

ΣΩΤΗΡΙΟΥ Σ. ΔΕΣΠΟΤΗ

**Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ
ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ
ΚΑΙ ΣΤΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ**



ΕΝΟΡΙΑ ΑΓ.ΓΕΩΡΓΙΟΥ WIESBADEN
2000

Επιμέλεια εξωφύλλου (Σχέδιο Φ.Κόντογλου):

Βεζυργενίδης Χαράλαμπος

Copyright: Σωτ.Δεσπότης

Ερυσίχθονος 12α

11850 Θησείον

ΑΘΗΝΑ Τηλ. 3459869

FAX: 004961161292

Grigoraki@freenet.de

www.people.freenet.de/heiligergeorgios_wiesbaden/

ISBN 96091-450-19

Αφιερώνεται
στους γονείς μου Σπυρίδωνα και _____ ,
οι οποίοι αγωνίστηκαν να με αναθρέψουν
« ν παιδεία και νουθεσία Κυρίου»

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η Μεταμόρφωση του Σωτήρος σαγηνεύει ιδιαίτερα τον αναγνώστη των Ευαγγελίων με το άκτιστο φως, το οποίο εκπέμπει η αλλοιωμένη μορφή του Κυρίου, με την μυστηριώδη εμφάνιση των δύο μεγαλύτερων προσωπικοτήτων της Παλαιάς Διαθήκης και την παρουσία της νεφέλης, η οποία διακηρύττει την υιότητα του Ιησού και προτρέπει σε απόλυτη υπακοή στο πρόσωπό του. Μολονότι στον ελληνικό χώρο έχουν γραφεί πολλές μελέτες σχετικά με την πατερική ερμηνεία της Μεταμορφώσεως, με αφορμή ιδιαίτερα την ησυχαστική έριδα του 14ου αι., εντούτοις αισθητή είναι η απουσία εργασιών, οι οποίες να ασχολούνται αυστηρά ερμηνευτικά με το θέμα. Αυτό το κενό προσπαθεί να καλύψει η παρούσα εργασία, η οποία εντοπίζει το ενδιαφέρον της στην θέση, την οποία έχει και τον ρόλο τον οποίο διαδραματίζει η Μεταμόρφωση στο συντομότερο και στο αρχαιότερο ίσως Ευαγγέλιο της Καινής Διαθήκης: το κατά Μάρκον. Ερευνώνται οι ιδέες περί Μεταμορφώσεως, οι οποίες κυριαρχούσαν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και ιδιαίτερα στον ελληνιστικό Ιουδαϊσμό και είχαν οδηγήσει σε παρερμηνείες του ίδιου του γεγονότος της Μεταμόρφωσης του Ιησού, με προφανείς, μάλιστα, θεολογικές και ανθρωπολογικές συνέπειες. Αυτές τις παρερμηνείες προσπαθεί ο ευαγγελιστής Μάρκος και νωρίτερα από αυτόν ο απόστολος των Εθνών Παύλος να αντιμετωπίσει.

Η μελέτη της Μεταμορφώσεως μας έδωσε την αφορμή να μελετήσουμε δομικά και θεολογικά το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο. Αυτό το Ευαγγέλιο παρουσιάζει μια αξιοθαύμαστη δομή και θεολογία, έχοντας ως κέντρο του ακριβώς την Μεταμόρφωση και ως αποκορύφωμά του την ενθρόνιση του Κυρίου στον Σταυρό και την Ανάστασή Του.

Η επικέντρωση της προσοχής μας στην διήγηση της Μεταμορφώσεως, όπως την παρέδωσε ο Μάρκος και η χρήση συγχρόνων ερμηνευτικών μεθόδων και πορισμάτων δεν σημαίνει ότι στην παρούσα εργασία αγνοείται η ορθόδοξη πατερική παράδοση. Αντιθέτως τα πορίσματα αυτής της εργασίας πιστοποιούν την ομόφωνη πατερική θέση περί της διακήρυξης της θεότητας και όχι απλά της μεσσιανικότητας του Ιησού στο όρος της Μεταμορφώσεως, καθώς επίσης και τον πλούσιο εσχατολογικό και ανθρωπολογικό χαρακτήρα, τον οποίο προσέδωσαν οι Πατέρες στο γεγονός αυτό.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον μεταμορφωθέντα Κύριο, ο οποίος μου έδωσε την δύναμη, το κουράγιο και την χαρά να ασχοληθώ με ένα από τα κορυφαία γεγονότα της θείας Οικονομίας και να ευχηθώ η παρούσα εργασία να αποτελέσει για όλους μας μια αφορμή να ανηφορίσουμε υπαρξιακά και καρδιακά στο πνευματικό εκείνο ύψος που χρειάζεται, προκειμένου να προσλάβουμε και μεις, σαν τους μαθητές, το φως που θα μεταμορφώσει το είναι και τον κόσμο μας σε φως.

Wiesbaden, Σάββατο 27 Μα 2000, Αγ.Ιωάννου του Ρώσου
Σωτήριος Σ.Δεσπότης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	ΣΕΛΙΣ	5
-----------------	--------------	----------

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Ο όρος και η έννοια της Μεταμόρφωσης στο ελληνιστικό περιβάλλον	9
2. Ιστορία της Έρευνας	18
3. Προϋποθέσεις και μέθοδος της παρούσης Εργασίας	34

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ

1. Η Μεταμόρφωση στους Συνοπτικούς	36
2. Η Μεταμόρφωση στο κατά Ιωάννην	46
3. Λοιπές αναφορές στην Μεταμόρφωση	50

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΩΣ ΚΕΝΤΡΟ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

1. Η Δομή του Κειμένου	54
2. Η Ενότητα της Μεταμορφώσεως 8:27-9:28	63
3. Μεταμόρφωση και Βάπτιση	74
4. Μεταμόρφωση και Πάθος	76
5. Μεταμόρφωση και Ανάσταση	81
6. Μεταμόρφωση και Δευτέρα Παρουσία	86
7. Μεταμόρφωση και Πρωτοϊστορία	88

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ ΚΕΙΜΕΝΟΥ Μκ.9:2-13

1. Εισαγωγή (στ.2αβ)	91
2. Η Μεταμόρφωση (στ.2γ-3)	102
3. Ηλίας και Μωσής (στ.4)	106
4. Η Επερώτηση του Πέτρου (στ.5-6)	114
5. Η Νεφέλη και η Φωνή (στ.7)	119
6. Ο Επίλογος της Μεταμορφώσεως (στ.8-13)	128

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ
Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΑΥΛΟ

1. Εισαγωγικά	136
2. Β' Κορ.3:18	138
3. Ρωμ.12:2	148
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	151
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	156
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	158

καλύβα του ζευγαριού, ήταν η ικανοποίηση του αιτήματός του για υγεία και ταυτόχρονο θάνατο και των δύο (Οβιδ.Μεταμ. 8,611)⁸.

Το γεγονός αυτό, καθώς επίσης και η πλούσια περί μεταμορφώσεων φιλολογία των ελληνιστικών χρόνων⁹, αποδεικνύουν πόσο έντονη ήταν στον ελληνιστικό κόσμο η νοσταλγία του ανθρώπου να επικοινωνήσει με τον Θεό και η λαχτάρα του για ενσάρκωση του Θεού και λύτρωση του κόσμου. Σύμφωνα με τον Holzner¹⁰, αυτή η νοσταλγία αποτελεί μια αρχέγονη κληρονομιά με παγκόσμια εμβέλεια. Αποτυπώνεται ανάγλυφα στους εθνικούς μύθους πολλών λαών και ιδιαιτέρως τον Όμηρο¹¹, ο οποίος αποτελούσε βασικό εντρύφημα στην Εκπαίδευση των ελληνιστικών χρόνων ακόμα και στους ιουδαϊκούς κύκλους της Παλαιστίνης¹². Στην ελληνιστική μάλιστα μαγική φιλολογία η ικανότητα ενός θεού να μεταμορφώνεται εξαίρεται και ανυμνείται σε υπέρτατο βαθμό: « μ μ ... μ μ »¹³.

Στον Γνωστικισμό η μεταμόρφωση του Υιού του Θεού σε άνθρωπο, προκειμένου να απελευθερωθεί η φυλακισμένη στο σώμα τού ανθρώπου θεϊκή σπίθα, αποτελεί το κατεξοχήν κορυφαίο γεγονός¹⁴. Σύμφωνα με τον Ποιμάνδρη και τον ύμνο των μαργαριταριών των Πράξεων του Θωμά (2ος αι.μ.Χ.), ο Νους κυοφορεί «

μ", ο οποίος κατεβαίνει στον υλικό κόσμο έχοντας την μορφή δούλου για να σώσει τις εκλεκτές ψυχές.

⁸ Σύμφωνα με τον Zeller (1988, 163), οι ολύμπιοι θεοί συνήθως λαμβάνουν την μορφή ενός ταπεινού ανθρώπου και μετά από ένα επεισόδιο φανερώνουν την ταυτότητά τους και εξαφανίζονται. Δεν διαρκεί η παρουσία τους στη γη μία ολόκληρη ζωή, ούτε επισφραγίζεται με τον θάνατο, όπως συμβαίνει με άλλες υποδεέστερες θεότητες (Διόνυσος, Δήμητρα, Ερμής) και με θεοποιημένους ανθρώπους, κυρίως Καίσαρες (Οκταβιανός Αύγουστος) και φιλοσόφους (π.χ. Εμπεδοκλής).

⁹ Οι Μεταμορφώσεις του Οβιδίου, Απουλείου κ.ά. αποτελούν ιδιαίτερο φιλολογικό είδος της ρωμαϊκής φιλολογίας. Βλ. F.Graf (1997), 219-20.

¹⁰ Βλ. Holzner (1973), 127.

¹¹ Περί της μεταμόρφωσης των θεών στον μηρο και στην φιλοσοφική κριτική, η οποία ασκήθηκε σε αυτούς τους μύθους με αφορμή την ανθρωποποίηση των θεών και ιδιαιτέρως την εμπάθειά τους βλ. Behm, ό.π. 754-756, Τσάμπηρας (1999), 25-35.

¹² Βλ. Hengel (1969), 139.

¹³ K.Preisdanz (1928), XIII 270. Η παράθεση προέρχεται από τον Behm, ό.π. 764.

¹⁴ Πρβλ. H.Talbert (1976), 418-439, K.Preisdanz (1928), XIII 270.

Σε αυτήν την κατηγορία εντάσσει την ενσάρκωση του Ιησού το Μαρτύριο του ¹⁵. Παρουσιάζει τον «Αγαπητό» - Ιησού να διασχίζει τους επτά ουραμούς δια συνεχών μεταμορφώσεων για να μην αναγνωρισθεί από τις επουράνιες ή επίγειες δυνάμεις και να κατοικεί στην Μαρία, προκειμένου να καταργήσει τον θάνατο και να δωρίσει στον άνθρωπο την αθανασία. Δεν μεταμορφώνεται, όταν αναλαμβάνεται. Τις ίδιες μεταμορφώσεις ισχυριζόταν για τον εαυτό του και ο Σίμων ο Μάγος, για να πείσει τους οπαδούς του, ότι είναι «και αυτός άνθρωπος ανάμεσα στους ανθρώπους, χωρίς να είναι άνθρωπος» (Ειρην. Έλεγχος Ι:23,3)¹⁶. Επίσης σε ύστερα απόκρυφα κείμενα χριστοφάνειες συμπλέκονται με παρόμοιες μεταμορφώσεις. Στις Πράξεις του Ανδρέα, ο Ιησούς «μ μ ,
» (17).

Στον ελληνιστικό κόσμο δεν γινόταν λόγος μόνον για την ενσάρκωση - ενανθρώπιση του Θεού, αλλά και για την αναγέννηση - θέωση του ανθρώπου. Τα δύο αυτά γεγονότα βρίσκονταν μάλιστα σε αλληλουχία, καθόσον η δυνατότητα θέωσης του ανθρώπου βασιζόταν στην μυθική ενσάρκωση της θεότητας. Αυτόν ακριβώς τον στόχο επιχειρούσαν να πετύχουν στο παρόν οι διαδεδομένες μυστηριακές θρησκείες. Καθοριστικό ρόλο στην μεταμόρφωση του λάτρη διαδραμάτιζε η προσεκτική θέα της εικόνας ενός θεού ή μιας θεάς και η ένδυση ποικίλων και ιδιαιτέρως λευκών ιματίων, όπως αποδεικνύεται από τις «Μεταμορφώσεις» του Απουλείου (2ος αι.μ.Χ.)¹⁷.

Στο έργο αυτό ο Λούκιος περιγράφει την μύησή του στην λατρεία της Ίσιδος στην Κόρινθο. Ως προϋποθέσεις της μύησης αναφέρονται η εγκράτεια, οι καθαρμοί (βάπτισμα και ραντισμός) και η επίσημη παρουσίαση μπροστά στην θεότητα. Ο Απούλειος κάνει λόγο για δώδεκα μεταμορφώσεις (Μετ.ΧΙ,23 κ.ε.), μέχρις ότου ο Λούκιος απελευθερωθεί από τα δεσμά της σάρκας και μεταμορφώσει («πνευματοποιήσει») το σώμα του. Στο τέλος βιώνει την αποθέωσή του και δέχεται την προσκύνηση της κοινότητας. Η διαδικασία της μύησης φτάνει στο αποκορύφωμά της περίπου τα μεσάνυκτα, όταν ο Λούκιος, φορώντας διαδοχικά δώδεκα ιερές φορεσιές, έχοντας φτάσει μέχρι τα κλείθρα του Άδη και έχοντας ταξιδέψει μέχρι τον

¹⁵ Βλ. Hannah (1999), 188-193.

¹⁶ Το χωρίο έχει ως εξής: "

μ μ μ μ

μ
"

¹⁷ Βλ. επίσης Michaelis, λευκός *ThWNT* IV, 248.

του Θεού (Παρ.8:30.Σοφ.Σολ.8:3,9:4)²¹ και συμμετέχει ενεργά στην δημιουργία του κόσμου (Παρ.8:22. Σοφ.Σειρ.24:8), κατεβαίνει στη γη και συναναστρέφεται με τους ανθρώπους (Παρ.1:20-33.Σοφ.Σειράχ 24:7.Σοφ.Σολ.18:15.Ι Ενώχ 42:1.Ιω.1:10κ.ε.). Ενώ στον Ενώχ υπογραμμίζεται ότι η Σοφία δεν βρήκε τελικά κατοικητήριο στη γη και επέστρεψε στον ουρανό ανάμεσα στους αγγέλους, στη Σοφία Σειράχ (24:8) η Σοφία, μη ευρίσκοντας ανάπαυση στα έθνη, κατασκηνώνει τελικά στον Ισραήλ και ιδιαίτερα στον ιεροσολυμητικό Ναό, την «σκηνή» την «
»²².

Η θέωση του ανθρώπου, η οποία στον ελληνιστικό κόσμο πιστευόταν ότι επιτυγχάνεται στο παρόν, σύμφωνα με τον Ιουδαϊσμό επιφυλάσσεται μόνον στα σχατα (" " , .12:7) και προϋποθέτει την ημέρα της μεγάλης θλίψεως, "

μ " (12:1). Ο άνθρωπος, ένεκα της Πτώσης του, αποξενώθηκε από την δόξα του Θεού (Αποκ.Μωυσή 20κ.ε.). Αυτοί, οι οποίοι φυλάσσουν όμως τις οδούς του Υψίστου, όταν χωρισθούν από το θνητό σκεύος, «

μ ». Τα πρόσωπά τους θα λάμπουν σαν τον ήλιο και οι ίδιοι θα ομοιωθούν με τα άστρα του ουρανού (Δν.12:3.IV Έσδρα7:91-7). Φως εκπέμπουν οι δίκαιοι και στον συριακό Βαρούχ (51:10-11). Αυτό το φως όμως δεν ανήκει στη φύση τους, αλλά οφείλεται στην μετοχή τους στην δόξα και την λαμπρότητα του Κυρίου των Πνευμάτων (Ι Ενώχ 38:4). Δεν είναι φως, το οποίο εκπορεύεται από την υπόσταση του ίδιου του δοξασμένου προσώπου, αλλά ετερόφωτη λάμψη, η οποία τους περιλούζει εξωτερικά.

Το ίδιο συμβαίνει και με τα λευκά μιάτια, τα οποία ενδύονται σύμφωνα με τον Ι Ενώχ (62:15) στον ουρανό όλοι οι δοξασμένοι δίκαιοι. Σύμφωνα με την Αποκ.Αβρ.13:15, το ένδυμα, το οποίο έχασε ο Αζαζέλ κατά την πτώση του από τον ουρανό, φυλάσσεται για τον Αβραάμ²³. Τα ένδοξα αυτά μιάτια των δικαίων συνδέονται σύμφωνα με την Αποκ.Αβραάμ (13:15) και το Ι Ενώχ (62:15) με την αφθαρσία και

²¹ Ως ανάλογο ον παρουσιάζεται από τον Ι Ενώχ ο Υιός του Ανθρώπου (46:1-48:7). Αυτήν ακριβώς την αφήγηση του αποκαλυπτικού Ενώχ περί του Υιού του Ανθρώπου, θεωρεί ο K.Müller (1971, 253-261) ανεξάρτητη και αρχαιότερη εκείνης του Δν.7:9-14.

²² Στη Σοφία Σολομώντος (9:10), ο Σολομών παρακαλεί τον Θεό να στείλει τη Σοφία από το άγιο κατοικητήριό Του για να παραμείνει μαζί του.

²³ Στον Ψευδοφίλωνα (64:6), ο Σαμουήλ παρουσιάζεται να έρχεται από τον □δη με λευκά μιάτια. , μ μ μ ,

(. 49-51).

την αιώνια ζωή. Όπως σημειώνει ο σλαβ.Ενώχ, οι δίκαιοι στον ουρανό ενδύονται τα ρούχα της δόξας του Κυρίου (22:8)²⁴.

Το αξιοσημείωτο είναι ότι ελάχιστες είναι οι αναφορές της ιουδαϊκής γραμματείας στην εσχατολογική λαμπρότητα του προσώπου και των ματιών του μελλοντικού Μεσσία. Σύμφωνα με την Διαθ.Λευί (18:3κ.ε.) ο εσχατολογικός αρχιερέας - Μεσσίας « μ

μ μ

μ

μ

μ

". Στον Δανιήλ ο Υιός του

Ανθρώπου λαμβάνει από τον Παλαιό των Ημερών την εξουσία και την βασιλεία (7:14). Με αυτά τα χαρακτηριστικά παρουσιάζεται ο Ιησούς στην Αποκάλυψη του Ιωάννη (1:13-14).

Όπως αποδεικνύεται από τα παραπάνω, ο δοξασμός των δικαίων αποτελεί στον Ιουδαϊσμό ένα μετα-ιστορικό εσχατολογικό γεγονός. Ο μόνος άνθρωπος, ο οποίος δοξάστηκε στον παρόντα αιώνα, φωτιζόμενος όμως και αυτός με την αίγλη της λαμπρότητας του Κυρίου, ήταν ο **Μωυσής**. Στο Εξ.34:29-35 σημειώνεται: «

μ

μ

μ

μμ

»²⁵. Του δοξασμού του

προσώπου του Μωυσή έχουν προηγηθεί τα γεγονότα της θραύσης των πλακών της Διαθήκης, ένεκα της λατρείας του χρυσού μόσχου (31:18-33:6), η αποτυχία του ίδιου του Μωυσή να δει τον Γιαχβέ πρόσωπο με

²⁴ Πρβλ. Grimm (1995), 22

²⁵ Ο Scharbert (1989, 132) θεωρεί την διήγηση περί του καλύμματος του προσώπου του Μωυσή ως έναν αιτιολογικό λατρευτικό μύθο, ο οποίος εξηγεί την προέλευση ανάλογης λατρευτικής συνήθειας. Ήταν συνήθης στον ειδωλολατρικό περίγυρο η λατρευτική χρήση μάσκας με απεικόνιση της θεότητας. Αυτήν την μάσκα αντικατέστησε στην ισραηλιτική λατρεία το κάλυμμα. Ένεκα της μετάφρασης από τον Ιερώνυμο του όρου 'kapan' (ακτινοβολώ) με το όνομα «κέρας» (keren) και την διάδοση της Βουλγάτα, θεωρήθηκε το πρόσωπο του Μωυσή ως κερασφόρο, όπως αυτό πολλών ειδωλολατρικών θεοτήτων. Γνωστή είναι η αντίστοιχη ανάγλυφη απεικόνιση του Μωυσή από τον Μιχαήλ Αγγελο στο Βατικανό.

πρόσωπο (33:12-23) και η επάνοδος του στο Σινά προκειμένου να παραλάβει πάλι τις δέκα εντολές και να ανανεώσει την διαθήκη του Γιαχβέ με τον λαό Του. Η ίδια η Έξοδος δεν αποδίδει την ακτινοβολία του Μωυσή στην **θέα** της δόξας, αφού κάνει λόγο μόνον για *συνομιλία* του Γιαχβέ με τον Μωυσή. Σημειώνει μάλιστα με έμφαση, ότι όχι μόνον στο Σινά δεν μπόρεσε να δει ο Μωυσής τον Γιαχβέ προσωπικά, αλλά ακόμα και στη Σκηνή του Μαρτυρίου "

(.40:35). Μόνο στο Αρ.12:8 (" μ μ μ ") συνδυάζεται η συνομιλία με την θεοπτία.

Στην μεσοδιαθηκική γραμματεία (Φίλων, Βίος Μωυσή 2.70), η λάμψη του προσώπου (Εξ.34:29-30) ερμηνεύθηκε ως μεταβολή-μεταμόρφωση και ως *εθουσιασμός-θέωση* του Μωυσή (Φίλων, Ερωτήσεις στο Εξ.Π, 29). Σε ένα σαμαρειτικό κείμενο συναντάται μεταβολή, όχι μόνον του προσώπου, αλλά και των ιματίων του Μωυσή, κάτι το οποίο θεωρεί ο Fossum²⁶ (σε συνδυασμό με την περιβολή του με βασιλική εσθήτα στο τραγικό έργο Ιεζεκιήλ (κεφ.68κ.ε.) ως ένδειξη εγκατάστασης του μεγάλου νομοθέτη του Ισραήλ στο βασιλικό αξίωμα. Σύμφωνα με τον J.Jeremias²⁷, ενώ ο Μωυσής παρουσιαζόταν στον παλαιστικό Ιουδαϊσμό ως ο κατεξοχήν απελευθερωτής του λαού του και ως ο φορέας της αποκάλυψης της προαιώνιας Τορά, στον ελληνιστικό κόσμο παρουσιαζόταν ως ο κατεξοχήν θεός ανήρ-ήρωας, ως ο Πατέρας κάθε επιστήμης, ως ο εφευρέτης της γραφής, της αρχιτεκτονικής, της πολεμικής τέχνης, της ευρυθμίας της Πολιτείας, της ελληνικής φιλοσοφίας και του αιγυπτιακού πολιτισμού.

Ο ίδιος ο Μωυσής περιγράφεται από τον Φίλωνα στην Εισαγωγή του Βίου του ως ο μεγαλύτερος και τελειότερος άνθρωπος, ο οποίος συνδύασε τα ύψιστα αξιώματα του βασιλέως, του νομοθέτη, του αρχιερέως και του εκστατικού Προφήτη. Οι σύγχρονοί του, σύμφωνα με τον αλεξανδρινό συγγραφέα, δεν γνώριζαν αν το πνεύμα του Μωυσή ήταν ανθρώπινο ή θείο ή κάτι το ενδιάμεσο (Φίλων, Βίος Μωυσή II,27), ενώ ο ίδιος ο Μωυσής χαρακτηρίζεται από τον αλεξανδρινό συγγραφέα ως «θεός» (I,158). Στο όρος Σινά, σύμφωνα με τον Φίλωνα, ο Μωυσής είδε εκστατικά τον Θεό, ο οποίος τον μύησε στα απόκρυφα μυστήρια (II,71). Δεν πέθανε, όπως οι λοιποί θνητοί, αλλά αναλήφθηκε στον ουρανό. Στον Ιώσηπο (Αρχαιολ. 4.8.48), ο «αφανισμός» (η ανάληψη) του Μωυσή συντελείται, τη στιγμή κατά την οποία εκείνος συνομιλεί με τον *Ιησού* του Ναυή και

²⁶ (1995), 71-94.

²⁷ (1990), 854-861. Πρβλ. Eckey (1998), 235.

2. Ιστορία της έρευνας

Τον 19ο αι. επικράτησε η φυσιοκρατική ερμηνεία της Μ.²⁹, σύμφωνα με την οποία η Μ. είτε ήταν *προϊόν της ψευδαισθήσης* των μαθητών, οι οποίοι μόλις ξύπνησαν το πρωί είδαν τον Κύριο να ομιλεί με δύο άγνωστους άνδρες σχετικά με τον κίνδυνο, τον οποίο ανέμενε στα Ιεροσόλυμα και άκουσαν μια προτροπή, να μείνουν πιστοί στον δάσκαλό τους είτε αποτέλεσε *όραμα* των μαθητών, το οποίο προκλήθηκε από τις συζητήσεις του Ιησού με τους μαθητές του σχετικά με το επικείμενο τέλος του³⁰.

Ο Strauss (1804,103) και τον επόμενο αιώνα οι Dibelius (1919, 275-276) και Bornkamm³¹ κατέταξαν την διήγηση της Μ., όπως και αυτή της Βάπτισης (Μκ.1:9-11), του Πειρασμού (Μτ.4:1-11) και του περιπάτου του Ιησού πάνω στη θάλασσα (Μκ.6:45-51), στην κατηγορία του **μύθου**. Με τον όρο «μύθος» ο Dibelius σημαίνει ιστορίες, οι οποίες αφηγούνται λατρευτικές ιστορίες των θεών και σχετίζονται με την δημιουργία του σύμπαντος, την βλάστηση, την τύχη του ανθρώπου μετά τον θάνατο, ή την επιφάνεια των θεών στον κόσμο. Ο «μύθος» του Ιησού, ο οποίος ήταν απαραίτητος για να αιτιολογηθεί η λατρεία του, περιλαμβάνει, σύμφωνα με τον γερμανό ερμηνευτή, την προϋπαρξή του στον ουρανό, την περιβολή της μορφής του δούλου, την ένεκα υπακοής στον Πατέρα πορεία του μέχρι τον σταυρικό θάνατο και την ένδοξη ανύψωσή του και πάλι στον επουράνιο θρόνο του Θεού (Φιλ.2:5-11). Στην περίπτωση της Μ. δεσπόζει η επιφάνεια του Ιησού ως Υιού του Θεού. Η ίδια η αφήγηση της Μ. δεν αποτελεί μια ιστορική, αλλά μια συμβολική διήγηση, η οποία αποσκοπεί στο να παρουσιαστεί ο Ιησούς ως ο ανώτερος του Μωυσέως Μεσσίας, στο πρόσωπο του οποίου εκπληρώνονται ο Νόμος και οι Προφήτες και ακτινοβολεί στον κόσμο η Βασιλεία του Θεού.

Ο ευαγγελιστής όμως Μάρκος, ο οποίος σημειωτέον συγγράφει το Ευαγγέλιό του ενώ ζει τουλάχιστον ένας από τους αυτόπτες μάρτυρες της Μ. (ο Ιωάννης), προσδιορίζοντας ακριβώς το χρόνο και τον τόπο

²⁹ Πρβλ. Τσάμπηρας (1999), 147 κ.ε.

³⁰ Την άποψη ότι η Μ. ήταν όραμα, επανέλαβε τον 20ο αι. ο A. von Harnack (1922, 62-80). Ο Connor (1987, 8-21) πρόσφατα μάλιστα υποθέτει ότι ο Ιησούς αποφάσισε να αποσυρθεί στην κορυφή ενός όρους για να προσευχηθεί με αφορμή το Πάθος του. Λαμβάνοντας απάντηση από τον Θεό, έλαμψε το πρόσωπό του. Η δόξα, την οποία είδαν οι μαθητές, ήταν η χαρά που εξέπεμψε ο Ιησούς ένεκα της λύσης που δόθηκε από τον ουρανό στο πρόβλημά του. Ο ίδιος ερευνητής διερωτάται: Αν όντως οι μαθητές είχαν πραγματική εμπειρία της δόξας του Ιησού, πώς μετά προδίδουν τον δάσκαλό τους;

³¹ Formen und Gattungen II im NT, RGG³ 2, 999-1005.

του συμβάντος, αναιρεί κάθε μυθολογική ερμηνεία του γεγονότος. Άλλωστε η Μ. είναι, όπως θα αποδειχθεί, άρρηκτα ενωμένη με τα κορυφαία γεγονότα της επίγειας ζωής του Ιησού. Όποιος αμφισβητεί την ιστορικότητά της, πρέπει κατ' ανάγκη να αμφισβητήσει την ιστορικότητα όλων των γεγονότων της επίγειας ζωής του Ιησού.

Τον 20ο αι. η έρευνα³² έχοντας ως αφετηρία της την διαφορετική αντίληψη περί μεταμόρφωσης Θεού και ανθρώπων του ελληνοιστικού και ιουδαϊκού κόσμου, προσπάθησε καταρχήν να ανακαλύψει την πρωταρχική παράδοση / αφήγηση της Μ. και κατόπιν να προσδιορίσει την μορφολογική ταυτότητά της. Εφόσον ο Μάρκος δεν ήταν αυτόπτης μάρτυρας της Μ., χρησιμοποίησε κάποια γραπτή ή προφορική πηγή προκειμένου να συντάξει την διήγηση της Μ.³³ Η διάκριση της πηγής ή των πηγών της αφήγησης της Μ. επιχειρήθηκε βάσει θρησκευολογικών ή φιλολογικών κριτηρίων.

Πρώτος ο Wellhausen (1909,71) και κατόπιν ο Bultmann (1957,278) θεώρησαν ότι η διήγηση της Μ. αφορούσε καταρχήν την εμφάνιση του αναστάσαντος Ιησού και μάλιστα μόνον στον Πέτρο. Πάρα πολλά όμως στοιχεία, όπως θα αποδειχθεί, συνηγορούν στο ότι η επιφάνεια του δοξασμένου Ιησού στο όρος της Μ. δεν μπορεί να καταταχθεί στις **αναστάσιμες εμφανίσεις του Ιησού**³⁴.

Ο Jeremias (1922) υποστήριξε ότι η αφήγηση της Μ. στο κατά Μάρκον αποτέλεσε το αποτέλεσμα της συρραφής δύο ανεξάρτητων διηγήσεων. Η μία διήγηση αποτυπώνεται στους στ.4,5,7,8. Ως θέμα της έχει την εμφάνιση των Προφητών και την συνομιλία τους με τον Ιησού. Η σημασία αυτού του γεγονότος εξάιρεται με την πρόταση τού Πέτρου στο 9:5. Απάντηση στην δεύτερη (μετά την αντίδρασή του στην προαναγγελία του Πάθους, 8:32-33) κατά σειράν, άτοπη κατά τον ευαγγελιστή Μάρκο, παρέμβαση του Πέτρου δεν δίνει ο μεταμορφωθείς Ιησούς, αλλά η παρουσία της νεφέλης και η θεϊκή φωνή-μαρτυρία. Τα δύο αυτά γεγονότα αποτελούν την αποκορύφωση της διήγησης. Το γεγονός ότι οι μαθητές δεν είδαν κανένα παρά μόνον τον Ιησού αποτελεί τον επίλογο.

Η παρουσία των Προφητών αποδεικνύει ότι το τέλος του παρόντος αιώνα, η ποθητή ημέρα της λύτρωσης και της εγκαθίδρυσης της μεσσιακής βασιλείας *πλησιάζει*. Με την επισκίαση της νεφέλης και την διακήρυξη ότι ο Ιησούς είναι ο αγαπητός Υιός του Θεού,

³² Πλούσια, αλλά εκλεκτική βιβλιογραφία σχετικά με την Μεταμόρφωση συγκέντρωσε ο T.F.Best (1981), 157-61.

³³ Πρβλ. Reploh (1969), 112-113.

³⁴ Βλ. στην παρούσα εργασία, σελ.81κ.ε.

διασαφηνίζεται ότι η βασιλεία είναι ήδη *παρούσα* στο πρόσωπο του Ιησού. Ο στ.6 αφενός υποβιβάζει την πρόταση του Πέτρου και αφετέρου εισάγει το κεντρικό γεγονός της Θεοφανείας, το οποίο απαρτίζεται από τα αλληλοσυμπληρούμενα στοιχεία της όρασης και της ακοής της φωνής. Η φωνή επεξηγεί την όραση και η όραση εισάγει την φωνή. Με το στ.7 δίδεται ακριβώς απάντηση στο ερώτημα του Πέτρου. Δεν χρειάζονται σκηνές για να έχει διάρκεια η βασιλεία του Θεού. Η βασιλεία εγκαθιδρύεται με την παρουσία και την δράση του Ιησού στην γη. Αυτή η διήγηση κυκλοφορούσε σε ιουδαϊκούς κύκλους και αποσκοπούσε στο να προβάλλει με ιουδαϊκά σύμβολα το γεγονός ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας, ο οποίος εγκαθιδρύει την εσχατολογική Βασιλεία. Στην επίγεια ζωή και αποστολή του τελειώθηκαν όλες οι προφητείες και προσδοκίες των Ιουδαίων σχετικά με τα Έσχατα.

Η δεύτερη διήγηση περιλαμβάνει τους στ.2-3 και περιγράφει την μεταμόρφωση του Ιησού σε θεία φωτεινή ύπαρξη. Η εκλογή εχέμυθων προσώπων και συγκεκριμένου μέρους (και μάλιστα όρους) ανήκει στο σενάριο της επιφάνειας του Θεού στην γη. Τέτοιες διηγήσεις ήταν ιδιαίτερα προσφιλείς στα ελληνιστικά χρόνια. Η δεύτερη διήγηση αποτελεί το υπόλειμμα ενός ελληνιστικού μύθου. Ο Ιησούς είναι μια θεϊκή ύπαρξη, η οποία κατέβηκε από τον ουρανό και έλαβε ανθρώπινη μορφή στη γη, αποκαλύπτοντας την αινιγματική της ταυτότητα σε ένα κύκλο εκλεκτών. Στα ελληνιστικά χρόνια αυτή η επιφάνεια της θεότητας, έδινε την δυνατότητα στον άνθρωπο να γευθεί μέσω των μυστηριακών τελετών την μεταμόρφωση - θέωση, η οποία (μεταμόρφωση) συνδεόταν κατεξοχήν με την απόκτηση λαμπερών φωτεινών ιματίων. Η Μ. του Ιησού και μάλιστα των ιματίων του, αποτελούσε στην Πρώτη Εκκλησία το πρότυπο της μεταμορφώσεως των πιστών (Ρωμ.8:29.Φιλ.3:21.Β'Κορ.3:18). Με την διήγηση αυτή ο Ιησούς παρουσιάζεται στους εθνικούς ακροατές ως σωτήρας και λυτρωτής.

Ο Μκ. συνέραψε μια χριστοφάνεια γνωστή σε ελληνιστικούς κύκλους και μια θεοφάνεια γνωστή σε ιουδαϊκούς για να παρουσιάσει τον Ιησού στους Έλληνες και Ιουδαίους ως το πρόσωπο εκείνο, το οποίο εκπληρώνει τις προσδοκίες όλων. Ενώ καταρχήν πιστευόταν ότι ο Χριστός έλαβε το αξίωμα του Μεσσία με την Ανάστασή του, κατόπιν η ανάληψη της μεσσιανικότητας τοποθετήθηκε στο κέντρο της επίγειας δράσης του και τελικά στην Βάπτισή του. Η Βάπτιση παρουσιάζεται ως η εσωτερική επιβεβαίωση του Ιησού ότι είναι ο Μεσσίας, η Μ. ως η αποκάλυψη του ιδίου γεγονότος σε ένα μικρό κύκλο εκλεκτών και η Ανάσταση ως η παγκόσμια φανέρωση της μεσσιακής του ταυτότητας. Ο ίδιος ο ερευνητής, όμως, στο υπόμνημά του στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο (1959, 174), λαμβάνοντας υπόψη του

το γεγονός, ότι μεταμορφώσεις ανθρώπων συναντώνται και στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία, αναιρεί την προηγούμενη άποψη του περί ελληνιστικής προέλευσης του πυρήνα της διήγησης της Μ..

Ο H.P.Müller (1959) ακολούθησε την άποψη του Jeremias περί συρραφής όχι όμως μιας ιουδαϊκής και μιας ελληνιστικής πηγής, αλλά δύο ιουδαϊκών πηγών. Η πρώτη διήγηση (2c-6,8) αφορά την Μ. του Ιησού σε μια φωτεινή ύπαρξη ανάλογης εκείνης του Παλαιού των Ημερών (Δν.7:9.ΙΕνώχ 14:20.71:10) ή του ενδόξου Υιού του Ανθρώπου (Απ.1:13κ.ε.10:1.Ι Ενώχ 46:1). Σε αυτό το γεγονός εντάσσεται η εμφάνιση των δύο συνοδών του, Μωυσή και Ηλία (Ζχ.1:8.4:2κ.ε.), η οποία αντιστοιχεί στην εμφάνιση του Γιαχβέ ανάμεσα στους αγγέλους του (Γ'Βασ.22:19.Δν.7:10.Απ.4:4-8). Η απάντηση του έντρομου Πέτρου (στ.5) αντιστοιχεί στις αντιδράσεις του ορώντος μπροστά στο θείο μεγαλείο (Ησ.6:5.Δν.10:7.Απ.1.17). Ακολουθεί η εκτίμηση αυτής της απάντησης (στ.6) και η εξαφάνιση των δύο παλαιοδιαθηκικών μορφών (στ.8). Στην διήγηση αυτή ο Ιησούς λαμβάνει τα χαρακτηριστικά του αποκαλυπτόμενου Γιαχβέ. **Παρουσιάζεται ως ο υψωθείς και αναληφθείς ένδοξος Υιός του Ανθρώπου και όχι απλά ως ο Μεσσίας.**

Στην άλλη διήγηση (2ab,7,9), η οποία είναι επηρεασμένη από την Παράδοση του Σινά, είναι παράλληλη της διηγήσεως της Βαπτίσεως και γνωστή στο συγγραφέα της Β'Πε. (1:17κ.ε.), ανήκει η ανάβαση στο όρος (2a.Εξ.24:1-9.Γ'Βασ.19:1-9), η εμφάνιση της νεφέλης (7a.Εξ.24:10.Γ Βασ.11,12), η διακήρυξη της φωνής (7b.Εξ.25:1-31.Γ' Βασ. 19:15-18) και η κατάβαση από το όρος (στ.9.Εξ.32:7,15). Παράλληλες με την δεύτερη διήγηση είναι οι εμπειρίες της κλήσεως των Προφητών (6), Ιεζεκιήλ (1-3), του συγγραφέα της Αποκαλύψεως (4-5) και άλλων αποκαλυπτικών (Ι Ενώχ 14:8κ.ε). Σε όλες αυτές τις διηγήσεις ο εκλεκτός του Θεού αναζητά ένα σημείο συνάντησης με τον Θεό ή οδηγείται θαυμαστά σε αυτό, βιώνει μια θεοφάνεια, λαμβάνει μια εξουσιοδότηση, είτε με την μορφή προφορικής εντολής, είτε με την μορφή ενός βιβλίου / πίνακα και στο τέλος εγκαταλείπει τον τόπο της θεοφάνειας. Στην περίπτωση της Μ., όπου, σύμφωνα με τον παραπάνω ερευνητή, δεν διακηρύττεται η φυσική υιότητα, αλλά η μεσσιακή, χαρισματική, βασιλική και προφητική ιδιότητα του Ιησού, φαίνεται ότι η θεοφάνεια ουσιαστικά κατοχυρώνει το κύρος των τριών αυτοπτών μαθητών - στύλων της Εκκλησίας. **Ο Μκ., συγχωνεύοντας τις δύο διηγήσεις, παρουσιάζει την Μ. ως την αποκάλυψη της θεϊκής υπόστασης του Μεσσία / Χριστού.**

Όλες αυτές οι απόψεις περί συρραφής δύο ή περισσότερων διηγήσεων από τον Μκ. δεν λαμβάνουν υπόψη τους την συνεκτική και κλιμακωτή δομή, την οποία παρουσιάζει η διήγηση της Μ.³⁵

Ο παλαιοδιαθηκικός χαρακτήρας της αφήγησης ώθησε αρκετούς ερευνητές να χαρακτηρίσουν την αφήγηση της Μ. παλαιοδιαθηκικό midrash στα Εξ.24 και 34. δη ο Strauss επεσήμανε ότι η παρουσίαση του Ιησού στο όρος της Μ. από τους Ευαγγελιστές αποσκοπεί στο να υπογραμμίσει την ειδοποιό του διαφορά έναντι του Μωυσή³⁶.

Η παραλληλότητα της ορολογίας των δύο αυτών κειμένων είναι πραγματικά αξιοσημείωτη:

6+1ημέρες	(Εξ.24:16.Μκ.9:2 .ιεροσ. Ταργκούμ στο Εξ.24:11)
όρος υψηλόν λευκά ιμάτια	(Εξ.24:12,15-18.34:3. Μκ.9:2) ³⁷ (Εξ.24:10.ιεροσ.Ταργκούμ στο Εξ.33:23) ³⁸
νεφέλη	(Εξ.24:15-1 8.34:5.Μκ.9:7)
φωνή	(Εξ.24:16.Μκ.9:7)
ακτινοβολία Μωυσή/Ιησού	(Εξ.34:29-30,35.Μκ.9:2-3)
φόβος	(Εξ.34:30.Μκ.9:6)
εκλεκτοί παριστάμενοι	(Εξ.24:1.Μκ.9:2)
σκηνή	(Εξ.26:1 κ.ε.Μκ.9:5)
κατάβαση από το όρος	(Εξ.34:29β, Ο'.Μκ.9:9)

Και στις δύο διηγήσεις αναφέρονται τα ονόματα του Μωυσή και του Ιησού (Εξ.24:15).

Παρ'όλες τις ομοιότητες μεταξύ των δύο κειμένων, οι διαφορές τους είναι χαρακτηριστικές:

Ο Μωυσής ανεβαίνει πριν το διάστημα των 6 ημερών στο όρος, σε αντίθεση προς τον Ιησού, ο οποίος ανεβαίνει μετά από το ίδιο διάστημα.

Ο λαός στο Σινά είχε γνώση του γεγονότος, το οποίο εκτυλισσόταν στο Σινά (Εξ.24:17), κάτι το οποίο δεν συμβαίνει με τον όχλο και τους υπόλοιπους μαθητές στους πρόποδες του όρους της Μ. (Μκ.9:9).

³⁵ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.54κ.ε.

³⁶ Την ίδια άποψη ενστερνίζονται εκτός των άλλων οι Del Agua (1993, 351-4) και οι D.& P.Miller (1993, 226-230).

³⁷ Πρβλ. Απ.21:20.

³⁸ Πρβλ. Απ.3:5,18.4:4.

Ο Μωυσής παραλαμβάνει τους Ιησού, Ααρών, Ναδάβ, Αβιού και 70 (72) πρεσβυτέρους και κατόπιν μόνον τον *Ιησού*, ενώ ο Ιησούς παραλαμβάνει εξ αρχής τους τρεις μαθητές του.

Στο όρος Σινά ομιλεί ο Μωυσής με τον Θεό, ενώ στο όρος της Μεταμορφώσεως ο Ιησούς με τους Ηλία και Μωυσή. Η ίδια η διακήρυξη του Θεού δεν αφορά τον Ιησού, αλλά τους παρευρισκομένους στο όρος της Μ.

Η πρόταση του Πέτρου να κτιστούν σκηνές πολύ μικρή παραλληλότητα παρουσιάζει με την διαταγή του Θεού να κατασκευαστεί η Σκηνή του Μαρτυρίου στο στρατόπεδο των Ισραηλιτών (Εξ.25-31). Ενώ στην ξοδο το πρόσωπο του Μωυσή λάμπει μόνον κατά την κατάβασή του από το όρος (Εξ.34:29), στον Ιησού ακτινοβολούν ακόμη και τα ιμάτια την στιγμή, κατά την οποία βρίσκεται *πάνω* στο όρος. Το πλήθος τρέχει προς τον μεταμορφωθέντα Ιησού (Μκ.9:9) όταν εκείνος επιστρέφει από το όρος, σε αντίθεση προς την φοβισμένη υποδοχή του Μωυσή από το πλήθος (Εξ.34:30).

Παρ'όλες όμως τις διαφορές των δύο διηγήσεων, οι οποίες υπογραμμίζουν την ετερότητα των δύο γεγονότων, αλλά και το ότι δεν μπορεί η διήγηση της Μ. να εκληφθεί εξ ολοκλήρου ως midrash στα κεφ.24 και 34 της Εξόδου, δεν μπορεί να αποκλεισθεί η εκδοχή ότι ο ίδιος ο Ιησούς και ο ευαγγελιστής (με τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει το γεγονός) θέλησαν με ορισμένα *σημεία*, τα οποία παραπέμπουν στα γεγονότα του Σινά, να τονίσουν την ανωτερότητα του Υιού του Θεού και της διδασκαλίας του έναντι της προσωπικότητας και της νομοθεσίας του μεγάλου προφήτη της Π.Δ.

Ο Riesenfeld (1947), λαμβάνοντας αφορμή βασικά από την πρόταση του Πέτρου να κτιστούν σκηνές, συνέδεσε το γεγονός της Μ. με εκείνο της Εορτής της Σκηνοπηγίας (Λευ.23:41-3.Δτ.16:13-6. πρβλ. Ιώβ 32:27-9). Με την πρωτοχρονιάτικη αυτή εορτή του μηνός Τισρί βιώνονταν λατρευτικά από τους Ισραηλίτες το ιστορικό γεγονός της παραμονής σε σκηνές κατά την μακρά πορεία τους στην έρημο και της μετάβασής τους από τη χώρα της δουλείας του Φαραώ στη Γη της Επαγγελίας. Το μυθολογικό γεγονός της ανανέωσης της **Θεϊκής Βασιλείας**, το οποίο γιόρταζαν οι αρχαίοι λαοί κατά την διάρκεια αντίστοιχης πρωτοχρονιάτικης εορτής, οι Ισραηλίτες το συνέδεσαν με την ανάμνηση της δημιουργίας του κόσμου από τον Γιαχβέ και την ανανέωση της διαθήκης, την οποία σύναψε ο Γιαχβέ με τον εκλεκτό Του λαό στο όρος Σινά. Πιθανόν οι βασιλικοί ψαλμοί 95(96)-98(99), στους οποίους κυριαρχεί η αναφώνηση “ Κύριος ”, να άδονταν κατά τη διάρκεια αυτής της μεγάλης ισραηλιτικής εορτής³⁹.

³⁹ Η εορτή της Σκηνοπηγίας έχει πανάρχαιες ρίζες. Κατά την συλλογή των καρπών, οι άνθρωποι κατοικούσαν σε σκηνές. Το θέρος, με αφορμή το πέρας της

Κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας οι προσκυνητές κατέκλυζαν το Ναό. Παρέμεναν σε σκηνές, προσκόμιζαν τις απαρχές των καρπών τους (κυρίως κρασί και λάδι) και έκαναν λιτανείες γύρω από το θυσιαστήριο των ολοκαυτωμάτων, κρατώντας στο αριστερό χέρι καρπό λεμονιάς (ertrog) και στο δεξί, μπουκέτο από φοίνικα, ιτιά και μυρτιά (lulab). Ταν πρόφεραν το Ψ.117(118):25, κουνούσαν θριαμβευτικά τους καρπούς. Την εβδόμη ημέρα αυτής της εορτής, η οποία ονομαζόταν “ημέρα της Ιτέας” και κατοπιν “μεγάλο Ωσαννά”, οι ιερείς, προσφέροντας σπονδές ύδατος στη βάση του θυσιαστηρίου των ολοκαυτωμάτων, έκαμαν επτά φορές λιτανεία γύρω από αυτό, προφέροντας και πάλι το Ψ.117(118):25⁴⁰.

Όπως όλες οι Ιουδαϊκές εορτές, έτσι και η εορτή της Σκηνοπηγίας απέκτησε στον ιουδαϊσμό έντονο εσχατολογικό περιεχόμενο (Ιεζ. 47:1-10.Ζαχ.14:16-21)⁴¹. Οι σκηνές, στις οποίες κατοικούσαν οι Ισραηλίτες, συμβόλιζαν τις σκηνές των δικαίων στον Παράδεισο κατά την περίοδο των Εσχάτων. Το ertrog και το lulab συμβόλιζαν τις καλές πράξεις, οι οποίες θα συνοδεύουν τους εκλεκτούς στην αιώνια Βασιλεία⁴². Ο εορταστικός χαρακτήρας της ημέρας αποτελούσε προτύπωση της υλικής χαράς των δικαίων στη μεσσιανική Βασιλεία⁴³. Ο Ιερώνυμος σημειώνει σχετικά: “Οι Ιουδαίοι έχουν την απατηλή ελπίδα, πως θα συμβούν όλα αυτά στην χιλιετή Βασιλεία” (In Zach.III,4). Το ίδιο επαναλαμβάνει και ο Μεθόδιος στο Συμπόσιό του (IX.5,120).

Χρησιμοποιώντας ο Riesenfeld ως σημεία αφετηρίας την πρόταση του Πέτρου να στήσει τρεις σκηνές, (κάτι το οποίο, όπως αποδείχθηκε, ήταν σύνηθες κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας) την επισκίαση όλων

συγκομιδής, παρακαλούσαν τους θεούς να στείλουν βροχή το επόμενο έτος. Γενικότερα η εορτή της Πρωτοχρονιάς εορταζόταν από τους Χαναναίους και τους Βαβυλωνίους, έχοντας το χαρακτήρα της ανανέωσης της βασιλείας του Θεού, την οποία ενσάρκωνε ο εκάστοτε μονάρχης. Το τυπικό της βαβυλωνιακής εορτής περιελάμβανε: α) Ανάγνωση του έπους της δημιουργίας Eupua Elisch εμπρός στο άγαλμα του θεού Μαρδούκ. β) Λιτανεία εκτός της πόλεως. γ) Δραματική και λατρευτική αναπαράσταση της νίκης του Μαρδούκ επί των θεών του χάους. δ) Διακήρυξη της θείας βασιλείας του Μαρδούκ με τα λόγια: “Ο Μαρδούκ είναι βασιλεύς”. Στη χαναναϊτική μάλιστα λατρεία όπου εορταζόταν η νίκη του Βάαλ επί των θεών του χάους και του θανάτου Yamm και Mot, η εορτή περιλάμβανε και την τελετή του ιερού Γάμου. Βλ.S.Mowinckel (1966), 1-81.

⁴⁰ Πρβλ. Οικονόμου, ό.π. 399.

⁴¹ Πρβλ.Danielou (1981), 351.

⁴² ό.π. 350-351.

⁴³ ό.π. 351.

των παρευρισκομένων στο όρος της Μ. από τη θεϊκή νεφέλη και το γεγονός ότι η Μ. παρουσιάζεται από τον Μκ. ως δυναμική πραγματοποίηση της βασιλείας του Θεού (9:1), ισχυρίστηκε ότι με την διήγηση της Μ. σημαίνεται η εσχατολογική πραγματοποίηση της νοσταλγίας των Ιουδαίων για σκηνώση του Γιαχβέ ανάμεσά τους (Ησ.4:6) και για ανοικοδόμηση της Σκηνής του Δαβίδ (Αμ.9:11-12).

Ο χρονικός προσδιορισμός « μ μ » (Μκ.9:2) θεωρήθηκε ως το μεσοδιάστημα μεταξύ της εορτής του Εξιλασμού και αυτής της Σκηνοπηγίας. Σύμφωνα μάλιστα με τον Lapide⁴⁴, η έκτη μέρα συνδεόταν ιδιαίτερα με την **στέψη του δαυιδίδη βασιλέα**, διότι στην αφήγηση της δημιουργίας αυτή η ημέρα δέχτηκε ιδιαίτερη ευλογία («στεφανώθηκε») από τον ίδιο τον δημιουργό, αφού συνδέθηκε με την δημιουργία του ανθρώπου και την **τελειοποίηση** της κτίσεως (Γεν.1:31). Στην διήγηση της Εξόδου (16:5) η ίδια (έκτη) ημέρα παρουσιάζεται ως **η ημέρα της πληρότητας**, καθότι εκείνη την ημέρα ο Θεός δώριζε διπλή μερίδα μάννα στον λαό Του. Αυτήν την ημέρα της στέψης και της πληρότητας επιλέγει ο Ιησούς για να μεταμορφωθεί. Ολόκληρη η διήγηση της Μ. σύμφωνα με τους παραπάνω ερμηνευτές κυριαρχείται από το σχήμα 'Ανάβαση – Παρουσίαση - Ενθρόνιση'. Το όρος της Μ. θεωρήθηκε ως το όρος της ενθρόνισης του βασιλέως Χριστού, η οποία (ενθρόνιση) συνοδευόταν στο αιγυπτιακό τελετουργικό από την διακήρυξη 'ούτος έστιν ό Υιός μου' (Ψ.2:7. Α' Βασ.7:14). Σύμφωνα με τον Lapide⁴⁵, ο Πέτρος με την διαπίστωσή του « », παραπέμπει στον Ψ.132(133), ο οποίος (ψαλμός) ομιλεί για χρίση, συνήθη όχι μόνον στους αρχιερείς, αλλά και στους βασιλείς.

Η διήγηση της Μ. προοδευτικά έχασε τον χαρακτήρα της ενθρόνισης του Ιησού, πρώτον για μην δίνει στον Ιησού τον χαρακτήρα του βασιλέα των Ιουδαίων και δικαιωθεί έτσι η καταδίκη του από τον ρωμαίο Πόντιο Πιλάτο και δεύτερον για να μην θεωρηθεί ο Ιησούς ως ιουδαίος επαναστάτης βασιλέας και χάσει το μήνυμα του Χριστιανισμού την παγκόσμια - οικουμενική διάστασή του⁴⁶.

