## Οι τέσσερεις μεγάλες εικόνες του Κατά Ιωάννη

## α) Το ύδωρ

Το νερό είναι πρωταρχικό στοιχείο της ανθρώπινης ζωής και κατά συνέπεια ένα αρχέγονο σύμβολό της. Το συναντά ο άνθρωπος σε διαφορετικές μορφές και με διαφορετική έννοια. Είναι κατά πρώτον η πηγή, το φρέσκο νερό το οποίο αναβλύζει από τα έγκατα της γης. Η *πηγή* είναι αφετηρία, αρχή με τη δική της πεντακάθαρη και ανεκμετάλλευτη καθαρότητα. Έτσι εμφανίζεται η πηγή ως ιδιαίτερο δημιουργικό στοιχείο, καθώς και ως σύμβολο της γονιμότητας και της μητρότητας. Σε δεύτερη θέση έρχεται *ο ποταμός*. Τα μεγάλα ποτάμια ο Νείλος, ο Ευφράτης και ο Τίγρης είναι εντός των μεγάλων εκτάσεων που περιβάλλουν τον Ισραήλ η μεγάλη θεϊκή ζωοδόχος πηγή. Στο Ισραήλ είναι ο Ιορδάνης αυτός ο οποίος παρέχει στη χώρα τη ζωή. Κατά τη βάπτιση του Ιησού συνειδητοποιήσαμε εξάλλου ότι η συμβολική του ποταμού κρύβει μία ακόμη πτυχή: με το βάθος του συμβολίζει τον κίνδυνο. η κατάδυση στο βάθος του μπορεί να σημαίνει την κάθοδο στο θάνατο και η ανάδυση την αναγέννηση. τελικά παρουσιάζεται η θάλασσα ως μία θαυμαστή και καταπληκτική στη μεγαλοσύνη της δύναμη, η οποία όμως προξενεί φόβο, καθότι είναι ο αντίποδας της γης, που αποτελεί το ζωτικό χώρο του ανθρὠπου. Ο δημιουργός έχει χαράξει τα όρια της θάλασσας τα οποία δεν επιτρέπεται να προσπερνά. Δεν της επιτρέπεται να κατακλύσει τη γη. Η διάβαση της Ερυθράς Θάλασσας είχε γίνει κατεξοχήν στον Ισραήλ σύμβολο της σωτηρίας αλλά υποδεικνύει συγχρόνως την απειλή η οποία κατέστρεψε τους Αιγυπτίους. Με τη χριστιανική θεώρηση της διάβασης ως προτύπωσης του βαπτίσματος έρχεται στο προσκήνιο η διάσταση της θάλασσας που συμβολίζει το θάνατο: συνιστά προ-τύπωση του μυστηρίου του σταυρού. Για να αναγεννηθεί ο άνθρωπος πρέπει εν πρώτοις να εισέλθει μαζί με το Χριστό στην Ερυθρά θάλασσα, να κατεβεί μαζί του στο θάνατο και έτσι να φθάσει μετά μαζί με τον Αναστάντα στη ζωή.

Μετά από αυτές τις γενικές υποδείξεις περί της συμβολικής του νερού από θρησκειοϊστορικής σκοπιάς ερχόμαστε τώρα στο Κατά Ιωάννη. Ο συμβολισμός του νερού διαπερνά το Ευαγγέλιο απ’ αρχής μέχρι τέλους. Το απαντούμε εν πρώτοις στο διάλογο με το Νικόδημο στο κεφ. 3. Για να μπορέσει κάποιος να εισέλθει στη Βασιλεία του Θεού πρέπει πρώτα να γεννηθεί *ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος* (3, 5). Τι σημαίνει αυτό; Η βάπτιση ως είσοδος στην κοινωνία με το Χριστό ερμηνεύεται ως αναγέννηση, στην οποία - αναλογικά με την ανθρώπινη γέννηση που προκύπτει από τη σπορά του άνδρα και τη σύλληψη της γυναίκας - ανήκει μία διπλή αρχή: θεϊκό Πνεύμα και ύδωρ - η μήτρα της ανθρώπινης ζωής –. Το τελευταίο (το ύδωρ) στο μυστήριο του Βαπτίσματος με τη συνδρομή της Χάριτος εξυψώνεται σε εικόνα της Θεοτόκου Παρθένου (Ph. Rech II 303). Στην αναγέννηση ανήκει για να μιλήσουμε διαφορετικά η δημιουργική δύναμη του Πνεύματος του Θεού αλλά ανήκει επίσης και το μυστήριο της Εκκλησίας η οποία υποδέχεται και αποδέχεται. O Ph. Rech παραθέτει τον Τερτυλλιανό: *ποτέ δεν είναι ο Χριστός χωρίς το ύδωρ* (De bapt IX 4) και ερμηνεύει σωστά αυτή την αινιγματική ρήση του εκκλησιαστικού συγγραφέα: *ποτέ δεν ήταν και δεν είναι ο Χριστός χωρίς την Εκκλησία.*.. (ΙΙ 304). Πνεύμα και ύδωρ, ουρανός και γη, Χριστός και Εκκλησία ανήκουν μαζί. Έτσι τελεσιουργείται η αναγέννηση. Το νερό ίσταται στο μυστήριο αντί της μητρικής γης, της αγίας Εκκλησίας, η οποία παραλαμβάνει και εκπροσωπεί τη δημιουργία.

