνατόν, παρελθέτω το ποτήριον τούτο”, αλλά θαρραλέωτερα επί τον αγώνα, ίν’ ούτως είπω αποδυόμενος*». Τους τελευταίους αυτούς λόγους του Ιησού άκουσαν όλοι οι “ανακείμενοι” στο τραπέζι μαθητές· κανείς όμως δεν κατάλαβε τι ακριβώς ο Ιησούς είπε στον Ιούδα· μερικοί μόνον νόμισαν, ό,τι, επειδή ήταν ο ταμίας της αποστολικής ομάδας, ο Ιησούς του ανέθεσε κάτι αναγκαίο για την επερχόμενη εορτή του Πάσχα, όπως π.χ. να δώσει κάποια βοηθήματα στους πτωχούς. Πάντως, και από τη σκηνή αυτή με τον Ιούδα, επιβεβαιώνεται ό,τι το Πάσχα αναμενόταν και ό,τι το ιωάνναιο δείπνο δεν ήταν πασχάλειο. Βέβαια, ο Ιούδας δεν κάθισε ήσυχα στο ανάκλινδρό του να φάγει αυτό που του πρόσφερε ο Ιησούς· το πήρε κι έφυγε από το χώ-

ρο του συμποσίου. Κι ο Δ' Ευαγγελιστής σημειώνει: «ην δεν νυξ». Η όλη σκηνή φέρνει στη μνήμη μας τον κατάλογο των 12 Μαθητών του Ιησού στο κεφάλαιο 6, όπου ο Ιησούς κάνει ήδη από τότε το εξής σχόλιο: «... Ουκ εγώ υμίας τους δώδεκα εξελεξάμην; Και εις εξ υμών διάβολός εστιν. Έλεγεν δε περί Ιούδα Σίμωνος Ισκαριώτου· ούτος γαρ έμελλεν παραδιδόναι αυτόν εις εκ των δώδεκα» (6,70-71). Δεν φεύγει όμως μόνον ο προδότης, ο υιός του σκότους· πολύ γρήγορα φεύγει και ο Υιός.

Οι στίχοι 31-33 συνδέονται τόσο με τα προηγούμενα όσο και με τα επόμενα. Ο Ιούδας έφυγε νύχτα, κατευθυνόμενος προς το βασίλειο του διαβόλου. Φεύγει και ο Ιησούς (στίχος 31εξ.), δοξαζόμενος υπαρεκπερισσώς από τον Πατέρα· αλλ' αυτό σημαίνει αποχωρισμό από τους Μαθητές, αφού, όπως τους ανακοίνωσε, «όπου εγώ υπάγω υμείς ου δύνασθε ελθειν ... και υμίν λέγω άρτι». Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν κάνει όπως οι Συνοπτικοί την απόπειρα να εξηγήσει ως οικονομικά τα ελατήρια της προδοσίας του Ιούδα, ούτε, όπως εκείνοι, κάνει λόγο για μεταμέλεια και αυτοκτονία του.

* * *

Η σκηνή του τελευταίου Δείπνου του Ιησού μετά των Μαθητών του συνίσταται κατά τον Ιωάννη στο Νιπήρα και στην αποχώρηση του προδότη (Περί της σχέσης της αφήγησης του Ιωάννη προς αυτή των Συνοπτικών βλ. Ευαγγ. Αντωνιάδη, *Ο χαρακτήρας του τελευταίου Δείπνου του Κυρίου και ο άρτος της θείας Ευχαριστίας*, εν Αθήναις, 1961). Διάφορες ερμηνείες από την αρχαιότατη εποχή έχουν προταθεί προς εξήγηση του Νιπήρα (βλ. Γ. Γρατσεά, *Ο Νιπήρ*, εν «*Ορθόδοξος Παρουσία*», Αθήναι, τεύχ. 1-2, 1964, σελ. 52 εξ.). Πρόκειται περί διάφορης εκάστοτε έμφασης επί ενός μεταξύ πολλών στοιχείων, τα οποία η περικοπή αυτή δηλώνει ή υπαινίσσεται. Από όλους όμως τους ερμηνευτές εξαιρείται η ταπείνωση του Ιησού ως υπόδειγμα των Μαθητών αφενός, και ο σταυρός αφετέρου ως οι βασικές έννοιες της περικοπής. Πράγματι, οι βασικές αυτές έννοιες διήκουν δια του κειμένου. Για να γίνουν όμως πλήρως κατανοητές, πρέπει να συσχετισθούν ορθώς προς μία «κατάσταση ζωής» (Sitz im Leben), που έχει σχέση προς το πρόβλημα «τις ε-

στι μείζων» στον κύκλο των Μαθητών του Ιησού αφενός και προς την αποχώρηση του προδότη αφετέρου. Και ως προς μεν τη διαμάχη μεταξύ των Μαθητών περί του τις εστι μείζων έχουμε παράλληλες πληροφορίες και στους Συνοπτικούς (Μκ. 9,33 κ. παράλλ.· 10,35 εξ. κ. παράλλ., Μτ. 10,24· 23,8 εξ.). Μερικοί μάλιστα προτεστάντες εξηγητές, κατά τη συνήθειά των να θεωρούν πολλά γεγονότα των Ευαγγελίων ως διδασκαλίες του Ιησού μετατραπείσες στο κήρυγμα σε γεγονότα της ζωής του Κυρίου, πιστεύουν ότι και η νίψη των ποδών των Μαθητών είναι ιωάννεια δημιουργία βασισμένη στη Συνοπτική παράδοση, κατά την οποία ο Ιησούς ήταν εν μέσω των Μαθητών αυτού ως ο διακονών. – Λκ. 22,27 (Barrett, σελ. 363). Έριδες περί του τις εστιν μείζων ήταν φυσικά να αναφανούν εντός του αποστολικού κολλεγίου προ του θανάτου του Ιησού αλλά και μετά ταύτα. Ορθώς πιστεύεται σήμερα ότι στα Ευαγγέλια διασώζεται μία τέτοια διδασκαλία, όχι μόνο γιατί πράγματι το θέμα αυτό απασχόλησε τον Ιησού, αλλά κυρίως γιατί επέπρωτο μετά το θάνατό του να απασχολήσει σοβαρά την Εκκλησία. Κάποιοι εκ των εξηγητών πιστεύουν ότι ο Δ' Ευαγγελιστής συνδέει εδώ λόγια των Συνοπτικών, που έχουν σχέση προς την καταπολέμηση των τάσεων για πρωτοκαθεδρία μεταξύ των Φαρισαίων (βλ. Μτ. 23,6 εξ. κ. παράλλ.) μετά την πράξη του Νιπήρα. Αλλ' όπως και αν έχει το θέμα των λογίων περί πρωτοκαθεδρίας, η επίσημος πράξη του Ιησού, η νίψη δηλαδή των ποδών των Μαθητών και η ακολουθούσα διδασκαλία περί του τις εστιν μείζων μεταξύ αυτών, πρέπει να θεωρηθούν εντός του πλαισίου που ο Δ' Ευαγγελιστής τα τοποθετεί, δηλαδή εντός του πλαισίου του τελευταίου Δείπνου του Ιησού μετά των Δώδεκα Μαθητών και του ακολουθούντος αποχαιρετιστήριου λόγου προς αυτούς. Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι ολόκληρος ο αποχαιρετιστήριος λόγος και η κατακλείουσα αυτόν αρχιερατική προσευχή αποβλέπουν στο να τονίσουν την ενότητα των Μαθητών (των Δώδεκα) δια της αληθούς μήσής των στο νόημα του σταυρού του Κυρίου. Υπό την έννοια αυτή της ενότητας της Εκκλησίας «εν τη αγάπη» παρουσιάζει ο Δ' Ευαγγελιστής και το Κυριακό Δείπνο, αφού ως κύρια στοιχεία του δεν εμφανίζει τα εκ της Συνοπτικής παράδοσης γνωστά, αλλά τη νίψη των ποδών αφενός, την αποχώρηση του προδότη αφετέρου. Και η μεν νίψη των ποδών των Μαθητών σχετίζεται προς την

ενότητα της Εκκλησίας, καθ' όμοιο θα μπορούσαμε να πούμε τρόπο ό-
πως και ο ύμνος περί της κένωσης του εν μορφή Θεού υπάρχοντος Ιη-
σού Χριστού στο Φιλιπ. 2,6 εξ. προς το θέμα της ενότητας στην Εκ-
κλησία των Φιλιππησίων (βλ. F.W. Beare, *A Commentary on the Epistle
to the Philippians*, London, 1959, σελ. 66· G. Heinzelmann, *Der Brief
an die Philipper*, εν Ν.Τ.Δ., τόμ. 8, σελ. 94). Βάση της ενότητας της
Εκκλησίας είναι ο σταυρός του Χριστού και η άρση του σταυρού του υ-
πό των Μαθητών του. Γι' αυτό οι λόγοι του Ιησού στο στίχο 10 εξ. δεν
εξηγούνται με πνευματική μόνο έννοια (βλ. Ωριγένης, Χρυσόστομος,
Κύριλλος, Τρεμπέλας, σελ. 484· Δαμαλάς, σελ. 542 εξ.), αλλά θεω-
ρούνται από κάποιους εξηγητές ως αναφερόμενοι στο βάπτισμα υπό τη
γνωστή και από τις επιστολές του Παύλου έννοιες (Howard, σελ. 684).
Η αποχώρηση του Ιούδα από το τελευταίο Δείπνο είναι αφεαυτής ενδει-
κτική περί του μυστηρίου της Ευχαριστίας ως του μυστηρίου της ενότη-
τας της Εκκλησίας, υπό την έννοια της νίψης των ποδών πάντων των
Μαθητών υπό του Ιησού και της συμμετοχής των στο σταυρό του.

Εάν όμως όλα αυτά είναι ακριβή, αν δηλαδή από το κεφ. 13 ως 17
στο νου του Κυρίου και στις πράξεις του πρυτανεύει το θέμα της ενότη-
τας της Εκκλησίας δια της ενότητας των Δώδεκα στο σταυρό, τότε η
άρνηση του Πέτρου να δεχθεί τη νίψη των ποδών του υπό του Ιησού
και η ακολουθούσα διδασκαλία περί του τις εστι μείζων είναι δυνατό να
θεωρηθούν ότι έχουν σχέση προς το ιδιαίτερο θέμα που μας απασχολεί
εδώ.

Ας επιτραπεί στη συνάφεια αυτή να κάνουμε την υπόθεση ότι η
κατά την παρούσα αφήγηση αρχική άρνηση του Πέτρου μεταξύ όλων
των Μαθητών του Ιησού να δεχθεί τη νίψη των ποδών του από τον Ιη-
σού δεν αποβλέπει στην έξαρση της ταπεινοφροσύνης του Πέτρου, ούτε
απλώς στο να κάνει ζωηρότερη την αφήγηση και πλέον εντυπωσιακή τη
σχετική περί ηγεσίας διδασκαλία, αλλά φαίνεται ότι αποτελεί υπαινιγ-
μό, κατά τον οποίο ο Πέτρος είχε μεν ορισμένες δυσκολίες στο να κατα-
νοήσει τη σχετική πράξη του Ιησού, αλλά τελικά αντελήφθη περί τίνος
πρόκειται και υπετάγη. Η ακολουθούσα συζήτηση περί της καθαρότη-
τας των Μαθητών και περί του τις εστι μείζων ενδέχεται να έχουν κά-
ποια σχέση προς την αδυναμία του Πέτρου να αντιληφθεί το νόημα της

ταπεινώσης του Χριστού και της αληθινής ηγεσίας εντός της Εκκλησί-
ας. Η υπόθεση αυτή εμφανίζεται πολύ τολμηρή και εκ πρώτης όψεως
ως μη ανταποκρινόμενη προς τη σκέψη του Ευαγγελιστή. «Αλλ' ουκ έ-
στι σφοδρός κατήγορος ο Ευαγγελιστής», σημειώνει δικαίως ο Χρυσό-
στομος. Ούτε εμείς πιστεύουμε ότι ο Ευαγγελιστής ασκεί πολεμική κα-
τά του Πέτρου. Τονίσαμε επαρκώς αλλού ότι όχι ο Πέτρος αλλά κύκλοι
χρησιμοποιούντες το κύρος και την αυθεντία του, προς μονοπώληση
μιας ορισμένης παράδοσης εντός της Εκκλησίας αποτελούν το στόχο
του Ευαγγελιστή. Απλώς διατυπώνουμε την υπόθεση ότι εδώ υπαινίσ-
σεται ο Ευαγγελιστής αδυναμία του Πέτρου να αντιληφθεί το παθητό
τού Μεσσία, όχι όμως στη συνάφεια της ομολογίας περί του Ιησού ως
του Χριστού, κατά την αφήγηση των Συνοπτικών (βλ. Μκ. 8,27 εξ. κ.
παράλλ.), αλλά στη συνάφεια περί του τις εστι μείζων και περί της ευ-
χαριστιακής ενότητας της Εκκλησίας, και σ' αυτή την περίπτωση σε
σχέση προς την έξαρση του κύρους και της αυθεντίας του Πέτρου σε ο-
ρισμένους κύκλους εις βάρος της ενότητας της εκκλησιαστικής παράδο-
σης περί του Ιησού. Η υπόθεση αυτή στέκεται ή πέφτει από το αν θα ή-
θελε κάποιος να θεωρήσει και στην περικοπή αυτή τον Πέτρο ως ομι-
λούντα όχι για τον εαυτό του και μόνο, αλλά ως εκπρόσωπο των Μαθη-
τών. Αν συμβαίνει το δεύτερο, όπως πιστεύεται από τους περισσότε-
ρους εξηγητές (Bultmann, Lagrange, Δαμαλάς, Hoskyns κ.ά.), τότε δεν
υπάρχει θέμα. Αν όμως ο Πέτρος μιλάει εδώ μόνο για τον εαυτό του, ό-
πως πιστεύουμε (βλ. σχετικώς εκ των ημετέρων και Τρεμπέλα, σελ.
482), τότε η υπόθεσή μας δεν είναι τόσο απίθανη όσο εκ πρώτης όψεως
φαίνεται. Αλλ' ο Πέτρος, πράγματι, μιλάει εδώ μόνο για τον εαυτό του.
Ιδού γιατί: α) Όλοι οι εξηγητές δέχονται ότι στην αρχική του άρνηση να
δεχθεί τη νίψη των ποδών του από τον Ιησού έχουμε την προτύπωση
και, ούτως ειπείν, το ιδεολογικό υπόβαθρο της άρνησης του Ιησού απ'
αυτόν μετά ταύτα. Αλλ' η άρνηση ανήκει οπωσδήποτε στην προσωπική
ιστορία του Πέτρου. β) Ο μεταξύ αυτού και του Ιησού διάλογος έχει
προσωπικό καθαρά τόνο. γ) Ως πιθανώτερο από το κείμενο φαίνεται ότι
ο Κύριος δεν άρχισε τη νίψη των ποδών από τον Πέτρο. Το αντίθετο πι-
στεύεται από πολλούς εξηγητές, ιδίως ρωμαιοκαθολικούς. Ο Χρυσό-
στομος και κάποιοι άλλοι εκ των αρχαιότερων, προφανώς, για να κατα-

στήσουν τη σκηνή εντονότερη, δέχονται ότι ο Ιησούς ένιψε πρώτα τα πόδια του Ιούδα, ο οποίος κατά τινες των ερμηνευτών, κατείχε την τιμητική θέση στα αριστερά του Ιησού και κατά το δείπνο: «*Εμοί δοκεί πρότερον τον προδότην νίψαι, είτα προς τον Πέτρον ελθειν ... Εί δε και ο Πέτρος πρώτος ην, αλλ' εικός τον προδότην ιταμιόν όντα και προ του κορυφαίου κατακλιθήναι*»). Το φυσικότερο θα ήταν να υποθέσει κανείς ότι ο Κύριος ένιψε πρώτα του αγαπημένου μαθητή τα πόδια, αφού αυτός κατείχε την τιμητική θέση κοντά στον Ιησού στην τράπεζα προς τα δεξιά (Περί των τιμητικών θέσεων κατά τα δείπνα βλ. Strack- Bill, 4, 2ter Teil, *Exkurs: Ein altjüdisches Gastmahl*, σελ. 611-639, Bernard, σελ. 471). Επ' αυτού συμφωνούν και οι Barrett και Mac Gregor. Ο εν τω κόλπω του Ιησού ανακείμενος μαθητής «ον ηγάπα ο Ιησούς» κατείχε, όπως φαίνεται, την τιμητική θέση προς τα δεξιά· γι' αυτό μπορούσε να αναπέσει στον κόλπο του Ιησού. Ο Πέτρος συνεννοείται μετ' αυτού με νεύματα· άρα καθόταν κατέναντι αυτού, και όχι αμέσως πλησίον του Ιησού, γιατί τότε θα μπορούσε ίσως απ' ευθείας να ρωτήσει τον Κύριο ποιος ο προδότης. Ορισμένοι από τους εξηγητές υπέθεσαν ότι η παρουσία του αγαπημένου μαθητή στην τιμητική της τράπεζας θέση έδωσε ίσως την αφορμή στους Μαθητές να φιλονεικήσουν περί του τις εστι μείζων – Ακ. 22,24-30 (βλ. στον Mac Gregor, σελ. 279).

Δεν είναι καθόλου παράδοξο ότι ο αγαπημένος μαθητής κατά σιωπηρό τρόπο αφήνει κι εδώ να διαφαίνεται απλώς η υπεροχή του έναντι του Πέτρου, όπως άλλωστε πράττει σε όλο το Ευαγγέλιο. Η πιο χαρακτηριστική επί του προκειμένου σκηνή είναι αυτή στο κεφάλαιο 18 περί της άρνησης του Ιησού από τον Πέτρο στην αυλή του αρχιερέα ενώπιον της σιωπηρής παρουσίας του αγαπημένου μαθητή. Όπως εκεί, έτσι και εδώ ο Δ' Ευαγγελιστής θέλει πιθανώς να δηλώσει ότι αυτός πρώτος δεχθείς τη νίψη των ποδών φανερώνει ότι εννοεί τη σημασία της πράξης αυτής του Ιησού και την αποδέχεται, ενώ ο Πέτρος αν και «θερμός και διακαής», αποτυγχάνει στην κατανόηση του Πάθους του Σωτήρα στην οικονομία της σωτηρίας («*Επει ουν από πολλής αγάπης τούτο έπραττεν εκείνος, από της αυτής αυτόν χειρούται πάλιν και ο Χριστός, ώσπερ ουν και εκεί σφοδρώς επιτιμήσας και ειπών, Σκάνδαλόν μου ει' ούτω και ενταύθα λέγων, Εάν μη νίψω σε, ουκ έχεις μέρος μετ' εμού...*»), Χρυσόστο-

μος). Την τελευταία ακόμη στιγμή της παράδοσης του Ιησού θα σύρει ο Πέτρος τη μάχαιρα για να προστατεύσει τον Διδάσκαλο παρά τη θέλησή του. Η άρνησή του να δεχθεί τη νίψη των ποδών του από τον Ιησού και η μετά ταύτα ολοπρόθυμη αποδοχή προεικονίζουν ασφαλώς την άρνηση του Πέτρου καθώς και την αποκατάστασή του. Δεν είναι δυνατό να αποφύγουμε τη σύγκριση μεταξύ του «θερμού και διακαούς» αλλά άστατου χαρακτήρα του Πέτρου προς τον ήρεμο και σιωπηρό αλλά θετικό και σταθερό χαρακτήρα του Ιωάννη.

Στη συνέχεια, κατά τη σκηνή της αποκάλυψης του προδότη ο Ιωάννης «*ην ανακείμενος ... εν τω κόλπω του Ιησού*» ο μαθητής, «*ον ηγάπα ο Ιησούς*». Όταν ο Κύριος μίλησε περί ύπαρξης προδότη εντός του κύκλου των Μαθητών, ο Σίμων Πέτρος δεν έχει το θάρρος να ρωτήσει απ' ευθείας ποιος είναι ο προδότης, αλλά «νεύει» στον Ιωάννη και του λέει: «*ειπέ τις εστιν περί ου λέγει*». Τότε «*αναπεσών εκείνος ούτως επί το στήθος του Ιησού*» – μία πράξη που προδίδει μεγάλη οικειότητα και θάρρος – ρώτησε τον Ιησού και εκείνος του αποκάλυψε με την εμβάπτιση του ψωμιού στο κρασί και την προσφορά αυτού στον Ιούδα. Ο Ευαγγελιστής δεν μας λέει ότι ο Ιωάννης διαφώτισε τον Πέτρο σχετικά κ.λπ. Δεν ενδιαφέρεται για τέτοια λεπτομέρεια. Γενικά, οι Μαθητές δεν αντιλήφθηκαν περί τίνος ακριβώς πρόκειται, αφού διαφορετικά ερμήνευσαν την έξοδο του Ιούδα. Το κεντρικό θέμα της εικόνας που θέλει να μας παρουσιάσει είναι η οικειότητα του αγαπημένου μαθητή προς τον Ιησού και το γεγονός ότι ο Πέτρος έτσι ρωτάει και ζητάει από τον Ιησού να μάθει ποιος είναι ο προδότης, ως εάν ο Ιησούς μόνο στον αγαπημένο μαθητή του μπορούσε να εκμυστερευθεί τέτοιο μυστικό και σε κανέναν άλλο. Η παρούσα σκηνή είναι πολύ χαρακτηριστική της τάσης του Δ' Ευαγγελίου να συγκρίνει τον Πέτρο και τον Ιωάννη τονίζοντας την υπεροχή του δευτέρου έναντι του πρώτου. Η σύγκριση όμως αυτή γίνεται με ανυπέβλητη χάρη και ευγένεια. Όχι μόνο δεν μειώνεται ο Πέτρος για να εξαρθεί ο Ιωάννης, αλλά παρουσιάζεται παντού ο αυθορμητισμός και η αγάπη του Πέτρου προς τον Ιησού· με λιτότητα όμως και χάρη διαγράφεται συγχρόνως η εσωτερική εκείνη σύνδεση του Ιωάννη προς τον Ιησού και η δυνατότητα, λόγω του συνδέσμου αυτού, να

κατανοεί ο μαθητής εκείνος το βαθύτερο νόημα των λόγων και των πράξεων του Ιησού.

Εδώ είναι ο κατάλληλος τόπος να σχολιάσουμε την προσφιλή φράση του Δ' Ευαγγελίου «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς». Πολλά έχουν γραφεί περί της έκφρασης αυτής. Αναμφισβήτητα εκφράζει ένα γεγονός, την ιδιαίτερη δηλαδή αγάπη του Ιησού προς τον Απόστολο Ιωάννη. Δικαίως δε ο Κύριος αισθάνεται, όπως φαίνεται, ιδιαίτερη τρυφερότητα δια το νεαρότερο, κατά την παράδοση και τα βεβαιότερα στοιχεία που έχουμε, μαθητή του, με την τοιαύτη και τосαύτη εσωτερικότητα και πνευματική ευαισθησία. Νομίζουμε ότι καταστρατηγούν βασικούς ιστορικούς κανόνες όσοι ολόκληρο αυτόν τον πνευματικό θησαυρό, που εκπροσωπεί το Δ' Ευαγγέλιο, αποδίδουν σε ένα ανύπαρκτο, ιδεατό και φανταστικό πρόσωπο, το οποίο οι χαλκευτές του Ευαγγελίου ονόμασαν «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς», επιδιώκοντας απλώς με τον τρόπο αυτό να προσδώσουν αποστολικό κύρος στα γραφόμενά του.

Ο Bultmann πιστεύει ότι από τον Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγελίου «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» από σύμβολο έγινε ιστορικό πρόσωπο. Ο Αναθεωρητής αυτός, κατά τον Bultmann, συγγραφέας και του 21 κεφαλαίου, εξέλαβε το ιδεατό πρόσωπο (*ideale*), που ονομάζεται «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς», ως πραγματικό και το ταύτισε προς το μαθητή Ιωάννη, ο οποίος ως εκ τούτου θεωρήθηκε ως ο συγγραφέας του Ευαγγελίου (σελ. 369-371). Ασχέτως προς τα επί μέρους, χορεία ολόκληρη μεταξύ των συγχρόνων εξηγητών (W. Bauer, Loisy, Dibelius κ.ά. πολλοί) τάσσεται υπέρ της άποψης ότι η μορφή του αγαπημένου μαθητή είναι ιδεατή και όχι πραγματική, για το γεγονός ότι πουθενά δεν δίδεται το όνομα του μαθητή αυτού, αλλά παντού χρησιμοποιείται ο μυστηριώδης χαρακτηρισμός «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς». Η συνήθης απάντηση στο ερώτημα, γιατί ο περί ου πρόκειται μαθητής δεν αποκαλύπτει το όνομά του, αλλά κρύπτεται από τη μυστηριώδη εκείνη έκφραση, εξακολουθεί να είναι ουσιαστικά η ίδια από την εποχή των παλαιών εξηγητών. «*Επειδήπερ ηγαπήσθαι φησιν εαυτόν, το οικείον κατέκρυψεν όνομα, σιγή παραδούς, ίνα μη τω δόξαι φιλοκομπείν. Ελεύθερος γαρ φιλοδοξίας των αγίων ο νους*» (Κύριλλος). «*Φιλοκομπίας υπόληψιν παραιτούμενος*» (Κύριλλος). Μπορεί όμως να θεωρηθεί επαρκής η εξήγηση αυ-

τή; Εδώ δεν πρόκειται απλώς περί αντικατάστασης του ονόματος ενός μαθητή με τη γνωστή έκφραση, αλλά πρόκειται περί μιας μυστηριώδους παρουσίας, η οποία διατρέχει όλες τις σελίδες του Ευαγγελίου. Πρόκειται περί *manierismus* του Ευαγγελιστή, περί ιδιορρυθμίας, που έχει θέσει τη σφραγίδα της παντού. Μιμείται, πράγματι, ο Ευαγγελιστής κάποιο φιλολογικό πρότυπο, που εμείς αγνοούμε ακόμη; Είναι πολύ πιθανό. Αλλ' επ' ουδενί λόγω είναι παραδεκτό, επειδή δεν μπορούμε να εξηγήσουμε το φαινόμενο αυτό, να καταστρατηγούμε κανόνες ιστορικούς και ψυχολογικούς, για να εφαρμόσουμε στην περίπτωση του Δ' Ευαγγελίου τα περί «ιδεατού» μαθητή ως εγγυητή της ευαγγελικής παράδοσης που εκπροσωπεί. Εκτός του γεγονότος ότι στις επί μέρους σκηνές, στις οποίες εμφανίζεται ο μαθητής αυτός, δεν είναι καθόλου ιδεατή μορφή αλλ' ένα πολύ πραγματικό πρόσωπο, τόσο πραγματικό όσο και τα λοιπά της αφήγησης, πρέπει να σημειωθεί όλως ιδιαιτέρως ότι ο συγγραφέας και οι εκδότες του Ευαγγελίου δεν ήταν δυνατό να παραβλέψουν ό,τι τόσο εύκολα διέγνωσε ο κατά τον Bultmann Αναθεωρητής του Δ' Ευαγγελίου. Ούτε ήταν δυνατό να τους διαφύγει ότι οι αναγνώστες του Ευαγγελίου όχι απλώς δεν απορούσαν περί ποιου μαθητή πρόκειται, αλλά μάλλον αυτοί ήταν απολύτως βέβαιοι περί ποιου προσώπου ακριβώς πρόκειται, αφού ούτε λίγο ούτε πολύ αυτός είναι η πηγή και ο αφηγητής όλων των πληροφοριών περί του Ιησού που δίνει το Δ' Ευαγγέλιο. Ιστορικά και ψυχολογικά δεν είναι αποδεκτή η θεωρία περί ιδεατού μαθητή. Προϋποθέτει, στους αναγνώστες τουλάχιστον, ταύτιση άμεση του μυστηριώδους αυτού προσώπου προς πολύ γνωστή σ' αυτούς αποστολική αυθεντία.

Σημειώσαμε προηγουμένως περί του τρόπου, κατά τον οποίο υποδηλώνει την παρουσία της η πηγή των πληροφοριών του Ευαγγελίου: ότι πρόκειται είτε περί τεχνικής του Ευαγγελιστή είτε περί φιλολογικού *manierismus*, τον οποίο αριστοτεχνικά εφαρμόζει στο έργο του. Και αν μεν ήθελε ποτέ δια κατάλληλων παραλλήλων αποδείχθει η εξάρτηση του Ευαγγελίου από κάποιο άλλο όμοιο φιλολογικό φαινόμενο, το πρόβλημα θα λυνόταν. Τέτοια όμως παράλληλα μέχρι σήμερα δεν έχουν διακριθώθει. Αν θεωρηθεί ως ίδια του Ευαγγελιστή τεχνική μέθοδος, τότε αναμφισβήτητα πρέπει να συνδεθεί και προς άλλα στοιχεία της προσω-

πικότητάς του, όπως εκείνα τα οποία εξήρε η παλαιά ερμηνευτική της Εκκλησίας παράδοση. Σε κάθε περίπτωση, οποιαδήποτε φιλολογική τεχνική, οπουδήποτε οφειλόμενη, δεν μπορεί να εξηγήσει επαρκώς εκφράσεις όπως «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» κ.τ.λ. αντί του ονόματος του μαθητή, αν δεν υπαγόρευαν κάτι τέτοιο και άλλοι λόγοι, όπως π.χ. ζητήματα των αναγνωστών του Ευαγγελίου, σχετιζόμενα προς το πρόσωπο του αγαπημένου μαθητή. Στην αντιπαράθεση του κύρους του αγαπημένου μαθητή προς εκείνο της Συνοπτικής παράδοσης και του Πέτρου έχουμε το *Sitz im Leben*, που πιθανώς δικαιολογεί επαρκώς έναν τέτοιο χαρακτηρισμό περί του Ιωάννη. Είτε ο χαρακτηρισμός αυτός ήταν γνωστός στους κύκλους του Ευαγγελιστή ή των μελλόντων αναγνωστών του Ευαγγελίου πριν τη συγγραφή και την κυκλοφορία του, είτε τώρα εισάγεται δια του Ευαγγελίου, είναι ένας χαρακτηρισμός με ουσιαστικό περιεχόμενο. Ο «μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» και η υπ' αυτού εκπροσωπούμενη ευαγγελική παράδοση αντιπαράτιθενται ούτως ειπείν προς τον Πέτρο και τη στηριζόμενη στο κύρος του Συνοπτική παράδοση.

Στον αποχαιρετιστήριο λόγο, όπου ακολουθεί το Νιπήρα και την κατά το δείπνο αποκάλυψη του προδότη, ο Ιησούς στο στίχο 33 μιλάει περί του «*υπάγειν*» εκεί όπου τώρα δεν μπορούν να τον ακολουθήσουν οι Μαθητές, εννοώντας το σταυρό και την ύψωση προς τον Πατέρα. Οι Μαθητές δεν εννοούν τους λόγους του Ιησού. Υποβάλλουν ερωτήσεις περί του νοήματος των λόγων του: ο Πέτρος (13,36), ο Θωμάς (14,5), ο Φίλιππος (14,8), ο Ιούδας όχι ο Ισκαριώτης (14,22), εκ των μαθητών αυτού (16,17), οι μαθητές αυτού (16,29). Αν ληφθεί υπ' όψιν ότι ο Ευαγγελιστής, φωτιζόμενος από το Άγιο Πνεύμα, αποδίδει εδώ τους τελευταίους λόγους του Ιησού προς τους Μαθητές του όχι βάσει στενογραφημένων πρακτικών, αλλά από μνήμης, κατ' επιλογή και κατά το βαθύτερό τους νόημα, μπορεί κανείς να αντιληφθεί ότι οι ερωτήσεις των Μαθητών δεν αποτελούν απλώς φιλολογικό τύπο, τον τύπο, όπως θέλουν κάποιοι της σύγχρονης του Ευαγγελιστή γνωστικής κατηγορίας, που απαντάμε στα Ερμητικά κείμενα, ούτε ένα απλό φιλολογικό τέχνασμα ενός ελεύθερα δήθεν συνθέσαντος την ομιλία αυτή προφήτη της Εκκλησίας περί το τέλος του α' αιώνα, ούτως ώστε να «σπάξει» η μονο-

τονία του μακρού αυτού λόγου δια των υποβαλλόμενων ερωτήσεων (βλ. την εργασία μας, *Η Αρχιερατική Προσευχή του Ιησού*, Θεσσαλονίκη, 1965, σελ. 7 εξ.), αλλά εκφράζουν τις πραγματικές δυσκολίες των Μαθητών να αντιληφθούν πλήρως το νόημα του επερχόμενου τραγικού τέλους του Ιησού. Οι τελευταίοι αυτοί λόγοι του Ιησού έχουν μια δραματικότητα, ακριβώς γιατί αποτελούν, θα λέγαμε, αγωνιώδη προσπάθεια του Κυρίου να καταρτίσει τους Μαθητές του προ του τέλους περί του νοήματος αυτού του «τέλους», ώστε να μπορέσουν να υπερνικήσουν το σκάνδαλο του σταυρού.

Στους στίχους 13,36-38 ο Πέτρος εμφανίζεται αγνοών «πού υπάγει» ο Ιησούς, παρουσιάζεται δηλαδή μη δυνάμενος να αντιληφθεί την έννοια του θανάτου του Ιησού, παρά τη διαβεβαίωσή του ότι είναι έτοιμος να αποθάνει μαζί του, αποδεικνύεται πως διατέλει σε τραγική πλάνη, αφού η διαβεβαίωσή του αυτή δίνει αφορμή στον Κύριο να προφητεύσει ότι ο Πέτρος θα τον αρνηθεί τρεις φορές το ίδιο βράδυ. Για το ειδικό θέμα, που αποσχολεί εμάς στην παρούσα μελέτη, οι ερωτήσεις των Μαθητών έχουν σημασία, αν σκεφθεί κανείς ότι μεταξύ των ερωτώντων είναι και ο Πέτρος, ενώ ουδαμού ο Ιωάννης παρουσιάζεται ερωτών. Μόνο σε μία περίπτωση ο Ιωάννης ρώτησε τον Ιησού, και αυτή ήταν στο τελευταίο δείπνο περί του ποιος είναι ο προδότης. Πουθενά αλλού δεν ρωτά. Θα αντείπει κάποιος: Αλλά και άλλοι Μαθητές πουθενά δεν παρουσιάζονται υποβάλλοντες ερωτήσεις Σωστά. Πρέπει όμως να αναγνωρισθεί ότι το Δ' Ευαγγέλιο κυριαρχείται από τη μορφή του αγαπημένου μαθητή· για το Δ' Ευαγγέλιο ο Ιωάννης δεν είναι απλά κάποιος από τους Δώδεκα Μαθητές. Το γεγονός δε ότι αυτός πουθενά δεν ρωτά, ενώ ο Πέτρος ρωτά, και εντύπωση κάνει και δεν είναι δυνατό παρά να έχει κάποια σημασία. Η σημασία είναι πιθανώς η υποδεικνυόμενη, ότι δηλαδή με τον τρόπο αυτό εξαιρείται εμμέσως και *ex silentio* η υπεροχή του Απόστολου Ιωάννη, η ικανότητά του να εννοεί καλύτερα τον Κύριο και να αποδίδει πιστά τη διδασκαλία του. Λόγω δε της σύγκρισης μεταξύ Πέτρου και Ιωάννη σ' ολόκληρο το Ευαγγέλιο, είναι επιτρεπτό να ειπώσουμε ότι και στην περίπτωση αυτή η έξαρση του Ιωάννη αφορά την σε ορισμένους κύκλους έξαρση του Πέτρου ως εγγυητή της Συνοπτικής παράδοσης. Η άποψη ότι ο Ευαγγελιστής αναφέρει κατά το διάλογο μό-

νο τα πρόσωπα που θέλει κατά κάποιο τρόπο να αναδείξει, και η σιωπή του περί του Ιωάννη, είναι επί του προκειμένου ενδεικτική (Ζολώτα, σελ. 254), και δεν χρήζει καμιάς αναίρεσης.

Η Προδοσία σημαίνει τη δόξα του Ιησού: Συστάσεις προς τους Μαθητές (13,31-38)

31 *Ότε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς, Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ: 32 [εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ] καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. 33 τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι: ζητήσετέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι. 34 ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. 35 ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.*

36 *Λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς, Ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. 37 λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος, Κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω. 38 ἀποκρίνεται Ἰησοῦς, Τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνῆσῃ με τρίς.*

Οι λόγοι που ακολουθούν την αποχώρηση του Ιούδα από το κοινό δείπνο δεν δημιουργούν καθεαυτοί πρόβλημα σε σχέση με τα προηγούμενα ούτε με τα επόμενα. Αυτό που ξεκινάει σαν νύχτα του Ιούδα, η προδοσία που οδήγησε τον Ιησού στο θάνατο, ερμηνεύεται στη συνέχεια από τον Ιησού σαν σχέση προς τον ίδιο με τη λίαν προσεχώς μέλλουσα να εμφανισθεί «δόξα του Υιού του Ανθρώπου», που θα είναι συγχρόνως και δόξα του Θεού. Η αναχώρηση (το «*υπάγω*») του Ιησού δεν συνδέεται τόσο με το θέμα της εσχατολογίας αλλά κυρίως με το ζήτημα της αυθεντίας ως υπέρτατης δόξας, δηλαδή με τη μοναδική σχέση του Ιησού προς τον Πατέρα, κι αυτή θεωρείται από κάποιους εξηγητές ως η διαχωριστική γραμμή από τους όποιους διεκδικητές παρόμοιας αυθεντίας. Βρισκόμαστε ξαφνικά, μπροστά στον τονισμό ενός νέου καθορισμού της σχέσης όχι μόνο του Ιούδα απέναντι στους άλλους Μαθητές

αλλά και του Ιησού, καθώς επιστρέφει στον Πατέρα και εγκαταλείπει τους Μαθητές. Ο στίχος 29 δείχνει πως η πασχάλεια εορτή δεν είχε ακόμα αρχίσει. Ο Ιησούς ήδη γνωρίζει πως έγιναν τα αρχικά βήματα στην αλυσίδα των γεγονότων που οδηγεί από το Γολγοθά στη Μεσσιανική δόξα. Κι ο Θεός δοξάζεται γιατί το σχέδιό του πραγματοποιείται με την έννοια ότι η δόξα Του θα λάμψει στη δόξα του Υιού επί του Σταυρού πολύ γρήγορα. Ο Θεός δοξάζεται με ό,τι επιτελεί ο Υιός επί του Γολγοθά και ό,τι πάσχει, και σε ανταπόδοση θα δοξάσει τον Υιό, επιτρέποντας την επιστροφή προς Αυτόν της θείας δόξας. Έχουμε δύο αποχωρισμούς: του Ιούδα αφενός, και του Ιησού αφετέρου.

Η νέα αυτή θέση υπεροχής του Ιησού έναντι των Μαθητών παρουσιάζεται σε όλο τον Αποχαιρετιστήριο λόγο. Και η θέση υποταγής των Μαθητών σχετίζεται προς τις νέες περιστάσεις προσέγγισης αυτής της νέας θείας πηγής δυνάμεως και αυθεντίας που είναι πια ο Ιησούς, με νέους τρόπους. Σημειώνεται και κάποια interim περίοδος στο θέμα αυτό στον αναμεταξύ χρόνο, από την αναχώρηση του Ιησού μέχρι την ένωση μαζί του στον ουρανό. Στο διάστημα αυτό, οι Μαθητές παίρνουν μέσα στην Εκκλησία τη θέση του Ιησού ως οι ορατοί εκπρόσωποί Του επί της γης. Βέβαια, μόνο ο Ιησούς έχει την άμεση σχέση προς τον Πατέρα· η θέση των Μαθητών είναι έμμεση και εξαρτημένη από Εκείνον, ενώ η διδασκαλία των Μαθητών θα είναι αυτονόητα εξαρτημένη από τη διδασκαλία Εκείνου. Η αποστολή του Παρακλήτου θα είναι ένα είδος παρουσίας του ίδιου του Ιησού μεταξύ των. Αυτά όμως τα «μένειν» του Ιησού μετά των Μαθητών, και εκείνων μετ' Αυτού, όπως και τα «μένειν» του Υιού μετά του Πατρός, δεν έχουν σχέση με όποια μαγική έννοια, γιατί προσδιορίζονται στην περίπτωση του Ιωάννη από το θέλημα του Πατρός, ενώ στην περίπτωση των Μαθητών από την τήρηση των εντολών του Ιησού και την πιστή απόδοση αυτών που edίδαξε ο Ιησούς στο κήρυγμά του.

Ως προς την ανάλυση του Αποχαιρετιστηρίου λόγου του Ιησού, νομίζω ότι αυτή του Bruce Woll είναι γενικώς ενδιαφέρουσα και σε πολλά επιτυχής (*Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank and Succession in the First Farewell Discourse*, Scholar's Press, 1981, σελ. 35εξ.). Ο Woll υποστηρίζει πως όλες αυτές οι υποσχέσεις θα επι-

τευχθούν κατά έναν κάπως μαγικό τρόπο, ο οποίος είναι προκαθορισμένος, και τίποτε άλλο. Ο Oscar Cullmann εξάλλου εντάσσει τα γραφόμενα στα κεφάλαια αυτά στην "Ιστορία της Σωτηρίας" (Βλ. *Salvation History*, N. York, Harper and Row, 1965, σελ. 285). Ιδιαίτερο όμως ενδιαφέρον παρουσιάζει η πρόταση του J.C. Fenton (*Towards the Understanding of John*, *Studia Evangelica*, vol. 28-35), κατά την οποία η σκέψη του Δ' Ευαγγελιστή εργάζεται προς τα πίσω, από τα αποτελέσματα στην αιτία: Οι Χριστιανοί είναι εκ των άνω όπως και ο Χριστός· υπακούουν στον Θεό όπως ο Χριστός· η ζωή του Χριστού είναι ένα είδος προβολής μέσα στη ζωή των Χριστιανών· η έννοια που Εκείνος είχε για τη χριστιανική ύπαρξη γίνεται η αφετηρία που εμείς καταλαβαίνουμε το νόημα του Ευαγγελίου (ό.π., vol. IV, 18-37). Τον τονισμό αυτόν κάνει ο Fenton στην προσπάθειά του να εμποδίσει εμφωλεύοντα διαχωρισμό παρελθόντος και παρόντος στη συλλογική σκέψη της ιωάννειας κοινότητας, της πριν την αναχώρηση του Ιησού και της μετά.

Ο E. Käsemann προβάλλει στο κείμενό μας την κυριαρχία του στοιχείου της "δόξας". Ως γνωστό, θεωρεί λαθεμένα τα περί "Ιστορίας της Σωτηρίας" γραφόμενα του Cullmann, αφού ο Käsemann στο Δ' Ευαγγέλιο βρίσκει ένα είδος "απλοϊκού Δοκιτισμού" (Naïve Dokerism) – δεν έχουμε στο Δ' Ευαγγέλιο κατ' αυτόν την ιστορία ενός ανθρώπου αλλά κάποιου όντος ουράνιου και γήϊνου μαζί. Ο Υιός του Θεού ήταν κατά κάποιο τρόπο εξόριστος στον κόσμο. Δεν μπορούμε, κατά τον Käsemann, να μιλήσουμε για ενσάρκωση αλλά για συνάντηση του ουράνιου με το γήϊνο. Η απαλλαγή του Ιησού από το γήϊνο είναι αυτό που στα κεφάλαια 13-17 τονίζει το στοιχείο της "δόξας". Επομένως, η σύγκριση μεταξύ Ιησού και Μαθητών στα κεφάλαια 13-17 είναι εντελώς ά-νιση.

Πάντως, και μετά την παρεμβολή των παραπάνω απαραίτητων απόψεων κάποιων ερμηνευτών, πρέπει να σημειωθεί ότι όλα όσα λέγονται μετά το 13,31 μέχρι τέλους του κεφαλαίου 14 μπορούν, χωρίς ανυπέρβλητες δυσκολίες να γίνουν κατανοητά ως συνέχεια των γενόμενων στο κεφάλαιο 13. Στο τέλος του κεφαλαίου 14 ο Ιησούς προτείνει στους Μαθητές του «*Εγείρεσθε, άγωμεν εντεύθεν*». Δυστυχώς, δεν σημειώνεται αν ηγέρθησαν κι επήγαν κάπου αλλού. Ό,τι ακολουθεί είναι τρία ο-

λόκληρα κεφάλαια διδασκαλιών και υποθηκών του Ιησού προς τους Μαθητές του (όχι άσχετων προς εκείνες του κεφαλαίου 14), σχετικών, επίσης, προς την επικείμενη αναχώρησή του εκ του κόσμου τούτου, μέχρι το 18,1εξ., όπου σημειώνεται: «*Ταύτα ειπών Ιησούς εξήλθεν συν τοις Μαθηταίς αυτού πέραν του χειμάρρου του Κεδρών, όπου ην κήπος...*» (18,1), το οποίο, λόγω τού εξήλθεν πρέπει να συνδέεται προς το 14,31 «*Εγείρεσθε, άγωμεν εντεύθεν*». Επίσης, κάτι άλλο που διερωτάται ο αναγνώστης είναι αν ο Ιησούς ήταν δυνατό να διδάξει “μια-κι έξω” όλα τα θέματα που περιέχονται στα κεφάλαια 13-17. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι, βέβαια, μάλλον αρνητική. Το ερώτημα αυτό γίνεται ακόμα δυσκολώτερο, αν προσέξει κανείς ότι στα κεφάλαια αυτά τίγονται κάποια θέματα επανειλημμένως όπως π.χ. το θέμα της αποστολής του Παρακλήτου· το ότι φεύγει ο Ιησούς τώρα αλλά θα επανέλθει· το δώρο της πνευματικής σταθερότητας και ειρήνης καθώς οι Μαθητές θα αντιμετωπίσουν την εχθρότητα του κόσμου· τα περί μίσους του κόσμου, κ.λπ. Ως προς το πρόβλημα αυτό, η γνώμη μας είναι ότι δεν πρέπει να θεωρείται ως κατ’ αρχήν απορριπτέα η άποψη ότι ο Δ’ Ευαγγελιστής μπορεί περισσότερο από ένα σχέδια του Ιησού μορφών αντιμετώπισης ζητημάτων της χριστιανικής κοινότητας να παρέταξε στο κείμενό του, αντί να κάνει επιλογή μεταξύ αυτών. Την άποψη αυτή δέχονται σήμερα πολύ νουνεχείς ερμηνευτές, όπως π.χ. ο Barrett, γιατί η άποψη αυτή απαντάει κάποια ερωτήματα που πράγματι υπάρχουν. Για κάποιο λόγο ο Δ’ Ευαγγελιστής το κείμενο αυτό δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να επεξεργασθεί, όπως ίσως αρχικά επιθυμούσε, κι έτσι το έχουμε όπως αρχικά σχεδιάστηκε. Η διαπίστωση κάποιων υποθέσεων σχετικώς προς το σε πολλά όμοιο και σε άλλα διαφοροποιημένο αυτό υλικό, ενώ δεν βλάπτει σε τίποτε, εξυπηρετεί στη βαθύτερη κατανόηση της σκέψης του συγγραφέως. Έχουν, εξάλλου, δίκιο οι ερμηνευτές εκείνοι που παρατηρούν ότι σ’ αυτό το μέρος του Δ’ Ευαγγελίου η αγάπη του Ιησού αποκαλύπτεται μέσα στον Αποχαιρετιστήριο Λόγο αμέσως προς τους Μαθητές, και μόνον εμμέσως προς την Εκκλησία.

Και ερχόμαστε τώρα στην εξήγηση του μακρού, ως αποκλήθηκε, Αποχαιρετιστήριου Λόγου του Ιησού που αρχίζει από το 13,31 και τελειώνει, κατά τον Δ’ Ευαγγελιστή, στο 18,1. Κάποιοι εκ των εξηγητών

προβληματίζονται πολύ με το κείμενο αυτό. Έτσι, κάποιοι μεταθέτουν τους στίχους 31β-38 στο τέλος του κεφαλαίου 16. Όσο απότομη κι αν φαίνεται στη συνέχεια η υψηγορική θεολογία του Ιησού στους στίχους 31εξ., εμείς, επειδή έχουμε να κάνουμε μ’ έναν συγγραφέα για τον οποίο είναι όλα δυνατά, δεν θα προβούμε στην όποια αλλαγή. Αν και οι περισσότεροι Μαθητές του Ιησού δεν κατάλαβαν ότι ο Ιούδας βγήκε μέσα στη νύχτα για να ολοκληρώσει το έργο της προδοσίας του Διδασκάλου, ο Ιησούς σύμφωνα με το προφητικό του ιδίωμα ομιλεί εδώ όχι μόνο προφητικώς αλλά και σε ιδίωμα που προδίδει καταφανώς την υπερβατική του καταγωγή. Και ενώ πρόκειται για κάτι θλιβερό, – περί αποχωρισμού – το ύφος των λόγων του Ιησού είναι θριαμβευτικό, αφού βλέπει πάρα πέρα απ’ αυτό που πρόκειται άμεσα να συμβεί. Έτσι όμως τονίζεται, επίσης, και η σοβαρότητα των γεγονότων που θα ακολουθήσουν. Πολύ συνειδητά ο Δ’ Ευαγγελιστής προχωράει στη θριαμβευτική αυτή αλλαγή του ύφους, θέλοντας να τονίσει ευθύς εξαρχής ότι, όσα δεινά κι αν αμέσως ακολουθήσουν, η κατάληξη θα είναι ένας μεγάλος θρίαμβος: «*Ότε ουν εξήλθε*», όταν δηλαδή έφυγε ο Ιούδας, λέγει ο Ιησούς «*Νυν εδοξάσθη ο Υιός του ανθρώπου και ο Θεός εδοξάσθη εν αυτώ· ει ο Θεός εδοξάσθη εν αυτώ, και ο Θεός δοξάσει αυτόν εν αυτώ, και ευθύς δοξάσει αυτόν*». Στον ίδιο στίχο 5 φορές χρησιμοποιείται το ρήμα «δοξάζω»! Και αυτά όλα «νυν», δηλαδή με την αναχώρηση και την κινητοποίηση του προδότη που σηματοδοτεί το έργο της θανάτωσης του Ιησού! Έτσι τονίζεται όχι μόνο η σοβαρότητα όσων θα ακολουθήσουν ως προς το θείο πρόσωπο του Ιησού («*νυν εδοξάσθη το Υιός του ανθρώπου*»), ευθύς αμέσως, αν και μιλάει προφητικώς. Τονίζεται η σοβαρότητα των γεγονότων που θα ακολουθήσουν. Σαν χιονοστιβάδα· ενώ δε πρόκειται περί αγγελίας θανάτου, είναι έντονος ο ενθουσιώδης τόνος της αναγγελίας, αφού ο θάνατος αυτός θα δοξάσει τον ίδιο και θα γίνει πηγή ζωής για πολλούς! Κι αυτή η δόξα είναι τόσο βέβαιη, ώστε μπορούμε να πούμε θριαμβευτικά το «νυν». Μπήκε ήδη σε ενέργεια το τελικό έργο της σωτηρίας. Πρόκειται κατ’ ουσία περί «δόξας» του Θεού, αφού ό,τι θα γίνει θα αποκαλύψει την απέραντη αγάπη του Θεού για την ανθρωπότητα· θα δοξασθεί ο Ιησούς ως «υιός του Ανθρώπου», ως ο μεσάζων αυτής της σωτηρίας, κι η δόξα αυτή του Υιού δεν θα αργήσει

αλλά θα γίνει «ευθύς», πολύ γρήγορα, υπονοώντας την ανάσταση, την ίδρυση της Εκκλησίας και την ανάληψή Του στους ουρανούς. Όλα μπαίνουν στον τελικό δρόμο που – αν παραβλέψουμε το πολύ σύντομο λίαν θλιβερό διάλειμμα – οδηγούν σε μια άλλη κατάσταση, ως προς τον Ιησού κατά το ανθρώπινο, αλλά και για την ανθρωπότητα ολόκληρη. Ταιριάζει για κάτι τέτοιο ο λίαν υψηγορικός τόνος των στίχων 31 και 32. Ο στίχος όμως 33 αναγγέλλει στους Μαθητές πως η ανθρώπινη παρουσία Του μετ' αυτών θα κρατήσει μόνο «έτι μικρόν». Έστειλαν κάποτε (7,32εξ.) οι Φαρισαίοι υπηρέτες να τον συλλάβουν, και τότε ο Ιησούς τους είπε για το μάταιο της προσπάθειάς τους. «Έτι μικρόν χρόνον μεθ' ημών εμί και υπάγω προς τον πέμψαντά με. Ζητήσετέ με και ουχ ευρήσετε με, και όπου εγώ υπάγω υμείς ου δύνασθε ελθείν». Τότε νόμισαν κάποιοι ότι θα καταφύγει για να σωθεί σε κάποια χώρα των Εθνικών. Τώρα, επαναλαμβάνει το ίδιο, γιατί πράγματι τώρα ήλθε η ώρα της αναχώρησης, όπου εκείνοι δεν μπορούν να πάνε, τους προειδοποιεί όμως έτσι που να καταλάβουν πως δεν πρόκειται για κάτι αναπάντεχο και απρόσμενο, αλλά για κάτι μέσα στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία των ανθρώπων.

Σαν να πρόκειται για το φάρμακο των Μαθητών γι' αυτό τον αποχωρισμό, ή για κάτι που σε μια τέτοια περίπτωση αφίνει κανείς στους Μαθητές και φίλους του ως ύστατη και υπέρτατη υποθήκη, στους αγαπημένους, προ του αποχωρισμού. Πολλά είναι που πρέπει να θυμούνται οι Μαθητές, όταν για κάποιο λόγο φεύγει ο Δάσκαλος: αυτό όμως που ακολουθεί εδώ ηχεί ως κάτι το υπέρτατο όλων, που ισχύει βέβαια για όλες τις καταστάσεις, για όλες τις διαστάσεις του χρόνου, ιδιαίτερα όμως γι' αυτή τώρα: ταιριάζει όμως ιδιαίτατα η μέριμνα αυτή στην παρούσα περίπτωση: να μη διασπασθούν· να μη διχογνωμήσουν· να μείνουν ενωμένοι σαν ένα σώμα. Ο αποχωρισμός μας πρέπει, τους λέει, να σας φέρει πιο κοντά τον ένα στον άλλον· να μη οδηγήσει σε όποια διάσπαση ή διάσπαση. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα θέση υπεροχής του Ιησού έναντι των Μαθητών. Το «υπάγω» εδώ δεν συνδέεται με το θέμα της εσχατολογίας αλλά κυρίως με το ζήτημα της άσκησης αυθεντίας από θέση υπέρτερης δόξας – μιας μοναδικής σχέσης με τον Πατέρα, η οποία θα αποτελεί διαχωριστική γραμμή υπέρτερης αυθεντίας και δόξας, χα-

ρακτηριζόμενες από μοναδική προς τον Πατέρα σχέση. Η νέα αυτή θέση του Ιησού έναντι των Μαθητών παρουσιάζεται σε όλο τον αποχαιρετιστήριο λόγο. Ενώ η θέση των Μαθητών εντός της Εκκλησίας, μετά την αναχώρηση του Ιησού, προσλαμβάνει εντελώς νέες διαστάσεις αυθεντίας και κύρους που ασκούνται εν ονόματι του Ιησού. Η λειτουργία του Παρακλήτου θα είναι ένα είδος παρουσίας του ίδιου του Ιησού μέσα στην Εκκλησία. Αυτά όμως τα «μένειν» του Ιησού, μετά των Μαθητών και αυτών μετ' Εκείνου, όπως και τα «μένειν» του Υιού μετά του Πατρός, δεν έχουν σχέση με όποια μαγική έννοια, γιατί προσδιορίζονται στην περίπτωση του Ιησού από το θέλημα του Πατρός, ενώ στην περίπτωση των Μαθητών από την τήρηση των εντολών του Ιησού και την πιστή απόδοση στο κήρυγμά των αυτών που πράγματι δίδαξε ο Ιησούς.

Το «καινόν» στην εντολή που τους δίνει στο στίχο 34 είναι η αγάπη του ενός για τον άλλον να είναι σαν την αγάπη τη δική του προς αυτούς. Δεν πρόκειται εδώ περί της γενικής εντολής της αγάπης προς τους άλλους ανθρώπους· εδώ ο Ιησούς μιλάει για την ιδιαίτερη αγάπη που πρέπει να χαρακτηρίζει τους Μαθητές του μεταξύ των: Δίνει μάλιστα και το μέτρο αυτής της αγάπης Μαθητή προς Συμμαθητή: «καθώς ηγάπησα υμάς». Αυτά συνιστούν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της εντελλόμενης εδώ αγάπης, κι αυτός συνιστά την εντολή αυτή ως «καινήν» που δεν δηλώνει μόνο την απέραντη έκταση της αγάπης αυτής αλλά υπονοεί την καρτερία, την ανεκτικότητα, την υπομονή και τον κοινό σχεδιασμό, στη συνεργασία για το παρόν και το μέλλον. Μιλάει εδώ για αγάπη μεταξύ ανθρώπων που θα γίνουν οι νέοι πνευματικοί ηγέτες των συνανθρώπων τους, μιας νέας “ανθρωπότητας”. “Εκεί που πάω εγώ δεν μπορείτε να με ακολουθήσετε, κι αυτό σας το λέω τώρα”, προφανώς γιατί δεν υπήρχε λόγος να τους το πει πριν. Το «καινήν» ως προς την εντολή αναφέρεται και στο περιεχόμενο του αποστολικού υπουργήματος, αλλά και γιατί, τώρα, θα κληθούν σ' ένα καινούργιο έργο. Στο στίχο 35 ο Ιησούς μιλάει όχι μόνο προφητικά αλλά και κανονιστικά: Όχι οι όποιες αναφορές στο όποιο παρελθόν σχέσης προς τον Ιησού, αλλά από αυτό το ειδικό χαρακτηριστικό της μεταξύ σας αγάπης και συνεργασίας θα αναγνωρίζεται η αληθινή σας ταυτότητα, το αν δηλαδή είσθε δικοί μου μαθητές. Όχι η παρουσίαση άλλων στοιχείων ή τίτλων, αλλά μόνο αυτή η

ομοψυχία μεταξύ σας πρέπει να είναι το κύριο γνώρισμά σας ως Μαθητών μου.

Το ερώτημα του Πέτρου είναι καρπός της αγάπης του προς τον Ιησού: «Κύριε, πού πηγαίνεις;» Γιατί δεν μπορούμε να έλθουμε κι εμείς, υπονοεί με το ερώτημα. Ο Ιησούς του απαντά ότι «νυν», τώρα, όπου πάει δεν μπορούν να τον ακολουθήσουν. Όπως σημειώνει ο Αυγουστίνος: «*Δεν λέγει ου δύνασαι, αλλ' ου δύνασαι νυν, τώρα, να με ακολουθήσεις*». Δεν επέτρεπαν κάτι τέτοιο οι περιστάσεις ούτε και ο ασθενής χαρακτήρας του Πέτρου, όπως εκδηλώθηκε κατά τη δίκη του Ιησού στην αυλή του Καϊάφα. «*Υστερον δε ακολουθήσεις μοι*»: «αυτό που θέλεις θα γίνει αργότερα». Αλλ' ο Πέτρος με την παρορμητικότητα που τον χαρακτηρίζει, στο στίχο 37 δηλώνει ότι είναι ήδη έτοιμος να ακολουθήσει τον Ιησού ακόμα και στο θάνατο: «*Την ψυχήν υπέρ σου θήσω*». Επειδή επέμενε ο Πέτρος, με τις παρούσες δυνάμεις του, να ακολουθήσει τον Ιησού οπουδήποτε, ο Ιησούς τον επαναφέρει στη σκληρή πραγματικότητα χωρίς υπεκφυγές. Αφού στο στίχο 36 τον είχε βεβαιώσει «*ύστερον δε ακολουθήσεις μοι*», τώρα του απαντά, επαναφέροντάς τον στην πραγματικότητα του παρόντος: «*Θα θυσιάσεις τη ζωή σου για μένα; Πριν ξημερώσει με το λάλημα του πετεινού, θα με έχεις αρνηθεί τρεις φορές*». Όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «*Επειδή επέμενε (ο Πέτρος) τη σφοδρότητι, αυτός μεν (ο Ιησούς) ουκ ενέβαλεν αυτόν ούτε ώσεν επί την άρνησιν, είασε δε έρημον, ώστε μαθείν την εαυτού ασθένειαν ... δια πάντων ταπεινοφροσύνην αυτόν διδάσκων και την ανθρωπίνην ελέγχων φύσιν, ουδέν αυτήν καθ' εαυτήν ούσαν*».

Στην προδοσία του Ιησού από τον Μαθητή του Ιούδα, θα λέγαμε, αντιπαρατάσσεται στο κείμενο η υψηγορική δοξολογία του Ιησού προς τον Πατέρα γιατί δρομολογήθηκε ο ερχομός της σωτηρίας για τον κόσμο, όσο και αν αυτή θα κόστιζε σ' αυτόν κατ' άνθρωπον. Εξάλλου, στους ακολουθούντες στίχους 34-38 πρόκειται περί της προς αυτόν αγάπης και αφοσίωσης των λοιπών Μαθητών, ανθρώπων με ελαττώματα αλλά και γενναία ψυχή και αφοσίωση προς τον Ιησού. Αυτό που τον απασχολεί ως προς αυτούς είναι η μεταξύ τους σχέση, χωρίς τη δική Του παρουσία.

Η Καινή εντολή που αφήνει ο Ιησούς στους Μαθητές του είναι να έχουν «*αγάπην εν αλλήλοις*», που δεν είναι το ίδιο με το «*αγαπάτε αλλήλους*» αλλά κάτι που πάει και παραπέρα: Πρόκειται για αλληλοκατανόηση και αλληλοενίσχυση, και την από κοινού αντιμετώπιση των ζητημάτων του αποστολικού έργου: Το παράδειγμα εξάλλου θερμής προς τον Ιησού αγάπης αφενός, αλλά και ανθρώπινης αδυναμίας είναι κάπως ενδεικτικό της όλης ομάδας, η οποία όμως, όπως ο Πέτρος, πρόκειται να υπερβεί τις αδυναμίες της και να ανταποκριθεί στην απαίτηση του Ιησού. Το «*καθώς ηγάπησα υμάς*» θα γίνει το μέτρο της μεταξύ των σχέσης. Η μέχρι θανάτου αγάπη του ενός για τον άλλο χαρακτηρίζεται στο στίχο 34 ως «*καινή εντολή*». Έτσι μόνο πρόκειται να αποδείξουν στον κόσμο ότι πράγματι είναι Μαθητές του Ιησού. Είχε ζήσει ο Ιησούς τη σύγχρονη του θρησκευτική κοινωνία ως διαιρεμένη σε πολλές μερίδες και θρησκευτικά κόμματα. Δεν πρέπει να συμβεί κάτι τέτοιο με τους Μαθητές. Γι' αυτό η προς αλλήλους αγάπη εδώ γίνεται το θεμελιακό δόγμα της Εκκλησίας.

Το παράδειγμα του Πέτρου έδειξε το ανέτοιμο των Μαθητών αφενός, αλλά συγχρόνως και τη δυνατότητα που δημιούργησε δι' αυτών ο Ιησούς σχετικά με τη συνέχιση του έργου του. Χωρίς τις προϋποθέσεις αυτές, μετά την εκκαθάριση από τον Ιούδα, δεν θα ήταν νοητές οι οδηγίες που στη συνέχεια δίνονται στους Μαθητές σχετικώς με τη νέα κατάσταση που δημιουργείται γι' αυτούς και για το μέλλον της Εκκλησίας. Ο Δ' Ευαγγελιστής εδώ, σ' αυτή τη συνέφεια, θα πει πάρα πολλά για τη νέα κατάσταση που περιμένει τους Μαθητές, μετά τη νέα τροπή στα γεγονότα που θα ακολουθήσουν με τη σύλληψη και το θάνατο του Ιησού. Ο τονισμός τού «*αγαπάτε αλλήλους*» προς τους Μαθητές δηλώνει όχι μόνο ότι πρόκειται για θείο δώρο αλλά και ότι δεν αποκτάται χωρίς κόπο και θυσίες. Όπως παρατηρεί ο Αυγουστίνος: «*Δεν λέει δεν μπορείς, αλλά δεν μπορείς τώρα. Υπαινίσσεται αναβολή χωρίς να του αποστερεί την ελπίδα*». Και ο Κύριλλος: «*Ούπω γαρ την εξ ύψους ενδυσάμενοι δύναμιν, ουδέ το ενισχύον αυτούς και εις ανδρείαν αναπλάττον την ανθρώπου φύσιν κομισάμενοι Πνεύμα ... ουχ οίοι τε ήσαν θανάτου καταγωνίσασθαι δείμασι*». Ούτε μπορεί να ξέρει κανείς ποτέ ποιες σοβαρές

δυσκολίες υπαινισσόταν ο Ιησούς, όταν τον ρωτούσε ο Πέτρος *quo vadis, Domine!*

Το παράδειγμα του Πέτρου έδειξε το ανέτοιμο όλων των Μαθητών για μύηση σ' ό,τι επρόκειτο να συμβεί – κάτι, βέβαια, που θα ήταν κυρίως έργο του Θεού και όχι των ανθρώπων. Φαίνεται πως σ' ό,τι ακολουθεί έχουμε μια υποθήκη του Ιησού προς τους Μαθητές του και την Εκκλησία για το μέλλον τους και το μέλλον της Εκκλησίας. Κι αυτό είναι το θέμα των κεφαλαίων που ακολουθούν.

Στα κεφάλαια 14-17 που ακολουθούν, όπως παρατηρεί ο John Marsh στο Υπόμνημά του (σελ. 499), εκεί που είναι τοποθετημένα πρόκειται για ένα σημείο εντελώς απίθανο για τη Συνοπτική Παράδοση, και ότι οι δείκτες που τα υπαγόρευσαν ως προς το θεολογικό νόημά των βρίσκονται μόνο μέσα στο ίδιο το περιεχόμενό τους. Κι ενώ ο Ιησούς μίλησε για το θείο σχέδιο ως προς τα αμέσως να συμβούν κατ' Αυτόν – βαθύτατα σημαντικά για το μέγα έργο του γεγονότα – δεν παραλείπει να τονίσει τι πρέπει να γίνει, μέσα σ' αυτή τη γενική προοπτική από την πλευρά των Μαθητών και της Εκκλησίας. Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται γιατί όλα εδώ λέγονται – είτε αφορούν τον Ιησού είτε τους Μαθητές και την Εκκλησία – πάρα πολύ σύντομα. Ο καιρός επείγει, αλλά και η καθιέρωση των Μαθητών όπως η ενημέρωσή τους για τον ηγετικό ρόλο που τους περιμένει, είναι το κεντρικό θέμα των κεφαλαίων που ακολουθούν.

Τα περί του Πέτρου εδώ, ειδικώς, διαμοιβόμενα, αφορούν, ιδιαιτέρως, τις ανθρώπινες αδυναμίες που άφινε πίσω ο Ιησούς για τη συνέχιση του έργου του, το οποίο βέβαια μόνο με τη θεία ενίσχυση θα μπορέσει να συνεχισθεί. Μέσα όμως από αυτή την ανθρώπινη αδυναμία τονίζεται ότι η πίστη στον Ιησού και η ελπίδα σ' Αυτόν αποτελεί σπουδαίο αντίβαρο στην ανθρώπινη ασθένεια. Αυτό που έλεγε αργότερα ο Παύλος αποδεικνύεται η πραγματικότητα για την Εκκλησία και τους ηγέτες της: «*Η γαρ δύναμις μου εν ασθενεία τελείται ... ίνα επισκηνώση επ' εμέ η δύναμις του Χριστού*». Αυτό το στοιχείο στην περίπτωση του Πέτρου αναδεικνύουν οι στίχοι 36-38. Όποια κι αν είναι η ανθρώπινη συμβολή στο έργο του Ιησού, η επιτυχία του δεν εξαρτάται τελικώς απ' αυτήν αλλά από κάτι που την ξεπερνάει. Ο Πέτρος ήταν ειλικρινής λέγοντας

στον Ιησού πως ήταν έτοιμος να δώσει τη ζωή του υπέρ του Ιησού, είναι μάλιστα βέβαιο πως, όταν γράφτηκαν αυτές οι γραμμές, ο Πέτρος είχε ήδη στη Ρώμη υποστεί το μαρτυρικό θάνατο υπέρ της πίστεως στον Ιησού – κάτι που γνώριζαν οι αναγνώστες του Δ' Ευαγγελίου, όπως φαίνεται καθαρά στο κεφάλαιο 21,18-19. Αυτός, λοιπόν, ο ενθουσιασμός του Πέτρου, η ανθρώπινη δηλαδή ελαφρότητα, δεν αφορά τον Πέτρο ως πρόσωπο αλλ' ως αντιπροσωπευτικό τύπο ηγέτη. Βέβαια, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο 21, ο Δ' Ευαγγελιστής παρουσιάζεται πάνω από τέτοιες αδυναμίες, ως τελών υπό ιδιαίτερη χαρισματική σκέπη, χωρίς αυτό να τον τοποθετεί υπεράνω του Πέτρου.

Αυτά έπρεπε να σημειωθούν εδώ γιατί, ενώ ανήκουν στα διαμοιβόμενα μεταξύ του Ιησού και των Μαθητών του αμέσως προ του Πάθους, και αναδεικνύουν πράγματι πόσο μόνος βρέθηκε ο Ιησούς προ των Παθμάτων που τον περίμεναν, δίνουν στον αναγνώστη την ευκαιρία να σκεφθεί πως ο ασθενής άνθρωπος παράγων συνδέθηκε με τη δύναμη που του εμφύσησε ο Ιησούς – μια δύναμη που ανέτρεψε την ιστορία. Η επικράτηση της νέας πίστης, δεν ήταν καρπός ανθρώπινης δύναμης. Τα περί της άρνησης του Ιησού από τον Πέτρο κατά τη δίκη του Ιησού περιγράφονται στο κεφάλαιο 18,15-18.25-27. Βέβαια, και στην περίπτωση αυτή, «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» παρακολουθεί την ίδια δίκη απτόητος, χωρίς αυτό να ανατρέπει την εικόνα της ισότητας μεταξύ των δύο Μαθητών που τονίζεται στο κεφάλαιο 21, όπου, βέβαια, δεν έχουμε “υπεροχή” του Πέτρου αλλά ένα όμοιο επίπεδο αυθεντίας για τους δύο ηγέτες του αρχικού Χριστιανισμού.

Θα διερωτηθεί όμως κάποιος: Αφού ο Ιησούς είχε περί εαυτού χρησιμοποιήσει μεσσιανικούς τίτλους, δεν είχαν, παραταύτα, αντιληφθεί οι Μαθητές περί ποίου επρόκειτο;

Τη σχέση του Ιησού προς το λαό του Θεού επιδιώκουν πράγματι να δηλώσουν οι τίτλοι *Μεσσίας* και *Υιός του Ανθρώπου*. Υπάρχει όμως ιστορικό πρόβλημα αν ο Ιησούς μίλησε για τον εαυτό του ως τον Μεσσία ή και ως τον Υιό του Ανθρώπου. Εξαρχής, η χριστιανική κοινότητα αποδέχθηκε τον Ιησού ως τον Χριστόν, ως τον Μεσσία δηλαδή, το χρισμένο βασιλιά, και γι' αυτό απέδωκε στο σταυρωθέντα και αναστάνα όλους τους βασιλικούς τίτλους που είχαν δημιουργηθεί μέσα στην ε-

σχατολογική προσδοκία του Ιουδαϊσμού, για να δείξει έτσι πως σ' αυτόν εκπληρώνονται όλες οι ελπίδες και όλες οι υποσχέσεις. Πολλοί όμως θέτουν το ερώτημα αν ο ίδιος ο ιστορικός Ιησούς κατά το κήρυγμά του χρησιμοποίησε και απέδωσε στον εαυτό του τούτον ή εκείνον τον υψηλό τίτλο.

Στις απόψεις περί της εσχατολογικής αλλαγής, κατά την ιουδαϊκή προσδοκία, περί του τέλους του κόσμου, υπήρχαν η μια παρά την άλλη διάφορες διατυπώσεις περί του τέλους του κόσμου χωρίς να συγκροτούν ένα ενιαίο σύστημα. Για τον Ιουδαίο υποχρεωτική ήταν μόνο η ιδέα του Νόμου. Για την προσδοκία της μελλοντικής σωτηρίας υπήρχε μια ποικιλία προσδοκιών, που δεν ήταν υποχρεωτικό να συμφωνούν μεταξύ τους. Άλλωστε, ο ίδιος ο Θεός θα επιτελέσει τη μεταβολή των αιώνων· άλλοτε μέσω ενός εκλεκτού φορέα θα απομακρυνόταν η αθλιότητα από το λαό και θα επικρατούσε η μέλλουσα δόξα. Την κρατούσα άποψη αντιπροσώπευαν οι Φαρισαίοι που θεωρούσαν τον Χριστό ως Υιό Δαβίδ, κάποιον κατά το πρότυπο του μεγάλου βασιλιά του Ισραήλ, που θα συντρίβε την εξουσία των ειδωλολατρών και θα εισήγε τα χρόνια της σωτηρίας. Εξάλλου, υπήρχε η γνώμη ότι θα ερχόταν κι ένας χρισμένος Αρχιερέας για να αποκαταστήσει την καθαρότητα της κοινότητας των χρόνων της σωτηρίας και να εισαγάγει στους παραδείσιους χώρους (Εσσαίοι, κ.ά.).

Στην Κοινότητα του Κουμράν μιλούσαν επίσης, για τον ερχομό κάποιου Προφήτη των εσχάτων χρόνων, μετά τον οποίο ο χρισμένος βασιλιάς και ο χρισμένος αρχιερέας θα κυβερνούσαν από κοινού τον Ισραήλ κατά τους χρόνους της σωτηρίας. Άλλοι πίστευαν πως ένας προφήτης σαν τον Μωϋσή θα ήταν ο σωτήρας του λαού του. Ενώ στους Αποκαλυπτικούς κύκλους περίμεναν πως στο τέλος των ημερών θα ερχόταν ο Υιός του Ανθρώπου επί των νεφελών του ουρανού για να κρίνει, να συγκεντρώσει τους δικαίους γύρω του και να χαρεί μαζί τους στο εσχατολογικό τραπέζι της χαράς.

Ομόφωνα οι Ευαγγελιστές μαρτυρούν πως ο Ιησούς δεν ιδιοποιήθηκε κανένα μεσσιανικό υψηλό τίτλο με την έννοια της ιουδαϊκής προσδοκίας. Ποτέ δεν ονόμασε τον εαυτό του Μεσσία – αυτός όμως ο τίτλος χρησιμοποιήθηκε από άλλους περιστασιακά. Όπως αναφέρουν τα

Ευαγγέλια, ο Ιησούς πληροφορείται από τους Μαθητές του τι λένε οι άλλοι γι' αυτόν, μετά όμως απευθύνει σ' αυτούς το ερώτημα ποια γνώμη έχουν οι ίδιοι. Η απάντηση έρχεται από τον Πέτρο: «Εσύ είσαι ο Χριστός» (Μκ. 8,29). Αυτή όμως η σκηνή για πολλούς εξηγητές δεν ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα, αντανακλάει όμως το ότι ο Πέτρος ως πρώτος μάρτυρας της Ανάστασης ομολόγησε και κήρυξε τον σταυρωθέντα και εκ νεκρών αναστάντα ως τον Χριστό. Ότι μάλιστα η ομολογία αυτή δεν πρέπει με κανένα τρόπο να νοηθεί υπό την έννοια της ιουδαϊκής προσδοκίας εξαιρεί ο Ευαγγελιστής Μάρκος, που αμέσως μετά επισυνάπτει την πρώτη πρόρρηση του Πάθους. Ο Μεσσίας που ομολογεί η κοινότητα δεν είναι βασιλιάς και εξουσιαστής αλλά ο πάσχων, αποθνήσκων και ανιστάμενος Υιός του Ανθρώπου (Μκ. 8,31).

Ο Ιησούς δεν μίλησε για τον εαυτό Του ως Υιό Δαβίδ. Στη συνάφεια αυτή πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα η περικοπή Μκ. 12,35-37. Ο Ιησούς θέτει το ερώτημα πώς μπορούν οι Γραμματείς να ονομάζουν τον Χριστό Μεσσία Υιό Δαβίδ, αφού ο Δαβίδ, ως ποιητής του 11ου Ψαλμού – υπό την έμπνευση του αγίου Πνεύματος, δηλαδή κατά θεία έμπνευση – τον ονομάζει Μεσσία «Κύριό» Του; Πώς, λοιπόν, μπορεί να είναι συγχρόνως και γιος του; Έτσι, θέτει ο Ιησούς υπό συζήτηση το πρόβλημα πώς σχετίζονται μεταξύ τους οι κυριαρχικοί τίτλοι “Υιός Δαβίδ” και “Κύριος”. Έτσι όμως η περικοπή αυτή δείχνει πως σχετίζεται όχι με μια κατάσταση από τη ζωή ή από τη δράση του ιστορικού Ιησού, αλλά δείχνει πως είναι μάλλον καταγραφή θεμάτων που προβληματίζουν τη χριστιανική κοινότητα. Με λίγα λόγια παρουσιάζεται σαν αντίθεση, όταν ο Ιησούς καλείται από τη μια μεριά Υιός Δαβίδ και από την άλλη Κύριος. Κι οι δύο διατυπώσεις, που στηρίζονταν κάθε φορά σε λόγους της Γραφής, πρέπει να έχουν το κύρος τους. Αυτό όμως είναι δυνατό μόνο αν, όπως στην ομολογία Ρωμ. 1,3εξ. ο τίτλος «Υιός Δαβίδ» σχετίζεται με τη δράση του Ιησού κατά σάρκα, και ο τίτλος «Κύριος» με την υπερέψωση του Ιησού. Όχι λοιπόν ο ίδιος ο Ιησούς στον εαυτό του, αλλά για πρώτη φορά η χριστιανική κοινότητα του απέδωσε τον τίτλο «Υιός Δαβίδ».

Ο Ιησούς δεν χαρακτήρισε τον εαυτό του ούτε ως Ιερέα ούτε ως Προφήτη, αν και άλλοι περιστασιακά μίλησαν γι' αυτόν ως προφήτη

(Μκ. 8,28). Επίσης, ο τίτλος «*Υιός Θεού*», που επήρε τόσο μεγάλη σημασία στη χριστολογία της κοινότητας, δεν ανάγεται στον ιστορικό Ιησού. Ο σύγχρονος Ιουδαϊσμός μίλησε περί Υιού του Θεού με τη μέγιστη επιφύλαξη. Ο τίτλος αυτός παρουσιάζεται εδώ και εκεί μέσα στην Π.Δ. (Ψλ 2,7. Β' Βασιλ. 7,14). Όταν όμως εκεί προσφωνείται ο βασιλιάς Υιός του Θεού, δεν νοείται καμιά μεταφυσική συγγένεια αλλά η ενθρόνιση στο βασιλικό αξίωμα. Επειδή μάλιστα στο σιωνιστικό περίγυρο γινόταν λόγος για Υιούς Θεών και μιλούσαν επίσης για θεούς που παρουσιάστηκαν στη γη με ανθρώπινη μορφή, καθώς και για επιφανείς ανθρώπους που ανυψώθηκαν στον κόσμο των θεών, ο Ιουδαϊσμός έγινε πολύ προσεκτικός στη διαφύλαξη της μοναδικότητας του Θεού. Γι' αυτό απόφευγαν τον τίτλο «*Υιός Θεού*» και τον χρησιμοποιούσαν μόνο σε αυτούσιες από την Παλαιά Διαθήκη παραπομπές. Δεν ήταν λοιπόν το «*Υιός Θεού*» συνηθισμένος μεσσιανικός τίτλος.

Η χριστιανική κοινότητα, στηριζόμενη στον Ψλ 2,7 – ήδη πολύ ενωρίς – χαρακτήρισε όπως είδαμε τον αναστημένο Χριστό ως «*Υιό του Θεού*». Στην ελληνιστική χριστιανική κοινότητα ο τίτλος αυτός έγινε πολύ κοινός, έτσι ώστε, κατ' αντίθεση προς τους πολλούς Υιούς Θεού του ελληνιστικού κόσμου, ο Χριστός να διακηρύσσεται ως ο μοναδικός «*Υιός του Θεού*». Ο ευαγγελιστής Μάρκος παρεμβάλλει εδώ κι εκεί, σε κορυφαίες στιγμές της δράσης του Ιησού τον τίτλο «*Υιός του Θεού*»: Η θεία φωνή εκ των ουρανών λέει κατά τη Βάπτισή: «*Συ ει ο Υιός μου ο αγαπητός*» (Μκ. 1,1· πρβλ. 9,7). Επίσης, κατά την ανάκριση του Ιησού προ του Συνεδρίου, απευθύνει ο αρχιερέας την ερώτηση αν είναι ο Χριστός ο υιός του αγαπητού. Ο Ιησούς απαντάει «*Εγώ ειμί*» και συνεχίζει: «*Και όψεσθε τον υιόν του ανθρώπου εκ δεξιών καθήμενον της δυνάμεως και ερχόμενον μετά των νεφελών του ουρανού*» (Μκ. 14,61εξ.). Αποκλείεται όμως ο Ιουδαίος αρχιερέας σε μια φράση να μίλησε περί Χριστού και περί Υιού του Θεού μαζί, αν λάβουμε υπ' όψη τη μεγάλη επιφυλακτικότητα που είχε ο Ιουδαϊσμός απέναντι στον τίτλο. Φυσικά, τα πολύ αγιογραφικά λόγια Ψλ. 110,1 και Δαν. 7,13 συμπλέκονται, ως απόψεις της ομολογίας της χριστιανικής κοινότητας. Επειδή, επίσης, στο Μκ. 14,61εξ. παρατίθεται μια βραδύτερη διατύπωση από το χωρίο αυτό

μπορεί να συναχθεί πως ο Ιησούς χρησιμοποίησε τον τίτλο Υιός Θεού για τον εαυτό του:

Για τα χωρία Μτ. 11,25-27. Λκ. 10,21εξ., κατά την ευχαριστήρια προσευχή του Ιησού, οι χαρακτηρισμοί Πατήρ και Υιός δεν χρησιμοποιούνται με την έννοια δήλωσης τίτλων. Σε τέτοια χωρία (βλ. και Μκ. 13,12. Μτ. 24,36) πρόκειται για στέρα δεμένη στο λόγο του Ιησού παράδοση περί του Θεού ως «*πατέρα*». Η απόλυτη έκφραση «*ο Υιός*» ανήκει στη γλώσσα της χριστιανικής κοινότητας: ο ιστορικός Ιησούς με τη ζωή και το έργο του έδωσε τη βάση, ώστε η κοινότητα, μετά την Ανάσταση, να του αποδώσει τον τίτλο «*Υιός Θεού*».

Η Αναχώρηση του Ιησού ως βάση Ελπίδας και Εμπιστοσύνης των Μαθητών για το Μέλλον

α. Λόγοι καθησυχαστικοί και υποσχέσεις του Ιησού για το Μέλλον (14,1-14)

14 1 Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία: πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. 2 ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν: εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι πορευόμεαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν; 3 καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν, πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε. 4 καὶ ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν.

5 Λέγει αὐτῷ Θωμᾶς, Κύριε, οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις: πῶς δυναμέθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; 6 λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. 7 εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε: καὶ ἅπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐωράκατε αὐτόν. 8 λέγει αὐτῷ Φίλιππος, Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν. 9 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Τοσοῦτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα: πῶς σὺ λέγεις, Δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; 10 οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἅπ' ἑμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 11 πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί: εἰ δὲ μὴ, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε. 12 ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορευόμεαι: 13 καὶ ὅτι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ νύμφῃ: 14 ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ποιήσω.

Οἱ προς τους Μαθητές λόγοι του Ιησού στο κεφάλαιο 14 είναι α) ὅτι ο Ιησοῦς, σύμφωνα με το θεῖο σχέδιο πρέπει να επιστρέψει στον Πατέρα του, και από την ἔνδοξη πλέον αυτή θέση να κατευθύνει το ἔργο των Μαθητῶν και της Εκκλησίας του· β) ὅτι η νέα αυτή εξέλιξη δη-

λώνει την παρένθεση μιας περιόδου βαθύτατου συγκλονισμού των Μαθητῶν λόγω του τρόπου του αποχωρισμού των από τον Ιησοῦ· και γ) την έναρξη μιας περιόδου νέων σχέσεων του Ιησού προς τους Μαθητές του και την Εκκλησία, αλλά και του κόσμου ἔναντι των Μαθητῶν.

Το κεφάλαιο 14, γενικῶς, δίνει κάποιες απαντήσεις σε ζητήματα ὅπως τα παραπάνω είτε με απαντήσεις του Ιησού σε σχετικά ερωτήματα των Μαθητῶν είτε με την παράθεση λόγων του Ιησού σχετικῶς με τα παραπάνω θέματα. Το κεφάλαιο 14 αρχίζει με κάποιες καθησυχαστικὲς του Ιησού διαβεβαιώσεις προς τους Μαθητές που απαντοῦν σε ερωτήματα που υπαγορεύονται ἀπὸ τις παραπάνω σημειωθεῖσες νέες καταστάσεις που ὁσονοῦπω θα δημιουργηθοῦν. Αυτό γίνεται, με διαβεβαιώσεις του ἴδιου του Ιησού, ὅπως και με απαντήσεις σε κάποια ερωτήματά τους, σαν αὐτά του Θωμά, του Φιλίππου και του Ιούδα.

Η πρώτη διαβεβαίωση στο στίχο 1-2 εἶναι ὅτι ο αποχωρισμός των εἶναι προσωρινός, ἀφοῦ ο Ιησοῦς επιστρέφει στον Πατέρα του, ὄχι ως κάποιο χῶρο θείας απομόνωσης, ἀλλὰ ως χῶρο ἐπικοινωνίας ἄλλου τύπου ἀπὸ το γνωστό: Αυτό δηλώνουν οἱ λόγοι ὅτι «στο σπίτι του Πατέρα μου ὑπάρχουν πολλοὶ χῶροι διαμονῆς· ἀν δὲν ὑπῆρχαν, θα σας ἔλεγα πῶς πηγαίνω να σας ἐτοιμάσω τόπο»; Ἐδῶ μιλάει ο Ιησοῦς ως περὶ τόπων που ἀναμένουν τους ἐνοίκους των, και ὅτι ο Ιησοῦς, ως ο ἀρμόδιος, προηγείται ἐκείνων ἔτσι ὥστε, ἐκτὸς των ἄλλων, να προετοιμάσει τὸν τόπο αὐτό να τους υποδεχθεῖ, ὅταν ἔλθει ἡ ὥρα. Κι ἀς μὴ νομίσουν ὅτι, φεύγοντας θα τους ξεχάσει· ὄχι, ἀφοῦ θα επιστρέψει και θα τους πάρει κοντά του, “ὥστε ὅπου εἶμαι ἐγὼ να εἰσθε κι εσεῖς, ὥστε να μὴ χωρίσουμε ἀλλὰ να εἴμαστε πάντα μαζί: ὅπου ἐγὼ να εἰσθε και εσεῖς. Για τὸ πού πάω, βέβαια, γνωρίζετε τὸ δρόμο, δὲν χρειάζεται να σας τὸ πῶ”. Με αὐτά που λέει ο Ιησοῦς ἐδῶ υπαινίσσεται συζητήσεις με τους Μαθητές, των οποίων δὲν ἔχουμε ρητὴ μνηεῖα στο Δ' Ευαγγέλιο. Αὐτὸ που θέλει να τους βεβαιώσει εἶναι ὅτι αὐτὸ που λέγεται θάνατος δὲν πρόκειται να τους χωρίσει. Οὔτε ο Ιησοῦς μπορεῖ να κάνει χωρὶς αὐτοῦς. Ἀν αὐτοὶ ἔχουν ἀνάγκη τῆς δυναμικῆς πνευματικῆς Παρουσίας του, δηλώνει ὅτι και αὐτὸς ἔχει προνοήσει ὥστε ἡ κοινωμία των ποτέ και ἀπὸ κανέναν να μὴ διακοπεῖ.

Ο στίχος 3 εδώ υπαινίσσεται τη γνωστή, ιδίως από τη Συνοπτική Παράδοση, Δευτέρα Παρουσία του Ιησού: «*πάλιν έρχομαι και παραλήμψομαι υμάς*». Στο σημείο αυτό ως χαρακτηριστικό της Παρουσίας εμφανίζεται όχι η καταδίκη κάποιων αλλά κυρίως “για να παραλάβει τους δικούς του”, σαν να μην μπορεί να αρκεσθεί στον εαυτό του, χωρίς αυτούς. Το κείμενο εδώ εκφράζει τόνους θείας τρυφερότητας προς τους ανθρώπους του Θεού. Η “κοινωνία” παρουσιάζεται ως ιδίωμα του Θεού. Άρα και ο χρόνος της επανόδου του Ιησού για να τους παραλάβει στην “οικία του Πατρός” δεν πρόκειται κατά τα λεγόμενα να βραδύνει. Ο Ιωάννης μετέχει στην πεποίθηση της αρχικής χριστιανικής κοινότητας ότι η Δευτέρα Παρουσία δεν θα βραδύνει (βλ. και 21,23). Το «*παραλήμψομαι υμάς*» όμως υποδηλώνει όχι κάποιο επίγειο παράδεισο. Ο Ιησούς φαίνεται να δίνει έναν νέον ορισμό του Παραδείσου: Βρίσκεται εκεί όπου είναι και ο Χριστός.

Ο στίχος 4 θέλει φαίνεται να οδηγήσει στη συζήτηση του επόμενου σταδίου στην ανάπτυξη του θέματος: «*Ξέρετε, βέβαια, το δρόμο που οδηγεί εκεί που πηγαίνω*». Ο Ιησούς λέει ότι προϋποθέτει πως ξέρουν για να ανοίξει η συζήτηση. Κι ο Θωμάς αμέσως του λέει: “Όχι, Κύριε, δεν ξέρουμε που πηγαίνεις· πως, λοιπόν, μπορούμε να ξέρουμε το δρόμο που οδηγεί εκεί;” Ο Ιησούς απαντάει πως η «οδός», η «αλήθεια», και η «ζωή» που οδηγούν στο τέλος είναι ο ίδιος. Το τέρμα όλων αυτών είναι ο Πατέρας Θεός· κανείς όμως δεν φθάνει εκεί, αν δεν περάσει από τον Υιό. Αν δεν γνωρίσει τον Υιό, δεν μπορεί να γνωρίσει τον Πατέρα Του. Ως προς τους Μαθητές όμως, ο Ιησούς τους βεβαιώνει ότι, οι Μαθητές γνωρίζοντας τον ίδιο γνώρισαν και τον Πατέρα του: «*Και απ’ άρτι γνώσκετε αυτόν και εωράκατε αυτόν*»: Ήδη τον γνωρίζετε και τον έχετε δει. Ο Ιησούς δηλαδή βεβαιώνει έτσι τους Μαθητές ότι δεν υπάρχει λόγος ταραχής, αφήνοντάς τους να αντιληφθούν ότι τα ερχόμενα εξαιρετικώς δυσάρεστα γεγονότα οδηγούν σε μεγαλειώδεις νέες καταστάσεις. Τους μυεί σ’ ένα άγνωστο τους μέχρι της ώρας σχέδιο του Θεού. Τους εξηγεί ότι το τέρμα της μορφής επικοινωνίας των μέχρι της ώρας διαδέχεται μια νέα κατάσταση: Επιστρέφοντας στον Πατέρα Του δεν τους εγκαταλείπει· αντίθετα, η αναχώρησή του δηλώνει την από μέρους του ετοιμότητα ενός νέου είδους βαθειάς κοινωνίας μεταξύ των. Εντυπωσιάζει ο ε-

σχατολογικός τρόπος περιγραφής αυτής της κοινωνίας. Σαν ο Ιησούς να έχει – τη στιγμή της περιγραφής – τη λαϊκή αφήγηση για το ανάκτορο κάποιου βασιλιά. Αντί των περι της αναμενόμενης εσχατολογικής βασιλείας του Θεού, χρησιμοποιείται εδώ η εικόνα ενός ουράνιου βασιλείου όπου υπάρχουν πολλές «μονές» ή, όπως εξηγεί ο Bernard, «φιλόξενα ανάκτορα στον ουρανό» ή, όπως σωστά κατάλαβε Θεόδωρος ο Μοψουεστίας: «*Μονήν είπε την διηνεκή απόλαυσιν από τον εν οικίαις ημίν πάσαν άνεσιν και απόλαυσιν έχουν*». Οι “μονές” είναι “πολλές” κοντά στον Πατέρα, αφού περιλαμβάνουν τους Αγγέλους και τους απ’ αιώνας δικαίους: «*αν δεν υπήρχαν, θα σας έλεγα πως πηγαίνω να ετοιμάσω τόπο για σας*;» Το Δ’ Ευαγγέλιο δεν αγνοεί τα περι βασιλείας του Θεού (βλ. Ιω. 3,13· 19,12), ούτε την ανάσταση των νεκρών (5,29· 11,24,25), αφού η Ανάσταση του Ιησού κατέχει κεντρική θέση στην οικονομία του Δ’ Ευαγγελίου. Εν τωιαύτη περιπτώσει, γιατί προτιμούνται “αι μοναί” εδώ; Πρόκειται ίσως για κάτι “αναμεταξύ”; Περί Βασιλείας του Χριστού σίγουρα μπορούμε να μιλάμε εσχατολογικά μόνο για το χρόνο μετά την Ανάσταση. Μήπως, εν αναμονή της γενικής ανάστασης αναφέρονται εδώ τα περι “μονών” εν τω ουρανώ· δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα. Τα περι “μονών” εδώ αποτελούν έναν εσχατολογικό γρίφο του Δ’ Ευαγγελιστή. Το ουσιαστικό είναι ότι: όπου ευρίσκεται Εκείνος θα βρίσκονται κι αυτοί! Πόσο δίκιο έχουμε γράφοντας αυτά δείχνει η ερώτηση του Θωμά που αμέσως ακολουθεί: «*Κύριε, δεν ξέρουμε την οδό που οδηγεί σ’ Εσένα, γιατί δεν ξέρουμε πού πας*». Προφανώς, ο Θωμάς δεν είχε τον απαιτούμενο προϋδεασμό για να αντιληφθεί τα περι “μονών” πλησίον του Πατρός. Σε δύο άλλες περιπτώσεις, ο Ιησούς είχε κάνει λόγο περι του Ναού της Ιερουσαλήμ (2,16.17) ως “οίκου” του Πατρός, ενώ ο Θεός είναι παντού. Εδώ είναι μάλλον φανερό γιατί ως τόπος διαμονής του ορίζεται ο Ουρανός· είναι τόσο άσχημα όλα εδώ κάτω για τον Ιησού και για τους Μαθητές. Ο Θωμάς εντούτοις δεν μπορεί να παρακολουθήσει την παραβολική περι “μονών” διδασκαλία του Ιησού: ‘Ωραιά είναι αυτά τα περι “μονών”· το πρόβλημα είναι πώς πάει κανείς εκεί, από ποιο δρόμο’. Με άλλα λόγια ο Ιησούς αναλύει αυτά που υπαινίχθηκε στο στίχο 3: «*Εγώ είμαι ο δρόμος και η αλήθεια και η ζωή· κανείς δεν πάει κοντά στον Πατέρα εκτός αν περάσει από μένα. Αν μ’ έχετε*

γνωρίσει, θα έχετε ήδη γνωρίσει και τον Πατέρα μου. Αλλά κι από τώρα τον γνωρίζετε και τον έχετε δει». Η απάντηση του Ιησού στο ερώτημα του Θωμά βοηθάει κάπως να γίνουν κατανοητά και τα προηγούμενα: «Εγώ είμαι η οδός και η αλήθεια και η ζωή· κανείς δεν πάει κοντά στον Πατέρα εκτός αν περάσει από μένα». Θέλει να πει: για τα ζητήματα αυτά υπάρχει μια ειδική γλώσσα συνεννόησης· αν κανείς δεν την ξέρει, δεν μπορεί να καταλάβει τον άλλον. Δεν μπορούμε να μιλάμε για τον Πατέρα και για την οικία Του, αν αγνοούμε τον Υιό. Αγνοώντας κανείς τον Υιό, αγνοεί το δρόμο που οδηγεί στον Πατέρα. Ο Ιωάννης δηλαδή διαρρήδην απορρίπτει τη “Φυσική Θρησκεία”, τη δυνατότητα απευθείας, ερήμην του Υιού, προσέγγιση του Θεού. Ο άνθρωπος πρέπει πια να είναι πολύ βουλιαγμένος στο ψέμα, έτσι ώστε να μην μπορεί μόνος του να προσεγγίσει τη θεία πραγματικότητα. Γιατί μόνο για τον Χριστιανό υπάρχει μια τέτοια δυνατότητα; Δεν απαντά στο ερώτημα αυτό αλλ’ εμμέσως μόνο. Οι Μαθητές του Ιησού δεν εκφράζουν με την πίστη τους κάποια απλώς προσωπική τους άποψη αλλά είναι αληθινό όραμα για τον κόσμο. Γι’ αυτό τα περί των Μαθητών στον Αποχαιρετιστήριο λόγο του Ιησού ισχύουν κατ’ αρχήν γι’ αυτούς, αφορούν όμως γενικότερα όλη την Εκκλησία.

Ότι τα περί “Μονών” και περί “Οδού” έχουν συμβολικό χαρακτήρα φαίνεται από το ότι ο Θωμάς ζητάει να μάθει την “οδό” που οδηγεί εκεί που μεταβαίνει μετά την επίγεια ζωή του ο Ιησούς, ενώ στη συνέχεια ο Φίλιππος ζητάει, όπως έδειξε περίπου μέχρι τότε ποιος είναι ο ίδιος, να τους γνωρίσει το ίδιο και τον Πατέρα Θεό. Η απάντηση στον πρώτο είναι πως τον Θεό δεν μπορεί να γνωρίσει κανείς χωρίς τον Ιησού· δεν υπάρχει άλλος τρόπος γνωριμίας – όποιος γνωρίσει τον Υιό τότε μόνο μπορεί να γνωρίσει και τον Πατέρα. Στον δεύτερο η απάντηση είναι η ίδια με άλλη φρασεολογία: Τόσον καιρό είμαι μαζί σας, Φίλιππε, και δεν έχεις καταλάβει ποιος είμαι; Αυτός που έχει δει με σωστά μάτια εμένα έχει δει και ποιος είναι ο Πατέρας Θεός. Πώς μπορείς να λες δείξε μας τον Πατέρα σαν να είναι κάποιος που δεν γνώρισες. Εγώ είμαι – λέει ο Ιησούς – και ο μόνος δρόμος που οδηγεί στον Πατέρα Θεό, η περί αυτού αληθινή εικόνα κι όχι κάποια παραλλαγή της, καθώς και ο σωστός τρόπος βίωσής της. Δεν μπορεί κανείς να πλησιάσει τον Πα-

τέρα εκτός αν περάσει από εμένα. Ο Ιησούς είναι αχώριστος από τον Πατέρα, κι ο Πατέρας απ’ αυτόν. Όπως και τα λόγια του Ιησού δεν είναι λόγια που λέει από μόνος του· όπως και τα έργα Του δεν είναι ατομικές του προτιμήσεις αλλά κάτι που πραγματοποιεί ενωμένος με τον Πατέρα, όχι από μόνος του. Ο Ιησούς είναι αποκάλυψη καθολική όλης της θεότητας, και όχι μόνο του Υιού, ενός απεσταλμένου της. “Αν με έχετε γνωρίσει πραγματικά, σίγουρα θα γνωρίζετε και τον Πατέρα μου”. Δεν υπάρχει για τον Θεό τίποτε άλλο που μπορούν και πρέπει να μάθουν πέραν εκείνου που τους αποκαλύπτει ο Ιησούς με τα λόγια και τα έργα Του. Άλλωστε, ο Ιησούς προσθέτει, –περί όλων αυτών οι Μαθητές θα έχουν ατομική πειραματική απόδειξη εντός ολίγου, αφού όποιος πιστεύει σ’ Αυτόν θα πραγματοποιήσει ακόμα σπουδαιότερα έργα. Αυτός είναι άλλωστε ο σκοπός της επανόδου του στον Πατέρα. Δεν τελειώνει το έργο του Ιησού με την επάνοδο στον Πατέρα· στην πραγματικότητα ο κόσμος θα δει στο μέλλον “μείζονα έργα”, πολύ μεγαλύτερα πνευματικά αποτελέσματα απ’ ό,τι είδε μέχρι τώρα: “μείζονα έργα”. Θα μπορούν, μάλιστα, οι Μαθητές, μετά την επάνοδό Του στον Πατέρα, να έχουν στα πράγματα ό,τι ζητήσουν στο όνομά Του, ό,τι σύμφωνο δηλαδή με το πνεύμα του παρακαλέσουν τον Πατέρα να τους δοθεί για το έργο τους. Οποιοδήποτε τέτοιο αίτημα θα πραγματοποιηθεί, γιατί αυτό θα αποβλέπει στη δόξα του Πατέρα Θεού δια του Υιού του Ιησού Χριστού. Ό,τι η Εκκλησία ζητήσει για να δοξασθεί ο Θεός μέσα από το έργο του Υιού, όπως είναι η αποστολική ή εκκλησιαστική αίτηση για κάτι, αυτό θα γίνει, γιατί έτσι θα δοξάζεται ο Θεός δια του έργου του Υιού που είναι η Εκκλησία του Θεού. Ο μελετητής του Δ’ Ευαγγελίου αντιλαμβάνεται ότι στους λόγους αυτούς του Ιησού έχουμε μία από τις σημαντικότερες εκκλησιαστικές διακηρύξεις του τετάρτου Ευαγγελίου. Δεν μπορεί να γίνει διάκριση γνώσης του Ιησού χωρίς ταυτόχρονη γνώση του Πατέρα Θεού. Εάν γνωρίσετε εμένα, θα γνωρίσετε και τον Πατέρα. Δεν γίνεται το ένα χωρίς το άλλο. Ήδη, γνωρίζοντας εμένα, έχετε ήδη κάνει τη γνωριμία του και τον έχετε δει – δεν σας είναι άγνωστος.

Ο Φίλιππος δεν μένει ικανοποιημένος από την απάντηση του Ιησού, γι’ αυτό προτείνει στον Ιησού: Κύριε, δείξε μας τον Πατέρα, δώσε μας μια εικόνα του, κι αυτό θα είναι αρκετό. Ο Ευαγγελιστής, προφα-

νώ, στην περίπτωση αυτή τονίζει ακραίες απόψεις, για να βοηθήσει στη βαθύτερη κατανόηση του άκρως σημαντικού αυτού θέματος. Η απάντηση του Ιησού είναι πολύ απλή όσο και ουσιαστική. «*Τόσον καιρό είμαι μαζί σας, Φίλιππε, και δεν έχεις καταλάβει ότι στη ζωή, το έργο και τη διδασκαλία μου αποκαλύπτεται ο ίδιος ο Θεός Πατέρας; Αυτός που γνώρισε αληθινά εμένα γνώρισε τον Πατέρα. Πώς μπορείς να λες ύστερα από την αποκάλυψη αυτή "δείξε μας τον Πατέρα"*». Δεν πιστεύεις ότι εγώ κι ο Πατέρας είμαστε αχώριστοι, έτσι ώστε ό,τι λέω δεν το λέω από μόνος μου αλλά ενεργεί κι ο Πατέρας μαζί μου, αχώριστα από εμένα». Η επιχειρηματολογία περί της στενής και άμεσης αυτής σχέσης Πατέρα και Υιού κλείνει με το ακαταγώνιστο επιχείρημα: αν δεν εμπιστευέσθε τα λόγια μου για να δεχθείτε αυτά που σας λέω, τότε πιστέψτε τα εξαιτίας των θαυμαστών έργων μου, παραπέμποντάς τους προφανώς στα Σημεία του, και θυμίζοντάς μας έτσι την αρχή των «σημείων» του στη Γαλιλαία: «*Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανά τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτόν*» (Ιω. 2,11) ή τη διαβεβαίωση, του Νικόδημου στο 3,2: «... ουδείς γαρ δύναται ταῦτα τα σημεία ποιῆν ἂν σὺ ποιῆς, εἴν μὴ ἡ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ». Στο πρόσωπο και στο έργο του Ιησού, κατά το Δ' Ευαγγέλιο, γνωρίζει ο άνθρωπος και τον Πατέρα Θεό, τι εκείνος σκέπτεται και τι θέλει από εμάς. Το κείμενο αυτό είναι από εκείνα στο Δ' Ευαγγέλιο που κάνουν λόγο για πλήρη ενότητα του Ιησού προς τον Πατέρα Θεό, ο οποίος είναι σε πλήρη ενότητα μετά τον Υιό: ό,τι λέει και κάνει ο Υιός αντιπροσωπεύει και τον Πατέρα. Αυτό σημαίνει ότι οι Μαθητές του Ιησού, διδάσκοντας τους ανθρώπους ότι ο Ιησούς είναι Υιός του Θεού, θα συνεχίσουν το έργο Εκείνου στο έργο το δικό τους, και μάλιστα a fortiori, αφού αυτοί θα πραγματοποιήσουν «εν τω ονόματι αυτού», με την εξουσιοδότηση και τη χαρισματική δύναμη εκείνου, έργα πολύ μεγαλύτερα. Κι όχι μόνο οι άμεσοι Μαθητές του αλλά, γενικά, «ο πιστέυων εἰς ἐμέ», όποιος μ' εμπιστεύεται «μείζονα τούτων ποιήσει» έργα, όχι απλώς από δική του εξουσία και δύναμη αλλά αυτά καθώς ο Θεός οικονομεί την επιτέλεσή τους, χάρις στη διαμεσολάβηση του προσώπου και του έργου του Ιησού, «εν τω ονόματί μου». Η κάθοδος και η άνοδος του Υιού, αποτελεί την προϋπόθεση αυτής της διαμεσολάβησης του Υιού υ-

πέρ των Μαθητών και της Εκκλησίας. Η Εκκλησία θα μπορεί να κάνει τα έργα του Υιού, και ακόμη μεγαλύτερα, ακριβώς χάρις στο διαμεσολαβητικό έργο του Υιού όχι μόνο στο έργο της ενσάρκωσης αλλά και της αιώνιας μεσιτείας του Υιού προς τον Πατέρα: «*ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι*». Υπάρχει πλήρης συντονισμός Πατρός και Υιού σε όλα τα αιτήματα των Μαθητών και της Εκκλησίας που υποβάλλονται στον Πατέρα εν τω ονόματι του Ιησού, αφού είναι σύμφωνα με το θέλημα και τη διδασκαλία του Υιού. Ό,τι στο όνομα του Ιησού ζητήσουν οι Μαθητές και η Εκκλησία, θα πραγματοποιήσει ο Υιός, γιατί έτσι θα δοξασθεί ο Πατέρας Θεός στο όνομα του Υιού Του. Έτσι, οι Μαθητές ενημερώνονται υπό του Ιησού ότι στις δυσκολίες που έχουν να αντιμετωπίσουν οι Μαθητές και η Εκκλησία θα έχουν την άμεση συμπαράσταση και βοήθεια του Πατέρα Θεού και του Υιού του Ιησού Χριστού – συμπαραστάτη σε κάθε τους ανάγκη («*ὅ,τι εἰάν αἰτήσητε ἐν τῷ ονόματί μου...*»). Για να μη δημιουργηθεί η όποια τυχόν υποψία διαφωνίας επί του θέματος αυτού από την πλευρά του Πατρός προς τη μεσιτεία του Υιού, το όλο θέμα περί τού προς ποίον ή ποίους η αίτηση των Μαθητών και της Εκκλησίας, κλείνει ο Δ' Ευαγγελιστής στο στίχο 14 με τη διαβεβαίωση: «*Εἴάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ονόματί μου ἐγὼ ποιήσω*» - κάτι που βεβαιώνει τα περί της ταυτότητας Πατρός και Υιού στην ανταπόκριση των αιτημάτων της Εκκλησίας «εν τω ονόματι» του Υιού. Το «*ὄνομα*», όπως ήδη δηλώσαμε, σημαίνει τη θεία πραγματικότητα είτε παρουσιάζεται ενεργών ο Πατέρας είτε ο Υιός: «*ἐγὼ ποιήσω*».

Βέβαια, και οι Μαθητές, όταν άκουσαν αυτά τα λόγια, και η Εκκλησία, όταν τα πληροφορείται από τον Δ' Ευαγγελιστή, αμέσως διερωτάται: οι Μαθητές, όπως ο Θωμάς και ο Φίλιππος, πώς είναι δυνατόν, ύστερα από τις ερωτήσεις που υπέβαλαν, από μέρους προφανώς όλου του ομίλου των Μαθητών, να πεισθούν περί της πραγματοποιήσεως τέτοιων δυνατοτήτων που τους υπόσχεται ο Ιησούς ως εφικτές στην περικοπή αυτή, όταν και ως προς τη γνώση και ως προς τη δυνατότητα όλων αυτών καταφανώς υστερούν; Το θέμα αυτό υπήρξε πολύ σημαντικό για την Εκκλησία και τον Δ' Ευαγγελιστή. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, αυτών των διαβεβαιώσεων-υποσχέσεων του Ιησού προς τους Μαθητές που προηγήθηκαν, έπεται αμέσως η υπόσχεση περί αποστολής

του Παρακλήτου προς τους Μαθητές και την Εκκλησία. Με όσα ακολουθούν περί του έργου του Παρακλήτου μέσα στην Εκκλησία γίνεται σαφές πως η Εκκλησία οδηγήθηκε, ύστερα από τα ερωτήματα του Θωμά και του Φιλίππου, στη βεβαιότητα των υποσχέσεων του Ιησού προς την Εκκλησία. Έτσι ο Πατέρας θα γνωρίζεται από το έργο του Ιησού και από το έργο των Μαθητών.

Στη συνάφεια της συζήτησης αυτής του Ιησού μετά των Μαθητών και της αίτησης του Φιλίππου να γνωρίσει τον Πατέρα, ο Ιησούς υποστηρίζει ότι α) αφού εγνώρισαν Αυτόν, εγνώρισαν και τον Πατέρα, και β) ότι, αφού εγνώρισαν Αυτόν και δι' αυτού τον Πατέρα, θα μπορούν να πραγματοποιήσουν ακόμη μεγαλύτερα των δικών Του έργα: αφού θα έχουν συνήγορο τον Υιό κοντά στον Πατέρα για ό,τι ζητήσουν, ό,τι κι αν κάνουν στο όνομά του θα είναι να δοξασθεί ο Πατήρ εν τω Υιώ· θα γίνει ό,τι ζητήσουν στο όνομά Του.

Παρατηρείται όμως ότι οι αδυναμίες των Μαθητών είναι μεγάλες, καθώς και η δύναμη του κακού σ' έναν κόσμο με πολλές πληγές. Στο σημείο αυτό εισάγει ο Ιησούς τη διδασκαλία του περί Παρακλήτου.