Έστω κι αν ορισμένα στοιχεία της αφήγησης της Μ., όπως οι σκηνές, μπορούν να αιτιολογηθούν βάσει του συμβολισμού, τον οποίον είχαν στην εορτή της Σκηνοπηγίας, εντούτοις πολλά χαρακτηριστικά στοιχεία αυτής της εορτής («σαννά» Ψ.117(118):25, σπονδές στο θυσιαστήριο και λιτανεία γύρω από αυτό, ertrog και lulab, νυκτερινή φωταγωγή) δεν συναντώνται στην αφήγηση της Μ. Επίσης λλα

⁴⁴ (1988), 11κ.ε.

⁴⁵ ό.π. 19-21.

⁴⁶ ό.π. 29-31.

στοιχεία της αφήγησης της Μ. δεν μπορούν να αιτιολογηθούν βάσει της εορτής της Σκηνοπηγίας (ανάβαση στο όρος, παρουσία Ηλία και Μωσή, δημιουργία σκηνών μόνον για τα τρία πρόσωπα, το περιεχόμενο της θεϊκής φωνής). Ο ισχυρισμός ότι στο όρος της Μ. παρουσιάζεται η ενθρόνιση του Ιησού είναι ανεδαφικός, αφού η διακήρυξη ‘οὗτος ἐστίν ὁ Υἱός μου’, ακούστηκε ήδη κατά την Βάπτισή του Ιησού.

Αν κάποια αφήγηση της ζωής του Ιησού θα μπορούσε να συσχετισθεί με την εορτή της Σκηνοπηγίας (συσχετίζεται όμως από τους Συνοπτικούς με την εβδομάδα του Πάσχα), αυτή είναι η βαϊοφόρος είσοδος του Ιησού στα Ιεροσόλυμα⁴⁷, όπου συναντώνται πολλά στοιχεία αυτής της εορτής, ίσως διότι η ιουδαϊκή εορτή της Σκηνοπηγίας αφομοιώθηκε στο χριστιανικό εορτολόγιο από την κορυφαία εορτή του Πάσχα⁴⁸.

Ο Gerber (1967, 385-395) κατέταξε την διήγηση της Μ. μαζί με άλλα κείμενα της υστεροϊουδαϊκής γραμματείας (Hekhalot), στην κατηγορία των επουράνιων ταξιδιών και της θέας του θρόνου του Θεού. Σε αυτά τα υπερκόσμια ταξίδια ο ορών μεταμορφώνεται προκειμένου να συνομιλήσει με τους κατοίκους του ουρανού και κυρίως με τον Θεό.

Ο Pesch (1984, 74) μάλιστα υποστήριξε ότι υπάρχει παραλληλότητα μεταξύ της διήγησης της Μ. και της ανάληψης του Ενώχ στον ουρανό (I Ενώχ 71-72). Στο αποκαλυπτικό βιβλίο του Ενώχ, ο ομώνυμος προφήτης ανεβαίνει πνευματικά στον ουρανό και εισέρχεται, καθοδηγούμενος από τον αρχάγγελο Μιχαήλ, στα άδυτα του επουράνιου Ναού. Βλέποντας τον Παλαιό των Ημερών, πέφτει με το πρόσωπο στη γη και τον δοξολογεί. Ο Μιχαήλ σηκώνει τον Ενώχ και του λέγει: «Συ είσαι ο Υἱός του Ανθρώπου, ο γεννηθείς διά δικαιοσύνη.. όσοι περιπατούν στις οδούς σου, η κατοικία τους και η

⁴⁷ S.B.Chorin (1982), 116.

⁴⁸ Χαρακτηριστική η επίδραση της θεολογίας και του συμβολισμού αυτής της Εορτής ιδιαίτερα στο κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο. Η *σύγκρουση* των Ιουδαίων και του σαρκωμένου Λόγου κορυφώνεται κατά την διάρκεια της ‘μεγάλης’ εορτής (Ιω.7:37). Οι ρήσεις του Ι.Χ. περί πηγής ύδατος ζωής (Ιω.7), φωτός (Ιω.8) και το “σημείον” της αναδημιουργίας των οφθαλμών του εκ γενετής τυφλού (κεφ.9), μπορούν να κατανοηθούν, μόνον εάν ληφθεί υπόψη ο πλούσιος συμβολισμός της Εορτής της Σκηνοπηγίας. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί έντεχνα την τυπολογία της μεγάλης αυτής εορτής για να εκφράσει το *καινόν* του προσώπου του Ιησού Χριστού και της χριστιανικής “ἐν Πνεύματι καὶ ληθείᾳ” λατρείας (Ιω.4:23). Βλ. L.Schenke, (1992).

κληρονομία τους θα είναι μετά σου. τσι θα υπάρξει μακρότης ημερών μετ' εκείνου του Υιού του Ανθρώπου».

Μεταξύ όμως του Ι Ενώχ 71-72 και της διήγησης της Μ. υπάρχουν χαρακτηριστικές διαφορές: 1) Ο Ιησούς, με τη συνοδεία μάλιστα τριών μαθητών του, ανεβαίνει σε όρος και όχι στον ουρανό, στο οποίο βιώνεται η Παρουσία του Θεού στη γη. 2) Ο Ενώχ βλέπει αγγέλους και επουράνια μυστήρια, ενώ στην Μ. εμφανίζονται δοξασμένοι άνδρες της Π.Δ., οι οποίοι και συνομιλούν με τον Ιησού. 3) Ο Ενώχ πέφτει και προσκυνά τον Θεό, ενώ στην Μ. οι ακροατές καλούνται να υπακούσουν τον Ιησού, ο οποίος μάλιστα χαρακτηρίζεται ως ο αγαπητός Υιός του Θεού.

Ο J.W.Weeden (1971, 123-34) υποστηρίζει ότι καταρχήν η διήγηση αναφερόταν ταυτόχρονα στην ανάσταση, ανάληψη και ενθρόνιση του Ιησού. Πριν το στάδιο της επεξεργασίας της εκ μέρους του Μκ., η διήγηση περιελάμβανε την άνοδο του αναστημένου Ιησού με τους τρεις μαθητές του στο όρος, η οποία (άνοδος) συνοδεύτηκε από την παρουσία των δύο προφητών. Την εβδόμη μέρα κλήθηκε ο Ιησούς στη νεφέλη και κατόπιν, όταν η νεφέλη εξαφανίστηκε, ο Κύριος εμφανίστηκε μεταμορφωμένος. Συντελέστηκε δηλ. μετατροπή της θεοφάνειας του Γιαχβέ σε επιφάνεια του Ιησού, επί τη βάσει της επανερμηνείας του αντιστοίχου γεγονότος του Σινά. Ο Μκ. μετέτρεψε το περιεχόμενο της φωνής από πρόσκληση εισόδου στη νεφέλη σε διακήρυξη της υιότητας του Ιησού, υπογράμμισε με την παρεμβολή των στ.5-6 την ακατανοησία των μαθητών, προσθέτοντας επίσης την εντολή του Ιησού για αποσιώπηση του γεγονότος (στ.9) και τον χρονικό προσδιορισμό (9:2) για να παρουσιάσει την Μ. ως κορύφωση της αναζήτησης της ταυτότητας του Ιησού. Από επιφάνεια μετατράπηκε έτσι η διήγηση σε διακήρυξη της ταυτότητας του Μεσσία. Η Μ., όμως, μορφολογικά και σημειολογικά διακρίνεται έντονα στο Ευαγγέλιο του Μκ. από τα τελικά κορυφαία γεγονότα της θείας Οικονομίας.

Ο J.Nützel (1973, 165-166), αφαιρώντας τις λέξεις που προδίδουν επέμβαση του Ευαγγελιστή Μάρκου, δεν διέκρινε παραδόσεις οι οποίες έχουν συρραφεί, αλλά ένα προμαρκίνειο κείμενο το οποίο ο Μκ έχει επεξεργαστεί. Αυτό το κείμενο είναι, σύμφωνα με τον Nützel, το εξής:

j aϕρακαkai bQnei ζ IqsoAr
t; mPótqomj aϕt; miQ ybomj aϕt; mly Qmōm
j aϕAnav opei a«to.r.er qor »xgk; m
j aϕI etel oqvn ÷hg ol pōqshema«tým
j aϕIÇ I Qtia a«toAī cānōnto keuj Çst ϕbonta keuj ÇKām

oʻa crave.r.i pʰ°r c°r o« d.natai oʻEyr keuj ʹnhai
 j aʰvnhg a«tor Gkʰar,
 j aʰmsukkakoʻAm ʹgsoʻA
 j aʰj voboi i cʻonito
 j aʰ cʻoneto nev dki pisj iʻfousa a«tor
 j aʰ nʻQina peqibkexʻi enoi oʻj oti eʻdom
 e l ü t; miʻgsoʻAmi j nom(i ehʻ ʹnautʻn).

Σύμφωνα με τον Nützel τα μαρκίνεια στοιχεία στην διήγηση της Μ. είναι:

- 1) Ο εξαήμερος χρονικός προσδιορισμός.
- 2) Η έξαρση της εκλογής μόνον των τριών μαθητών.
- 3) Η προσθήκη του Μωυσή στην διήγηση.
- 4) Η πρόταση του Πέτρου και η υποτίμησή της.
- 5) Η φωνή - διακήρυξη του Θεού-Πατέρα.

Σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, ο Μκ. παρέλαβε μια διήγηση, στην οποία κυριαρχούσε η περιβολή της μορφής του Ιησού με επουράνια δόξα και λαμπρότητα και η ταυτόχρονη εμφάνιση του Ηλία. Υπογραμμίζοταν έτσι η *εσχατολογική* δόξα του Ιησού. Ο Μκ., θέλοντας να τονίσει ότι δεν είναι το μέλλον (η προσδοκώμενη έλευση του Υιού του Ανθρώπου στα τελικά Έσχατα) εκείνο το οποίο θα φέρει την σωτηρία, αλλά το ιστορικό παρόν, προσπαθεί να εξάρει την σημασία του Ιησού σε αυτό. Αυτό το επιτυγχάνει, παρουσιάζοντας τον Ηλία, όχι ως εκείνον που θα έλθει πριν την εσχατολογική Κρίση, αλλά ως ήδη εμφανισθέντα στη γη και μάλιστα με την συνοδεία όχι του Ενώχ, αλλά του Μωυσή, του νομοθέτη και ρυθμιστή της ζωής του ιουδαϊκού λαού. Με την υποτίμηση της πρότασης του Πέτρου να στηθούν τρεις σκηνές στο υψηλό και απόμακρο όρος και την προσθήκη της φωνής-προσταγής του Θεού, ο Μκ. επιτυγχάνει να τονίσει τον ρόλο, τον οποίο πρέπει διαδραματίζει ο ένδοξος Ιησούς στο Παρόν της Εκκλησίας και της Ιστορίας.

Ο Chilton (1984, 119-120), πάλι επί τη βάσει λεξιλογικών παρατηρήσεων, παρέθεσε το πιθανό προμαρκίνειο κείμενο, τοποθετώντας σε παρένθεση τις παρεμβάσεις του Μκ.:

(j aʰl etʻʻi oʻar oʻn paqakal bʻQnei ʻ ʹgsoʻAr
 t; mʻPótqomj aʰt; miʻQ ybomj aʰlyʻQmʻom
 (j aʰʻAnav oʻqei a«to.r.er qor »xgk; m
 (j aʰl etel oʻq n ÷ hg (d pʻqoshema«tʻy n)
 (j aʰ tʻʻ l ʻQia a«toʻA (i cʻoneto) stʻʻbonta keuj ʻʻ (kʻʻar)
 oʻa crave.r.i pʰ°r c°r (o« d.natai) (oʻEyr) keuj ʹnhai
 (j aʰ ʻvnhg (a«tor) (Gkʰar s.mL yuse)
 (j aʰʻsam) sukkakoʻAnter (ʹgsoʻA)
 (j aʰʻApoj qiheʰ ʻ Pótqor kócei ʹgsoʻA

- 2) Και τα δύο γεγονότα εκτυλίσσονται σε υψηλά σημεία (" .9:2, " " Γεν.22:2)
- 3) " " του Μκ. βρίσκεται σε αντιστοιχία προς το " " της Γενέσεως (Γεν.22:2).
- 4) Όπως ο Αβραάμ αναζητεί την μόνωση (Γεν.22:5), έτσι και ο Ιησούς παραλαμβάνει τους τρεις μαθητές " ' μ " (Μκ. 9:2).
- 5) Η θυσία αλλά και η λύτρωση / ο δοξασμός του Ισαάκ είναι παράλληλα γεγονότα της Μ. του Ιησού, μέσω της οποίας προλαμβάνεται ο εσχατολογικός δοξασμός Του πάνω στο Σταυρό.
- 6) Η διακήρυξη " μ " (Μκ. 9:7), η οποία ακούστηκε πανηγυρικά κατά την Μ., αντιστοιχεί στον χαρακτηρισμό του Ισαάκ ως υιού " " του Αβραάμ (.22:2). Όπως ο Ισαάκ ήταν ο αφοσιωμένος μέχρι θανάτου, και γι' αυτό αγαπημένος υιός του Πατριάρχη, έτσι και ο Ιησούς, είναι εκείνος, ο οποίος υπακούει απόλυτα το θέλημα του Πατέρα Του. Όπως στο όρος Μορία ακούγεται η φωνή του αγγέλου, η οποία αποτρέπει την θυσία, έτσι και στο όρος της Μ. εμφανίζεται η νεφέλη και ακούγεται η φωνή του ίδιου του Θεού, η οποία επιβεβαιώνει τα λόγια του Ιησού περί της αναγκαιότητας της θυσίας στην πορεία προς τον δοξασμό.
- 7) Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε περιγραφή της επιστροφής των πρωταγωνιστών στους εναπομείναντες μακριά από το περιστατικό.

Σύμφωνα με τον L.Kundert, η διήγηση της Μ. βασίζεται στην τυπολογία Ισαάκ - Ιησού και θέλει να εξάρει το γεγονός της μαρτυρικής πορείας του Ιησού ως της μόνης οδού προς τον αιώνιο δοξασμό. Σε αυτό αποσκοπεί η παρουσία του Ηλία και του Μωυσή. Και οι δύο Προφύτες ήταν στον Ιουδαϊσμό οι δύο κατεξοχήν μαρτυρικές μορφές, οι οποίες επέτυχαν δια της θυσίας τους να βρεθούν « » (Δ' Μακ.17:19)⁵².

Στην διήγηση της Μ., σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, εμφανίζεται μια επιπλέον τυπολογική σχέση μεταξύ μαθητών και Ισαάκ. Και οι δύο αναφέρονται σε όρος και μάλιστα υψηλό, προκειμένου να υπακούσουν την πρόσκληση του Θεού για θυσία. Οι μαθητές, όμως, μόνον μετά την Ανάσταση θα αντιληφθούν την δόξα, η οποία συνοδεύει το μαρτύριο.

⁵²

μ " μ ,
 μ μ μ μ μ
 μ
 " (' . 17:20-22).

Η παραλληλότητα της θυσίας του Ισαάκ με την Μ. του Ιησού δεν είναι ακριβής, διότι απουσιάζει από την Γένεση κάποια θεϊκή αλλοίωση ή μεταλλαγή των ιματίων ή του προσώπου του Ισαάκ. Ο ίδιος ο Kundert αναγκάζεται να παραλληλίζει τυπολογικά τον Ιησού τότε με τον Αβραάμ και τότε με τον αφοσιωμένο και γι' αυτό αγαπητό γιο του, Ισαάκ. *στω και αν συνδέεται η Μ. με την προφητεία τού Ιησού σχετικά με το προσωπικό του Πάθος, απουσιάζει όμως οποιαδήποτε άμεση αναφορά σε θυσία κατά την διάρκεια της έκθεσης του περιστατικού, όπως κατεξοχήν συμβαίνει στην Γένεση με την περίπτωση του Ισαάκ. Η ίδια η σταυρική θυσία του Ιησού με τις παγκόσμιες λυτρωτικές συνέπειές της, δεν εντάσσει τον Ιησού στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο στην ίδια κατηγορία με τους δοξασμένους 'μάρτυρες' Μωσέ και Ηλία.*

Όπως αποδεικνύεται από τα παραπάνω, η σύγχρονη έρευνα δεν ασχολείται καθόλου με την ιστορικότητα ή μη του γεγονότος, αλλά εστιάζει το ενδιαφέρον της στην εξιχνίαση του πολυσήμαντου συμβολισμού του. Την ιστορικότητα της διηγήσεως υπερασπίζεται η μοναδική μέχρι σήμερα ερμηνευτική μονογραφία στον ελληνικό χώρο σχετικά την Μ., την οποία συνέγραψε ο Α.Τσάμπηρας (1999). Σύμφωνα με τον έλληνα ερμηνευτή, η Μ., όπως περιγράφεται στα κείμενα της Καινής Διαθήκης και ερμηνεύεται από τους Πατέρες της ορθόδοξης Εκκλησίας, είναι ένα γεγονός ταυτόχρονα ιστορικό και εσχατολογικό με βαθύτατο χριστολογικό και σωτηριολογικό περιεχόμενο. «Κατά την Μεταμόρφωσιν του Χριστού... και ο Θεός και ο άνθρωπος αποκαλύπτεται... Η Μεταμόρφωσις του Χριστού.. είναι μια δυναμική μαρτυρία και ένας θείος ευαγγελισμός προς τον άνθρωπον, καθ' ότι δεν υπάρχει διακοπή της συνοχής μεταξύ θείου και ανθρωπίνου, φυσικού και υπερφυσικού, ιστορικού και εσχατολογικού, ακριβώς διότι πάντα ταύτα συνυπάρχουν εντός του θείου φωτός της Αγίας Τριάδας» (σελ.345-6). Αυτό το άκτιστο φως πρέπει, σύμφωνα με την πατερική παράδοση, να ταυτισθεί με τους όρους «δόξα, χάρις, κράτος και βασιλεία του Θεού». Η Μ. αποκαλύπτει επίσης την φυσική κατάσταση του ανθρώπου και προβάλλει το αρχικό προπατορικό κάλλος της καθαρής και προπρωτικής ανθρώπινης φύσης και ολόκληρης της δημιουργίας. Σε αυτήν την μεταμόρφωση, η οποία προϋποθέτει την σταύρωση των αισθήσεων, του νου και της καρδιάς, οδηγεί ολόκληρο το Ευαγγέλιο. Αυτή ακριβώς η Μ. δεν είναι μια μεταμόρφωση η οποία προσφέρει απομόνωση και αυτοϊκανοποίηση, αλλά είναι μια πρόσκληση για κάθοδο στο πεδίο εκείνο, όπου η κοινωνία αγωνίζεται και υποφέρει. Η αποστολή της Εκκλησίας στον κόσμο μπορεί να ευδοκιμήσει

μόνον όταν υπάρχει η μεταμορφωτική εμπειρία της αληθινής θεογνωσίας και της κατά Θεόν αλλοίωσης» (σελ.350κ.ε.).

Η εργασία του Α.Τσάμπηρα αποτελεί μια καταγραφή της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης της ερμηνείας της Μ. και μια σύγκριση αυτής της παράδοσης με την σύγχρονη ερμηνεία του γεγονότος. Η διεθνής βιβλιογραφία, η οποία λαμβάνεται υπόψιν, είναι εκείνη μέχρι το 1960, ενώ η μέθοδος της εργασίας δεν είναι αυστηρά ερμηνευτική, αλλά περισσότερο ιστορική. Αυτό ακριβώς το κενό προσπαθεί να καλύψει η παρούσα εργασία.

3. Προϋποθέσεις και μέθοδος της παρούσης Εργασίας

Στην παρούσα εργασία εξετάζεται η διήγηση της Μ. όπως την παραδίδει το αρχαιότερο πιθανότατα Ευαγγέλιο του Μάρκου. Αυτή ακριβώς η διήγηση συγκρίνεται καταρχήν με τις διάφορες παραλλαγές της διήγησης της Μ., οι οποίες παραδίδονται από τους Ευαγγελιστές, την Β' Πέτρου και τα απόκρυφα κείμενα. Αυτές οι παραλλαγές, σύμφωνα με μερικούς ερμηνευτές, απηχούν γραπτές ή προφορικές παραδόσεις περί της Μ. του Κυρίου αρχαιότερες εκείνης, την οποία μας παραδίδει ο Μκ. Στόχος αυτής της σύγκρισης δεν είναι καταρχήν η ανακάλυψη της πρωταρχικής διήγησης της Μ., κάτι το οποίο με τα υπάρχοντα δεδομένα κινείται πάντα στα πλαίσια της υπόθεσης, αλλά ο καθορισμός του θεολογικού και χριστολογικού χαρακτήρα, τον οποίο είχε λάβει η διήγηση της Μ. στους διάφορους πρωτοχριστιανικούς κύκλους.

Τα σημεία τα οποία τονίζει με ιδιαίτερη έμφαση ο Μκ. κατά την αφήγηση της Μ. καθώς επίσης και η άρρηκτη σύνδεσή της από τον ίδιο Ευαγγελιστή με το Πάθος ίσως οφείλονται στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει μια παραποιημένη Χριστολογία και Εσχατολογία. Γι' αυτό το λόγο η διήγηση της Μ. εξετάζεται εν συνεχεία στην ευρύτερη συνάφεια της ενότητας 8:27-9:28. Δομικά και ουσιαστικά η ενότητα αυτή διαδραματίζει σπουδαιότατο ρόλο στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο. Αποτελεί τον πυρήνα του Ευαγγελίου· το σημείο στο οποίο συμπυκνώνεται η Χριστολογία και η Ανθρωπολογία του. Κατακλείει την πολύχρονη δράση του Ιησού στην Γαλιλαία και εισάγει την τελική πορεία-ανάβαση του Ιησού προς τα Ιεροσόλυμα και το Πάθος. Η έρευνά μου στρέφεται στον τρόπο με τον οποίο συνυφαίνεται η διήγηση της Μ. με τα άλλα γεγονότα της ενότητας 8:27-9:28, αλλά και στον έντεχνο τρόπο, με τον οποίο συνδέεται συνολικά η ενότητα αυτή με τις υπόλοιπες ενότητες του κατά Μάρκον Ευαγγελίου. Έτσι μου δίνεται η ευκαιρία να ερευνήσω δομικά το αρχαιότερο Ευαγγέλιο και να προσδιορίσω ακριβέστερα την θέση της Μ. στην πλοκή του.

Η έρευνα της σχέσης της Μ. με όλα τα κορυφαία γεγονότα της ζωής του Ιησού Χριστού (Βάπτισμα, Πάθος, Ανάσταση, Δευτέρα Παρουσία) αποσκοπεί στο να εξιχνιαστεί ο ακριβής θεολογικός, χριστολογικός και ανθρωπολογικός ρόλος της στο συνολικό σχέδιο της θείας Οικονομίας, όπως αυτό καταγράφεται από τον Ευαγγελιστή Μκ.

Έπεται η λεπτομερής ανάλυση του κειμένου, στην οποία εξετάζονται φιλολογικά και θεολογικά οι διάφοροι όροι, τους οποίους χρησιμοποιεί ο Μκ. για να περιγράψει το γεγονός της Μ. Ιδιαίτερη έμφαση

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ

1. Η Μεταμόρφωση στους Συνοπτικούς

Το γεγονός της Μ. το αφηγούνται και οι τρεις Συνοπτικοί (Μκ.9:2-8.Μτ.17:1-9.Λκ.9:28-36). Και οι τρεις Ευαγγελιστές συμφωνούν στον τόπο και στον χρόνο, κατά τα οποία διαδραματίστηκε το γεγονός. Χρονικά τοποθετούν την Μ. στο τέλος της δημόσιας δράσης του Ιησού στην Γαλιλαία και στην αφετηρία της τελικής πορείας του προς τα Ιεροσόλυμα και τον Γολγοθά. Και για τους τρεις συνεπώς Ευαγγελιστές, η Μ. αποτελεί ένα κατεξοχήν *σημαντικό* ιστορικό γεγονός το οποίο κατακλείει μια εποχή της ζωής του Ιησού γεμάτη κήρυγμα και δράση σε μια περιοχή παραγκωνισμένη και υποτιμημένη από τον επίσημο Ιουδαϊσμό. Το ίδιο κορυφαίο γεγονός εισάγει την τελική πορεία του Ιησού προς το κέντρο του Ιουδαϊσμού τα Ιεροσόλυμα, όπου τον αναμένει το Πάθος και η Δόξα.

Και οι τρεις Ευαγγελιστές επισημαίνουν, ότι ο χώρος, στον οποίο διαδραματίστηκε η Μ., είναι κάποιο υψηλό όρος κοντά στην Καισάρεια του Φιλίππου. Αποφεύγουν επιμελώς να προσδιορίσουν το όρος της Μ. Αρκούνται στο να επισημάνουν απλώς το *ύψος* αυτού του όρους, το οποίο (ύψος) προφανώς σχετίζεται με το μεγαλείο των μυστηρίων, τα οποία συνέβησαν σε εκείνο. Το όρος ενδιαφέρει τους Ευαγγελιστές ως σύμβολο της συνάντησης του Θεού με τον άνθρωπο και της αποκάλυψης των μυστηρίων της θεότητας και όχι ως τόπος προσκυνηματικός⁵³.

Παρ'όλες τις ομοιότητες όχι μόνον στον προσδιορισμό του τόπου και του χρόνου αλλά και στην περιγραφή αυτού του ίδιου του γεγονότος, υπάρχουν μερικές χαρακτηριστικές διαφορές, μεταξύ των τριών Συνοπτικών, οι οποίες προφανώς δεν οφείλονται στην χρήση άλλων πηγών, αλλά στην θεολογική σκοπιμότητά τους:

Ο Μτ. εντάσσει την Μ., την οποία ο ίδιος χαρακτηρίζει ως « ραμα» (17:9)⁵⁴, σε μια ενότητα, η οποία έχει ως θέμα της την *μαθητεία* κοντά στον Χριστό και την κατανόηση του

⁵³ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.99κ.ε.

⁵⁴ Ο Sabbe (1962) θεωρεί ότι ο Μτ. διασκεύασε την διήγηση του Μκ. έχοντας ως πρότυπό του το Δν.10 (Ο'). Μεταξύ των δύο διηγήσεων συναντώνται τα εξής κοινά φραστικά στοιχεία: ' μ , μ μ , , μ ,

μ , μ ' .

προσώπου του (Ιησού) εκ μέρους των μαθητών του (13:53-17:27)⁵⁵.

Το όρος με τον πλούσιο συμβολισμό, τον οποίο έχει στο κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο⁵⁶, δίνει στον Ευαγγελιστή την δυνατότητα να συνδέσει την εμπειρία της Μ. του Ιησού εντονότερα από τους δύο άλλους Ευαγγελιστές με δύο γεγονότα, τα οποία σηματοδοτούν την αρχή και το τέλος της ζωής του Ιησού: αυτά των Πειρασμών και της Ανάστασης (28:16,18κ.ε.). Ο πειρασμός του Ιησού από τον Σατανά πάνω σε *υψηλό* όρος μετά την Βάπτισή του, βρίσκεται σε αντιστοιχία προς τον αντίστοιχο πειρασμό του εκ μέρους του Πέτρου (ο οποίος χαρακτηρίζεται και ως « ») έξι ημέρες προτού γίνει η Μ. (Μτ. 16:22-23) στους πρόποδες του όρους. Ο διάλογος του Ιησού με τις κορυφαίες προσωπικότητες της Π.Δ. στο όρος της Μ. βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τον διάλόγο του με τον Σατανά πάνω στο όρος των Πειρασμών (4:8). Στο *υψηλό* αυτό όρος ο Σατανάς, προσπαθώντας να εξιχνιάσει, εάν ο Ιησούς είναι πραγματικά Υιός του Θεού, όπως διακηρύχτηκε κατά την Βάπτισή του (Μτ.4:3), ζητά από τον Ιησού να τον προσκυνήσει, προτείνοντάς του ως *αντάλλαγμα* την εξουσία πάνω σε όλες τις βασιλείες του κόσμου. Στο όρος της Μ. ο Θεός - Πατέρας με την πανηγυρική διακήρυξη « μ », παραπέμπει στον μεσσιακό ψαλμό 2, όπου προφητεύεται η εσχολογική «κατάσχεση» όλων των εθνών εκ μέρους του «Χριστο» Του. Ο ίδιος ο αναστημένος πλέον Ιησούς στον επίλογο του Μτ. θα τονίσει, πάλι σε όρος της Γαλιλαίας, ότι του ' ' (Μτ.28:18) και θα αποστείλει τους μαθητές του να 'μαθητεύσουν' όλα τα έθνη, διδάσκοντάς τα να ακούνε όλες τις εντολές Του.

Ο Μτ. περιγράφει καταρχήν το πρόσωπο, όπως είναι φυσικότερο στην περιγραφή ενός μεταμορφωμένου όντος και κατόπιν τα *ιμάτια*, τα οποία παρομοιάζει απλά με το φως⁵⁷. Η

⁵⁵ Πρβλ. C.H.Lohr (1961), 427, H.B.Green (1968), 47-59, P.F.Ellis (1974). Την άποψη αυτή ασπάζεται και ο Viviano (1992), 632-634. Η ενότητα αυτή, σύμφωνα με την κυκλική επικεντρική δομή του Μτ, την οποία προτείνουν οι παραπάνω ερμηνευτές, αντιστοιχεί στην ενότητα των κεφ.11-12 (που έχει ως θέμα την άρνηση του Ιησού από την γενεά του) και ακολουθεί ακριβώς μετά την παράθεση των Παραβολών της Βασιλείας (κεφ.13), οι οποίες αποτελούν τον πυρήνα του Ευαγγελίου.

⁵⁶ Πρβλ. Früchtel (1991), 98-102.

⁵⁷ Με τον τρόπο αυτό ανακαλεί το Εξ.34:29-35, όπου το Μασωριτικό κείμενο παρομοιάζει το πρόσωπο του Μωυσή με τον ήλιο.

και την Ανάσταση (17:9.28:5,10) και ισοδυναμούν με μια (εικονική) νεκρανάσταση των μαθητών.

Ο Ιησούς δεν παρουσιάζεται μεταμορφωμένος μπροστά στον όγλο στους πρόποδες του υψηλού όρους, όπως στην διήγηση του Μκ. (9:14). Αυτού του είδους η θέα του Ιησού αποτελεί στον Μτ. προνόμιο μόνον των μαθητών. Το γεγονός τής θεραπείας του «σεληνιαζόμενου» (όπως μόνον ο Μτ. χαρακτηρίζει) νέου (17:15) στο οποίο εμπλέκεται η αδυναμία των μαθητών να επιτελέσουν το θαύμα, παρουσιάζεται συνοπτικότερα από τον Μτ. Το κέντρο βάρους στην διήγηση, η οποία ακολουθεί το όραμα της Μ., δεν είναι τόσο η επισήμανση της ακατανοησίας των μαθητών στο γεγονός του Πάθους, αλλά η ενδυνάμωση της πίστης των μαθητών, η οποία έχει την δυνατότητα ακόμη και *όρη* να βυθίζει στην θάλασσα (17:21,πρβλ.Μκ.11:23. Λκ.17:6. Ευαγ.Θωμά 48,106).

Περισσότερες διαφορές με τους Μκ. και Μτ. παρουσιάζει ο Λουκάς (Λκ.). Σύμφωνα με ορισμένους ερμηνευτές, ο Λκ. χρησιμοποίησε ως πηγή για την περιγραφή της Μ. όχι μόνον την διήγηση του Μκ., αλλά επιπλέον μια δική του ιδιότυπη πηγή⁶². Αυτή η υπόθεση θεωρώ ότι είναι λανθασμένη, διότι αγνοεί τις ομοιότητες των Συνοπτικών όσον αφορά την διήγηση της Μ. και δεν λαμβάνει υπόψιν της την σκοπιμότητα, την οποία υπηρετεί η διήγηση της Μ. στο τρίτο κατά σειράν Ευαγγέλιο.

Ο Λκ σε αντίθεση προς τους δύο άλλους Ευαγγελιστές τοποθετεί χρονικά το γεγονός *οκτώ ημέρες* μετά τα γεγονότα της Καισάρειας του Φιλίππου (9:28), περιβάλλοντας έτσι την Μ. με τον πλούσιο συμβολισμό της *όγδοης ημέρας*⁶³.

Ενώ οι Μτ. και Μκ. εξαίρουν την συμμετοχή μόνον των τριών μαθητών στο θαυμαστό γεγονός της Μ. πάνω στο υψηλό όρος, ο Λκ. δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο γεγονός ότι ο σκοπός της ανόδου του Ιησού εκεί, δεν είναι αυτή η ίδια η αλλαγή τής μορφής του, αλλά η επικοινωνία του με τον Πατέρα. Αυτό το στοιχείο το υπογραμμίζει ο Ευαγγελιστής ιδιαίτερα με την διπλή επανάληψη του ρήματος «προσεύχεσθαι» στους δύο διαδοχικούς στίχους (28,29), οι οποίοι εισάγουν την διήγηση

⁶² Καταγραφή όλων των απόψεων σχετικά με τις πηγές του Λκ. και ιδιαίτερος εκείνων που ισχυρίζονται την ύπαρξη ιδιότυπης προφορικής ή γραπτής πηγής βλ. Bock (1994), 863 παρ.1.

⁶³ . Bvon (1989), 493-4.

της Μ.⁶⁴. Με αυτόν τον τρόπο εξαίρει στους αναγνώστες του Ευαγγελίου του την μεταμορφωτική δύναμη της προσευχής.

Ο Λκ. αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο 'μεταμορφώ' για να περιγράψει την αλλοίωση, την οποία υπέστη ο Κύριος κατά την διάρκεια της συχνής στο Λκ. επικοινωνίας του Ιησού με τον Πατέρα Του, προφανώς για να μην κατατάξει το υπερφυσικό γεγονός της αλλοίωσης του Ιησού στις μεταμορφώσεις θεών και ανθρώπων των ελληνιστικών χρόνων⁶⁵.

Μαζί με τον Μτ. ο Λκ. περιγράφει, εκτός από την αλλαγή της όψης των ιματίων, την αλλοίωση του προσώπου του Ιησού. Αποφεύγει όμως, σε αντίθεση με τον Μτ., να παρομοιάσει το πρόσωπο (ή όπως ο ίδιος προτιμά το « » 9:29⁶⁶) του Ιησού με τον ιδιαίτερα προσφιλή στα ελληνιστικά χρόνια ειδωλολατρικό θεό ήλιο⁶⁷. Το φως του προσώπου του Ιησού, σύμφωνα με τον Λκ., είναι κάτι το απερίγραπτο, το «όντως άλλον». Δεν παρουσιάζει καμιά ομοιότητα με επίγεια φαινόμενα.

Μόνος από τους Συνοπτικούς καταγράφει ως αντικείμενο της συνομιλίας του Ιησού με τους Μωυσή και Ηλία «τήν έξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν ερουσαλήμ» (9:31)⁶⁸. Καλύπτει έτσι ένα χαρακτηριστικό κενό της αφήγησης των δύο άλλων ευαγγελιστών και υπογραμμίζει με ιδιαίτερη έμφαση ότι ακόμη και την στιγμή του μεγαλειώδους δοξασμού του Ιησού, αυτό το οποίο τον απασχολεί είναι το Πάθος. Αυτό το μυστήριο του Πάθους δεν μπορούν να το αντιληφθούν οι

⁶⁴ Ο Bock (1994, 866) σημειώνει ότι όπου στον Λκ. γίνεται μνεία της προσευχής, κατόπιν συμβαίνει κάτι σημαντικό.

⁶⁵ Creed (1930), 134, Liefeld (1984), 926

⁶⁶ Στον Ησα " " " μ
" (53:3). μ . μ
μ , μ
μ μ μ

⁶⁷ K.Prümm (1954), 82κ.ε., 282κ.ε.

⁶⁸ Με τον όρο «έξοδος» δεν νοείται προφανώς μόνον ο θάνατος του Ιησού, αλλά όλα τα γεγονότα τα οποία συνοδεύουν την είσοδό του στα Ιεροσόλυμα (Σταύρωση, Ανάσταση, Ανάληψη). Σύμφωνα με τον Chilton (ό.π.121), ο όρος «έξοδος» αντικατοπτρίζει το όνομα « ξόδιον», το οποίο χρησιμοποιούν οι Ο' για την όγδοη ημέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας, η οποία ήταν και η πανηγυρικότερη (Εξ. 23:36.Λευ 23:26 Αρ.29:35).

μαθητές αφού την στιγμή της συνομιλίας, ο Πέτρος «καί οί σύν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπν » (9:32)⁶⁹.

Με την αποσαφήνιση του αντικειμένου της συνομιλίας του Ιησού με τους δύο εκλεκτούς, την επισήμανση της ραθυμίας των μαθητών και την προσθήκη της προσευχής ως γεγονότος-πλαισίου της Μ., ο Λκ. παραλληλίζει εντονότερα από τους άλλους ευαγγελιστές την θέα της Μ. του Κυρίου με την βίωση της παραμόρφωσής του, κατά την διάρκεια της εξόδου του από τον κόσμο. Στον κήπο της Γεθσημανή λίγο πριν από το Πάθος, κατά την διάρκεια της αγωνιώδους προσευχής του Ιησού, οι μαθητές θα αποκοιμηθούν, για να βιώσουν, πάλι μόνον όταν ξυπνήσουν, την δραματική σύλληψη του Ιησού και την παραμόρφωσή του από τους σταυρωτές Του.

Αυτός ο σκόπιμος συσχετισμός Μ. και Πάθους στον Λκ. είναι εμφανής και από το γεγονός, ότι στην κορυφαία διακήρυξη της θεϊκής φωνής ο Ιησούς δεν χαρακτηρίζεται ως "γαπητός" (όπως στον Μτ. και Μκ.), αλλά ως "ἐκλελεγμένος" (9:35). Με τον τίτλο αυτό ο Λκ. παραπέμπει στα άσματα του πάσχοντος Δούλου του Κυρίου (Ησ.42:1). Ο Ιησούς είναι εκείνος, ο οποίος έχει προαιώνια εκλεγεί για να σηκώσει τις αμαρτίες του κόσμου στον Σταυρό. Με την μεταμόρφωσή του ο Ιησούς δεν απεμπολεί το Πάθος, ούτε προσπαθεί να δραπετεύσει από την τραγικότητα του θανάτου, όπως επεδίωκαν οι μύστες των ελληνιστικών μυστηρίων και ίσως μαζί τους και οι παραλήπτες του Ευαγγελίου του Λουκά. Ο Ιησούς φανερώνει με την Μ., ότι η μόνη 'έξοδος' προς την Ανάσταση, ακόμη και όταν πρόκειται για τον ίδιο τον ενσαρκωμένο Θεό, είναι εκείνη, η οποία περνά από την "Ερυθρά Θάλασσα" του Σταυρού και του Πάθους για χάρη των άλλων.

Ο Πέτρος σύμφωνα με τον Λκ. προτείνει στον Κύριο, τον οποίο δεν προσφωνεί ως 'ραββί', ούτε ως 'κύριο', αλλά (όπως συνηθίζει ο Λκ.) ως "ἐπιστάτη" (9:33), να στήσουν οι μαθητές τρεις σκηνές, ακριβώς την στιγμή κατά την οποία οι Μωυσής και Ηλίας ήταν έτοιμοι να τον αποχωρισθούν. Έτσι

⁶⁹ Με τον τρόπο αυτό ο Λκ. αποκλείει την πιθανότητα το γεγονός της Μ. να είναι κάποιο όνειρο ή ψευδαίσθηση των μαθητών. Δεν μπορεί κανείς με βεβαιότητα να ισχυρισθεί, ότι το γεγονός της Μ. έγινε νύχτα. Οι Πατέρες σημειώνουν ότι ο ύπνος των μαθητών οφείλεται στην υπερβολική λάμψη του Ιησού: «

μ

μ

» (Crammer 1967, 136).

ζωγραφίζεται εντονότερα η αγωνία του κορυφαίου των αποστόλων να μην στερηθεί την μακαριότητα του όρους της Μ., αντίθετα με τον Ιησού, ο οποίος σπεύδει να κατεβεί από το όρος για να συναντήσει τον πληγωμένο από την αμαρτία και τον διάβολο νέο και να σώσει την κυριευμένη από την απιστία ανθρωπότητα.

Ο φόβος των μαθητών δεν προκαλείται ούτε από την θέα του μεταμορφωθέντος Κυρίου (Μκ.) ούτε από την θεική φωνή (Μτ.), αλλά από την είσοδό τους στη νεφέλη, προτού ακόμα ακουστεί η διακήρυξη της θεότητας του Ιησού (9:34). Η σιωπή σχετικά με το γεγονός, δεν γίνεται κατόπιν εντολής του Ιησού προς τους μαθητές του, αλλά με πρωτοβουλία των ιδίων των μαθητών (9:36).

Η συζήτηση των μαθητών σχετικά με την εκ νεκρών ανάσταση και την επανέλευση του Ηλία, απουσιάζει από τον Λκ., ο οποίος επισυνάπτει στην διήγηση της Μ. την διήγηση της απιστίας του όχλου και της θεραπείας του δαιμονισμένου νέου (9:37-43). Έτσι παραλληλίζει εντονότερα από τους δύο άλλους Ευαγγελιστές το γεγονός της Μεταμόρφωσης του Κυρίου προς εκείνο της παραμόρφωσης της ανθρωπότητας και υπογραμμίζει την σκοπιμότητα της κατάβασης του Ιησού από το όρος της θείας μεγαλειότητας.

Τοποθετώντας ο Λκ. το γεγονός της Μ. ως εισαγωγή στην μοναδική σε αυτόν ενότητα της περιγραφής της πορείας-εξόδου του Ιησού προς το ιστορικό και εθνικό κέντρο, την Ιερουσαλήμ (9:51-19:44), διαμορφώνει την αντίστοιχη διήγηση κατά τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε έμμεσα να παραπέμψει στο Δευτερονόμιο (Δτ.) και τα γεγονότα της Εξόδου του ισραηλιτικού λαού προς την Γη της Επαγγελίας, υπό την καθοδήγηση του Μωυσή⁷⁰.

Η πορεία του Μωυσή, όπως καταγράφεται από τον Δευτερονομιστή, και του Ιησού, όπως περιγράφεται από τον Λουκά στο κεντρικό τμήμα του Ευαγγελίου του, είναι παράλληλη. Και οι δύο στέλνονται σε μια γενιά διεστραμμένη από την αμαρτία για να κηρύξουν την θεία βούληση. Όπως ο Μωυσής συνομιλούσε άμεσα με τον Θεό, έτσι και ο Ιησούς στο όρος της Μ. προσεύχεται στον Πατέρα Του. Όπως οι Ισραηλίτες στο όρος Χωρήβ είδαν την δόξα του Θεού (Δτ.5:24), έτσι και οι μαθητές, όπως σημειώνει μόνος ο Λκ., είδαν την δόξα τού Ιησού (9:32). Η τρομερή φωνή του Χωρήβ, η οποία όπως επανειλημμένα τονίζεται στο Δτ. έχει υπαρξιακές συνέπειες (την

⁷⁰ Πρβλ. Moessner (1983), 575-605.

ζωή, εάν οι άνθρωποι υπακούσουν σε αυτήν και τον θάνατο, εάν ανυπακούσουν), ακούγεται στο όρος της Μ. από τη νεφέλη και προσκαλεί όχι μόνον τους μαθητές, αλλά και τους δύο κορυφαίους άνδρες της Π.Δ. να υπακούσουν στον Ιησού.

Όπως ο Ισραήλ ήταν μάρτυρας αυτού του γεγονότος πριν εκατοντάδες χρόνια, έτσι και τώρα οι τρεις μαθητές, οι οποίοι εκπροσωπούν τους δώδεκα και κατ'επέκτασιν τις δώδεκα φυλές του Ισραήλ, είναι αυτόπτες και αυτήκοοι μάρτυρες της διακήρυξης της θεϊκής φωνής, η οποία σχετίζεται άμεσα με την προφητεία του Δτ.: «

μ

»

(18:15).

Όπως η φωνή από την πύρινη νεφέλη αποσκοπούσε στο να αφυπνίσει τις καρδιές των Ισραηλιτών, έτσι και η φωνή του όρους της Μ. θέλει να ξυπνήσει τους κοιμισμένους μαθητές, οι οποίοι παρόλη την δύναμη και την εξουσία, την οποία έλαβαν από τον Ιησού λίγο πριν το γεγονός της Μ. (9:1-6), παρουσιάζονται από τον Λκ. στο όρος της Μ. και στην πεδιάδα, όπου δεσπόζει η τραγική φιγούρα τού παραμορφωμένου από τον διάβολο νέου να συμμερίζονται την άγνοια (Λκ.9:44.Δτ.32.28), την απιστία και την σκληροκαρδία του όχλου για το πρόσωπο του Ιησού και τα θαυμαστά έργα, τα οποία Εκείνος επιτελεί (Λκ.9:43.Δτ.11:2-7).

Το όρος, τόσο στον Δευτερονομιστή όσο και στον Λουκά, αντί να συγκλονίσει και να οδηγήσει σε μετάνοια με τα μεγαλεία, τα οποία διαδραματίζονται σε αυτό, σηματοδοτεί την απαρχή μιας κλιμακούμενης αντίδρασης στη φωνή του Θεού και την άρνηση της διδαχής του Μωσέ και Ιησού. Αυτή η άρνηση θα οδηγήσει τελικά τον εκλεκτό λαό του Θεού στην ολοκληρωτική καταστροφή του από τους Βαβυλωνίους και τους Ρωμαίους. Οι αυθόρμητες αντιδράσεις των Μωσέ και Ιησού μπροστά στο φαινόμενο της κατ'εξακολούθησιν απιστίας είναι η ίδια («γενεά σκολιά και διεστραμμένη» Δτ.32.30. Λκ.9:41). Όπως ο Μωσής είδε, κατεβαίνοντας από το Χωρήβ, τον λαό του να λατρεύει ένα χρυσό είδωλο, έτσι και ο Ιησούς κατεβαίνοντας από το όρος της Μ. διαπιστώνει ότι δεν κυριαρχείται μόνον ο όχλος από την απιστία, αλλά και ότι αυτοί οι ίδιοι οι μαθητές του κυριολεκτικά λατρεύουν το είδωλο του εαυτού τους. Παρ'όλη την αποτυχία τους να εξορκίσουν το δαιμόνιο, αυτό το οποίο τους απασχολεί είναι 'τό τίς ἂν εἶη μείζων' και η αγωνία τους για το γεγονός ότι δεν μονοπωλούν πάνω στη γη την δυνατότητα να επιτελούν θαύματα (9:46-50).

Και ο Μωσής και ο Ιησούς παρουσιάζονται στο Δτ. και στο Λκ. ότι έχουν γεννηθεί πραγματικά για να πάθουν και να πεθάνουν (Δτ.1:12-13.3:25-28. 4:21-22.9:18-21,25-29. 10:10. 31:2,14,23. Λκ.2:34-35.4:16-30). Αυτές οι επισημάνσεις του θανάτου γίνονται και στα δύο κείμενα ανάμεσα σε ενότητες διδασκαλίας.

Μόνος ο Λκ. καταγράφει την *Εξοδο* του Ιησού προς (και από) τα Ιεροσόλυμα, ως το θέμα της συζήτησης του Ιησού με τις δύο προφητικές μορφές πάνω στο όρος της Μ. Οι μαθητές, παρ'όλες τις προρρήσεις για το επικείμενο λυτρωτικό Πάθος του Ιησού, επιμένουν να θέλουν να κατεβάσουν φωτιά από τον ουρανό, έτσι ώστε να υπερασπίσουν το κύρος τους (9:54. Δτ.1:41.2:16). Την καινούργια *Εξοδο* στη Γη της Επαγγελίας θα μπορέσουν, όπως και στο Δτ., τελικά να γευθούν μόνον τα 'παιδιά' (οι 72 'νήπιοι', 10:17-24), οι Σαμαρείτες (10:29-37.17:11-19), οι γυναίκες (10:38-42.13:10-17), οι ασθενείς και δαιμονισμένοι (10:1-12,17-20.18:35-43), οι τελώνες και οι αματωλοί (14:15-24.15:1-7.18:9-14.19:1-10) και όλοι όσοι αποφασίσουν να υπακούσουν τον κατεξοχήν Προφήτη, τον οποίο ανέστησε ο Κύριος (Πρ.3:22).

Σύμφωνα με τον Moessner⁷¹, στο κατά Λουκάν τα γεγονότα πριν και μετά την Μ. παρουσιάζουν αντιστοιχία :

A: 9:1-6,7-9
B: 9:10-17
Γ: 9: 18-22
Δ: 9: 23-27

E: 9:28-36

A':9:37-43a
B': 9:43β-45
Γ': 9: 46-48
Δ': 9: 49-50

⁷¹ ό.π. 603-605.

Από τα παραπάνω αποδεικνύεται ότι οι Μτ. και Λκ. δεν χρησιμοποίησαν άλλη ανεξάρτητη πηγή, αλλά την αφήγηση, την οποία παραδίδει « μ μ » Μκ. Αυτή η αφήγηση είναι ίσως η αρχαιότερη χρονικά γραπτή πηγή σχετικά με το γεγονός της Μ. που διαθέτουμε μέχρι σήμερα. Κριτικά το κείμενο του Μάρκου δεν παρουσιάζει πολλές ανωμαλίες.

Στο στ.2 ο Αλεξανδρινός και μερικοί άλλοι κώδικες απαλείφουν το άρθρο «τόν» πριν τον Ιωάννη, ευθυγραμμίζοντας το κείμενο του Μκ με αυτό του Μτ. Η έναρθηρη παράθεση όμως του ονόματος του Ιωάννη έχει την μαρτυρία του αρχαίου P⁴⁵ (3ος αιμ.Χ.) και του Σιναϊτικού κώδικα.

Η προσθήκη « » στο στ.2b, η οποία συναντάται στον P⁴⁵, οφείλεται προφανώς στην επίδραση, την οποία έχει ασκήσει στον αντιγραφέα ο Ευαγγελιστής Λουκάς. Αντί του « » (B,C,) παραδίδονται οι παραλλαγές « » (Θ), « » (P⁴⁵,W), « » (A,C,D) και « » (Σιναϊτικός, Ωριγ.). Ίσως ο Αλεξανδρινός και οι άλλοι κώδικες χρησιμοποίησαν το ρήμα «λαλε ν», διότι ο Πέτρος με την πρότασή του δεν «αποκρίνεται» σε κάποια ερώτηση, αλλά αντίθετα παρεμβαίνει στην «συλλαλιά» του Ιησού με τις δύο κορυφαίες προσωπικότητες της Π.Δ. Νομίζω ότι πρέπει να προτιμηθεί το « » ως lectio difficilior.

Αντί του « » του Σιναϊτικού κώδικα παραδίδεται η παραλλαγή « » του P⁴⁵ και του Αλεξανδρινού. Στο στ.7 αντί του βαρυσήμαντου στην Γραφή ρήματος « γένετο» του Σιναϊτικού κώδικα, ο Αλεξανδρινός κώδικας και οι D, Θ χρησιμοποιούν το ρήμα « », ενώ στην παράθεση της φωνής προτάσσουν το « » του « ». Τονίζουν έτσι περισσότερο το αντικείμενο της υπακοής και όχι αυτήν την ίδια την υπακοή. Η παραλλαγή αυτή προφανώς προσπαθεί να ευθυγραμμίσει το κείμενο του Ευαγγελιστή με το Δτ.18:15, γι' αυτό και μάλλον είναι προτιμότερη η παραλλαγή του Σιναϊτικού κώδικα και πολλών άλλων χειρογράφων (B,C, D,L,W,Θ, Ψ), η οποία δίνει έμφαση στο « ».

2. Η Μεταμόρφωση στο κατά Ιωάννην

Δεν υπάρχει άμεση αναφορά του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου στο γεγονός της Μ. Στο γεγονός της Μ. του Κυρίου παραπέμπει όμως έμμεσα το Ιω.1:14-18, το οποίο αποτελεί την κορύφωση και τον επίλογο του (εισαγωγικού για το Ευαγγέλιο) ύμνου του⁷²:

1:14-18: 73 μ ,
 μ , μ
 μ μ μ μ μ
 μ .. μ
 μ
 μ 74 ,

Στην περικοπή αυτή, έχουμε αναφορά στη θεά της δόξας του Λόγου⁷⁵ (σε πληθυντικό αριθμό) ακριβώς όπως και στην συνοπτική διήγηση της Μ.. Θεατής αυτής της δόξας δεν είναι μόνον ο συγγραφέας του Ευαγγελίου, αλλά περισσότερα του ενός πρόσωπα (πρβλ.Α'Ιω.1,1-4). Η αυτοψία αυτής της δόξας του μεταμορφωθέντος Κυρίου στο κατά Ιωάννην και στους Συνοπτικούς (πρβλ.Λκ.1:2) δεν επιδέχεται αμφιβολία.

Η δόξα του ένσαρκου Λόγου είναι μοναδική, γιατί βασίζεται στην μοναδική σχέση του Λόγου προς τον Θεό, η οποία επισημαίνεται και στους Συνοπτικούς και στον Ιωάννην. Ενώ στις διηγήσεις της Μ. του

⁷² Σχετικά με το εάν ο αρχικός ύμνος του Λόγου περιελάμβανε αυτό το τεμάχιο βλ. Habermann (1988), 370-4.