Κατευθείαν εν συνεχεία, στο κεφ .4 συναντούμε τον Ιησού στο φρέαρ του Ιακώβ: Ο Κύριος υπόσχεται στη Σαμαρείτιδα νερό από το οποίο όποιος πίνει ανακαλύπτειτην πηγή που εκβάλλει στην αιώνια ζωή, ώστε να μη διψά ποτέ ξανά. Εδώ συνδέεται η συμβολική του φρέατος με το σχέδιο της θείας οικονομίας για τον Ισραήλ. Ήδη κατά την κλήση του Ναθαναήλ ο Ιησούς αποκάλυψε τον εαυτό Του ως το νέο, μεγαλύτερο Ιακώβ. Αυτός (ο πατριάρχης) είχε δει πάνω στην πέτρα που χρησιμοποιούσε ως μαξιλάρι, για να κοιμηθεί, νυχτερινό όραμα στο οποίο ανέβαιναν και κατέβαιναν άγγελοι. Ο Ιησούς προλέγει στο Ναθαναήλ ότι θα δει *τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου* (1, 51). Εδώ στο φρέαρ του Ιακώβ συναντούμε τον Ιακώβ ως το μεγάλο γενάρχη. με το φρέαρ είχε χαρίσει νερό, το βασικό συστατικό της ζωής. Αλλά στον άνθρωπο υφίσταται μία μεγαλύτερη δίψα - πέρα από το νερό του φρέατος, γιατί αναζητά μία ζωή, η οποία ξεπερνά τη βιολογική σφαίρα.

Θα συναντήσουμε την ίδια ένταση της ανθρώπινης ύπαρξης και στην παράγραφο περί του άρτου: ο Μωϋσής χάρισε το μάννα, μοίρασε τον άρτο εκ του ουρανού. Ωστόσο ήταν ένας επίγειος «άρτος». Το μάννα είναι μία επαγγελία: ο νέος Μωϋσής πρόκειται να δώσει πάλι άρτο. Όμως ακόμη μία φορά πρέπει να προσφερθεί περισσότερο από αυτό που θα μπορούσε να είναι το Μάννα. Αναδεικνύεται έτσι έντονη η αναζήτηση του ανθρώπου για το αιώνιο, για ένα άλλο «άρτο», το οποίο πραγματικά πρόκειται να είναι *άρτος εκ του ουρανού*. Κατ’ αυτόν τον τρόπο αντιστοιχούν η επαγγελία του καινού ύδατος και του καινού άρτου. Αντιστοιχούν στην άλλη πλευρά της ζωής την οποία διακαώς λαχταρά ο άνθρωπος. Ο Ιωάννης διακρίνει μεταξύ βίου και ζωής, της βιολογικής ζωής και αυτής της περιεκτικής ζωής, η οποία είναι αφ’ εαυτής πηγή (της ζωής) και δεν υπόκειται στο θάνατο και τη φθορά, η οποία διέπει τη φθορά. Γι’ αυτό και ο διάλογος με τη Σαμαρείτιδα στρέφεται περί το ύδωρ – όμως αυτή τη φορά με άλλο τρόπο - ως σύμβολο του Πνεύματος. της ιδιαίτερης εκείνης δύναμης, η οποία ξεδιψά τη βαθύτερη δίψα του ανθρώπου και του χαρίζει, χωρίς να το γνωρίζει, ολόκληρη εκείνη τη ζωή που προσμένει.

Στη συνέχεια στο κεφ. 5 εμφανίζεται το ύδωρ εν παρόδω. Πρόκειται για την ιστορία του ανθρώπου εκείνου ο οποίος ήταν κατάκοιτος για 38 έτη και προσδοκούσε την ίαση από την κατάδυσή του στη κολυμπήθρα Βηθεσδά. δε βρίσκει όμως κανένα να τον βοηθήσει. Ο Ιησούς τον θεραπεύει με την παντοδυναμία του: φέρνει στον άνθρωπο αυτό που του υποσχόταν. να λουσθεί με το αγιασμένο ύδωρ. Στο κεφ. 7, το οποίο σύμφωνα με μία διαφωτιστική άποψη των συγχρόνων ερευνητών ακολουθούσε μάλλον το κεφ. 5, συναντάμε τον Ιησού κατά την εορτή της σκηνοπηγίας όπου δέσποζε το εορταστικό έθιμο της σπονδής του ύδατος, πράγμα το οποίο θα διαπραγματευθούμε αναλυτικά.