β. Ο Ιησούς υπόσχεται ότι θα στείλει τον Παράκλητο (στίχ. 15-31)

15 Εάν αγαπάτέ με, τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσετε: 16 καὶ γὰρ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ, 17 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει: ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. 18 οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὄρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. 19 ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. 20 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν. 21 ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με: ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἔμμαντόν.

22 Λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης, Κύριε, [καὶ] τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ; 23 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα

καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα. 24 ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ: καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρὸς.

25 Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων: 26 ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]. 27 εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν: οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά μηδὲ δειλιάτω. 28 ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, Ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἠγαπᾷτέ με ἐχάρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἔστιν. 29 καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε. 30 οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, 31 ἀλλ' ἵνα γνῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

Έτσι δίνονται ορισμένες εγγυήσεις. Προϋπόθεση όμως τούτων είναι η τήρηση των εντολών του Ιησού, όχι από κάποια σκοπιμότητα αλλά από αγάπη προς τον Ιησού. Υπό την προϋπόθεση αυτή ο Ιησούς θα παρακαλέσει τον Πατέρα Του, και Εκείνος «και ἄλλον Παράκλητον», ἄλλον συμπαραστάτη και συνήγορο θα σας δώσει, ώστε να είναι για πάντα κοντά τους. Αδύνατοι άνθρωποι οι Μαθητές επιφορτισμένοι με έργο κατά πολύ υπερβαίνουν τις ικανότητες και δυνατότητές τους, έχουν ανάγκη της συνεχούς θείας δυνάμεως και συμπαράστασης, κι αυτή είναι ο Παράκλητος που υπόσχεται εδώ ο Ιησούς. Αυτή η νέα εγγύηση είναι ένας ἄλλος Παράκλητος και Συμπαραστάτης που θα βοηθήσει τα παραπάνω να γίνουν πραγματικότητα. Έτσι, εκτός από τον Πατέρα και τον Υιό, οι Μαθητές στις δυσκολίες που έχουν να αντιμετωπίσουν δεν θα έχουν μόνο τον Πατέρα και τον Υιό εκ του ουρανού πάντοτε στο πλευρό των, αλλά και έναν ἄλλον «Παράκλητον», και έναν ἄλλον μετά τον Ιησού συμπαραστάτη που θα βρίσκεται πάντοτε στο πλευρό τους ως Σύμβουλος και ως Ενίσχυση – ένα μόνιμο υποκατάστατο του Ιησού στις σχέσεις με τους Μαθητές Του. Κι ο συμπαραστάτης αυτός δεν θα είναι προσωρινός αλλά «εις τον αἰῶνα», για πάντα θα συμπαρίσταται τους Μαθητές. Η ὅλη φρασεολογία εδώ δεν προμηνύει τόσον εγγύς το τέλος

του κόσμου. Χαρακτηριστικό ιδιαίτερο του Παράκλητου είναι ο χαρακτηρισμός του ως «το πνεύμα της αληθείας», αφού ο αντίπαλος Διάβολος, ο διεκδικητής κυριαρχίας επί του κόσμου, είναι «το πνεύμα της πλάνης» (Α΄ Ιω. 4,3) που αντιτίθεται στο «πνεύμα της αληθείας». Αυτό το πνεύμα της αληθείας οδηγεί τους Μαθητές του Ιησού στη διατήρηση της αλήθειας του Ιησού και στην αποφυγή των όποιων αρνητικών παραγόντων στη δραστηριότητά τους. Όπως στην περίπτωση του Υιού (στίχοι 10-11), πίσω από τα λόγια και τα έργα Του, είναι πάντοτε ο Πατέρας, έτσι τώρα θα είναι ο Παράκλητος πίσω από κάθετι που λένε ή κάνουν οι Μαθητές. Η αποστολή του δεν είναι απροϋπόθετη: Ο «κόσμος» δεν μπορεί να δεχθεί τον Παράκλητο, «το πνεύμα της αλήθειας», αφού είναι βουτηγμένος στο ψέμα· ούτε μπορεί να το διακρίνει ούτε να το γνωρίσει· οι Μαθητές όμως μπορούν να το καταλάβουν, “γιατί μένει κοντά σας, και βρίσκεται μέσα σας”. Είναι πολύ χαρακτηριστική του λόγου, σ’ όλη αυτή την περικοπή, η συνεχής αλλαγή του λόγου από το β’ στο γ’ πρόσωπο, και τανάπαλιν. Ο κόσμος δεν έχει πρόσβαση στο Παράκλητο Πνεύμα, αφού ούτε το ξέρει, αγνοώντας την ίδια του την ύπαρξη, ενώ οι Μαθητές το γνωρίζουν, αφού αυτό έχει το ενδιαίτημά του σ’ αυτούς και θα παραμείνει μετ’ αυτών. Ο Παράκλητος θα είναι για τους Μαθητές το ersatz του Ιησού. Οι Μαθητές το γνωρίζουν, γιατί ο Παράκλητος στέκεται στο πλευρό τους για κάθε ανάγκη και περίπτωση και διαμένει εντός τους για κάθε ανάγκη ενίσχυσης και καθοδήγησης. Σε απλή γλώσσα περιγράφεται στους στίχους αυτούς η λειτουργία του Παρακλήτου. Ο Ιησούς ως πνευματικός διαρκώς παρών και οι Μαθητές Του ως διαδεχόμενοι αλλήλους μέσα στην Εκκλησία θα βλέπουν και θα γνωρίζουν αλλήλους δια μέσου των αιώνων. Ο κόσμος δεν καταλαβαίνει αυτή τη συνέχεια του Πνεύματος στην ιστορία, αφού μόνο οι Μαθητές γνωρίζουν το Πνεύμα, αφού αυτό είναι ο Συμπαραστάτης των και κατοικεί ανάμεσά τους. Ο Ιησούς υπόσχεται πως δεν θα τους αφήσει “ορφανούς”, δηλαδή χωρίς κηδεμόνα, «θα ξαναγυρίσω κοντά σας». Όπως φαίνεται από τη συνέχεια, ο Ιησούς δεν υπαινίσσεται εδώ τη Β΄ Παρουσία· αυτό που μάλλον θέλει να τονίζει είναι ότι, με κάποιους τρόπους, η παρουσία του θα μείνει ζωντανή μεταξύ των Μαθητών του: με την καθοδήγησή του παρ’ Αυτού· δια της Ευχαριστίας· δι’ απευθείας

καθοδηγήσεώς των υπό του Ιησού. Ας πάρουμε επί του προκειμένου την παράλληλη εμπειρία του Ιησού ως οδηγού στην ιεραποστολή που βρίσκουμε στον Παύλο. Ο Παράκλητος, μάλιστα, δεν θα βρίσκεται σε όποια απόσταση απ’ αυτούς, αφού «παρ’ ημίν μένει και εν υμίν έσται». Οι Μαθητές δεν θα μείνουν χωρίς προστάτη μπροστά σε τόσες δυσκολίες του κόσμου που έχουν να αντιμετωπίσουν· ο κόσμος σε λίγο μπορεί να πάψει να με βλέπει, εσείς όμως θα με βλέπετε (η αναφορά εδώ δεν είναι μόνο στις Εμφανίσεις του Αναστάντος), γιατί εγώ εξακολουθώ να ζω, όπως κι εσείς το ίδιο ζείτε. Έξω από την Εκκλησία, από την οικογένεια του Θεού, δεν υπάρχει ζωή και σωτηρία. Ο κόσμος ούτε μπορεί να έχει θεωρία του Αναστάντος ούτε να μετάσχει στη θέα εκείνη, της οποίας είναι άξιοι μόνον οι πιστεύοντες και αγαπώντες τον Θεό, υπακούοντας στις εντολές Του. Αυτούς αφορά εδώ ο λόγος περί επανόδου του Ιησού στους στίχους 18 και 19, όπως υποστηρίζει και ο Mc Gregor, που τονίζει ότι οι στίχοι αυτοί απευθύνονται προς την Εκκλησία όλων των αιώνων. Ο Ιησούς ως διαρκώς παρών πνευματικώς και οι Μαθητές του, διαδεχόμενοι αλλήλους μέσα στην Εκκλησία, θα βλέπουν και θα γνωρίζουν αλλήλους δια μέσου των αιώνων. Η πιθανότερη, κατά τη γνώμη μας εξήγηση των στίχων αυτών 19 και 20 σχετίζεται μάλλον προς τις Εμφανίσεις του Αναστάντος, και αυτό φαίνεται από τους χρονικούς προσδιορισμούς (στίχος 19): «Έτι μικρόν... Εν εκείνη τη ημέρα», κάτι που μας παραπέμπει στο Πράξ. 1,3 «...δι’ ημερών τεσσαράκοντα οπτανόμενος αυτοίς και λέγων τα περί της βασιλείας του Θεού», όπως και το Ιω. 21,25. Ενδέχεται, μάλιστα, οι στίχοι αυτοί να είναι απάντηση σε κάποιους, που, άγνωστο με ποια πρόφαση, αξίωναν πως είδαν τον αναστάντα. Εδώ ως όρος απαραίτητος μιας τέτοιας εμφάνισης τίθεται η γνώση και η τήρηση των εντολών του Ιησού. Ίσως ο στίχος αυτός διακρίνει τις εμφανίσεις του Αναστάντος στους Μαθητές από κάποιες άλλες που φημολογούνταν. Αν ο στίχος 21 αναφέρεται στους Μαθητές, απλώς έτσι τονίζεται ότι η εμφάνιση του Αναστάντος είναι καρπός αγάπης, η οποία προϋποθέτει την τήρηση των εντολών του Ιησού. Αυτός που τον αγαπάει θα αγαπηθεί από τον Πατέρα Του, και καρπός της αγάπης αυτής Πατρός και Υιού θα είναι η εμφάνιση του Αναστάντος προς αυτόν. Επί του προκειμένου, ας μη λησμονούμε συναφώς τη ρήση Του

προς τον Θωμά «*Μακάριοι οι μη ιδόντες και πιστεύσαντες*» (20,29). Είναι φανερό, εν πάση περιπτώσει, ότι η Εμφάνιση του Αναστάντος σημαίνει ειδική χάρη γι' αυτόν που θα είχε την εμπειρία αυτή και ιδιαίτερο εκκλησιαστικό status.

Οι στίχοι 22-24 χαράσσουν τις προϋποθέσεις της αλήθειας αυτών των εμφανίσεων. Το ερώτημα που θέτει στο στίχο 22 ο Ιούδας – όχι ο Ισκαριώτης βέβαια – αλλά ο Λεββαίος ή Θαδδαίος (Μκ. 3,18· Μτ. 10,3) είναι σχετική με τις εμφανίσεις του Αναστάντος Ιησού μόνο στους Μαθητές του, όχι στον κόσμο γενικότερα. Εδώ ο Ιούδας αντιπροσωπεύει όλους εμάς σε πολλά παρόμοια ερωτήματα που θέτουμε σήμερα: «Γιατί, Κύριε, διάλεξες να αποκαλύψεις τον Εαυτό σου αναστημένο μόνο σ' εμάς (και δι' ημών προς τους άλλους) και όχι απευθείας στον κόσμο συνολικά;» Οι εμφανίσεις προϋποθέτουν αγάπη προς τον Ιησού και τήρηση των εντολών του. Η θέαση του «όλως άλλου» δεν είναι αυτή που προκρίνει ο Θεός, όταν αυτή δεν προϋποθέτει την αγάπη· κι οι Μαθητές ήταν αυτοί που αγάπησαν τον Ιησού, όχι ο κόσμος. Γι' αυτό κι η απάντηση του Ιησού στο ερώτημα του στίχου 22 είναι διατυπωμένη ανάλογα: η εμφάνιση του Αναστάντος προϋποθέτει την αγάπη γι' Αυτόν. Η τήρηση του λόγου του Θεού όχι ως προϊόν φόβου (του *mysterium tremendum*) αλλά αγάπης προς τον Θεό γι' αυτό που είναι (*mysterium fascinosum*), ή ως προνόμιο εκείνων που προκρίνει ο Θεός. Ο στίχος 23 υπαινίσσεται αυτό που στην εκκλησιαστική παράδοση αναπτύχθηκε ως ενοίκηση του Θεού εντός του ανθρώπου.

Οι στίχοι 25 και εξής συνοψίζουν ιδέες που προηγήθηκαν, ενώ επιστούν την προσοχή των αναγνωστών στα μέλλοντα αμέσως μετά να συμβούν. Τα προηγηθέντα συνοψίζονται με μια δεύτερη υπόσχεση περί της αποστολής του Παρακλήτου, που θα στείλει ο Πατέρας Θεός αλλά «εν τω ονόματι» του Υιού, δηλαδή σε σχέση με την αποσαφήνιση ζητημάτων που σχετίζονται με τον Υιό, και θα λέγαμε με την εξουσιοδότηση του Υιού. Ως περιεχόμενα στους στίχους 25εξ. αναφέρονται ενθαρρυντικά λόγια προς τους Μαθητές για μια πολύ γρήγορα ερχόμενη περίοδο χωρισμού του Ιησού από τους Μαθητές. Φεύγει πολύ γρήγορα η εποχή που ο Ιησούς ήταν «*παρ' υμίν μένων*». Τη σύνδεση των Μαθητών με τον Ιησού κατά την πολύ γρήγορα ερχόμενη αυτή χρονική περίοδο

εγγυάται ο Παράκλητος, το Πνεύμα το άγιο, που εδώ σαφώς διακρίνεται τόσον του Πατρός όσο και του Υιού, το οποίο, ως η αρχή πάντων, «πέμψει ο Πατήρ» εν τω ονόματι του Υιού. Ο Ιωάννης εδώ σαφώς υπαινίσσεται το Τριαδικό δόγμα. Το Άγιο Πνεύμα θα στείλει ο Πατέρας στο όνομα, σε σχέση με την ιστορική πραγματικότητα ή σε σχέση με το έργο ή με την υπόσχεση του Υιού ή αντ' αυτού (Τρεμπέλας). Το Πνεύμα θα έλθει «εν τω ονόματι» του Υιού, όπως ο Υιός ήλθε εν τω ονόματι του Πατρός (5,43· 10,25). Κατά τον Θεοφύλακτο: «*Ουδέν αλλότριον εμού διδάξει υμάς, ουδέ οικειαν δόξαν σφετερίζεται αλλ' ... εις δόξαν του ονόματος ήξει*». Ειδικότερα, ο Παράκλητος θα συμπληρώσει τα κενά της διδασκαλίας του Ιησού («*διδάξει πάντα*»), και θα επαναφέρει στη μνήμη των Μαθητών όσα Εκείνος τούς δίδαξε. Ενδέχεται το δις επαναλαμβανόμενο «*πάντα*» του στίχου 26 να αναφέρεται ιδίως σε προβλήματα σαν αυτά που ο Παύλος αντιμετωπίζει στα κεφάλαια Ρωμ. 9-11, όπου προσπαθεί να καταλάβει γιατί ο Θεός διάλεξε τον Ιακώβ αντί του Ησαΰ· γιατί διάλεξε τους Ιουδαίους και όχι τους Εθνικούς; «*Συνέκλεισε γαρ ο Θεός τους πάντας εις απείθειαν, ίνα τους πάντας ελεήσει. Ω βάθος πλούτου και σοφίας και γνώσεως Θεού· ως ανεξερεύνητα τα κρίματα αυτού και ανεξιχνίαστοι αι οδοί αυτού. Τις γαρ έγνω νουν Κυρίου ...*» (Ρωμ. 11,33-36). Βέβαια, πέραν των ανεξερεύνητων βουλών του Θεού, το βέβαιο είναι ότι η Παλαιά Διαθήκη «*διδάξει πάντα και υπομνήσει πάντα*». Έτσι κατοχυρώνεται η πληρότητα του κηρύγματος του Ιησού· μέσα στο Αποστολικό κήρυγμα ως προς το βάθος και την έκταση, χωρίς να αφήσει τίποτε να ξεχασθεί, όπως συνήθως συμβαίνει στα ανθρώπινα. Είναι πολύ κατανοητή η κατ' αυτόν το θεολογικό ενδιαμέσο τρόπο υπό του Παρακλήτου Πνεύματος κατοχύρωση της μετά το θάνατο του Ιησού πληρότητας και ορθής ερμηνείας όσων είπε και έκανε ο Ιησούς· το Πνεύμα αγαπά και υπηρετεί τον Υιό· κι Αυτός αγαπά και υπηρετεί τον Πατέρα.

Η εμφάνιση όμως διαφορών στο κήρυγμα περί του τι ακριβώς είπε ο Ιησούς, επί ορισμένων ιδίως θεμάτων και θεσμών, ήταν πολύ φυσικό να παρουσιασθεί στη χριστιανική κοινότητα και να δημιουργήσει σοβαρό πρόβλημα. Ούτε δια των «*Προφητών*» της αρχικής Εκκλησίας μπορούσε να αντιμετωπισθεί το πρόβλημα αυτό, αφού και αυτοί μπορού-

σαν διάφορα να αποφανθούν επί του αυτού ζητήματος. Η υπέρτερη αυθεντία που απαιτούσε η κατάσταση μπορούσε να δοθεί μόνο με μια μορφή σαν αυτήν του Παρακλήτου. Στα κεφάλαια 15-17 ο Παράκλητος εμφανίζεται ως θεία εξουσία πλάϊ στην εξουσία του Ιησού. Γι' αυτό και η ενημέρωση του αναγνώστη περί του Παρακλήτου πρέπει να είναι όσο το δυνατό επαρκής. Ως εκ τούτου, πέραν των απόλυτα αναγκαίων που θα σημειωθούν εδώ, ο αναγνώστης θα ήταν ευκαταίω να συμβουλευθεί, αν μπορεί, ειδικά περί του Παρακλήτου λήμματα σε θεολογικά Λεξικά. Εδώ παραθέτουμε κάποια ιδιαίτερα σημεία από το περί "Παρακλήτου", λήμμα στο Th.W.N.T., γραμμένο από τον Joh. Behm, 5, σελ. 798-812, όπως και τις απόψεις των ερμηνευτών R. Bultmann και R. Brown. Κι αυτό γιατί η σχετική φιλολογία είναι μεγάλη:

Η Α' Ιω. 2,1 ονομάζει "Παράκλητο" τον ίδιο τον Ιησού Χριστό. Στο Δ' Ευαγγέλιο όμως (14,16.26· 15,26· 16,7· βλ. και 13) το Πνεύμα που υποσχέθηκε ο Ιησούς να στείλει στους Μαθητές του, το Πνεύμα το Άγιο ή το Πνεύμα της Αληθείας, θα δοθεί ως Παράκλητος. Η αναφορά σε άλλον Παράκλητο στο 14,16 μας αφίνει να καταλάβουμε ότι αρχικά και ο Ιησούς αναγνωριζόταν ως Παράκλητος· τον Παράκλητο που υποσχεται στους Μαθητές του να δώσει τώρα, «δώσει υμίν ίνα μεθ' υμών εις τον αιώνα η». Το Άγιο Πνεύμα λειτουργεί στην Εκκλησία καθ' όλους τους αιώνες.

Η εκτός της Καινής Διαθήκης πληροφορία που έχουμε περί Πνεύματος από την Ελληνική και Ελληνιστική φιλολογία σχετίζεται ως προς την απονομή του δικαίου με την εικόνα του Συνηγόρου, Συμπαραστάτη, Δικηγόρου σε κάποιο δικαστήριο. Κατά την ελληνική μετάφραση των Ο' από τα εβραϊκά, κάποτε αναδύθηκε η απόδοση της σχετικής έννοιας με τη λέξη "παράκλητος" (βλ. Ιώβ 16,2 "παρακλήτορες"), ενώ ο Ιώσηπος χρησιμοποιεί τους όρους "παράκλητος" και "δυσπαράκλητος". Είναι φανερό γιατί στο θέμα αυτό είμαστε υποχρεωμένοι να επεκταθούμε, αφού κατέχει κεντρική θεολογική θέση στο Δ' Ευαγγέλιο.

Στην Α' Ιω. 2,1 ο ίδιος ο Ιησούς ονομάζεται "παράκλητος" προς τον Πατέρα υπέρ κάποιων αμαρτησάντων Χριστιανών, αφού η Επιστολή αυτή δέχεται ότι «πας ο γεγεννημένος εκ του Θεού αμαρτίαν ου ποιεϊ ότι εκ του Θεού γεγέννηται». Η διδασκαλία αυτή είναι διάχυτη στην Α'

Ιωάννου. Εδώ, "παράκλητος" περί του Ιησού δηλώνει το μεσολαβητή και συνήγορο του αμαρτωλού μπροστά στο θείο Δικαστήριο. Αλλά και στο 16,7-11 στο υπόβαθρο των λεγομένων διακρίνει κανείς εύκολα την ατμόσφαιρα κάποιας δίκης, όπου το Πνεύμα-Παράκλητος παρουσιάζεται όχι ως υπερασπιστής των Μαθητών προ του Θεού αλλά ως κατηγορός του κόσμου: "ελέγξει τον κόσμον περί αμαρτίας, περί δικαιοσύνης, και περί κρίσεως". Η εξήγηση των τριών αυτών που δίνει ο Δ' Ευαγγελιστής μάς θυμίζει το βιβλίο του A.E. Harvey, *Jesus on Trial, A Study in the Fourth Gospel*, London, S.P.C.K., 1976. Ο τίτλος επί του Σταυρού δείχνει πως ο Ιησούς δικάστηκε για τον ισχυρισμό του ότι είναι "Βασιλεύς των Ιουδαίων". Στα Συνοπτικά Ευαγγέλια η δίκη του Ιησού είναι προϊόν φθόνου και άγνοιας. Ο Δ' Ευαγγελιστής ξαναδικάζει την υπόθεση παραθέτοντας διενέξεις μεταξύ του Ιησού και των Ιουδαίων, εκτός από κάποιους λόγους που απευθύνει ο ίδιος ο Δ' Ευαγγελιστής στον αναγνώστη για να του δώσει να καταλάβει ποιος από τους δύο έχει δίκιο. Το Δ' Ευαγγέλιο είναι δηλαδή, κατά τον Harvey, μια παρατεταμένη δίκη. Δύο λόγια και για τις κατηγορίες: Κατάλυση του Σαββάτου ή βλασφημία ότι "εαυτὸν Υἱὸν Θεοῦ ἐποίησεν" (19,7) Ο Harvey πραγματεύεται στη συνέχεια για την υπεράσπιση (σελ. 82-102) και για την απόφαση (σελ. 106-122). Ο Νόμος, κατά το συγγραφέα σωστά εφαρμόστηκε, οι δικαστές όμως απέτυχαν να καταλάβουν τη δύναμη των επιχειρημάτων της μαρτυρίας Του (σελ. 103). Ο ίδιος συγγραφέας συζητεί τις αδυναμίες αυτού του εγχειρήματος του Ευαγγελιστή στη σελ. 124-129. Στα πλαίσια αυτά ο Harvey αντιλαμβάνεται το ρόλο του Πνεύματος ως Παρακλήτου.

Έχω την εντύπωση εξάλλου απ' όσα διάβασα για την προέλευση της έννοιας του όρου "παράκλητος" πως αυτά που ο Raymond Brown παραθέτει στο ειδικό Appendix V του Υπομνήματός του (σελ. 1135-1143) είναι, όπως νομίζω, από τα πιο φρόνιμα που έχουν γραφεί. Περιληπτικά μεταφέρω τις κύριες σκέψεις του εδώ. Ειδικά ως προς το υπόβαθρο της έννοιας: Η θρησκευοϊστορική Σχολή (W. Bauer, Windisch, Bultmann κ.ά.) βρίσκει στα περί Παρακλήτου εξάρτηση από τον Μανδαίο Yawar. Αυτός ο Yawar παρουσιάζεται κυρίως με την ιδιότητα του "βοηθού". Ο Michaelis και ο Behm υπέβαλαν σε αυστηρή κριτική την

πρόταση αυτή με αποτέλεσμα να αρχίσει η αναζήτηση ενός άλλου υπόβαθρου της έννοιας, μέσα στον Ιουδαϊσμό, και μάλιστα στο Qumran ως προς τα εξής τέσσερα σημεία που αναφέρει ο Brown: α) Στη μεταβίβαση έργου ή αποστολής από ένα πρόσωπο σε άλλο υπόκειται η ιδέα του Παρακλήτου: π.χ. από τον Μωϋσή στον Ιησού του Ναυή – από τον Ηλία στον Ελισαίο. β) Στην Παλαιά Διαθήκη το Πνεύμα του Θεού κάνει ικανούς τους Προφήτες να λαλήσουν το λόγο του Θεού· ενώ, κατά την Πεντηκοστή το Πνεύμα καθιστά ιεροκήρυκες τους Αποστόλους. γ) Η ύστερη ιουδαϊκή αγγελολογία παρέχει παράλληλα ως προς το νομικό χαρακτήρα του ιωάννειου Παρακλήτου. Περιορίζομαι εδώ σε τέτοια παράλληλα εκ του Qumran που είναι ιδιαίτερος ενδιαφέροντα: «*Το Πνεύμα της Αληθείας, όπως και το Πνεύμα της Πλάνης, ενώ είναι άγγελοι, παρουσιάζονται και ως κάτι που διαπερνάει την ύπαρξη και τη ζωή του ανθρώπου· κι ενώ εκ πρώτης όψεως φαίνονται σαν κάτι διαφορετικό από το προφητικό πνεύμα, όπως ίσως συνέβαινε αρχικά, αργότερα οι λειτουργίες άλλαξαν*». Στο QSIV 23-24 διαβάζουμε: «*Μέχρι τώρα τα πνεύματα της αλήθειας και της πλάνης παλεύουν μέσα στις καρδιές των ανθρώπων που περιπατούν με αμφότερα, σοφία και μωρία. Μπορεί το αγγελικό Πνεύμα της Αληθείας, αρχικά να ήταν κάτι άλλο, διαφορετικό από το προφητικό πνεύμα· αργότερα όμως η διαφορά να παραμερίσθηκε. Στη Σοφ. Σολομ. 1,7-9 η σοφία έχει νομική λειτουργία γιατί κυνηγάει την κακία στον κόσμο και την καταδικάζει. Στα Ιωβηλαία όμως 1,14 στον Βελιάλ δεν αντιτίθεται κάποιος άγγελος αλλά το Άγιο Πνεύμα του Θεού εντός των ανθρώπων. Αν οι ερημίτες του Qumran περιπατούσαν κατά το Πνεύμα της αληθείας, ήσαν άνθρωποι που είχαν καθορίσει το Άγιο Πνεύμα και αυτό τους ένωσε με την αλήθεια του Θεού (IQSIII 6-7). Το συμπέρασμα του Brown είναι ότι τα βασικά στοιχεία που έχουμε στην ιωάννεια εικόνα του Παρακλήτου βρίσκουμε σκόρπια μέσα στην ιουδαϊκή σκέψη*».

Στο ίδιο γενικό συμπέρασμα καταλήγει και ο Behm (ό.π.): «*Η εκλογή αν η ρίζα των παραστάσεων που στην Καινή Διαθήκη συνδέονται με τον Παράκλητο βρίσκεται στην “ιδέα του Βοηθού” της Μανδαϊκής Γνώσης ή στην ισραηλιτική – ιουδαϊκή σκέψη περί Συνηγόρου, βρίσκεται κατά πάσα πιθανότητα, σε τελική ανάλυση, στην αρχαιοβιβλική παράδοση*» (ό.π., σελ. 810). Την ιωάννεια αντίληψη περί “Παρακλή-

του” θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε σε άλλη συνάφεια, μετά την τελική περί αυτού μνεία στο κεφάλαιο 16.

Η εκ του θρησκευολογικού χώρου περί Παρακλήτου άποψη του Bultmann επηρέασε τα πνεύματα μέσα στον ευρύτερο χώρο. Η ερμηνεία του στην Αρχιερατική Προσευχή είναι από τα πιο απολαυστικά του Υπομνήματός του στο Δ΄ Ευαγγέλιο. Παρά τον κατ’ αυτόν εμμέσως γνωστικίζοντα προσανατολισμό της περικοπής αυτής, η ίδια αυτή περικοπή είναι σαφώς και σταθερώς εσχατολογικά – εκκλησιολογικά προσανατολισμένη. Γι’ αυτό θα αναφερθούμε εδώ με άνεση επανειλημμένως στις υποδείξεις του. Πρέπει όμως να σημειωθεί ευθύς αμέσως η αντίθεσή μας στην υπ’ αυτού τοποθέτηση της Αρχιερατικής Προσευχής μετά το 13,31! – δηλαδή μετά την επισήμανση της προδοσίας του Ιούδα που ακολούθησε αμέσως ο Θάνατος του Ιησού. Είναι φανερό ότι η περικοπή αναφέρεται και αντιμετωπίζει μια άνευ προηγουμένου κρίση στη σχέση του Ιησού και των Μαθητών προς τον κόσμο. Με τη σύλληψη, την καταδίκη και το θάνατο του Ιησού ο κόσμος, με εκπρόσωπο τον Ιουδαϊσμό, το εκλεκτότερο δηλαδή τμήμα του, θανατώνει και εξευτελίζει τον Ιησού κατά τον πλέον κραυγαλέο τρόπο, ενώ συγχρόνως οδηγεί τους Μαθητές του στη μεγαλύτερη αισχύνη και απογοήτευση. Η Αρχιερατική Προσευχή σωστά, κατά τον Bultmann, δηλώνει: «*Ό,τι τώρα γίνεται δεν είναι κάποιο τυχαίο ή τραγικό συμβάν, ούτε έχει τη βάση του και το νόημά του σε ανθρώπινα σχέδια και αποφάσεις. Ο Ιησούς δεν διαλέγει έτσι όπως κάποιος ήρωας τη σωστή ώρα για να πεθάνει. Στη μοίρα του αυτή εκπληρώνεται το γεγονός της Αποκάλυψης*» (ό.π., σελ. 372). Απέναντι όμως εκείνου που εγκαταλείπει τον κόσμο βρίσκονται οι Μαθητές του που μένουν στον κόσμο. Αν και κανείς δεν μπορεί «*να τους αρπάξει εκ της χειρός του*» (10,28), βρίσκονται σε κάποια ιδιάζουσα απόσταση προς αυτόν. Κι όμως πρέπει, λόγω αυτού του απολογισμού που δημιουργεί την απόσταση, να εκπληρώσει το πλήρωμα της προς αυτούς αγάπης Του. Και όμως οφείλουν μέσω αυτού του αποχωρισμού, που δημιουργεί την απόσταση, το δικό του «*αγαπάν*» να οδηγήσει σε πληρότητα. Έτσι κερδίζεται το θέμα που ακολουθεί την Προσευχή όπως, κατά τον Bultmann, και τους Αποχαιρετιστήριους λόγους. Πρόκειται για το πρόβλημα της Αναχώρησης του Αποκαλυπτή, το πρόβλημα

της Απόστασης, το ερώτημα περί της σχέσης των πιστών προς τον Αποκαλυπτή, όταν πάψει η άμεση προσωπική σχέση. Το θέμα είναι λοιπόν η μη αμεσότητα της Αποκάλυψης» (σελ. 373).

Αυτά όλα είναι θέματα ενδιαφέροντα, αφορούν όμως αποκλειστικά τη νέα σχέση της Εκκλησίας προς τον κόσμο. Αφίνουν εντελώς εκτός τη σχέση του κόσμου (επί του προκειμένου οι Ιουδαίοι), ότι ο Ιησούς και η θρησκεία του είναι κάτι εχθρικό και αποκρουστέο: ο Σταυρός του Ιησού και της Εκκλησίας. Επίσης, η θέση της Αρχιερατικής Προσευχής που προτιμάει ο Bultmann στο 13,31 αφίνει κάποια αταίριαστη για το τέλος εκκρεμότητα στις σχέσεις του Ιησού προς τους Μαθητές του και προς τον κόσμο.

Για τους λόγους αυτούς νομίζουμε ότι ο Δ' Ευαγγελιστής είχε δικαιωματικά πιο πολλούς λόγους για να τοποθετήσει την Αρχιερατική Προσευχή εκεί που την τοποθετεί, στο κεφάλαιο 17, μετά τους απαραίτητους άλλους διακανονισμούς με τους Μαθητές, αμέσως προ της επίθεσης του κόσμου κατά του Ιησού.

Επιστρέφουμε τώρα στο κείμενο: *Ειρήνη, Χαρά και Ασφάλεια* (14,27-31). Ο λόγος είναι περί «ειρήνης». Μετά το περί του Παρακλήτου χωρίο αναφέρεται στο φόβο και στην ταραχή που μπορούσε να φέρει στους Μαθητές η ανακοίνωση του οσονούπω αποχωρισμού από τον Ιησού. Η «ειρήνη» για την οποία ο λόγος εδώ, είναι ειρήνη που έχει ο Ιησούς αντικρύζοντας το μέλλον, παρά τον τραγικό του θάνατο. Η «ειρήνη» στην Καινή Διαθήκη έχει γίνει χαρακτηριστική χριστιανική ευχή, ιδίως στον Παύλο, στον Ματθαίο και στον Μάρκο – χαρακτηριστικά χριστιανική. Η ειρήνη αυτή εδράζεται στη βεβαιότητα ότι έρχεται ο νέος κόσμος. Αυτή την «ειρήνη» ο Ιησούς αφίνει στους δικούς του: τη δική Του ειρήνη: «*ειρήνην την εμὴν*». Δεν πρόκειται για την ειρήνη που υπόσχεται ή που προσφέρει ο κόσμος: περιορισμένη και αβέβαιη. Γι' αυτό προσθέτει: «*Ου καθὼς ο κόσμος δίδωσι ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*». Οι Μαθητές είχαν ανάγκη τέτοιων ενισχύσεων, αφού σύντομα θα αντιμετώπιζαν τραγικά γεγονότα που μπορούσαν να οδηγήσουν τους Μαθητές σε ναυάγιο. Η καρδιά τους δεν πρέπει να δοκιμάσει ούτε ταραχή – κάποια θύελλα στις σκέψεις και τα αισθήματά τους – ούτε δειλία σχετικά με την πραγματοποίηση των ελπίδων που τους ενέπνευσε ο Ιησούς, ό,τι κι

αν συμβεί. Πρόκειται για την αιφνίδια αναχώρηση του Ιησού, και τη συνέχιση του έργου του Ιησού υπ' αυτών, χωρίς την ορατή παρουσία του. Ο Ιησούς τούς βεβαιώνει ότι ο αποχωρισμός των θα είναι βραχύς, όσο κι αν θάνατι οδυνηρός. Πρόκειται για ένα πήγαινε-έλα! Για πολύ βραχεία απουσία – αν και σε βάθος συγκλονιστική. Αν με αγαπούσατε, θα χαιρόσαστε που πηγαίνω πίσω στον Πατέρα. Πρόκειται για την πιο συνήθη ανάγνωση του κειμένου: υπάρχει και η γραφή «*ει αγαπάτε με*» που θέτει μαλακότερα το θέμα της αγάπης των Μαθητών προς τον Ιησού. Ο Μαθητής που αγαπάει τον Δάσκαλό του χαιρείται, όταν ο Δάσκαλός του επιστρέφει στον Πατέρα του, εκεί που είναι το σπίτι του. Το ίδιο πρέπει και οι Μαθητές στην περίπτωση του Ιησού. «*Αν με αγαπούσατε, θα χαιρόσαστε που πηγαίνω στον Πατέρα, αφού ο Πατέρας είναι "μείζων μου"*: η γήινη ζωή της ταπείνωσης του Υιού έχει θέσει περιορισμούς στο έργο Του ως Υιού. Χαιρείται όμως ως προς τον εαυτό του για τη μεγαλύτερη δύναμη που γίνεται έτσι προσιτή στους Μαθητές του. Το ότι πορεύεται προς τον Πατέρα δηλώνει έκφραση μεγαλύτερης δύναμης και εξουσίας, αφού «*ο Πατήρ μείζων μου εστιν*», αφού η γήινη ταπείνωση του Υιού επέβαλε περιορισμούς στη δραστηριότητα του Υιού – περιορισμούς οι οποίοι θα αρθούν με την επιστροφή στον Πατέρα! Όπως τους βεβαίωσε στο στίχο 12, θα μπορούν οι Μαθητές να κάνουν έργα μεγαλύτερα εκείνων που εποίησε ο Ιησούς. Ο θάνατος του Ιησού δεν είναι ήττα: είναι προσφορά της ζωής του προς την αγαπητική βουλή του Πατέρα. Ο Westcott συνδέει κάπως διαφορετικά τις προτάσεις: «*Αλλ' αν και ο άρχων του κόσμου δεν μπορεί να έχει αξιώσεις ως προς εμένα, εγώ προσφέρω ελεύθερα τον εαυτό μου στις υπέρτατες δυνάμεις του κακού, στο θάνατο ως την τελική ποινή της αμαρτίας, ώστε σ' εμένα ο ίδιος ο κόσμος να μπορεί να δει τη μεγαλύτερη δύναμη της αγάπης, κι έτσι μάθει (Θεού θέλοντος) ότι η βασιλεία του Σατανά ανατράπηκε*», ό.π., II, 187. Ο κύριος τόνος των προτρεπτικών αυτών λόγων πέφτει στο στίχο 28: «*και νυν εἰρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε*». Η εκπλήρωση της πρόρρησης αυτής του Ιησού θα ενισχύσει τους Μαθητές στην πίστη τους προς τον Ιησού. Ως προς το ότι ο Πατήρ είναι μείζων του Υιού, ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «*ὁμῶς ἐνταῦθα ομιλεῖ περὶ ἐπανόδου πρὸς τον Πατέρα, εἶναι πρόδηλον, ὅτι οἱ λόγοι οὗτοι ἀναφέρον-*

ται εις την ανθρωπίνην φύσιν του» και στη συνέχεια χαρακτηρίζει ως ευφυή, όχι όμως ακριβή, την ερμηνεία του Θεοφύλακτου: «*Δια το παραμυθήσασθαι τους μαθητάς είπεν. Επει γαρ εκείνοι ελυπούντο, ως ουκ αν δυνησομένου του Χριστού επαμύναι αυτούς, φησί ότι Ει και μη εγώ δύναμαι, ο γουν Πατήρ μου, ον μείζονά μου δοκείτε, ουκ αξιόχρεως εστι βοηθήσαι υμίν;*». Εξάλλου, για το ποιο είναι το έργο στο οποίο καλούνται όχι ως προς δούλους αλλά προς «φίλους» λέει όλα όσα άκουσε κι ο ίδιος παρά του Θεού· άλλωστε, «*δεν με διαλέξατε εσείς για Δάσκαλο· δεν ξέρατε όσα πρέπει για κάτι τέτοιο· εγώ σας διάλεξα και σας ετοίμασα για να αναλάβετε επαρκώς το έργο αυτό, και μάλιστα αποτελεσματικά. Δεν με διαλέξατε εσείς, για να κάνετε ενδεχομένως κάποιο λάθος· σας διάλεξα εγώ, ξέροντας τι κάνω, και σας προόρισα (κατά το παράδειγμα του αμπελιού) εσείς να επεκταθείτε, η δράση σας να είναι καρποφόρα, και ο καρπός σας να μην είναι προσωρινός αλλά μόνιμος, με τη δυνατότητα αυτό που θα ζητάτε από τον Πατέρα για το έργο σας να σας το δίνει. Απαραίτητη όμως προϋπόθεση για την επίτευξη όλων αυτών είναι η ομόνοια και η αγάπη μεταξύ σας. Το θέμα αυτό είναι πολύ σοβαρό: δεν επαρκούν τα θεία χαρίσματα του καθενός από σας· εδώ, σ' αυτό το θέμα δίνω εντολή, για να καταλάβετε τη σημασία του: "ταύτα εντέλλομαι υμίν, ίνα αγαπάτε αλλήλους". Όλοι, ασφαλώς δεν θα έχετε το ίδιο χάρισμα· όλοι όμως πρέπει να αγαπάτε ο ένας τον άλλον. Χωρίς αυτό το τελευταίο, όλα τα χαρίσματα μπορεί να πάνε χαμένα».*

Παραθέτω στη συνέχεια μερικά Πατερικά χωρία, ενισχυτικά των παραπάνω αποδόσεων: Στίχος 15: «*Τω φίλω γαρ τις, ου τω δούλω καταπιστεύει τα απόρρητα*» (Ζιγαβινού). «*Πάντα*»: «*Όσα ηδύνασθε βαστάζειν, δηλονότι όσα ευθύς χωρητά*» (Θεοφύλακτου). – «*Όταν δε είπη ότι ήκουσα παρά του Πατρός μου, μη υπολάβης ότι διδασκαλίες δέεται ο Υιός*» (Θεοφύλακτου). «*Επειδή τούτο μάλιστα δοκεί φιλίας είναι, το τα απόρρητα λέγειν, και ταύτης ηξιώθητε, φησί, της κοινωνίας*» (Χρυσοστόμου). Στίχος 16: «*Ειπών, ότι της προς υμάς αγάπης δείγμα ποιούμαι το γνωρίσαι υμίν τα μυστήρια*» (Θεοφύλακτου) και «*άλλο τεκμήριον, ου το τυχόν, φιλίας τίθησι. Ποίον δη τούτο; Ουχ υμείς με εξελέξασθε, αλλ' εγώ εξελέξαμην υμάς. Τουτέστιν εγώ τη φιλία επέδραμον τη ημετέρα*» (Χρυσοστόμου). «*Εγώ ειλήμην υμάς φίλους*» (Ζιγαβινού). «*Ουχ υμείς τη εμή φιλία*

προσεδράμειτε, αλλ' εγώ ... πρώτος υμάς ηγάπησα» (Θεοφύλακτου). Στο «*ό,τι αιτήσητε*»: «*... Επει ο μη καρποφορών, ουδέ συμφέροντα και ψυχοφελή αιτείται, αλλά πάντως κοσμικά και ανωφελή. Διό ουδέ λαμβάνει*» (Θεοφύλακτου). Στίχος 17: «*Ουκ ονειδίζων ταύτα λέγω, ότι την ψυχήν μου τίθημι, ότι πρώτος ημίν επέδραμον αλλ' εις φιλίαν υμάς ενάγων*» (Χρυσοστόμου). Στίχος 18: «*Εστω, φησίν, υμίν εις παραμυθίαν το προ υμών εμέ μισηθήναι και χαίρετε μάλλον ότι κοινωνείτε μοι του παρά των πονηρών μίσους*». Στίχος 19: «*Επάγει και έτερον τρόπον παραμυθίας αναγκαστικώτερον. Τουναντίον γαρ, φησίν, έδει λυπείσθαι υμάς, ει μη υμάς εμίσει ο κόσμος τε. οι πονηροί άνθρωποι. Εδεικνύετε γαρ εκ του μη μισείσθαι, ότι αυτοί της αυτής εκείνης κακίας και πονηρίας κοινωνείτε. Νυν δε επειδή μισούσιν υμάς οι πονηροί, χαίρετε. Δια γαρ την αρετήν υμάς μισούσι*» (Θεοφύλακτου). «*Μισεί υμάς ο κόσμος ως μη κοινωνούς τοις έργοις αυτού*» (Θεοφύλακτου). «*Ανίστησιν την ψυχήν αυτών λέγων ότι τούτο μάλιστα χαράς έργον εστί το μισείσθαι παρ' αυτών· ούτω γαρ μοι κοινωνήσετε των παθών*» (Χρυσοστόμου). Στίχος 20: «*Τούτον γαρ τον λόγον προλαβών είπεν αυτοίς και ουχ άπαξ, αλλά διαφόρως*» (Ζιγαβινού). «*Ου γαρ υμείς εμού κρείττονες*» (Χρυσοστόμου). «*Ιδετε τοίνυν πως εμοί εχρήσαντο*» (Θεοφύλακτου). «*Ίσον ως ει έλεγεν Εγώ ο των όλων ποιητής, ο πάντα υπό χείρα έχων, τα τε εν τω ουρανώ και τα επί της γης, ου χαλινόν επέθηκα τοις θυμοίς... και διωκόμενος εκαρτέρουν, καιτοι τον διακωλύσαι έχων την εξουσίαν. Όταν ουν άρα διώκησθε και αυτοί, διακαρτερούντες παραχρήμα την των μισούντων αποτροπήν ... δια των αυτών έρχεσθε θελημάτων, ίνα και της ομοίας μετάσχητε δόξης. Οι γαρ συμπάσχοντες και συμβασιλεύσουσι*» (Κύριλλος). «*Μήτε διωκόμενοι δυσφορείτε, μήτε του λόγου υμών αθετουμένου· α γαρ τις εμέ ενεδείξαντο, ταύτα και εις υμάς ενδείξονται*» (Ζιγαβινού).

Όλα όσα υποτίθεται πως λέγει ο Ιησούς εδώ αποτελούν, επίσης, το συμπέρασμα της υπό της Εκκλησίας αρχικής εμπειρίας της ιστορίας. Η καλύτερη σύσταση γι' αυτούς, είναι να μη διασπασθούν, να μείνουν ενωμένοι μεταξύ τους με ένα βαθύτερο δεσμό, που δεν εξαρτάται από τις εξωτερικές συνθήκες. Το πιο ωραίο πράγμα είναι να θυσιάζεσαι για τον «φίλο» σου. Δεν με διαλέξατε εσείς για δάσκαλό σας, Σας διάλεξα εγώ με τέτοια κριτήρια, αποβλέποντας στον καρπό που θα φέρετε όχι σαν

κάτι ατομικό αλλά σαν κάτι συλλογικό. Αυτή τη συλλογικότητα – το δικό μου πνεύμα μέσα σας – ο κόσμος θα προσπαθήσει να διασπάσει. Αλλά ο Πατέρας θα σας ενισχύσει σε ό,τι τού ζητήσετε. Δεν είναι τίποτε το μίσος του κόσμου απέναντι στο μεγάλο έργο που έχετε να επιτελέσετε. Δεν ήρθατε εσείς σ' εμένα· εγώ σας διάλεξα για να φέρετε στον κόσμο έναν καρπό που θα μείνει. Ο Πατέρας θα σας ενισχύσει σε ό,τι του ζητήσετε. Το μίσος του κόσμου δεν είναι τίποτα μπροστά στο μεγαλείο του έργου που έχετε να επιτελέσετε.

Πρόκειται για υπόσχεση πολύ μεγάλης και πλούσιας ζωής. Οι Πατέρες ερμηνευτές δικαιολογημένα ετόνισαν την έντονη πολεμική από αντιπάλους και από τον ίδιο τον κόσμο στο βαθμό που αντιδρά αρνητικά καθώς και το μέγεθος των θυσιών που θα απαιτούνταν. Αυτά είναι πολύ σωστά. Νομίζουμε όμως πως αυτό που ιδιαίτερα εξαιρείται στο κείμενο είναι το μεγαλείο του αποστολικού αξιώματος, όταν επανειλημμένως παρουσιάζεται ως ταύτιση με την επιδίωξη του Πατρός για τον κόσμο δια της συνταύτισης των Αποστόλων με την επιλογή του Υιού. Και το μίσος του κόσμου δεν θα είναι κάτι απλώς εναντίον αυτών, αλλά κατά του Πατρός και του Υιού. Δεν είναι κάποια υποχρέωση που τους ωθεί αλλά «φιλία» προς τον Υιό και τον Πατέρα. Ο κόσμος τούς μισεί γιατί μοιάζουν περισσότερο στον Θεό παρά σ' αυτόν.

Οι στίχοι 18-25 παρουσιάζουν απ' αυτήν τη σκοπιά την αντίθεση του κόσμου που πρόκειται να συναντήσουν οι Μαθητές στο έργο τους.

Ως προς το στίχο 29 περί των μελλόντων να πραγματοποιηθούν λόγων του Ιησού προς τους Μαθητές του, ο Ζιγαβηνός παρατηρεί: «*Τα περί αποδημίας και πάλιν επιδημίας μου και τα περί άλλου παρακλήτου*». «*Μείζων μιν, αλλ' ουν τη δυνάμει, μόνω δε τω αιτίω· ότι αίτιος τω υιώ της γεννήσεως· εκ του πατρός γαρ ο υιός*». Ως προς το στίχο 29 ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «*Η πρόρρησις των πραγμάτων τούτων οφείλεται εις θείαν και υπερφυσικήν πρόγνωσιν*. Όταν ο Παύλος επήγαιεν εις Ιερουσαλήμ, επορεύετο “τα εν αυτή συναντήσοντα” αυτώ “μη ειδώς”. Ο Χριστός όμως τα εγνώριζε». Ως προς το “πιστεύσητε” του στίχου 29 ο McGregor παρατηρεί το εξής: «*Σας προειδοποιώ περί των συμβησομένων, ώστε όταν η θύελλα εκραγεί εφ' υμών δυνηθήτε να στηριχθείτε έτι μάλλον εις την πίστιν*». Σχετικώς προς το ότι στο στίχο 30 «*ο του κό-*

σμου άρχων έρχεται...και εν εμοί ουκ έχει ουδέν», παρατηρητέον, εκτός τού ότι ονομάζει τον διάβολο “*άρχοντα του κόσμου*”, κυρίαρχο δηλαδή ονομάζει, υπό ποια έννοια δε παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «*...Κόσμον δε τους πονηρούς ανθρώπους· ου γαρ ουρανού άρχει και γης (ο διάβολος), επει αν ανέτρεψε πάντα και κατέβαλεν· άρχει δε των εαυτούς παραδιδόντων αυτώ*».

Στο στίχο 30 υπό ποια έννοια ο διάβολος ονομάζεται «*άρχων του κόσμου*»; Ο Χρυσόστομος παρατηρεί ότι δεν πρόκειται για κυρίαρχο του κόσμου αλλά «*άρχει των εαυτούς παραδιδόντων αυτώ*», ενώ ως προς τον Ιησού «*ουκ έχει ουδέν*», αφού, κατά τον Βασίλειο: «*Εν τω Κυρίω εύρεν ουδέν, διότι αμαρτίαν ουκ εποίησεν ουδέ ευρέθη δόλος εν των στόματι αυτου ... Ανθρώπω δε αυτάρκει, εάν τολμήση ειπείν, ότι έρχεται ο άρχων του κόσμου τούτου και εν εμοί έξει ολίγα και μικρά*».

Στους στίχους 30 και 31 δηλούται ότι εντός ολίγου («*ουκέτι πολλά λαλήσω μεθ' υμών*») έρχεται ο του κόσμου άρχων, ο διάβολος, ως ο κυριεύων επί του κόσμου δια της αμαρτίας και του θανάτου, ενώ οι Μαθητές έλπίζαν πως ο Διδάσκαλός των θα εγίνετο άρχων και κυρίαρχος επί του κόσμου – άποψη «*ην ουδείς των αρχόντων του αιώνος τούτου εγνωκεν· ει γαρ εγνωσαν, ουκ αν τον κύριον της δόξης εσταύρωσαν*» (Α' Κορινθ. 2,8). Επί του Ιησού ο «*άρχων του κόσμου τούτου*» «*ουδέν έχει*», ουδέν αίτιον θανάτου έχει. Ο Ιησούς θα αποθάνει εκουσίως για να μάθει ο κόσμος ότι αγαπά τον Πατέρα και ότι θνήσκων εκτελεί εντολή που έδωκε ο Πατέρας προς σωτηριαν των ανθρώπων. Ο θάνατος του Ιησού είναι έργο υπακοής του Ιησού στον Πατέρα. Αγάπη και υπακοή του Υιού προς τον Πατέρα είναι ένα και το αυτό. Το β' ημιστίχιο του στίχου 31 ο Χρυσόστομος σχολιάζει ως εξής: «*Μικρόν αναπνεύσαι δίδωσι τοις μαθηταίς· και γαρ εικός ην αυτους, άτε εν καταδήλω χωρίω όντας τρέμειν και δεδοικέναι από τε του καιρου ... ίνα νομίσαντες εν ασφαλεία είναι μετά αδείας λοιπόν ακούωσι*». Τους προστάζει «*εγειρεσθε*», αφού ήταν ανακεκλιμένοι στο δείπνο. Ως προς το πού πάνε, ο Θεοφύλακτος παρατηρεί: «*Απάγει δε αυτους ... εις κήπον, ον Ιούδας εγνώριζεν. Ωστε τα μιν δοκείν αναχώρησις ην το πράγμα, τη δε αληθεία έκδοσις εκούσιος*». Το β' ημιστίχιο του στίχου 14,31 έχει, κατά την άποψη πολλών ερευνητών, τη συνέχειά του στο 18,1 «*Ταύτα ειπών ο Ιησούς εξήλθε συν*

τοιοις μαθηταίς αυτού πέραν του χειμάρρου των Κέδρων, όπου ην κήπος ...», τα δε αναμεταξύ κεφάλαια χρονικώς οικονομούνται με την άποψη ότι ο Ιησούς δίδαξε αυτά καθ' οδόν, ενώ ορισμένοι εκ των νεωτέρων προτείνουν επίσης την άποψη επεξεργασίας λόγων του Ιησού από τον Δ' Ευαγγελιστή με παρεμβολές των εδώ και εκεί. Ο Τρεμπέλας δέχεται την άποψη ότι ο Ιησούς, καλέσας τους Μαθητές του να εγερθούν εκ της τραπέζης, κάπως χρονοτρίβησε «εξακολουθήσας τότε υπόλοιπον του λόγου και την αρχιερατική προσευχή, πιστεύει μάλιστα ότι υπέρ της άποψης αυτής συνηγορεί όχι μόνο το 18,1 αλλά και το υπό των Συνοπτικών σημειούμενο ότι "υμνήσαντες εξήλθον"». Εμείς αποκλίνουμε προς την άποψη ότι ο Δ' Ευαγγελιστής στα κεφάλαια 15-17 παρεμβάλλει πολύ εύστοχα διδασκαλίες του Ιησού που αποκτούσαν, με την έξοδο του Ιησού εκ του κόσμου μας, ιδιόζουσα σημασία για την ιωάννεια Εκκλησία, όπως θα φανεί στα καθεξής. Οι διδασκαλίες αυτές σχετίζονται με άμεσους προβληματισμούς που αντιμετωπίζει η ιωάννεια Εκκλησία εν σχέσει προς την αναχώρηση του Ιησού. Πιστεύω ότι η δεύτερη αυτή υπόθεση μας βοηθάει να αντιληφθούμε εγγύτερα και βαθύτερα τους λόγους του Ιησού. Γι' αυτό προτιμάμε την άποψη αυτή. Ολόκληρο, άλλωστε, το Δ' Ευαγγέλιο δεν είναι σύνθεση, κατά την οποία εξαιρετικά έντονα εκφράζεται η ιδιοφυής πρωτοβουλία του συγγραφέα; Τα κεφάλαια αυτά έχουν επίσης τον τόνο κάποιου επικείμενου χωρισμού, αυτό όμως που κυριαρχεί είναι η ρύθμιση ορισμένων ζητημάτων που προσλαμβάνουν ιδιόζουσα σπουδαιότητα ακριβώς λόγω της επείγουσας του Ιησού εξόδου από τον κόσμο μας. Μερικοί εκ των ερευνητών κάνουν επ' αυτού λόγο περί διαφόρων εκδόσεων του Δ' Ευαγγελίου. Χωρίς αυτό να αποκλείεται, δεν είναι απαραίτητο. Τα κεφάλαια αυτά μπορούσαν να γραφούν, όταν είχε πιθανώς τελειώσει το πρώτο σχεδιάγραμμα του Δ' Ευαγγελίου και πριν εκδοθεί το Δ' Ευαγγέλιο. Κανένας συγγραφέας δεν γράφει "μια κι' όξω" όσα έχει να πει στους αναγνώστες του. Αυτό ισχύει και για τον Ιωάννη. Είναι, παραταύτα, επικίνδυνες οι μετακινήσεις περικοπών, αφού εισάγονται έτσι στην κατανόηση του κειμένου, κατά τρόπο αυθαίρετο, απόψεις του ερμηνευτή. Αυτό π.χ. γίνεται, όταν ο Bultmann μεταθέτει τον αποχαιρετιστήριο λόγο στο 13,31, όπου πιστεύει πως περισσότερο ταιριάζουν τα περιεχόμενα του Αποχαιρετιστή-

ριου λόγου. Όπως γράφει: «Ό,τι τώρα γίνεται δεν είναι κάποιο τυχαίο ή τραγικό συμβάν ούτε έχει τη βάση του και το νόημά του σε ανθρώπινα σχέδια και αποφάσεις. Ο Ιησούς δεν διαλέγει έτσι όπως κάποιος ήρωας, τη σωστή ώρα για να πεθάνει. Στη μοίρα Του εκδηλώνεται το γεγονός της Αποκάλυψης» (σελ. 372). «Απέναντι όμως εκείνου που εγκαταλείπει στον κόσμο βρίσκονται οι Μαθητές Του που μένουν στον κόσμο. Αν και κανείς δεν μπορεί να τους αρπάσει εκ της χειρός του (10,28), βρίσκονται σε κάποια ιδιόζουσα απόσταση απ' Αυτόν. Κι όμως οφείλουν, μέσω αυτού του αποχωρισμού που δημιουργεί την απόσταση, να βιώσουν το δικό του αγαπών που οδηγεί σε πληρότητα. Έτσι, κατά τον Bultmann, κερδίζεται το θέμα που, κατ' αυτόν, ακολουθεί την Προευχή του Αποχαιρετιστήριου λόγου. Πρόκειται για το πρόβλημα της Αναχώρησης του Αποκαλυπτή, για το πρόβλημα της Απόστασης, για το ερώτημα περί της σχέσης των πιστών προς τον Αποκαλυπτή, όταν πάψει η άμεση προσωπική σχέση. Το πρόβλημα είναι, λοιπόν, η μη αμεσότητα της Αποκάλυψης» (ό.π., σελ. 373).

Επίτηδες παραθέσαμε σε πληρότητα την άποψη του Bultmann σχετικά με το κεφάλαιο 17, γιατί περιγράφει γενικότερα και την άποψή του για τα κεφάλαια 14-16, όπου πρόκειται περί της νέας σχέσης της Εκκλησίας προς τον κόσμο. Έτσι, προχωρούμε στην εξήγηση των κεφαλαίων 15 και 16, όπου ορισμένοι εξηγητές (Barrett, Painter, κ.ά.) βλέπουν όχι μόνο ένα αλλά δύο σχεδιάσματα του Δ' Ευαγγελίου επί του αυτού θέματος, με την έννοια, ότι ο Δ' Ευαγγελιστής τελικά, αντί να απαλείψει το ένα, άφισε και τα δύο πλάϊ-πλάϊ: Πρόκειται περί υποθέσεων που άλλους πείθουν και άλλους δεν πείθουν. Το ότι όμως ο Δ' Ευαγγελιστής επανέρχεται στο θέμα του Παρακλήτου δεν δηλώνει από μόνο του επανάληψη. Πρόκειται περί ενός νέου θέματος, πολύ σημαντικού, του οποίου η επανάληψη δεν έπρεπε να ξενίζει κανένα. Ο Painter, πάντως, προτείνει το 15,1-16,4 ως πρώτη έκδοση, και το 16,4β έως το τέλος του κεφαλαίου 16 ως δεύτερη έκδοση. Ενώ κατ' αυτόν οι δύο πρώτοι λόγοι προϋποθέτουν σύγκρουση κυρίως προς τους Ιουδαίους, στον τρίτο η όποια σχέση Εκκλησίας προς τον Ιουδαϊσμό φαίνεται ήδη παρελθόν. Η "απουσία" του Ιησού κάτω υπό τέτοιες συνθήκες, φυσικά, έγινε πολύ αισθητή. Τελικά όμως, όπως συμβαίνει από τους πόνους της γέν-

νας, η λύπη θα μετατραπεί σε χαρά και κάτι καινούργιο θα γεννηθεί. Μάλιστα, στον κατά τον Painter, τρίτο λόγο, οι Μαθητές νιώθουν ενισχυμένοι από το λόγο του Ιησού που δεν τους μίλησε συσκοτισμένα («εν παροιμίαις») αλλά καθαρά, έτσι που δεν νιώθουν καν την ανάγκη να τον ερωτήσουν κάτι. Παρά τη βεβαιότητά τους αυτή, ο Ιησούς προβλέπει ότι σύντομα θα τον εγκαταλείψουν μόνον στα χέρια των εχθρών του. Στην ενότητα αυτή έχουμε το μακρότερο περί Παρακλήτου λόγο που παραθέτει εν γένει ο Ιωάννης στα κεφάλαια 14-17. Μετά τις απαραίτητες αυτές εξηγήσεις, εισερχόμεθα στη επόμενη ενότητα, η οποία αναλύεται σε τρεις περικοπές: 15,1-17· 15,18-25· 15,26-16,4α.

Η Αληθινή Αμπελος (15,1-17)

15 1 Ἐγὼ εἶμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν. 2 πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἶρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ. 3 ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν. 4 μείνατε ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε. 5 ἐγὼ εἶμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ οὕτως φέρει καρπὸν πολὺν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. 6 ἐὰν μὴ τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται. 7 ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν. 8 ἐν τούτῳ ἔδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί. 9 καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ὑμᾶς ἠγάπησα: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. 10 ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρὸς μου τηρήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ. 11 Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμῇ ἐν ὑμῖν ἦ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. 12 αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμῇ, ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. 13 μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. 14 ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιήτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. 15 οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος: ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν. 16 οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ, ἵνα ὃ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν. 17 ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους.

Αν είναι ορθή η άποψη ότι τα κεφάλαια 15-17 αποτελούν εναλλακτικό “τελικό” λόγο του Ιησού προς αυτόν του κεφαλαίου 14, πρέπει να δεχθούμε ότι η περικοπή αυτή μπορούσε να ακολουθεί και αμέσως μετά το τελικό Δείπνο. Μια τέτοια σχέση, προτείνει ο Barrett, θα επιβεβαιώ-

νε την άποψη του συμβολισμού που της αποδίδουμε κατά την ανάλυση: Είναι εν μέρει ευχαριστιακή – όπως παρατηρεί – κι η ενότητα των πιστών μετά του Χριστού που παρουσιάζει είναι ενότητα στο θάνατό Του.

Η ενότητα αυτή είναι το θέμα της παρούσας και της επόμενης περικοπής. Οι Χριστιανοί μπορούν να ζήσουν μόνο μέσα σ' αυτή την ενότητα; Εν Χριστώ. Σ' αυτόν έγκειται η καρποφορία της διακονίας του Θεού, της προσευχής που απαντά ο Θεός, και της υπακοής εν αγάπη. Όσοι είναι εν Αυτώ είναι φίλοι του, και κατ' ανάγκην είναι ενωμένοι εν αγάπη μεταξύ των.

Τόσο ο Τρεμπέλας όσο και ο Bernard (*A Critical and Exegetical Commentary in the Gospel according to St. John*, Edinburg, I.C.C., 1928), κατά την αντιπρόταση του Barrett, χρησιμοποιούν την έννοια της αμπέλου ως ένα νέο ιδανικό του πνευματικού Ισραήλ, ενώ ο Owen τονίζει ότι ήδη τα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Μτ. 21,33-34· Μκ. 18,1-9· Λκ. 20,9-16· επίσης Μτ. 20,16· 21,28-32 πρβλ. Λκ. 13,9) είναι σύμφωνα προς τα εν τη παραβολή του Αμπελώνος· ότι τα συνδεόμενα προς αυτόν πρόσωπα αντιπροσωπεύουν τον Ισραήλ ή είναι τμήμα του Ισραήλ. Η αντίθεση σχετικά με τη σχέση αυτή καρπό, σημειώνεται ήδη στον Ησαΐα 5,1-7. Ο Barrett αντίθετα σημειώνει τη διπλή αλλαγή που υφίσταται το παραδοσιακό αυτό υλικό: α) Ο Ιωάννης αποσπά την παραβολή από την εσχατολογική κρίση, και τη συναρτά στη συνεχιζόμενη ζωή της Εκκλησίας. β) Η άμπελος παύει να αντιπροσωπεύει τον Ισραήλ, και ως χριστολογικός ορισμός εφαρμόζεται επί του Ιησού. Αυτή η αλλαγή στη νοηματοδότηση της παραβολής εμφανίζεται στα πράγματα: 1) Δεν ακούμε κάποια ολοκληρωμένη ιστορία, τίποτε για την τύχη αυτού του αμπελιού, αλλά μόνο γενικές παρατηρήσεις περί αμπελουργίας· 2) Ο όλος συμβολισμός προσδιορίζεται από το “εγώ ειμί”: ο Ιησούς είναι παν ό,τι συμβολίζει το αμπέλι (ό.π., σελ. 393). Ο Τρεμπέλας, αντίθετα, στο Υπόμνημά του παραθέτει ως προς το σχετικό εδάφιο την οπτική γωνία υπό την οποία βλέπουν την περικοπή αυτή παλαιοί και νέοι ερμηνευτές, όπως π.χ. ο Αυγουστίνος, ο Bernard κ.ά. Ο πρώτος γράφει: «Ο Ιησούς λέει “η άμπελος η αληθινή”· θέλει να διακρίνει εαυτόν από της αμπέλου εκείνης, εναντίον της οποίας απευθύνθηκαν οι λόγοι: “Τι έπρεπε να κά-

νω παραπάνω στο αμπέλι μου και δεν το έκανα, ‘ρωτάει ο Γιαχβέ; Ενώ περίμενα να κάνει σταφύλια αυτό έκανε αγκάθια» (Ησ. 5,4). Πώς θα μπορούσε να είναι αληθινό αμπέλι εκείνο από το οποίο συλλέγονται αγκάθια και όχι σταφύλια; Στην Παλαιά Διαθήκη συχνά χρησιμοποιείται το αμπέλι ή το παλιάμπελο ως τύπος ενός εκπεσμένου Ισραήλ (Ιεζ. 15,2· 19,10. Ησ. 5,1. Ιερ. 2,2. Ωσηέ 1,1. Ψαλμ. 89,9-14). «Σκέφτηκαν, λοιπόν», κατά τον Bernard, «όταν ο Ιησούς είπε “Εγώ ειμι η άμπελος η αληθινή” ότι επρόκειτο για σύγκριση μιας εκφυλισμένης αμπέλου, του Ισραήλ δηλαδή, προς την ιδανική άμπελο που εκπροσωπούσε ο Ιησούς, δηλαδή την Εκκλησία. Αυτή όμως η “αληθινή” άμπελος προβάλλεται στους Μαθητές ως το νέο ιδανικό του Ισραήλ». Αλλά και ο Αυγουστίνος, ως προς το ίδιο κείμενο, παρατηρεί σχετικώς ότι «ο Θεός είναι “ο γεωργός”. Και γεωργός όχι όμοιος με εκείνους των οποίων το όλο έργο περιορίζεται σε εξωτερικό κόπο, αλλά γεωργός που παρέχει και την ένδοθεν αύξηση». Και ο Κύριλλος, επίσης, «... Για να μη νομίσει κανείς ότι η φροντίδα που καταβάλλεται για εμάς είναι έργο μόνο του μονογενοῦς Υιού του Θεού, αφού ονόμασε τον εαυτόν του αμπέλι, έφερε μέσα στην εικόνα ως συνεργάτη τον Πατέρα και Θεό, ονομάζοντας τον εαυτό του αμπέλι που χορηγεί τη ζωή και τη δυνατότητα της καρποφορίας, ενώ γεωργό ονομάζει τον γεννήσαντα Αυτόν Πατέρα».

Για να μη πολυλογούμε, η ιστορική κατάσταση που η εικόνα του αμπελιού παρουσιάζει μπορεί να ερμηνευθεί και αλλιώς. Προτείνεται, αντί του Ισραήλ και της Εκκλησίας στα κεφάλαια 15 και 16 να έχουμε δύο εναλλακτικούς λόγους του Δ' Ευαγγελιστή σε σχέση προς το λόγο του Ιησού που παρατίθεται στο κεφάλαιο 14· εξ αυτών ο πρώτος εναλλακτικός λόγος του Ιησού που περιέχεται στο κεφάλαιο 15 περί αμπέλου δεν αφορά τον Ισραήλ και τη χριστιανική Εκκλησία, αλλά, ακριβέστερα, πρόκειται για εικόνα της σύγκρουσης Εκκλησίας και Συναγωγής. Μέσα δηλαδή από την εικόνα του αμπελιού που ο αμπελουργός μάταια προσπαθεί να φροντίσει ώστε να δώσει καρπό, καταλήγει στην απόφαση να φυτέψει νέο αμπέλι, την «άμπελο την αληθινή». Εδώ δεν έχουμε λόγο περί αναχώρησης του Ιησού εκ του κόσμου· η κατάσταση που αντιμετωπίζουμε εδώ είναι αυτή της σύγκρουσης Εκκλησίας και Συναγωγής. Απ' ευθείας γίνεται επ' αυτού λόγος περί «αποσυναγωγής».

γων», περί των οποίων γίνεται λόγος πριν λήξει το θέμα της σχέσης προς τη Συναγωγή στο 16,1-4. Βλ. σχετικώς και τη μελέτη του Raymond Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, σελ. 123 και J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, chapt. 2, σελ. 17 και C.K. Barrett, ό.π., σελ. 361 εξ. Η Συναγωγή απέρριψε και εξεδίωξε τα μέλη της που ομολογούσαν τον Ιησού Μεσσία, περί το 83 μ.Χ. Σύμφωνα, μάλιστα, με μαρτυρία των Ευαγγελίων προχώρησαν και στη θανάτωση κάποιων πιστών (βλ. π.χ. Μτ. 10,21 και παράλληλα). Αυτά τα «μείναι» των στίχων 4-8 αντιστοιχούν προς τα «μείναι» ή «μεινείτε εν τη αγάπη μου» των στίχων 9-10. Ιδιαίτερη εδώ έξαρση απαιτεί η δήλωση του Δ' Ευαγγελιστή: «Εάν μείνητε εν εμοί και τα ρήματά μου εν υμίν μείνη· ο εάν θέλητε αιτήσασθε, και γενήσεται υμίν» (στίχος 7). Με άλλα λόγια, το «μένειν εν Αυτώ» σημαίνει επίσης «γνώση των ρημάτων Του» και αυτό σημαίνει ότι η ενότητα της Εκκλησίας εξασφαλίζει την ορθή γνώση του Ιησού. Ας σημειωθεί ότι ούτε περί Ευχαριστιακής έννοιας της περικοπής γίνεται λόγος στον Τρεμπέλα.

Ενώ δηλαδή η Συναγωγή με το Pirke Haminim (83 μ.Χ.) αποφάσισε την απόρριψη των Χριστιανών από τη Συναγωγή, ο Δ' Ευαγγελιστής απαντάει σε μια τέτοια ενέργεια απορρίπτοντας από την Εκκλησία, την αληθινή Άμπελο, όλους εκείνους που σύχναζαν και στη Συναγωγή. Το κύριο δηλαδή ζήτημα εδώ, όπως παρατηρεί ο Painter, είναι, κυρίως, εκείνοι που έπαιζαν διπλό παιγνίδι, και με την Εκκλησία και με τη Συναγωγή (15,5-8). Στην ίδια κατάσταση αναφέρεται το παράλληλο κείμενο που έχουμε στο 8,31 εξ. Κι εδώ, στο κεφάλαιο 15, η κατάσταση φαίνεται πως είναι η ίδια η παράλληλη· γι' αυτό κι εδώ ό,τι έχει σημασία είναι το «μένειν» στους στίχους 4-8 που τονίζεται επανειλημμένως. Σημασία έχει το «μένειν εν αυτώ» ή «εν τη αμπέλω», ή αν σ' αυτούς μείνουν τα «ρήματά μου». Σωστά όμως παρατηρεί ο Barrett ότι, ενώ ο Δ' Ευαγγελιστής γνωρίζει ήδη πολύ καλά την απόρριψη υπό του Ισραήλ (βλ. 12,36β-50), εδώ, όπως και στις άλλες τελικές υποθήκες του Ιησού, το κύριο ενδιαφέρον του είναι η ζωή της Εκκλησίας, με ποια έννοια ποιοι είναι και ποιοι δεν είναι οι αληθινοί μαθητές του Ιησού.

Ο συμβολισμός του «αμπελιού» είναι γνωστός όχι μόνο από τον Ιουδαϊσμό ή από τη Διονυσιακή λατρεία αλλά και από τα Μανδαϊκά κεί-

μενα. Κατά τον Bultmann, «η άμπελος είναι το δέντρο της ζωής», όπως είναι το ύδωρ το ζων και ο άρτος της ζωής – όπου ο Αποκαλυπτής παρουσιάζεται ως διαθέτης όχι μάταιων μέσων της ελπιζόμενης ζωής, αλλά ως η ίδια η πηγή της Αληθινής ζωής· το ίδιο γίνεται στη φύση σχετικά με την άμπελο. Ότι ο Ιησούς είναι το αληθινό αμπέλι σημαίνει ότι η όποια άλλη φυσική σχέση δεν είναι αληθινή ζωή – δηλαδή δεν είναι κάτι που πραγματοποιείται με αληθινό δεσμό προς τον Ιησού. Όπως ονειρεύεται ο λόγος για Ύδωρ ζων και Άρτο ζωής, έτσι και για ένα “Δέντρο ζωής”. Ό,τι όμως εδώ ονειρεύεται είναι πραγματικότητα: «Εγώ ειμι». Παραθέτω εδώ μόνο κάποιες σκόρπιες παρατηρήσεις από τον Bultmann: “Αληθινή” ονομάζεται, κατ' αντίθεση προς τη μη πραγματική, ή προς κάτι ονειρικό. Κατ' αντίθεση προς τις παραπλανητικές αντίστοιχες προτάσεις του κόσμου. Η υπόσχεση αυτή όμως συνεπάγεται την προτροπή του «του μένειν εν τη αμπέλω» – αφού η άμπελος στηρίζεται στον ίδιο τον Θεό: «Εγώ ειμι ...». Ότι ο «πατήρ είναι ο γεωργός» δηλώνει ότι η ύπαρξη του Ιησού έχει τη βάση της στην ύπαρξη του Πατέρα. Αλλά μια τέτοια σχέση μετά του Θεού σημαίνει ανησυχία για την ανθρώπινη ασφάλεια – και για τους πιστούς, αφού απαιτεί κινητικότητα και αύξηση: ο νόμος της είναι «φέρειν καρπόν». Αφού όμως οι στίχοι 9-17 αναφέρονται στην εκτροπή από των εντολών και την απομάκρυνση από τον Θεό, χωρίς να λέγεται εδώ στο στίχος 2, είναι φανερό τι εννοείται με το «καρπόν φέρειν»: πρόκειται για κάθε απόδειξη ζωής της πίστεως· όχι απλώς τη διατήρηση της πίστης αλλά και για τη ζωντανή κινητικότητα που τη χαρακτηρίζει. Γι' αυτό ο αμέσως επόμενος στίχος προειδοποιεί: «παν κλήμα ... εκκόπτεται και εις πυρ βάλλεται».

Όπως συμβαίνει με τον «Άρτο Ζωής» ή το «Ύδωρ Ζωής», έτσι συμβαίνει και με το «Δέντρο της Ζωής». Διάφοροι ερμηνευτές τα ανάγουν σε μυθολογικές παραδόσεις. Εδώ όμως αναφέρεται σε μια πραγματικότητα: «Εγώ ειμι». Είναι ο Ιησούς η άμπελος «η αληθινή»· ως τέτοια όμως, αφού αναφέρεται σε θέματα ζωής, είναι επίσης «θεία», γιατί “πραγματική” ζωή χορηγείται μόνο από τον Θεό, έναντι του οποίου η κατά κόσμον φυσική ζωή είναι μόνο κάτι ψεύτικο ή κατά το φαινόμενο. Η κατ' ουσίαν “ζωή” πρέπει να βρίσκει εκπλήρωση, αλλά με το κόστος ότι όλες οι δήθεν δυνατότητες του κόσμου για ζωή αναγνωρίζονται σαν

κατά το φαινόμενο τέτοιες και εγκαταλείπονται, και επιλέγεται αντ' αυτών η μία, εκείνη η δια της αποκαλύψεως εκλεγμένη θεία δυνατότητα: «Εγώ είμαι η άμπελος της ζωής».

Βέβαια εδώ τα της αποφάσεως τίθενται έμμεσα, αφού το κείμενο απευθύνεται σε έναν κύκλο που ήδη έχει κάνει την επιλογή του. Έτσι το μοτίβο της υπόσχεσης υποχωρεί στο μοτίβο της προτροπής: εδώ έχουμε προτροπή εις το «μένειν». Στηρίζεται στο «εγώ ειμι», αφού αυτός για όλους τους ανθρώπους, ιδίως για τους πιστούς, είναι η πηγή της Ζωής. Προ της προτροπής, τονίζει ότι για τους πιστούς, ο Πατήρ είναι ο χορηγός της Ζωής: «και ο πατήρ μου ο γεωργός εστιν», αφού βέβαια και ο Υιός τη βάση της ύπαρξής Του έχει στον Πατέρα, και γι' αυτό ως ο Αποκαλυπτής, καθιστά στους δικούς του προσιτό τον Πατέρα. Η σχέση όμως αυτή δεν δηλώνει απλώς τη βεβαιότητα της πίστεως, αλλά τονίζεται εδώ με την κριτική έννοιά της: «παν κλήμα εν εμοί μη φέρον καρπόν ... καθαίρει αυτό ίνα πλείονα καρπόν φέρει». Η φράση αυτή προετοιμάζεται από το «μείναιτε εν εμοί» (στίχος 4), και τονίζει το «μένειν». Βέβαια, όλο αυτό το κείμενο αιωρείται μεταξύ πραγματικότητας και μεταφοράς. Αυτή πάντως η σχέση με τον Θεό δηλώνει το πρόβλημα της βεβαιότητας για τον άνθρωπο – επίσης για τον πιστό. Απαιτείται δράση εκ μέρους του και αύξηση: το χρέος είναι “να φέρει καρπόν”. Πού θα φέρει τον καρπό δεν λέγεται εκπεφρασμένα: προφανώς στη ζωτικότητα της Πίστεως, στην οποία κατά τα 9-17 ανήκει κυρίως η αμοιβαία αγάπη.

Σ' αυτές όμως τις παρατηρήσεις που παρατίθενται από τον Bultmann, καθώς και προς την από μακρού καθιερωμένη ερμηνεία της περικοπής, αντιπροτείνει κάτι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ο Barrett ως προς την ερμηνεία της περικοπής αυτής.

Στους στίχους 1-3 ο Θεός παρουσιάζεται ως ο αμπελουργός, ενώ οι στίχοι 4-11 εκφράζουν απλώς, κατά τρόπο επαρκή τη μυστική ενότητα του Χριστού μετά των πιστών του – κάτι ανάλογο προς την εικόνα του Παύλου περί του σώματος της Εκκλησίας και των μελών της. Αυτή η εξαρτημένη σχέση του πιστού από τον Χριστό σημαίνει τη χριστιανική καρποφόρα ζωή, αλλά και τη μόνη δυνατότητα συνέχισής της δια της παραμονής των κλάδων επί της αμπέλου. Αυτού του είδους η σχέση εξαρτάται από δύο παράγοντες: *αγαπητική σχέση* και *τήρηση των εντο-*

λών. Αυτήν τη σχέση των κλάδων προς την Άμπελο – σχέση υπακοής και αγάπης ή το αντίθετο επανάστασης κατά του Θεού ή αδιαφορίας γι' αυτόν – έχουν ως πυρήνα όλες οι παλαιότερες ερμηνείες. Στη σύγχρονη ερμηνευτική φιλολογία, χωρίς να εγκαταλείπεται η άποψη αυτή, τονίζεται επίσης η ιστορία των σχέσεων της Εκκλησίας προς τη Συναγωγή, κάτω από τις διάφορες μορφές που είχε πάρει μέχρι την τελική εκείθεν αποκοπή των Χριστιανών. Σχετικώς ο Barrett παρατηρεί τα ακόλουθα: α) Ο Ιωάννης αποσύρει την αιχμή της παραβολής από την εσχατολογική κρίση στο λειτούργημα του Ιησού, και την εφαρμόζει στη συνεχιζόμενη ζωή της Εκκλησίας. β) Η άμπελος έτσι που τη χρησιμοποιεί ο συγγραφέας παύει να αντιπροσωπεύει τον Ισραήλ και γίνεται χριστολογικός ορισμός, αναφερόμενος στον ίδιο τον Ιησού. Η αλλαγή στη μορφή του παραβολικού υλικού παρουσιάζεται σε δύο γεγονότα 1) δεν λέγεται καθαρή ιστορία: δεν ακούμε για την τύχη κάποιου αμπελιού ή κάποιας αμπέλου, αλλά μάλλον κάποιες γενικές παρατηρήσεις περί αμπελουργίας: 2) ότι ο όλος συμβολισμός κατευθύνεται από τις εναρκτήριες λέξεις: «Εγώ ειμι»: Ο Ιησούς είναι ό,τι αληθινό συμβολίζει το αμπέλι. Υπάρχει πληθώρα αποδείξεων πως ο Ιωάννης ήταν ενήμερος περί της ιστορικής απόρριψης του Ιησού από τον Ιουδαϊσμό (βλ. ίδιας 12,36β-50). Περί αυτής της απόρριψης όμως ήδη εξέθεσε τα δέοντα, ενώ εδώ, όπως κατά κανόνα στους τελευταίους λόγους του, το κύριο ενδιαφέρον του είναι η ζωή της Εκκλησίας, το ζήτημα ποιοι είναι και ποιοι δεν είναι οι αληθινοί μαθητές του Ιησού (ό.π., σελ. 393). Κι όταν εδώ ο λόγος περί Εκκλησίας, στη συνάφεια του κειμένου, δηλώνει κατ' αρχήν τους Αποστόλους και μετ' αυτών όλους όσους αυτοί θα μαθητεύσουν. Αυτό επιβάλλει η καθόλου συνάφεια του κειμένου.

Και εμείς έχουμε την αίσθηση ότι, μιλώντας εδώ ο Ιησούς περί της αμπέλου, δεν μιλάει περί του Ισραήλ αλλά περί της Εκκλησίας. Με άλλα λόγια δεν μπορεί κανείς μετά την έξοδο του Ιησού εκ του κόσμου να διανοηθεί ότι η σχέση του προς τον Ιησού μπορεί πλέον να εξελιχθεί σε κάποια εξ αποστάσεως διανοητική ή συναισθηματική σχέση. Η συναισθηματική και ηθική προς τον Ιησού σχέση μετά την αναχώρησή του εκ του κόσμου αποκρούεται άνευ όρων. Η αληθινή σχέση προς αυτόν νοείται εδώ, κατά παραβολή της Αμπέλου, ως σχέση πνευματικά άμεση, ως

πραγματική ενότητα κοινωνίας. Δεν μπορεί να φέρει πνευματικό καρπό ένα κλήμα αφεαυτού, χωρίς να μένει σε άμεση κοινωνία με τον κορμό της αμπέλου. Δεν ξέρουμε σε ποιους και πώς εδώ αναφέρεται. Μακριά όμως από το κλήμα οι βέργες του αμπελιού δεν μπορούν να φέρουν κανένα καρπό. Ο καρπός είναι προϊόν της σχέσης που έχουν οι βέργες του αμπελιού με τον κορμό. Ο καρπός θα έλθει από αυτή την κοινωνία. Χωρίς αυτήν, δεν πρέπει να περιμένει κανείς τίποτε. Όποιος δεν μένει ενωμένος με τον κορμό, αυτός τελικά αποβάλλεται, πετιέται μακριά και ξεραίνεται, και σαν κάτι ξερό το μαζεύουν για τη φωτιά. Το «μένειν» μετ' αυτού – η κληματοβέργα επάνω στο κορμό του αμπελιού – δηλώνει σαφώς στο στίχο 7 πως σημαίνει ότι τα ρήματα του Ιησού είναι στην καρδιά αυτού του ανθρώπου και στη ζωή του, κι αυτή η κοινωνία δηλώνει ότι τα αιτήματα της καρδιάς του ανθρώπου αυτού βρίσκουν την ανταπόκριση του Θεού, κι αυτή η ανταπόκριση δηλώνει τη δόξα του Θεού που ο άνθρωπος αυτός εμπιστεύεται και που οδηγεί σε πλούσια καρποφορία, κι αυτή η πλούσια καρποφορία είναι η ταυτότητα του μαθητή του Ιησού: «*ίνα καρπόν πολύν φέρητε και γένησθε εμοί μαθηταί*». Όχι σχέση και απ' εδώ (Χριστιανισμός) και απ' εκεί (Ιουδαϊσμός). Όχι διπροσωπία.

Αυτή η στενή άμεση σχέση της κληματοβέργας προς την άμπελο στους στίχους 9-10 μεταφράζεται ως τήρηση των εντολών του Ιησού· ως έγνοια για την αγάπη του Ιησού· ως τήρηση των εντολών του Πατρός του, κατά το δικό του παράδειγμα, και κατά τη δική του αγάπη προς αυτούς: «*αγαπάτε αλλήλους, καθώς ηγάπησα υμάς*», ούτε περισσότερο αλλά ούτε και λιγώτερο. Κι απ' αυτούς ζητείται το μείζον: να αγαπούν αλλήλους με το μέτρο που τους αγάπησε ο ίδιος. Και αυτό το μείζον μέτρο της αγάπης είναι να θυσιάζει κανείς τη ζωή του υπέρ “των φίλων” του. Και μη ρωτήσει κανείς ποιος είναι φίλος του Ιησού; Γιατί απλούστατα, είναι εκείνος που τηρεί τις εντολές του· κι όταν εδώ αναφέρει “εντολές” δεν εννοεί απλώς κάποιες απαιτήσεις πούναι γραμμένες σε ένα πίνακα· εντολές του δεν είναι οι επιθυμίες του· δεν είναι κάτι τέτοιο· είναι αυτά που άκουσε από τον Πατέρα του και τα έμαθε και σ' αυτούς· είναι η συνταύτιση με τη βουλή του Θεού, και όχι η προσπάθεια υπακοής σε κάποιες εντολές Του, όπως ήταν π.χ. ο Μωυσαϊκός

Νόμος. Κι όταν μιλάμε περί “φιλίας”, δεν μιλάμε περί υπακοής. Στο στίχο 14 θεωρείται αυτονόητο πως οι φίλοι πράττουν ό,τι ζητάει ο ένας από τον άλλον. Όταν κάποιος προσφέρεται συνειδητά για τον “φίλο” του, δεν κάνει κάτι αναγκαστικά, γιατί πρέπει να υπακούσει, αλλά γιατί το νοιώθει σαν εσωτερική ανάγκη· δίνει τη ζωή του όχι γιατί του το ζητάνε αλλά γιατί ο ίδιος νοιώθει την ανάγκη και τη χαρά να το κάνει. Κι ο στίχος 15 αναλύει το στίχο 14 περί των “μαθητών” ως “φίλων” του Θεού και του Ιησού που ξέρουν τι τους καίει μέσα τους και τους κάνει να θέλουν κάτι. Ο “δούλος” δεν είναι σε θέση να ξέρει τίποτε απ' αυτά· ενεργεί ορμώμενος όχι από μέσα του αλλά από διαταγές που έρχονται απ' έξω, στις οποίες, πρέπει να προσαρμοσθεί εκών ή άκων. Οι Μαθητές όμως του Ιησού παρουσιάζονται εδώ ότι τον γνώρισαν τόσο καλά όσο και ο Ιησούς αυτούς. Εδώ έχουμε ένα είδος ισοπέδωσης Θεού-Χριστού-Μαθητών-Εκκλησίας. Ο στίχος 16 βεβαιώνει ότι ο Ιησούς εξελέγη από τον Πατέρα για την επιτέλεση αυτού του έργου· δεν πρόκειται για πρωτοβουλία των ίδιων των Μαθητών. Ούτε πρόκειται για κάποιο δικό τους εθελοντισμό, αλλά περί εκλογής και περί ανάθεσης έργου. Ενόσ έργου μάλιστα, το οποίο μπορεί να πετύχει – μπορεί όχι· ο “καρπός του έργου θα μείνει”, γιατί αυτό είναι η βουλή του Θεού. Επειδή, μάλιστα, πρόκειται περί τέτοιου σκοπού, «*ό,τι αν ζητήσετε τον πατέρα εν τω ονομάτι μου δω υμίν*» (στίχος 16). Όλα αυτά παρουσιάζονται ως σχέδιο του Υιού δια των Μαθητών υπέρ του κόσμου, αλλά και ως “εντολή”: «*ταύτα εντέλλομαι υμίν ίνα αγαπάτε αλλήλους*». Όταν έχετε τη συνείδηση ότι το έργο σας είναι έργο του Θεού, θα αγαπάτε ο ένας τον άλλον· θα νοιώθετε πως δεν μπορείτε παρά να αγαπάτε ο ένας τον άλλον, ως εργάτες σε διάφορους χώρους που τείνουν στον ίδιο τελικό σκοπό του Θεού.

Αυτό που καλείσθε να κάνετε δεν είναι αγγαρεία, αφού εσείς θα ξέρετε γιατί κάνετε ό,τι κάνετε· ένας δούλος αυτό δεν το ξέρει· ο Ιησούς εξήγησε στους Μαθητές του το γιατί.

Από ό,τι ιστορικά ξέρουμε οι παραπάνω θερμοί παραβολικοί λόγοι εκφράζουν, νομίζω, έναν τόνο πολύ ισχυρό ως προς την αποκλειστικότητα της αγάπης που ο Ιησούς απαιτεί από τους δικούς του. Ξέρουμε ότι οι χριστιανοί αρχικά ανήκαν στις κατά παράδοση εβραϊκές Συναγωγές, για τις οποίες συχνά κάνει λόγο το Δ' Ευαγγέλιο. Το 83 μ.Χ. οι Χρι-

στιανοί αποβλήθηκαν βιαίως από τις Συναγωγές. Φαίνεται όμως ότι για τη διπλή ιδιότητα των Χριστιανών-Ιουδαίων που φοιτούσαν στις Συναγωγές δεν υπήρχαν προβλήματα και αντιρρήσεις μόνο από την εβραϊκή πλευρά με την έννοια πως δεν μπορούσαν να είναι καλοί Εβραίοι και Χριστιανοί μαζί· πρέπει να είχαν εγερθεί αντιρρήσεις και από τη χριστιανική πλευρά, με την έννοια αν μπορούσαν οι άνθρωποι αυτοί να είναι καλοί Χριστιανοί, ενώ παρέμεναν ακόμα θρησκευτικά Εβραίοι. Νομίζω πως κάποιες τέτοιες σοβαρές αντεγκλήσεις ενδέχεται να εκφράζει η περικοπή περί της Αμπέλου με τα κλήματα στο κεφάλαιο 15, προς Χριστιανούς δηλαδή οι οποίοι μοίραζαν την αφοσίωση και την αγάπη τους μεταξύ της παραδοσιακής Συναγωγής και του Ιησού, ο οποίος όμως εδώ απαιτεί αποκλειστικότητα με επιχειρήματα πολύ ισχυρά: τη χριστιανική καρποφορία στη ζωή, αφού χριστιανική ζωή δεν νοείται χωρίς χριστιανικούς καρπούς· δεν νοείται χωρίς την τήρηση των «εντολών του πατρός» – κάτι που, τελικά – τίθεται στην όλη εικόνα προς το «μένειν εν τη αμπέλω», προς την άμεση δηλαδή σχέση και κοινωνία μετά του Χριστού.

Ο στίχος 11 περί «χαράς» πιθανώς αναφέρεται στα συναισθηματικά προβλήματα που γεννούσε η διπλή ιδιότητα του Χριστιανού και του Ιουδαίου συγχρόνως, αν μάλιστα ληφθεί υπόψη ότι ο Ιουδαϊσμός δεν είχε καθόλου θετική τοποθέτηση έναντι του Χριστιανισμού, και ότι, επομένως, οι λόγοι τής υπό ερμηνεία περικοπής ενδεχομένως απευθύνονται προς “κρυπτοχριστιανούς”. Τελικά, όπως φαίνεται, από τους λόγους του κειμένου στους στίχους 12 και 13 περί “φίλων”, υπέρ των οποίων δίνει κανείς και τη ζωή του, το κείμενο αναφέρεται στις σχέσεις του Ιησού προς τους Μαθητές αλλά, εμμέσως, και στις σχέσεις των Μαθητών μεταξύ τους.

Δεν γνωρίζουμε τα ακριβή ιστορικά περιστατικά, στα οποία αναφέρεται η περικοπή. Ο Bultmann αντιμετωπίζει τα δύο τμήματα υλικού ως ανεξάρτητα, συνδεδεμένα όμως από τον Δ΄ Ευαγγελιστή: πρόκειται – πιστεύει – για δύο ανεξάρτητα τμήματα υλικού εκ του οποίου το πρώτο έχει θέμα «το μείνατε εν εμοί», ενώ το δεύτερο «μείνατε εν αγάπη» (ό.π., σελ. 415). Ο R. Brown διαιρεί το κείμενο ως εξής: 1-6 η εικόνα του κλήματος και της αμπέλου· 7-17 εξήγηση της εικόνας στη συνάφεια

των θεμάτων του Αποχαιρετιστήριου Λόγου, ή, καλύτερα: 1-6 Η εικόνα της αμπέλου και των κλημάτων· 7-17 μια εξήγηση αυτής της εικόνας στη συνάφεια του Αποχαιρετιστήριου λόγου. Στο πρώτο μέρος το θέμα είναι η ενότητα μετά του Ιησού και ο τόνος στην ενότητα μετ’ αυτού· κι αφού οι Μαθητές ήταν ήδη μετ’ αυτού ενωμένοι, η έμφαση είναι να παραμείνουν ενωμένοι μετ’ αυτού και μεταξύ των· δεν υπάρχει, κατά τον Brown, η παραμικρή αναφορά για άμεση αναχώρηση· ούτε εμφανίζονται εδώ τα χαρακτηριστικά θέματα του Τελικού Δείπνου· η κατάσταση όμως είναι τελείως διαφορετική στο 17,7-17: εδώ τα θέματα του Τελικού Δείπνου βρίσκονται σε κάθε γραμμή, κατά τον Brown (σελ. 666) – με ελάχιστους υπαινιγμούς στο θέμα του Τελευταίου Δείπνου: «μείνατε εν εμοί» (στίχος 7)· «καρπὸν πολὺν φέρητε» (στίχ. 8)· «καὶ ὁ καρπὸς υμῶν μένη» (στίχος 16).

Αν όμως – όπως έχουμε ιστορικώς το δικαίωμα – φαντασθούμε πως μια μερίδα Χριστιανών της ιωάννειας Εκκλησίας είχε διακόψει τη σχέση με τη Συναγωγή, ενώ άλλη τη διατηρούσε, θα μπορούσαμε να βρούμε κάποιο *sitz im Leben* και στους στίχους 12-17 περί “φίλων”, όχι “δούλων”, περί “εκλεκτών” του Ιησού, με προορισμό όχι κάποια συντήρηση αλλά την καρποφορία, την προς αλλήλους αγάπη μεταξύ των Χριστιανών. Δεν είναι δύσκολο να φαντασθεί κανείς το είδος των προβλημάτων που έπρεπε να δημιουργηθούν μεταξύ των Χριστιανών που σύχναζαν στη Συναγωγή και εκείνων που δεν σύχναζαν. Είναι πολύ πιθανό οι στίχοι 12-14 να αναφέρονται σε τέτοιου είδους προβλήματα. Με κάποιες τέτοιες ιστορικές προϋποθέσεις μπορούμε να καταλάβουμε, μετά τους στίχους 1-10, τι νόημα έχει η σύσταση των στίχων 12 εξ. περί αγάπης προς αλλήλους. Στην ενότητα αυτή μάλιστα εισάγεται και ένας νέος χαρακτηρισμός σχέσης του Χριστιανού προς τον Ιησού: είναι ο χαρακτηρισμός “φίλοι” (βλ. “φίλος” Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, του Léon Dufour, Αθήναι 1980, στ. 970-981). Ο Ιησούς ένοιωθε ιδιαίτερη αγάπη για ορισμένα πρόσωπα, όπως ο Λάζαρος ή «ο μαθητής ὃν ἠγάπα» (13,23)· όπως αγαπούσε και όλους τους Μαθητές του: «οὐκ ἔτι λέγω υμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τι ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· υμᾶς δε εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα υμῖν». Φίλος είναι ακριβῶς εκείνος στον οποίο εκμυστηρεύεται κανείς και τα

πιο βαθειά μυστικά, κάτι που δεν κάνει προς ένα “δούλο”. Ούτε μπορεί να αμφισβητήσει κανείς αυτή τη “φιλία” του Ιησού προς τους Μαθητές και την Εκκλησία. «Μείζονα ταύτης αγάπην ουδείς έχει, ίνα τις την ψυχήν αυτού θη υπέρ των φίλων αυτού» – είναι η μεγαλύτερη και αδιαμφισβήτητη απόδειξη φιλίας, όταν θυσιάζει κανείς τη ζωή του προς ωφέλεια των φίλων του. Αν όμως η θυσία είναι από τη δική του πλευρά απόδειξη της φιλίας του για τους Μαθητές και την Εκκλησία, από δική τους πλευρά είναι το να τηρούν «α εγώ εντέλλομαι υμίν». Ως Υιός του Θεού ο Ιησούς δεν θα παραξένευε να ονομάσει τους Μαθητές ή τους πιστούς “δούλους” του Θεού, όπως είναι καθιερωμένο στην Παλαιά Διαθήκη. Τους ονομάζει “φίλους” γιατί ως προς αυτούς δημιουργήθηκε μια άλλου είδους σχέση, άγνωστη στην παλαιά θρησκεία. Αυτοί είναι “φίλοι”, όχι δούλοι, γιατί έγιναν μέτοχοι των σκέψεων και σχεδίων του Θεού που γνωρίζει και ο Υιός: «ότι πάντα α ήκουσα παρά του πατρός μου εγνώρισα υμίν». Η φιλία του Ιησού προς τους Μαθητές και την Εκκλησία δεν ξεκίνησε απ’ αυτούς αλλά από δική του πρωτοβουλία: Αυτός τους διάλεξε και τους ανέθεσε την αποστολή του Ευαγγελίου, να βγούνε στον κόσμο, να επιτύχουν στην προσπάθειά τους καρπό, κι αυτός ο καρπός να μην είναι προσωρινός αλλά μόνιμος: κι επιπλέον, λόγω της δυσχέρειας του όλου αυτού έργου διευθέτησε τα πράγματα, ώστε ό,τι σχετικά με το έργο τους αιτήσουν τον Πατέρα στο όνομά Του να τους δοθεί.

Προϋπόθεση όλων αυτών των νέου τύπου σχέσεων του Ιησού προς τους Μαθητές είναι ότι τόσο αυτοί όσο και οι διάδοχοί τους και οι οπαδοί τους θα μείνουν μπολιασμένοι όπως οι ζωντανές κλιματόβεργες στο Κλήμα. Ως προς τη σχέση της παραβολής του 15,1-8 προς τα περί αδιάσπαστης αγάπης του Ιησού προς τους Μαθητές του, στους στίχους 9-17 δεν είναι περίεργο ότι η έμφαση, ενώ στο πρώτο μέρος της περικοπής είναι στην Εκκλησία, στο δεύτερο είναι στην ηγεσία της. Η παραβολή της Αμπέλου και των κλημάτων καλύπτει και τις δύο απόψεις που τίγονται στο 15,1-17. Όπως παρατηρεί ο Barrett: «Άλλη μια φορά, ο Ιωάννης δεν στενεύει την έκταση της χριστιανικής αγάπης, αλλά τη βλέπει από μια διαφορετική σκοπιά. Της θείας αγάπης για τον κόσμο είναι καρπός απόσχισης απ’ αυτόν μιας ομάδας “φίλων” (όχι η μεταστροφή

όλου του κόσμου). Με ειδικό τρόπο η αγάπη του Ιησού περιέβαλε “αυτούς τους φίλους” (όχι εντός κάποιας μεταστροφής όλου του κόσμου). Με ειδική έννοια, η αγάπη του Ιησού δόθηκε σ’ αυτούς “τους φίλους” με το σκοπό μεταξύ αυτών και εντός αυτών κατ’ ανταπόδοση να αυξηθεί η ίδια αγάπη» (σελ. 397). Προσφυώς παρατηρεί σχετικά ο Θεοφύλακτος «Ίνα τας υμών ψυχάς βεβαιωτέρας ποιήσω εν τη προς αλλήλους αγάπη, δια τούτο απαριθμούμαι τα της εμής προς υμάς αγάπης κατορθώματα».

Το μίσος του Κόσμου (15,18-25)

18 Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσχετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. 19 εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει: ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. 20 μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μειζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν: εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν. 21 ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με. 22 εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχουσαν: νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν. 23 ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ. 24 εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχουσαν: νῦν δὲ καὶ ἐωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου. 25 ἀλλ' ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι Ἐμίσησάν με δωρεάν.

Στην προηγούμενη περικοπή η σκέψη συγκεντρώθηκε στη μικρή ομάδα των φίλων του Ιησού, στη μετ' αυτού ενότητά τους εν αγάπη προς αλλήλους και προς Αυτόν, στην υπακοή τους, στις προσευχές τους. Ζούνε όμως ανάμεσα στον κόσμο. Στη μεταξύ τους ανθούσα αγάπη ανταποκρίνεται το μίσος του κόσμου, που πρώτα μίσησε τον Ιησού και τώρα φυσικά εξακολουθεί να μισεῖ τους δικούς του, αφού ο κόσμος μπορεί να αγαπάει μόνο κάτι δικό του. Αφού οι Χριστιανοί είναι εν Χριστώ, το προς αυτούς μίσος είναι μίσος κατά του Χριστού, και μίσος κατά του Χριστού είναι μίσος κατά του Πατρός που τον απέστειλε. Το ότι οι Χριστιανοί δεν είναι λαοφιλείς στον κόσμο οφείλεται, τελικά, στη στάση του κόσμου έναντι του Θεού (Barrett, ό.π., σελ. 399). Το μίσος του κόσμου κατά των Χριστιανών βρίσκουμε και στη Μικρή Αποκάλυψη: Μκ. 13,9-13. Αλλά και σε άλλα λόγια της Συνοπτικής παράδοσης, εκ των οποίων τα πλείστα ήταν προρρήσεις των εσχάτων καιρών. Με το διωγμό του Νέρωνα, παρόμοια ερμηνεία εμφανίζεται στο κατά Μάρκον. Κι ο Ιωάννης δίνει ιδιαίτερη σημασία στην πρόρρηση διωγμού, αλλάζει όμως τα περιστατικά. Το μίσος του κόσμου για το λαό του Χρι-

στού είναι μίσος εναντίον του ίδιου του Θεού. Εδώ η σκέψη του Ιωάννη υπενθυμίζει πολύ τη σύγκρουση μεταξύ φωτός και σκότους στα Γνωστικά συστήματα αλλά και στην αρχική χριστιανική εσχατολογία (Βλ. Barrett, σελ. 399-400). Κι ο Τρεμπέλας παραθέτει σχετικώς δια του Hoskyns: «Εάν η αγάπη είναι το χαρακτηριστικόν της Εκκλησίας, ο κόσμος και το βασίλειον του σατανά γνώρισμα έχει το μίσος κατά της αγάπης ταύτης». Είναι βαθειά, πράγματι, η διάσταση κόσμου και Χριστού, κατά τον Δ' Ευαγγελιστή. Όχι μόνον ο Ιησούς αλλά και οι Μαθητές δεν είναι «εκ του κόσμου», γιατί, αν ήταν εκ του κόσμου, ο κόσμος θα αγαπούσε κάτι δικό του. «Δια τούτο μισεῖ υμᾶς ο κόσμος». Η διάσταση όχι μόνον μεταξύ Χριστού αλλά και μεταξύ Χριστιανῶν αφενός και κόσμου αφετέρου είναι πλήρης. Γι' αυτό ο κόσμος μισεῖ τους Χριστιανούς. Εδώ έχουμε πλέον μια κάπως έντονη δυαρχική αντίληψη του Δ' Ευαγγελιστή. Δεν πρέπει, μάλιστα, οι Χριστιανοί να παραξενεύονται για το μίσος αυτό του κόσμου εναντίον των: ενώ δεν είναι εκ του κόσμου, ο Ιησούς θαυματουργικά τούς διάλεξε μέσα από τον αρνητικό αυτό κόσμο, ο οποίος γι' αυτό το λόγο και τους μισεῖ. «Μήτε διωκόμενοι δυσφορεῖτε, μήτε του λόγου υμῶν αθετουμένου· α γαρ εἰς ἐμὲ ἐνεδείξαντο, ταῦτα καὶ εἰς υμᾶς ἐνδείκονται» (Ζιγαβηνός). Οι ακολουθούντες στίχοι 21-22 είναι επιβεβαιωτικοί των προηγουμένων: Εδώ τους θυμίζει κάποιο λόγο που εἶχε χρησιμοποιήσει στο παρελθόν, για να επισημάνει στη συνέχεια: «εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν καὶ υμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ἡμέτερον τηρήσουσιν». Δεν λέει ο Ιησούς ότι το κήρυγμα και η προσπάθεια έναντι του κόσμου είναι περιττό να γίνονται· όχι. Με τη γνωστικίζουσα γλώσσα που χρησιμοποιεῖ επιζητεῖ μόνον να δηλώσει τη δυσκολία στην επικοινωνία αὐτῶν των δύο. Ο στίχος 21 θέλει να δηλώσει ότι οι διαφορές του κόσμου προς την Εκκλησία δεν είναι επιφανειακές: «διὰ τὸ ὄνομά μου» – «οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με» δηλώνουν ακριβῶς τὸ μέγα χάσμα που πρέπει να γεφυρωθῆ μεταξύ των δύο μεγεθῶν. Ο τόνος της διάστασης που τονίζει ο Ιωάννης είναι η ἀπό μέρους του κόσμου ἀγνοία του Θεοῦ· ἀν δηλαδή ο κόσμος εἶχε γνώση του Θεοῦ, δεν θα υπήρχε πρόβλημα.

Αυτό το πνεῦμα του μεγέθους και της οξύτητας της διάστασης μεταξύ Θεοῦ και κόσμου συνεχίζονται και στους στίχους που ακολου-

θούν. *Δια το όνομά μου*: Στην Καινή Διαθήκη, ως ήδη σημειώσαμε, το «όνομα», κατά την πολύ διαδεδομένη άποψη, δηλώνει το πρόσωπο στη βαθύτερη ουσία της ύπαρξής του· εκφράζει την ενεργό παρουσία κάποιου και την υπόστασή του, κι αυτό γίνεται, και όταν ο Γιαχβέ κάνει το όνομά του να κατοικήσει επί της γης. Έτσι η γνώση του «ονόματος» κάποιου δηλώνει εγγύτητα στο μυστήριο της ύπαρξής του και την κατά κάποιο τρόπο κάποιου είδους κυριαρχία επ' αυτού (L. Dufour, ό.π., σελ. 389). Οι Μαθητές στο στίχο 21 θα πραγματοποιήσουν όσα προηγούνται του στίχου 21 «δια το όνομά μου», όχι απλώς με τη χρήση του ονόματός μου, αλλά με βάση τη δύναμη και εξουσία που εκφράζει το όνομά μου. Το «όνομα» του Ιησού και η γνώση του εδώ καθιστούν δυνατή τη γνώση του πατέρα του Ιησού, την οποία δεν έχουν. Η γνώση του ονόματος του Ιησού αντιπροσωπεύει έτσι τη γνώση του ίδιου του Θεού.

Με τη φράση «*αλλά ταύτα πάντα ... δια το όνομά μου, ότι ουκ οίδασι τον πέμψαντά με*», δια του «ονόματος» δεν διατυπώνει τίποτε άλλο παρά την απαίτηση ότι είναι ο Αποκαλυπτής που έστειλε ο Πατέρας (Bultmann, ό.π., σελ. 423). Αναγνώριση του Πατέρα θα εσήμαινε αναγνώριση του «ονόματος». Εξ αιτίας του ονόματός του διώκονται οι φίλοι του, κάτι που σημαίνει: Οι διώκτες δεν γνωρίζουν τον Πατέρα. Αυτή η στάση του κόσμου χαρακτηρίζεται ως «απιστία», ως εχθρική απομάκρυνση από τον Πατέρα, ως αμαρτία. Με τη στάση όμως αυτή ο κόσμος χαρακτηρίζεται ως αμαρτία. Αυτό τονίζεται στους στίχους 22-23: Η μη αποδοχή του Ιησού από τον κόσμο χαρακτηρίζεται ως Αμαρτία, που με λόγια και έργα στρέφεται κατά του Αποκαλυπτή. Αν δεν υπήρχε Αποκάλυψη, δεν θα υπήρχε αμαρτία στην κυριολεξία. Αφού όμως υπάρχει Αποκάλυψη, δεν υπάρχει και διαφυγή από την ευθύνη. Αυτό τονίζει ο στίχος 22: Μετά όσα περί αμαρτίας των κήρυξε ο Ιησούς, «*πρόφασιν ουκ έχουσιν περί της αμαρτίας αυτών*». Στο στίχο 24 αναφέρεται ότι «*εωράκασιν και μεμισήκασιν*» – κι αυτό το μίσος – παρά «τα οραθέντα» – είναι αμαρτία, και δεν πρόκειται μόνο για μίσος προς εμένα αλλά και προς τον πατέρα μου, χωρίς τη δυνατότητα προβολής οιασδήποτε δικαιολογητικού. Έτσι στην προς Αυτόν απιστία ο Ιησούς θεωρεί και τον Θεό παρόντα. Και συμπεραίνει ο Bultmann: «Αμαρτία δεν είναι πρωταρχικά κάποια μη ηθική συμπεριφορά· δεν συνίσταται σε κάποια

συγκεκριμένη πράξη, αλλά είναι, όπως στο 16,8 περίπου εκπεφρασμένα ορίζεται, η απιστία. Αλλά και στο 15,25 παρατηρείται, επίσης, ότι σ' αυτό το «μίσος» εκπληρώθηκε η προφητεία Ψαλμ. 34,19· 68,5, περί των εχθρών του προσευχομένου εδώ και παρατηρείται ότι: «*εμίσησάν με δωρεάν*». Επιβεβαιώνεται εδώ ο χαρακτήρας της ενοχής κατά τούτο, ότι τονίζεται ο θεμελιώδης χαρακτήρας του μίσους.