⁷³ Ο Λόγος, ο οποίος προαιώνια υπήρχε, «γίνεται» και μάλιστα γίνεται «σάρκα», εισχωρεί στη σφαίρα της ύλης, της χρονικότητας και της φθοράς. Βλ. R. Schnackenburg (1967), 241-257

⁷⁴ Η παραλλαγή " μ " μαρτυρείται από τα P⁷⁵, P⁶⁶, C³³.
 , μ , μ

⁷⁵ Το ρήμα « » το οποίο συναντάται ήδη στον μηρο και προέρχεται από την παρακολούθηση δραματικών έργων-θεατρικών παραστάσεων, σημαίνει την έντονη και προσεκτική αισθητική και εσωτερική θεωρία ενός αντικειμένου, το οποίο ασκεί έλξη και γοητεία στον θεατή του. Βλ. C. Hergenroder (1996), 104.

Κυρίου των Συνοπτικών ο Ιησούς κατονομάζεται ως ' ' ; στον Ιωάννη κατονομάζεται ως *μονογενής* (1:18.3:16,18.Α'Ιω. 4:9). Και οι δύο όμως εκφράσεις αποτελούν μεταφράσεις του εβραϊκού ονόματος «jahid»⁷⁶.

Η διακήρυξη- « » στον Ιωάννη δεν προέρχεται από τον Θεό, αλλά από τον Βαπτιστή και αφορά την προαιωνιότητα και όχι την υιότητα του Λόγου. Και οι δύο όμως διακηρύξεις μαρτυρούν την θεότητα του Λόγου.

Ενώ στην αφήγηση των Συνοπτικών σχετικά με την Μ. περιγράφεται η εμφάνιση του Μωυσή, στον επίλογο του ιωάννειου ύμνου υπάρχει έμμεση αναφορά στον Μωυσή και το Νόμο⁷⁷. Και στις δύο περιπτώσεις όμως, είτε άμεσα είτε έμμεσα, εξαιρούνται η χάρις και το μεγαλείο του προσώπου του Ιησού⁷⁸. Αυτά τα δύο στοιχεία στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο είναι εμφανή όχι μόνον στο όρος της Μ., αλλά σε όλη την επίγεια ζωή του Ιησού και εκφράζονται με τα σημεία, την διδασκαλία και την γενικότερη ακτινοβολία, την οποία εκπέμπει ο Ιησούς. Αυτή η δόξα μάλιστα του Ιησού ήταν εμφανής και στην Παλαιά Διαθήκη. Σύμφωνα με το Ιω.12:41 ο στο μεγαλειώδες όραμά του (Ησ.6:1) είδε *την δόξα του Ιησού*. Η παρουσία του Κυρίου στην γη αποτελεί στο κατά Ιωάννην μια διαρκή επιφάνεια του μεταμορφωμένου Κυρίου. Απαιτείται όμως η πίστη του ανθρώπου η οποία πρέπει να συνεργήσει με την όραση (Ιω.20:28), προκειμένου να γίνει εφικτή η θέα αυτής της επιφάνειας.

Ακριβώς στο σημείο, στο οποίο οι άλλοι Ευαγγελιστές παραθέτουν το γεγονός της Μ., στο σημείο δηλ. του επιλόγου της επίγειας

⁷⁶ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.122κ.ε.

⁷⁷ Όπως και στην διήγηση της Μ. έτσι και στον επίλογο του ύμνου του Λόγου, ο αντιθετικός παραλληλισμός με τον Μωυσή είναι έντονος. Η σκηνώση του Θεού και η κατοίκησή Του στο μέσον του Ισραήλ, η δόξα και η θέα του Θεού, η νομοδοσία και η καθοδήγηση του λαού στην Γη της Επαγγελίας, παραπέμπουν στο αρχετυπικό γεγονός της Εξόδου. Το μοτίβο της σκηνής του Θεού και της παρουσίας της δόξας του ανάμεσα στο λαό Του στην έρημο (Εξ.25,8) μεταφέρεται στο πρόσωπο του Ιησού. Αντί της νεφέλης και του πύρινου στύλου η δόξα του Θεού είναι πλέον *ορατή/θεατή* στον σαρκωμένο Λόγο. Ο Λόγος έχει τα χαρακτηριστικά του Γιαχβέ, ο οποίος με την δόξα του κατοικεί ανάμεσα στο λαό του. Βλ. Hergenröder, ό.π. 340.

⁷⁸ Σύμφωνα με όλους σχεδόν τους ερμηνευτές ο Ιωάννης μεταφράζει με τον τρόπο αυτό την βιβλική φράση: *hesed weemeth* ("έλεος και πίστις"). Και οι δύο όροι μαζί υποδηλώνουν την θεϊκή πραγματικότητα, η οποία γίνεται φανερή στον κόσμο όχι με τρόπο τρομακτικό, αλλά με τρόπο φιλόανθρωπο (Βλ. Hergenröder, ό.π. 334). Ο όρος 'χάρις' όμως, στο χωρίο αυτό σημαίνει, επιπλέον την ωραιότητα, το κάλλος, την λαμπρότητα, όπως και στα χωρία Εσθ.5:2α, Ψ.44:3 (45:2), Παρ.1:9, 3:22, 4:9. Η λέξη 'αλήθεια' σημαίνει το 'μεγαλείο', όπως στα χωρία Ψ.88:6-9 (89:5-8), Κρ.9:16. Βλ. Σωτηρόπουλος (1994) τομ.2,81.

δράσης του Ιησού και στην αρχή της διήγησης της ύψωσής του στον Σταυρό, ο συγγραφέας του κατά Ιωάννην δεν καταγράφει την ακτινοβολία του μεταμορφωμένου Ιησού, ούτε την άμεση μαρτυρία του Πατρός περί του Υιού Του, αλλά παραθέτει έντεχνα την δημόσια αυτοαποκάλυψη του Ιησού " μ μ " (8:12) και κάνει λόγο έμμεσα μόνον για την μαρτυρία του Πατρός, την οποία επικαλείται ο Υιός για να τεκμηριώσει τα λεγόμενά Του. πως και στην διήγηση της Μ., έτσι και στο Ιω.8, στο οποίο κορυφώνεται η δραματική σύγκρουση Ιουδαίων και Ιησού κατά την διάρκεια της μεγάλης εορτής της Σκηνοπηγίας, γίνεται λόγος (όχι από τη νεφέλη, αλλά από τον ίδιο τον Λόγο) για την μοναδική σχέση του Πατρός και του Υιού (στ.19,26,29,54-55), η οποία προσδίδει απόλυτο κύρος και αυθεντικότητα στην διδασκαλία του (στ.26, στ.37-47). Με μοναδικό τρόπο υπογραμμίζεται η θεότητα του Ιησού, η οποία κατά παράδοξο τρόπο δεν θα γίνει εμφανής την στιγμή της μεταμόρφωσης του προσώπου του πάνω σε ένα όρος, αλλά την στιγμή της ύψωσής Του πάνω στον Σταυρό (στ.28). Την παρουσία του Ιησού στη γη, και όχι απλά την Μεταμόρφωσή του πάνω σε ένα όρος, επεθύμησε να την δει και τελικά την είδε, όχι μόνον ο θεόπτης Μωσής, αλλά πολύ παλαιότερα ο ίδιος ο προπάτορας Αβραάμ (8:56). Αντί για την θεραπεία του δαιμονισμένου νέου, η οποία ακολουθεί το γεγονός της Μ. στους Συνοπτικούς, ο συγγραφέας του κατά Ιωάννην περιγράφει την θεραπεία του εκ γενετής τυφλού (κεφ.9). Με μία πράξη, η οποία παραπέμπει στην πρωταρχική δημιουργία του ανθρώπου, ο Ιησούς ζωοποιεί «εκ του μηδενός» τους σωματικούς και τους πνευματικούς οφθαλμούς του τυφλού, ο οποίος πιστεύει έτσι και προσκυνά τον Ιησού ως Θεό⁷⁹. Όπως οι Γραμματείς στους Συνοπτικούς, έτσι και οι Φαρισαίοι στο κατά Ιωάννην εθελουφλούν μπροστά στα σημεία και τα μεγαλεία, τα οποία συνοδεύουν την παρουσία τού Λόγου στον Κόσμο.

να γεγονός, το οποίο παρ'όλες τις ομοιότητες που έχει με το περιστατικό της Γεθσημανή (Μκ.14:32-42), παρουσιάζει αρκετά παράλληλα στοιχεία με την συνοπτική διήγηση της Μ., είναι αυτό, το οποίο κατακλείει στο κατά Ιωάννην την δημόσια δράση του Ιησού⁸⁰:

⁷⁹ Βλ.Καρακόλης (1997), 197

⁸⁰ Ο Berger (1994, 607) υποστηρίζει ότι στο σημείο αυτό ο Ιωάννης ταυτίζει την Μεταμόρφωση με τα γεγονότα της Γεθσημανή. Σύμφωνα με τον ίδιο ερευνητή, αυτή η ταύτιση μας επιτρέπει να δούμε την πρότερη φάση δημιουργίας των Ευαγγελίων, η οποία περιελάμβανε: Εισαγωγή στο Πάθος του Ιησού, διασαφήνιση της σχέσης Υιού και Πατέρα, φωνή του Θεού, προσευχή του Ιησού, Επιφάνεια η οποία παρεξηγείται από τους μάρτυρες του γεγονότος και τελικός δοξασμός τού Ιησού.

Ιω.12:27-30:

μ

μ

μ

μ

μ

μ

μ

Στη διήγηση αυτή παρουσιάζεται η φωνή του Θεού από τον ουρανό, η οποία αναφέρεται στην δόξα του Ιησού, όπως συμβαίνει και στην διήγηση της Μεταμορφώσεως. Το γεγονός αυτό παρεξηγείται από τον παρεστώτα όχλο, όπως παρεξηγείται και η Μ. του Ιησού από τον Πέτρο. Η ιωάννεια αναφορά στην δόξα, όπως και η συνοπτική διήγηση της Μ., πλαισιώνονται από προρρήσεις περί του Πάθους τού Υιού του Ανθρώπου. Πως συνοδεύεται η διήγηση της Μ. στους Συνοπτικούς από τον τελευταίο μεγαλειώδη εξορκισμό του διαβόλου, ο οποίος κατασπαράσσει το νέο, έτσι και η ακοή της φωνής στον Ιωάννη συνοδεύεται από τον διωγμό του διαβόλου από τον κόσμο.

Αυτό το οποίο ιδιαιτέρως συνδέει τους Συνοπτικούς με τον Ιωάννη είναι το γεγονός ότι η εμπειρία της δόξας της Μ. συνδέεται άμεσα με την εμπειρία της ύψωσής του στο Σταυρό. Η δόξα, η οποία κρύβεται στον μεταμορφωμένο Ιησού γίνεται κατά παράδοξο τρόπο εμφανής σε όλους τους Ευαγγελιστές με το Πάθος και την ύψωσή του στον Σταυρό (Ιω.17:1). Όλοι οι Ευαγγελιστές με την παρουσίαση του Μεταμορφωμένου Κυρίου αποδεικνύουν ότι Αυτός δεν είναι ένας απλός άνθρωπος, αλλά ότι είναι ο Θεός, ο οποίος έλαβε την «μορφή» (την σάρκα) του ανθρώπου για να σώσει τον άνθρωπο.

μ

" (.20:31).

3.Λοιπές αναφορές στην Μεταμόρφωση

Εκτός των άμεσων αναφορών των συνοπτικών στο γεγονός της Μ. και των εμμέσων του Ιωάννη, στο ίδιο περιστατικό αναφέρεται επίσης η Β' Πέτρου (1:16-18):

οὐ γάρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες, ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ Κυρίου δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἄλλ' ἐπόπται γεννηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, λαβὼν παρά Θεοῦ πατρός τιμὴν καὶ δόξαν, φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης ὁ υἱὸς μου ὁ γαλητὸς μου οὗτος ἐστίν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα. Καὶ ταύτην τὴν φωνὴν μεῖς ἤκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθείσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει.

Ο συγγραφέας της Β'Πε., γνωρίζοντας το επικείμενο τέλος του και απαντώντας σε εκείνους, οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι η διδασκαλία του σχετικά με το γεγονός της Δευτέρας Παρουσίας του Κυρίου είναι μύθος, επικαλείται την προσωπική εποπτεία της Μεταμορφώσεως, η οποία αποτελεί πρόγευση και επιβεβαίωση της τελικής ἐλευσης του Ιησού (1:19)⁸¹. Είναι φανερό ότι ο συγγραφέας της Β'Πε. δεν ενδιαφέρεται να αφηγηθεί αυτό καθ'εαυτό το γεγονός της Μ. όπως οι Συνοπτικοί. Παραπέμπει σε αυτό προκειμένου να αποδείξει ότι ο Κύριος, παρ'όλο ότι «βραδύνει» ἔνεκα της «μακροθυμίας» του (3:9) να ξαναέλθει στον κόσμο, τελικά θα εμφανιστεί για να χαρίσει «καινούς ουρανοὺς καὶ καινὴν» (3:10).

Στο ρόλο, τον οποίο υπηρετεῖ η αφήγηση της Μ. στην Β'Πε., πρέπει να αποδοθούν οι διαφοροποιήσεις της μαρτυρίας της επιστολῆς αυτής σχετικά με την Μ. ἔναντι αὐτῆς των Ευαγγελιστῶν, οι οποίες είναι οι εξής:

Δεν κατονομάζονται τα ἄλλα πρόσωπα, τα οποία ἔγιναν μαζί με τον συγγραφέα ἐπόπτες του γεγονότος.

Αντὶ τῆς περιγραφῆς των μεταμορφωμένων χαρακτηριστικῶν του Ιησού, ἔχουμε τὴν γενικὴ αναφορά περὶ λήψης τιμῆς καὶ δόξας.

Αντὶ τῆς παρουσίας τῆς νεφέλης, ἡ Β'Πε. κάνει λόγο για παρουσία τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης

Ἡ φωνὴ του Θεοῦ δεν περιλαμβάνει τὴν σημαντικὴ στους συνοπτικὸς φράση «...», ἀλλὰ περιορίζεται στὴν διακήρυξη τῆς υἰότητος, ὡπως καὶ στὴν Βάπτιση.

Το ὄρος δεν χαρακτηρίζεται ὡς υψηλό, ἀλλὰ ὡς « γιο».

⁸¹ Πρβλ. Neyrey (1980), Βούλγαρης (1984),140-7.

Η αξία της αναφοράς της Β'Πε. στην Μ. δεν έγκειται τόσο στην περιγραφή αυτού του ίδιου του γεγονότος, η οποία είναι ακροθιγής, αλλά στην σηματοδότηση αυτού του γεγονότος ως «λόγου προφητικού» και επιβεβαιωτικού της Δευτέρας Παρουσίας και της δύναμης γενικότερα του Κυρίου. Για τον συγγραφέα της Β'Πε. η Μ. φαίνεται να συνιστά το κορυφαίο γεγονός της θείας Οικονομίας.

Αναφορά στο γεγονός της Μ. έχουμε σε αρκετά ύστερα απόκρυφα κείμενα, μερικά εκ των οποίων συνδέονται με το όνομα του Πέτρου και έχουν ως τόπο συγγραφής τους την Αίγυπτο, όπου σύμφωνα με την παράδοση κοιμήθηκε ο μαθητής του Πέτρου Μάρκος⁸².

Στην **Αποκ.Πέτρου 15-17**⁸³ η οποία χρονολογείται μετά το 135 μ.Χ. και σύμφωνα με την αιθιοπική της παραλλαγή, η οποία μάλλον είναι αυθεντικότερη της ελληνικής, μετά από μία λεπτομερή αποκάλυψη της Κόλασης και του Παραδείσου, την οποία κάνει ο Κύριος πάνω στο όρος Ελαιών (πρβλ.Μκ.13), ακολουθεί μια αφήγηση της Μεταμορφώσεως του Κυρίου και της λάμψης, την οποία εκπέμπουν οι Μουσής και Ηλίας⁸⁴. Ο Ιησούς αποκαλύπτει στους μαθητές την κατοικία των πατριαρχών στον Παράδεισο, προκειμένου να θεωρήσουν την δόξα, η οποία τους αναμένει. Ο Πέτρος προτείνει την κατασκευή τριών σκηνών. Επιπλήττεται όχι ο ίδιος, αλλά ο Σατανάς, ο οποίος βρίσκεται κρυμμένος μέσα του και επιζητεί να κατασκευάσει γήινες σκηνές για ουράνια πρόσωπα. Ακολουθεί η φωνή, η οποία προέρχεται, όπως και στην Β'Πε., από τον ουρανό και όχι από τη νεφέλη. Η νεφέλη αποτελεί απλώς όχημα, το οποίο μεταφέρει τον Κύριο και τις δύο προσωπικότητες της Π.Δ. στον ουρανό, όπου και τους προϋπαντούν με τρόμο οι κάτοικοί του. Οι μαθητές κατεβαίνουν από το όρος, δοξολογώντας τον Θεό. πως επισημαίνει ο Ι.Καραβιδόπουλος, με την απόκρυφη Αποκάλυψη, η οποία επηρέασε σημαντικά την εκκλησιαστική εικονογραφία και την μεσαιωνική φιλολογία περί Άδου, «παρατηρείται μια αισθητή απομάκρυνση από τη λιτή και βαθιά θεολογική διήγηση του βιβλικού κειμένου, καθώς και μια μετάθεση του κέντρου βάρους από το χριστολογικό επίπεδο στο ανθρωπολογικό σε λαϊκότερη βάση με σκοπό την ηθική παρότρυνση και διαπαιδαγώγηση των αναγνωστών»⁸⁵.

Στο απόκρυφο έργο **Πράξ.Πέτρ.20**⁸⁶ (τέλος του 2ου αι.), ο Πέτρος, προτού αναμετρηθεί με τον Σίμωνα τον Μάγο, χαρίζει το φως στους

⁸² Πρβλ. D.R.Cartidge (1986), 53-66.

⁸³ Πρβλ. Schneemelcher (1964) II, 468.

⁸⁴ Πρβλ. Καραβιδόπουλος (1995), 207-23.

⁸⁵ ό.π. 222.

⁸⁶ Πρβλ. Schneemelcher ό.π., 177-220.

οφθαλμούς μιας τυφλής στο σπίτι κάποιου χριστιανού Μαρκέλλου. Εν συνεχεία διακόπτει την ανάγνωση της ευαγγελικής περικοπής, η οποία ίσως αφορούσε το γεγονός της Μ., και υπόσχεται στους ακροατές του αμεσότερη εμπειρία του θελήματος και της χάριτος του Θεού από αυτή της Γραφής, επειδή την Γραφή την συνέγραψαν οι απόστολοι ανάλογα με την δεκτικότητα της ανθρώπινης σάρκας. Κατόπιν ο Πέτρος καταθέτει την ζωντανή εμπειρία της Μ., την οποία είχε ο ίδιος, όταν ο Ιησούς θέλησε να δείξει σε αυτόν και τους υιούς του Ζεβεδαίου την δόξα του στο άγιον όρος. Το φως και η φωνή (όχι του Θεού, αλλά) του Ιησού έκαναν τον Πέτρο να πέσει σαν νεκρός στο έδαφος με τον φόβο μάλιστα ότι ο Χριστός με τον τρόπο αυτό της εμφανίσεως της δόξας του θα τον τύφλωνε. Ο Ιησούς όμως του έδωσε το χέρι του και τον σήκωσε. Μόλις σηκώθηκε είδε τον Ιησού στην πρότερη κατάστασή του. Η αφήγηση τελειώνει με έναν παιάνα στον *πολυμορφισμό* του Ιησού, ο οποίος οικονομεί την εμφάνισή του έτσι ώστε ο καθένας να τον βλέπει, όπως μπορεί. Με τις θεραπείες, τις οποίες εν συνεχεία επιτελεί ο Πέτρος, ένα λαμπρό φως κατακλύζει το δωμάτιο. Κάθε τυφλή χήρα, η οποία θεραπεύεται, έχει και μια *διαφορετική* εμπειρία της θέας του Ιησού.

Στις **Πρ.Θωμά 143**⁸⁷ ο φυλακισμένος Θωμάς ομιλεί στον γιο του βασιλέα, Βαζάν χρησιμοποιώντας μια προσευχή η οποία καταλήγει σε μια δοκητική ομολογία. Σε αυτήν την ομολογία γίνεται λόγος για τον Ιησού, του οποίου την μεγαλειότητα μόνον με τα μάτια της πίστης μπορεί κανείς να θεωρήσει. Στο όρος της Μ. σύμφωνα με το απόκρυφο έργο οι μαθητές είδαν μόνον την θέα του αλλοιωμένη, όχι όμως και τον επουράνιο τύπο του. Η ομιλία του Θωμά συνοδεύεται από θαυμαστά γεγονότα. Ο Ιησούς εμφανίζεται ως δίδυμος Θωμάς και απελευθερώνει τις μαθήτριες του αποστόλου. Ακολουθεί η μεταστροφή του Βαζάν στον χριστιανισμό και το μαρτύριο του Θωμά.

Στις **Πρ.Ιωάννη 87-105**⁸⁸ ο Ιωάννης παρουσιάζεται να αφηγείται τρεις μεταμορφώσεις, οι οποίες συντελέσθηκαν κατά την διάρκεια της ιστορικής πορείας του Ιησού, προκειμένου να στηρίξει την πίστη της Δρουσιάνας, η οποία έχει κλονιστεί από την πολυμορφικότητα, με την οποία εμφανίζεται ο Ιησούς. Η πρώτη (90) είναι εξαιρετικά σύντομη και περιγράφει απλά το άρρητο φως, το οποίο κάλυψε τον Ιησού την ώρα που προσευχόταν. Στην δεύτερη αναφορά παρουσιάζεται ο Ιωάννης να πλησιάζει τον Ιησού, χωρίς εκείνος να τον δει, και να βλέπει τον Ιησού όχι ως άνθρωπο, αλλά ως ένα Ον, το οποίο εκτείνεται από την γη στον ουρανό. Αυτό τον τρομάζει. Ο Ιησούς ξαφνικά με την μορφή μικρού ανθρώπου γυρνά και αγγίζει την

⁸⁷ Πρβλ. ό.π., 289-367.

⁸⁸ Πρβλ. ό.π., 125-124.

γενειάδα του Ιωάννη, προσκαλώντας τον να μην πειράζει αυτόν, που δεν πειράζεται. Ο Ιωάννης, με τον τρόπο αυτό, αποκτά εμπειρία της «πολυπρόσωπης ενότητας» και της «σοφίας» του Ιησού. Η τρίτη Μεταμόρφωση διαδραματίζεται πάνω στο όρος Ελαιών και ταυτίζεται με την Ανάληψη. Σε αυτήν την Μεταμόρφωση, της οποίας δυστυχώς το κείμενο παρουσιάζει πολλά κενά, ο Ιωάννης κατανοεί την αληθινή ουσία του Ιησού, την στιγμή κατά την οποία όλοι οι άλλοι είναι συγκεντρωμένοι γύρω από τον Σταυρό. Ο Ιησούς δεν έχει συγκεκριμένη μορφή-σχήμα, αλλά ακούγεται μόνον μια φωνή, η οποία διακηρύττει ότι βρίσκεται στον Πατέρα και ο Πατέρας σε αυτήν (98-100).

Στο γνωστικό έργο **Πίστις Σοφία**⁸⁹ παρατίθεται μια αποκάλυψη - μεταμόρφωση του Ιησού τον 12ο και τελευταίο χρόνο της επίγειας δράσης του ανάμεσα στην ανάσταση και την ανάληψη, ακριβώς στις 15 του μηνός Τυβί, όταν ορισμένοι γνωστικοί γιόρταζαν τη Βάπτισή του Ιησού. Το σκηνικό περιλαμβάνει ανάβαση σε όρος, εμφάνιση του Ιησού μέσα σε άπλετο υπερκόσμιο φως, σιωπή των θεατών, ανάληψη, σεισμό, τρόμο, κατάβαση, χαιρετισμό ειρήνης, υπόσχεση για αποκάλυψη όλων των μυστηρίων.

Στα απόκρυφα και γνωστικά κείμενα παρατηρείται η τελεία αποσύνδεση του γεγονότος της Μ. από το κήρυγμα και το γεγονός του σταυρικού Πάθους και θυσίας, αλλά και από το γεγονός της Δευτέρας Παρουσίας του Κυρίου. Το γεγονός της Μ. υποτιμάται σε μια απλή απόδειξη της πολυμορφικής εμφάνισης και θέας του Ιησού. Δεν αποκλείεται αυτή η αποσύνδεση του γεγονότος του δοξασμού από το γεγονός του Πάθους να είχε συντελεστεί πολύ πριν καταγραφούν τα απόκρυφα κείμενα. Σε ένα ελληνιστικό / ρωμαϊκό κόσμο, στον οποίο, όπως αποδείχθηκε, η μεταμόρφωση σε ανώτερο θεϊκό Όν και η ταυτόχρονη απελευθέρωση από το σώμα και τον φθαρτό κόσμο αποτελούσε στόχο όλων των μυστηριακών θρησκειών και πόθο της πλειονότητας των ανθρώπων, δεν αποκλείεται πολύ ενωρίς η διήγηση της Μεταμορφώσεως του Ιησού να χρησιμοποιήθηκε ως βάση μιας διαστρεβλωμένης ενθουσιαστικής χριστολογίας, στην οποία το Πάθος και ο Σταυρός αποτελούσαν στοιχεία ανάρμοστα. Προκειμένου όμως να αποδειχθεί αυτό το γεγονός, πρέπει να ερευνηθεί δομικά και θεολογικά η αρχαιότερη γραπτή διήγηση της Μ., την οποία μας παραδίδει το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο.

⁸⁹ Πρβλ. Schneemelcher (1964) I, 174-182.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΩΣ ΚΕΝΤΡΟ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

1. Η Δομή του Κειμένου

Η διήγηση της Μ. διακρίνεται από μια εξαιρετική ρυθμικότητα και συμμετρία. Κάθε καινούργια ενότητα διακρίνεται από την εισαγωγή της με τον σύνδεσμο «καί», ο οποίος ακολουθείται από το ρήμα και το υποκείμενό του.

μ μ μ ...
.....
...
.....
.....
.....
μ

Η σύνταξη αυτή δίνει μια ξεχωριστή ισορροπία, επικότητα και δραματικότητα στην διήγηση, στοιχεία τα οποία σκόπιμα διαταράσσονται μόνον στον στ.3 (« μ ...»). Στον στίχο αυτό προηγείται το υποκείμενο, έπεται το ρήμα και ακολουθεί μια ολόκληρη πρόταση, προκειμένου να τονισθεί η λευκότητα και στιλπνότητα των ιματίων, η οποία δεν έχει κάτι ανάλογο «
»⁹⁰.

Σύμφωνα με τον Lohmeyer (1959,173), η διήγηση ακολουθεί την συνήθη στον σημιτικό χώρο κυκλική-επικεντρική δομή:

1. Τόπος, χρόνος και πρόσωπα (στ.2ab)
2. Πρώτο θαυμαστό γεγονός (στ.2c-4)
 - α. Μεταμόρφωση
 - β. Εμφάνιση προφητών
3. Ανθρώπινη αντίδραση-απάντηση (στ.5-6)
- 2' Δεύτερο θαυμαστό γεγονός (στ.7)
 - α. Εμφάνιση της νεφέλης
 - β. Η φωνή από τη νεφέλη
1. Επαναφορά στην πρώτη κατάσταση (στ.8-9)

⁹⁰ Ο Μ. Zerwick (1937, 78κ.ε.) συμπεραίνει από την ροή του κειμένου, ότι ο Μκ. δεν τονίζει κάποιο ιδιαίτερο στοιχείο στην διήγηση της Μ..

Το κέντρο βάρους της διήγησης της Μ., σύμφωνα με τον γερμανό ερμηνευτή, έγκειται στην λανθασμένη κατά τον Ευαγγελιστή αντίδραση του Πέτρου, κάτι όμως το οποίο δεν δικαιολογείται από την συνολική μελέτη της αφήγησης της Μ.

Θεωρώ ως φυσικότερη την κλιμακωτή δομή της ενότητας, η οποία αποκορυφώνεται στην παρουσίαση της νεφέλης και της φωνής του Θεού:

α.Εισαγωγή 2α

β.Μεταμόρφωση 2b-3

γ. Ηλίας και Μωσής 4

δ.Η αντίδραση του Πέτρου 5-6

ε.η θεϊκή παρουσία και φωνή 7

ς. Η αντίδραση των μαθητών 8-9

Ο τελευταίος στίχος της ενότητας (στ.8: «ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐδένα εἶδον, ἀλλά τόν ἠσοῦν, μόνον μεθ' ἑαυτῶν»), υπογραμμίζει πρώτον ότι η διακήρυξη της υιότητας και η προτροπή για απόλυτη υπακοή αφορούν μόνον τον Ιησού και δεύτερον το γεγονός, ότι ο μεταμορφωθείς Κύριος, παρ'όλο το μεγαλείο του, εξακολουθεί να βρίσκεται *μαζί* με τους μαθητές του, πράγμα το οποίο αποτελεί πρόγευση της διαρκούς παρουσίας του κοντά τους και μετά τον τελικό δοξασμό - εξανάστασή του.

Η κυκλική δομή της διήγησης ισχύει κατά την γνώμη μου μόνον εάν η περικοπή της Μ. συνδεθεί με τους διαλόγους περί της αναστάσεως εκ των νεκρών (στ.9-10) και περί του επανερχομένου Ηλία (στ.11-13), οι οποίοι έπονται, και συσχετισθεί με το θαύμα του (τελευταίου) εξορκισμού του αλάλου και κωφού πνεύματος και της ανάστασης του δαιμονισμένου νέου, γεγονός στο οποίο Μάρκος δίνει ιδιαίτερη έμφαση και έκταση.

Η κυκλική δομή της περικοπής 9:2a-29 έχει, κατά τη γνώμη μου, ως εξής:

α. Εισαγωγή, στ.2a

β. Μεταμόρφωση, στ. 2b-3

γ. Ηλίας και Μωσής, στ. 4

δ. Η αντίδραση του Πέτρου, στ. 5-6

ε. Η θεϊκή παρουσία και φωνή, στ. 7

δ'. Η αντίδραση των μαθητών, στ.8-9

γ'. Ο επανερχόμενος Ηλίας, στ.11-13

β'. Ο παραμορφωμένος νέος, στ.14-27
α'. Επίλογος, στ. 28-29

Το δομικό αυτό σχήμα της περικοπής επιβεβαιώνεται κυρίως από τον αντιθετικό παραλληλισμό των γεγονότων της Μ. του Ιησού (β) και της παραμόρφωσης του νέου (β'). Στην περίπτωση του αγαπητού Υιού του Θεού έχουμε μεταμόρφωση και δοξασμό. Στην περίπτωση του νέου, έχουμε εντελή παραμόρφωση του προσώπου του και τέλεια εξουθένωση και απονέκρωση του εαυτού του. Στην περίπτωση του Ιησού, ο Πατέρας Του διακηρύττει την πιστότητα και την αγάπη Του προς το πρόσωπο του Υιού Του. Στην περίπτωση του δαιμονισμένου νέου, καταλυτικός είναι ο ρόλος της απιστίας του πατέρα προς το πρόσωπο του Ιησού, ακόμη και την στιγμή κατά την οποία εκείνος (ο πατέρας) διακηρύσσει την πίστη του (στ.24). Ως επιχείρημα επίσης υπέρ της κυκλικής δομής της ενότητας των στ.9:2-29, η οποία (ενότητα) παραθέτει γεγονότα, τα οποία συμβαίνουν έξι μέρες μετά τα γεγονότα της Καισάρειας, θα μπορούσε να εκληφθεί το γεγονός ότι τόσο στην Εισαγωγή (α), όσο και στον Επίλογο (α'), γίνεται λόγος για συμβάντα, τα οποία αφορούν αποκλειστικά τον Ιησού και τους μαθητές του.

Εάν αυτή καθεαυτή τη διήγηση της Μ. ακολουθεί την κλιμακωτή δομή, τότε το κέντρο της διήγησης δεν εστιάζεται στην παράδοση **θέα** του μεταμορφωμένου Ιησού και στην λεπτομερή περιγραφή των ενδόξων χαρακτηριστικών της αλλοιωμένης μορφής του, όπως συνέβαινε στους 'εσοφισμένους μύθους' της ιουδαϊκής και ελληνιστικής γραμματείας, αλλά στην παρουσία της νεφέλης και προπάντων στην **υπ-ακοή** της φωνής του Θεού (στ.5).

Η επισημότητα του στ.5, όπου και παρατίθεται η φωνή, γίνεται ιδιαίτερα αισθητή με την διπλή επανάληψη του σημαντικού στην Γραφή ρήματος 'γένετο', με την οποία παραλληλίζεται η όραση της νεφέλης με την ακοή της φωνής. Η ίδια η μεγαλόπρεπη φωνή παρατίθεται άμεσα χωρίς να εισαχθεί με το 'λέγουσα'. Το κέντρο βάρους αυτής της θεϊκής φωνής εστιάζεται στην διακήρυξη της υιότητας του Μεσσία και στην απόλυτη υπακοή των λόγων του Ιησού. Αυτό το δεύτερο σκέλος της φωνής, το οποίο απουσιάζει από την φωνή της Βάπτισης και από την αντίστοιχη αφήγηση της Μ. στην Β'Πε., φαίνεται να περικλείει το μήνυμα της Μ. στους αναγνώστες του κατά Μάρκον Ευαγγελίου. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι η φωνή του Θεού - Πατέρα παραπέμπει στην φωνή (την απόλυτη ακοή των λόγων και της διδασκαλίας) του Υιού. Με τον τρόπο αυτό τα λόγια του Ιησού σχετικά με το δικό του Πάθος, η πρόσκληση για συσταύρωση

εκείνων, οι οποίοι θέλουν να τον ακολουθήσουν και να σώσουν έτσι την ψυχή τους (την ύπαρξή τους), και γενικότερα η διδασκαλία και το πρόσωπο του Ιησού λαμβάνουν μοναδικό κύρος και αυθεντία.

Η ίδια η Μ., της οποίας όχι μόνο αντικείμενο αλλά και υποκείμενο είναι ο ίδιος ο Κύριος, περιγράφεται συγκριτικά με άλλα παρόμοια κείμενα του ελληνιστικού και ιουδαϊκού περιβάλλοντος εξαιρετικά λιτά και φυσικά, χωρίς εξεζητημένες λεπτομέρειες. Ο Μκ. περιγράφει μόνον την λάμψη των ιματίων του Ιησού, ενώ οι άλλοι δύο Ευαγγελιστές προσθέτουν και την λάμψη του προσώπου.

Εντύπωση, επίσης, προκαλεί η λεπτομερής περιγραφή της επιστροφής από το όρος, πράγμα το οποίο απουσιάζει από ανάλογες οραματικές διηγήσεις. Κατά την διάρκεια αυτής της κατάβασης, ο Ιησούς για τελευταία φορά στον Μκ. θα ζητήσει απόκρυψη του θαυμαστού γεγονότος της Μ., θέτοντας όμως για πρώτη φορά ως χρονικό όριο διατήρησης και διαφύλαξης αυτού του μυστικού την *εκ νεκρών* ανάστασή του. Αυτό το γεγονός, σε συνδυασμό με την προσωρινή ανάσταση και εμφάνιση του Μωυσή στο όρος της Μεταμορφώσεως, ανακινεί το θέμα της σημασίας της ανάστασης και μάλιστα εκ νεκρών. Η παρουσία επιπλέον του Ηλία στο όρος της Μ. προβάλλει το θέμα της μεσσιανικότητας του Ιησού. Οι Ιουδαίοι επικαλούνταν την μη πραγματοποιηθείσα δευτέρα παρουσία τού Ηλία, για να αναιρέσουν το γεγονός ότι ο Ιησούς είναι ο προσδοκώμενος Μεσσίας (Ιουστ.Διάλ. 49:3-5). Πώς οι Γραφές προβλέπουν ότι θα πάθει και μάλιστα θα εξουθενωθεί ολοκληρωτικά ο Μεσσίας, εάν έχει προηγηθεί αποκατάσταση των πάντων στην πρωτόγονη ειρήνη και αρμονία από τον Ηλία; Ο Ιησούς παραπέμπει στις Γραφές (Ησ.53:3.Ψ.21(22):7) και στο γεγονός της έλευσης και του μαρτυρίου του Ιωάννη του Βαπτιστή, για να υπογραμμίσει την μεσσιανικότητά του, την οποία και επιβεβαιώνει με τον τελευταίο μεγαλειώδη εξορκισμό του διαβόλου από το μέλλον της ανθρωπότητας: τη νεότητα. Μπροστά στην απιστία της «παλαιάς» γενιάς, η οποία είναι πρόξενος των πειρασμών της νέας (γενιάς), ο Ιησούς πάσχει, αγανακτεί και προτιμά τον θάνατο, έστω και εάν στον κήπο της Γεθσημανή παρακαλεί με αγωνία τον Πατέρα Του να παρέλθει αυτή η ώρα. Η αναφορά των τριών μαθητών από τον Κύριο στο όρος και κατόπιν η κατάβασή τους στην κοιλάδα - πεδιάδα του Κλαυθμώνος, η οποία περιγράφεται στην ευρεία ενότητα 9:14-27 αποτελεί, σύμφωνα με τον Μκ., το πρότυπο της πορείας της Εκκλησίας και των μαθητών του Ιησού όλων των εποχών.

Προξενεί εντύπωση το γεγονός ότι δεν δηλώνεται από τον Ευαγγελιστή, μετά την εξαφάνιση της νεφέλης και των δύο παλαιδιαθητικών μορφών, κάποια επαναφορά του μεταμορφωμένου

Ιησού στην φυσιολογική του μορφή. Ο Dibelius⁹¹ ισχυρίζεται ότι το γεγονός ότι οι μαθητές είδαν και πάλι τον Ιησού μετά την Μ. να είναι μόνος μαζί τους, συνεπάγεται από μόνο του την επαναφορά του Ιησού στην πρώτη του κατάσταση. Αυτό το επιχείρημα αναιρείται, όμως, από την συνέχεια της αφήγησης, όπου σαφώς δηλώνεται ότι το φως της Μ. διατηρείται και μετά την κάθοδο του Ιησού από το υψηλό όρος. Σε αντίθεση προς τον ισραηλιτικό λαό, ο οποίος τρομοκρατήθηκε κι απωθήθηκε από την αίγλη του προσώπου του Μωυσή και σε αντίθεση προς την σπασμωδική αντίδραση του αλάλου και κωφού πνεύματος, ο όχλος στους πρόποδες του όρους της Μ. τρέχει γοητευμένος προς τον μεταμορφωμένο Ιησού και τον ασπάζεται με οικειότητα. ‘ μ

’ (στ.15).

Μάρτυρες συνεπώς του δοξασμού και της Μ. του Ιησού, σύμφωνα με τον Μκ., είναι κατεξοχήν οι τρεις μαθητές, αλλά και ολόκληρος ο όχλος, ο οποίος δεν κατοικεί στην αγία Πόλη, αλλά κοντά στην ειδωλολατρική περιοχή μιας πόλης, η οποία φέρει το όνομα του Καίσαρα. Σημειωτέον ότι οι Γραμματείς και οι εννέα μαθητές δεν φαίνονται να συμμερίζονται το θάμβος και την λαχτάρα ασπασμού τού Κυρίου. Ο ασπασμός ενός από τους μαθητές θα είναι ασπασμός προδοσίας. Εξαιτίας αυτού του ασπασμού ο μεταμορφωμένος στην Καισάρεια Ιησούς θα παραμορφωθεί στα Ιεροσόλυμα από τα παθήματα και το Σταυρό. Τα δοξασμένα ιμάτιά του (στην λάμψη των οποίων δίνει ιδιαίτερη έμφαση ο Μκ.) θα του αφαιρεθούν (14:20) για να γίνουν αντικείμενο διαπόμπευσης και διαμερισμού (14:24).

Πολυσυζητημένο είναι το θέμα, εάν ο στ.¹⁹² (« μήν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν τινές τῶν ᾧδε ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει») ⁹³ εισάγει την ενότητα της Μεταμορφώσεως ή εάν κατακλείει τους λόγους του Ιησού περί της ενδόξου ελεύσεώς Του κατά την στιγμή της Δευτέρας Παρουσίας: «ὅς γάρ ἐάν ἐπαισχυνθῆ με καί τούς

⁹¹ (1961), 276.

⁹² Τον στίχο αυτόν, ενώ στον Μτ. ο ‘εμπνευστής’ των κεφαλαίων των ευαγγελίων, τον συνδέει με την προηγούμενη ρήση του Κυρίου σχετικά με το τελικό δικαστήριο, στον Μκ. και τον Ακ. τον συνδέει με το γεγονός της Μεταμορφώσεως. Σύμφωνα με τον Gundry (1993, 457), ο 9:1 αποτελεί όντως λόγο του Ιησού. Αυτό καταδεικνύει το χαρακτηριστικό στα λόγια του Ιησού ‘ μήν λέγω ὑμῖν’, ο σημιτικός χαρακτήρας της εκφράσεως ‘οὐ μὴ γεύσονται θανάτου’, η (κεντρική στο κήρυγμα του Ιησού) αναφορά στην βασιλεία του Θεού και η χρήση του ρήματος ‘ ρχομαί’, για να δηλωθεί η έλευση της βασιλείας.

⁹³ Ο Ματθαίος διαφοροποιεί το δεύτερο ήμισυ του στίχου ως εξής: "

μ " μ " (16:28),
" (9:27).

ἐμούς λόγους ἐν τῇ γενεῇ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ νθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν γγέλων τῶν ἁγίων» (Μκ.8:38)⁹⁴.

Ο Π. Τρεμπέλας⁹⁵ υποστηρίζει ὅτι ἡ πρόρρηση αὐτῆ τοῦ Ἰησοῦ ἀφορᾷ τὴν ἐμπειρία τῆς Ἀνάστασης καὶ ἰδιαίτερα τῆς Πεντηκοστῆς, κατὰ τὴν ὁποία ἰδρύθηκε ἡ Ἐκκλησία. Ἡ δύναμη τῆς ἐλεύσεως τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ φανερώθηκε, ἐπίσης, σύμφωνα με τὸν ἴδιο ἐρμηνευτὴ, με τὴν ἄλωση τῆς ἱερῆς πόλεως τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τὸν διασκορπισμὸ τῶν Ἰουδαίων. Τὴν ἐνταξὴ αὐτοῦ τοῦ στίχου στὸ ἐνάτο κεφάλαιο τὴν ἀποδίδει σε κακὴ διαίρεση τοῦ κεφαλαίου.

Πρέπει ὅμως νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὰ γεγονότα τῆς Ἀνάστασης καὶ τῆς Πεντηκοστῆς τὰ βίωσαν ὅλοι οἱ μαθητὲς καὶ ἐγίναν γνωστὰ σε ὅλον τὸν ὄχλο. Δὲν ἀποτελέσαν συνεπῶς ἐμπειρία μόνον « ».

Σύμφωνα με τὸν Perrin⁹⁶, ὁ Μάρκος συνέθεσε τὸν στίχο 9:1 σε ἀντιστοιχία πρὸς τὸ στίχο 13:30 (« μὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ γενεὰ αὐτῆ μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται») καὶ τὸν συνέδεσε με τὸν 8:38, προκειμένου νὰ υποσχεθεῖ ἀμοιβὴ σε ἐκείνους, οἱ ὁποῖοι ἀντιμετωπίζουν διωγμὸ ἢ ἀκόμη καὶ μαρτύριο γιὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀποψη προσκρούει στὸ γεγονὸς ὅτι αὐτοὶ οἱ 'τινὲς' βλέπουν τὴν βασιλεία τοῦ Θεοῦ νὰ ἔχει ἐρθεῖ με δύναμη, προτοῦ υποστοῦν τὸν μαρτυρικὸ θάνατο καὶ ὄχι κατὰ τὴν διάρκεια (ὅπως ὁ Στέφανος, Πρ.7:55-56) ἢ τὸ πέρασ αὐτοῦ.

Σύμφωνα με τὸν Gundry⁹⁷, ἀρχικὰ ὁ 9:1 συνδεόταν με τὸν 8:38. Ἡ διπλὴ ἀναφορὰ τοῦ 13:26 στὸν ἐρχομὸ τοῦ Ἰησοῦ με *δύναμη* καὶ *δόξα*, ἀποδεικνύει, σύμφωνα με τὸν ἴδιο ἐρευνητὴ, τὴ σύνδεση τῶν στίχων 8:38 καὶ 9:1. Τὴ σύνδεση αὐτῆ ἀποδεικνύει ἐπίσης ἡ χρῆση τοῦ ρήμ. 'έρχομαι' καὶ στοὺς δύο στίχους καὶ ἡ παραλληλότητα τῆς περιγραφῆς τοῦ ἐρχομοῦ τῆς Βασιλείας καὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου, ἡ ὁποία μνημονεύεται στα χωρία 9:1 καὶ 13:26 ἀντίστοιχα. Ὁ 13:30 παγκοσμιοποιεῖ αὐτὸ τὸ ὁποῖο προφητεύει γιὰ 'ορισμένους' ὁ 9:1. Ὁ Gundry ἰσχυρίζεται, ὅτι δὲν μπορεῖ ὁ Ἰησοῦς νὰ διαβεβαίωσε ὅτι μερικοὶ δὲν θὰ πεθάνουν, ἀν ἀναφερόταν στὴν Μεταμόρφωσή του ἢ καὶ ἀκόμα στὴν Ἀνάσταση, Ἀνάληψη καὶ Πεντηκοστὴ, γεγονότα τὰ ὁποῖα δὲν συνεπάγονται τὴν ἔλευση τοῦ Κυρίου με *δύναμη*. Σύμφωνα

⁹⁴ ΓΙΑ τὴν ἱστορία τῆς ἐρεύνης βλ. M. Künzi (1977), Καραβιδόπουλος (1988), 277-281.

⁹⁵ (1983)³ 154, πρβλ. (Υπόμνημα στὸ Λκ) (1983)², 283. (1989), 312-313.

⁹⁶ (1976), 200-201.

⁹⁷ (1994), 468.

με τον ίδιο ερευνητή, ο Ιησούς με την αναφορά του σε αυτό το γεγονός, προφήτησε ότι, ενώ αρκετοί από τους ακροατές του θα πεθάνουν ίσως ένεκα των μεσσιανικών ωδίνων, ορισμένοι από αυτούς θα είχαν ζώντας εμπειρία της Δευτέρας Παρουσίας.

Σύμφωνα μάλιστα με τον Chilton⁹⁸, αυτοί, οι οποίοι δεν γεύθηκαν θανάτου ήταν οι Μωσής και Ηλίας, οι οποίοι παρευρέθηκαν στο όρος κατά την Μεταμόρφωση. Ο Μκ. χρησιμοποίησε τον λόγο αυτό του Ιησού για να παρουσιάσει την Μ. ως πρόληψη της Βασιλείας, αφού ο ερχομός της Δευτέρας Παρουσίας άρχισε να αποδεικνύεται ότι δεν είναι και τόσο κοντινό γεγονός.

Ήδη ο Κλήμης τονίζει ότι η θέα της πραγματοποιηθείσης βασιλείας του Θεού ταυτίζεται με την θέα του μεταμορφωμένου Ιησού⁹⁹, ενώ ο Ζυγαβηνός θεωρεί ως αρραβώνα της μελλοντικής μακαριότητας, όχι μόνον το γεγονός της Μεταμορφώσεως, αλλά και αυτά της Αναλήψεως και της καταστροφής των Ιεροσολύμων¹⁰⁰.

Για να ερμηνεύσουμε ορθά την ρήση του Ιησού, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τον τρόπο με τον οποίο ο Μκ. διαπραγματεύεται το θέμα της Βασιλείας. δη στην εισαγωγή του Ευαγγελίου ο Ιησούς παρουσιάζεται αμέσως μετά την παράδοση του Ιωάννη να κηρύττει ότι «

» (1:15). Με τα θαύματα, τα οποία αμέσως μετά επιτελεί (1:21-45) και ιδιαίτερος με τους εξορκισμούς των δαιμόνων δια του εξουσιαστικού του λόγου, ο Ιησούς αποδεικνύει ότι η Βασιλεία ανατέλλει στη γη δια της παρουσίας τού προσώπου του και της υπακοής στον λόγο του. πως όμως ο ίδιος ο Ιησούς στις παραβολές της Βασιλείας εξηγεί (κεφ.4), η έλευση της Βασιλείας στον κόσμο δεν ταυτίζεται με κάποια θεαματική δυναμική παρουσία ενός βασιλέα - Μεσσία στη γη, όπως ανέμεναν οι Ισραηλίτες, αλλά μοιάζει σε μέγεθος και δυναμική με τον μικροσκοπικό σπόρο του σιναπιού, ο οποίος, παρ'όλο ότι είναι μικρότερος «

μ » (4:30) και παρ'όλες τις αντιξοότητες, που συναντά στην βλάστησή του, αργά αλλά σταθερά «

μ » ο γεωργός (4:27) και στο τέλος

«μ ». Η Βασιλεία, συνεπώς, του Θεού κυφορείται μυστικά και αργά στις καρδιές εκείνων, οι οποίοι αποδέχονται και δεν απορρίπτουν τον λόγο του Ιησού. Αυτός ο

⁹⁸ B.D.Chilton (1980), 115-124.

⁹⁹ ΒΕΠΕΣ 8, 317-318, Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο αγ.Ιερώνυμος (Tractatus in Marcie Evangelium, Oxford: Parker 1897, 346-8), ενώ την αντικρούει ο Ωριγένης (P.G.13,1052-3).

¹⁰⁰ Για τις πατερικές απόψεις βλ.Τρεμπέλα (1989), 312-313.

μυστικός χαρακτήρας της Βασιλείας υπογραμμίζεται από την εντολή του Ιησού για αποσιώπηση των θαυμάτων του¹⁰¹ και αποδεικνύεται από το ότι τα δύο κατεξοχήν θαύματα, με τα οποία (ο Ιησούς) δαμάζει τα στοιχεία της φύσης (5:39.6:48-50)¹⁰² και επιδεικνύει την θεότητά του, συντελούνται μόνον μπροστά στους μαθητές του.

Με την Μ., η οποία αποτελεί πρόληψη και της Ανάστασης και της Δευτέρας Παρουσίας, συντελείται ο δυναμικός ερχομός της Βασιλείας, ο οποίος θα γίνει παγκοσμίως θεατός κατά την Δευτέρα Παρουσία: «καί τότε ὄψονται τόν Υἱόν τοῦ νθρώπου ἐρχόμενον μετά δυνάμεως πολλῆς καί δόξης καί τότε ποστελεῖ τούς γγέλους καί ἐπισυνάξει τούς ἐκλεκτούς ἐκ τῶν τεσσάρων νέμων π' ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ» (Μκ13:24-26). Αὐτόν τον δυναμικό ερχομό της Βασιλείας γεύονται στο ὅρος μόνον «τινές»· οι τρεις μαθητές.

Κατά την διάρκεια της ανάκρισης του Ιησού από το Συνέδριο, όταν ερωτάται εἰν εἶναι «ὁ Χριστός, ὁ Υἱός τοῦ Εὐλογητοῦ», ἐκεῖνος ἀπαντά θετικά και συμπληρώνει: «καί ὄψεσθε τόν Υἱόν τοῦ νθρώπου καθήμενον τῆς δυνάμεως καί ἐρχόμενον μετά τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ». Κατά την διάρκεια της Σταύρωσης, σύμφωνα με το Μκ.14:62-63, οι ἴδιοι οι σταυρωτές, την στιγμή ακριβώς κατά την οποία νομίζουν ὅτι ἐξουθενώνουν τον Ιησού, κρεμώντας τον ως «βασιλέα των Ιουδαίων» πάνω στον Σταυρό, βιώνουν το τρομερό ἐσχατολογικό σκοτάδι (15:33-34) και ἀντικρίζουν το συμβολικό σχίσμο του καταπετάσματος του Ναοῦ (15:38). Την στιγμή κατά την οποία ο Ιησούς ἐκπνέει, αποκτοῦν ἐμπειρία της δυνάμεως και της δόξης του Υἱοῦ του Ἀνθρώπου και γεύονται την δυναμική διάσταση της Βασιλείας του.

Η Βασιλεία συνεπώς στον Μκ. κυφορεῖται μυστικά και ἀργά στην Ἱστορία και τον Κόσμο, τόσο μυστικά ὥστε να συναντά την ἀπόρριψη των Φαρισαίων, του ὄχλου και των ἰδίων των μαθητῶν. Δυναμικά ἐμφανίζεται η Βασιλεία πρώτα στους τρεις μαθητές στο ὅρος της Μ. και δεύτερον στους σταυρωτές του Ιησού και τους κατοίκους της Ἱερουσαλήμ κατά το Πάθος. Αὐτή η Βασιλεία της ἀγάπης του Θεοῦ θα γίνει παγκόσμια ορατή και γνωστή κατά την Δευτέρα Παρουσία. Ο στίχος συνεπώς 9:1 σχετίζεται ἄμεσα με την Μ.

¹⁰¹ W. Wrede (1969).

¹⁰² Βλ. στην παρούσα ἐργασία σελ.63.

2.Η Ενότητα 8:27-9:28

Η διήγηση της Μ. εντάσσεται στην περικοπή **8:27-9:28**. Το ότι αυτοί οι στίχοι αυτοί απαρτίζουν μία ενότητα, αποδεικνύεται από το ότι τα γεγονότα, τα οποία καταγράφονται στους στίχους αυτούς εκτυλίσσονται στον ίδιο χώρο και χρόνο. Ο Ιησούς αποσύρεται με τους μαθητές του στο βορειότερο σημείο της δράσης του, την ορεινή και πετρώδη Καισάρεια του Φιλίππου¹⁰³, μακριά από την θάλασσα της Γαλιλαίας, όπου κατεξοχήν εκτυλίσσεται στον Μκ. η επίγεια δράση του. Ο χρόνος, τον οποίο επιλέγει για να αποκαλύψει στους μαθητές του τα μυστήρια σχετικά με την ταυτότητα και την αποστολή του είναι το τέλος ακριβώς της δημόσιας δράσης του, ακριβώς πριν την ανάβασή του στα Ιεροσόλυμα και τον Σταυρό¹⁰⁴. Οι παραστάσεις από την σκηνή της Μ. έπρεπε να είναι νωπές την στιγμή του Πάθους (Θεοφάνης Κεραμεύς 1024), προκειμένου οι μαθητές να συνειδητοποιήσουν ότι εκείνος, ο οποίος πάσχει πάνω στον Σταυρό για την σωτηρία του κόσμου, είναι ο Θεός.