Εν συνεχεία απαντούμε ξανά το συμβολισμό του ύδατος στο κεφ. 9: ο Ιησούς θεραπεύει κάποιον εκ γενετής τυφλό. Στο γεγονός της θεραπείας ανήκει και η εντολή του Ιησού να πάει ο τυφλός να νιφθεί στη κολυμπήθρα του Σιλωάμ. Έτσι ξαναβρίσκει το φως του. *Σιλωάμ ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*, παρατηρεί ο Ευαγγελιστής για τον αναγνώστη ο οποίος αγνοεί τα Εβραϊκά. Αυτό όμως είναι περισσότερο από μία απλή φιλολογική παρατήρηση. Μας αναφέρεται ο πραγματικός λόγος του θαύματος. ο *απεσταλμένος* είναι ο Ιησούς. Σε τελική ανάλυση καθαίρεται διά του Χριστού και εν Χριστώ, προκειμένου να μπορέσει να δει. Ολόκληρο το κεφάλαιο αναδεικνύεται ερμηνεία του βαπτίσματος, το οποίο μας επιτρέπει να *δούμε*. Ο Χριστός είναι ο μεταδότης του φωτός, ο οποίος διαμέσω της μετάδοσης των μυστήριων μας διανοίγει τους οφθαλμούς.

Με παρόμοια και ταυτόχρονα διαφορετική σημασία εμφανίζεται στο κεφ. 13 το ύδωρ στη νίψη των ποδών – κατά την ώρα του τελευταίου δείπνου. ο Ιησούς ίσταται ενώπιον του ύδατος εναποθέτει το πανωφόρι του, περιζώνεται, ρίχνει νερό σε μία λεκάνη και ξεκινά να πλένει τα πόδια των μαθητών (13, 4ε.). Η ταπείνωση του Ιησού με την οποία κάνει τον εαυτό του σκλάβο των οικείων του, είναι το καθαρτικό εκείνο ποδόλουτρο το οποίο που καθιστά τους ανθρώπους ικανούς να μετάσχουν στην τράπεζα του Θεού.

Τέλος, εμφανίζεται το ύδωρ ακόμη μία φορά στο τέλος του Πάθους μυστηριώδες και μεγαλειώδες συγχρόνως. Αφού ο Ιησούς είναι νεκρός, δε συντρίβονται τα πόδια του, αλλά *εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν͵ καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ* (19, 34). Δεν υφίσταται αμφιβολία ότι ο Ιωάννης εν προκειμένω επισημαίνει τα δύο μεγάλα μυστήρια της Εκκλησίας – το Βάπτισμα και την Ευχαριστία – που εκπηγάζουν από την ανοιγμένη καρδιά του Ιησού. Έτσι η Εκκλησία γεννάται από την πλευρά του. Ο Ιωάννης όμως επαναλαμβάνει στην πρώτη του επιστολή πάλι το θέμα περί του ύδατος και του αίματος δίνοντάς του μία διαφορετική διάσταση: *Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος͵ Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν͵ ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες͵ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα͵ καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν* (Α’ Ιω. 5, 6-8)[[1]](#footnote-1). Εν προκειμένω έχουμε ξεκάθαρα μία πολεμική αποστροφή εναντίον ενός Χριστιανισμού, ο οποίος αναγνωρίζει μεν τη βάπτιση του Ιησού ως αγιαστικό γεγονός, όχι όμως και το θάνατό του στο σταυρό. Πρόκειται για ένα Χριστιανισμό ο οποίος επιθυμεί μόνο το Λόγο όχι όμως Σάρκα και αίμα. Το σώμα του Ιησού και ο θάνατός του δε διαδραματίζουν εν τέλει κανένα ρόλο. Έτσι από το Χριστιανισμό απομένει μόνο το ύδωρ. ο Λόγος χωρίς τη σωματική παρουσία του Ιησού χάνει την ισχύ του. Ο Χριστιανισμός παραμένει έτσι απλή διδασκαλία απλός ηθικισμός, καθώς απουσιάζουν από αυτόν η Σάρκα και το Αίμα. Ο απολυτρωτικός χαρακτήρας του αίματος του Ιησού δε γίνεται πλέον αποδεκτός. Διαταράσσει τη νοητική συνέπεια.