Θα είχαν βέβαια, περί των όποιων εχθρών, κάποια δικαιολογία αν ο Ιησούς δεν είχε έρθει και λαλήσει προς αυτούς τα ρήματα του Θεού· «*αμαρτίαν ουκ είχουσιν*» (στίχος 22). Αλλά οι Μαθητές του δεν προέρχονταν εκ του κόσμου. Απόδειξη τούτου είναι ότι ο κόσμος δεν τους αγαπάει αλλά τους μισεί, και τους μισεί γιατί δεν προέρχονται απ' αυτόν· κάποια άλλη αρχή εκτός του κόσμου τούς διάλεξε μέσα από τον κόσμο· γι' αυτό, φυσικά, ο κόσμος τούς μισεί. Για να καταλάβουν καλύτερα αυτό, ας αναλογισθούν αυτό που τους είπε: Δεν μπορεί ένας δούλος να περιμένει μ' αυτά που ισχύουν στην κοινωνία καλύτερη μεταχείριση από τον κύριό Του. Κι η απόσταση κυρίου και δούλου στην αρχαία κοινωνία ήταν τεράστια. Αν, λοιπόν, ο κόσμος εδίωξε τον Κύριο, είναι δυνατόν να μη διώξει τους δούλους του; Αν δεν έτειναν ευήκοον ους στο δικό του λόγο, πως είναι δυνατόν να τηρήσουν το δικό τους; Η προοπτική περί του κόσμου που τους περιγράφει είναι εντελώς αρνητική. Απορεί κανείς γιατί τους αποστέλλει! Καθώς, φαίνεται, ο Δ' Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί διαρκική ορολογία που δεν την εννοεί διαρκικά. Η φρασεολογία είναι διαρκικού τύπου, αλλά όχι απολύτου· έχει την έννοια της μεγάλης δυσκολίας επαφής προς τον κόσμο που είχε ο ίδιος, και που πρόκειται να έχουν και οι Μαθητές. Πράγματι, η αιτία της απόκρουσης του Ιησού και των Μαθητών εξ αιτίας της σχέσης των προς Αυτόν πρέπει να είναι το ότι δεν γνωρίζουν τον Θεό που τους έστειλε. Υπάρχει τεράστια διάσταση εδώ αλλά στο βάθος και η δυνατότητα σωτηρίας. Επίδραση Γνωστική αλλά και Αντιγνωστικισμός.

Στον ίδιο κύκλο ιδεών κινούνται και οι στίχοι 22-23 που αναφέρονται ειδικότερα στο κήρυγμα και στα έργα του Ιησού.

Την έλευσή του και το κήρυγμά του παρουσιάζει ως ένα τελικό test του Θεού ως προς την ευαισθησία του κόσμου· αποδείχθηκαν, λοιπόν, αναισθητοι, χωρίς καμιά πρόφαση για τη μεγάλη αυτή αμαρτία, της ά-

γνοιας του Ιησού και του κηρύγματός του. Πρέπει ο Δ' Ευαγγελιστής να άκουε από Ιουδαϊκή πλευρά τέτοιες αντιρρήσεις: Το ιδιότυπο της εμφάνισης του Ιησού ως του «Υιού», όχι ως κάποιου προφήτη· η προβολή θείας αυθεντίας στους λόγους του· η οικουμενικών διαστάσεων έκταση της σωτηριώδους αποστολής του· τα άνευ προηγουμένου θαυματουργικά έργα που ετέλεσε· – έργα που κανένας προηγουμένως προφήτης δεν είχε επιτελέσει. Όλα τα παραπάνω σημαίνουν πως όχι από άγνοια τον μίσησαν αλλά γι' αυτό που πραγματικά είναι: «*νυν δε και εωράκασιν και μεμίσηκασιν και εμέ και τον πατέρα μου*», που σημαίνει ότι τους μισούν γι' αυτό που πράγματι είναι, όχι γι' αυτό που νόμισαν ότι είναι. Σ' αυτό εδώ το κείμενο του κεφαλαίου 15 έχουμε πολύ έντονη επίθεση κατά του Ιουδαϊσμού, ακόμη εντονότερη από εκείνη του κεφαλαίου 8 και 10 του α' μέρους του Ευαγγελίου. Εδώ, λόγω της δημιουργίας της Εκκλησίας, παρουσιάζεται ακόμα πιο οριστικό το ρήγμα. Η έκφραση «*δια το όνομά μου*» (πρβλ. Μτ. 10,22· 24,9. Μκ. 13,9.13. Λκ. 21,12.17), εξαιτίας του ονόματός μου, ισοδυναμεί προς τον δια της θείας αποκαλύψεως γνωρισθέντα στους ανθρώπους χαρακτήρα του Ιησού.

Ο Ευαγγελιστής παραθέτει σχετικώς στο στίχο 25 την παρατήρηση ότι σ' αυτό το μίσος ανταποκρίνεται αυτό που βλέπουμε στο Ψλ. 34,19· 68,5 «*οι μισούντες δωρεάν*» είναι οι εχθροί του προσευχόμενου. Αλλά και στους Ψλ. 118,161 «*άρχοντες κατεδίωξαν με δωρεάν*» και Ψλ. Σολομ. 7,1 «*οι εμίσησάν με δωρεάν*»: Το «*δωρεάν*» δηλώνει «*χωρίς λόγο*», «*χωρίς να το αξίζω*». Όχι μόνο αυτό συνέβη, αλλά το είχε πει πολύ πριν και η Γραφή ότι θα συμβεί έτσι.

Το έργο των Μαθητών υπό το μίσος του κόσμου (15,26-16,4α)

26 *Όταν έλθη ο παράκλητος δν εγώ πέμψω ύμιν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ: 27 καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε.*

16 1 *Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε. 2 ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς: ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνων ὑμᾶς δόξην λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. 3 καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ. 4 ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.*

Τόσο ο Bultmann όσο και πολλοί άλλοι εξηγητές δέχονται ότι η περικοπή έχει κάποιο είδος κατάληξης στο 16,4α εντός της ευρύτερης ενότητας, ενώ ως προς τη διαίρεση του Αποχαιρετιστήριου Λόγου παρουσιάζεται αρκετή ποικιλία ως προς τη θεματική ανάλυση μεταξύ των ερευνητών. Ο καθηγ. Τρεμπέλας π.χ. εξετάζει σε μια ενότητα το κείμενο 13,31-16,33 υπό τον τίτλο «*Η στερέρωσις και ανάπτυξις της πίστεως των Αποστόλων δια των τελευταίων διδασκαλιῶν του Ιησού, αίτινες εμπεριέχουσι την υψίστην αποκάλυψιν περὶ του προσώπου του*». Η ποικιλία των επιλογῶν ως προς τη διαίρεση του κειμένου αυτού μαρτυρεῖ περὶ κάποιας σχετικῆς αβεβαιότητος που υπάρχει ἐπὶ του προκειμένου. Υπό τις συνθήκες αυτές η ὅποια ἐπιλογή ἔχει σχετικὴ σημασία. Εμεῖς πιστεύουμε ὅτι υπάρχει κάποια ἀλλαγὴ του θέματος στο 16,4βεξ., και ὅτι εἰς τα καθεξῆς ἀναπτύσσεται ἄλλη πτυχὴ του γενικοῦ θέματος του Αποχαιρετισμοῦ: η περίοδος της ἀπουσίας του Ιησού, ὅταν οἱ Μαθητὲς θα μείνουν μόνοι χωρίς Αὐτόν. Χαρακτηριστικό, προφανές, του τμήματος τούτου του λόγου εἶναι ὅτι, μετὰ το 15,1-16,4α, το κείμενο αποκτᾶει εἶδος διαλογικοῦ χαρακτήρα μετὰ των Μαθητῶν, ὅπως το πρῶτο μέρος του Αποχαιρετιστήριου Λόγου 13,31-14,3, ἐνῶ παρουσιάζει ὅλα τα χαρακτηριστικά του τέλους ενός ἀποχαιρετιστήριου λόγου· αν μας ζητούσαν κάποια ἐπιγραφὴ για το τμήμα αὐτό, θα προτεινάμε: «*Οἱ Μαθητὲς κατὰ την περίοδο της Απουσίας του Ιησού*». Και ο Raymond Brown

“for convenience”, δέχεται τους στίχους 16,4β-15 ως ενότητα, εντός της οποίας διακρίνονται 3 groups στίχων: ένα εισαγωγικό (5-7) που αφορά την αναχώρηση του Ιησού και τη θλίψη των Μαθητών, που οδηγεί στις δύο περί Παρακλήτου περικοπές (των στίχων 8-11 και 13-15). Μιλάμε, μάλιστα, για δύο χωρία περί Παρακλήτου, αν και είναι τόσο κοντά το ένα με το άλλο από ό,τι είναι τα άλλα. Δύο χωρία για τον Παράκλητο, ενώ δεν είναι απίθανο με την παρεμβολή του μεταβατικού στίχου 12 ο συγγραφέας να ήθελε το 8-15 να διαβάζεται σαν μια ευρύτερη αναφορά στον Παράκλητο (ό.π., σελ. 709). Τη μνεία όμως στον Brown κάνουμε εδώ κυρίως γιατί, εξ αφορμής τού 15,26 περί Παρακλήτου, θέλουμε να μας οδηγήσει στη παραπέρα περί του Παρακλήτου έννοια στο Δ΄ Ευαγγέλιο. Σε προηγούμενη συνάφεια, μας βοήθησε να καταλάβουμε τη μορφή του Παρακλήτου, εντός του ιουδαϊκού πλαισίου ιδεών· τώρα, εδώ θα μας δώσει να δούμε τη βεντάλια των απόψεων που εκφράζει η έννοια αυτή μέσα στην ιωάννεια θεολογία.

Στο στίχο 26 έχουμε το πρώτο χωρίο περί αποστολής του Παρακλήτου εντός του αποχαιρετιστήριου λόγου. Στο 14,15 έχουμε απλή υπόσχεση περί της αποστολής του. Εδώ, στο 16,26, γίνεται εκτενής παρουσίαση του Παρακλήτου ως Συνηγόρου του Ιησού και του έργου του μετά από όσα στο 15,18-25 αναφέρονται περί μίσους του κόσμου προς το πρόσωπο και το έργο του Ιησού. Το «όταν έλθη» δηλώνει κάποιο διάλειμμα, έστω μικρό, μετά από το οποίο θα παρουσιασθεί η αντίπαλη δύναμη προς το μίσος του “κόσμου” έναντι του Ιησού, «ο παράκλητος», ο οποίος δεν θα έλθει εξ ίδιας πρωτοβουλίας· όπως ο Υιός πέμφθηκε από τον Πατέρα, ο Παράκλητος εκπορεύεται από τον Πατέρα, και η αποστολή του θα είναι, αντίθετα προς τους Ιουδαίους ή τον “κόσμο” που μισούν τον Υιό, αυτός να «μαρτυρήσει περί εμού». Όπως σ’ ένα δικαστήριο υπάρχουν μάρτυρες κατηγορίας και υπεράσπισης, εδώ το “Πνεύμα” παρουσιάζεται σαν ένας πολύ ισχυρός συνήγορος περί του Ιησού. Θα διεξαχθεί κάποιο είδος δίκης περί το πρόσωπο του Ιησού, κι όπως θα παρουσιασθούν από τη μια μεριά κατηγοροί, θα υπάρξει από την άλλη πλευρά υπεράσπιση από τη μαρτυρία του Παρακλήτου και τη μαρτυρία των Μαθητών, σε μια, όπως φαίνεται στη συνέχεια, συνεργασία μεταξύ των δύο.

Η αποστολή του Πνεύματος είναι παράλληλη προς εκείνη του Ιησού. «Εκείνος μαρτυρήσει» - το Πνεύμα παρουσιάζεται όχι ως κάποια θεία δύναμη αλλά με προσωπική υπόσταση. Τα περί της μαρτυρίας του Πνεύματος περί του Ιησού εκτίθενται στο κεφάλαιο 16. Η συνάφεια των διατυπώσεων αυτών είχε, κατά τον Barrett (ό.π., σελ. 406) σημασία: Ο Ιησούς μαρτυρεί εναντίον των Ιουδαίων, που τον μισούν και κλείνει το παράπονό του μια αναφορά στην Αγία Γραφή (στίχος 25) που είναι το ιερό κείμενο των Ιουδαίων. Ο Παράκλητος θα συνεχίσει τη μαρτυρία περί του Ιησού, όπως και οι Μαθητές (αφού από την αρχή που τους κάλεσε έμειναν, παρά τις δυσκολίες, κοντά του μέχρι τέλους, «ότι απ’ αρχής μετ’ εμού εστε»). Το «εστε» δηλώνει τη συνέχεια, η οποία, όπως υπονοείται δεν μπορεί να διασπασθεί. Το «και υμείς δε μαρτυρείτε» δηλώνει, ότι το Πνεύμα και οι Μαθητές θα συνεχίσουν αμφότεροι το έργο του Ιησού, όπως άλλωστε δείχνει η συνέχεια του κειμένου, ότι και αυτοί θα αντιμετωπίσουν διωγμό. Πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Barrett περί της πρώτης αυτής παρουσίασης του Παρακλήτου επί της “ιστορικής” σκηνής τα εξής: «Η όλη παράγραφος φέρει τόσο έντονα τα σημάδια της ενότητας ώστε να φαίνεται πολύ απίθανο ότι οι περί Παρακλήτου στίχοι παρεμβλήθησαν σε ήδη υπάρχον υλικό» (ό.π., σελ. 402). Και ο Brown παρατηρεί σχετικώς: «Εσημειώσαμε ήδη την ομοιότητα μεταξύ 16,3 και 15,21. Αφού εχωρίσαμε το υλικό που σχετίζεται με διωγμούς σε δύο ομάδες, μια στην αρχή, την άλλη στο τέλος της υποδιαίρεσης, ο συγγραφέας μπορεί να επιθυμούσε να επαναλάβει την αιτία του διωγμού. Όπως είναι τώρα, ο στίχος 3 είναι σχεδόν παρενεθικός, διακόπτοντας τη ροή της σκέψης από το 2 στο 4. Ο στίχος 4 επαναλαμβάνει σε μια κάπως πιο θετική μορφή ό,τι ειπώθηκε στο στίχο 1. Η έκφραση “ίνα όταν έλθη η ώρα αυτών μνημονεύετε αυτών ότι εγώ είπον υμίν” ταιριάζει τα μάλιστα με το περί Παρακλήτου θέμα στο 15,26-27, αφού μια από τις λειτουργίες του Παρακλήτου θα είναι να υπομνήσει στους Μαθητές όλα όσα τους είπε ο Ιησούς» (14,26) (ό.π., σελ. 702).

Ο R. Brown, όπως σημειώσαμε, μας βοήθησε να καταλάβουμε το τίτλο «Παράκλητος» μέσα από τον Ιουδαϊσμό, ιδιαίτερα από τα κείμενα του Qumran. Εδώ θα μας οδηγήσει να καταλάβουμε καλύτερα την ιωάννεια αντίληψη περί Παρακλήτου. Όπως είναι γνωστό, ο Brown εκτεί-

νεται εξαντλητικά σε όλα τα θέματα που χειρίζεται. Το ίδιο συμβαίνει και με τον Παράκλητο (βλ. *Appendix V: The Paraclete*, ό.π., σελ. 1135-1144). Των πορισμάτων της αξιολογίας αυτής έρευνάς του δεν μπορούμε εδώ να δώσουμε παρά μόνο πολύ σύντομη περίληψη: Μετά την ανάλυση του όρου Παράκλητος (Συμπαραστάτης – ιδίως σε δικαστήριο – Μεσολαβητής, Παρηγορητής, Ενισχυτής), ως προς το υπόβαθρο της προέλευσης του όρου αποκρούει (με τον Michaelis, Behm, κ.ά.) την ανατολική προέλευση από τον Μανδαίο Yawar (ο «Παράκλητος»), όπως άλλωστε και οι Michaelis και Behm (για τους λόγους που ήδη εκτέθηκαν προηγουμένως διεξοδικά). Ακολουθώντας τους F.M. Cross και τον Behm, δέχεται την ανάπτυξη της έννοιας σε υπόβαθρο που βρίσκουμε στο Qumran, στην Παλαιά Διαθήκη και στα Απόκρυφα. Δεν είχε βρεθεί στα εβραϊκά ή αραμαϊκά εκείθεν προέλευση του όρου «παράκλητος». Διακρίνονται δύο αποδόσεις του όρου Παράκλητος με δικανικό χρώμα και δύο αποδόσεις μη δικανικές: α) Κατά μια απ' αυτές πρόκειται για έναν που «στέκεται στο πλευρό μας για να μας βοηθήσει» (παθητ. έννοια)· κατά τη δεύτερη έννοια (ενεργητική) δηλώνει τον «μεσολαβητή, το συνήγορο κ.λπ.». Με ενεργητική έννοια, «Παράκλητος», περαιτέρω δηλώνει γ) τον «παρηγορητή», «τον ενισχυτή», και δ) ο όρος «παράκλησις» χρησιμοποιείται για να περιγράψει «την προτροπή» ή την «ενθάρρυνση». Καμιά από τις αποδόσεις αυτές του Παρακλήτου δεν καλύπτει την πολυπλοκότητα των λειτουργιών, νομικών ή άλλων, που έχει η μορφή αυτή στην Καινή Διαθήκη, όπου ο Παράκλητος είναι μάρτυς υπέρσπισης του Ιησού και μεσολαβητής γι' αυτόν στη συνάφεια της δίκης του προς τους εχθρούς του· είναι επίσης ο παραμυθητής των Μαθητών παίρνοντας τη θέση του Ιησού μεταξύ των, ο «παράκλητος». Στην Α' Ιω. 2,1 παρουσιάζεται με αυτή την έννοια του συνηγόρου. Ο Brown προτείνει να μη αποδίδουμε τον όρο «Παράκλητος», λόγω του κινδύνου να ερμηνευθεί ο όρος υπό μίαν από τις παραπάνω έννοιες, κι όχι επί τη βάσει όλων.

Ως προς την προέλευση της έννοιας του Παρακλήτου ο Brown σημειώνει α) τη θρησκευοϊστορική Σχολή, ειδικά τους W. Bauer, Windisch και Bultmann, οι οποίοι αναζητούν τον Παράκλητο στη Πρωτομανδαϊκή Γνώση· ο Bultmann τον θεωρεί ως προσαρμογή προς τον Μανδαίο

Yawar (“Βοηθός”), έναν από τους πολλούς ουράνιους αποκαλυπτές της σκέψης των Μανδαίων· β) Όπως είδαμε και αλλού, άλλοι διακρίνουν ένα ιουδαϊκό υπόβαθρο, ενώ οι F.M. Cross, O. Betz, R. Brown κ.ά. παραπέμπουν για την καταγωγή του Παρακλήτου στα Απόκρυφα, και μάλιστα στα κείμενα του Qumran. Για το θέμα αυτό έγινε ήδη ικανός λόγος στον οικείο τόπο.

Το όλο θέμα κλείνει ο R. Brown με την εξής ενδιαφέρουσα παρατήρηση: Στην ιουδαϊκή σκέψη βρίσκουμε σκόρπια τα βασικά στοιχεία που εμφανίζονται στην ιωάννεια εικόνα του Παρακλήτου: μια τέτοια σχέση μέσω της οποίας μια δεύτερη μορφή, κατά τον τύπο της πρώτης, συνεχίζει το έργο της πρώτης· το πέρασμα του πνεύματος από μια κύρια σωτηριώδη μορφή· η από θεού χορήγηση ενός πνεύματος που θα καθιστούσε το δέκτη ικανό να αντιληφθεί και ερμηνεύσει τα θεία έργα και λόγια αυθεντικά· ένα προσωπικό (αγγελικό) πνεύμα που θα οδηγήσει τους εκλεκτούς κατά των δυνάμεων του κακού· προσωπικά (αγγελικά) πνεύματα που διδάσκουν τους ανθρώπους και τους οδηγούν στην αλήθεια· Σοφία που έρχεται στους ανθρώπους από τον Θεό, κατοικεί μέσα τους, τους διδάσκει, αλλά αποκρούεται από άλλους ανθρώπους. Και στα κείμενα που περιγράφουν τις ποικίλες αυτές σχέσεις και πνεύματα υπάρχει κάμποσο λεξιλόγιο μαρτυρίας, διδασκαλίας, καθοδήγησης, και κατηγορίας που εμφανίζεται στα κείμενα περί του ιωάννιου Παρακλήτου, συμπεριλαμβανομένου του τίτλου «Πνεύμα της Αληθείας» (ό.π., σελ. 1139).

Όλα όσα παρεμβλήθηκαν εδώ περί του Παρακλήτου ήταν κάτι αναπόφευκτο. Μετά τα περί αυτού στο 15,16 έπονται στην αρχή του κεφαλαίου 16 πιο εμπειριστατωμένες διατυπώσεις περί του Παρακλήτου και του έργου του στο κεφάλαιο 16. Αυτό που μας απομένει από την προηγούμενη περικοπή προς ερμηνεία είναι οι στίχοι 16,1-4 για να ολοκληρωθεί έτσι η εξήγηση της περικοπής 15,26-16,4a.

«Ταύτα λελάληκα υμίν ...». Το «ταύτα» αναφέρεται στο φονικό μίσος των Ιουδαίων κατ' Αυτού και εναντίον των Μαθητών του – ένα μίσος που δεν θα αποδώσει τίποτε. Τους προειδοποιεί όμως περί αυτού για να αποφύγουν τον «σκανδαλισμό», τον κλονισμό στην πίστη τους· για να μην αποθαρρυνθούν και ίσως απογοητευθούν από το έργο που α-

νέλαβαν. Η απογοήτευση, όπως παρατηρεί και ο Τρεμπέλας, είναι ο βιαιότερος εχθρός. «Αποσυναγώγους» θα σας χαρακτηρίσουν, διαγράφοντας σας από τη θρησκευτική κοινότητα που ανήκετε. Στο 9,22 πληροφορεί ο Δ' Ευαγγελιστής ότι «*ήδη γαρ συνετέθειντο οι Ιουδαίοι ίνα εάν τις αυτόν ομολογήση χριστόν αποσυνάγωγος γένηται*» (9,22). Αυτό για τον Ιουδαίο της εποχής εκείνης εσήμαινε στην κυριολεξία ξερίζωμα της όλης ζωής του ανθρώπου, καταδίκη σε απομόνωση και μαρασμό. Αλλά υπάρχει – όπως ήδη υπαινιχθήκαμε – και το ακόμα χειρότερο. Όπως παρατηρεί ο Θεοφύλακτος: «*Ου μόνο δε τούτο, το αποσυναγώγους υμάς γενέσθαι, αλλά και θάνατον προσδέχεσθαι, και θάνατον επονείδιστον. Ως γαρ λυμεώνας και εχθρούς του Θεού αποκτενούσιν υμάς*». Το θέμα του μίσους του κόσμου των στίχων 15,18-21 επανέρχεται εδώ. Ο Brown πιστεύει ότι οι αντιξοότητες στο 15,18-21 ακολουθούν τα περί της αγάπης του Ιησού προς τους Μαθητές στο 15,1-17. Η δεύτερη ομάδα των αντιξοοτήτων για τους Μαθητές (16,1-4α) ακολουθεί τη μεία του Παρακλήτου και αναφέρεται στα ειδικά μέσα διωγμού που θα υιοθετηθούν, ώστε να εμποδίσουν τους Χριστιανούς να δώσουν τη μαρτυρία τους περί του Παρακλήτου. Αυτό το θέμα του σκανδαλισμού των Μαθητών τίθεται υπό του Ιησού κατά το Τελικό Δείπνο Μκ. 14,27 (Μτ. 26,31), όπου προλέγεται ότι όλοι θα εκπέσουν, «σκαναλισθήσονται», ενώ στον Ιωάννη ο σκανδαλισμός των Μαθητών δεν εμφανίζεται παρά στο 16,32. Μάλιστα, στον Ιωάννη ο φόβος περί σκανδαλισμού πάει πέρα από την άμεση αντίδραση των Μαθητών στη σύλληψη του Ιησού και εκτείνεται στην αντίδραση προς τον εναντίον τους διωγμό με την έννοια της απελπισίας και απόγνωσης. Αντί του μεσσιανικού θριάμβου του Ιησού αντιμετώπισαν την απογοήτευση· αντί να οδηγηθούν σε μια ευτυχή ειρήνη αντιμετώπισαν τον πόλεμο του κόσμου, σε βαθμό μάλιστα που υπερβαίνει την ανθρώπινη φρόνηση και ανοχή: να πιστεύουν οι θρησκευτικά αντίπαλοί σας ότι σκοτώνοντάς σας κάνουν θεάρεστο έργο και προσφέρουν ένα είδος λατρείας στον Θεό που πιστεύετε κι εσείς! Ως προς το τελευταίο αυτό, που είναι πολύ σοβαρό και αβάστακτο, ο Ιησούς τους προειδοποιεί, ώστε να δυνηθούν να το παρακάμψουν: Μπορεί να μιλάμε για τον ίδιο Θεό· στην πραγματικότητα όμως οι κακοποιοί και φονείς των «*ουκ έγνωσαν τον Πατέρα ουδέ εμέ*», δηλαδή όπως

δεν γνώρισαν ποιος είμαι εγώ, δεν εγνώρισαν ούτε τον Θεό Πατέρα. Δεν μιλάμε για τον ίδιο Θεό. Δεν θα μπορούσαν να γνωρίσουν τον Θεό, χωρίς να αντιληφθούν ότι ο Θεός ήταν «πατέρας» του Ιησού. Από άγνοια του Θεού θα μπορούν στο όνομά του να θανατώνουν αυτούς που νομίζουν πως τον προσβάλλουν. Είναι φανερό ότι η εβραϊκή Συναγωγή εδώ ταυτίζεται με τη δύναμη του κακού, προς το θάνατο, προς τη «συναγωγήν του σατανά» (Αποκ. 2,9· 3,9). Ο Ιωάννης δεν αναφέρεται απλώς στο ότι οι Χριστιανοί στις Συναγωγές θα δαρούν, καθώς και ότι θα δικασθούν από ηγεμόνες και βασιλείς (Μκ. 13,9. Μτ. 10,17) αλλά και θα θανατωθούν. Εκφράζονται, βέβαια, από πολλούς νεώτερους ερμηνευτές αμφιβολίες σχετικώς με τη δυνατότητα της Συναγωγής να επιβάλει θανατική ποινή. Ο Brown παραμένει σαφώς σκεπτικός ως προς το θέμα. Ο Barrett παρόμοια. Αναφέρεται ο δεύτερος λεπτομερώς στο θέμα κατά την εξήγηση του 9,22, και μνημονεύει όλες τις σχετικές πληροφορίες που έχουμε επί του προκειμένου οι οποίες δεν υποστηρίζουν το κείμενό μας. Στέκεται κάπως σε κάτι παράλληλο προς αυτό που σημειώνει ο Ιωάννης 16,2-3 στη «Δωδέκατη» από τις «Δέκα Οκτώ Ευλογίες», και σημειώνει: «Αυτή η Ευλογία έχει υποστεί πολλή αναθεώρηση για την αρχική της όμως μορφή (όπως διατυπώνεται από τον Σαμουήλ τον Μικρό για τον Rabban Γαμαλιήλ 15-90 μ.Χ.), βλ. Berakoth 28b και ιδιαίτερα του J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (1949), σελ. 51-59: Πρέπει το κείμενο να είχε περίπου ως εξής: 'Για τους αποστάτες να μην υπάρχει ελπίδα, και το επηρμένο βασίλειο γρήγορα να εκριζωθεί κατά τις ημέρες μας, και οι Ναζαρηνοί και οι minim (εθνικοί) να απολεσθούν σε μια στιγμή και να διαγραφούν από το βιβλίο της ζωής και να μη λογίζονται μαζί με τους δικαίους. Ευλογητός ει Συ, Κύριε, που ταπεινώνεις τον υπερόπτη' (Μετάφρ. του Jocz της μορφής αυτής της προσευχής που μνημονεύεται σε χειρόγραφο της Genizah του Καΐρου). Το κείμενο αυτό είχε σκοπό να ξεχωρίσει τους Χριστιανούς από τους Ιουδαίους και να τους αποκλείσει από την κοινότητα της Συναγωγής. Μόλις αντιστοιχεί προς την «κατάρα» που μνημονεύει ο Ιουστίνος στο περί «Τρύφωνος» 16, που πιθανώς ήταν αποτέλεσμα έντασης αισθημάτων μεταξύ Χριστιανών και Ιουδαίων στην επαρχία της Ασίας, μιας κρίσης της οποίας ο Ιωάννης παρουσιάζει τα αρχικά στάδια. Αυτό που πρέπει ο

αναγνώστης του παρόντος να αντιληφθεί είναι ότι μετά βεβαιότητας μόνο γνωρίζουμε τα περί αποβολής από τη Συναγωγή. Αν όμως έγιναν ενδεχομένως άλλου είδους παρατράγουδα σε περιστάσεις όπως η εγκατάλειψη υπό των Χριστιανών της πολιορκούμενης υπό των Ρωμαίων πόλης της Ιερουσαλήμ (69 μ.Χ.) ή σε άλλες ιδιαίζοντως κρίσιμες καταστάσεις, δεν μπορούν, χωρίς θεμελιωμένη κατηγορία, τα περί «προσβολής της Μεγαλειότητος» να υπαχθούν στην κατηγορία της θανατικής εκτέλεσης. Το παράδειγμα του Παύλου (Β΄ Κορ. 11,22 εξ.) είναι σαφώς επί του προκειμένου ενδεικτικό: «Υπό Ιουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρά μίαν έλαβον ...» - δεν γίνεται λόγος περί καταδίκης. Νομίζω, μάλιστα, ότι η ερμηνεία που παραθέτει ο ημέτερος Τρεμπέλας, αρχικά δεν αντιμετωπίζει καθόλου τέτοιο θέμα στο Υπόμνημά του, ερμηνεύοντας ευθέως και απλώς το «αλλά» στο στίχο 2 ως εξής: «Δεν έχει έννοιαν αντιθετικήν» (Bernard) Συχνάκις το αλλά είναι όρος κλιμακωτού, ως εν Β΄ Κορ. 7,11 = «ουχί μόνον τούτο, αλλά πρέπει και χειρότερα να περιμένετε» (= ερμηνεία που ο Τρεμπέλας δανείζεται από τον Godet). Σε μια γενικότερη προοπτική φαίνεται πως ερμηνεύει το χωρίο και ο Θεοφύλακτος: «Ου μόνον δε τούτο, το αποσυναγάγωγος υμάς γενέσθαι, αλλά και θάνατον προσδέχεσθαι, και θάνατον επονειδιστον. Ως γαρ λυμεώνας και εχθρούς του Θεού αποκτενούσιν υμάς». Το «πας» ο Τρεμπέλας ερμηνεύει: «Είτε Ιουδαίους είτε εθνικούς» και το «δόξη» ερμηνεύει «θα φανή εις αυτόν και εις όλους τους ομοίους του». Κι ο Τρεμπέλας σημειώνει στη συνέχεια: «Ο υπό του Παύλου διωγμός των πρώτων μαθητών τυγχάνει αξιοσημείωτον παράδειγμα τοιούτου πεπλανημένου ζήλου. Ενώ η θανάτωση του Στεφάνου ήταν καρπός οχλοκρατικής εξέγερσης. Επίσης, περί του όρου «λατρεία» στο στίχο 16,2, προσφερόμενη στον Θεό, παρατίθενται τα εξής σχόλια: “Ο όρος λατρεία ενταύθα δεν φαίνεται να υπονοεί την έννοιαν της θυσίας, αλλά μόνον την έννοιαν υψηλού θρησκευτικού καθήκοντος, αναφερόμενου εις τον Θεόν” (Owen). Δύναται όμως να ερμηνευθεί και ως θυσία προσφερόμενη εκ λατρείας (Godet). Εν πάση περιπτώσει, το παράδειγμα της δίκης του Ιησού στα Ευαγγέλια δεν δίνει καθόλου στήριγμα στην άποψη περί δυνατότητας των Ιουδαίων, υπό τη Ρωμαϊκή κατοχή, να προβούν σε θανάτωση κάποιου, πολύ περισσότερο για θρησκευτικούς λόγους. Γι’ αυτό εμείς είμεθα υπέρ της

ερμηνείας, εξ αφορμής του επικείμενου θανάτου του Ιησού, να γίνει γενικότερος λόγος ότι και Μαθητές του θα τον ακολουθήσουν στον ίδιο δρόμο του μαρτυρίου με το πρόσχημα προσφοράς λατρείας στον Θεό: «ώστε τον αποκτείνοντα υμάς ... νομίζειν ευσεβείν μάλλον και ευαρεστείν τω Θεώ». Σίγουρα, ο Ευαγγελιστής δεν θα μπορούσε καν να διανοηθεί πόσοι θα ήταν στην ιστορία οι Εβραίοι – θύματα του χριστιανικού φανατισμού με άνομα αλλά και έννομα μέσα – το Auswich π.χ.

Ο στίχος 3 επιβεβαιώνει ότι όλοι αυτοί οι διωγμοί και κατατρεγμοί θα γίνουν από «άγνοια»: δεν εγνώρισαν ούτε τον Θεό Πατέρα ούτε εμένα. Ο Θεοφύλακτος κρίνει τον παρόντα στίχο ως «παραμυθίαν αρκούσαν». Ή, όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «Αρκεί υμίν εις παράκλησιν το δι' εμέ και τον Πατέρα ταύτα πάσχειν». Πολλοί απ' αυτούς που ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν τον Θεό, τον αγνοούν παντελώς.

Ο Ιωάννης αντιλαμβάνεται πόση ταραχή οι προρρήσεις αυτές προκαλούν στους Μαθητές. Κρίθηκε όμως φρονιμώτερο και ωφελιμώτερο να προειδοποιηθούν για ό,τι τους αναμένει. Θα ήταν γι' αυτούς όχι μικρή ενίσχυση η σκέψη ότι ο Ιησούς προειδοποίησε για όσα δυσάρεστα θα τους συμβούν. Θα τον ένοιωθαν έτσι πιο κοντά τους.

Ως προς την πορεία της συνέχισης του κειμένου υπάρχει δυστυχώς μια ποικιλία προτάσεων από τους ερμηνευτές. Ο Τρεμπέλας π.χ. το κείμενο 16,16-33 επιγράφει: Ο Τελευταίος Αποχαιρετισμός (16,16-33), με υποδιαίρεσεις 1) Η λύπη θα μεταστραφεί εις χαράν (16,16-24), και 2) Ανακεφαλαίωσις και συμπέρασμα του λόγου (16,25-33). Ο Barrett επιγράφει το κείμενο 16,16-33 'Το Μέλλον, Απόμακρο και Άμεσο' με την έννοια πως τα λόγια περί «υπάγειν και έρχεσθαι» μπορούν να ερμηνευθούν ως υπάγειν προς τον Πατέρα κατά την Ανάληψη και ως επιστροφή του κατά την Παρουσία. “Με αυτή την αμφισημία”, παρατηρεί ο Barrett, θέλει να παρουσιάσει ο Δ' Ευαγγελιστής τον ίδιο το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού ως εσχατολογικά γεγονότα, τα οποία προανήγγελλαν και προηγήθηκαν των Τελικών της φάσης αυτής του κόσμου γεγονότων. Η ιωάννεια Εκκλησία ζούσε γενικώς μέσα στα «ερχόμενα» (16,13), κι αυτό ήταν το έργο προς δήλωση από τον Παράκλητο. Η σύνδεση με το 16,8-15 είναι στενή και κατάλληλη.

Εξάλλου, οι στίχοι 25-33 οδηγούν το λόγο πίσω στην κατάσταση στο ανώγειο κατά τις ώρες αμέσως προ της σύλληψης και της σταύρωσης. Δυο θέματα της Συνοπτικής παράδοσης ξανάρχονται στην επιφάνεια – αυτό περί των Παραβολών (βλ. Μκ. 4,10-12) και εκείνο περί του χωρισμού του Ιησού από τους Μαθητές. Και τα δύο δηλώνουν πως ούτε οι Δώδεκα ήταν ικανοί να συλλάβουν το νόημα της ζωής και της διδασκαλίας του Ιησού και να μείνουν στέρεοι σ' αυτό, χωρίς τη θεία επέμβαση που προσδιοριζόταν από την επίτευξη της πληρότητας του σκοπού του Θεού περί του Ιησού Χριστού – τη δόξα του Υιού του Ανθρώπου στο θάνατό του.

Εξάλλου, ανασκοπώντας εξ' επόψεως περιεχομένου την όλη Αποχαιρετιστήρια Ομιλία, διαπιστώνει κανείς ότι το κεντρικό θέμα των κεφαλαίων 13,31-16,33 είναι οδηγίες και συμβουλές του Ιησού προς τους Μαθητές του εν όψει του αποχωρισμού των, καθώς δηλαδή τελείωνε η δημόσια δράση του και ο ίδιος προχωρούσε προς το θάνατό του και τα μετ' αυτόν. Τα κεφάλαια αυτά τους προετοιμάζουν για το γεγονός αυτό και τους δίνουν οδηγίες ως προς το έργο που αυτοί πλέον αναλαμβάνουν. Είναι όμως φανερό ότι οι υποθήκες αυτές του Ιησού, ενώ είναι όλες εξαιρετικής σημασίας, δεν μπορούν να ταξινομηθούν συστηματικά. Θα πει κάποιος δικαιολογημένα ότι η συναισθηματική κατάσταση ήταν φορτισμένη τόσο, ώστε να δικαιολογείται η απουσία συστηματικής σειράς. Η κατάσταση όμως αυτή του κειμένου, όπως ήταν φυσικό, έδωσε αφορμή σε κάποιους εκ των ερευνητών να προχωρήσουν σε φιλολογικές υποθέσεις που εξηγούν κατ' άλλον τρόπο, φιλολογικό, τα φαινόμενα αυτού του κειμένου. Ως παράδειγμα, στη συνάφεια αυτή πρέπει να αναφερθούμε π.χ. στην υπόθεση του καθηγητή John Painter, που επιχειρεί να δώσει μια άλλου τύπου εξήγηση, στον τρόπο που εξελίσσεται η σκέψη αυτού του κειμένου. Ο Painter, λοιπόν, βρίσκει στο κείμενο του Αποχαιρετισμού τρεις διαφορετικές αποδόσεις της ίδιας κατά την παράδοση τελευταίας ομιλίας του Ιησού προς τους Μαθητές του: 1) Στην πρώτη (13,31-14,31) το θέμα είναι πώς οι Μαθητές θα μπορέσουν να υπερβούν το τραύμα του τραγικού αποχωρισμού των από τον Διδάσκαλό τους: αυτό θα γίνει σε δύο επίπεδα: α) το τραύμα του σταυρού του Ιησού θα υπερβούν οι Μαθητές με την Ανάσταση: αυτή όμως θα είναι μια προσωρινή λύση· και β) αλλά στο

14,15εξ. και το 14,25εξ. αναπτύσσεται η διδασκαλία περί αποστολής του Παρακλήτου, ο οποίος θα υπομνήσει στους Μαθητές πάντα τα αναγκαία: π.χ. θα υπομνήσει σ' αυτούς λόγια και έργα του Ιησού, όπως και θα τους βοηθήσει στην ορθή κατανόηση της Παλαιάς Διαθήκης. 2) Στο 15,1-16,4α ο Painter βρίσκει μία διάφορη απόδοση του αποχαιρετισμού του Ιησού. Το κύριο θέμα εδώ είναι η σύγκρουση της Εκκλησίας και των Μαθητών του Ιησού προς τη Συναγωγή: τα άλλα προβλήματα έχουν αντιμετωπισθεί. Εδώ το «πιστεύειν» και το «μένειν» τονίζονται ιδιαίτερα σε σχέση προς τη Συναγωγή: το Πνεύμα εδώ ανταποκρίνεται στις ανάγκες της Εκκλησίας από την πρόκληση του Ιουδαϊσμού, μια πρόκληση που φθάνει μέχρι το μαρτύριο. 3) Στο κείμενο 16,4β-33 δεν έχουμε εδώ πια αγώνα προς τη Συναγωγή. Η απομάκρυνση από τον Ιουδαϊσμό είναι οριστική. Και η λύπη των Μαθητών για τον αποχωρισμό από τον Διδάσκαλο θα ξεπερασθεί. Εδώ ο Παράκλητος ενισχύει τους Μαθητές στον αγώνα τους προς τον απιστούντα «κόσμο». Το κύριο έργο του θα είναι ο «έλεγχος» του κόσμου: έτσι ο έλεγχος του κόσμου υπό του Ιησού θα συνεχισθεί από τους Μαθητές υπό την καθοδήγηση του Παρακλήτου: θα «ελέγξει» τον κόσμο: θα εκθέσει τον κόσμο για τη στάση του έναντι του Ιησού, και έτσι θα προκαλέσει τον κόσμο να ξανασκεφθεί τη στάση του. Επίσης, τονίζεται στο τμήμα αυτό, ο “υπομνηστικός” της παράδοσης του Ιησού και ο ερμηνευτικός ρόλος του Παρακλήτου ως προς αυτή την παράδοση (Painter, *ό.π.*, σελ. 421-432).

Ως προς την άποψη αυτή του Painter περί τριών διαφορετικών σχεδίων του “Αποχαιρετιστήριου Λόγου” από τον Ευαγγελιστή δεν νομίζουμε ότι η συζήτηση του θέματος αυτού, ενώ καθεαυτή είναι απόλυτα νόμιμη, μπορεί να καταλήξει σε κάποιο βέβαιο συμπέρασμα. Σίγουρα, όμως μας βοηθάει να καταλάβουμε την ανάπτυξη της περί Παρακλήτου απόψεως της Εκκλησίας από τα εναύσματα που έδωσε προς τούτο ο Ιησούς στον αποχαιρετιστήριο λόγο του.

Ως προς την ανάλυση του κειμένου του Αποχαιρετιστήριου Λόγου από το 16,4β εξ. ακολουθούμε την ανάλυση του R. Brown (*ό.π.*, σελ. 703 εξ.):

Η Αναχώρηση του Ιησού εκ του κόσμου και η έλευση του Παρακλήτου (16,4β-15)

Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην. 5 νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με, Πού ὑπάγεις; 6 ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν. 7 ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. 8 καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· 9 περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· 10 περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· 11 περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. 12 Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι· 13 ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. 14 ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. 15 πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Ο Bultmann επιγράφει το 16,4β-11 “Η Κρίση επί του Κόσμου” και το 16,12-33 “Το μέλλον των πιστών ως η εσχατολογική κατάσταση”.

Ο στίχος 4β δηλώνει πως ὅ,τι προηγείται περί διωγμῶν των Μαθητῶν κ.τ.λ. δεν ἦταν αναγκαῖο να λεχθῶν ὅσον καιρὸ ο Ιησοῦς ἦταν μαζὶ με τους Μαθητῆς του. Εντὸς ολίγου ὅμως θα τους εγκαταλείψει. Γι' αὐτὸ τους προετοιμάζει για τέτοιους διωγμοὺς που περιγράφονται στους στίχους 16,1-4α, διωγμοὺς που θα μπορούσαν να κλονίσουν την πίστη τους και να εξαντλήσουν την αντοχή τους. Το «ουδεὶς ὑμῶν ἐρωτᾷ με “Πού πηγαίνεις;» ηχοὶ παράξενα, ἀφοῦ στο 13,36 αὐτὸ ρωτᾷ ο Πέτρος, και στο 14,5 το ἴδιο ο Θωμάς (Αὐτὰ μας θυμίζουν την πρόταση του Painter που μόλις μνημονεύσαμε). Κάποιοι ἐξηγητῆς ὅπως π.χ. ο W. Howard προτείνουν ὡς λύση το ὅτι τα ἀνωτέρω λόγια παρατέθηκαν ἀπὸ τον Δ' Ευαγγελιστὴ ἀργότερα στο κείμενο, κατὰ την ἐκδοσή του. Εμεῖς νομίζουμε ὅτι οἱ δύο παραπάνω ἐρωτήσεις δεν εἶχαν καμιά σχέση με

την ἐπιστροφή του Ιησού στον Πατέρα, και ὅτι το «πού ὑπάγεις» του στίχου 5 ἔχει την ἔννοια: «Τι σχέση ἔχει με τον Θεὸ αὐτὴ ἡ ἀναχώρησή σου»· το ὅτι «υπάγω» νοεῖται ἀπὸ τους Μαθητῆς ὡς ἀποχωρισμὸς ἀπ' αὐτοὺς, χωρὶς κάτι περαιτέρω. Ο Barrett σημειώνει σχετικῶς: «Δεν λέει κανεὶς δε με ἐρώτησε, ἀλλὰ κανεὶς δε με ἐρωτᾷει, τώρα» (ὁ.π., σελ. 405). “Γι' αὐτὸ τα λεγόμενά μου γέμισαν με λύπη την καρδιά σας”. Εἶναι μέσα στη θεία οικονομία περὶ της σωτηρίας ἡ ἀποστολή του Ιησού ὡς σωτήρα καθὼς και ἡ ἀποστολή του Παρακλήτου. Κατὰ το σχέδιο της θείας οικονομίας, συμφέρει τους Μαθητῆς να ἀπέλθῃ ο Ιησοῦς, ο σωτήρας, και να σταλεῖ ἀπὸ τον Θεὸ ο “Παράκλητος” για συμπαράσταση και βοήθειά τους, «πρὸς ὑμᾶς». Ο στίχος αὐτὸς θυμίζει, ὅπως σημειώσαμε, τον 14,16 «Και ἐγὼ ἐρωτήσω τον πατέρα και ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μένει μεθ' ὑμῶν εἰς τον αἰῶνα, το Πνεῦμα της ἀληθείας, ὁ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτὸ· ὑμεῖς δε γινώσκετε αὐτὸ, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει και ἐν ὑμῖν ἐστίν». Ο Godett παρατηρεῖ στο χωρίο αὐτὸ τα ἐξῆς: «Ο μετακαλούμενος, ο ἐπὶ την δίκην παρακαλούμενος σύμβουλος, ο μάρτυς, πιθανώτατα ο εἰς βοήθειαν καλούμενος· λέγεται περὶ του Χριστοῦ, καθεσθέντος ἐν τη δεξιᾷ του Θεοῦ και αἰτουμένου τον Πατέρα την ἀφεσιν των ἁμαρτιῶν ἡμῶν (Α' Ιω. 2,1) ... οὕτω περὶ του ἁγίου Πνεύματος, τον παρὰ τῷ Πατρὶ καταλαμβάνοντα ἐν ουρανοῖς θέσιν, αντικαταστήσαντος παρὰ τοῖς μαθηταῖς, και τούτους καθοδηγούντος πρὸς το γινώσκειν την ευαγγελικὴν ἀλήθειαν, θεία τε δυνάμει ἐνισχύοντος τούτους πρὸς το ὑπομένειν κρατερώς τας ὑπὲρ της βασιλείας του Θεοῦ θλίψεις και δεινά» (παρὰ Τρεμπέλα, ὁ.π., σελ. 520). «Παράκλητος καλεῖται ὁ Υἱὸς και το Πνεῦμα ὡς παραμυθίαν ἡμῖν ἐπιποιούντες και ὡς παρακαλοῦντες ὑπὲρ ἡμῶν τον Πατέρα» (Αμμώνιος). Ο ἄλλος Παράκλητος θα μένει μετὰ των Μαθητῶν εἰς τον αἰῶνα: Τούτο «εἶπεν ἅμα παραμυθούμενος αὐτοὺς. Οὐ γὰρ οὕτω φησὶ, πρόσκαιρός ἐστιν ἡ αὐτοῦ παρουσία, ὡς ἡ ἐμῆ, ἀλλ' ἄχρι του αἰῶνος διαρκέσει...· «Οὐδὲ θανόντων ὑμῶν ἀποστήσεται ἀλλὰ συμπαραμενεῖ και ἐνδοξότερους ποιήσει και πάσι δε τοῖς ἁγίοις σύνεστι» (Θεοφύλακτος).

Εἰς τους στίχους 5-11 εἶναι πολὺ ἐμφανῆς ἡ χρῆση του ρήματος «υπάγω», «ἀπέλθω», «πορευθῶ», ἐνὼ στους στίχους 8-11 το κυρίαρχο ρῆμα εἶναι «ἐλέγξει τον κόσμον». Ἄν ο Ιησοῦς πορευθεῖ στον Πατέρα

του: «πέμψω αυτόν προς υμάς», θα τον αποστείλω προς ενίσχυση στο έργο σας. Οι δύο σωτηριώδεις μορφές, του Μεσσία και του Παρακλήτου, δεν μπορούν επί της γης συγχρόνως να προσφέρουν τη βοήθειά τους. «Συμφέρει υμίν» (βλ. και 11,50· 18,14): αναφέρεται στην αναχώρηση του Ιησού με το θάνατο και τα εξ αυτού οφέλη· παρ' ό,τι δε το εν παρενθέσει «συμφέρει» λέγεται αλλού και από τον αρχιερέα Καϊάφα, θεωρούνται, για τον Ιωάννη – παρά το αστείο του πράγματος, ως κάτι αληθινό, ανταποκρινόμενο στα πράγματα. Το ίδιο άλλωστε το Ευαγγέλιο υπόσχεται στο 14,16: «καγώ ερωτήσω τον πατέρα και άλλον παράκλητον δώσει υμίν, ίνα η μεθ' υμών εις τον αιώνα». Το χωρίο υπονοεί ότι και ο Ιησούς είναι «παρακλήτος» (βλ. και Α' Ιω. 2,1 «παρακλήτον ... Ιησούν Χριστόν δίκαιον») – κάτι όμως που δεν υπαινίσσεται ο Δ' Ευαγγελιστής στο 14,16. Η συνάφεια πάντως προϋποθέτει ότι το υπουργήμα του Ιησού ακολουθεί αυτό του Παρακλήτου. Μάλιστα, περί του Παρακλήτου σημειώνεται ότι, σε σχέση με τα έργα του Ιησού, «μείζονα τούτων ποιήσει» (14,11).

Κατά το στίχο 8 εξ. το έργο του Παρακλήτου είναι έργο συνηγόρου και μάρτυρος υπέρ του Ιησού. Η κυριαρχούσα εικόνα είναι αυτή του Δικαστηρίου. «Το “ελέγχειν”» παρατηρεί ο Τρεμπέλας, «χρησιμοποιείται υπό διπλήν έννοιαν· ο κόσμος πείθεται ότι ο Χριστός είναι η αλήθεια· αλλά και συγχρόνως αποδεικνύεται ένοχος του εγκλήματος της απορρίψεως της αλήθειας ... Ο έλεγχος δύναται να οδηγήσει είτε εις την επιστροφήν είτε εις την σκλήρυνσιν». Ο Bultmann παρατηρεί γενικώς τα εξής ενδιαφέροντα: «Λέγεται κατά μυθολογικό τρόπο πως η Αποκάλυψη, που έγινε έργο δια του Ιησού, τότε μόνο αποκτάει το πραγματικό νόημά της, δηλαδή να είναι η απόλυτη αποκάλυψη, όταν έχει το χαρακτήρα της μελλοντικότητας. Ότι ο Παράκλητος είναι το Πνεύμα, στη δράση του οποίου πραγματοποιείται περαιτέρω η αποκάλυψη του Ιησού, ελέχθη ήδη στο 15,26 και στο 14,26 γινόμενη ακόμα σαφέστερο. Πώς πραγματοποιούνται αυτά φανερώνουν στη συνέχεια οι στίχοι 8-11. Ήδη όμως ο στίχος 7 καθιστά σαφή την προϋπόθεση επ' αυτού: ο ιστορικός Ιησούς πρέπει να απέλθει για να μπορεί να γίνει καθαρά αντιληπτό το νόημά του ως του Αποκαλυπτή. Είναι μόνο ο Αποκαλυπτής, όταν μένει τέτοιος, και παραμένει τέτοιος, αφού Αυτός αποστέλλει το Πνεύμα· και μπορεί να στείλει το

Πνεύμα, μόνο αν απέλθει. Ουσιαστικά, το λόγιο αυτό είναι ταυτόσημο προς τα άλλα, ότι δηλαδή ο Ιησούς δια του θανάτου του πρέπει να υψωθεί, να δοξασθεί, για να είναι εκείνος που πραγματικά είναι». Και προσθέτει: «Είναι σαφές ότι ο Δ' Ευαγγελιστής δεν θέλει να περιγράψει ψυχολογικά την κάποτε επισυμβάσα σκηνή της αποχώρησης, αλλά να δείξει τη βασική σχέση του μαθητή προς τον Αποκαλυπτή τώρα. Δεν πρόκειται για ανθρώπινη – προσωπική σχέση, που μπορεί να έχει κανείς με άλλους ανθρώπους, ούτε με τους αρχικούς μαθητές, ούτε με τις επόμενες γενεές. Θα γίνει γι' αυτούς το πρώτο σε πλήρη έννοια ο Αποκαλυπτής μόνον έτσι, με το ότι τους αποχωρίζεται πλήρως κατ' αυτόν τον τρόπο και δεν μπορούν πια να δουν την ανθρώπινη παρουσία του, μ' αυτό δεν μπορεί να γίνει άλλως· ούτε με την ιστορική ανάμνηση μπορεί να γίνει όπως πριν ήταν ως ιστορικό φαινόμενο ή ως ανθρώπινη προσωπικότητα. Γι' αυτό οι “Μαθητές” από πρώτο χέρι δεν θα έχουν τίποτε παραπάνω ως προς τους μαθητές από δεύτερο χέρι, σε ό,τι αφορά την πίστη σ' αυτόν ως τον αποκαλυπτή. Και για τις δύο κατηγορίες ίσταται σε ίση απόσταση” (ό.π., σελ. 430-431).

Στίχοι 8-11. Ο Παράκλητος είναι για τους Μαθητές κάτι περισσότερο του “συνήγορου και προστάτη”. Ερχόμενος στον κόσμο ασκεί ένα είδος επιθετικής δράσης· με τον ερχομό του θα ασκήσει αντεπίθεση έναντι του κόσμου. Ελέγχοντας τον κόσμο για τα εξής πράγματα: Θα ανατρέψει τη λαθεμένη του κρίση που οδήγησε στη σταύρωση του Ιησού· θα «ελέγξει τον κόσμον περί αμαρτίας», αποδεικνύοντας ότι ο κώδικας Νομικών διατάξεων των Ιουδαίων, επί των οποίων στηρίχθηκε η καταδίκη του Ιησού, δεν ευσταθεί· απιστία, τυφλότητα προς την αποκαλυφθείσα αλήθεια, πνευματική υπεροψία και προκατάληψη, οδήγησαν στην απόρριψη του επί μακρόν αναμενόμενου Μεσσία. Αυτά αποτέλεσαν φοβερή αμαρτία (βλ. 3,19· 20· 7,7· 8,47· 15,22). Κατά τον Godet «Το ελέγχειν χρησιμοποιείται υπό διπλήν έννοιαν· ο κόσμος πείθεται, ότι ο Χριστός είναι η αλήθεια· αλλά και συγχρόνως αποδεικνύεται ένοχος του εγκλήματος της πλάνης του. Ο τέτοιος δε έλεγχος δύναται να οδηγήσει είτε εκ την επιστροφή είτε εις την σκλήρυνση». Κατά τον Barrett ο έλεγχος συνεπάγεται την καταδίκη, και ως προς αυτό παραθέτει παράλληλα από τον Φίλωνα, ο οποίος μιλάει για τον έλεγχο ως «τον σωφρονιστήν έλεγχον, τον ε-

αυτού λόγον εις την διάνοιαν εκπέμψας» (Det. 146), και προτείνει: «Το αποτέλεσμα του Λόγου του Θεού είναι έτσι να εντατικοποιήσει το έργο της συνειδήσεως». Αφού μάλιστα κατά το Ιω. 14,17 ο κόσμος δεν μπορεί να δεχθεί τον Παράκλητο, πρέπει να καταλάβουμε το έργο του ως διαμεσολαβούμενο μόνο υπό της Εκκλησίας, και μάλιστα υπό εκείνων των κηρύκων της που καταδικάζουν τον κόσμο. Τη συνείδηση αυτή παρουσιάζει ως εξής: α) Θα καταδικάσει τον κόσμο για την αμαρτία του, δείχνοντας ότι αυτή συνίσταται στο να μη πιστεύουν σ' εμένα β) «Ελέγχειν περί» σημαίνει «καταδίκη», οπότε επίσης η έννοια μπορεί να είναι: Θα καταδικάσει τον κόσμο για την αμαρτία του, γιατί αυτή κατέληξε στην αποτυχία του ανθρώπου να πιστέψει σ' εμένα. γ) Θα καταδικάσει τον κόσμο για την αμαρτία του γιατί κάποιοι άνθρωποι δεν μπορούν να πιστέψουν σ' εμένα. Εξ αυτών ο Barrett δέχεται τις αποδόσεις β) και γ), αφού η α) έρχεται σε κάποια δυσαρμονία προς το χωρίο 8,46 («ποιος από σας με ελέγχει πως είμαι αμαρτωλός», και όχι «ποιος με ελέγχει πως έχω λαθεμένες απόψεις περί αμαρτίας»).

Θα ελέγξει τον κόσμο περί «δικαιοσύνης»: οι εχθροί του Ιησού πιστεύουν ότι ο επαίσχυντος θάνατός του επί του Σταυρού απέδειξε πως δεν ήταν άγιος εμπιστοσύνης. Ο Παράκλητος τώρα θα κάνει φανερό ότι ο θάνατός του ήταν «επιστροφή» στον Πατέρα, όπου έγινε δεκτός ως ο άγιος και δίκαιος (Πράξ. 3,14· 2,36· 5,30-32). Η ανάσταση αναιρεί την αισχύνη του Σταυρού και αποκαθιστά τη δικαιοσύνη για τον Ιησού. Τέλος, ο Παράκλητος θα πείσει τον κόσμο περί «κρίσεως», δείχνοντας πως οι αόρατοι «άρχοντες» του κακού αυτού κόσμου ξεπέρασαν πολύ τα όριά τους θανατώνοντας τον Κύριο της δόξας, εκθέτοντας ως άρρωστη τρέλα την κρατική δύναμη εκείνων που έγιναν τα όργανά τους.

Κατά τον Bultmann (ό.π., σελ. 433 εξ.) η λειτουργία του Παρακλήτου είναι το «ελέγχειν». Η εικόνα εδώ σχετίζεται προς μια δίκη παγκοσμίων διαστάσεων. Ο κόσμος κατηγορείται, και κατηγορός είναι ο Παράκλητος. Ο λόγος όμως χάνει κάπως το χρώμα του, αφού η Δίκη δεν γίνεται στο τέλος των ημερών, αλλά αμέσως μετά τη διακοπή της ιστορικής πορείας του Ιησού, όχι κάπως σε εσωτερικές εμπειρίες στη συνείδηση των ανθρώπων αλλά μέσα από απλά ιστορικά γεγονότα, που – μιλούν καθαρά – κράζουν για τα ότα της πίστεως. Δεν πρόκειται ούτε πε-

ρί αναγνώρισης των δραστηριοτήτων του Ιησού ως παγκοσμίων φαινομένων· αλλά για την υπόσταση της μαθητείας στον Ιησού, καθόσον σ' αυτήν ο λόγος του Ιησού παραμένει ζωντανός. Ο έλεγχος συνίσταται εις τούτο, ότι εν όψει της συντελούμενης στη Κοινότητα επίδρασης της Αποκάλυψης ο αμαρτωλός χαρακτήρας του κόσμου έρχεται στο φως. Αυτό εξηγείται δια του συσχετισμού του Παρακλήτου προς τα τρία μεγέθη αμαρτία, δικαιοσύνη και κρίσις. Δεν πρόκειται για τρεις περιπτώσεις έκπτωσης. Εδώ πρόκειται απλώς περί του ερωτήματος: Τι σημαίνουν αμαρτία, δικαιοσύνη και κρίσις. Η Κρίση της Αποκάλυψης έγκειται σε τούτο ότι ξεσκεπάζεται η αληθινή έννοια, την οποία στον κόσμο εκφράζουν συνήθη μέτρα και κρίσεις. Έτσι όμως συγχρόνως αποκαλύπτεται ποιος είναι αμαρτωλός, ποιος Νικητής, ποιος κρίνεται. Η «αμαρτία» που ελέγχεται δεν αναφέρεται απλώς στο ιστορικό γεγονός της απιστίας των Ιουδαίων· αλλ' αυτή η Απιστία έκτοτε αποτελεί την αντίδραση του κόσμου εναντίον τού προς αυτήν κηρυττόμενου λόγου. Ποια είναι η έννοια της «δικαιοσύνης» φαίνεται εκ του «προς τον Πατέρα μου υπάγω», που δηλώνει την αθώωση. Αφού μάλιστα πρόκειται για δίκη μεταξύ Θεού και κόσμου, καθίσταται σαφές τι «δικαιοσύνη» σημαίνει, κι αυτό έγινε σαφές, με την επιστροφή του Ιησού στον Πατέρα του· με άλλα λόγια πρόκειται για υπέρβαση του κόσμου, για το ότι δεν ανήκει πια στον κόσμο. Αυτό, επίσης, λέγεται δικαιοσύνη, και σ' αυτό αποβλέπουν οι πιστοί, όταν θέλουν να μάθουν τι είναι νίκη. Τι σημαίνουν τελικά αμαρτία, δικαιοσύνη και κρίση; Το δικαστήριο της Αποκάλυψης συνίσταται σ' αυτό, στην ανακάλυψη της αληθινής των έννοιας έναντι της εν χρήσει έννοιας που έχουν στον κόσμο. Έτσι όμως αποκαλύπτεται, επίσης, ποιος είναι αμαρτωλός και ποιος νικητής.

Στίχος 9. Δεν πρόκειται περί του εφάπαξ ιστορικού γεγονότος της απιστίας των Ιουδαίων· η απιστία αυτή έγινε έκτοτε η εν γένει αντίδραση του κόσμου εναντίον του κηρυχθέντος Λόγου, δια του οποίου ο Κόσμος συνεχώς καλείται προ της αποκαλύψεως να εκφράσει την απόφασή του. Σ' αυτά συνίσταται η αμαρτία.

Στο στίχο 10 «η δικαιοσύνη» δηλώνει την «αθώωση» με τη δικονομική έννοια, όχι με την ηθική έννοια της δικαίωσης αλλά με τη νομική έννοια της δικαίωσης. Επειδή όμως πρόκειται για δίκη μεταξύ Θεού

και κόσμου, είναι φανερό ότι «δικαιοσύνη ως υπό του Θεού αποδιδόμενη δικαιοσύνη» νοείται ως νίκη με εσχατολογική έννοια. Τι μια τέτοια δικαιοσύνη σημαίνει, δηλώνεται με την επιστροφή του Ιησού στον Πατέρα, δηλαδή όπως στο στίχο 33, εκφράζεται ως υπέρβαση του κόσμου και ως νίκη επ' αυτού.

Στίχος 11. «Περί δε κρίσεως, ότι ο άρχων του κόσμου τούτου κέκριται». Πρόκειται περί γνωστού θέματος της εσχατολογικής κρίσης και της καταδίκης του άρχοντα του Κακού του Αποκαλυπτικού τύπου, είτε κάποιου πορίσματος ιστορικο-φιλοσοφικής σκέψης περί του τέλους της ιστορίας. Σε κάθε περίπτωση δεν λείπουν ως μέτρα κρίσεως η αμαρτία και η δικαιοσύνη. Οι έννοιες αμαρτία, δικαιοσύνη και κρίση νοηματοδοτούνται από την Αποκάλυψη και δι' αυτών δηλώνεται τι συνέβη κατά την αποκάλυψη του Θεού δια του Ιησού. Όταν ο Παράκλητος αποκαλύπτει την έννοια αυτού που συνέβη και κάνει ορατό τούτο για τους πιστεύοντες, αυτό γίνεται επίσης «ελέγχειν» για τον κόσμο, αφού αυτό συντελείται στο κήρυγμα της κοινότητας. Μετά απ' αυτό ο κόσμος δεν μπορεί να είναι ο ίδιος όπως πριν. Δεν υπάρχει αμερόληπτος Ιουδαϊσμός και αμερόληπτη ειδωλολατρεία στο περιβάλλον του Λόγου του Κηρύγματος. Δεν υπάρχει επίσης τίποτε εξωχρονικό στο είναι του ανθρώπου, που δεν μπορεί να επηρεασθεί από την ιστορία, και δεν υπάρχει κανένα είναι του ανθρώπου – αυτή είναι η έννοια της αποστολής. Από τη συνάντηση αυτή είτε χαριτώνεται είτε κατακρίνεται ο άνθρωπος (ό.π., σελ. 429-437).

*

Την ίδια περικοπή ο Bultmann θεωρεί ως “Παράρτημα” και την επιγράφει “Ο Παράκλητος”. Προτίμησα τον τίτλο του W. Howard, γιατί νομίζω πως εκφράζει αυτό που ήθελε ο Δ' Ευαγγελιστής. Ο R. Brown τη συνδέει με τα προηγηθέντα δια του στίχου 12 – κάτι που ενισχύεται, εκ πρώτης όψεως, από το στίχο 12: «Ετι πολλά έχω υμίν λέγειν, αλλ' ου δύνασθε βαστάζειν άρτι». Νομίζω όμως ότι διά του 12 συνδέει προς τα προηγούμενα όλα όσα έπονται. Ο αναγνώστης πρέπει να έχει κατά νουν την ψυχολογική κατάσταση των Μαθητών αμέσως πριν τα τελικά συγκλονιστικά γεγονότα της ζωής του Ιησού για να καταλάβει την προσοχή και τις

επιφυλάξεις του Ιησού κατά το μακρό αυτό λόγο της προετοιμασίας των, ώστε να διέλθουν τη δοκιμασία χωρίς απώλειες, με σχετική κατανόηση των συμβαινόντων αλλά και αυτών που θα επακολουθήσουν. Το θέμα του Παρακλήτου συνδέεται άρρηκτα προς την εσχατολογική προοπτική τόσο των γεγονότων όσο και των αναμενόμενων. Όπως σωστά τονίζει ο Bultmann τα περί αναχώρησης και των προβλημάτων της αποτελούν προϋπόθεση του 16,12-23. Το αν το Μέλλον που η “ώρα” εισάγει πρόκειται να εκμηδενίσει ή τώρα να κάνει πραγματικότητα αυτό που υπήρχε, αυτό είναι το ζήτημα εδώ. Εξαρτάται από το αν οι Μαθητές καταλαβαίνουν ότι στην ύπαρξή τους έκανε την εμφάνισή του το εσχατολογικό γεγονός, που εισέβαλε μετά του Ιησού στον κόσμο, αν αυτό θα παραμείνει ένα ζωντανό βίωμα, αν καταλάβουν την κατάστασή τους ως εσχατολογική κατάσταση. Το κεφάλαιο 17 αντιλαμβάνεται έτσι την ιδιότητα της μαθητείας, και ως νόμος της ορίζεται στα 13,31-35· 15,1-17 η νέα εσχατολογική εντολή της αγάπης. Ότι η Εκκλησία ως εσχατολογική κοινότητα θα συναντήσει το μίσος του κόσμου και ότι στην ύπαρξή της θα πραγματοποιήσει την εσχατολογική Κρίση επί του Κόσμου έδειξε το 15,18-16,11. Τώρα, απαντάει στο ερώτημα: Θα λειτουργήσει πράγματι ως εσχατολογική κοινότητα; Ποια απόφαση, ποια πρωτοβουλία απαιτείται; Διαφορετικά από ό,τι σε προηγούμενους λόγους, τώρα ο λόγος του Ιησού δεν διακόπτεται από κάποιον διάλογο. Έτσι τα αναπτυσσόμενα θέματα έχουν όχι μόνο τη σύνδεσή τους αλλ' ακόμη μια ιδιαίζουσα πρόκληση. Η υπέρβαση της λύπης απαιτεί τη σαφή βεβαιότητα που θα επιτυγχάνεται κατά τον αγώνα (Bultmann, ό.π., σελ. 440-41).

«Ο λόγος πια δεν είναι εδώ για το τι επιφυλάσσει το Μέλλον – το έργο και η τύχη των Μαθητών – ο λόγος πρέπει να είναι περί του ίδιου του μέλλοντος. Η πρόρρηση περί διάρκειας της αποκάλυψης, που περιέχουν οι στίχοι 13-15 πρέπει να προετοιμάζει για το μέλλον, κι αυτό γίνεται από το στίχο 12. Το μέλλον θα είναι πλουσιώτερο, από όσο φάνηκε στα προηγούμενα. Το μέλλον θα είναι πλουσιώτερο, από όσο φάνηκε στα ήδη λεχθέντα. Πολλά θα είχε να πει ο Ιησούς, οι Μαθητές όμως δεν είναι έτοιμοι να τα βαστάξουν τώρα. Η φρασεολογία διαμορφώνεται από το γεγονός της αναχώρησης, κατανοείται όμως όχι από ψυχολογικά

στοιχεία αλλά από τα γεγονότα. Η προετοιμασία για το μέλλον δεν είναι μόνον απαίτηση της μοναδικής εκείνης ώρας, αλλά χαρακτηρίζει γενικά την ύπαρξη του Μαθητή. Ο πιστός δεν αποσπάται από τον κόσμο (17,15), αλλά έχει εντός αυτού ένα Μέλλον, που αποτελείται από αυτό που φέρει και απαιτεί. Η προετοιμασία για το μέλλον δεν είναι μόνο απαίτηση της μοναδικής εκείνης ώρας, αλλά χαρακτηρίζει γενικά την ύπαρξη του μαθητή. Ο πιστός δεν εξέρχεται εκ του κόσμου τούτου (17,15) αλλά έχει ένα μέλλον μέσα του και πρέπει να υφίσταται αυτό που εκείνο φέρει και απαιτεί. Αυτό όμως που πρέπει να υποστεί δεν μπορεί εκ προτέρου να δεχθεί με λόγια, τα οποία δεν θα μπορούσε να καταλάβει· αφού αυτό που θα υπάρξει μπορεί μόνο, όταν το συναντάει κανείς, να το μετρήσει ως προς την έννοια και την απαίτηση. Όχι με την πρόγνωση αλλά με την πίστη αποδέχεται εκ προτέρου ο πιστός το μέλλον. Έτσι γίνεται νοητή η φαινομενική αντίθεση μεταξύ του στίχου 12 και του 15: «Ο Ιησούς δεν μπορεί να πει όλα όσα θα φέρει το μέλλον, κι όμως τα είπε όλα, όλα δηλαδή που κάνουν τον πιστό ελεύθερο και προετοιμασμένο για το μέλλον· υποδεικνύει όμως στον πιστό την έννοια και τη δύναμή του πάντοτε εκ νέου προ του μέλλοντος που συναντάει. Η ενίοτε καθιστάμενη κατακτώσα εκ νέου δύναμη του λόγου του θα φωτίσει το μέλλον· αυτή την έννοια έχει η ακόλουθη πρόρρηση: *‘Όταν δε έλθη (ο παράκλητος) οδηγήσει υμάς εις την αλήθειαν πάσαν’*». Παράθεσα σε μετάφραση αυτό το μάλλον μακρό κείμενο του Bultmann, γιατί εκτός από την ερμηνευτική του αμεσότητα διαθέτει και κάποιο ρυθμό.

Όπως παρατηρεί ο Θεοφύλακτος: «Του Παρακλήτου ελθόντος η τε του Υιού αξία διετρανώθη και η αληθής περί πάντων γνώσις εξεφάνη και των τύπων των νομικών αρθέντων εκ μέσου και καταργηθέντων εις την αληθινήν και εν πνεύματι λατρείαν τελουμένων βεβαιωθείσης της πίστεως». Και ο Χρυσόστομος προσθέτει: «Ουδέν εναντίον, ουδέν ίδιον παρά τα εμά φησιν. Ωσπερ ουν περί εαυτού λέγων Απ’ εμαυτού ου λαλώ (Ιω. 14,10), τούτο φησιν, ότι ουδέν εκτός των του Πατρός, ουδέν ίδιον τι παρ’ εκείνον και αλλότριον, ούτω και επί του Πνεύματος». Και ο Κύριλλος: «Τούτο φησιν ο Σωτήρ, ουχ ίνα νοώμεν υπουργικόν το Πνεύμα το Άγιον κατά την τινών αμαθίαν· πληροφορήσαι δε μάλλον εθελήσας τους μαθητάς ως ουχ έτερον ον παρ’ Αυτόν το Πνεύμα αυτού,

κατά γε τον εν ομοουσιότητι λόγον, ταύτα δη πάντως λαλήσει και ενεργήσει και βουλήσεται». Αν το Πνεύμα ενεργεί στον κηρυττόμενο από την κοινότητα λόγο, δίνει έτσι αυτός ο λόγος τη δύναμη στην πίστη να προχωρήσει μέσα στο σκοτεινό μέλλον, το οποίο κάθε φορά δια φωτίζεται με το λόγο. Η πίστη θα βλέπει κάθε φορά την αλήθεια, δηλαδή η πίστη κάθε φορά έτσι θα βεβαιώνεται περί του αποκαλυπτόμενου στο λόγο Θεού, έτσι ώστε αυτή υπό το φως του λόγου να εννοεί το παρόν. Η υπόσχεση δεν είναι άλλη από εκείνην του 8,31 εξ.: «Όταν όμως έλθει εκείνος, το Πνεύμα της αληθείας, θα σας οδηγήσει εις πάσαν την (σωτηριώδη) αλήθειαν. Διότι δεν θα λαλήσει από τον εαυτόν του και ανεξαρτήτως από τα άλλα πρόσωπα της θεότητας, αλλά θα σας είπη όσα θα ακούση παρά του Πατρός, θα σας αναγγείλη δε και τα μέλλοντα να συμβούν εις την εκκλησίαν μου» (Τρεμπέλας). Το «οδηγήσει υμάς» του στίχου 13, σε ορισμένα χειρόγραφα, αντί του «εις» ακολουθεί «εν». Από τους σύγχρονους ερμηνευτές Lagrange, Bernard, Bultmann, Braun, Τρεμπέλας, κ.ά. προτιμούν το «εις», ενώ οι Barrett, Dodd, Michaelis το «εν». Κάποιοι είναι εναντίον του «εις», αφού η αλήθεια δεν είναι ο σκοπός της καθοδήγησης του Παρακλήτου, αλλά η ίδια η καθοδήγηση είναι αλήθεια· προτιμούν συνεπώς το εν που δηλώνει ότι η αλήθεια είναι η σφαίρα δράσης του Παρακλήτου (Brown, ό.π., σελ. 707). Το «εις» ως προς τον Παράκλητο, κατά τον Brown, έχει ευρύτερη έννοια αλλά μόνο ως προς την κατεύθυνση· μπορεί να δηλώνει επίσης ότι η κίνηση θα τερματισθεί στο εσωτερικό της θέσης προς την οποία κατευθύνεται, και έτσι μπορεί να εκφράσει πως η καθοδήγηση του Παρακλήτου σχετίζεται προς την αλήθεια (βλ. σελ. 707). Ο Ιησούς μπορεί να αντικατασταθεί ούτως ειπείν υπό του Πνεύματος· μπορεί η καθοδήγηση του Πνεύματος να οδηγήσει εις πάσαν την αλήθειαν – και τούτο για το ότι ο Ιησούς και ο λόγος του έτσι αποκτούν ισχύ. Σ’ αυτή την έννοια στηρίζεται η επόμενη πρόταση της υπόσχεσης: «ου γαρ λαλήσει αφ’ εαυτού, αλλ’ όσα ακούει λαλήσει». Αυτό δηλώνει ότι ο δημιουργικός μέσα στην κοινότητα λόγος είναι πράγματι αποκαλυπτικός λόγος, όχι ανθρώπινος, αλλά όπως ο λόγος του Ιησού, ο οποίος ήτο «εκ του Θεού» (7,17). Η ιδέα ότι ο Υιός δεν ενεργεί ούτε μιλάει εξ εαυτού αλλά εκ μέρους του Πατρός διατρέχει όλο το Δ’ Ευαγγέλιο. «Όσα αν ακούση ...»: Τα μέλλον-

τα (Ζιγαβηνός), τα εσόμενα (Κύριλλος), «όπερ μάλιστα Θεού ιδιον» (Θεοφύλακτος). Το μέλλον της Εκκλησίας. Αφού ο Ιησούς δεν είναι μόνον ο Χριστός ελθών, αλλά και Χριστός ο ερχόμενος (Αποκ. 1,4), τα ερχόμενα περί ων ενταύθα, εγκλείονται εν τω προσώπω του (Godet). Κι ο Τρεμπέλας συμπληρώνει: «Η επαγγελία αυτή εν μέρει επληρώθη εις τας Πράξεις και τας Επιστολάς, ιδιαιτέρως όμως εν τη Αποκαλύψει». Από άποψη ηθική ο Ιησούς ίσταται βασικώς στο ίδιο επίπεδο με τους άλλους ανθρώπους, δηλαδή σε ό,τι αφορά τις πράξεις του ως ανθρώπου· λόγω ηθικής υπακοής, μπορούσε να χαρακτηρίζεται κάτι που έπραττε ως «μη ποιείν αφ' εαυτού», όπως συμβαίνει και με τους άλλους ανθρώπους που ενεργούν ηθικώς. Τον Ιησού όμως ο Ιωάννης δεν θεωρεί από ηθική άποψη αλλά από την άποψη ότι μιλάει όχι «αφ' εαυτού». Το έργο του δεν πρέπει να κατανοείται από την άποψη της έννοιας που έχει γι' αυτόν, αλλά από την άποψη της σημασίας του για τους ακροατές, από την άποψη εκείνου το οποίο δι' αυτού συμβαίνει στον κόσμο. Στην Παλαιά Διαθήκη δεν ίσχυε το ίδιο για τον Μωυσή ως προς τα υποδεικνυόμενα υπό του Θεού προς αυτόν, ούτε ως προς τους άλλους Προφήτες. Τα περί ενότητας όμως του Ιησού προς τον Πατέρα στον Ιωάννη δεν έχουν διαμορφωθεί με βάση τη σχέση Θεού και ανθρώπου στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης. Οι λόγοι και τα έργα του Ιησού στον Ιωάννη δεν μπορούν να ερμηνευθούν από τις κατηγορίες περί εκλογής, κλήσης και έμπνευσης, κατά τα πρότυπα δηλαδή του Προφητισμού της Παλαιάς Διαθήκης, αλλά υπό την έννοια της ιδιαίτερης σχέσης του Ιησού προς τον Θεό, όπως ερμηνεύθηκε από την αρχική Εκκλησία, ή, κατ' άλλους όπως π.χ. κατά τον Bultmann, μπορεί να ερμηνευθεί κατά τον Γνωστικό μύθο περί Σωτήρος, που προτείνει ο ίδιος.

Περί της συμβολής αυτού του Μύθου στην ερμηνεία τού κατά Ιωάννην διατυπώθηκαν οι απόψεις μας και εις τον Α' Τόμο του Υπομνήματος, αλλά και στην Εισαγωγή στο Β' Τόμο. Στο ότι οι προϋποθέσεις της Παλαιάς Διαθήκης δεν επαρκούν για την ερμηνεία της αποστολής του Πνεύματος υπό του Υιού στην Εκκλησία δεν διαφωνεί κανείς. Αυτό που ενδιαφέρει την ερμηνεία του παρόντος κειμένου είναι ότι ο Ιησούς κάνει τους μαθητές του σαν φίλους του μέτοχους αυτού που ο ίδιος γνώρισε δια της δικής του κοινωνίας με τον Πατέρα (15,15). Λόγω πνευματικής ανωριμότητας

τητας δεν μπόρεσαν να εννοήσουν πολλά που είχε γι' αυτούς ο Ιησούς. Αυτή η ατελής μορφή της αποκάλυψης θα συνεχισθεί από το Πνεύμα της Αληθείας μέχρις ότου να την προσλάβουν οι Μαθητές στην πληρότητά της. Η αυθεντία του Πνεύματος είναι η ίδια προς εκείνη του Ιησού, επί της οποίας στηρίχθηκε το σύνολο της διδασκαλίας του Ιησού (3,32· 7,16-17· 8,26· 12,49· 14,10). Η ουσία της διδαχής του Πνεύματος θα είναι η αυτή όπως εκείνη του Ιησού: «*ὅτι εκ του εμού λήψεται και αναγγελεῖ υμῖν*». Με αυτόν τον τρόπο θα τον δοξάσει: Γιατί όπως τα έργα και τα λόγια του Υιού εδόξασαν τον Πατέρα (12,28), δηλαδή αποκάλυψαν ποιος είναι και ποιος ο σκοπός Του, έτσι η δόξα του Υιού (11,4· 12,23· 13,31) θα καταστεί γνωστή, όταν τελειώσει η επίγεια ζωή του, μέσω των ενεργειών και της δραστηριότητας του Παράκλητου. Ο Ιησούς κατέστησε ήδη γνωστό ότι το Πάθος και ο Θάνατός Του αποτελούν την υπέρτατη απόδειξη της πλήρους υποταγής του στο θέλημα του Πατέρα, το αποκορύφωμα της αποκάλυψης του ένσαρκου Λόγου. Αυτή η αλήθεια χρειάζεται πλήρως να κατανοηθεί από τους Μαθητές, και δι' αυτών να διακηρυχθεί σε όλο τον κόσμο. Το Πνεύμα, λοιπόν, θα συνεχίσει και θα συμπληρώσει τα κενά στην εκπαίδευση των Μαθητών, εξηγώντας σωστά αυτά που ο Ιησούς edίδαξε και συμπληρώνοντάς τα με επεξηγήσεις. Δεν θα πει δικά του πράγματα. Όπως ο Υιός είπε στους Μαθητές και στον κόσμο αυτά που *άκουσε* παρά του Πατρός, το ίδιο και το Πνεύμα «*ὅσα ακούσει λαλήσει*», και τα «*ερχόμενα αναγγελεῖ υμῖν*», γιατί το Πνεύμα είναι το πνεύμα της Προφητείας. Πολύ απασχολούσε την πρώτη Εκκλησία το θέμα των σημείων τής ταχέως αναμενόμενης έλευσης του Τέλους αυτού του κόσμου και τα σημεία, τα σημάδια της εγγύτητας του Νέου Κόσμου. Ανάμεσα σε όλα τα σκοτεινά προγνωστικά, σε ημέρες ιδίως διωγμού της Εκκλησίας και αποστασίας, το Πνεύμα θα φώτιζε τους Χριστιανούς προφήτες με το όραμα του εσφαγμένου Αμνού που κάθεται επάνω στο θρόνο κυριότητας επί του σύμπαντος – συμβόλου της νίκης του σταυρού – Αποκ. 4,1-12· 5,12-13· 19,10· 22,3 (βλ. W. Howard, *The Interpreter's Bible*, Abindon, 8, 732-3).

**Το άμεσο Μέλλον: Σύντομη χρονικά θλίψη-Διαρκής Χαρά
(16,16-24)**

16 Μικρόν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν καὶ ὄψεσθέ με. 17 εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους, Τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν, Μικρόν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν καὶ ὄψεσθέ με; καὶ, Ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα; 18 ἔλεγον οὖν, Τί ἐστὶν τοῦτο [ὃ λέγει] τὸ μικρόν; οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ. 19 ἔγνω [ὁ] Ἰησοῦς ὅτι ἠθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Περὶ τούτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον, Μικρόν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν καὶ ὄψεσθέ με; 20 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνησετε ὑμεῖς, ὃ δὲ κόσμος χαρήσεται. ὑμεῖς λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται. 21 ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει, ὅτι ἤλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς; ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον. 22 καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε; πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν. 23 καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἂν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν. 24 ἕως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδέν ἐν τῷ ὀνόματί μου; αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη.

Τη συνέχεια του κειμένου μέχρι τέλους ο Barrett επιγράφει: “Το Μέλλον, το Μακρό και το Άμεσο” – ο Τρεμπέλας: “Ο τελευταίος Αποχαιρετισμός” (τους στίχους 16-24: Η λύπη θα μεταστραφεί εις χαράν) – ο R. Brown: “Η επιστροφή του Ιησού θα φέρει στους Μαθητές χαρά και κατανόηση” – ο H. Howard: “Σύντομη θλίψη – Διαρκής Χαρά (στίχοι 16-24)”. Εδώ, ακολουθούμε περισσότερο τον H. Howard, αρχίζουμε όμως με την παρατήρηση του Barrett εφ’ όλης της περικοπής, στίχοι 16-33: Το κείμενο αυτό, κατά τον Barrett, συγκεντρώνει τη χτυπητή γλώσσα των τελικών ομιλιών – περί “υπάγειν και έρχεσθαι”, λύπης και χαράς, ταραχής και ειρήνης, αιτείν και λαμβάνειν, οράν και μη βλέπειν, λαλείν παροιμιαίς και λαλείν παρηρησία, απιστίας και πίστης, του κόσμου και του Θεού. Το πλείστο δε αυτής της γλώσσας σημαδεύεται από

μια προμελετημένη αμφισημία. Τα λόγια π.χ. υπέρ του “υπάγειν και έρχεσθαι” μπορεί να δηλώνουν την αναχώρηση και επιστροφή του Ιησού με το θάνατο και την ανάστασή του· μπορούν όμως εξίσου να δηλώνουν την άνοδό του στον Πατέρα κατά την Ανάληψη και την επιστροφή του κατά την Παρουσία. Με αυτό τον τρόπο διατύπωσης ο Ιωάννης θέλει να μεταφέρει την ιδέα ότι ο Θάνατος και η Ανάσταση του Ιησού ήταν καθεαυτά εσχατολογικά γεγονότα και ότι αυτά τα δύο προετοιμάζαν και προεικόνιζαν τα τελικά γεγονότα. Η Εκκλησία των ημερών του Ιωάννη ζούσε ήδη μέσα στα “ερχόμενα” (16,13) – κάτι που ανήκε στο Έργο του Πνεύματος να φανερώσει (ό.π., σελ. 409).

Ο Τρεμπέλας (σελ. 571 εξ.) επισημαίνει τη χρήση του Ενεστώτα αντί του Μέλλοντος και παραθέτει Χρυσόστομος: «Δηλών ότι και επανήξει, και προς ολίγον έσται ο χωρισμός και διηνεκής η μετ' αυτών συνουσία»: Ανάσταση-Πεντηκοστή, θα με δείτε «αναστάντα εκ νεκρών» (Ζιγαβηνός) ή, ορθότερα, μετά το Πάθος «κρείτων ευθύς η ανάληψις δια της προς τα άνω πορείας, αναγκαιοτάτην εισφέρουσα την δια του Πνεύματος επιφοίτησιν... Ει γαρ και αποδημεί... αλλά εναυγίζεται τους αξίους δια του Πνεύματος και συνέστι τοις αγίοις δια παντός»(Κύριλλος). Επίσης, παρατηρεί ότι το «όψεσθαι» είναι ευστοχώτερο του «θεωρεῖν» γιατί εκφράζει ευστοχώτερα την πνευματική και εσωτερική παρουσία του Κυρίου εις τους πιστούς – Οι Ιουδαίοι χάρηκαν, όταν είδαν τον Ιησού καθηλωμένο επί του Σταυρού, όπως και «οι κατοικούντες επί της γης χαίρουσιν για τη σφαγή των μαρτύρων» (Αποκ. 11,10). Κατ' αντίθεση προς τον κόσμο, «υμεῖς... λυπηθήσεσθε». «Εἶτα δεικνύς, ότι μετά την λύπην χαρά γίνεται, και ότι η λύπη τίκει την χαράν και ότι αὐτή μεν βραχεία, η δε ηδονή απέραντος, επί παράδειγμα ἤλθε κοσμικόν» (Χρυσόστομος): Τη γέννηση ενός παιδιού, μιας νέας ζωής, μέσα σε μια οικογένεια. Το ίδιο θα συμβεί και σ' εσάς. Τον πόνο ακολουθεί η χαρά.

Ως προς τα επιμέρους της εξήγησης σημειωτέα και τα εξής: Από αυτά που μπέρδεψαν τη σκέψη των Μαθητών, παρατηρεί ο Howard, ήταν κυρίως εκείνο του στίχου 10 «ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν Πατέρα» που ανήκει στο περί Παρακλήτου λόγιο. Αυτό πρέπει να προστέθηκε, όταν αυτά τα λόγια ενσωματώθηκαν στους Αποχαιρετιστήριους λόγους. Δεν προσφέρει καμιά εξήγηση σ' αυτά που ακολουθούν. Δεν αποτελεί μέ-

ρος της εξήγησης ό,τι ακολουθεί. Πριν τα μουρμουρητά των αποριών τους διαμορφωθούν σε κάποια ερώτηση, ο Ιησούς, κατά τον Howard, απαντά στα ερωτηματικά που τους γεννήθηκαν γύρω από χρονικά επιρρήματα όπως «μικρόν», «και πάλιν μικρόν». Όπως, με τους πόνους της γυναίκας, όταν γεννάει, θα συμβεί και με αυτούς. Πάνω από επτά φορές συναντάμε το «μικρόν», ενώ η έμφαση με το παράδειγμα της εγκυμονούσας γυναίκας είναι το βραχύ της λύπης και το μέγεθος της χαράς, όταν φέρει άνθρωπο στον κόσμο. Παρά το «μικρόν», δεν φαίνεται να λείπει αναφορά και στην «Παρουσία» για την ολοκλήρωση της βασιλείας του Χριστού. Στον Ιουδαϊσμό συχνά συναντάμε να παραβάλλεται η θλίψη των έσχατων ημερών προς τις ωδίνες της γέννας. Η μετά την Ανάσταση σύντομη ευφρόσυνη κοινωνία μετά του Χριστού θα ήταν απλώς και μόνο η πρόγευση της μέλλουσας διαρκούς χαράς. Η άμεση αναφορά του κειμένου αυτού είναι στην Ανάσταση, αφού το χρόνου δηλωτικό «μικρόν», όπως παρατηρεί ο Howard, μνημονεύεται σχετικώς επτά φορές, από το κεφάλαιο 13 έως εδώ. Ο αναγνώστης δεν πρέπει να χάσει την εικόνα της λύπης κατά τους πόνους του τοκετού και της χαράς για τη γέννηση ενός νέου ανθρώπου.

Αυτό που οι τελικοί στίχοι της περικοπής αυτής τονίζουν είναι ότι, μετά την επικείμενη κρίση που θα είναι βραχεία, η απουσία του Ιησού δεν θα σημαίνει ότι οι Μαθητές για τα λίαν ζωτικά, μάλιστα – δεν θα βρεθούν σε απορία περί του πρακτέου. Μέχρι τώρα, για σχετικά ζητήματα απευθύνονταν στον Διδάσκαλο. Τώρα ανοίγει η άμεση οδός πρόσβασης προς τον Πατέρα «εν τω ονόματί μου» – κάτι που δεν είχε συμβεί μέχρι τότε. Τώρα, ανοίγει αυτός ο νέος διάυλος άμεσης κοινωνίας με τον Πατέρα «εν τω ονόματι» του Υιού. Και προφανώς, θα είναι τόσα πολλά αυτά που θα έχουν να του ζητήσουν προς επίτευξη του σπουδαίου και δύσκολου έργου που θα αναλάβουν: Απ' εδώ και πέρα, οι Μαθητές προτρέπονται απευθείας «εν τω ονόματι του Ιησού», που σημαίνει “για την υπόθεση του Ιησού” ή “για το σκοπό του έργου του Ιησού”. Η τόσο γενναιόδωρη πρόταση “αιτείτε και λήμψεσθε” δηλώνει συνεχή επικοινωνία της Εκκλησίας μετά του Θεού Πατρός προς επιτυχία του έργου του Υιού στον κόσμο. Με την έννοια αυτή η περικοπή κλείνει με το «ίνα η χαρά υμών η πεπληρωμένη». Δεν θα χαρούν μόνο γιατί ο Διδά-

σκαλός των νίκησε το θάνατο και έφερε νέα ζωή στον κόσμο, αλλά και γιατί τα αιτήματά τους για τον ερχομό της νέας ζωής στην πράξη εντός της ζωής του κόσμου θα είναι το έργο ζωής των – μιας ζωής συνεχούς κοινωνίας και συνεργασίας με τον Πατέρα.

Το «εν τω ονόματί μου» στο κείμενο μετά “τον Πατέρα” υποστηρίζεται από μεγάλη ομάδα μεγαλογράμματων κωδίκων (A C³ D Ψ W Γ Θ Sy. Lat.) και από άλλη ομάδα (N B C L D Ωριγ.) μετά το «δώσει υμίν». Μέχρι τώρα – όπως ήταν φυσικό – δεν είχαν ζητήσει τίποτε στο όνομά Του, αφού είχαν ανοιχτή την απευθείας προσφυγή στον Διδάσκαλο. Άλλωστε, τώρα θα αρχίσει η ευθύνη ενός τεράστιου έργου που έχουν να επιτελέσουν. Ο τονισμός, εξάλλου, της στροφής των αιτημάτων προς τον Πατέρα – χωρίς να αποκλείει τα αιτήματα προς τον ίδιον – τονίζει άλλη μια φορά ότι το έργο του Ιησού αλλά και το έργο των Αποστόλων και της Εκκλησίας είναι έργο του Θεού Πατρός. Το «εν τω ονόματί μου» εκφράζει τον ιδιάζοντα χαρακτήρα των αιτημάτων των προς τον Πατέρα: Σχετίζονται με το έργο του Υιού υπέρ του κόσμου. Η χαρά των θα είναι «πεπληρωμένη», γιατί θα βιώσουν την εκπλήρωση πόθων και ελπίδων που γεννήθηκαν με την κλήση τους στο αποστολικό αξίωμα υπό του Ιησού, πέρασαν μέσα από πολλές δυσκολίες και κρίσεις – με κορυφαία τη θανατική καταδίκη του Διδασκάλου – για να καταλήξει από τον Θεό Πατέρα δια του Υιού στην τελική λαμπρή νίκη και πραγματοποίηση.

Ανακεφαλαίωση και Συμπέρασμα του λόγου (16, 25-33)

25 Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν· ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν. 26 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε, καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν· 27 αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον. 28 ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφήμι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα. 29 Λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις. 30 νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρειᾶν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ· ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες. 31 ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς, Ἄρτι πιστεύετε; 32 ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κάμῃ μόνον ἀφήτε· καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν. 33 ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε· ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

Ο Ζιγαβηνός δίνει την εξής έννοια της χρήσης του όρου «παροιμία» που έχουμε στο στίχο 25. Κατ' αντίθεση προς το "παρρησία", σαφώς άνευ καλύμματος. «Πάροιμος» είναι ο ων παρά την οδόν, αλλ' ουχί εν τη οδώ· εντεύθεν παροιμία είναι τρόπος του ομιλείν, δι' ου δεν σημαίνεται το πράγμα, όπερ τα γράμματα και αι λέξεις εκφράζουν εις το ους, αλλ' άλλο τι ουχί ανόμοιον προς αυτό». Σαν τέτοιες "παροιμίες" μνημονεύονται υπό του Τρεμπέλα εικόνες όπως αυτές περί της «αμπέλου» (15,1) και της γυναίκας που νοιώθει «τις ωδίνες του τοκετού» (16,21), αλλά και όσα ελέχθησαν στους στίχους 15-18 («μικρόν και ουκέτι θεωρεῖτε με και πολύν μικρόν και ...» – ένας λόγος συνεσκιασμένος, η ομιλία για τα θεία σε γλώσσα εικονική, όπως σημειώνει ο Τρεμπέλας. Το αντίθετο προς αυτό είναι το «παρρησία» που δηλώνει "χωρίς επιφύλαξη". Κατά τον Bernard, έρχεται ώρα που η διδασκαλία δια «παροιμιών» θα αντικατασταθεί από την πληρέστερη και σαφέστερη διδασκαλία του Πνεύματος, πρβλ. 14,26. Ο Λουκάς μνημονεύει ότι ο Ιησούς μετά την Ανάσταση, τους πορευόμενους προς Εμμαούς μέμφεται ως «ανοήτους

και βραδείς τη καρδία» ως προς την κατανόηση των Προφητών, ως προς την εκτίμηση του Πάθους και της εισόδου του Χριστού στη δόξα, και παρακάτω, κατά την εμφάνισή του στους Δώδεκα: «τότε διήνοιζεν αυτών τον νουν τού συνιέναι τας Γραφάς»: «αποστέλλω την επαγγελίαν του πατρός μου εφ' υμάς· υμείς δε καθίσατε εν τη πόλει έως ου ενδύσησθε εξ ύψους δύναμιν» (στίχοι 45· 49). Το «έρχεται ώρα» του στίχου 25 θα γίνει «εν εκείνη τη ημέρα», όπου, καθώς φαίνεται, πρόκειται μάλλον περί της Πεντηκοστής. Ο στίχος 26 επαναλαμβάνει με περισσότερη σαφήνεια αυτό που τόνισε στο στίχο 23: εκείνη την ημέρα, δηλαδή όταν έλθει αυτή η περίοδος, θα μπορούν να απευθύνουν αμέσως τα αιτήματά τους προς τον Πατέρα «εν τω ονόματι του Ιησού», και θα έχουν την εκπλήρωση του αιτούμενου. Το «εν τω ονόματι του Ιησού» δηλώνει τη συμφωνία του αιτούμενου προς όσα έπραξε και έδίδαξε ο Ιησούς, δεν αναφέρεται σε διαμεσολάβηση του Ιησού προς τον Πατέρα· δεν πρόκειται δηλαδή περί παρέμβασης και διαμεσολάβησης του Ιησού προς τον Πατέρα. Όχι. Είναι πια ανοιχτή και η δυνατότητα άμεσης επικοινωνίας των Μαθητών προς τον Πατέρα, ο οποίος γνωρίζει την προς εμένα αγάπη σας και την πίστη σας ότι εγώ στάλθηκα στον κόσμο από τον Θεό. Το «εξήλθον» δηλώνει την προέλευση και αποστολή του Ιησού από τον Πατέρα. Η αγάπη προς τον Ιησού εδώ εξισούται προς την αγάπη του Πατρός του. Αυτή η αγάπη Πατρός και Υιού καθιστά δυνατή την απευθείας προσφυγή στον Πατέρα. Η πίστη στην αποστολή του Ιησού υπό του Πατρός ανοίγει το δρόμο και της απευθείας προσφυγής των Μαθητών προς τον Πατέρα, χωρίς τη μεσολάβηση του Υιού. Αυτό είναι πολύ σημαντικό για τους Μαθητές και την Εκκλησία, αφού ήταν πια τόσο κοντά ο χωρισμός του Ιησού από αυτόν τον κόσμο: Να πιστέψουν ότι στο μέλλον θα έχουν τη δυνατότητα επικοινωνίας είτε μετά του Υιού είτε μετά του Πατρός. Η στενή όμως νέα αυτή αγαπητική σχέση των Μαθητών προς τον Πατέρα δεν παύει ποτέ να περνάει μέσα από την αγαπητική σχέση των Μαθητών προς τον Ιησού. Ο Πατέρας τούς αγαπάει, ενώ οι Μαθητές μπορούν να έχουν απευθείας σχέσεις προς Αυτόν, γιατί αγάπησαν τον Ιησού και είστευσαν ότι αποστολή του έργου του Θεού εκτελούσε, όταν ήλθε στον κόσμο. Η επανειλημμένη χρήση τού «εξήλθον» γίνεται για να καταλήξει με όλο αυτό το σκεπτικό «ότι πάλιν αφήμι τον κόσμον και πορεύομαι προς τον Πατέρα». Αυτός είναι ο εν παρ-

ρησία λόγος του στίχου 25 εξ. Η εκπλήρωση της αποστολής του Υιού στον κόσμο σε σχέση με τους Μαθητές συνίσταται στο «πεφιλήκατε και πεπιστεύκατε ότι εγώ παρά του Θεού εξήλθον» - η σύνδεση των Μαθητών μετά του Υιού και του Πατρός. Μετά την επιτέλεση αυτού του έργου το σημαντικό είναι – και αυτό είναι το κύριο θέμα – ότι πρέπει να επιστρέψει εκεί από όπου ήλθε: «πάλιν αφήμι του κόσμου και πορεύομαι προς τον Πατέρα». Κλείνει ο κύκλος που άνοιξε με το «εξήλθον». Αυτό είναι που θέλει να καταλάβουν. Κι αφού κλείνει ο κύκλος, οι Μαθητές πρέπει να εννοήσουν, γιατί, μετά την εκπλήρωση της αποστολής του, «πάλιν» αφήνει αυτή τη φορά όχι τον ουράνιο κόσμο, τον Πατέρα, αλλά αυτή τη φορά τον κόσμο το δικό τους και πορεύεται πίσω στον Πατέρα. Έκλεισε ο κύκλος της αποστολής του. Αυτό πρέπει να καταλάβουν οι Μαθητές και υπ' αυτή την έννοια να αντιληφθούν όσα αμέσως μετά πρόκειται να συμβούν.

Όχι ότι πρόκειται να διακοπεί η σχέση μεταξύ τους. Αυτό το «έρχεται ώρα», ο στίχος 26 αντί του γενικού χρονικού προσδιορισμού «έρχεται ώρα» αναπτύσσει τον προηγούμενο στίχο περαιτέρω με νέο χρονικό προσδιορισμό, ταυτόσημο προς τον προηγούμενο «εν εκείνη τη ημέρα», όπου το “ημέρα” σημαίνει ό,τι και το “ώρα”: Πρόκειται περί του χρόνου που θα ανοίξει η απευθείας επικοινωνία των Μαθητών μετά του Θεού ως προς το έργο της Εκκλησίας. Ο,τιδήποτε βέβαια σχετίζεται με την άμεση αυτή κοινωνία πρέπει αναμφισβήτητα να γίνεται «εν τω ονόματι του Ιησού». Αυτό σημαίνει να σχετίζεται «ουσιαστικά» με αυτό που αντιπροσωπεύει ο Ιησούς. Δεν χρειάζεται, υπό τις συνθήκες αυτές που διαμορφώνονται πια, η διαμεσολάβησή του· αφού αυτονόητα ο ίδιος είναι μέσα στη σκέψη των Μαθητών, δεν απαιτείται για την άμεση επικοινωνία τους με τον Πατέρα. Ωρίμασαν πια και μπορούν να έχουν αυτή την άνεση άμεσης μετά του Πατρός κοινωνίας, λόγω της “μαθητείας” στον Υιό. Η έννοια του στίχου 26 αυτό ακριβώς θέλει να επισημάνει· δεν χρειάζεται κατ' αρχήν η διαμεσολάβηση του Υιού για την απευθείας των Μαθητών κοινωνία προς τον Πατέρα. Ο Παύλος (Γαλ. 4,6) γραφικώτατα εκφράζει αυτή την απευθείας προς τον Θεό σχέση, όχι βέβαια κατά τρόπο αυτονόητο για ζητήματα της πορείας του Χριστιανισμού, όπως ίσχυε για τους Αποστόλους, αλλά κυρίως για το νέο αίσθημα οικειότητας μετά του Θεού ως «πατρός» που γέννησε ο Χριστιανισμός. Ο άνθρωπος δεν είναι δούλος

ούτε νήπιος, που ως μη ενηλικιωθείς δεν έχει δικαιώματα, αλλά τελεί υπό επιτρόπους και οικονόμους· δεν είναι οι Χριστιανοί με ιδεολογική έννοια «νήπιος», αλλά ώριμοι άνθρωποι, υιοθετημένοι εν Χριστώ υπό του Θεού, ως αδελφοί δηλαδή του Χριστού: «Ότι δε εστε υιοί, εξαπέστειλεν ο Θεός το πνεύμα του Υιού αυτού εις τας καρδίας υμών κράζον· αββά, ο πατήρ. ώστε ουκέτι ει δούλος αλλά υιός· ει δε υιός και κληρονόμος δια Θεού» (Γαλ. 4,6-7). Αν αυτό ισχύει για όλους τους Χριστιανούς, δεν εκπλήσσεται κανείς ότι αυτό κατ' εξοχήν ίσχυε για τους Αποστόλους, που έφεραν όχι μόνο την ευθύνη για το άτομό τους αλλά και για την πορεία της Εκκλησίας. Ο Ιησούς παραμένει πάντοτε μεταξύ Πατρός και Μαθητών ο ρυθμιστής, χωρίς όμως να είναι αναγκαία η εξωτερική εμφανής επέμβασή Του. Εδώ έρχονται στο νου μας οι εκφράσεις: «εν τω ονόματι του Ιησού», «εν Χριστώ» κλπ. Η μνεία του «αιτήσεσθε» μάς μεταφέρει στο πλήθος των προβλημάτων και αναγκών της αρχικής Εκκλησίας, τα οποία ήταν φυσικό να παρουσιασθούν όχι μόνο για το αρτιγέννητο του Χριστιανισμού αλλά και για τις ποικίλες αντιξοότητες που είχε να αντιμετωπίσει. Γι' αυτό δεν έχουμε εδώ μνημονευόμενο κάτι άλλο, σχετικό με την κοινωνία του Πατρός προς τους Μαθητές, παρά το «αιτήσεσθε...». Χωρίς να χρειασθεί η δική μου μεσολάβηση υπέρ των αιτημάτων σας, θα γίνει το ζητούμενο από σας, αφού ο Πατέρας είναι φίλος σας και συμπεριφέρεται ως φίλος προς εσάς, οι οποίοι με αγαπήσατε και με επιστεύσατε όχι για τούτον ή εκείνο το λόγο αλλά ως απεσταλμένο του Θεού Πατρός. Όπως παρατηρεί ο Bultmann, ο Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί εδώ πρωτοχριστιανικές αντιλήψεις και προσδοκίες για να περιγράψει τα στάδια δια των οποίων η ζωή των πιστευόντων πρέπει να περάσει, κατά την οποία όμως μπορεί και να προσκόψει. Τον άνθρωπο συναντάει πρώτα ο Αποκαλυπτής στο λόγο που του απευθύνει ζητώντας του απάντηση. Αν εκπληρωθεί στην απάντηση του ανθρώπου η πρώτη αποστροφή προς αυτόν και διαμορφωθεί σε βίωμα και γνώση, αυτό είναι μόνο το προκαταρκτικό στάδιο, κάτι «μικρόν», όπου το Αιώνιο φαίνεται πραγματικό. Ο πιστός όμως μένει μέσα στο χρόνο, μέσα στον οποίο το παρόν φεύγει σαν κάτι περαστικό, και ο πιστός που ο κόσμος του είναι ξένος, μένει το ίδιο στο κενό. Στρέφει το βλέμμα του πάλι στο γενόμενο, και στέκεται με λύπη: είναι κάτι που πέρασε και χάθηκε! Αλλά κι αυτό το κενό πρέπει επίσης να είναι «μικρόν», κάτι “περαστικό”, κάτι “αναμεταξύ”, κάτι που πρωτί-

στωσ του επιτρέπει να βιώσει σωστά το νόημα της πίστης του. Δεν κατέχει την πίστη ως ένα άχρονο κτήμα, αλλά μόνο σαν ένα πάντοτε εκ νέου αποκτώμενο δώρο. Πόσο μεγάλο είναι αυτό το “αναμεταξύ”, αφού πρόκειται για μετρητό χρόνο, είναι αδιάφορο· μπορεί στη στιγμή να μειωθεί, όπως δείχνει το 14,19, όπου αμφότερα τα «μικρόν» μπορούν να συναφθούν σε ένα. Στην πραγματικότητα όμως κάθε Τώρα του Πιστεύοντος χαρακτηρίζεται από αυτό, ότι ήταν η πρώτη ως προς τον Ιησού απόφαση που έλαβε χώρα. Στα πράγματα κάθε τώρα του πιστού χαρακτηρίζεται εκ τούτου, ότι πρέπει να έχει πάρει την αρχική απόφαση, απόφαση για τον Χριστό. Η πίστη θεμελιώνεται στο παρελθόν, αφού δι’ αυτής ο εσχατολογικός λόγος τον κάλεσε· και ο Παράκλητος που θα δείξει σ’ αυτόν την αλήθεια στο μέλλον θα του υπομνήσει το ήδη ακουσθέν. Αλλά και ο πιστεύων στηρίζεται τόσο στο παρελθόν, ώστε εν αυτό να κληθεί προς την εσχατολογική ύπαρξη, που σταθερά είναι προσανατολισμένη στο μέλλον. Διατηρεί την πίστη στον ακουσθέντα λόγο, όταν αυτός παραμένει παρών, τακτικά εκ νέου τον ακούει, όταν δεν απορροφάται από το παρελθόν, το από το λαληθέντα λόγο, ο οποίος σαν εσχατολογικό γεγονός επίσης δηλώνει κάτι προδρομικό προ κάθε ανθρώπινης συγκατάθεσης στην πίστη. Αυτό το προηγούμενο του λόγου πρέπει σταθερά να διατηρεί ο πιστός· μ’ αυτό το κέρδος του παρελθόντος νοιώθει πως ίσταται επίσης στο τέλος του χρόνου· η ύπαρξή του βρίσκεται κάτω από το «όψομαι υμάς».

Αυτό το «όψομαι υμάς» δεν πρέπει να καταλάβουμε με την ιουδαίο-πρωτοχριστιανική Αποκαλυπτική έννοια· κι αυτό φαίνεται εκ τούτου ότι η χαρά τής εκ νέου συνάντησης ανταποκρίνεται στη “λύπη” του αποχωρισμού. Όπως αυτή δηλώνει την κατάσταση του πιστού εντός του κόσμου, το ίδιο πρέπει και εκείνη τού «όψομαι», που αναφέρεται προφανώς στις μεταναστατικές εμπειρίες των Μαθητών. Το θέμα αυτό συνδέεται άμεσα με το «μικρόν» - μικρό χρονικό διάστημα απορραπισμού των Μαθητών, όπως κάνει απολύτως σαφές ο στίχος 19, ενώ ο στίχος 20 εκφράζει το αυτό με την εικόνα της λύπης και του κλαυθμού των Μαθητών – ενώ ο «κόσμος», θα χαιρέται που απαλλάχτηκε από τον Ιησού. Αν επίσης συνδέεται και με την αμέσως ακολουθούσα εικόνα των ωδίνων του τοκετού της γυναίκας, αλλά και της χαράς που ακολουθεί την προηγηθείσα οδύνη, αφού εγεννήθη άνθρωπος εις τον κόσμον = ευθύς υπαινιγμός της ανακαίνισης του αποστολικού ομίλου με την Ανά-

σταση, και της χαράς των Μαθητών γιατί κάτι νέο γεννήθηκε στον κόσμο, η νέα πίστη. Δεν μπορεί, βέβαια, να λείψει η κατακλείδα της ανάλυσης του χρονικού «μικρόν» μεταξύ Ιησού και Μαθητών: Τώρα έχετε λύπη, γιατί επί «μικρόν» χρόνον θα διακοπεί η επικοινωνία μας· θα σας δώ όμως, πάλι, τους βεβαιώνει, αναφερόμενος στις εμφανίσεις του Αναστάσιος προς αυτούς· κι ύστερα από τη μεγάλη απόγνωση η καρδιά τους θα νοιώσει τόσο μεγάλη χαρά· «και την χαράν υμών ουδείς αίρει αφ’ υμών». Το τελευταίο αυτό αναφέρεται στην υπό των Ιουδαίων αμφισβήτηση των εμφανίσεων του Αναστάσιος, που θα αποδειχθούν όμως ανίσχυρες να διασαλεύσουν τη μεγάλη χαρά όχι μόνο εξαιτίας της Ανάστασης του Διδασκάλου των, αλλά και της σημασίας που είχε αυτή για τους ίδιους και για τον κόσμο.