Η ενότητα εισάγεται με την κρίσιμη ερώτηση «τίνα με λέγουσιν οί άνθρωποι εἶναι;» την οποία απευθύνει ο Ιησούς προς τους μαθητές, έτσι ώστε να τους προκαλέσει να εκφράσουν τις απόψεις του λαού και κατόπιν τις δικές τους για το πρόσωπό του. Το κρίσιμο αυτό εισαγωγικό ερώτημα περί της ταυτότητας του Ιησού προδίδει το θέμα της ενότητας, το οποίο έγκειται στην **αποκάλυψη της ταυτότητας του**

¹⁰³ Η Καισάρεια του Φιλίππου, γνωστή σήμερα ως Παναές, κτίσθηκε τον 2ο αι.π.Χ. από τον Φίλιπο Ηρώδη ως διοικητικό κέντρο της επαρχίας του, στο οποίο έδωσε το όνομα του Ρωμαίου Καίσαρα Αυγούστου και του εαυτού του. Η πόλη συνεπώς αυτή αποτελούσε μοναδικό δείγμα ειρηνικής συνεργασίας του ρωμαϊκού επεκτατισμού και του ιουδαϊκού εθνικισμού. Ακριβώς σε αυτό το σημείο-σύμβολο εξουσίας αφήνει ο Ιησούς να φανερωθεί η δικιά του Βασιλεία (Drewermann 1989, 542 παρ.3).

¹⁰⁴ Σύμφωνα με τον Pesch (10-15) η ενότητα αυτή εισάγει την προμαρκίνεια ιστορία του Πάθους του Ιησού. Αυτή η ιστορία περιελάμβανε τις περικοπές 9:2-13.30-35.10:1,32-34.46-52.11:1-23.27-33.12:1-17.34c-37.41-44.13:1-2.14:1-16:8 και είχε ως κεντρικό μοτίβο τα Πάθη του Δικαίου. Τα 2/3 αυτού του υλικού παραπέμπουν είτε άμεσα είτε έμμεσα στα κείμενα του πάσχοντος δούλου του , ποιητικών κειμένων της Σοφίας Σολ.(2:10-20.5:1-2) και του Ζαχαρία. Η εορτή της Μ. ίσως εορτάζεται στις 6 Αυγούστου (40 ημέρες πριν την ύψωση του Τιμίου Σταυρού), διότι υπήρχε η πεποίθηση ότι έγινε 40 ημέρες προ του Πάθους Βλ. Νικοδήμου Αγιορείτου (1819), 238.

Ιησού και τις συνέπειες αυτής της αποκάλυψης για τη ζωή κάθε μαθητή του Ιησού.

Ο Μκ διαπραγματεύεται την απάντηση στο ερώτημα περί του ποιός είναι ο Χριστός στην ενότητα **8:27-9:28** συστηματικά και κλιμακωτά. Στο ερώτημα αυτό ακούγονται πολλές και ποκίλες απαντήσεις, οι οποίες έντεχνα εκτίθενται από τον Μάρκο στην υπό εξέταση ενότητα σε κλιμακωτή σειρά. Αυτοί οι οποίοι έμμεσα και άμεσα απαντούν είναι οι άνθρωποι, οι μαθητές δια του Πέτρου, ο ίδιος ο Ιησούς και στο τέλος δια της παρουσίας τής νεφέλης και της ακοής της φωνής, ο Θεός Πατέρας.

Η άποψη των ανθρώπων σχετικά με τον Ιησού, η οποία εκτίθεται έμμεσα από τους μαθητές, είναι ότι ο Ιησούς ταυτίζεται είτε με τον Ιωάννη ο Βαπτιστή, είτε με τον Ηλία, είτε με έναν από τους Προφήτες. Ακολουθεί κατόπιν η εξ ονόματος όλων των μαθητών απάντηση του Πέτρου, ότι **‘σύ εί ό Χριστός’**¹⁰⁵. Την απάντηση του Πέτρου, την οποία μάλλον ο ίδιος και οι άλλοι μαθητές την εννοούσαν με κοσμικά εθνικιστικά κριτήρια, ακολουθεί η αναφορά του Ιησού σε τρίτο πρόσωπο για τον εαυτό του ως **‘Υ όν το νθρώπου’**, ο οποίος **‘δει πολλά παθείν και ποδοκιμασθήναι υπό τών πρεσβυτέρων και τών ρχιερέων και τών γραμματέων και ποκτανθήναι και μετά τρεις μέρας ναστήναι’** (8:31). Είναι η πρώτη πρόρρηση του Ιησού σχετικά με το εξευτελιστικό Πάθος και την ένδοξη Ανάστασή του, η οποία συγκλονίζει τους μαθητές και προκαλεί την οξεία αντίδραση του Πέτρου, ο οποίος βλέπει τα οράματά του για να **‘έναν Χριστό’** - Μεσσία, παλινорθωτή της βασιλείας του Ισραήλ, να σβήνουν. Ο ίδιος ο Ιησούς αφού προβάλλει την δική του σταυροαναστάσιμη πορεία ως αντικείμενο μίμησης, αναφέρεται κατόπιν στην Δευτέρα Παρουσία του και την δικαίωση των μαθητών του **«όταν έλθη έν τή δόξη του Πατρός αυτού μετά τών γγέλων τών άγιων»** (8:38).

Η περιπέτεια της αποκάλυψης της ταυτότητας του Ιησού κορυφώνεται στο όρος όπου παρευρίσκεται μόνον ο στενός κύκλος των τριών μαθητών και οι εκπρόσωποι εκείνοι της Π.Δ. με τους οποίους ταύτιζε ο όχλος τον Χριστό. Ενώπιον των εκπροσώπων του ουρανού (Ηλίας), της γης (οι μαθητές) και του δει (Μωυσής), ομιλεί πλέον ο ίδιος ο Θεός - Πατέρας και διακηρύσσει πανηγυρικά ότι ο Ιησούς, δεν είναι ούτε απλά ο «Χριστός», ούτε μόνον ο «
», αλλά ο αγαπητός Του Υιός. Στο πρόσωπό του απαιτείται απόλυτη υπακοή.

¹⁰⁵ Ο Μτ σημειώνει "

" (9:20).

" (16:16),

ο Ιησούς αποδεικνύεται στα μάτια των τριών μαθητών και των αναγνωστών του Ευαγγελίου εμφανώς ανώτερος των Ηλία και Μωυσή. Η κατωτερότητα των παλαιδιαθηκικών προσώπων (τα οποία όμως ο όχλος ταύτιζε με τον Ιησού) έναντι του προσώπου του Ιησού γίνεται σαφής όχι μόνον από το ότι η θεϊκή φωνή ομιλεί με το ‘ ‘ μόνον για τον Ιησού, ούτε μόνον από το γεγονός ότι μετά την ακοή της φωνής οι μαθητές βλέπουν μόνον τον Ιησού, αλλά και από τον διάλογο, ο οποίος συνοδεύει την Μ. (9:11-13), σχετικά με το ‘πρόσωπο’ και το έργο του Ηλία και του Ιωάννη του Βαπτιστή. Η ανωτερότητα της διδασκαλίας του Ιησού έναντι του Μωυσή θα φανεί εναργέστατα από τις συζητήσεις του Ιησού στην αγία Πόλη (10:2-9). Η κατάβαση του Ιησού από το όρος και η εκπληκτική δυναμική θεραπεία του παραμορφωμένου από το Σατανά παιδιού, αποκαλύπτει έμπρακτα την θεϊκή του υπόσταση, την δύναμή του και την ουσία / το περιεχόμενο της αποστολής του στον κόσμο.

Η παρουσίαση της Μ. κατακλείει μια ενότητα, η οποία, εκτός από την προοδευτική αποκάλυψη της ταυτότητας του Ιησού, χαρακτηρίζεται από μια μοναδική έντεχνη συναισθηματική **εναλλαγή και συμπλοκή**. Την ένδοξη ομολογία του Πέτρου ακολουθεί η πρόρρηση εκ μέρους του Ιησού της αποδοκιμασίας του Ιησού από το ιουδαϊκό συνέδριο και του Πάθους. Την αγωνία, την οποία προκαλεί η σκέψη και μόνον στους μαθητές ότι ο διδάσκαλος, που υπηρέτησαν τόσα χρόνια, πρόκειται να προδώσει τα εθνικιστικά οράματά τους και να πεθάνει άτιμα και επώδυνα, διαδέχεται η προφητεία περί του ενδόξου ερχομού του Υιού του Ανθρώπου, και στη συνέχεια ο φόβος και η γοητεία που σκορπά το γεγονός της Μ. Προτού ακόμα οι μαθητές συνέλθουν από την εσχατολογική εμπειρία της Μ., ο Ιησούς τους υπενθυμίζει πάλι (παραπέμποντας στην Γραφή) τα πολλά Πάθη και την τελεία εξουδένωση, τα οποία τον αναμένουν στα Ιεροσόλυμα. Πάλι όμως αυτή η προφητεία περί του Πάθους του ακολουθείται από το δυναμικότερο στην ζωή του Ιησού θαύμα εξορκισμού του διαβόλου και της θεραπείας του νέου, στο οποίο (θαύμα) εκδηλώνεται η καταπληκτική δύναμη του Ιησού. Το θαύμα αυτό με την σειρά του δεν ακολουθείται από πανηγυρισμούς, αλλά από την τρίτη πρόρρηση του Πάθους Του. Πάθος και δόξα, φόβος και γοητεία, απογοήτευση και ενθουσιασμός εναλλάσσονται με ένα μοναδικό τρόπο στην υπό εξέταση ενότητα.

Αυτή η ενότητα πρέπει με την σειρά να ενταχθεί στην μεγαλύτερη συνάφεια Μκ. **8:27-10:52**¹⁰⁶, η οποία ως θέμα της έχει την πνευματική και σωματική πορεία του Ιησού από την Γαλιλαία προς τα Ιεροσόλυμα. Τα γεγονότα αυτής της ενότητας συμβαίνουν «

¹⁰⁶

. Nützel ό.π. 254-5

» (8:27, 9:33,34, 10:32,52). Στο 10:33 το τέλος αυτής της πορείας κατονομάζεται: « μ μ .» Είναι ένα τέλος τραγικό, αλλά στην ουσία ένδοξο. Ιδιαίτερη έμφαση δίνει ο Ευαγγελιστής στην υπαρξιακή μετοχή των χριστιανών σε αυτήν την οδό. Αυτό εκφράζεται με το « μ », το οποίο απευθύνει ο Ιησούς στον Πέτρο και όλους τους μαθητές (8:33-38) και με την ριζοσπαστική πρόσκληση πάλι του Ιησού στο νέο να εγκαταλείψει τα πάντα για να τον ακολουθήσει (10:17-27)¹⁰⁷. Αυτήν την οδό προς το Πάθος υποδεικνύει ο Ιησούς στους υιούς του Ζεβεδαίου (10:35-41) και αυτόν ακολουθεί με συνέπεια τελικά ένας τυφλός, ο Βαρτιμαίος (10:46-52).

Επειδή όμως μπορεί κανείς να ακολουθήσει το Χριστό στο μαρτύριο, μόνον εάν έχει σαφή εικόνα περί του «ποιός είναι ο Ιησούς», αυτό ακριβώς το ερώτημα περί της ταυτότητας του Χριστού διαπραγματεύεται έντεχνα ο Μκ. όχι μόνον στην υπό εξέταση ενότητα, αλλά σε όλο του το Ευαγγέλιο. Η υπό εξέταση περικοπή και ιδιαίτερα η αφήγηση της Μ. με τις απαντήσεις, τις οποίες δίνει στο κρίσιμο αυτό ερώτημα, αποτελεί το πρώτο μέρος της τελικής αποκάλυψης ενός μυστικού, το οποίο απασχολεί όλο το "

"¹⁰⁸, που μας παραθέτει ο Μκ.

Μέχρι το σημείο αυτό *περί του Ιησού* έχει μιλήσει ο Θεός - Πατέρας, χαρακτηρίζοντάς τον από την αρχή της δράσης του ως '

¹⁰⁷ Ο Mack (1988, 341) επισημαίνει ότι ενώ η πρώτη παρότρυνση του Ιησού για άρση του Σταυρού του έχει ατομικό χαρακτήρα (8:34), η δεύτερη (9:35-50) και η τρίτη (10:45) έχουν συλλογικό και αφορούν την χριστιανική Εκκλησία και το πνεύμα θυσίας / διακονίας, το οποίο πρέπει να την διέπει. Ο όρος « μ », ο οποίος προσδιορίζει στον Μκ. τις σχέσεις των χριστιανών, καταρχήν σήμαινε την υπηρεσία εκείνων, οι οποίοι παρευρίσκονταν και συνέτρωγαν σε ένα τραπέζι. Δεν είναι τυχαίο, σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, ότι η ζωή του Χριστού στον Μκ. ευθύς εξαρχής χαρακτηρίζεται από τα γεύματά του με τους αμαρτωλούς και τελώνες (2:15-16) και κατακλείεται με τον Μυστικό Δείπνο με τους μαθητές του. Το γεύμα αποτέλεσε χαρακτηριστική συμβολική πράξη της πρώτης Εκκλησίας, στην οποία η διακονία διεδραμάτιζε σπουδαιότατο ρόλο.

¹⁰⁸ Αυτήν την παραλλαγή μαρτυρεί ο Αλεξανδρινός κώδικας, ενώ ο Σιναϊτικός παραθέτει απλά « μ », ενώ σε μερικά χειρόγραφα η φράση απαλείφεται. Σκοπός του αρχαιότερου Ευαγγελίου σύμφωνα με τον Bultmann (1958,372), είναι η εναρμόνιση του ελληνιστικού κηρύγματος για τον Χριστό, του οποίου βασικό περιεχόμενο είναι ο παύλειος μύθος περί του Χριστού (Φιλ.2:6κ.ε.Ρωμ.3:24) με τον ιστορικό Ιησού. Κατά τον Schweizer (1970, 22 παρ.1) το Ευαγγέλιο είναι προϊόν της αντιπαράθεσης ποικίλων Χριστολογιών και μάλιστα της Χριστολογίας, η οποία βρίσκεται πίσω από την Παράδοση των Θαυμάτων και εκείνης η οποία βρίσκεται πίσω από τον Σταυρό και την Ανάσταση. Στη σκοπιμότητα του Μκ. έρχεται να προστεθεί και το 'Μυστικό του Μεσσία', το οποίο διαπερνά όλο το Ευαγγέλιο.

' (1:11), τα ακάθαρτα πνεύματα (3:11.5:7), τα οποία επίσης χαρακτηρίζουν τον Ιησού ως Υιό του Θεού και οι φήμες, που έφθασαν στον Ηρώδη, οι οποίες μιλούν για τον Ιησού, είτε ως τον *αναστημένο* Ιωάννη, είτε ως τον επανερχόμενο Ηλία, είτε ως ένα Προφήτη (6:14-16. 'Ιερεμίας', Μτ.16:14). Ο ίδιος ο Ηρώδης συμφωνεί με την άποψη, ότι ο Ιησούς είναι ο αποκεφαλισθείς από αυτόν και κατόπιν αναστηθείς Ιωάννης ο Βαπτιστής.

Ο ίδιος ο Ιησούς δεν έχει μιλήσει για τον εαυτό του, αλλά με συμβολικές πράξεις έχει αποκαλύψει κατά την διάρκεια των ταξιδιών του πάνω σε *πλοίο* (διασχίζοντας την *θάλασσα* της Γαλιλαίας) την θεότητά του. Είναι ενδιαφέρουσα η χρήση του πλοίου (ως συμβόλου της Εκκλησίας) ως μέσου και φορέα της αποκάλυψης του Ιησού στο κατά Μάρκον¹⁰⁹.

1:14-20: Εγκατάλειψη από τους μαθητές των πλοίων τους (της παλιάς Κοινωνίας).

3:7-10: Ετοιμασία ενός καινούργιου πλοίου (μιας καινούργιας Κοινωνίας), στο οποίο επιβαίνουν *μόνον* ο Ιησούς και οι μαθητές του.

4:1: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου διάδοσης του νέου Ευαγγελίου.

4:35-41: Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού (I).

5:1κ.ε.: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου και φορέα **θεραπείας και σωτηρίας** (του δαιμονισμένου των Γερασηνών) (I).

5:21κ.ε.: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **θεραπείας και σωτηρίας δύο γυναικών** (της αιμορροούσης και της κόρης του Ιαείρου) (II).

6:32: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **σωτηρίας** και πληρότητας (με τον χορτασμό των 5000).

6:45-52: Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού (II).

6:53: Παρουσίαση του καινούργιου πλοίου ως μέσου **θεραπείας και σωτηρίας** (III).

8:10,11-13: Το πλοίο της σωτηρίας και της θεραπείας αποπέμπεται από τους Φαρισαίους, οι οποίοι προκλητικά ζητούν σημείο για να πιστέψουν.

8:14-21: Παρουσίαση του κλυδωνιζόμενου πλοίου ως **μέσου αναγνώρισης της ταυτότητας** και της δύναμης του Ιησού (III).

¹⁰⁹

. Früchtel ό.π. 544-9, G.Kettenbach, (1994).

ψωμιά και τα δύο ψάρια εφόσον πρώτα το ανακλίνουν ανά *συμπόσια* στο *χλωρό χορτάρι της ερήμου(!)*. Οι απόστολοι ικανοποιούν την πείνα των ανθρώπων, σκορπώντας στο πλήθος τον πλούτο, τον οποίο τους δίνει ο Χριστός¹¹³.

Στην περικοπή 7:1-23 ο Ιησούς καταργεί τις **διακρίσεις καθαρού και ακαθάρτου**, οι οποίες εμπόδιζαν τα κοινά γεύματα και συνεπώς την συναναστροφή Ιουδαίων και Εθνικών, ανοίγοντας έτσι την θύρα της σωτηρίας στα «ακάθαρτα» έθνη. Η σωτηρία θα γίνει ολοκληρωτικό κτήμα τους με την σταυρική θυσία του Ιησού και το σκίσιμο του καταπετάσματος του Ναού στο τέλος του Μκ.

Αμέσως κατόπιν ο Ιησούς δραστηριοποιείται σε μια κατεξοχήν ειδωλολατρική περιοχή. Μεταβαίνει από την Γαλιλαία στα **όρια της Τύρου** (7:24-30), όπου θεραπεύει την δαιμονισμένη κόρη της Συροφοινίκισσας. Η Ελληνίδα με την πίστη της «παλεύει» με τον Ιησού για την προσφορά σωτηρίας και στους εθνικούς και καταφέρει να πάρει όχι απλώς τα ψιχία, αλλά να γευθεί τον *άρτο των τέκνων*. Η πίστη της εθνικής μητέρας παρουσιάζεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την απιστία του ιουδαίου πατέρα, η οποία απεικονίζεται ανάγλυφα από τον Μκ. μετά την Μ.(9:17-27).

Ο Ιησούς κατόπιν μεταβαίνει στα **όρια της Δεκάπολης** (Μκ.7:31-37.8:1-9), όπου θεραπεύει τον κωφό και μογιάλο εθνικό, ο οποίος μπορεί πλέον να ακούσει (να υπακούσει την φωνή του Ιησού). Ακολουθεί το θαύμα της διατροφής των 4000 ανδρών, οι οποίοι «*μακρόθεν κασιν*» και ήδη επί τρεις ημέρες είναι νήστες (όπως ακριβώς οι προσήλυτοι πριν την βάπτισή τους πρβλ.Πρ.9), προσμένοντας τον Ιησού. Ο Χριστός με επτά άρτους τρέφει λιγότερους άνδρες (4000) και περισσεύουν επτά όχι μεγάλοι κόφιννοι, αλλά μικρές σπυρίδες. Η έρημος στο

¹¹³ Η καινοδιαθηκική διήγηση παρουσιάζει πολλά κοινά στοιχεία με την παλαιδιαθηκική αφήγηση ανάλογου θαύματος του Ελισσαίου (Δ'Βασ.4:42-44). Ο Ιησούς παρουσιάζεται ανώτερος του μεγαλύτερου θαυματουργού της Π.Δ. Παρουσιάζεται επίσης ως ο καλός Ποιμένας (Ψ.22(23)), ο οποίος αναμενόταν στα Έσχατα να ποιμάνει τον λαό του (Ιεζ.34:6.11-14) Στην διήγηση αυτή απηχούνται επίσης παλαιδιαθηκικές περικοπές, οι οποίες περιγράφουν το έλεος του Θεού, όπως αυτό εκδηλώθηκε με το μάννα που χορήγησε στον σκληροτράχηλο λαό Του στην έρημο (Ωσ.13:4-6.Ψ.77(78):18-23). Η μεία της ερήμου και του τρόπου ανάκλισης του όχλου παραπέμπει στα Εξ.16 & 18. Στον Ιουδαϊσμό και ιδιαίτερα στο Qumran δινόταν μεγάλη έμφαση στο εσχατολογικό μεσσιακό γεύμα (1QSa1.1QS 2:21. 1QM 4:3). Ο Μεσσίας ως νέος Μουσής αναμενόταν να παραθέσει πάλι το μάννα από τον ουρανό. Σύμφωνα με τον Schenke (1990,109-110), όλα τα παραπάνω στοιχεία απεικονίζουν το κλίμα των πρωτοχριστιανικών ευχαριστηριακών συνάξεων.

δεύτερο αυτό θαύμα της αρτοδοσίας γίνεται σύμβολο (όχι μόνον της πνευματικής και πολιτικής πενίας των ανθρώπων, αλλά ιδιαίτερα) της φιλανθρωπίας του Θεού, ο οποίος με ελάχιστα μέσα τρέφει ανθρώπους, που προέρχονται από έθνη απομακρυσμένα από Εκείνον¹¹⁴. Τα έθνη συμμετέχουν και αυτά στην τράπεζα του Ιησού.

Ακολουθεί το ταξίδι στην Δαλμανουθά, όπου οι Φαρισαίοι προκλητικά τυφλοί από το πάθος τους ενάντια στον Ιησού, ζητούν από Εκείνον σημείο (ίσως μάννα) από τον ουρανό (8:11-13. πρβλ. Ιω.6). Αυτή η εκούσια τύφλωση προκαλεί τον αναστεναγμό του Ιησού για την σκληροκαρδία των πνευματικών ταγών του Ισραήλ και δικαιώνει ουσιαστικά την στροφή του προς τα έθνη.

Δεν είναι όμως μόνον οι Φαρισαίοι, αλλά και οι μαθητές, εκείνοι, οι οποίοι παρ'όλο ότι έχουν ενεργά συμμετάσχει στα θαύματα της αρτοδοσίας, συνεχίζουν να αγνοούν επιδεικτικά την δύναμη του Ιησού και να αγωνιούν για την έλλειψη άρτων (8:14-21). Η άγνοια των μαθητών, η οποία στο πρώτο μέρος του Μκ. (1:14-8:22) αφορά την διάσταση του θεϊκού μεγαλείου τού Ι.Χ., κλιμακώνεται στο δεύτερο μέρος του Ευαγγελίου (8:22-15:22) και αφορά την σημασία τού Πάθους και του εξευτελιστικού σταυρικού θανάτου τού διδασκάλου τους.

Εξω από την πόλη της Βηθσαϊδά ο Ιησούς προοδευτικά θα χαρίσει σε έναν τυφλό την δυνατότητα να βλέπει «

» (8:22-26), ακριβώς όπως και έξω από την Ιεριχώ θα ανοιχτούν τα μάτια του Βαρτιμαίου (10:46-52). Οι περιθωριακοί και «εξόριστοι» από την κοινωνία των ευσεβών, με την δύναμη του Ιησού ακούνε (πρώτα) και (μετά) βλέπουν.

Η προοδευτική θεραπεία του τυφλού, η οποία παραδίδεται μόνον στον Μκ., θα σημάνει την προοδευτική θεραπεία των πνευματικών οφθαλμών των μαθητών. Στην Καισάρεια του Φιλίππου οι μαθητές ομολογούν, ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός και ο Ιησούς τους αποκαλύπτει τον επώδυνο και λυτρωτικό χαρακτήρα του τέλους του.

Σύμφωνα με τον Schweizer¹¹⁵, η ενότητα της Μεταμορφώσεως και το φως που σκορπά αυτό το γεγονός σε ολόκληρο το Ευαγγέλιο, παρουσιάζεται στο Μκ. έντεχνα μετά από τρεις ενότητες, οι οποίες περιγράφουν την πνευματική τύφλωση του περιβάλλοντος του Ιησού.

¹¹⁴ Σύμφωνα με την Früchtel (ό.π., 501), στην δεύτερη αρτοδοσία απηχείται το Γ'Βασ.19.

¹¹⁵ (1970), 183κ.ε.

- I.1:1-13 Η αρχή: εκπλήρωση του Ευαγγελίου. Εισαγωγή / Πρόλογος από τον ουρανό.
- II. 1:14-3:6 Η εξουσία του Ιησού (στα δαιμόνια / στην αρρώστια και στο Νόμο/ στην αμαρτία) και η **τύφλωση των Φαρισαίων.**
- III. 3:7-6:6a Η δράση του Ιησού με σημεία και παραβολές και η **τύφλωση του κόσμου.**
- IV. 6:6b-8:21 Η δράση του Ιησού μέχρι τα έθνη και η **τύφλωση των μαθητών.**
- V. 8:22-10:52 Η αποκάλυψη του Ιησού χωρίς αινίγματα και το θέμα της μαθητείας κοντά του.

Ακολουθεί η έκτη ενότητα (VI.11:1-16:8), η οποία έχει ως θέμα της το πάθος και την ανάσταση του Υιού του Ανθρώπου. Η ίδια η ενότητα της Μ. εισάγεται και κατακλείεται με τις *θεραπείες* της τύφλωσης, όχι όμως των Φαρισαίων, του κόσμου και των μαθητών, αλλά των εθνικών και των περιθωριακών. Η προοδευτική αποκατάσταση και θεραπεία της όρασης του πρώτου τυφλού, προδηλώνει την προοδευτική συνειδητοποίηση εκ μέρους των μαθητών της ταυτότητας του Ιησού.

Ακριβώς μετά την στροφή του Ιησού προς τον κόσμο των εθνικών, το θαυμαστό άνοιγμα των αυτιών και των οφθαλμών ανθρώπων περιθωριοποιημένων και το ταυτόχρονο εκούσιο κλείσιμο των αντιστοίχων αισθήσεων των εκπροσώπων του εκλεκτού λαού, αποσύρει ο Ιησούς τους μαθητές του στην Καισάρεια, όπου και τους προκαλεί ευθέως να απαντήσουν στο κρίσιμο ερώτημα: 'τίνα με λέγουσιν οί άνθρωποι είναι;'. Αυτό το ερώτημα, το οποίο παραμένει επίκαιρο μέχρι σήμερα, θα απασχολήσει το Ευαγγέλιο του Μάρκου άμεσα πλέον μέχρι το τέλος. Την πρώτη αυθεντική απάντηση στο ερώτημα «ποιός είναι άραγε ο Χριστός;» δίνει ο Πατέρας στο όρος της Μ. και την δεύτερη ο ίδιος ο Ιησούς μπροστά στο ιουδαϊκό Συνέδριο (14:61-62) και στον Πιλάτο (15:2). Η τολμηρή απάντησή του « γώ ειμί» θα αποτελέσει τελικά την αιτία του εμπαιγμού του (15:18-20) και της σταυρώσεώς του (15:26,32). Μόνον ένας από τους ανθρώπους και αυτός εθνικός ανακαλύπτει στο τέλος του δράματος την λύση στο αίνιγμα της ταυτότητας του Ιησού. Η διακήρυξη του εκατοντάρχου, η οποία γίνεται την στιγμή, κατά την οποία εκτυλίσσονται γύρω από τον Σταυρό του Ιησού γεγονότα αποκαλυπτικά, υποδηλώνει την αποδοχή του προσώπου και του έργου του Ιησού από τους Έλληνες ειδωλολάτρες (15:39). Το σκίσιμο του καταπετάσματος του Ναού (15:38), το οποίο την συνοδεύει, αποδεικνύει ότι το μεσότοιχο του φραγμού οριστικά καταλύεται.

Σύμφωνα με τον U. Müller¹¹⁶, ο Μκ παρέλαβε μια διήγηση της Μ., η οποία αναφερόταν στην ενθρόνιση του Ιησού πάνω σε ένα υψηλό όρος ανάμεσα σε θεοποιημένους ήρωες της Π.Δ. Αυτή η ενθρόνιση σήμαινε για τους αντιπάλους του Μκ. την απαρχή ενός καινούργιου χρυσού αιώνα, ο οποίος δεν έχει καμία σχέση με την ζωή του πάθους, των δοκιμασιών και των θλίψεων. Ο ‘Θεός - Σωτήρ’ Ιησούς απέκτησε με την Μεταμόρφωσή του την θεία δόξα και τιμή και παράλληλα την παγκόσμια κυριαρχία. Αυτή η ενθουσιαστική αντίληψη συνοδευόταν από μια προβολή του Κυρίου ως θαυματοποιού, στην οποία δεν είχαν θέση το εξευτελιστικό Πάθος και ο επώδυνος Σταυρός. Σύμφωνα με τον Müller, αυτός ο οποίος αντιδρά στο Ευαγγέλιο του Μάρκου στο κήρυγμα περί Σταυρού δεν είναι απλά ο Πέτρος, αλλά όλοι εκείνοι οι οποίοι αρνούνταν στην πρώτη Εκκλησία την Χριστολογία του πάσχοντος και αναστάντος Υιού του Ανθρώπου, δηλ. αυτή την ίδια την Χριστολογία του Μκ. Ο Ιησούς χαρακτηρίζει τον Πέτρο με τον όρο ‘σαταν’, ο οποίος αποδιδόταν σε όλους τους αιρετικούς από την πρώτη Εκκλησία (Ρωμ.16:17.Β Κορ.11:13-15. Πρ.132.10 Ιγν.Φιλ.6:2. Τραλ.8:1). Ο διάλογος του Ιησού με τον Σατανά στο όρος των πειρασμών, βάσει μάλιστα βιβλικών χωρίων, αντικατοπτρίζει τον διάλογο της πρώτης Εκκλησίας με εκείνους τους ‘αιρετικούς’ κύκλους, οι οποίοι αρνούνταν πεισματικά το σκάνδαλο του Σταυρού. Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι στον Μκ. το θαύμα δεν αποτελεί μέσον αυτοπροβολής του Ιησού, αλλά επιβεβαίωση του κύρους της διδασκαλίας του. Η εντολή του Ιησού για απόκρυψη των θαυμάτων του μπορεί να αιτιολογηθεί, από το ότι όλα αυτά τα θαυμαστά γεγονότα (τα οποία ο Μκ δεν αρνείται), τα οποία επιτέλεσε ο Ιησούς στην επίγεια ζωή Του, μπορούν να ερμηνευθούν σωστά μόνον κάτω από το φως του Σταυρού και της Αναστάσεως. Ο ίδιος ο Ιησούς προτιμά να πεθάνει άτιμα και οδυνηρά πάνω στο Σταυρό, παρά να υποκύψει στον τελευταίο πειρασμό των διωκτών του και να επιτελέσει το μεγαλειώδες θαύμα, το οποίο θα είχε να επιδείξει η παγκόσμια Ιστορία: να κατέβει θριαμβευτικά από τον Σταυρό (15.30-32) και να εξολοθρεύσει τους εχθρούς του. Επιμένει να πάσχει για την σωτηρία της ανθρωπότητας και τελικά δοξάζεται ο ίδιος με την Ανάστασή του και δοξάζει τον κόσμο.

Αυτή η έμφαση του Μκ. στην πορεία του Πάθους ως της μόνης πορείας του Μεσσία και των μαθητών του προς την δόξα, επιβεβαιώνεται με τον επισημότερο τρόπο στο όρος της Μ. από την θεϊκή φωνή. Με την μαρκίνεια προσθήκη ‘¹¹⁶’, η έμφαση της διήγησης της Μ., την οποία χρησιμοποιούσαν προφανώς κατά κόρον εκείνοι, οι οποίοι επέμεναν να αρνούνται το Πάθος και το

¹¹⁶ ό.π. 182-193.

Μαρτύριο, επικεντρώνεται στην υπακοή και την υπαρξιακή αποδοχή της πρόσκλησης για καθημερινή άρση του Σταυρού του Κυρίου: «εἴ τις θέλει ὀπίσω μου κολουθεῖν, παρνησάσθω ἑαυτόν καί ράτω τόν σταυρόν αὐτοῦ καί κολουθεῖτω μοι· ὅς γάρ ἂν θέλη τήν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, πολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν πολέσει τήν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καί τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν· τί γάρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδήσαι τόν κόσμον ὅλον καί ζημιωθῆναι τήν ψυχὴν αὐτοῦ; τί γάρ δοῖ ἄνθρωπος ντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;» (8:34-38). Ἡ ενθρόνιση τοῦ Κυρίου δεν γίνεται στο κατά Μάρκον σε θρόνο βασιλικό, ἀλλά στο Σταυρό και την αντιλαμβάνεται μόνον ἕνας ειδωλολάτρης εκατόνταρχος.

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η χριστολογία της Μ.ς, πρέπει να ερευνηθεί η σχέση της με τα άλλα κορυφαία γεγονότα της θείας Οικονομίας, όπως αυτά περιγράφονται στο αρχαιότερο Ευαγγέλιο.

2. Μεταμόρφωση και Βάπτιση

Η σκηνή της Μ. παρουσιάζει αξιοσημείωτη παραλληλότητα με το γεγονός της Βαπτίσεως. Η Βάπτιση εισάγει την δημόσια δράση τού Ιησού, ενώ η Μ. κατακλείει αυτήν την φάση, εισάγοντας ταυτόχρονα την πορεία του προς το Πάθος.

Βασική ομοιότητα μεταξύ της Βαπτίσεως και της Μ. είναι ότι και τα δύο γεγονότα κατακλείει η φωνή του Θεού, η οποία αναφέρεται στον Ιησού ως τον κατεξοχήν Υιό του τον αγαπητό. Υπάρχουν και οι εξής διαφορές μεταξύ τους:

Η φωνή κατά την Βάπτιση στον Ιορδάνη προέρχεται από τον ουρανό, την στιγμή κατά την οποία ο Ιησούς ανεβαίνει από τον ποταμό, ενώ στη Μ. από τη νεφέλη, η οποία όμως δεν ομιλεί απ' υψηλού, αλλά κατεβαίνει στο υψηλό όρος, όπου πρωτίτερα έχουν σωματικά και υπαρξιακά ανέβει ο Ιησούς και οι τρεις μαθητές του.

Η φωνή της Βάπτισης ομιλεί προς τον Υιό σε δεύτερο πρόσωπο, ενώ κατά την διάρκεια της Μ. απευθύνεται στους μαθητές και τους γνωστοποιεί-διακηρύττει, αυτό το οποίο άκουσε ο Ιησούς κατά την Βάπτισή του. Επιπλέον προτρέπει τους μαθητές να υπακούνε απόλυτα τον Υιό του και ιδιαίτερα να ανταποκριθούν στην πρόσκλησή του για συσταύρωση.

Εκτός από την φωνή του Πατέρα, η οποία δίνει πανηγυρικό και επίσημο τόνο στα δύο περιστατικά, η Βάπτιση και η Μ. παρουσιάζουν και άλλες ομοιότητες.

Της Βαπτίσεως προηγείται η αναφορά στο πρόσωπο του Ιωάννη του Βαπτιστή (Μκ.1:2-8), όπως και στην ευρεία ενότητα της Μ. η υπόθεση ότι ο Ιησούς είναι ο αναστημένος Βαπτιστής.

Ο Ιησούς αμέσως μετά την Βάπτιση κατευθύνεται στην έρημο, όπου και πειράζεται επί 40 ημέρες από τον Σατανά (Μκ.1:12-13). Αμέσως μετά την Μ. ο Ιησούς κατευθύνεται στον παραμορφωμένο από τον Σατανά νέο και πειράζεται από τους Γραμματείς, την απιστία του πατέρα και την εγωκεντρικότητα των μαθητών. Εξορκίζει όμως δυναμικά τον διάβολο από το παιδί, το οποίο συμβολίζει το μέλλον του κόσμου. Ο αγώνας εναντίον των πονηρών πνευμάτων, ο οποίος εγκαινιάσθηκε στην έρημο και συνεχίσθηκε αμείωτος σε όλη την επίγεια δράση του, βρίσκει τελικό νικητή τον Ιησού και τη νέα ανθρωπότητα απελευθερωμένη.

Ο Ι.Χ. παρουσιάζεται αμέσως μετά την Βάπτιση ως νέος Αδάμ να συναστρέφεται με τα θηρία και να διακονείται από αγγέλους. Τη λάμψη τού νέου Αδάμ λαμβάνει ο Ιησούς και

στο όρος της Μ., όπου όμως φαίνεται να μην περιστοιχίζεται από αγγέλους, αλλά από τις δύο κορυφαίες προσωπικότητες της Π.Δ.

Μετά την Βάπτιση και την φυλάκιση του Ιωάννη το κήρυγμα - ευαγγέλιο του Ιησού εγκαινιάστηκε στη Γαλιλαία με τα λόγια: *‘πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν Βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ν τῷ εὐαγγελίῳ’* (Μκ.1:14-15). Η Μ. δεν πλαισιώνεται απλά από το ευαγγέλιο της μετανοίας, αλλά από την τολμηρή πρόσκληση του Ιησού *«εἰ τις θέλει ὀπίσω μου κολουθεῖν, παρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ράτω τὸν σταυρόν αὐτοῦ καὶ κολουθείτω μοι»* (Μκ.8:34). Η Βασιλεία του Θεού δεν πλησιάζει απλά, αλλά δια της Μ. είναι ήδη *«ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει»*.

Είναι εμφανές ότι μεταξύ του γεγονότος του Ιορδάνη στην Ιουδαία στο οποίο πρωταγωνιστής είναι ο Ιωάννης και του γεγονότος του όρους της Μ. κοντά στις πηγές του Ιορδάνη, υπάρχει μία σχέση εκπλήρωσης.

Η Βασιλεία στο όρος της Μ. έχει ήδη έρθει. Ο Θεός δεν ομιλεί από τον μακρινό ουρανό, αλλά επισκιάζει το όρος, ευρισκόμενος ανάμεσα στους μαθητές. Ο Σατανάς λαμβάνει καίριο κτύπημα και απομακρύνεται χωρίς αντιδράσεις (ιδιαίτερο διάλογο) από το νέο. Η πρόσκληση του Ιησού δεν έγκειται απλώς στην μετάνοια, την αλλαγή πορείας, αλλά στο να σηκώνει κανείς καθημερινά τον Σταυρό του και να ακολουθεί συνεχώς τον Ιησού, ομολογώντας μπροστά στις επίγειες εξουσίες το πρόσωπο και τα λόγια του, εάν επιθυμεί κατά την Δευτέρα Παρουσία να έχει ανάλογη μεταχείριση από τον Υιό του Ανθρώπου. Ο ίδιος ο Ιησούς απαιτεί από τους μαθητές, τους οποίους κάλεσε αμέσως μετά την Βάπτιση να τον ακολουθήσουν, αφήνοντας τον πατέρα τους και τα δίχτυα, να απαρνηθούν την ίδια τους την ζωή, χάριν του προσώπου και του Ευαγγελίου του. Τρεις από αυτούς, τους οποίους πήρε από την θάλασσα, τους οδηγεί στο όρος της θεολογίας και της θεοπτίας, προκειμένου μετά να τους κατεβάσει στον κήπο της Γεθσημανή και την άβυσσο του Πάθους.

3. Μεταμόρφωση και Πάθος

Η σύνδεση Μ. και Πάθους είναι ιδιαίτερα έντονη. Η ίδια η διήγηση της Μ. πλαισιώνεται από λόγια του ίδιου του Ιησού, τα οποία για πρώτη φορά προλέγουν τα συγκλονιστικά γεγονότα της Σταύρωσης και της Ανάστασης. Η διήγηση της Μ. παρουσιάζει πολλά κοινά στοιχεία τόσο με την δραματική προσευχή και την προδοσία του Ιησού στον κήπο της Γεθσημανή (Μκ.14:32-52), όσο και με την σταύρωση στον Γολγοθά, τον επονομαζόμενο Κρανίου τόπον (Μκ.15:22-39)¹¹⁷.

Η αποκλειστική συμμετοχή των τριών μαθητών στο όρος της Μ. συνδέεται άμεσα με την συμμετοχή τους στο χωρίον Γεθσημανή τις τρομερές στιγμές του Πάθους. Ο Μκ. μάλιστα χρησιμοποιεί το ίδιο ρήμα (*παραλαμβάνει* 9:2.14:33) για να εξάρει το γεγονός, ότι οι ίδιοι μαθητές, οι οποίοι είχαν την εμπειρία της ενδόξου Μ., έξι ημέρες μετά την προαναγγελία του Πάθους, καλούνται έξι μέρες μετά την θριαμβευτική Είσοδο του Ιησού στα Ιεροσόλυμα να βιώσουν τις στιγμές αγωνίας του Ιησού. Και στα δύο συγκλονιστικά γεγονότα η όψη του Ιησού αλλοιώνεται. Στην πρώτη περίπτωση η ένδοξη αλλοίωση του Ιησού αποδίδεται με το ρήμα *μετεμορφώθη*, ενώ στην δεύτερη περίπτωση η αγωνία με τα ρήματα *κθαμβείσθαι και δημονεῖν* (14:33) .

Στη Γεθσημανή δεν ομιλεί ο Πατέρας για τον Υιό Του, αλλά ο Υιός προς τον Πατέρα με τα παρακλητικά λόγια: *ββά ό πατήρ, πάντα δυνατά σοι παρένεγκε τό ποτήριον τούτο π' έμοῦ* (14:36). Και οι δύο όμως προτάσεις τονίζουν την ιδιαίτερη υική σχέση του Ιησού προς τον Θεό - Πατέρα.

Ενώ στο όρος της Μεταμορφώσεως ο Πέτρος συμμετέχει δραστήρια ομιλώντας στον Ιησού, στον κήπο της Γεθσημανή καθεύδει και υποχρεώνει τον Ιησού δύο φορές να προσκαλέσει αυτόν και τους δύο άλλους μαθητές σε πνευματική εγρήγορση και προσευχή (14:37,40). Και στις δύο περιπτώσεις τονίζεται ότι οι μαθητές, μπροστά στα συγκλονιστικά γεγονότα, δεν γνωρίζουν πώς να αντιδράσουν, «τί ποκριθῶσιν» (Μκ.9:6.14:40). Ο Πέτρος μάλιστα, ο οποίος ομολόγησε ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός έξι μέρες πριν την Μ., προδίδει τρεις φορές τον δάσκαλό του τη νύχτα της προδοσίας (14:66-72). Στην Μ., σύμφωνα με τον Μτ., οι μαθητές πέφτουν με το πρόσωπο στη γη (17:6), ενώ στη Γεθσημανή με τον ίδιο τρόπο προσεύχεται ο Ιησούς (14:35).

¹¹⁷ Πρβλ. Kemy (1957), 444-52.

Και στις δύο περιπτώσεις ο Ιησούς αφυπνίζει τους μαθητές με την σημαντική λέξη ‘ γείρεσθε’ (Μκ14:42.Μτ.17:7).

Οι δύο συνοπτικοί Ευαγγελιστές, οι οποίοι είχαν υπόψη τους την διήγηση της Μ., που παραθέτει ο Μκ., προσπάθησαν όλο και πιο εντονότερα να συνδέσουν το ένδοξο αυτό γεγονός με το Πάθος, για να υπογραμμίσουν ότι ο Ιησούς, ο οποίος πάσχει στο Σταυρό, είναι ο ένδοξος Υιός του Θεού, ο οποίος εκούσια παραδίδεται στα χέρια των εχθρών του, για να σώσει την Οικουμένη.

Ο Μτ. θέτει σε συνωνυμικό παραλληλισμό την Μ. όχι μόνον με την αφήγηση της αγωνίας του Ιησού, αλλά και με την Προδοσία (26:47-56)¹¹⁸. Στην Μ. εμφανίστηκε η νεφέλη από όπου προήλθε η φωνή, η οποία αποκάλυψε την υιότητα του Ιησού. Στη Γεθσημανή εμφανίζεται ο Ιούδας, ο οποίος με το « μ » του φιλήματος προδίδει το δάσκαλό του (26:48). Η φωνή της Μ. αντιστοιχεί στο ‘σύσσημον’ - ‘ μ ’ του Ιούδα: «ὄν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστίν, κρατήσατε αὐτόν καί πάγετε αὐτόν σφαλῶς». Η αγάπη τού Πατέρα και η αγάπη τού όχλου στην Γαλιλαία προς τον Ιησού βρίσκονται σε αντίθεση προς την προδοσία τού Ιούδα, του μοναδικού μαθητή, ο οποίος προερχόταν από την Ιουδαία και το μίσος των κατοίκων της Ιερουσαλήμ προς το πρόσωπό του. Και στο όρος της Μ. και στο χωρίον Γεθσημανή ο Ιησούς προοδευτικά μένει *μόνος*. Ο Ιησούς κατηγορίζει το όρος της Μ. και βαδίζει προς το Πάθος χωρίς την παρουσία των προφητών της Π.Δ. και αναχωρεί από τη Γεθσημανή προκειμένου να ανέβει το μαρτυρικό Γολγοθά, χωρίς τη συνοδεία των μαθητών της Κ.Δ.

Ο Λκ. εξαίρει το όρος ως χώρο στον οποίο διαδραματίζονται τα δύο γεγονότα και την προσευχή ως το πλαίσιο τους (9:28.22:39-40). Η προσευχή μάλιστα του Ιησού στην Γεθσημανή (22:41-46) παρουσιάζει ομοιότητα με την *Κυριακή Προσευχή* (11:1-4)¹¹⁹. Ο ίδιος ο Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί το ρήμα ‘ὄφθη’, για να σημάνει την παρουσία των προφητών (9:30) και του αγγέλου (22:43) στα γεγονότα του όρους της Μ. και της Γεθσημανή αντίστοιχα. Ο Λκ. επίσης συνδέει άμεσα την Μεταμόρφωση με το Πάθος, επισημαίνοντας μόνος από τους Ευαγγελιστές ότι αντικείμενο του διαλόγου τού Ιησού με τις παλαιοδιαθηκικές προσωπικότητες στο όρος της Μ. είναι η *έξοδος* του Ιησού από τον Κόσμο. Και στις δύο περιπτώσεις ο ύπνος των μαθητών εξαίρει την ακατανόηση τους σχετικά με την σημασία των συγκλονιστικών γεγονότων, των οποίων γίνονται ακούσια μάρτυρες.

¹¹⁸ ό.π. 447.

¹¹⁹ ό.π. 450.

Εντυπωσιακό είναι το γεγονός ότι το συμβάν της Μ. παρουσιάζει ομοιότητες και με την υπόλοιπη αφήγηση του Πάθους¹²⁰. Η πρόρρηση του Ιησού ότι θα παραδοθεί στο Συνέδριο, λίγο πριν την ανάβαση στο όρος της Μ. (Μκ.8:31), πραγματοποιείται. Ο Ιησούς βρίσκεται ξαφνικά, όχι ανάμεσα στις μεγάλες μορφές της Π.Δ., αλλά ανάμεσα σε όγλο οπλισμένο με μαχαίρια και ξύλα. Το ερώτημα, το οποίο διατύπωσε ο Ιησούς στους μαθητές του, υποβάλλει ο Αρχιερέας στον ίδιο· «σύ εἶ ὁ Χριστός, ὁ Υἱός τοῦ Ἐὐλογητοῦ;». Λαμβάνει την ξεκάθαρη απάντηση του Ιησού: «ἐγώ εἰμί, καί ὄψεσθε τόν Υἱόν τοῦ νθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον ἐκ τῆς δυνάμεως καί ἐρχόμενον μετά νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ» (14:61-62). Την δυναμική παρουσία τῆς Βασιλείας στο πρόσωπο του Ιησού δεν την βλέπουν μόνον «τινές» πάνω σε ένα όρος, αλλά και αυτοί ακόμη οι σταυρωτές του Χριστού, τη στιγμή ακριβώς κατά την οποία ο Ιησούς είναι καθηλωμένος - ενθρονισμένος πάνω στο Σταυρό.

Ο μεταμορφωθείς Κύριος παραμορφώνεται από τους κολαφισμούς και τα ραπίσματα. Αντί του φωτός και της δόξας του όρους της Μ. κοντά στην ειδωλολατρική Καισάρεια, στην 'αγία' Πόλη επικρατεί το σκοτάδι και η ταπείνωση. Αντί της ανάβασης του Ιησού στο όρος της θεϊκής δόξας, την μεγάλη εορτή του Πάσχα στα Ιεροσόλυμα βιώνεται η ανάβαση του Ιησού πάνω στο Σταυρό και η κατάβασή του στο απύθμενο βάθος της ταπείνωσης και του μαρτυρίου. Ενώ στο όρος της Μ. ο Ιησούς παραλαμβάνει τους τρεις μαθητές, στο Γολγοθά σύρεται από τους ανόμους (Μκ.15:22). Υψωμένος και καθηλωμένος στο Σταυρό, αντί να περιστοιχίζεται από τις ένδοξες προφητικές μορφές, περιστοιχίζεται από δύο ληστές (Μκ.15:27). Τα ιμάτια, τα οποία έλαμπαν κατά την Μ., σχίζονται και μοιράζονται (Μκ.15:24), για να εκπληρωθεί το χωρίο Ψ.22 (23):19.

Η Μ. έγινε μετά την πάροδο έξι ημερών και ο Ιησούς την έκτη ώρα κράζει προς τον Πατέρα Του (Μκ.15:24). Και στις δύο περιπτώσεις γίνεται αναφορά στην παρουσία του Ηλία, την πρώτη φορά εμφανώς ως κατωτέρου του Ιησού, την δεύτερη φορά από τους εμπαικτες του Ιησού ως σωτήρα του (Μκ.15:35-36). Και στις δύο περιπτώσεις ομολογείται ο Ιησούς ως Υιός του Θεού, την πρώτη φορά από τον Πατέρα και την δεύτερη φορά από έναν εθνικό εκατόνταρχο (Μκ.15:39). Και στις δύο περιπτώσεις οι παρευρισκόμενοι αντιδρούν με φόβο.

Σύμφωνα με τους Πατέρες, σκοπίμως ο Ιησούς συνέδεσε την εμπειρία της Μ. με εκείνη του Πάθους, προκειμένου να μην κλονιστεί η πίστη

¹²⁰ Πρβλ. Emerton, ό.π. 707.

των μαθητών την στιγμή κατά την οποία θα έβλεπαν τον Κύριό τους εμπαιζόμενο πάνω στον Σταυρό. Σύμφωνα με τον Θεοφάνη, η Μ. έγινε «

», έτσι ώστε οι μαθητές να μην θεωρήσουν τον Ιησού ψιλό άνθρωπο, όπως οι Ιουδαίοι, αλλά να συνειδητοποιήσουν ότι εκούσια πάσχει ως Θεός για να σώσει τον άνθρωπο. Όταν δουν το πρόσωπό του να ραπίζεται να μην σκανδαλισθούν, ενθυμούμενοι την υπερφυσική ακτινοβολία του στο όρος της Μ. Όταν τον δουν με την πορφύρα, να τον ταυτίσουν με αυτόν που περιβλήθηκε τότε το φως ως μάτιο. Όταν τον δουν ανάμεσα σε δύο κακούργους, να τον κατανοήσουν ως τον Δεσπότη, ο οποίος δορυφορήθηκε ανάμεσα στους Ηλία και Μωσή (Θεοφάνης Κεραμεύς 1024, Πρόκλος 768).

Σύμφωνα με τον Vielhauer¹²¹, ο Μκ. ακολουθεί στο Ευαγγέλιό του το πανάρχαιο τυπικό της αιγυπτιακής ενθρόνισης του νέου βασιλέα, το οποίο λεπτομερώς προσπάθησε να εξιχνιάσει ο Norden¹²². Σύμφωνα με το τυπικό αυτό, ο μελλοντικός βασιλεύς καταρχήν λάμβανε το θεϊκό Πνεύμα, αποκτώντας έτσι την δυνατότητα να ζει θεϊκά. Κατόπιν παρουσιαζόταν πανηγυρικά στον επουράνιο και επίγειο κόσμο με τα λόγια του Αμμούν «κοιτάξτε τον Υιό μου και ενωθείτε με αυτόν» και ενθρονιζόταν. Αυτό το σχήμα έχει, σύμφωνα με τον Vielhauer, επηρεάσει καινοδιαθηκικές περικοπές με ιδιαίζουσα χριστολογική σημασία (Α' Τιμ. 3:16. Εβρ. 1:5-13. Απ. 5), όπως επίσης και ολόκληρη την δομή του κατά Μάρκον Ευαγγελίου. Η Βάπτιση θεωρείται ως η Υιοθεσία (δια της χορηγίας του αγ. Πνεύματος). Η Μ. συνιστά την Παρουσίαση του βασιλέως στον επουράνιο και επίγειο κόσμο και η Σταύρωση την *Ενθρόνισή του*. Αυτήν την παράδοξη Ενθρόνιση διακηρύττει κάτω από το Σταυρό του Ιησού ένας εθνικός αξιωματούχος (15:39) εξ ονόματος όλων των εθνών τη στιγμή κατά την οποία ο Ιησούς παραδίδει το Πνεύμα του. Ολόκληρο το κατά Μάρκον διδάσκει ότι η Ενθρόνιση του πάσχοντος Υιού του Ανθρώπου ταυτίζεται με την ανάβασή του στο Σταυρό της θυσίας και της αγάπης.