Ποιος δε θα μπορούσε να αναγνωρίζει απειλές του σημερινού Χριστιανισμού; Ύδωρ και αίμα ανήκουν από κοινού. Σάρκωση και Σταυρός, Βάπτιση, Λόγος και μυστήριο είναι αχώριστα μεταξύ τους. Και το Πνεύμα πρέπει πρέπει να προστεθεί σ’ αυτήν την τριάδα των μαρτύρων. Ο Schnackenburg (Die Johannes-Briefe 232) εφιστά επί τούτω την προσοχή μας: *με το Ιω. 15, 26. 16, 10 εννοείται η μαρτυρία του Πνεύματος εν τη Εκκλησία και διά της Εκκλησίας*.

Ας στρέψουμε την προσοχή μας στους αποκαλυπτικούς λόγους του Ιησού στη συνάφεια της εορτής της σκηνοπηγίας, που μας τους παραθέτει ο Ιωάννης στο 7, 37-39: *Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων͵ Ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ͵ καθὼς εἶπεν ἡ γραφή͵ ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*. Ως υπόβαθρο παρουσιάζεται το τελετουργικό της εορτής, το οποίο συνίστατο στην άντληση νερού από την πηγή του Σιλωάμ, προκειμένου να προσφερθεί κατά την έβδομη ημέρα της εβδομάδας προσφορά ύδατος. Κατά την έβδομη ημέρα πριν ολοκληρώσουν τη σπονδή περιφέρονταν οι ιερείς επτά φορές γύρω από το βωμό με τη χρυσή λεκάνη. Αυτά τα τελετουργικά με το ύδωρ υποδεικνύουν εν πρώτοις ότι η καταγωγή της συγκεκριμένης εορτής πρέπει να αναχθεί σε φυσιολατρικά θρησκεύματα. Η εορτή ήταν μία επίμονη παράκληση για τη βροχή, την οποία χρειαζόταν τόσο πολύ μία χώρα που υπέφερε από την ξηρασία. Κατόπιν όμως το τελετουργικό μετατράπηκε σε ιερή ανάμνηση του ύδατος το οποίο ο Θεός πρόσφερε στους Ιουδαίους παρά τις αμφιβολίες και τους φόβους τους κατά την περιπλάνησή τους στην έρημο (Αρ. 20, 1-13). Τελικά η ανάβλυση του ύδατος από το βράχο κατέστη αντικείμενο μεσσιανικής ελπίδας: ο Μωϋσής είχε χαρίσει στον Ισραήλ κατά την περιπλάνησή του στην έρημο άρτο εξ ουρανού και ύδωρ εκ πέτρας. Αντίστοιχα ανέμενε κανείς αυτά τα δύο βασικά στοιχεία της ζωής και από το νέο Μωϋσή, το Μεσσία. Αυτή η μεσσιανική ερμηνεία της προσφοράς του ύδατος εμφανίζεται και στην Α’ Κορινθίους: *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον͵ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός* (10, 3 κ.ε.).

Ο Ιησούς με την αναφορά του στο τελετουργικό του ύδατος αποκρινόταν σε αυτήν την προσδοκία: είναι ο Νέος Μωϋσής. Ο ίδιος είναι ο βράχος που αναβλύζει ζωή. Όπως απεκάλυψε στην ομιλία του περί του άρτου ότι αυτός είναι ο *άρτος ο εκ του ουρανού καταβάς*, έτσι προβάλλεται τώρα – παρόμοια όπως και ενώπιον της Σαμαρείτιδας – ως το ***ζωντανό*** *ύδωρ*, που ικανοποιεί την εσώτερη δίψα του ανθρώπου, τη δίψα για ζωή, για το πλήρωμα της ζωής (10, 10). Αυτή είναι μία ζωή η οποία δε χαρακτηρίζεται από την αναγκαία δίψα που πάντοτε πρέπει να ικανοποιείται εκ νέου, αλλά αναβλύζει εκ των έσω αφ’ εαυτής.

Ο Ιησούς αποκρίνεται επίσης στην ερώτηση: *Πώς πίνει κάποιος αυτό το ύδωρ; Πώς πλησιάζει κάποιος την πηγή και ξεδιψά; Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ....* Η πίστη στον Ιησού είναι ο τρόπος με τον οποίο κάποιος πίνει το ζωντανό ύδωρ, με τον οποίο εγκολπώνεται εκείνη τη ζωή που δεν απειλείται από θάνατο. Όμως πρέπει να ακούσουμε προσεκτικότερα το κείμενο. Συνεχίζει: *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή͵ ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος* (7, 38). Από ποια *κοιλία[[2]](#footnote-2)* όμως; Ήδη από τα αρχαία χρόνια έχουν δοθεί δύο διαφορετικές απαντήσεις. Ο Ωριγένης, ο οποίος θεμελίωσε την αλεξανδρινή παράδοση (την παραλαμβάνουν όμως και οι μεγάλοι Λατίνοι Πατέρες Ιερώνυμος και Αυγουστίνος) ερμηνεύει: *Ὁ πιστεύων...ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ...*. Ο άνθρωπος ο οποίος πιστεύει γίνεται μόνος του μία πηγή, μία όαση από την οποία εκπηγάζει γάργαρο, αμόλυντο νερό, η ζωοποιός δύναμη του δημιουργικού Πνεύματος.