Και στο ερώτημα: και τι θα γίνει παρακάτω; Η απάντηση δίνεται στους στίχους 23-24. Η εμπειρία της ανάστασης του Ιησού κανένα πρόβλημα ή ερώτημα δεν θα αφήσει στους Μαθητές προς διαλεύκανση· θα λύσει πολλά ερωτήματά των, δεν θα εγείρει άλλα. Η εντύπωση του γεγονότος επί των Μαθητών θα είναι καταλυτική οποιωνδήποτε ενδοιασμών και αμφιβολιών. Η εμφάνιση όμως του Αναστάσιος στους Μαθητές θα ανοίξει ένα νέο ορίζοντα σχέσεων μετά του Πατρός. Πολλά ερωτήματα θα έχουν να υποβάλλουν και αιτήματα στον Πατέρα σχετικώς με το μελλοντικό ρόλο τους. Ποιός θα ήταν αυτός; Τι, υπό τις νέες συνθήκες της Ανάστασης του Ιησού, ζητάει ο Θεός απ’ αυτούς; Ποιά είναι η δική τους οφειλή για όσα μεγάλα καταξιώθηκαν; Στην κατάσταση φόβου και διωγμού που διατελούσαν, τι έπρεπε να κάνουν μετά τη νέα πολύ μεγάλη πρόκληση του Θεού προς τον κόσμο που σήμαινε η Ανάσταση του Ιησού; Αυτονόητο είναι, αν και μνημονεύεται στο κείμενο ότι η προσφυγή των στον Πατέρα θα γινόταν «εν τω ονόματί μου», με την παρηρησία που τους έδιδε ο αναστημένος Ιησούς, ο οποίος πλέον δεν τους μεταφέρει ο ίδιος ή εκ μέρους του Πατρός το τι ποιητέον, αλλά τους υποδεικνύει ότι οι ίδιοι πλέον «εν τω ονόματί» του θα απευθύνονται για οποιοδήποτε αίτημα στον Πατέρα. Οι Απόστολοι, ο κάθε άνθρωπος πλέον, αποκτά την οικειότητα να απευθύνεται αμέσως στον Πατέρα αφότου ο Χριστός, κατά τον Παύλο, έλυσε «το μεσότοιχον του φραγμού» (Εφεσ. 2,14)· αφότου με το θάνατο του Ιησού απομακρύνθηκαν όλα όσα εχώριζαν τον άνθρωπο από τον πατέρα Θεό. Θέλει να τους τονί-

σει τη νέα σχέση που δημιουργείται τώρα δια του Χριστού μεταξύ αυτών και του Πατρός: Μέχρι τώρα μπορεί να είχαν ζητήσει, όπως όλοι οι άνθρωποι, διάφορα πράγματα από τον Θεό είτε για τον εαυτό τους, είτε για άλλους είτε για τον κόσμο. Όχι όμως «εν τω ονόματί μου». Όπως σημειώνει ο Bietenhard (στο R.G.G., 5, όνομα, σελ. 272): Η ενότητα ουσίας και ονόματος μαρτυρείται πολλάκις στην Καινή Διαθήκη. Στο Αποκ. 19,13 σε σχέση προς το Ιω. 1,1 ο Ιησούς δεν έχει μόνο το όνομα, είναι «ο λόγος του Θεού», δηλαδή αυτός μόνο έχει την κοινωνία μετά του Θεού που περιγράφει το Ιω. 1,1 και παραμένει μυστήριο σε όλη την αποκάλυψη. Έτσι παραμένει επίσης η ύπαρξή του υπεράνω όλων υψωθέντος Κυρίου μυστήριο: έχει ένα όνομα που κανείς δεν ξέρει «ει μη αυτός» (κατά την Αποκάλυψη). Κι έχει ένα τέτοιο δεσμό μετά του Θεού περί του οποίου δεν έχει κανείς ιδέα. Μέχρι τώρα δεν ζητήσατε από τον Θεό τίποτε στο όνομά Μου· τώρα «ζητείτε και θα λάβετε» ό,τι ζητάτε «γιατί θα είναι τέλεια η χαρά, την οποίαν θα δοκιμάζετε εκ του ότι θα εισακούεται η προσευχή σας» (Τρεμπέλας), ή, όπως σημειώνει ο Barrett παραπέμποντας και στο 15,11: «συνίσταται στην προσέγγιση του Θεού ως αιτείν και λαμβάνειν» (ό.π., σελ. 412), ενώ ο Howard παρατηρεί: «Η πράξη αυτής της ανακάλυψης είναι να βρίσκεις κάποιο πλήρωμα χαράς που δεν έχεις δοκιμάσει ποτέ πριν» (ό.π., σελ. 738).

Επειδή έχω την εντύπωση ότι ο εσχατολογικός τόνος που κυριαρχεί στην απόδοση του νοήματος της περικοπής αυτής την κάνει ακόμα καλύτερα κατανοητή, δεν edίστασα να παραθέσω περιληπτικά τα γραφόμενα του Howard, αλλού συννεπτυγμένα και αλλού επί λέξει. Έχω την αίσθηση ότι προστίθεται κάτι στα προηγηθέντα βασικά σχόλια των άλλων ερευνητών.

*

Η περικοπή 16,25-33, κατά τον Bultmann, επιγράφεται: “Οι όροι για την κατανόηση της εσχατολογικής ύπαρξης”. Στο 16,12-14 ο Bultmann επιχειρεί μια επανερμηνεία της παλαιάς απλοϊκής εσχατολογίας κατά τούτο, ότι το μέλλον των Μαθητών και των πιστών εντός της Εκκλησίας παρουσιάζεται ήδη ως μια εσχατολογική κατάσταση. Στα πράγματα δι’ αυτής εκπληρούται αυτό που η Κοινότητα είχε ελπίσει να προέλθει μετά από κοσμικής έκτασης γεγονότα στο Μέλλον, αποδεχό-

μενη τώρα την άποψη ότι στα βιώματα του Πάσχα και στις δωρεές του Παρακλήτου θα είχε την εγγύηση μιας προκαταβολής του μέλλοντος αιώνος εκ της εσχατολογικής πληρότητας. Η ύπαρξη του πιστεύοντος αποκαλύπτεται επίσης έτσι ως κάτι έσχατο, και μάλιστα υπό τη μορφή της πρόρρησης – αποστολής του Πνεύματος. Άλλη μια φορά ο Ευαγγελιστής ασφαρίζει την πρόρρηση από παρεξηγήσεις μεταξύ προκαταβολής και τελικής εξ ολοκλήρου εκπλήρωσης: όχι μόνο το περιεχόμενο της πρέπει εκ νέου να καταλάβει, αλλά θεωρείται υπεύθυνη η κοινότητα επίσης, την πρόρρηση καθεαυτή να μη καταλάβει σαν απλή πρόρρηση μελλοντικών γεγονότων, που θα έλθουν, χωρίς ο ίδιος ο πιστός να μετέχει στην πραγματοποίηση του υπεσχημένου. Έτσι η ύπαρξη του πιστού θα αποκαλυφθεί ως η δια της αποκαλύψεως δωρηθείσα δυνατότητα, ενώ η πραγματοποίησή της γίνεται γεγονός μόνο στην πίστη εκείνου η οποία εξακολουθεί να αναμένεται. Αλλ’ αυτό που θα έλθει θα είναι κάτι μόνο για την πίστη εκείνου που τολμάει, ακόμα και τους πιστούς, κάτι πραγματικό μέσα στον πιστό ως πιστεύουσα ύπαρξη, και πρέπει γι’ αυτό να κερδίζεται πάντοτε με αγώνα προς τον κόσμο: η πρόρρηση περί τούτου δεν είναι τέτοιου είδους που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή από απλή αληθοφάνεια, αλλά είναι η δοθείσα «εν παροιμίαις», και θα κατανοηθεί μόνο με την εκπλήρωσή της. Αυτά ακριβώς, κατά τον Bultmann, τονίζει η πρώτη πρόταση του στίχου 25 με το «ταῦτα εν παροιμίαις λελάληκα υμίν». Δεν υποδεικνύεται ο σκοπός των μέχρι τούδε λεχθέντων· σημειώνεται μόνο μια κατακλείδα· το κάποτε και το τώρα αντιμετωπίζονται εδώ όπως στο 14,25. Ό,τι είχε λεχθεί μέχρι τούδε ήταν “αινιγματικό” – αληθές αλλά όχι (όχι πλήρως) κατανοητό, όπως μόλις πριν είχε αποδειχθεί στην περίπτωση των Μαθητών, τότε που ρωτούσαν ο ένας τον άλλο τι άραγε να εννοεί (στίχος 17), και όπως και στη συνέχεια θα αποδείχνονταν. Είναι, λοιπόν φυσικό ότι απαιτείται από εμάς κάποια προσπάθεια ως προς την κατανόηση τούτου: σε τέτοια λόγια δηλαδή να βρούμε κάτι το αινιγματώδες, ενώ μας φαίνονται κανονικά, ως αμέσως κατανοητά· είναι σωστό, επίσης, ότι στους λόγους του Ιησού στον Ιωάννη δεν μπορεί κανείς εύκολα να διακρίνει μεταξύ αινιγματικού και άμεσα κατανοητού στους λόγους του· ότι μάλλον όλοι οι λόγοι είναι το ίδιο κατανοητοί όπως και αινιγματικοί. Η αφετηρία όμως είναι ότι: οι

λόγοι του Ιησού αποκτούν τη δυνατότητα κατανόησης κατ' αρχή στην πραγματικότητα της πιστεύουσας ύπαρξης. Πριν από αυτήν είναι ακατανόητοι – όχι σαν να ήταν δύσκολοι για να γίνουν αντιληπτοί γιατί αυτοί ήταν δύσκολοι στις ικανότητες του νου για σύλληψη, αλλά γιατί η με το μέτρο της διάνοιας κατανόηση δεν είναι η απαιτούμενη για την κατανόηση. Αυτό ακριβώς πρέπει στους Μαθητές να γίνει σαφές, αφού χρειάζεται η κινητοποίηση της ύπαρξης, για να καταλάβει κανείς αυτά τα λόγια. Μέσα στη νέα, την εσχατολογική ύπαρξη, θα γίνουν κατανοητά: «έρχεται ώρα ότε» (με τη στενή εσχατολογική έννοια), όπως εν Α' Ιω. 1,18· Αποκ. 14,7.15. Μκ. 13,32 θα συμβεί αυτό· τότε ο Ιησούς θα τους μιλήσει με «παρρησία».

Όχι γιατί θα τους πει ο Ιησούς κάτι νέο και θα διευκολυνθούν, ούτε γιατί τα αρχικώς μη γενόμενα επαρκώς κατανοητά μόνο σιγά-σιγά θα κατανοηθούν· αφού ο Ιησούς ποτέ δεν δίδαξε θεωρητικά πράγματα. Μάλλον, αυτό το που κάποτε είπε για την “εσχατολογική ύπαρξη”, περί της οποίας εξαρχής τους μίλησε, θα γίνει οπωσδήποτε σαφές. Κάτι που μπορεί να ειπωθεί σαν απλή πληροφορία ειπώθηκε προ πολλού· με το «περί του πατρός απαγγελώ υμίν» δεν τίθεται κανένα νέο θέμα· αφού ότι ο Πατέρας τον αγαπά, ότι του έδωσε εξουσία, τον απέστειλε κτλ. λέγονται τόσο συχνά – ώστε ό,τι άλλο δεν υπάρχει από τον Πατέρα για να μεταφέρει, αφού Αυτός ενεργεί μέσω του Υιού. Ούτε το Πνεύμα θα φέρει κάτι νέο προς διδασκαλία, αφού το Πνεύμα «εκ του εμού λήψεται» (στίχος 14) «και υπομνήσει υμάς πάντα α είπον υμίν εγώ» (14,26). Βασικά το ίδιο έγινε καθαρά σαφές στο 10,24 εξ., καθώς ο Ιησούς στην απαίτηση των Ιουδαίων «ειπόν ημίν παρρησία» απαντάει: «είπον υμίν και ου πιστεύετε». Μόνο για το αυτί της πίστης πέφτει ο πέπλος της «παροιμίας». Η πίστη τότε ότι η αγάπη του Πατρός που κατευθύνεται προς τον Υιό θα δεχθεί ότι κατευθύνεται επίσης και προς τους πιστεύοντες· και σ' αυτή την έκταση ο Ιησούς θα ανακοινώσει κάτι νέο «περί του πατρός». Περί αυτού κάνει λόγο ο επόμενος στίχος.

Τότε γιατί η εσχατολογική κατάσταση του στίχου 26 εξ. – γενόμενη ως τοιαύτη προφανώς γνωστή από το «εν εκείνη τη ημέρα» περιγράφεται πάλι ως εκείνη της προσευχής στο όνομά του Ιησού; Όχι μόνο γιατί στην παρρησία του λόγου του Ιησού ανταποκρίνεται η παρρησία

των πιστευόντων, που καθίσταται γνωστή ακριβώς στην της αιτήσεως προσευχή (Α' Ιω. 3,21· 5,14), αφού η εμπιστοσύνη στην προσευχή ήταν ήδη στο στίχο 23 εξ. τονισμένη. Αλλά σαν κάτι νέο τονίζεται εδώ ότι ο Ιησούς δεν χρειάζεται να παρακαλέσει τον Πατέρα για την εκπλήρωση των προσευχών. Αυτονόητο είναι επίσης ότι δεν μπορεί να νομισθεί πως ο πιστεύων ίσταται σε μια άμεση σχέση προς τον Θεό και δεν χρειάζεται πια τη μεσιτεία του Υιού. Η άμεση μετά του Θεού σχέση αποκρούεται στο στίχο 14,8 εξ. ανοιχτά, και η προσευχή γίνεται με επίσης την επίκληση του Ιησού. Δια του «ου λέγω ...» (στίχος 26) θέλει να κατοχυρώσει την δι' αυτού επιτευχθείσα άμεση των πιστών σχέση προς τον Πατέρα, η οποία ποτέ δεν είναι απροϋπόθετη του μεσολαβητικού έργου του Ιησού. Ο ερχομός του στον κόσμο από τον Πατέρα ξεκινάει, και η επάνοδός του προς τον Πατέρα επιβεβαιώνει τούτο. Στους στίχους 26-27 αυτό που ο Ιησούς λέγει είναι αυτό που μόλις σημειώσαμε: Δεν απαιτείται η μεσολάβησή Του, αφού ο Πατέρας ξέρει την αγάπη των Μαθητών προς τον Υιό, που αγάπησαν οι Μαθητές καιπίστευσαν ότι η αποστολή του ξεκίνησε από τον Πατέρα. Ξέροντας αυτό ο Πατέρας δεν θα χρειάζεται την επέμβαση του Υιού για να εισακούει τα αιτήματα των Μαθητών. Από το τέλος του στίχου 27 παίρνει αφορμή για να κλείσει αυτό το θέμα της απευθείας των Μαθητών προσφυγής στον Πατέρα εν τω ονόματί Του – χωρίς επέμβασή Του. Στο στίχο 28 επαναλαμβάνει τις λέξεις: «Εξήλθον παρά του Πατρός» – κάτι που οι περιστάσεις απαιτούν, προπαντός ο χωρισμός από τους Μαθητές, που πρέπει να καταλάβουν ότι ο Ιησούς επιστρέφει εκεί απ' όπου κατέβηκε. Πρέπει να καταλάβουν αυτό το γεγονός που έχει γι' αυτούς δυσάρεστες πλευρές αλλά και ανέλπιστα μεγαλειώδεις για το μέλλον.

*

Οι Μαθητές πάλι παρανόησαν τον Ιησού, νομίζοντας πως ήλθε ο καιρός που τα πάντα ήταν πια ανοιχτά προ των οφθαλμών των και πλήρως κατανοητά. Δεν είχαν αντιληφθεί ότι ο Ιησούς αυτό που μόλις υπαινίχθηκε ήταν ότι απλώς μόλις άνοιξαν τα μάτια τους για να καταλάβουν κάτι από τα λόγια του. Ενόμισαν ότι με όσα είπε τους αποκάλυψε τις πιο απόρρητες σκέψεις του, έτσι που δεν χρειάζονταν πια να τον ξα-

ναρωτήσουν για σκέψεις Του που ήταν ακόμα πιο βαθειά. Άλλη μια φορά, όπως παρατηρεί ο Howard (βλ. 1,48-49· 4,18-19.29· 6,61· 13,11), όχι όμως τελευταία (βλ. 21,17), αναγνωρίζεται η ικανότητα του Ιησού να εισχωρεί στους πιο βαθείς διαλογισμούς των ανθρώπων. Έτσι εβεβαίωσαν την πίστη τους ότι ο Ιησούς εστάλη στον κόσμο από τον Θεό. Αυτό ήταν αληθές μέχρι εκεί που πραγματικά έφθανε, δεν εκάλυπτε όμως επί του προκειμένου όλα όσα, για λόγους οικοδομητικούς – σωστής αντιμετώπισης των δύσκολων περιστάσεων που ήταν επί θύραις – διατύπωσε ο Ιησούς ως ήδη χαρακτηριστικές των σκέψεων των Μαθητών. Ούτε αγνοεί ο Δ' Ευαγγελιστής τι επακολούθησε τη σύλληψη του Ιησού από τις ιουδαϊκές αρχές, ως προς τους Μαθητές. Εδώ ισχύει το *noblesse oblige!* Δεν αγνοούσαν π.χ. ότι η σύλληψή του ήταν αναγκαία και ήταν ο τρόπος επιστροφής του στον Πατέρα; Στο στίχο 30 βεβαιώνουν την πίστη τους ότι ο Ιησούς γνωρίζει τα πάντα, ξέρει τι έχει ο άλλος στο μυαλό του και δεν χρειάζεται να τον ρωτάς για να μάθεις, όπως φάνηκε π.χ. στο στίχο 16,19 όπου ο Δ' Ευαγγελιστής παρατηρεί «*έγνω ο Ιησούς ότι ήθελον αυτόν ερωτάν, και είπεν αυτοίς ...*». Τώρα εδώ με πολλή άνεση αναγνωρίζουν «... οίδας πάντα», αφού “από τον Θεό ξεκίνησες κι ό-τι Αυτός σ' έστειλε”. Το «*οίδας πάντα*» δηλώνει παντογνωσία, ότι ο Ιησούς είναι ο «Αποκαλυπτής», όπως άλλωστε βεβαιώνεται ήδη στο στίχο 27. Αυτό σημαίνει, επίσης, όπως παρατηρεί ο Bultmann: Σε κάθε ερώτημα που οι πιστοί εκφράζουν υπάρχει από πριν η απάντηση στην αποκάλυψη. Οι πιστοί ξέρουν πως δεν θα συναντήσουν τίποτε απρόβλεπτο. Άλλωστε, ο ίδιος ο Ιησούς υπόσχεται κάτι τέτοιο στο στίχο 23 προς τους Μαθητές. Βέβαια, στην ομολογία της πίστεως, αντιμετωπίζει κανείς τολμηρά και το μέλλον. Στην παρούσα περίπτωση ο Ιησούς διερωτάται για το αν, μιλώντας στους Μαθητές για τα ερχόμενα, προχώρησε πολύ. Γι' αυτό και όσα ακολουθούν αποτελούν επαναφορά στην παρούσα πραγματικότητα. Αυτό γίνεται με το ερώτημα: «*Άρτι πιστεύετε;*» Τώρα δηλαδή έχετε πιστέψει, με άλλα λόγια έχετε συμπεριλάβει στο παρόν της πίστεως και το μέλλον; Αποδεχθήκατε το ότι «*εξήλθον*» εκ του Πατρός· καταλάβατε όμως τι σημαίνει και το «*πορεύομαι*» προς τον Πατέρα; Έχετε, λοιπόν, ήδη πιστέψει; Η ώρα όμως δεν είναι μακριά, και να τι θα συμβεί: Θα σκορπισθείτε ο ένας απ' εδώ, ο άλλος απ' εκεί,

και εμένα θα αφήσετε μόνον (με τους εχθρούς που θα φέρουν αυτό το σκορποχώρι). Δεν θα είμαι όμως μόνος, αφού ο Πατέρας θα είναι κοντά μου. Όπως παρατηρεί πάλι ο Bultmann, η ιστορική κατάσταση των Μαθητών την παραμονή του θανάτου του Ιησού αντιπροσωπεύει πάντοτε την επαναλαμβανόμενη κατάσταση ζωής των πιστών: Ο κόσμος φαίνεται πάντοτε να νικάει κι ο πιστός πάντοτε ταλαντευόμενος να αναζητάει το μέλλον του σ' αυτό που του είναι οικείο, στον κόσμο, αφήνοντας τον Ιησού μόνο. Εγκατελείποντας όμως τον Ιησού εγκαταλείπει τον ίδιο τον εαυτό του. Ο αποκαλυπτής στην πραγματικότητα δεν είναι μόνος: «*και ουκ εμί μόνος, ότι ο πατήρ μετ' εμού εστιν*». Γι' αυτού ενεργεί ο Πατήρ, αφού οι δύο είναι «εν», και είναι τόσο «εν», αυτός και ο Πατέρας, ώστε στο στίχο 33, ενώ βαδίζει προς το θάνατο, να συνιστά “θάρρος” στους Μαθητές κατά την αντιμετώπιση των “θλίψεων” που στέλνει κατ' αυτών “ο κόσμος” με τη διαβεβαίωση «*εγώ νενίκηκα τον κόσμον*». Ο στίχος 33 ηχοί ως ένα είδος παιάνα νίκης έναντι ενός εχθρικός διακειμένου προς εμάς κόσμου, εντός του οποίου είναι δεδομένο: «*θλίψιν έχετε*». Γι' αυτό όμως ο πιστός δεν πρέπει να αποθαρρύνεται· πρέπει να έχει αισιοδοξία και θάρρος χάρις στη νίκη του Ιησού επί του κόσμου. Έσπασε αυτό το τρομερό φράγμα η νίκη του Ιησού επί του κόσμου, που μας τρομοκρατεί επισείοντας παντού και πάντοτε το φόβητρο του θανάτου. Η όλη αυτή περικοπή που συνεχίζεται από την ιστορία του Πάθους κατακλείεται από την προτροπή: «*θαρσεείτε, εγώ νενίκηκα τον κόσμον*».

Ο χαρακτήρας της αρχιερατικής προσευχής του Ιησού (Ιω. 17)

Από τους αρχαιότατους χρόνους ο καθορισμός του χαρακτήρα της καλουμένης αρχιερατικής προσευχής του Ιησού (Ιω. 17) έχει αποτελέσει πρόβλημα για τους ερμηνευτές του Δ' Ευαγγελίου. Το γεγονός ότι στο Ευαγγέλιο αυτό, κατά τινες των ερμηνευτών, δεν μνημονεύονται εκτός του κεφαλαίου 17 άλλες προσευχές του Ιησού, ενώ στα Συνοπτικά Ευαγγέλια πολλάκις μεν γίνεται λόγος περί ιδιωτικών προσευχών του Ιησού, δεν έχουμε όμως το περιεχόμενο κάποιας δημοσίας προσευχής του, ήταν αρκετό να οδηγήσει πολύ νωρίς τους εξηγητές να προσέξουν τον ιδιότυπον χαρακτήρα της περί ης πρόκειται προσευχής. Η Κυριακή Προσευχή (το «*Πάτερ ημών*...») αναφέρεται στην εξάρτησή μας από τον Πατέρα Θεό τόσο με τη δοξολογία του Ονόματός του όσο με τη μέριμνά Του για τη συντήρηση και την πνευματική πρόοδό μας.

1. Η αρχαία εξηγητική παράδοση είναι ομόφωνη επί δύο σημείων: α) ότι η προσευχή του κεφαλαίου 17 βρίσκεται σε άμεση συνάφεια προς τα κεφάλαια 13-16, και β) ότι η όλη γραμμή της σκέψης του κεφαλαίου αυτού του λεγομένου αποχαιρετιστήριου λόγου είναι αυτή της «*παραμυθίας*», ενίσχυσης και ενθάρρυνσης των Μαθητών εν όψει του Σταυρού του Κυρίου και της αντιμετώπισης της εχθρότητας του κόσμου υπό των Μαθητών. Φυσικά, οι εξηγητές Πατέρες, ζώντας κατά την εποχή έντονων δογματικών αγώνων και υπεραμυνόμενοι στα έργα τους είτε της ισότητας του Ιησού προς τον Πατέρα, είτε της υποστατικής ένωσης, δεν παραλείπουν, ερμηνεύοντας την παρούσα προσευχή του Ιησού προς τον Πατέρα Θεό, να τονίσουν το αναγκαίο της «*κατ' οικονομίαν*» χρήσης πολλών εκφράσεών της (Maurice Wiles, σελ. 145). Ο Ιησούς ως άνθρωπος προσεύχεται προς τον Πατέρα και χρησιμοποιεί την προσευχή όχι χάριν του εαυτού του αλλά χάριν των Μαθητών. Πρόκειται περί ειδικού τρόπου διδασχίας των Μαθητών. Χαρακτηριστικώτατα ο Χρυσόστομος σημειώνει: «... *Άλλως δε ουδέ ευχήν ο ευαγγελιστής το πράγμα καλεί· αλλά τι φησιν· Ἦρε τους οφθαλμούς εις τον ουρανόν και διάλεξιν αυτό προς τον Πατέρα μάλλον είναι φησιν*» επίσης: «*Ταύτα ελάλησεν αυτοίς. Τι λέγεις; Και μην τω Πατρί διελέγετο· και μην ηύχετο. Διατί ουν*

μη λέγεις, ότι παυσάμενος της ευχής ήλθεν εκεί; Ότι ουκ ευχή ην, αλλά λαλιά δια τους μαθητάς γινομένη». Επίσης: «*Οράς ανθρωπινώτερον συγκειμένην την διάλεξιν; ... όρα γουν εξ αρχής, το μεν ως διδάσκων εστί και σαφηνίζων αυτό, το δε ως παραγγέλλον· τα μεν ως διδάσκων, ως όταν λέγη· Ου περί του κόσμου ερωτώ· τα δε ως παραγγέλλον· Εγώ ετήρησα αυτούς... Αλλά πάντων η λύσις, το προς την ασθένειαν αυτών ειρησθαι τα ειρημένα*». Ο Κύριλλος λέγει ότι έχουμε εδώ «*αιτήσεως ... σχήμα*», ο Αμμώνιος μιλάει περί «*του σχήματος της ευχής*», παρόμοια εκφράζονται και οι μετά ταύτα σειρογράφοι· ο Θεοφύλακτος π.χ. σημειώνει: «*Άλλωστε ουδέ ευχή το πράγμα εστιν, αλλά διάλεξις προς τον Πατέρα*».

Όσον αφορά τη σχέση της αρχιερατικής προσευχής προς τον επικείμενο θάνατο του Ιησού και το διωγμό των Μαθητών υπό του κόσμου, παρατηρεί ο Αμμώνιος στο στίχο 5: «*Εν τάξει προσευχής οικονομικώς λέγει τούτο, τουτέστι, Δείξον με τις ειμι τοις ανθρώποις, ίνα μη δια του πάθους της εμής σαρκός μείνωσιν οι άνθρωποι, μηδέν άξιον λόγου λογιζόμενοι*». Και ο Κύριλλος στο στίχο 1: «*Αποχρώντως τοις μαθηταίς τα εις σωτηρίαν εφόδια δωρησάμενος και τοις καθήκουσι λογισμοίς τε και λόγοις, εις ακριβεστέραν των δογμάτων ακονήσας διάληψιν, και καταστήσας ό,τι μάλιστα μαχιμωτάτους εις πειρασμούς, φρόνημά τε το νεανικόν εν μάλα ριζώσας εν εκάστω, χρησίμως μεθίστησιν ευθύς του λόγου το σχήμα, και εις προσευχής διαπλάττει τρόπον, ουδένα καιρόν δια μέσου χωρείν επιτρέψας της τε προς αυτούς διαλέξεως και της προς Πατέρα...*». Στον ίδιο τόνο ακολουθούν και οι σειρογράφοι της βυζαντινής περιόδου. Οι αρχαίοι εξηγητές δεν παραλείπουν να τονίσουν, ιδίως όταν σχολιάζουν το στίχο 17, τον αρχιερατικό μεσιτικό ρόλο της σταυρικής θυσίας του Κυρίου, ότι δηλαδή δι' όσων λέει προς τον Πατέρα περί «*αγιασμού*» καθιερώνει Εαυτόν στο θάνατο και τους Μαθητές του στο επικίνδυνο έργο του Ευαγγελίου. Δεν αποτελεί παρά ταύτα, η σκέψη αυτή την κυριαρχούσα στην προσευχή, αλλά εκείνη της ενίσχυσης και «*παραμυθίας*» των Μαθητών. Γενικώς ειπείν, στο ερώτημα, ποιος ο χαρακτήρας της αρχιερατικής καλουμένης προσευχής, η εξηγητική παράδοση της αρχαίας Εκκλησίας απαντά ως εξής: Πρόκειται περί διδασκαλίας υπό μορφή προσευχής εν όψει του τραγικού τέλους του Ιησού και των επι-

κείμενων δεινών των Μαθητών και της Εκκλησίας· όπως ολόκληρος ο αποχαιρετιστήριος λόγος, έτσι και η κατακλείουσα το λόγο προσευχή έχουν παραμυθητικό και παραινετικό χαρακτήρα.

Διάφορη είναι επί του προκειμένου η άποψη που βρίσκουμε σε κάποιους εκ των συγχρόνων διακεκριμένων εξηγητών του Δ' Ευαγγελίου. Το κεφάλαιο 17 διατηρεί και για αυτούς το σύνδεσμο του προς τα κεφάλαια 13-16, διαφορετικά όμως καθορίζεται απ' αυτούς η πραγματική κατάσταση που αποτελεί το υπόβαθρο και του αποχαιρετιστήριου λόγου και της αρχιερατικής προσευχής. Και όσοι μεν απ' αυτούς δέχονται ότι ο Ευαγγελιστής στο δικό του πνευματικό ιδίωμα αποδίδει πραγματική προσευχή του Ιησού ενώπιον των Μαθητών του λίγο πριν τη σύλληψή του τη συνδέουν συνήθως καθώς και τους προηγούμενους λόγους προς το βαθύτερο νόημα της σταυρικής θυσίας του Ιησού αφενός και προς τον ευχαριστιακό χαρακτήρα του τελευταίου δείπνου αφετέρου (Cullmann), σαφώς ονομάζοντάς την «προσευχή του καθαγιασμού» (Hoskyns, Bernard, Mac Gregor, Howard, Richardson, κ.ά.)· όσοι δέχονται ότι η αρχιερατική προσευχή του Ιησού αποτελεί ελεύθερη σύνθεση του Ευαγγελιστή τη συνδέουν προς τους λόγους των κεφαλαίων 13-16, θεωρούμενους ως λόγους κάποιας μυσταγωγικής κατήχησης, κορυφούμενης στην προσευχή της «ώρας» κατά τον τύπο της γνωστικής μυσταγωγικής κατήχησης, που απαντάται στον Ποιμάνδρη και στην περί Αναγεννήσεως πραγματεία των Ερμητικών έργων (Bauer, Bultmann, Dodd κ.ά.)· είτε συνδέουν την προσευχή αυτή προς τη λειτουργική πράξη της Εκκλησίας κατά το τέλος του α' αιώνα (Loisy, Strachan). Δεν λείπουν και εκείνοι, οι οποίοι θεωρούν την προσευχή του 17 κεφαλαίου ως περίληψη της όλης θεολογίας του Δ' Ευαγγελιστή, χωρίς να τη συνδέουν είτε προς τη λειτουργική πράξη της Εκκλησίας, είτε προς τον τύπο της γνωστικής μύησης (Barrett, Merlier κ.ά.).

2. Ευθύς αμέσως, από την ποικιλία των διατυπούμενων ερμηνειών και απόψεων, καθίσταται φανερή η δυσκολία του προβλήματος του καθορισμού του χαρακτήρα της καλουμένης αρχιερατικής προσευχής και η αδυναμία οποιασδήποτε εκ των προτεινομένων λύσεων να πείσει περί της ορθότητάς της. Φυσικά γεννάται το ερώτημα, γιατί μέσα σε τόση στη σύγχρονη έρευνα αβεβαιότητα περί του χαρακτήρα της προσευχής

του κεφαλαίου 17 δεν απολαύει στα πλείστα εκ των συγχρόνων επί του Δ' Ευαγγελίου ερμηνευτικών έργων όση αξίζει προσοχή η αρχαία ερμηνευτική της Εκκλησίας παράδοση. Αυτό οφείλεται στο ότι πολλοί από τους σύγχρονους εξηγητές θεωρούν την προσευχή αυτή ως σύνθεση του Ευαγγελιστή· στις βασικές έννοιες του αποχαιρετιστήριου λόγου και της προσευχής του 17ου κεφαλαίου βρίσκουν κεντρικές γραμμές της θεολογίας της πρώτης Εκκλησίας και όχι απόψεις του Ιησού περί του δικού του μέλλοντος και περί του μέλλοντος της Εκκλησίας: η διπλή σημασία του «υπάγω και έρχομαι»· η ενίσχυση και ενθάρρυνση των Μαθητών για την αντιμετώπιση της σταύρωσης του Ιησού (υπάγω = σταύρωση, έρχομαι = ανάσταση) καθώς και η ενίσχυση και ενθάρρυνση της Εκκλησίας ενώπιον της εχθρότητας του κόσμου (υπάγω = ανάληψη, έρχομαι = Δεύτερη Παρουσία)· ιδιαίτερα η θεολογία περί προϋπαρξής· όλα αυτά αποτελούν κεντρικές γραμμές της θεολογίας της πρώτης Εκκλησίας και όχι απόψεις, που μπορούσε να εκθέσει ο Ιησούς περί του εαυτού του και περί της Εκκλησίας. Με άλλες λέξεις, οι εξηγητές αυτοί δεν δέχονται ως ανταποκρινόμενο προς τις ιστορικές δυνατότητες το μεσσιανικό συνειδός του Ιησού, τουλάχιστον υπό τους όρους που αντιλήφθηκε και εκφράσθηκε αυτό στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη. Έπειτα, αυτή η ίδια η προσευχή του 17^{ου} κεφαλαίου περιέχει στοιχεία που μιλούν αφ' εαυτών περί της προέλευσης της προσευχής από την καρδιά και το χέρι του Ευαγγελιστή: Ο στίχος 3 π.χ. είναι αδύνατο να ελέχθη υπό τη μορφή αυτή από τον Ιησού («...και ον απέστειλας Ιησούν Χριστόν»). Στο στίχο 12 «...και ουδείς εξ αυτών απώλετο ειμή ο υιός της απωλείας, ίνα η γραφή ...», η προδοσία του Ιούδα προϋποτίθεται ως γενόμενη, ενώ στο στίχο 18, «καθώς εμέ απέστειλας εις τον κόσμον, καγώ απέστειλα αυτούς εις τον κόσμον», προϋποτίθεται η μετά την ανάσταση αποστολή των Μαθητών προς τα έθνη! Έπειτα, η χρήση του αορίστου και του παρακείμενου προς δήλωση συμβάντων μετά την ανάσταση του Ιησού (έδωκας, εδόξασα, τελειώσας, εφανέρωσα, δέδωκάς μοι, απέστειλα, δέδωκα αυτοίς, έγνωσαν, εγνώρισα) είναι ενδεικτική της μη παρά του Ιησού προέλευσης της προσευχής αυτής στη μορφή που την έχουμε.

Σ' αυτά άλλοι εξηγητές θα είχαν να αντιτάξουν το ότι η απόδοση μιας στα αραμαϊκά γενόμενης προσευχής του Ιησού δεν έγινε με βάση

ούτε στενογραφημένων σημειώσεων ούτε κάποιας μηχανικής εκ των άνω υπαγόρευσης (Bernard, σελ. 557). Επομένως, δευτερεύοντα σημεία, όπως αυτά στους στίχους 3 και 12, πρέπει ασφαλώς να αποδοθούν στον Ευαγγελιστή, σύμφωνα άλλωστε και προς τη γενική τάση του Δ' Ευαγγελίου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Ιησούς δεν μπορούσε να μιλήσει περί μελλοντικών πραγμάτων με τόση βεβαιότητα και αυθεντία σαν αυτά να είχαν ήδη πραγματοποιηθεί (P. Lagrange, σελ. 440). Η χρήση του αορίστου και του παρακείμενου προς δήλωση συμβάντων, που η αρχή τους βρίσκεται στο παρελθόν και η ολοκλήρωσή τους στο μέλλον, δεν γίνεται μόνο προς απόδοση του εβραϊκού μη τετελεσμένου αλλά και σύμφωνα με μια πνευματική εμπειρία, περί της οποίας μαρτυρεί όλο το Δ' Ευαγγέλιο. Η ιστορική ακρίβεια των καταχωρούμενων στο Δ' Ευαγγέλιο λόγων του Ιησού δεν έγκειται στο εξωτερικό τους σχήμα (βλ. Εμμ. Ζολώτα, σελ. 443) αλλά στην απόδοση εκείνου, που πράγματι εννοούσε ο Ιησούς. Η άποψη αυτή, που εξηγεί επαρκώς δυσκολίες όπως οι προαναφερθείσες, είναι προτιμώτερη εκείνης που θεωρεί τους λόγους του Ιησού στο Δ' Ευαγγέλιο όπως και την Προσευχή του κεφαλαίου 17 ως σύνθεση του Δ' Ευαγγελιστή και για άλλους λόγους αλλά και γιατί έτσι θα έπρεπε τις βαθύτερες έννοιες του Δ' Ευαγγελίου να αποδώσουμε όχι στον Δάσκαλο αλλά στον Μαθητή, ενώ κανένας ιστορικός λόγος δεν μας αναγκάζει για κάτι τέτοιο.

Βέβαια, ό,τι περί του Ιησού ξέρουμε πως έπραξε ή είπε το ξέρουμε μέσα από το πρίσμα της ζωής και της σκέψης της αρχικής Εκκλησίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει κατ' ανάγκη διάσταση απόψεων Ιησού και Εκκλησίας αλλά μάλλον συγγένεια και ενότητα. Αν η κοινότητα του Qumran παρά τη Νεκρή Θάλασσα πίστευε, όπως και η πρώτη Εκκλησία, ότι είναι η κοινότητα των εσχάτων ημερών· εάν τελούσε δείπνα με εσχατολογικό χαρακτήρα, στα οποία προβλέπονταν η παρουσία και των δύο Μεσσιών (Ισραήλ και Ααρών)· αν η εποχή του Ιησού γνώριζε, κατά την αναμφισβήτητη μαρτυρία του Ιωσήπου, την εμφάνιση πάσης φύσεως Μεσσιών, γιατί πρέπει να θεωρείται ως ιστορικά απίθανο ότι ο Ιησούς πίστευε τον εαυτό του ως Απεσταλμένο του Θεού, ως Υιό Ανθρώπου κ.τ.λ.; Μπορούσε η Εκκλησία να κηρύττει πράγματα που η εποχή της δεν είχε τη δυνατότητα να δεχθεί; Κι αν η εποχή όλη μπορούσε να

πιστεύει σε τέτοιες δυνατότητες, γιατί δεν μπορούσε και ο Ιησούς για τον εαυτό του, αλλά έπρεπε να αποδώσει τις ιδιότητες αυτές η Εκκλησία; Στο προκείμενο θέμα: θα δεχθούν οι Μαθητές την ερμηνεία του Ιησού για τον επερχόμενο θάνατό του, ή θα διαλυθούν έκαστος εκ τα ίδια; Κι ο κόσμος θα δεχθεί δια των Μαθητών την ερμηνεία τους περί του θανάτου του Ιησού, ή θα το θεωρήσει ως σκάνδαλο ή μωρία; Περί το θέμα αυτό στρέφονται όσα γράφονται στα κεφάλαια 13-17. Αν δεχθεί κανείς την ιστορική ισχύ των ερωτημάτων αυτών, δεν χρειάζεται για την ερμηνεία της «Αρχιερατικής Προσευχής», ως προς την προέλευσή της, να καταφύγει σε κάποιο τύπο ή πρότυπο Γνωστικής μυσταγωγικής κατήχησης, ή κάποιας ευχαριστιακής προσευχής κάποιου προφήτη της αρχικής Εκκλησίας για την εξήγηση της προέλευσης της Αρχιερατικής Προσευχής.

Στην “Ερμητική” πραγματεία “Ποιμάνδρης” από ευγνωμοσύνη για τη διάνοιξη “μυστηρίων” ο μύστης ξεσπάει στην κατακλείουσα την “Ερμητική” πραγματεία σε μια προσευχή: *«Τούτο δε συνέβη μοι λαβόντι από του νοός μου, τουτέστι του Ποιμάνδρου, του της αυθεντίας λόγου. Θεόπνους γενόμενος της αληθείας ήλθον. Διό δίδωμι εκ ψυχής και ισχύος όλως ευλογίαν τω Πατρί Θεώ. Άγιος ο Θεός... δέξει λογικάς θυσίας... Αιτουμένω τω μη σφαλείναι της γνώσεως της κατ' ουσίαν ημών επίνευσόν μοι και ενδυνάμωσόν με, και της χάριτος ταύτης φωτίσω τους εν αγνοία του γένους μου αδελφούς, υιούς δε σου ... Ω πάτερ, τέθεικα εν τω κόσμω τω εμώ – εν τω νοητώ, λέγε τέκνον – εν τω νοητώ, ω πάτερ· δύναμαι εκ του σου ύμνου και της σης ευλογίας· επιπεφώτισται ο νους. Πλέον θέλω καγώ πέμψαι εξ ιδίας φρενός ευλογίαν τω Θεώ. Ω τέκνον, μη ασκόπως – Εν τω νο, ω πάτερ, α θεωρώ λέγω. Σοι, γενάρχα της γενεσιουργίας, τας τω Θεώ πέμπω λογικάς θυσίας ας θέλεις απ' εμού· σου γαρ βουλομένου πάντα τελείται ... - χαίρω τέκνον, καρποφορήσαντος εκ της αληθείας τα αγαθά, τα αθάνατα γενήματα. Τούτο μαθών παρ' εμού της αρετής επάγγελμα, μηδενί, τέκνον, εκφαίνειν της παλιγγενεσίας την παράδοσιν, ίνα μη ως διάβολοι λογισθώμεν ... Νοερώς έγνωσ σεαυτόν και τον πατέρα του ημέτερον ...»*. Σχετικά με τον τύπο αυτής της προσευχής, ο C.H. Dodd παρατηρεί τα εξής: α) Ο Διάλογος στα Ερμητικά αιγυπτιακά κείμενα είναι μυστικός, ενώ στο Δ' Ευαγγέλιο η όλη πορεία της μήσης

γίνεται εντός του σώματος των φίλων του Ιησού. Ενώ εξάλλου η συλλογικότητα είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό της όλης πορείας στο Δ' Ευαγγέλιο (άμπελος – κλήματα). β) Η γνώση του Θεού ή ένωση μετά του Θεού ερμηνεύεται στο Δ' Ευαγγέλιο υπό προσωπικούς και ηθικούς όρους ως «αγάπη». γ) Η γνώση του Θεού, η αιώνια ζωή παρέχεται δια μιας ιστορικής πραγματικότητας, του Ιησού Χριστού. Μόνο με το «υπάγειν» και «έρχεσθαι», με το σταυρό και την ανάσταση, εκλύεται η ζωή του Ιησού και καθίσταται ζωή του κόσμου.

Στα κεφάλαια 13-17 δεν έχουμε μύηση των Μαθητών στο μυστήριο του προσώπου του· αυτό γίνεται στα κεφάλαια 2-12 με τα «σημεία» και τους «λόγους» που τα συνοδεύουν. Στα κεφάλαια 13-17 το θέμα είναι απόλυτα σαφές: Γιατί ο αποχωρισμός του Ιησού από τους Μαθητές· γιατί ο Σταυρός; Ποια είναι η φύση του αποχωρισμού αυτού και ποια η σημασία του για την Εκκλησία; Κι ενώ η Προσευχή αυτή κύριο στόχο έχει τους Μαθητές του Ιησού, προχωράει στην αντιμετώπιση των προβλημάτων που θα παρουσιασθούν από τους προσήλυτους, τα νέα μέλη της Εκκλησίας που θα ελκύσουν οι Μαθητές. Με άλλα λόγια, τόσο ο αποχαιρετιστήριο λόγος όσο και η αρχιερατική προσευχή, δεν μπορούν να αποσπασθούν από το ιστορικό τους πλαίσιο της σχέσης του Ιησού με τους Μαθητές και την απότομη διακοπή της – δεν πρόκειται περί άχρονης συζήτησης του Υιού με τον Πατέρα. Δεν πρόκειται εδώ περί ιεροφάντη που μυεί τα τέκνα του σε κάποιο μεταξύ τους πνευματικό διάλογο σαν εκείνους που συναντάμε στους Ασκητές της ερήμου, αλλά για προϊδεασμό αντιμετώπισης τραγικών ιστορικών γεγονότων με τεράστια σημασία γι' αυτούς και τον κόσμο ολόκληρο.

Είναι βέβαια αυτονόητο πως πουθενά στο διδακτικό υλικό στο Δ' Ευαγγέλιο – υλικό μάλιστα πολύ συνθετικό και πυκνό, όπως αυτό του κεφαλαίου 17 – είναι δυνατό να απομνημονεύθηκε και έτσι γράφτηκε κάποιες δεκαετίες μετά. Δεν είναι απίθανο κάποιος να κράταγε κάποιου είδους σημειώσεις· πέραν τούτου η μνήμη των ανθρώπων τα χρόνια εκείνα είχε πολύ μεγαλύτερες δυνατότητες από τη δική μας σήμερα. Η ομιλία φέρνει τη σφραγίδα του Ιησού, όπως τον κατάλαβε ο Δ' Ευαγγελιστής. Μετά την ανακάλυψη των «κειμένων του Κουμράν» παρά τη Νεκρά Θάλασσα, ορισμένα πράγματα που θεωρούνταν άλλοτε κάπως απί-

θανά αντιμετώπισθηκαν διαφορετικά. Θα ήθελα, επίσης, εδώ, ως προς τη διδασκαλία του Ιησού στο Δ' Ευαγγέλιο, να υπενθυμίσω τη διατήρηση και καταγραφή της διδασκαλίας κάποιων Ραββίνων, σύγχρονων περίπου προς τον Ιησού από την παράδοση. Ούτε πρέπει να ξεχνάμε την περίπτωση του Διδάσκαλου της Δικαιοσύνης στην κοινότητα του Qumran. Όπως και αν έχει το ζήτημα, δύο παράγοντες φαίνονται ως βέβαιοι: Η ευθύνη του Ιησού για τον αποχαιρετιστήριο λόγο αφενός, και η «μνήμη» της Εκκλησίας για τη διατήρησή του αφετέρου. Δεν μπορούμε να αρνηθούμε ούτε το ένα ούτε το άλλο. Δεν υπάρχει εκ της ιστορίας κώλυμα ότι ο Ιησούς προετοίμασε τους Μαθητές του για το θάνατό του, δίνοντας κάποιες συναφείς εξηγήσεις. Ξεχνάμε το παράδειγμα του Σωκράτη;

Στα κεφάλαια 13-17 το ειδικό θέμα είναι γιατί ο βίαιος θάνατός του και ο αποχωρισμός του από τους Μαθητές· ποια είναι η φύση αυτού του αποχωρισμού είτε για τον Ιησού είτε για τους Μαθητές του. Θυμίζουμε αρκετά τις τελικές υποθήκες του Μωϋσή προς τους Ισραηλίτες στο Δευτερονόμιο 32,1-44. Θάλεγε μάλιστα κανείς πως τη θέση των Ευλογιών του Μωϋσή προς τις φυλές του Ισραήλ καταλαμβάνει στον Ιωάννη η Αρχιερατική Προσευχή; Οι στίχοι 6-19 αναφέρονται άμεσα στους Μαθητές, ενώ οι στίχοι 20-26 σ' εκείνους που οι Μαθητές θα εισαγάγουν στην Εκκλησία. Θα μπορούσε, μάλιστα, να πει κανείς – μιλώντας ακριβέστερα – ότι η Αρχιερατική Προσευχή απευθύνεται κυρίως στους άμεσους Μαθητές του Ιησού, και μόνο δι' αυτών προς την Εκκλησία. Επικράτησε κάπως στην παραδοσιακή ερμηνεία η διαίρεση της προσευχής αυτής σε τρία θέματα: α) Ο Ιησούς προσεύχεται υπέρ εαυτού· β) υπέρ των Δώδεκα· γ) υπέρ της Εκκλησίας. Στην πραγματικότητα πρόκειται συνολικά για προσευχή υπέρ της Εκκλησίας: Η σωτήρια αγάπη του Θεού προς την Εκκλησία εκφάνεται α) στην περάτωση του έργου του Υιού· β) στην τελείωση του έργου Του υπό των Δώδεκα· γ) στη σωστή συνέχιση του έργου του Θεού από τα νέα μέλη της Εκκλησίας. Είδαμε ήδη κάποιους λόγους για τους οποίους η Αρχιερατική Προσευχή δεν μπορεί να σχετισθεί προς τις μυσταγωγικές κατηχήσεις των Ερμητικών Κειμένων, στα οποία επικρατεί, άλλωστε, ο ερωταποκριτικός τύπος της κατήχησης. Στον Ιωάννη ο τύπος της Αρχιερατικής Προσευχής είναι

σύμφωνος προς τους μακρούς λόγους του Ιησού, που συνηθίζει ο Ιωάννης, κατ' αντίθεση προς τους Συνοπτικούς που εκφράζουν τη διδασκαλία του Ιησού με Λόγια, με Παραβολές, και σπάνια με κάποιο πιο μακρό λόγο, όπως συμβαίνει στο λόγο του Ιησού π.χ. για τη «συντέλεια του κόσμου» (Μκ. κεφ. 13 και παράλλ.). Δεν μιμείται επομένως ο Δ' Ευαγγελιστής τη μυσταγωγική κατήχηση του Γνωστικού τύπου.

Η Αρχιερατική Προσευχή, επίσης, δεν μπορεί να θεωρηθεί κάτι παράλληλο προς την Ευχαριστιακή Κατήχηση, σαν αυτήν που συναντάμε π.χ. στη Διδαχή Χ («Μετά δε το εμπλησθήναι ούτως ευχαριστήσατε...»). Το κείμενο αυτό παρουσιάζει κάποιες ομοιότητες προς το Ιω. 17, αυτές όμως είναι κάπως μακρυνές. Δικαιολογημένα, οι ερμηνευτές Πατέρες του Ιω. 17 δεν κάνουν λόγο περί ευχαριστιακού χαρακτήρα της προσευχής του Ιησού. Αν η ανάλυση της Προσευχής που δώσαμε λίγο πριν είναι σωστή, δεν μπορεί να γίνει λόγος στο κεφάλαιο 17 περί προσευχής Καθιέρωσης και Καθαγιασμού. Στα νεώτερα Υπομνήματα, υποστηρίζεται μια τέτοια θέση περί ευχαριστιακού χαρακτήρα της Προσευχής του κεφαλαίου 17, παρατηρείται όμως μια ανακολουθία μεταξύ της εισαγωγής στο κεφάλαιο 17 και του υπομνήματος. Βέβαια, κατά τρόπο λειτουργικό και επίσημο δίνεται στην προσευχή αυτή το νόημα της «ώρας», που είναι η ώρα του Σταυρού· θέμα ως εκ τούτου όχι κατά το περιεχόμενο άσχετο προς τον ευχαριστιακό δείπνο. Η κύρια όμως γραμμή σκέψης είναι άσχετη. Είναι γνωστή η τάση της σύγχρονης ερμηνευτικής, Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, να βρίσκει το *Sitz im Leben* πολλών βιβλικών κειμένων στη λατρεία. Ο Cullmann π.χ. ισχυρίζεται ότι ο Δ' Ευαγγελιστής στα κεφάλαια 13-17 περικλείει από μιας και της αυτής σκοπιάς το τελευταίο δείπνο του Ιησού και την Ευχαριστία της Εκκλησίας· γι' αυτό οι βασικές έννοιες του Αποχαιρετιστήριου Λόγου επανευρίσκονται στις ευχαριστιακές προσευχές της «Διδαχής των 12 Αποστόλων»· από άποψη ύφους ο «αποχαιρετιστήριος λόγος» πρέπει να θεωρηθεί ως "introduction liturgique"· ότι η προσευχή του κεφαλαίου 17 έχει χαρακτήρα "tyriquement liturgique", και διακρίνεται κατά τούτο μόνο των μεταγενέστερων ευχαριστιακών προσευχών, καθότι ο Ιησούς, ο προσφερόμενος, ο ίδιος είναι ο απαγγέλλων την προσευχή (σελ. 78-79). Και ο Alan Richardson στο πρόσφατο σύντομο Υπόμνημά του

παρόμοιες απόψεις διατυπώνει: «Οι λόγοι της προσευχής του κεφαλαίου 17 είναι οι λόγοι του καθαγιασμού, οι απαγγελθέντες υπό του Αρχιερέως, δηλαδή υπό του ίδιου του Ιησού, επί του σώματος και αίματός του, προσφερομένων τώρα για τη ζωή του κόσμου». Αποτελούν τους λόγους του καθαγιασμού, κατά την τέλεση της Ευχαριστίας, συνιστάμενης από την επίγεια ζωή και το θάνατο του Ιησού ...» (σελ. 183-184). Ο Hoskyns μάλιστα προχωράει και παραπέρα, να θεωρήσει δηλαδή τα κεφάλαια 13-16 ότι έχουν θέση αναγνωσμάτων στη πορεία της λατρείας κατά τους χρόνους του Ευαγγελιστή που οδηγούν προς την Ευχαριστία. Στη δική του προσφορά έχει ενσωματώσει και τους Μαθητές ... «Ο Κύριος τότε, ενώπιον των Μαθητών του, καθιέρωσε τον εαυτό του στο θάνατο ως την αποτελεσματική θυσία από την οποία ο δικός των καθαγιασμός θα εξηρτάτο, και επισήμως τούς καθιέρωσε στο έργο που επρόκειτο να είναι το αποτέλεσμα του θανάτου και της ανάστασής τους» (σελ. 495). Παρόμοια και ο Howard.

Σε σχέση προς το τελετουργικό της «Ημέρας του Εξυλασμού» στον Ιουδαϊσμό, δεν μπορεί τίποτε να συναχθεί ως προς την Αρχιερατική Προσευχή (βλ. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Expiation). Οι αρχαίοι Πατέρες ορθά διάκριναν ότι εδώ δεν πρόκειται περί προσευχής αλλά για «σχήμα ευχής».

Γιατί ο Ιησούς στο κεφάλαιο 17 χρησιμοποιεί το σχήμα της απ' ευθείας αναφοράς στον Θεό, ή όπως παρατηρεί Κύριλλος Αλεξανδρείας «μεθίστησιν ευθύς του λόγου το σχήμα». Ο παραμυθητικός λόγος των κεφαλαίων 13-17 μετατρέπεται στο κεφάλαιο 17 σε προσευχή. Εφόσον μάλιστα πολλοί εξηγητές, παλαιοί και σύγχρονοι, δέχονται ότι το τελεσθέν κατά την προηγούμενη του ιουδαϊκού Πάσχα ιωάνναιο δείπνο είχε κατά τινα τρόπο πασχάλιο χαρακτήρα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Αποχαιρετιστήριος Λόγος επείχε τη θέση εκείνων που συνήθως έλεγε ο προκαθήμενος της τράπεζας για την έξοδο του λαού του Θεού από την Αίγυπτο και τη διάβαση της Ερυθράς Θάλασσας. Μετά την αφήγηση αυτή απάγγελαν το Hallel (Ψαλμοί 113-114), κι η απαγγελία αυτή έκλεινε με το "ge-ulah", μια λειτουργική κατάληξη, όπου εξυμνούσαν τον Θεό για τη σωτηρία του λαού από την Αίγυπτο (G.F. Moore, *Judaism*, II, σελ. 42). Εκείνο που θα μπορούσαμε γενικά επίσης να πούμε

είναι ότι υπό την επίδραση της απαγγελίας Ψαλμών και δοξολογικών ύμνων στο τέλος του κοινού δείπνου ο Ιησούς οδηγήθηκε στην προσευχή του κεφαλαίου 17. Πάντως, ο Δ΄ Ευαγγελιστής δεν έχει κύριο σκοπό να δια φωτίσει εδώ τις αρχές της χριστιανικής λατρείας περίξ του τελευταίου κοινού δείπνου με τους Μαθητές του, περί το 100 περίπου μ.Χ., αλλά μεταφέρει αναμνήσεις από τα γεγονότα και λεχθέντα κατά το τελευταίο του Ιησού δείπνο μετά των Μαθητών του. Ο αναγνώστης του Δ΄ Ευαγγελίου, όταν διαβάσει την Προσευχή αυτή του Ιησού, έχει την εντύπωση ότι πρόκειται για την πιο κατάλληλη στη ζωή της Εκκλησίας «εισαγωγή» για την κατανόηση των παθημάτων του Ιησού και του φρικτού του θανάτου.

Βέβαια, στην Αρχιερατική Προσευχή τονίζεται με έμφαση η ανάγκη ενότητας της Εκκλησίας. Είναι κάτι που ο Ιησούς μπορούσε να εξάρει από την ιουδαϊκή του σύγχρονη αρνητική θρησκευτική εμπειρία αφορμώμενος, αλλά και από έντονη πρόβλεψη αυτού του κινδύνου. Ο μακαριστός καθηγητής Merlier (κάποτε Διευθυντής του Γαλλικού Ινστιτούτου στην Αθήνα) θεωρεί το κεφάλαιο 17 ως *resumé* της ιωάννειας διδασκαλίας και σαν κείμενο που ανακαλεί τις δυσκολίες και τις διενέξεις που έθεταν σε κίνδυνο την ενότητα της δεύτερης χριστιανικής γενεάς (σελ. 288). Όπως και αν έχει τελικά το θέμα αυτό, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ζητήματα ενότητας της Εκκλησίας παρουσιάστηκαν πολύ νωρίς, και όχι στο τέλος του α΄ αι. μ.Χ. Στο δικό μας κείμενο δεν έχουμε κάποιο σαφή υπαινιγμό για τη διάσπαση που έφεραν οι Γνωστικές αιρέσεις στην Εκκλησία, ούτε εδώ, στην Αρχιερατική Προσευχή, έχουμε παράλληλα των διενέξεων της Α΄ Επιστολής Ιωάννου. Τα περί ενότητας μετά το στίχο 20 φαίνεται να αφορούν την ενότητα Ιουδαίων και Εθνικών εντός της Εκκλησίας· είναι δηλαδή πολύ γενικού χαρακτήρα· με άλλα λόγια, μια θρησκευτική κοινωνία από Ιουδαίους και Εθνικούς, μόνο ως θαύμα του Θεού θα μπορούσε να θεωρηθεί.

Γενικά, θα λέγαμε, κλείνοντας το θέμα αυτό περί του χαρακτήρα της Αρχιερατικής Προσευχής του Ιησού στο κεφάλαιο 17, ότι αυτός είναι παραμυθητικός και παραινετικός όπως και ο χαρακτήρας των κεφαλαίων 13-16 του λεγόμενου αποχαιρετιστήριου λόγου εν όψει της σταύρωσης του Ιησού και του διωγμού των Μαθητών και της Εκκλησίας.

Κλείνουμε με ένα ερώτημα: Αν εμείς μπορούμε να προβλέψουμε ορισμένα πράγματα που βλέπουμε πως θα έρθουν, γιατί πρέπει κάποιοι ερμηνευτές να αποκλείουν τη δυνατότητα αυτή από τον Ιησού, άσχετα προς το θεϊκό του χαρακτήρα;

Σύντομη Ανάλυση της Αρχιερατικής Προσευχής, μπορεί να δοθεί ως ακολούθως:

- α) 17,1-5: Η ταυτότητα του Σταυρού του Ιησού προς την Ανάσταση και την Επάνοδο στους κόλπους και τη δόξα του Θεού Πατέρα σηματοδοτεί μια νέα εποχή.
- β) 17,6-12: Έντονη μεσιτεία του Ιησού υπέρ των Μαθητών του.
- γ) 17,13-19: Οι Μαθητές ως συνεχιστές του έργου του Ιησού.
- δ) 17,20-26: Μεσιτεία υπέρ των Μαθητών και της Εκκλησίας.

Υπομνηματισμός του κεφαλαίου 17

Σύμφωνα με όσα εκθέσαμε στην Εισαγωγή για την ανάλυση της Αρχιερατικής Προσευχής του Ιησού, οι στίχοι 1-5 πρέπει να θεωρηθούν όχι ακριβώς ως προσευχή του Ιησού υπέρ του εαυτού Του, αλλά ως εισαγωγή στο μόνο αντικείμενο της προσευχής, που είναι οι Μαθητές καθώς και η πρώτη γενιά των Χριστιανών που μέλλουν να αντιμετωπίσουν το σκάνδαλο του Σταυρού, και η Εκκλησία το μίσος και τους διωγμούς του κόσμου. Έτσι, η «δόξα» του Ιησού παρουσιάζεται με δύο έννοιες: σημαίνει το σταυρό αλλά και την επάνοδο του Ιησού στη θεία δόξα, στους κόλπους του Πατρός. Το νόημα του αιτήματος του Ιησού δεν είναι απλώς η αποκατάσταση στην προ της ενσάρκωσης δόξα κοντά στον Πατέρα αλλά η επιτευχθείσα στο Χριστιανισμό ταυτότητα του Σταυρού προς τη δόξα του Υιού του Θεού, επομένως και προς τη δόξα των Μαθητών και της Εκκλησίας. Επειδή ο Σταυρός είναι η δόξα του Ιησού, μέλλει να είναι και η δόξα των Μαθητών και της Εκκλησίας.

α. Η ταυτότητα του Σταυρού του Ιησού προς την Ανάσταση και την Επάνοδο στους κόλπους και τη δόξα του Θεού Πατέρα σηματοδοτεί μια νέα εποχή (17, 1-5).

17 1 Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν, Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα: δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, 2 καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. 3 αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σέ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. 4 ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω: 5 καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

Για τις όποιες παραλλαγές στη χειρόγραφη παράδοση ο αναγνώστης πρέπει να συμβουλευθεί την έκδοση Nestle. Εμείς θα αναφερθούμε εδώ μόνο στις σημαντικές για την ερμηνεία.

Το «ταῦτα» αναφέρεται στον αποχαιρετιστήριο λόγο των κεφαλαίων 13-16, όπου και αν αυτός κατάληγε, είτε στο 14,31 είτε στο τέλος του κεφαλαίου 16 – αφού, κατά κάποιες προτάσεις ερευνητών, στο κεφάλαιο 13 εξ. έχουμε περισσότερα από ένα σχέδια του Αποχαιρετιστηρίου λόγου (ένα μέχρι το 14,31, και δεύτερο μέχρι το 16,33). Το «ταῦτα ἐλάλησεν» αναφέρεται είτε στο πρώτο σχέδιο είτε και στα δύο. Το «ταῦτα» δηλαδή απευθύνεται γενικώς στον αποχαιρετιστήριο λόγο είτε υπό τη μια μορφή είτε υπό την άλλη. Το αδύνατο σημείο της πρότασης περί δύο σχεδίων του Αποχαιρετιστηρίου λόγου είναι ότι τόσο αυτός όσο και η Α΄ Επιστολή Ιωάννου έχουν παραμυθητικό και προτρεπτικό σκοπό, εκ τούτου και κάποιες επαναλήψεις. «Ελάλησεν»: Το 'λέγω' εφιστά την προσοχή στην ουσία του λεγομένου, ενώ το 'λαλώ' στον εξωτερικό τρόπο της εκφοράς. Συναντάμε και την εβραϊζουσα έκφραση: «ελάλησε λέγων». Επαναλαμβάνει τον τύπο του ρήματος στο 14,25 για να τονισθεί ότι ο λόγος προς τους Μαθητές ετελείωσε. «Ιησοῦς», χωρίς το άρθρο. Εκτός ορισμένων περιπτώσεων, απαντάται με το άρθρο. Πάντως, στον Ιωάννη, όπου λείπει το άρθρο, το κείμενο χρειάζεται έρευνα. Ας σημειωθεί ότι ο Βατικανός κώδικας, μεταξύ των άλλων, τείνει στην πα-

ράλειψη του άρθρου. Για το όνομα 'Ιησοῦς' στον Ιουδαϊσμό και σε σχέση προς το πρόσωπο του Χριστού βλ. Th.W.N.T., III, σελ. 184 εξ.

«Επάρας τους οφθαλμούς αυτού εκ του ουρανού είπεν». Η κίνηση αυτή δηλώνει στάση προσευχής. Πρβλ. 11,41, Λκ. 18,13· επίσης, περίπτωση Στεφάνου στις Πράξ. 7,55. Η υπερβατικότητα του Θεού στον Ιουδαϊσμό και το Χριστιανισμό βιώνεται με την εικόνα ότι στον 'ουρανό' βρίσκεται ο θρόνος του Θεού, γι' αυτό και η έπαρση των οφθαλμών προς τα εκεί. Ο Ιησοῦς καταφεύγει στην προσευχή, ιδίως σε περιπτώσεις κρίσεως, όπως η παρούσα. Ο Χρυσόστομος συνιστά την προσευχή κατά μίμηση του Ιησού: «Ἦλθε γὰρ ὁ Χριστός οὐχ εαυτὸν δείξει μόνον, ἀλλὰ καὶ δια πραγμάτων παιδεύειν χρη». Η «ώρα ἐλήλυθεν» με την έννοια της εγγύτητας προς το τέλος σημείου της ώρας. Ολόκληρο το Δ' Ευαγγέλιο κινείται προς την «ώραν» του Πάθους και της αποκάλυψης της δόξας του Θεού. Από το νόημα της «ώρας» αυτής βλέπει ο Δ' Ευαγγελιστής να αναδύεται η δυνατότητα της χριστιανικής πίστης και της χριστιανικής Εκκλησίας (Barrett). Η ώρα αυτή του Ιησού είναι η ώρα της ανθρωπότητας όχι μόνο ως κατ' εξοχήν ώρα της δια του Ιησού θείας αποκάλυψης αλλά και ως η «ώρα» απαρχής της μεταμόρφωσης του κόσμου από τη δουλεία της φθοράς στην ελευθερία της δόξας του Θεού. «Δείζει δε θέλων, ὅτι οὐκ ἄκων ἀλλ' ἐκὼν ἐπὶ τὸ πάθος ἐρχεται, φησὶν Ἰάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα'» (Χρυσόστομος).

Περί προσευχών του Ιησού ελάχιστα γνωρίζουμε. Η «αρχιερατική» είναι η μόνη μακρά προσευχή του που γνωρίζουμε, ενώ συχνά αναφέρονται ιδιωτικές προσευχές του Ιησού (βλ. Μκ. 1,35· 6,46· 14,32 και παράλλ. στο Μτ. και στο Λκ.). Η «Κυριακή Προσευχή» (το «Πάτερ ημών...») διδάχθηκε προς χρήση από τους Μαθητές, μας αφήνει όμως να δούμε ποιο ήταν το περιεχόμενο των προσευχών του ίδιου του Ιησού. Ορισμένοι εξηγητές επιχειρούν να βρουν αντιστοιχίες μεταξύ της 'Κυριακής Προσευχής' και της Αρχιερατικής' μεταξύ αυτών και ο Τρεμπέλας. Η ιστορία του Πάθους μάς αφήνει να γνωρίσουμε τον Ιησού προσευχόμενο εν αγωνία (βλ. Λκ. 22,42 και παράλλ.). Τα Ευαγγέλια δεν δίνουν επί του θέματος περισσότερες πληροφορίες. Δις από του Σταυρού χρησιμοποίησε προσευχόμενος στίχους από τους Ψλ. 22 και 31, που δείχνει την εξοικείωσή του με το βιβλίο των Ψαλμών.

«Πάτερ»: έτσι προσφωνείται ο Θεός και στους Συνοπτικούς και στον Ιωάννη. Έτσι δίδαξε τους Μαθητές να αρχίζουν τις προσευχές των: «Πάτερ ημών...». Στην Αρχιερατική προσευχή έτσι χαρακτηρίζεται ο Θεός επανειλημμένως: «πάτερ», «πάτερ άγιε», «πάτερ δίκαιε», καθώς η σκέψη κινείται από το θάνατο του Ιησού προς τη δόξα της Εκκλησίας. Η «ώρα ελήλυθεν» δηλώνει τον εγγύζοντα θάνατο, τη μετάβαση του Ιησού εκ του κόσμου προς τον Πατέρα (13,1). Και οι Μαθητές θα μετάσχουν στην «ώρα» (16,2.32). Επειδή η «ώρα» σημαίνει το θάνατο, στη Γεσθημανή ο Ιησούς προσεύχεται να μην έλθει η «ώρα» αυτή, υποτασσόμενος τελικά στο σκοπό του ερχομού της. Η «ώρα» αυτή σημαίνει το θάνατο του Ιησού, που στη Γεσθημανή προσεύχεται, ει δυνατό, να μην έλθει, υποτασσόμενος τελικά στο σκοπό της αποστολής του. Η «ώρα» τού οσονούπω («και νυν εστιν») ερχόμενου τέλους, της έναρξης της εν πνεύματι και αληθεία λατρείας του Θεού και της ανάστασης των νεκρών, η «ώρα» αυτή «ελήλυθεν» – που σημαίνει το εγγύτερο προς το τέλος σημείο της «ώρας». Ολόκληρο το Δ' Ευαγγέλιο κινείται προς την «ώρα» του πάθους και της αποκάλυψης της δόξας του Θεού, του ποιος είναι ο Θεός. Η ώρα αυτή του Ιησού είναι η ώρα της ανθρωπότητας όχι μόνο ως η κατ' εξοχήν ώρα της αποκάλυψης αλλά και ως η ώρα της μεταμόρφωσης του κόσμου από τη δουλεία στην ελευθερία. «Δείξαι δε θέλων, ότι ουκ άκων, αλλ' εκών επί το πάθος έρχεται, φησίν Πάτερ ελήλυθεν η ώρα» (Χρυσόστομος και Θεοφύλακτος).

Η έκφραση «δόξασόν σου τον Υιόν, ίνα και ο Υιός δοξάση σε» παρουσιάζει ενδιαφέρον παράλληλα. Π.χ. Α' Βασιλ. 2,30 «τους δοξάζοντάς με δοξάσω...». Αλλά και Papyri Graeci VII 502, όπου κάποιος θαυματοποιός παρακαλεί τη θεά Ίσιδα: «Ίσις... δόξασόν με ως εδόξασα το όνομα του υιού σου Ωρος». Σ' αυτή την περίπτωση πρόκειται για κάτι μεταξύ τιμής και απόδειξης θαυματουργικών ικανοτήτων. Για τον όρο «δόξα» και «δοξάζω» βλ. τα σχετικά λήμματα στον Kittel, Th.W.N.T., σελ. 236 εξ. Το ρήμα «δοξάζω» πουθενά στην Καινή Διαθήκη δεν σημαίνει φρονώ, νομίζω, αλλά παντού σημαίνει τιμώ, εξυμνώ, τόσο προκειμένου περί του Θεού όσο και περί των ανθρώπων (Μτ. 5,16· 6,2). Η «δόξα» στην Παλαιά Διαθήκη συνδέεται προς τη θεά του Θεού, ενώ στην Καινή Διαθήκη παίρνει περισσότερο την έννοια της κοινωνίας μετά του Θεού. Η ε-

ξέλιξη αυτή προετοιμάσθηκε κατά τη μεσοδιαθηκική περίοδο στην εσχολογία των Αποκαλυπτικών συγγραφέων, όπου ο λόγος περί δόξας και μεταμόρφωσης των δικαίων κατά τους έσχατους χρόνους. Στην τελική δόξα ανταποκρίνεται η τελική στον παράδεισο δόξα. Η μεταξύ των δύο περιόδων ζωή του πιστού χαρακτηρίζεται από την έλξη της εσχολογικής δόξας του Αγίου Πνεύματος που εμπνέει και καθοδηγεί προς τη μέλλουσα να αποκαλυφθεί δόξα με τη «διακονία» όσο και με την αυτοθυσία. Έτσι ο Ιησούς δοξάζεται δια των Μαθητών του («... και δεδόξασμαι εν αυτοίς», στίχος 10). Εκτός της Παλαιάς Διαθήκης και στα κείμενα του Qumran η δόξα συνδέεται με το φως και τη λάμψη, δηλαδή με την παρουσία και τη δύναμη του Θεού (βλ. π.χ. "Ύμνους" 9,26: «Διότι... εν τη δόξη Σου εμφανίζεται το φως μου, γιατί ένα φως από το σκοτάδι αφήνεις Εσύ να απαστράψει εις τον πτωχό...»). Συννεούται η δόξα και το φως, εξ ου και η θεά της δόξας του Θεού. Έτσι, στο 17,24 ο Ιησούς ζητάει από τον Πατέρα: «θέλω ίνα όπου ειμι εγώ κακείνοι ώσιν μετ' εμού, ίνα θεωρώσιν την δόξαν την εμήν...», ενώ η εμπειρία της δόξας του Ιησού κατά την επίγεια ζωή του δεν συνδέεται με οποιαδήποτε σκέψη περί ορατού φωτός ή συνοδούσας λάμψης, αλλά είναι δυνατή μόνο δια της πίστεως. Έτσι, ο Ιησούς φανέρωσε τη δόξα του δια «σημείων» (2,11). Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε γιατί αυτή τη «δόξα» βλέπουν μόνο οι «πιστεύοντες», για τους οποίους ο όρος «δοξάζω», έχει ειδική αναφορά στο θάνατο του Ιησού (7,39· 12,16.23· 13,31). Πολύ όμορφα παρατηρεί ο Dodd: «Αν τα έργα του Χριστού θεωρηθούν ως τα αντίστοιχα του φωτός, δια του οποίου η δύναμη και η παρουσία του Θεού γίνονται αντικείμενο της ανθρώπινης εμπειρίας... τότε το έργο, δια του οποίου ο Χριστός πληρέστατα εξέφρασε τον εαυτό του, δηλαδή η αυτοπαράδοσή του στο θάνατο προς χάρη της ανθρωπότητας, είναι η πιο καταφανής παρουσία της θείας δόξας» (ό.π., σελ. 208). Όλη λοιπόν η δόξα του Υιού προέρχεται εκ του Πατρός, και είναι συνέπεια της υπακοής του Υιού μέχρι θανάτου. Γι' αυτό τη διαφοροποιεί από κάποια παρόμοια έκφραση που συναντάμε σε προσευχές ενός θαυματοποιού προς την Ίσιδα: ο τελευταίος αυτός ζητάει να δοξασθεί, αφού έχει δοξάσει το όνομα του Ωρου, υιού της Ίσιδας, με τελειώς διαφορετική έννοια απ' αυτήν που ο Ιησούς δοξάζεται από τον Πατέρα. Με το «δόξασον» δεν εννοεί μόνο την εκ νεκρών ανάσταση, την ανάληψη, την εκ δεξιών καθέδρα, δια του «δοξάση» που ακολουθεί εννο-

εί την 'Πεντηκοστή', αλλά και την δια του σταυρού αποκάλυψη της αγάπης του Θεού και της Μεγαλειότητας. Με άλλα λόγια, ο Χριστός με την υπακοή του (και μέχρι θανάτου) τιμάει τον Θεό και τιμάται από τον Θεό όχι με άλλο τρόπο αλλά μέσω της εν αγάπη αποκάλυψης της αιώνιας μεγαλειότητας του Θεού. Με άλλα λόγια, η αγάπη του Ιησού προς την ανθρωπότητα και η αποκάλυψη της αιώνιας μεγαλειότητας είναι το ίδιο πράγμα. Κι όταν, παρακάτω (στίχος 6 εξ.) άρχεται προσευχόμενος υπέρ των Μαθητών, η «δόξα» του Θεού εκφράζεται δια του έργου των Μαθητών, δια της διακονίας των μέχρι θανάτου. Στο σταυρό του Ιησού αποκάλυφθηκε τόσο η αγάπη όσο και η δύναμη του Θεού· με την έννοια «δόξα» ο Ιησούς δεν εννοεί την εκ νεκρών ανάσταση, την ανάληψη και την εκ δεξιών καθέδρα. Δεν μπορούμε στο Ευαγγέλιο να διαχωρίσουμε τη μια έννοια της δόξας από την άλλη. Ο R. Bultmann προχώρησε σε κάτι τέτοιο, χαρακτηρίζοντας τη μια έννοια αυτής της «δόξας» ως 'μυθολογική'. Βέβαια, η εποχή μας, γενικώτερα, εκτιμάει ιδιαίτερα το ιστορικό και 'δυναμικό' στοιχείο στο χριστιανικό κήρυγμα έναντι του μεταφυσικού και στατικού, που εξαιρείται στην εκκλησιαστική θεολογική παράδοση. Ο μεταφυσικός αγνωστικισμός των Jaspers και Heidegger υιοθετήθηκε από τον Bultmann και την 'Υπαρξιακή Σχολή' του ερμηνείας και κατάληξε σε ακραίες ερμηνευτικές θέσεις, χαρακτηρίζοντας ως μύθο κάθετι που αναφέρεται στη μεταφυσική περιοχή. Μπορούμε όμως με τόση σαφήνεια να ξεχωρίσουμε την κάθετη από την οριζόντια διάσταση; Η κάθετη διάσταση θεωρήθηκε από τον Bultmann ως μια μυθολογική γλώσσα, μέσα από την οποία μπορούν να εκφραστούν 'υπαρξιακές πραγματικότητες', γεγονότα δηλαδή απλώς βιούμενα εντός της ιστορίας (innerhalb der Geschichte). Έτσι, στους στίχους π.χ. που ερμηνεύουμε «*δόξασόν με, συ Πάτερ, ίνα και ο Υιός δοξάση σε*», καθώς λέγεται υπό του Ιησού λίγες στιγμές προ του αποχωρισμού από τους Μαθητές, σημαίνει ότι η δράση του Ιησού δεν τελειώνει με την επίγεια ζωή του αλλά με ειδική έννοια τότε ακριβώς αρχίζει· δεν σημαίνει ότι ο Ιησούς μετά το θάνατό του πρόκειται να δοξασθεί με την αναγνώριση της σοφίας των διδαγμάτων του, πίσω από την οποία πρόκειται να εξαφανισθεί ο ίδιος ως πρόσωπο.

Αυτά όλα σημαίνουν, κατά τον Bultmann και τη Σχολή του, ότι ο Ιησούς, με τη δόξα που του παρέχει ο Πατέρας του, καθίσταται 'εσχατολογικό γεγονός' (Eschatologisches Ereignis), που η ιστορία δεν μπορεί να

ξεπεράσει, αφού αυτό καθίσταται το 'τέλος της ιστορίας', με την έννοια πως η αναγνώριση ή η απόρριψή του ως Σωτήρα οδηγεί στη ζωή ή στο θάνατο. Αυτή είναι η ουσία της υπαρξιακής ερμηνείας του χριστιανικού ευαγγελίου από τον Bultmann. Δεν απορρίπτει ο Bultmann τη χριστιανική θεολογία με την έννοια που την απέρριπτε ο Ορθολογισμός. Ο Bultmann, ενώ δεν δέχεται τις έννοιες καθεαυτές, ιστορικά, παραδέχεται ότι είναι εκφραστικές υπαρξιακών καταστάσεων. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, ενώ ο εκκλησιαστικός θεολόγος έχει σοβαρές αντιρρήσεις προς τις θεολογικές προτάσεις του Bultmann, δεν μπορεί, από την άλλη μεριά, να τις αγνοήσει. Για τον Bultmann π.χ. η έννοια του στίχου 17,1 μπορεί να είναι η εξής: «Η αίτηση 'δόξασον' περιέχει ένα αρχικό ελατήριο: "ίνα και ο Υιός δοξάση σε", και έτσι δηλώνονται παρόμοια η δόξα του Πατέρα και του Υιού: δεν υπάρχει η μία χωρίς την άλλη. Ο σκοπός είναι η δόξα του Πατρός, την οποία υπηρετεί η δόξα του Υιού· από την άλλη μεριά όμως και η δόξα του Πατρός μπορεί να πραγματοποιηθεί, όταν δοξάζεται ο Υιός» (σελ. 375). Δεν μιλάει ο Bultmann με μεταφυσικές κατηγορίες αλλά με "υπαρξιακές". Πρόκειται για γεγονότα που σχετίζονται με την ψυχή του ανθρώπου, όχι με την ιστορία. Γι' αυτό είπαμε ότι, ενώ δεν μπορεί να γίνει δεκτός από την άποψη της παραδοσιακής θεολογίας, δεν μπορεί και να αγνοηθεί, όπως συμβαίνει με τις ερμηνείες του Ορθολογισμού. Είναι πολύ χαρακτηριστική της ερμηνευτικής του Bultmann, η απόδοση της έννοιας του στίχου που μας απασχολεί. Γράφει: «*Ηδη για το μύθο η 'δόξα' αυτή σημαίνει όχι μόνο την ουσία και τον τρόπο εμφάνισης της ουράνιας Υπαρξης, αλλά συγχρόνως και τη θεία δύναμη της Ενέργειας. Το "δοξασθήναι" του Ιησού δηλώνει επίσης ότι είναι εξοπλισμένος με δύναμη που εκφράζεται σε τελεσφόρο ενέργεια και δράση. Αλλά τελικά η "δόξα" δηλώνει επίσης την αναγνώρισή του, ότι είναι άξιος τιμής, που οι σύγχρονοί του του αρνήθηκαν. Τι όμως στη συνάφεια του Ευαγγελίου σημαίνει η ανύψωση του Ιησού σε ουράνια ύπαρξη, το έργο του και η τιμή προς αυτόν; Το έργο του συνίσταται, όπως δηλώνει ο στίχος 2 σε τούτο, ότι μπορεί να χαρίσει στους δικούς του "ζωή αιώνια"· ο "δοξασθείς" είναι επίσης η ενεργός δύναμη μέσα στην κοινότητά του. Και μάλιστα είναι αυτό όχι με άλλο τρόπο αλλά ως ο αποκαλυπτής· γιατί η ζωή που Αυτός δωρίζει είναι κατά το στίχο 3 όχι κάτι άλλο παρά γνώση του Θεού και αυτού του ίδιου ως του αποκαλυπτή. Έτσι είναι επίσης εκεί*

ο ενεργών όπου αναγνωρίζεται και τιμάται ως ο Αποκαλυπτής» (ό.π., σελ. 375).

Το κείμενο αυτό προχωράει έτσι και παρακάτω. Ο αναγνώστης όμως πρέπει να καταλάβει σε τι συνίσταται η υπαρξιακή ερμηνεία του Bultmann στο κατά Ιωάννην, και τι εννοούμε, όταν λέμε δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, ούτε όμως και να αγνοηθεί σαν μια σύγχρονη 'απόπειρα' ερμηνευτικής προσέγγισης του Ευαγγελίου. Κατά την κρατούσα εκκλησιαστική ερμηνεία, ο δοξασμένος Χριστός της πίστεως δεν είναι υποκειμενική εμπειρία της αρχικής Εκκλησίας, στηριζόμενη απλώς στις απαιτήσεις της 'ύπαρξης' μας. Κατά την εκκλησιαστική εμπειρία πρόκειται πρωτίστως για μια εμπειρία ανταποκρινόμενη στο έργο του ιστορικού προσώπου του Ιησού και στην ενέργεια του Πνεύματος του Θεού μετά την ανάσταση του Ιησού επί των Μαθητών. Δεν υπάρχει για την Εκκλησία πρόβλημα μεταξύ του Ιησού της ιστορίας και του Χριστού της πίστεως και της Εκκλησίας. Η δόξα του Πατρός για τον Υιό είναι ο σταυρός και η ανάσταση, ενώ η δόξα του Υιού από τον Πατέρα συνίσταται κυρίως στο σωτήριο σχέδιο του Θεού να σώσει δια του Χριστού την ανθρωπότητα. Αυτά αποτελούν την πηγή και την κορωνίδα της χριστιανικής εκκλησιαστικής πίστης, και αυτά εξαιρούνται στο στίχο 1 της αρχιερατική προσευχής. Η ώρα 'ελήλυθεν', αφού έφθασε η ώρα για το Σταυρό και την Ανάσταση του Ιησού. Ο στίχος 2 αναφέρεται επεξηγηματικά, στο θέμα: εις τι συνίσταται η 'δόξα' του Υιού που θα δοξάσει τον Πατέρα. Η δόξα αυτή συνίσταται στο ότι ο Θεός έδωσε εξουσία στον Υιό επί παντός ανθρώπου, έτσι ώστε να μπορεί ποιοτικά και ποσοτικά να χαρίσει την αιώνια ζωή σε κάθε άνθρωπο. Αυτή είναι η 'εξουσία πάσης σαρκός' που δόθηκε από τον Πατέρα στον ενανθρωπήσαντα Υιό. Όλη αυτή η καταπληκτικής σκοπιμότητας οικονομία του Πατέρα για τους ανθρώπους ήταν η εξασφάλιση του αγαθού της «αιώνιας ζωής». Πρόκειται περί της αιώνιας ζωής ως «κόμβου» στην όλη ανάπτυξη του θέματος περί του θείου έργου του Ιησού για τη σωτηρία των ανθρώπων. Κατ' αρχάς πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια αυτή δεν σχετίζεται απλώς με το ατελεύτητο του χρόνου αλλά επίσης με την έννοια μιας άλλης ποιότητας ζωής, η οποία από άποψη αξιολογική βρίσκεται υπεράνω κάθε γνωστής υψηλής σε ποιότητα ζωής, αφού πρόκειται για κάτι συγγενές προς τη ζωή του αιώνιου Θεού, όπως κατά το ανθρώπινο παρου-

σιάσθηκε στη ζωή του Ιησού Χριστού. Μιλάμε δηλαδή περί ριζικής μεταβολής στα ανθρώπινα δεδομένα. Παραμερίζονται όλες εκείνες οι ιδιότητες που είναι συμφυείς με τη φθαρτότητα του ανθρώπου. Αναφέρω ενδεικτικά τη λαϊκή παροιμία: «φάγωμεν, πλώμεν, αύριον γαρ αποθνήσκομεν»: αποπνικτική στενότητα προοπτικής και η ανευθυνότητα και η συνακόλουθη αποκτήνωση του ανθρώπου. Η ζωή αυτή χαρακτηρίζεται ως 'αιώνια', γιατί μοιάζει με τη ζωή του 'αιώνιου' Θεού όχι τόσο ως προς τη χρονική διάρκεια αλλά κυρίως ως προς την ποιότητα, αφού σε κάποιο μέτρο μοιάζει με τη ζωή του Θεού, εικόνα του οποίου είναι ο Χριστός, εικόνες του οποίου καλούμεθα να γίνωμε εμείς. Πρότυπο για τους πιστούς του Ιησού είναι η ζωή του ως ανθρώπου· μιμούμενοι όμως Αυτόν καταλήγουμε σε κάποιο μέτρο να μοιάσουμε με τον Θεό. Αυτή η εξομοίωση με τον Χριστό αποτελεί το δρόμο της 'θέωσης' του ανθρώπου, για την οποία γίνεται εδώ λόγος.

Βέβαια, υπάρχουν, όπως είπαμε, ιδεολογικά ρεύματα, σύγχρονα προς το Χριστιανισμό, που επιδίωξαν κάποιες λύσεις του ζητήματος που μας απασχολεί εδώ, της αιωνιότητας του ανθρώπου, ήδη όμως με την απαιτούμενη συντομία αναφερθήκαμε σ' αυτά. Στην 1 πραγματεία των Ερμητικών κειμένων, στον Ποιμάνδρη, έχουμε, όπως είδαμε, τη μύηση ενός 'προφήτη' στα μυστήρια του κόσμου και της ζωής από τον ίδιο τον Νου και τον Ποιμάνδρη. Ο μύστης, γεμάτος ευγνωμοσύνη, ξεσπάει στην κατακλείουσα τη μελέτη αυτή προσευχή: «... *Τούτο δε συνέβη μοι λαβόντι από του νοός μου, τουτέστι του Ποιμάνδρου, τον της αυθεντίας λόγον. Θεόπνους γενόμενος της αληθείας ήλθον. Διό δίδωμι εκ ψυχής και ισχύος όλης ευλογίαν τω πατρί Θεώ. Άγιος ο Θεός ο πατήρ των όλων. Άγιος ο Θεός... δέξει λογικάς θυσίας αγνάς από ψυχής και καρδιάς προς σε ανατεταμένης, ανεκλάλητε, άρρητε, σιωπή φωνούμενε. Αιτουμένω τω μη σφαλῆναι της γνώσεως της κατ' ουσίαν ημών, επίνευσον μοι και ενδυνάμωσόν με». Πρόκειται περί πνευματικών κατηχήσεων ή ασκήσεων. Πρόκειται για άλλη κατηγορία λόγου προς υπηρεσία άλλου σκοπού.*

«*Καθώς έδωκας αυτό εξουσίαν πάσης σαρκός*». Το «καθώς» με αιτιολογική έννοια, ως σύνδεσμος που εισάγει πρόταση, και σημαίνει εφόσον, αφού, καθόσον. Η μεταξύ δύο «ίνα» δια του «καθώς» εισαγόμενη παρενθετική πρόταση έχει το ίδιο νόημα με την εισαγόμενη δια του πρώτου «ίνα» πρόταση, αφού το δεύτερο «ίνα» είναι επαναληπτικό. Πε-

ρί της «εξουσίας» στην Καινή Διαθήκη εν γένει βλ. Foerster, Th.W. N.T., II, 557εξ. Ως προς το πρόσωπο και το έργο του Ιησού δηλώνει την πληρεξουσιότητα, το δικαίωμα και την αυθεντία, δια των οποίων η κυριότητα του Ιησού εκδηλώνεται στις σχέσεις προς τους ανθρώπους, που, όταν δεν είναι υπό την εξουσία του Ιησού είναι υπό την εξουσία του Σατανά πρβλ. Μτ. 11,27, Ιω. 1,12· 8,26εξ. Κατ' εξοχήν εκδηλώνεται η κυριότητα αυτή του Ιησού στο έργο της Κρίσης του κόσμου (βλ. Ιω. 5,27). Ο Ψαλμός 8 ερμηνεύονταν στην αρχαία Εκκλησία χριστολογικά. Βλ. Εβρ. 2,5-8. Η εξουσία, η κατακυριεύση της γης και η αρχή επί πάντων των επί της γης (Γεν. 1,28) που ο Αδάμ απώλεσε με την πώση, επανακτήθηκαν για τον άνθρωπο στο πρόσωπο του Υιού του Ανθρώπου (πρβλ. Μτ. 28,18, Αποκ. 2,26εξ.), τούτο δε εκδηλούται κατ' εξοχήν στην Κρίση, στο έργο της Κρίσης του κόσμου (Rischardson). Πάντως, στο υπό εξήγηση χωρίο, η εξουσία του Ιησού νοείται ακόμη ευρύτερη, όπως φαίνεται στη συνέχεια «Πάσα σαρξ» (col basar) είναι σημιτισμός όχι συνήθης στην Καινή Διαθήκη· απαντά σ' αυτήν κυρίως σε παραπομπές από την Παλαιά Διαθήκη, και σημαίνει την ανθρωπότητα στην ασθένειά της (Α' Πέτρ. 1,24), το ανθρώπινο γένος ως κάτοχο μόνο της φυσικής ζωής άνευ του δώρου της αιώνιας ζωής (Mac Gregor). Παράλληλα προς την εξουσία του Υιού επί πάσης σαρκός βλ. Φίλωνα, Περί Γεωργίας 51: «Θεός ... προστησάμενος ορθόν αυτού λόγον και πρωτόγονον υιόν, ος την επιμέλειαν της ιεράς ταύτης αγέλης (= το σύνολο των όντων) δια της του μεγάλου βασιλέως ύπαρχος διαδέξεται»· C.H. Ποιμ. Α' 32 «Ευλογητός ει, Κύριε, Ο σός άνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθώς παρέδωκας αυτόν την πάσαν εξουσίαν». Η έννοια του τελευταίου αυτού χωρίου, που προσάγεται από κάποιους προς κατανόηση και του ρήματος «αγιαζώ» στο στίχο 17, κατά τους Nock-Festugiere, είναι η εξής: "Ευλογητός είσαι πάτερ. Ο δικός μου άνθρωπος θέλει να σε βοηθήσει στο έργο του αγιασμού, αφού του μεταβίβασες όλη τη δύναμη", κατά δε τον Walter Scott (τομ. II, σελ. 73)· ορθότερα, «ευλογητός είσαι, πάτερ, ο δικός σου άνθρωπος (υιός) θέλει να μετάσχει στην αγιότητά σου, καθώς έδωσες σ' αυτόν όλη την εξουσία ("αθανασίας μεταλαβείν")». Είναι φανερή η φραστική συγγένεια προς το δικό μας χωρίο, συγχρόνως όμως και το διάφορο στο περιεχόμενο.

«*ἵνα παν ο δέδωκας αυτό δώση αυτοίς ζωήν αιώνιον*». Οι τελικές προτάσεις εισάγονται συνήθως με τελικό σύνδεσμο συν. υποτ., πολύ συχνά όμως αντί του αορ. υποτ. βρίσκεται ο συγγενής του μέλλων οριστ. (βλ. J.H. Moulton, *An Introduction to the Study of N.T. Greek*, 1955, σελ. 137). «*Παν ο δέδωκας*», αν και ως ενικός του ουδετέρου χρησιμοποιείται με συλλογική έννοια, εδώ δηλώνει αφενός μεν κύκλο ανθρώπων στενότερο του εννοούμενου δια του «πάσα σαρξ» (κατά την ερμηνεία των πλείστων εξηγητών), και αφετέρου την ενότητα εντός αυτού του κύκλου. Όπως και στο 6,39 το «παν ο» σημαίνει ό,τι και το εν «αυτοίς», δηλαδή τον κύκλο των Μαθητών και κατ' επέκταση την οικουμενική εκκλησία, και αφετέρου προσλαμβάνει το «ίνα... ώσιν εν» των στίχων 11 και 21-23. Όπως παρατηρεί ο Hoskyns, στην αντίθεση μεταξύ «πάσα σαρξ» και «παν ο δέδωκας» εκφράζεται η τραγωδία του ελέους του Θεού, το οποίο προσφέρεται σε όλους, γίνεται όμως δεκτό από λίγους. Ο Πατήρ δίνει τα πάντα στον Υιό, πρέπει όμως να πιστεύει κανείς για να έχει «ζωή αιώνια». Εδώ δεν γίνεται λόγος περί της πίστεως, περιέχεται όμως αυτή στο ειδικό δώρο του Πατρός, ο οποίος οδηγεί τους αποδεχόμενους να ακολουθήσουν τον Ιησού (Lagrange). Υπό την έννοια αυτή της συνεργασίας απαντάμε στο Δ' Ευαγγέλιο τον καλούμενο 'θεολογικό determinismus' του Δ' Ευαγγελίου (βλ. 12,37-41· 15,16), με τον οποίο εξαιρείται το έργο της αγάπης του Θεού εν Χριστώ για τη σωτηρία του κόσμου. Αυτός ο determinismus διαφέρει αυτού που συναντάμε στα Γνωστικά κείμενα, κατά τα οποία μόνο μια elite της ανθρωπότητας φθάνει στη γνώση και στη ζωή, αφού στον Ιωάννη εξαιρείται ως κατ' εξοχήν υπεύθυνη για το νέο status των πιστών ορισμένη ενέργεια και δωρεά του Θεού, δηλαδή το ιστορικό έργο του Ιησού Χριστού (Barrett). Πάντως, το έργο της χριστιανικής ιεραποστολής στον κόσμο στηρίζεται στο γεγονός της εξουσίας του Ιησού «*επί πάσης σαρκός*».

Η έκφραση «*αιώνιος ζωή*» στο Δ' Ευαγγέλιο απαντάται πλειστάκις (3,15.16.36· 5,45 κτλ.), ενίοτε άνευ του επιθέτου, και σημαίνει ό,τι και ο όρος «Βασιλεία του Θεού» στη λοιπή Καινή Διαθήκη (βλ. Bultmann, Th.W.N.T., II, σελ. 833εξ.· και στον Ιωαννίδη, σελ. 39εξ.). Για την ιδιαίτερη έννοια του όρου στον Ιωάννη βλ. ημέτερο Χρόνος και Αιωνιότης (Εσχατολογία και Μυστικοπάθεια εν τη θεολογική διδασκαλία Ιωάννου του Θεολόγου), Θεσσαλονίκη, σελ. 45εξ. Η έννοια της «αιώνιας ζωής»

ήταν κοινή εντός του ελληνιστικού κόσμου. Θα μπορούσαν να προσαχθούν πολλά παράλληλα από τον Φίλωνα, τα Ερμητικά και τα Μανδαϊκά κείμενα και απ' αλλού. Από αυτά αντιλαμβάνεται κανείς τον κίνδυνο που διέτρεχε ο ελληνιστικός κόσμος να εννοήσει εσφαλμένως, με πλατωνικές δηλαδή προϋποθέσεις, τη σημασία του όρου, που στον Δ' Ευαγγελιστή κατανοείται μόνο στο υπόβαθρο της Παλαιάς Διαθήκης και του Ιουδαϊσμού. Ιδιαίτερης προσοχής αξίζει το σχετικό υλικό που μας προσφέρουν τα κείμενα της Νεκράς Θαλάσσης: Εγγ. Πειθαρχίας 2,3· 3,7· 4,7 «... και αιώνια χαρά στη ζωή της αιωνιότητας και στέφανο δόξας ...», Σαδ. Κωδ. 3,6.20 «... και τις επιθυμίες της βουλής του που πρέπει να πραγματοποιήσει ο άνθρωπος για να ζήσει δι' αυτών ... Αυτοί που την τηρούν (είναι προορισμένοι) στην αιώνια ζωή»· 7,6· 19,1· Ύμνοι 8,12.14 «... ώστε κανείς δεν μπορεί να πλησιάσει την πηγή της ζωής με τα αιώνια δέντρα ούτε να πει άγιο νερό... Γιατί βλέπει χωρίς να γνωρίζει και σκέπτεται χωρίς να πιστεύει στην πηγής της ζωής»· 13,18· 17,15· Πόλεμος 1,9 «... και κατά τον υπό του Θεού προσδιορισμένο χρόνο, η υπερέχουσα μεγαλειότητά Του θα απαστράψει αιώνια με ειρήνη, ευλογία, δόξα, χαρά και μακρά ζωή για όλους τους 'υιούς του φωτός'»· Υπομν. Ψαλμ. 37, 11,1 «σ' αυτούς που μετανόησαν στην έρημο, οι οποίοι θα ζήσουν χίλιες γενεές [στους οποίους όλη η δόξα] του Αδάμ [θα ανήκει] και εις το σπέρμα των εις τον αιώνα». Στα χωρία αυτά η έννοια της ζωής όχι μόνο είναι εσχατολογικού χαρακτήρα αλλά ακόμα δεν περιέχει τίποτε άχρονο. Στον Ιωάννη, σε σχέση προς το νέο ή ερχόμενο αιώνα ο όρος προσλαμβάνει ποιοτικές ιδιότητες από το γεγονός ότι ο Ιησούς είναι «η ζωή» (11,25), «άρτος ο ζων», «ο ζών διδούς τω κόσμω», «ο άρτος της ζωής» (6,51.33.35), κι η αποστολή του στον κόσμο περιγράφεται από τον ίδιο στο 10,10: «εγώ ήλθον ίνα ζών έχωσι και περισσόν έχωσιν». Υπό τις προϋποθέσεις αυτές «αιώνιος ζωή» είναι η ζωή του μέλλοντος αιώνας που άρχισε με την έλευση του Ιησού· είναι συμμετοχή στη ζωή του Ιησού και στην ανάστασή του· είναι η ζωή της Εκκλησίας κατά το παρόν και το μέλλον. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να πούμε ότι, επειδή η πρόταση «ίνα παν ο δέδωκας αυτό ... ζών αιώνιον» είναι εν μέρει τελική και εν μέρει επεξηγηματική: η δόξα του Πατρός υπό του Υιού και η ζωοποίηση των ανθρώπων σημαί-

νουν το ίδιο. Έτσι το έργο του Ιησού ορίζεται εδώ όχι υπό του όρους κάποιου γενικού κηρύγματος περί της πατρότητας του Θεού και της αδελφότητας των ανθρώπων αλλά σαν κάτι ακόμα βαθύτερο, σαν δημιουργία της Εκκλησίας του Θεού από ανθρώπους παρμένους από τον κόσμο με τη δύναμη του Θεού (Hoskyns). Η δόξα του Θεού, η εξουσία του Υιού και το δώρο της αιωνιότητας είναι διάφορες όψεις του ίδιου πράγματος. Ο Πατήρ δεν δοξάζεται παρά πάντων· γιατί, αν και η εξουσία του Ιησού εκτείνεται και επί εκείνων που δεν έδωκε σ' Αυτόν ο Πατέρας, αφού η τύχη τους – είτε το ξέρουν είτε όχι – αποφασίζεται από τη στάση τους έναντι του Υιού· μόνο όσο λαμβάνουν τη δωρεά της «αιώνιας ζωής» από τον Υιό συνιστούν τη δόξα του Πατρός. Ο Κύριλλος ορίζει ως εξής την έννοια της δόξας σε σχέση προς τη δωρεά της αιώνιας ζωής: «Έδει γαρ το υπεξούσιον όλως και υποχείρα γεγεννημένον του πάντα ισχύοντος Θεού Λόγου, διασεσωσμένον άπαξ, και εν ατελευτήτοις μείναι τοις αγαθοίς, ως μηκέτι μεν τυραννείσθαι θανάτω, μη φθορά κρατείσθαι και αμαρτίαις, ήγουν έτι τοις αρχαίοις υποκείσθαι κακοίς». Στο ερώτημα αν το «καθώς έδωκε, ... αιώνιον» πρέπει να ερμηνευθεί ως προχρονικό συμβάν μέσα στη Θεότητα ή ως κάτι στην εξουσία και το έργο του Ιησού κατά την επίγεια ζωή του, οι ερμηνευτές απαντούν υπέρ της δεύτερης άποψης. «Γιατί ο Υιός του Θεού έγινε σαρξ, γι' αυτό και έλαβε εξουσία πάσης σαρκός επί πάντων για να τους δώσει αιώνια ζωή» (Τρεμπέλας).

Απομένει να εξετασθεί και ένα άλλο ερώτημα: Αν η δόξα του Πατρός και η εξουσία του Υιού και η χορήγηση της αιώνιας ζωής μπόκαν σε ενέργεια κατά τη διάρκεια της επίγειας ζωής του Ιησού, σε ποια σχέση βρίσκονται προς το Σταυρό και την Ανάσταση σύμφωνα με το απολυτρωτικό έργο; Ο Mac Gregor π.χ. αδικαιολόγητα βρίσκει στο σημείο αυτό αντίθεση μεταξύ Παύλου και Ιωάννη, αφού κατά τον πρώτο το έργο του Ιησού συνδέεται με το Σταυρό, ενώ κατά τον δεύτερο η αποκάλυψη του Θεού βρίσκεται στη ζωή του Ιησού, και ο θάνατός του απλώς έβαλε την τελική σφραγίδα στην αποκάλυψη αυτή. Στην πραγματικότητα όμως δεν πρόκειται για αντίθεση αλλά για διάφορη έμφαση (βλ. P. Benoit, «Paulinism et Johanisme», εν *New Testament Studies*, 1963, σελ. 193εξ.). Κατά τον Παύλο, η σταυρωμένη επί του Γολγοθά αγάπη

του Θεού καταργεί κάθε έννοια της θρησκείας ως νόμου των εντολών και κάθε ανθρώπινο στοιχείο ως στήριγμα για το παρόν και το μέλλον, ενώ για τον Ιωάννη είχε σημασία για την καταπολέμηση των αντιϊστορικών τάσεων του Γνωστικισμού, η έξαρση της αποκάλυψης του Θεού ως ζωής και αγάπης στην ιστορία του Ιησού, και φυσικά στην ιστορία της Εκκλησίας. Όπως τονίζει ο Bultmann, το «δόξασόν σου τον υιόν» με την αποκάλυψη της μεγαλειότητας της αγάπης του Θεού στο θάνατο του Ιησού δεν βρίσκεται σε αντίθεση προς την «εξουσία» του Ιησού και τη δωρεά της αιώνιας ζωής στους ανθρώπους. Ό,τι ζητείται στην αρχιερατική προσευχή είχε δοθεί στον Ιησού. Ούτε πρόκειται για σύγκριση της επίγειας μικρότερης προς την επουράνια μεγαλύτερη δόξα. Οι αυτόπτες και αυτήκοοι μάρτυρες του Ιησού είδαν τη δόξα του «ως μονογενοῦς παρὰ πατρός πλήρους χάριτος και αληθείας» (1,4)· στον ενσαρκωθέντα Λόγο δόθηκε η κρίση πάνω στους ανθρώπους (3,19) και η ανάσταση (5,21). Ποια μεγαλύτερη από τη δόξα αυτή μπορεί να φαντασθεί κανείς; Πάντως, όπως σημειώθηκε και αλλού, η δόξα της επίγειας ζωής του Ιησού βρίσκεται sub specie της δόξας του Σταυρού και της Ανάστασης. Ο Ευαγγελιστής δεν περιέγραψε την επίγεια δράση του Ιησού sub specie της δόξας του Σταυρού και της Ανάστασης, ούτε την παρουσίασε έτσι ώστε αυτή μόνο υπό το φως του τέλους που είχε να μπορεί και να πρέπει να θεωρηθεί ως εσχατολογικό γεγονός, όπως προτείνει ο Bultmann, αλλά ο Ιησούς έζησε πράγματι και έδρασε κατά τέτοιο τρόπο, ώστε δεν μπορούσε να έχει διαφορετικό τέλος. Το «δόξασόν σου τον Υιόν ίνα και αυτός δοξάση σε» σημαίνει, κατά τον Bultmann, ότι η δράση του Ιησού δεν τελειώνει με την επίγεια ζωή του, αλλά ότι, με ειδική έννοια, αρχίζει ακριβώς τότε, καθιστάμενος ο ίδιος 'εσχατολογικό γεγονός', με την έννοια ότι η αναγνώριση ή η απόρριψη του Ιησού ως Σωτήρα οδηγεί προς τη ζωή ή προς το θάνατο.

Η αναγνώριση της ιστορικότητας του Δ' Ευαγγελίου δεν αρνείται το ερμηνευτικό έργο της Εκκλησίας γενικά, και στην παρούσα επιμέρους περίπτωση το ερμηνευτικό έργο του Ευαγγελιστή επί της ιστορίας του Ιησού. Αν κάποιος συνέγραφε την ιστορία του Ναζισμού ας πούμε περί το 1945 δεν θα ερμήνευε τα γεγονότα με τον ίδιο τρόπο που θα τα ερμήνευε το 1940! Σαν γεγονότα, βέβαια, είναι γεγονότα· το νόημά

τους όμως μπορεί να ερμηνευθεί διαφορετικά. Με την έννοια αυτή ο Ιωάννης, όπως και οι Συνοπτικοί, αφορμώμενοι από την Πεντηκοστή, από το Σταυρό και την Ανάσταση, ερμηνεύουν στους εαυτούς των και στους συγχρόνους των τη ζωή του Ιησού ορθότερα από ό,τι θα την ερμήνευαν ο Ιούδας φερ' ειπείν ή ο Πιλάτος με βάση τα ίδια γεγονότα. Όπως εν γένει στην ιστορία του πνεύματος, έτσι και στα Ευαγγέλια δεν μπορούμε να διακρίνουμε με σαφήνεια μεταξύ γεγονότων και της ερμηνείας των από την Εκκλησία. Ο Bultmann και η Σχολή του τονίζουν υπερβολικά τον ερμηνευτικό ρόλο της Εκκλησίας και κατά τέτοιο τρόπο που σε τελευταία ανάλυση να καταντάει αδιάφορο αν υπήρχε γεγονός προς ερμηνεία. Πρέπει, λοιπόν, τη δόξα του Σταυρού και της Ανάστασης να θεωρήσουμε ως τη φυσική κατάληξη της δόξας της επίγειας ζωής του Ιησού· μόνο υπό την έννοια αυτή είναι νοητή στα Ευαγγέλια η από το τέλος επισκόπηση και περιγραφή της ζωής του Χριστού.

«Αὕτη δε εστιν η αιώνιος ζωή ίνα γινώσκωσιν ...». Βλ. για την ίδια κατασκευή της πρότασης στο Α' Ιω. 3,11· 5,3· επίσης Ιω. 6,28· 15,12. Υπό την παρούσα τουλάχιστον μορφή ο στίχος 3 δεν ήταν δυνατό να αποτελεί μέρος της προσευχής του Ιησού προς τον Πατέρα. Πρόκειται περί ορισμού της «αιώνιας ζωής» σε παρένθεση, ενώ ονομάζει ο ίδιος τον εαυτόν του «Ιησούν Χριστόν». Έπειτα, σε σχέση προς το στίχο 4, ο στίχος 3 είναι παρένθεση. Κατά πάσα πιθανότητα, στο στίχο 3 έχουμε midrash του Ευαγγελιστή. Και ο Lagrange θεωρεί το στίχο ως προερχόμενο από τον Ευαγγελιστή ή από κάποιον αντιγραφέα. Το «γινώσκωσιν» εδώ έχει την έννοια της αναγνώρισης (Bultmann), δηλαδή σημαίνει προσωπική γνωριμία και σχέση (Τρεμπέλας). «Ζωή γαρ η γνώσις, ως όλην ωδίνουσα του μυστηρίου την δύναμιν, και εισκομιζουσα μεν της μυστικής ευλογίας την μέθεξιν, δι' ης τω ζώντι και ζωοποιώ προσοικοιούμεθα Λόγω» (Κύριλλος). Αντικείμενα της γνώσης: 'ο μόνος αληθινός Θεός' και 'ο απεσταλμένος Ιησούς Χριστός'. Η γνώση του πρώτου είναι αδύνατη χωρίς τη γνώση του δεύτερου (βλ. 14,7). «Ου γαρ εν ετέρως τις έλοι την τελείαν του Πατρός γνώσιν, ει μη συντρέχοι προσεχώς τε και συνημιμένως και η περί του γεννήματος, τούτ' εστι του Υιού. Άμα γαρ τις έγνω τί εστι Πατήρ, έγνω δη πάντως και τον Υιόν» (Κύριλλος). Το «μόνος» αποδίδεται στο «Θεός» και στο 5,44. Περί του Θεού ως «αληθινού» βλ. και Εξόδ. 34,6,

Αριθμ. 14,18... Πρβλ. ειδικότερα προς Α΄ Ιω. 5,20 «*ούτος εστιν ο αληθινός Θεός και ζωή αιώνιος*». Περί του Λόγου ως του αληθινού φωτός βλ. Ιω. 1,9. Τα επίθετα «μόνος» και «αληθινός» εκφράζουν την κεντρική αλήθεια του μονοθεϊσμού. Ο Wettstein παραθέτει ενδιαφέροντα παράλληλα της χρήσης των δύο επιθέτων, το πιο χαρακτηριστικό μάλιστα είναι: Δημοχάρης στον Αθηναίο VI 62 «*Τον Δημήτριον οι Αθηναίοι εδέχοντο ... επάδοντες ως εἴη μόνος Θεός αληθινός, οι δ' ἄλλοι καθεύδουσιν ἢ αποδημούσιν ἢ οὐκ εἰσιν, γεγονώς δ' εἴη εκ Ποσειδώνος και Αφροδίτης*». Επίσης βλ. Φίλωνος, Νόμων Ιερών Αλληγ. II 68 «*μα τον αληθή μόνον Θεόν, ουδέν ούτως αισχρόν ηγούμαι ως...*».