Ο Steichele¹²³ διαφωνεί με τον Vielhauer, προβάλλοντας το επιχείρημα ότι ο Ιησούς δεν παρουσιάζεται από τον Μκ. ως « » μόνον στις τρεις προαναφερθείσες στιγμές (της Βάπτισης, της Μ. και της Σταύρωσης). Οι δαίμονες ομολογούν δημόσια κατά την διάρκεια της δημόσιας δράσης του την υιότητά του (3:11.5:7) και ο ίδιος ο Ιησούς την αποδέχεται (14:61κ.ε.). Ως ενθρόνιση του Ιησού θα μπορούσε να εκληφθεί, είτε η θριαμβευτική είσοδος του στα

¹²¹ (1975), 343-5.

¹²² Norden (1969⁴), 116-128.

¹²³ (1980), 293-296.

Ιεροσόλυμα (11:1-11), είτε η στέψη του με το ακάνθινο στεφάνι (15:16-20a).

Δεν μπορεί όμως και ο ίδιος ερευνητής να μην αναγνωρίσει ότι μεταξύ των τριών γεγονότων (της Βαπτίσεως, της Μ. και της Σταυρώσεως) υπάρχει μια κλιμακωτή αντιστοιχία. Με την Βάπτιση ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο αναμενόμενος εσχατολογικός βασιλιάς, ο οποίος, όπως αποδεικνύεται από την λιτή διήγηση των Πειρασμών, ήλθε να καταλύσει τον διάβολο. Με την Μ. παρουσιάζεται η ενυπάρχουσα θεϊκή δόξα του. Με την Σταύρωση και την διακήρυξη του εκατοντάρχου την στιγμή της κορύφωσης του Πάθους, αποκαλύπτεται με τον πιο παράδοξο τρόπο το θυσιαστικό είδος τής ενθρόνισης και γενικότερα της Βασιλείας του Ιησού.

παρατηρείται στο Ιω.21:1-8 και αφορά την θαυμαστή αλιεία και την πτώση του Πέτρου στο νερό, προκειμένου να συναντήσει τον Κύριο (Λκ.5:1-11.Μτ.14:28-31).

Τα επιχειρήματα αυτών, που ισχυρίζονται ότι η Μ. ήταν μια αναστάσιμη αφήγηση, είναι *λεξιλογικά και μορφολογικά*.

Ο χρονικός προσδιορισμός της Μ. ως γεγονός της έκτης ή εβδόμης ημέρας ταιριάζει στο γεγονός της ανάστασης το πρωί της 'μ

Το ρήμα ' φθη', το οποίο χρησιμοποιείται στη διήγηση της Μ. (Μκ.9:14), χρησιμοποιείται ως τεχνικός όρος, για να δηλώσει τις αναστάσιμες εμφανίσεις του Ιησού (Μκ.16:7. Λκ.14:34. Α'Κορ.15:5).

Η νεφέλη και το υψηλό όρος αρμόζουν σε αναστάσιμες περικοπές (Πρ.1:9. Απ.11:12. Μτ.28:16).

Η υιότητα του Ιησού, η οποία διακηρύσσεται στο όρος της Μ., σχετίζεται σε πρωτοχριστιανικά κείμενα με την Ανάσταση (Πρ.13:33. Ρωμ.1:4).

Και τα δύο γεγονότα (της Αναστάσεως και της Μ.) αποτελούν θαύματα τα οποία έχουν όχι ως υποκείμενο, αλλά ως αντικείμενο τον Ιησού.

Στα παραπάνω επιχειρήματα υπάρχει όμως ισχυρός αντίλογος:

Το ρήμα ' φθη' στην διήγηση της Μ. αφορά όχι τον μεταμορφωθέντα Ιησού, αλλά τους Ηλία και Μωσή (Μκ.9:4).

Η ίδια η δόξα του Ιησού, η οποία φανερώνεται στο όρος της Μ. δεν σχετίζεται μόνον με τον αναστημένο Κύριο (Πρ.7:55. 9:3.22:6,9,11.26:13.Α'Κορ.15:8,40.Α'Πε.1:11,21.Εβρ.2:9. Α'Τιμ. 3:16), αλλά και με τους Μωσή και Ηλία.

Το όρος αποτελεί στην Γραφή γενικότερα το συμβολικό χώρο της επιφάνειας του Θεού και της αποκαλύψεως άλλων επουράνιων γεγονότων (Μτ.4:8. Απ.21:10).

Στην Μ. η νεφέλη, η οποία επισκιάζει όλους τους συμμετέχοντες στο γεγονός, δεν αποτελεί μέσον ανάβασης στον ουρανό, ούτε όχημα της τελικής ελεύσεως του Υιού τού Ανθρώπου, αλλά σύμβολο της παρουσίας του Θεού στη γη. Η υιότητα του Ιησού διακηρύσσεται στη συνοπτική παράδοση ήδη κατά την Βάπτιση.

Η ανάσταση του Κυρίου στη συνοπτική παράδοση, σχετίζεται με την τρίτη ημέρα (Α'Κορ.15:4.Μτ.16:21.17:23.20:19. Λκ.9:22.

Μκ. χρονολογεί αυτήν την αφήγηση στην επίγεια δράση του Ιησού και την παρουσιάζει ως προανάκρουσμα του Πάθους και της Παρουσίας.

18:3. 24:7,46), ή την πρώτη μέρα της εβδομάδος (20:19) και όχι με την έκτη ή την έβδομη ημέρα.

Επιπλέον υπάρχουν πάρα πολλά άλλα στοιχεία, τα οποία μορφολογικά δεν αρμόζουν στην αναστάσιμη εκδοχή της διήγησης.

Η χρήση της προσφώνησης 'ραββί' για τον Ιησού ταιριάζει στην επίγεια δράση του και όχι στην αναστάσιμη περίοδο της ζωής του, όπου κυριαρχεί η προσφώνηση 'Κύριος' (Μκ.16:19.Λκ.24:3,34). Η πρόταση άλλωστε του Πέτρου να κατασκευαστούν τρεις σκηνές για τον Ιησού και τους δύο κορυφαίους άνδρες της Π.Δ. δεν θα είχε νόημα, εάν αναφερόταν στον αναστημένο Κύριο.

Η επουράνια θεϊκή φωνή (η διακήρυξη της υιότητας του Ιησού και το 'ακούετε αυτού') απουσιάζει από όλες τις αναστάσιμες εμφανίσεις τού Κυρίου, στις οποίες προηγείται η επισήμανση ότι οι μαθητές ήταν μόνοι τους.

Στις αναστάσιμες εμφανίσεις του Κυρίου δεσπόζουσα θέση κατέχει ο λόγος αυτού του ίδιου του Ιησού και η αποκλειστική παρουσία του, χωρίς τη συνοδεία (ή συνομιλία) αγγέλων και χωρίς να δηλώνεται κάποια μεταμόρφωση των ιματίων του. Αντιθέτως η θέα του Ιησού με ένδοξα χαρακτηριστικά στην Κ.Δ. δεν αφορά τον αναστημένο Ιησού, αλλά τον αναληφθέντα και ενθρονισθέντα στον ουρανό (Πρ.7:55.Απ. 1:16).

Άλλωστε ως μάρτυρες της Αναστάσεως δεν εξελέγησαν μόνον οι τρεις μαθητές, αλλά πάνω από 500 αδερφοί (Α'Κορ.15:3-4), ενώ η άποψη ότι πρωταρχικά στην διήγηση της θέας της Μ. συμμετείχε μόνον ο Πέτρος δεν έχει ερείσματα στο κείμενο, όπου ο κορυφαίος μαθητής ομιλεί, χρησιμοποιώντας πληθυντικό, εξ ονόματος όλων των μαθητών (στ.5-6).

Το επιχείρημα ότι η περικοπή Μκ.9:2-10 αρχικά δεν συνδεόταν με τα γεγονότα της Καισάρειας και παρεμβλήθηκε από τον Ευαγγελιστή μεταξύ 9:1 και 9:11-12, αποδείχθηκε ήδη ανέρειστο, καθόσον και οι δύο περικοπές, οι οποίες πλαισιώνουν την διήγηση της Μ., συνδέονται άρρηκτα με το γεγονός της Μ.

Το ίδιο ανέρειστο είναι και ο ισχυρισμός του Schmithals¹²⁵ ότι η εντολή του Ιησού στους μαθητές να μην δημοσιοποιήσουν το γεγονός της θέας του (Μκ.9:9-10), αποτελεί έμπνευση του Μάρκου, ο οποίος θέλει να αιτιολογήσει στους αναγνώστες του Ευαγγελίου του το γεγονός ότι η διήγηση της Μ. ήταν γνωστή σε αυτούς ως εμφάνιση του αναστημένου Κυρίου. Η εντολή αυτή του Ιησού για διαφύλαξη του μυστικού τού Μεσσία επαναλαμβάνεται στο Μκ. συχνά (1:21-

¹²⁵ Schmithals (1972), 395-396.

28.32-34.40-45.3:7-12.5:35-43.7:31-37), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όλα τα γεγονότα, τα οποία συνοδεύει, αποτελούν αναστάσιμες διηγήσεις.

Σύμφωνα με τον Carlston¹²⁶, ανεξήγητη είναι η συμπεριφορά των Πέτρου, Ιακώβου και Ιωάννη κατά την διάρκεια του Πάθους, αν όντως αυτοί οι τρεις είχαν μια τέτοια εμπειρία του μεταμορφωθέντος Ιησού κατά την επίγεια ζωή του τελευταίου. Δεν λαμβάνει όμως υπόψη του ο Carlston, ότι προ της αναστάσεως του Κυρίου οι μαθητές κυριαρχούνταν από επίγειες εθνικιστικές μεσσιακές αντιλήψεις, στις οποίες το Πάθος ήταν ανάρμοστο.

Μερικοί ερμηνευτές θεωρούν την διήγηση της Μ., όπως αυτή παραδίδεται στην Αποκάλυψη του Πέτρου και μάλιστα την αιθιοπική της διασκευή, ως αρχαιότερη και αυθεντικότερη εκείνης των Συνοπτικών, έστω και αν το έργο συνολικά γράφτηκε μετά το 100μ.Χ. αρκετά δηλ. χρόνια μετά το Μκ.¹²⁷. Το ίδιο όμως το αποκαλυπτικό έργο δεν αφηγείται κάποια αναστάσιμη εμφάνιση του Κυρίου, αλλά μόνον την Ανάληψη, ενώ της Μ., της οποίας μάρτυρας είναι μόνον ο Πέτρος, προηγείται μια σκηνή παράλληλη του Μκ.13. Εκεί ταυτίζεται το όρος των Ελαιών με το όρος της Μ. Θα ήταν φυσιολογικότερο να υποθέσουμε ότι ο συγγραφέας της Αποκ. του Πέτρου χρησιμοποίησε μια αφήγηση της επίγειας δράσης του Ιησού για περιγράψει μια αναστάσιμη εμφάνισή του, παρά ότι συνέβη το αντίστροφο. Το ίδιο πρέπει ίσως να υποθέσουμε και για τον συγγραφέα του έργου 'Πίστις Σοφία', όπου η γνωστική υποτίμηση της επίγειας δράσης του Ιησού προφανώς οδήγησε στην αντίστροφη πορεία από εκείνη, την οποία υποθέτουν οι υποστηρικτές της αναστάσιμης ταυτότητας της Μ.

Το ίδιο αυθεντικότερη θεωρείται από ορισμένους ερμηνευτές η αναφορά της Β' Πε. (1:16-18) στην Μ. ως μνεία της εμφάνισης του αναστημένου Κυρίου μόνον επειδή ' μ ' θεωρούνται ως στοιχεία που αρμόζουν στον αναστημένο Κύριο¹²⁸. Η δόξα, όμως, στη συνοπτική παράδοση δεν αρμόζει μόνον στον Ιησού, αλλά και στους Μωυσή και Ηλία (Λκ.9:31).

Αποδεικνύεται από τα παραπάνω, ότι η διήγηση της Μ. μορφολογικά και λεξιλογικά δεν μπορεί να αποτελεί αφήγηση της εμφανίσεως του αναστάντος Κυρίου. Παρουσιάζει μόνον αντιστοιχία με την διήγηση του κενού μνημείου (16:5-8), η οποία έγκειται στα εξής στοιχεία:

¹²⁶ ό.π. 233.

¹²⁷ Πρβλ. K.G. Goetz (1927), 81-82, G.Betram (1927), 189-190.

¹²⁸ Πρβλ. Schmithals, ό.π. 396.

Και τα δύο γεγονότα έγιναν την έβδομη ημέρα και συνδέονται ιδιαίτερα με το πρόσωπο του Πέτρου.

Και στις δύο περιπτώσεις, οι πρωταγωνιστές έχουν λευκά λαμπερά μάτια, παρ'όλο ότι είναι σαφής η ειδοποιός διαφορά των ιματίων του Ιησού από αυτά του αγγέλου.

Το « μ » βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς το « » (16:6).

Ως τόπος συνάντησης του αναστημένου Κυρίου με τους μαθητές του, ορίζεται η Γαλιλαία (16:7) και μάλιστα σύμφωνα με τον Μτ. ένα όρος (28:16).

Και στη θέα του μεταμορφωθέντος Κυρίου και στην αντίστοιχη θέα του λευχειμωνούντος αγγέλου, η αντίδραση των μαθητών/μαθητριών είναι αυτή του φόβου (9:6.16:8).

Η θέα του ενδόξου Ιησού κατά την Μ. είναι η μοναδική θέα του Ιησού με αναστάσιμα χαρακτηριστικά στον Μκ.¹²⁹ Αυτό οφείλεται ίσως στην θεολογική σκοπιμότητα του Ευαγγελιστή να παρουσιάσει τον Ιησού ως Υιό Θεού όχι μόνον μετά την Ανάσταση, αλλά σε όλη την διάρκεια της επιγείου ζωής του και να προβάλλει το Πάθος του ως εκούσια θεϊκή προσφορά για την σωτηρία του ανθρώπου.

¹²⁹ Πρβλ. Thrall (1970),31, Pesch (1984), 70.

Σύμφωνα με τον Schweizer¹³², όλη η διήγηση της Μ. έχει ως βάση της παλαιοδιαθηκικά κείμενα τα οποία αφορούν τα τελικά Έσχατα. Οι δίκαιοι κατά τα Έσχατα θα μεταμορφωθούν και θα γίνουν ένδοξοι και φωτεινοί (IV Έσδρ.7:97.συρ.Βαρ.51:3), ακριβώς όπως μεταμορφώθηκε ο Ιησούς στο υψηλό όρος. Ο ίδιος ο Θεός θα σκηνώσει ανάμεσα στους εκλεκτούς Του, ακριβώς όπως επεσκίασε το όρος της Μ.

Οι εκφράσεις «προσήλθεν», «ἐγέρθητε» και «μή φοβεῖσθε» (Μτ.17:7) συναντώνται σε αποκαλύψεις των τελικών Εσχάτων, όπου συχνά συνδυάζεται το όραμα με το άκουσμα (Δν.10.Ι Ενώχ 14:13-25).

Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι η διήγηση της Μ. αποκορυφώνεται στην διακήρυξη της αυθεντίας και της θεότητας του Ιησού από την ίδια την αψευδή φωνή του Θεού κάτι το οποίο δεν συμβαίνει με τα υπόλοιπα όντα, τα οποία περιγράφονται στις διηγήσεις, τις οποίες επικαλείται ο Schweizer. Οπωσδήποτε όμως η παρουσίαση του μεταμορφωθέντος Κυρίου αποτελεί μια πρόγευση της εσχατολογικής δόξας των δικαίων. Αυτό τεκμηριώνεται και από την αντιστοιχία που παρουσιάζει η περιγραφή του Ιησού με την περιγραφή του «πρωτο-ανθρώπου» Αδάμ.

¹³² (1981), 227.

7. Μεταμόρφωση και Πρωτοϊστορία

Ήδη από την εισαγωγή του Μκ. ο Ιησούς παρουσιάζεται **ως αντίτυπος του Αδάμ** (Μκ.1:13). Όπως πειράστηκε ο Αδάμ στον Παράδεισο, έτσι πειράζεται και ο Ιησούς στην έρημο. Όπως ο Αδάμ, σύμφωνα με τα *midrash*¹³³, γινόταν αντικείμενο προσκύνησης από τα ζώα, έτσι και ο Ιησούς συναναστρέφεται με τα θηρία. Η παραδεισια κατάσταση της ειρήνης ανάμεσα στον άνθρωπο και τα ζώα, την οποία προφήτησε ο (11:6-8.65:25), εγκαινιάζεται με την παρουσία του Ιησού. Όπως ο Αδάμ τρεφόταν από τους αγγέλους, έτσι και τον Ιησού υπηρετούνε άγγελοι. Αυτή η αντιτυπία, η οποία συναντάται και στον Παύλο (Α'Κορ.15:22,45-49.Ρωμ.5:12-21), επεκτείνεται στον Λκ., όπου η γενεαλογία του Ιησού ανάγεται μέχρι τον Αδάμ (3:38).

Λεπτομερή περιγραφή της ωραιότητας και της δόξας του Πρωτοανθρώπου παραθέτει το Ιεζ.28. Εκεί περιγράφεται η αυτοθεοποίηση και η τελική πτώση του βασιλέα της Τύρου: «

μ μ

μ ..μ

μ

μ μ μ » (στ.11-14)¹³⁴.

" " μ " (.2).

Ο Ιησούς δεν παρουσιάζεται, όπως ο Πρωτοάνθρωπος πάνω στο άγιον όρος ανάμεσα σε Χερουβείμ, αλλά ανάμεσα στις παλαιοδιαθηκικές προσωπικότητες. Εκπέμπει, όμως, λάμψη ανάλογη εκείνης των πολυτίμων λίθων, οι οποίοι χαρακτήριζαν τον Πρωτοάνθρωπο στην Πρωτοϊστορία και χρησιμοποιούνται από τον Ιωάννη στην Αποκάλυψη για να περιγράψουν τον καθήμενο επί του θρόνου Γιαχβέ

¹³³ Ο J.Jeremias, (Αδάμ *ThWNT* I, 141-3) επισημαίνει ότι στον Ιουδαϊσμό ο Πρωτοάνθρωπος αποτελούσε τον ιδεατό άνθρωπο και μάλιστα είχε δανείσει τα χαρακτηριστικά του στον προσδοκώμενο Μεσσία, ο οποίος επονομαζόταν ως «Υιός του Ανθρώπου» (*bar nasha*). Ο Φίλωνας μάλιστα θεωρεί το Γεν.1:27, ως υπαινιγμό στην δημιουργία του Λόγου και το Γεν 2:7 ως αναφερόμενο στην δημιουργία του Αδάμ. Ο Παύλος, όπως αποδεικνύει το Α'Κορ.15:27//Ψ.8, εκλάμβανε τον τίτλο «Υιός του Ανθρώπου» ως όρο δηλωτικό της του.

¹³⁴ Σύμφωνα με τον H.F.Fuhs (1988, 153-4), η παρουσίαση του βασιλέως της Τύρου χρησιμοποιεί έναν μεσοποταμιακό μύθο του Πρωτοανθρώπου, ο οποίος απηχείται και στον Ησ.14:13κ.ε.. Σύμφωνα με το έπος του Γίλγαμές, ο Ουτναπισίμ μένει κοντά στον Θεό, ανάμεσα σε δέντρα πολυτίμων λίθων, ενώ η παράσταση του όρους των θεών προέρχεται από την φοινικική παραλλαγή του μύθου.

(4:3). Στον Ιησού αρμόζουν έτσι στον ύψιστο βαθμό οι τίτλοι
« μ μ ».

Στην περίπτωση του Ιησού δεν έχουμε αυτοανακήρυξη του σε Θεό,
αλλά διακήρυξη του ίδιου του Θεού σχετικά με την υιότητά του.

Με το γεγονός της Μ. φαίνεται το πρωτόκτιστο, και εσχατολογικό,
συνάμα κάλλος και η λαμπρότητα του ανθρωπίνου σώματος, κάτι το
οποίο επισημαίνει ιδιαίτερα η υμνογραφία της Εκκλησίας: « ν
μ , μ μ μ
μ » (Κανών αγ.Κοσμμά
ωδή Γ²).

Γενικότερα, όπως αποδεικνύεται από τα παραπάνω, η Μ.
συμπυκνώνει όλα τα γεγονότα της θείας Οικονομίας από την
δημιουργία του σύμπαντος και του ανθρώπου μέχρι την
αναδημιουργία, η οποία προσδοκάται στα Έσχατα. Η κεντρική θέση
της ειδικότερα στα γεγονότα της επίγειας ζωής του Ιησού
αποδεικνύεται από την παρακάτω χιαστί / επικεντρική δομή του κατά
Μάρκον Ευαγγελίου¹³⁵.

A. Ιωάννης ο Βαπτιστής (εκπλήρωση παλαιών προσδοκιών).

B. Η Βάπτιση του Ιησού.

Γ. Πειρασμοί (αναμέτρηση με το δαιμονικό στοιχείο).

Δ. Κλήση των μαθητών (θετική αντίδραση).

Ε. Διδασκαλία στη συναγωγή (κάθαρση).

Στ. Ιεραποστολή στη Γαλιλαία (δύναμη).

Z. Μεταμόρφωση του Ιησού.

Στ'. Πορεία προς την Ιερουσαλήμ (Πάθος).

Ε'. Κάθαρση του Ναού (διδασκαλία).

Δ'. Αντίδραση των μαθητών (άρνηση).

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

B'. Σταύρωση.

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

Εάν ισχύει η κυκλική επικεντρική δομή, τότε η αντίθεση μεταξύ του
πρώτου και του δεύτερου μέρους του Ευαγγελίου είναι έντονη.
Αντιδιαστέλλονται η δύναμη με την αδυναμία, η επιτυχία με την
αποτυχία, η Βασιλεία του Θεού με τις βασιλείες του Κόσμου. Η
πορεία του Ιησού από την Βάπτιση προς το Πάθος, από την αυθεντία
και την δύναμη στην εξευτελιστική αδυναμία, ανατρέπει το ιδεώδες

¹³⁵ Πρβλ. Mack, ό.π. 333.

της εξουσίας και της κυριαρχίας, το οποίο επί αιώνες τυραννεί τον κόσμο και εκφράζεται υποσυνείδητα στους μύθους εκείνους, στους οποίους ο ήρωας ακολουθεί την ακριβώς αντίστροφη από τον Ιησού πορεία από την ανωνυμία και την αφάνεια στην βασιλική δόξα και αναγνώριση. Στον Μκ. ο Ιησούς με την πορεία του επιβεβαιώνει την δύναμη της αδυναμίας και της θυσίας, όσο εξευτελιστικό και επώδυνο γεγονός και αν είναι ένα τέτοιο Πάθος. Και αυτό το μήνυμα συμπυκνώνεται στο γεγονός της Μ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ
ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ ΚΕΙΜΕΝΟΥ
Μκ.9:2-13

1.Εισαγωγή (στ.2αβ)

καί μετά μέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ ἰησοῦς τόν Πέτρον καί τόν
ἀκῶβον καί τόν ῥωάννην
μ ¹³⁶.

Ο χρονικός προσδιορισμός, ο οποίος εισάγει την διήγηση της Μ., έχει δημιουργήσει πολλά ερωτηματικά, γιατί οι Ευαγγελιστές δεν συνηθίζουν να χρησιμοποιούν ακριβείς χρονικούς προσδιορισμούς στην καταγραφή της επίγειας δράσης του Ιησού, παρά μόνον για να καταγράψουν τα γεγονότα της ζωής του Ιησού, τα οποία αφορούν το τελευταίο Πάσχα Του στα Ιεροσόλυμα (14:1). Επίσης δεν είναι σαφές αν ο Μκ. εννοεί την έκτη ή την έβδομη ημέρα.

Το ότι την φράση αυτή την πήρε ο Μκ. από την παράδοση δεν είναι αληθές, καθότι ο Λκ. παραδίδει άλλη παραλλαγή. Αντιθέτως μάλλον η προσθήκη του προσδιορισμού ανήκει στην γραφίδα του Ευαγγελιστή. Είναι σαφές ότι ο Μκ., χρησιμοποιώντας τον χρονικό αυτό προσδιορισμό, θέλει να συσχετίσει το γεγονός της Μ. με την συζήτηση για την ταυτότητα του Ιησού, η οποία διεξήχθηκε στην Καισάρεια του Φιλίππου και τα λόγια του Ιησού σχετικά με το Πάθος και την Ανάσταση του ιδίου και όσων επιλέξουν να τον ακολουθήσουν. Θέλει επίσης με τον τρόπο αυτό να παρουσιάσει την Μ. ως την εκπλήρωση της προφητείας του Ιησού για τον δυναμικό ερχομό της Βασιλείας του Θεού. Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο¹³⁷, ο Ιησούς επέλεξε να μεταμορφωθεί μετά το διάστημα των έξι ημερών, πρώτον για να μην λυπηθούν οι υπόλοιποι εννέα μαθητές από την μη συμμετοχή τους στο γεγονός της πρόγευσης του δυναμικού ερχομού της Βασιλείας και δεύτερον για να προετοιμασθούν καλύτερα για την εμπειρία αυτή οι τρεις.

¹³⁶ Ο . μ « μ μ μ μ
' " (17:1), . " μ
μ " (9:28). μμ μ

¹³⁷ μ ,
ΕΠΕ, Έργα Ι.Χρυσοστόμου 11, 540-1.

Λευ.23:7), ο Μυστικός Δείπνος σύμφωνα με το Μκ.14:12 φαίνεται να διαδραματίστηκε το εσπέρας της παραμονής του Πάσχα. Τσι η Σταύρωση παρουσιάζεται ως αντίτυπος της σφαγής του πασχάλιου αμνού, και ταυτόχρονα το τελευταίο γεύμα του Ιησού κατανοείται ως πασχάλιο, έστω και αν δεν γίνεται λόγος για βρώση του πασχάλιου αμνού. Μόνο στο Μκ.15:42 η ασάφεια λύνεται με την επισήμανση, ότι η ημέρα της Σταυρώσεως ήταν αυτή της Παρασκευής και του ενταφιασμού το Σάββατο.

Ίσως όμως ο Μκ. να εννοεί ότι το περιστατικό πάνω στο υψηλό όρος έγινε κατά την διαδοχή των δύο ημερών. Με αυτή την έννοια η Μ. διαδραματιζόμενη κατά την μετάβαση της έκτης προς την έβδομη ημέρα αποτελεί πρόγευση της εκδήλωσης της Βασιλείας του Ιησού δια της σταυρώσεως του την έκτη ημέρα και δια της ανάστασώς του " μ " (16:2). Έχοντας την εμπειρία της Μ. οι τρεις μαθητές, θα μπορούσαν να ελευθερωθούν από την πνευματική τύφλωση (όπως ελευθερώθηκε ο τυφλός της Βηθσαϊδά, Μκ.8:22) και να αναγνωρίσουν τον Σταυρωθέντα ως Υιό του Θεού, όταν οι τρεις μαθήτριες θα τους ευαγγελίζονταν το θαύμα της Ανάστασης. Ο τίτλος « μ », ο οποίος διακηρύσσεται από τη νεφέλη εμπεριέχει το Πάθος, αφού παραλληλίζει τον Ιησού με τον ' γαπητό' πάσχοντα υιό του Αβραάμ, Ισαάκ (Γεν.22:2,12,16.Γαλ.3:16), παραπέμποντας στα γεγονότα της έκτης ημέρας, και ταυτόχρονα ο ίδιος τίτλος συνδέεται με το γεγονός της ογδόης ημέρας, την Ανάσταση, κατά την οποία « ποδείχθηκε» η υιότητα του Ιησού (Ρωμ.1:4)¹⁴⁵.

Με τον χρονικό συνεπώς προσδιορισμό «μετά μέρας εξ», ο Μκ. εξαιρεί την σπουδαιότητα του γεγονότος, το οποίο πρόκειται να ακολουθήσει, συνδέει άρρηκτα το γεγονός αυτό με τον προηγηθέντα διάλογο του Ιησού με τους μαθητές του στην Καισάρεια του Φιλίππου σχετικά με την ταυτότητα του ιδίου και την αναγκαιότητα του Πάθους του, το παραλληλίζει με την Θεοπτία και την Παράδοση του Νόμου στο Σινά, καθώς επίσης και με τα κορυφαία γεγονότα του Σταυρού και της Ανάστασης, και προσδίδει στο ίδιο το γεγονός μοναδική εσχατολογική και αποκαλυπτική χροιά. Παράλληλα συνδέει με τον τρόπο αυτό το γεγονός της Μ. με την προφητεία του Ιησού για θέα της δυναμικής έλευσης της Βασιλείας του. Η θέα της άκτιστης δόξας του Κυρίου ταυτίζεται από τον Ευαγγελιστή με την εμπειρία της Βασιλείας, την οποία ανέμεναν οι Ιουδαίοι στα σατα. Η Βασιλεία του Θεού, η οποία δεν ταυτίζεται με κάποια πολιτική παντοκρατορία,

¹⁴⁵ Ο Ηλίας παρευρίσκεται, σύμφωνα με τον E.Schnellbacher (1980, 256-7), στο όρος της Μ. ως προφήτης του τραγικού τέλους, ενώ ο Μωσής ως προφήτης της Ανάστασης (18:15).

αλλά αποτελεί εμπειρία της δόξας του Θεού, ήδη κυοφορείται και ακτινοβολεί στο ιστορικό Παρόν και γίνεται θεατή από εκείνους τους οποίους παραλαμβάνει ο Ιησούς για να ανέβουν στο όρος της θεϊκής δόξας.

Το ρήμα «παραλαμβάνει» χρησιμοποιείται 6 φορές στον Μκ. και σχετίζεται με βαρυσήμαντες αποκαλύψεις της φύσης του Ιησού μπροστά στους τρεις μαθητές του. Το ρήμα αυτό χρησιμοποιείται από τον Ευαγγελιστή, για να δηλώσει την συμμετοχή των τριών μαθητών στο μεγάλο θαύμα της ανάστασης της κόρης του Ιαείρου, το οποίο (θαύμα) αποτελεί την πρώτη πρόγευση της ανάστασης του Ιησού (5:40). Χρησιμοποιείται, επίσης, για να δηλώσει την επιβίβαση του Ιησού στο πλοίο, το οποίο, αντιμετωπίζοντας τις δυνάμεις του χάους, θα «αναγκάσει» τον Ιησού να φανερώσει για πρώτη φορά την απόλυτη εξουσία του επί της αβύσσου και συνεπώς την θεότητα του (4:36). Ενώ όμως στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου το ρήμα συνδέεται με την φανέρωση της θεϊκής φύσης του Ιησού, στο δεύτερο μέρος (8:31-16:8) εισάγει την διδασκαλία του Ιησού σχετικά με το Πάθος και την Ανάσταση του Υιού του Ανθρώπου (10:32.14:33)¹⁴⁶. Στην Μ. η παραλαβή των τριών μαθητών συνδέεται με την άμεση αποκάλυψη της θεϊκής φύσης του Ιησού από τη φωνή της νεφέλης και την πρόσκληση για υπακοή των λόγων του ιδιαιτέρως σχετικά με την αναγκαιότητα του Πάθους στην πορεία και του ίδιου και όλων των μαθητών του προς την Ανάσταση. Σχετίζεται, συνεπώς, με την αποκάλυψη και της θεϊκής και της παθητής φύσης του Μεσσία.

Ο Ιησούς παραλαμβάνει εκείνους τους μαθητές, τους οποίους (μαζί με τον Ανδρέα) ιδιαίτερα και προσωπικά εκάλεσε (επίσης πάνω σε όρος (3:13-16), αλλάζοντας μάλιστα τα ονόματά τους. Οι ίδιοι μαθητές έγιναν αυτόπτες μάρτυρες της ανάστασης της κόρης του Ιαείρου (5:37). Οι ίδιοι θα ακούσουν τις εσχατολογικές αποκαλύψεις του Ιησού στο αποκαλυπτικό όρος των Ελαιών (Μκ.13) και θα τον συνοδεύσουν στον κήπο της Γεθσημανή, για να ζήσουν μαζί του τις τρομερές στιγμές της αγωνίας, της Προδοσίας και της Σύλληψης (14:33).

Η άποψη του Bultmann ότι ο Πέτρος ήταν καταρχήν ο μοναδικός αυτόπτης μάρτυρας της «αναστάσιμης» (κατ' αυτόν) εμφάνισης του μεταμορφωμένου Κυρίου και ότι τα ονόματα των άλλων δύο προστέθηκαν αργότερα κατ' επίδραση του 1:16-20, είναι λανθασμένη¹⁴⁷. Το ότι ομιλεί μόνον ο Πέτρος, αυτό συμβαίνει διότι ομιλεί εκ μέρους όλων των μαθητών, όπως στην περίπτωση της

¹⁴⁶ Πρβλ. Nützel, ό.π. 91.

¹⁴⁷ ό.π.279.

Ομολογίας. Προσεκτική ανάγνωση του κειμένου, μας πείθει ότι παρόντες στο όρος ήταν και οι τρεις μαθητές. Αυτό αποδεικνύουν οι πληθυντικοί « , μ , » (.2), « » (.4), « μ , μ » (.5), « » (.6), « » (.7), « μ , , » (.8). Στην ίδια την Β'Πε. το πρώτο ενικό πρόσωπο του συγγραφέα μεταβάλλεται σε πρώτο πληθυντικό, όταν γίνεται αναφορά στο γεγονός της Μ. (1:12-18).

Το γεγονός, το οποίο εξαίρει ο Ευαγγελιστής, είναι ότι μόνον οι τρεις μαθητές είχαν εμπειρία της Μ. Αυτό το επιτυγχάνει επισυνάπτοντας στα ονόματα των τριών μαθητών τις προσφιλείς σε αυτόν φράσεις « ' »¹⁴⁸(4:34.6:31.7:33.9:28.13:3) «μ » (4:10.6:47). Αστήρικτη είναι η άποψη εκείνη, η οποία ισχυρίζεται ότι με την παραλαβή των τριών μαθητών θέλει ο Ευαγγελιστής να κατοχυρώσει το κύρος, το οποίο οι τρεις αυτοί μαθητές είχαν στην Πρώτη Εκκλησία¹⁴⁹. Οι τρεις μαθητές δεν παρουσιάζονται από τον Μάρκο μόνον ως κατεξοχήν φορείς αποκάλυψης, αλλά και ως εκφραστές σκανδαλώδους απιστίας προς το πρόσωπο του Ιησού. Ο Πέτρος αποτρέπει τον Ιησού από τον Σταυρό, αμέσως μετά την πρώτη πρόρρηση του Πάθους και χαρακτηρίζεται από τον Ιησού με την ιδιαίτερα σκληρή έκφραση «σατανάς» (8:33). Οι δύο άλλοι μαθητές - « » , παρ'όλη την εμπειρία της θεότητας του Ιησού στο όρος της Μ., μετά την τρίτη και τελευταία πρόρρηση του Πάθους, την κρίσιμη στιγμή της ανάβασης στα Ιεροσόλυμα, απαιτούν από τον Ιησού θρόνους και προκαλούν την αγανάκτηση των υπολοίπων μαθητών (10:35-45).

Θέλει επιπλέον ο Ευαγγελιστής με την κατονομασία των τριών μαθητών, ως των μόνων αυτοπτών μαρτύρων της Μ. του Κυρίου, να τονίσει το ότι σε αντίθεση προς τα υπόλοιπα θαύματα, τα οποία είδε ο όχλος (ο οποίος ξαφνικά στο 8:34 περιλαμβάνεται στο ακροατήριο της πρόσκλησης του Ιησού για συσταύρωση) και σε αντίθεση προς την θέα του αναστάντος Κυρίου, την οποία είχαν καταρχήν οι μυροφόρες και κατόπιν όλοι οι μαθητές, μόνον οι συγκεκριμένοι (και όχι όλοι) μαθητές είχαν εμπειρία της Μ. και συνεπώς μόνον αυτοί μπορούν να δώσουν αυθεντική μαρτυρία σχετικά με το γεγονός αυτό και την σημασία του στο σχέδιο της θείας Οικονομίας¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Το « μπροσθεν» είναι σπάνιο στον Μκ. (2:12).

¹⁴⁹ Chilton, ό.π. 123-124.

¹⁵⁰ Σύμφωνα με τον Πρόκλο, οι τρεις μαθητές μαζί με τους Ηλία και Μωσή συνθέτουν μ , μ , μ μ μ « μ (765).

Σύμφωνα με τον ίδιο Πατέρα της Εκκλησίας, υπάρχουν και άλλοι λόγοι που επελέγησαν οι τρεις μαθητές: «

... μ μ μ
 μ μ μ μ ...
 μ μ μ ...
 » (μ , 556-7).

Ο Ανδρέας Κρήτης επισημαίνει ότι κριτήριο επιλογής ήταν η τελειότητα στην πίστη, καθότι ο Πέτρος διέθετε βάθος πίστεως και οι υιοί του Ζεβεδαίου πλάτος και ύψος εμπιστοσύνης στον Ιησού (Ανδρέας, 648). Σύμφωνα με τον Παντολέοντα, ο Ιησούς παρέλαβε εκείνους, οι οποίοι εξαιτίας της εξαιρετικής αγάπης τους προς τον Ιησού πληγώθηκαν περισσότερο από την ανακοίνωση του θανάτου του (Παντολέον, 1257). Ο Τιμόθεος Αντιοχείας (259) τονίζει ότι οι τρεις μαθητές επιλέγονται ως οι κατεξοχήν αμφιβάλλοντες.

Φαίνεται ότι ίσως ο Ευαγγελιστής με την υπογράμμιση του γεγονότος ότι μόνον οι τρεις μαθητές γεύθηκαν την εμπειρία της Μ., την οποία επιτυγχάνει με τις φράσεις « μ », θέλει να προβάλλει στους αναγνώστες του Ευαγγελίου τους αψευδείς μάρτυρες αυτού του γεγονότος, προφυλάσσοντάς τους από ψευδείς μαρτυρίες και ερμηνείες της Μ. Παράλληλα θέλει να τονίσει, ότι θέα της ένδοξης μορφής του Ιησού έχουν μόνον εκείνοι, τους οποίους παραλαμβάνει ο Κύριος και όχι εκείνοι οι οποίοι προσπαθούν με διάφορες τεχνικές να επιτύχουν παρόμοια οράματα. Στον ελληνιστικό κόσμο, στον οποίο απευθύνονται τα βιβλία της Καινής Διαθήκης, παρόμοιες τάσεις για δραπετεύση από τον Κόσμο και την Ιστορία και αναβάσεις στον ουρανό και οράματα ήταν πάρα πολύ προσφιλείς και διαδεδομένες όχι μόνον ανάμεσα στον ειδωλολατρικό και ιουδαϊκό κόσμο, αλλά και ανάμεσα στους πρώτους χριστιανούς¹⁵¹. Αυτά τα οράματα και οι εμπειρίες της Βασιλείας της δόξας του Θεού, στα οποία βασικό ρόλο έπαιζαν η νηστεία, η απομόνωση από τους άλλους και η έξοδος από το Σώμα, αποτελούσαν αφορμή εγωκεντρικής έπαρσης και διάκρισης των πιστών σε εκλεκτούς και μη. Αυτή η τάση οδήγησε τον Παύλο να γράψει ειρωνικά στην πρώτη επιστολή του προς τους Κορινθίους: μ

μ μ μ (. 4:8). Για τον ευαγγελιστή Μάρκο αυτό το οποίο είναι σημαντικό είναι η στάση του πιστού καταρχήν

¹⁵¹ Πρβλ. Berger (1976), 151-235, 425-460. Goulder (1991).

απέναντι στο Σταυρό και το Πάθος και όχι αυτό καθ'εαυτό το όραμα του μεταμορφωθέντος Κυρίου, το οποίο άλλωστε δεν απέτρεψε τους τρεις μαθητές από το να ονειρεύονται πρωτοκαθεδρίες και θρόνους και στο τέλος να εγκαταλείψουν τον Κύριο τους στα χέρια των ανόμων. Το στοιχείο αυτό θα το τονίσει ιδιαίτερα εν συνεχεία με την λιτή περιγραφή του μεταμορφωθέντος Κυρίου και την υποτίμηση της πρότασης του Πέτρου να στηθούν σκηνές στο όρος για να διαιωνιστεί η παραμονή ορισμένων μόνον εκλεκτών σε αυτό. Ενώ με το να τονίσει ότι η θέα της Βασιλείας έγινε έξι μέρες μετά τα γεγονότα της Καισάρειας, στο ιστορικό δηλ. παρόν, ο Ευαγγελιστής διόρθωσε την ιουδαϊκή εκδοχή της Βασιλείας ως μελλοντικής πολιτικής κυριαρχίας, με το να υπογραμμίσει ακριβώς αμέσως μετά ότι η ανάβαση στο όρος έγινε μόνον μετά από πρωτοβουλία του Ιησού και όχι μετά από κάποια πρόταση ή προσπάθεια των μαθητών, επιχειρεί να διορθώσει την ελληνιστική τάση για εμπειρία της Βασιλείας μέσω μιας εγωκεντρικής μυστικιστικής εξόδου από το Σώμα, τον Κόσμο και την Ιστορία.

πως κατά την Βάπτιση τα αποκαλυπτικά γεγονότα του σχισίματος των ουρανών, της κατάβασης του αγ.Πνεύματος και της φωνής του Πατέρα διαδραματίστηκαν την στιγμή κατά την οποία ανέβηκε ο Ιησούς από το νερό, έτσι και το μυστηριώδες γεγονός της Μ. διαδραματίζεται, εφόσον έχει προηγηθεί πρώτον η εξαήμερη σιωπή και ησυχία και δεύτερον η σωματική και υπαρξιακή ανάβαση των μαθητών στο όρος. Σύμφωνα με τους Πατέρες, το ρήμα « ναφέρειν» δεν νοείται «

» (, 1368). Ολόκληρο το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο σηματοδοτείται από μια **κλιμακωτή** ανάβαση του Ιησού. Ο Ιησούς ανεβαίνει από το νερό (κατά την Βάπτιση) στο κατεξοχήν υψηλό όρος κατά την Μ., και μετά στα Ιεροσόλυμα (10:32) για να αναρτηθεί τέλος στον Σταυρό.

Το ρήμα ' ναφέρειν' είναι ένα ρήμα το οποίο συνδέεται ιδιαίτερα στους Ο' με την λατρευτική προσφορά θυσίας στο Ναό (Εξ.24:5.29:18.30:29). Ενώ στον Μκ. συναντάται 11 φορές η λέξη 'όρος', το *υψηλό* όρος δεν συναντάται παρά μόνον στην υπό εξέταση διήγηση. Το όρος, ως το σημείο στο οποίο συναντάται η γη με τον ουρανό, αποτελεί στην Γραφή τόπο θεοφανείας (Εξ.19,24.Ησ.2:1-5.Ψ.47(48).Γ'Βασ.19:8. Σινά, Χωρήβ), παράδοσης του Νόμου (Σινά Εξ.19,31), *λατρείας και θυσίας* (Μορία, Γεν.22,4). Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός σημειώνει ότι "

μ ,
μ ,
μ ,

μεταμορφώθηκε στο σημείο ακριβώς όπου συμπυκνώνεται το σύμπαν. χει διατυπωθεί, επίσης, η άποψη ότι ο Ιησούς μεταμορφώθηκε στο όρος Μερών βορειοδυτικά της Γαλιλαίας¹⁵⁷.

Τον Ευαγγελιστή και τους Πατέρες ενδιαφέρει το όρος κατεξοχήν ως σύμβολο. Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό, ‘

μ μ ’, η οποία αποτελεί τον κολοφώνα και την ακρόπολη των αρετών (560). Το όρος της Μ. βρίσκεται σε αντίθεση προς τα όρη, πάνω στα οποία, ιδίως στην παλαιοδιαθηκική εποχή, λατρεύονταν τα είδωλα. Πολύ ωραία ο Κοσμάς ο Μελωδός στον Κανόνα, τον οποίο συνέθεσε για την Μ., επισημαίνει: «

μ μ » (Κ μ ,). Σύμφωνα μάλιστα με τον Ωριγένη, αναφορά των μαθητών από τον Ιησού στο όρος αποσκοπούσε στην φανέρωση του μεσσιακού ιερατείου του Ιησού. Ο ίδιος ερμηνευτής σημειώνει με έμφαση ότι, εάν ανέβουμε υπαρκτικά στο όρος της Μ., θα δούμε τον Ιησού «

μ μ " (ΒΕΠΕΣ 13,148). Όπως ήδη επισημάνθηκε¹⁵⁸, σύμφωνα με την Διαθ.Λευί (18:3κ.ε.), έντονη ήταν στον ιουδαϊσμό η έλευση ενός αρχιερέα - Μεσσία με μεταμορφωμένα χαρακτηριστικά, ακριβώς όπως παρουσιάζεται ο Ιησούς στο κατά Μάρκον. Δεν υπάρχουν όμως άλλα στοιχεία τα οποία να συνηγορούν στην λατρευτική χροιά του όρου « ναφέρειν» στην υπό εξέταση περικοπή.

Από την ανάλυση του εισαγωγικού στίχου της διήγησης της Μ., βγαίνει το συμπέρασμα, ότι ο Ευαγγελιστής με τον χρονικό ‘μ μ ’ συνδέει άρρηκτα το γεγονός της Μ. με τα συγκλονιστικά λόγια του Ιησού περί του Πάθους του ιδίου και των μαθητών του και με τα επερχόμενα γεγονότα της Σταύρωσης και της Ανάστασης. Ταυτίζει την θέα του μεταμορφωμένου Κυρίου και την υπακοή των λόγων του με την εμπειρία της δυναμικής έλευσης της Βασιλείας στον Κόσμο και την Ιστορία. Παραλληλίζει επίσης το γεγονός της Μ. με την Παράδοση του Νόμου στο Σινά και προσδίδει σε αυτό έντονη εσχατολογική χροιά. Με τη φράση ‘ μ ’ ο Ευαγγελιστής προβάλλει τους τρεις μαθητές ως τους μόνους αξιόπιστους μάρτυρες του γεγονότος. Χρησιμοποιώντας το ρήμα ‘παραλαμβάνει’, ο Ευαγγελιστής τονίζει ότι η εμπειρία της Βασιλείας αποτελεί δώρο και χάρη του Κυρίου και όχι προϊόν

¹⁵⁷ Πρβλ. Liefeld (1974)167.

¹⁵⁸ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.14.

εγωκεντρικής μυστικοπαθούς προσπάθειας. Προδιαθέτει επίσης τον αναγνώστη για μια εκ νέου αποκάλυψη της θεϊκής φύσης του Ιησού.

2.Η Μεταμόρφωση (στ.2γ-3)

καί μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν¹⁵⁹ καί τά ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκά λίαν, οἷα γναφεύς ἐπί τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.

Το ρήμα 'μεταμορφώω' συναντάται 4 φορές μόνον στην Κ.Δ. εκτός του προκειμένου χωρίου. Στα Ρωμ.12:2 και Β'Κορ.3:18 δηλώνεται η μεταμόρφωση όχι του Ιησού, αλλά των χριστιανών. Ο Ιησούς μπροστά στους μαθητές του παρουσιάστηκε με την θεϊκή του μορφή, όπως θα παρουσιαστεί δημόσια με την δόξα του Πατέρα Του, κατά την Δευτέρα Παρουσία. Ο Μκ., σε αντίθεση προς τους άλλους Ευαγγελιστές, επικεντρώνει την περιγραφή του στο εκπληκτικό άκτιστο φως, το οποίο εκπορεύεται από τα ἱμάτια του Ιησού. Αυτό το επιτυγχάνει με την ασυνήθιστη για το Ευαγγέλιό του πρόταξη τού ουσιαστικού έναντι του ρήματος, και με την κλιμακούμενη περιγραφή της λάμψης. Ίσως ο Μκ περιγράφοντας μόνον τα ἱμάτια, ήθελε, ακολουθώντας το σχήμα κατά το νοούμενο, να αφήσει τους ακροατές να εννοήσουν μόνοι τους το απερίγραπτο κάλλος του προσώπου. Παράλληλα, με την αποσιώπηση της λαμπρότητας του προσώπου τού Ιησού, επεδίωξε να δείξει την ειδοποιό διαφορά του φωτός της Μ. από την ακτινοβολία του προσώπου του Μωυσή στο Σινά.

Σύμφωνα με όλους τους Πατέρες, ο Χριστός μεταμορφούμενος δεν έλαβε μια μορφή ξένη προς Αυτόν, αλλά «

»
(μ , 367). « μ
μ μ .. μ , '
μ μ μ , μμ
μ » (μ μμ 564).

Αυτή η άποψη των Πατέρων δεν είναι μια δογματική θέση, αλλά ένα συμπέρασμα το οποίο εξάγεται αβίαστα από την μελέτη τού κατά Μάρκον Ευαγγελίου¹⁶⁰.

¹⁵⁹ . μ "καί ἔλαμψεν τό πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος καί τά ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκά ὡς τό φῶς" (17:2), . "

, τό εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καί ὁ ἱματισμός αὐτοῦ ἐξαστράπτων" (9:29).

¹⁶⁰ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.63.

Η Μ. του Ιησού στο υψηλό όρος αποτελεί, σύμφωνα με τους Πατέρες, την δεύτερη κατά σειρά μεταμόρφωσή του: " μ μ

... μ μ μ μ
 , μ μ μ μ
 μ μ μ μ
 » (, 1368)¹⁶¹.

Σύμφωνα με τον Pesch¹⁶², το ρήμα «μεταμορφόω» στον Μκ. δεν έχει την (ελληνοιστιική) έννοια της αποκάλυψης της κρυμμένης μέχρι τότε θεότητας ενός προσώπου, αλλά την σημασία της ενδύσεως της επουράνιας αναστάσιμης δόξας, την οποία (σημασία) είχε το ρήμα στους Αποκαλυπτικούς¹⁶³. Μεταμορφούμενος ο Ιησούς στο όρος, σύμφωνα με τον ίδιο ερμηνευτή, παρουσιάζεται με τον τρόπο απλώς με τον οποίο θα εμφανιστούν όλοι οι δίκαιοι μετά την κοινή εξανάστασή τους κατά τα Έσχατα (Δν.12:3). Αυτή η άποψη, όπως θα αποδειχθεί, είναι αβάσιμη, διότι δεν λαμβάνει υπόψη την πρώτον την ειδοποιό διαφορά της λάμψεως των ιματίων του Ιησού (όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Ευαγγελιστή) από εκείνη των άλλων κτιστών όντων και δεύτερον το γεγονός ότι η Μ. αποτελεί στο κατά Μάρκον το επιστέγασμα της προοδευτικής αποκάλυψης της θεότητας του Ιησού.

Στην Κ.Δ. η λευκότητα των ρούχων όντως μνημονεύεται ως χαρακτηριστικό της δόξας του Γιαχβέ (Ψ.103(104):2.Δν.7:9), των κατοίκων του ουρανού (*άγγελιοι* Μκ.16:5. Πρ.1:10. Β Μακ. 3:26. Απ.3:4-5.7:14.Ζαχ.3:3-5) και ως εσχατολογική αμφίεση των δικαίων (Δν.12:3. Ι Ενώχ 38:4). Στις περιπτώσεις των λευχειμωνούντων ανθρώπων, στα χωρία Ζαχ.3:3-5 και Απ.7:14, συντελείται προηγουμένως η κάθαρση των ιματίων τους και δεν περιγράφεται κάποια μεταμόρφωση των προσώπων τους. Η λάμψη των δικαίων, την οποία προφητεύει ο Δανιήλ, αποτελεί ένα μελλοντικό εσχατολογικό φαινόμενο και όχι

¹⁶¹ μ μ μ μ μ
 μ
 (564 565).

¹⁶² (1984), 72.

¹⁶³ Σε βιογραφίες των Πυθαγόρα, Πλωτίνου, Αλυπίου, Πρόκλου παρατηρούμε ακτινοβολίες κυρίως των οφθαλμών και του προσώπου τους δια του πνεύματος που τους καταυγάξει ή και μεταβολή των ιματίων τους. Βλ. Zeller (1999), 316-8.

τῆς γῆς, οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι» εξαίρεται εκτός της λάμπης, η στυλπνότητα του φωτός και παρουσιάζεται το γεγονός της Μ. πάνω και πέρα από όλα τα γήινα φαινόμενα¹⁶⁸. Περαιτέρω περιγραφή του μεταμορφωθέντος Ιησού δεν δίνει ο Μκ., ο οποίος όπως αποδεικνύεται από την δομή του έργου του, δεν δίνει τόσο έμφαση, στην εμφάνιση του Ιησού, όσο στην φωνή της νεφέλης, η οποία ακουστικά ερμηνεύει αυτό το οποίο οπτικά έζησαν οι απόστολοι· την θεότητα του Ιησού.

¹⁶⁸ Αυτό επισημαίνει ο Γρηγόριος Παλαμάς (ό.π. σελ.390-1). Το ίδιο υπογραμμίζει και ο E.F.F.Bishop (1955), 56.