υφίσταται όμως επιπλέον – διαδεδομένη ασφαλώς σε πολύ μικρότερο βαθμό – και η μικρασιατική παράδοση, η οποία λόγω της καταγωγής της ίσταται πλησίον του Ιωάννη και μαρτυρείται από τον Ιουστίνο (+165), τον Ειρηναίο, τον Ιππόλυτο, τον Κυπριανό και τον Εφραίμ. Αυτή υιοθετεί διαφορετική στίξη: *Όποιος διψά, αυτός ας έρθει σε μένα και ας πιει όποιος πιστεύει.* *Όπως αναφέρει η Γραφή, από το σώμα του θα πηγάσουν ποταμοί.* Το *σώμα* αναφέρεται έτσι στο Χριστό. Αυτός είναι η πηγή, η ζωντανή πέτρα, από την οποία πηγάζει το καινό ύδωρ. Καθαρά από γλωσσικής πλευράς η πρώτη σημασία είναι πιθανότερη. γι’ αυτό και την έχει υιοθετήσει το μεγαλύτερο μέρος των συγχρόνων ερμηνευτών. Αλλά από πλευράς περιεχομένου η δεύτερη η μικρασιάτικη ερμηνεία, φαίνεται πιο εύλογη. Αυτήν παραδέχεται επί παραδείγματι ο Schnackenburg, και δεν είναι απαραίτητο να την εκλάβουμε ως αποκλειστικά αντίθετη προς την «αλεξανδρινή» ερμηνεία.

Ένα βασικό κλειδί για την ερμηνεία υφίσταται στη σύντομη φράση *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή*. Ο Ιησούς προσδίδει ιδιαίτερη σημασία στη συνέχεια της Γραφής, στη συνέχεια της ιστορίας της παρουσίας του Θεού στους ανθρώπους. Ολόκληρο το Κατά Ιωάννη, κατεξοχήν όμως οι Συνοπτικοί και ολόκληρη η γραμματεία της Καινής Διαθήκης νομιμοποιούν την πίστη στον Ιησού παρουσιάζοντάς Τον ως το Τέλος όλων των ρευμάτων της Γραφής, καθώς από αυτόν αποκαλύπτεται το συνεκτικό νόημα της Γραφής, αυτό το οποίο όλα περιμένουν και όλα αναζητούν. Αλλά που ομιλεί η Αγία Γραφή γι αυτή τη ζωντανή πηγή; Ο Ιωάννης δεν έχει κάποια μεμονωμένη αναφορά κατά νου αλλά ακριβώς τη *Γραφήκαι* μία εικόνα, η οποία διέρχεται τα κείμενά της. Ένα βασικό ίχνος της είχαμε εντοπίσει προηγουμένως: την ιστορία περί του βράχου που ανέβλυσε ύδωρ, και είχε καταστεί στον Ισραήλ ένα σύμβολο της ελπίδας. Το δεύτερο μεγάλο ίχνος μας το παρέχει το Ιεζ. 47, 1-12 – το όραμα του καινού Ναού: *καὶ ἰδοὺ ὕδωρ ἐξεπορεύετο ὑποκάτωθεν τοῦ αἰθρίου κατ’ ἀνατολάς* (47, 1). Περίπου πενήντα χρόνια αργότερα επανέλαβε ο Ζαχαρίας εκ νέου: *εκείνη την εποχή θα ανοιχτεί πηγή για να καθαρίζονται οι απόγονοι του Δαβίδ και οι κάτοικοι της Ιερουσαλήμ από την αμαρτία και την ακαθαρσία τους[[3]](#footnote-3)* (13, 1) *εκείνη την εποχή θα πηγάζουν από την Ιερουσαλήμ νερά που θα δίνουν ζωή. Τα μισά απ΄ αυτά θα χύνονται στην ανατολική θάλασσα και τα’άλλα μισά στη δυτική. Χειμώνα καλοκαίρι θα υπάρχουν νερά* (14, 8)[[4]](#footnote-4). Το τελευταίο κεφάλαιο της Α.Γ. νοηματοδοτεί εκ νέου αυτές τις εικόνες και συγχρόνως τους δίνει όλο τους το μεγαλείο: *Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον͵ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Ἀρνίου* (Αποκ. 22, 1). Ήδη κατά τη σύντομη θεώρηση της σκηνής του καθαρισμού του Ναού διαπιστώσαμε ότι ο Ιωάννης θεωρούσε τον Αναστάντα, το σώμα Του ως τον καινούργιο Ναό, τον οποίο ανέμενε όχι μόνο η Παλαιά Διαθήκη αλλά όλοι οι λαοί (2, 21).