Η γνώση του Θεού ως στοιχείο ουσιώδες για τη σωτηρία αποτελεί κοινή θρησκευτική πεποίθηση σε Εβραίους και Έλληνες. Η γνώση του Θεού στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης και στη σοφολογική γραμματεία κατέχει κεντρική θέση (π.χ. Ωσ. 4,6 «*ωμοιώθη ο λαός μου ως ουκ έχων γνώσιν· ότι συ επίγνωσιν απώσω*»; Αββακουμ. 2,14 «*ότι πλυσθήσεται η γη του γνώναι την δόξαν Κυρίου*»; Παροιμ. 11,9 «*οι δε δίκαιοι σώζονται δια της γνώσεως*»; Εκκλ. 7,12 «*... και περίσσεια γνώσεως της σοφίας ζωοποιήσει τον παρ' αυτής*»; Σοφ. Σολ. 15,3 «*το γαρ επίστασθαι σε ολόκληρος δικαιοσύνη, και ειδέναι σου το κράτος ρίζα αθανασίας*»). Στον Ιουδαϊσμό, Νόμος και Γνώση του Θεού αποβαίνουν ταυτόσημα. Ο Bar Qappara (περίπου στα 200 μ.Χ.) είπεν: Ποιο είναι το μικρότερο τμήμα της Γραφής, από το οποίο αποκαλύπτεται όλη η ουσία του Νόμου; Είναι το χωρίο Παροιμ. 3,6 «*αναγνώριζε αυτόν σε όλες τις οδούς σου, και αυτός θα κάνει ευθείες τις ατραπούς σου*». Βλ. περισσότερα στον Barrett. Στα κείμενα της Νεκράς Θαλάσσης η γνώση του Θεού και η γνώση των εσχατολογικών του μυστηρίων συνδέεται αμέσως προς τη σωτηρία και τη ζωή. Βλ. Εγχ. Πειθαρχ. 4,22.26· 5,11· 11,3εξ.: «*Διότι εκ της πηγής της γνώσεως του επέβλεψεν ο οφθαλμός μου, και το φως της καρδιάς μου εν τω μυστηρίω τω εσομένων. Και ούτος ο αιώνιος (είναι) το στήριγμα της δεξιάς μου· επί ισχυρού βράχου (είναι) η οδός των βημάτων μου, προ ουδενός θα σεισθή ...*». «*Ας Σε (τον Μεσσία) αγιάσει μεταξύ του λαού Του, και (αιώνιο) φως ας φωτίσει τον κόσμο με γνώση και με σοφία ας λαμπρύνη το πρόσωπο της Κοινότητας*». Αλλά και ο Φίλωνας γράφει π.χ. («*Ότι Άτρεπτον το θεϊόν*» 143): «*το δε*

τέρμα της οδού γνώσις εστι και επιστήμη Θεού». Αυτή η σύνδεση της γνώσης προς την κοινωνία του Θεού και τη ζωή βρίσκεται παντού μέσα στην Καινή Διαθήκη, ιδιαίτερα όμως στον Ιωάννη (βλ. Ιω. 6,69· 10,38· 17,8, Α΄ Ιω. 2,5· 3,6· 4,16). Επίσης, στην αρχαία χριστιανική γραμματεία, π.χ. στον Ειρηναίο, Κατά Αιρέσεων IV 20,5 «*η δε ύπαρξις της ζωής εκ της του Θεού γίνεται μετοχής· μετοχή δε Θεού εστι το γινώσκειν Θεόν και απολαύειν της χρηστότητος αυτού*· V 2 «*Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei*»; επίσης στον Ιγνάτιο προς Διόγνητο Επιστολή 12,4 «*Ουδέ γαρ ζωή άνευ γνώσεως, ουδέ γνώσις ασφαλής άνευ ζωής αληθούς*». Αλλά και στα Ελληνιστικά Μυστήρια και στον Ανατολικό Μυστικισμό η γνώση, η θέα του Θεού θεωρείται ως πηγή ζωής και σωτηρίας: «*μαθείν θέλω τα όντα και νοήσαι την τούτων φύσιν και γνώναι τον Θεόν*» C.H. 1,3· «*Τούτο μόνον σωτήριο ανθρωπω εστιν, η γνώσις του Θεού*», αυτόθι IV 15.

«*Και ον απέστειλας Ιησούν Χριστόν*»: Στο ίδιο επίπεδο προς τη γνώση του Πατρός τίθεται η γνώση του απεσταλμένου Ιησού Χριστού. Η μία δεν νοείται άνευ της άλλης. Και η γνώση αυτή Πατρός και Υιού, ως πηγή αιώνιας ζωής, ισοδυναμεί προς την πίστη (20,31· 6,39, Α΄ Ιω. 2,5). Όπως επισημαίνει ο Κύριλλος «*Πίστιν δε όταν λέγωμεν, την αληθή περί Θεού γνώσιν, και ουχ έτερόν τι σημαίνομεν· δια γαρ του πιστεύειν η γνώσις... Πρόξενον τοίνυν, και οιοει προμνήστριαν των ειρημένων· αγαθών την εις Θεόν τον ένα και αληθινόν επιστάμενος γνώσιν ο Κύριος ημών Ιησούς Χριστός ζωήν είναι φησιν αυτήν την αιώνιον, άτε δη και μητέρα και τροφόν της αιωνίου ζωής, ωδίνουσιν ώσπερ εν ίδια δυνάμει και φύσει τα της ζωής αίτια, εις αυτόν αποφέροντας*». Η αποκάλυψη του Θεού εντός της ιστορίας προσθέτει στην καθαρώς προσωπική άποψη της θρησκευτικής γνώσης και μια αντικειμενική άποψη. Στο θρησκευτικό όμως συνειδός είναι αδύνατος ο οποιοσδήποτε διαχωρισμός μεταξύ των γεγονότων της αποκαλύψεως, και της προσωπικής των ερμηνείας από τους αποδέκτες της αποκαλύψεως αυτής. Όπως παρατηρεί ο Barrett: «*Η σώζουσα γνώση είναι ριζωμένη στη γνώση ενός ιστορικού προσώπου· είναι ως εκ τούτου μια αντικειμενική και συγχρόνως μια προσωπική σχέση*». Το ρήμα «*αποστέλλω*» χρησιμοποιείται προς δήλωση της διακονίας του Βαπτιστή, του απεσταλμένου του Μ. Συνεδρίου, της απο-

στολής των Μαθητών υπό του Ιησού· ιδιαίτερα, προς δήλωση της σχέσης του έργου του Ιησού προς τον Πατέρα. Οι πράξεις και οι λόγοι του Ιησού δεν είναι ιδιωτική του υπόθεση αλλ' έχουν άμεση σχέση προς την αποστολή του από τον Πατέρα. Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για το θάνατό του. «Στην πράξη, για την πίστη του Ευαγγελιστή το παν εξαρτιόταν εκ του ότι ο Ιησούς δεν οδηγήθηκε στο Σταυρό από κάποια ακατανόητη ή εχθρική μοίρα, αλλ' ότι βάδισε προς το Σταυρό ως ο απεσταλμένος του Πατρός» (βλ. E. Haenchen, «Der Vater der mich gesandt hat», στο *New Testament Studies*, April, 1963, σελ. 216). Η κατά τρόπο απόλυτο έκφραση της αποστολής του Ιησού Χριστού («ον απέστειλας») δεν παραθεωρεί την αποστολή των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης και του Βαπτιστή υπό του Θεού, αλλά τονίζει την όλως ιδιάζουσα αποστολή του Υιού (βλ. Εβρ. 1,1εξ· 3,1). Η έκφραση «Ιησούς Χριστός» εδώ είναι κύριο όνομα, ενώ ως ομολογία πίστεως της αρχικής Εκκλησίας το «Χριστός» είχε θέση κατηγορούμενου. Στον Ιωάννη μόνο εδώ και στο 1,17· συνήθως χρησιμοποιείται το «Ιησούς», δηλαδή το όνομα με το οποίο ήταν γνωστός κατά την επίγεια ζωή του. Το «Χριστός», είναι δηλωτικό της αποστολής του υπό του Θεού ως και του σκοπού της αποστολής αυτής. Ποικίλες εικόνες και εκφράσεις που αναφέρονται σε λειτουργήματα του Χριστού τα ονομάζουν fonctions, γι' αυτό και η χριστολογική τους άποψη αποκλήθηκε «fonctionelle» (βλ. D.D., σελ. 176).

«Εγώ σε εδόξασα επί της γης». Ο αόριστος φαίνεται πως έρχεται σε αντίθεση προς το «ίνα και ο Υιός δοξάση σε» του στίχου 1. Πρόκειται όμως για διαφορετική «δόξα», στις δύο περιπτώσεις. Στο στίχο 1 «δόξα» = του Πατρός δια του αναστάνατος Υιού εντός της Εκκλησίας εν πνεύματι, ενώ εδώ η «δόξα» αναφέρεται στην αποκάλυψη του Θεού με τα λόγια και τα έργα του Ιησού κατά τη δημόσια δράση του: «το έργον τελειώσας ο δέδωκάς μοι ίνα ποιήσω». Εδώ ο Ιησούς κοιτάζει προς τα πίσω ενθυμούμενος τους μόχθους, τις στερήσεις και του διωγμούς που υπέστη για να φέρει σε πέρας το έργο που του ανέθεσε ο Πατέρας (Τρεμπέλας). Αν οι άνθρωποι παίρνουν αφορμή εξαιτίας των καλών έργων των Μαθητών να δοξάσουν τον Πατέρα ημών τον εν τοις ουρανοίς (Μτ. 5,16), αφού το όνομα του Θεού «δι' υμάς ... βλασφημείται εν τοις έθνεσιν» (Ησ. 52,6), πόσο μάλλον ο Υιός του Θεού με τη ζωή και το έργο

του «δόξασε» τον Πατέρα επί της γης. «Πώς ετελείωσε», ρωτάει ο Χρυσόστομος. «Η ότι το εμαυτόν παν εποίησα· ή ότι το εσόμενον ως ήδη γεγενημένον λέγει· ή ο μάλιστα πάντων εστίν ειπείν, ότι το παν ην ήδη γεγενημένον τω την ρίζαν των αγαθών καταβεβλήσθαι, ή πάντως εξ ανάγκης έμελλον έψεσθαι οι καρποί ...». Το «έργον» στον πληθυντικό δηλώνει συνήθως στον Ιωάννη τα «σημεία», τις μεστές θεολογικού νοήματος θαυματουργίες του Ιησού (5,20.36· 6,28· 7,3· 8,41 κλπ). Στο ερώτημα ποιο είναι το έργο του Θεού απαντάει ο Δ' Ευαγγελιστής στο 6,29 «τούτο εστιν το έργον του Θεού, ίνα πιστεύητε εις ον απέστειλεν εκείνος», κι αυτό το έργο του Χριστού ήταν η καταλλαγή του ανθρώπου μετά του Θεού εν Χριστώ. «Το αγιάσαι την φύσιν ημών και τον πριν θεοποιούμενον κοσμοκράτορα καταλαβείν, και θεογνωσίαν εμφυτεύσαι τη κτίσει» (Θεοφύλακτος). Με τα «έργα» και τα «σημεία», του αποκάλυψε ο Ιησούς την ανατολή μια νέας δυνατότητας για τον άνθρωπο, τους όρους μιας νέας κοινωνίας μετά του Θεού, υπό τύπο αρραβώνα μέσα στην Εκκλησία, σε πληρότητα όμως εντός του μέλλοντος αιώνας. Το κατ' εξοχήν όμως «έργον» της αποκάλυψης είναι το μυστήριο του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Ίσως, όλα τα «σημεία» ή τα «έργα» του Δ' Ευαγγελίου δεν είναι παρά σχόλια, υπομνήματα στο μέγα έργο του Σταυρού, που δεν είναι μόνο η αρμόζουσα επισφράγιση του όλου έργου του Ιησού, αλλά και το υπόβαθρο από το οποίο κατανοείται όλη η ζωή του. Τόσο για την περί «κενώσεως» διδασκαλία του Παύλου όσο και για τη 'δοξολογική' θεολογία του Ιωάννη, το μυστήριο του σταυρικού θανάτου αποτελεί το κέντρο της χριστιανικής θεολογίας. Με τα «σημεία» ι-διαίτατα ο Δ' Ευαγγελιστής παρουσιάζει τμηματικά την αποκάλυψη της «δόξας» του Ιησού μέχρι την ώρα του Πάθους, οπότε η δόξα του Θεού αποκαλύπτεται στην πληρότητά της.

«Και νυν δόξασόν με ... παρά σοι». Το έργο της κρίσης και ζωοποίησης των ανθρώπων τελείωσε με το «τετέλεσται» επί του Σταυρού. Την άβυσσο του σταυρού ακολούθησε η δόξα της Ανάστασης. Στο στίχο 5 δεν ζητάει ο Ιησούς αμοιβή για την τελείωση του έργου του Θεού επί της γης· απλώς επισημαίνει ότι με το Σταυρό αρχίζει η απαραίτητη και φυσική συνέχεια της Ανάστασης και Δόξας. Γράφει σχετικά ο Κύριλλος: «Δόξης ουν άρα της ιδίας την επανάληψιν και μετά σαρκός απαιτεί»

και ουχί πάντως της εαυτού δόξης έρημον ων, ει και μη λάβοι τυχόν, τα τοιαύτα φησιν (ου γαρ έξω των ιδίων αξιωμάτων ο Λόγος ην πάποτε Θεός υπάρχων αληθινός), αλλ' ως εις δόξαν την αυτώ προσούσαν αεί, και αυτόν τον ίδιον αναφέρων ναόν, μάλλον δε μετά της ίδιας εαυτόν ανακομίζων σαρκός, δι' ην η μεταξύ παρηκολούθησεν αδοξία». Και προσθέτει ο Χρυσόστομος: «Περί της οικονομίας ο λόγος· επει ούπω δεδοξασται της σαρκός η φύσις, ουδέ αφθαρσίας απολαύσασα, ούτε του θρόνου κοινωρήσασα του βασιλικού. Δια τούτο ουκ είπεν, επί της γης, αλλά, παρά σοι». Στο Εβρ. 5,7-10 και Φίλιπ. 2,5εξ. η δόξα του Ιησού έρχεται ως καρπός της υπακοής και της κενώσεως. Στην πρώτη περίπτωση (στίχος 4) ο ιερός συγγραφέας απευθύνεται σε ανθρώπους που με διωγμούς δοκιμάζεται η υπομονή τους, ενώ στη δεύτερη (στίχος 5) εξαιρείται η ανάγκη και η δόξα της ταπεινοφροσύνης για την επίτευξη ενότητας στην Εκκλησία. Την προϋπαρξη του Ιησού δεν μπορούμε να εννοήσουμε εδώ με την έννοια της υπό του Θεού κατεχόμενης «σοφίας» απ' αιώνων, ούτε με την έννοια του «λόγου» στον Φίλωνα ή της Torah (Νόμος) στη ραββινική φιλολογία, αλλά με την έννοια μιας μυστηριώδους προαιώνιας σχέσης του προσώπου Ιησού Χριστού ως Υιού του Θεού προς τον Θεό ως Πατέρα. Το «προ του τον κόσμον είναι παρά σοι» δηλώνει όχι μόνο το ρόλο του Ιησού κατά τη δημιουργία, αλλά σχετίζει τη δόξα εκείνη του Θεού, που δια του Υιού αποκαλύφθηκε κατά τη δημιουργία, προς τη δόξα της αναδημιουργίας του κόσμου και του ανθρώπου δια της επί γης ζωής, του έργου και της σταυρικής θυσίας του Ιησού. Η δόξα της αναγέννησης και ανάστασης του κόσμου είναι η ίδια με τη δόξα της δημιουργίας του κόσμου. Ο αναγνώστης των πρώτων στίχων της Κυριακής Προσευχής αντιλαμβάνεται τη μεγαληγορία και το θεολογικό βάθος των αρχικών αυτών στίχων της Προσευχής του Ιησού, λαμβάνοντας υπόψη ότι η Προσευχή αυτή έγινε λίγη ώρα πριν την επαίσχυντη σύλληψη και θανάτωση του Ιησού. Με λίγα λόγια: ό,τι έγινε, έγινε γιατί Εκείνος έτσι το ηθέλησε. Ό,τι ακολουθεί είναι κατά το φαινόμενο ταπείνωση και εξευτελισμός του Ιησού, ενώ κατ' ουσία είναι η με δική του επιλογή οικονομία της σωτηρίας των ανθρώπων. Γι' αυτό κι όσα ακολουθούν από το στίχο δεξ. περί των Μαθητών και της Εκκλησίας προέρχονται από κάποιον που είναι «κύριος» της κατάστασης και όχι

‘θύμα’ της. Το «έργο» του Ιησού και η «δόξα» του Ιησού είναι αδιαχώριστα μέσα στο μυστήριο της θείας οικονομίας. Ο Bultmann βρίσκει σ' αυτό το σημείο την κεντρική ιδέα του ‘Γνωστικού μύθου’ περί Σωτήρα. Ο Bultmann υποστηρίζει ότι εδώ η γλώσσα ανταποκρίνεται απόλυτα προς τον τρόπο σκέψης του Γνωστικού μύθου περί της έκπτωσης του κόσμου και περί της σωτηρίας του με την αποστολή ενός Σωτήρα, ο οποίος θα υπομνήσει στους ανθρώπους τη θεία τους καταγωγή, και θα τους οδηγήσει εκτός του από τη φύση του διεστραμμένου αυτού κόσμου. Αν η πρόταση Bultmann έχει πράγματι για την περίπτωσή μας ενδιαφέρον, αυτό δεν εκτείνεται πέραν ορισμένων διατυπώσεων· πρόκειται περί της συνολικής θεώρησης έκπτωσης του κόσμου· ενώ η πρωτοβουλία του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου με την αποστολή των Προφητών και του Υιού του είναι βιβλική, εβραϊκής προέλευσης. Δεν έχει γι' αυτό δίκιο ο Bultmann, όταν ισχυρίζεται πως εδώ η γλώσσα του Δ' Ευαγγελίου στηρίζεται στο Γνωστικό μύθο. Η παρατήρησή του όμως, ότι η επιστροφή του ενσαρκωθέντος Λόγου στην ουράνια δόξα σημαίνει πως η θεία αποκάλυψη πετυχαίνει το σκοπό της ως εσχατολογικό γεγονός, ως κρίση επί του κόσμου και του ανθρώπου, αφού ο κόσμος αντιλαμβάνεται και πάλιν τον εαυτό του ως δημιούργημα και εξάρτημα του Θεού, είναι καθ' όλα αξιοπρόσεκτη. Ο Χριστός που ως εσχατολογικό γεγονός είναι η Κρίση επί του κόσμου, είναι Εκείνος που αποκαλύπτει στους ανθρώπους τον κόσμο ως δημιούργημα. Υπό την έννοια αυτή και η δημιουργία και η ανακεφαλαίωση των πάντων γίνονται κατανοητά μόνον «εν Χριστώ».

*

Οι πέντε αυτοί πρώτοι στίχοι περί δημιουργίας, έκπτωσης και παλινόρθωσης του κόσμου δια του Ιησού Χριστού αποτελούν τις προϋποθέσεις, ώστε η Αρχιερατική Προσευχή του Ιησού να προχωρήσει στο κύριο θέμα της που είναι ο ρόλος των Μαθητών του Ιησού και της Εκκλησίας μέσα σ' έναν κόσμο επιδεκτικό θεραπείας από τα τραύματά του μετά τον τραγικό θάνατο, και μετά την Ανάσταση του Ιησού. Μπήκαν τα θεμέλια, κι οι Μαθητές και Απόστολοι του Ιησού προς τον κόσμο έχουν τη δυνατότητα να δημιουργήσουν κάτι καινούργιο. Προσευχόμε-

νος ο Ιησούς υπέρ των Μαθητών του, τους προτρέπει συγχρόνως, να κάνουν αυτά που απαιτούνται για την επιτυχία του μεγάλου αυτού έργου· δεν τονίζει μόνο την εκκλησιολογική σπουδαιότητα των Αποστόλων και εξαιρεί απλώς ότι το έργο τους είναι έργο δικό του και του Πατρός, άκρως σημαντικό για την επίτευξη του σκοπού της θείας οικονομίας, αλλά' ότι πρόκειται περαιτέρω για έργο που, μετά τους Αποστόλους, συνεχίζει η Εκκλησία με την έννοια ότι είναι ο κύριος λόγος της ύπαρξής της. Το θέμα της προσευχής από το στίχο δεξ. είναι περί των Αποστόλων· όχι με την έννοια πως αυτοί τα είχαν ανάγκη για τη βαθύτερη συνειδητοποίηση της τεράστιας σε σπουδαιότητα και έκταση αποστολής των, αλλά με την έννοια πως τα είχε ιδιαίτερα ανάγκη η μεταποστολική Εκκλησία, αφού σ' αυτήν έπρεπε να στηρίζει τόσα πολλά για την ιστορική επιβίωση και την εδραίωσή της. Όταν ο Δ' Ευαγγελιστής έγραφε την Αρχιερατική Προσευχή, όλοι σχεδόν οι Απόστολοι δεν ήταν στη ζωή. Οι λόγοι περί αυτών και περί του ρόλου που τους ανατέθηκε από τον Ιησού δεν είναι μνημόσυνο οφειλής και τιμής, αλλά κάτι που είχε ξεχωριστή σημασία για την εποχή που έγραφε ο Δ' Ευαγγελιστής: προπάντων βέβαια την υπόμνηση περί της τεράστιας σημασίας των για την εδραίωση του Χριστιανισμού. Αυτή η επιδίωξη της Προσευχής δεν πρέπει να διαφύγει την προσοχή μας πλάι σε άλλες παράπλευρες που θα παρουσιασθούν κατά την ερμηνευτική ανάπτυξη του κειμένου.

*

Οι στίχοι 6-19 αναφέρονται, μπορούμε γενικότερα να πούμε, στην Αποστολική εποχή και στους άμεσους συνεχιστές του έργου του Ιησού και δι' αυτών προς την Εκκλησία καθόλου. Θυμάται κανείς το λόγο του Παύλου: «*Εποικοδομηθέντες επί τω θεμελίω των αποστόλων και προφητών, όντος ακρογωνιαίου αυτού Ιησού Χριστού*» (Εφεσ. 2,20). Εξ επόψεως κειμένου ως προς την υπό ερμηνεία περικοπή θα παρατηρούσαμε ότι, επειδή δεν παρουσιάζονται σημαντικές παραλλαγές, ο αναγνώστης παραπέμπεται στις παρατιθέμενες από τον Nestle σχετικές. Για κάποιες μόνο εξ αυτών γίνεται λόγος κατά την ερμηνεία του κειμένου.

β. Η Αναχώρηση του Ιησού και η Καθιέρωση των Μαθητών (17, 6-9)

6 Έφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. 7 νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν: 8 ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 9 ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἔρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἔρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσιν,

Η φανέρωση του ονόματος του Θεού από τον Ιησού είναι έννοια ιδιάζουσα στον Ιωάννη. Για την έννοια «όνομα» βλ. το σχετικό λήμμα του καθηγ. Bietenbard στο Th.W.N.T. Το «όνομα» του Θεού έχει την έννοια της αποκάλυψης του χαρακτήρα Του. Το πλήρωμα της αποκάλυψης του προσώπου και του έργου του Ιησού περικλείεται στο «όνομα». Η πίστη στο «όνομα» σημαίνει πίστη στον Ιησού ως Μεσσία ή Υιό του Θεού. Τα έργα των Αποστόλων γίνονται με την εντολή του Ιησού, αλλά και με τη δύναμή Του. Το «όνομα» συνδέεται συχνά με την αφετηρία και το αντικείμενο του κηρύγματος αφενός, προς την ομολογία του ονόματός Του και το πάσχειν αφετέρου. Ο Κύριλλος σχολιάζει το στίχο, γράφοντας: «Αντί τού την δόξαν ειπείν, το όνομα θεός». Κατά το Ησ. 52,6 η γνώση του ονόματος του Θεού αποτελεί δώρο της εποχής των εσχάτων: «δια τούτο γνώσεται ο λαός μου το όνομά μου εν τη ημέρα εκείνη». Κάποιοι εκ των ερμηνευτών δεν επικροτούν περί του Θεού χρήση ονόματος: οι Εβραίοι π.χ. βλ. G.F. Moore, *Judaism*, I, σελ. 425: δεν μπορούμε όμως να πούμε πότε άρχισε κάτι τέτοιο. Κατά τον Φίλωνα, αυτό ήταν δυνατό μόνο στο Ναό· υπήρχαν ποικίλα ελατήρια για τη μη χρήση του ονόματος, κάποια ίσως ενστικτώδης αντίληψη ότι δεν έπρεπε με κάποιο όνομα να διακριθεί ο Θεός. Στον Σαδωκ. Κωδ. XV, 1 οι Εσσαίοι έχουν την ακόλουθη τοποθέτηση: «Ο Θεός θα συχωρήσει αυτούς και θα ίδουν το σωτήριο αυτό, διότι κατέφυγαν εις το άγιον όνομά του. Δεν θα κάμει όρκον εις το όνομα, ούτε εις το Άλεφ και Λάμεδ (Ελωχειμ), ούτε εις το Άλεφ και Ντάλεθ (Adonai), αλλά δεσμευτικόν όρ-

ρωσε, και δια λόγων και δι' έργων γνώριμον εαυτόν καταστήσας. Αυτή η 'φανέρωση του ονόματος του Θεού' στο στίχο 6 νοείται από μερίδα εξηγητών ως η προς τους Εθνικούς αποκάλυψη του Θεού της Παλαιάς Διαθήκης, υπό άλλων δε ως η αποκάλυψη του Θεού ως πατρός προς τους Ιουδαίους και προς τους Εθνικούς. Ως φανέρωση του ονόματος τονίζεται εδώ το γεγονός ότι ο Θεός είναι Πατήρ και έχει Υιόν (Lagrange). Από τη συνάφεια δηλαδή φαίνεται ότι με την έκφραση αυτή δηλώνεται η δια τον Χριστόν αποκάλυψη του χαρακτήρα του Θεού προς τους Δώδεκα.

«*Ους έδωκας μοι εκ του κόσμου*». Οι Μαθητές ανήκαν στον Θεό πριν ακολουθήσουν τον Ιησού. Είναι ο Πατήρ εκείνος που έλκει τους ανθρώπους προς τον Υιό. Εν αντιθέσει προς τους Ιουδαίους (βλ. 5,38), οι Μαθητές, άνθρωποι άδολοι όπως ο Ναθαναήλ (1,47), έμειναν πιστοί στην αποκάλυψη του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη, και μπόρεσαν να αναγνωρίσουν στον Ιησού το πλήρωμα της αποκάλυψης αυτής (Mac Gregor). «*Εδόθησαν εις τον Χριστόν ως πρόβατα εις τον ποιμένα προς φρούρησιν και προστασίαν, ως πάσχοντες εις τον ιατρόν προς θεραπείαν, ως παιδιά εις τον κηδεμόνα προς παιδαγωγίαν*» (Τρεμπέλας). Με την έκφραση: «*τοις ανθρώποις ους δέδωκάς μοι*» καθορίζεται αφενός μεν ότι η φανέρωση του ονόματος γίνεται σ' εκείνους επί των οποίων ο «κόσμος» παύει να ασκεί τη δύναμή του, κι αφετέρου η περιορισμένη ακτίνα επιρροής της αποκάλυψης ένεκα της υποδούλωσης των ανθρώπων στον κόσμο. «*Σοι ήσαν καμοί αυτούς έδωκας*». «*Σοι ήσαν*» δηλαδή σε σένα ανήκαν κι όχι στον κόσμο. Το «*Σου*» δεν υπαινίσσεται κανένα είδος προορισμού του ανθρώπου υπό του Θεού· όπως τονίζεται στο 6,37.44.65 ο Θεός έλκει όσους υπακούουν στο λόγο του (Lagrange). Ενδιαφέρον είναι γλωσσικώς το εκ του Επικτήτου IV, 10,16 παράλλ. «*σοι γαρ ην πάντα, συ μοι αυτά δέδωκας*». Ο όμιλος των Μαθητών και της Εκκλησίας δεν είναι ανθρώπινο έργο αλλ' έργο του Θεού Πατρός.

Αλλά και στο Qumran βρίσκουμε μια διδασκαλία περί 'προορισμού, συγγενή προς αυτήν της Καινής Διαθήκης. Τονίζεται δηλαδή και εδώ ο αποφασιστικός παράγων του Θεού στη δημιουργία της εσχατολογικής κοινότητας. Με τις εκφράσεις του κειμένου μας «*ους δέδωκάς μοι*», «*σοι ήσαν*» κ.λπ. όμοια τονίζεται παραμυθητικά προς τους Μαθη-

τές ότι αυτοί συνδέονται προς το σχέδιο της θείας οικονομίας για τη σωτηρία του κόσμου.

«*Και τον λόγον σου τετήρηκαν*» αντί «*τετηρήκασιν*». Πώς ετήρησαν; «*Τω εμοί πιστεύσαι και μη προσέχειν τοις Ιουδαίοις*» (Χρυσόστομος). Μόνο εδώ λέγεται ότι οι Μαθητές ετήρησαν το λόγο. Βέβαια, από τον Μάρκο υπερτονίζονται τα μειονεκτήματα των Μαθητών, αλλά παρουσιάζονται και στον Ιωάννη, γιατί έτσι γίνεται απλούστερα κατανοητό το θείο στοιχείο στο 'κήρυγμα' του Ιησού. Όπως παρουσιάζεται η κατάσταση και στους Συνοπτικούς και στον Ιωάννη, δεν είναι κάτι εύκολο να είναι κανείς μαθητής του Ιησού. Η τήρηση αυτή του λόγου ή των εντολών σχετίζεται άλλοτε προς τη γνώση του Θεού και άλλοτε προς την αγάπη προς τον Ιησού. Δεν πρόκειται για κάποια ιδεώδη περιγραφή των Αποστόλων. Το πιθανότερο είναι ότι σαν άνθρωποι είχαν συνείδηση των αδυναμιών τους, προπαντός εκείνης να καταλάβουν τον Ιησού. Υπήρχε όμως, όπως φαίνεται, ευθύτητα και ειλικρίνεια στη διαδικασία αυτή, και αυτό τελικά είναι εκείνο που μετράει. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να πούμε ότι η ιωάννεια παράδοση, έναντι της Συνοπτικής, δίνει μια πιο ισόρροπη εικόνα της έναντι του Ιησού στάσης των Μαθητών. Η ζωή του Ιησού δεν ήταν ποτέ κάτι το ειδυλλιακό ή κάτι σαν ωραίο εβραϊκό παραμύθι, όπως περίπου το παρουσίασε ο Renan, ούτε οι Μαθητές ταπεινοί υπολογιστές μιας επιτυχίας του Ιησού, όπως τους παρουσίασε πιο πριν ο Samuel Reimarus. Με το πνεύμα της Πεντηκοστής εξάλλου κατέστη φυσικό για τους Αποστόλους να αναγνωρίσουν την αδυναμία τους· να εννοήσουν τον Ιησού ως απόδειξη της δύναμης της γνώσης του Ευαγγελίου, τις δε παρεκτροπές των ως απόδειξη της δύναμης της χάριτος του Θεού.

«*Νυν έγνωσαν ότι πάντα όσα δέδωκας μοι παρά σου εισιν*»: «*Νυν, ήτοι μετά το μαθείν*» (Ζιγαβηνός), 'Έγνωσαν ότι «*πάντα όσα δέδωκάς μοι παρά σου εισιν*». Το «*νυν*» συνδέεται και προς τον ερχομό της ώρας του θανάτου του Ιησού και τον αποχωρισμό του από τους Μαθητές· τώρα, λοιπόν, θα εννοήσουν σαφέστερα ότι τα «*πάντα*», είτε λόγια είτε έργα, είτε αυτοί οι ίδιοι οι Μαθητές, προέρχονται εκ του Θεού. Οι Απόστολοι δόθηκαν από τον Θεό στον Ιησού, κι αποτέλεσμα αυτής της σχέσης είναι η αναγνώριση του αληθινού χαρακτήρα του Ιησού, όσο και

της διδασκαλίας του, όπως δηλώνεται ευθύς αμέσως: Δέχθηκαν τα ρήματα του Πατέρα που τους μετέδωσε ο Ιησούς, και κατάλαβαν το θείο χαρακτήρα και την ποιότητα της αποστολής του.

«Ό,τι τα ρήματα α έδωκας μοι δέδωκα αυτοίς και αυτοί έλαβον, και έγνωσαν αληθώς ότι παρά σου εξήλθεν, και επίστευσαν ότι συ με απέστειλας». Τα «ρήματα» στο Δ' Ευαγγέλιο συνδέονται συνήθως προς το έργο και την αποστολή του Σωτήρος. «Έλαβον»: γενικά σημαίνει τη δεκτικότητα. «Έγνωσαν»: αναφέρεται συνήθως σε νου φωτισμένο για υψηλές θεωρίες περί του προσώπου του Απεσταλμένου (Barrett). Το «επίστευσαν» σημαίνει τη συγκατάθεση και την όλη εναρμόνιση της ζωής προς αυτή τη 'γνώση'. Ο λόγος του Υιού κατά τον Bultmann, δεν συνίσταται σε κάποιες γενικές αλήθειες, προσφερόμενες προς κατανόηση, αλλά στον απίστευτο λόγο της αποκάλυψης ότι ο Ιησούς «απεστάλη» («Die Eschatologie des Joh. Evangeliums», εν *Glauben und Verstehen, Ite Band*, Tübingen, 1954, σελ. 142). Η, όπως προτείνει ο Mollat, πίστη είναι η από τον άνθρωπο αντιμετώπιση της ενσάρκωσης (ό.π., σελ. 19). Το «εξήλθον» κατά τους Πατέρες και κάποιους εκ των νεώτερων ερμηνευτών εκφράζει τη θεία προέλευση του Υιού παρά του Πατρός, ενώ το «απέστειλες» το εν χρόνω έργο του Υιού ως απεσταλμένου του Θεού. Το «αληθώς» δηλώνει την πεποίθηση αυτή των Μαθητών ως αντικειμενικά αληθινή. Η πίστη αυτή στην αποστολή του Ιησού παρά του Πατρός 'ως κάποια μοναδική επώδος, κατά τον Τρεμπέλα, επαναλαμβάνεται στην αρχιερατική προσευχή πεντάκις, κι ο λόγος της επανάληψης είναι καθαρά παραμυθητικός.

Ο αναγνώστης να προσέξει τούτο: Οι λόγοι του Ιησού στο 17,6εξ. σαφώς απευθύνεται μόνο στους Μαθητές του Ιησού. Δικαιολογημένα όμως η Εκκλησία, μετά την Αποστολική εποχή, διέγνωσε και την κάποια αναφορά τους προς την Εκκλησία. Η προσευχή δεν φαίνεται να σχετίζεται προς τον «κόσμο»: μάλιστα, ο Mac Gregor πιστεύει πως ο στίχος 9 δείχνει προς τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ κόσμου και Ευαγγελίου, βλέπει δηλαδή τον ορίζοντα να κλείνει σ' ένα στενό κύκλο, κι αυτό πιστεύουμε πως δεν μπορούσε να γίνει άλλως, αφού ο Ιησούς απευθύνεται εδώ σε άλλους παρά στους 'Δώδεκα'. Χαρακτηριστικά, ο Barrett παρατηρεί πως μια προσευχή όπως αυτή απευθυνόμενη και προς

τον κόσμο θα ήταν καθαρή ανοησία, αφού η μόνη ελπίδα για τον κόσμο θα ήταν να πάψει να είναι 'κόσμος'. Ο ορίζοντας εδώ κλείνει σ' ένα στενό κύκλο. Και ο Bultmann παρατηρεί από δικής του πλευράς ότι, ενώ ο «κόσμος» δεν είναι άσχετος προς την αίτηση του στίχου 9, για μεν τους πιστούς ο Ιησούς εμφανίζεται ως 'μεσίτης', για τον άπιστο όμως 'κόσμο' δοξαζόμενος υπό της Εκκλησίας Κύριος είναι 'κριτής'. Άλλωστε, αυτοί που ανήκουν στον Υιό ανήκουν και στον Πατέρα, ενώ από αμφοτέρα συναπαρτίζεται η δόξα του Υιού.

Στο σημείο αυτό επιστάται η προσοχή του αναγνώστη στο γεγονός ότι κάποια επιμέρους θέματα των στίχων 6-13 επανέρχονται στη συνέχεια: γι' αυτό και θίγονται κατά την ερμηνεία της επόμενης ενότητας. Η απλώς θίγονται και πάλι στη συνέχεια, οπότε κι η διαπραγμάτευσή τους μεταφέρεται εκεί.

γ. Οι Μαθητές ως συνεχιστές του έργου του Ιησού (17, 10-13)

10 και τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν και τὰ σὰ ἐμὰ, και δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς. 11 και οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ, και αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν, κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι. Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ᾧσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς. 12 ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, και ἐφύλαξα, και οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ. 13 νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι και ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.

Η προσευχή του Ιησού υπέρ των Μαθητών αποκλειστικώς, και όχι υπέρ του κόσμου γενικώς, κατά την κρίσιμη εκείνη περίσταση της εξόδου Του εκ του κόσμου συνεχίζεται, και αποσκοπεῖ περαιτέρω να εξάρει τη σπουδαιότητα των Μαθητών εντός της οικονομίας της σωτηρίας και μ' αυτόν τον τρόπο να τονώσει την πίστη των στην επ' αυτών ιδιαίτερη επαγρύπνηση του Πατρός. Ο στίχος 10 τονίζει ότι, αφού οι Μαθητές είναι τα «εμὰ» του Υιού, κατ' ανάγκη είναι και τα «σα» του Πατρός. Μετά το θάνατο του Ιησού σπουδαιότατη θέση στο σχέδιο της θείας οικονομίας καταλαμβάνουν οι Απόστολοι και Μαθητές του Ιησού. Στο

στίχο 9 η έμφαση δεν βρίσκεται στο «εγώ» αλλά στο «περί αυτών». Πρόκειται περί εκείνων που στους στίχους 6-8 λέγεται ότι «έγνωκαν» και «έλαβον» και «επίστευσαν». Η διατύπωση «περί αυτών ...ου περί του κόσμου» αιτιολογείται επαρκώς εκ του γεγονότος ότι αυτοί είναι άνθρωποι ανήκοντες τόσο στον Υιό όσο και στον 'Πατέρα', όχι ο εχθρικός διακεείμενος προς Αυτόν 'κόσμος': πρόκειται περί εκείνων στους οποίους αποκαλύφθηκε η «δόξα» του Υιού. Όπως παρατηρεί ο Κύριλλος «Γεγόνασι γαρ σοι δοθέντες εμοί, και ως σων τε ήδη και εμών ευλόγως κήδομαι και δεδόξασμαι εν αυτοίς, ότι πάντα α δέδωκάς μοι σα εστι, και τα σα εμό». «Και δεδόξασμαι εν αυτοίς»: «...ουκέτι αυτού εστι τα εκείνου. Ουδείς γαρ εν οίς ουκ έχει εξουσία δοξάζεται» (Χρυσόστομος). Και ο Barrett, σχετικώς με την αποκλειστική ενασχόληση της προσευχής με τους Μαθητές, πολύ εύστοχα παρατηρεί ότι μια προσευχή για τον κόσμο θα ήταν σχεδόν ανοησία, αφού η μόνη ελπίδα για τον κόσμο είναι να πάψει να είναι «κόσμος», αφού ο κόσμος έχει θέσει τον εαυτό του εκτός του σκοπού του Θεού· ενώ οι Μαθητές ανήκουν στον Θεό και τον Χριστό (σελ. 422). Ο McGregor εξάλλου τονίζει ότι ο στίχος 9εξ. χαράζει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ Ευαγγελίου και κόσμου. Βέβαια, σε άλλη συνάφεια ο Δ' Ευαγγελιστής (π.χ. στο 3,16) στο έργο της σωτηρίας περιλαμβάνει όλον τον κόσμο· εδώ όμως ο ορίζοντας κλείνει σ' ένα στενό κύκλο, έτσι ώστε ο Σωτήρ του κόσμου (4,42) να μνημονεύεται ως ο Σωτήρας της Εκκλησίας. Είναι ο Σωτήρας της Εκκλησίας· δεν αναφέρεται όμως ως κριτής του άπιστου κόσμου. Εδώ ο Ιησούς προσεύχεται για την ειδική πρόνοια του Θεού υπέρ των Μαθητών του· και αφού προσεύχεται ενώπιον αυτών οι λόγοι του προσλαμβάνουν παραμυθητικό χαρακτήρα. Τους ενθαρρύνουν για το έργο που πρόκειται να αναλάβουν.

Περί της έννοιας «κόσμος» στον Ιωάννη βλ. άρθρο του Sasse στο Th.W.N.T.· επίσης παρά Bultmann (*Die Eschatologie ...*, σελ. 135) και M. Braun, *Le "Monde" bon et mauvais de l' Evangile Johannique*, 'La vie spirituelle', Paris, 1953, σελ. 355- 86. Σε κανένα άλλο βιβλίο της Γραφής η έννοια «κόσμος» δεν αποβαίνει τόσο κεντρική για τη θεολογική σκέψη όσο στον Ιωάννη. Στον Ιωάννη απαντούν όλες οι περί «κόσμου» έννοιες που συναντάμε στον Παύλο· μόνο που στον Ιωάννη, ε-

πειδή τονίζεται πως ο «κόσμος» δεν αναγνωρίζει τον Υιό του Θεού, τονίζεται ότι όχι μόνο ο κόσμος δεν πιστεύει σ' Αυτόν, αλλά και τον μισεί· ο κόσμος καταντάει να εκπροσωπείται από τον «άρχοντα του κόσμου τούτου», και να εμφανίζεται ως ο μέγας αντίπαλος του Λυτρωτή. Ενώ οι πιστεύοντες είναι «εν Χριστώ», ο άπιστος κόσμος «εν τω πονηρώ κείται» (Α' Ιω. 5,19). Η ιστορία της σωτηρίας περισσότερο απ' όπου αλλού παρουσιάζεται στον Ιωάννη ως ο αγώνας του Χριστού προς τον κυριαρχούμενο υπό του πονηρού κόσμο. Γι' αυτό και η ιαχή της νίκης: «Εγώ νενίκηκα τον κόσμον» (Ιω. 16,33).

Την ιδιαίτερη αυτή μέριμνα του Θεού υπέρ των ιδίων συναντάμε και στα κείμενα της Νεκράς Θάλασσας, υπέρ «του κλήρου των αγίων». Ως προς τα ιωάννεια έργα το ακριβές είναι ότι όπου ο λόγος περί εχθρότητας του κόσμου κατά του Ιησού και των Μαθητών του, η ιδιαίτερη φροντίδα του Θεού υπέρ της Εκκλησίας θυμίζει αντίστοιχη διδασκαλία που συναντάμε στο Qumran. Αυτό συμβαίνει στους στίχους 17,9-10, όπου ο Θεός και οι δικοί του αντιδιαστέλλονται προς τον κόσμο. Οι Μαθητές δεν είναι απόκτημα μόνο του Υιού αλλά και του Πατρός, και αντιστρόφως. Και προσθέτει ο Θεοφύλακτος ενδιαφέρον για το ελατήριο μιας τέτοιας διατύπωσης: «Και ότε δε αυτός έχω τούτους, και συ έχεις, και ουκ αφηρέθης». Η έμφαση στο στίχο αυτό βρίσκεται στο «σοι εισιν» και «σα εισιν» δηλαδή στη διαβεβαίωση προς τους Μαθητές ότι δεν είναι απλώς μαθητές του Ιησού αλλ' ότι, ως ανήκοντες στον Πατέρα, δόθηκαν από Εκείνον στον Ιησού, και μετά την εκ του κόσμου έξοδο του οποίου θα εξακολουθήσουν ασφαλώς να είναι αντικείμενο της φροντίδας του Πατρός. Ό,τι ανήκει στον Πατέρα ανήκει και στον Υιό, και το αντίστροφο.

Ο στίχος 11 τονίζει το επείγον της ανάγκης ο Πατέρας – εν όψει αυτών που θα συμβούν στον Υιό – να φροντίσει τους Μαθητές. Αφού οι Μαθητές ανήκουν στον Πατέρα, κατ' αντίθεση προς τον «κόσμο», και αφού είναι του Υιού, είναι αυτονόητο ότι ανήκουν και στον Πατέρα: Δοθέντος ότι οι Μαθητές ανήκουν στον Πατέρα κατ' αντίθεση προς «τον κόσμο», ο Πατέρας παρακαλείται να φροντίσει περί αυτών ιδιαίτερα, όταν στερηθούν της παρουσίας και βοήθειας του Υιού. Πρόκειται, όπως και οι ερμηνευτές Πατέρες παρατηρούν, για κατ' οικονομία, αν-

θρωποειδή διατύπωση. Η διατύπωση που έχουμε οφείλεται στο ότι εδώ, στην Αρχιερατική Προσευχή, έχουμε «τύπον προσευχής» δηλαδή προσευχή απευθυνόμενη μεν προς τον Πατέρα, ενώ αποσκοπεί στην ακρόασή της από τους Μαθητές και αποβλέπει στην παρηγορία τους. Ας σημειωθεί μάλιστα ότι στην εβραϊκή και αραμαϊκή ο σύνδεσμος waw (και) είναι συχνά αντιθετικός, στους δε στίχους 10 και 11 έχουμε πολλά «και» («και ουκέτι εμὶ ... και αυτοὶ ... καγώ»). Επιπλέον ο Ιησούς μιλάει ωσάν ο θάνατός του να έχει ήδη επέλθει. Κοντολογίς, το μέλημα του Ιησού στο μέρος αυτό της προσευχής είναι ποια ακριβώς αποτελέσματα θα έχει ο χωρισμός του από τους Μαθητές. Αυτοὶ δεν πρέπει να ανησυχούν, αφού ο Πατήρ ειδικώς θα μεριμνήσει περί αυτών. Σωστά παρατηρεί ο Bultmann ότι η χριστιανική κοινότητα δεν μπορεί να παρηγορηθεί ή να ικανοποιηθεί με όσα κατέχει «εν τῷ κόσμῳ»: το δόγμα, τη λατρεία, την οργάνωση. Όλα αυτά έχουν νόημα μόνον ως «σημεία» της μακρὰν του «κόσμου» ζωῆς των Μαθητῶν και της Εκκλησίας. Ο Ιησούς δεν είναι παρὼν σε οιαδήποτε δεδομένα αυτού του κόσμου, και ο προορισμός της Εκκλησίας εντὸς του «κόσμου» είναι να ζει μακρὰν του «κόσμου», χωρίς καμιά εγκόσμια ασφάλεια, με μόνη ασφάλεια και πηγὴ ικανοποίησης και χαρὰς ὅτι ο Ιησούς υπάγει προς τον Πατέρα. Πέραν ὁμως ὅλων αυτῶν των ωραίων σκέψεων, ο στίχος αυτός δηλώνει ὅτι ο Θεός δεν θα προετοίμαζε τους Μαθητές και δεν θα τους παρέδιδε στον Υἱό, αν δεν επρόκειτο και τώρα να μεριμνήσει περί αυτών.

Πράγματι, ὅπως φαίνεται, η Αρχιερατική Προσευχή, στο σύνολό της, αναλύει το θαύμα των Δώδεκα και της Εκκλησίας, ακριβῶς μετὰ το θάνατο του Ιησού. Η επερχόμενη αὐτὴ ἐξοδος του Ιησού εκ του κόσμου προκαλεῖ την ἐκκληση: «Πάτερ ἅγιε, τήρησον αυτοὺς εν τῷ ονόματί σου ὡ δέδωκας μοι». Ο Θεός είναι ἅγιος, και αὐτό ἐξαίρεται ιδιαίτερα ἐδῶ με το ὄνομά Του, αφού το θέμα είναι η τήρηση των «εν τῷ κόσμῳ» διαβιούντων Μαθητῶν μακρὰν του κόσμου. Ο ἅγιος Θεός, ο σαφῶς διακρινόμενος ἀπὸ τον κόσμο, παρακαλεῖται να τηρήσει τους διαβιούντες στον κόσμο Μαθητές μακρὰν του «κόσμου», ἐνῶ διαβιούν εν μέσω αὐτοῦ. Ὅπως παρατηρεῖ ο Barrett, είναι η πρωταρχική αγιότητα του Πατρὸς που καθιστὰ νοητὴ και δυνατὴ την καθιέρωση του Ιησού και της Εκκλησίας. Τα ρήματα «τηρῶ» και «φυλάσσω» στους στίχους 11 και

12 ἔχουν την ἴδια σημασία. «Ὡσπερ αν τις παραδιδούς τινι χρήματα προς φυλακὴν εἶποι· βλέπε, ἐγὼ ουδὲν ἀπώλεσα, μηδέ συ ἀπολέσης» (Θεοφύλακτος). Το «ὄνομα» του Θεοῦ δόθηκε στον Ιησού για να το φανερώσει στους ανθρώπους (στίχος 6), και αὐτό δεν είναι τίποτε ἄλλο παρά τα ρήματα και τα ἔργα του Ιησού, δηλαδή η εν Χριστῷ ἀποκάλυψη του χαρακτήρα και της δύνάμης του Θεοῦ με το σχέδιο της σωτηρίας του κόσμου κατὰ τα ἔσχατα χρόνια: «... Εν τῷ ονόματί σου ὡ δέδωκας μοι τοῦτ' ἐστι τῷ θεῷ ... Ἀπονέμων γαρ ὡσπερ ἀναθεῖς διαπρέπον μόνη τη της θεότητος φύσει την των καθ' ἡμᾶς επισκοπὴν και οικονομίαν εαυτῷ δεδοσθαι την της θεότητος δόξαν, παραχρήμα δισχυρίζεται δια το της ἀνθρωπότητος σχῆμα; Δοτόν είναι λέγων το φύσει προσόν αὐτῷ, τοῦτ' ἐστι το ὄνομα το υπέρ παν ὄνομα» (Κύριλλος). «Τήρησον, δια της σης βοηθείας» (Χρυσόστομος). Μ' αὐτόν μόνον τον τρόπο μπορεί να κατασφαλισθεῖ η ἐνότητα μεταξύ των Μαθητῶν και εντὸς της Εκκλησίας μετὰ το θάνατο του Ιησού: Η διατήρηση των Δώδεκα στην ἐνότητα της πίστεως «ἵνα ὡσιν εν», σημαίνει ουσιαστικὰ τη διατήρηση της Εκκλησίας. Η μνεῖα της ἀπώλειας του Ιούδα στο στίχο 12 βοηθάει στην πληρέστερη κατανόηση του στίχου 11. Οι Μαθητές και μετὰ την ἀπώλεια του Ιούδα θα μείνουν «εν», αφού η ἐννοια του 'ἐνός' κυμαίνεται μεταξύ του μένειν εν τη πίστει και τηρεῖν αυτοὺς εν τῷ ονόματί σου. Η ἐνότητα των Δώδεκα αποτελεί την ἐνότητα της Εκκλησίας, ὅτι κι αν ἐγινε με τον Ιούδα, κι ὅποιες κι αν ἦταν οι αἱρέσεις στο τέλος του Α' αι. εντὸς της Εκκλησίας. Η ἀπώλεια του Ιούδα στο στίχο 12 βοηθάει αρκετὰ για να καταλάβουμε το στίχο 11. Παρότι ἕνας εκ των Δώδεκα ἀπωλέσθη, οι ἄλλοι δεν ἔπαψαν να «ωσιν», να αποτελοῦν «εν» (στίχος 11). Στη Διδαχὴ 10,2 «Εὐχαριστοῦμεν σοι, πάτερ ἅγιε, υπέρ του ἁγίου ονόματός σου, ου κατεσκηνώσες εν ταις καρδίαις ἡμῶν», εκ των οποίων ο W. Bauer συμπεραίνει ὅτι το ὄνομα είναι το συνδέον τους πιστοὺς στοιχεῖο. Εκτὸς του ὅτι ἰσοδυναμεῖ προς την ἐννοια της «δόξας», πολλοὶ δέχονται πως εκφράζει και την ἐννοια της θείας δύνάμης: «δια της πατρικῆς και ἰσχυρὰς προστασίας σου» (Τρεμπέλας): "by the power of the name" (N.E.Bible). Η αγιότητα του Θεοῦ συνίσταται σε ορισμένη σχέση προς τον «κόσμο». Ο «ἅγιος» λοιπόν αὐτός Θεός θα τηρήσει και τους εν τῷ κόσμῳ Μαθητές ἁγίους μέσα σ' ἕναν κόσμο ἀμαρτίας (McGregor). Εἰ-

ναι η πρωταρχική αγιότητα του Πατρός που καθιστά νοητή και δυνατή την καθιέρωση του Ιησού και της Εκκλησίας (Barrett). Τα ρήματα «τηρώ» και «φυλάσσω» (στους στίχους 11 και 12) έχουν την ίδια έννοια. Ο άγιος Θεός θα τηρήσει και τους εν τω κόσμω Μαθητές και την εν τω κόσμω Εκκλησία μακράν του «κόσμου».

Το «*προς σε έρχομαι*» στο στίχο 13 υπαινίσσεται το θάνατο του Ιησού και την επιστροφή στον Πατέρα· όμως μπορεί να ανακοινώσει τούτο ωσάν να είναι μια πολύ χαρμόσυνη είδηση, αφού αυτοί που την πληροφορούνται έχουν τη δική του χαρά για το γεγονός αυτό πλήρη εντός των. Το γεγονός: θάνατος = επιστροφή στον Πατέρα και ολοκλήρωση της σωτηρίας γεννάει αυτήν την παράξενη αντιστοιχία: Θάνατος αφενός – Επιστροφή στον Πατέρα και σωτηρία του κόσμου αφετέρου. Για όλες περίπου τις προτάσεις μετά το στίχο δεξ., υπάρχει η ανάγκη κάποιας επεξήγησης ή επιφυλακτικότητας. Κι όμως το νόημα είναι απολύτως σαφές: Στη βάση βρίσκεται ο Ιησούς· μετά όμως έρχονται οι Μαθητές· είναι τα αναγκαία στάδια για την πραγματοποίηση του απολυτρωτικού έργου. Γεγονός είναι πάντως ότι στην περικοπή έχουμε μια έξαρση του ρόλου των Δώδεκα, η οποία για λόγους ευεξηγήτους δεν έγινε πρωτύτερα ή αλλού με τον ‘ομαδικό’ τρόπο που εξαιρείται εδώ στην Αρχιερατική Προσευχή. Ο Ιησούς εξακολούθησε όμως εξαίρων το ρόλο των Δώδεκα στους στίχους που ακολουθούν. Γιατί χρειάζονται τώρα ειδικότερα τη φροντίδα του Πατέρα. Ο στίχος 14 είναι προφητικός: ότι εξαιτίας του λόγου του Ιησού που ενστερνίσθηκαν οι Μαθητές, μισήθηκαν από τον κόσμο όπως Εκείνος. Στο κείμενο αυτό οι Μαθητές δεν παρουσιάζονται σαν μια συνέχιση της μεσιτείας του Ιησού, αλλά σαν περίπου ένα τρίτο στάδιο διαμεσολάβησης στην οικονομία του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου. Σωστά όμως ο Bultmann παρατηρεί ότι «η χριστιανική κοινότητα δεν μπορεί να παρηγορηθεί ή να ικανοποιηθεί με όσα κατέχει εν τω κόσμω: το δόγμα, τη λατρεία, την οργάνωσή της. Όλα αυτά έχουν νόημα μόνο ως σημείο της μακράν του «κόσμου» ζωής των Μαθητών και της Εκκλησίας ...».

Η πορεία των σκέψεων στην Προσευχή μετεωρίζεται μεταξύ της διατήρησης των Μαθητών και της Εκκλησίας αφενός, της ενότητας της Εκκλησίας αυτής αφετέρου. Σε τελευταία ανάλυση πρόκειται για ένα

και το αυτό. Αν απωλέσθη ο Ιούδας, αυτό έγινε σύμφωνα με ορισμένη πρόρρηση των Γραφών· οι λοιποί Μαθητές θα μείνουν «εν», και αυτό γιατί οι Γραφές μόνο περί αποστασίας του Ιούδα κάνουν λόγο. Άλλωστε, ο στίχος 12 παρατηρεί: «... και εφύλαξα και ουδείς εξ αυτών απώλετο ει μη ο υιός της απωλείας ...». Γενικά, ο στίχος 12 τονίζει την περί των Μαθητών ειδική φροντίδα του Ιησού. Έτσι χάθηκε μόνο ένας, κατά τη Γραφή. Το «όνομα» είναι το συνδέον τους μαθητές στοιχείο, και αντιστοιχεί προς την έννοια της ‘θείας δύναμης’. Ο σκοπός που λέει όλα αυτά ο Ιησούς δεν είναι απλώς να εξηγήσει τα συμβαίνοντα, αλλά για να έχουν μέσα τους τη χαρά που έχει και ο Ιησούς για τα γινόμενα: η δική Του χαρά πρέπει να βρίσκει το πλήρωμά της στη δική τους χαρά.

δ. Οι Μαθητές και ο Κόσμος (στίχοι 14-19)

14 ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. *15* οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτούς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ’ ἵνα τηρήσῃς αὐτούς ἐκ τοῦ πονηροῦ. *16* ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. *17* ἀγίασον αὐτούς ἐν τῇ ἀληθείᾳ: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. *18* καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτούς εἰς τὸν κόσμον. *19* καὶ ὑπὲρ αὐτῶν [ἐγὼ] ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ᾧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

Ο στίχος 14 υπογραμμίζει πως και οι Μαθητές, όπως ο Ιησούς, επισύρουν τη μίσην του κόσμου και το διωγμό, αφού δεν είναι εκ του κόσμου όπως δεν ήταν και ο Ιησούς εκ του κόσμου. Όπως παρατηρεί ο Bultmann, η ύπαρξη της Εκκλησίας εξαρτάται από την αγνότητά της, από το γεγονός δηλαδή ότι το νόημα και την ουσία της δεν αντλεί εκ του «κόσμου» αλλ’ εκ του Θεού, και τότε η ενότητά της ανήκει στην ουσία της υπόστασής της. Κι ο Bernard Weiss: “Το όνομα που σημαίνει την εν Χριστώ αποκαλυφθείσα στους Μαθητές φύση του Θεού, κατά την πίστη τους στο στίχο 8 έχει αποβεί η ουσία της ζωής τους, από την οποία αντλούν δύναμη για νέα ζωή και δράση, εφόσον τηρούνται εν τω ονόματι τούτω· επίσης καθορίζει το όνομα την ιερή περιοχή, εντός της οποίας κινούνται μακράν του περιβάλλοντος αυτούς κόσμου. Το είδος

αυτής της ενότητας δεν είναι εκείνο της γνώμης, ή αγάπης, ή ειρήνης του Θεού, αλλά, σύμφωνα με τη συνάφεια, πρόκειται για ενότητα ζωής πραγματοποιούμενης δια της από κοινού ύπαρξης στο όνομα του Θεού. Μόνο γι' αυτόν το λόγο το «καθώς» του στίχου 16 θεμελιώνει την απαίτηση για μια τέτοια ενότητα, καθότι δηλαδή ανταποκρίνεται στην ενότητα του Ιησού μετά του Πατρός". Περί του «καθώς» και ο Χρυσόστομος παρατηρεί: «... *Ενταύθα ουκ ἔστιν ἀπαραλέκτου ἀκριβείας ... πολὺ το μέσον*». «*Προδιστειλάμεθα δε και εν ἄλλοις, ὅτι το 'καθώς' (στίχ. 18) και τα τοιαύτα ἐπὶ μεν της αγίας Τριάδος ἰσότητα δηλοῦσιν, ἐπὶ δε Θεοῦ και ἀνθρώπων ομοιώσιν τινα*» (Ζιγαβηνός). Η δουλειά των Αποστόλων είναι μέσα στον κόσμο, ενώ αυτοί δεν έχουν την προέλευσή τους από τον κόσμο. Ξεχωρίζουν απ' αυτόν («ο αγιασμός» των) τον κόσμο εντελώς, αφού αυτός είναι γεμάτος ψεύδος· ξεχωρίζουν ακριβώς λόγω της «αλήθειας» που κατέχουν, η οποία δεν εξαρτάται από τον κόσμο αλλ' από τον «αγιασμόν» τους, από το ξεχώρισμά τους δηλαδή από τον κόσμο. Ο «κόσμος» στην περικοπή μας είναι κάτι πολύ αρνητικό· είναι αυτός που σταύρωσε τον Ιησού. Γι' αυτό οι Μαθητές του μόνον αντίθεση προς αυτόν μπορούν να έχουν. Η σχέση και τοποθέτηση των Μαθητών προς τον κόσμο δεν διαφέρει από την υπό του Θεού αποστολή του Ιησού προς τον «κόσμο». Αυτό, φυσικά, προμηνύει και για τους Μαθητές παρόμοια υπό του κόσμου υποδοχή. Στο στίχο 18 το «καθώς» θεμελιώνει παράλληλα την απαίτηση της αποστολής του Υιού υπό του Πατρός στον κόσμο, όπως και των Μαθητών υπό του Ιησού· πρόκειται για παράλληλες περιπτώσεις, ενώ στο στίχο 19 παρατηρείται η ίδια παραλληλότητα της μέχρι θανάτου καθιέρωσης του Εαυτού Του όπως και των Μαθητών χάριν του κόσμου. Δεν μπορούμε να βρούμε παρόμοιο εγκώμιο των Μαθητών στη λοιπή Ευαγγελική παράδοση όπως αυτό. Αν ο Παύλος μάς έδωσε στις Επιστολές του εικόνα του Μεγαλείου του Αποστολικού αξιώματος, στην 'Αρχιερατική Προσευχή' ο Ιωάννης μάς έδωσε βαθειά θεολογική ανατομή σχετικά με την Αποστολή των Δώδεκα, σε πολύ στενή συνάφεια προς την ίδια τη θεία αποστολή του Ιησού υπό του Πατρός για τη σωτηρία του κόσμου.

Επανέρχεται στο θέμα του στίχου 8. Εκεί τονίστηκε ποιο είναι για τον Πατέρα το αποτέλεσμα της αποδοχής του λόγου του Ιησού από τους

Μαθητές. Εδώ τονίζεται ποιο αποτέλεσμα έχει το γεγονός αυτό για τους Μαθητές στη σχέση τους με τον κόσμο. Ο Strachan προτείνει ότι στους στίχους 14-16 περιγράφει ο Ιησούς τις πηγές από τις οποίες αντλεί τη χαρά, για την οποία με τόσο έμφαση μιλάει στο στίχο 13 «... *την χαράν την ἐμὴν πεπληρωμένην εν αυτοίς*». Τέτοιες πηγές είναι το ότι η Εκκλησία είναι φορέας του ζωοποιού λόγου που ο Ιησούς εμπιστεύθηκε σ' αυτούς (τους Αποστόλους). Βέβαια, ο κόσμος αγαπάει ό,τι του μοιάζει γι' αυτό εμίσησε τους Μαθητές, αφού αυτοί αποδεχθέντες το λόγο του Ιησού, κατέστησαν ως κοινότητα 'εσχατολογικό γεγονός', επισύραντες έτσι το μίσος του κόσμου. Ως εσχατολογικό γεγονός η αποστολική Εκκλησία έγινε «κρίσις» επί του κόσμου. Γι' αυτό ο κόσμος τούς μίσησε, αφού αυτοί δεν είναι εκ του «κόσμου», όπως ο Ιησούς δεν είναι εκ του κόσμου. Σωστά παρατηρεί ο Θεοφύλακτος: «*Εκεί μεν περί της φύσεως λέγων ὅτι ἀνθρωποὶ εἰσι και του κόσμου μέρος (στίχοι 6 και 11) ενταύθα δε την γνώμην και την προαίρεσιν δηλοὶ λέγων· ὅτι ουκ εἰσιν εκ του κόσμου*». Οι Μαθητές συμμερίζονται το «*ὅλως ἄλλο*» του Ιησού έναντι του κόσμου, αφού δεν κατάγονται εκ του κόσμου.

Δύο είναι οι λόγοι για τους οποίους ο Θεός δεν αίρει το λαό του Θεού εκ του κόσμου αλλά το διατηρεί μακράν του πονηρού. Ο ένας έχει σχέση με την ωφέλεια αυτού του λαού του, κι ο άλλος με την ωφέλεια του κόσμου (Τρεμπέλας). Οι πλείστοι από τους παλαιούς εξηγητές δέχονται τη γενική «*του πονηρού*» ως ουδέτερο, ενώ οι πλείστοι από τους νεώτερους ως αρσενικό. Το «*τηρείν*» με την έννοια του στίχου 12. Κάποιοι εξηγητές, όπως ο Bultmann, στο έργο αυτό της «τήρησης εκ του πονηρού» διακρίνουν κάποιο είδος πολεμικής κατά της αποκαλυπτικής εσχατολογίας, κατά την οποία ο Ιησούς σύντομα θα επανείρχετο. Έντονη κριτική στην ερμηνεία αυτή, όπως εκπροσωπείται από τον Bultmann, άσκησε ο O. Cullmann («L' Evangile Johannique et l' Histoire du Salut», στο *New Testament Studies*, January 1965, σελ. 111-112) ο οποίος υποστηρίζει πως η ζωή του Ιησού είναι το κέντρο της ιστορίας της σωτηρίας, διαφυλάττοντας έτσι την εσχατολογία στη θέση της. Ενδιαφέρον όμως έχει ο τρόπος αντίκρουσης του Bultmann, της οποίας κάποια καιρία σημεία θα παραθέσουμε: Δεν μπορούμε, κατά τον Cullmann, να καταλάβουμε πως η Εκκλησία πρέπει εντός του κόσμου

να είναι ένα εσχατολογικό γεγονός, κατά την απαίτηση του Bultmann: πρέπει να μην υποκύψει στον απειλητικό πειρασμό της έκπτωσης στην κατάσταση του κόσμου· να μην παρασυρθεί από τα μίση του κόσμου, ώστε να φανεί άπιστη και ασυνεπής προς την εσχατολογική ουσία της· να μην καταντήσει τμήμα της παγκόσμιας ιστορίας· να μην εννοήσει τον εαυτό της σαν απλό παράγοντα πολιτισμού και συνάψει ειρήνη μετά του κόσμου. Και καταλήγει ο Cullmann: είναι αδύνατο να συλλάβει κανείς πώς η Εκκλησία θα επιτελέσει όλα αυτά χωρίς να έχει καμιά προσδοκία για το μέλλον! Τέτοια διδασκαλία, καταλήγει, σε κάθε περίπτωση δεν υπάρχει στο Δ' Ευαγγέλιο. Είναι, επίσης, ενδιαφέρουσα για μας η σχετική προς αυτό το θέμα παρατήρηση του Mac Gregor: "Μια ασκητική ή πουριτανική απάρνηση του κόσμου είναι συχνά κάτι ευκολώτερο του Χριστιανισμού που είναι ένας εντός του κόσμου τρόπος ζωής". Ο Ιωάννης δεν απομακρύνεται πουθενά από την έννοια της ιστορίας της Θείας Οικονομίας (Heilsgeschichte). Όπως ο λαός της Παλαιάς Διαθήκης ήταν 'άγιος', κάτι χωριστό από τον υπόλοιπο κόσμο, με την ίδια γενική έννοια και οι Μαθητές του Χριστού όπως και η Εκκλησία είναι 'άγιοι', δηλαδή κάτι που ξεχωρίζει από τον κόσμο. Φαίνεται πως εδώ (στο στίχο 16) έχουμε μια επανάληψη του στίχου 14, έτσι ώστε να επακολουθήσει η έκκληση του στίχου 17. Το «αγιάζω» είναι ιδιάζων τύπος της ελληνικής γλώσσας = καθιστώ κάτι άγιο, το ξεχωρίζω από το βέβηλο κόσμο, ενίοτε με την προσφορά κάποιας θυσίας. Στους Ο' δηλώνει είτε την ιερατική είτε την προφητική καθιέρωση. Στο Δ' Ευαγγέλιο το ρήμα αυτό συνδέεται π.χ. είτε με την αποστολή του Υιού (βλ. π.χ. Ιω. 10,36) είτε με την αποστολή των Μαθητών, όπως εδώ στο στίχο 17. Στην τελευταία αυτή περίπτωση το «αγιάζω» συνδέεται με το «εν αληθεία» που δηλώνει κάτι γνήσιο έναντι κάποιας νοθείας· τη θεία πραγματικότητα έναντι της κυριαρχούσας στον κόσμο νοθείας. Ο Bultmann δέχεται αυτές τις δύο έννοιες ως "δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης", όχι ως έννοιες με οντολογικό περιεχόμενο. Σε ενίσχυση όμως της οντολογικής εκδοχής των προτείνονται σήμερα από τα κείμενα των Εσσαίων του Qumran «το Πνεύμα της Αληθείας» και «το Πνεύμα της Πλάνης» (Εγχ. Πειθαρχίας 3,13-4,26), ο μεταξύ των οποίων αγώνας φθάνει στο αποκορύφωμά του κατά τους Έσχατους Χρόνους. Και, όπως παρατηρεί

ο Barrett, είναι ακριβώς η αλήθεια που προσδιορίζει και διακρίνει τους Μαθητές ως Αποστόλους στο έργο τους.

Στο στίχο 18 το «καθώς» έχει την έννοια ότι η αποστολή των Μαθητών υπό του Ιησού αποτελεί τη συνέχεια της αποστολής του Υιού υπό του Πατρός. Εξάλλου, η σύνδεση της «αλήθειας» και του «λόγου» του Θεού μετά του «αποστέλλειν» σημαίνει την οικονομία της σωτηρίας κατά την Καινή Διαθήκη. Κάποιοι ερμηνευτές νομίζουν ότι στους στίχους αυτούς προλαμβάνεται η επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος και η αποστολή των Μαθητών στο 20,21-23. Βλ. σχετικώς τη μελέτη του αείμνηστου Κασσιανού Besobrasoff, *La Pentecôte Johannique (Iw. 20,19-23)*, Paris, 1939. Το «καθώς» υπαινίσσεται την ιδιάζουσα ευθύνη του Πατέρα για την αποστολή των Μαθητών προς τον κόσμο. Όπως ο Ιησούς αγιάστηκε από τον Πατέρα και απεστάλη στον κόσμο, έτσι και οι Μαθητές, οι οποίοι δεν είναι 'αγιασμένοι' με αρνητική έννοια αλλά με θετική: δεν κατάγονται εκ του κόσμου, όπως ο Υιός, ενώ είναι προορισμένοι να δράσουν μέσα στον κόσμο. Για να γίνει όμως αυτό χρειάστηκε να προηγηθεί αυτό που αναφέρει ο στίχος 19. Ο Θεός 'αγιάζει' τους Μαθητές, ενώ ο Ιησούς «αγιάζει εαυτόν». Οι μαθητές 'αγιάζονται' υπό του Θεού δια του 'αγιασμού' του Υιού, κι αυτός ο αγιασμός γίνεται «εν αληθεία», δια της αληθείας. Ο Θεοφύλακτος σχετικώς παρατηρεί: *«Αγιάζω εμαυτόν, τουτέστιν προσφέρω θυσίαν· ούτω και αυτούς αγίασον, τουτέστιν, αφόρισον θυσίαν υπέρ του κηρύγματος, και της αληθείας μάρτυρες τάξον γενέσθαι, ώσπερ δη καμέ απέστειλες μάρτυρα της αληθείας και σφάγιον ...»* (Θεοφύλακτος). Κι ο Ζιγαβηνός: *«Εστι γαρ θύεσθαι και δίχα σφαγής»*.

Την ίδια ως προς το 'αγιάζω' αμφιταλάντευση βρίσκουμε και στους νεώτερους εξηγητές. Αναφέρονται ελάχιστες κατ' επιλογή. Κατά τον McGregor "Το χωρίο αυτό έχει επίσης ενδιαφέρον από άποψη μυστηριακή, και πρέπει να συγκριθεί προς το 13,14, όπου η υποχρέωση του Χριστιανού να διακονεί αντλεί τον υποχρεωτικό της χαρακτήρα από το παράδειγμα του Ιησού". Ο Bultmann δέχεται εδώ συνέχεια της Συνοπτικής παράδοσης από την Ιωάννεια: Ο Ιησούς ο 'άγιος' του Θεού δείχνει την αγιότητά του με τη Θυσία του. Κι όπως η αντίθεση του κόσμου προς τον Θεό δεν έχει οντολογική σημασία αλλ' είναι επανάσταση κατά του Θεού, έτσι και η αγιότητα δεν είναι μια στατική, οντολογι-

κή άλλη κατάσταση απ' ό,τι είναι ο κόσμος, αλλά επιτυγχάνεται με τον αγώνα υπέρ του Θεού και των σκοπών του αγώνα κατά του κόσμου. Η εκτέλεση αυτού του χρέους έναντι του Θεού και έναντι του κόσμου καλείται θυσία. Έτσι η θυσία του Ιησού βρίσκει το νόημά της στον αγιασμό των Μαθητών: «*ίνα ώσιν και αυτοί ηγιασμένοι εν αληθεία*» που σημαίνει ότι οι Μαθητές δια του ονόματος του Ιησού θα τηρηθούν μακριά από τον πονηρό και τον κόσμο, στην αλήθεια, και, κατά μίμηση του Ιησού, θα είναι έτοιμοι ακόμη και για την υπέρτατη θυσία.

Μια άλλη πλευρά εξηγητών τονίζει περισσότερο το 'μυστηριακό' χαρακτήρα του «αγιασμού», και το επιχειρεί αυτό με βάση κάποια χωρία όχι μόνο από το Qumran αλλά και από τη ραββινική φιλολογία. Στα "Λειτουργικά Αποσπάσματα" υπάρχουν αρκετά χωρία κάπως παράλληλου χαρακτήρα. Αλλά και στο Εγχειρίδιο Πειθαρχίας (9,3-5) γίνεται λόγος περί 'αγιότητας' και υπό την προφητική, ακόμη όμως πιο πολύ υπό την ιερατική έννοια: «Όταν γίνουν ταύτα εν τω Ισραήλ κατά πάντας τους θεσμούς τούτους εις θεμέλιον (θα είναι) το Άγιον Πνεύμα δια την αλήθειαν των αιωνίων, ίνα εξιλάσκηται την ενοχήν της παραβάσεως και το παράπτωμα της αμαρτίας και (επιτυγχάνει) την ευδοκίαν (του Θεού) για τη γη, άνευ σαρκός ολοκαυτωμάτων και άνευ παχέων μερών θυσίας και η προσφορά των χειλέων κατά το δίκαιον (θα είναι) ως η ευωδία της δικαιοσύνης, η δε ακεραιότης της οδού ως εκούσιο δώρο ευπρόσδεκτης προσφοράς». Σε τέτοια χωρία του Qumran είναι κάπως εμφανής κάποιος εξιλαστήριος ρόλος της αγιοσύνης των Εσσαίων: αλλοιώτικα, πλησιάζουν αρκετά προς την ιωάννεια θέση. Εκεί που έχουμε ακόμα χάσμα είναι ότι μεταξύ του χριστιανικού Μεσσία, που κατέχει κεντρική σπουδαιότητα, και των Μεσσιών του Qumran υπάρχει πολύ μεγάλη απόσταση: οι τελευταίοι είναι σχεδόν στολίδια στην όλη υπόθεση. Ως προς τα εσσαϊκά παραθέματα, θα λέγαμε μόνο τούτο: Μας μεταφέρουν στην ατμόσφαιρα όπου η τοποθέτηση των Μαθητών έναντι του κόσμου, ο αγιασμός τους σε σχέση με την οδό της αλήθειας επισημαίνεται σε σχέση προς την πρότυπη παράλληλη θέση του Ιησού. Επαναλαμβάνουμε ότι οι Μεσσίες του Ααρών και του Ισραήλ σημαίνουν πολύ λίγα για τους Εσσαίους και τη ζωή των κοινοτήτων τους, ενώ για τους Χριστιανούς Μαθητές όσα περιγράφονται στους στίχους 14-19 περί του αγιασμού των

δεν είναι κάτι άλλο παρά μίμηση και συνέχεια και επανάληψη των αυτών πραγμάτων στη ζωή του Ιησού.

ε. Ο Ιησούς προσεύχεται για την Ενότητα της Εκκλησίας (17, 20-26)

20 οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, 21 ἵνα πάντες ἔν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κάγω ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 22 κάγω τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὧσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἔν. 23 ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.

24 Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κάκεινοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. 25 πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνω, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 26 καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἢ κάγω ἐν αὐτοῖς.

Η προσευχή του Ιησού εδώ είναι υπέρ των μελλόντων να πιστέψουν στο κήρυγμα των Μαθητών του και να γίνουν μέλη της Εκκλησίας. Αυτοί δεν θα γίνουν οπαδοί του Ιησού από άμεση γνώση και εμπειρία του προσώπου Του, της διδασκαλίας και του έργου του, όπως συνέβη με τους Αποστόλους: αυτοί θα γίνουν οπαδοί του Ιησού δια του κηρύγματος («του λόγου») των Αποστόλων. Στους στίχους 14-19 το θέμα που κυριάρχησε ήταν το θέμα του «αγιασμού» των Μαθητών, ενώ στην παρούσα περικοπή το θέμα είναι αυτό της ενότητας. Πολύ περισσότερο είναι γι' αυτό, αφού με κέντρο τους Αποστόλους, μετά την έξοδο του Ιησού, θα συγκροτηθεί η Εκκλησία. Βασική ανθρώπινη ασθένεια είναι η διάσπαση: γι' αυτό το πρώτο μέλημα του Ιησού υπέρ της Εκκλησίας Του είναι η ενότητα. Κι όπως ο αγιασμός των Μαθητών, καθώς είδαμε, συντελείται με την «αλήθεια», το έργο των Μαθητών, η Εκκλησία, συγκροτείται με την αποκάλυψη της δόξας του Υιού του Θεού, και την ενότητα της Εκκλησίας. Όπως ο Πατήρ εργάζεται δια του Ιησού τον 'αγια-

σμό' των Μαθητών έναντι του κόσμου, παρόμοια πρόκειται να ευλογήσει το έργο της ενότητας όπως πιστεύουν στο λόγο των Αποστόλων. Εντύπωση κάνει η έμφαση στους στίχους 20-23 στην ενότητα της Εκκλησίας. Στους προηγηθέντες στίχους ο Θεός Πατήρ καλείται να 'αγιασεί' τους Αποστόλους. Αυτός όμως ο 'αγιασμός' εδώ συνδέεται προς την 'ενότητα' εντός της Εκκλησίας. Και κάνει εντύπωση όχι μόνο η έμφαση στην ενότητα αλλά, επίσης, και η σχέση του αγιασμού προς την ενότητα. Κάποιοι εκ των ερμηνευτών σχετίζουν τα περί ενότητας εδώ προς την εμφάνιση των Γνωστικών αιρέσεων. Όπως και αν έχει το θέμα αυτό, ό,τι ιδιαίτερα εντυπωσιάζει είναι η ενότητα σαν χαρακτηριστικό της Εκκλησίας αφενός και η έμφαση στο γεγονός ότι η Εκκλησία, αποτελούμενη εξ Ιουδαίων και Εθνικών αποδεικνύει ότι είναι η Εκκλησία του Θεού με την ενότητά της.

Πολλοί ερμηνευτές προσάγουν παράλληλα χωρία ή όρους από την κοινότητα του Qumran, όπου απαντά ο ίδιος τονισμός της ενότητας. Προβάλλεται ιδίως ο όρος "yahad" = ενότητα. Ο F.M. Cross πιστεύει ότι ο όρος αυτός είναι και στο Qumran φορτισμένος με ειδικό θεολογικό νόημα, αφού αναφέρεται στην από κοινού ζωή και δραστηριότητα της κοινότητας των Εσσαίων, συνιστά μάλιστα δώρο του Πνεύματος. Πολλά χωρία από τα κείμενα του Qumran μπορούν να προσαχθούν σχετικώς. Εδώ απλώς μνημονεύονται παραδειγματικά δύο: Το Εγγχειρ. Πειθαρχίας 3,7-12 («... θα εξιλασθούν πάσαι αι ανομίες, ώστε να προσβλέψει προς το φως της ζωής και εν πνεύματι αγίω να ενωθεί μετά της αληθείας Του...»): «Κατ' εκείνον τον καιρόν θα αποχωρισθούν οι άνδρες της κοινότητος, ως οίκος αγιότητος δια του Ααρών, δια να ενωθούν (ως) άγιον των αγίων και οίκος κοινότητος δια τον Ισραήλ, τους περιπατούντας εν ακεραιότητι» (Εγγ. Πειθ. ΙΧ, 6). «Ωκονόμησας δια τον άνθρωπο να καθαρισθεί από των παραβάσεων, ώστε να αγιάσει τον εαυτό του και να τον ελευθερώσει από κάθε ρυπαρότητα και από κάθε ενοχή απιστίας για να γίνει ένα μετά των κατεχόντων την αλήθεια Σου και για να μετάσχει στον κλήρο των αγίων σου Όντων...»(XI,11).

Στην Καινή Διαθήκη χαρακτηριστικό είναι το παράλληλο στην προς Εφεσ. 2,11-22, όπου αξιοπρόσεκτοι είναι δύο παράγοντες: α) Πρόκειται για ενότητα Ιουδαίων και Εθνικών εντός της Εκκλησίας· β) Ο μυστηριακός χαρακτήρας της νέας αυτής ενότητας («εν τω αίματι του Χρι-

στού ... εν τη σαρκί αυτού ... δια του σταυρού ... εν ενί πνεύματι...»). Από την προσεκτική μελέτη ιωάννειων εκφράσεων όπως «ίνα πάντες εν ώσιν» και «ίνα ώσιν τετελειωμένοι εις εν» στη συνάφεια των περί αγιασμού και καθιερώσεως του Ιησού και των Μαθητών στη σχέση τους προς τον κόσμο μπορεί να εξηγηθεί στο υπόβαθρο αφενός της εσσαϊκής αντίληψης περί ενότητας μέσα στην εσχατολογική κοινότητα των μελών της εσσαϊκής αίρεσης, και αφετέρου εν όψει της ένωσης Ιουδαίων και Εθνικών σε κάτι νέο εντός της Εκκλησίας. Όπως είναι φυσικό, για ένα θέμα όπως αυτό γράφονται πολλά και διάφορα. Άσχετα από οποιονδήποτε ιστορικό παράγοντα διαίρεσης της χριστιανικής κοινότητας, ο Κύριλλος εκφράζει τον κοινό παρονομαστή τονίζοντας: «*Εν τοιγαρούν οι πάντες εσμεν εν Πατρί και τω Υιώ και τω Αγίω Πνεύματι, εν δε φημί, και τη καθ' ἑξίν ταυτότητι (χρήναι γαρ οίμαι διαμεμνήσθαι των εν αρχαίς) και εν μορφώσει τη κατ' ευσέβειαν και τη κοινωνία της αγίας σαρκός του Χριστού και τη κοινωνία του ενός και αγίου Πνεύματος καθάπερ ἤδη προείρηται*».

Όταν στο στίχο 20 αναφέρεται σε «πιστεύοντες δια του λόγου αυτών εις εμέ», θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Bultmann ότι ο «λόγος» εδώ είναι «η παράδοση του κηρύγματος και της πίστεως», όχι μόνο με την έννοια του «ο ακηκόαμεν» αλλά και «ο εωράκαμεν» και «ο εθεασάμεθα». Ο Bultmann τονίζει την ενότητα «στο κήρυγμα και την πίστη», ενώ άλλοι ερμηνευτές στην «κοινωνία» μετά των Αποστόλων. Το «εν ημίν ώσιν» παρουσιάζει παρόμοιες δυσκολίες ως προς τη βεβαιότητα της έννοιας. Θυμίζει, βέβαια, την παραβολή της Αμπέλου στο κεφάλαιο 15. Άλλοι κάνουν λόγο για το «εν» της κοινωνίας, και προτείνουν μια χωρίς εκστατικό ή εσχατολογικό περιεχόμενο ευρύτερη μυστική σημασία. Το σχόλιο του Κυρίλλου είναι πάλι αξιοπρόσεκτο: «*Ωσπερ ημείς ου τη των σωματών εις εν νοουμένη ταυτότητι, αλλ' ουδέ δια της εις αλλήλους ανακράσεως των ψυχών, εν εσμέν οι πάντες, αλλά σχέσει και διαθέσει τη κατά την αγάπην ταυτοβουλία και συναινέσει τη εις το θέλημα του Θεού· ούτω και ο Υιός εν εστι προς τον Πατέρα*».

Άλλη οδός προσέγγισης του προβλήματος είναι: ο Πατήρ και ο Υιός διακρίνονται αλλήλων, και όμως αποτελούν ύψιστη ενότητα. Οι Χριστιανοί πρέπει να είναι «εν» γιατί παίρνουν τη ζωή τους από την ί-

δια πηγή που είναι ο Πατήρ και ο Υιός, που είναι και αυτοί εν. Ενδιαφέρον έχει η επί της αυτής περίπου γραμμής ερμηνεία του Bultmann: “Όπως η ύπαρξη του Υιού είναι μία με την ύπαρξη του Πατρός, έτσι και η ύπαρξη του πιστού καθέκαστον είναι μία με την ύπαρξη των άλλων στην ενότητα της αγάπης (όπως στο 13,34εξ· 15,12). Κι όπως στον Υιό συναντάμε τον Πατέρα, αφού ο Υιός δεν έχει τίποτε για τον εαυτό του, έτσι και στην κοινότητα έκαστος δεν πρέπει να βλέπει, να κρίνει και να εκτιμάει στον άλλον την ατομικότητα αλλά το γεγονός ότι αυτός αποτελεί μέλος της κοινότητας. Ούτε προσωπικές συμπάθειες ούτε κοινοί σκοποί συνιστούν αυτήν την ενότητα αλλ’ ο λόγος που ζει μέσα σε όλους τους πιστούς και θεμελιώνει την Εκκλησία, του οποίου λόγου την απαίτηση και το δώρο ο καθένας αντιπροσωπεύει απέναντι στον άλλον”. Βέβαια, εντύπωση κάνει ότι στη συνάφεια αυτή τίποτε δεν λέγεται περί αγίου Πνεύματος. Να πούμε ότι ο Δ’ Ευαγγελιστής συνδέει ειδικότερα την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος προς τη ζωή της Εκκλησίας μετά την Ανάσταση; Η απάντηση αυτή δεν ικανοποιεί. Από το «*ίνα ο κόσμος πιστεύη ότι συ με απέστειλας*» μπορεί κανείς να συναγάγει τα εξής: Ήταν πολύ αισθητή η ανάγκη της ενότητας στα χρόνια και στο περιβάλλον, που γράφτηκε το Δ’ Ευαγγέλιο. Ο ίδιος ο συγγραφέας έχει συνείδηση ότι μιλάει όχι για κοινωνικά, αλλά για θεωτικά πράγματα: «*ίνα ώσιν εν καθώς ημείς εν*» – «*Εγώ εν αυτοίς και συ εν εμοί*»: εκτός των άλλων, πρέπει η εμμονή αυτή του Ιησού να ανταποκρίνεται όχι μόνο στη γενική σε μια νοσταλγία και απαίτηση αλλά και ιδιαίζουσα σε έμφαση ανάγκη, που δεν μπορούμε να διαγνώσουμε. Βέβαια, ο Ιησούς εδώ οραματίζεται μια θρησκευτική ομάδα, εντός της οποίας δεν θα έχουν θέση οι αντιπαλότητες και οι αντιπαραθέσεις. Έτσι, πράγματι, ο κόσμος, βλέποντας αυτή την ενότητα τόσων διαφοροτήτων μέσα στο Χριστιανισμό θα έχει ένα ζωντανό μοντέλο προς μίμηση. Αυτό μάλλον πρέπει να ήταν το όραμα του Ιησού: Η Εκκλησία ως καταλύτης των όποιων διαφορών και ως υπόδειγμα ενότητας για όλο τον κόσμο. Ο Ευαγγελιστής αναφέρεται εδώ σε μια δυνατότητα της πίστεως. Έτσι, όπως παρατηρεί ο Bultmann, “η προσευχή υπέρ της κοινότητας είναι συγχρόνως και προσευχή υπέρ του κόσμου, εντός του οποίου η Κοινότητα εκπληρώνει την αποστολή της”. Συγκινείται κανείς, όταν ο Ιησούς την αγωνία του για ενότητα μέσα στη χριστιανική κοινότητα σχετίζει άμεσα

με την έννοια της «δόξας» του Θεού (στίχος 22). Αυτή τη θεία «δόξα» ο Ιησούς μεταφέρει στην Εκκλησία ως ‘ενότητα’ διακρίσεων και διαφορών, και αδίστακτα την παραλληλίζει προς την ενότητά του προς τον Πατέρα. Και είναι πράγματι συγκινητικό, πως την ιδιότητα αυτής της Εκκλησίας θεωρεί ο Ιησούς ως το κύριο συστατικό του Χριστιανισμού προς τον κόσμο. Αυτό το επιχείρημα της ενότητας παρουσιάζει ο Ιησούς ως το ‘μεγάλο χαρτί’ του Χριστιανισμού για τη μεταστροφή του κόσμου. Κι είναι πολλά τα συμπεράσματα που μπορεί να συναγάγει κανείς από το γεγονός αν ο Χριστιανισμός επέτυχε ή απέτυχε ως προς αυτόν το στόχο.

Το «*ίνα ο κόσμος πιστεύη ότι συ με απέστειλες*» καθιστά την Εκκλησία υπεύθυνη για την απιστία του κόσμου στην περίπτωση που αδυνατεί να παρουσιάσει την απόδειξη εκείνη της ενότητάς της που μόνη μπορεί να πείσει τον κόσμο για τη θεία προέλευση της Εκκλησίας και του Ιδρυτή της.

Στο στίχο 25 γίνεται έκκληση στη δικαιοσύνη του Θεού αφενός και αφετέρου διάκριση μεταξύ Ιησού-Μαθητών και κόσμου που θυμίζει την εικόνα της Τελικής Κρίσης. Ότι οι Μαθητές θα καταξιωθούν της κοινωνίας μετά του Ιησού και στο μέλλοντα αιώνα ως θεώρησης της δόξας του Αναστάσιου και ως συμμετοχής σ’ αυτήν, ο Ιησούς παραπέμπει στην κρίση του Θεού που γίνεται και κατά το παρόν και πανηγυρικά στο τέλος των καιρών με βάση την αγάπη του Θεού που κυβερνά και διέπει τα πάντα. Ο «κόσμος» θα μείνει εκτός, γιατί απέκρουσε την αγάπη του Θεού, αγνόησε τον Θεό απορρίπτοντας τον απεσταλμένο Του· αντίθετα, η Εκκλησία λόγω της σχέσης της προς τον Υιό και δι’ αυτού προς τον Πατέρα μετά του Ιησού θα μετάσχει και της δόξας των εσχάτων. Υπάρχει ανταπόκριση μεταξύ των δύο «κα» στο στίχο 25 που τονίζει την αντίθεση του «κόσμου» από τη μια μεριά, του Ιησού και των Μαθητών του από την άλλη. Η σχέση του Ιησού και των Μαθητών από τη μια μεριά, κι η αντίθεση του κόσμου από την άλλη, από το στίχο 22 και εξής έχει έναν απόλυτο χαρακτήρα. Αποβλέποντας στην ουσία της μέλλουσας να εκραγεί σύγκρουσης, με απαρχή τη σταύρωση του Ιησού, η σχέση Εκκλησίας και κόσμου παρουσιάζεται, ως απόλυτα αντιθετική, με στήριγμα το «όνομα», δηλαδή το χαρακτήρα του Θεού, και την αγάπη του προς τον Ιησού, που γίνεται αγάπη του προς τους Μαθητές και την Εκκλησία.

Όπως φαίνεται, ο Ιησούς θέλει προ της ατιμωτικής του Σταύρωσης και της διάλυσης των Μαθητών, στον αποχαιρετιστήριο αυτό λόγο να τονίσει στους τελικούς αυτούς στίχους της Αρχιερατικής Προσευχής το μέγεθος της δόξας τόσο του ίδιου του Ιησού όσο και των Μαθητών του, που θα ακολουθήσουν τη δική του ατίμωση και το δικό τους τρόπο και διασκορπισμό. Σ' αυτήν την αιτία πρέπει να αποδοθεί η υπερπλεονάζουσα έξαρση της μέλλουσας να έρθει δόξας. Η Αρχιερατική Προσευχή, ενώπιον του Σταυρού του Ιησού, αρχίζει με την έξαρση της δόξας του Ιησού υπό του Πατρός για τη σχέση του με τον Πατέρα Θεό και για το απολυτρωτικό έργο που έφερε σε πέρας (στίχοι 1-5). Καθόλου παράξενο ότι καταλήγει με την έξαρση του Αποστολικού αξιώματος και της Εκκλησίας των πιστών ως των φορέων και συνεχιστών του σωτηριώδους έργου μετά την αναχώρηση του Ιησού εκ του κόσμου. Η Προσευχή ανοίγει και κλείνει κατά τον ίδιο τρόπο, εξαίροντας ιδιαίτερα το θείο παράγοντα κατά τη θεμελίωση της Εκκλησίας, ενός παράγοντα που προβάλλει ανάλογες απαιτήσεις, ενώ υπόσχεται μεγάλες ανταμοιβές.

Η Σύλληψη, η Δίκη και η Σταύρωση του Ιησού (18,1-19,42)

Η Σύλληψη και η Δίκη του Ιησού υπό των Ιουδαίων (18,1-27)

18 1 Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρῶν ὅπου ἦν κήπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 2 ἦδει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν τὸν τόπον, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. 3 ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ δούλων. 4 Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτὸν ἐξῆλθεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Τίνα ζητεῖτε; 5 ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. λέγει αὐτοῖς, Ἐγὼ εἰμι. εἰστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν μετ' αὐτῶν. 6 ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς, Ἐγὼ εἰμι, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπесαν χαμαί. 7 πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτούς, Τίνα ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν, Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. 8 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, εἶπον ὑμῖν ὅτι ἐγὼ εἰμι: εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν: 9 ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν ὅτι οὐκ ἀπόλωσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.

10 Σίμων οὖν Πέτρος ἔχων μάχαιραν εἴλκυσεν αὐτήν καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δούλον καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν: ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος. 11 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην: τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πῖω αὐτό; 12 Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν 13 καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον: ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου: 14 ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλευσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἓνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.

15 Ἦκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητῆς. ὁ δὲ μαθητῆς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεὶ καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλήν τοῦ ἀρχιερέως, 16 ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τὴν θύρα ἔξω. ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητῆς ὁ ἄλλος ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον. 17 λέγει οὖν τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρὸς, Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀν-

θρώπου τούτου; λέγει εκείνος, οὐκ εἰμί. 18 εἰστήκεισαν δὲ οἱ δούλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακιὰν πεποιηκότες, ὅτι ψυχὸς ἦν, καὶ ἐθερμαίνοντο: ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἐστῶς καὶ θερμαινόμενος.

19 Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ. 20 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς, Ἐγὼ παρησιᾶ λελάληκα τῷ κόσμῳ, ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. 21 τί με ἐρωτᾷς; ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοῦστας τί ἐλάλησα αὐτοῖς: ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ. 22 ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπόν, οὕτως ἀποκρίνη τῷ ἀρχιερεῖ; 23 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς, εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ: εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις; 24 ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καιάφαν τὸν ἀρχιερέα. 25 Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἐστῶς καὶ θερμαινόμενος. εἶπον οὖν αὐτῷ, Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; ἠρνήσατο ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, οὐκ εἰμί. 26 λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως, συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον, οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ; 27 πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος, καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

Το θεῖο δράμα αρχίζει πέρα ἀπὸ το χεῖμαρρο των Κέδρων, μέσα σ' ἓναν κήπο, ὅπου ο Ἰησοῦς μίπηκε με τους Μαθητές του. Επειδὴ ἐκεῖ συνήθιζε να ἐρχεται συχνὰ ο Ἰησοῦς με τους Μαθητές του, τον τόπο αὐτὸν γνώριζε καλὰ και ο Ἰούδας, ο προδότης. Ἐτσι ο Ἰούδας ἐγινε οδηγὸς αὐτῶν που ἠθελαν να συλλάβουν τον Διδάσκαλό του. Ο Δ' Ευαγγελιστὴς μετὰ τη δὴλωση του τόπου που βρισκόταν ο Ἰησοῦς, αρχίζει ἀμέσως τα περὶ τῆς σύλληψης του Ἰησοῦ ἀπὸ τις Αρχές. Στα Συνοπτικὰ ὁμως Ευαγγέλια, τα αἰσθήματα του Ἰησοῦ, ἐντὸς αὐτοῦ του κήπου προσλαμβάνουν δραματικὸ χαρακτήρα προ τῆς σύλληψής του: «ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι και ἀδημονεῖν»: «Περίλυπος ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου»: «και προελθὼν μικρὸν ἐπίπτεν ἐπὶ τῆς γῆς και προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν παρελθῆ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. Αββά, ο Πατὴρ, πάντα δυνατὰ σοι παροίενγκε το ποτήριον τούτο ἀπ' ἐμοῦ: ἀλλ' οὐ τι ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τι συ» (Μκ. 14,34 ἐξ.). Ἐνὼ δε ο ἴδιος κατέχεται ἀπὸ τόση αγωνία, οἱ τρεῖς ἀγαπημένοι Μαθητές του, που τον συνώδευσαν σ' αὐτὴν τὴν ἀπομόνωση, ὄχι μόνον δεν ἀντιλαμβάνονται τους λόγους τῆς αγωνίας του, ἀλλὰ και κα-

ταλαμβάνονται ὑπὸ ὕπνου βαθύτατου, ἀποδεικνύοντες εαυτοὺς ἐντελῶς ἐκτὸς των ἐπικειμένων γεγονότων, που με τὴν ὁρμὴ καταγιγίδας ἤλθαν κατ' ἐπάνω τους. Στὴν ἱστορία του Πάθους, κατὰ τους Συνοπτικούς, οἱ Μαθητές ἐμφανίζονται ὡς ἀπροϊδέαστοι και ἀσχετοὶ ὡς πρὸς τα γενόμενα. Πρὸς τὴ Συνοπτικὴ αὐτὴ παράδοση περὶ του μάλλον ἀναπάντεχου τῆς σύλληψης του Ἰησοῦ ἀπὸ τις Αρχές, ο Ἰωάννης παρουσιάζει, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, μια διαφορετικὴ εἰκόνα: α) Ο Ἰησοῦς δεν ἔχει ψυχολογικά προβλήματα, προαισθανόμενος ἐγγίζοντα το χρόνο του θανάτου του, β) Οἱ Μαθητές δεν δείχνουν τόσο ἀπροϊδέαστοι και ἀσχετοὶ ὡς πρὸς τα συμβησόμενα.

Ἀλλὰ οἱ δύο παραδόσεις παραλλάσσουν και σε ἀρκετὰ ἄλλα σημεῖα που ἀφοροῦν ὄχι μόνο τα προ τῆς σύλληψης ἀλλὰ και τα κατ' αὐτήν: α) Ὡς πρὸς το ρόλο του Ἰούδα, ο ὁποῖος ἐδῶ στον Ἰωάννη ἐρχεται για τὴ σύλληψη του Ἰησοῦ και με τὴ «σπείραν», ρωμαϊκὸ στρατό, και με «υπηρέτες» του Ναοῦ, ἀστυνομία του Ἱεροῦ, ἀπὸ μέρους των Ἀρχιερέων και των Φαρισαίων, ἐνὼ, κατὰ τον Μάρκο, στον τόπο που βρίσκεται ο Ἰησοῦς καταφθάνει ο Ἰούδας και μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ φανῶν και λαμπάδων και ὀπλων παρὰ των Ἀρχιερέων, Γραμματέων και Πρεσβυτέρων. Στον Ἰωάννη ο ἀσπασμὸς του Ἰησοῦ ἀπὸ τον Ἰούδα δεν εἶναι ἀπαραίτητος. Στὸ Δ' Ευαγγέλιο ο ἴδιος ο Ἰησοῦς, γνωρίζοντας το τι πρόκειται να του συμβεῖ, ἐξέρχεται του χώρου, ὅπου βρισκόνταν αὐτὸς με τους Μαθητές, και τους ρωτᾷει – πολὺ παράξενο ἐρώτημα: «Τίνα ζητεῖτε», κι αὐτοὶ του ἀπάντησαν «Ἰησοῦν τον Ναζωραῖον», κι αὐτὸς τους εἶπε «Εγὼ εἰμι». Καθὼς ὁμως πρόφερε αὐτὲς τις δηλωτικὲς τῆς θεότητος στὴν Παλαιὰ Διαθήκη λέξεις, αὐτοὶ που πήγαιναν πρὸς το μέρος του «ἔπεσαν χαμαί». Ἀφοῦ με τον τρόπο αὐτὸν ἀπέδειξε τὴν υπερέχουσα ἐκείνων θεῖα δύναμή Του, δευτερόνεται ἡ ἐρώτηση. Ὅταν του δηλώνουν, κι αὐτὴ τὴ φορά ὅτι ζητοῦν μόνον Αὐτόν, τους ἀπαντᾷ: «εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε ἀφετε τούτους υπάγειν». Με ἄλλα λόγια ἐδῶ δεν χρειάστηκε ἀσπασμὸς του Ἰούδα για να μην κάνουν λάθος ἀλλὰ να ἀναγνωρίσουν τον Ἰησοῦ. Ἐπίσης, μ' αὐτόν τον τρόπο, ἐκπληρώθηκε ἡ προφητεία «Οὐς δέδωκας μοι οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα» – οἱ Μαθητές βγήκαν ἀθικτοὶ ἀπὸ τὴν περιπέτεια του Ἰησοῦ (βλ. Ἰω. 6,39· 17,12). Ο Πέτρος, στο σημεῖο αὐτό, ἐδρασε ἀντίθετα πρὸς τὴν πρόθεση του Διδασκάλου του: Ἐ-

χοντας πάνω του μαχαίρι, το τράβηξε και απέκοψε το δεξί αυτί ενός δούλου του αρχιερέα και το όνομα του δούλου ήταν Μάλχος. Δεν γνωρίζουμε γιατί μνημονεύεται εδώ το όνομα του δούλου αυτού – Μάλχος. Ο συγγραφέας θέλει προφανώς με αυτόν τον τρόπο να τονίσει ότι με ακρίβεια παραθέτει όσα γράφει. Η αναφορά του επεισοδίου αυτού εδώ θέλει μάλλον να δηλώσει ότι ενώπιον των διωκτών του ο Ιησούς επιτέλεσε θαύμα, το οποίο όμως καμιά επίδραση δεν άσκησε επ' αυτών που επήγαν να τον συλλάβουν! Ίσως, μάλιστα, γι' αυτό δεν ελήφθησαν ειδικά κατά του Πέτρου μέτρα, ενώ ο ίδιος τόλμησε, λίγη ώρα μετά να εισέλθει στην αυλή του Αρχιερέα που δικαζόταν ο Ιησούς, χωρίς να αισθάνεται τον κίνδυνο που διέτρεχε.

Πάνω απ' όλα, βέβαια, στον Ιωάννη μάς εντυπωσιάζει η χρησιμοποίηση τόσο ισχυρής στρατιωτικής δύναμης για τη σύλληψη του Ιησού, περί της οποίας θα κάνουμε λόγο παρακάτω. Εδώ πρέπει να σημειωθούν τα ιδιαίτερος υπερφυσικά γεγονότα, μετά τα οποία έγινε η σύλληψη του Ιησού ως εάν να μην είχε γίνει τίποτε! Ο Δ' Ευαγγελιστής θέλει να τονίσει την τυφλότητα των Ιουδαίων, αλλά το κάνει αυτό με ιδιαίτερη υπερβολή. Εξάλλου, η ανταπόκριση στην κολάσιμη πράξη του Πέτρου να αποκόψει με μαχαίρι το αυτί του Μάλχου, δούλου του αρχιερέα, συνίσταται στη θεολογική υπόμνηση ενός αναμενόμενου γεγονότος όπως ήταν το ποτήρι του θανάτου, το οποίο ο Πατέρας προώρισε να πει ο Υιός. Τα λόγια αυτά λέγονται μάλλον ως υπενθύμιση στον Πέτρο, που, καθώς φαίνεται, αν δεν αγνοούσε, τουλάχιστον λησμόνησε ότι η πράξη του αντέβαινε προς το σχέδιο του Θεού. Επακολουθεί, βέβαια, η σύλληψη του Ιησού από τη σπείρα και το χιλιάρχο και τους υπηρέτες των Ιουδαίων – ολόκληρο ρωμαϊκό και ιουδαϊκό στράτευμα, οι οποίοι έδεσαν τον Ιησού και τον μετέφεραν για ανάκριση, στον Αρχιερέα Άννα.

Είναι καταφανές ότι τα περιστατικά της σύλληψης του Ιησού από τις Αρχές στο Δ' Ευαγγέλιο σαφώς παραλλάσσουν προς εκείνα που έχουμε στα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Στην ιωάννεια αφήγηση δεν μπορεί η Αποκάλυψη να αγνοηθεί εντελώς, ενώ ο Ιησούς αποδεικνύεται, ακόμα και κατά την ώρα της σύλληψης του ως “Κύριος”, και αποκαλύπτει μάλιστα τη δόξα Του: Αυτά, βέβαια, στον Ιωάννη δεν προστίθενται για να μη νομισθεί ότι ο Ιησούς ήλθε ώρα που απώλεσε το αίσθημα του “θείου

ανδρός”, του Υιού του Θεού. Αυτό θεωρεί αναγκαίο ο Ιωάννης να προσθέσει στη Συνοπτική παράδοση: δεν υπήρξε στιγμή στην ιστορία του Πάθους κατά την οποία ο Ιησούς δεν συνωδευόταν από τη συνείδησή του της ιδιαίτερης σχέσης προς τον Θεό. Θα αντιτείνει, βέβαια, κάποιος: Τότε πώς δικαιολογείται η πόρωση αυτών που πήγαν να τον συλλάβουν και υπό τέτοιες συνθήκες θείων υπέρ αυτού ενεργειών τον συνέλαβαν και τον εθανάτωσαν; Νομίζω πως ο Δ' Ευαγγελιστής δεν θα δυσκολευόταν να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, παραπέμποντας στην ευαγγελική αφήγηση, όπου κάτι παρόμοιο συμβαίνει πάλιν και πολλάκις. Ούτε τα Σημεία ούτε οι Λόγοι του Ιησού στο Δ' Ευαγγέλιο επηρέασαν ποτέ τους αντιπάλους του Ιησού.

Είναι, καθώς φαίνεται, σωστή η άποψη ότι ο Δ' Ευαγγελιστής στην αφήγηση περί του Πάθους του Ιησού ακολουθεί δική του παράδοση με ιδιαίτερα θεολογικά ενδιαφέροντα, ενώ το στοιχείο της αγωνίας του Ιησού ενώπιον του Πάθους είδαμε ότι δεν προβάλλεται από τον Ιωάννη. Εντυπωσιάζει πάντως ιδιαίτερα στον Ιωάννη η συμμετοχή ρωμαϊκών στρατευμάτων κατά τη σύλληψη του Ιησού. Η πληροφορία αυτή προϋποθέτει ίσως κάτι τέτοιο: Ότι η ιουδαϊκή προπαγάνδα έπεισε τους Ρωμαίους πως υπήρχε κίνδυνος σοβαρού coup d' etat. Γιατί στο στρατιωτικό τμήμα που συνέλαβε τον Ιησού μνημονεύεται «σπείρα» δύο φορές και «χιλιάρχος», ενώ από πλευράς ιουδαϊκής («εκ των αρχιερέων και εκ των Φαρισαίων») αναφέρονται μόνο «υπηρέται», κάποιοι δηλαδή φρουροί της τάξης στο Ιερό. Τέτοια όμως κινητοποίηση Ρωμαίων στρατιωτών δεν μπορούσε να γίνει χωρίς εντολή του Πιλάτου ή κάποιου αντικαταστάτη του, αφού κατά την ανάκριση του Ιησού ο Πιλάτος παρουσιάζεται εντελώς αγνοών τα περί του Ιησού! Οι όροι ιδίως «σπείρα» και «χιλιάρχος» εντυπωσιάζουν πάντως, αφού υπαινίσσονται και όχι ως ευκαταφρόνητο το μέγεθος της στρατιωτικής δύναμης που έστειλαν για να συλλάβει τον Ιησού. Είχαν τόσο λαθεμένες πληροφορίες οι αντίπαλοί του; Μήπως φοβόντουσαν παρέμβαση στο θέμα αυτό από μέρος του λαού; Μόνο αυθαίρετες υποθέσεις μπορούν να γίνουν σχετικώς. Η Συνοπτική παράδοση, επί του προκειμένου, βρίσκεται μέσα στα μέτρα της γενικότερης εικόνας του ζητήματος που αντιμετωπίζουμε. Μήπως ο Δ' Ευαγγελιστής ήθελε να βάλει εξ αρχής στο βρώμικο παιγνίδι και τη Ρώ-

μη, παρά τους ρητορικά αντίθετους ισχυρισμούς του Πιλάτου στο κεφάλαιο 19; Κατά τον Μάρκο, επίσης, στη Γεσθημανή καταφθάνει ο Ιούδας «και μετ' αυτού όχλος μετά μαχαιρών και ζύλων» (δεν γίνεται λόγος περί «όπλων») παρά των Αρχιερέων και Γραμματέων και Πρεσβυτέρων· ο Ιούδας ασπάζεται τον Ιησού για να δηλώσει ότι αυτός είναι για να συλληφθεί, ενώ «εις τις των παρεστηκότων», ο Πέτρος, κατά τον Ιωάννη (18,10), απέκοψε με μαχαίρι το αυτί ενός δούλου του αρχιερέα. Και ήταν, κατά τον Ιωάννη (18,3), ο Ιούδας που ηγείτο της «σπείρας» και των στρατιωτών του Ιερού. Άσχετα, επίσης, από το πώς περιγράφονται τα περί φιλήματος του Ιούδα προς τον Ιησού στους Συνοπτικούς, κατά τον Ιωάννη απλώς σημειώνεται ότι ο Ιησούς «ειδώς πάντα τα ερχόμενα επ' αυτόν εξήλθεν και λέγει αυτοίς: "τίνα ζητείτε"» (δεν έχουμε εδώ φίλημα του Ιούδα), κι όταν του απαντούν, εκείνος τους αποκρίνεται με το μοναδικό «Εγώ Ειμί», και τότε αυτοί «απήλθον εκ τα οπίσω και έπεσαν χαμαί». Ο Πέτρος χρησιμοποίησε τη μάχαιρά του. Το ερώτημα «Τίνα ζητείτε» ο Ιησούς έκανε και εκ δευτέρου, κι όταν του είπαν «Ιησούν τον Ναζωραίον», τους απάντησε «Είπον υμίν ότι εγώ ειμί». Ζητάει να αφήσουν τους Μαθητές του ελεύθερους για να πληρωθεί ο λόγος που ο Ιησούς είχε προείπει στο 6,19 και 17,12, κατά την παρατήρηση του Δ' Ευαγγελιστή. Τότε άναψαν τα αίματα του Πέτρου και απέκοψε το αυτί του Μάλχου. Κι ο Ιησούς τότε επιπλήττει τον Πέτρο: «βάλε την μάχαιραν εις την θήκην· το ποτήριον ο δέκωκέν μοι ο Πατήρ ου μη πίοω αυτό;» Κατά τον Λουκά είχε χτυπηθεί το δεξί αυτί του δούλου και ο Ιησούς στον Λουκά όχι μόνο επέπληξε τον δράστη αλλά και εθεράπευσε το αυτί του δούλου (22,51).