3. Ηλίας και Μωσής (στ.4)

καί ὤφθη αὐτοῖς λίας σὺν Μωσσεῖ
καί ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ ἠσοῦ¹⁶⁹

Ενώ το ρήμα «ὤφθη» χρησιμοποιείται από τους Συνοπτικούς κυρίως για να δηλώσει την εμφάνιση του αναστάντος Κυρίου (Λκ.24:34.Πρ. 9:17,13:31,26:16.Α'Κορ.15:5-8), στην διήγηση της Μ. δεν χρησιμοποιείται για να δηλώσει την εμφάνιση του μεταμορφωμένου Ιησού, αλλά την εμφάνιση των δύο κορυφαίων παλαιδιαθηκικών προσωπικοτήτων. Συνεπώς είναι αβάσιμο το επιχείρημα εκείνων, οι οποίοι θεωρούν την διήγηση της Μ. ως διήγηση της εμφάνισης του αναστάντος Κυρίου¹⁷⁰.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο στην διήγηση της Μ., την οποία παραθέτει ο Μάρκος, είναι ότι οι δύο προφήτες δεν παρουσιάζονται ούτε καθολικά μεταμορφωμένοι, ούτε φέροντας έστω κάποια στοιχεία δόξας, όπως συμβαίνει στον Λκ. (9:31). Μερικοί Πατέρες προβληματίστηκαν στο σημείο αυτό, ως προς το πώς αναγνωρίστηκαν από τους μαθητές. Ο Τιμόθεος Αντιοχείας υποστηρίζει ότι ο Μωσής κρατούσε τις πλάκες, ενώ ο Ηλίας παρευρέθηκε με το άρμα (261). Ο Θεοφάνης ο Κεραμεύς υποστηρίζει ότι οι μαθητές διέκριναν τους δύο άντρες από τον διάλογο, τον οποίο είχαν με τον Ιησού (1036). Ορθά σημειώνει όμως ο Αναστάσιος ο

«
 , μ μ μ μ
 , μ μ μ μ μ μ μ μ
 ; μ , μ
 μ μ μ μ μ μ μ μ
 (1369).»

Οι δύο Προφήτες, οι οποίοι εμφανίζονται στο όρος της Μ., παρουσιάζουν πολλά κοινά σημεία μεταξύ τους. Και οι δύο

¹⁶⁹ Ο Μτ. σημειώνει «
 μ ' » (17:3), ενώ ο Λκ. συμπληρώνει «οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἐξοδὸν αὐτοῦ, ἦν ἡμελλεν πληροῦν ἐν ερουσαλήμ. δέ Πέτρος καί οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπν . Διαγρηγορήσαντες δέ, εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καί τοὺς δύο ἀνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτ » (9:31-32).

¹⁷⁰ Βλ. στην παρούσα εργασία σελ.81.

επιτέλεσαν εκπληκτικά σημεία και τέρατα, συνδέθηκαν έντονα με το Νόμο (ο πρώτος ως νομοθέτης και ο δεύτερος ως ζηλωτής και υπερασπιστής του) και διώχθηκαν γι' αυτόν. Είχαν την ευτυχία να έχουν αμεσότερη από τους άλλους προφήτες εμπειρία της άκτιστης δόξας του Γιαχβέ και μάλιστα πάνω στο ίδιο όρος. Και οι δύο νίκησαν τον θάνατο, αφού εκτός από την αρπαγή του Ηλία (Γ' Βασ.2:11) και ο Μωυσής σύμφωνα με την ιουδαϊκή παράδοση δεν απεβίωσε (Δτ.34:6), αλλά αναλήφθηκε στον ουρανό (Ιωσ.Αρχαιολ. 4.323-6).

Οι Πατέρες δικαιολογούν την παρουσία των δύο προφητών ως εξής:

1. Επειδή οι όχλοι ισχυρίζονταν ότι ο Ιησούς είναι «
 μ
 » (Κ , 1012). Αν κανείς λάβει υπόψην του ότι η διήγηση της Μ. επισφραγίζει μια ενότητα, η οποία έχει ως θέμα της την εξιχνίαση του μυστικού της ταυτότητας του Μεσσία και δεύτερον τον γενικότερο τρόπο παρουσίασης του μεταμορφωμένου Ιησού από τον Μάρκο συγκριτικά με εκείνον των δύο κορυφαίων παλαιδιαθηκικών προσωπικοτήτων, τότε μπορεί να δικαιώσει την πατερική άποψη.

Ο Θεοφάνης μάλιστα υποστηρίζει ότι με την παρουσία των Ηλία και Μωυσή εκπληρώνεται η υπόσχεση του Κυρίου - Γιαχβέ προς τους δύο, ότι θα τον δουν και θα συνομιλήσουν μαζί του πρόσωπο με πρόσωπο (Θεοφάνης, 1033). Οι δύο αυτές μορφές της Π.Δ. πραγματικά είχαν το μοναδικό προνόμιο να συνομιλήσουν με τον Γιαχβέ στο όρος Σινά / Χωρήβ και έτσι να αποκτήσουν οι μορφές τους το χαρακτη- στικό του φωτός και της λάμψης. πως σημειώνει ωραιότατα ένας λατρευτικός ύμνος, «

μ
 μ » (μ , '). Το γεγονός αυτό, το οποίο αρνείται η σύγχρονη Επιστήμη, δεν είναι προϊόν δογματικής σκέψης, αλλά υπογραμμίζεται ήδη από τον ίδιο τον άγιο Ειρηναίο, ο οποίος ήταν άμεσος φορέας της αποστολικής παραδόσεως. Σημειώνει ο αποστολικός Πατέρας:

" μ μ " μ
 , μ μ " μ
 "..."
 μ
 μ μ

" (IV:20,9)¹⁷¹.

« μ , μ , " μ "» (De Fide I, :81 . . ., P.L.16,569)¹⁷².

ο ίδιο το ρήμα ' ; το οποίο χρησιμοποιεί ο Μκ. για να δηλώσει την συνομιλία του Ιησού με τους Ηλία και Μωσλή, είναι ένα ρήμα, το οποίο χρησιμοποιείται στην Π.Δ. για να εκφράσει ακριβώς τη συνομιλία του Γιαχβέ με τους δύο αυτούς εκλεκτούς Του στο όρος Σινά (Εξ.34:29,35. Γ' Βασ.22:20-23).

2. Η δεύτερη πατερική άποψη υποστηρίζει ότι η παρουσία των Ηλία και Μωσλή έγινε για να αποδειχθεί η συμφωνία του Νόμου και των Προφητών (5:17.7:12) με την διδασκαλία του Ιησού. Επειδή οι Ιουδαίοι νόμιζαν ότι ο Ιησούς «παραβαίνει το νόμο» και τον θεωρούσαν βλάσφημο, «

μ , μ ». Αποδεικνύεται, έτσι, με την παρουσία των δύο Προφητών, ότι «

μ », ο πρώτος με τύπους και σκιές και ο δεύτερος ποικιλοτρόπως (Κύριλλος, 1012-13). Σύμφωνα με τον Ανδρέα, οι Ηλίας και Μωσλής αντιπροσωπεύουν στο όρος της Μ τον γραπτό και φυσικό νόμο, έτσι ώστε ο Λόγος « μ » (, 953). Όταν μεταμορφωθούνε οι λόγοι των Προφητών και μετακινηθούνε οι σκιές του Νόμου, τότε «

» (, 1369).

Σύμφωνα με την Thrall¹⁷³, ο Μκ. απευθύνει το Ευαγγέλιό του σε αναγνώστες οι οποίοι, απογοητευμένοι από την καθυστέρηση της Δευτέρας Παρουσίας, είχαν κατατάξει τον Ιησού στην ίδια σειρά με τους αναληφθέντες στον ουρανό Ηλία και Μωσλή. Με την υπογράμμιση της παρουσίας τους στο όρος της Μ. και της κατάδειξης της ειδοποιού τους διαφοράς έναντι του Ιησού, ο Ευαγγελιστής θέλει να αντιδιαστείλει τα δύο κορυφαία παλαιοδιαθηκικά πρόσωπα, τα

¹⁷¹ Στο ίδιο βιβλίο ο αγ.Ειρηναίος σημειώνει: " μ μ μ . μ μ μ μ . "

¹⁷² Η μετάφραση είναι ειλημμένη από τον Τσάμπηρα, ό.π. 79.

¹⁷³ (1970), 305-318.

οποία ‘αναλήφθηκαν’ απλώς, προς το πρόσωπο του Υιού του Θεού το οποίο *θανατώθηκε και αναστήθηκε* από τους νεκρούς.

3. Μια διαδεδομένη πατερική άποψη είναι ότι με την παρουσία του Μωσλή και Ηλία καταδεικνύεται ότι ο Ιησούς είναι κυρίαρχος της ζωής και του θανάτου (Κύριλλος, 1012-13), των επουρανίων και των καταχθονίων και κριτής ζώντων και νεκρών (Βασίλειος, 457). Σύμφωνα με τον ιερό Χρυσόστομο, ο Ηλίας αντιπροσωπεύει τους ζώντες, ενώ ο Μωσής τους κεκοιμημένους¹⁷⁴.

4. Σύμφωνα με άλλη πατερική άποψη, η θέα των Μωσλή και Ηλία είχε για τους μαθητές παιδαγωγικό χαρακτήρα. Και οι δύο παλαιοδιαθηκικές μορφές αγωνίστηκαν σκληρά κατά την διάρκεια της ζωής τους για να επικρατήσει το θέλημα του Θεού. Οι απόστολοι προσκλήθηκαν στον ίδιο αγώνα, όχι στα πλαίσια ενός λαού και ενός έθνους, αλλά στα πλαίσια ολόκληρης της οικουμένης. Η θέα των συνδούλων αποτέλεσε συνεπώς για τους αποστόλους αφορμή να επιδείξουν στον αγώνα τους για την διάδοση του Ευαγγελίου την επιείκεια του Μωσλή και τον ζήλο του Ηλία (Ιωάννης ο Δαμασκηνός, 568). Ταυτόχρονα όμως, βλέποντας τους Ηλία και Μωσλή, βεβαιώθηκαν ότι οι δίκαιοι, οι οποίοι μαρτυρούν στον κόσμο την αλήθεια, ζούνε αιώνια (Τιμόθεος, 261).

5. Σύμφωνα με νεότερους ερμηνευτές¹⁷⁵, είτε ο Μωσής έχει τυπολογικό χαρακτήρα και υπενθυμίζει το παρελθόν (και μάλιστα το κορυφαίο αρχετυπικό γεγονός της Εξόδου) και ο Ηλίας τα *σχατα*, είτε οι δύο προφήτες είναι εκπρόσωποι της Π.Δ. και του παρελθόντος, ενώ οι απόστολοι του μέλλοντος, είτε όλα τα πρόσωπα, τα οποία συμμετέχουν στο γεγονός, αποτελούν τύπους των Εσχάτων. Εκπροσωπούν τους δικαίους, τους οποίους θα συλλέξει ο Υιός του Ανθρώπου την Έσχατη ημέρα. Ο Ηλίας είναι τύπος του μεσσιακού Αρχιερέα και ο Μωσής του μεσσιακού Προφήτη. Και οι δύο, σύμφωνα με το Απ.11:3-13, θα είναι πρόδρομοι του Μεσσία¹⁷⁶.

Επικρατέστερες κατά τη γνώμη μου είναι οι πατερικές απόψεις (1), (2), (3) και (4), οι οποίες όπως αποδείχθηκε έχουν ερείσματα στο ίδιο το ευαγγελικό κείμενο.

Παράδοξη είναι η πρόταξη του Ηλία έναντι του Μωσλή στο κατά Μάρκον, όχι μόνον διότι οι Μτ. και Λκ. παραθέτουν τις δύο αυτές

¹⁷⁴ ΕΠΕ, Ιερού Χρυσοστόμου έργα 11,544.

¹⁷⁵ Βλ. Nützel, ό.π. 114-6.

¹⁷⁶ Höller ό.π. 67; van Iersel (1998), 295-7.

σπουδαίες παλαιοδιαθηκικές φυσιογνωμίες αντίστροφα, αλλά και διότι ο ίδιος ο Μκ. στην επερώτηση του Πέτρου διαφοροποιεί την σειρά, προτάσσοντας τον χρονολογικά και ιστορικά προηγούμενο του Ηλία, Μωυσή.

Μάλλον προτάσσεται ο Ηλίας, διότι το πρόσωπο του ζηλωτή προφήτη ταυτιζόταν άμεσα ή έμμεσα (μέσω του Ιωάννη του Βαπτιστή, πρβλ.9:13) από τον όχλο με τον Ιησού (6:15.8:28). Ο Ευαγγελιστής θέλει να εξάρει την ειδοποιό διαφορά των δύο προσώπων και να τονίσει παραστατικά ότι ο Ηλίας και τα σχατα ήλθαν και συνεπώς ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός.

Ο Μωυσής ίσως, επίσης, έπεται στην παρουσίαση των δύο προφητών, προκειμένου να εξαρθεί η παρουσία του έναντι εκείνης του Ηλία. Ο Nützel¹⁷⁷ απέδειξε, ότι το «σύν», με το οποίο συνδέονται οι Ηλίας και Μωυσής στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο εξαίρει την σημασία κάποιου προσώπου ή ομάδας προσώπων (4:10,8:34,15:1,31). Αυτό σημαίνει ότι ο Μάρκος, τοποθετώντας τον Νομοθέτη του Ισραήλ δεύτερο, θέλει να δώσει ιδιαίτερη έμφαση στην παρουσία του. Ο ίδιος ο Μκ., ενώ στο πρώτο μέρος του Ευαγγελίου του δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη σχέση Ιησού και Ηλία, στο δεύτερο μέρος ασχολείται ιδιαίτερα με τη σχέση του Ιησού με τον Μωυσή (10:2-12.12:19-34).

Το γεγονός της σπουδαιότητας της παρουσίας του Μωυσή στον Μκ., αποδεικνύεται και από την παραλληλότητα της αφήγησης της Μ. με αυτή της Παράδοσης του Νόμου στο Σινά. Υπαινιγμό σε αυτήν την παλαιοδιαθηκική αφήγηση έκανε ο Ευαγγελιστής με τον χρονικό και τον τοπικό προσδιορισμό, με τους οποίους εισήγαγε την διήγηση της Μ. Οι ακροατές του Ευαγγελίου, οι οποίοι ήταν άριστοι γνώστες της Π.Δ., χρησιμοποιώντας το σχήμα του αντιθετικού παραλληλισμού, μπορούσαν έτσι να συγκρίνουν την ανάβαση του Μωυσή στο όρος Σινά με αυτήν του Ιησού στο όρος της Μ. και να κατανοήσουν την ειδοποιό διαφορά των δύο προσώπων.

Ολόκληρο το Ευαγγέλιο του Μκ. ακολουθεί κατά την γνώμη μου δομικά τις αφηγήσεις της Γενέσεως και της Εξόδου, προκειμένου να αποδειχθεί ότι ο Ιησούς είναι ο κατεξοχήν Υιός του Θεού και όχι απλά ο 'δεύτερος' Μωυσής.

Στο 4:35-41 ο Ιησούς καταδαμάζει τις δυνάμεις του χάους και της καταστροφής, υπογραμμίζοντας με τον τρόπο αυτό ότι είναι ο δημιουργός και ο ανακαινιστής του Κόσμου (Ψ.88(89):9-10). Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει έμπρακτα την προηγηθείσα μυστηριώδη

¹⁷⁷ ό.π. 103-11.

παραβολική διδασκαλία του ίδιου του Ιησού, όπου η σπορά (του λόγου), η αυτόματη βλάστηση και το δέντρο, το οποίο κατά παράδοξο τρόπο χαρακτηρίζεται από τον Μκ. ως «λάχανο» (4:32), δίνουν την αίσθηση ότι το μυστήριο της Βασιλείας, το οποίο επενεργείται με την παρουσία του Ιησού, ταυτίζεται με το *μυστήριο της επανάκτησης του χαμένου παραδείσου και του δέντρου, το οποίο δέσποζε σε αυτό.*

Αμέσως μετά ο Ιησούς, μεταβαίνοντας με το πλοίο πέραν της θάλασσης, αποκαθιστά με την θεραπεία του δαιμονισμένου των Γερασηνών (5:1-17) την παραμορφωμένη και ευτελισμένη από το ακάθαρτο πνεύμα εικόνα του, τον άνθρωπο, τον οποίο στέλνει κατόπιν στον οίκο του για να διακηρύξει, όσα αυτός ως Κύριος τού έκανε.

Μετά την θεραπεία του παραμορφωμένου Αδάμ, έπεται η αναδημιουργία της "Εύας". Με την ταυτόχρονη θεραπεία της (επί 12 έτη) αιμορροούσας γυναίκας και την ανάσταση της δωδεκαετούς κόρης του αρχισυναγώγου Ιαείρου (5:21-43), ο Ιησούς αποκαθιστά την πληγωμένη από την φύση, την κοινωνική διάκριση και το μωσαϊκό Νόμο γυναίκα / Εύα στην πρωταρχική της αξία.

Την διαρκή πορεία των Πατριαρχών (Γεν.12-50) θυμίζει η διαρκής μετακίνηση των δώδεκα με σκοπό την πρόσκληση του Ισραήλ σε μετάνοια και τον εξορκισμό των δαιμόνων (6:7-13), ενώ η απόρριψη του Ιησού από τους ίδιους τους συγγενείς του (6:1-7), υπενθυμίζει την αντίστοιχη 'απόρριψη' του Ιωσήφ στη Γένεση από τους ίδιους τους αδερφούς του (Γεν.37).

Ο Ιησούς όμως στην έρημο, όπως και ο Ιωσήφ στην Αίγυπτο, είναι εκείνος, ο οποίος τρέφει τελικά πλουσιοπάροχα τους δώδεκα μαθητές και τον όχλο (6:35-44). Ανάμεσα στο περιστατικό της διατροφής τού όχλου και στην αφήγηση της απόρριψής του από τους οικιακούς του, παρεμβάλλεται το περιστατικό της αποκοπής του αποκεφαλισμού του Ιωάννη του Βαπτιστή στο οποίο, όπως και στην καταδίκη του Ιωσήφ, αρνητικό ρόλο διαδραματίζει η γυναίκα του βασιλιά και όχι ο ίδιος ο βασιλιάς, ο οποίος πέφτει θύμα της μηχανορραφίας της (Γεν.39).

Τα γεγονότα της Εξόδου απηχούνται καταρχήν στο συμβολικό θαύμα του περιπάτου του Ιησού πάνω στη θάλασσα (6:45-52), με το οποίο ο Κύριος υπερβαίνει το θαύμα της διαίρεσης της θάλασσης από τον Μωυσή. Μάλιστα η αποκάλυψη « μ » του Ιησού (στ.51), η οποία δίνει θάρρος στους μαθητές και κοπάζει ταυτόχρονα τον άνεμο, θα μπορούσε να παραλληλιστεί με την αυτοαποκάλυψη του κατεξοχόν

Αγγέλου του Κυρίου στην φλεγόμενη και μη καιόμενη βάτο με την φράση « μ » (Εξ.3:14).

Ο Μωυσής θαυματουργούσε στην έρημο με την ράβδο, ενώ ο Ιησούς θαυματουργεί μόνον με το άγγιγμα και τον κυριαρχικό λόγο του.

πως και στην περίπτωση του Μωυσή, έτσι και στην περίπτωση τού Ιησού, υπήρχαν εκείνοι οι οποίοι τον πείραζαν και αμφισβητούσαν· οι Φαρισαίοι, ο ίδιος ο λαός του και οι ίδιοι οι μαθητές του. Η έξοδος του Ιησού προς τα έθνη, όχι δια της ερήμου αλλά κυρίως δια της θαλάσσης, συνεχίζεται με θαύματα, τα οποία υπερβαίνουν αυτά των Μωυσή και Ηλία / Ελισσαίου. Η διατροφή των επτά χιλιάδων με πέντε και κατόπιν με επτά άρτους και ολίγους ιχθύες (6:35-44.8:1-9) υπενθυμίζει τον χορτασμό τού λαού στην έρημο με το μάννα και τα ορτύκια (Εξ.16).

Αποκορύφωμα αυτής της παραλληλότητας των γεγονότων της Εξόδου και του Ευαγγελίου είναι η ανάβαση στο όρος, όπου δεν παραδίδεται κάποιος καινούργιος γραπτός Νόμος (Εξ.19κ.ε.), αλλά αποκαλύπτεται η θεϊκή διάσταση του προσώπου του Ιησού και η απόλυτη αυθεντία των λόγων του. Την αποκάλυψη δέχονται οι τρεις μαθητές ως εκπρόσωποι της Κ.Δ. και οι δύο Προφήτες ως εκπρόσωποι της Π.Δ. Εκπληρώνεται έτσι η επιθυμία των δύο παλαιοδιαθηκικών προσώπων να δουν τον Θεό στο όρος πρόσωπο με πρόσωπο και να συνομιλήσουν μαζί Του.

Η παραλληλότητα με τα γεγονότα της Εξόδου συνεχίζεται με την κάθοδο του Ιησού από το όρος και την εκδήλωση της οργής του με αφορμή την προκλητική απιστία του λαού και των μαθητών του (πρβλ.Εξ.32-33). Με την παραλληλότητα αυτή ο Ευαγγελιστής υπογραμμίζει ότι ο Ιησούς δεν είναι απλά ένας νέος Μωυσής, αλλά ότι είναι ο Κύριος-Γιαχβέ, ο Θεός του Ισραήλ, τον οποίο είδε ο Μωυσής πάνω στο όρος, έχοντας «

μ

" (Εξ.24:10). Είναι Εκείνος με τον οποίο συλλαλούσε πάνω στο Σινά, χωρίς όμως τότε να έχει την δυνατότητα να δει το πρόσωπό Του.

Προκύπτει το ερώτημα γιατί δίνεται τόση έμφαση στον αντιθετικό παραλληλισμό μεταξύ Μωυσή και Ιησού. Ο ελληνιστικός κυρίως Ιουδαϊσμός, όπως αποδείχθηκε στην Εισαγωγή της παρούσης Εργασίας, με την προβολή του Μωυσή ως κατεξοχήν θείου ανδρός είχε επιτύχει να διαδώσει ένα μοντέλο δοξασμένου ανθρώπου, το οποίο ικανοποιούσε πλήρως τις ιουδαϊκές και στις ελληνιστικές προσδοκίες για μεταμόρφωση. Προφανώς ο Ι.Χ. εντασσόταν από τον ελληνιστικό κόσμο και πολλούς αναγνώστες των Ευαγγελίων στην

κατηγορία αυτή του (κατεξοχήν) *θείου ανδρός*¹⁷⁸ και εθεωρείτο ως ο δεύτερος Μωυσής (και όχι ως Θεός) ο οποίος ήρθε να σώσει τον λαό του¹⁷⁹.

Με αυτήν ακριβώς την χριστολογική αντίληψη στην οποία το Πάθος και μάλιστα ο επώδυνος και επαίσχυντος σταυρικός θάνατος πολύ λίγο άρμοζαν, φαίνεται να συγκρούεται ο Ευαγγελιστής, ο οποίος παρουσιάζει τον Ιησού να μεταμορφώνεται αυτοδύναμα χωρίς να εισέρχεται σε κάποια νεφέλη και τον Μωυσή να συνομιλεί μαζί του.

τσι αποδεικνύει, ότι ο Ιησούς είναι ο Θεός, ο οποίος αποκαλύφθηκε στον Μωυσή στο όρος Σινά. Πλαισιώνοντας την ιστορία της Μ. με προρρήσεις περί Πάθους και κατακλείοντας την διήγηση της Μ. με το ‘’, υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της σταυρικής θυσίας του Ιησού στην πορεία του προς την Ανάσταση και Ανάληψη και την αναγκαιότητα μετοχής όλων των χριστιανών στην πορεία αυτή.

¹⁷⁸ Πρβλ. D.S. du Troit (1997), 400-6.

¹⁷⁹ Βλ. Βούλγαρης (1983), 157-8.

4.Η Επερώτηση του Πέτρου (στ.5-6)

5. καί ποκριθεις ὁ Πέτρος λέγει τῷ ἠσοῦ
ραββί καλόν ἐστίν μᾶς ὧδε εἶναι
καί ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς
σοί μίαν καί Μωυσῆν μίαν καί ἠλία μίαν.
6. Οὐ γάρ ἦδει ἔκφοβοι γάρ ἐγένοντο¹⁸⁰

Το « ποκριθείς» αποτελεί εισαγωγική σημιτίζουσα έκφραση (anah 6a.11:14.12:35.14:40,48)¹⁸¹. Ο Πέτρος δεν αποκρίνεται σε μια ερώτηση, αλλά αντιδρά στο εξαιρετικό ὄραμα, το οποίο βλέπει. Δεν αποκλείεται με την φράση αυτή να θέλει ο Ευαγγελιστής να παραλληλίσει την αντίδραση του Πέτρου στην Μ. με αυτήν του ίδιου μαθητή στην Καισάρεια του Φιλίππου (8:28), η οποία εισάγεται επίσης με το «καί ποκριθείς». Στην μια περίπτωση ο Πέτρος ομολογεί ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός, χωρίς όμως να έχει απαγκιστρωθεί από την εθνικιστική σημασία του ὄρου, ενώ στην δεύτερη περίπτωση ο ίδιος μαθητής θέλει να εξασφαλίσει στον Μεσσία και στους δύο προδρόμους του μόνιμες κατοικίες, προσπαθώντας με κάθε τρόπο να αποτρέψει τον επερχόμενο ταπεινωτικό και εξευτελιστικό θάνατο του Μεσσία.

Ο τίτλος «ραββί» («ο μεγάλος μου», πρβλ.11:21.14:45)¹⁸², με τον οποίο προσφωνεί ο Πέτρος τον Ιησού, προδίδει την ακατανοησία τού κορυφαίου των μαθητών σχετικά με την ταυτότητα του Ιησού. Ο Ιησούς κατατάσσεται στην ίδια κατηγορία με τους μεγάλους διδασκάλους τού ισραηλιτικού ἔθνους και μάλιστα στην ίδια σειρά με τους Μωυσή και Ηλία. Αυτό επιβεβαιώνεται από την ίδια την πρόταση του Πέτρου να κάνει τρεις ισότιμες σκηνές για τις τρεις προσωπικότητες, τις οποίες αντικρίζει πάνω στο ὄρος.

¹⁸⁰ Ο Μτ. σημειώνει «
μ μ " (17:4), μ : μ μ (9:33).
μ μ μ

¹⁸¹ Συναντάται 15 φορές στον Μκ. Το «λέγει» δίνει έμφαση στον τρόπο του Πέτρου και των άλλων προκρίτων μαθητών.

¹⁸² Προκαλεί εντύπωση ότι ο ὄρος δεν μεταφράζεται, όπως συμβαίνει με άλλες φράσεις (3:41.7:11,34.15:22,34).

Το «καλόν ἐστί», το οποίο υπενθυμίζει την διήγηση της Δημιουργίας (Γεν.1:8), εκφράζει ανάγλυφα τα συναισθήματα ευτυχίας τα οποία πλημμυρίζουν τον Πέτρο και τους άλλους μαθητές. Αυτά τα αισθήματα τους οδηγούν στο να θέλουν στήνοντας σκηνές να παραμείνουν αιώνια στο όρος, αποφεύγοντας την κατάβαση προς το Πάθος. Το « μᾶς», κατά πάσα πιθανότητα, εννοεί ιδιαίτερα τους τρεις μαθητές, οι οποίοι προσφέρονται να στήσουν τρεις σκηνές για τις εξέχουσες προσωπικότητες που συνομιλούν στο όρος. Η έμφαση βέβαια στην πρόταση του Πέτρου δεν είναι στην προσωπική αντωνυμία, αλλά στο «καλόν», το οποίο σημαίνει εκτός από απλά όμορφο, το *ωφέλιμο*¹⁸³. Το ότι τώρα στην πρόταση του Πέτρου προτάσσεται ο Μωυσής, όπως χρονολογικά είναι φυσικό, γίνεται είτε επειδή αυτή ήταν η αρχική σειρά στο προμαρκίνειο κείμενο, είτε ένεκα της ιδιαίτερης σύνδεσης του Μωυσή με την Σκηνή του Μαρτυρίου.

Η πρόταση του Πέτρου να κάνει τρεις σκηνές έχει δεχθεί ποικίλη ερμηνεία. Σύμφωνα με τους Πατέρες, ο Πέτρος θέλει να δώσει διάρκεια στο περιστατικό της Μ. και να διαιωνίσει την Βασιλεία. Ο Κύριλλος (1012) συνδέει την εγκατάσταση σκηνών στο όρος με τον ερχομό της Βασιλείας και την σκηνώση του Θεού ανάμεσα στους εκλεκτούς του (Ιεζ.37:27.43:7.Ζχ.2:10-11). Την άποψη αυτή υποστηρίζει και ο Lohmeyer¹⁸⁴, ο οποίος εδράζει την βεβαιότητα του Πέτρου σχετικά με την έλευση της Βασιλείας, στην παρουσία των δύο εσχατολογικών προφητικών μορφών δίπλα στον Ιησού. Ο Πέτρος θέλει με τις σκηνές να εξασφαλίσει την εγκατάσταση - σκηνώση των επουρανίων μορφών στη γη. Ο Lapide¹⁸⁵ μάλιστα υποστηρίζει ότι ο Πέτρος με το «καλόν ἐστί μᾶς ὧδε εἶναι» παραπέμπει σε ολόκληρο τον Ψ.132(133), ο οποίος αποτελείται από τρεις μόλις στίχους και αναφέρεται στην χρίση του αρχιερέα και του βασιλέα.

Μία άλλη άποψη συνδέει την κατασκευή σκηνών με τον εορτασμό της Σκηνοπηγίας. Ο Martin¹⁸⁶ υποστηρίζει ότι, επειδή τότε τα εθνικιστικά πάθη ήταν σε ιδιαίτερη έξαρση (Λευ.23:24), η πρόταση του Πέτρου είναι ουσιαστικά η πρόταση ενός Ζηλωτή για δυναμική μαχητική επέμβαση εναντίον των εχθρών, κατά μίμηση και ίσως συνδρομή (της καυστικής δύναμης) του Ηλία, προκειμένου να αποκτηθεί η ελευθερία, την οποία χάρισε στο έθνος αρχικά ο Μωυσής. Ο Πέτρος θέλει να ξαναζήσει την ηρωική κατάσταση της Εξόδου, δημιουργώντας συνθήκες, όπως αυτές στις παρυφές του Σινά

¹⁸³ Πρβλ. Nützel ό.π. 124-5.

¹⁸⁴ (1922), 195.

¹⁸⁵ ό.π. 20.

¹⁸⁶ (1973), 129-30.

όπου κεντρικό ρόλο κορυφαίο ρόλο διαδραμάτιζε η Σκηνή του Μαρτυρίου (**ohel moed** Εξ.29:4,10,30,32.33:7-11.Δτ.31:14-15)¹⁸⁷, την οποία επεσκίαζε μάλιστα το σύμβολο της παρουσίας του Κυρίου, η νεφέλη (Εξ.33:9-10.Λευ.16:2). Ο Πέτρος θέλει, σύμφωνα με τον παραπάνω ερμηνευτή, να κτίσει μια καινούργια Σκηνή του Θεού, την οποία θα διακονεί ένα καινούργιο ιερατείο. Ο Πέτρος όμως ούτε μια σκηνή προτείνει να κτιστεί, κάτι το οποίο θα δικαίωνε την άποψη ότι θέλει να κατασκευάσει μια καινούργια Σκηνή του Μαρτυρίου, ούτε έξι όπως θα ήταν φυσικό, εάν γιορταζόταν η εορτή της Σκηνοπηγίας.

Σύμφωνα με άλλη άποψη¹⁸⁸, οι σκηνές, που θέλει να φτιάξει ο Πέτρος, ταυτίζονται με τις αιώνιες σκηνές του Παραδείσου (I Ενώχ 39:4-8.41:2.71:16.Ιω.14:2.Ακ.16:9). Πάλι δεν εξηγείται το γιατί οι σκηνές αφορούν μόνον τις προσωπικότητες, οι οποίες συνομιλούν και όχι τους μαθητές (11:18).

Ο Dabrowski¹⁸⁹ αναζητά κυρίως στον I Ενώχ χωρία για να στηρίξει την θέση του ότι στον Ιουδαϊσμό γινόταν λόγος για τη Σκηνή του Μεσσία (41:1.71:16.25:3.39:4-8). Ο Riesenfeld¹⁹⁰ μάλιστα συνδέει αυτήν την προσδοκία με το ιουδαϊκό γαμήλιο έθιμο να στήνεται μια γαμήλια σκηνή για τον στεφανωμένο νυμφίο.

Ο ίδιος ο Μκ. αξιολογεί την πρόταση του Πέτρου ως αποτέλεσμα του έντονου φόβου του. Η διπλή επανάληψη του 'γάρ' στην ίδια πρόταση, η οποία προδίδει μαρκίνεια προέλευση του στίχου (πρβλ.11:18.16:8), και η χρησιμοποίηση του 'έκφοβοι' (και όχι απλώς « » 16:8), και μάλιστα σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την διαβεβαίωση του Πέτρου «καλόν στίν», επιτείνουν την εντύπωση του τρόμου και της ακατανοησίας, η οποία προέρχεται από αυτόν¹⁹¹.

¹⁸⁷ Πρβλ. Rivera (1969) 156.

¹⁸⁸ Σχετικά με τους ερευνητές που υποστηρίζουν αυτήν την άποψη βλ. Nützel, ό.π. 128-31.

¹⁸⁹ ό.π. 93-96.

¹⁹⁰ ό.π. 146-205, 256-258.

¹⁹¹ Φόβος και ακατανοησία συνδυάζονται συχνά στο Ευαγγέλιο του Μάρκου (6:51.14:40.Εβρ.12:21) Το ρήμα « μ » χρησιμοποιείται 12 φορές στο Ευαγγέλιο του Μκ. για να χαρακτηρίσει τα αισθήματα/τις αντιδράσεις του όχλου (στα Γέρασα 5:15, στο θαύμα της αιμορροούσης 5:33, στην ανάσταση της κόρης του Ιαείρου 5:36), του Ηρώδη, των εχθρών του Ιησού (6:20.11:18,32.12:12) και των μαθητών/μαθητριών το πρωί της Ανάστασης μπροστά στον κενό τάφο (16:8). Η ακατανοησία των μαθητών κλιμακώθηκε στο 8:21 σχετικά με τους άρτους και την ζύμη των Φαρισαίων και προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Ιησού (8:17). Το θαύμα όμως της προοδευτικής θεραπείας των οφθαλμών του τυφλού (8:22-29) σηματοδοτεί και την προοδευτική θεραπεία της ακατανοησίας των μαθητών, οι

Καταρχήν η πρόταση του Πέτρου δεν φαίνεται να είναι παράλογη, όπως την χαρακτηρίζει ο Μάρκος. Ο Ανδρέας Καισαρείας σημειώνει ότι οι λόγοι του Πέτρου δεν είναι λόγοι « φροσύνης και λιθιότητος» (952). Ο Sabbe¹⁹² επισημαίνει ότι οι λόγοι του Πέτρου εμπεριέχουν πανηγυρικότητα και όχι φόβο. Το αίσθημα του τρόμου δεν θα μπορούσε να οδηγήσει τον Πέτρο στο να αναφωνήσει: «ραββί καλόν ἐστίν μᾶς ὧδε εἶναι καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς»¹⁹³.

Ο Πέτρος, συνεπώς, δεν φαίνεται να αγνοεί το περιεχόμενο των λόγων του, αλλά να αστοχεί στο είδος της αντίδρασής του. Αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι, ενώ ο φόβος των μαθητών στις θεοφάνειες του Ιησού στα χωρία 4:40 και 6:50 είναι αποτέλεσμα της πωρωμένης τους καρδιάς και της πνευματικής τους τύφλωσης, ο φόβος τους στην περίπτωση της Μ. δεν ἐγκείται στην ἔλλειψη πίστεως, ἀλλὰ στο δέος, το οποίο τους προκαλεί το μεγαλειώδες φαινόμενο της μεταμόρφωσης του διδασκάλου τους¹⁹⁴.

Οι Πατέρες αντιμετωπίζουν το θέμα της ακατανοησίας του Πέτρου διατυπώνοντας δύο ερωτήματα και μια επισήμανση:

1. Πώς μπορεί ένας, ο οποίος ἔμαθε να καταρτίζει δίκτυα να θέλει να κατασκευάσει σκηνές για ἐπουράνια ὄντα (Πρόκλος, 765);

2. Πώς μπορεί ο Ιησούς να κατοικήσει ἐδῶ στη γῆ, ὅπου βρίσκεται «
»Ἐάν
μας ἄφηγε στη γῆ ο Χριστός, «
μ
»Ἐάν». Ο ἴδιος ο Ιησούς παροσιάζεται να διερωτάται: 'Πώς μπορώ να κατοικήσω ἐδῶ και να βρεθῶ ἐξω ἀπὸ τοὺς πατρικοὺς κόλπους; Σε σένα θα πειθαρχήσω ἢ θα σώσω τον κόσμον;' (Πρόκλος, 768).

3. Το τρίτο και σπουδαιότερο λάθος, το οποίο ἔκανε ο Πέτρος, ἦταν ὅτι με τον τρόπο με τον οποίο μίλησε, ἐξίσωσε τον Ιησὺ με τοὺς

οποῖοι με την ἐκ μέρους τοὺς ὁμολογία του Πέτρου (8:29) ἀρχίζουν να ἀναγνωρίζουν την ταυτότητα του Ιησού.

¹⁹² ὁ.π. 78

¹⁹³ Με ωραιότατα λόγια περιγράφει ο αγ.Εφραίμ ο Σύρος την χαρά, την οποία αἰσθάνονταν ὅλοι οἱ παριστάμενοι πάνω στο ὄρος: «

μ " (44).

¹⁹⁴ Βλ. Kazmierski ὁ.π.118-126.

Μωυσή και Ηλία, κάτι το οποίο, σύμφωνα με την Thrall¹⁹⁵, έκαναν ίσως και πολλοί αναγνώστες τού αρχαιότερου Ευαγγελίου. Ο Πέτρος, σύμφωνα με τον Τιμόθεο, δεν επέδειξε την πίστη και την γνώση τού Αβραάμ, ο οποίος, κατοικώντας σε σκηνή, κατενόησε τον Ιησού ως Θεό, χωρίς να τολμήσει να τον συγκρίνει με άλλους αγγέλους (264).

Η επισήμανση συνεπώς του Μκ. περί άγνοιας έμμεσα αφορά εκείνους τους χριστιανούς, οι οποίοι με κάθε τρόπο προσπαθούσαν να αποφύγουν το Πάθος, πλάθοντας την εικόνα ενός κατά φαντασία ένδοξου Ιησού και εκείνους, οι οποίοι θεωρούσαν τον Ιησού θείο άνδρα ισότιμο με τους θεόπτες Μωυσή και Ηλία. Κάθε πρόταση, η οποία εξισώνει τον Χριστό με κτιστά όντα και απεμπολεί από τον Χριστό το στοιχείο του Πάθους, είναι πρόταση, η οποία προδίδει παχυλή άγνοια.

Την απάντηση στον Πέτρο και σε όλους εκείνους, οι οποίοι ασπάζονταν την άποψή του, δεν θα την δώσει ο Ιησούς, ο οποίος δεν ομιλεί κατά την διάρκεια της Μεταμορφώσεώς του, αλλά ο ίδιος ο Θεός - Πατέρας, ο οποίος δημιουργεί με τη νεφέλη μια τεράστια σκηνή, η οποία καλύπτει όλους τους συμμετέχοντες και διακηρύσσει με την υπερφυσική Του φωνή, ότι μόνον ο Ιησούς είναι 'ό Υιός του ό γαπητός'.

¹⁹⁵ ό.π. 308κ.ε.

5.Η Νεφέλη και η Φωνή (στ.7)

καί ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς
καί ἐγένετο φωνή ἐκ τῆς νεφέλης·
οὗτος ἐστὶν ὁ Υἱός μου ὁ γαπητός
κούετε αὐτοῦ¹⁹⁶

Ενώ κατά την Βάπτιση η φωνή ακούσθηκε από τον ουρανό, κατά την Μ. η νεφέλη καλύπτει το όρος και συμπεριλαμβάνει όχι μόνον τον Κύριο και τις δοξασμένες προφητικές μορφές, αλλά και τους ζώντες αποστόλους, ακριβώς όπως κατά τον Ευαγγελισμό επεσκίασε την Παναγία (Λκ.1:35). Η σημασία της νεφέλης στην διήγηση της Μ. εξάιρεται από τον Ευαγγελιστή, καθότι επαναλαμβάνεται δύο φορές σε δύο φράσεις, οι οποίες εισάγονται με το βιβλικά βαρυσήμαντο ρήμα «καί ἐγένετο».

Την πρώτη φορά η νεφέλη επισκιάζει και την δεύτερη φορά ομιλεί. Το ότι η νεφέλη επεσκίασε αυτούς, δεν σημαίνει απλώς ότι η φωτεινή νεφέλη έριξε την σκιά της (Β'Μακ.2:8.Λκ1:35.Ιεζ.1:4.Απ14:14), αλλά το ότι η νεφέλη κάλυψε ολόκληρο το υψηλό όρος της Μ. πως ο Μωυσής ήταν μέσα στη νεφέλη και άκουγε την θεϊκή φωνή (Εξ.24:15-18), έτσι και οι τρεις μαθητές βρίσκονται περικυκλωμένοι από την θεϊκή Παρουσία και συνάμα ακούνε την θεϊκή διακήρυξη και προτροπή. Ο Μωυσής δεν μπορούσε να εισέλθει στη Σκηνή του Μαρτυρίου, ένεκα της παρουσίας τῆς νεφέλης και της δόξας του Κυρίου (Εξ.40:34-38). Η νεφέλη στο όρος της Μ. καλύπτει όλους τους παρεστώτες και ιδιαίτερα τον Ιησού, αποδεικνύοντας ότι στο πρόσωπο του Ιησού σκηνώνει ο ουρανός στη γη και η δόξα τού Κυρίου γίνεται προσιτή σε όλους, όσους υπακούνε στο θέλημά του¹⁹⁷. Αυτή (η νεφέλη) η οποία οπτικά δημιουργεί την αίσθηση ενός ενδιάμεσου και διαχωριστικού στοιχείου μεταξύ των κατοίκων του ουρανού και αυτών που ζουν στη γη (Πρ.1:9), στην περίπτωση της

¹⁹⁶

μ "

μ μ μ "

μ : "

μ μ μ "

¹⁹⁷ Βλ. Πατρόνος (1992), 432-3.

Η νεφέλη, καλύπτοντας ολόκληρο το όρος και δημιουργώντας μια σκηνή στην οποία περιλαμβάνονται **όλα** τα πρόσωπα της Μ., διορθώνει την πρόταση του Πέτρου για δημιουργία μόνον τριών σκηνών. Στο πρόσωπο του Ιησού, ο Θεός σκηνώνει στη γη και πληρώνει με την παρουσία του τα πάντα.

Προκειμένου όμως να αποφευχθεί η εξίσωση του Ιησού με τα άλλα κτιστά όντα, η παρουσία της νεφέλης συνοδεύεται από την ακοή τής φωνής. Η θεϊκή φωνή, η οποία ακούγεται από τη νεφέλη και ήταν γνωστή στον Ιουδαϊσμό ως Bath Qol, αποτελεί ένα απάνθισμα παλαιοδιαθηκικών μεσσιακών προφητειών και αποδίδει με οκτώ λέξεις στον Κύριο τα χαρακτηριστικά:

του βασιλέως Δαβίδ (Ψ.2:7.Β'Βασ.7:14)
του πάσχοντος δούλου (Ησ.42:1.Γεν.22)
του αναστημένου προφήτου (Δτ.18:15.Πρ.3:22.7:37)

Τα μεσσιακά χωρία, στα οποία παραπέμπει η φωνή, είναι ανθολογημένα από τις τρεις μεγάλες ενότητες της Π.Δ.: την Τορά, τους Προφήτες και τους Ψαλμούς. Αυτό το γεγονός, σε συνδυασμό με την θεία προέλευση της φωνής, προσδίδει στο περιεχόμενό της υπέρτατο κύρος. Στον Ιησού με την θεϊκή φωνή δεν αποδίδεται μόνον το προφητικό, το βασιλικό και το ιερατικό - μεσσιακό αξίωμα (Εβρ.5:5.8:13), όπως υποστηρίζουν οι σύγχρονοι ερμηνευτές, αλλά διακηρύσσεται πανηγυρικά, όπως στη συνέχεια θα αποδειχθεί, η **θεϊκή του προέλευση και φύση**.

Το «οὗτος ἐστίν ὁ υἱός μου» απηχεί το βασιλικό ψαλμό 2 (πρβλ.Β' Βασ.7:8): «

μ μ μ
». Ο Ψαλμός αυτός ανήκε στην τελετή ενθρόνισης και στέψης τής βασιλικής δυναστείας. Με την τελετή αυτή πιστευόταν ότι ο βασιλέας *υιοθετείται* από τον Θεό και μεταμορφώνεται σε υιό Του,

μ " (Εἰς Ματθαῖον, ΒΕΠΕΣ 13, 157). Ο αγ.Γρηγόριος ο Παλαμάς ταυτίζει τη νεφέλη με το φως, το οποίο εξέπεμπε ο Χριστός κατά την Μ.:

μ μ μ μ
(10, 394).

έτσι ώστε όντας «άλλος άνθρωπος» να διοικεί το λαό στο όνομα του Θεού (Α' Βασ.10:6) και να εξουσιάζει την υφήλιο²⁰⁰.

Ο όρος «
» χρησιμοποιείται στην Π.Δ. για να χαρακτηρίσει τους αγγέλους (38:7), τον Ισραήλ («
-
μ
» .4:22. .2:1. .1:2) και εκείνους, οι οποίοι μελετούν το Νόμο του Κυρίου (" " .81:6). Στα ελληνιστικά χρόνια οι Καίσαρες, μιμούμενοι τους μονάρχες της Ανατολής, ονομάζονταν «υ οί» κάποιας θεότητας (του Δία, του Αμμών, του Ηλίου)²⁰¹.

Όλοι σχεδόν οι ερμηνευτές, βασιζόμενοι στο γεγονός της χρησιμοποίησης του τίτλου «υ ός» σε Ψαλμό, ο οποίος απαγγελλόταν στην τελετή της ενθρόνισης του μελλοντικού βασιλέα, πιστεύουν ότι με τον βαρυσήμαντο στο Μκ. τίτλο «
» δηλώνεται απλά από τον Ευαγγελιστή το βασιλικό αξίωμα του Ιησού και όχι η ιδιαίτερη θεϊκή σχέση του με τον Πατέρα, όπως διακηρύσσει ομόφωνα η πατερική παράδοση.

Καταρχήν αγνοούνται παντελώς οι λεπτές διαφορές της διακήρυξης της νεφέλης στο όρος της Μ. από το Ψ. 2:7.

Στο ψαλμικό χωρίο η λέξη «υίός» παρατίθεται άναρθρη. Στην φωνή της νεφέλης η ίδια λέξη παρατίθεται έναρθρη «ό υίός μου», κάτι το οποίο σημαίνει ότι ο Ιησούς είναι ο κατεξοχήν Υιός του Θεού²⁰².

Δεύτερον· είναι πολύ σημαντικό ότι η φωνή σημειώνει, ότι ο Ιησούς **είναι** ο Υιός του Θεού και όχι ότι «γέγονε» ή ότι «γεγέννηκε» Υιός του Θεού, όπως σημειώνει το ψαλμικό χωρίο.

Τρίτον· απουσιάζει από την διακήρυξη της φωνής στο όρος της Μ. οποιοσδήποτε χρονικός προσδιορισμός, ο οποίος να προσδιορίζει τον χρόνο υιοθεσίας του Χριστού, όπως αντίθετα συμβαίνει με το «σήμερον» στον Ψ.2. Το «
μ
», το οποίο θα μπορούσε να υποδηλώσει εν

²⁰⁰ Πρβλ. H.Gunkel (1926), 5H.-J. Kraus (1966), 12.

²⁰¹ Βλ. v.Maritz, υίός, *ThWNT* VIII, 336-7.

²⁰² Ο Θεοφάνης επισημαίνει ότι "

μ μ » ενώ με την προσθήκη «
» θέλει η φωνή να αντιδιαστείλλει τον Ιησού προς τον Ισραήλ (Εξ.4,22) (1044-5).

χρόνω υιοθεσία, απουσιάζει παντελώς από το κείμενο της φωνής της νεφέλης.

Τέταρτον· έστω και αν ο ψαλμός 2 χρησιμοποιούνταν στην τελετή ενθρόνισης του μελλοντικού βασιλιά, κάτι το οποίο όμως δεν είναι αποδεδειγμένο, δεν έχουμε καμιά απόδειξη ότι στον Ιουδαϊσμό ο Μεσσίας χαρακτηριζόταν ως «ὁ» Υἱός τού Θεού. Στο I Ενώχ 105:2 ο χαρακτηρισμός αποτελεί ύστερη προσθήκη²⁰³. Στο IV Έσδρα 7:28,13:32,37,52,14:9 σαφώς προϋποτίθεται η λέξη « ». Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι στο φαρισαϊκό Ψαλμό Σολομ.17, στον οποίο η επίδραση του μεσσιακού Ψ.2 (πρβλ.στ.26//Ψ.2:9) είναι εντονότατη, αποφεύγεται επιμελώς η χρήση του τίτλου « » για τον Μεσσία. Χρησιμοποιούνται οι τίτλοι « Δαβίδ» (17:23), «Χριστός Κυρίου» (17:36) και «βασιλεύς» (17:23,35,36,47). Σε μία μικρή συλλογή του Qumran (4Qflor) χρησιμοποιείται το Β' Βασ.7:14 για τον «βλαστό Δαβίδ», τον πολεμιστή Μεσσία, ο οποίος θα εμφανιστεί στα Έσχατα μαζί με τον «Ερευνητή του Νόμου», τον εκπρόσωπο της ιερατικής εξουσίας (I:11). Δυστυχώς ενώ σώθηκε στην ίδια συλλογή η εσχατολογική εξήγηση των δύο πρώτων στίχων του Ψ.2, χάθηκε η ερμηνεία των υπολοίπων, και μάλιστα του στίχου 7. Το αποσπασματικό 4Qps Dan A^a το οποίο ομιλεί για μια εσχατολογική βασιλική μορφή στην οποία αποδίδει τον τίτλο « » και « » χωρίς αναφορά σε κάποιο παλαιοδιαθηκικό χωρίο, δεν έχει δυστυχώς πλήρως ερευνηθεί. Τα ραββινικά κείμενα στα οποία γίνεται χρήση του τίτλου « » χρονολογούνται μετά τον 2ο αι. μ.Χ. Η διστακτικότητα, η οποία αυξήθηκε ακόμη πιο πολύ μετά την χριστιανική χρήση του τίτλου, οφειλόταν μάλλον σε εσκεμμένη αποφυγή παρεξήγησης και σύγχυσης της υιοθεσίας του Μεσσία με την υιότητα των ελληνιστικών και ρωμαίων βασιλέων.

Πέμπτον· και στην αφήγηση της Βαπτίσεως και σε αυτήν της Μ. ο όρος «Υἱός» συνοδεύεται από το επίθετο «ὁ **γαπητός**». Η λέξη αυτή στους Ο' είναι συνώνυμη της λ. «μονογενής», καθόσον και οι δύο λέξεις αποτελούν μετάφραση της εβραϊκής λέξεως *jahid*. Ο μονάκριβος υἱός ήταν και ο κατεξοχήν αγαπητός και αυτό αποδεικνύεται από την χρήση του όρου *jahid* από τους Ο' στο Γεν.22:2,16. Σε αυτά τα χωρία γίνεται αναφορά στη θυσία του *φυσικού, μονάκριβου* και

²⁰³ Βλ. Lohse, υἱός, *ThWNT* VIII, 361-2. Στα χωρία Ιωσήφ και Ασινέθ 6 και Διαθ.Αβραάμ 12:5 ο « » ταυτίζεται με τον άγγελο.

αγαπητού υιού του Αβραάμ, Ισαάκ. Και οι τρεις έννοιες (φυσικός, μονάκριβος και αγαπητός) αποδίδουν τον ίδιο εβραϊκό όρο jahid. Το «
 » εκφράζει έτσι την ιδιαίτερη σχέση του Πατέρα και του Υιού και παραπέμπει ταυτόχρονα και στο Πάθος του Μεσσία, απηχώντας ίσως και το Ησ.42:1:

μ , μ μ
 μ μ μ , μ ,
 μ μ ,

Η μη πραγματοποιηθείσα εκούσια θυσία του ‘αγαπητού’ Ισαάκ αποτελεί προτύπωση της θυσίας του Ιησού²⁰⁴.

Η έναρθρη παράθεση της λέξεως «
 » και ο κατηγορηματικός προσδιορισμός «
 » αποδεικνύουν την φυσικότητα και την μοναδικότητα της υιότητας του Ιησού. Ο Αναστάσιος Σινα της επισημαίνει εύστοχα ότι «

μ , μ μ μ
 , μ , μ , μ ,
 , μ μ μ
 , μ μ μ
 μ (μ
);

» (1373). Σύμφωνα με τον ιερό Χρυσόστομο, η φωνή αυτή εξηγεί το φίλτρο της αγάπης ανάμεσα στον Πατέρα και τον Υιό, το οποίο είναι τριπλό επειδή ο Ιησούς είναι Υιός, είναι αγαπητός και επιπλέον είναι αντικείμενο ευδοκίας²⁰⁵.

Λανθασμένη είναι και η άποψη των ερμηνευτών²⁰⁶ ότι ο Ιησούς ονομάστηκε ως «
 » στην πρώτη Εκκλησία καταρχήν μετά την Ανάστασή του, έπειτα κατά την κορύφωση της δράσης του

²⁰⁴ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Λκ. χρησιμοποιεί τον όρο « κλελεγμένος», προκειμένου να παραπέμπει εντονότερα στο Πάθος (Λκ.23:35).

²⁰⁵ ό.π. 556.

²⁰⁶ Ενδεικτικά παραπέμπω στον Schenke (1990, 132), όπου μπορεί κανείς να βρει πλούσια βιβλιογραφία για το θέμα.