Γι’ αυτό μπορούμε στην αναφορά περί των ποταμών του ζώντος ύδατος να αφουγκραστούμε μία ακόμη νύξη για τον καινούργιο Ναό: Ναί, υπάρχει αυτός ο Ναός! Υπάρχει ο επηγγελμένος ποταμός της ζωής, ο οποίος απολυμαίνει την αλμυρή ύπαιθρο και αφήνει τη Βασιλεία να ωριμάσει σε ζωή και να επιφέρει καρπούς. Αυτός είναι ο οποίος με τη μέχρι θανάτου αγάπη Του διήλθε μέσω του Σταυρού και τώρα ζει σε μία ζωή την οποία δεν μπορεί να απειλήσει πλέον ο θάνατος. αυτός είναι ο ζών Χριστός. Έτσι ο λόγος της σκηνοπηγίας δεν αφορά μόνο στην καινή Ιερουσαλήμ, στην οποία ζει ο ίδιος ο Θεός και είναι πηγή της ζωής αλλά υποδεικνύει άμεσα το σώμα του Σταυρωθέντος από τον οποίο επήγασε αίμα και ύδωρ (19, 34). Το αναδεικνύει ως τον αληθινό Ναό, ο οποίος δεν είναι χειροποίητος από λίθους. επειδή ακριβώς σημαίνει τη ζωντανή παρουσία του Θεού στον κόσμο, είναι και θα παραμένει πηγή της ζωής για πάντα. Όποιος ανοίγει τα μάτια του στην ιστορία, μπορεί να αντικρίσει αυτόν τον ποταμό να διατρέχει τους αιώνες ξεκινώντας από το Γολγοθά, από τον εσταυρωμένο και αναστάντα Χριστό. Μπορεί να διαπιστώσει πως εκεί όπου ο ποταμός αυτός εκβάλλει η γη καθαίρεται, αναπτύσσονται καρπερά δέντρα. Από αυτήν την πηγή της αγάπης πηγάζει ζωή πραγματική, που δωρίζεται και δωρίζει.

Αυτή η βασική χριστολογική ερμηνεία δεν πρέπει να αποκλείσει ότι η αναφορά στο λόγιο σε ένα βαθμό αφορά και στους πιστούς. Ένα *λόγιο* από το απόκρυφο Ευαγγέλιο του Θωμά (10, 6) υποδεικνύει μία κατεύθυνση αντίστοιχη με αυτή του Κατά Ιωάννη: *όποιος πίνει από το στόμα μου θα γίνει όπως εγώ* (Barrett 334). Ο πιστός ενώνεται με το Χριστό. συμμετέχει στην καρποφορία του. Ο πιστός και ο άνθρωπος που αγαπάει μαζί με το Χριστό γίνεται μία πηγή που χαρίζει ζωή. Αυτό όμως μπορεί να το διαπιστώσει κανείς και στην αφήγηση πως οι άγιοι είναι οάσεις, από τις οποίες αναβλύζει ζωή, από την οποία επιστρέφει κάτι από το χαμένο Παράδεισο. Και πάντα παραμένει τέλος ο Χριστός η πηγή, η οποία χορηγεί άφθονα δώρα.

## β) Άμπελος και οίνος

Ενώ το νερό είναι βασικό συστατικό στη ζωή, το σιταρένιο ψωμί, ο οίνος και το ελαιόλαδο είναι τυπικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού της Μεσογείου. Ο Ψαλμός της δημιουργίας 103 (104) αναφέρει πρώτα το χλωρό χορτάρι, το οποίο έχει προνοήσει ο Θεός για τα ζώα. εν συνεχεία αναφέρεται σε όσα χαρίζει ο Θεός διά της γης στον άνθρωπο: *άρτον εκ της γης*, τον οίνο, που ευφραίνει την καρδιά του και τέλος το λάδι διά του οποίου λάμπει το πρόσωπό του. Μετά αναφέρει ακόμη μια φορά το ψωμί πού δυναμώνει την καρδιά του ανθρώπου (103, 14). Ενώ το νερό είναι βασικό συστατικό στη ζωή, το σιταρένιο ψωμί, ο οίνος και το ελαιόλαδο είναι τυπικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού της Μεσογείου. Τα τρία μεγάλα δώρα της γης έγιναν συγχρόνως μαζί με το νερό τα βασικά συστατικά των Μυστηρίων της Εκκλησίας. Σε αυτά (τα Μυστήρια) οι καρποί της δημιουργίας γίνονται φορείς της ιστορικής δράσεως του Θεού, *σημεία* με τα οποία μας χαρίζει την ιδιαίτερη εγγύτητά του.