Εντυπωσιάζουν στον Ιωάννη δύο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της αφήγησης του: αφ' ενός η έντονη απόδειξη ότι ο Ιησούς είχε τη δύναμη να εξουδετερώσει τους αντιπάλους του, οσοιδήποτε και αν ήταν σε αριθμό. Και αφ' ετέρου ότι χρησιμοποιήθηκε στράτευμα για τη σύλληψη του Ιησού. Εντυπωσιάζει, επίσης, η επιδεικνυόμενη αδιαφορία έναντι των Μαθητών του Ιησού υπό των Ιουδαίων, αφού ούτε καν προβαίνουν σε σύλληψη του Πέτρου. Προβάλλεται το εξής: οι Αρχές είχαν την πεποίθηση ότι η εξουδένωση του Ιησού εσήμαινε πλήρη εξουδετέρωση των Μαθητών ως ομάδας. Τι ακριβώς συνέβη ως προς τον Πέτρο, κατά

το κείμενο, είναι πολύ δύσκολο να πούμε, αν μάλιστα λάβουμε υπ' όψιν ότι λίγες ώρες μετά τόλμησε να εισέλθει στην ίδια την αυλή του αρχιερέα, όπου δικάζονταν ο Ιησούς, από λαχτάρα να παρακολουθήσει από κοντά την τύχη του δασκάλου του. Ούτε μετά του ζητήθηκαν ευθύνες. Τι να πούμε; Ίσως η σύλληψη του Ιησού να ικανοποίησε πλήρως τις αρχές, και γι' αυτό αδιαφόρησαν για ό,τι άλλο.

Σχετικώς με τη χρησιμοποίηση ρωμαϊκού στρατού για τη σύλληψη του Ιησού ο W. Howard παρατηρεί στο Υπόμνημά του (σελ. 757) περί της «σπείρας» και του χιλιάρχου (18,12) τα εξής: «Αυτά δεν μπορούν να σημαίνουν ότι σώμα στρατιωτών που στρατωνίζονταν στην Antonia με επικεφαλής χιλιάρχο επιλέχθηκε για τη σύλληψη του Ιησού, αλλά ότι εν όψει της κατηγορίας υπό των αρχιερέων κατά του Ιησού περί σοβαρής ανταρσίας ζητήθηκε από τις στρατιωτικές αρχές να στείλουν βοηθητικό απόσπασμα για να ενισχύσει τους στρατιώτες του Ιερού σε περίπτωση σοβαρής αντίστασης» (σελ. 757). Το ίδιο υποστηρίζει και ο Τρεμπέλας (σελ. 621), μνημονεύει μάλιστα σχετικώς το όνειρο της συζύγου του Πιλάτου. Εμείς νομίζουμε ότι, επειδή τόσο η Ρώμη όσο και η Ιερατική Αρχή ζούσαν σε επαναστατικό αναβρασμό, σε πολύ συχνές εξεγέρσεις, ήταν δυνατό, σ' ένα πρώτο στάδιο, μέχρις ότου διαπιστώσουν τη σοβαρότητα της περίπτωσης, να συνεργασθούν. Όταν δεν ήταν κάτι σοβαρό, οι Ρωμαίοι αποσύρονταν. Κάτι τέτοιο ίσως υπονοεί ο Ιωάννης. Και ο R. Brown πιστεύει πως κάτι τέτοιο μπορούσε να συμβεί από το φόβο κινδύνου κάποιας επανάστασης (ό.π., σελ. 808), ενώ ο Painter (ό.π., σελ. 378) την αναζήτηση των Ιουδαίων να θανατώσουν τον Ιησού ο Δ' Ευαγγελιστής εξηγεί από την παράδοση αυτή. Ο Bultmann σχετίζει την όλη σκηνή του «εγώ ειμί» με την επιτυχή προσπάθεια του Ιησού να απαλλάξει τους Μαθητές του κάθε ευθύνης (σελ. 495). Τέλος, ο John Marsch υποθέτει ότι ίσως λόγω της εορτής και των εκτάκτων συνθηκών κάτι τέτοιο ήταν δυνατό (σελ. 585).

Στη συνέχεια, κατά τους Συνοπτικούς, ο Ιησούς άγεται στην αυλή του Αρχιερέα προκειμένου να κριθεί από το αρμόδιο δικαστήριο. Ο Αρχιερέας αυτός είναι, κατά τους Συνοπτικούς, ο Καϊάφας. Στον Ιωάννη ο Ιησούς, τελικά, καταδικάζεται από τον Καϊάφα «αρχιερέα του ενιαυτού εκείνου», η ανάκρισή του όμως, στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, γίνεται

από τον πενθερό του Καϊάφα, τον Άννα. Η κύρια εξέταση γίνεται επομένως από τον Άννα, ο οποίος, κατά το κείμενο, είχε προκαλέσει τη σύλληψη του Ιησού. Στο στίχο 18,19 σημειώνεται πως ο αρχιερέας ερώτησε τον Ιησού περί των Μαθητών του και περί της διδασκαλίας του. Ο Ιησούς απάντησε πως δεν είχε κάποια μυστική διδασκαλία, ότι δίδασκε σε ανοιχτούς χώρους – κάτι για το οποίο δέχθηκε ράπισμα ενός εκ των υπηρετών του αρχιερέα, προφανώς γιατί απάντησε έμμεσα και όχι άμεσα – κάτι που προκάλεσε τη διαμαρτυρία του Ιησού. Στο σημείο αυτό ξαφνικά ακολουθεί η εξής πληροφορία: «*Απέστειλεν ουν αυτόν ο Άννας δεδεμένον προς Καϊάφαν τον αρχιερέα*», δεν ακολουθεί όμως τίποτε μεταξύ Καϊάφα και Ιησού, ενώ κατά την επόμενη μνεία του Καϊάφα (στίχος 28) σημειώνεται απλώς: «*Άγουσιν ουν τον Ιησούν από του Καϊάφα εις το πραιτώριον, ην δε πρωτ' και αυτοί ουκ εισήλθον εκ το πραιτώριον, ίνα μη μιανθώσιν αλλά φάγωσιν το πάσχα*». Κάποιοι εκ των ερμηνευτών δέχονται την υπόθεση ότι ο Καϊάφας πιθανώς παρέστη κατά την ανάκριση του Ιησού υπό του πενθερού του Άννα· γι' αυτό ίσως δεν χρειαζόταν να προβεί σε νέα ανάκριση.

Οι στίχοι 19-23 (για τις αντίστοιχες περί της ανάκρισης του Ιησού περικοπές στους Συνοπτικούς βλ. Μκ. 14,53-72. Μτ. 26,57-75· Λκ. 22,54-71. Στον Λουκά μάλιστα υπάρχει βραδυνή και πρωινή συνεδρία. Ο Ιωάννης δεν μνημονεύει εμπαιγμό του Ιησού από τους Ιουδαίους, ο οποίος κατά τον Λουκά γίνεται πριν, κατά τον Μάρκο και τον Ματθαίο μετά τη δίκη. Διαφορές εμφανίζονται ως προς το όνομα του Αρχιερέα, τις ερωτήσεις που τίθενται στον Ιησού, και ως προς το αποτέλεσμα της δίκης. Στον Ιωάννη, η δίκη διεξάγεται προ του Άννα· απλώς αποστέλλεται ο Ιησούς και στον Καϊάφα, ο οποίος τον παραδίδει στον Πιλάτο. Όσα περιέχουν την προ του Άννα ανάκριση λένε απ' όλα και τίποτε! Ο αρχιερέας ρωτάει τον Ιησού περί της διδασχής και των μαθητών του. Ο Ιησούς δικαιολογημένα του απαντάει ότι φανερά δίδασκε τον κόσμο είτε στη Συναγωγή είτε στο Ιερό, όπου συγκεντρώνονται οι Ιουδαίοι, όχι σε μυστικούς κύκλους, ούτε είχε τίποτε προς απόκρυψη (όλα είναι γνωστά)· ο αρχιερέας μπορεί να ρωτήσει ακροατές να του πουν. Ο σκοπός τέτοιων ερωτήσεων φαίνεται πως ήταν μάλλον μήπως ο κατηγορούμενος διαπράξει, απαντώντας, κάποιο λάθος. Αλλοιώτικα δύο τινά μπορεί

να υποθέσει κανείς: Είτε ο Δ' Ευαγγελιστής δεν παρουσιάζει τις κατηγορίες αφήνοντάς τες για την ανάκριση από τον Πιλάτο· είτε η δίκη του Ιησού ήταν προετοιμασμένη υπό των εχθρών του με την έννοια ότι οι βαθύτεροι λόγοι τής κατά του Ιησού εχθρότητας δεν μπορούσαν να διατυπωθούν δημόσια ως κατηγορίες, λόγω έλλειψης επιχειρημάτων. Όπως συμβαίνει σ' αυτές τις περιπτώσεις επεμβαίνουν οι μπράβοι. Ο Ιησούς αντί να απαντήσει απευθείας στο ερώτημα του αρχιερέα, τον παράπεμψε σε πλήθος μαρτύρων· ορθώς δεν ενεπλάκη ο ίδιος σε όποια απολογία, αλλά παράπεμψε σε μάρτυρες. Τότε ένας εκ των υπηρετών του αρχιερέα ράπισε τον Ιησού γιατί δεν απάντησε αυτό που τον ρώτησαν αλλά παράπεμψε σε μάρτυρες! Καθώς φαίνεται, για κάποιο λόγο, δεν υπήρχαν πρόχειροι ψευδομάρτυρες· ή, ακόμα πιθανότερο, ο Δ' Ευαγγελιστής θέλει να τονίσει ότι η δίκη ήταν μια στημένη κωμωδία. Βέβαια, στη συνέχεια, κατά την ενώπιον του Πιλάτου διαδικασία αναγκάζονται να εισέλθουν στην ουσία της επιθυμίας των για καταδίκη του Ιησού, όταν πιέστηκαν από τον Ρωμαίο Επίτροπο. Μέχρι τότε στο Δ' Ευαγγέλιο μένουν εν επιφυλακή.

Αλλά και στα Συνοπτικά Ευαγγέλια η δίκη δεν εισέρχεται σε ουσιώδη ζητήματα (βλ. Μκ. 14,35-64, Μτ. 26,59-68, Λκ. 22,67-71.63-65). Με άλλα λόγια, στον Ιωάννη, τα ουσιώδη μεταφέρονται στα διαμειφθέντα κατά τη δίκη μεταξύ Ιησού και Πιλάτου. Στη Συνοπτική παράδοση ανακρίνονται κάποιοι μάρτυρες, άσχετα αν πρόκειται περί ψευδομαρτύρων.

Πέραν τούτων όμως, ο Δ' Ευαγγελιστής παρεμβάλλει μέσα σ' αυτό το κλίμα και την είσοδο του Πέτρου στην αυλή του αρχιερέα με τη μεσολάβηση του άλλου μαθητή «*ον ηγάπα ο Ιησούς*», ο οποίος έτυχε να είναι γνωστός στον αρχιερέα. Ο Bultmann δεν δέχεται ότι ο μαθητής αυτός ήταν εκ των Δώδεκα ούτε ότι ήταν γνωστός ως μαθητής του Ιησού. Σίγουρα, δεν ήταν εκ των Δώδεκα. Πρέπει πάντως να θυμηθούμε ότι στο Ιω. 1,35 εξ., εκτός του Ανδρέα και κάποιος άλλος μαθητής του Βαπτιστή τον εγκατέλειψε και προσκολλήθηκε στον Ιησού, για τον οποίο όμως παραδόξως το Δ' Ευαγγέλιο δεν αναφέρει τίποτε στη συνέχεια. Ξαφνικά, στο κεφάλαιο 13 – στα Ιεροσόλυμα – γίνεται λόγος περί του «*μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς*» μέχρι τέλους του Δ' Ευαγγελίου. Με-

ρικοί μάλιστα τον ταυτίζουν προς το συγγραφέα του Δ' Ευαγγελίου. Τιθεται, πράγματι, το ερώτημα: μήπως αυτός ο Ιεροσολυμίτης ήταν ο κάποτε μαθητής του Βαπτιστή, που, κάποτε, κατ' επιταγή του, μαζί με τον Ανδρέα πλησίασε τον Ιησού, αλλά, για κάποιο λόγο που δεν ξέρουμε, μετακινήθηκε στα Ιεροσόλυμα, αδυνατώντας να ακολουθήσει τον Ιησού στις περιοδείες Του;

Όπως και αν έχει το θέμα με τον «άλλον μαθητήν», με «τον μαθητήν ον ηγάπα ο Ιησούς», εκπλήσσει εδώ το θάρρος και το θράσος του Πέτρου να θέλει – κατά κάποιο τρόπο – να βρίσκεται κοντά στον Διδάσκαλό του κατά τις ώρες της δοκιμασίας Του. Ενώ όμως ρισκάρει τόσα με την παρουσία του εκεί, η ανθρώπινη ασθένειά του δεν μπορεί να τον εμποδίσει να αρνηθεί τρεις φορές ότι γνωρίζει τον Ιησού! Ο αναγνώστης του Δ' Ευαγγελίου διερωτάται γιατί αυτή η μνεία της αδυναμίας του Πέτρου εδώ – κάτι που, ας σημειωθεί, δεν απουσιάζει από τα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Μκ. 14,66 εξ., Μτ. 26,69 εξ., Λκ. 22,56 εξ.). Ο Πέτρος υπήρξε ο αρχηγός της αρχικής Εκκλησίας· το Δ' Ευαγγέλιο μάλιστα φέρνει σε στενή σχέση τον Πέτρο και τον Ιωάννη στα κεφάλαια 13, 19, 20, 21. Η μόνη απάντηση στο ερώτημα, γιατί ο Πέτρος στις περιστάσεις αυτές αφήνει κάποια ερωτηματικά, είναι ότι αγαπούσε ιδιαίτερα τον Ιησού. Η άρνηση του Πέτρου κατά τη δίκη του Ιησού θέλει μάλλον να τονίσει τη μοναξιά του Ιησού, όταν τον αρνούνται κι αυτοί που τον αγάπησαν περισσότερο.

Σχετικώς με την άρνηση του Πέτρου κατά τη νύκτα της σύλληψης του Ιησού, μπορούν κατά τον Brown να λεχθούν τα εξής: Μόνο ο Λουκάς (22,54-62) παραθέτει συνεχή αφήγηση περί των τριών αρνήσεων του Πέτρου, ενώ ο Μάρκος και ο Ματθαίος χωρίζουν την είσοδο του Πέτρου στην αυλή του Αρχιερέα από τις αρνήσεις που ακολουθούν. Υπάρχει, βέβαια, θέμα αν οι τρεις αρνήσεις έγιναν απανωτά, ή κάτι μεσολαβούσε μεταξύ αυτών, όπως στον Ιωάννη του οποίου η αφήγηση παρουσιάζεται ως η πιο πιθανή. Η πληροφορία πως οι Μαθητές, μετά τη σύλληψη του Ιησού θα διασκορπισθούν όπως τα πρόβατα που χάνουν τον ποιμένα τους (Μκ. 14,27), ή από φόβο των Ιουδαίων, δεν αποκλείει το τόλμημα του Πέτρου, ούτε η αρχική κοινότητα ήταν δυνατό να εφεύρει μια ιστορία που ντροπιάζει ένα πρόσωπο της θέσης που κατείχε σ'

αυτήν ο Πέτρος. Ο Μάρκος φαίνεται πως δέχεται και τα περί διασκορπισμού των Μαθητών (14,27.50) και το ότι ο Πέτρος παρακολούθησε την τύχη του Ιησού κατά τη δίκη που προδιαγράφει ο Λουκάς περί αυτού στο 22,31 «Σίμων, Σίμων, ιδού ο Σατανάς εξετήσατο υμάς του συνιάσαι ως τον σίτον· εγώ δε εδεήθην περί σου ίνα μη εκλίπη η πίστις σου...» (22,31-32). Το μόνο – νομίζω – που μένει εδώ προς συζήτηση είναι η εμφανιζόμενη στο κατά Ιωάννη ως αντίθεση: η εικόνα του Πέτρου από τη μια μεριά, και του Ιωάννη από την άλλη. Δεν μπορούμε να διακρίνουμε μομφή κατά του Πέτρου στο κατά Ιωάννη, αφού είναι πιο λεπτομερή στον Μάρκο, Ματθαίο και Λουκά τα περί των ερωτώντων τον Πέτρο, ενώ ο Ιωάννης με μεγαλύτερη σοβαρότητα περιγράφει τα περί του Πέτρου μετά την αλεκτοροφωνία. Ο Brown μάλιστα προτείνει: το σύγχρονο της υπεράσπισης του Ιησού προ του Άννα, όπου ο Ιησούς αντιμετωπίζει την επιθετικότητα των κριτών του και δεν αρνείται τίποτε, ενώ ο Πέτρος, αντίθετα, καλύπτεται και αρνείται τα πάντα. Δεν αποτελεί αντίθεση προς το Ιω. 16,32 το ότι ο Πέτρος με κάλυψη παρακολουθεί τη δίκη του Ιησού. Άλλωστε, στο Ιω. 21,15-17 έχουμε την τριπλή ομολογία αγάπης του Πέτρου προς τον Ιησού – μια φιλοφρόνηση που δεν έχουμε στη Συνοπτική αφήγηση.

Ως προς αυτά που παραθέτει ο Δ' Ευαγγελιστής στη διήγηση του Πάθους δεν πρέπει να παραλειφθεί η απουσία οποιασδήποτε πληροφορίας περί του προδότη Ιούδα ή περί της μεταμέλειάς του (Μτ. 27,39 εξ., Πράξ. 1,18-20). Ο Ιωάννης τελειώνει με τον Ιούδα στο στίχο 18,5, όπου ο Ιούδας ηγείται των εχθρών του Ιησού κατά τη σύλληψή του. Περί αυτού γίνεται παραπέρα λόγος στο Μτ. 27,3-10 και Πράξ. 1,18-20.

Καταδικασμένος υπό τους συμπατριώτες του, παραδίδεται ο Ιησούς στον Ρωμαίο Επίτροπο της Ιουδαίας Πλάτο για την έγκριση της απόφασης, κατά τα ισχύοντα τότε στην Παλαιστίνη μεταξύ Ιουδαίων και Ρώμης. Δεν ενδιαφέρει ιδιαίτερα ποιο γνωστό μας, ή άγνωστο κτίριο, μπορεί να ήταν αυτό που διέμενε στα Ιεροσόλυμα, όταν βρισκόταν εκεί, αφού η έδρα του ήταν Καισάρεια η παραθαλάσσια. Κατά τον Τρεμπέλα έμενε πιθανώς σε κάποιο κτίριο δίπλα στο στρατιωτικό καταυλισμό των Ρωμαίων στα Ιεροσόλυμα "Αντωνία", ενώ άλλοι νομίζουν ότι κατά την εορτή ή διαμονή του ήταν στο ηρωδειανό παλάτι επί

της Σιών. Ο αναγνώστης πρέπει να έχει υπόψη του ότι τα χρόνια που γράφτηκε το Δ' Ευαγγέλιο τα Ιεροσόλυμα είχαν καταστραφεί από τους Ρωμαίους το 70 μ.Χ., και οι Χριστιανοί είχαν ήδη τότε μετοικήσει στην Πέλλα της Ιορδανίας, και έτσι επικρατούσε όχι σαφήνεια ως προς ζητήματα όπως το παραπάνω στη χριστιανική παράδοση. Η υπό του L.H. Vincent ταύτιση του «λιθόστρωτου» ή Gabbatha προς ανευρεθέν λαμπρό λιθόστρωτο που ήταν στην αυλή του πύργου της Αντωνίας, της συνδεόμενης με το Ναό, είναι ό,τι το θετικότερο έχουμε επ' αυτού. Γι' αυτό και ο Τρεμπέλας δέχεται αυτήν την άποψη (βλ. σελ. 640).

Η Δίκη του Ιησού ενώπιον του Πιλάτου (18,28-19,16α)

28 Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον: ἦν δὲ πρωΐ: καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσηλθόντες εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγῳσιν τὸ πάσχα. 29 ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλάτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν, Τίνα κατηγορίαν φέρετε [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου τούτου; 30 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἂν σοὶ παρεδώκαμεν αὐτόν. 31 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα: 32 ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῆ ὃν εἶπεν σημαίνων ποῖω θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν. 33 εἰσηλθὲν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; 34 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; 35 ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος, Μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί: τί ἐποίησας; 36 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. 37 εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς, Σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. 38 λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Τί ἐστὶν ἀλήθεια; Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρί-

σκῶ ἐν αὐτῷ αἰτίαν. 39 ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἕνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα: βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; 40 ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες, Μὴ τοῦτον ἀλλὰ τὸν Βαραββάν. ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστής.

19 1 Τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλάτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν. 2 καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτῷ τῇ κεφαλῇ, καὶ ἰμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτὸν 3 καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον, Χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων: καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα. 4 Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Πιλάτος καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκῶ ἐν αὐτῷ. 5 ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἰμάτιον. καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἴδου ὁ ἄνθρωπος. 6 ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες, Σταύρωσον σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε: ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκῶ ἐν αὐτῷ αἰτίαν. 7 ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμεῖς νόμον ἔχομεν: καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

8 Ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλάτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη, 9 καὶ εἰσηλθὲν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ, Πόθεν εἶ σύ; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ. 10 λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος, Ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω ἀπολύσαι σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρώσαι σε; 11 ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς, οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν: διὰ τοῦτο ὁ παραδοὺς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει. 12 ἐκ τούτου ὁ Πιλάτος ἐζήτηε ἀπολύσαι αὐτόν: οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐκραύγασαν λέγοντες, Ἐὰν τοῦτον ἀπολύσης, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος: πᾶς ὁ βασιλεὺς ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι.

13 Ὁ οὖν Πιλάτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα. 14 ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις, Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. 15 ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι, Ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν. λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς, οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. 16 τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

Κάποιοι ερευνητές θεωρούν απίθανο ότι η Ρώμη, αφού αναμίχθηκε στη σύλληψη του Ιησού, θα άφηνε στη συνέχεια την υπόθεση στα χέρια των Ιουδαίων· φυσικό ήταν να τη χειρισθεί η ίδια. Αυτό όμως θα προϋπέθετε κάποια ένταση στις σχέσεις της ιουδαϊκής ηγεσίας προς τον Ρωμαίο Επίτροπο. Άλλωστε, η κατηγορία ήταν για εκκολαπτόμενη επαναστατική θρησκευτική κίνηση, που οι ιουδαϊκές αρχές ήταν σε θέση να καταλάβουν εγγύτερα από όσο οι ρωμαϊκές.

Και στους τέσσερις Ευαγγελιστές η δίκη του Ιησού υπό του Πιλάτου, αφού μάλιστα ρωμαίοι στρατιώτες αναμίχθηκαν στη σύλληψη του Ιησού, θεωρείται σαν κάτι φυσικό, ενώ αυτό ο αναγνώστης το νοιώθει ακόμη βαθύτερα στον Ιωάννη (βλ. Μκ. 15,1-15, Μτ. 27,11-26, Λκ. 23, 1-5.13-16, Ιω. 18,28-19,16), αφού ο Πιλάτος εισέρχεται στην ουσία του θέματος. Έτσι, τον Ιησού, μετά την ανάκρισή του από τον Καϊάφα, φέρουν στο ρωμαϊκό “πραιτώριο”, στο οποίο αυτοί οι ίδιοι δεν εισήλθαν, αφού επρόκειτο για κατ’ εξοχήν εθνικό ρωμαϊκό χώρο ώστε να μη μολυνθούν, αφού το ίδιο εκείνο βράδυ επρόκειτο να φάνε το Πάσχα, που άρχιζε με τη δύση του ήλιου (18,28). Με άλλα λόγια κατά τον Ιωάννη, ο Ιησούς δεν έφαγε μετά των Μαθητών του το Πάσχα εκείνο το βράδυ, αφού ήταν ήδη νεκρός. Αλλού διατυπώθηκε η άποψή μας (στα του κεφαλαίου 13) ότι ο Ιησούς, εν όψει αυτών των γεγονότων, ετέλεσε και έφαγε μετά των Μαθητών του, καθώς αναφέρουν ρητώς οι Συνοπτικοί, ένα είδος “Πάσχα”, μία Habburah. Ήταν ακόμη πρωί, όταν τον επήγαν στο Πραιτώριο· αυτό σημειώνεται μάλλον σε σχέση προς τον κατά το εσπέρας αρχόμενο εορτασμό του Πάσχα, και λόγω της διάρκειας που απαιτήσε η διαδικασία. Ο Ρωμαίος διοικητής είχε αναλάβει το αξίωμά του το 26 μ.Χ. Εκτός των Μεγάλων Εορτών, οι Διοικητές είχαν την έδρα τους στην Καισάρεια την παραθαλάσσια, εκτός των Εορτών, οπότε λόγω συγκέντρωσης πολλών Ιουδαίων στα Ιεροσόλυμα, υπήρχε κίνδυνος δημιουργίας ταραχών. Τότε ο διοικητής διέμενε, όπως σημειώθηκε, στον πύργο “Αντωνία”, στη Νότια πλευρά του Ναού. Το “πραιτώριον” αποτελούσε τμήμα του πύργου Antonia.

Αφού ο Ιησούς κρίθηκε από το ιουδαϊκό Συνέδριο άξιος θανάτου, κατά την ισχύουσα τότε νομοθεσία μόνο ο Ρωμαίος διοικητής είχε το

jus gladii, το δικαίωμα εκπλήρωσης της θανατικής καταδίκης. Επομένως, κατά τα ισχύοντα, μόνο ο Ρωμαίος διοικητής μπορούσε να επιβάλει τέτοια ποινή, όπως και να την εκτελέσει. Ο Ιωάννης, με δικό του τρόπο, αποκαλύπτει κάτι απαρχής φανερό, ότι δηλαδή ο Ιησούς καταδικάσθηκε από τους συμπατριώτες του στην ποινή του θανάτου, παρά τον αστείο χαρακτήρα των ανακρίσεων, και την επικύρωσή της από τον Ρωμαίο διοικητή.

Στους στίχους 28 εξ. ο Πιλάτος, φυσικά, ρωτάει γιατί ο Ιησούς παραπέμφθηκε στην κρίση του, κι η απάντηση είναι σαφής: θεωρήθηκε άξιος θανάτου. Ο Δ’ Ευαγγελιστής με δικό του ρυθμό αποκαλύπτει κάτι που ήταν εξαρχής φανερό. Το ίδιο κάνει και σε άλλα θέματα, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Επομένως, η δίκη από τον Πιλάτο εσήμαινε θάνατο ή όχι θάνατο: τίποτε άλλο. Κι ο θάνατος που συνήθως επέβαλλε ο Ρωμαίος Επίτροπος ήταν ο δια του Σταυρού. Αυτό το είδος θανάτου είχε προβλέψει και ο Ιησούς για τον εαυτό Του. Αυτό ισχύει και για τη Σταύρωση αλλά και για όσα έπονται. Δεν ξέρουμε βέβαια αν ο Δ’ Ευαγγελιστής μάς δίνει στη δική του έκθεση μια “παρωδία” ή μια σύντομη και ατελή περιλήψη της δίκης του Ιησού υπό των Ιουδαίων. Κατά τον Ιωάννη, η κύρια ανάκριση του Ιησού γίνεται από τον Άννα στην οικία του, ενώ ως μια αναιμική ακρόαση φαίνεται η διαδικασία από τον αρμόδιο αρχιερέα, τον Καϊάφα – κατά τον πιο υποτυπώδη τρόπο. Καθόλου λοιπόν, παράξενο ότι ριζοσπαστικοί ερμηνευτές της Μορφοϊστορικής Σχολής, όπως ο Bultmann και ο Dibelius, απορρίπτουν την πληροφορία ως μη ιστορική, και την απορρίπτουν, ενώ οι μετριοπαθέστεροι Kümmel και Benoit θέτουν τουλάχιστον, ζήτημα ιστορικότητας. Ο R. Brown παρατηρεί συναφώς: “Πρέπει να σημειωθεί ότι η εκτίμηση της ιστορικότητας της αφήγησης επηρεάζεται όχι μόνο από τη χρησιμοποίηση κάποιας βραδύτερης θεολογίας, αλλ’ επίσης από τη σύντμηση κάποιας έκθεσης που αποτελούσε μακρότερη παρουσίαση του θέματος. Για το σκοπό μας έχει ενδιαφέρον πως, ενώ ο Ιωάννης παραλείπει τη συνεδρία, οι πιο πολλές λεπτομέρειες που βρίσκουμε στη Συνοπτική αφήγηση εμφανίζονται αλλού στον Ιωάννη: Ως τέτοια παραδείγματα προσάγονται τα Ιω. 11,47-53· 2,19· 10,24-25.33.36· 1,51. Τα περί του Συνεδρίου στη Συνοπτική παράδοση, κατά την ανεξάρτητη μαρτυρία

του Ιωάννη, είναι από τα θέματα περί της δράσης του Ιησού που διατηρούσε η παράδοση της κοινότητας” (ό.π., σελ. 833-34). Στο ερώτημα αυτό ιστορική αξία έχει η κατά τον Ιωάννη αφήγηση περί κατάχρησης εξουσίας ως προς τον Ιησού· μπορούμε, κατά τον Bultmann, να πούμε ότι στον Ιωάννη, στον Λουκά και στο τελικό μέρος του Μάρκου 14,65, μπορούμε να την αποδώσουμε σε κατάχρηση της υπεύθυνης για τον Ιησού αστυνομικής δύναμης, «άνδρες, τους συνέχοντες αυτόν» (Λκ. 22,63).

Η επικύρωση της απόφασης του ιουδαϊκού δικαστηρίου περί της οποίας έγινε λόγος ήταν συχνά υπέρ των διοικούμενων, αν και η απόφαση ενίοτε μπορούσε να πάρει και άλλο δρόμο. Στην ιωάννεια αφήγηση π.χ. ζωγραφίζονται έντονα τα ασθενή σημεία τόσο ως προς την ιουδαϊκή πλευρά όσο και ως προς το χαρακτήρα του Πιλάτου. Εκ φύσεως, καθώς φαίνεται σκεπτικιστής, ο Επίτροπος ήταν και προληπτικός – χαρακτηριστικά, άλλωστε, αυτά μάλλον γενικότερα της ανώτερης ρωμαϊκής τάξης. Δεν φαίνεται πως είχε καταλάβει καλά τους Ιουδαίους, κι όπως φαίνεται είχε φθάσει όχι μόνο να τους περιφρονεί αλλά και να τους μισεί. Γι’ αυτό η έντονη επιθυμία του ήταν να τους ταπεινώνει, παίρνοντας βέβαια όλα τα μέτρα για τη διατήρηση αμείωτου του κύρους της Ρώμης, που εσήμαινε σε κάθε περίπτωση την ενίσχυση της δική του προσωπικής θέσης και σταδιοδρομίας (βλ. και Ιωσήπου, Αρχαιολογία, XVIII, 3, 1· Πολεμ. II, 9,2· Philo, Legatio ad Gaius, 38· Τάκιτος, Annales XV, 44).

Δεν φαίνεται, επίσης, ότι με την περιγραφή του προσώπου και την έναντι του Ιησού στάση του Πιλάτου ο Δ΄ Ευαγγελιστής ασκεί κάποιο είδος πολιτικής έναντι της χριστιανικής Εκκλησίας. Ο Πιλάτος παρουσιάζεται από τον Δ΄ Ευαγγελιστή ως πρόσωπο αξιόμημπο, με την έννοια ότι είχε αμφιβολίες για το αξιοκατάκριτο του Ιησού, υπέκυψε μάλιστα στην προφανή εχθρότητα των Ιουδαίων. Η στάση του αυτή είναι ιστορικά δυνατή και αποδεκτή, τουλάχιστον κατά μία περίοδο, που η Ρώμη δεν είχε ακόμα γενικά αποκρυσταλλώσει γνώμη για τον επικίνδυνο ή μη του χαρακτήρα του Χριστιανισμού.

Επίσης, γενικά, ως προς την εξήγηση των διαφορών κάποιων παραδόσεων μεταξύ Ιωάννη και Συνοπτικών, δεν είναι ανάγκη να δεχθού-

με ότι οι ιωάννεις φιλτράρησαν τις Συνοπτικές, αφού και μεταξύ των Συνοπτικών παρουσιάζουν παραλλαγές, μάλιστα ο Λουκάς έναντι των δύο άλλων. Οι κατήγοροι του Ιησού στα Ευαγγέλια είναι ένα είδος ιστορικοί παραγκιόζηδες που παίζουν κάποιο φτωχό ρόλο της μοίρας των. Όσα γίνονται δεν είχαν απλώς προβλεφθεί απ’ Αυτόν (βλ. π.χ. 3,14· 12,32 κ.ά.) αλλά προβλέφθηκαν γιατί έτσι επέπρωτο να γίνουν! Αυτό ισχύει για τη Σταύρωση αλλά και για όσα έπονται. Δεν ξέρουμε, βέβαια, αν ο Δ΄ Ευαγγελιστής μάς δίνει μια “παρωδία” ή μια πολύ σύντομη και ατελή περίληψη της δίκης του Ιησού υπό των Ιουδαίων· το ίδιο όμως ισχύει σε τελική ανάλυση και για τη πιο εκτεταμένη διαδικασία ενώπιον του Πιλάτου. Φαντασθείτε ότι η κύρια ανάκριση του Ιησού γίνεται στην κατοικία του Άννα, ενώ η κανονική ακροαματική διαδικασία από τον αρμόδιο γι’ αυτό αρχιερέα Καϊάφα γίνεται με τον πιο υποτυπώδη και αστείο τρόπο. Η μόνη κανονική ακροαματική διαδικασία είναι αυτή που γίνεται από τον Πιλάτο. Και στις δύο περιπτώσεις, ο Ιωάννης στηρίζεται επί παραδόσεων που έχουν διυλισθεί και από την προσωπική του περί αυτών αντίληψη. Μπορεί βέβαια να μην είναι ο ιστορικός που αγωνιά εδώ για τις λεπτομέρειες. Κατηγορείται άλλωστε ο Ιησούς για θρησκευτική έκπτωση και διατάραξη της δημόσιας τάξης – κατηγορίες που, κατά τους Αρχιερείς, επισύρουν τη θανατική ποινή.

Όπως παρατηρεί ο J. Marsh, υπάρχουν τρία στάδια κατά την ενώπιον του Πιλάτου δίκη του Ιησού: Το πρώτο είναι το προαναφερθέν. Κατά το δεύτερο στάδιο, ο Πιλάτος εξετάζει τον Ιησού επί του μη αποδεχόμενου αμφισβήτησης θέματος ότι διεκδικεί το αξίωμα του “βασιλέα” ή “Μεσσία”, αν και δεν ξέρουμε πόθεν ή πώς πληροφορήθηκε κάτι τέτοιο. Ο Πιλάτος εντυπωσιάζεται κατά τη σχετική συζήτηση με τον Ιησού και προτείνει – όπως συνήθως εγίνετο κατά το Πάσχα – να απολυθεί ο Ιησούς με παραχώρηση χάριτος, κατά το παραπάνω έθιμο να γίνεται κάτι τέτοιο από το Ρωμαίο Διοικητή, ως ένδειξη καλής θέλησης προς τους εορτάζοντες Ιουδαίους. Το τρίτο στάδιο, είναι η συζήτηση μεταξύ των δύο, Πιλάτου και Ιησού: όταν ο Πιλάτος άκουσε ότι ο Ιησούς εμφάνισε τον εαυτό του ως “Υιό Θεού”.

Αφού ο Πιλάτος ενημερώνεται περί της κατά του Ιησού κατηγορίας παρά των ιουδαϊκών αρχών (στίχοι 29-32) ως πολιτικής κατηγορίας,

η πρώτη ερώτηση που ο Πιλάτος απευθύνει προς τον Ιησού είναι: «σύ ει ο βασιλεύς των Ιουδαίων;» - καθαρά πολιτικό ερώτημα, από την απάντηση στο οποίο θα εκρίνετο η έκταση του πολιτικού ενδιαφέροντος της Ρώμης για την περίπτωση. Ποια ήταν η απαντητική ερώτηση του Ιησού; Αν εξ εαυτού ο Πιλάτος οδηγείται στο ερώτημα ή άλλοι τον πληροφόρησαν σχετικώς, αφού ο ίδιος δεν είναι Ιουδαίος, κι ήταν τα χρόνια εκείνα δύσκολο σ' έναν μη Ιουδαίο να ξεχωρίσει τέτοια ζητήματα με σαφήνεια. Η απάντηση του Ιησού είναι αρνητική σε ό,τι αφορά τον πολιτικό χαρακτήρα της έννοιας του Ιησού ως "βασιλιά", όχι όμως απολύτως σαφής κατά τα άλλα, αφού δεν απαντάει με ένα ναι ή με ένα όχι. Οι Ιουδαίοι τον κατηγορούν για επαναστάτη που επιδιώκει δια της βίας να καταλάβει την εξουσία και συναφώς προς αυτή την κατηγορία ότι προβάλλει την αξίωση ότι είναι "Υιός Θεού". Αλλά και ως προς αυτό το επιχείρημα ο Ιησούς προβάλλει ότι η ροή των γεγονότων, και όχι η εξουσία που νομίζει πως διαθέτει ο ίδιος, να τον απολύσει ή να τον καταδικάσει, κάποιο θείο σχέδιο προσδιορίζει κατά βάση αυτό που δικάζει ο Πιλάτος. Με άλλα λόγια, μέσα στο θείο σενάριο παίζει κάποιο ρόλο κι ο Πιλάτος· η βασιλεία όμως του Ιησού δεν έχει σχέση με εγκόσμιες βασιλείες, γιατί αν ήταν κάτι τέτοιο, οι φρουροί της θα αγωνίζονταν υπέρ του βασιλιά τους. "Ναι, είμαι βασιλιάς αλλά η δική μου βασιλεία δεν μπορεί να καταταγεί σ' αυτές που με κατηγορούν". Η βασιλεία του Ιησού σχετίζεται προς την κυριαρχία της "αλήθειας" στη ζωή των ανθρώπων. Η αποστολή του στον κόσμο είναι να μαρτυρήσει γι' αυτή την «αλήθεια»· τον καταλαβαίνει όμως μόνο όποιος έχει σχέση προς αυτή την αλήθεια. Ο Πιλάτος, στην περίπτωση αυτή εκφράζει γι' αυτό το «βασιλείο της αλήθειας» τον γνωστό σκεπτικισμό της ρωμαϊκής άρχουσας τάξης, γι' αυτό μάλλον ειρωνικά, τον ρωτά: «Και τί είναι αλήθεια;» Η διαβεβαίωση του Ιησού περί της βασιλείας του προς τον Πιλάτο έλεγε πολλά και τίποτε. Στο κάτω-κάτω, ένας νέος βασιλιάς (πραγματικός ή φανταστικός) ασφαλώς δεν αποτελούσε κίνδυνο για τη δημόσια τάξη; Μπορεί να μην είναι Υιός Θεού· το ότι όμως το πιστεύει, το ότι συνδέει τον εαυτό του προς την "αλήθεια" δεν τον έκανε επικίνδυνο για τη δημόσια τάξη; Μπορεί να μην είναι βασιλιάς με την ιουδαϊκή έννοια· μπορεί να ήλθε για να μάθει στους ανθρώπους την "αλήθεια", όπως λέει α-

ποτελεί όμως αυτό για έναν ηγέτη, όπως ο Πιλάτος, επαρκή κατοχύρωση ότι ο Ιησούς είναι ακίνδυνος για τη δημόσια τάξη; Αυτό το ζήτημα, και μετά την ίδρυση της Εκκλησίας, αποτελούσε το κύριο πρόβλημα στις σχέσεις μεταξύ Εκκλησίας και Αυτοκρατορικής ρωμαϊκής διοίκησης, η οποία, ενώ στο άμεσο μέλλον ενδεχομένως δεν διέκρινε κανένα κίνδυνο, δεν ένοιωθε καθόλου σίγουρη πως το ίδιο θα εξακολουθήσει να συμβαίνει και αργότερα. Όχι γιατί κάποτε η Εκκλησία θα χρησιμοποιούσε βία για την πτώση της αυτοκρατορικής εξουσίας, αλλά για το ότι θα την παρέλυε από μέσα. Το ερώτημα του Πιλάτου περί "βασιλείας" και "βασιλείας" έπαιξε θεμελιακό ρόλο ως προς την τοποθέτηση του Πιλάτου έναντι του Ιησού. Τελικά, ο Πιλάτος στο Δ' Ευαγγέλιο παρουσιάζεται ως εισηγητής μιας μάλλον ήπιας ρωμαϊκής αυτοκρατορικής πολιτικής έναντι της Εκκλησίας. Στην "Αποκάλυψη του Ιωάννου" συναντάμε το ίδιο πρόβλημα σ' ένα όμως προχωρημένο στάδιο: εδώ έχουμε τη σύγκρουση του ουράνιου βασιλέα Χριστού προς το «θηρίον» της αυτοκρατορικής Ρώμης. Η θέση του Πιλάτου θυμίζει κάπως τη θέση που βρέθηκε ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος, διοικητής της Βιθυνίας στη Μ. Ασία το 112 μ.Χ. απέναντι στους Χριστιανούς της περιοχής του που αρνιόντουσαν να θυσιάσουν στο άγαλμα του αυτοκράτορα Τραϊανού, χωρίς όμως να έχουν υποπέσει σε κάποιο αστικό παράπτωμα. Τι να κάνει μ' αυτούς τους ανθρώπους; Γράφει, λοιπόν, στον Αυτοκράτορα Τραϊνόν, κι αυτός του απαντάει: «Αν θυσιάσουν στο άγαλμά μου, στείλτους στο σπίτι τους. Αν όχι, θανάτωσέ τους! Επιτρέπεται, άλλωστε, ένα τέτοιο πείσμα σε μια εποχή φώτων όπως η δική μας;» Αυτή ήταν η απάντηση ενός λόγιου αυτοκράτορα όπως ο Τραϊνός! Μπορεί πραγματικά να μην είναι Υιός Θεού ο Ιησούς· το ότι όμως το πίστευε δεν τον έκανε επικίνδυνο για τη δημόσια τάξη; Μπορεί να μην είναι Μεσσίας με την ιουδαϊκή έννοια· μπορεί, όπως ισχυρίζεται να ήλθε για να μάθει στους ανθρώπους την «αλήθεια», ότι η βασιλεία του δεν είναι επομένως εκ του κόσμου τούτου, ή ότι «ο ων εκ της αληθείας» καταλαβαίνει τον ισχυρισμό του· αποτελούν όμως όλα αυτά για έναν ηγέτη όπως τον Πιλάτο επαρκή κατοχύρωση ότι ο Ιησούς είναι ακίνδυνος για τη δημόσια τάξη; Κατά το Δ' Ευαγγέλιο φαίνεται πως ο Πιλάτος θεώρησε τον Ιησού ως κάποιον ακίνδυνο υποκειμενιστή ιδεολόγο· γι' αυτό διέκοψε τη συζήτηση μαζί

του: «Και τί, τέλος πάντων, είναι αλήθεια;» Δεν είναι απίθανο, ενώ οι κατηγοροί του Ιησού χρησιμοποίησαν θρησκευτική γλώσσα («υιός Θεού»), ο Πιλάτος ως πεφωτισμένος Ρωμαίος συζητάει το ίδιο πράγμα με πολιτική γλώσσα, δηλαδή με την έννοια της πολιτικής αλήθειας. Και, χωρίς να περιμένει απάντηση στο τι είναι αλήθεια βγήκε εκεί που παρευρίσκονταν οι Ιουδαίοι και τους λέγει ότι αυτός δεν βρίσκει στην περίπτωση επαρκή αιτιολογία για καταδίκη. Όταν είχε ρωτήσει τον Ιησού αν είναι «βασιλιάς», ο Ιησούς αρνήθηκε· απάντησε «εσύ λες ότι είμαι βασιλιάς; αν ήμουν, οι υπήκοοί μου θα αγωνιζόντουσαν για να μη παραδοθώ στους Ιουδαίους· η βασιλεία μου δεν είναι κοσμικής προέλευσης· το έργο του Ιησού είναι έργο προφήτη, αφού γεννήθηκε και ήλθε στον κόσμο για να μαρτυρήσει τι είναι αληθινό και τι ψεύτικο: εγώ γεννήθηκα και ήλθα στον κόσμο όχι για να τον κατακτήσω και να τον κουμαντάρω, αλλά για να βασιλέψει η αλήθεια στον κόσμο και όχι το ψέμα· κι όποιος κατάγεται από την αλήθεια, αυτός καταλαβαίνει τα λόγια μου». Είναι αξιοσημείωτο ότι, όταν άκουσε την κατηγορία ότι «υιόν Θεού εαυτόν εποίησεν» (στίχος 7), παρότι, κατά τη δήλωση του Δ' Ευαγγελιστή «μάλλον εφοβήθη», στη συνέχεια δεν φαίνεται να τον απασχολεί το θέμα αυτό· αυτό που τον απασχολεί είναι – μόνο, όσο είναι αυτό δυνατό, να απαλλαγεί της ευθύνης για το θάνατο του Ιησού. Με το «Υιός Θεού» δεν μπορούμε να ξέρουμε τι μπορεί να σκέφθηκε· ίσως ότι, αν ήταν Υιός Θεού, δεν θα κατανούσε έρμαιο των Ιουδαίων και της δικής του εξουσίας. Ίσως, εγνώριζε πως στην εποχή του κυκλοφορούσαν πολλοί με τον τίτλο «Υιός Θεού», συμπεριλαμβανομένου και του αυτοκράτορα. Δεν ξέρουμε ακριβέστερα την έννοια τού «μάλλον εφοβήθη» (στίχος 8). Τελικά τον παρέδωσε στους εχθρούς του, πιστεύοντας πως ο ίδιος απηλλάγη από τις ευθύνες του; Δεν φαίνεται κάτι τέτοιο πιθανό. Εδώ ο Ιησούς υποστηρίζει καθαρά την προφητική αποστολή του, κι ο Πιλάτος θέτει ζήτημα αν και στην περίπτωση αυτή υπάρχει πολιτικό θέμα, εξ ου και το ερώτημα: «τι είναι αλήθεια;» αυτό που λένε οι μεν, ή αυτό που ισχυρίζονται οι δε; Γενικά, ο Πιλάτος εκλαμβάνει τον Ιησού ως κάποιον μάλλον ονειροπαρμένο· γι' αυτό και επιχειρεί την απελευθέρωσή του. Βγαίνει έξω και ανακοινώνει προς τους Ιουδαίους άρχοντες, που, καθώς φαίνεται, καθόλου δεν συμπαθούσε, ότι αυτός δεν

βρήκε καμιά βάση για καταδίκη, δεν βρήκε δηλαδή να ευσταθεί η κατηγορία των περί εχθρού του πολιτεύματος· επρόκειτο μάλλον για έναν ακίνδυνο ονειροπόλο, εν πάση περιπτώσει, δεν είναι βέβαιος για την ενοχή του. Βέβαια, δεν τον απολύει ως αθώο. Ως εκ τούτου προτείνει στην περίπτωση του, να χρησιμοποιηθεί το δικαίωμα του Ρωμαίου Επιτρόπου, κατά το Ιουδαϊκό Πάσχα, να απολύει ως αθώο κάποιον υπόδικο ή κατάδικο. Πρόκειται για πρόταση χάριτος. Υπήρχε σχετικό έθιμο να κάνει κάτι τέτοιο ο Ρωμαίος Επίτροπος ως πράξη καλής θέλησης προς τους Ιουδαίους. Βγαίνει, λοιπόν στο Πραιτώριο, στο χώρο που ήταν συγκεντρωμένοι οι Ιουδαίοι και τους προτείνει, κατά το έθιμο αυτό του Πάσχα, να απολύσει, σαν χειρονομία καλής θελήσεως, κάποιον υπόδικο ή κατάδικο που θεωρεί ακίνδυνο. Και τους προτείνει, κατά το παραπάνω έθιμο του Πάσχα, να απολύσει τον Ιησού. Η πρότασή του όμως είναι χρωματισμένη με ειρωνεία, γιατί στον Ιησού αναφέρεται με την κατηγορία της ιουδαϊκής ηγεσίας ως «τον βασιλέα των Ιουδαίων», ως τον ονειροπόλο ακίνδυνο “ψευδομεσσία”. Σαν να το κάνει επίτηδες για να μας μπερδέψει! Τον τίτλο άντλησε ο Πιλάτος από τη συζήτηση του θέματος αυτού με τον Ιησού στους στίχους 33-38, όπου ο Πιλάτος συζητεί με τον Ιησού την πολιτική κατηγορία εναντίον του για αντιποίηση αρχής, ότι δηλαδή εμφανίζει τον εαυτό του ως βασιλέα. Βέβαια και στο ερώτημα: «Ομολογείς λοιπόν ότι είσαι βασιλιάς;» η απάντηση του Ιησού ήταν διφορούμενη «Εσύ λες ότι είμαι βασιλιάς; εγώ γι' αυτό γεννήθηκα και γι' αυτό ήλθα στον κόσμο για να εισαγάγω στη ζωή των ανθρώπων την αλήθεια».

Βγαίνει, λοιπόν, από το Πραιτώριο στο χώρο που ήταν συγκεντρωμένοι οι Ιουδαίοι και τους προτείνει, κατά κάποιο κρατούν έθιμο, ο Επίτροπος, κατά το Πάσχα, ως συμμετοχή στην εόρτια χαρά του λαού, να απολύει κατάδικο ή υπόδικο. Το έθιμο αυτό είχε γίνει συνήθεια («έστι δε συνήθεια»). Στο ερώτημα όμως αν προτιμούν οι Ιουδαίοι την απόλυση του Ιησού, ενώ τον χαρακτηρίζει ο Πιλάτος (εκ παραδρομής, εξ αφέλειας ή σκοπίμως;) ως «βασιλέα των Ιουδαίων». Αν μάλιστα ο Βαραββας ήταν «ληστής» με την έννοια του εθνικού επαναστάτη και όχι του κοινωνικού εγκληματία, η προτίμηση του λαού ήταν εκ προτέρου δεδο-

μένη, κι αυτό δεν μπορούσε να διαφεύγει σ' έναν άνθρωπο όπως ο Πιλάτος.

Ποια γνώμη πρέπει να είχε ο Δ' Ευαγγελιστής για τον Πιλάτο; Δεν μπορούμε να πούμε: στην καλύτερη περίπτωση πρέπει να τον έβλεπε σαν άνθρωπο "μπερδεμένο". Στην καλύτερη. Στη χειρότερη πώς θα τον έκρινε; Νομίζω κάπως έτσι: Καλύτερο σε σχέση προς τη ρωμαϊκή εξουσία των ημερών που γράφτηκε το Δ' Ευαγγέλιο, περί το 100 μ.Χ. δηλαδή.

Θα ασχοληθούμε λίγο με την κατά του Ιησού εβραϊκή κατηγορία ότι εποίησε τον εαυτόν του «Υιόν Θεού» που, ίσως, συγκίνησε κάπως τον Πιλάτο, ενώ είχε εξεγείρει εναντίον του Ιησού την ηγεσία του Ιουδαϊσμού. Και, πρώτα-πρώτα, σχετικά με το κείμενό μας ας σημειωθεί ότι ο εμπαιγμός του Ιησού, κατά τους Μάρκο και Ματθαίο, γίνεται αμέσως μετά την πρώτη φάση της δίκης του Ιησού από τους Ιουδαίους ηγέτες (Μκ. 14,64· Μτ. 26,67), βέβαια από Ιουδαίους. Στον Ιωάννη αυτός ο εμπαιγμός και η κακοποίηση γίνεται από Ρωμαίους στρατιώτες περί το τέλος της δίκης του Ιησού υπό του Πιλάτου. Μια τέτοια κακοποίηση προϋποθέτει καταδίκη. Αυτό γίνεται, σε τελική μορφή, στο Μκ. 15,17 και Μτ. 27,38. Εξεταστέο είναι πόσο είναι εύλογος αυτός ο εμπαιγμός στο κατά Ιωάννη. Για τον Μάρκο και τον Ματθαίο είναι εύλογος, αφού ήταν εξαρχής αναμενόμενη η σταυρική καταδίκη. Στον Λουκά έχει το χαρακτήρα έκφρασης περιφρόνησης από τον Ηρώδη Αντίπα (23,14). Στον Ιωάννη όμως η κακοποίηση αυτή του Ιησού εμφανίζεται ως μέρος ενός ευνοϊκού για τον Ιησού σχεδίου του Πιλάτου, αφού αυτός πριν και μετά τον εμπαιγμό του Ιησού υπό των Ρωμαίων στρατιωτών ήταν ευνοϊκά διατεθειμένος προς τον Ιησού, δεν τον θεωρούσε δηλαδή ένοχο. Ο εμπαιγμός έγινε για να συγκινήσει τους Ιουδαίους και για να τους κάνει να δουν τον Ιησού επιεικέστερα: Ο Ιησούς είναι τόσο ανίσχυρος που είναι ανοησία να τον θεωρούν ως απειλή κατά του έθνους! (βλ. R. Brown, ό.π., σελ. 886). Άλλοι κάνουν λόγο για εχθρική αρχικά στάση του Πιλάτου που ύστερα μετατράπηκε σε προσωπικό ενδιαφέρον. Δεν έλλειψε και η υπόθεση ότι ο Πιλάτος αρχικά ήταν υπέρ της απόλυσης του Βαραβά, η οποία μεταστράφηκε τελικά υπέρ του Ιησού.

Στους εμπαιγμούς ανήκει το ακάνθινο βασιλικό στεφάνι· ο κόκκινος χιτώνας ως βασιλική ενδυμασία· και οι βασιλικές προσφωνήσεις ξένων ηγεμόνων: «χαίρε, ο βασιλεύς των Ιουδαίων». Την τελική προσπάθεια για αλλαγή του ιουδαϊκού φρονήματος περί του Ιησού επιχειρεί ο Πιλάτος με την παρουσίαση αυτή του Ιησού δια των λέξεων: «*ὁ βασιλεύς υμῶν*», που πρέπει μάλλον να σημαίνει: "Αυτόν τον άνθρωπο καταδικάζετε ως επικίνδυνο βασιλέα;" Κάτι περίπου τέτοιο. Στην οχλοκρατική εκείνων απάντηση περί σταυρικής καταδίκης του Ιησού, η απάντηση του Πιλάτου αποτελεί μάλλον ειρωνεία για την απόφαση του όχλου: "Αυτόν που φοβάστε ότι μπορεί να γίνει βασιλιάς σας, έναν άνθρωπο σ' αυτή την τραγική κατάσταση, αυτόν ζητάτε να σταυρώσω ως επικίνδυνο να καταστεί βασιλιάς σας;" Την απόκριση, κατά τον Δ' Ευαγγελιστή, δεν δίνει στην περίπτωση αυτή ο όχλος αλλά «οι αρχιερείς», η ανώτατη δηλαδή εθνική ηγεσία των Ιουδαίων: "Εμείς δεν έχουμε βασιλιά παρά έναν, τον Ρωμαίο Καίσαρα". Με την άποψη αυτή η ιουδαϊκή ηγεσία πέφτει στον έσχατο εξευτελισμό. Αφού το Δ' Ευαγγέλιο γράφτηκε σίγουρα μετά το 70 μ.Χ., αυτό το είδος τέλους της δίκης του Ιησού περιγράφει την έσχατη ταπείνωση του ιουδαϊκού έθνους, μετά την αποτυχία των Επαναστατών του ιουδαϊκού Πολέμου του 70 μ.Χ. Τότε, ο Ιουδαϊσμός έφτασε πράγματι σ' αυτό το σημείο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο αγλαώτερος καρπός της ιουδαϊκής αριστοκρατίας, κατά τους χρόνους αυτούς, ο ιστορικός Ιώσηπος (βλ. σχετικώς στον R. Brown, ό.π., σελ. 891) που έγινε προδότης του έθνους του.

Κι ένα ακόμη σχόλιο στο φόβο που ένοιωσε ο Πιλάτος, όταν η ηγεσία των Ιουδαίων τον ενημέρωσε πως ο Ιησούς παρουσίασε τον εαυτό του ως «Υιό Θεού» (19,7). Για τους Εβραίους κάτι τέτοιο συνιστούσε βλασφημία μεγάλης ολκής: Για τον Πιλάτο όμως ο όρος αυτός, εντός του ελληνορωμαϊκού κόσμου, είχε ποικιλία σημασιών, ξεκινώντας από τις Μυστηριακές θρησκείες και τη λατρεία του Αυτοκράτορα μέχρι ποικίλες εκφράσεις του Ελληνιστικού Μυστικισμού. Για τον Ιουδαϊσμό βέβαια ένας τέτοιος ισχυρισμός καταλύει τη θεία μονοθεΐα. Ο Πιλάτος προσπαθεί κάτι σχετικό προς το θέμα αυτό να αποσπάσει από τον Ιησού, επί ματαιώ όμως λόγω της σιωπής του. Αυτή η σιωπή μπορεί να σημαίνει διάφορα· μεταξύ αυτών όμως και το φόβο του Ιησού ότι δεν

θα γίνει κατανοητός. Φαίνεται μάλιστα πως ούτε ο Πιλάτος έδωσε στη σιωπή αυτή – μπροστά στον κίνδυνο που αντιμετώπιζε ο Ιησούς – τη χειρότερη ερμηνεία. Εντυπωσιάσθηκε μάλιστα από το γεγονός της σιωπής του Ιησού, αφού μπορούσε, απαντώντας στο ερώτημά του, να δώσει λύση στη δύσκολη θέση του. Καθώς φαίνεται, ο Πιλάτος εξετίμησε την ψυχική του γενναιότητα. Αυτή όμως έλλειπε από τον ίδιο· αν εκάλυπτε τον Ιησού, αντιμετώπιζε τον κίνδυνο να παρουσιασθεί ως υπερασπιστής κάποιου αντίπαλου προς τον Ρωμαίο Καίσαρα! Και για κάτι τέτοιο δεν ήταν έτοιμος ο άνθρωπος αυτός. Το αστείο είναι πως, ενώ βιώνει την αδυναμία του μπροστά στο πείσμα των Ιουδαίων αφενός και στη σιωπή του Ιησού αφ' ετέρου, ο Πιλάτος προσπάθησε με κάθε τρόπο την απαλλαγή και απόλυση του Ιησού.

Στους στίχους 13-16 έχουμε την τελική και πιο απεγνωσμένη απόπειρα, η οποία είχε παταγώδη αποτυχία, όπως ήδη εκθέσαμε. Ο Ιησούς επέμεινε στη σιωπή Του κι οι εχθροί του στην απόφαση για τον ολοθρεμό του.

Όσα κι αν χρεώσουμε τον Δ' Ευαγγελιστή για τη διατύπωση της κατηγορίας «Υιός Θεού», σίγουρα επρόκειτο για κάποιου τύπου «μεσσιανική» κατηγορία, στην οποία, ο Δ' Ευαγγελιστής προσδίδει δικό του θεολογικό χρώμα. Το παράξενο είναι ότι ο Πιλάτος την κατάλαβε μάλλον ως θρησκευτικού περιεχομένου κατηγορία. Για το λόγο αυτό «μάλλον εφοβήθη», και επιδίωξε άλλη μια φορά την απόλυση του Ιησού. Οι Ιουδαίοι όμως επικρίνουν τη στάση του δια του «*ουκ ει φίλος του Καίσαρος*» - επιμένουν δηλαδή πως η κατηγορία είναι πολιτικού χαρακτήρα. Στο Μτ. 27,24 ένιψε τα χέρια του δηλώνοντας την αθωότητά του γι' αυτή την καταδίκη. Δεν είναι όμως καθόλου συμπτωματικό ότι ο Τιβέριος τον άφησε άλλα δέκα χρόνια διοικητή της Ιουδαίας λόγω προφανώς των επιτυχιών του εκεί, για τις οποίες ενδιαφέρονται όλοι οι Ιουδαίοι που ήταν διασπαρμένοι μέσα στην αυτοκρατορία.

Στα παραπάνω δεν πρέπει να παραλειφθεί ότι, κατά τον Μτ. 27,28-31, παρενέβη και η σύζυγος του Πιλάτου υπέρ του Ιησού με όνειρο που την αναστάτωσε· ότι ο Λουκάς κάνει λόγο για τρισσή εκ μέρους του Θεού τιμωρία της Ιερουσαλήμ για το διαπραχθέν κατά του Ιησού έγκλημα (23,28-31), ενώ οι εμπαιγμοί του Ιησού παρουσιάζονται ως γενό-

μενοι κυρίως υπό στρατιωτών του Ηρώδη και όχι υπό των Ρωμαίων (Μκ. 15,17-19 και Μτ. 27,28-31). Επίσης, όταν οι αρχιερείς διαμαρτυρήθηκαν για την επιγραφή του Σταυρού του Ιησού «Ιησούς Ναζωραίος Βασιλεύς των Ιουδαίων» – ειδικώς για το «βασιλεύς των Ιουδαίων». Ο χαρακτηρισμός δεν ήταν τυχαίος. Η δικαιολογία του Πιλάτου το δείχνει: «*Ο γέγραφα γέγραφα*». Αρνείται τη διόρθωση που του πρότειναν: «*Μη γράφε βασιλεύς των Ιουδαίων, αλλ' ότι αυτός είπεν· βασιλεύς εimi των Ιουδαίων*». Η απάντηση του διοικητή ήταν «*ο γέγραφα γέγραφα*», που εκφράζει περιφρόνηση του Επιτρόπου για τέτοιου είδους ευαισθησίες των Αρχιερέων. Σαν να ήξερε ότι κάποιες δεκαετίες αργότερα ο Ραββίνος Akiba θα αναγόρευε Μεσσία τον αρχηγό της ιουδαϊκής επανάστασης Bar-Koheba! «*Ο γέγραφα γέγραφα*», τους απάντησε.

Η ιστορική εκτίμηση περί του προσώπου του και περί της διοίκησής του δεν είναι καθόλου ευνοϊκές (βλ. Ευσέβιος, Εκκλ. Ιστ. Β', XIII). Λέγεται ότι εξορίσθηκε στη Βιέννη της Γαλλίας, όπου και αυτοκτόνησε, ενώ κατ' άλλη εκδοχή έπεσε στον Τίβερη, ενώ το πτώμα του προκάλεσε πλημμύρες και καταιγίδες. Σε κάποιους όμως κύκλους, η μορφή του προκάλεσε συμπάθεια, τόσο που αυτός και η σύζυγός του να κατατάσσονται στους Μάρτυρες. Η αιθιοπική Εκκλησία π.χ. κατατάσσει αυτόν και τη σύζυγό του στους Μάρτυρες! Και η μνήμη τους εορτάζεται στις 25 Ιουνίου (βλ. σχετικώς και τα μυθιστορηματικά "Acta Pilati").

Στη γενική εκτίμηση της στάσης του προσώπου αυτού έναντι του Ιησού ο αναγνώστης δεν μπορεί να αγνοήσει το γενικώτερο στην ευαγγελική περικοπή απολογητικό ενδιαφέρον με την έννοια ότι οι αναγνώστες του Δ' Ευαγγελίου και οι σύγχρονοί των έπρεπε να πεισθούν ότι ο Ιησούς δεν ήταν ένας επαναστάτης κατά της Ρώμης, και καταδικάσθηκε όχι από τη Ρώμη αλλά από τους Ιουδαίους συμπατριώτες του – όχι με τη βούληση του Ρωμαίου Επιτρόπου – αλλά από αντιζηλία και μίσος, γιατί ο Ιησούς υπήρξε πολύ κριτικός έναντι ιδίως των Ιουδαίων συμπατριωτών του.

Μπορούμε, λοιπόν να πούμε – πέραν των όποιων υπαινιγμών η περικοπή αυτή αφήνει ως προς το ζήτημα "Ιησούς-Ιουδαίοι-Ρώμη" – ότι τα περί της δίκης του Ιησού από τον Πιλάτο αποτελούν για τον Δ' Ευαγγελιστή έναν εθνικό εξευτελισμό των Ιουδαίων. Εδώ βλέπει κανείς

πώς ανδρώθηκε το εθνικό ιουδαϊκό επαναστατικό κίνημα που έφερε την ολοκληρωτική καταστροφή των Ιουδαίων από τους Ρωμαίους. Ο Δ' Ευαγγελιστής ίσως θέλει να πει επί του προκειμένου: Είχαν την ευκαιρία να διαλέξουν τον Ιησού και την παραπέρα εξέλιξή τους· την απόρριψαν όμως, και με το πνεύμα αυτό κατέληξαν στην καταστροφή των αλλη-πάλληλων κατά της Ρώμης επαναστάσεων.

Η Σταύρωση και ο Θάνατος του Ιησού (19,16β-37)

Η περικοπή αυτή περιλαμβάνει τα εξής θέματα: α) την πορεία του Ιησού προς το Γολγοθά και τα της επιγραφής του Σταυρού (19,16β-22). β) Τι έγινε με τα ρούχα του Ιησού (στίχοι 23-24). γ) Οι ιστάμενοι παρά το Σταυρό και οι προς αυτούς λόγοι του Ιησού (στίχοι 25-27). δ) Οι τελευταίοι λόγοι του Ιησού (στίχοι 28-30). ε) Η σύντριψη των σκελών και η νύξη της πλευράς του Ιησού (στίχοι 31-37).

Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα πόσο διαφορετική ήταν η στάση του Ιησού έναντι των Ιουδαίων δικαστών του αφενός και έναντι του Πιλάτου αφετέρου. Την εκτέλεση της καταδίκης του υφίσταται με άκρα υπομονή, μέσα σε μια σιωπή που διακόπτεται εδώ και εκεί εκτάκτως. Ως προς τα ουσιώδη η έκθεση του Ιωάννη δεν διαφέρει εκείνης του Μάρκου. Ο Ιωάννης παρουσιάζει απλώς κάποιες παραλείψεις και κάποιες προσθήκες, ενώ η εκπλήρωση της προφητείας τονίζεται και ως προς τη “διανομή των ενδυμάτων” και ως προς τη “δίψα” του Ιησού.

α. Προς το Γολγοθά – Η επιγραφή επί του Σταυρού (19,16β-22)

16 Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν, 17 καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξήλθεν εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθα, 18 ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν. 19 ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· ἦν δὲ γεγραμμένος· Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. 20 τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἦν γεγραμμένος Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί. 21 ἔλεγον οὖν τῷ Πιλάτῳ οἱ ἀρχιερεῖς τῶν Ἰουδαίων, Μὴ γράφει· Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν, Βασιλεὺς εἰμι τῶν Ἰουδαίων. 22 ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος, Ὁ γέγραφα, γέγραφα.

Δεν μνημονεύει ο Ιωάννης Σίμωνα τον Κυρηναίο· ο Ιησούς βαστάζει ο ίδιος το σταυρό του· ίδια του Ιωάννη είναι η ανάθεση της μητέρας του στον αγαπημένο μαθητή, όπως και η αντίρρηση των Ιουδαίων ως προς την επιγραφή του Σταυρού του Ιησού· ενώ παραλείπει τον εμπαιγμό των Ιουδαίων προς τον σταυρωθέντα (Μκ. 15,29-32)· ο Ιησούς πεθαίνει στον Ιωάννη όχι όπως στο κατά Μάρκον με μια κραυγή εγκατάλειψής του (15,34) αλλά με την παράδοση του πνεύματός του στα χέρια του Πατέρα Θεού. Παρουσιάζει δηλαδή κάποιες χαρακτηριστικές μεταβολές στην παράδοση. Έτσι π.χ. ο Ιωάννης φέρει στο προσκήνιο π.χ. το βασιλικό αξίωμα του Ιησού, το ότι η σταύρωσή του αποτελεί μια σειρά εκπλήρωσης προφητειών καθώς και την εκπλήρωση του θελήματος του Πατρός. Δεν παρουσιάζει το στοιχείο εγκατάλειψης του Ιησού από τον Πατέρα κατά τη σταύρωση. Επίσης, δεν σημειώνεται στον Ιωάννη τίποτε ιδιαίτερο για τους συσταυρωθέντες με τον Ιησού δύο ληστές. Ιδιαίτερο της ιωάννειας αφήγησης αποτελεί η από το Σταυρό ανάθεση στον Ιωάννη της φροντίδας για τη μητέρα Του – ενώ πρόκειται για πολύ δύσκολο ερμηνευτικό πρόβλημα, αν ληφθούν υπόψη άλλες πληροφορίες που έχουμε επί του προκειμένου. Μερικές φορές σήμερα είναι πολύ δύσκολο να κρίνουμε την έννοια κάποιων παραδόσεων – κάτι που δεν ίσχυε για τους συγχρόνους του Δ' Ευαγγελιστή· υπάρχουν άλλες παραδόσεις σε σχέση με την οικογένεια του Ιησού εντός της χριστιανικής κοινότητας. Ο Ιησούς βαδίζει προς τον Κρανίου Τόπο βαστάζοντας το σταυρό του ο ίδιος. Σ' αυτό το γεγονός οι Πατέρες της Εκκλησίας είδαν στην περίπτωση αυτή ως «τόπο» στην Παλαιά Διαθήκη το ότι ο Ισαάκ (Γεν. 22,6) κουβαλάει ο ίδιος τα υλικά της πυράς επί της οποίας θα τον θυσιάζε ο Πατέρας του, ο Αβραάμ. Άλλοι ερμηνευτές εξηγούν τέτοια στοιχεία της αφήγησης του Δ' Ευαγγελίου ως πολεμική κατά του Δοκητισμού, ενώ άλλου τονίζουν ότι έτσι ο Δ' Ευαγγελιστής θέλει να επισημάνει ότι ο Ιησούς δεν χρειάζεται βοήθεια ανθρώπινη στο έργο της επίτευξης της σωτηρίας του κόσμου. Το συνηθισμένο για τους κατάδικους τα χρόνια εκείνα ήταν να κουβαλούν το κάθετο δοκάρι του σταυρού.

Ο «κρανίου» τόπος ονομάζεται έτσι λόγω του σχήματός του· όχι λόγω κάποιας παράδοσης πως εκεί θάφτηκε το «κρανίο» του Αδάμ. Το Γολγοθάς προέρχεται από το εβρ. Galgatla ή Gulgutla. Πολλοί ερευνη-

τές εκφράζουν έντονες αμφιβολίες ότι πρόκειται περί του θεωρουμένου σήμερα χώρου ως «Κρανίου» Τόπο. Και ως προς τους δύο ληστές, δεν φαίνεται ο Δ' Ευαγγελιστής να γνωρίζει την παράδοση του Λουκά (23,40-43) περί μετάνοιας του ενός εξ αυτών. Ο επί του σταυρού όμως τίτλος «Ιησούς ο Ναζωραίος ο βασιλεύς των Ιουδαίων» αποτελεί κοινή παράδοση όλων των Ευαγγελιστών, αν και αρχαιότερη όλων φαίνεται αυτή του Μάρκου. Ο Δ' Ευαγγελιστής τονίζει το τρίγωνο της επιγραφής του Σταυρού, λόγω του πολύγλωσσου των Ιουδαίων που συνέρρεαν στα Ιεροσόλυμα κατά το Πάσχα. Για τους Ευαγγελιστές το γεγονός αυτό δεν είναι άνευ σημασίας για την οικουμενική σημασία της θυσίας του Ιησού. Ιδιαίτερη σημασία στον τίτλο επί του σταυρού έχει ο χαρακτηρισμός του Ιησού ως «βασιλέα» των Ιουδαίων. Ως εκ τούτου και οι διαμαρτυρίες των αρχιερέων στο στίχο 21 προς τον Πιλάτο για το χαρακτηρισμό «ο βασιλεύς των Ιουδαίων» – ένας σταυρωμένος βασιλιάς δεν ήταν καθόλου καλή φιλοφρόνηση προς τους Ιουδαίους. Η απάντηση του Πιλάτου στο αίτημά τους για αλλαγή του τίτλου του σταυρού δείχνει την κόπωση και τη δυσφορία του Επιτρόπου έναντι των Ιουδαίων για την όλη στάση τους στο θέμα «Ιησούς»: «*Ο γέγραφα, γέγραφα*».

β. Τι έγινε με τα ρούχα του Ιησού (19,23-24)

23 οί οὖν στρατιῶται ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἐκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτῶν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὄλου. 24 εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους, Μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ [ἢ λέγουσα]: Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἐαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν.

Στους στίχους 23-30 ο Δ' Ευαγγελιστής σημειώνει τις κατ' αυτόν πιο αξιομνημόνευτες πληροφορίες περί του Ιησού «εσταυρωμένου» (στίχοι 23-30). Και πρώτα-πρώτα μάς πληροφορεί περί των στρατιωτών που εκτέλεσαν τη σταύρωση του Ιησού. Και πριν απ' όλα, ο λόγος για την απογύμνωση του καταδίκου. Αφού το εξώρρουχό του, το «*ἱμάτιο*»,

το έκοψαν σε τέσσερα μέρη και το μοίρασαν μεταξύ τους, το χιτώνα του Ιησού, το εσώρουχο, που ήταν ατόφιο ύφασμα, «*άραφος*», υφασμένος στον αργαλειό από πάνω έως κάτω, έκριναν φρόνιμο να μη το κομματιάσουν αλλά να τον βάλουν σε λαχνό μεταξύ των. Όχι μόνο τα μεγάλα γεγονότα της ζωής του Ιησού προβλέπονται από τις Γραφές της Παλαιάς Διαθήκης αλλά και πολλές λεπτομέρειες. Η γραφή που π.χ. εκπληρώθηκε στη μοιρασιά των ενδυμάτων του Ιησού αναφέρεται στον Ψλ (22) 21,19 κατά τους Ο΄. Ο διαμερισμός των ιματίων και ο λαχνός («*κλήρος*») είναι κάτι που μπορούσε να συμβεί σε πολλές περιπτώσεις και σε διάφορες εποχές – ίσως σε κάθε παρόμοια εκτέλεση. Η μόνη ίσως παρατήρηση ως προς τον παρατιθέμενο προφητικό ψαλμικό στίχο είναι ότι οι λέξεις «*ιμάτια*» και «*ιματισμός*» δηλώνουν το ίδιο πράγμα. Ο ψαλμωδός που διεκτραγωδεί τη συγκεκριμένη κρίσιμη κατάστασή του είναι ένας γνήσιος εβραίος ευλαβής, που η περίπτωση του χρησιμοποιείται εδώ λόγω της δεινής του παράλληλης θέσης, ιδιαίτατα όμως για τον εξευτελισμό του με την απογύμνωσή του και το διαμερισμό των ενδυμάτων του. Η αναφορά αυτή σε όσα έκαναν οι στρατιώτες που σταύρωσαν τον Ιησού κλείνει με τη φράση «*Οι μιν ουν στρατιώται ταύτα εποίησαν*» (Ιω. 19,24). Η έκφραση αυτή δεν επιδιώκει τόσο τον όποιο κακούργο χαρακτηρισμό των ρωμαίων στρατιωτών. Αυτό που μάλιστα θέλουν να τονίσουν είναι πως όλα αυτά τα ταπεινωτικά για το πρόσωπο του Ιησού συμβάντα δεν έγιναν εξαιτίας της αγριότητας των σταυρωτών, αλλά γιατί όλα αυτά ήταν προ πολλού από τις Γραφές προκαθορισμένα να συμβούν. Κι αν αυτά για τον Δ΄ Ευαγγελιστή και τους αναγνώστες του ήταν επομένως στο αιώνιο σχέδιο του Θεού, έχουν πολύ ευρύτερη και βαθύτερη σημασία απ΄ ό,τι σαν απλές αγριότητες του συστήματος εκτέλεσης καταδίκων από τη Ρώμη.

γ. Οι ιστάμενοι παρά το σταυρό του Ιησού (19,25-27)

25 *είστηκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ. 26 Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα, λέγει τῇ μητρὶ, Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. 27 εἶτα λέγει*

τῷ μαθητῇ, Ἴδε ἡ μήτηρ σου. καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

Κατ' αντίθεση προς τους στρατιώτες αυτούς και τη συμπεριφορά τους προς τον Ιησού, ο Δ΄ Ευαγγελιστής παρουσιάζει παρά το σταυρό τον Ιησού να τον παραστέκουν η μητέρα του και η θεία του («*αδελφή της μητρός αυτού*») Μαρία η του Κλωπά, καθώς και η Μαρία η Μαγδαληνή, η οποία εδώ για πρώτη φορά αναφέρεται στο Δ΄ Ευαγγέλιο, ενώ παίζει σημαντικό ρόλο στα περί της αναστάσεως του Ιησού. Η Μαγδαληνή πριν από την Ανάσταση μας είναι πιο γνωστή από τους άλλους Ευαγγελιστές, ιδίως από τον Λουκά. Στους στίχους 26-27 ο Ιησούς αναθέτει τη φροντίδα της μητέρας του στον αγαπημένο του μαθητή. Η μητέρα του θα γίνει τώρα δική του μητέρα, κι ο Ιωάννης θα γίνει για τη Μαρία ο γιός της, ό,τι ήταν ο Ιησούς γι' αυτήν. Εκπλήσσει, βέβαια, το γεγονός ότι παραγνωρίζονται εντελώς οι «*αδελφοί*» του Ιησού, οι οποίοι όμως στο Ιω. 7,5 «*ουδέ γαρ οι αδελφοί αυτού επίστευον εις αυτόν*» - μια κατάσταση που φαίνεται άλλαξε, αφού ο Λουκάς τους αναφέρει στις Πράξεις (1,14) μετά της μητρός των ως στελέχη της αρχικής Εκκλησίας των Ιεροσολύμων. Το δεύτερο ημιστίχιο του στίχου 27 δυσκολεύει ακόμα περισσότερο τα πράγματα, αφού ο τρόπος έκφρασης του Δ΄ Ευαγγελιστή περί της έκτοτε σχέσης μεταξύ Μαρίας και Ιωάννη δίνει την εντύπωση μεγάλης διάρκειας «*... και απ' εκείνης της ώρας έλαβεν αυτήν ο μαθητής εις τα ίδια*» μπορεί όμως να εκληφθεί η έκφραση και με την έννοια του αορίστου χρόνου.

Ως προς την περικοπή εδώ εγείρονται βέβαια κάποια ερωτήματα, όπως π.χ.: Είχε η «*Μαρία*», η μητέρα του Ιησού αδελφή, αφού, κατά την παράδοση, η Μαρία ήταν μονογενής θυγατέρα του Ιωακείμ και της Άννας. Κάποιοι εξηγητές πρότειναν πως ο Ιωσήφ πρέπει να ήταν αδελφός του συζύγου της Μαρίας του Κλωπά, και με την έννοια αυτή η Μαρία εμφανίζεται εδώ ως αδελφή της Μαρίας του Κλωπά (Ζιγαβηνός). Είναι όμως προτιμότερο σε τέτοιες περιπτώσεις, χωρίς να αμφισβητούμε κάποια παράδοση του Δ΄ Ευαγγελίου, να μην προχωρούμε σε υποθετικές αναλύσεις.

Ο Μάρκος 15,40, στα παραπάνω πρόσωπα, προσθέτει και τη Μαρία Ιακώβου του Μικρού και μητέρα του Ιωσήτου, καθώς και τη Σαλώμη. Παρομοίως και ο Ματθαίος 27,56. Ο Λουκάς κάνει γενικότερη αναφορά «πάντες οι γνωστοί αυτώ από μακρόθεν και γυναίκες αι συνακολουθήσασαι αυτώ από της Γαλιλαίας» (23,47). Από την ομάδα των Μαθητών παρίσταται, βέβαια, μόνο ο Ιωάννης. Ας ληφθεί όμως υπόψη και η πληροφορία ότι κατά τις σταυρώσεις, πλην των στρατιωτών, δεν επιτρεπόταν η παρουσία άλλων προσώπων. Βέβαια, υπάρχει η περίπτωση κάποιας εξαίρεσης. Κάποιοι όμως ερευνητές, σχετικώς με τον αγαπημένο Μαθητή και την ανάθεση σ' αυτόν της Μητέρας του Ιησού, αναζητούν εκκλησιολογικά ελατήρια: Οι «αδελφοί» του Ιησού είναι γνωστοί στην εκκλησιαστική ιστορία της Παλαιστίνης ως ηγετικές της Εκκλησίας μορφές. Είναι οι «δεσπόσυνου», όπως τους ονομάζει ο Ηγήσιππος. Μήπως η ευθύνη της μητέρας του Ιησού από τον Ιωάννη σημαίνει κάποια της «ιωάννειας Εκκλησίας» διεκδίκηση της επί της Εκκλησίας ηγεσίας; Πρόκειται για ερωτήματα, στα οποία δεν μπορεί να δοθεί η όποια απάντηση.

δ. Οι τελευταίοι από του Σταυρού λόγοι του Ιησού (19,28-30)

28 Μετά τούτο είδώς ό Ίησοῦς ότι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελιωθῆ ἡ γραφή, λέγει, Διψῶ. 29 σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν: σπόγγον οὖν μεστόν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι. 30 ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος [ό] Ίησοῦς εἶπεν, Τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.

Η όλη περικοπή κλείνει στους στίχους 28-30 με τους τελευταίους από του σταυρού λόγους του Ιησού. Ωσάν όλα να γίνονται με μια προκαθορισμένη σειρά, ο στίχος 28 σημειώνει ότι «μετά τούτο», μετά δηλαδή την τακτοποίηση της μητρός του (μήπως εννοεί την “Εκκλησία”;) στο σπίτι του αγαπημένου μαθητή (μήπως εννοεί την ιωάννεια Εκκλησία;), καταλαβαίνοντας ότι όλα έχουν τελειώσει, με την έννοια της συμπλήρωσης ενός έργου, με την έννοια πως δεν απομένει τίποτε άλλο να γίνει από όσα προλέγει περί αυτού η Γραφή, λέγει «διψώ». Η Γραφή εί-

ναι ο Ψαλμός 68,22 «και εις την δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος» και εδώ οι εχθροί καταπιέζουν τον ευσεβή Ισραηλίτη που επικαλείται τον Θεό να έλθει σε βοήθειά του. Ο Μάρκος (15,36) νομίζει ότι κάποιοι εκ των περισταμένων, όταν τον άκουσαν να λέει “Ελωϊ ελωϊ λεμά σαβαχθανί” («ο θεός μου ο θεός μου εις τι εγκατέλειπές με» – «Θεέ μου, Θεέ μου, γιατί δεν έρχεσαι να με σώσεις» – ενόμισαν ότι καλούσε τον Ηλία να επέμβει για να τον σώσει. Υπήρχε εκεί ένα σκεύος γεμάτο ξύδι ανάμικτο με νερό που, κατά κάποιους ερμηνευτές, συνήθιζαν να πίνουν οι Ρωμαίοι στρατιώτες, ή ξύδι ειδικό για καταδίκους, αφού εκτός του σκεύους που το περιείχε, υπήρχε εκεί και σπόγγος και στέλεχος υσσώπου, ενός θάμνου ύψους ένα με ενάμισυ πόδι. Όπως παρατηρεί ο Τρεμπέλας «Υπάρχει και η γραφή “υσσώπω περιθέντες” = αφού τοποθέτησαν σε ακόντιο. Ο Σιναϊτικός και ο Βατικανός κώδικας έχουν: “Σπόγγον ουν μεστόν ὄξους υσσώπω περιθέντες”» (σελ. 676). Από το χωρίο αυτό συμπεραίνεται ότι ο σταυρός δεν πρέπει να ήταν τόσο υψηλά όπως συνήθως παρουσιάζεται. Το «ίνα η γραφή πληρωθεί» μπορεί να σημαίνει ότι ο Ιησούς ζήτησε νερό γιατί διψούσε, αλλά και γιατί έντονα ενδιαφερόταν για την εκπλήρωση των περί αυτού προβλεπομένων από τη Γραφή. Ένα σφουγγάρι, λοιπόν, βούτηξαν σε ξύδι, το έβαλαν στην άκρη ενός κλαδιού υσσώπου και το έφεραν στο στόμα του. Πιστεύω ότι το σημαντικό στους δύο αυτούς στίχους (28-29) είναι το «ίνα πληρωθῆ ἡ γραφή», το ότι δηλαδή ο θάνατος του Ιησού είναι σύμφωνος με κάποιο θείο πρόγραμμα, που προβλέπεται από τις Γραφές. Γι’ αυτό, μόλις έγινε κι αυτό, όταν δηλαδή ο σπόγγος με το ὄξος ἤλθε στο στόμα του, ο Ιησούς είπε «τετέλεσται»: όλα έχουν τελειώσει· οι προφητείες όλες εκπληρώθηκαν· ό,τι ο Πατέρας τού ανέθεσε να φέρει εις πέρας· η δύναμη του κακού συντρίφθηκε, κι ο κόσμος κατανικήθηκε. Το «έκλινε τὴν κεφαλὴν» σημαίνει εξέπνευσε, δηλαδή πέθανε, όταν το θέλησε· όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «... οὐδέ γαρ ἐπειδὴ ἐξέπνευσεν, ἐκλινεν τὴν κεφαλὴν, ὅπερ εφ’ ἡμῶν γίνεται, ἀλλ’ ἐπειδὴ ἐκλινε τὴν κεφαλὴν τότε ἐξέπνευσε». Όπως ο ίδιος τονίζει στο Ιω. 10,18 περί της ζωής του «εξουσίαν ἔχω θείναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτὴν». Το «τετέλεσται» σημαίνει “τίποτε δεν λείπει πια”. Πρόκειται περί κραυγής νίκης. Έκλινε το

κεφάλι του και παρέδωσε το πνεύμα του. Τα πάντα είχε ο Ιησούς υπό τον έλεγχό του μέχρι και της τελευταίας του πνοής.

ε. Η σύντριψη των σκελών και η νύξη της πλευράς του Ιησού (19,31-37)

31 Οί οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν. 32 ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται καὶ τοῦ μὲν πρώτου κατέαξαν τὰ σκέλη καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῷ: 33 ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον ἤδη αὐτὸν τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, 34 ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν, καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ. 35 καὶ ὁ ἑωρακὼς μαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεῦ[σ]ητε. 36 ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, Ὅσοτ' οὖν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ. 37 καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει, Ὅψονται εἰς δὴν ἐξεκέντησαν.

Πολύ όμορφα παρατηρεῖ ο Χρυσόστομος περί των Εβραίων, ότι, αφού έκαναν τόσα φοβερά και τρομερά, ενδιαφέρονται μη τυχόν συμβεῖ κάτι που αντιβαίνει προς την ημέρα του Σαββάτου που άρχιζε εκείνο το εσπέρας, κατά το οποίο, σύμφωνα με το εβραϊκό ημερολόγιο άρχιζε το Σάββατο, από το εσπέρας δηλαδή της Παρασκευής, και μαζί μ' αυτό κι η μεγάλη εορτή του Πάσχα. Δεν επιτρεπόταν η είσοδος μιας τόσο μεγάλης εορτής να βρει τους κατάδικους επί του Σταυρού· γι' αυτό έπρεπε να τους σπάσουν τα σκέλη, που πάθαιναν επί του σταυρού ακαμψία, και να τους κατεβάσουν από τους σταυρούς, θάβοντάς τους. Το θέαμά των επί του τόπου του κρανίου δεν ταίριαζε με τη χαρούμενη ατμόσφαιρα της εορτής του Πάσχα. Και οι μεν δύο ληστές ήταν ακόμα ζωντανόι και τους έσπασαν τα σκέλη· όταν όμως έφθασαν στον Ιησού και διαπίστωσαν ότι είχε ήδη εκπνεύσει, δεν του έσπασαν τα σκέλη. Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν μας μεταδίδει, όπως η Συνοπτική παράδοση, ο,τιδήποτε περί των δύο άλλων ληστών ως ανθρώπων· απλώς παρατηρεῖ ότι και των δύο έσπασαν τα σκέλη. Όταν όμως διαπίστωσαν ότι ο Ιησούς είχε ήδη α-

ποθάνει, δεν του έσπασαν τα σκέλη, αλλά ένας στρατιώτης του τρύπησε την πλευρά, και παραδόξως δεν εβγήκε από την πληγή μόνο νερό αλλά και αίμα, το οποίο, ως γνωστό, με το θάνατο παγώνει, παύει να είναι ρευστό και να τρέχει. Και στο σημείο αυτό ο Δ' Ευαγγελιστής παρουσιάζει την ιδιοτυπία του, ενώ ως προς πολλά άλλα είναι σύμφωνος προς τη Συνοπτική παράδοση: Η θραύση των σκελών και τα περί νύξης της πλευράς του Ιησού αποτελούν ίδιες του Ιωάννη παραδόσεις. Ούτε είναι πιθανή η παρουσία κάποιου αυτόπτη μάρτυρα κατά τα γενόμενα. Υπό των πλείστων νεώτερων εξηγητών αμφισβητείται η παρουσία οποιωνδήποτε άλλων προσώπων πλην των εκτελεστών κατά την εκτέλεση της ποινής της σταύρωσης. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Ευαγγελιστής έφτιαξε με τη θεολογική φαντασία του την παράδοση αυτή. Το πιο πιθανό είναι, κατά τον Barrett, ότι ο συγγραφέας στηρίζεται στη μαρτυρία του αγαπημένου μαθητή ως εγγυημένη πηγή της πληροφορίας. Αυτό παρατηρεῖται γενικότερα στο Δ' Ευαγγέλιο. Ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγελίου σέβεται τον αγαπημένο μαθητή ως πηγή των πληροφοριών του που περιέχονται στην ευαγγελική ιστορία. Ο Barrett – παραταύτα – σημειώνει: «Το υλικό που άντλησε από αυτήν την πηγή του, τουλάχιστον στη μορφή που μας το παρέδωσε, δεν είναι τόσο αξιόπιστο όσο αφήνει να εννοηθεί» (ό.π., σελ. 100). Αλλ' ο στίχος 35 εμφανίζει ως πιθανό ότι το γεγονός (αίμα και ύδωρ) ξένισε και τον Δ' Ευαγγελιστή όπως τους σύγχρονους εξηγητές. Γι' αυτό και ο στίχος 35: ο «εωρακὼς» είναι προφανώς ο Ιωάννης ως πηγή της παράδοσης αυτής: «και εκείνος οἶδεν ότι ἀληθὴ λέγει». Ο Howard (σελ. 786) παρατηρεῖ: «Ό,τι κι αν πει η ιατρική για το φαινόμενο αυτό, ο “μάρτυρας” τονίζει το έγκυρο της παράδοσης, η οποία προφανώς δήλωνε κάποια συμβολική αλήθεια για τον Ευαγγελιστή. Είναι αμφίβολο ότι η Α' Ιω. 5,6 – «οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι» αναφέρεται στο ίδιο θέμα. Δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε ότι το γεγονός αναφέρεται ως θαύμα. Μνημονεύεται για δύο λόγους: Πρόκειται για μετ' εμφάσεως δήλωση ότι ο θάνατος του Ιησού δεν ήταν κατά το φαινόμενο. Ο αντιδοκητικός τόνος είναι εμφανής. Πάνω όμως και πέραν του ιστορικού γεγονότος, οι δύο παραπομπές στη Γραφή αναγνωρίζουν την εκπλήρωσή της από τα δύο βιβλικά χωρία. Το πρώτο αναφέ-

ρεται στον πασχάλιο Αμνό της Εξόδου 12,46 «... και οστούν ου συντριψετε αυτού», αν και η μορφή του λόγου έχει επηρεασθεί από τον Ψλ. 33,21 «φυλάσσει Κύριος πάντα τα οστά αυτών, εν εξ αυτών ου συντριβήσεται». Το δεύτερο χωρίο («όψονται εις ον εξεκέντησαν») είναι από το Ζαχαρία 12,10 που σωστά αποδίδει το εβραϊκό, ενώ οι Ο΄ δεν ανάγνωσαν σωστά το αρχικό κείμενο. Για το έντονο της διαβεβαίωσης του στίχου 35 βλ. και τη διαβεβαίωση του στίχου 21,24. «Ο πασχάλιος αμνός», σημειώνεται στον Τρεμπέλα (σελ. 683), «ανήκεν εις τον Θεόν και εικονίζει τον αμνόν του Θεού. Ιδού διατί ο νόμος απηγόρευε ρητώς πάσαν βιαίαν και σκληράν μεταχειρίσιν αυτού. Δι' αυτό και τα υπολείμματα των σαρκών έπρεπε να κατακαώσιν ευθύς μετά το δείπνον ... Δεν έπρεπε λοιπόν, επίσης, ουδέν οστούν του Χριστού να συντριβή, ίνα δειχθεί, ότι αν και ο Κύριος απέθανεν εν ασθενεία, η δύναμη αυτού εις το σώζειν παρέμεινεν άθραυστος και ακεραία». Εδώ απλώς σημειώνεται ότι περί τα 60 χειρόγραφα στο στίχο 36 αντί το «αυτού» έχουν «απ' αυτού». Ως προς δε την ετέρα γραφή (Ζαχαρ. 12,10) παρατηρείται ότι, αν ο προφητικός τύπος περί πασχάλιου αμνού πληρούται "αρνητικώς", αφού τα σκέλη του Ιησού δεν συνετρίβησαν όπως συνηθίζονταν με τους σταυρικούς εκτελουμένους εγκληματίες, η προφητεία του Ζαχαρία εκπληρώθηκε "θετικώς" με τη λόγχευση της πλευράς του Ιησού. Το «όψονται» δηλώνει το «όταν κάποτε καταλάβουν, ή, με εσχατολογική έννοια, όταν αντικρύσουν τον Ιησού κατά τη Δευτέρα του Παρουσία. Οι Ο΄ βρήκαν ίσως πολύ ανάρμοστο για τον Γιαχβέ το ρήμα του πρωτοτύπου, και το απέδωσαν με το «ανθ' ων κατωρχήσαντο» = "ύβρισαν τον Θεό δια της ειδωλολατρείας". Με άλλα λόγια, στους στίχους 36 και 37 έχουμε το ερώτημα του Ιωάννη καθώς πλησιάζουν οι στρατιώτες για να συντρίψουν τα σκέλη των τριών καταδίκων: Τι πρόκειται να συμβεί με το σώμα του Μεσσία που είναι ιερώτερο από τον πασχάλιο αμνό; Όπως επιλέγει ο Τρεμπέλας: «... δια συρροής περιστατικών ανελπίστων το σώμα τούτο διαφεύγει πάσαν σκληράν ενέργειαν».

Ό,τι κι αν οι γιατροί μάς πουν για το παραπάνω φαινόμενο, η περί αυτού μαρτυρία μάς δίδεται με ιδιαίζουσα έμφαση για την αλήθεια αυτής της παράδοσης που για τον Ευαγγελιστή πρέπει να εσήμαινε μια συμβολική αλήθεια. Δεν είναι βέβαιο ότι το Α΄ Ιω. 5,6 «ο ελθών δι' ύ-

δατος και αίματος» σχετίζεται προς αυτό το συμβάν. Μνημονεύεται κυρίως για δύο λόγους: ο θάνατος του Ιησού δεν επήλθε κατά το φαινόμενο, δηλαδή είναι εμφανής η αντιδοκητική τάση του συγγραφέα: πέραν όμως τούτου, το γεγονός ήταν η εκπλήρωση δύο χωρίων της Γραφής. Το ένα αναφέρεται στον πασχάλιο αμνό της Εξόδου 12,16 «οστούν ου συντριβήσεται αυτού», αν και η μορφή των λέξεων είναι επηρεασμένη από τον Ψλ. 34,20 (κατά τους Ο΄). Το άλλο χωρίο είναι Ζαχαρίου 12,10 (από το εβραϊκό εδώ, εκεί που οι Ο΄ παρανοούν το πρωτότυπο). Όταν δηλαδή οι στρατιώτες ήλθαν στον Ιησού για να κατεάξουν τα σκέλη του και είδαν ότι είχε ήδη αποβιώσει, δεν κατέαξαν τα σκέλη, αλλά για σιγουριά ένας εξ αυτών με τη λόγχη του τον τρύπησε στο πλευρό, κι αμέσως από εκεί πετάχθηκε αίμα και νερό. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία για τον Ευαγγελιστή.

Η Ταφή του Ιησού (19,38-42)

38 Μετά δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλάτον Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητῆς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ: καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος. ἦλθεν οὖν καὶ ἤρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. 39 ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἔλθων πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον, φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν. 40 ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν. 41 ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κήπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος: 42 ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

Περὶ τῆς ταφῆς του Ἰησοῦ μάς πληροφοροῦν οἱ στίχοι 38-42. Επειδὴ ἡ ἡμέρα τῆς Σταύρωσης ἦταν Παρασκευὴ, καὶ τὸ ἴδιο ἐκεῖνο ἐσπέρας, με τὴ δύση τοῦ ἡλίου, ἀρχίζε τὸ Σάββατο, καὶ ἦταν μεγάλη ἡ ἡμέρα αὐτοῦ τοῦ Σαββάτου, γιατί μ' αὐτὸ ἀρχίζε τὸ Πάσχα τῶν Εβραίων, δὲν ἐπρεπε τὰ σώματα τῶν κατάδικων νὰ μείνουν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Ἐπρεπε, ἀν χρειαζόταν νὰ ἐπιστευθεῖ ἡ διαδικασία τοῦ θανάτου τῶν, νὰ γίνεῖ ὅ,τι γίνεῖ με τὰ νεκρά σώματα, ἀφοῦ ἡ ὅλη εικόνα τοῦ Πάσχα δὲν ταίριαζε με τὸ φρικτὸ θέαμα τῶν σταυρωμένων ἐπὶ τοῦ Κρανίου λόφου, τόσο κοντὰ στὴν πόλη τῆς Ἱερουσαλήμ. Γνωρίζοντας ὅλα αὐτά, καθὼς καὶ τὸ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἦταν ἤδη νεκρός, δύο ἐπιφανεῖς Ἰουδαῖοι, με ηγετικά ἀξιώματα, ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ταφὴ τοῦ Ἰησοῦ. Ἦταν καὶ οἱ δύο μέλη τοῦ ἰουδαϊκοῦ "Συνεδρίου", ἓνα εἶδος βουλευτῶν, οἱ ὁποῖοι ἐνοιωθὰν ἐντονὴ ἐκτίμησι πρὸς τὸν Ἰησοῦ καὶ στὸ κήρυγμά του, δὲν εἶχαν ὁμῶς τὴν παρρησία καὶ τὴ δύναμη νὰ τὸ δηλώσουν δημόσια. Τὰ φοβερά ὁμῶς γεγονότα τῆς δίκης καὶ τῆς καταδίκης τοῦ Ἰησοῦ τοὺς ἀναστάτωσαν ψυχικά, καὶ αὐτὸ, που δὲν τόλμησαν νὰ κάνουν ὅσο ὁ Ἰησοῦς ἦταν ζωντανός καὶ ὄρων, τοὺς ἐπιβλήθηκε ψυχικά ὡς καθήκον νὰ ἀποκαλύψουν τὴν πρὸς αὐτὸν ἀλληλεγγύη τοὺς ἐξαιτίας τοῦ τραγικοῦ τοῦ θανάτου. Στὰ πρόσωπά τοὺς, ἄλλωστε, ἀντιπροσωπεύθηκε μ' αὐτὸ τὸν τρό-

πο καὶ ἡ μειοψηφία ἐκεῖνη ἀπὸ τὴν ἰουδαϊκὴ πολιτικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἡγεσία που συντάχθηκε με τὴν χριστιανικὴ ἡγεσία. Ὁ Ἰωσήφ, ἀπὸ τὴν Ἀριμαθαία – ἀπὸ τὴν Ραμαθαὴλ τῆς φυλῆς Εφραὶμ (Μτ. 27,57) - παρουσιάσθηκε στὸν Πιλάτο καὶ ζήτησε νὰ ἐπιτρέψει σ' αὐτὸν νὰ παραλάβει τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ νὰ φροντίσει τὰ τῆς ταφῆς του, καὶ ὁ Πιλάτος ἔδωσε τὴν ἄδεια. Ὁ ὀρθόδοξος ψαλμωδός ὀνομάζει τὸν Ἰωσήφ «εὐσεχίμονα», λόγῳ τοῦ ἀξιώματος καὶ τῆς εὐπορίας του. Ἴσως ἡ οἰκογένειά του δὲν ἦταν ἀπὸ τῆς παλαιῆς τῆς Ἱερουσαλήμ οἰκογένειες, γιατί καὶ στὸν – οἰκογενειακό; - τάφο τοῦ Ἰωσήφ κανεὶς ἄλλος δὲν εἶχε ταφεῖ. Ἡ πληροφορία αὐτὴ δηλώνει τὴν ἐκτίμησι πρὸς τὸ πρόσωπό του Ἰησοῦ. Ὁ Ἰωσήφ χαρακτηρίζεται ὡς «μαθητῆς» τοῦ Ἰησοῦ «κεκρυμμένος» λόγῳ φόβου τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ φανατισμοῦ τῶν. Ἐτσι, με τὴν ἄδεια τοῦ Πιλάτου ἐνέργησε τὰ τῆς ἀποκαθίλωσις καὶ παρέλαβε τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ πρὸς ἐνταφιασμό. Με τὸν Ἰωσήφ στὸ ἔργο τῆς ταφῆς τοῦ Ἰησοῦ συνεργάσθηκε καὶ ἄλλος ἡγέτης τῶν Ἰουδαίων, βουλευτῆς καὶ αὐτός, ὁ Νικόδημος, Φαρισαῖος ἀρχοντας τῶν Ἰουδαίων, τὴν ἐνδιαφέρουσα συζήτησι τοῦ ὁποῖου μετὰ τοῦ Ἰησοῦ μάς δίνει ὁ Δ' Εὐαγγελιστῆς στὸ 3,1-21, ἐνῶ στὸ 7,51 ζητεῖ ἀπὸ τὸ Σινέδριο κανονικὴ καὶ νόμιμη ἀντιμετώπιση τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ αὐτός δὲν εἶχε τὴν τόλμη νὰ παρουσιασθεῖ φίλος καὶ ὀπαδός τοῦ Ἰησοῦ· δείχνει ὁμῶς τώρα τὰ καταπιεσμένα γιὰ καιρὸ αἰσθημάτα τοῦ πρὸς Αὐτὸν με τὸν τεράστιο ὄγκο τῶν ἀρωμάτων («ὡς λίτρας ἑκατόν» «σμύρνης καὶ ἀλόης» – ἀρωματικοῦ θάμνου που φέεται στὴν Ἀραβία καὶ Αἰθιοπία, τοῦ ὁποῖου τὸ ἄρωμα συνέλεξαν με τομῆς στὸ ξυλῶδες μέρος τοῦ φλοιοῦ, τὸν ὁποῖο στὴν Ἀνατολή χρησιμοποιοῦσαν γιὰ θυμιάματα καὶ πρὸς συντήρησι πτωμάτων. Ἡ ῥωμαϊκὴ «λίτρα» εἶχε δώδεκα οὐγκιές, καὶ τὸ ἄρωμα τοῦ Νικοδήμου ζύγιζε ἐκατό λίτρας. Βασιλικὴ πολυτέλεια στὴν ταφὴ τοῦ Ἰησοῦ! Θα ἔλεγε κανεὶς ἀναγκαῖα, ἔστω καὶ μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἰησοῦ. Οἱ δύο αὐτοὶ Ἰουδαῖοι βουλευτῆς προσφέρουν στὸν ἀναγνώστη τοῦ Εὐαγγελίου κάποια ἀποζημίωσι γιὰ τὴν ἐχθρότητα καὶ τὸ μῖσος ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τὴν ἰουδαϊκὴ ἀριστοκρατία στὸ σύνολό τῆς! Αὐτὸ ἦταν μιὰ ἱστορικὴ ἀνάγκη. Τὸ ἄρωμα που ἔφερε ὁ Νικόδημος πρέπει νὰ ἦταν μίγμα ἀπὸ τὸ ῥητινώδες καὶ πολυτιμώτατο ἄρωμα σμύρνης καὶ ἀπὸ τὸ ἀρωματώδες καὶ ἀπαλό ξύλο ἀλόης (κατὰ τὸν Τρεμπέλα). Ἡ ἰουδαϊκὴ ἀριστοκρατία μπορεῖ

να μην τίμησε τον Ιησού ζωντανό, τον τιμάει όμως νεκρό κατά τρόπο που δηλώνει τη σημασία του προσώπου του Ιησού. Η μεγάλη, η κρατούσα πλειοψηφία της ιουδαϊκής ηγεσίας, επέτυχε να πείσει το λαό και να εκβιάσει τον Πιλάτο για την καταδίκη του Ιησού· υπήρχε όμως και η μικρή μειοψηφία, της οποίας η πράξη δεν μπορεί παρά να εκτιμηθεί δεόντως, αφού η πράξη των δύο βουλευτών τούς εξέθετε ανεπανόρθωτα στα μάτια των εκλεκτών της κοινωνίας συναδέλφων των.

Σχετικά με τον τρόπο περιποίησης των νεκρών, θεωρείται πιθανό ότι το νεκρικό «σάβανο» περιτύλιγε όλο το νεκρό με τη βοήθεια των αρωμάτων, ή η σενδόνη κόπτονταν σε λωρίδες, και μ' αυτές περιβάλλονταν όλο το σώμα, καθώς οι λωρίδες περιτύλιγαν το σώμα του νεκρού, εμφανόμενες η μια με την άλλη δια αρωμάτων με τα οποία άλειφαν και όλο το σώμα του νεκρού και το περιτύλιγαν «οθονίοις», με λουρίδες από την οθόνη, ή από ολόκληρη την οθόνη. Οι εκατό λίτρες αρώματος ανέρχονται σε 32 κιλά!

Εκεί που σταυρώθηκε ο Ιησούς, στον κρανίου τόπο, υπήρχε «κήπος», και στον κήπο «καινούργιο» μνημείο, στο οποίο δεν είχε ακόμη κανείς ταφεί. Παρά το όνομα του τόπου, «κρανίου τόπος», δεν είναι παράδοξο – παρά την παραδοσιακή ονομασία του τόπου, να υπήρχαν συστάδες δέντρων που και που, και κάποιοι κήποι. Ένα τέτοιο μέρος ήταν ιδιοκτησία του Ιωσήφ. Εκεί ενταφίασαν τον Ιησού, όπου δεν είχε ταφεί κανείς άλλος πριν. Επρόκειτο μάλλον για καινούργιο οικογενειακό τάφο, αλλά – για λόγους που δεν γνωρίζουμε – δεν είχε κανείς εκεί ταφεί από την οικογένεια Ιωσήφ. Ο στίχος 40 τονίζει ότι η ταφή του Ιησού έγινε σύμφωνα με τα έθιμα ταφής των Ιουδαίων. Ο θάνατός του ήταν θάνατος εγκληματία· η ταφή του όμως ήταν το εντελώς αντίθετο, όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: τον ενταφιάζουν «ως μείζονα τινά και θαυμαστόν». Αυτόν τον αναγκαίο για το νεκρό αρωματισμό είχαν την πρόθεση να κάνουν οι γυναίκες που κατά τη «μία των σαββάτων» επισκέφθηκαν το μνημείο (Μκ. 16,1). Το ότι ο τάφος ήταν πλησίον του τόπου εκτέλεσης του Ιησού διευκόλυνε τον ενταφιασμό· μ' αυτή τη διευκόλυνση έχει σχέση ο τονισμός ότι «εγγύς» βρισκόταν το μνημείο· δεν έχει καμιά σχέση με τυχόν προσωρινό χαρακτήρα του ενταφιασμού· η όλη εικόνα είναι μιας πολυτελούς και τιμητικής κηδείας. Η σημείωση «ότι

εγγύς ην το μνημείον» σκοπό έχει να δηλώσει ότι η εγγύς στον τόπο της εκτέλεσης ύπαρξη του οικογενειακού τάφου του Ιωσήφ διευκόλυνε την απαίτηση της εντός ολίγου χρόνου τέλεσης της ταφής του Ιησού. Είναι χαρακτηριστικό ότι εδώ μνημονεύονται μόνο άνδρες ως ασχολούμενοι με την κηδεία άρρενος νεκρού καταδίκου. Ο θάνατος και η ταφή του Ιησού συνέπεσαν με το χρόνο που οι Εβραίοι έσφαζαν τον αμνό για να φάνε, μετά το εσπέρας, το πασχάλειο δείπνο. Το μνημείο αυτό που ετέθη ο Ιησούς χρησιμοποιήθηκε γιατί ανήκε στον Ιωσήφ, και φαίνεται δεν υπήρχε, λόγω της εορτής του Πάσχα, χρόνος για να γίνει αλλού η ταφή «δια την παρασκευήν των Ιουδαίων», ή, όπως παρατηρεί ο Χρυσόστομος: «... δια δε την παρασκευήν των Ιουδαίων ... και μάλλον ότι και το πάσχα τότε επειδή υπό του καιρού συνείχεται, (εννάτης γαρ ώρας γενομένης της τελευταίας είτα μεταξύ τω Πιλάτω προσιόντων και καθηρουμένων το σώμα, εικός ην εσπέραν καταλαβείν, εν η θέμις ουκ ην εργαζέσθαι) τιθέασιν αυτόν εις το πλησίον μνημείον». Πάντως, στα Ευαγγέλια η έμφαση βρίσκεται στο ότι το μνημείο αυτό εγγύς του τόπου εκτέλεσης του Ιησού ανήκε στον Ιωσήφ. Θα λέγαμε, σαν λογοπαίγνιο, πως ο Ιησούς νεκρός και λόγω έκτακτης ανάγκης τάφηκε αριστοκρατικά. Περίεργο είναι το σχετικό σχόλιο του Ζιγαβηνού επί του προκειμένου: «Εβούλοντο μιν ουν εν ετέρω αξιολογωτέρω μνημείω τούτον θείναι, πορρωτέρω της πόλεως· δια δε την παρασκευήν των Ιουδαίων ... και μάλλον ότι και το πάσχα τότε κατέλαβεν, εις το πλησιάζον έθηκαν αυτόν».