(Μεταμόρφωση) και τέλος στην αρχή της επίγειας παρουσίας του (Βάπτιση). Όλη αυτή η συλλογιστική στηρίζεται σε παρερμηνεία του χωρίου Ρωμ.1:3, το οποίο (χωρίο) κατά πάσα πιθανότητα αποτελεί τμήμα αρχαίου βαπτιστηριακού ύμνου της Εκκλησίας²⁰⁷:

μ μ μ μ
, , μ ,

Οι ερευνητές θέτουν σε αντιθετικό παραλληλισμό την επίγεια παρουσία του Ιησού ως Υιού του Δαβίδ προς την αναστάσιμη επουράνια δόξα και υιοθεσία. Ο Ιησούς με την Ανάσταση έγινε, σύμφωνα με τους σύγχρονους ερμηνευτές, κάτι το οποίο δεν ήταν πριν δηλ. '

Το ρήμα « μ » δεν σημαίνει όμως «γίγνομαι», αλλά όπως υποστηρίζει ο ιερός Χρυσόστομος «αποδεικνύομαι» / «διακηρύσσομαι». Σημειώνει χαρακτηριστικά ο ιερός Πατέρας: «

μ μ μ μ
, , , ,

»²⁰⁸. Ο Ιησούς συνεπώς με την ανάσταση **αποδείχθηκε** ότι είναι Υιός του Θεού δια της δυνάμεως, την οποία ενήργησε το Πνεύμα της αγιωσύνης, το οποίο ποικιλοτρόπως δικαίωσε και δόξασε τον Ιησού. Ήδη στο υπό εξέταση χωρίο ο Ιησούς χαρακτηρίζεται από τον Παύλο ως ' του Θεού, προτού δηλωθεί η έλευσή του στη γη²⁰⁹. Απολύτως ως « » (και όχι κατόπιν υιοθεσίας) αναφέρεται ο Ιησούς και στο αρχαιότερο κείμενο της Κ.Δ., στο Α' Θεσ.1:10: « μ

».

Την ειδοποιό διαφορά του ως Υιού του Θεού από τους άλλους απεσταλμένους στον εκλεκτό του λαό «δούλους», προφήτες και

²⁰⁷ Το μ , μ , μ , μ (μ " (μ 3:16. ' 3:18).

²⁰⁸ ΕΠΕ, Έργα Ιερού Χρυσοστόμου 16β, 330.

²⁰⁹ Σύμφωνα με το Ν.Σωτηρόπουλο (ό.π.2,132-6) το ρήμα «γίγνομαι», σημαίνει «έρχομαι» (Απ.1:9, πρβλ.« μ , μ μ " Γαλ.4: 4-5).

βασιλείς, επεσήμανε ο ίδιος ο Κύριος με την παραβολή τού αμπελώνα, προεικονίζοντας τον επικείμενο θάνατό του²¹⁰. Μετά την δολοφονία των δούλων του, ο ιδιοκτήτης του αμπελώνα στέλνει προς τους πονηρούς γεωργούς τον Υιό του τον αγαπητό, δίνοντάς τους έτσι μια τελευταία ευκαιρία εντροπής και μετάνοιας: "

μ " (.12:8)²¹¹. Στην παραβολή αυτή μπορεί η σφαγή του Ιησού να τοποθετείται στην ίδια σειρά με την σφαγή των άλλων απεσταλμένων²¹², η ταυτότητα και η ιδιαιτερότητα όμως του εσχάτου απεσταλμένου υπογραμμίζεται με την φράση «_____» (.11:27/ .13:32/ .28:19).

Στην διακήρυξη της υιότητας / θεότητας του Ιησού εδράζεται το δεύτερο σκέλος της φωνής, η οποία ακούγεται από τη νεφέλη.

"²¹³ απηχεί την προφητεία του Μωσή στο Δευτερονόμιο: "

"(18:15). Ζωηρή ήταν στα χρόνια τού Ιουδαϊσμού η αναμονή του εσχατολογικού Προφήτη, ο οποίος θα διακήρυττε το θέλημα του Θεού. Αυτή η αναμονή αποτυπώνεται στο Α' Μακ.4:46. Στο Qumran ο εσχατολογικός Προφήτης αναμενόταν να έρθει στα Έσχατα μαζί με τον αρχιερέα Μεσσία από τον οίκο Ααρών και τον βασιλέα από τον οίκο Ισραήλ (1QS.9:11.4QTest 5-8), έχοντας μεσσιακά χαρακτηριστικά, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Προφήτη - Taeb των Σαμαρειτών. Πολλοί ψευδοπροφήτες στα χρόνια του Ιησού, όπως ο Θευδάς (Πρ.5:36. Ιωσ.Αρχαιολ.20:97) και ο Αιγύπτιος (Ιωσ.Αρχαιολ.20:169), εκμεταλλεύτηκαν αυτήν την αναμονή για να κινήσουν επαναστάσεις, οι οποίες πνίγηκαν στο αίμα. Με την φωνή του Θεού υποδεικνύεται στους μαθητές ο αυθεντικός προφήτης - εκφραστής του θελήματός Του, στον οποίο αρμόζει

²¹⁰ Αυτήν την παραβολή-αλληγορία είπε ο Ιησούς ακριβώς πριν τον διάλογό του με τους κατασκόπους των διαφόρων ισραηλιτικών ηγετικών μερίδων (Φαρισαίων και Ηρωδιανών, 12:13-17, Σαδδουκαίων, 12:18-27, Γραμματέων 12:28.38) και την προφητεία του για το τέλος του Κόσμου (κεφ.13).

²¹¹ Σε αντίθεση με το άσμα του αμπελώνα του Ησ.5, η έμφαση στην παραβολή-αλληγορία του Ιησού δεν βρίσκεται στην σοδειά του αμπελώνα, αλλά στους διαχειριστές, με τους οποίους υποδηλώνεται η ιεραρχία των Ιεροσολύμων. Στην αντίστοιχη αφήγηση του αποκρύφου Ευαγγελίου του Θωμά απεικονίζεται η εχθρότητα των 'ζηλωτών' γεωργών της Γαλιλαίας εναντίον των ξένων γεωκτημόνων (65).

²¹² Το μοτίβο του 'πάσχοντος Δικαίου' συναντάται στους Ψ.33(34),36(37),118(119), στο Ησ.52:13-53:12 και ιδιαιτέρως στο Σοφ.Σολ.2:12-20.5:1-7 και στα άσματα του Qumran (1QH II-VIII).

²¹³ Ο Πρόκλος προσθέτει «

μ _____ » (772).

απόλυτη υπακοή. " ' υπενθυμίζει την Shema (" ", Δτ.6:4-9. 11:13-21. Αρ.25,37-41) την *Ομολογία Πίστεως*, την οποία με δέος καθημερινά επρόφερε κάθε ευλαβής Ισραηλίτης, διακηρύσσοντας την μοναδικότητα του Θεού, την απόλυτη υπακοή στο θέλημά του και τις ευεργετικές συνέπειες αυτής της υπακοής. Με την φωνή της νεφέλης διευκρινίζεται από τον ίδιο τον Θεό ότι η Shema σχετίζεται με την θεότητα του Ιησού και την ανταπόκριση στην πρόσκλησή του για συσταύρωση και ανάσταση, αλλά και την υπακοή όλης της διδασκαλίας του σχετικά με την έλευση της Βασιλείας του Θεού. Δυστυχώς οι Ισραηλίτες, οι οποίοι καθημερινά επρόφεραν την Shema και την έφεραν μάλιστα ως φυλακτό επάνω στο σώμα τους, στέκονται στο κατά Μάρκον ανυπάκουοι στον Κύριό τους, σταυρώνοντας τον Υιό Του και γευόμενοι κατόπιν τις καταστροφικές συνέπειες αυτής της πράξης τους.

Με την διακήρυξη της φωνής δίνεται τέλος στο αίνιγμα περί της ταυτότητας του Ιησού και παράλληλα τα λόγια του Ιησού περί του εξευτελιστικού και επώδυνου σταυρικού θανάτου του ίδιου και όλων όσων θέλουν να τον ακολουθήσουν στον εσχατολογικό δοξασμό, αποκτούν υπέρτατο κύρος και αυθεντία. Στην διακήρυξη και προσταγή αυτή της φωνής εμπεριέχεται και το μήνυμα της Μ. προς όλους εκείνους τους χριστιανούς όλων των αιώνων, οι οποίοι προσπαθούν να επιτύχουν μια εγωκεντρική μυστικοπαθή θεά ενός ένδοξου Ιησού, χωρίς, όμως, να σηκώνουν τον Σταυρό του για χάρη του Κόσμου και της Ιστορίας. Εξίσου σημαντική με την ανάβαση στο όρος της Μ. είναι για τον Ευαγγελιστή η κάθοδος στην Κοιλιάδα του Κλαυθμώνος, την οποία περιγράφει λεπτομερώς.

Το γεγονός ότι η Βασιλεία του Θεού έρχεται μόνον με το πρόσωπο και την διδασκαλία του Ιησού εξαίρεται από τον Μάρκο ποικιλοτρόπως: α) με το « », το οποίο υπογραμμίζει την ξαφνική αλλαγή, που συμβαίνει στο περιβάλλον και την καρδιά των μαθητών και έμμεσα των αναγνωστών, β) με το ρήμα « - μ » εκφράζει ανάγλυφα τον τρόπο με τον οποίο οι μαθητές παρατηρούν τριγύρω τους, προκειμένου να ανακαλύψουν πού βρίσκεται η ομήγυρη και γ) με την παράθεση δύο αρνητικών λέξεων « », οι οποίες σε συνδυασμό με το « », εξαίρουν την μοναδικότητα του Ιησού²¹⁵.

Στον στ.9 για πρώτη φορά ακούγεται στα δρώμενα της Μ. η φωνή τού ίδιου του Ιησού, η οποία προστάζει τους μαθητές να διαφυλάξουν « ». Το « », στο οποίο προφανώς περιλαμβάνεται όλη η εμπειρία του γεγονότος της Μ. (και η ακοή της φωνής), παραπέμπει στο 9:1, όπου και πάλι ο ίδιος Ιησούς είχε προφητέψει ότι «εἰσὶν τινὲς τῶν ὧδε ἐστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει».

Η προσταγή του Ιησού για αποσιώπηση του γεγονότος, σε αντίθεση προς τις υπόλοιπες αντίστοιχες προσταγές (1:34,44.3:12.5:43.7:24,36. 8:30), θέτει ως προθεσμία διαφύλαξης του μυστικού, την ανάσταση του Ιησού από τους νεκρούς. Εάν λάβει κανείς υπόψη του ότι αυτή η εντολή για διαφύλαξη του μυστικού είναι η **τελευταία** στον Μκ., τότε μπορεί να συμφωνήσει με τον Nützel²¹⁶, ότι εμμέσως πλην σαφώς η Ανάσταση αποτελεί το **τέλος** της απόκρυψης όχι μόνον της Μ., αλλά και όλων των άλλων θαυμαστών γεγονότων, τα οποία συνθέτουν το γνωστό στην έρευνα ως 'μεσσιακό μυστικό'. Μόνον με την εμπειρία της Σταύρωσης και της Ανάστασης θα μπορέσουν οι μαθητές, όντας απελευθερωμένοι από κοσμικά εθνικιστικά ελατήρια, να αναγνωρίσουν την ταυτότητα του Ιησού ως Υιού του Θεού και να ερμηνεύσουν τα θαυμαστά γεγονότα της επίγειας δράσης του. Με την εμπειρία της Ανάστασης μπορεί επίσης η Μ. να επιβεβαιωθεί ως γεγονός, αφού όλοι οι μαθητές θα δουν την δόξα του Κυρίου.

μ . . μ μ μ μ μ (μ) μ

²¹⁵ Πρβλ. Gundry, ό.π. 461-2.

²¹⁶ ό.π. 202.

«
μ μ μ
" (3:22-23. . . . 48:10). μ
μ μ μ 223 μ : μ
; μ μ
; μ μ
μ μ
μ μ
μ μ (.53:3. .21(22):7),
μ μ μ (6:19,22,25-6). μ μ
μ μ (.13:21-26)
μ μ μ
μ μ μ 224
« μ » μ
μ μ μ 225

²²³ Μκ.1:22.2:6,16.3:22.7:1,5.

²²⁴ Η αναφορά του Ιησού στο πάθος του στο 9:12b παρουσιάζει πολλά κοινά στοιχεία με την αντίστοιχη αναφορά στο 8:31. Και στις δύο περιπτώσεις γίνεται αναφορά στον Υιό του Ανθρώπου και στο μέγεθος των Παθών του. Και τις δύο περιπτώσεις εντάσσεται το Πάθος στο θεϊκό σχέδιο, το οποίο είναι αποτυπωμένο στις Γραφές («δε», «γέγραπται»). Αντί του ρ. «αποδοκιμάζω» χρησιμοποιείται το ρήμα « μ ». Και τα δύο ρήματα παραπέμπουν στον Ψ.117(118):22 και αποτελούν μετάφραση του εβρ.meash (" μ μ "). Τ μ « μ » μ .87(88):39: « μ μ ».

²²⁵ Ο Ιουστίνος

μ μ " (. 49:3-5).

μ²²⁶.

μ²²⁷

228

Τον ερχομό του Ιωάννη/Ηλία επικαλείται ο Ιησούς για να δώσει επιπλέον ένα επιχείρημα για την αναγκαιότητα του Πάθους, τόσο του δικού του, όσο και του Ιωάννη. Καθώς δεν υπάρχει προφητεία περί μαρτυρίου του επανερχομένου Ηλία²²⁹, το "

" αφορά μάλλον τις δοκιμασίες και τα ποικίλα πάθη, τα οποία πέρασε ο ιστορικός Ηλίας (Γ' Βασ. 19:2,10)²³⁰. Ο Ιωάννης ο Πρόδρομος υπερέβη βέβαια και αυτόν τον Ηλία, αφού πραγματικά θανατώθηκε για την μαρτυρία του στον κόσμο. Έτσι όχι μόνον με λόγια, αλλά ιδιαίτερα με το μαρτύριό του, έγινε πραγματικά πρόδρομος του Πάθους του Ιησού. Και οι δύο μαρτυρικοί θάνατοι βρίσκονται ενταγμένοι στο σχέδιο του Θεού και προηγούνται της αποκατάστασης των πάντων, συνιστώντας την προϋπόθεση της εσχατολογικής δόξας και λαμπρότητας, την οποία γεύθηκαν οι εκπρόσωποι της Κ.Δ. στο όρος της Μ..

Ο Ιησούς έτσι στρέφει έτσι έντεχνα ξανά το κέντρο της προσοχής των μαθητών από τα τελικά Έσχατα στην επικείμενη πραγματικότητα των πολλών και επώδυνων Παθών. Οι ακροατές συνειδητοποιούν ότι σημασία δεν έχει τόσο η ενασχόληση με τον καθορισμό των τελικών Εσχάτων, ούτε η παραμονή σε όρη έκστασης, ενθουσιασμού και μυστικισμού, αλλά η καθημερινή άρση του Σταυρού, η κατάβαση στον κόσμο και η συμμετοχή στο Πάθος του Κυρίου. Το παράδειγμα το δίνει ο ίδιος ο Κύριος, ο οποίος αντί να παραμείνει στο όρος της Μεταμορφώσεως και να ανοίξει «θεολογικές» συζητήσεις περί των Εσχάτων με τους μαθητές του, κατεβαίνει στην Κοιλιάδα του Κλαυθμώνος, αποκαθιστώντας έμπρακτα την σχέση του δαιμονισμέ-

²²⁶ Πρβλ. Gundry, ό.π. 465-6.

²²⁷ πρβλ. Γεν. 40:14 Ο, Δν. 11:7 (Θεοδ.).

²²⁸ Το ρήμα «θέλω» συναντάται συχνά στην διήγηση του μαρτυρίου του Ιωάννη (6:22,25,26 πρβλ. Δν 8:4.11:3,6. Ιωσ. Αρχαιολ. 10:103).

²²⁹ Αυτό το γεγονός οδήγησε τον Μτ. στο να απαλείψει την γραφική στήριξη του Πάθους του επανερχομένου Ηλία. Ο Lohmeyer (1959, ad loc) υποθέτει στο υπόμνημά του, βασιζόμενος στο Απ. 11:3κ.ε., ότι κυκλοφορούσε κάποια παράδοση σχετικά με τα πάθη του επανερχομένου προφήτη Ηλία.

²³⁰ Πρβλ. Gundry, ό.π. 465.

νου υιού προς τον πατέρα του, αλλά και την σχέση της άπιστης ανθρωπότητας προς τον επουράνιο Πατέρα της.

Ανακεφαλαιώνοντας την λεπτομερή ανάλυση της διήγησης της Μ., καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ο Μκ. δίνει ιδιαίτερη έμφαση στα εξής σημεία:

- 1) στο γεγονός ότι η Μ. έγινε *έξι ημέρες* μετά την αποκάλυψη του Πέτρου ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός, την αποκάλυψη του ιδίου του Ιησού περί της Σταυρώσεως και της Αναστάσεώς του και την προφητεία ότι μερικοί από τους παρεστώτες, προτού πεθάνουν θα δουν την δυναμική έλευση της Βασιλείας,
- 2) στο ότι ο Ιησούς παρέλαβε **μόνον τρεις μαθητές** στο όρος της Μεταμορφώσεως,
- 3) στην παρουσία του θεόπτη Μωυσή και την συνομιλία του με τον Ιησού,
- 4) την υπογράμμιση της ακατανοησίας του Πέτρου,
- 5) και στην έξαρση όχι τόσο του γεγονότος της θέας του Ιησού, όσο της ακοής της φωνής του Θεού και μάλιστα της υπ-ακοής στο δευτέρο σκέλος αυτής της φωνής. Με αυτή τη φωνή διαφοροποιείται ουσιαστικά ο Ιησούς από τα πρόσωπα των Ηλία και Μωυσή.

Από τα σημεία στα οποία δίνει έμφαση ο Μκ. μπορεί κανείς με κάθε επιφύλαξη να υποθέσει, ότι οι αναγνώστες του κατά Μκ. κυριαρχούνταν από μία τάση διαδεδομένη τα χρόνια, που γράφτηκε το Ευαγγέλιο, τόσο στους ιουδαϊκούς όσο και στους εθνικούς κύκλους (υπό το κράτος, μάλιστα, των ανωμάλων πολιτικών καταστάσεων), να επιδιώκουν επουράνια οράματα στα οποία εξέχουσα θέση είχε ο μεταμορφωμένος δοξασμένος και όχι ο πάσχων Ιησούς. Ο 'ένδοξος' Ιησούς των αναγνωστών του Μκ. ίσως κατατασσόταν στην ίδια σειρά με τους δοξασμένους προφήτες της Π.Δ. και μάλιστα με τον Μωυσή. Όλοι αυτοί οι Προφύτες σύμφωνα με την ιουδαϊκή παράδοση δεν είχαν επώδυνο τέλος, αλλά αρπάγησαν στον ουρανό, προτού ακόμη πεθάνουν. Ο Μκ. τονίζοντας ότι η θέα του μεταμορφωμένου Ιησού έγινε μόνον από τους τρεις μαθητές κατά την διάρκεια της επίγειας ζωής του και μετά από πρωτοβουλία του ιδίου του Ιησού, προβάλλει τους αυθεντικούς μάρτυρες αυτού του γεγονότος και παράλληλα καταπολεμεί την τάση των αναγνωστών να επιχειρούν με διάφορες τεχνικές οράματα ενός δοξασμένου Μεσσία. Συνδέοντας παράλληλα ο Ευαγγελιστής το γεγονός της Μ. με την συγκλονιστική προαναγγελία του Πάθους και της Ανάστασης **εκ νεκρών** (και όχι απλά της ανάστασης) και δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην υπακοή των λόγων του Ιησού (και όχι αυτών των Ηλία και Μωυσή), εξαίρει την αξία της πίστης (υπακοής) σε έναν σταυρωθέντα Μεσσία και προβάλλει το Πάθος ως απαραίτητο μέσον για τον δοξασμό και την θέωση.

Επειδή μια παρεξηγημένη αντίληψη περί Μεταμορφώσεως κυκλοφορούσε και στους παραλήπτες των επιστολών του Παύλου, αμέσως μετά θα ερευνηθούν οι αναφορές αυτού του αποστόλου στο γεγονός αυτό, προκειμένου να εξαχθούν κάποια συμπεράσματα σχετικά με την χριστολογική και ανθρωπολογική διάσταση του όρου και της έννοιας της Μεταμόρφωσης στην Κ.Δ. και στο ελληνιστικό περιβάλλον της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΑΥΛΟ

1.Εισαγωγικά

Το γεγονός της Μεταμορφώσεως του Κυρίου δεν μνημονεύεται στις Επιστολές του Παύλου. Ακόμα και στο Β'Κορ.3:14, όπου γίνεται λόγος για την μεταμόρφωση του προσώπου του Μωυσή, ο Παύλος προβάλλει σε αντιθετικό παραλληλισμό προς το γεγονός αυτό τον δοξασμό όλων των χριστιανών. Σως η σιωπή του Παύλου σχετικά με το γεγονός της Μ. του Ιησού, το οποίο αποκλείεται να αγνοούσε, οφείλεται στο ότι ο απόστολος αντιμετωπίζει ψευδαποστόλους²³¹, οι οποίοι αντλούσαν το κύρος τους από την προσωπική γνωριμία τους με τον «ιστορικό» Ιησού. Αυτό αναγκάζει τον απόστολο να δηλώσει, ότι

« μ μ μ (' .5:16). Δεν θεωρώ επίσης απίθανο το ενδεχόμενο, οι ψευδαπόστολοι, οι οποίοι εισέβαλλαν από την Παλαιστίνη στην Κόρινθο, να κόμιζαν συστατικές επιστολές (3:1) από αποστόλους (' Gal.2:9), οι οποίοι αντλούσαν το κύρος τους όχι απλά από την προσωπική θέα του αναστάνατος (την οποία άλλωστε βίωσαν και περισσότεροι από πεντακόσιοι αδερφοί, Α'Κορ.15:5-6), αλλά και από αυτήν του μεταμορφωθέντος Κυρίου.

Το γεγονός, το οποίο αντιστοιχεί στην θέα του μεταμορφωμένου Ιησού εκ μέρους των κορυφαίων μαθητών, ήταν για τον Παύλο το συγκλονιστικό όραμα του δοξασμένου Ιησού στις πύλες της Δαμασκού: « μ ,

²³¹ Η Β'Κορ. είναι μια κατεξοχήν αντιρρητική επιστολή. Στρέφεται εναντίον συγκεκριμένων ανθρώπων, οι οποίοι εισέβαλλαν στην Κόρινθο μετά την συγγραφή της Α' Κορ., κομίζοντας συστατικές επιστολές και σφετεριζόμενοι για τον εαυτό τους την αποστολική ιδιότητα. Καυχόντουσαν για τον εκστασιασμό τους (5:13.12:17) και την ιουδαϊκή τους καταγωγή (11:22). Ισχυρίζονταν ότι γνώριζαν προσωπικά τον ιστορικό Ιησού (5:16.10:7.11:23) και καπηλεύονταν την Εκκλησία (2:17.11:20). Σύμφωνα με τον Kümmel (1983, 247-8), οι αντίπαλοι του Παύλου προέρχονταν από την Παλαιστίνη και προφανώς συμάχησαν στην Κόρινθο με τους γνωστικίζοντες αντιπάλους του Παύλου. Σύμφωνα με τον Βούλγαρη (1983, 165), οι αντίπαλοι του Παύλου ήταν ελληνιστές Ιουδαίοι, οι οποίοι αρνούσαν ότι ο άνθρωπος έχει ανάγκη την σταυρική θυσία του Ιησού για την επίτευξη της σωτηρίας του, αφού ο ίδιος διαθέτει έμφυτες τις δυνάμεις εκείνες (νου, σοφία, Πνεύμα) οι οποίες χρειάζονται για αυτόν τον σκοπό. Ο Χριστός είναι ένας απλός διδάσκαλος, όπως και οι ραββίνοι και οι απόστολοι, των οποίων το αξίωμα (επίσης σύμφωνα με αυτούς) δεν είχε σωτηριολογικό χαρακτήρα. Στον αντιρρητικό της χαρακτήρα οφείλεται και η προβληματική της δομή. Βλ. Παναγόπουλος (1994), 229.

μ

.....

» (Πρ.9:1-19 πρβλ. 22:6-11.26:12-18. Α' Κορ.9:1.15:8. Γαλ.1:12,15,16)²³². πως και στην περίπτωση της Μ., η θέα του φωτός συνδυάζεται με την ακοή της φωνής του Ιησού και έχει ως συνέπεια να αναγνωριστεί και να διακηρυχθεί στις συναγωγές της Δαμασκού εκ μέρους του πρώην διώκτη Σαύλου το γεγονός ότι ο Ιησούς είναι « » (..... 9:20). Το όραμα της Δαμασκού σε συνδυασμό με την κάθοδο του αγ.Πνεύματος και την Βάπτιση (Πρ. 9:17-19), μεταμόρφωσε κυριολεκτικά τον Σαύλο σε μια εντελώς καινούργια ύπαρξη. Αυτήν την μοναδική εμπειρία αντιτάσσει ο ίδιος ο απόστολος στους αντιπάλους του στην Κόρινθο, σημειώνοντας ότι

μ , μ μ μ

μ
(..... 4:6). Για τον Παύλο το γεγονός της μεταστροφής τού ιδίου, αλλά και όλων των πιστών, συνιστά μια καινούργια δημιουργία, ένα καινούργιο σύμπαν (..... 5:17)²³³.

Ο Παύλος χρησιμοποιεί τον όρο «μ μ μ»
(..... 3:18 Ρωμ.12:22³⁴. Σε άλλα χωρία (Ρωμ.8:29. Φιλ.3:10,21) κάνει λόγο για *συμμόρφωση* με τον Χριστό και ιδιαίτερα με τον ατιμωτικό θάνατό του και εσχατολογικά μόνον με το σώμα τής δόξας του. Στο Γαλ.4:19 ο Παύλος κάνει λόγο για *μόρφωση* του Χριστού μέσα στις καρδιές των πνευματικών του παιδιών. Ο ίδιος ο Παύλος μετά το συνταρακτικό γεγονός της Δαμασκού αισθάνεται να έχει μεταμορφωθεί **στον ίδιο Χριστό** χωρίς βέβαια να έχει χάσει την αυτοσυνειδησία του (Γαλ.2:20). Ο Π.Ανδριόπουλος σημειώνει ότι στην διδασκαλία του Παύλου «

... μ μ μ

μ μ (Α'Κορ.10:16κ.ε.11:24κ.ε.)...

μ

μ μ
Indicativus και Imperativus»²³⁵.

²³² Βλ. Pesch (1986), 296 κ.ε.

²³³ 164 μ
Ανδριόπουλος (1989), 275.

²³⁴ Ο Παύλος συνήθως χρησιμοποιεί τους εξής όρους για να εκφράσει την νέα πραγματικότητα « »: δικαιοσύνη, σωτηρία, καταλλαγή, ιλαστήριον, απολύτρωση, ελευθερία, αγιασμός.

²³⁵ ό.π.280-281

Εν συνεχεία θα εστιάσουμε την προσοχή μας στα χωρία ' .3:18

Ρωμ.12:2, προκειμένου να δούμε τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί ο Παύλος τον όρο 'μεταμορφώ'.

2. Β' ΚΟΡ.3:18

μ ²³⁶ μμ μ ²³⁷
μ μ μ ²³⁸
²³⁹ μ .

Ο δύσκολος αυτός ερμηνευτικά στίχος κατακλείει το κεφάλαιο 3. Στο κεφάλαιο αυτό ο Παύλος υπερασπίζεται την γνησιότητα της αποστολικότητάς του και αναφέρεται καταρχήν (στ.1-3) στις συστατικές επιστολές του, οι οποίες δεν είναι ψιλά γράμματα ή επιστολές, όπως εκείνες που κομίζουν οι αντίπαλοί του, αλλά είναι οι ίδιοι οι Κορίνθιοι, τους οποίους αναγέννησε ο ίδιος ο Ιησούς διά του αποστόλου του.

Με αφορμή τις ζωντανές αυτές συστατικές επιστολές, ο Παύλος προβαίνει σε μια σύγκριση (στ.4-11) της καταργούμενης δόξας της παλαιάς διαθήκης, της οποίας την σπουδαιότητα και αναγκαιότητα διαφήμιζαν οι αντίπαλοί του στους Κορινθίους, και του αέναου δοξασμού της καινής διαθήκης, την οποία διακονεί ο ίδιος ο απόστολος. Η διαθήκη του Μωυσή διατυπώθηκε σε λίθινες πλάκες και αποτέλεσε τελικά διακονία *κατακρίσεως / καταδίκης (στ.9)* και *θανάτου (στ.7)*. Η καινή διαθήκη του Ιησού, τυπώθηκε σε *ευαίσθητες σάρκινες καρδιές* και αποτελεί διακονία πνεύματος (στ.6), δικαιοσύνης / δικαίωσης (στ.9) και δόξας (στ.11)²⁴⁰.

Οι πολέμοι του Παύλου, προκειμένου να υποβαθμίσουν την αποστολικότητα του αποστόλου και να αμφισβητήσουν την εγκυρότητα της διδασκαλίας του, αντιπαρέβαλλαν τα στίγματα και τα τραύματα του σώματός του προς την δόξα, την οποία ακτινοβολούσε το πρόσωπό του Μωυσή μετά την παράδοση του Νόμου κατά την κατάβασή του από το όρος Σινά. Γι' αυτό τον λόγο ο Παύλος στην τελευταία ενότητα του ιδίου κεφαλαίου (στ.12-18), αντιδιαστέλλει το

²³⁶ Παραλείπεται το «πάντες» στο P⁴⁶.

²³⁷ Παραδίδεται και η γραφή «κατοπτριζόμεθα» στο P⁴⁶.

²³⁸ Παραδίδεται και η γραφή «μεταμορφούμενου» στο P⁴⁶, A και τον Ωριγένη.

²³⁹ Παραδίδεται και η γραφή «καθώσπερ» στο B.

²⁴⁰ Οι όροι «δόξα» και τα παράγωγά του συναντώνται 10 φορές στους στ.7-11.

κάλυμμα του Μωσλή και το κάλυμμα, το οποίο φέρουν οι Ισραηλίτες κατά την ανάγνωση της Τορά προς την *παρρησία*²⁴¹ με την οποία όχι μόνον ο ίδιος, αλλά όλοι οι επιστρέψαντες προς τον Κύριο-Πνεύμα συνεχώς «κατοπτρίζονται» την δόξα του Κυρίου και μεταμορφώνονται από δόξα σε δόξα. Χι μόνον οι απόστολοι δεν έχουν κάλυμμα ως κήρυκες της αλήθειας, αλλά και όλοι οι πιστοί είναι *απαλλαγμένοι* του καλύμματος και έχουν την ελευθερία να βλέπουν διηνεκώς την δόξα του Κυρίου. Είναι σαφής η έμφαση του Παύλου στο πάντες²⁴², έτσι ώστε να τονιστεί ότι με την καινή διαθήκη όλοι έχουν άμεση πρόσβαση στην δόξα του Κυρίου (kabod Jahwe), όπως είχε κάποτε στιγμιαία στο Σινά μόνον ο Μωσής. Χι όσοι στράφηκαν στον Κύριο (Δτ.4:30.Β' Παρ.24:19,30:9. Ησ.19:22. Α' Θεσ.1:9. Πρ.9:35) και φωτίστηκαν από το Ευαγγέλιό του έχουν, σύμφωνα με τον απόστολο, την δυνατότητα όχι μόνον ενός παροδικού φωτισμού, αλλά ενός ανέμου και ατέρμονου δοξασμού. Χι οι πιστοί με ακάλυπτο πρόσωπο έχουν ένεκα της καινής διαθήκης, η οποία επιτελέστηκε με το αίμα του Ιησού και βιώνεται διαρκώς με την θεία Ευχαριστία, πολύ μεγαλύτερη δυνατότητα από αυτήν που είχε μόνον ο κορυφαίος ηγέτης της Π.Δ. και «θεοποιημένος» στον ελληνιστικό κόσμο Μωσής²⁴³. Οι μετοχές «κατοπτριζόμενοι» και «μεταμορφούμεθα», όντας σε διαρκή ενεστώτα (σε αντίθεση προς τον παρακείμενο χρόνο της μετοχής *ανακεκαλυμμένο*), *ζωγραφίζουν ανάγλυφα την δυναμική πορεία της καινούργιας ζωής όλων των Χριστιανών*.

Παρ'όλες αυτές τις σαφείς επισημάνσεις, ο στ.18 περιέχει πολλά ερμηνευτικά προβλήματα. Το πρώτο ερώτημα προκύπτει από την σημασία της άπαξ συναντώμενης στην Α.Γ. λέξης «κατοπτριζόμενοι». Ενώ ο Παύλος στους στ.7 και 13 χρησιμοποιεί το ρήμα « *τενίζω* » για να δηλώσει την θέα της καταργούμενης δόξας του Μωσλή εκ μέρους των Ισραηλιτών, όπως επίσης και το ρήμα « » (Β' Κορ.4:4) για σημάνει τον φωτισμό που σκορπά το ευαγγέλιο της δόξης τού

²⁴¹ Οι όροι «παρρησία» και «ελευθερία», οι οποίοι συναντώνται μόνον στο κεφ.3 σε ολόκληρη την Β Κορ., αποτελούσαν προνόμια μόνον των ρωμαίων πολιτών και είναι εκφράσεις συγγενείς (βλ. Barret, 237). Ο Ν. Σωτηρόπουλος (1994 τομ.3, 285), βασιζόμενος στα χωρία Λευ.26:13 και Α' Μακ. 4:18, θεωρεί ότι η σημασία των δύο λέξεων ταυτίζεται.

²⁴² Ενώ μέχρι το σημείο αυτό το « *μ* » σημαίνει τον απόστολο και τους συνεργάτες του (2:14.3:2), στο στίχο αυτό συνοδευόμενο από το "πάντες" υponοεί όλους τους χριστιανούς. Βλ. Thrall (1996), 282.

²⁴³ Η αντίθεση, που επιχειρεί ο Παύλος δεν είναι απλά ανάμεσα στους χριστιανούς και τους ισραηλίτες, το κάλυμμα των οποίων βρίσκεται στην **καρδιά τους** (3:15), αλλά ανάμεσα στους πρώτους και τον Μωσλή. Ενώ ο Μωσλής έφερε κάλυμμα στο πρόσωπο, οι χριστιανοί ως ιερείς και βασιλείς οι ίδιοι (Απ.1:6.Α' Πε.2:5,9) με ακάλυπτο το πρόσωπο κατοπτρίζονται την δόξα του Κυρίου.

Χριστού, προκειμένου περί του τρόπου με τον οποίο οι Χριστιανοί θεωρούν την δόξα του Κυρίου και μεταμορφώνονται, χρησιμοποιεί το σπάνιο ρήμα «κατοπτρίζομαι».

Η λέξη αυτή μπορεί να σημαίνει:²⁴⁴

α) ατενίζω ή βλέπω κάτι σε καθρέφτη²⁴⁵,

β) αντικατοπτρίζω/αντανακλώ (με μέση ή με παθητική σημασία),

γ) κοιτάζω απλά²⁴⁶.

Οι περισσότεροι ερμηνευτές και σύγχρονες μεταφράσεις μεταφράζουν το ρήμα με την ενεργητική του σημασία. Ενώ οι Ισραηλίτες δεν μπορούσαν να δουν την δόξα του Μωσή, οι πιστοί ένεκα της σάρκωσης του Ιησού έχουν την δυνατότητα να βλέπουν την ίδια την δόξα του Κυρίου. Μάλιστα ο Wolf²⁴⁷ επισημαίνει, ότι σύμφωνα με την ιουδαϊκή μιδρασική ερμηνεία του Αρ.12:6-8, ο Μωσής είδε τον Θεό όχι κατά πρόσωπο, αλλά μέσω κατόπτρου. Το **umareeh** («με σκοτεινά λόγια») διαβαζόταν ως **hemareeh** («μέσα σε καθρέπτη»)²⁴⁸. Ο Μωσής είδε τον Γιαχβέ όχι εντελώς άμεσα αλλά σε διαυγή καθρέπτη, ενώ οι υπόλοιποι προφήτες σε σκιώδες έσοπτρο.

Το ερώτημα, το οποίο αμέσως προκύπτει, σχετίζεται με τον προσδιορισμό του κατόπτρου, το οποίο επιτρέπει αυτήν την θέα της δόξας του Κυρίου, στην οποία αναφέρεται ο απόστολος. Σύμφωνα με τον Georgi²⁴⁹, κάτοπτρα για τους αντιπάλους του Παύλου ήταν τα **λόγια της Γραφής**. Διαμέσου αυτών μπορεί, σύμφωνα με τον Φίλωνα, η λογική ψυχή, χρησιμοποιώντας την αλληγορική εξήγηση, να εξιχνιάσει και να θεωρήσει την ωραιότητα των κρυμμένων εννοιών²⁵⁰. Αυτήν την άποψη ασπάζεται και ο Ωριγένης, ο οποίος σημειώνει:

μμ

μμ

.....

μμ

μ

²⁴⁴ Kittel, ThWNT 2, 693, Καραβιδόπουλος (1995).

²⁴⁵ Διογ.Λαέρτ.ΙΙΙ, 26:39 Ο Φίλωνας παρουσιάζει τον Μωσλή να παρακαλεί τον Θεό "μ μ

(Νόμ.Αλληγ. ΙΙΙ,101).

²⁴⁶ Αυτή η σημασία συναντάται σε ύστερα κείμενα Βλ. Lampe (1961), 735.

²⁴⁷ (?) 79 παραπ.143.

²⁴⁸ Το *temanah* («μορφή») μεταφράζεται από τους Ο' ως «δόξα».

²⁴⁹ ό.π.270.

²⁵⁰ Σύμφωνα με τον Reitzenstein (1916,693), το σύμβολο του καθρέπτη παραπέμπει στην εικόνα του μαγικού καθρέφτη, στον οποίο μπορούσε κανείς να δει το τέλειο πνεύμα και να αποκρυπτογραφήσει το μέλλον αλλά και να αναγνωρίσει τις ατέλειές του, να εξαγνιστεί, να γίνει το ίδιο Πνεύμα και να αναστηθεί. Ο Παύλος στις λίθινες πλάκες, στις οποίες ο Μωσής έβλεπε αντικατοπτρισμένη την δόξα του Θεού, αντιτάσσει τον καθρέφτη του θεϊκού Πνεύματος.

μ μ μ μ (P.G.11 1276). Σύμφωνα μάλιστα με τον
 Ισίδωρο τον Πηλουσιώτη, τα λόγια της Γραφής δεν καταδεικνύουν
 μόνον την ασχήμια της καρδιάς σε αυτόν που τα μελετά, αλλά έχουν
 την ιδιότητα να μεταβάλουν αυτή την ασχήμια σε ασύλληπτη
 ωραιότητα: ' μ μ ,
 μ ... μ » (P.G. 78,577).

Ο Lambrecht²⁵¹ επικαλούμενος τον ισχυρισμό του Παύλου ότι
 « μ ' μ » (Α'Κορ.13:12), ο οποίος
 υπογραμμίζει την σχετικότητα και την μερικότητα της τωρινής
 γνώσεως σε σχέση με την εσχατολογική πρόσωπο προς πρόσωπο θέα
 της αλήθειας και την ρήση του ιδίου αποστόλου «
 μ ,
 » (Β'Κορ.5:7), θεωρεί ότι έσοπτρο, το οποίο
 επιτρέπει την θέα την δόξα του Κυρίου, είναι το **Ευαγγέλιο** (ως
 διακήρυξη του έργου της θείας Οικονομίας) και **η Λατρεία της
 Εκκλησίας**. Στην Λατρεία οι χριστιανοί έχουν εμπειρία της
 αντανάκλασης της δόξας του αναστημένου Κυρίου, όχι όμως άμεση
 θέα αυτής της δόξας. Την άποψη, ότι με την μετάληψη του Σώματος
 και του Αίματος του Κυρίου έχουμε την δυνατότητα κατοπτρισμού
 της εσχατολογικής δόξας του Κυρίου, είχε διατυπώσει πολύ
 παλαιότερα ο Κοσμάς ο Ινδικοπλεύστης, ο οποίος σημειώνει
 χαρακτηριστικά: « μ μ μ
 μ μ μ μ μ ,
 μ μ μ μ μ » (P.G.
 88.308).

Σύμφωνα με την Thrall²⁵², ο Παύλος λαμβάνει την εικόνα του
 καθρέφτη από την Σοφ.Σολ 7:26. Σε αυτό το χωρίο η Σοφία ως
 κάτοχος του αγίου Πνεύματος και «

» χαρακτηρίζεται ως « μ

». "

μ . Έτσι σύμφωνα με
 την παραπάνω ερμηνεύτρια, ο καθρέφτης δια του οποίου «
 -
 μ μ μ μ » είναι Χριστός, η
 εικόνα του Θεού (4:4). Ενώ ο Παύλος είχε άμεση εμπειρία του
 ενδόξου Ιησού στον δρόμο για την Δαμασκό, οι πιστοί θεωρούν τον
 Ιησού είτε διαμέσου του Παύλου, ο οποίος περιφέρει στο σώμα του
 τη νέκρωση του Ιησού, είτε διαμέσου των ευχαριστηριακών δώρων.

²⁵¹ ό.π. 249-50.

²⁵² ό.π. 289-90.

Ως επιχειρήματα υπέρ αυτής της ερμηνείας προσάγονται από την Thrall επιπλέον χωρία από την πρωτοχριστιανική γραμματεία, όπου ο Ιησούς χαρακτηρίζεται ως κάτοπτρο ή έσοπτρο:

« ... » (.13).

« ... » (μ.36:2).

Ο Κλήμης ο Αλεξανδρινός επίσης παρουσιάζει τον Ιησού ως καθρέπτη: « ... » (P.G.9,628A). Ο ίδιος μάλιστα σημειώνει ότι οι γνωστικές ψυχές « ... » (P.G.9,416).

Δεν φαίνεται όμως το «κατοπτριζόμενοι» στο υπό εξέταση χωρίο να έχει την έννοια της μέσω κατόπτρου σκιώδους γνώσης, όπως υποστηρίζουν οι παραπάνω ερμηνευτές. Στο Α' Κορ.13:12 η σκιώδης γνώση προκύπτει όχι τόσο από την χρήση του εσόπτρου, όσο από την φράση « μ ». Άλλωστε στην καινοδιαθηκική εποχή και ιδίως στην φημισμένη για την κατασκευή λαμπερών μπρούτζινων εσόπτρων Κόρινθο, όπου απευθύνεται και το υπό εξέταση χωρίο, ο κατοπτρισμός σήμαινε την άμεση και διαυγή θέα του αντικειμένου²⁵³.

Γι' αυτό το λόγο σε αντίθεση προς αυτήν την ενεργητική σημασία, οι Πατέρες εκλαμβάνουν τον «κατοπτρισμό» με την έννοια της αντανάκλασης. Ο Θεοδώρητος Κύρου επισημαίνει ότι ακριβώς όπως το νερό αντανάκλα τα πρόσωπα εκείνων που κοιτάζουν σε αυτό, έτσι και « ... » (P.G. 82, 397)²⁵⁴. Ο κατοπτρισμός αυτός προϋποθέτει, σύμφωνα με τον Μ.Αθανάσιο, την κάθαρση της καρδιάς: « μ ... μ ... »

²⁵³ Πρβλ. Furnish (1989), 239.

²⁵⁴ Ο αγ.Ιωάννης ο Δαμασκηνός αντί για το παράδειγμα του νερού, φέρνει το παράδειγμα του ασημιού (P.G. 95.724).

μ
 ».
 (P.G.25.68D). Ο αγ.Γρηγόριος ο Παλαμάς παραλληλίζει μάλιστα τον αντικατοπτρισμό εκείνου, ο οποίος με προσευχή και αγαθοεργία ακτινοβολεί την δόξα του Κυρίου, με την λάμψη του προσώπου του Μωυσή: " ... μ , μ
 μ , μ μ , μ μ

μμ μ
 " (10, 370). Η άκτιστη δόξα του Κυρίου (kabod Jahwe), την οποία αντίκριζε μόνον ο Μωυσής, όταν στρεφόταν προς την Σκηνή του Μαρτυρίου (Εξ.16:7,10.24:17.40:34-35.Λευ.9:6,23) και κατόπιν ακτινοβολούσε στο περιβάλλον του, αντικατοπτρίζεται στα πρόσωπα όλων εκείνων των αγίων, οι οποίοι δια της θυσίας του Χριστού, στράφηκαν στον Κύριο - Πνεύμα και απέκτησαν την ελευθερία από τον Νόμο, την Αμαρτία και τον Θάνατο.

Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, συνδυάζοντας και τις δύο εκδοχές τής σημασίας του ρήματος «κατοπτριζόμενοι», σημειώνει εύστοχα: '

μ μ μ ...
 μ μ ' (P.G.61,448). Αυτήν την ερμηνεία, την οποία ασπάστηκαν και οι Έρασμος, Λούθηρος και την ακολουθούν όλες οι νεοελληνικές ερμηνευτικές αποδόσεις του στίχου, επιβεβαιώνει και η εμπειρία της Εκκλησίας. Τα πρόσωπα των αγίων **όντως** ακτινοβολούν το φως της δόξας του Κυρίου²⁵⁵.

Ποιος είναι ο Κύριος όμως του οποίου η δόξα αντικατοπτρίζεται στους Χριστιανούς; Η γενική υποκειμενική «Κυρίου» δεν προσδιορίζει, αν πρόκειται για την δόξα του Θεού, η οποία φανερώνεται δια του Χριστού (4:6) ή για την δόξα του Χριστού που αντικατοπτρίζεται στο Ευαγγέλιό Του (4:4), είτε για την δόξα του Πνεύματος, αφού ως Κύριος (στον οποίο στρεφόταν ο Μωυσής), σύμφωνα με τον αμέσως προηγούμενο στ.17, κατονομάζεται το Πνεύμα²⁵⁶ και αποτελεί και στον υπό εξέταση στίχο το συντελεστή

²⁵⁵ Πρβλ. Emerton ό.π. 692-3.

²⁵⁶ Για τον δύσκολο αυτόν ερμηνευτικά στίχο, έχουν διατυπωθεί ποικίλες ερμηνευτικές εκδοχές. Σύνοψη όλων των απόψεων βλ. Thrall (1996) 278κ.ε.: «το αγ.Πνεύμα είναι Κύριος», «ο Θεός είναι Πνεύμα», «ο Ιησούς είναι Πνεύμα», «ο Ιησούς είναι το πνεύμα της Γραφής», «ο Ιησούς ενεργεί δια του Πνεύματος». Αλλά και στους Πατέρες υπάρχει διάσταση απόψεων (βλ.Ανδριόπουλο, ό.π. 264-5). Ενώ ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και όλοι οι ερμηνευτές, οι οποίοι είναι επηρεασμένοι από

του αέναου και ατέρμονου δοξασμού. σως σκόπιμα αφήνεται απροσδιόριστη η προέλευση της δόξας, διότι αυτή είναι κοινή και στα τρία πρόσωπα της αγίας Τριάδος.

Απροσδιόριστη αφήνεται από τον Παύλο και η ταυτότητα της εικόνας, η οποία αποτελεί το πρότυπο αυτής της μεταμόρφωσης. Σύμφωνα με το Ρωμ.8:29, ο Ιησούς προόρισε τους εκλεκτούς « μμ

» και με αυτόν τον τρόπο ήδη τους δόξασε. Σύμφωνα με αυτό το χωρίο, η ολοκληρωτική συμμόρφωση με τον Χριστό από το άνθρωπο επιφυλάσσεται στα τελικά Έσχατα. Σύμφωνα με το υπό εξέταση χωρίο αυτή η συμμόρφωση με το Χριστό συντελείται ήδη στο παρόν.

Εάν η εικόνα στην οποία μεταμορφώνονται οι πιστοί είναι αυτή του Ιησού, ο οποίος στο 4:4 χαρακτηρίζεται «²⁵⁷», αυτή η εικόνα εμπεριέχει την διάσταση του Σταυρού, του Πάθους, της ταπείνωσης, της νέκρωσης του Ιησού, την οποία ήδη περιφέρει ο απόστολος στο οστράκινο σκεύος του και προφανώς αρνούνται με πείσμα οι αντίπαλοί του (4:7-12.Ρωμ.6:6.8:23.Φιλ.3:10). Αυτή η εικόνα του παθητού και αναστάντος Χριστού είναι, σύμφωνα με τον Παύλο, κοινή για όλους. Δεν μπορεί κανείς να δημιουργεί ως πρότυπό του μια φανταστική εικόνα ενός ενδόξου Ιησού, η οποία δεν φέρει τα στίγματα της παραμόρφωσης και του Πάθους.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Παύλος δεν ισχυρίζεται ότι μεταμορφωνόμαστε ‘ μ μ μ ’ αλλά τονίζει ότι ‘ μ μ μ ’. Θεωρώ ότι το ρήμα ‘μεταμορφούμεθα’ στο υπό εξέταση χωρίο έχει μάλλον ενεργητική σημασία και η εικόνα, την οποία μεταμορφώνουν οι πιστοί, ταυτίζεται με την ήδη δοθείσα κατά την δημιουργία εικονική φύση του ανθρώπου (Γεν.1:26-27,5:1.Σοφ.Σολ.2.23. Σοφ.Σειρ.17:3). πως σημειώνει ο Lambrecht²⁵⁸, μπορεί στο 4:4 ως εικόνα του Θεού να προσδιορίζεται ο Ιησούς Χριστός (πρβλ.Κολ.1:15), αλλά μέχρι το στίχο 3:18, το είδος της

αυτόν, θεωρούν ότι στο χωρίο αυτό, δηλώνεται η θεότητα του αγ.Πνεύματος, ο Μέγας Αθανάσιος σημειώνει: ‘ μ

(« μ μ »)
μ μ (‘ ’, 11).

²⁵⁷ Ορθά επισημαίνει ο Hübner (1996, 216), ότι το Β Κορ.3 συνδέεται οργανικά και αναπόσπαστα με το Β'Κορ.4:1-6, όπου η αναφορά του Παύλου στα πρώτα κεφάλαια της Γένεσης συνεχίζεται. Η αναφορά στην εικόνα του Θεού στο 3:18 (Γεν.1:26) επισφραγίζεται με την αναφορά στην δημιουργία του φωτός (Γεν.1:3) στο 4:6 και στο καινό σύμπαν στο 5:17.

²⁵⁸ ό.π.248-50.

εικόνας δεν προσδιορίζεται. Το μόνο βοηθητικό στοιχείο για να προσδιορίσουμε την ταυτότητα της εικόνας είναι η ανθρωπολογική κυρίως χρήση της εικόνας στην Α'Κορ. Στο Α'Κορ.11:7 ο άνδρας αποτελεί *εικόνα και δόξα* του Θεού, ενώ η γυναίκα αποτελεί δόξα του άνδρα. Στο Α'Κορ.15:49 όλοι οι άνθρωποι, οι τώρα φέρουμε την εικόνα του χοϊκού Αδάμ, κατά τα Έσχατα θα φορέσουμε την εικόνα του επουρανίου / του Ιησού.

Εάν αυτή η ερμηνεία είναι ορθή, τότε τονίζεται από τον Παύλο ότι οι προϋποθέσεις (και όχι μόνον ο στόχος) της μεταμόρφωσης και του δοξασμού είναι *κοινές* για όλους τους ανθρώπους και δεν έχουν δοθεί μόνον σε μερικούς εκλεκτούς. Η ίδια η πλασθείσα κατ' εικόνα ανθρώπινη φύση εμπεριέχει ένεκα της δημιουργίας της από τον Θεό και της αναδημιουργίας της από τον Χριστό, την δυναμική ενός ατέρμονου δοξασμού, ο οποίος οδηγεί στην ομοίωση με τον Θεό.

Η φράση ' ' δεν φαίνεται να εννοεί ότι οι χριστιανοί μεταμορφώνονται εξαιτίας της δόξας του Χριστού ή του Πνεύματος ή του Θεού (σκοπεύοντας)²⁵⁹ στην τελική δόξα της Παρουσίας, αλλά ότι η μεταμόρφωση της ανθρώπινης φύσης δεν είναι ένα στατικό και πεπερασμένο γεγονός, όπως στην περίπτωση του Μωυσή, αλλά ένας διαρκής δοξασμός, όπως συμβαίνει όταν συντελείται μια μεταμόρφωση από το Κύριο-Πνεύμα²⁶⁰. Η δόξα αυτή του Πνεύματος επεσκίασε τους πιστούς την στιγμή κατά την οποία δια της ακοής του ευαγγελίου στράφηκαν ολοκληρωτικά προς τον Κύριο και αποτελεί μια διαρκή πορεία με ατελές τέλος στα βάθη της δόξας του Θεού.

Το είδος όμως αυτό της υπερβάλλουσας δόξας συνδυάζεται σε αυτόν τον αιώνα με θλίψη και δοκιμασίες, κάτι το οποίο όχι μόνον αγνοούσαν οι πολέμιοι του Παύλου, αλλά και προκλητικά το απεμπολούσαν και το ειρωνεύονταν. Αυτήν την σταυρική διάσταση της δόξας θα αναπτύξει ο Παύλος στο επόμενο κεφάλαιο, το οποίο πρέπει να θεωρηθεί ως συνέχεια του τρίτου κεφαλαίου και σε ολόκληρη την επιστολή, όπου ο απόστολος παραθέτει τέσσερις καταλόγους παθημάτων (Β' Κορ.1:8-11.4:7-12.6:4-10.11:21-33. πρβλ. Α' Κορ. 4:9-13)

Με την τελευταία φράση ' μ ' του στ.18, εξαιρείται η σημασία του αγ.Πνεύματος σε αυτόν τον δοξασμό και κατακλείεται η αναφορά του Παύλου στην μεταμόρφωση του

²⁵⁹ Το « πό» εκλαμβάνεται ως αιτιολογικό από τον ιερό Χρυσόστομο (P.G.61,448).