Τα τρία δώρα διαφέρουν μεταξύ τους χαρακτηριστικά και προσλαμβάνουν διαφορετικές σημασίες. Το ψωμί αποτελεί τη βασική του διατροφή. παρασκευάζεται στην απλή του μορφή από νερό και σιτάρι και είναι «ζυμωμένο» ταυτόχρονα με το στοιχείο της φωτιάς και η εργασία του ανθρώπου. Ανήκει και στους πλούσιους και στους πτωχούς, κατ’ εξοχήν όμως στους πτωχούς. Συμβολίζει τα αγαθά της δημιουργίας και του δημιουργού. σημαίνει και το απέριττο της απλής καθημερινής ζωής.

Ο οίνος αντίθετα συμβολίζει τη γιορτή. Επιτρέπει στον άνθρωπο να αισθανθεί τη μεγαλοσύνη της δημιουργίας. Έτσι ανήκει στα τελετουργικά του Σαββάτου, του Πάσχα, του γάμου. Επιπλέον μας επιτρέπει να λάβουμε μία γεύση από την εσχατολογική γιορτή του Θεού με τους ανθρώπους, προς την οποία αποσκοπούσαν όλες οι προσδοκίες του Ισραήλ: *ο Κύριος του Σύμπαντος θα ετοιμάσει πάνω στο όρος Σιών για όλους τους λαούς συμπόσιο με τα πιο νόστιμα εδέσματα, συμπόσιο με εκλεκτά κρασιά λαγαρισμένα* (Ησ. 25, 6)[[5]](#footnote-5). Το έλαιο παρέχει στους ανθρώπους δύναμη και ομορφιά και έχει θεραπευτική και διατροφική αξία. Στη χρίση των προφητών, των βασιλέων και των ιερέων συνιστά σημείο της άνω κλήσεως.

Στο Κατά Ιωάννη, όσο γνωρίζω, δεν απαντά το έλαιο. Το πολυτελές έλαιο νάρδου, με το οποίο άλειψε τον Κύριο η Μαρία στη Βηθανία ένα βράδυ προ του Πάθους Του, είχε ανατολική προέλευση. Στη σκηνή αυτή εμφανίζεται αφενός ως σημείο της αγιασμένης δαπάνης που γίνεται για την αγάπη και αφετέρου ως προτύπωση του θανάτου και της αναστάσεως. Τον άρτο τον απαντούμε στη σκηνή του πολλαπλασιασμού των άρτων που περιγράφουν αναλυτικά οι Συνοπτικοί και επιπλέον στους μεγάλους λόγους περί της Ευχαριστίας στο Κατά Ιωάννη. Η δωρεά του καινού οίνου εμφανίζεται στο γάμο της Κανά (2, 1-12), ενώ κατά τους αποχαιρετιστήριους λόγους ο Ιησούς εμφανίζεται ως η αληθινή άμπελος (15, 1-10).