Επίμετρο

Η άρνηση του Πέτρου και η παρρησία του αγαπημένου μαθητή κατά τη δίκη του Ιησού και κατά το Πάθος (Ιω. κεφ. 18-19)

Στην ιστορία του Πάθους οι δύο μεγάλοι Απόστολοι, Πέτρος και Ιωάννης, κατ' εξαίρεση αυτοί μόνοι μεταξύ των Μαθητών, ακολουθούν τον Ιησού, συρόμενο για να δικασθεί ενώπιον των αρχιερέων. Κατά τη σύλληψη ο Πέτρος με το αυθόρμητο του χαρακτήρα του, αλλά και λόγω πλήρους έλλειψης κατανόησης του συντελούμενου μυστηρίου της παραδόσεως του Ιησού, προφανώς για να παρουσιασθεί συνεπής προς την υπόσχεση που έδωσε στο 13,37, ανέσυρε μάχαιρα και απέκοψε το δεξιό αυτί του δούλου του αρχιερέα, του οποίου το όνομα ήταν Μάλχος. Οι παράλληλες διηγήσεις των Συνοπτικών βρίσκονται στο Μκ. 14,43 εξ., Μτ. 26,47 εξ., Λκ. 22,47. Ο Ιωάννης ως προς το συμβάν της αποκοπής του αυτιού του δούλου διασώζει ορισμένες χαρακτηριστικές λεπτομέρειες, όπως π.χ. το όνομα του δούλου, το ότι, όπως σημειώνει και ο Λουκάς, απέκοψε το δεξιό αυτί, και προ παντός και κυρίως ότι αυτός που έσυρε μάχαιρα ήταν ο Πέτρος. Ο Μάρκος σημειώνει ως προς το τελευταίο αυτό: «εις δε τις των παρεστηκότων σπασάμενος την μάχαιραν...»· ο Ματθαίος παρόμοια: «και ιδού εις των μετά του Ιησού εκτείνας την χείρα απέσπασε την μάχαιρα αυτού»· και ο Λουκάς επίσης: «ιδόντες δε οι περί αυτόν το εσόμενον είπον· κύριε, ει πατάζομεν εν μαχαίρη; και επάταξεν εις τις εξ αυτών του αρχιερέως τον δούλον και αφείλεν το ους αυτού το δεξιόν. Αποκριθείς ο Ιησούς είπεν· εάτε έως τούτου· και αφάμενος του ωτίου ίάσατο αυτόν». Η μελέτη των σχετικών περικοπών καμιά δεν αφήνει αμφιβολία ότι η Συνοπτική παράδοση αποφεύγει να μνημονεύσει το όνομα του Πέτρου ως εκείνου που απέκοψε το αυτί, είτε για λόγους σεβασμού, είτε γιατί μία τοιαύτη δήλωση θα έθετε αυτόν σε κίνδυνο (βλ. M.J. Lagrange, *Evangile selon St. Marc*, Paris, 1942, σελ. 394· V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1957, σελ. 559). Πρέπει να ήταν γνωστό στην Εκκλησία, η οποία ήξερε τόσες άλλες σχετικές λεπτομέρειες, ποιος ήταν ο δράστης. Το Δ' Ευαγγέλιο

δεν διστάζει, μετά το θάνατο του Πέτρου, να μνημονεύσει την και ευρύτερα γνωστή παράδοση ότι ο δράστης ήταν ο Πέτρος. Ο Barrett, προφανώς παραθεωρώντας το χαρακτήρα των λεπτομερειακών στοιχείων, τα οποία προσθέτει ο Ιωάννης στη Συνοπτική αφήγηση, πιστεύει ότι και στην περίπτωση αυτή πρόκειται περί εμπλουτισμού και επεξεργασίας παλαιότερων παραδόσεων, όπως αυτή που απαντάμε στην απόκρυφη επεξεργασία (σελ. 435· 459).

Είναι παράδοξο ότι ο Πέτρος, κατά την ευαγγελική παράδοση, ακολουθεί τη σπείρα και εισέρχεται και αυτός στην αυλή του αρχιερέα. Ακόμα παραδοξότερο είναι ότι κατά το Δ' Ευαγγέλιο μετά την αποκοπή του αυτιού του δούλου του αρχιερέα τολμά να αποπειραθεί είσοδο σ' αυτή την ίδια την αυλή του αρχιερέα. Το πράγμα έτσι κι αλλιώς είναι παράδοξο. Εξηγείται ίσως από το γεγονός ότι η σύλληψη του Ιησού έγινε κατά τη νύκτα εντός του κήπου και, φυσικά, μέσα σε μεγάλη σύγχυση (Bernard κ.ά.), ή από το γεγονός ότι ο Ιησούς αμέσως θεράπευσε το αυτί του δούλου (Τρεμπέλας κ.ά.).

Αλλ' η ιωάννεια παράδοση, πέραν της δήλωσης ότι ο Πέτρος ήταν ο αποκόψας το αυτί του δούλου, προχωράει, ανεξάρτητα από τη Συνοπτική παράδοση, για να δηλώσει ότι ο Ιησούς δεν εγκαταλείφθηκε από όλους τους Μαθητές μετά τη σύλληψή του. Βεβαίως, και των Συνοπτικών οι πληροφορίες περί του διασκορπισμού των Μαθητών είναι πολύ γενικές, ούτε αποκλείουν την πληροφορία του Δ' Ευαγγελίου ότι ο αγαπημένος μαθητής ακολούθησε τον Ιησού όχι μόνο στο δικαστήριο αλλά μέχρι και της τελευταίας του πνοής στο σταυρό. Η παράδοση τού κατά Μάρκον Ευαγγελίου, γενικώς, για να εξάρει το μέγεθος της δύναμης της χάριτος που ενεργήθηκε επί των Μαθητών μετά την Ανάσταση και την Πεντηκοστή, τους παρουσιάζει εν γένει ως πολύ ελλιπείς στην ικανότητά τους προς κατανόηση του Ιησού, κατά τη διάρκεια της δημοσίας του δράσης, στην ποιότητα των ελατηρίων τους και στην αφοσίωσή τους προς Αυτόν με λίαν έντονο χρωστήρα και με υπερβολικές εκφράσεις. Η πατερική ερμηνεία, ιδιαίτατα ο άγιος Κύριλλος, τοιουτοτρόπως εξηγεί το φαινόμενο αυτό, από την πρόθεση δηλαδή του Ευαγγελιστού να δείξει ποιοι ήταν οι Μαθητές του Ιησού πριν την Ανάσταση και ποιοι απέβησαν μετά από αυτήν. Στο θεολογικό αυτό ελατήριο οφείλεται και η γενική δήλωση: «Και λέγει αυτοίς ο Ιησούς ότι πάντες σκανδαλισθήσε-

σθε, ότι γέγραπται· πατάζω τον ποιμένα και τα πρόβατα διασκορπισθήσονται» (Μκ. 14,27)· «...και αφέντες αυτόν έφυγον πάντες» (14,49). Ομοίως και στον Ματθαίο. Ο Λουκάς όχι μόνο δεν αναφέρει τίποτε σχετικώς, αλλά και περί των παρασταθέντων κατά τη σταύρωση σημειώνει: «εισήκεσαν δε πάντες οι γνωστοί αυτώ από μακρόθεν, και γυναίκες αι συνακολουθούσαι αυτώ από της Γαλιλαίας ορώσαι ταύτα» (23,49)· κατά τα άλλα είναι σύμφωνος προς την παράδοση του Μάρκου. Από την ανάγνωση της σχετικής περικοπής του Μάρκου περί της εγκατάλειψης του Ιησού υπό των Μαθητών του και της άρνησης του Πέτρου φαίνεται ότι επιδιώκει να τονίσει με έντονα χρώματα την εγκατάλειψη και τη μοναξιά του Ιησού: Είπε ο Κύριος ότι θα τον εγκαταλείψουν όλοι. Ο Πέτρος αντέδρασε δηλώσας ότι αυτός θα προχωρήσει μαζί του και στο θάνατο. Έκανε, πράγματι, προσπάθεια, για να τον αρνηθεί τελικώς τρεις φορές. Πόση, πράγματι, ήταν η μοναξιά και η εγκατάλειψη που δοκίμασε ο Κύριος! Ο ηρωϊσμός του θα γίνει παράδειγμα στους Μάρτυρες!

Ο Ιωάννης, χωρίς να υποστηρίζει ουσιαστικά το αντίθετο, αναφέρει ότι ο Σίμων Πέτρος «και ο άλλος μαθητής», ο οποίος «ην γνωστός τω αρχιερεί», εισήλθαν στην αυλή του αρχιερέα, και μάλιστα σημειώνει ότι ο Πέτρος εισήλθε με τη μεσολάβηση του «άλλου μαθητού». Ασφαλώς, ο «άλλος μαθητής» είναι Ιωάννης ο ιεροσολυμίτης, ο μαθητής του Ιησού (εξ ιερατικού γένους;) ως προτείνεται από συγχρόνους εξηγητές (βλ. π.χ. Mac Gregor, σελ. 330· Strachan, σελ. 82 εξ. 310). Εκτός των άλλων, και η συσχέτισή του προς τον Πέτρο δείχνει ότι πρόκειται περί του αγαπημένου μαθητή, του Ιωάννη, παρά τον ισχυρισμό του Bultmann ότι οι δύο αυτές μορφές εδώ δεν εμφανίζονται κατά τρόπο ανταγωνιστικό και συγκριτικό, όπως συμβαίνει στο κεφάλαιο 20,3-10· 21,1-23· γιατί συμβαίνει ακριβώς το ίδιο και εδώ. Πρέπει μάλιστα να σημειωθεί ότι η σύγκριση Πέτρου και Ιωάννη ως θέμα ολοκλήρου του Ευαγγελίου αναπτύσσεται κατά κάποιο τρόπο in crescendo. Όσο πλησιάζουμε προς το τέλος του Ευαγγελίου, η σύγκριση γίνεται εμφανέστερη. Περί της έννοιας της έκφρασης «γνωστός τω αρχιερεί» τίποτε θετικό δεν μπορεί να λεχθεί· επομένως δεν είναι δυνατό να γίνει σοβαρή συζήτηση περί του κατά πόσο ένα πρόσωπο που προστέθηκε στον όμιλο αργότερα, όπως ο Ιωάννης, μπορούσε ή δεν μπορούσε να είναι «γνωστός τω αρχιερεί». Την ταύτιση του «άλλου μαθητού» προς τον αγαπημένο δέ-

χονται, πλην των αρχαίων εξηγητών (Χρυσόστομος, Θεοδώρητος, Κύριλλος Αλεξανδρείας, Εφραίμ κ.ά.), και οι περισσότεροι από τους νεώτερους (W. Bauer, Dibelius, Hoskyns κ.ά.). Εκτός των άλλων, και η χρήση της έκφρασης «ο άλλος μαθητής» όχι μόνο εδώ αλλά και στο 20,2.3 καμιά δεν θα έπρεπε να αφήνει αμφιβολία περί της ταυτότητας του μαθητή αυτού. Επίσης νομίζω, ότι δεν είναι εύστοχη η άποψη κάποιων εξηγητών (Bultmann, Barrett κ.ά.), που πιστεύουν ότι η μορφή του «άλλου μαθητή» εισάγεται στην αφήγηση αποκλειστικά και μόνο για να εξηγηθεί κατά κάποιο τρόπο πως ο Πέτρος μπόρεσε να εισέλθει στην αυλή του αρχιερέα. Η παρουσία του «άλλου μαθητή» κατά τη δίκη του Ιησού, η παρουσία του αγαπημένου παρά το σταυρό και κατά το θάνατο του Ιησού, αποτελούν μια συνέχεια. Θα απετέλει παράδοξο κενό η απουσία του αγαπημένου μαθητή κατά τη δίκη του Ιησού, αφού αυτός ήταν παρών και παρά το σταυρό και κατά το θάνατο και αφού η όλη ευαγγελική ιστορία εκτυλίσσεται στο Δ' Ευαγγέλιο υπό την άμεση μυστική παρουσία αυτού του μαθητή.

Είναι περιττό να θέσει κανείς το ερώτημα, αν ο Ιωάννης ήταν «γνωστός τω αρχιερεί» υπό μερική ιδιαίτερη έννοια, όχι και ως μαθητής του Ιησού. Αυτό δεν προσδιορίζεται. Πάντως, όχι μόνο η γενική εντύπωση, που δίνει η περικοπή αυτή, αλλά και το ότι ο αγαπημένος μαθητής ίσταται μετά της μητρός του Ιησού παρά το σταυρό του κατά την ώρα της αγωνίας και γίνεται μάρτυρας του θανάτου του ουδεμία αφήνουν αμφιβολία περί της επιθυμίας του να γίνει σαφές ότι όλα αυτά δεν έγιναν παρ' αυτού incognito. Εάν αυτό είναι αληθές, τότε η ερώτηση του θυρωρού του αρχιερέα προς τον Πέτρο, μετά τη σύσταση του Ιωάννη όπως επιτραπεί και σ' αυτόν η είσοδος, «μη και συ εκ των μαθητών ει του ανθρώπου τούτου;» δεν έχει την όποια έννοια έχει η παράλληλη στους Συνοπτικούς ερώτηση, αλλά σημαίνει: «μήπως και συ, όπως ο Ιωάννης, είσαι μαθητής αυτού του ανθρώπου;». Ορθώς σημειώνει ο Barrett ότι η ερώτηση «μη και συ ...» προϋποθέτει καταφατική απάντηση. «Το και συ επίσης όπως ο άνθρωπος ο αναγνωριζόμενος ως μαθητής του Ιησού και ως φίλος του αρχιερέα προϋποθέτει ότι η αναμενόμενη απάντηση είναι καταφατική» (σελ. 439). Αντίθετα, οι Bernard, Τρεμπέλας κ.ά. Η εξήγηση του Lagrange, κατά την οποία το «και συ...» δεν συγκρίνει τον Πέτρο προς τον «άλλον μαθητήν», αλλ' υπαινίσσεται κάποιους άλλους

Μαθητές περιφερόμενους μυστικώς εις τους πέριξ τόπους, επιδιώκει προφανώς να αποφύγει οποιανδήποτε, έστω και έμμεση, μομφή του κειμένου για τον Πέτρο (σελ. 465, 459). Γιατί είναι φανερό ότι, αν πράγματι συγκρίνεται εδώ ο Πέτρος προς τον Ιωάννη, η άρνηση του Πέτρου παρουσιάζεται ακόμη βαρύτερη, αφού το Δ' Ευαγγέλιο τη συγκρίνει προς την παρρησία του αγαπημένου μαθητή. Αυτός, όντας γνωστός ως μαθητής του Ιησού, φρόντισε να εισέλθει και ο Πέτρος στην αυλή του αρχιερέα, ενώ εκείνος, αν και είχε ενώπιόν του ένα τέτοιο παράδειγμα παρρησίας, αρνήθηκε τον Διδάσκαλο! Δεν είναι η πρώτη φορά στην αφήγηση του Δ' Ευαγγελιστή, που καλείται κανείς να αναλογισθεί τον τόσο λεπτό και έμμεσο τρόπο, με τον οποίο λέγονται όλα αυτά, έναν τρόπο, που δεν επιδιώκει βέβαια να θίξει το πρόσωπο του Πέτρου, αλλά να διορθώσει ανακριβείς εντυπώσεις, που είχαν σχηματισθεί περί αυτού επί τη βάσει παρερμηνειών της Συνοπτικής παράδοσης. Πρόκειται, ίσως, περί μοναδικού ψυχολογικού φαινομένου στην παγκόσμια φιλολογία. Το κείμενο δεν υποστηρίζει την άποψη κάποιων ερμηνευτών (π.χ. Δαμαλάς, σελ. 668), κατά την οποία και οι δύο Μαθητές παρουσιάζονται ως εγκαταλείψαντες τον Κύριο, αφού ο ένας τον αρνήθηκε, και ο άλλος δεν τόλμησε να πει ή να κάνει κάτι υπέρ αυτού.

Είναι φανερό ότι η αφήγηση περί της δίκης του Ιησού συνδέεται στους Συνοπτικούς και τον Ιωάννη με την άρνηση του Πέτρου. Παρά την σε κάποια σημεία ανεξαρτησία στην αφήγηση του Δ' Ευαγγελιστή, αν δεν ήθελε να γίνει δεκτή η άποψη περί εξάρτησης εδώ του Ιωάννη από τον Μάρκο, αν μη και από τον Λουκά (Barrett, σελ. 435), η περίπτωση αυτή θα αποτελούσε χαρακτηριστικό παράδειγμα αποκρυστάλλωσης της παράδοσης σε ένα πολύ αρχικό στάδιο του κηρύγματος, όπως πιθανώτατα συμβαίνει και στην περίπτωση του πολλαπλασιασμού των άρτων σε συνδυασμό προς τον περίπατο επί της θάλασσας (Ιω. 6,1 εξ., Μκ., 6,32-44 κ. παράλλ.). Κατ' αρχή, λουπόν, η σύνδεση δίκης του Ιησού και άρνησης του Πέτρου είναι στοιχείο αποκρυσταλλωμένο στην αρχική παράδοση και ως τέτοιο αποδίδεται από τους Συνοπτικούς και τον Ιωάννη. Ήδη όμως σημειώθηκε ότι στον Μάρκο η αφήγηση του παραδομένου υλικού γίνεται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να τονισθεί ακόμα περισσότερο η εγκατάλειψη του Ιησού από όλους και ο ηρωϊκός χαρακτήρας του μυστηρίου του. Στον Ιωάννη δεν είναι εμφανής μία τέτοια

πρόθεση του συγγραφέα. Σε τι όμως αποβλέπει ο Δ' Ευαγγελιστής κατά την αφήγησή του πέρα της απλής παράθεσης του κατά παράδοση υλικού; Πολλοί εκ των εξηγητών φρονούν ότι η αφήγησή του καμιά άλλη ιδιαίτερη πρόθεση δεν προδίδει εκτός της απόδειξης ότι εκπληρώθηκε η προφητεία του Ιησού περί άρνησής του τρις από τον Πέτρο στο Ιω. 13,36-38 (Bultmann, Mac Gregor κ.ά.). Αλλά το στοιχείο αυτό της εκπλήρωσης της πρόρρησης του Ιησού ανήκει στο παραδεδομένο υλικό και στους δύο τύπους της παράδοσης. Η προφητεία αυτή στον Ιωάννη συνδέεται, όπως και στον Λουκά (22,31-34), με την αποκάλυψη του προδότη (Λκ. 22,21-23) και με το τελευταίο Δείπνο, ενώ στον Μάρκο (14,26-31) και Ματθαίο (26,30-35) συνδέεται με την πορεία προς τη Γεσθημανή (W. Bauer, σελ. 171). Γι' αυτό νομίζουμε ότι η ιδιαίζουσα στον Ιωάννη έννοια της αφήγησης αυτής είναι αυτή που την εντάσσουν στο γενικό θέμα "Πέτρος και Ιωάννης". Νομίζουμε ότι τα γεγονότα δεν συνηγορούν υπέρ της παρατήρησης του Lagrange: «Κατά την αφήγηση του Ιωάννη η ενοχή του Πέτρου μάλλον μειούται ή εξαιρείται, και τουλάχιστον στην περίπτωση αυτή (της άρνησης ενώπιον της θυρωρού) καταντά ένα σχεδόν ασήμαντο ψεύδος, αναγκαίο για να επιτύχει την είσοδο. Κατά τους τρεις Συνοπτικούς, ο Πέτρος ήταν ήδη καθήμενος πλησίον της πυράς, όταν η δούλη του αρχιερέα τον ρώτησε» (σελ. 465). Ως προς εμάς πρόκειται ακριβώς για το αντίθετο. Η αφήγηση δηλαδή περί τρις απάρνησης του Ιησού υπό του Πέτρου, δίδουν την ευκαιρία στον Δ' Ευαγγελιστή να συγκρίνει τους δύο Αποστόλους προκειμένου να υποστηρίξει τη γνωστή και από το κεφάλαιο 21 άποψη περί ανωτερότητας της ιωάννειας παράδοσης.

Ο «μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς» έχει μόνος ακολουθήσει τον Ιησού μέχρι τέλους, μέχρι της εκπνοής του επί του σταυρού, αλλά και μετά το θάνατο. Έμεινε εκεί παρά το αναρτημένο σώμα του διδασκάλου του. Παρακολούθησε τη νύξη της πλευράς του υπό των στρατιωτών. «Και ο εωρακώς μεμαρτύρηκεν, και αληθινή αυτού εστιν η μαρτυρία, και εκείνος οίδεν ότι αληθή λέγει, ίνα και υμείς πιστεύητε» (19,35). Έτσι ο αγαπημένος μαθητής υπήρξε εκ των Αποστόλων ο μόνος αυτόπτης μάρτυς του θανάτου του Ιησού. Πολλοί Γνωστικοί αιρετικοί αρνούσαν την πραγματικότητα του θανάτου του Κυρίου. Η αυθεντία του Ιωάννη εξαιρείται και κατά τούτο, ότι αυτός υπήρξε μάρτυρας του θανάτου του Ιησού. Το

σπουδαιότερο όμως όλων είναι ότι στον πιστόν τούτον και αγαπημένο μαθητή, τον «παρεστῶτα» στο σταυρόν του, ο Ιησούς, πριν εκπνεύσει, αναθέτει τη φροντίδα της μητέρας του. Ο Ιωάννης, όπως και οι Συνοπτικοί, επανειλημμένως κάνει λόγο περί της μητρός και των αδελφών του Ιησού (2,1.3.5.12· 6,42· 7,3.5.10· 19,25). Έχει για αυτό όλως ιδιαίτερη σημασία ότι ο Ιησούς στον Ιωάννη αναθέτει την φροντίδα της μητέρας του, ως να επρόκειτο περί αδελφοποιητού του: «γύναι, ἴδε ο υἱός σου. Εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ· ἴδε ἡ μήτηρ σου. Καὶ ἀπὸ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια» (19,26-27). Ο Ιησούς, αναχωρών σωματικῶς εκ του κόσμου τούτου, εμπιστεύθηκε τη μητέρα του στο μαθητή εκείνο, ο οποίος είχε εισχωρήσει βαθύτερα στο νόημα του έργου του και της διδασκαλίας του. Ο αγαπημένος μαθητής διαδέχεται τον Ιησού στη φροντίδα της μητέρας του. Μεγάλη τιμή αλλά και κύρος προσδίδεται κατά τον τρόπο αυτό στον αγαπημένο μαθητή! Αν ο Ιησούς τον αναγνώρισε ως τον κατάλληλο προστάτη της μητέρας του, ασφαλῶς τον αναγνώρισε και ως τον πιο πιστό φύλακα της πίστεως του.

Βεβαίως, πολλοί εκ των νεώτερων εξηγητῶν αμφισβητοῦν την πιθανότητα, μαθητῆς ἢ κάποιος φίλος του Ιησού να βρίσκεται παρά το σταυρό του. Δεν επιτρέπονταν κάτι τέτοιο. Επίσης, με βάση κυρίως το χωρίο Πράξ. 1,4, όπου η μητέρα του Ιησού μετά των αδελφών του μνημονεύονται μαζί, αμφισβητεῖται η ανάθεση της μητέρας στον αγαπημένο μαθητή και η κοντά του ἔκτοτε διαμονή της (βλ. Barrett, σελ. 459, Mac Gregor, σελ. 347, Strachan, σελ. 319, Bultmann, σελ. 369 κ.ά.). Εξαιτίας των αμφιβολιών αυτών, κάποιοι από τους ερμηνευτές στράφηκαν και στη συμβολική ερμηνεία του επεισοδίου. Ο Bultmann θεωρεῖ τη μητέρα του Ιησού ως την ιουδαιοχριστιανική Εκκλησία, τον δε μαθητή ως εκπρόσωπο της ἐξ ἐθνῶν Εκκλησίας· η ανάθεση της μητέρας στο μαθητή σημαίνει ὅτι η αρχική ιουδαϊκή Εκκλησία πρέπει να εμπιστευθεῖ τις τύχες της στα χέρια της ἐξ ἐθνῶν (σελ. 369-370, 521). Κατά τον Strachan, ο συμβολισμός έχει την ἐξῆς ἔννοιαν: Ὅτι ἦταν αἰώνιας ἀξίας στον Ιουδαϊσμό, αὐτό κληροδοτήθηκε στο Χριστιανισμό (σελ. 319).

Και ως προς μεν τις αμφιβολίες περί του ὅτι ο Ιωάννης ἦταν παρά το σταυρό και ἀνέλαβε κατ' ἐντολή του Ιησού τη φροντίδα της μητέρας του, θα μπορούσε κάποιος να πει ὅτι αὐτές είναι πιθανές. Εξ ὧν γνωρίζουμε περί της σύλληψης και ἐκτέλεσης του Ιησού, δεν μπορούν να αποκλει-

σθούν εντελῶς Η Ρώμη κατά τους αρχικούς εκείνους χρόνους κανένα σοβαρό κίνδυνο δεν εἶδε στη δράση του Ιησού και των Μαθητῶν του. Ούτε η ιουδαϊκή γνώμη ἦταν ομόθυμη περί του κατά πόσο ο Ιησούς ἦταν επικίνδυνος για το ἔθνος. Τα Ευαγγέλια αποδίδουν το θάνατο του Ιησού στο μίσος των Φαρισαίων και της ηγέτιδας ιερατικής τάξης. Αὐτοὶ παρέσυραν τον ὄχλο και πέτυχαν τη θανάτωση του Ιησού. Υπό τις συνθήκες αὐτές είναι νοητό ὅτι μετά την ἀπόφαση ἐκτέλεσης του Ιησού δεν ἦταν επικίνδυνο για τις αρχές, ποιοι εκ των οικείων του ἢ των Μαθητῶν του θα παρίσταντο, εφόσον δεν υπήρχαν πληροφορίες περί ομαδικῆς οργάνωσης οιασδήποτε ἀντίδρασης στην ἀπόφαση ἐκείνη. Ὅτι δε στο Πράξ. 1,4 γίνεται λόγος περί της μητέρας του Ιησού και περί των αδελφών του αὐτό δεν λέει οὔτε υπέρ οὔτε κατά της παράδοσης περί ἀνάθεσης της μητέρας του Ιησού στον αγαπημένο μαθητή ως ἀδελφοποιητό του Ιησού. Απλούστατα, δεν γνωρίζουμε επαρκῶς τα διατρέξαντα ἐντὸς της οικογένειας του Ιησού κατά τη σταύρωση και μετά την ἀνάσταση. Επὶ τέλους πρόκειται για ἔντονη ἀπαίτηση του Δ' Ευαγγελιστή

Εξ ἄλλου, το ἀστήρικτο της συμβολικῆς ερμηνείας φαίνεται εκ της ποικιλίας των προτεινόμενων ερμηνειῶν και εκ του ὅτι ἄλλοι μεν δέχονται την περικοπή ως καθαρά συμβολική, ἐνῶ ἄλλοι φρονοῦν ὅτι η συμβολική ἔννοια δεν ἀντιστρατεύεται και στην κάποια ἱστορική βάση της ἀφήγησης (Strachan, Mac Gregor κ.ά.). Εἰδικότερα, περί του ἀπὸ τη μητέρα του Ιησού συμβολισμό του Ιουδαϊσμοῦ ἢ της παλαιᾶς πίστεως, ο Lagrange πολὺ φρόνιμα παρατηρεῖ: «Πῶς ο Ιουδαϊσμός που σταύρωσε τον Ιησού είναι δυνατόν να παρασταθεῖ ως ἡ μητέρα του στοργικά ἰστάμενη προ του σταυροῦ του;» (σελ. 495).

Η παράσταση του αγαπημένου μαθητῆ παρά το σταυρό και η ἀνάθεση σ' αὐτόν της μητέρας του Ιησού δεν ἔχουν κανένα συμβολικό νόημα. Ἀνταποκρίνονται σε πραγματικά συμβάντα, ἀναφέρονται δε ἐδῶ, ἀπὸ τον Ευαγγελιστή με τον ἐμφανῆ σκοπό να ἐξάρουν το πρόσωπο του Ιωάννου μεταξύ ὧν των Μαθητῶν του Ιησού, οὕτως ὥστε το Ευαγγέλιό του να γίνει γενικότερα ἀποδεκτό στην Εκκλησία.

Οι Εμφανίσεις του Αναστάσιου Κυρίου (20,1-21,25)

α. Η Ανάσταση του Ιησού και η εμφάνιση στη Μαγδαληνή (20,1-18)

1 Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωτῶ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. 2 τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἦσαν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

3 Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς, καὶ ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον. 4 ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς προέδραμεν τάχιον τοῦ Πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, 5 καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσηλθεν. 6 ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσηλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, 7 καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον. 8 τότε οὖν εἰσηλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν· 9 οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. 10 ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί. 11 Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον 12 καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῆ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. 13 καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἑκεῖνοι, Γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι Ἦσαν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. 14 ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. 15 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκεῖνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρὸς ἐστίν λέγει αὐτῷ, Κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἀρῶ. 16 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Μαριάμ, στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ Ἐβραϊστί, ραββουνι (ὃ λέγεται Διδάσκαλε). 17 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς, Μὴ μου ἄπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς,

Ἄναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. 18 ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι Ἐώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

Ὅσο ζοφερό ήταν το σκότος που καλύπτει την περιγραφή των δύο προηγούμενων κεφαλαίων, τόσο απαστράπτον είναι αυτό των κεφαλαίων 20 και 21. Στο κεφάλαιο 20 πρόκειται περί εμφανίσεων του Αναστάσιου στους Μαθητές προς βεβαίωση της ανάστασής του, ενώ στο κεφάλαιο 21 πρόκειται περί εμφάνισης με ειδικό σκοπό, αφού οι Μαθητές είχαν ήδη εμπειρία της αναστάσεως.

Στους στίχους 20, 1-7 έχουμε τη διαπίστωση του κενού τάφου. Στους Συνοπτικούς η διαπίστωση αυτή γίνεται από τις Γυναίκες που επισκέφθηκαν τον τάφο λίαν πρωτῶ για να ολοκληρώσουν ὅ,τι βιαστικά έγινε ως προς την ταφή του Ιησού. Στην περίπτωση αυτή οι γυναίκες βρίσκουν κενό το μνημεῖο, ενώ είναι ἓνας ἀγγελος τους εξηγεί το φαινόμενο, ὅτι δηλαδή ο Ιησοῦς ἀνέστη καὶ ὀρίζει συνάντηση με τους Μαθητές του στη Γαλιλαία (Μκ. 16,1-7). Ο Ἰωάννης, στη σχετική περικοπή, ἀναφέρει μόνο Μαρία τη Μαγδαληνή να ἔρχεται στο μνημεῖο, να βλέπει το λίθο μακριὰ ἀπὸ τὴ θύρα, καὶ ἐντρομη να τρέχει πρὸς τὸν Πέτρο καὶ τὸν «ἄλλο μαθητή» που ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς για να τους ἀναγγεῖλει ὅτι τὸ μνημεῖο τοῦ Ἰησοῦ ἐβρήκε ἀνοιχτὸ καὶ κενό. Το «οὐκ οἶδαμεν» μπορεῖ να δηλώνει ὅτι καὶ οἱ ἄλλες γυναίκες ἔχουν κατὰ κάποιον τρόπο μνηθεῖ περί του αὐτοῦ.

Στην «προσθήκη» ὁμως τοῦ κατὰ Μάρκον 16,9 ἐξ. σημειώνεται ἡ πρώτη αὐτῆ εμφάνιση τοῦ Αναστάσιου σε Μαρία τη Μαγδαληνή, ἀπὸ τὴν ὁποία εἶχε ἐκβάλλει 7 δαιμόνια. Εκείνη ἐπήγε καὶ ἔφερε τὸ ἀγγελμα πρὸς τοὺς πενθούντες καὶ κλαίοντες Ἀποστόλους «κακεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζεῖ καὶ εθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν» (μήπως σε σχέση με τὴν θεραπεία τῆς ἀπὸ 7 δαιμόνια;). Το ὅτι στὸν Ἰωάννη «ὁ ἄλλος μαθητὴς» βρίσκεται μαζί με τὸν Πέτρο δὲν ἐκπλήσσει, ἀφοῦ τοὺς βρίσκουμε μαζί καὶ στὴν αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέα. Φαίνεται πως ὁ Ἰωάννης προσπαθοῦσε να παρηγορήσει τὸν Πέτρο για τὴν τρισὴ ἀρνήση τοῦ Διδασκάλου του. Παρορμητικὸς ὅπως πάντα ὁ Πέτρος, βγήκε ἀπὸ ἐκεῖ που ἦταν κρυμμένος, ξοπίσω καὶ ὁ ἄλλος μαθητὴς καὶ ἔρχονταν ὅσο μπορούσαν πιο γρήγορα στο μνημεῖο. Ἐτρεχαν καὶ οἱ δύο. Ὁ ἄλλος μαθητὴς ὁμως ξεπέρασε τὸν Πέτρο στο τρέξιμο καὶ ἐφθασε πρῶτος στο μνημεῖο. Ἐσκυψε πρὸς τὸ ε-

σωτερικό και βλέπει πεσμένα στο έδαφος τα περιτυλίγματα του σώματος του Ιησού, άδεια· δεν μπήκε όμως μέσα στο μνημείο. Γιατί δεν εισήλθε στο μνημείο, δεν σημειώνεται. Αυτό που τονίζεται με την ύπαρξη των «οθονίων» στο μνήμα και τη συλλογή του αγαπημένου μαθητή παρά τη θύρα του μνημείου πρέπει να σχετίζονταν με τη φυσικά επιβαλλόμενη σκέψη ότι, αν κάποιος είχε κλέψει το σώμα του Ιησού, σίγουρα θα το έπαιρνε με τα οθόνια τυλιγμένο· πώς τώρα τα οθόνια βρίσκονταν εκεί άδεια από το σώμα; Κάποια τέτοια απορία τον κατέλαβε. Έρχεται και ο Πέτρος ξοπίσω· αυτός μπήκε στο μνημείο και παρατήρησε τα ριγμένα στο έδαφος οθόνια. Πρόσεξε επίσης ότι το «σουδάριο», το περιτύλιγμα της κεφαλής, δεν ήταν μαζί με τα άλλα περιτυλίγματα αλλά κάπου χωριστά τυλιγμένο. Τότε μπήκε και «ο άλλος μαθητής» μέσα στο μνημείο που έφθασε πρώτος, και είδε πιο προσεκτικά τα παραπάνω, και τότε άνοιξαν τα μάτια του και είδε περί τίνος επρόκειτο καιπίστεψε. Στο κατά Ιωάννην ο πρώτος που πιστεύει στην Ανάσταση είναι «ο αγαπημένος Μαθητής». Πρέπει, βέβαια, να σημειωθεί ότι στον Ιωάννη οι προρρήσεις ή εκμυστηρεύσεις του Ιησού προς τους Μαθητές περί της Ανάστασής του, ακόμα και στον Αποχαιρετιστήριο λόγο του (κεφάλαια 13-17), δεν είναι εκπεφρασμένες και σαφείς όσο στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές. Γι' αυτό εδώ τους παίρνει κάποιο χρόνο για να σκεφθούν και να πιστέψουν στην ανάσταση του Ιησού. Ο στίχος 19 σαφέστατα αναφέρεται στο θέμα αυτό: Ποτέ δεν είχαν από τη Γραφή πάρει αφορμή να σκεφθούν ότι ο Ιησούς ως ο Μεσσίας ασφαλώς θα αναστηθεί εκ νεκρών, αν θανατωθεί. Έτσι, μ' αυτές τις σκέψεις, σ' αυτή την ψυχική κατάσταση, επέστρεψαν εκεί που έμεναν. Ο αγαπημένος Μαθητής πίστεψε στην ανάσταση, από θεία φώτιση, χαρισματικά.

Για κάποιους, στο Λκ. 24,12 και 24 υπάρχουν ίχνη μιας παρόμοιας ιστορίας, ενώ κατ' άλλους το Ιω. 20,3-10 αποτελεί μια επεξεργασία της πληροφορίας του Λκ. (βλ. R. Brown, ό.π., σελ. 1000). Παρόμοια ερωτήματα μπορούν να τεθούν και ετέθησαν και για περικοπές όπως αυτή στο 20,3-10: Ο Πέτρος και ο Ιωάννης επισκέφθηκαν μαζί το μνημείο ή χωριστά, και κάποιος ύστερα ένωσε τις δύο περιπτώσεις σε μία; Με τα κείμενα όπως τα έχουμε, ενώ μπορούμε να κάνουμε τις όποιες υποθέσεις για να εναρμονίσουμε τις μεταξύ τους πληροφορίες, δεν μπορούμε όμως έτσι να καταλήξουμε με βεβαιότητα πουθενά. Τα ερωτήματα αυτά

επαυξάνονται καθώς προχωρούμε στο κείμενο μετά το στίχο 20,11 εξ. μέχρι τέλους του κεφαλαίου. Αυτό το πρόβλημα κατάλαβε, βέβαια, και ο καθολικός ερευνητής Brown, ο οποίος (ό.π., σελ. 996) προβαίνει σε μια πρόταση, την οποία παραθέτουμε εδώ για να καταλάβει ο αναγνώστης τις δυσκολίες του ερμηνευτή ως προς τη σιγουριά μας στην κατ' ακρίβεια απόδοση αυτού του κειμένου:

Η σύγκριση του Ιω. 20,1-18 προς ό,τι βρίσκουμε σχετικό στους Συνοπτικούς προδίδει το χέρι κάποιου εκδότη: 1) Έχουμε εδώ υλικό με συγγενή παράλληλα και στους τρεις Συνοπτικούς συγγραφείς. 2) Έχουμε υλικό που μοιάζει με κάποια βραχύτερη σημείωση σε κάποιον από τους Συνοπτικούς. 3) Υλικό που είναι ίδιο του Ιωάννη, όπως αυτά που λέει η Μαγδαληνή στον Πέτρο (στίχος 2β): ο ρόλος του αγαπημένου μαθητή που συνοδεύει τον Πέτρο, βλέπει τα οθόνια και πιστεύει στην ανάσταση. 4) Στο στίχο 13 τα της συζήτησης της Μαγδαληνής και των αγγέλων. 5) Μέρος των στίχων 14β-18, όπου ο Ιησούς μιλάει με τη Μαγδαληνή για την ανάληψή του στον Πατέρα και τις θεολογικές συνέπειες αυτού του γεγονότος. Από τέτοιες περίπου διαπιστώσεις εκφράσθηκε μια ποικιλία απαντήσεων στα ερωτήματα που εγείρονται: Ο Lindars (ό.π.) προτείνει ως λύση ότι τμήμα του ιωάννείου υλικού προέρχεται από παραδόσεις που βρίσκονται πίσω από τα Συνοπτικά Ευαγγέλια· τα λοιπά θεωρεί ως σύνθεση του Ιωάννη, όχι προέλευσης από προ-ιωάννεια πηγή. Ο Bultmann μειώνει το υλικό της αρχικής ιστορίας περίπου στο υλικό που ο Brown κατάταξε στην υποδιαίρεση (1). Η δυσκολία αυτής της άποψης που σημειώνει και ο Brown είναι ότι κάποιο από το άλλο υλικό που υποθετικά πρόσθεσε ο Δ' Ευαγγελιστής είναι σπάνια το αποτέλεσμα ελεύθερης σύνθεσης. Η αφήγηση π.χ. περί επίσκεψης του τάφου από τον Πέτρο και τον Αγαπημένο Μαθητή είναι καθεαυτή σύνθετη· επομένως πρέπει να προσδιορίσουμε το τμήμα της εκείνο που έφθασε στον Δ' Ευαγγελιστή από την προ-ευαγγελική παράδοση. Ο Hartmann προτείνει μια αρκετά μακρότερη αρχική ιστορία πίσω από το 20,1-18: Η Μαγδαληνή πηγαίνει στο μνημείο, βρίσκει το λίθο αποκεκλισμένο, και πληροφορεί σχετικά τον Πέτρο, ο οποίος τη συνοδεύει στο μνήμα και βλέπει τα οθόνια της ταφής. Επιστρέφει ο Πέτρος σπίτι του, χωρίς καθαρά να έχει πιστέψει, αφού ούτε αυτός ούτε η Μαγδαληνή

γνώριζαν τις σχετικές Γραφές. Η Μαγδαληνή μένει παρά τον τάφο, συναντάει τον Ιησού, ο οποίος της ομιλεί· αυτή τον αναγνωρίζει, πέφτει στα πόδια του, και δέχεται την παραγγελία να ειδοποιήσει σχετικώς τους Μαθητές, κάτι που το πράττει.

Στίχος 11. Η Μαρία στεκόταν έξω από το μνημείο κλαίγοντας. Καθώς δεν μπορούσε να εξηγήσει το πράγμα, το μυαλό της πήγαινε στο κακό. Κι έτσι καθώς έκλαιγε έσκυψε μέσα στο μνημείο, και τότε είδε δύο αγγέλους να κάθονται έναν στην κεφαλή του μνήματος και άλλον προς τα πόδια, εκεί όπου άλλοτε έκειτο το σώμα του Ιησού. Κι αυτοί της απευθύνουν το λόγο και της λένε: «Γυναίκα, γιατί κλαις;» Κι αυτή τους είπε: «γιατί επήραν τον Κύριό μου απ' εδώ και δεν ξέρω που τον μετέφεραν». Όταν είπε αυτά, στράφηκε προς τα πίσω και τότε βλέπει τον Ιησού να στέκεται εκεί αλλά δεν τον γνώρισε και δεν κατάλαβε ότι είναι ο Ιησούς. Και της λέει τότε ο Ιησούς: «Γυναίκα, γιατί κλαις; Ποιόν ζητάς;». Εκείνη νόμισε πως είναι ο κηπουρός κι ότι αυτός μπορεί να μετέφερε τον πρόχειρα ενταφιασμένο Ιησού αλλού, τον ρωτάει πού τον έχει μεταφέρει, ώστε να φροντίσει αυτή για τα περαιτέρω. Και τότε ο Ιησούς της απευθύνει το λόγο προτάσσοντας το όνομά της: «Μαριάμ». Τότε εκείνη έστρεψε το πρόσωπο, τον αναγνωρίζει και του λέγει «Διδάσκαλε». Κινείται προς αυτόν για να τον ακουμπήσει – αποκτώντας βεβαιότητα πως είναι Αυτός. Τότε ο Ιησούς λέγει «μη μου άπτου» – «μη με ακουμπήσεις· γιατί ακόμα δεν ανέβηκα προς τον Πατέρα»· αυτό ήταν προφανώς κάτι που πρέπει να γνώριζαν οι Μαθητές άσχετα αν επαρκώς το κατάλαβαν, κατά την Αρχιερατική Προσευχή (17,11.13), κι αυτό ήταν η επώδυνη αλλά ριζική αλλαγή σχέσεων μεταξύ Μαθητών και Διδασκάλου. Ο Dalman (*The Words of Jesus*, transl. D.M. Kay, Edinburg: T.T. Clark, 1922, σελ. 340) νομίζει ότι από τη συνάφεια προκύπτει πως «η Μαρία επιθυμεί να επαναλάβει την παλαιά σχέση προς τον “Διδάσκαλο” – κάτι όμως που δεν επιτρέπεται από τον Ιησού. «Ραββουνί»: Αυτός ο τίτλος έπαψε πια να χρησιμοποιείται περί του δοξασμένου Κυρίου από την αρχική κοινότητα. Από την ανάσταση κι έπειτα είναι ο «Κύριος», στα αραμαϊκά “Maran” (βλ. Α' Κορ. 16,22 Marana'tha, “Ερχου, Κύριέ μας”, όπως και Ιω. 20,28 “Mari we elohi” “ο Κύριός μου και ο Θεός μου”). Στο Μτ. 28,9-10 ο Ιησούς φέρεται λέ-

γων προς τις επιστρέφουσες από τον τάφο γυναίκες που συνάντησε «χαίρετε», κι αυτές τον πλησίασαν και «εκράτησαν αυτού τους πόδας και προσεκύνησαν αυτόν». Τους προσθέτει να μη φοβούνται τίποτε, αλλά να πάνε να αναγγείλουν στους Μαθητές ότι θα τους συναντήσει στη Γαλιλαία. Εδώ όμως στον Ιωάννη η κατάσταση είναι άλλη· είναι αυτή που προανάγγειλε το κεφάλαιο 17. Ο Ιησούς λέει στη Μαρία «Μη μου άπτου, ούπω γαρ αναβέβηκα προς τον πατέρα ...». Ο Bernard (*The Gospel According to John*, II, σελ. 670) προτείνει αντί του «μη μου άπτου» το ‘μη πτοού’ που θα συμφωνούσε με το Ματθαίο 28,10. Αλλ’ η γραφή αυτή δεν βρίσκει καμιά χειρογραφική επιβεβαίωση. Ως εκ τούτου κάποιοι εξηγητές δέχονται ότι η Ανάληψη του Ιησού έγινε την ημέρα της Ανάστασης, όπως πιστεύεται ότι υψαινίσσεται η προς Εβραίους Επιστολή (5,1-10 κ.ά.). Κατά την άποψη αυτή του στίχου 20,17 η ιδέα είναι ότι η Μαρία δεν πρέπει, βαστάζοντας τα πόδια του, να εμποδίσει τον Κύριο που ήταν καθ’ οδόν στην άνοδο προς τον Πατέρα του! Αυτή μπορεί να προετοιμάσει τους Μαθητές για την προσεχή μετ’ αυτών συνάντηση, όταν θα λάβουν παρ’ Αυτού το Πνεύμα, που τόσες φορές τους υποσχέθηκε ότι θα τους δοθεί μετά την επιστροφή του προς τον Πατέρα (βλ. 7,22· 13,1.3· 14,4.23· 16,5· 17,28· 17,13). «Είναι χαρακτηριστικό αυτού του Ευαγγελίου», παρατηρεί ο W. Howard, «ότι έμφαση δίδεται στη μοναδική σχέση του Ιησού προς τον Θεό του και Πατέρα του, αφού ο Ιησούς δεν μπορούσε να πει “ο πατήρ ημών” ή “ο Θεός ημών” μιλώντας στους Μαθητές, οπωσδήποτε, μετά την Ανάσταση. Το «απαγγείλατε τοις αδελφοίς μου» στο Μτ. 28,10 ανακλά συνήθεια της αρχικής Εκκλησίας (Πρβλ. Α' Ιω. 3,14.16, Μκ. 3,34). Η μαρτυρία της Μαγδαληνής ότι πράγματι είδε και άκουσε τον Κύριο, και η μεταφορά του μηνύματός του προς τους Μαθητές, μας οδηγεί στην ιστορία του αποχωρισμού και της απομόνωσης που έχουμε τα προμηνύματά του στο κεφάλαιο 17: «Πορεύου προς τους αδελφούς μου και ειπέ αυτοίς· αναβαίνω προς τον πατέρα μου και πατέρα υμών και θεόν μου και θεόν υμών». Στο στίχο 18 η Μαγδαληνή εκτελεί την εντολή αυτή του Ιησού, ότι τον είδε και της είπε αυτά. Έτσι, στον Θωμά δυσπιστούντα ως προς την ανάσταση, προτρέπει «Φέρε τον δάκτυλόν σου ώδε και είδε τας χείρας μου και φέρε την χείρα σου και βλέπε εις την πλευράν μου και μη γίνου άπιστος αλλά πι-

στός». Ο Αναστάς δεν διατηρεί τα στίγματα του Πάθους ως πειστήρια απλώς ότι είναι ο ίδιος με τον παθόντα Ιησού αλλά γιατί η Ανάστασή του ως Νέα Ζωή είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το πάθος του. Με τους προς Εμμαούς πορευομένους τελικά ευλογεί και την τράπεζα. Μετά την κλάση του άρτου και τη διανομή του, έγινε άφαντος (Λκ. 24,30-31). Το ίδιο ακριβώς γίνεται και στο Δ' Ευαγγέλιο (21,12 εξ.), όπου οι επτά Μαθητές προτρέπονται να συμφάγουν. Ούτε στη μια ούτε στην άλλη περίπτωση δηλώνεται ότι ο Ιησούς συνέφαγε ούτε ότι δεν συνέφαγε.

Η παραπάνω εκτεθείσα πρόταση είναι άξια προσοχής και μελέτης, αφού λύει κάποια προβλήματα του Δ' Ευαγγελίου, π.χ. την έλλειψη της όποιας αφήγησης τον υπαινιγμό για την Ανάληψη του Ιησού, ή έστω την επιβεβαίωση με την οποία κλείνει το κατά Ματθαίον (28,20), ενώ στον Λουκά σαφώς γίνεται λόγος περί Αναλήψεως.

Μάλιστα, ο στίχος 17 δηλώνει ότι αυτό που ισχύει για τη Μαρία ισχύει και ως προς τους Μαθητές, τους οποίους χαρακτηριστικά στην περίπτωση αυτή ονομάζει «αδελφούς» του. «Πες και σ' αυτούς ότι αναβαίνω προς τον Πατέρα μου και δικό σας Πατέρα και Θεό μου και Θεό σας». Η συνέχεια αυτή στο «μη μου άπτου» του στίχου 17 μας ενισχύει στην αποδοχή της μόλις εκτεθείσας ερμηνείας: Υπάρχει βασική αλλαγή στις σχέσεις Ιησού και Μαθητών ή Μαθητριών μετά την Ανάσταση. Ενώ πριν είπε «ούπω γαρ αναβέβηκα», τώρα χρησιμοποιεί ενεστώτα «αναβαίνω» που δηλώνει ότι αυτό θα γίνει λίαν προσεχώς. Η έκφραση μάλιστα, αυτή τη φορά, «τον πατέρα μου και πατέρα υμών και θεόν μου και θεόν υμών» τονίζει ακριβώς τη νέα σχέση που η άνοδος του Ιησού στον Πατέρα του δημιουργεί για τους Μαθητές και την Εκκλησία. Πρόκειται για μια νέα σχέση, από την οποία όμως τονίζεται η οικειότητα και η τρυφερότητα.

Αυτή η ερμηνεία είναι η υιοθετούμενη από τους Πατέρες ερμηνευτές και από τον καθηγητή Τρεμπέλα, όπως θα φανεί από κάποια δείγματα από τα πολλά που παρατίθενται στο Υπόμνημα του σεβαστού καθηγητή (σελ. 698-701). Ο Θεοφύλακτος π.χ. παρατηρεί: «Μη πρόσιθί μοι, καθάπερ και πρότερον· ου γαρ εν τοις αυτοίς τα πράγματα, ουδέ ομοίως μέλλων συνείναι λοιπόν υμίν, πρόσαντες ην κόμπον έχον, το δε ειπείν· ούπω αναβέβηκα προς τον Πατέρα, ει και ανεπαχθές, το αυτό δηλούντος ην· ειπών

γάρ ότι ούπω αναβέβηκα εμφανίει, ότι εκεί σπεύδει και επείγεται· τον δε εκεί μέλλοντα απιέναι ... ουκ έδει μετά της αυτής οράν διανοίας, ης και προ τούτου». Ο ίδιος ο Τρεμπέλας παρατηρεί: «Μη περιμένεις να εξακολουθήση η μεταξύ μας σωματική παρουσία. Νέα πνευματική σχέση και κοινωνία θα μας συνδέει εις το εξής, η οποία θα αρχίσει, όταν δια της αναλήψεώς μου αναβώ προς τον πατέρα μου... Η Μαγδαληνή επλανάτο νομίζουσα ότι ο Κύριος θα εξακολουθεί να συζητά μετά των μαθητών υπό τους αυτούς όρους της ταπεινώσεως και της προς ημάς εξομοιώσεως, υπό τους οποίους και προ του θανάτου του και της αναστάσεώς Του».

Σχετικώς με το στίχο 22 σωστά παρατηρείται: «Η παραγγελία την οποίαν ο Ιησούς αναθέτει εις την Μαρίαν δια τους δικούς του σημαίνει: Δεν εισήλθον ακόμη εις την κατάστασιν της δόξης· αλλ' όταν εισέλθω, τότε θα με συντροφεύουν εις αυτήν και δεν θα παρεμπίτη τίποτε μεταξύ εμού και υμών. Εντεύθεν και αι εκφράσεις αδελφούς μου, Πατέρα μου και Πατέρα υμών. Υπάρχει εις αυτάς πρόγευσις της μελλούσης κοινωνίας. Αι φράσεις αύται υποδηλούσι την αδιάλυτον αλληλεγγύην, ήτις θα ενώσει τους μαθητάς μετ' αυτού εν τη ενδόξω καταστάσει, εις ην εισέρχεται ήδη. Δεν τους είχε καλέσει ακόμη αδελφούς του. Τους καλεί ήδη ως μετέχοντας της θείας υιοθεσίας ην τοις προσεπόρισε» (Godet). Ως προς τη χρήση της λέξης «πατήρ» (Θεός) ως προς αυτόν και ως προς τους Μαθητές, ο μεν Ζιγαβηνός παρατηρεί «Ετέρως δε πατέρα εαυτού τον πατέρα είπε και ετέρως των μαθητών», και στη συνέχεια «Θεόν δε και εαυτού και των μαθητών ως ανθρώπων». Ο Γρηγόριος ο Νύσσης, επίσης παρατηρεί: «Όλον της κατ' άνθρωπον οικονομίας ανακεφαλαιούται τον σκοπόν δια των ειρημένων ... Πορεύσομαι δι' εμαυτού ποιήσαι υμών Πατέρα τον αληθινόν Πατέρα ου εχωρίσθητε· και ποιήσαι δι' εμαυτού Θεόν υμών τον αληθινόν Θεόν ου απέστητε· δια γαρ της απαρχής ην ανέλαβεν προσάγω είπεν τω Θεώ και Πατρί εν εμαυτώ το ανθρώπινον» ... «...είναι Πατήρ σας διότι είναι Πατήρ μου, και Θεός μου διότι είναι Θεός σας» (Owen). Οι πρώτες λέξεις που περιχαρής ανήγγειλε η Μαρία ήταν «εώρακα τον Κύριον»: «Απήγγειλεν δε και την όψιν και τα ρήματα, άπερ ικανά ην αυτοίς παραμυθήσασθαι» (Χρυσόστομος).

β. Η πρώτη εμφάνιση του Ιησού στους Μαθητές (20,19-23)

19 ούσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς, εἰρήνη ὑμῖν. 20 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον. 21 εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν, εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς. 22 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς, Λάβετε πνεῦμα ἅγιον· 23 ἂν τινῶν ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἂν τινῶν κρατῆτε κεκράτηνται.

Επειδή ήταν δυνατό είτε να δυσπιστήσουν στα λεχθέντα υπό της γυναικός είτε να στενοχωρηθούν γιατί αυτοί δεν αξιώθηκαν της ίδιας τιμής, αυθημερόν εμφανίζεται ο αναστάς και προς αυτούς (Χρυσόστομος). Η σκηνή είναι στα Ιεροσόλυμα και ο χρόνος είναι το εσπέρας της εορτής του Πάσχα. Διερωτάται άλλη μια φορά ο αναγνώστης του κειμένου: αφού τους υποσχέθηκε «προάξω υμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν» (Μτ. 26,32· 27,55· 28,7.10.16, Μκ. 14,28· 16,7), πῶς τώρα εμφανίζεται στα Ιεροσόλυμα; Πῶς κατά τον Λουκά και Ιωάννη ο Ιησοῦς τόσες φορές εμφανίζεται σε μαθητές του μόνο στα Ιεροσόλυμα, ενώ στον Ματθαῖο και Μάρκο παραπέμπονται να τον δουν στη Γαλιλαία; «Πλείους τοίνυν αὐτοῖς ὀπτασίαι καὶ διάφοροι γεγέννηται τοῖς μαθηταῖς μετὰ τὴν ἀνάστασιν, καὶ οἱ μὲν τάσδε, οἱ δὲ τάσδε ἀναγράφουσι», παρατηρεῖ Ευσέβιος ο Καισαρείας. Κι ο Σεβήρος ο Αντιοχείας, επίσης παρατηρεῖ: «Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ πολλὴν ἐμφασιν τῷ εἰρημένῳ παρά τῷ Ματθαίῳ περὶ τῶν μαθητῶν τὸ “ἵνα ἀπελθῶσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν κακεῖ με ὄψονται”. Πολλῶν γὰρ αὐτοῖς ἐσσεσθαι μελλουσῶν ἐπιφανειῶν πρὸς μίαν ἐξαιρετὸν παρά τὰς ἄλλας ἀποβλέπει τὴν τῆς ἐπαγγελίας, καθ’ ἣν ἐμελλεν αὐτοῖς ἐπὶ τοῦ ὅρου φανήσεσθαι. Τότε γὰρ προσελθυσὶν αὐτῷ καὶ προσεκυνηκόσι τῶν ἀμφιβαλλόντων μετ’ ἐξουσίας ἔφη θεοπρεπῶς “Ἐδόθη μοι ἐξουσία (καὶ τὰ ἐξής)”». Τα αὐτὰ παρατηροῦνται καὶ ὡς πρὸς τὸν καθορισμὸ τοῦ χρόνου, κατὰ τὴν αὐτὴ ἡμέρα, ὡς πρὸς τὴν ἐμφάνισιν τοῦ Ἀναστάντος πρὸς τοὺς πορευομένους εἰς Ἐμμαοὺς στὸν Λουκά (24,13-36), ἡ ὁποία, ὅπως εἶναι φυσικὸ καταλαμβάνει πολὺ χρόνον «... ὅτι πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν καὶ

κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα» (στίχος 29). Ο Χρυσόστομος ὀρθά παρατηρεῖ: «Ἡμέρας δὲ οὐκ ἐπέστη ὡς συλλεγῆναι ἀπαντας ομοῦ» (στίχος 36 ἐξ.). Αὐτὸ ακριβῶς τονίζουν καὶ οἱ στίχοι Λκ. 24,33-42. Αὐτὰ τα προβλήματα παρουσιάζονται ὡς πρὸς τὸ προκείμενον θέμα στὸ Ευαγγέλιον τοῦ Λουκά, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίζεται τοῖς ἐμφοβουμένοις μαθηταῖς· τοὺς δεῖχνει τὰ τρυπημένα χεῖρα καὶ πόδια τοῦ ἀπὸ τοῦ Σταυροῦ καὶ τοὺς ζητεῖ νὰ τὸν ψηλαφήσουν γιὰ νὰ βεβαιωθῶν «ὅτι πνεῦμα σὰρκα καὶ οστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας». Κι ἐπειδὴ ἀπὸ χαρᾶς καὶ θαυμασμοῦ ἐξακολουθούσαν νὰ δυσπιστοῦν ζήτησε κάτι φαγώσιμο, καὶ τοῦ ἔδωκεν ἓνα κομμάτι ἀπὸ ψητὸ ψᾶρι. «Καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν». Εἶναι γεγονός, ὅτι ὁ Λουκάς δὲν κάνει λόγο περὶ κεκλεισμένων θυρῶν κ.λπ. Στὸ τέλος ὁμοῦς τῆς περικοπῆς αὐτῆς τοὺς εὐλόγησε, «διέστη ἀπ’ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν» (στίχο 51). Ποιὰ ἡ διαφορὰ;

Τὸ «ούσης ὀψίας» καλύφθηκε κάπως με ὅσα προηγουμένως διατυπώθηκαν. Ὁ πληθυντικὸς «τῶν θυρῶν» ἀναφέρεται στὰ δύο φύλλα τῆς πόρτας ποὺ ἦταν κλειστά γιὰ τὸ φόβον τῶν Ἰουδαίων. Ἀν καὶ ὁ ὅρος «μαθηταί» ἔχει ἐνίοτε ἐυρύτερη ἐννοία, ἐδῶ ἀναφέρεται τοῖς ἐνδεκα, καὶ ἡ εἰς αὐτοὺς ἐμφάνισιν τοῦ Ἀναστάντος, λόγῳ τῆς σοβαρότητάς τῆς μνημονεύεται καὶ ἀπὸ τὸν Παῦλον στὴν Α΄ Κορ. 15,5. Δὲν ἀποκλείεται ὁμοῦς καὶ ἡ παρουσία κάποιων ἄλλων (ὅπως ἐμφαίνεται ἐκ τοῦ Λκ. 24,33.36). Οἱ «κεκλεισμέναι θύραι» ὑπαινίσσονται τὴ φύσιν τοῦ σώματος τοῦ ἀναστάντος. Ὁ Ἰησοῦς, ἐνῶ ἀναγνωρίζοταν καὶ ἦταν ἰκανὸς νὰ ἐπικοινωνεῖ συζητώντας με τοὺς ἄλλους, τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ ἐμφανίζοταν καὶ ἐξαφανίζοταν κατὰ τὴ βούλησίν του παρά τὶς κεκλεισμέναι θύραι. Παρόμοια καὶ στὸ στίχο 26 πάλι «τῶν θυρῶν κεκλεισμένων» ὁ Ἰησοῦς ἔρχεται πρὸς τοὺς Μαθητάς. Ἡ περίπτωσις θυμίζει στὸν Κύριλλον ἐπὶ τοῦ ὅρου τῆς Μεταμορφώσεως μετασηματισμὸ. Καὶ ὁ Θεοφύλακτος προσθέτει «Διὰ γὰρ πίστωσιν ταῦτα δεικνύται, ἀλλ’ οὐχὶ ἀνάγκη καὶ νόμῳ σώματος»· καὶ «τὰ “βιβρωσκόμενα” μετὰ τὴν ἀνάστασιν ὑπὸ τοῦ Κυρίου “πρὸς πίστωσιν τῆς ἀναστάσεως μόνον παραλαμβανόμενα δυνάμει τινὶ ἀοράτῳ καὶ θεῷ κατηναλίσκοντο”». «Ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν Κύριον». Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Bernard, εἶναι ἡ πρώτη φορά κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἰωάννης σε ἀμεση ἐξιστόρησις χρησιμοποιεῖ ἀντὶ τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὄνομα «Κύριος». Πρόκειται περὶ τοῦ Ἰησοῦ σε μιὰ νέα

διάσταση δράσης και σχέσεων. Είναι σύμφωνα μ' αυτές τις προϋποθέσεις ότι το σώμα του Ιησού εμφανίζεται και εξαφανίζεται κεκλεισμένων των θυρών. Ο Ιωάννης όμως (διαφορετικά από τον Λουκά 24,39-43 και τον Ιγνάτιο, Σμυρναίους 3) δεν παρουσιάζει τον Ιησού τρώγοντα μετά των Μαθητών μετά την ανάσταση, όχι μόνο στο κεφάλαιο 20 αλλά και στο κεφάλαιο 21. Το «*ειρήνη υμίν*» που τους συνιστά ήταν αυτονόητο, αν και, όπως φαίνεται και από τα λόγια που ακολουθούν περί αποστολής των στον κόσμο κατά το δικό του πρότυπο, τους υπενθυμίζει λόγια του Αποχαιρετιστήριου λόγου (14,27· 17,18· 13,20): «*Καθώς απέσταλκέ με ο Πατήρ, καγώ πέμπω υμάς*». Ο στίχος 22 ότι μετά τα παραπάνω «*ενεφύσησεν και λέγει αυτοίς· λάβετε πνεύμα άγιον*» μας θυμίζουν το συμβολισμό του Γενέσ. 2,7. Εδώ δεν επρόκειτο περί της ζωής που δώρησε ο Δημιουργός στους Πρωτόπλαστους αλλά περί του Αγίου Πνεύματος που μπορούσε να δωρηθεί στους Μαθητές, αφού ο Ιησούς είχε πλέον δοξασθεί (βλ. Ιω. 7,39). Αυτό το δώρο του Πνεύματος μπορούσε τώρα να τους δοθεί, αφού ο Ιησούς είχε πλέον δοξασθεί (= σταύρωση και ανάσταση, κατά το Δ' Ευαγγέλιο). Αυτά αποτελούν τα δώρα του αναστάσαντος προς τους "φίλους" του. Είναι σαν να τους λέει: Καταλαβαίνοντας αυτά που έγιναν για σας και τον κόσμο με το Σταυρό και την Ανάσταση, μην αφήνετε τον εαυτό σας καταπτοημένο από τα δυσάρεστα που έγιναν. Πετάξτε τα μακριά, ξεπεράστε τα, και υπερβείτε τα, αποδεχόμενοι ταπεινά την απερινόητη χάρη του Θεού. Τους δίνει νέες δυνάμεις. «*Ανακαινίζων τον άνθρωπον ο Κύριος και ην απώλεσεν χάριν εκ του εμψυήματος του Θεού, ταύτην πάλιν αποδιδούς εμψυσήσας εις το πρόσωπον των Μαθητών*» (Βασίλειος). Όπως παρατηρεί ο McGregor, το «*λάβετε*» υπονοεί πως οι λαμβάνοντες δεν είναι απλά όργανα, αλλά πρέπει να γίνουν μέτοχοι της νέας ζωής και με τη δική τους ενέργεια της πίστεως. Μάλιστα, ο Godet πιστεύει πως η απουσία του άρθρου δείχνει πως δεν πρόκειται ακόμα περί του Παρακλήτου, που τους υποσχέθηκε στα κεφάλαια 14-16. Όπως προτείνει ο Bernard, επρόκειτο μάλλον περί αρραβώνος της Πεντηκοστής. Ο Χρυσόστομος, προς συμβιβασμόν των ενταύθα μετά των περί της Πεντηκοστής στις Πράξεις (κεφ. 2) προτείνει ότι δια του εμψυήματος κατέστησεν αυτούς «*επιτηδείους*» προς υποδοχήν του Πνεύματος. Και συμπληρώνει τη σκέψη του ως εξής: «*Ουκ αν δε τις αμάρτοι και τότε ειληφέναι αυτούς εξουσίαν τινά πνευμα-*

τικήν και χάριν ... ώστε αφιέναι αμαρτήματα· διάφορα γαρ τα χαρίσματα του Πνεύματος». Η απουσία του Θωμά κατά την εμφάνιση αυτή του Αναστάσαντος δεν σημαίνει πως εξαιρέθηκε του αριθμού που τιμήθηκαν δια του χαρίσματος, μετά μάλιστα την πανηγυρική εκδήλωση της πίστεως και αφοσιώσεώς του εις τον Χριστό και την Ανάστασή του (Ιω. 20,28).

Σε όλα τα Υπομνήματα συναντάμε την επισήμανση των σχέσεων του χωρίου 20,23 προς το χωρίο του Μτ. 16,19 και 18,18 («*όσα εάν δήσητε επί της γης έσται δεδεμένα εν ουρανώ, και όσα εάν λύσητε επί της γης έσται λελυμένα εν ουρανώ*»). Θα παραθέσουμε εδώ, πολύ σύντομα, το σχόλιο: Η σχέση των δύο χωρίων είναι προφανής. Ο Τρεμπέλας θεωρεί το δεύτερο ως παραλλαγή του πρώτου και παρατηρεί: Οι όροι "δέω" (δένω) και "λύω" χρησιμοποιούνται στο Ματθαίο "με την τεχνική έννοια της ευθύνης των ραββίνων υπό το φως της εμπειρίας και της παράδοσης, να κηρύττουν μια πράξη απαγορευμένη ("δεδεμένη") ή επιτρεπτή (λελυμένη). Στο Δ' Ευαγγέλιο όμως αυτή η υπόδειξη πάει παραπέρα. Εμφυσά ο Ιησούς μια άλλη δύναμη στα ρήματα «*αφέωνται*» – «*κεκράτηνται*», και προτείνει να τα θεωρήσουμε υπό το φως της Α' Ιω. 5,16-17: πρόκειται για αμαρτία «*προς θάνατον*» («*δεδεμένη*»), για την οποία δεν υπάρχει θεραπεία· υπάρχει όμως και αμαρτία «*μη προς θάνατον*», που είναι θεραπεύσιμη. Εδώ προϋποτίθεται «*άφεσις*» και «*κράτησις*» (ό.π., σελ. 706 εξ.). Ούτε πρόκειται εδώ περί εξουσίας που δόθηκε μόνο στους Αποστόλους, αλλά περί δυνάμεως της οποίας αρχή είναι το Πνεύμα, η όλη Εκκλησία. Ήδη όμως κάναμε λόγο περί διάκρισης της ποιότητας του Πνεύματος προ της Πεντηκοστής και κατ' αυτήν. Ποια είναι η διαφορά; Ο Χρυσόστομος π.χ. (Ομιλ. 86,3, PG 59, 471) τη δωρεά του Πνεύματος στο Ιω. 20,22 συνδέει με την άφεση των αμαρτιών, ενώ αυτή της Πεντηκοστής (Πράξ. 2) με τη δύναμη επιτέλεσης θαυμάτων και ανάστασης νεκρών. Η πρώτη περίπτωση αφορά τα άτομα και τη σχέση τους προς τον Πατέρα, ενώ η δεύτερη έχει χαρακτήρα εκκλησιολογικό και ιεραποστολικό. Κάποιοι ισχυρίζονται ότι η ιωάννεια σχετίζεται με το άτομο στη σχέση του προς τον Πατέρα, ενώ η Πεντηκοστιανή χαρακτηρίζεται ως εκκλησιαστική ή ιεραποστολική. Άλλοι προτείνουν πως η ιωάννεια αφορούσε την ικανότητα αναγνώρισης και ομολογίας της ανάστασης («*ότι Κύριος Ιησούς*»), ενώ άλλοι κάνουν λόγο

για απρόσωπο δώρο του Πνεύματος κατά το Πάσχα, και για προσωπικό κατά την Πεντηκοστή κ.ο.κ. Βέβαια, πολλοί κριτικοί θεολόγοι απορρίπτουν αυτή την ερμηνεία του 20,22 ως μερικού χαρίσματος· το δέχονται ως ολική εκπλήρωση των προηγουμένων στο Δ' Ευαγγέλιο κειμένων που υπόσχονται τον Παράκλητο. Ούτε η δωρεά του 20,22 θεωρείται ως προσωπική ή ατομική, αλλά η συνδεόμενη με την αποστολή των Μαθητών στον κόσμο. Ιωάννης και Λουκάς δεν ε γνώριζαν ο ένας την άποψη του άλλου. Έτσι, από την άποψη της λειτουργίας του διδομένου υπό του Κυρίου χαρίσματος δέχονται ότι στην πράξη επρόκειτο για το ίδιο πράγμα. Οι περιγραφές εμφανίζονται διάφορες, αντανάκλουν θεολογικά διαφέροντα διάφορα· δεν έχουμε όμως παρόμοιες διαφορές στην περιγραφή της δημόσιας δράσης του Ιησού; Ίσως έχει δίκιο ο Brown, όταν υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ανυπέβλητο κώλυμα στο γεγονός ότι ο Ιωάννης και οι Πράξεις ορίζουν διαφορετική ημερομηνία σχετικά με το δώρο του Πνεύματος. Ο Brown δέχεται ότι η χρονολόγηση της πρώτης, της εμφάνισης δηλαδή του Ιησού στους Μαθητές, είναι τεχνητή, αφού η Γαλιλαία έχει μια σαφή προτεραιότητα από τα Ιεροσόλυμα ως του αρχικού τόπου των εμφανίσεων («*προάγει υμάς εις την Γαλιλαίαν· εκεί αυτόν όψεσθε*» Μτ. 28,7), κι αυτό προφανώς αποκλείει τη δική μας Κυριακή της Ανάστασης ως χρόνου αυτής της εμφάνισης (βλ. πλείονα στον Ίδιο, σελ. 972). Δεν αμφισβητούμε όμως τη δυνατότητα, στο υπόβαθρο της Διαθήκης του Σινά, ο Λουκάς να περιγράφει τον ερχομό του Πνεύματος όπως και μόλις πριν εκθέσαμε. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι ότι και οι δύο συγγραφείς τοποθετούν – όπως πριν το είπαμε – τη δωρεά του Πνεύματος μετά από την Ανάληψη, αφού και δια τους δύο το Πνεύμα είναι αυτό που παίρνει τη θέση του Ιησού: θα συνεχίσει το έργο του και την παρουσία του στον κόσμο (βλ. ό.π., σελ. 1038-39).

Η έννοια του στίχου 23 έχει δημιουργήσει πολλές συζητήσεις. Προς ποίους σχετίζεται η άφεση των αμαρτιών· και ποιοί είναι εκείνοι των οποίων οι αμαρτίες «κρατούνται». Αυτό θα καταστεί εμφανές στη συνέχεια. Αναφερόμενος στους ερμηνευτές του δύσκολου αυτού στίχου αρχίζω από τον Bultmann (βλ. τόσο το *Exkurs. Der Paraklet*, σελ. 437 εξ. – άσχετα προς τα περί μανδαϊκής προέλευσης του Παρακλήτου – καθώς και την ερμηνεία των στίχων 20,19-23, σελ. 534-37), γιατί η α-

πόδοσή του μου φάνηκε σαν κάτι πιο λιτό μέσα στη διαφοροποίηση των απόψεων απόδοσης του κειμένου που έχουμε επί του προκειμένου. Αρχικά επισημαίνει ότι η υπόσχεση του Αποχαιρετιστήριου λόγου βρίσκει την πραγματοποίησή της εδώ, αφού ο Αναστάς προς τους άλλους «*ενεφύσησεν και λέγει αυτοίς "λάβετε πνεύμα άγιον· αν τινων αφήτε τας αμαρτίας αφιενται αυτοίς, αν τινων κρατείτε κεκράτηνται"*». Ήθελε έτσι ο Δ' Ευαγγελιστής να τονίσει ότι ο αναστάς και ο σταυρωθείς είναι ο ίδιος. Και, παραπέρα, ότι η ιστορία γι' αυτόν έχει προπαντός συμβολική έννοια: έτσι παρουσιάζεται η εκπλήρωση της υπόσχεσης «*έρχομαι προς υμάς*» (14,18 εξ.). Το γεγονός δεν είναι η απλή εκπλήρωση αλλά το ότι «*εκείνη η ημέρα*» του 14,20 δεν είναι απλώς μια ιστορικά καθορισμένη ημέρα, αλλά «*η εσχατολογική ημέρα*», η οποία οποτεδήποτε είναι παρούσα για τον πιστεύοντα, του οποίου διατηρεί την εμπιστοσύνη και υπερβαίνει την όποια ανησυχία. Σ' αυτά ανταποκρίνεται ότι η «*ειρήνη*» – η πανηγυρική επανάληψη αυτού του χαιρετισμού – τείνει να δείξει, ότι η ειρήνη, στην πλήρη της έννοια, πρέπει να γίνει κατανοητή βάσει του 14,27 – κάτι που απαιτείται από τους Μαθητές, ως εκείνη που στα πράγματα εδώρησε ο Ιησούς ήδη κατά την ώρα του αποχαιρετισμού (14,27). Η «*ώρα*» που τα μάτια τους γι' αυτό ανοίγουν, για κάτι που ήδη περίμεναν, είναι η ώρα του Πάσχα, και οι στίχοι 19-23 δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό το γεγονός της αναμονής των. Η έννοια αυτού του γεγονότος υποδηλώνεται με τη φράση: «*εχάρησαν ουν οι μαθηταί ιδόντες τον Κύριον ...*», φράση δια της οποίας, με την έννοια του Δ' Ευαγγελιστή, παρουσιάζεται η εκπλήρωση εκείνης της υπόσχεσης, ότι από τη λύπη του αποχωρισμού θα ανατείλει η χαρά της εκ νέου συνάντησης (16,20 εξ.). Η επιθυμία της σωτηρίας πραγματοποιείται και προς αυτή συνάπτεται το χρέος της ιεραποστολής (στίχος 21), που φορμάρεται σε στενή σχέση προς τα λόγια της αρχιερατικής προσευχής (17,18) και φυσικά γίνεται κατανοητή με την ίδια έννοια.

Νομίζω ότι δικαιολογημένα, ο Bultmann (ό.π., σελ. 537) συνδέει τα γινόμενα σ' αυτή την περικοπή (κεφ. 14-16) με την «Πεντηκοστή». Όπως παρατηρεί: «Πάσχα και Πεντηκοστή συμπίπτουν. Αν το έργο του Πνεύματος στο 16,8-11 περιγράφεται σαν ένας έλεγχος, ανταποκρίνεται εδώ ως εξουσία που παρέχεται στους Μαθητές με τη δωρεά του Πνεύ-

ματος (στίχος 23). Πρόκειται για την εξουσία να συγχωρούν τις αμαρτίες ή να τις κρατούν (ασυγχώρητες). Στη δραστηριότητα των Αποστόλων θα πραγματοποιηθεί περαιτέρω η Κρίση που ήλθε στον κόσμο μαζί με τον ερχομό του Χριστού». «Είναι αυτονόητο», προσθέτει, «ότι δεν παραχωρείται κάποια αποστολική πληρεξουσιότητα, αφού στα κεφάλαια 13-16 οι Μαθητές αντιπροσωπεύουν την κοινότητα. Μ' αυτό το σημείο κλείει η ιστορική αφήγηση· δεν παρουσιάζεται κανένα ενδιαφέρον για περιγραφή της εξαφάνισης του Ιησού ή της όποιας αντίδρασης των Μαθητών».

Πρέπει να παρατηρηθεί ότι αυτό που χορηγεί ο Ιησούς στους Μαθητές είναι «πνεύμα άγιο»· δεν είναι «το Πνεύμα το Άγιον». Ό,τι χαρίζεται δεν είναι το ίδιο το θείο Πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, που είναι η πηγή του δώρου. Στο 7,37 ο Ιησούς κηρύττων στα Ιεροσόλυμα κατά την τελευταία ημέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας πρότρεψε τους ακροατές του: «*εάν τις διψά, ερχέσθω προς με και πινέτω· ο πιστεύων εις εμέ, καθώς είπεν η Γραφή* (Ησ. 43,19 εξ., Ιεζ. 47,1-12, Ιωήλ 4,18, Ζαχ. 14,8) *ποταμοί εκ της αντλίας αυτού ρεύσουσιν ύδατος ζώντος. Τούτο δε είπεν περί του πνεύματος ο έμελλον λαμβάνειν οι πιστεύσαντες εις αυτόν· ούπω γαρ ην πνεύμα, ότι Ιησούς ουδέπω εδοξάσθη*» (7,37-39). Μετά όμως την Ανάσταση, όταν ο Ιησούς εδοξάσθη, οι πιστεύοντες εις αυτόν δέχονται τη δωρεά του Πνεύματος, κι αν ανταποκριθούν σ' αυτήν, αποκαλύπτονται στον κόσμο οι ενέργειές Του.

Αυτά τα περί Αγίου Πνεύματος μας λένε κάτι ιδιαίτερα σπουδαίο: Πόσο είναι δύσκολο να κάνουμε κάτι σημαντικό στη ζωή μας λόγω των αδυναμιών μας, και πόσες φορές παλεύουμε απεγνωσμένα για να γνωρίσουμε στο τέλος αντί της νίκης την αποτυχία! Αυτό που μας λείπει είναι η εσωτερική δύναμη της πεποίθησης στο σκοπό, ή πλουσιότερη εφευρετικότητα, η μυστηριώδης έλξη προς τον τελικό σκοπό. Αυτή είναι η δωρεά του Πνεύματος: Θεραπευτική και ενισχυτική. Χωρίς αυτήν οι Απόστολοι θα είχαν μείνει τελικά επαγγελματίες ψαράδες, και η Εκκλησία μια ασήμαντη αίρεση του Ιουδαϊσμού.

Νομίζω ότι κι ο Τρεμπέλας με πολύ σύνεση, αποφεύγοντας τις όποιες φραστικές διασαφήσεις, πολύ φρόνιμα παραθέτει τις δύο απόψεις που προαναφέρθηκαν, αφού, από τη βιβλιογραφία φαίνεται ότι έχουν

την ισχυρότερη υποστήριξη. Έτσι παρουσιάζονται σωστά και απλά και οι δύο έννοιες που εμπεριέχονται στους στίχους 22-23 του κεφαλαίου 20 του κατά Ιωάννην: «Τοιγαρούν και οι απόστολοι και οι τοις αποστόλοις ωμοιωμένοι, ιερείς όντες κατά τον μέγα αρχιερέα, επιστήμην λαβόντες της του Θεού θεραπείας, ίασιν υπό του πνεύματος διδασκόμενοι, περί ων χρη αναφέρειν θυσίας αμαρτημάτων, και ποτέ και τινα τρόπον και γινώσκουσι, περί ων χρη τούτο ποιείν» (Ωριγένης). Και προσθέτει στη συνέχεια: «Ουδέν άλλως τε παρέχει ενταύθα το δικαίωμα, να νομισθή ότι πρόκειται περί ειδικής εξουσίας δοθείσης εις μόνους τους Αποστόλους ως τοιούτους. Δεν πρόκειται περί δικαϊώματος αλλά περί δυνάμεως, της οποίας η αρχή είναι το Πνεύμα. Οι μαθητές δε των στίχων 18 και 19 είναι βεβαίως πάντες οι συνηγμένοι πιστοί. Οι δύο μαθηταί προς Εμμαούς ήταν παρόντες και πολλοί άλλοι εκτός των Αποστόλων, κατά το Λκ. 24,33. Βεβαίως, οι απόστολοι είχαν και ειδική εξουσία. Αλλ' οι δυνάμεις του Πνεύματος εδόθησαν εις πάντας τους τότε παρόντες (Godet), εις άπασαν την Εκκλησίαν ... Η όλη εκκλησία ως κοινωνία οργανωμένη προς διδασκαλίαν, αδελφικήν επικοινωνίαν και διοίκησιν, έλαβεν εξουσίαν εκπηγάσασαν αμέσως εκ του Ιδρυτού της, να εξαγγείλη την υπόσχεσιν και τους όρους της συγχωρήσεως (McGregor), και ως ταμιούχος της χάριτος να παρέχει ή να αίρη αυτήν».

Ο Raymond Brown, στον οποίο ήδη αναφερθήκαμε ως προς το αυτό πρόβλημα του χρόνου μεταξύ των δύο παραδόσεων, θυμίζει επιπλέον ότι η Ε' Οικουμενική Σύνοδος στην Κωνσταντινούπολη καταδίκασε τον Θεόδωρο Μοψουεστίας που υποστήριζε ότι ο Ιησούς δεν έδωσε το Πνεύμα την ημέρα του Πάσχα αλλά το έκανε μόνο σαν εικόνα και υπό τύπο υπόσχεσης αυτού που επρόκειτο να γίνει κατά την Πεντηκοστή, ενώ άλλοι κάνουν λόγο για ένα απρόσωπο δώρο κατά το Πάσχα, και για ένα προσωπικό κατά την Πεντηκοστή. Και σημειώνει ο Brown: «Είναι κακή μεθοδολογία ο εναρμονισμός του Ιωάννη και των Πράξεων με την υπόθεση ότι ο ένας μιλάει για μια αρχικότερη δωρεά του Πνεύματος, και ο άλλος για μια μεταγενέστερη δωρεά. Τίποτε δεν υποστηρίζει ότι κάποιος από αυτούς τους συγγραφείς είχε τη συνείδηση για κάτι τέτοιο ή ότι έκανε κάποια παραχώρηση για την προσέγγιση του άλλου στο ζήτημα. Έτσι μπορούμε να εμμείνουμε στο ότι λειτουργικά ο καθένας από

τους δύο περιγράφει το ίδιο γεγονός. Οι περιγραφές είναι διαφορετικές, γιατί ανακλούν διαφορετικά θεολογικά ενδιαφέροντα των δύο συγγραφέων. Όπως και πριν άλλωστε τονίστηκε δεν υπάρχει κάποιο αξεπέραστο εμπόδιο στο γεγονός ότι ο Ιωάννης και οι Πράξεις χρονολογούν διαφορετικά τη δωρεά του Πνεύματος. Η ιωάννειας χρονολόγηση της πρώτης εμφάνισης στους Μαθητές είναι τεχνητή, γιατί η Γαλιλαία όπως τονίστηκε εγείρει ισχυρότερη απαίτηση από τα Ιεροσόλυμα ως αρχικός τόπος αυτής της εμφάνισης, και αυτό προφανώς αποκλείει την πασχάλεια Κυριακή ως χρόνο της πρώτης εμφάνισης» (βλ. στον ίδιο, σελ. 972). Εξάλλου, όπως ήδη σημειώθηκε, υπάρχει επίσης πολύς συμβολισμός στην επιλογή της Πεντηκοστής από τις Πράξεις, γιατί ο Λουκάς χρησιμοποιεί ως υπόβαθρο το μοτίβο της διαθήκης στο Σινά, που σχετίζεται με εκείνη την εορτή στην περιγραφή του περί της ελεύσεως του Πνεύματος (βλ. τόμ. 29, σελ. 206). Έτσι όμως δεν υποτιμούμε τη δυνατότητα του Λουκά να διατηρήσει μια αυθεντική χριστιανική ανάμνηση της πρώτης χαρισματικής εμφάνισης του Πνεύματος στην κοινότητα κατά την εορτή της Πεντηκοστής. Ό,τι είναι ενδιαφέρον συνίσταται στο ότι αμφότεροι οι συγγραφείς τοποθετούν τη δωρεά του Πνεύματος μετά την Ανάληψη του Ιησού στον Πατέρα, αν και έχουν διαφορετικές απόψεις περί Αναλήψεως. Και για τους δύο το έργο του Πνεύματος είναι να πάρει τη θέση του Ιησού, να συνεχίσει το έργο του, και να συστήσει την παρουσία του στον κόσμο. Έτσι, με κάποιο δισταγμό πάμε κι εμείς μαζί με τον Brown με το μέρος του μακαριστού Κασσιανού Besobrasoff, Κοσμήτορα της Ρωσικής Θεολογικής Σχολής στο Παρίσι, *La Pentecôte Johannique, Etudes Théologiques et Religieuses* 13 (1938): σε συνέχειες), κάνοντας λόγο περί του Ιω. 20,22 ως «περί ιωάννειας Πεντηκοστής», αν και εμείς δεν επιχειρούμε χρονολόγηση αυτού του γεγονότος σύμφωνα προς την εορτή της Πεντηκοστής, όπως κάνει εκείνος» (βλ. Brown, ό.π., σελ. 1138-39).

Όσο περιληπτικά και κάπως διάσπαρτα και αν είναι τα παρατεθέντα, νομίζω ότι και τα υπάρχοντα προβλήματα με σεβασμό αντιμετωπίζουν αλλά και την εικόνα κάποιου προβλήματος που υπάρχει δεν αποκρύπτουν.

γ. Η εμφάνιση του Αναστάσιου στον Θωμά (20,24-29)

24 Θωμάς δὲ εἶς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς. 25 ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί, Ἐώρακαμεν τὸν κύριον. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.

26 Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτῶ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταί αὐτοῦ καὶ Θωμάς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν, εἰρήνη ὑμῖν. 27 εἶτα λέγει τῷ Θωμᾶ, Φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός. 28 ἀπεκρίθη Θωμάς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. 29 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὅτι ἐώρακάς με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

Ο μαθητής του Ιησού Θωμάς, «εἷς εκ των δώδεκα», είναι γνωστός στους αναγνώστες του Δ' Ευαγγελίου για την απαισιοδοξία του (βλ. 11,16) αλλά και για τη δυσπιστία και το κριτικό του πνεύμα (14,5). Επίσης, σαν παρατσούκλι, ίσως για να τον ξεχωρίσουν από κάποιον άλλο γνωστό, τον ἔλεγαν «Δίδυμο». Η υπόθεση περί «διδύμου» αδελφού του Ιησού, ή με την έννοια του πολύ όμοιου προς τον Ιησού ερρίφθη από κάποιους ερευνητές (βλ. π.χ. Charlesworth). Δεν ήταν παρών κατά την εμφάνιση του Αναστάσιου στους Μαθητές του. Δεν λέγεται το γιατί. Από την όλη περικοπή όμως αυτό καθίσταται προφανές, διατυπώνεται άλλωστε στο στίχο 29, τον τελευταίο της περικοπής και τελικό του Δ' Ευαγγελίου προ των ακροτελεύτειων στίχων που ανοιχτά αποκαλύπτουν γιατί η ιστορία αυτή τελειώνει το Δ' Ευαγγέλιο: «Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες». Όταν είπαν οι ἄλλοι στον Θωμά τα περί της εμφάνισης του Αναστάσιου, εξέφρασε τη δυσπιστία του. Ίσως να τους κατηγορήσει για παραισθησιακές εμπειρίες. Ο Ιησούς γνώριζε το σκεπτικό πνεύμα του Θωμά και το ότι, όπως και άλλοτε, σαν άνθρωπος καλής θέλησης, θα υποχωρούσε. Όταν έβλεπε τα πληγωμένα χέρια (ή τους

κάτω βραχίονες) του Ιησού και τη θραυματισμένη πλευρά σ' αυτό το νέο μεταμορφωμένο σώμα του, αυτό θα ήταν αρκετό για να σβήσει τις όποιες αμφιβολίες και να στρέψει τη σκέψη του στο σωστό δρόμο. Αυτό το διατυπώνει με παρρησία και ειλικρίνεια, όταν οι άλλοι του μιλούν περί του αναστάσαντος Ιησού. Το περίεργο με το αναστημένο σώμα του Ιησού είναι ότι, ενώ φέρει πάνω του τις κακώσεις της σταύρωσης, εισέρχεται εκεί που βρίσκονταν οι Μαθητές *«κεκλεισμένων των θυρών»*. Η σωματικότητά του δηλαδή συνίστατο στο ότι ήταν ο ίδιος με τον Ιησού, αλλά με τις πληγές του σταυρού, χωρίς τους περιορισμούς των χώρων της καθημερινότητας, που γνώριζε ως κοινός άνθρωπος πριν την ανάσταση. Οι «δώδεκα» μνημονεύονται όχι ονομαστικά, όπως στο κεφάλαιο 6,67 εξ. αλλά εδώ ως αριθμός. Δεν αναφέρεται η περίπτωση του Θωμά από τους Συνοπτικούς, δεν τους είναι όμως ξένη, αφού περί «δισταγμών» ως προς την ανάσταση βλ. Μτ. 28,17, Λκ. 24,11 (*«εφάνησαν ωσει λήρος τα ρήματα» των γυναικών*)· 25 (*«ω ανόητοι και βραδείς τη καρδία»*)· 37 (*«τεταραγμένοι εστέ και διαλογισμοί αναβαίνουν εν τη καρδία υμών»*)· *«έτι δε απιστούντων ...»*), όπως και στο 24,39-41. Διόλου περίεργο ότι μια ιστορία σαν αυτή του Θωμά μνημονεύονταν στην παράδοση. Επίσης, τα περί του Θωμά ασφαλώς προϋποθέτουν τους στίχους 19-23. Ο Θωμάς χαρακτηρίζεται ως «εις εκ των δώδεκα», γιατί οι «δώδεκα» μόλις αναφέρονται στον Ιωάννη (ακόμα και στα κεφάλαια 13-20), τον Θωμά όμως ο αναγνώστης έχει συναντήσει στο 11,16 και στο 14,5. Με το επεισόδιο όμως της απιστίας του Θωμά ο Δ' Ευαγγελιστής κλείνει το Ευαγγέλιό του, κι αυτό σημαίνει πως αποδίδει ιδιαίζουσα σημασία σ' αυτή την ιστορία. Την υπέβαλε ίσως σε κάποια αναθεώρηση, όπως δείχνουν οι στίχοι 25 και 27. Ο Bultmann εκτιμά παρόμοια και τους στίχους 28 και 29.

Ο Θωμάς, λοιπόν, σύμφωνα με το στίχο 24, απουσίαζε κατά την προηγούμενη πρώτη εμφάνιση του Ιησού στους Μαθητές, από τους οποίους πληροφορήθηκε ότι είδαν τον Ιησού. Ότι ο νεκρός Ιησούς ενεφανίσθη ζων τού φάνηκε κάτι εντελώς απίστευτο· γι' αυτό η δήλωσή του ότι, αν δεν διαπιστώσει με το χέρι του τις πληγές του στα χέρια και στην πλευρά, δεν θα πιστέψει πως πρόκειται για τον ίδιο. Δεν αναφέρει τους πόδας, γιατί αυτοί συνήθως στηρίζονταν και δένονταν. Μήπως εί-

δαν κάτι άλλο οι συμμαθητές του; Ίσως ο Δ' Ευαγγελιστής με τη δυσπιστία του Θωμά να παρουσιάζει το γενικότερο πρόβλημα και άλλων. Ασφαλώς, η στάση του είναι αντιπροσωπευτική των ανθρώπων γενικότερα, οι οποίοι δεν πιστεύουν, αν δεν δουν κάτι με τα ίδια τους τα μάτια.

Ότι ακολουθεί στην περικοπή είναι η επαίσχυντη μεταστροφή του. Μετά οκτώ ημέρες – Κυριακή πάλι – είναι οι Μαθητές συγκεντρωμένοι σε οικία, με κλειστές τις πόρτες, εμφανίζεται θαυματουργικά ο Ιησούς στο μέσο της συνάθροισης και τους χαιρετάει όλους με το *«ειρήνη υμίν»*. Κι αν δεν είχαν ανάγκη από “Ειρήνη” μέσα σε τόσο συγκλονιστικές εμπειρίες! Εκεί που είχαν δει τα πάντα να ανατρέπονται, βλέπουν τώρα, με την ανάσταση του Ιησού, τα πάντα να αναβιώνουν, με αυξημένες μάλιστα γι' αυτούς ευθύνες. Γι' αυτό κι ο χαιρετισμός του Ιησού είναι *«Ειρήνη υμίν»*. Και στη συνέχεια απευθύνεται στον Θωμά, ενώ στους “Θωμάδες” απευθύνεται η όλη περικοπή: *«Σύμφωνα με τις απαιτήσεις, κάνε τον έλεγχο στα χέρια και στην πλευρά μου, όπως απαιτήσεις, και πίστεψε αντί να απιστείς»* (στίχ. 25). Ο Ιησούς γνώριζε το πρόβλημά του, χωρίς να του το πει κανείς. Η ανταπόκριση του Θωμά υπήρξε άμεση: *«Είσαι ο Κύριός μου και ο Θεός μου»*. Τι θέλει να διδάξει η περικοπή με όλα αυτά, με τα οποία κλείει και το Δ' Ευαγγέλιο; Δεν θα έπρεπε ο Θωμάς να πεισθεί για την Ανάσταση του Ιησού, όταν οι άλλοι Μαθητές τον βεβαίωσαν *«εωράκαμεν τον Κύριον»*; Η παράδοση είναι επαρκής για να στηρίξει την πίστη. Δεν πρέπει να απαιτείται η επανάληψη των βιωμάτων των αρχικών Μαθητών και σ' εμάς, αφού όσα δόθηκαν σ' εκείνους ως «μάρτυρες» έγιναν ακριβώς προς χάριν και ημών. Ο τελευταίος στίχος του επεισοδίου είναι αυτός που τελικά αποδίδει όλο το νόημα αυτής της περικοπής. Ο μακαρισμός απευθύνεται στους μετά την Αποστολική εποχή πιστούς, οι οποίοι θα πιστέψουν έχοντας το *avantage* έναντι των αρχικών Μαθητών ότι θα πιστέψουν χωρίς αυτοψία. Το θαύμα, όπως σημειώνει και ο Bultmann (σελ. 539), είναι μια συγκατάβαση στην ανθρώπινη αδυναμία. Γι' αυτό και οι εμφανίσεις του Αναστάσαντος στους Μαθητές υπήρξαν κάτι τέτοιο. Βασικά, αυτό δεν χρειαζόταν! Κατά βάση, δεν έπρεπε η θέα του Αναστάσαντος να κινήσει τους Μαθητές να πιστέψουν στο κήρυγμα του Ιησού αλλά το Κήρυγμα, αυτό μόνο, θα έπρεπε να έχει τη δύναμη να τους πείθει. Το motto αυτό

αποτελεί την κατακλείδα του Δ' Ευαγγελίου προς τους αναγνώστες του: «Μακάριοι οι μη ιδόντες και πιστεύσαντες». Να πώς τελειώνει ο Bultmann αυτήν την περικοπή: «Αυτή η προτροπή είναι το ρεαλιστικό και εντυπωσιακό πέρας των διηγήσεων περί της Ανάστασης του Ιησού. Πώς ώφειλαν να αφηγηθούν άλλον έναν αποχωρισμό του Αναστάσιου όπως τον διηγείται ο Λουκάς 24,51 και στις Πράξεις 1,9-11; Είναι ο υψωθείς που εμφανίστηκε στους Μαθητές: πέραν τούτου, δεν χρειαζόταν και μια ιστορία ανόδου στον ουρανό»;

Ο Επίλογος του Ευαγγελίου (20,30-31)

30 Πολλά μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· 31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Οι δύο ακροτελεύτιοι στίχοι του Δ' Ευαγγελίου αποτελούν τον Επίλογό του, δια του οποίου τονίζεται ο επιλεκτικός αφενός χαρακτήρας της αφήγησης και αφετέρου διατυπώνεται ο σκοπός της συγγραφής του. Θα μπορούσε ο Δ' Ευαγγελιστής να αφηγηθεί και πολλά άλλα "σημεία", που πραγματοποίησε ο Ιησούς ενώπιον των Μαθητών του. Ο Ευαγγελιστής έκανε κάποια επιλογή. Αυτά, όπως παρατηρεί ο Bultmann, δεν τα γράφει ο Δ' Ευαγγελιστής για να ζητήσει συγγνώμη από τον αναγνώστη, αλλά για να εξάρει τον ανεξάντλητο πλούτο του έργου που ανέλαβε να παρουσιάσει. Κι αυτά δεν σχετίζονται ειδικά με τις αφηγήσεις του ως προς την Ανάσταση, αλλά, όπως σημειώνει στο 12,37, αναφέρεται στο όλο έργο του Ιησού, στο οποίο περιλαμβάνονται και οι αναστάσιμες αφηγήσεις. Κάνει εντύπωση ότι και στο 12,37 όπως επίσης και στο 21,25, η όλη δραστηριότητα του Ιησού – της διδακτικής συμπεριλαμβανόμενης – περιγράφεται με τον όρο «σημεία». Βέβαια, στο 12,37 λειτουργεί και ο παράγων ότι εκεί τελείωνε η πηγή των «σημείων» που χρησιμοποίησε κατά τη συγγραφή του Δ' Ευαγγελίου. Κατέστησε όμως φανερό ότι και οι Λόγοι του ως θείο γεγονός, ως ρήματα ζωής (6,63.68), θα μπορούσαν επάξια και χωρίς φόβο παρεξήγησης να

υπαχθούν στην ίδια κατηγορία με τα «σημεία», όπως άλλωστε είχε γίνει στην παράδοση της Εκκλησίας.

Στο στίχο 31 απευθύνεται αμέσως στους αναγνώστες, εκφράζοντας το σκοπό της συγγραφής του έργου. Ο Δ' Ευαγγελιστής απευθύνεται στο στίχο αυτό προς πιστούς και μη εισέτι πιστεύσαντες, αφού για τον Δ' Ευαγγελιστή η πίστη των Χριστιανών δεν αποτελεί κάτι εφάπαξ γεγονός αλλά κάτι συνεχώς ανανεούμενο με την ακοή και την τήρηση του λόγου. Και η ουσία της πίστεως διατυπώνεται συναφώς από τον Ιωάννη ως εξής: Πίστη ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός, ο υιός του Θεού, και ότι η πίστη αυτή στο δικό του όνομα εξασφαλίζει τη σωτηρία. Έτσι το Δ' Ευαγγέλιο τελειώνει όπως αρχίζει, με τον ύμνο προς τον Λόγο και τη διαβεβαίωση: «ὅσοι δε ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι» (1,22).

Ο καθηγητής Τρεμπέλας πιστεύει ότι η συγγραφή του τεμαχίου τούτου πρέπει να είναι μεταγενέστερη του όλου Ευαγγελίου (και του κεφαλαίου 21), αφού δι' αυτής, όπως πιστεύει ο καθηγητής, ο συγγραφέας αποκρούει την άποψη ότι ο Ιησούς θα επανήρχετο πριν αποθάνουν όλοι οι Απόστολοι – άποψη που συναντάμε και στο Ιω. 21,22-23.

Το Παράρτημα: Πέτρος και Ιωάννης (κεφ. 21)

α. Η Εμφάνιση του Αναστάντος Ιησού παρά τη θάλασσα της Τιβε-
ριάδος (21,1-14)

21 1 Μετὰ ταῦτα ἐφάνερωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθη-
ταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος: ἐφάνερωσεν δὲ οὕτως. 2 ἦσαν
ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος καὶ Ναθαναὴλ ὁ
ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μα-
θητῶν αὐτοῦ δύο. 3 λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος, Ὑπάγω ἀλιεύειν. λέ-
γουσιν αὐτῷ, Ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς
τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. 4 πρωΐας δὲ ἤδη γε-
νομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν, οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ
ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν. 5 λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς, Παιδιά, μὴ τι προ-
σφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, οὐ. 6 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Βάλετε
εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν,
καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων. 7 λέ-
γει οὖν ὁ μαθητῆς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ, Ὁ κύριός ἐ-
στιν. Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην
διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν, 8 οἱ
δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς
γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων.
9 ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀ-
ψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον. 10 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐνέγκατε
ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπίασατε νῦν. 11 ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ
εἴλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεν-
τήκοντα τριῶν: καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. 12 λέ-
γει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθη-
τῶν ἐξετάσαι αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. 13 ἔρχεται
Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον
ὁμοίως. 14 τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγε-
θεῖς ἐκ νεκρῶν.

Πριν πούμε οτιδήποτε για το κείμενο αυτό, πρέπει να ξεκαθαρί-
σουμε το θέμα πού τελειώνει το Δ' Ευαγγέλιο, που κανονικά φαίνεται
πως λήγει με τους στίχους 20,30-31, κατά την άποψη των πλείστων ερ-
μηνευτών. Το κεφάλαιο 21 αποτελεί Παράρτημα, του οποίου η συγγρα-
φή οφείλεται είτε στο ίδιο χέρι που έγραψε το Δ' Ευαγγέλιο είτε – το πι-
θανότερο – στο χέρι αυτού που ονομάζουμε 'Αναθεωρητή' του Δ' Ευ-
αγγελίου (Redaktor). Πρόκειται περί ενός addendum από το χέρι είτε
του συγγραφέα είτε – το πιθανότερο – του 'Αναθεωρητή'. Η άποψη αυ-
τή στηρίζεται αφενός σε κάποιο ιδιαίτερο λεξιλόγιο αλλά και σε κάποι-
ες απόψεις που προβάλλει. Αρκετές π.χ. νέες λέξεις εμφανίζονται στο
Παράρτημα, όπως π.χ. αἰγιαλός, αλιεύειν, εξετάζειν, επενδύτης, επι-
στρέφειν, Ζεβεδάιος, ζωννύναι, ισχύειν, ἰχθύς, μακράν, νεώτερος, οίε-
σθαι, πήχυς, ποιμαίνειν, προβάτιον, προσφάγιον, πρωΐα, σύρειν, τολ-
μάν, τρίτον, κ.ά. Πολλές βέβαια εκ των λέξεων αυτών μπορεί να οφεί-
λονται στο θέμα του κεφαλαίου αυτού. Μερικές όμως εξ αυτών, καθε-
αυτές ή σε σύνδεση με άλλες αξίζουν, κατά τον Bultmann, το ενδιαφέ-
ρον μας (ό.π., σελ. 542 εξ.): «αδελφοί» ως δηλωτικό των Χριστιανών
(στίχος 23)· «εξετάζειν» αντί του «ερωτάν» (στίχος 12)· «ισχύειν» αντί
«δύνασθαι» (στίχος 6)· «τολμάν» (στίχος 12)· «επιστραφήναι» αντί
«στραφήναι» (1,38· 20,14.16) κ.τ.λ. Κάποια έκπληξη προκαλούν τα ε-
ξής: το ότι οι Μαθητές προσφωνούνται «παιδιά»· το «από» ως αιτιολο-
γικό (στίχος 6) ή επιμεριστικό (στίχος 10), αντί του συνήθους «εκ»· επί-
σης, το «επί» (στίχος 1) χρησιμοποιείται διαφορετικά από ό,τι στο λοι-
πό Ευαγγέλιο· το «φανερούν» (στίχος 1). Ασυνήθιστο είναι το «έως»
(στίχος 22) αντί του «έως ότου» ή «έως ου»· το «πλέον» αντί του «μάλ-
λον»· «ου μακράν» (στίχος 8) αντί του «εγγύς»· το «ωπάγειν» με απα-
ρέμφατο· παραξενεύει το «τι προς σε» (στίχος 22)· «πρωΐα» (στίχος 4),
ενώ στο Δ' Ευαγγέλιο προτιμάται η λέξη «πρωῖν». Σωστά, βέβαια, παρα-
τηρεῖ ο Barrett ότι επί μόνης της διαφοράς του λεξιλογίου, στις περι-
πτώσεις αυτές, δεν είναι σίγουρη η εξαγωγή συμπερασμάτων. Υπάρ-
χουν όμως και άλλοι λόγοι που οδηγούν στη διακρίβωση 'άλλης χειρός'
στο Παράρτημα του Δ' Ευαγγελίου. Ποια π.χ. μπορεί να είναι η απάν-
τηση στο ερώτημα: γιατί η προσθήκη του κεφαλαίου 21 δεν έγινε στο
20,30, έτσι ώστε το εντυπωσιακό πράγματι κλείσιμο του Δ' Ευαγγελίου

στους στίχους 30-31 να παραμείνει ισχυρό και άθικτο. Ας σημειωθεί, επίσης, ότι το κεφάλαιο 20 αποτελεί ενότητα που δεν χρειάζεται συμπλήρωμα, ενώ το κεφάλαιο 21 επικεντρώνεται στο πρόβλημα ποιος είναι ο εντός της Εκκλησίας ρόλος του Πέτρου και ποιος του Ιωάννη – πρόκειται για κάποιο ιδιαίτερο θέμα που απασχόλησε την ιωάννεια Εκκλησία, όπως θα δούμε διεξοδικά κατά την ερμηνεία.

Το κεφάλαιο 21 αρχίζει με μια θαυμαστή αλιεία στη Γαλιλαία με την παρέμβαση του Αναστάσιου, που συνεχίζεται μ' ένα κοινό δείπνο του Ιησού μετά των επτά αλιέων Μαθητών του, για να προχωρήσει η όλη περικοπή στο θέμα που ιδιαίτερα ενδιαφέρει το κείμενο αυτό στο σύνολό του: Την αποκατάσταση του Πέτρου ως Ποιμενάρχη της Εκκλησίας, και τη σχέση που αυτή έχει προς τη θεολογική και άλλη αυθεντία που διαθέτει ο Δ' Ευαγγελιστής. Το τελευταίο αυτό θέμα αποτελεί το στόχο του όλου κεφαλαίου. Κι αυτό σημαίνει ότι το κεφάλαιο αυτό είναι προσθήκη στο σώμα του Δ' Ευαγγελίου που προηγείται. Το σημαντικό στην περικοπή αυτή γίνεται, όταν τελείωσε το γεύμα, «*ότε ηρίστησαν*»: Τότε ακολουθεί ο κύριος στόχος της περικοπής, δηλαδή η αποκατάσταση του Πέτρου στο έργο της διαποίμανσης των πιστών εντός της Εκκλησίας αφενός (στίχοι 15-19), καθώς και ο προσδιορισμός της ιδιότητας αυτής του Πέτρου προς εκείνη της θεολογικής αυθεντίας και του κύρους του αγαπημένου Μαθητή του Ιησού, του Ιωάννη (στίχοι 20-24).

Πρόκειται για ένα ιδιότυπο κείμενο που μας θυμίζει την πληροφορία του Λουκά (Πράξεις 1,3) ότι ο Ιησούς επί τεσσαράκοντα ημέρες «*ην οπτανόμενος αυτοίς και λέγων τα περί της βασιλείας του Θεού*», ό,τι κι αν σημαίνει αυτό. Ο Λουκάς δεν μας διαφωτίζει καθόλου περί του ζητήματος αυτού ως να πρόκειται περί 'disciplina arcana'. Το θέμα της μετεκπαίδευσης αυτής των Μαθητών – ό,τι κι αν νοείται υπ' αυτό – ήταν «*η βασιλεία του Θεού*». Πάντως, πολλοί εκ των ερευνητών πιστεύουν, βάσει του r^{66} και του Τερτυλλιανού, ότι το Δ' Ευαγγέλιο ποτέ δεν κυκλοφόρησε χωρίς το κεφάλαιο 21, ενώ ο καθηγητής Τρεμπέλας δεν δέχεται μόνο ότι η προσθήκη αυτή έγινε μεταξύ του χρόνου συγγραφής του όλου Δ' Ευαγγελίου και του κεφαλαίου 21, αλλά και ότι το κεφάλαιο 21 εκφράζει «*απαρραγνωρίστως την χείρα του Ιωάννη καθώς και το χαρακτήρα και το πνεύμα του*» (ό.π., σελ. 715-16). Στα πράγματα, το

κεφάλαιο 21 υπό επιφανών Προτεσταντών ή Καθολικών ερευνητών δεν θεωρείται 'Παράρτημα' αλλά προσθήκη στο κεφάλαιο 20 του Δ' Ευαγγελίου. Τα περί «Παραρτήματος» υποστηρίζονται π.χ. από τους Δαμαλά, Τρεμπέλα, Strachan, Bernard, C.H. Dodd κ.ά. Κατά τον Καθολικό Raymond Brown το ερώτημα είναι αν το κεφάλαιο 21 αποτελούσε τμήμα του αρχικού πλάνου του Δ' Ευαγγελίου· κι αν όχι, τότε προστέθηκε από τον ίδιο αργότερα ή από κάποιον Αναθεωρητή (redaktor), όπως συνήθως πιστεύεται σήμερα. Ο Raymond Brown απαριθμεί τους λόγους αποδοχής αυτού του τελευταίου: 1) Είναι πολύ σαφές ότι το κλείσιμο του Δ' Ευαγγελίου βρίσκεται στο 20,30-31. 2) Στο κεφάλαιο 20, μετά την περιγραφή των εμφανίσεων του Ιησού προς τους Μαθητές, ο συγγραφέας μακαρίζει εκείνους που δεν τον είδαν αναστάνα και είπιστευσαν (20,29). Είναι, λοιπόν, απίθανο πως είχε πρόθεση να αφηγηθεί άλλες εμφανίσεις του Αναστάσιου. 3) Θα υπάρξουν αμφιβολίες αν τα κεφάλαια 20 και 21 βρίσκονται στην κανονική τους θέση, αν δεχθούμε το κεφάλαιο 21 από το χέρι του ίδιου του Ιωάννη. Ο καθηγητής Hoskyns θεωρεί την προσθήκη του κεφαλαίου 21 από το συγγραφέα ως αναγκαία για να τονισθεί – όπως προτείνει – η αποστολή των Μαθητών υπό του Αναστάσιου προς πάντα τα έθνη, κάτι που, όπως νομίζει, δεν είναι αρκετά σαφές στο κεφάλαιο 20, όπου το θέμα της οικουμενικότητας της ιεραποστολής δεν αναπτύσσεται με σαφήνεια. Αλλ' η άποψη αυτή του Hoskyns δεν είναι πειστική, και υπό τις συνθήκες αυτές το πρόβλημα που απομένει είναι ο χαρακτηρισμός της προσθήκης: Είναι 'Παράρτημα', 'Συμπλήρωση' ή 'Επίλογος'; Αυτό που τελικά νομίζω πως μπορούμε να πούμε με κάποια βεβαιότητα είναι ότι ο συγγραφέας του κεφαλαίου 21 ενδιαφέρεται κυρίως για δύο ζητήματα: Τη διαποίμανση της Εκκλησίας, καθώς και τη θεολογική της ηγεσία. Το θέμα αυτό ο συγγραφέας ρυθμίζει σε μια περικοπή συνάντησης και σύγκρισης Πέτρου και Ιωάννη. Η περικοπή αυτή απαίτησε, καθώς φαίνεται, τη συγγραφή του όλου κεφαλαίου.