²⁶⁰ πρβλ. 2:16: "

....

"

ανθρώπου. Το «καθάπερ» ερμηνεύει ακριβώς τον τρόπο και το όργανο με τα οποία επιτυγχάνεται η θέωση (Α΄Θεσ.2:11.Β΄Κορ.1:14.3:13.8:11). Ο όρος «Κύριος μ » έχει ερμηνευθεί ως ‘κυριαρχικό Πνεύμα’, ‘κύριος του Πνεύματος’, ως ‘το Πνεύμα που είναι ο Κύριος’, ως ‘ο Κύριος που είναι Πνεύμα’, ως ‘ο Γιαχβέ που εμφανίζεται τώρα σε εμάς ως Πνεύμα’, ‘το Πνεύμα του Κυρίου’²⁶¹. Το αγ.Πνεύμα, σύμφωνα με το Ρωμ.8:9-11, ενοικεί στον άνθρωπο και απεργάζεται την υιοθεσία. Μεταμορφώνει δηλ. τους άνθρωπο σε υιό και κληρονόμο του ίδιου του Θεού. Το ίδιο το Πνεύμα του ζώντος Θεού έγραψε πάνω στις σάρκινες πλέον καρδιές και όχι σε λίθινες πλάκες, την καινή διαθήκη. Το ίδιο πρόσωπο πρόκειται να ζωοποιήσει τα θνητά μας σώματα. Η ένδυση του Χριστού κατά την βάπτιση (Γαλ.3:27.Ρωμ.6:4) και η ενσωμάτωση στο σώμα Του αποτελεί, σύμφωνα με το Α΄Κορ.12:13, έργο του Πνεύματος, με το οποίο ποτίστηκαν και χαριτώθηκαν όλοι οι πιστοί.

Η χρήση του όρου και της έννοιας της μεταμόρφωσης από τον Παύλο είναι σαφώς αντιρρητική, όπως και όλο το κεφ.3. Πρέπει δηλ. να συσχετισθεί με την χρήση του όρου αυτού από τους αντιπάλους του.

Σύμφωνα με τον Schulz (1958), ο Παύλος ενσωματώνει στο κείμενό του και ταυτόχρονα αναιρεί ένα ιουδαιοχριστιανικό midrash σχετικά με το κάλυμμα του Μωυσή. Σύμφωνα με αυτό, ο Μωυσής θεωρείται ως ο πρώτος χριστιανός, ενώ η διαθήκη του Χριστού δεν θεωρείται ως ολοκληρωτικά καινούργια, αλλά ως αποκατάσταση και ολοκλήρωση της παλαιάς. Ως επιχειρήματα για αυτό, προσκόμιζαν οι αντίπαλοι του Παύλου την ίδια την ανεκτικότητα του ιστορικού Ιησού στους θεσμούς της Παλαιάς Διαθήκης.

Ο Georgi²⁶² θεωρεί, ότι οι αντίπαλοι του Παύλου αντλούσαν την επιχειρηματολογία τους από το οπλοστάσιο των ελληνοιστών Ιουδαίων, οι οποίοι παρουσίαζαν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο τις προσωπικότητες της Παλαιάς Διαθήκης και μάλιστα τον Μωυσή, με την γνωστή σε αυτόν τον κόσμο κατηγορία των *θειών ανδρών*. Αυτή την κατηγορία σκέψης υιοθέτησαν και οι αντίπαλοι του Παύλου, οι οποίοι ίσως θεωρούσαν δια της αλληγορικής ερμηνείας του γράμματος της Γραφής μεταμορφώνονται, δοξάζονται και γίνονται θείοι. Ο ισχυρισμός τους ήταν ο εξής: « μ

μ μ μ μ
μ ». Ο Παύλος τονίζει ότι *όλοι* και όχι μερικοί έχουν την εμπειρία του κατοπτρισμού και της μεταμόρφωσης.

²⁶¹ Βλ. Thrall, ό.π. 286-8.

²⁶² (1964), 258-82.

Ο Rissi (1969, 13κ.ε.) υποστηρίζει ότι οι αντίπαλοι του Παύλου ταύτιζαν τον εαυτό τους με τον Μωυσή και ισχυρίζονταν για τον εαυτό τους μεταμόρφωση διαμέσου *οράσεων*, οι οποίες τους έδιναν υπεράνθρωπες δυνατότητες και αθανασία μετά θάνατον. Ο Παύλος αντιδρώντας σε αυτήν την ελιτίστικη νοοτροπία, τονίζει ότι όλοι μεταμορφωνόμαστε στην εικόνα του *σανρωθέντος* και *αναστηθέντος* Ιησού, όχι με δικές μας δυνάμεις αλλά με την επενέργεια του αγ.Πνεύματος.

Προσωπικά συμφωνώ με τον Wolf²⁶³ στην άποψη, ότι ο Παύλος αντικρούει αντιπάλους, οι οποίοι προέβαλαν τον Μωυσή ως κατεξοχήν παράδειγμα φωτισμένου - δοξασμένου άνδρα εξουσιοδοτημένου από τον Θεό να μεταφέρει το Νόμο. Σύμφωνα με τους αντιπάλους του Παύλου, ο Μωυσής, ο οποίος στον Ιουδαϊσμό ταυτιζόταν με την Σοφία και το Πνεύμα (Σοφ.Σειράχ24:23κ.ε.)²⁶⁴, απέκτησε με το εκστατικό όραμα του Θεού στο όρος Σινά μεγαλειώδη και εκτυφλωτική για τους ανθρώπους δόξα, κάτι το οποίο όμως δεν συνέβαινε με τον στιγματισμένο και κατατρεγμένο Παύλο. Αν κανείς λάβει υπόψη του πόσο προσφιλές ήταν στην Κόρινθο το θέμα της Σοφίας και της απόκτησής της δια του οραματικού εκστασιασμού (Α' Κορ.1-4.12-14), τότε μπορεί να κατανοήσει με πόσο γρήγορο τρόπο διαδόθηκαν στον χώρο αυτό παρόμοιες ιδέες. Ο απ.Παύλος με το Β' Κορ.3 αφού εξάρει την υπερβολή της δόξας, την οποία χαρίζει σε όλους η καινή διαθήκη, επισημαίνει στο 4:7κ.ε. τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται στο παρόν αυτή η δόξα, που δεν είναι άλλος από την **κοινωνία των παθημάτων του Χριστού**: « μ

μ
 μ ... , μ , ' μ μ
 , ' μ μ
 μ . μ ' μ
 μ » (' .4:8-17

πρβλ. Φιλ.3:10)²⁶⁵.

²⁶³ ό.π.65.

²⁶⁴ Πρβλ.Hengel, ό.π. 275-318.

²⁶⁵ Πρβλ.Ανδριόπουλος, ό.π. 283-4.

3. ΡΩΜ.12:2

μ , , μ
μ μ μ μ μ 266 μ
μ μ ,

Η πρόσκληση του Παύλου για προσφορά λογικής λατρείας στο Θεό και μεταμόρφωση του νου εντάσσεται στους δύο πρώτους στίχους της τετάρτης ενότητας της προς Ρωμαίους επιστολής²⁶⁷ και ουσιαστικά εισάγει όλο το παραινετικό - παρακλητικό μέρος της²⁶⁸. Στην ενότητα 12:1-15:13 ο Παύλος με πατρικό, αδελφικό τόνο χωρίς αντιρρητική πολεμική διάθεση (όπως συμβαίνει στην Β' Κορ.) επικαλείται όχι την δικιά του αποστολική αυθεντία, αλλά τους οικτιρμούς και την ευσπλαχνία του Θεού, ο οποίος ομιλεί δια του αποστόλου Του. Μεγαλειώδη αναφορά στο έλεος αυτού του Θεού έχει κάνει στον επίλογο της προηγούμενης ενότητας (11:30-32).

Οι πιστοί παρακαλούνται ως ιερείς να προσφέρουν τον εαυτό τους στον Θεό θυσία ζωντανή, αγία, ευάρεστη σε Αυτόν, επιτελώντας έτσι αέναα την λογική λατρεία, η οποία αρμόζει σε Αυτόν²⁶⁹. Με το ρήμα

²⁶⁶ Ο Σιναϊτικός κώδικας προσθέτει « μ ».

²⁶⁷ Ο Παύλος προσπαθεί με την Ρωμ να εξασφαλίσει την εμπιστοσύνη και γενικότερα τις προϋποθέσεις εκείνες, έτσι ώστε να προλειάνει το έδαφος για την άφιξή του εκεί και την μετάβασή του κατόπιν στην Ισπανία. Προσπαθεί να ανατρέψει την εικόνα του ανένδοτου πολέμιου του Νόμου και του Ισραήλ, με την οποία ίσως ήταν γνωστός στην πολυπληθή ιουδαϊκή κοινότητα της Πρωτεύουσας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Γι αυτό και η επιστολή αυτή αποτελεί μια «θεολογική ομολογία» με σαφή διάρθρωση και δομή: κεφ.1-4: η δια της πίστεως δικαίωση, κεφ.5-8: η καινή ζωή, κεφ.9-11: η πώρωση του Ισραήλ, κεφ.12-16: Παραίτηση. Η Παραίτηση, στην οποία κεντρικό ρόλο παίζει η αγάπη, δεν αποτελεί μια απλή αρετολογία, αλλά εδράζεται (όπως αποδεικνύει το « ») στην καινότητα της ζωής, στην οποία δια του βαπτίσματος και ης δωρεάς του αγ.Πνεύματος, έχουν εισέλθει οι πιστοί. Βλ. Schlier (1979), 351.

²⁶⁸ Το «παρακαλώ» με το οποίο εισάγει τη νουθεσία του ο απόστολος είναι πολυσήμαντο. Σημαίνει «νουθετώ, παρηγορώ, παρακαλώ, κηρύττω». Καταδεικνύει την πατρική, μητρική και αδερφική στοργή του αποστόλου προς τους παραλήπτες της επιστολής του. βλ. Schlier ό.π..

²⁶⁹ Ο όρος «λογικός» στα ελληνιστικά κείμενα είναι όρος αντίθετος του « »». Σύμφωνα με τον Φίλωνα ο Θεός επιθυμεί καταρχήν από τον άνθρωπο τον αγιασμό του νου (=του λογικού πνεύματος) διαμέσου των ορθών λογισμών (Περί των μέρει διαταγμάτων, I 277). Σύμφωνα με τα ερμητικά κείμενα (Corpus Hermeticum I 31) η λογική λατρεία ταυτίζεται με την μυστική προσευχή,

« _____ », το οποίο χρησιμοποιεί ο Παύλος και στο 6:13 για να περιγράψει τις συνέπειες της Βαπτίσεως, οι πιστοί προσκαλούνται να προσφέρουν, αντί των ποικίλων αιματηρών θυσιών του περιβάλλοντός τους, οι οποίες έγιναν άνευ περιεχομένου μετά την θυσία του Υιού του Θεού, την ίδια την ύπαρξή τους στον Θεό. Προσκαλούνται να γίνουν ιερείς - θύτες και θύματα. Αυτή η λατρεία - λειτουργία δεν έχει την έννοια της μυστικοπαθούς επιστροφής του λόγου του ανθρώπου στον εαυτό του, όπως συνέβαινε στα ελληνιστικά χρόνια, αλλά όπως αποδεικνύεται από την συνέχεια της Παραίνεσης, έχει την έννοια της θυσίας της συγκεκριμένης ύπαρξής μας στον Θεό και τον πλησίον²⁷⁰.

Η δεύτερη παράκληση και προσταγή συνάμα των οικτιρμών του Θεού είναι η μεταμόρφωσή μας, η οποία βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς τον συσχηματισμό με τον κόσμο²⁷¹. Με τον όρο « μ _____ » (olam haza) ο Παύλος δεν εννοεί απλώς την εξωτερική εμφάνιση του κόσμου (Α'Κορ.1:20.3:18. Β' Κορ. 4:4), αλλά την συγκεκριμένη ιστορική παρουσία και επενέργειά του (Φιλ.2:7.Α' Κορ.7:31). πώς τονίζει ο Παύλος στην Α' Κορ.7:31 το σχήμα αυτού του κόσμου, παρ'όλη την επήρεια και την ισχύ που διαθέτει, είναι πεπερασμένο και καταργούμενο, γι'αυτό και ο πιστός, που ζει ενωμένος με τον Χριστό, καλείται να αποστασιοποιηθεί από αυτό.

Η μέριμνα του πιστού δεν έγκειται καταρχήν στο να αλλάξει τον κόσμο, αλλά στο να μεταμορφώνει διαρκώς τον εαυτό του, αντιστεκόμενος καθημερινά στο εγωκεντρικό πνεύμα του κόσμου και ανακαινίζοντας το νου του²⁷². Το ουσιαστικό « _____ », το οποίο δεν συναντάται εκτός της Κ.Δ., χρησιμοποιεί ο Παύλος στο Β'Κορ.4:16 σχετικά με την ανανεωτική πορεία του έσω ανθρώπου, η οποία είναι αντιστρόφως ανάλογη της φθοράς του εξωτερικού ανθρώπου. Οι πιστοί, σύμφωνα με τα χωρία Κολ.3:10 και Τιτ.3:5, έχουν ενδυθεί ήδη δια του βαπτίσματος, του « _____ », τον νέο άνθρωπο, ο οποίος πρέπει όμως διαρκώς να ανακαινίζεται δια του αγ.Πνεύματος « _____ ». Η ανακαινώσις λοιπόν, η οποία αποτελεί το μέσον της μεταμορφώσεως,

την οποία απευθύνει ο παγκόσμιος Λόγος δια του Μύστη προς τον εαυτό του. Η λογική λατρεία ταυτίζεται με μια αυτοολοκλήρωση.

²⁷⁰ Πρβλ. Schlier, ό.π. 357-8.

²⁷¹ Ο Παύλος χρησιμοποιεί και τον όρο "μετασχηματισμός" (Α'Κορ.4:6.Β'Κορ. 11:14.15.Φιλ.3:21). Και ο όρος σχήμα και ο όρος μορφή, δεν προσδιορίζουν την εξωτερική εμφάνιση αλλά και την ουσία του αντικειμένου, όπως σαφώς αποδεικνύει το Φιλ.3:21: ' μ μ μ μ μ , μμ

²⁷² Πρβλ. Wilckens, 7.

δεν είναι για τον πιστό απλά ένα (δια της βαπτίσεως) τετελεσμένο γεγονός, αλλά συνεπάγεται εκ μέρους του διαρκή επαγρύπνηση και αγώνα και έχει ως στόχο την διάκριση σε κάθε περίπτωση του θελήματος του Θεού (πρβλ.Α' Θεσ.4:3).

Στον Παύλο η τελική μεταμόρφωση του ανθρώπου σε Χριστό επιφυλάσσεται στα τελικά Έσχατα. Η μεταμόρφωση στο παρόν δεν έχει την έννοια της απόδρασης από το Σώμα ή την Ιστορία, αλλά αντίθετα την άρνηση του εγωκεντρικού θελήματος και της αυτάρεσκης ζωής και την άρση του Σταυρού του Ιησού χάριν της σωτηρίας του Κόσμου.

Συγκρίνοντας την χρήση της έννοιας της Μεταμόρφωσης στον ευαγγελιστή Μάρκο και τον απόστολο Παύλο καταλήγει κανείς στα εξής συμπεράσματα.

- 1) Και οι δύο συγγραφείς προσπαθούν να αντιμετωπίσουν είτε έμμεσα είτε άμεσα μια τάση προβολής και αποθέωσης του Μωσέ, η οποία συνδεόταν με την ανάβαση του τελευταίου κατά την διάρκεια της επίγειας ζωής του στο όρος Σινά και τον δοξασμό του από την θέα του Γιαχβέ. Ο Ιησούς Χριστός θεωρούνταν ίσως ως ο δεύτερος Μωσής και η άνοδός του στο όρος της Μεταμορφώσεως παραδιδόταν αποκομμένη από τα λόγια του σχετικά με το Πάθος του ιδίου και των πιστών σε αυτόν.
- 2) Ως συνέπεια αυτής της προβολής των δοξασμένων φωτεινών προσώπων του Μωσέ και του Ιησού ως ανθρωπολογικών προτύπων, παραθεωρούνταν και μάλιστα γινόταν αντικείμενο χλευασμού το στοιχείο του μαρτυρίου, του Πάθους και του σταυρικού θανάτου.
- 3) Αυτό το οποίο προβαλλόταν ήταν η δια εκστατικών οραμάτων και αποκαλύψεων εγωκεντρική απόδραση και έξοδος του ανθρώπου από τον Κόσμο και την Ιστορία, και η άνοδος του στον ουρανό (Β' Κορ.12:1) προκειμένου να θεωρήσει τον θρόνο του Θεού.
- 4) Και στη Ρώμη και στην Κόρινθο οι δύο συγγραφείς έχουν να αντιμετωπίσουν μια χριστολογία και ανθρωπολογία, η οποία είναι βαθιά επηρεασμένη από την προπαγάνδα των ελληνιστών Ιουδαίων ή ιουδαϊζόντων χριστιανών.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Θεωρώ ότι η διήγηση της Μ. αποτελεί **μοναδικό είδος** ανάμεσα στις ευαγγελικές διηγήσεις. Συνθέτει παλαιοδιαθηκικές, ιουδαϊκές και ελληνιστικές παραδόσεις προκειμένου να εκφράσει την μοναδικότητα και το μεγαλείο του προσώπου του Ιησού. Πρόκειται για μια περιγραφή **θεοφάνειας** του Ιησού, αφού όλα τα δομικά στοιχεία τής περικοπής υπογραμμίζουν με ένα μεγαλειώδη οπτικό (μεταμόρφωση ιματίων, παρουσία Ηλία και Μωσή, παρουσία νεφέλης) και ακουστικό τρόπο (επερώτηση Πέτρου και απάντηση εκ μέρους της νεφέλης) όχι απλά την μεσσιανικότητα του Ιησού, αλλά την μοναδική σχέση Πατρός και Υιού, στην οποία (σχέση) εδράζεται η προστακτική «

».

Αποδεικνύεται από την παρούσα εργασία λανθασμένη η προσπάθεια της αυστηρής διάκρισης ιουδαϊκής και της ελληνικής αντίληψης περί μεταμορφώσεως του Θεού, η οποία έχει οδηγήσει τους ερευνητές στο να υποστηρίζουν άλλοι την ελληνιστική και άλλοι την ιουδαϊκή προέλευση της διήγησης της Μ. Ο ελληνιστικός κυρίως Ιουδαϊσμός αποδείχθηκε ότι με την παρουσίαση της Σοφίας ως προσωπικότητας συμπάρεδρης του Θεού και κυρίως με την παρουσίαση του Μωσή ως κατεξοχήν θείου ανδρός και ενσάρκωσης της Σοφίας, είχε επιτύχει να προβάλλει ένα μοντέλο δοξασμένου ανθρώπου, το οποίο ανταποκρινόταν και στις ιουδαϊκές και στις ελληνιστικές προσδοκίες για μεταμόρφωση.

Μόνον έτσι μπορεί να αιτιολογηθεί το γεγονός ότι ο Παύλος (Β' Κορ.3:15-18) άμεσα και οι συνοπτικοί Ευαγγελιστές έμμεσα παρουσιάζουν την μεταμόρφωση των εκλεκτών και του Ιησού σε αντιστοιχία προς το γεγονός του δοξασμού του Μωσή. Όπως αποδείχθηκε στον Ιουδαϊσμό ζωνή ήταν ήδη η προσδοκία της έλευσης ενός κατεξοχήν προφήτη με χαρακτηριστικά του Μωσή (Δτ.18:15,18), στον οποίο αποδίδονταν ιδιότητες του Πρωτοανθρώπου - Αδάμ και χαρακτηριστικά μεσσιακά. Προφανώς ο Ιησούς Χριστός εντασσόταν από τον ελληνιστικό κόσμο και πολλούς αναγνώστες των Ευαγγελίων στην κατηγορία αυτή του (κατεξοχήν) *θείου ανδρός* και εθεωρείτο ως ο δεύτερος Μωσής (και όχι ως Θεός), ο οποίος ήρθε να σώσει τον λαό του.

Με αυτήν ακριβώς την χριστολογική αντίληψη στην οποία το Πάθος και μάλιστα ο επώδυνος και επαίσχυντος σταυρικός θάνατος πολύ λίγο άρμοζαν, φαίνεται να παλεύουν κυριολεκτικά ο Μάρκος και ο Παύλος. Ο Μκ. παρουσιάζει τον Ιησού να μεταμορφώνεται αυτοδύναμα χωρίς να εισέρχεται σε κάποια νεφέλη και χωρίς να

δέχεται εξωτερικά το φως της δόξας του Κυρίου και τον Μωσή εμφανώς υποδεέστερο να συνομιλεί μαζί του. Αντίθετα η νεφέλη επισκιάζει όχι μόνον τον μεταμορφωθέντα Ιησού, αλλά όλους τους παρισταμένους και διακηρύσσει ότι ο Ιησούς είναι ο Θεός με τον οποίο συνομίλησε στο όρος Σινά ο Μωσής. Τα λόγια του Ιησού και όχι του Μωσή έχουν σύμφωνα με την διακήρυξη του Θεού απόλυτη αυθεντία και πρέπει να τύχουν απολύτου υπακοής.

Πλαισιώνοντας ο Ευαγγελιστής την ιστορία της Μ. με προρρήσεις του Ιησού περί Πάθους και κατακλείοντας την διήγηση της Μ. με το ‘
, υπογραμμίζει την αναγκαιότητα της σταυρικής θυσίας του Ιησού στην πορεία του προς την Ανάσταση και Ανάληψη και την αναγκαιότητα μετοχής όλων των χριστιανών στην πορεία αυτή.

Ο έμμεσος αντιθετικός παραλληλισμός προς τον Μωσή δεν δικαιολογεί την άποψη ότι όλη η αφήγηση της Μεταμορφώσεως αποτελεί διασκευή της αφήγησης της παράδοσης των πλακών στον Μωσή. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε μια εμπειρία της θεϊκής φύσης του Ιησού, η οποία συνοδεύεται από μια διακήρυξη της υιότητας και της αυθεντικότητας του λόγου του, ενώ στην δεύτερη περίπτωση έχουμε μια αφήγηση παράδοσης των πλακών της διαθήκης και του Νόμου στον Μωσή. Το κοινό στοιχείο των δύο αφηγήσεων, η παρουσία της νεφέλης, δεν αφορά τον Ιησού (και την παραλαβή κάποιου καινούργιου Νόμου), αλλά τους παρεστώτες. Αντί του Νόμου η νεφέλη προβάλλει στον ίδιο τον Μωσή, όπως επίσης στον Ηλία (που είχε ανάλογη εμπειρία) και τους τρεις μαθητές, το ζωντανό ιστορικό πρόσωπο του Ιησού, ο οποίος με την θεϊκή του υπόσταση, την διδασκαλία του και ιδιαίτερα την θυσία του πληρώνει και υπερβαίνει το Νόμο. Ο Ιησούς και ολόκληρη η διδασκαλία του συνιστά την αυθεντική αρχή και το τέλος της μωσαϊκής Διαθήκης. Η πρόταση του Πέτρου να κατασκευάσει τρεις σκηνές είναι άτοπη, ακριβώς διότι εξισώνει το θεϊκό πρόσωπο του Ιησού με τους Μωσή και Ηλία. Μόνον ο Ιησούς είναι Υιός και μόνον η διδασκαλία του Ιησού αποτελεί απόλυτη έκφραση του θείου θελήματος, στο οποίο υπάκουσαν και οι Προφύτες της Π.Δ..

Τοποθετώντας ο Μκ. την διήγηση της Μ. στο κέντρο της επίγειας δράσης του Ιησού υπογραμμίζει το γεγονός ότι ο Ιησούς δεν απέκτησε την υιότητα / θεϊκότητα δια της ανάστασέως του, αλλά ότι ήταν φυσικός κάτοχός της πριν και καθ' όλη την διάρκεια της επίγειας δράσης του. Αυτός ο οποίος επί τρισήμισυ χρόνια έδρασε στην Γαλιλαία και σταυρώθηκε στην Ιουδαία δεν ήταν ένας νέος προφήτης, ένας νέος Μωσής ή έστω κάποιος που έγινε ‘θεός’, αλλά

ο Θεός, ο δημιουργός του σύμπαντος και της Ιστορίας. Η Μεταμόρφωση αποτέλεσε το τελευταίο φανερό στάδιο της μέχρι τότε κρυμμένης και μυστικής φανέρωσης του Ιησού στον κόσμο ως Θεού και σωτήρα. Γι' αυτό το λόγο ο Ιησούς στο Μκ. δεν περιγράφεται αναστημένος αλλά μόνον μεταμορφωμένος.

Σκοπίμως ο Μκ. συνδέει την εμπειρία της Μ. με αυτήν της Βασιλείας, προκειμένου να τονίσει στους αναγνώστες του ότι η τελευταία δεν αποτελεί μόνον αντικείμενο προσμονής αλλά πραγματικότητα, η οποία κυοφορείται και βλαστάνει μυστικά σε αυτόν τον αιώνα. Δεν φανερώνεται σε όλους, ούτε σε εκείνους, οι οποίοι αγωνίζονται με διάφορες τεχνικές να την κατακτήσουν, αλλά σε εκείνους τους οποίους παραλαμβάνει ο Ιησούς και κυρίως σε εκείνους, οι οποίοι αγωνίζονται να υπ-ακούουν στον Ιησού. Η ίδια η θεά της Βασιλείας, δεν μπορεί και δεν πρέπει να οδηγήσει σε καύχηση. Και οι τρεις μαθητές, οι οποίοι είδαν τον μεταμορφωθέντα Κύριο, παρ'όλο το μεγαλειώδες όραμα στο όρος, επίμονα αρνούνται να καταλάβουν την θυσιαστική χροιά της Βασιλείας του Ιησού και ζητούν θρόνους και πρωτεία, ενώ στην Γεθσημανή εγκαταλείπουν τον διδάσκαλό τους. Το κριτήριο της μετοχής στην ήδη καθεστηκυία από τον Ιησού Βασιλεία, συνδέεται όμως απόλυτα με την μετοχή του κάθε πιστού όχι στο όρος της Μεταμορφώσεως, αλλά σε αυτό του Γολγοθά. Αυτήν ακριβώς την πορεία προς το Πάθος προσπαθεί να αποτρέψει ο Πέτρος με την πρότασή του για μόνιμη εγκατάσταση στο όρος της Μ., την οποία ο Μκ. σκοπίμως χαρακτηρίζει ως ανόητη.

Με την μη πολυπραγμοσύνη του Ευαγγελιστή στην περιγραφή του ενδόξου μεταμορφωθέντος Κυρίου και με την έμφαση που δίνει στο δεύτερο σκέλος της φωνής, το « » γίνεται φανερό ότι ο Μκ. αρνείται να παρακολουθήσει την ενθουσιαστική τάση αρκετών μελών της Εκκλησίας να αναλίσκονται σε αυτάρεσκες περιγραφές αποκαλύψεων και οραμάτων του ενδόξου Κυρίου, ενώ επιδιώκει με κάθε τρόπο να εξάρει την σημασία των λόγων του Χριστού για συσταύρωση και συμπόρευση μαζί του, προκειμένου να σωθεί ο κόσμος.

Γι' αυτό περιγράφει με λεπτομέρεια την κατάβαση του Κυρίου από το όρος της Μ., υπογραμμίζοντας έτσι το γεγονός ότι ο μεταμορφωμένος Κύριος βαδίζει εκούσια προς το Πάθος, όπως πρέπει να βαδίζει και κάθε αλλοιωμένος πιστός μαθητής του, αφού ουσιαστική μεταμόρφωση δεν μπορεί να υπάρξει μέσα από την δραπετεύση από τον Κόσμο και την Ιστορία, όπως επεδίωκαν οι Εθνικοί με τις μυστηριακές τελετές και οι Ιουδαίοι με την εσχατολογική θεώρηση κάθε δυνατότητας μεταμόρφωσης, αλλά διαμέσου ακριβώς του

αγιασμού του χρόνου, της ύλης και του κόσμου. Ο μεταμορφωμένος Ιησούς σπεύδει να συναντήσει και να θεραπεύσει τον παραμορφωμένο νέο και να σταυρωθεί για μια γενεά άπιστη και διεστραμμένη και αυτή πρέπει να είναι η πορεία κάθε συνεπούς μαθητή του.

Σε μια εποχή ατομιστικής θεώρησης της ευσέβειας και της σωτηρίας, το μήνυμα του Ευαγγελιστή Μάρκου εξακολουθεί να είναι επίκαιρο. Πολλοί ίσως είναι πρόθυμοι να ανέβουν σε όρη φωτισμού και θέωσης, όχι όμως και να ακολουθήσουν τον Ιησού στην κάθοδό του στον κόσμο, στην συνάντησή του και στην πάλη του με το υπαρκτό κακό το οποίο κατασπαράσσει τη νεότητα. Αφήνουν τον παραμορφωμένο από το Πάθος του Ιησού μόνον να ανηφορίζει μαρτυρικά τον Γολγοθά για χάρη του Κόσμου και της Ιστορίας. Θεωρούν σαν τον Πέτρο ότι είναι «καλό» και ωφέλιμο να βρίσκονται μακριά και πέρα από την τραγική πραγματικότητα, κλεισμένοι στον πνευματικό κύκλο τους και απολαμβάνοντας τις θείες εμπειρίες τους. Μόνον όμως όταν υπακούσουν πραγματικά τον Ιησού και την πρόσκληση του Σταυρού θα μπορέσουν και να μεταμορφωθούν οι ίδιοι, αλλά και να μεταμορφώσουν τον Κόσμο.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Στις συντομογραφίες ακολουθείται ο διεθνής οδηγός συντομογραφιών, ο οποίος παρατίθεται στο: S.M.Schwertner, IATG², Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991. Για την ελληνική Βιβλιογραφία ακολουθείται ο οδηγός συντομογραφιών, ο οποίος παρατίθεται στο: Ι.Δ.Καραβιδόπουλος, Ελληνική Βιβλιογραφία του 20^{ου} Αιώνα (1900-1995), Βιβλική Βιβλιοθήκη 10, Εκδόσεις Π.Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1997, 9-11. Ενδεικτικά παραθέτω τις σπουδαιότερες:

α)Βιβλιογραφικές

A.Γ.	Αγία Γραφή
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων. Αθήναι 1955-
BT	The Bible Translator
BZ	Biblische Zeitschrift
ΔΒΜ	Δελτίο Βιβλικών Μελετών, Αθήναι 1971-
ΕΕΘΣΑ	Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής Αθηνών
Ε.Π.Ε.	Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Πατερικαί εκδόσεις 'Γρηγόριος ο Παλαμάς', Θεσσαλονίκη 1972 κ.ε.
Θ.Η.Ε.	Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, Αθήναι 1962-1968
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
Κ.Δ.	Καινή Διαθήκη
Nt	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Π.Δ.	Παλαιά Διαθήκη
PG	J.P.Migne,Patrologia cursus completus Series Graeca, Paris 1857-
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThZ	Theologische Zeitschrift
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TLZ	Theologische Literaturzeitung
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

β) Τεχνικές

βλ.=βλέπε

Μ.=Μεταμόρφωση

ό.π.=όπου παραπάνω

πρβλ.=παράβαλε

υποσ.=υποσημείωση παρόντος έργου

παραπ.=υποσημείωση άλλου έργου

ΠΗΓΕΣ

- * *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart ²⁶.
- * Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, Επιστημ.Επιμ.Δ.ΔΡ. Alfred Rahlfs, Αθήναι 1981.
- * Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης, Τομ.1 & 2 υπό Σ. Αγουρίδη, Αθήναι 1980.
- * *Papyri Graecae magicae* (PGM): εκδ. Karl Preisendanz, Leipzig 1-2, 1928-1931.
- * **Χριστιανικοί Πάπυροι, Κωνστ.Σιαμάκη, Θεσσαλονίκη 1992.**
- * Αγίου Ειρηναίου Επισκόπου Λουγδούνου Έλεγχος καί Ανατροπή της Ψευδωνύμου Γνώσεως, Εισαγωγή - Μετάφρασι - Σχόλια, υπό Ειρηναίου Χατζηεφραιμίδη, Θεσσαλονίκη 1991.
- * Εϋσέβιος ό Καισαρείας (265-340), Εκκλησιαστική Ίστορία, ΒΕΠΕΣ 19-20.
- * Ίουστίνος (140-160) Ύπολογία Α-Β, ΒΕΠ 3.
- Ωριγένης, Εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον εξηγητικών Τόμος Α-Θ ΒΕΠΕΣ 12.
- Εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον εξηγητικών Τόμος Ι-ΙΕ, ΒΕΠΕΣ 13.
- Εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον εξηγητικών Τόμος ΙΣΤ-ΙΖ, ΒΕΠΕΣ 14.

ΟΜΙΛΙΕΣ ΠΑΤΕΡΩΝ ΣΤΗΝ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ

- μ . . . , De Fide, I . . . 81 . . . , P.L.16,569.
- Αναστάσιος Αντιοχείας, P.G. 89, 1361-76.
- Ανδρέας Κρήτης, P.G. 97, 931-58.
- Αυγουστίνος, P.L. 38,490-493.
- Βασίλειος Σελευκείας, P.G. 85, 451-462.
- Γρηγόριος Παλαμάς, P.G. 151, 423-36, 437-50.
- Εφραίμ του Σύρου, Ομιλία εις την Μεταμόρφωσιν, Ευρισκόμενα άπαντα ΙΙ (Romae: J.M.Henricum Salvioni, DCCXLII).
- Θεοφάνης Κεραμεύς, P.G. 132, 1019-48.
- Ιωάννης Δαμασκηνός, P.G. 96, 545-76 (Κανόνας) 847-54.
- Ιωάννης Μαυρόπους, P.G. 120, 1127-8.
- Ιωάννης Χρυσόστομος, P.G. 61, 713-716, 721-4. 64, 33-38.
- Κοσμάς (Κανόνας), P.G. 98, 491-8, 521-24.
- Κύριλλος Αλεξανδρείας, P.G. 77, 1009-16.
- Νικοδήμου του αγιορείτου, Συναξαριστής, έκδοσις Α΄, τόμ.Γ΄, εν Βενετία 1819.

-Εορτοδρόμιον, ἥτοι Ερμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν εορτῶν, Τόμος Γ', Ἐκδοσις «Ορθόδοξος κυψέλη», Θεσσαλονίκη 1997.

Παντολέων διάκονος, P.G. 98, 1247-54, 1253-60.

Πρόκλος P.G. 65, 763-72.

Τιμόθεος Αντιοχείας, P.G. 86, I 253-66.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

del Agua, "The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9.2-8 Par)", *NTS* 39 (1993), 340-54.

Π.Χ.Ανδριόπουλου, *Η περί αμαρτίας και χάριτος διδασκαλία του αποστόλου Παύλου*, Αθήνα 1989.

W. Bacon, 'After Six Days', *HTR* 8 (1915), 121.

-The Transfiguration Story', *AmJTh* 6 (1902), 236-65.

Δ.Βακάρου, "Η Μεταμόρφωση του Σωτήρος και η ύψωση του Τιμίου Σταυρού", στο *Ορθόδοξη Παρουσία* 61 (1996), 7-12.

H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu*, Zürich, 1959.

P.Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids Michigan, Cambridge, U.K.

Behm, Μορφή, μορφώω, μόρφωσις, μεταμορφώω, *ThWNT IV*, 750.

K.Berger, 'Hellenistische Gattungen im Neuen Testament', στο: H.Temporini, W.Haase (επιμ.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt ANRW* 25:2 Berlin 1984, 1031-1432, 1831-1885.

-*Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle und Maier Heidelberg 1984

-*Die Auferstehung der Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*. SUNT 13; Göttingen, 1976.

- *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen; Basel: Francke, 1995².

J.B.Bernardin, "The Transfiguration", *JBL* 52 (1933), 181-9.

T.F.Best, "The Transfiguration: A Select Bibliographie", *JETS* 24 (1981), 157-61.

- "The Markan Redaction of the Transfiguration," στον ίδιο: *Disciples and Discipleship: Studios in the Gospel according to Mark* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982) 206-25.

-*The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*, Cambridge 1965.

E.F.F.Bishop, *Jesus of Palestine*, London: Lutterworth 1955.

Ιερ.Βλάχου, *Δεσποτικές Εορτές. Εισοδικό στο Δωδεκάορτο και την Ορθόδοξη Χριστολογία*, Λεβαδεία 1995.

J.Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster, 1937.

- G.H.Boobyer, *St Mark and the Transfiguration Story*, Edinburgh 1942.
- Χ.Π.Βούλγαρη, *Νέα Θεώρησις των Ερίδων της αποστολικής Εκκλησίας της Κορίνθου και των εν αυτή αντιπάλων του αποστόλου Παύλου (Ανακοίνωσις εις την Ακαδημίαν Αθηνών)*, Αθήναι 1983.
- Υπόμνημα εις την Δευτέραν Καθολικὴν Επιστολὴν του Αποστόλου Παύλου*, Αθήναι 1984.
- F.Bovon, *Das Evangelium nach Lukas. 1 Teilband. Lk 1,1-9,50*. EKK; Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989.
- R.Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957.
- Theologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1958.
- G. B. Caird, "The Transfiguration", *ExpT* 67 (1956), 291-4.
- C. E. Carlston, "Transfiguration and Resurrection", *JBL* 80 (1961), 233-40.
- D.R.Cartidge, "Transfigurations of Metamorphosis traditions in the Acts of John, Thomas and Peter", *Semeia* 38 (1986), 53-66.
- B.S.Childs, *The Book of Exodus*, The Westminster Press Philadelphia 1976.
- D. Chilton, "The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision", *NTS* 27 (1981), 115-24.
- "Transfiguration", *ABD* 6 (1992), 640-42.
- S.B.Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1971, Neudruck München (dtv 1784), 1982.
- *J.A.Cramer, *Catena in Evangelia S.Matthaei et S.Marci ad fidem Codd. Mss.*, Hildesheim 1967.
- J.M.Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London Macmillan 1930.
- J.D.Crossan, *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Niles, IL: Argus Communications, 1975.
- E. Dabrowski, *La transfiguration de Jesus*, Rome 1939.
- F. H. Daniel, *The Transfiguration (Mk 9:2-13 and Par.)* (unpublished dissertation: Nashville: Vanderbilt University, 1976).
- J. Danielou, 'Le symbolisme eschatologique de la Fete des Tabernacles', *Irenikon* 31 (1958), 19-40.
- Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η Βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, Κέντρο Βιβλικών Μελετών 1981.
- J.Deschow, *Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangelium*, Neukirchener Verlag 2000.
- M.Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 1919, 4 Aufl. der dritten durchges. Auflages mit einem Nachtrag von G.Iber, hrsg. V.G.Bornkamm, Tübingen 1961.
- E.Drewermann, *Das Markusevangelium, Erster Teil, Mk 1,1 bis 8,13*, Walterverlag Olten und Freiburg im Breisgau 1991⁴.
- W.Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*. Ein Kommentar. Neukirchener 1998.
- M.Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1957.

- P.F.Ellis, *Matthew. His Mind and his Message*, 1974.
- J.A.Emerton, C.E.Cranfield, E.N.Stanton, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume II ICC, Edinburg 1991.
- Fohrer, σοφία, *ThWNT* VII, 490.
- J. E. Fossum, "Ascensio, Metamorphosis," στου ιδίου: *The Image of the Invisible God*, NTOA 30; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 71-94.
- R. Frieling, *Die Verklärung auf dem Berge*, Stuttgart 1969.
- U.Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, In Verbindung mit H-W Büscher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- H.F.Fuhs, *Ezechiel II, 25-48*, Echterverlag 1988
- R.H.Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965.
- V.P.Furnish, *II Corinthians, Translated with Introduction, Notes and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday.
- J. Galot, 'Revelation du Christ et liturgie juive', *EspV* 98 (1988), 145-52.
- W. Gerber, 'Die Metamorphose Jesu, Mk 9.2f. par.', *TZ* 23 (1967), 385-95.
- D.Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- K.G. Goetz, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach der altchristlichen Berichten und Legenden*, Leipsig: Hinrichs 1927.
- M.D.Goulder, 'The Visionaries of Laodicea', *JSNT* 43 (1991), 15-39.
- F.Graf (επιμ.), Einleitung in die lateinische Philologie, B.G.Teubner Stuttgart und Leispig 1997.
- H.B.Green, "The Structure of St.Matthew's Gospel", *StEv* 4 (1968), 47-59.
- W.Grimm, *Markus-Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium*, Stuttgart 1995.
- McGuckin, 'Jesus Transfigured: A Question of Christology', *CR* 69(1984), 271-9.
- The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, SBEC 9; Lewiston und Queenston: Meilen, 1986.
- R.H.Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, Michigan 1993.
- H.Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926.
- J.J.Gunther, *St. Paul's Opponents and their Background*, Supplements to Novum Testamentum xxxv, Leiden 1973.
- J.Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1988.
- D.D.Hannah, The Ascension of Isaiah and Docetic Christology, *VC* 53 (1999), 165-196.
- A.T.Hanson, "The Midrash in 2 Cor.3: A Reconsideration", *JSNT* 9 (1980), 2-28.

- A.von Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (Ii kor.15,3ff) und die beiden Christusvisionen des Petrus*, Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften 1922.
- M.Hengel, *Judentum und Hellenismus*, (WUNT 10) Tübingen 1969.
- C.Hergenröder, *Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*, Echter Verlag 1996.
- C.J.A.Hickling, "The Sequence of Thought in II Corinthians Chapter three", *NTS* 21 (1974-5), 380-95.
- J. Höller, *Die Verklärung Jesu*, Freiburg, 1937.
- J.Holzner, *Παύλος. Μετάφρασις Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερωνύμου*, Εκδόσεις Δαμασκού 1973⁹.
- H.Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1996.
- Μωσής, *ThWNT* IV, 852-878.
- van Iersel, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield Academic Press, 1998.
- Ι.Δ.Καραβιδοπούλου, «Εικών Θεού» καί «κατ εικόνα» Θεού παρά τω αποστόλω Παύλω. *Αι χριστολογικαί βάσεις της Παυλείου ανθρωπολογίας*, 1964.
- Το κατά Μάρκον ευαγγέλιο, Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 2, Εκδόσεις Π.Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1988.
- Βιβλικές Μελέτες, Βιβλική Βιβλιοθήκη 9, Εκδόσεις Π.Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1995.
- Χ.Κ.Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, Εκδόσεις Π.Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1997.
- Αρχμ.Κ.Κατερέλου, "Μεταμόρφωση: Ο Χριστός δείχνει τη δόξα Του", στο: *Ορθόδοξη Παρουσία* 61 (1996), 1-5.
- C.R.Kazmierski, *A Study of the Markan Tradition and ist Redaktion by the Evangelist*, Echter Verlag 1979.
- H.C.Kee, "The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision?" στο: J.Reumann (επιμ.), *Understanding the Sacred Text* (M.S.Enslin Festschrift; VaJ Iey Forge: Judson, 1972), 135-52.
- A.Kenny, "The Transfiguration and the Agony in the Garden", *CBQ* 19 (1957), 444-52.
- G.Kettenbach, *Einführung in die Schiffahrtsmetaphorik der Bibel*, Peter Lang, 1994.
- G.Kittel, δόξα, *ThWNT* 2, 253-254.
- εικών, *ThWNT* 2, 386-396.
- έσοπτρον, κατοπτρίζομαι, *ThWNT* 2, 693.
- U.Kmieciak, *Der Menschensohn im Markusevangelium*, Echterverlag 1996.

- J.T.Koenig, *The Motif of Transformation in the Pauline Epistles: A History of Religions/Exegetical Study* (University Microfilms International; Ann Arbor London 1971).
- H.-J. Kraus, *Psalmen I*, Neukirchen 1966
- W.Kümmel, *The Theology of the New Testament*, Nashville 1973.
- *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1980²⁰.
- M.Künzi, *Das Nahewartungslogion Markus 9,1 par*, BGBE 21, Tübingen 1977.
- L.Kundert, *Die Opferung / Bindung Isaaks. Bd.1: Gen 22,1-9 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament*: Neukirchener Verlag 1998.
- J.Lambrecht, "Transfiguration in Cor.3,18", *Biblica* 64 (1983), 243-54
- *G.W.Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- P. Lapede, *Warum kommt er nicht? Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988.
- W. L. Liefeld, "Theological Motifs in the Transfiguration Narrative," στο: R. N. Longenecker und M.C.Tenney (επιμ.), *New Dimensions in New Testament Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 162-79.
- „Luke“, στο: *Expositors Bible Commentary*, Vol.8, 779-1059, Edited by F.E.Gaebelein. Grand Rapids:Zondervan.
- E. Lohmeyer, "Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium", *ZNW* 21 (1922), 185-215.
- Das Evangelium des Markus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959.
- C.H.Lohr, "Oral Techniques in the Gospel of Matthew", *CBQ* 23 (1961), 427κ.ε..
- U.Luiz, *Das Evangelium nach Matthäus Band I/2 Mt 8-17*, EKK Benziger Neukirchenerverlag 1990.
- B.L.Mack, *A Myth of Innocence, Mark and Christians Origins*. Fortress Press Philadelphia, 1988.
- v.Maritz, υιός, *ThWNT VIII*, 336-7.
- R.P.Martin. *Mark: Evangelist and Theologian*. CEP.Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- B.Massen, "La Transfiguration de Jesus (Marc.9,2-13)", *RTP* 97 (1964), 1-14.
- Γ.Β.Μαυρομάτη, *Η Μεταμόρφωση του Κυρίου*, Τέρτιος Κατερίνη 1987.
- U.W. Mauser, *Christ the Wilderness*, SBT 39, London. 1963.
- F.R.McCurley, "'And after six days" (Mk 9.2): A Semitic Literary Device', *JBL* 93 (1974), 67-81.
- E.Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol.1: Die Evangelien, Stuttgart-Berlin 1921.

- D. & P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature*, Studies in the Bible and Early Christianity Vol. 21, The Edwin Mellen Press.
- J. Moiser, 'Moses and Elijah', *Exp T* 96 (1985), 216-17.
- S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Amsterdam 1966.
- H.-P. Müller, 'Die Verklärung Jesu', *ZNW* 51 (1960), 56-64.
- K. Müller, "Beobachtungen zur Entwicklung der Menschensohnbildung in den Bilderreden des Henoch und in Buch Daniel", στο. *FS H.M. Biedermann*, Würzburg 1971, 253-261.
- "Menschensohn und Messias", *BZ* 16 (1972), 161-187.
- U. B. Müller, 'Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte', *ZNW* 64 (1973), 159-93.
- J. Murphy - O'Connor, 'What really happened at the Transfiguration?', *Bib Rev* 3 (1987), 8-21.
- J. H. Neyrey, 'The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1.16-21', *CBQ* 42 (1980), 504-19.
- E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Darmstadt 1969⁴.
- J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, FB 6: Würzburg: Echter 1973.
- μεταμορφώω, *EWNT* II, 1021.
- M. Öhler, "Die Verklärung (Mk 9:1-8). Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde," *NovT* 38 (1996), 197-217.
- *Elia im Neuen Testament*, BZ 88; Berlin: de Gruyter, 1997.
- H. Β. Οικονόμου, *Παραδόσεις Αρχαιολογίας της Παλαιστίνης και Βιβλικής Θεολογίας*, Αθήνα 1985.
- Ν. Ολυμπίου, *Η Καισάρεια Φιλίππου - Πανειάς - κατά τις πηγές και τις σύγχρονες ανασκαφές*, Ανάτυπο από τον τόμο «Το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο» Εισηγήσεις Ζ' συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Θεσσαλονίκη 1996.
- *Η Λατρεία του Πανός στην Καισάρεια Φιλίππου (Πανειάς) της Παλαιστίνης*, Ανάτυπο από τον χαριστήριο τόμο προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου (Γιαννουλάτου), Αθήνα 1997.
- M. Pamment, 'Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration', *ExpT* 91 (1981), 338-9.
- Ι. Παναγόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Αθήνα 1995.
- Γ. Πατρώνου, *Η ιστορική πορεία του Ιησού, Από τη Φάτνη ως τον κενό Τάφο*, Εκδόσεις Δόμος, 1992².
- *Θεολογία και Ορθόδοξο Βίωμα*, Εκδόσεις Δόμος 1994.
- S. Pedersen, 'Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers (M t. xvii.1-13)', *NovT* 17 (1975), 241-64.

- N.Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row, 1976.
- R.Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968.
- Das Markusevangelium. Kommentar zu Kap.8,27-16,20 mit einem 2.Nachtrag*, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- Die Apostelgeschichte*, 1 Teilband, Neukirchener Verlag 1986.
- K.Preisdanz, *Papyri Graecae Magicae I*, 1928.
- K.Prümm, *Διακονία Πνεύματος, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom 1954.
- G.v.Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- A.M.Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1949.
- R.Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 1916.
- K.G.Reploh, *Markus - Lehrer der Gemeinde*, Verlag Katholisches Bibelwerk 1969.
- H. Riesenfeld, *Jesus transfigure. L'arriere-plan du redt evangelique de ltransfiguration de Notre-Seigneur*, Copenhagen, 1947.
- M.Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 56, Zürich 1969.
- W.R.Roehrs, 'God's Tabernacles among Men: A Study of the Transfiguration', *CTM* 35 (1964), 18-25.
- M. Sabbe, 'Le redaction du recit de la Transfiguration', στο: *La venue du Messie*, E. Massaux (επιμ.), Bruges 1962, 65-100.
- J.Schabert, *Exodus*, Echter Verlag 1989.
- M.Schanz - C.Hosius, *Geschichte der römischen Literatur II*, 1935.
- L.Schenke, *Die wunderbare Brotvermehrung. Die neutestamentliche Erzählungen und ihre Bedeutung*, Echter Verlag Würzburg 1983.
- Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Verlag Kohlhammer, 1990.
- Das Johannesevangelium*, Stuttgart 1992.
- H.Schlier, *Der Römerbrief*, Herder Freiburg-Basel-Wien 1979².
- W.Schmithals, "Der Markusschluss. Die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf", *ZTK* 69 (1972), 379-411.
- R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I Teil*, Herder Freiburg-Basel-Wien 1967.
- W.Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen-Mohr 1989⁵.
- E. L. Schnellbächer, "καί μετὰ μέραξ ἐξ (Markus 9.2)", *ZNW* 71 (1980), 252-7.
- S.Schulz, "Die Decke Moses", *ZNW* 49 (1958), 1-30
- E.Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (NTD 2), 1986.

- Das Evangelium nach Markus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (NTD 1), 1983.
- Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (NTD 3), 1982.
- G.Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955.
- M.Smith, 'The Origin and History of the Transfiguration Story', *USQR* 36 (1980), 39-44.
- Steichele H.-J., *Der Leidende Sohn Gottes, Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Regensburg 1980.
- R. H. Stein, 'Is the Transfiguration (Mark 9.2-8) a Misplaced Resurrection-Account?', *JBL* 95 (1976), 79-96.
- C.W.Stenschke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to their Coming to Faith*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2 Reihe, Mohr Siebeck 1999.
- D.F.Strauss, *Das Leben Jesu I-II*, Tübingen 1864.
- J.L.Sumney (επιμ.), *Servants of Satan, False Brothers and other Opponents of Paul*, JSNT Supplement Series 188, Sheffield Academic Press 1999.
- F. C. Synge, 'The Transfiguration Story', *ExpT* 82 (1970), 82-3. .
- Ν.Ι Σωτηροπούλου, *Ο Ιησούς Γιαχβέ*, Αθήναι 1988.
- Ερμηνεία δυσκόλων χωρίων της Αγίας Γραφής* 3 τόμοι, Αθήναι 1988-1994.
- H.Talbert, "The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity", *NTS* 22 (1976), 418-439.
- G.Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, SNT; Gütersloh: Mohn, 1974.
- M.E.Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on The Second Epistle to the Corinthians in two Volumes*, Volume I Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII, T & T Clark Edinburgh, 1996.
- "Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration"*, *NTS* 16 (1970), 305-317.
- Μ.Τομάσεβιτς, *Ερμηνεία του β' ψαλμού*, Αθήναι 1991.
- Π.Ν.Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον*, Αθήναι 1989⁴.
- *Υπόμνημα εις το κατά Μάρκον Ευαγγέλιον*, Αθήναι 1983².
- *Υπόμνημα εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον*, Αθήναι 1983³.
- A. Trites, "The Transfiguration of Jesus: The Gospel in Microcosm", *EVQ* 51 (1979), 67-79.
- D.S. du Troit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεϊός άνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, J.C.B.Mohr Tübingen 1997.
- P.Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975.

- B.T.Viviano, "The Gospel according to Matthew", στο: R.E.Brown, J.A.Fitzmyer, R.E.Murphy (επιμ.), *New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1992².
- T.J.Weeden, *Mark-Traditions in Conflict*, Philadelphia: Westminster, 1968.
- J.Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1909.
- U.Wilkens, *Der Brief an die Römer*, 3 Teilband Röm 12-16, EKK VI/3, Neukirchener Verlag.
- W. H. Williams, 'The Transfiguration - A New Approach?', στο: E. A. Livingstone (επιμ.), *Studia Evangelica* 6, TU 112, Berlin. 1973, 635-50.
- H.Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 1924⁹.
- C.Wolf, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin.
- W.Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1969.
- H.M.Wünsch, *Der paulinische Brief 2 Kor 1-9 als kommunikative Handlung. Eine rhetorische-literaturwissenschaftliche Untersuchung*, Münster 1996.
- D. Zeller, "Die Menschenwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte", στο: ίδίου: *Menschwerdung Gottes-Vergöttlichung von Menschen*. NTOA 7, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 141-176.
- "Bedeutung und Religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9:2-8)", στο: B.Chilton, C.A.Evans (επιμ.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill 1999, 302-321.
- M.Zerwick, *Untersuchungen zum Markusstil*, Rome 1937.