Ακολουθώντας αυτή την ερμηνευτική προοπτική στην κατανόηση αυτού του κεφαλαίου, αισθάνομαι ότι οφείλω στον Έλληνα αναγνώστη αυτού του κειμένου να δώσω κάποιες ακόμα εξηγήσεις σχετικώς με το ποιος ήταν ο κύριος σκοπός συγγραφής αυτού του κεφαλαίου. Από τις

Πράξεις των Αποστόλων βεβαιούται ο ηγετικός ρόλος του Κηφά στην αρχική Εκκλησία, αν και για τα ζητήματα ιεραποστολής λειτουργούσε, καθώς φαίνεται, κάποιο διευθυντήριο: αυτό «των δοκούντων είναι τι», Πέτρου – Ιακώβου – Ιωάννη, ενώ είναι αναμφισβήτητη η βαθμιαία άνοδος του ηγετικού ρόλου του Ιακώβου, του αδελφού του Ιησού. Στον Πέτρο, εν πάση περιπτώσει, φαίνεται ότι αρχικά «πεπίστευται» το ευαγγέλιον της περιτομής. Σχετικώς με το θέμα αυτό, ο Ο. Cullmann (ό.π., σελ. 64) παρατηρεί σχετικώς με την αυθεντία του Πέτρου ως αρχηγού της Εκκλησίας και ως ιεραποστόλου: “Παρά ταύτα, πρέπει και ενταύθα να τονισθεί ότι στο Ιω. 21 η εντολή του ποιμαίνειν τα πρόβατα συνδέεται προς την πρόρρηση του μαρτυρίου του Πέτρου. Τούτο όμως σημαίνει ότι η δοθείσα εις τον Απόστολο Πέτρο εντολή ήταν χρονικώς περιορισμένη. Περιορίζετο δηλαδή εις τους χρόνους θεμελίωσης της Εκκλησίας”. Ακολουθώντας τον Cullmann και ο Ρώσος συνάδελφος καθηγητής Nikolas Kouloumzine τονίζει αυτό το τοπικώς και χρονικώς περιορισμένο του ηγετικού ρόλου του Πέτρου στην αρχική Εκκλησία και παρατηρεί σχετικώς τα εξής: “... Η δραστηριότητα του Πέτρου μετά την Ανάσταση μας δίνει το μέσον να ανακαλύψουμε το αληθινό νόημα των λόγων, που του απηύθυνε ο Χριστός. Τα Ιεροσόλυμα είναι ο τόπος όπου ο Πέτρος δρα, μέσα στην Εκκλησία της Πεντηκοστής, περιστοιχόμενος παρά των Δώδεκα ... Εδώ το πρώτον έδειξε ότι ηδύνατο να είναι η ‘πέτρα’, η Πέτρα της Εκκλησίας, όπως ο Χριστός τον ονόμασε ... εδώ ... πραγματοποίησε την υπόσχεση του Χριστού “και συ επιστρέψας στηριξον τους αδελφούς σου” (Ακ. 22,32). Στα Ιεροσόλυμα έγινε ποιμένας της Εκκλησίας, κατά την εντολή ‘βόσκε τα αρνία μου, βόσκε τα πρόβατά μου’ (Ιω. 21,15-17). Έτσι ο Ματθαίος τονίζει το πρωτείο του Πέτρου (10,2) και παραθέτει στο 16,18 τον επίσημο λόγο του Χριστού “Συ ει Πέτρος και επί ταύτη τη πέτρα οικοδομήσω μου την εκκλησίαν”» (βλ. «Peter’s place in the Early Church», σελ. 134, στο συλλογικό έργο *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, The Faith Press, 1963). Δεν μπορούμε να πραγματευθούμε το θέμα αυτό εδώ. Απλώς υπενθυμίζουμε στον Έλληνα αναγνώστη τα εξής: α) Ο μεγάλος κατακτητής της εκκλησιαστικής εξουσίας στην Παλαιστίνη αποδείχθηκε όχι ο Πέτρος αλλά τα αδέρφια του Ιησού. Γι’ αυτό το λόγο ο Johannes Weiss σημειώνει

τα εξής χαρακτηριστικά περί του τόπου και χρόνου γένεσης του περι πρωτείου του Πέτρου χωρίου, που κάποιοι το συνδέουν με τα Ιεροσόλυμα ή τη Ρώμη: “Ίσως είναι εύκολο να καταλάβει κανείς πως κάποιοι κύκλοι εδώ (στη Συρία) δεν ενέκριναν στο ιεραποστολικό πεδίο τα κατακυρωθέντα στη δυναστεία της οικογένειας του Ιησού προνόμια, και γι’ αυτό εξήραν τον Απόστολο της ιεραποστολής, ο οποίος κατά τη διάρκεια της ζωής του Ιησού βρέθηκε κοντότερα από οποιονδήποτε άλλον πλησίον του και αξιώθηκε διακρίσεων απ’ αυτόν κατά πολλούς τρόπους, αντίθετα προς τους συγγενείς του Ιησού, οι οποίοι από πολλές απόψεις δεν μπορούσαν να τον συναγωνισθούν” (Joh. Weiss, *Earliest Christianity*, translated υπό Fred. Grant, τομ. II, σελ. 752-3). β) Καλό είναι, όταν μιλάμε για ερμηνείες χωρίων όπως το Μτ. 16,17 εξ. (αλλά και το Ιω. 21,16 εξ.), να μην ξεχνάμε ότι τα λεγόμενα σχετίζονταν με το πρόσωπο του Πέτρου, ο οποίος κατά τη διάρκεια της ζωής του ανέμενε την επιστροφή του Ιησού και το τέλος του παρόντος αιώνα. Είναι αστείο να μιλάμε για θεσμούς με αιώνιους χρονικούς προσδιορισμούς, όταν τότε οσονούπω αναμενόταν το τέλος του κόσμου· στο προκείμενο δε θέμα στην Παλαιστίνη Εκκλησία υπερίσχυσε και του Πέτρου η οικογένεια του Ιησού (τρεις αδελφοί του Ιησού υπήρξαν οι τρεις πρώτοι επίσκοποι των Ιεροσολύμων). Κι όπως φαίνεται από την προς Γαλάτας (2,9) του Παύλου, ήδη περί το 55 μ.Χ., στην Παλαιστίνη Εκκλησία προηγείται ο Ιάκωβος, ο Αδελφόθεος, του Κηφά. Χρειάζεται στη συνάφεια αυτή να υπομνήσω ότι στο Δ’ Ευαγγέλιο ο εγγυητής κάθε αυθεντίας που αφορά στον Ιησού είναι ο Δ’ Ευαγγελιστής Ιωάννης; Αυτά είναι κάποια αχνάρια που έχουμε ως βοηθητικά μέσα στην προσέγγιση μιας πιο πιθανής ερμηνείας, όπως στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές επικρατεί η πέτρεια παράδοση. Έχουμε το θησαυρό «εν οστρακίνιοις σκευεσιν». Στους Συνοπτικούς συγγραφείς έχουμε μια “πέτρεια”, ενώ στο κατά Ιωάννην μια “ιωάννεια” παράδοση. Αυτό δεν πρέπει να το ξεχνάμε, γιατί αλλοιώτικα ως ερμηνευτές μπορεί να βρεθούμε εκτός κάποιας βασικής συνάφειας. Ό,τι ήταν ο Πέτρος για την πέτρεια παράδοση, γίνεται ο Ιωάννης για την ιωάννεια· και μετά το θάνατο του Πέτρου, είναι ο Ιωάννης που συγκεντρώνει όλη τη θεολογική αυθεντία μέσα στην Εκκλησία.

Στο 21,1 ο συγγραφέας δηλώνει ότι στη συνέχεια διηγείται μια νέα εμφάνιση του αναστάνατος προς επτά μαθητές με επικεφαλής τον Πέτρο· μνημονεύονται όμως μόνο τα ονόματα των πέντε, ενώ, περιέργως, παραλείπονται εντελώς των δύο άλλων, εκ των οποίων ο ένας πρέπει ασφαλώς να είναι «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς», ο οποίος στο κεφάλαιο 21 παίζει καίριο ρόλο μετά τον Πέτρο, γιατί αυτός μεταξύ όλων των Μαθητών, πρώτος αναγνώρισε στον παρά τον αιγιαλό ιστάμενο το πρόσωπο του Αναστάνατος, στο δε δεύτερο μέρος της περικοπής εξαφανίζονται όλοι οι άλλοι και παραμένουν μόνο οι δύο εντός των διακριτών ρόλων των μέσα στην Εκκλησία, ο Πέτρος και ο αγαπημένος Μαθητής. Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι έχουμε προ ημών μια νέα εμφάνιση του Αναστάνατος· δεν πρόκειται όμως ακριβώς περί αυτού, αφού εδώ η εμφάνιση είναι απλώς το σκηνικό και η αφορμή για να γίνει λόγος περί του Πέτρου και περί του αγαπημένου Μαθητή. Στο κεφάλαιο 21 ο Ιησούς δεν εμφανίζεται στους Μαθητές εις επίρρωση και επιβεβαίωση της πίστης τους στην ανάστασή Του αλλά κυρίως για να ρυθμίσει ζητήματα σχετιζόμενα προς τον Πέτρο και τον αγαπημένο Μαθητή. Η κύρια πρόθεσή του δεν είναι να διηγηθεί μια τρίτη εμφάνιση του Ιησού προς Μαθητές του, αυτή τη φορά στη Γαλιλαία, αλλά κυρίως να μας πληροφορήσει περί των δύο Μαθητών, Πέτρου και Ιωάννου, και μάλιστα περί του τέλους αυτών των δύο Μαθητών, Πέτρου και Ιωάννη, σε σχέση προς το θέμα και των κεφαλαίων 1-20, κατά το οποίο ο αγαπημένος Μαθητής διαθέτει κύρος και αυθεντία μεγαλύτερη από αυτήν του Πέτρου σε ότι αφορά την κατανόηση του Ιησού και της διδασκαλίας του. Η περί του αντιθέτου επιχειρηματολογία που παραθέτει ο Εμμ. Ζολώτας (ό.π., σελ. 256), κατά την οποία «αν ο συγγραφέας ηθέλησε να συγκρίνει τους δύο αποστόλους, οφείλομεν να παραδεχθώμεν ότι η σύγκριση γίνεται μάλλον υπέρ του Πέτρου», δεν είναι καθόλου πειστική. Όπως εμείς βλέπουμε το κείμενο, ο στόχος της αφήγησης στο κεφάλαιο αυτό είναι να δοθεί απάντηση στο πρόβλημα που συνδέεται με το τέλος του Πέτρου και το τέλος του Ιωάννη. Τα περί θαυμαστής αλιείας και περί του εν σιγή προγεύματος των επτά Μαθητών μετά του Ιησού αποτελούν απλώς το σκηνικό, εντός του οποίου διεξάγεται η συζήτηση του Ιησού μετά του Πέτρου περί του τέλους των δύο Μαθητών. Τούτο αποτελεί

τον κύριο στόχο της όλης εμφάνισης του Αναστάνατος. Πρέπει όμως να ομολογηθεί ότι πέραν του θέματος 'Πέτρος και Ιωάννης', που αποτελεί το στόχο του όλου κεφαλαίου, ο συγγραφέας του Παραρτήματος εξυπηρετεί και άλλους παράπλευρους σκοπούς. Θέλει π.χ. να δηλώσει πως ο Ιησούς είχε πολλές εμφανίσεις προς τους Μαθητές του (στίχος 14)· ότι αυτές δεν έγιναν μόνο στα Ιεροσόλυμα αλλά και στη Γαλιλαία· ότι μεταξύ Ανάστασης και έλευσης του Παρακλήτου μεσολάβησε διάστημα χρόνου, κατά το οποίο ο Αναστάς ήταν σε επαφή με την Εκκλησία δια των εμφανίσεων. Έπειτα, επί του προκειμένου, η αλιεία υπό των Μαθητών καθεαυτή, ως σύμβολο της ιεραποστολής, ανεπιτυχώς καθ' όλη τη νύχτα, πετυχαίνει το πρωϊ, όταν κατ' εντολή του Ιησού ρίχνονται τα δίχτυα στα δεξιά του πλοίου, τους παραθέτει όμως γεύμα με ψάρι πλούσιο – όχι από των μαθητών την πλούσια ψαριά, και ενώ πριν λίγη ώρα πεινώντας ο ίδιος τους ρωτούσε αν έχουν προσφάγιο γι' Αυτόν. Όλα αυτά όμως υπηρετούν το κύριο θέμα του κεφαλαίου που αναφέραμε. Π.χ. Δεν είναι άνευ σημασίας ότι οι ψαράδες-Απόστολοι ανεπιτυχώς προσπαθούσαν να ψαρέψουν κάτι όλη τη νύχτα. Δεν είναι καθόλου τυχαία η σημείωση ότι ο πρώτος που γνώρισε τον Ιησού ήταν ο αγαπημένος Μαθητής· αυτός το είπε στον Πέτρο που προέβη σε μια σειρά σπασμωδικές, αν και συγκινητικές πρωτοβουλίες. Ούτε είναι άνευ σημασίας οι λεπτομέρειες που δίδονται περί της αλιείας των Μαθητών.

Όπως θα δούμε στην ερμηνευτική έκθεση που ακολουθεί, είναι ορθή η παρατήρηση του Barrett, κατά την οποία ο επεξεργαστής μιας παλαιότερης παράδοσης περί εμφάνισης του Ιησού στους Μαθητές του στη θάλασσα της Γαλιλαίας με το στίχο 7 (*«λέγει ον ο μαθητής εκείνος ον ηγάπα ο Ιησούς τω Πέτρω, 'Ο Κύριός εστιν'. Σίμων ον Πέτρος ακούσας ... έβαλεν εαυτόν εις την θάλασσαν»*) τη συνδέει προς τα επόμενα (ό.π., σελ. 481). Και ο Bultmann δέχεται ότι η όλη αφήγηση περί της θαυμαστής αλιείας απέβη στα χέρια του Αναθεωρητή ένα είδος εισαγωγής στους στίχους 15-23, όπου ο Πέτρος και ο αγαπημένος Μαθητής αποτελούν τα κύρια πρόσωπα, ενώ οι λοιποί Μαθητές εντελώς αγνοούνται (ό.π., σελ. 543).

Αλλά και ως προς τη σχέση των στίχων 15-17 προς τους ακολουθούντες περί του τέλους των δύο Αποστόλων υπάρχει πρόβλημα. Η με-

γάλη πλειονότητα των ερμηνευτών, παλαιών και νεώτερων, ως κύριο θέμα του συγγραφέα θεωρούν αυτό των στίχων 15-17 (την αποκατάσταση του Πέτρου στο έργο της εκκλησιαστικής διαποίμανσης, κι ό,τι ακολουθεί ερμηνεύουν κατά κάποιο τρόπο σε συνάρτηση προς αυτούς). Εμείς πιστεύουμε το αντίθετο. Και ο Bultmann δέχεται τους στίχους 15-17 σαν μια πλαισίωση των στίχων 18-23, αν και συνάγει διάφορα συμπεράσματα.

*

Το «μετά ταύτα» του στίχου 1 συνδέει το κεφάλαιο 21 προς τον επίλογο του Δ' Ευαγγελίου στο 20,30 εξ. «Πολλά μεν ουν και άλλα σημεία εποίησεν ο Ιησούς...». Ένα εξ αυτών φαίνεται ότι προστίθεται στο κεφάλαιο 21. Αυτή τη φορά η φανέρωση του Αναστάσιου έγινε σε παραλία της θάλασσας της Τιβεριάδος. «Εφανέρωσεν δε ούτω...». Το ρήμα 'φανερώνω' δηλώνει την εμφάνιση του Αναστάσιου. Και το «εφανέρωσεν... ούτως». Με άλλα λόγια, βλέποντας τον Αναστάσιον δεν μπορεί το κοινό μάτι να καταλάβει τι κρύβεται σ' αυτό το πρόσωπο. Πρέπει αυτό το ίδιο να το φανερώσει. Στον Λουκά και στον Ιωάννη όλες οι Εμφανίσεις γίνονται στα Ιεροσόλυμα, ενώ στους Μάρκο και Ματθαίο μόνο στη Γαλιλαία. Το κεφάλαιο Ιω. 20 παραδίδει περί εμφανίσεων του Αναστάσιου στα Ιεροσόλυμα. Και στη συνάφεια αυτή, πρέπει να σημειωθεί, ότι πέραν της εντός της Εκκλησίας παράδοσης περί εμφανίσεων του Ιησού στη Γαλιλαία, ήταν έντονη στον αρχικό Χριστιανισμό η παράδοση περί εμφάνισης του Ιησού κατ' ιδίαν στον Πέτρο: «ὡφθη Κηφά· εἶτα τοῖς Δώδεκα» (Α' Κορ. 15,5). Ο Παύλος μιλάει ήδη περί εμφανίσεων του αναστάσιου κατά κάποια χρονολογική σειρά: «καὶ ὅτι ὡφθη Κηφά, εἶτα τοῖς Δώδεκα, ἔπειτα ὡφθη πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ ... εἶτα Ἰακώβω, εἶτα τοῖς Ἀποστόλοις πάσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τοῦ ἐκτρώματι ὡφθη καμοί» (Α' Κορ. 15,5-8). Στα Ευαγγέλια οι εμφανίσεις του Αναστάσιου σχετίζονται μόνο προς τους Αποστόλους, ως τους συνεχιστές του έργου του Ιησού, αμέσως μετά την Ανάσταση. Ο Παύλος, απαντώντας σε επικριτές του προσώπου του ως μη γνήσιου εκπρόσωπου του Ιησού, αρχίζει τις εμφανίσεις μ' έναν κορυφαίο Απόστολο, τον Πέτρο, και τους Δώδεκα, παρεμβάλλει κάποιες άλλες για να καταλήξει

στην τελευταία εμφάνιση του Αναστάσιου προς τον ίδιο – η οποία είναι αυτή που στη συνάφεια του κειμένου ενδιαφέρει ιδιαίτερος τον ίδιο. Πολλά μπορούν να γραφούν γύρω από τέτοια θέματα. Αυτό που εδώ χρειάζεται να επισημανθεί είναι ότι η εμφάνιση αυτή αποτελεί κατοχύρωση του αποστολικού αξιώματος. Το ίδιο βέβαια σημαίνει και το «ὡφθη Κηφά».

Κατά την άποψή μας, το κεφάλαιο 21 προστέθηκε στο Δ' Ευαγγέλιο, αφού το κύριο σώμα του Δ' Ευαγγελίου είχε αφήσει τον Πέτρο, μετά την τριπλή άρνηση του Ιησού στην αυλή του Καϊάφα, ακάλυπτο εντελώς. Όχι ότι επρόκειτο περί εγκλήματος· επρόκειτο όμως για αβάρια που όπως βλέπουμε από τα ευαγγελικά κείμενα αντιμετωπίστηκε με πλήρη κατανόηση τόσο της αξιωσύνης όσο και της εξ υπερβολικού ενθουσιασμού αδυναμίας του Πέτρου. Η τριπλή ερώτηση και απάντηση του Πέτρου στους στίχους 15 εξ. δεν είναι δυνατό να μην έχει σχέση προς την τριπλή άρνηση του Πέτρου (βλ. σχετικώς Μκ. 14,66-72 και παραλλ. Μτ. 26,69-75. Λκ. 22,56-62. Ιω. 18,15-18.25-27). Παρά την κατανόηση που έδειξε η παράδοση στην άρνηση του Πέτρου, είναι βέβαιο ότι το κεφάλαιο 21 του Ιωάννη επιδιώκει μια πλήρη εξομάλυνση, πολύ περισσότερο λόγω της ηγετικής θέσης που ο Πέτρος κατείχε εντός της αρχικής Εκκλησίας. Δεν έπρεπε να μείνει ούτε κατ' ελάχιστο μια τέτοια εκκρεμότητα ατακτοποιήτη. Η ιωάννεια παράδοση, με πρωταγωνιστή της τον Ιωάννη, είχε ένα λόγο παραπάνω να ασχοληθεί με το θέμα: Στο κεφάλαιο 21 ο Πέτρος αποκαθίσταται πλήρως από τον Ιησού, κάτι που επισφράγισε με το μαρτυρικό του θάνατο. Όλα αυτά καταλήγουν με την αυθεντία του αγαπημένου Μαθητή που συνεχίστηκε στην Εκκλησία και μετά το θάνατο του Πέτρου. Προφανώς, στον Παύλο και στους Συνοπτικούς, η περί του Πέτρου παράδοση δεν αντιμετωπίζει πρόβλημα από την τριπλή του άρνηση. Αυτόν τον κάποιον ανταγωνισμό μεταξύ Πέτρου και Ιωάννη συναντάμε στο κεφάλαιο 21: ο Ιωάννης ήταν ο πρώτος εκ των επτά Μαθητών που κατάλαβε αμέσως ότι ο παρά τον αιγιαλό ιστάμενος και αιτών 'προσφάγιον' ήταν ο Ιησούς· αυτός άνοιξε τα μάτια του Πέτρου. Κι ο Πέτρος, μετά την αποκατάστασή του και την ανακοίνωση περί του μαρτυρικού του θανάτου, στους στίχους 20 εξ. συγκεντρώνει το ενδιαφέρον του για το ρόλο του αγαπημένου στον Ιησού μαθητή Ιωάννη στη ζωή της καθόλου Εκκλησίας. Έχουμε ε-

δώ κάποιο είδος διαδοχής στην εκκλησιαστική εξουσία του Πέτρου, μετά το θάνατό του, υπό του Ιωάννη.

Αυτόν τον υποδηλούμενο ανταγωνισμό μεταξύ Πέτρου και Ιωάννη, έχουμε πολύ καθαρά μπροστά μας στο κεφάλαιο 20,1-10 κατά την περιγραφή της επίσκεψης του μνήματος του Ιησού, όταν Μαρία η Μαγδαληνή ειδοποίησε τους δύο Αποστόλους περί κενού μνημείου. Ποιος άραγε πρώτος από τους δύο πίστεψε στην Ανάσταση; Ο Ιωάννης έφθασε πρώτος κι έσκυψε και είδε 'κείμενα τα οθόνια', δεν εισήλθε όμως στο μνημείο «και είδεν και επίστευσεν» (20,8). Με άλλα λόγια ήταν ο πρώτος που πίστεψε στην Ανάσταση. Η σκηνή αυτή μάς βοηθάει να καταλάβουμε τους κάπως γριφώδεις στίχους 20 εξ. που αναφέρονται συγκριτικά στο τέλος των δύο μαθητών: άλλη η πρόβλεψη για τον Πέτρο, και άλλη για τον αγαπημένο Μαθητή. Βλέπουμε έτσι ότι ο ευγενής αυτός ανταγωνισμός μεταξύ των δύο σπουδαίων Αποστόλων είναι παλαιότερος. Ο Ιωάννης πρώτος πίστεψε στην Ανάσταση: πρώτος αναγνωρίζει τον Ιησού και κατά την εμφάνισή του στη Γαλιλαία, κατά το κεφάλαιο Ιω. 21.

Το «μετά ταύτα» του στίχου 1 σχετίζεται είτε προς την έκδοση του Δ' Ευαγγελίου είτε προς την αναφορά του στίχου 20,30: «Πολλά μεν ουν και άλλα σημεία ...». Επρόκειτο για νέα φανέρωση του Ιησού στους Μαθητές, «πάλιν ... εμφανέωσεν εαυτόν». Αν και δεν ήταν παρόντες και οι Δώδεκα, έγινε φανέρωση του Ιησού, αυτή τη φορά στη Γαλιλαία, σε επτά Μαθητές, παρότι απ' όλο το κεφάλαιο 21 φαίνεται ότι ειδικά αφορά στον Πέτρο και στο μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς. Οι άλλοι είναι κομπάρσοι. Η περικοπή αυτή έχει μελετηθεί με πολλή επιμέλεια. Αναφέρομαι, ιδιαίτερα, σε τρία ονόματα που η συμβολή τους στην κατανόησή της υπήρχε για τον γράφοντα σημαντική. Raymond Brown (καθολικός), C.K. Barrett (αγγλικανός) και R. Bultmann (Ελεύθερος Διαμαρτυρόμενος). Κατά τον Bultmann, στο κεφάλαιο 21 του Ιωάννη τονίζεται η έμφαση που συναντάμε στους Μάρκο και Ματθαίο περί εμφάνισης του αναστάντος προς τους Μαθητές στη Γαλιλαία (μόνο), περί της οποίας δεν γίνεται η όποια μνεία στον Ιωάννη κεφάλαιο 20: δεν έγινε δηλαδή εκεί καθόλου λόγος περί μετάβασης των Μαθητών στη Γαλιλαία μετά την Ανάσταση. Μάλιστα, το 20,19-20 είναι έτσι γραμμένο, ώστε να μην περιμένει κανείς την όποια συνέχεια των εμφανίσεων. Μετά ιδίως τον εξοπλισμό των Μαθητών στο 20,22 περιμένει πια κανείς να δει τους Μαθητές να αποδύονται

στο πεδίο της ιεραποστολής. Πέρα απ' αυτό, το επεισόδιο 21,1-14 μας επιτρέπει ίσως να θεωρήσουμε την αφήγηση αυτή ως κάποια εκ των πρώτων εμφανίσεων του Αναστάντος στους Μαθητές, ενώ είναι ο συντάκτης του στίχου 14 που την ορίζει ως τρίτη εμφάνιση στους Μαθητές, παίρνει δηλαδή τη θέση που κατέχει τώρα. Εξάλλου, η αφήγηση στο κεφάλαιο 21 έχει έναν εντελώς άλλο χαρακτήρα από τις μέχρι τούδε. Κι αυτό ορθώς επισημαίνεται από τους εξηγητές. Εδώ δηλαδή δεν είναι το θέμα Αποκάλυψη και Πίστη, αλλ' εκφράζονται ενδιαφέροντα για ορισμένα πρόσωπα και σχέσεις μέσα στην ιστορία της κοινότητας. Βέβαια, στο 19,26 εξ. και στο 20,3-10 αναδύεται το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ εξ Ιουδαίων και εξ Εθνών Χριστιανών – ένα θέμα πολύ σημαντικό: εδώ όμως, στο κεφάλαιο 21, το πραγματικό θέμα είναι μάλλον η διαβάθμιση εκκλησιαστικών Αυθεντιών. Ο αγαπημένος Μαθητής εδώ δεν είναι ο εκπρόσωπος του Χριστιανισμού των Εθνικών, όπως ο Πέτρος είναι των Ιουδαιοχριστιανών, αλλά ένα ορισμένο ηγετικό ιστορικό πρόσωπο. Συμπωματικά, συναντάμε εδώ την ξένη προς τον Δ' Ευαγγελιστή αλληγορική γλώσσα (στίχος 11), αν και δεν αποκαλύπτεται στη συνέχεια η έννοια του αριθμού των 153 αλιευθέντων ιχθύων. Ιδιαίτερου όμως ενδιαφέροντος είναι η απαντώσα στο στίχο 22 ιουδαϊκή Εσχατολογία, εναντίον της οποίας καταφέρεται ο ... Ευαγγελιστής, όπως πιστεύει ο Bultmann και πολλοί άλλοι ερμηνευτές πιστεύοντας πως όπου τη βρίσκουμε έχει εισαχθεί από τον Εκκλησιαστικό Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγελίου. Σ' αυτόν τον Αναθεωρητή του Δ' Ευαγγελίου αποδίδεται υπό του Bultmann και η σύνταξη του κεφαλαίου 21 (ό.π., σελ. 543). Αυτό δείχνει τελικά και ο στίχος 24. Ενώ ο αγαπημένος Μαθητής περί ου ο λόγος στο στίχο 20 και 23, κατά το στίχο 23 έχει αποθάνει, παρά ταύτα όμως καθίσταται πλήρως σαφές ότι το Δ' Ευαγγέλιο, έτσι όπως το έχουμε, εκδόθηκε με αυτό το τελευταίο κεφάλαιο μετά το θάνατό του. Το γιατί η πλαστή εικόνα ότι ο συγγραφέας εδώ παρουσιάζεται ο ίδιος προς τον αγαπημένο μαθητή και μάλιστα πιστοποιεί τον ίδιο του το θάνατο, είναι βέβαια κάτι απίστευτο. Εξάλλου, κατά τον Bultmann το κεφάλαιο 21 δεν αποτελεί μian ενότητα (βλ. ό.π., σελ. 543 εξ.).

Το θέμα αυτό της ενότητας θίγουν, αν και όχι κατά παρόμοιο τρόπο, όλοι οι εξηγητές. Εδώ θα περιορισθούμε στην προσέγγιση του Raymond Brown: Ο ερμηνευτής αυτός (αν και με σαφώς χαραγμένα ό-

ρια ως Καθολικός) βρίσκει τον καλύτερο ελεύθερο εαυτό του στα ιστορικοφιλολογικά ζητήματα, γι' αυτό τον μνημονεύω εδώ. Στο ζήτημα: πόθεν μπορεί να προέρχεται το υλικό στους στίχους 1-14 του κεφαλαίου 21 του κατά Ιωάννην, δίνει την πολύ περιεργή ιστορικοφιλολογική απάντηση σε μια έκταση πολλών σελίδων του έργου του (σελ. 1077-1095) καταλήγοντας στο εξής συμπέρασμα: «Μπορούμε να συνοψίσουμε τις παρατηρήσεις μας περί του υλικού στο Ιω. 21,1-14, προτείνοντας μια μάλλον θεωρητική υπόθεση (speculative): Αυτό το τμήμα μπορεί να συνίσταται από τη συνένωση μιας εξιστόρησης της πρώτης του αναστάσης Ιησού εμφάνισης στον Πέτρο, για την οποία μας μιλάει ο Παύλος, μέσα όμως σε ένα σκηνικό ψαρικής σε συνδυασμό με κάποια αφήγηση εμφάνισης του Ιησού στους Μαθητές του κατά τη διάρκεια ενός δείπνου με ψωμί και ψάρι όπως αυτό στους Εμμαούς (Λκ. 24,13 εξ.). Αν και η προσθήκη έγινε στο Δ' Ευαγγέλιο κατά το τελευταίο στάδιο (προ της δημοσίευσης του Δ' Ευαγγελίου), το Ιωάννου κεφάλαιο 21 αντλεί από πολύ παλαιό υλικό, από τη γαλιλαϊκή παράδοση και την ιεροσολυμητική περί των εμφανίσεων του Αναστάσης. Παρά την ανάπτυξη και εξέλιξη που υπέστη το υλικό αυτό και παρά το παράδοξο του προϊόντος αυτής της σύνθεσης, οι δύο αυτές γαλιλαϊκές αφηγήσεις της κλήσης του Πέτρου και άλλων Μαθητών στο αποστολικό αξίωμα κατά το κεφάλαιο 5 του Λουκά φαίνεται πως επιβίωσαν σε κάποια μορφή στο κεφάλαιο Ιω. 21 μέσα σε μια συνεπή μορφή απ' οπουδήποτε αλλού μέσα στην Καινή Διαθήκη, αφού η εμφάνιση στον Πέτρο, όπως φαίνεται, έχει κατ' άλλον τρόπο κερματισθεί και σκορπισθεί μέσα σ' όλη τη Συνοπτική αφήγηση της δημόσιας δράσης του Ιησού απαρχής μέχρι τέλος, καθώς και της εμφάνισής του στους Δώδεκα κατά κάποιο δείπνο που μας είναι γνωστό μόνο μέσω των παραλλήλων του στην Ιεροσολυμητική παράδοση του Λουκά (κεφάλαιο 24). Αυτά τα παράλληλα του Λουκά είναι σημαντικά, γιατί βρίσκουμε πολύ στενές ομοιότητες μεταξύ Ιωάννη και Λουκά στις μεταναστατικές αφηγήσεις. Από τις δύο αφηγήσεις, αυτή της άγρας ιχθύων στη Γαλιλαία (Λκ. 5) διατηρείται πολύ καλύτερα στο Ιω. 21, παρά σ' εκείνη την παράδοση που έχει θέμα το δείπνο στους Εμμαούς. Οι αφηγήσεις αυτές συνδέθηκαν πολύ πριν φθάσουν στον υπεύθυνο για την ύλη του κεφαλαίου 21 Αναθεωρητή. Κατά την πορεία της μετάδοσης της σύνθετης αυτής αφήγησης, η σύνθεση α-

πόκτησε έναν εκκλησιαστικό και μυστηριακό συμβολισμό, όμοιο προς το συμβολισμό που απόκτησε το υλικό μέσα στο ίδιο το Ευαγγέλιο, μ' ένα λίγο διαφορετικό προσανατολισμό. Ο Αναθεωρητής του Δ' Ευαγγελίου που πρόσθεσε την αφήγηση στο Δ' Ευαγγέλιο μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για την είσοδο και της μορφής του Αγαπημένου Μαθητή στο στίχο 7 (όπως και για την προσθήκη των λόγων του Ιησού των σχετικών με την τύχη του Πέτρου και του Αγαπημένου Μαθητή στους στίχους 18-23 (βλ. παρακάτω § 72). Θεωρώντας τον αγαπημένο μαθητή ως μεταγενέστερη προσθήκη, δεν θέλει να προδικάσει τη δυνατότητα ότι μπορεί στις αρχικές ιστορίες να παρουσιαζόταν ανωνύμως σαν κάποιος από τους σιωπηλούς συνοδούς του Πέτρου ή ως ένας εκ των Δώδεκα, και ότι ως εκ τούτου η εμφάνισή του δεν είναι καθαρά πλασματική» (ό.π., σελ. 1094-95).

Τα προηγηθέντα μακρά και ανιαρά, κατά τη γνώμη μας, παρατέθηκαν ως ενδεικτικά του αδιέξοδου της βιβλικής έρευνας να προσδιορίσει τις ιστορικές καταβολές των παραδόσεων αυτών που συνθέτουν το κεφάλαιο 21. Και, εν πρώτοις, γιατί πρέπει να ψάχνουμε πάντοτε για καταβολές; Το περίεργο είναι ότι ένας θεολόγος της περιωπής του Brown στην Καθολική Εκκλησία μιλάει για την ιστορικοφιλολογική προέλευση ενός κειμένου που πλαισιώνει τους στίχους 21,15-19, επί των οποίων, όπως και επί του Mt. 16,13-20, στηρίζεται ως επί θεμελίων λίθων η διδασκαλία περί πρωτείου του Αποστόλου Πέτρου, ο οποίος, επειδή μαρτύρησε στη Ρώμη, μεταβίβασε το πρωτείο του στο επίσκοπο Ρώμης *εσαεί!* Βέβαια, το πρωτείο του επισκόπου Ρώμης σχετίστηκε αυθαίρετα με το πρωτείο του Πέτρου που ασκήθηκε κάποια περίοδο αρχική της Εκκλησίας στην Παλαιστίνη, αφού γρήγορα αντικαταστάθηκε από το πρωτείο ή την αποκλειστική προτεραιότητα των «αδελφών» του Ιησού στην επισκοπή των Ιεροσολύμων – μια απρόβλεπτη εξήγηση. Το πρωτείο του επισκόπου Ρώμης συνδέθηκε βέβαια φυσιολογικά με τη 'Ρώμη' ως την έδρα της πολιτικής εξουσίας εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Εκεί ήταν η έδρα της Αυτοκρατορίας· δεν έπρεπε να γίνει εκεί και το κέντρο εξουσίας στο Χριστιανισμό; Γι' αυτό, όταν ανδρώθηκε λίγο αργότερα η Κωνσταντινούπολη στην Ανατολή, απέρριψε το πρωτείο αυτό της παλαιάς Ρώμης. Από αυτές τις διαπιστώσεις είναι καταφανές ότι πολλά εξαρτήθηκαν από αυτή ή εκείνη την ερμηνευτική εκ-

δοχή της περικοπής που αναφερόμαστε, όχι ως γενεσιουργά των καταστάσεων αλλ' ως επιβεβαιωτικά.

Παραθέσαμε ήδη αλλού κατάλογο άπαξ λεγομένων στο κείμενο αυτό. Την καλύτερη συλλογή αυτών βρίσκει κανείς στον Bultmann (ό.π., σελ. 542 εξ.). Ο μακρός κατάλογος των γλωσσικών ιδιορρυθμιών αυτού του κεφαλαίου έχει βέβαια σχέση με το σκοπό της συγγραφής του κεφαλαίου 21 αλλά και με την προέλευσή του. Είμεθα βέβαιοι ότι το κεφάλαιο 20 έχει πολύ αναπτυγμένη πληρότητα που, όσον αφορά εμάς, δεν χρειάζονταν συμπλήρωση. Όπως σημειώσαμε, επιφανείς ερμηνευτές (Bartlett, Bultmann και πολλοί άλλοι) δέχονται πως το κεφάλαιο 20 έχει τέτοια πληρότητα, ώστε να μη χρειάζεται την όποια συμπλήρωση. Δεν είχε όμως την ίδια γνώμη ο εκδότης του κατά Ιωάννην, γι' αυτό και παρουσιάζονται διαφορές στην προοπτική μεταξύ των κεφαλαίων 20 και 21. Ο στίχος 21,24 αναφέρεται στον συγγραφέα του Δ' Ευαγγελίου ως συνόλου, και το δικό μας συμπέρασμα (όπως και πολλών άλλων εξηγητών) είναι ότι αυτός ο στίχος δεν μπορεί να γράφτηκε από το ίδιο χέρι που έγραψε τους στίχους 1-20. Αλλά ο στίχος αυτός ανήκει στην ενότητα 1-23, και δεν μπορεί να εκτιμηθεί με διαφορετικά κριτήρια. Αυτό σημαίνει πως πρέπει να ξεχωρίσουμε το κεφάλαιο 21 από το λοιπό κείμενο. Στο ερώτημα γιατί προστέθηκε, ο Bultmann απαντάει ως εξής: Πρόκειται για τη σχέση και την αντίθεση του Πέτρου προς τον αγαπημένο Μαθητή. Και οι δύο είχαν κατά το χρόνο συγγραφής του Δ' Ευαγγελίου αποθάνει.

*

Το «μετά ταύτα» προφανώς επιθυμεί να συνδέσει όσα έπονται προς τα προηγούμενα. Η εμφάνιση γίνεται «πάλιν» προς τους Μαθητές αλλά στη Λίμνη της Τιβεριάδας. Όχι όπως παρουσιάστηκε στον Παύλο προ της Δαμασκού, ούτε όπως στο κεφάλαιο 20 αλλά κατά κάπως διαφορετικό τρόπο. Σαν κάποιος στο γιαλό μοναχικός, περαστικός, πεινασμένος, που ξαφνικά είδε στη θάλασσα κάποιους ψαράδες σε μικρή απόσταση από τη στεριά, επιστρέφοντας από το ψάρεμα στα βαθειά. Τα περιστατικά της εμφάνισης δηλώνουν οι στίχοι 2-6. Γιατί οι Μαθητές κατά την εμφάνιση του Αναστάσιου έπρεπε να είναι 7 δεν γνωρίζουμε: δίδονται μόνο τα ονόματα των πέντε, ενώ παραλείπονται των δύο, είτε

γιατί αυτοί οι δύο δεν ήταν ίσως εκ των Δώδεκα αλλά Μαθητές υπό την ευρύτερη έννοια είτε γιατί τα ονόματά τους δεν αναφέρονται στη συνέχεια (Τρεμπέλας). Δίδυμος ονομάζεται ο Θωμάς γιατί, κατά κάποια υπόθεση, έμοιαζε πολύ με κάποιον άλλο Μαθητή ή, όπως προτείνει ο Charlesworth, με τον ίδιο τον Ιησού. Πρέπει πάντως να σημειωθεί ο ιδιάζων τρόπος παρουσίασης των Μαθητών που δεν απαντά αλλού. Νοιώθει κανείς αμέσως πως διαβάζει ένα πρωτόγνωρο κείμενο που δεν θυμίζει κάποιο προηγούμενο.

Η πρωτοβουλία του Πέτρου «υπάγω αλιεύειν» είναι δηλωτική του ηγετικού του ρόλου εντός της Εκκλησίας, ενώ οι ερμηνευτές Πατέρες παρατηρούν ότι οι Μαθητές δεν είχαν άλλο μέσον πορισμού των προς το ζειν' γι' αυτό βρίσκονταν στην ανάγκη εν μέρει ή εν όλω να μεριμνούν για τη συντήρησή τους, έτσι ώστε να μην παρεμποδίζεται το διδακτικό τους έργο (Τρεμπέλας).

Ο Ιησούς τους ρώτησε από τη στεριά με φωνή που μπορούσε να ακουσθεί 'Παιδιά, μήπως έχετε κάτι για προσφάγι;' Το προσφάγι εδώ είναι αυτό που το στομάχι μας αποζητάει κάποιες ώρες πριν πεινάσουμε για καλά. Γενικώς, στα ελληνικά λέγεται συνήθως έτσι καθετί που τρώγεται με το ψωμί ως συμπλήρωμά του. Κι αυτή τη δεύτερη έννοια έχει η λέξη στο κείμενό μας, αλλά λόγια, τους ρώτησε: 'Μήπως έχετε κανένα ψαράκι;' Έτσι καταλαβαίνουμε πολύ καλά την απάντηση που πήρε: 'Δεν υπάρχει τίποτε'. Και τότε εκείνος τους είπε: 'Ρίξτε τα δίχτυα στο δεξί μέρος του πλοίου και θα βρείτε ψάρια'. Το έκαναν, και δεν μπορούσαν να σύρουν το δίχτυ από το βάρος των ιχθύων. Η δεξιά πλευρά θεωρείται βέβαια η πιο τυχερή.

Στο στίχο 7 ο αναγνώστης του κειμένου δεν παραξενεύεται ότι αυτός που αναγνώρισε τον Ιησού στο πρόσωπο του άγνωστου που ζήτησε 'προσφάγι' ήταν «ο μαθητής ον ηγάπα ο Ιησούς». Άλλωστε, η αγάπη οδηγεί στην αναγνώριση παρά τα εμπόδια. Λέει ο Μαθητής αυτός στον Πέτρο: «Ο Κύριος εστιν». Αυτό είπε στον Πέτρο, όχι σε κάποιον άλλο. Κι αυτό είναι σημαντικό, αφού σ' ολόκληρο το κεφάλαιο 21 το κυριώτερο θέμα είναι η σχέση των δύο αυτών Μαθητών προς τον Ιησού και μεταξύ των είναι οι ρόλοι που ως προς τον Ιησού έπαιζαν αυτοί οι δύο μέσα στην Εκκλησία. Από τη μια μεριά, τονίζεται 'η γνώση του Ιησού' από τον Μαθητή εκείνο, έτσι που, κάτω από παράξενες συνθήκες εμφάνισής Του, να

τον αναγνωρίζει αμέσως. Από την άλλη, τονίζεται ο αυθορμητισμός του Πέτρου. Μόλις άκουσε ότι ο ξένος ήταν ο Ιησούς, επειδή ήταν γυμνός – κι εδώ δεν μπορούμε να αποφύγουμε κάποιον υπαινιγμό: στην άρνηση του Ιησού από τον Πέτρο – έρριξε επάνω του «τον επενδύτη» – κάτι μεταξύ εσώρουχου και χιτώνα ή μανδύα, αφού τον έδεσε με κάτι στη μέση. Ξέχασε εντελώς και τα ψάρια και τα δίκτυα. Κατάλαβε πως αν κάτι ήταν σημαντικό δεν ήταν ‘το προσφάγιον’ που ζητήθηκε, αλλά ο ίδιος ο Ιησούς. Οι άλλοι Μαθητές (και ο Ιωάννης) δεν τον μιμήθηκαν: αυτοί άραξαν κανονικά το πλοiάριο στη στεριά, γιατί δεν ήταν μακριά της αλλά σε απόσταση μόλις 200 πήχες, δηλαδή 103 περίπου μέτρα, αφού ο πήχυς ισοδυναμεί προς 0,525 του μέτρου (Τρεμπέλας), σύροντας πίσω τους το δίχτυ με τα ψάρια. Στην περίπτωση αυτή ο Πέτρος συμπεριφέρεται όπως και στην περίπτωση της νίψης των ποδών των Μαθητών, περί της οποίας ο Ωριγένης παρατηρεί τα εξής: «Των λοιπών Μαθητών εμπιστευσάντων εαυτούς τω Ιησού και περί μηδενός αντιλεγόντων αυτώ, ούτος δι’ ων λέγει, ει και υγιώς έδοξε προτίθεσθαι, ου μόνον του Ιησού κατηγορεί ως αλόγως αρξαμένου νίπτειν τους των μαθητών πόδας αλλά και των συμφοιτητών. Ει γαρ αυτός μεν Πέτρος το καθήκον εν τω κωλύειν εθέλειν εποίησε, εκείνοι δε μη επράκασιν αυτό, κατηγόρησεν εκείνων παρά το καθήκον εαυτών τους πόδας εμπαρασχεκότων τω Ιησού». Μήπως όμως πρόκειται και εδώ περί του αυτού πράγματος, ή αντίθετα πρόκειται για έμπρακτη δήλωση μετάνοιας για τη στάση του κατά το τελευταίο δείπνο. Το ότι ο Πέτρος έπεσε στο νερό για να φθάσει μέχρι τον Ιησού, μήπως υπαινίσσεται τους λόγους του Ιησού περί λουτρού στο 13,9-11; Είναι πιθανό. Προς επίρρωση της ερμηνείας αυτής έρχεται και η παρατήρηση των ερευνητών πως ο αριθμός 200 (πηγών απόστασης από της γης) στο στίχο 8 σημαίνει στον Φίλωνα τη μετάνοια (Ερωτήσεις και Απαντήσεις εις Γένεσιν 5,22).

Διερωτάται κανείς: γιατί τόσες λεπτομέρειες! Νομίζω πως αυτό γίνεται για ενίσχυση της ιστορικότητας της αφήγησης. Οι στίχοι 8 και 9 υπαινίσσονται πιθανόν μεταφορικά ότι ο Ιησούς φροντίζει για τη συντήρηση των Μαθητών που αφοσιώθηκαν στο κήρυγμα του θείου λόγου: Αυτό σημαίνει και η πλούσια αλιεία αλλά και το γεγονός πως, όταν έφθασαν στη στεριά βρήκαν έτοιμη ανθρακιά και μεγάλο ψάρι επάνω στη φωτιά να ψήνεται, καθώς και ψωμί! Η αίτηση του Ιησού για προ-

σφάγι δεν οφειλόταν σε ανάγκη του αλλά σ’ έναν απλώς τρόπο να ξεκινήσει μια συζήτηση μαζί τους. Ο Ιησούς είναι απολύτως αυτάρκης. Αν οι Μαθητές πρέπει να πιάσουν ψάρια δεν είναι για τις ανάγκες του Ιησού αλλά για άλλο σκοπό. Η όλη σκηνή επίσης τονίζει την ανάγκη της παρουσίας του Ιησού για μια επιτυχή άγρα ιχθύων: την πλούσια άγρα στο κήρυγμα πρέπει οι Μαθητές να θεωρούν πάντα ως έργο του Ιησού πρωτευόντως και όχι σαν δικό τους έργο. Αν και ο Ιησούς είναι ο ίδιος απολύτως αυτάρκης, ρώτησε για ‘προσφάγι’ και τώρα τρώγει μαζί τους όχι γιατί ο ίδιος έχει ανάγκη όλων αυτών: απλώς πράττει ό,τι πράττει χάριν αυτών και της εκπλήρωσης της αποστολής του, αν και ο ίδιος είναι απολύτως αυτάρκης. Αυτό δηλώνει η ανθρακιά με ψάρι επάνω, όχι από εκείνα που ψάρεψαν οι Απόστολοι. Άλλωστε και η πλούσια άγρα υπό των Μαθητών (153 ψάρια) ήταν όχι δικό τους έργο αλλά κι αυτό ήταν του Ιησού. Άρχισε τη συζήτηση μαζί τους ζητώντας κάτι για προσφάγι. Στην απάντηση πως δεν υπήρχε τίποτε, ο Ιησούς τους χάρισε μια πλούσια ψαριά. Στην κοινωνία όμως που ακολουθεί μεταξύ τους γύρω από το κοινό φαγητό, τους προσφέρει κάτι εντελώς δικό του, «ιχθύν επ’ ανθράκων» ή «ανθρακιάν κειμένην και οψάριον επικείμενον και άρτον» - πλήρη προμήθεια για ένα λαμπρό γεύμα. Η παραβολή σχετίζεται άμεσα με την ιεραποστολή: Οι προσπάθειες των Αποστόλων συναντούν συχνά πλήρη αποτυχία («... και εν εκείνη τη νυκτί επίασαν ουδέν»). Ο Ιησούς τους διδάσκει επ’ αυτού την υπομονή και επιμονή: έτσι ο Θεός στο τέλος θα στέψει με επιτυχία την προσπάθειά των. Ο Ιησούς εγγυάται την τελική επιτυχία της χριστιανικής ιεραποστολής παρά τις δυσκολίες που ενίοτε παρουσιάζονται. Ούτε πρέπει να νομίσουν ότι ο ρόλος των είναι απλώς εργαλειακός. Αυτή την έννοια έχει η περίεργη προτροπή στο στίχο 10 «Λέγει αυτοίς ο Ιησούς, Ενέγκατε από των ιχθύων ων επιάσατε νυν». Το γιατί ο Θεός θέλει τη συνεργασία κάποιων ανθρώπων στο έργο της ιεραποστολής είναι ανεξάρτητο από τη δυνατότητά του να κάνει το έργο αυτό μόνος του. Πέραν τούτου, η άνοδος του Πέτρου στο πλοίο καθώς και η έλξη του δικτύου παρασύρει σε ολισθήματα λαμπρούς και αξιοσέβαστους ερμηνευτές όπως ο Lagrange, ο οποίος σχετίζει την πράξη αυτή όχι με τη δυνατότητα ο Πέτρος να ήταν ο ιδιοκτήτης ή ο υπεύθυνος για το σκάφος αλλά με το πρωτείο του Πέτρου! «Ο Πέτρος, γράφει, βοηθούμενος από τους Μαθητές, πολύ δε περισσότερο

βοηθούμενος από τον Ιησού, θα διευθύνει την αλιεία που πρόκειται να οδηγήσει εντός της Εκκλησίας τους ανθρώπους, των οποίων ο μέγας αριθμός και η ποικιλία της καταγωγής δεν θα εμποδίσει για να παραμείνει μία (*Evangile selon St. Jean*, Paris, Gabalda, 1927, σελ. 528).

Τότε ο Σίμων Πέτρος – με το όνομα δηλαδή που του έδωσε ο πατέρας του, αλλά και με το όνομα που πρόσθεσε και ο Ιησούς, είναι εκείνος εκ των επτά που έχει την πρωτοβουλία στην εκτέλεση της εντολής του Ιησού (Μκ. 3,16· Λκ. 6,14). Ο Πέτρος τράβηξε το δίχτυ στο γιאלό, γεμάτο από 153 ψάρια, που πρέπει να ήταν κάποιου μεγέθους. Συνολικά τα ψάρια ήταν 153· πρέπει να ήταν μεγάλα, γιατί στο κείμενο προστίθεται: «και τοσούτων όντων ουκ εσχίσθη το δίχτυον». Δεν είναι δυνατό να βρούμε το συμβολισμό του αριθμού 153. Ο Κύριλλος καταφεύγει σε μια απάντηση μοιράζοντας τον αριθμό: Τα εκατό ψάρια αντιπροσωπεύουν τα έθνη· τα πενήντα αντιπροσωπεύουν τους εκ του Ισραήλ προσηλύτους, και τα τρία που απομένουν εικονίζουν την Αγία Τριάδα! Παρόμοιες ερμηνείες του αριθμού παραθέτει ο Τρεμπέλας από τον Αυγουστίνου και άλλους. Κάποιοι εξ αυτών πιστεύουν ότι το 153 δηλώνει την οικουμενικότητα της Εκκλησίας. Ο Barrett αναφέρει και την πρόταση περί 'triangular numbers', δηλαδή το άθροισμα όλων των αριθμών από το ένα έως το 17, που μας δίνει το 153: «Τα ψάρια στην περίπτωση αυτή αντιπροσωπεύουν το σύνολο της καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας. Αυτή η παρατήρηση αυξάνει την πιθανότητα ότι και άλλα χαρακτηριστικά της ιστορίας θάπρεπε να εκληφθούν αλληγορικά» (ό.π., σελ. 484). Κατά τον Bernard, που παραθέτει ο Τρεμπέλας, επειδή τα ψάρια έπρεπε να μοιραστούν μεταξύ των ετέρων μετρήθηκαν, κι ο αριθμός τους βρέθηκε αξιοσημείωτος. Το ότι, ενώ ήταν τόσο πολλά και βαριά, δεν σχίσθηκε το δίχτυ, αυτό οφείλεται στην ειδική προστασία της Εκκλησίας υπό του Ιησού. Αυτή την προστασία υπαινίσσεται το ότι δεν εσχίσθη το δίχτυ. Η Εκκλησία παραμένει μία παρά τον αριθμό και την ποικιλία των μελών της.

Στο στίχο 12 ο Ιησούς – ενώ λίγο πριν ζήτηγε ο ίδιος προσφάγι – τώρα προσκαλεί («δεύτε») τους Μαθητές σ' ένα λαμπρό γεύμα. 'Αριστον' ονομάζεται στο ελληνικό Ναυτικό το μεσημεριανό γεύμα που είναι το κύριο γεύμα της ημέρας. 'Αριστήσατε' σημαίνει φάτε και ευφρανθείτε, παρότι στην περίπτωση του Δ' Ευαγγελίου η πρωϊνή ώρα

δεν πρέπει να είχε παρέλθει. Άσχετα αν ήταν πρωϊ ή μεσημέρι. Η πρόσκληση απευθύνεται προς «πεινασμένους». Κι ενώ γίνονταν όλα αυτά τα περίεργα πράγματα, κανένας δεν τολμούσε να τον ρωτήσει: Ποιος είναι, αφού όλοι καταλάβαιναν πως είναι ο Κύριος. Τη διανομή του φαγητού και του άρτου κάνει ο ίδιος ο Ιησούς, όπως δηλαδή έκανε ο αρχηγός στην ιουδαϊκή οικογένεια, ή ο φιλοξενών προς τους καλεσμένους του. Η ίδια διανομή που έγινε στον άρτο έγινε και στο ψάρι. Λειτουργών ο Ιησούς ως οικοδεσπότης δίνει και ένα ακόμα δείγμα της ταυτότητάς του. Ο στίχος 14 χαρακτηρίζει την εμφάνιση αυτή του αναστάντος ως «τρίτη», αφήνοντας εκτός την εμφάνιση στη Μαρία τη Μαγδαληνή, επηρεασμένος από αντιλήψεις της εποχής του περί ανισότητας των γυναικών, αν δεν είχε κάποιον άλλο λόγο: Ίσως το ότι δεν ήταν 'μαθητής' του Ιησού αλλά μαθήτρια. Ίσως, όπως υπαινιχθήκαμε και αλλού, αυτή η εμφάνιση του Αναστάντος (όπως περιγράφονται τα περιστατικά) μοιάζει περισσότερο με πρώτη παρά με τρίτη. Όπως επιτυχώς παρατηρεί ο Barrett: «Δίνεται η εντύπωση ότι η παρούσα αφήγηση δεν ανήκει στην προσεκτικά συντεταγμένη διήγηση του κεφαλαίου 20 αλλά αναφέρεται σε κάποιο ξεχωριστό επεισόδιο που έχει αντληθεί από άλλη πηγή μάλλον αδέξια (ίσως δύο επεισόδια από δύο πηγές). Και καταλήγει: «Αυτή η εμφάνιση του Αναστάντος καθεαυτή υποστηρίζει τη γαλιλαϊκή παράδοση των εμφανίσεων έναντι της Ιεροσολυμητικής» (ό.π., σελ. 485).

Αν σκοπός του Δ' Ευαγγελίου ήταν να δείξει ότι οι εμφανίσεις του Αναστάντος στους Μαθητές δεν έγιναν μόνο στα Ιεροσόλυμα αλλά και στη Γαλιλαία (όπου, κατά τον Μάρκο και Ματθαίο, είναι στη Γαλιλαία ακριβώς που οι Μαθητές συναντούν τον αναστάντα Ιησού).

Ο στίχος 14 επιδιώκει να συνδέσει τα παραπάνω προς το λοιπό σώμα του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, κάνοντας λόγο για «τρίτη» εμφάνιση του Αναστάντος προς τους Μαθητές του (οι δύο προηγούμενες εκτίθενται στο 20,19 εξ. και στο 20,26 εξ.). Με άλλα λόγια, ο Δ' Ευαγγελιστής διαφωνεί σαφώς προς όσους εκ των εξηγητών επιχειρούν να παρουσιάσουν την παρούσα ως πρώτη και αρχική εμφάνιση του Αναστάντος και αυτό φαίνεται ότι σαφώς αναιρείται εκ του «τρίτον». Δεν ξέρουμε με απόλυτη βεβαιότητα ότι ο Παύλος θεωρεί την εμφάνιση του Αναστάντος εις τον Πέτρο ως «πρώτη» εμφάνιση (Α' Κορ. 15,4 εξ.)· είναι πιθανό ότι τη θεωρεί πρώτη, αλλά δεν ξέρουμε πως τη συνδέει γεωγραφικά. Ε-

μείς θεωρούμε ένα τέτοιο γεωγραφικό ζήτημα ως άσχετο προς τις επιδιώξεις του συγγραφέα. Αυτό που μας αιφνιδιάζει δεν είναι το γεωγραφικό ζήτημα ως προς την περικοπή 1-14: αυτό που μας αιφνιδιάζει είναι η συνέχεια, η οποία, καθώς φαίνεται, αποτελεί τον κύριο αν και όχι το μόνο στόχο της περικοπής. Πρόκειται για την αποκατάσταση του Πέτρου στον αποστολικό – ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας, μετά την τριπλή άρνηση. Είναι γεγονός ότι στους στίχους 3-11 ο Πέτρος εμφανίζεται ως άνθρωπος τελών σε αμηχανία: Ξαφνικά ανακοινώνει σε άλλους Μαθητές – μετά τα συμβάντα του κεφαλαίου 20: “Πάω για ψάρεμα”! Κι αυτοί του είπαν: “Ερχόμαστε κι εμείς μαζί σου”. Έπειτα, τον ιστάμενο παρά τον αιγιαλό και αιτούντα απ’ αυτούς κάτι προς βρώση δεν αναγνώρισε κανείς εκτός από τον αγαπημένο Μαθητή, ο οποίος πληροφορεί τον Πέτρο περί τούτου: ο Πέτρος φοράει κάτι επάνω του, γιατί ήταν γυμνός και δεν μπορούσε έτσι να συναντήσει τον Ιησού. Πρόκειται για σαφή υπαινιγμό ύπαρξης κάποιου προβλήματος. Εξάλλου, είναι ο μόνος εκ των Μαθητών που νοιώθει άμεση την ανάγκη επικοινωνίας προς τον Ιησού: αυτό λόγω ίσως ιδιοσυγκρασίας ή γιατί είχε και άλλους λόγους, όπως φαίνεται από την περικοπή στο στίχο 15 εξ.; Το κείμενο δεν αναφέρει γιατί η σπουδή αυτή του Πέτρου να συναντήσει τον Ιησού, αφού η συνέχεια του κειμένου μάς αφήνει με αυτή τη σπουδή. Όλη όμως αυτή η σπουδή αποδεικνύεται άσκοπη. Δεν παρουσιάζεται στην άμεση συνέχεια το γιατί. Μήπως ο στίχος 15 εξ. αποκαλύπτει το κίνητρο του Πέτρου; Μήπως μ’ αυτό σχετίζεται από του στίχου 15 εξ. το «αγαπάς με πλέον τούτων»; Σ’ εμάς φαίνεται πως αυτό είναι το πιθανότερο ως προς την έννοια του «πλέον». Έχει κανείς το αίσθημα ότι η σειρά των γεγονότων ως προς τον Πέτρο εμφανίζεται κάπως σκληρή ως προς αυτόν. Μοιάζει με άνθρωπο που επιδιώκει κάτι, κι αυτό κάπως αναβάλλεται, προκαλώντας περισσότερο την αμηχανία του. Ο Ιησούς καλεί τους Μαθητές να συμφάγουν, όλους με τον ίδιο τρόπο ανεξαιρέτως, ενώ περί του Πέτρου, ύστερα από την τόσο έντονα επιδειχθείσα σπουδή να σπεύσει προς τον Ιησού, το μόνο που λέγεται είναι πως έκανε με το καϊκι ένα έργο ρουτίνας στην κυριολεξία. Ανέβηκε στο αραγμένο παρά την ακτή καϊκι και τράβηξε έξω το δίχτυ με τα ψάρια. Αποβιβάστηκαν κανονικά, και οι άλλοι Μαθητές, και βλέπουν έτοιμο τραπέζι γι’ αυτούς, έτοιμο από τον Ιησού. Φέρτε κι απ’ τα δικά σας ψάρια, τους λέει ο Ιη-

σούς, μάλλον για λόγους ευγενείας: το τραπέζι του Ιησού είχε επάρκεια. Και τότε ο Πέτρος που έπεσε στη θάλασσα να προφτάσει κάτι – που δεν αποκαλύπτεται πουθενά – ανεβαίνει, όπως είπαμε, πάλι στο πλοiάριο που είχε αράξει στο γιαλό, και σύρει τα γεμάτα ψάρια δίχτυα! Ήταν δικό του το πλοiάριο, και είχε γι’ αυτό ο ίδιος την ευθύνη αυτή; Γιατί δεν πάει και κάποιος άλλος να τον βοηθήσει, αφού μάλιστα τα δίχτυα ήταν βαρεία από το πλήθος των ψαριών; Αυτά νομίζω, ως προς τον Πέτρο, στο πρώτο μέρος της ερμηνευόμενης περικοπής, πρέπει να ληφθούν σοβαρώς υπόψη, για να καταλάβουμε έτσι άνετα κάπως τη σύνδεση του α’ μέρους του κεφαλαίου αυτού (στίχοι 1-14) προς το δεύτερο (στίχοι 15-25). Οι στίχοι 1-14 μας αφήνουν με την εντύπωση ότι κάπου υπάρχει πρόβλημα μεταξύ Ιησού και Πέτρου, που φαίνεται τόσο στην περιέργη στάση του Πέτρου εξαρχής όσο και στην προς αυτόν στάση του Ιησού. Όλα όμως ξεδιαλύνονται αμέσως μετά το «άριστον». Τότε από την υποψία κάποιου προβλήματος σε σχέση με τον Πέτρο, εισερχόμεθα στην ουσία του ζητήματος.

Όλα, βέβαια, τα παραπάνω θα συνηγορούσαν στο ότι η εμφανιζόμενη εδώ ως «τρίτη» εμφάνιση θάπρεπε κανονικά να είναι πρώτη, όπως προτείνουν και οι Bultmann και Barrett.

Ένα τελικό σχόλιο στο στίχο 14. Μπορούσε να λείπει η παρατήρηση αυτή του Δ’ Ευαγγελιστή. Στη συνάφεια όμως που βρίσκεται έχει ιδιαίτερη σημασία. Συνδέει τα περί του γεύματος με την τριπλή ερώτηση προς τον Πέτρο. Κατά τις δύο προηγούμενες εμφανίσεις στο κεφάλαιο 20 ο Πέτρος υποτίθεται παρών και μετέχων στην αγαλλίαση της ανάστασης. Δεν λέγεται όμως τίποτε για τις όποιες συνέπειες της από μέρους του άρνησης του Ιησού. Στο κεφάλαιο 20 ο Δ’ Ευαγγελιστής σπεύδει να κλείσει την αφήγησή του με την εκπλήρωση της υπόσχεσης ότι θα ξαναρχόταν και θα τον έβλεπαν ζώντα. Αν το Παράρτημα ασχολείται τόσο πολύ με το θέμα της μεταμέλειας και αποκατάστασης του Σίμωνα στο αποστολικό του έργο της διαποίμανσης των προβάτων είναι γιατί τα στοιχεία αυτά είναι απαραίτητα, αφού ο συγγραφέας σκοπεύει να μιλήσει για το τέλος του Πέτρου σε σχέση με το τέλος του αγαπημένου Μαθητή. Η παρατήρηση, λοιπόν, «*τούτο ήδη τρίτον εφανερώθη ο Ιησούς τοις μαθηταίς εγερθείς εκ νεκρών*» θέλει ίσως να δηλώσει πως η τριπλή άρνηση του Πέτρου τακτοποιείται όχι κατά την πρώτη ούτε κατά

τη δεύτερη αλλά κατά την τρίτη εμφάνιση του Ιησού προς τους Μαθητές με την ακολουθούσα τριπλή του Ιησού προς αυτόν ερώτηση. Ίσως, ενώ ο Πέτρος από χαρακτήρος πάντοτε σπεύδει, ο Ιησούς τηρεί απέναντί του μια συμπαθητική στάση τιμωρού με κάποια προς αυτόν προσποιητή αδιαφορία. Μόλις μετά το γεύμα έρχεται ο Ιησούς στη συζήτηση, για την οποία μετά σπουδής ο Πέτρος έπεσε στη θάλασσα για να συναντήσει το ταχύτερο τον Ιησού.

Για το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο δεν μπορεί βέβαια να υπάρξει θέμα 'ρωμαϊκού' πρωτείου ούτε περί πρωτείου του Πέτρου· αλλ' οι στίχοι 15-25 του Ιωάννη δείχνουν ότι υπάρχει θέμα κάποιου ιδιαίτερου ρόλου και κύρους είτε του Πέτρου είτε του Ιωάννη εντός της αρχικής Εκκλησίας. Επρόκειτο για προσωπικά χαρίσματα. Και όπως φαίνεται τις εξέχουσες αυτές ευθύνες των δύο Αποστόλων η ιωάννεια Εκκλησία δεχόταν ως υπερέχουσες. Για την ιωάννεια όμως Εκκλησία αυτό δεν αναλύεται *expressis verbis* αλλά εντελώς σιωπηρά και πλάγια. Έτσι, ενώ αναγνωρίζονταν ως ηγετικές μορφές για την ιωάννεια Εκκλησία και οι δύο, η εξίσωση τίθεται εν αμφιβόλω, αφού ο Πέτρος, όχι ο Ιωάννης, είχε ανάγκη αποκατάστασης στον ηγετικό ρόλο του μετά την τριπλή άρνηση του Ιησού κατά τη διάρκεια της δίκης του από τον Καϊάφα. Με άλλα λόγια, το κατά Ιωάννην, εδώ δέχεται τους δύο ηγέτες σε κάποιο επίπεδο ισότητας στην ανάληψη ειδικού έργου για την Εκκλησία· αφού η άρνηση του Ιησού από τον Πέτρο αποκαταστάθηκε (στίχοι 15-19) – κάτι που δεν γίνεται στη Συνοπτική παράδοση, προφανώς, γιατί εκεί δεν κρίθηκε αναγκαίο – στον Ιωάννη παραμένει, παρά ταύτα, διαφορά κεφαλής ως προς το ανάστημα μεταξύ των δύο ανδρών. Χαρismaticοί και οι δύο, ο ένας στη διοίκηση – ο άλλος στη θεολογική γνώση, με διαφορά κεφαλής, ο Ιωάννης υπερέχει του Πέτρου.

Όπως είδαμε, όλες οι ενδείξεις στο 21,1-14 δείχνουν όχι προς μια τρίτη αλλά μάλλον προς μια πρώτη εμφάνιση του Αναστάσιου στους Μαθητές. Στο στίχο 3 ο Πέτρος έχει την πρωτοβουλία του εγχειρήματος: «*υπάγω αλιεύειν. Λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοι*». Η αποτυχία επομένως του σκοπού δι' όλης της νυκτός έχει, φυσικά, ιδιαίτερη για τον Πέτρο σημασία παρά για τους λοιπούς. Ποια σημασία, δεν μπορούμε να πούμε. Έπειτα, μόνο ο αγαπημένος Μαθητής αναγνωρίζει τον Ιησού στον ιστάμενο παρά τον αιγιαλό, και αυτός πληροφορεί τον

Πέτρο. Μιλήσαμε ήδη για τη γυμνότητα του Πέτρου και την ανάγκη να ενδυθεί για να σπεύσει προς τον Ιησού. Έτσι μόνο αυτός πέφτει στο νερό – υπαινιγμός αυτό όχι μόνο της αυθορμητοσύνης του Πέτρου αλλά πιθανώς της δια του ύδατος κάθαρσης. Ας θυμηθούμε ότι στο κεφάλαιο 13 ο Πέτρος αρνείται στον Ιησού να του νίψει τα πόδια. Και σ' αυτό ο Ωριγένης παρατηρεί: «*Των λοιπών Μαθητών εμπιστευσάντων εαυτούς τῷ Ιησού καὶ περὶ μηδενός αντιλεγόντων αὐτῷ, οὗτος δι' ὧν λέγει, εἰ καὶ υγιῶς νίπτειν τοὺς τῶν μαθητῶν πόδας καὶ τῶν συμφοιτητῶν. Εἰ γὰρ αὐτός μεν, ὡς ὠήθη, τὸ καθήκον ἐν τῷ κωλύειν ἐθέλειν ἐποίησεν, ἐκείνοι δὲ μὴ ἐπράκασιν αὐτό, κατηγόρησεν ἐκείνων παρὰ τὸ καθήκον εαυτῶν τοὺς πόδας ἐμπαρασχηκότων τῷ Ιησού*». Πέφτοντας στο νερό για να φθάσει πρώτος τον Ιησού, μήπως υπαινίσσεται τα περί λουτρού στο 13,11-13; Δεν είναι απίθανο.

Ως προς το τελευταίο δείπνο, ας επιτραπεί με άκρα επιείκεια ο παραλληλισμός: μετά των Μαθητών, εκεί αποκαλύφθηκε η προδοσία του Ιούδα, ενώ στη συνέχεια, μετά από τις γενναίες δηλώσεις του Πέτρου περί συμπαράστασης προς τον Ιησού, γίνεται η πρόρρηση για την τριπλή άρνηση του Πέτρου. Δεν μας εντυπωσιάζει πως η αποκατάσταση του Πέτρου γίνεται καθώς κάποιο άλλο γεύμα έφθασε στο τέλος του. Κάποιοι, ιδίως Ρωμαιοκαθολικοί ερμηνευτές, εξαιρούν την επί του πλοιαρίου νέα άνοδο του Πέτρου, για να σύρει στη στεριά το δίχτυ το γεμάτο με εκλεκτά ψάρια. Με το θαυμαστά προετοιμασμένο από τον Ιησού γεύμα με ψάρια, ο Ιησούς, έτσι κατά παραχώρηση, λέει 'φέρτε κι απ' τα δικά σας'. Η συμμετοχή μας δηλαδή στο έργο του Ιησού είναι τιμητική μάλλον, και δεν σημαίνει πως ο Θεός δεν μπορεί μόνος του να πραγματοποιήσει αυτό που θέλει. Εδώ ισχύει το *Nobless oblige*? Την πρωτοβουλία όμως αυτή του Πέτρου να φέρει στο κοινό δείπνο κάτι και από τα δικά τους ψάρια ερμηνεύουν Ρωμαιοκαθολικοί συνάδελφοι με την έννοια κάποιου ηγετικού ρόλου του Πέτρου. Γράφει π.χ. ο Lagrange: «Ο Πέτρος βοηθούμενος υπό των Μαθητών, ...θα διευθύνει την αλιεία που πρόκειται να οδηγήσει εντός της Εκκλησίας τους ανθρώπους, την οποίαν ο μέγας αριθμός και η ποικιλία της καταγωγής δεν θα εμποδίσουν για να παραμείνει μία» (ό.π., σελ. 528). Η πιο φυσική για μας ερμηνεία του στίχου είναι ότι το πλοιάριο μάλλον ανήκε στον Πέτρο

καθώς και η πρωτοβουλία της αλιείας (στίχος 3): γι' αυτό ήταν φυσικό ο Πέτρος να ασχοληθεί με την προσάραξη της βάρκας και τη μεταφορά κάποιων αλιευμένων ψαριών για το κοινό μετά των άλλων δείπνο. Ως προς την πραγματοποίηση του τελευταίου δείπνου το σιωπά χαρακτηριστικώς το κείμενο. Υπάρχει σε πολλά πράγματα μια χαρακτηριστική σιγή σε πλείονες περιπτώσεις: Με ιδιαίτερη λαχτάρα πέφτει στη θάλασσα ο Πέτρος για να βγει πιο γρήγορα έξω, για κάποιο λόγο προφανώς. Βγήκε πράγματι; Είπε τίποτε στον Ιησού; ή του είπε εκείνος; Υπάρχει μια χαρακτηριστική σιγή ως προς τα ερωτήματα αυτά. Υπό ποια έννοια – μπορεί να πει κανείς – ο στίχος 14 ήταν απαραίτητος; Κατά τις δύο προηγούμενες εμφανίσεις ο Πέτρος δεν ήταν παρών; Γιατί δεν έγινε εκεί κανείς λόγος περί της άρνησής του, αν θέλετε περί του πρωτείου του ή για οτιδήποτε άλλο περί αυτού; Τίποτε δε λέγεται εκεί περί όποιος εκκρεμότητας. Χρειαζόταν μια τρίτη εμφάνιση που να ασχοληθεί με το θέμα 'Πέτρος και Ιωάννης', κι το ρόλο τους στην Εκκλησία; Όλα στην περικοπή περί της τρίτης εμφάνισης του Αναστάσιου, παρά ταύτα, πείθουν ότι θεωρήθηκε ανάγκη να προστεθεί μετά το τέλος του Δ' Ευαγγελίου ακριβώς, αφού για τον εκδότη του Δ' Ευαγγελίου άφηνε εκκρεμές το θέμα της άρνησης του Πέτρου, καθώς και το ζήτημα της σχέσης των δύο μεγάλων ανδρών, Πέτρου και Ιωάννη, στο έργο της Εκκλησίας.

*β. Πέτρος και Ιωάννης ως Ηγετικοί Λειτουργοί της Εκκλησίας
(21, 15-25)*

15 "Ότε οὖν ἠρίστησαν λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Βόσκει τὰ ἀρνία μου. 16 λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον, Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. 17 λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον, Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με; ἔλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, Φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ [ὁ Ἰησοῦς], Βόσκει τὰ πρόβατά μου. 18 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἤς νεώτερος, ἐξῶννες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἠθελες; ὅταν δὲ γηράσης, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἶσει ὅπου οὐ θέλεις. 19 τοῦτο δὲ εἶπεν σημα-

ίνων ποιῶ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ, Ἄκολούθει μοι.

20 Ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα, ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν, Κύριε, τίς ἐστὶν ὁ παραδιδούς σε; 21 τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Κύριε, οὗτος δὲ τίς; 22 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει. 23 ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει. οὐκ εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει: ἀλλ', Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; 24 οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

25 Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἓν, οὐδ' αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.

Η περικοπή αυτή ερμηνευτικώς κινείται ως προς τον Πέτρο κάπου μεταξύ αποκατάστασης στο αποστολικό αξίωμα μετά την τριπλή άρνηση, καθώς και κάποιου διαφαινόμενου ηγετικού ρόλου σε κάποια περιοχή, όπου και το Δ' Ευαγγέλιο μαζί με την προσωπικότητα του «μαθητή ον ἠγάπα ο Ιησοῦς» είχαν το επάνω χέρι. Γι' αυτό και η σύγκριση Πέτρου και Ιωάννη. Πρόκειται για μια γεωγραφική περιοχή, ή για μια χρονική περίοδο, όταν κάπου οι πιστοί σύγκριναν τη μια αυθεντία με την άλλη (δεν μπορούμε εγγύτερα να προσδιορίσουμε τόπο και χρόνο). Κι αυτό το πρόβλημα αναλαμβάνει να αντιμετωπίσει ο Αναθεωρητής στο κεφάλαιο 21 του κατά Ιωάννην. Ας σημειωθεί ότι, ενώ δεν αποκλείεται να πρόκειται περί παλαιότερων παραδόσεων, όταν γράφτηκε η περικοπή είχαν αποθάνει και οι δύο Απόστολοι, ενώ είχαν παραμείνει κάποιες παρεξηγήσεις που ο αναθεωρητής προσπαθεί να διευθετήσει. Κάναμε ήδη λόγο περί ανάθεσης στον Πέτρο υπό του Ιησού κάποιας εξουσίας μέσα στην αρχική Εκκλησία, καθώς και περί ανόδου προς την ίδια κατεύθυνση των 'Δεσπόσυνων', των Αδελφών του Ιησού, πολύ νωρίς, και σημειώσαμε κάποια από τα σχετικά προβλήματα, που τα ζωντανεύουν για μας οι 'Επιστολές' του Παύλου, του ιεραπόστολου της ανεξαρτησίας από τέτοιες εξαρτήσεις παλαιστινού χαρακτήρα.

Στίχος 15: «Ότε ουν ηρίστησαν, λέγει Σίμωνι Πέτρω ...», όταν δηλαδή δημιουργήθηκε η κοινωνία από το κοινό μετά του Ιησού γεύμα μετά των Μαθητών του, τότε ο Ιησούς προχωράει, επιτέλους, σε μια αποκατάσταση του Πέτρου μετά την τριπλή άρνηση που είναι συγχρόνως και αναγνώριση του ηγετικού του στην εκκλησία έργου. Οι απόψεις που εκθέτουμε εδώ πρέπει να δηλώσω εξαρχής πως δεν έχουν καμιά σχέση με τη διεκδίκηση πρωτείου εντός της Εκκλησίας από την Εκκλησία της Ρώμης, ως πρωτεύουσας της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Τα 'πρωτεία' αυτά ανήκουν σε άλλη κατηγορία ιστορικών φαινομένων. Δεν έχουν ιστορική σχέση με τον Πέτρο ούτε με τις περί εξουσίας διαμάχες στην παλαιστινή Εκκλησία. Ο συγγραφέας του Δ' Ευαγγελίου, όταν έγραψε, δεν είχε υπόψη του τα μεταγενέστερα περί εξουσίας προβλήματα εντός της οικουμενικής Εκκλησίας. Ήξερε από το περιβάλλον του κάποια αυθεντία του Πέτρου από τη μια μεριά, καθώς και μια άλλη αυθεντία του Ιωάννη, συγγραφέα του Δ' Ευαγγελίου. Σ' αυτόν το χώρο περιορίζεται το πρόβλημα γι' αυτόν. Προς διευκόλυνση του αναγνώστη, μάλιστα, θεωρούμε ότι – άσχετα από τις παραδόσεις καθεαυτές – το κείμενο του Ιωάννη είναι γραμμένο περί το 90 μ.Χ.

Μετά, λοιπόν, το 'θαυμαστό' γεύμα, ο Ιησούς απευθύνεται στον Πέτρο με τρεις ερωτήσεις που, βέβαια, θυμίζουν την τριπλή άρνηση του Πέτρου. Διαφορετικά, αν υπήρχε άλλος λόγος, θα τον ρωτούσε μια φορά. Βέβαια, δεν γίνεται ο ίδιος ή κάποιος παράλληλος λόγος στα κείμενα τα μεταναστατικά περί της άρνησης του Πέτρου, γιατί, πράγματι είναι συγκινητικές οι συνθήκες υπό τις οποίες ο πιστός στον Ιησού και ενθουσιώδης Πέτρος εκάμφθηκε και, για να γλυτώσει από σοβαρές συνέπειες, υποχρεώθηκε να αρνηθεί στην αυλή του Αρχιερέα που γίνονταν οι ανακρίσεις κατά τον Ιησού όχι μόνο ότι δεν είναι μαθητής του Ιησού αλλά ότι ούτε τον γνωρίζει. Η μετάνοιά του ήταν περισσότερο από συγκινητική. Δεν θα ήταν έκπληξη για κανέναν η μη αναφορά σ' ένα τέτοιο συμβάν σαν κάτι επιβαρυντικό για τον Πέτρο. Ας μη λησμονούμε όμως, ότι σε χρόνια διωγμών, είτε μέσα στον ιουδαϊκό είτε στον εθνικό κόσμο, η άρνηση του Χριστού είχε καταστεί για την Εκκλησία κεφαλαιώδες αμάρτημα. Από τέτοια αίτια πρέπει να αναβίωσε το ζήτημα της άρνησης του Ιησού από τον Πέτρο. Βέβαια, η τριπλή, μάλιστα,

ερώτηση αναφερόταν στην τριπλή άρνηση. Προβληματίζει όμως στο 15 το «πλέον τούτων», δηλαδή των λοιπών Μαθητών. Είναι γι' αυτό αξιοσημείωτο ότι ο Πέτρος όχι από μετριοφροσύνη (Lagrange), αλλά διατελώντας σε πλήρη συναίσθηση της θέσης του, απαντώντας στον Ιησού δεν προβαίνει σε καμιά σύγκριση της αγάπης του προς την αγάπη των άλλων Μαθητών, αλλά πολύ μετρημένα και ίσως με συντριβή απαντάει «ναι, κύριε, συ οίδας ότι φιλώ σε». Η τριπλή αυτή απάντησή του είναι μετρημένη στο τριπλό των ερωτήσεων, που ήταν υπομνηστικές της τριπλής άρνησης. Στην τελευταία του απάντηση θέλει να πει πως δεν έχει να προσθέσει τίποτε από την απάντηση που έδωσε ήδη στην πρώτη ερώτηση: ο Ιησούς είναι παντογνώστης, κι έτσι μπορεί να γνωρίζει ότι ο Πέτρος πραγματικά τον αγαπάει. Πολύ συμπαθής γίνεται ο Πέτρος με τον τρόπο που απαντάει. Ο Δ' Ευαγγελιστής μετά την κατοχύρωση της αγάπης του Πέτρου προς τον Ιησού πετιέται στο στίχο 18 γρήγορα, στο μαρτυρικό τέλος του Πέτρου – προφητικώς βέβαια – για να δηλώσει έτσι ότι με το μαρτύριό του ο Πέτρος επισφράγισε κατά τρόπο αδιαμφισβήτητο αυτή τη μεγάλη αγάπη του προς τον Ιησού, ο οποίος στο στίχο 17 μιλάει προφητικώς και φραστικά συγκεκριμενομένως, με πλήρη σαφήνεια για τους αναγνώστες της εποχής που γράφτηκε το Δ' Ευαγγέλιο. Οι φράσεις 'εκτενείς τας χείρας σου και άλλος σε ζώσει και οίσει όπου θέλεις' ως εικόνες παραπέμπουν αμέσως στο θάνατο του Πέτρου που συνέβη αρκετά πριν γραφεί το Δ' Ευαγγέλιο. Άλλωστε, ο στίχος 19 δεν επιτρέπει άλλη εξήγηση. Ο Πέτρος πράγματι «δόξασε τον Θεόν» με το θάνατό του, αποδεικνύοντας ότι, όπως παρατηρεί ο Παύλος, «ουκ άξια τα παθήματα του νυν καιρού προς την μέλλουσαν δόξαν αποκαλυφθήναι εις ημάς» (Ρωμ. 8,18). Θέλοντας ο Δ' Ευαγγελιστής να δηλώσει αυτή την πιστή προς τον Ιησού πορεία του Πέτρου, κλείνει την περικοπή αυτή δια των εξής: «και τούτο ειπών λέγει αυτώ. Ακολουθεί μου» που δηλώνει δύο πράγματα: 'Ελα τώρα μαζί μου', αλλά και 'Ακολουθήσε με στη μέχρι θανάτου πορεία μου'. Ο στίχος 19 δηλώνει επιπλέον ότι ο θάνατος του Πέτρου ήταν προγραμματισμένος στο θείο σχέδιο.

Στο κατά Ιωάννην, βέβαια, τόσο αργά από άποψη χρόνου (περί το 90 μ.Χ. γράφτηκε το Δ' Ευαγγέλιο), θα μπορούσε σίγουρα να απουσιάζει, αν για κάποιους λόγους, δεν επέβαλε μια τέτοια μνεία η σύγκριση

σε κάποιους κύκλους χριστιανικούς του Πέτρου με τον Ιωάννη. Τι έννοια έχει αυτό το «πλέον τούτων»; Αυτό πρέπει ίσως να αναφέρεται σε δηλώσεις του Πέτρου, προ της σύλληψης του Ιησού, όπως η σωζόμενη από τον Ματθαίο 26,33.35: «*Ει πάντες σκανδαλισθήσονται εν σοι, εγώ ουδέποτε σκανδαλισθήσομαι ...*» «*καν δέει μοι συν σοι αποθανείν, ου μη σε απαρνήσομαι*». Το «πλέον» όμως της αγάπης προς τον Ιησού δείχνει και το τμήμα της περικοπής που μόλις διεξήλθαμε. Παρά την παρουσία και τη βαθειά θεολογική διαίσθηση του «*μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς*» (στίχος 7) στην περικοπή 21,1-14 το κύριο μεταξύ των Μαθητών πρόσωπο είναι ο Πέτρος. Γι' αυτούς τους λόγους έχουμε το «πλέον» στην πρώτη ερώτηση. Η απάντηση όμως του Πέτρου ήταν σεμνή και νουνεχής: «*Τι με ερωτάς, αφού εσύ το ξέρεις ότι σε αγαπώ*». Το θέμα του «πλέον» υπερπηδά ως κάτι που δεν το ξέραμε πραγματικά, και γι' αυτό δεν χρειάζεται ούτε απάντηση. Γι' αυτό η δεύτερη όμοια του Ιησού ερώτηση προς τον Πέτρο είναι χωρίς το συγκριτικό επίρρημα. Στο «*αγαπάς με*» ο Πέτρος και τη δεύτερη φορά απαντά με τα ίδια λόγια. Και στις δύο αυτές ερωτήσεις η απάντηση είναι η ίδια: *Ναι, Κύριε, συ οίδας ότι φιλώ σε*. Στην πρώτη απάντηση που δίνει ο Ιησούς προσθέτει «*Βόσκε τα αρνία μου*», ενώ στη δεύτερη «*Ποίμενε τα προβατά μου*». Βέβαια, οι άλλοι Απόστολοι – όπως Καθολικοί εξηγητές παρεξηγημένα ερμηνεύουν – δεν μπορούν να κληθούν ούτε 'πρόβατα' ούτε 'αρνία', αφού είναι 'ποιμένες'. Η τρίτη όμοια ερώτηση που απευθύνεται στον Πέτρο αντί του «*αγαπάς με*» έχει «*φιλείς με*», η έννοια όμως είναι η ίδια, κι η απάντηση του Πέτρου η ίδια με άλλες λέξεις: αναφέρεται – λόγω του επανειλημμένου του αυτού ερωτήματος – στη γνώση των πάντων υπό του Ιησού, αφού ξέρεις εσύ τα πάντα, σίγουρα ξέρεις ότι σε αγαπώ. Πολύ φρόνιμη υπήρξε η απάντηση του Πέτρου. Δεν μιλάει, όπως άλλοτε, με αμετροεπείς συγκρίσεις της αφοσίωσης του προς τον Ιησού σε σχέση με την αφοσίωση άλλων. Ούτε παραπονείται για το ότι ο Ιωάννης ήταν ο Μαθητής «*ον ηγάπα ο Ιησούς*». Περιορίζεται εδώ στη δική του περίπτωση. Οι στίχοι 18 και 19 περιγράφουν τον ώριμο καρπό της αγάπης του Πέτρου προς τον Ιησού, που φάνηκε κατά το μαρτυρικό θάνατό του που, ούτως ειπείν, προφητεύεται στους στίχους αυτούς. Είναι πράγματι πολύ ρεαλιστικοί και θεολογικά πολύ βαθείς οι στίχοι αυτοί, που περι-

γράφουν τον Σίμωνα Πέτρον ως αδύνατο άνθρωπο και ως πανίσχυρο Χριστιανό απόστολο.

Αν η ερμηνεία μας του 21,1-18 είναι ορθή, τότε είναι πολύ τεχνητός ο λόγος περί τριών ημερών του κεφαλαίου 21, κι αυτό γιατί η επίσημη επανεγκατάσταση του Πέτρου στην ηγεσία της Εκκλησίας, καθώς και οι στίχοι 18-23 περί του τέλους του Πέτρου και του τέλους του Ιωάννη αποτελούν συνέχεια των στίχων 1-14, αφού κινούνται όλα περί το αυτό κέντρο που είναι το εξής: Δεν διαθέτει μεγαλύτερο κύρος και αυθεντία στην Εκκλησία ο Πέτρος σε σύγκριση προς τον αγαπημένο μαθητή, αν και ο τελευταίος αυτός δεν είχε ούτε επί τούτο διορισμό από τον Ιησού ούτε το μαρτυρικό τέλος του Πέτρου, μιμητή του Σωτήρα. Βέβαια το τέλος του Πέτρου συνδέεται με μεταμέλεια και αποκατάσταση στη διαποίμανση της Εκκλησίας. Η υπεροχή του αγαπημένου μαθητή στηρίζεται ίσως στο κύρος και την αυθεντία ως προς την κατανόηση του Ιησού και της διδασκαλίας του που είναι αυτονόητα μέσα απ' όλο το Δ' Ευαγγέλιο και από το Παράρτημα. Εκείνο που μέσα από το όλο Παράρτημα τονίζεται είναι ότι στο μαρτυρικό τέλος του Πέτρου προσπαθούν κάποιοι κύκλοι να στηρίξουν την άσκηση ανώτερης αυθεντίας στην Εκκλησία από τον Πέτρο από εκείνης του Ιωάννη, αφού ο τελευταίος δεν πέθανε βίαιο θάνατο όπως συνέβη με τον Πέτρο. Ο συγγραφέας αποσαφηνίζει ότι το τέλος των δύο ανδρών προφητεύθηκε από τον Ιησού κατά την τρίτη εμφάνισή του προς τους Μαθητές στη Γαλιλαία, τότε που έγινε κι η αποκατάσταση του Πέτρου στην αποστολική του εξουσία μετά την εμφάνιση της μεταμελείας του, αφού κατά τρόπο δραματικό περιγράφεται στην αφήγηση περί θαυμαστής αλιείας. Ολόκληρο, λοιπόν, το κεφάλαιο 21 αποτελεί ενότητα. Γιατί εξαιρείται η αποκατάσταση του Πέτρου στην αυθεντία που του χάρισε ο Ιησούς. Κι αυτό έγινε στο Παράρτημα ενός Ευαγγελίου το οποίο διατρέχει η αυθεντία του «*Μαθητή ον ηγάπα ο Ιησούς*». Εμείς μέσα από όλες τις προτάσεις που έχουν διατυπωθεί σχετικώς δεν βρήκαμε κάποια απόλυτα ικανοποιητική. Γι' αυτό σκεφθήκαμε, συμπληρωματικά, τούτο: Μήπως ο εκδότης του Δ' Ευαγγελίου, με τον τρόπο αυτό τείνει κάποιο φιλικό χέρι προς τη Συνοπτική παράδοση που στηρίζεται στον Πέτρο την αυθεντία, με σκοπό να διευκολύνει την αποδοχή και διάδοση του δικού του

Ευαγγελίου εντός της Καθολικής Εκκλησίας; Αυτό το αμφίρροπο που συναντάμε στο 21,1-14 ως προς τον Πέτρο που καταλήγει στην ηγετική αποκατάστασή του στο 15-19 μήπως στοχεύει στην υπό της Καθόλου Εκκλησίας αποδοχή του Δ' Ευαγγελίου ως κανονικού πλάϊ στα Συνοπτικά; Δεν αποκλείεται μια τέτοια εκδοχή, αφού το κεφάλαιο 21 παρουσιάζει σοβαρά προβλήματα προς τα προηγούμενά του περί της Αναστάσεως κεφάλαια, ενώ, τελικά, πολύ τιμητικά εκφράζεται για τον Πέτρο, καταλήγοντας ότι και ο Πέτρος και ο Ιωάννης είχαν το τέλος που προσδιώρισε γι' αυτούς ο ίδιος ο Χριστός.

Επανερχόμαστε στην αποκατάσταση του Πέτρου στο στίχο 17. Το ότι στους στίχους 15-17 δεν πρόκειται απλώς για αποκατάσταση του Πέτρου στο αποστολικό αξίωμα (η άρνησή του στην αυλή του αρχιερέα δεν είχε ποτέ την έννοια απόρριψης του Ιησού) αλλά και στη διαποίμανση των προβάτων με την έννοια του χωρίου Μτ. 16,17-19 υποστηρίζει ο Lagrange (σελ. 552), δέχονται όχι μόνο αρχαίοι Πατέρες εξηγητές αλλά και πολλοί Προτεστάντες εξηγητές (Harnack, Heitmüller, Loisy, Mac Gregor κ.ά.). Ο Bultmann π.χ. δέχεται ότι στην τριπλή του Ιησού ερώτηση προς τον Πέτρο έχουμε άλλη μορφή της ανάθεσης στον Πέτρο της ηγεσίας στην κοινότητα κατά το Μτ. 16,17-19 πρβλ. και Λκ. 22,32. Ο Πέτρος σ' αυτά τα χωρία δεν παίρνει κάποια εντολή για το έργο της ιεραποστολής, όπως συμβαίνει με όλους τους Αποστόλους στις εμφανίσεις του Αναστάσιος, αλλά, όπως στο Μτ. 16,17-19, του ανατίθεται κάποια ηγεσία. Αλλά την ίδια συσχέτιση του Ιωάννιου χωρίου προς το Μτ. 16,17-19 δέχεται και ο Cullmann: «... υπόσχεται ότι επί του λαού τούτου ο Πέτρος θα έχει την ηγεσία, και στο έργο της ιεραποστολής και στη διοίκηση...».

Έχω την εντύπωση ότι όσα ακολουθούν από το στίχο 20 εξ. αναφέρονται στο γεγονός ότι, κατ' αντίθεση προς τον Πέτρο, ο Δ' Ευαγγελιστής δεν είχε όπως εκείνος μαρτυρικό τέλος. Κι αυτό όμως συνέβη – όπως στην περίπτωση του Πέτρου – ο μαρτυρικός θάνατος – κατά την εκπεφρασμένη και στην περίπτωση του σχετική βούληση του Ιησού. Ο ίδιος ο Ιησούς, που θέλησε ο Πέτρος να έχει ίδιο θάνατο που είχε αυτός, οικονόμησε τα πράγματα ως προς το τέλος του Ιωάννη διαφορετικά: αυτός να μην έχει μαρτυρικό θάνατο και να ζήσει μια μακρά ζωή. Μά-

λιστα, ο ίδιος ο Πέτρος, όταν έλαβε από τον Ιησού το μήνυμα για το δικό του σταυρικό θάνατο, στην παραβολική κατακλείδα του σχετικού λόγου του Ιησού «ακολουθεί μου», κατάλαβε σωστά τι του είπε ο Ιησούς: αλλ' αντί να σκεφθεί το δικό του μαρτυρικό τέλος, παραδόξως γυρνάει στο στίχο 20 εξής προς τα πίσω και βλέπει τον «μαθητή *ον ηγάπα ο Ιησούς*» να τους ακολουθεί – το μαθητή εκείνο που του εμπιστευόταν και όσα δεν μπορούσε να πει εις επήκοον όλων. Συγκεκριμένα ο Πέτρος θυμήθηκε την περίπτωση που, καθ' υπόδειξη του ίδιου του Πέτρου, εκείνος ο μαθητής «*ον ηγάπα ο Ιησούς*» «*ανέπεσεν*», έγυρε επάνω στα στήθη του Ιησού (για να μην ακουσθεί από άλλους αυτό που ήθελε να μάθει και που ο Ιησούς ήθελε να τηρηθεί μυστικό) και τον ρώτησε: «Κύριε, ποιος είναι αυτός που θα σε προδώσει». Κι ο Ιησούς σ' αυτόν μόνο εμπιστεύτηκε ένα τέτοιο μυστικό.

Αυτόν το μαθητή, όταν είδε ο Πέτρος να ακολουθεί τους δύο: Ιησού και Πέτρο, ρώτησε τον Ιησού: 'Καλά εμένα μου είπες τι μου μέλλεται: γι' αυτόν τι έχει προγραμματισθεί'. Ο Ιησούς δεν δίνει συγκεκριμένη απάντηση στο ερώτημα του Πέτρου. Του απαντάει παροιματικά, με μια φράση που επιδεχόταν περισσότερες από μια ερμηνείες. 'Ακολουθήσέ με εσύ: αν θέλω αυτός να με περιμένει μέχρις ότου επιστρέψω, τι σ' ενδιαφέρει εσένα. Αυτό που σ' ενδιαφέρει είναι εσύ να με ακολουθήσεις: ακολούθα με, λοιπόν'. Μια πολύ απλή απάντηση σε μια ερώτηση που απαιτούσε απάντηση για το μέλλον του άλλου Μαθητή. Η απάντηση του Ιησού ήταν πεζή και κοινή, με άλλες λέξεις, όχι σαφής. Το πιο σαφές στην απάντηση αυτή ήταν αυτό: Αυτό που ενδιέφερε τον Πέτρο εκείνη την ώρα ήταν η αποκάλυψη για το δικό του τέλος, όχι για το τέλος του άλλου Μαθητή, όποιο και αν ήταν. «Συ μοι ακολούθει»: σ' αυτό συνιστάται το πιο ενδιαφέρον για τον Πέτρο – κάτι σαφές και δραματικά κραυγαλέο.

Κατά το στίχο 23, αυτός ο λόγος του Ιησού περί του μαθητή Ιωάννη παρεξηγήθηκε και ερμηνεύθηκε από "αδελφούς" Χριστιανούς με την έννοια πως ο Μαθητής αυτός δεν θα πεθάνει πριν ο Ιησούς επιστρέψει κατά τη Δεύτερή του Παρουσία. Αυτό έγινε από λάθος ερμηνεία των λόγων του Ιησού: γιατί ο Ιησούς δεν είπε κάτι τέτοιο. Απλά είπε στον Πέτρο να μην γνοιάζεται για τον άλλο Μαθητή, με την έννοια πως γι'

αυτόν έχουν οικονομήσει άλλοι. Δεν του είπε ο Ιησούς πως δεν θα πεθάνει πριν επιστρέψει στη Δεύτερή του Παρουσία, αλλά απλά ‘αν θέλω να με περιμένει εδώ έως ότου να επιστρέψω, αυτό δεν είναι θέμα να προκαλεί τη δικιά σου έγνοια’. Ο λαϊκός τρόπος απάντησης του Ιησού στο ερώτημα του Πέτρου, προκάλεσε αδικαιολόγητες φήμες ότι ο αγαπημένος Μαθητής θα ζήσει μέχρι τον ερχομό της Δεύτερης Παρουσίας. Αλλά, όπως εξάγεται από τα συμφραζόμενα, ο Μαθητής αυτός απέθανε πριν έλθει η Παρουσία.

Είναι ο Πέτρος που δίνει την αφορμή στον Ιησού να πει κάτι για τον Ιωάννη, ο οποίος μέσα από τον κύκλο των Μαθητών κινείται προς το μέρος των αποχωρούντων Ιησού και Πέτρου. Προφανώς η περικοπή μας, το 21 κεφάλαιο, θέλει να κλείσει το Δ΄ Ευαγγέλιο με τον αγαπημένο Μαθητή, αφού το συγγραφέα του κεφαλαίου 21 φαίνεται να ενδιαφέρει ιδιαίτερα η σχέση Πέτρου και Ιωάννη.

Είναι ο Πέτρος που ενδιαφέρεται για τον επιστήθιο Μαθητή του Ιησού, Ιωάννη, και θέτει ερώτημα βαθύτατου περιεχομένου, ανάλογο σε σημασία προς εκείνο που μόλις διατύπωσε ο Ιησούς περί του Πέτρου (στίχος 21). Με άλλα λόγια δεν δείχνει στο κεφάλαιο 21 μόνο ο Ιωάννης ενδιαφέρον ιδιαίτερο για τον Πέτρο, αλλά και ο τελευταίος αυτός δείχνει ανάλογο για τον Ιωάννη: Τι θ’ απογίνει με αυτόν; ‘Είπες για μένα· τι θα είχες να πεις γι’ αυτόν;’ Η απάντηση του Ιησού στο στίχο 22 είναι σκόπιμα διαμορφωμένη κατά διαφορούμενο τρόπο. Κατά το Μκ. 9,1 κάποιος δεν θα έχουν γευθεί θάνατο, όταν έλθει η Βασιλεία. Με κάποιο τέτοιο προϋδεασμό εννοήθηκε ο λόγος του Ιησού περί του Ιωάννη και έτσι «εξήλθεν ο λόγος», διαδόθηκε πως ο Ιωάννης δεν θα πεθάνει πριν έρθει η Παρουσία· ενώ ο Ιησούς δεν είπε τέτοιο πράγμα, αλλά, πηγαίνοντας κάπου είπε απλώς: ‘αν αυτός θέλω να περιμένει έως ότου γυρίσω, γιατί εσύ γνοιάζεσαι’. Η λαθεμένη αυτή ερμηνεία των λόγων του Ιησού δημιούργησε την πλανεμένη αντίληψη για τον Ιωάννη «ότι ουκ αποθνήσκει». Την ‘επιστροφή’ του Ιησού οι Πατέρες εσχέτισαν με τρία τινά: την ώρα του θανάτου, την καταστροφή της Ιερουσαλήμ, και τη Δευτέρα Παρουσία. Το «έως έρχομαι» στη συνάφεια του Δ΄ Ευαγγελίου στίχο 22 ερμηνεύθηκε ως ‘ο ερχομός της Δευτέρας Παρουσίας’. Εξ ου και η φήμη στο στίχο 23 ότι ο μαθητής εκείνος δεν θα πεθάνει πριν έλ-

θει η Παρουσία. Τα λόγια του Ιησού «εάν αυτόν θέλω μένειν έως έρχομαι τι προς σε» πολλοί δέχονται κατά τρόπο παροϊμιακό.

Εξ αφορμής αυτού του λάθους – αφού ο μαθητής εκείνος πέθανε πριν έλθει η Παρουσία – έχουμε την προσθήκη των στίχων 24-25. Πολλοί προτείνονται ως οι συγγραφείς των. Όπως παρατηρεί ο Barrett, το «περί τούτων» του στίχου 24 μπορεί να αναφέρεται στην παράγραφο στίχο 15-33· μπορεί σε όλο το κεφάλαιο 21, ή – αλλ’ αυτό είναι απίθανο – σε όλο το Δ΄ Ευαγγέλιο. Ως καλύτερη υπόθεση ο Barrett παρουσιάζει την εξής: “ότι το 21,24 συντέθηκε μαζί με τη δήλωση του 19,35 σαν μοντέλο, και παρεμβλήθηκε από εκείνους που δημοσίευσαν το Δ΄ Ευαγγέλιο, απαιτώντας γι’ αυτό (αναμφίβολα με καλή πίστη) την αυθεντία του αγαπημένου μαθητή” (ό.π., σελ. 489).

Ο Δαμαλός αναζητεί λύση στο πρόβλημα των στίχων 24-25 διατεινόμενος ότι Μαθητές της Εκκλησίας της Εφέσου και η ίδια η Εκκλησία δίνουν επίσημα τη μαρτυρία τους περί της γνησιότητας του Δ΄ Ευαγγελίου εδώ στο στίχο 24 καθώς και στον επόμενο. Το «οίδαμεν» του στίχου 24 χωρίζει το στίχο αυτό από το λοιπό Δ΄ Ευαγγέλιο που φαίνεται πως σχετίζεται με το πρόσωπο που αναφέρεται ως «γράφας ταύτα». Ο Ευσέβιος (Εκκλ. Ιστ. VI. XIV, 7) αναφέρει τον Ιωάννη ως «προτραπέντα υπό των γνωρίμων» να γράψει το Δ΄ Ευαγγέλιο. Εμείς σήμερα δεν ξέρουμε πού ακριβώς γράφτηκε το Δ΄ Ευαγγέλιο. Ο πληθυντικός («οίδαμεν») πρέπει συνήθως να υποδηλώνει κάποια Αποστολική Εκκλησία, που μπορούσε να επιβεβαιώσει την αποστολική μαρτυρία.

Ως προς το στίχο 25, είναι φανερό ότι πρόκειται περί addendum στο Δ΄ Ευαγγέλιο, και ότι το ρήμα «οίμαι» σχετίζεται προς εκείνους που στον προηγούμενο στίχο δηλώνουν το «οίδαμεν». Το απόσπασμα του κωδ. Muratori κατά το οποίο τον Ιωάννη πρότρεψαν να γράψει Ευαγγέλιο οι συναπόστολοί του και μάλιστα ο Ανδρέας, όπως και επίσκοποι που είχαν από τον ίδιο τοποθετηθεί σε επισκοπές της Μ. Ασίας. Προφανώς, στις παραδόσεις αυτές συγχέεται Ιωάννης ο Ευαγγελιστής με τον Ιωάννη συγγραφέα της Αποκάλυψης. Πρέπει ο στίχος 25 να προστέθηκε λίγο πριν τη δημοσίευση του Δ΄ Ευαγγελίου. Όπως παρατηρεί ο Godet, ο συγγραφέας του Δ΄ Ευαγγελίου με τη μαρτυρία του στίχου 24 συνάπτει και άλλους εκτός εαυτού· στη συγγραφική όμως αναφορά

του στίχου 25 μιλάει μόνο από μέρους του. Το «*εστι και άλλα πολλά...*» θυμίζει το στίχο 20,30 «*Πολλά μεν ουν και άλλα σημεία ... α ουκ εστι γεγραμμένα...*» – κάτι που δείχνει πως το κεφάλαιο 21 είναι μια προσθήκη. Ο Σιναϊτικός και Βατικανός δεν περιέχουν αυτόν το στίχο, εργασίες όμως άλλων κριτικών του κειμένου, όπως ο Tregelles, απέδειξαν την αυθεντικότητά του στη χειρογραφική παράδοση, αφού όλοι οι άλλοι κώδικες περιλαμβάνουν το στίχο, πλην ενός μικρογράμματος. Κάποια χειρόγραφα έχουν τη γραφή «χωρήσειν», ενώ τα άλλα χειρόγραφα έχουν «χωρήσαι», αφού, όπως ισχυρίζεται ο Barrett, εδώ απαιτείται μάλλον ο μέλλον χρόνος. «*Κόσμος*» εδώ σημαίνει την πραγματικότητα στην απεραντοσύνη της, αφού πράγματι εδώ πρόκειται περί υπερβολής. Ασφαλώς, ο συγγραφέας εννοεί πως ενώ θα μπορούσαν να έχουν γραφεί πάρα πολύ περισσότερα για το πρόσωπο, το έργο και τη διδασκαλία του Ιησού, έχουν ασφαλώς γραφεί τα αναγκαία για τον άνθρωπο. Μια πιο έντονη υπερβολή συναντάμε και στον Φίλωνα, ο οποίος γράφει: «*ουδέ γαρ ει τον πλούτον επιδεικνύσθαι βουληθείη (ο Θεός) τον εαυτόν, χωρήσαι αν ηπειρωθείσης και θαλάττης η σύμπασα γη*». Όπως παρατηρεί στο στίχο αυτό και ο Ζιγαβηνός: «*Το 'οίμαι' προσθείς εκάλεσε την υπερβολήν και παρεμυθήσατο το δοκούν απίθανον, υποδηλών ότι δια το παμπληθές αυτών είρηκεν τούτο*».

Γενικά, είναι πρόδηλο ότι το κεφάλαιο 21 δεν εγράφη από τον Δ' Ευαγγελιστή αλλά από κάποιο μαθητή του.

Όλη αυτή η παράδοση περί του τέλους του Πέτρου και του Ιωάννη καθώς και η παρεξήγηση ως προς τον τελευταίον δεν μπορεί να εξηγηθεί κάπως ικανοποιητικά, παρά μόνο μέσα στα πλαίσια του θέματος Πέτρος ως εκπρόσωπος της Συνοπτικής παράδοσης και Ιωάννης της ιωάννειας. Η αναφορά του Δ' Ευαγγελίου, με την προσθήκη του 21 αποβλέπει προφανώς στο να απαντήσει σε κάποια προβλήματα που πρέπει να σχετίζονται με την κυκλοφορία αυτού του Ευαγγελίου. Η ευθύνη του Πέτρου για πολλά στοιχεία που περιλαμβάνει η Συνοπτική παράδοση, καθώς και η παράδοση πως του είχε δοθεί κάποια ιδιαίτερη εξουσία για τα συμβαίνοντα εντός της Εκκλησίας, που πρέπει να την άσκησε για κάποιο διάστημα, πριν μεταβεί σε άλλους τόπους, επέβαλαν κατά την έκδοση και την κυκλοφορία του Δ' Ευαγγελίου εντός της Εκκλησίας

(με τις πολύ χαρακτηριστικές παραλλαγές της ιωάννειας παράδοσης) να μην αγνοήσει μια τέτοια προσωπικότητα όπως αυτή του Πέτρου. Ο Δ' Ευαγγελιστής είχε τη συνείδηση των ερωτημάτων και των ζητημάτων που μπορούσαν να γεννηθούν από πλευράς της καθεστηκυίας Εκκλησίας όσον αφορά την αποδοχή της δικής του ευαγγελικής παράδοσης σε σύγκριση προς τη Συνοπτική. Και νομίζω ότι το Παράρτημα του Ευαγγελίου του αποβλέπει κυρίως σ' αυτό, να συνδέσει δηλαδή Πέτρο και Ιωάννη έτσι ώστε ο δεσμός των αυτών να υπηρετήσει στην ανετώτερη αποδοχή της ιωάννειας παράδοσης από την Εκκλησία. Πέτρος και Ιωάννης είναι δυο διαφορετικοί τύποι αλλά όχι αντιμαχόμενοι. Αναγνωρίζει ο ένας τον άλλον, και, παρά τις διαφορές τους, ενδιαφέρονται ο ένας για τον άλλον. Νομίζω ότι τέτοιες προσπάθειες όπως αυτή του κεφαλαίου 21 βοήθησαν την Εκκλησία να αντιμετωπίσει με σχετική άνεση σαν παραλλαγές της ίδιας παράδοσης, τη Συνοπτική και την Ιωάννεια.