Ας στραφούμε όμως στα δύο αυτά κείμενα. Το θαύμα στην Κανά με την πρώτη ματιά φαίνεται να ξεχωρίζει κάπως από τα λοιπά *σημεία* του Ιησού. Τι νόημα μπορεί να έχει ότι ο Ιησούς παρασκευάζει για μία ιδιωτική γιορτή μία υπερβολικά μεγάλη ποσότητα οίνου – περί τα 520 λίτρα - ; Έτσι πρέπει να ενσκύψουμε περισσότερο στο κείμενο για να συνειδητοποιήσουμε ότι σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται για μία ιδιωτική πολυτέλεια, αλλά για κάτι πολύ ανώτερο. Εν πρώτοις είναι ιδιαίτερα σημαντική η χρονολόγηση: *καὶ* ***τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*** *γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας͵ καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ* (2, 1). Δεν είναι σαφές από ποια ακριβώς πρώτη ημέρα εξαρτάται ο λόγος περί της *τρίτης* ημέρας. Κατ’ αυτόν τον τρόπο καθίσταται όμως σαφές ότι ο Ευαγγελιστής χρησιμοποιεί μία συμβολική δήλωση χρόνου, η οποία μας παρέχει ανά χείρας το κλειδί για να κατανοήσουμε τη σημασία του γεγονότος. Στην Π.Δ. η τρίτη ημέρα είναι η ημέρα της θεοφάνειας, όπως επί παραδείγματι στη βασική αφήγηση περί της συναντήσεως του Θεού με τον Ισραήλ στο όρος Σινά: *ἐγένετο δὲ* ***τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*** *γενηθέντος πρὸς ὄρθρον καὶ ἐγίνοντο φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ νεφέλη γνοφώδης ἐπ’ ὄρους Σινᾶ […] διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ’ αὐτὸ τὸν θεὸν ἐν πυρί* (Εξ. 19, 16-18). Συγχρόνως αποτελεί εν προκειμένω ένα προανάκρουσμα για την τελική και καθοριστική θεοφάνεια που θα λάβει χώρα στην ιστορία: στην Ανάσταση του Χριστού κατά την τρίτη ημέρα, κατά την οποία όλες οι προηγούμενες εμφανίσεις του Θεού μετατρέπονται πλέον σε μία οριστική *εισβολή* του Θεού στη γη: η γη διανοίγεται οριστικά και προσλαμβάνεται στη ζωή του Θεού. Κατ’ αυτόν τον τρόπο μας αποκαλύπτεται ότι πρόκειται περί μίας πρώτης αυτοαποκαλύψεως του Θεού στην εξέλιξη των γεγονότων της Π.Δ., τα οποία όλα φέρουν εντός των το χαρακτήρα της επαγγελίας και αναζητούν την οριστική τους εκπλήρωση. Οι ερμηνευτές συναριθμούν την προηγούμενη ημέρα της κλήσεως των μαθητών (π.χ. Barrett 213) και προκύπτει τότε ότι η αυτή η *τρίτη ημέρα* είναι συγχρόνως η έκτη ή η έβδομη ημέρα από την αρχή της κλήσεως των μαθητών. ως έβδομη ημέρα θα ήταν παρομοίως η ημέρα της θεϊκής γιορτής για την ανθρωπότητα, πρόγευση εκείνου του οριστικού Σαββάτου, το οποίο περιγράφεται στην προαναφερθείσα προφητεία του Ησαΐα.

Με αυτήν τη χρονολόγηση συνδέεται ένα διαφορετικό βασικό στοιχείο της αφηγήσεως. Ο Ιησούς αναφέρεται στην ***ώρα του*** η οποία δεν έχει έρθει ακόμη. Αυτό σημαίνει εν πρώτοις ότι δεν ενεργεί και αποφασίζει αυτόβουλα, αλλά πάντα σε συμφωνία με τη βούληση του Πατέρα, επί τη βάσει του σχεδίου του Θεού. Η *ώρα* αναφέρεται περισσότερο στο *δοξασμό* Του, στον οποίο περιλαμβάνονται από κοινού ο Σταυρός, η Ανάσταση και η απανταχού παρουσία Του μέσω του λόγου και του Μυστηρίου. Η ώρα του Ιησού, η ώρα της δόξας Του ξεκινά από το Σταυρό και εκεί έχει τον ιστορικό της «τόπο»: σε αυτή τη στιγμή –όταν οι πασχάλιοι αμνοί σφάζονταν - ο Ιησούς χύνει το αίμα Του ως ο αληθής αμνός. Η ώρα Του έρχεται παρά Θεού, αλλά είναι επακριβώς καθορισμένη στη συνάφεια της ιστορίας, συνδεδεμένη με μία λειτουργική ημέρα αποτελώντας έτσι ακριβώς το ξεκίνημα της καινής λειτουργίας *εν πνεύματι και αληθεία*.

Όταν ο Ιησούς κατ’ αυτήν τη στιγμή αναφέρεται στην ώρα Του, συνδέει με αυτόν τον τρόπο την παρούσα στιγμή με το μυστήριο του Σταυρού ως τη δόξα Του. Αυτή η ώρα δεν έχει φθάσει ακόμη. αυτό έπρεπε καταρχάς να λεχθεί. Και όμως ο Ιησούς είχε την εξουσία να προκαταλάβει αυτήν την ώρα συμβολικά. Έτσι το θαύμα της Κανά προβάλλει ως προοικονομία εκείνης της ώρας και συνδέεται εσωτερικά μαζί της. Πώς θα μπορούσαμε επί του προκειμένου να ξεχάσουμε ότι αυτό το συναρπαστικό μυστήριο της προοικονομίας της ώρας υφίσταται ακόμη και σήμερα διαρκώς και επαναλαμβάνεται; Όπως ο Ιησούς συμβολικά ενώπιον της μητέρας του προοικονομεί και συγχρόνως υποδεικνύει την ώρα Του, το ίδιο συμβαίνει εκ νέου και στην Ευχαριστία. Ενώπιον της προσευχής της Εκκλησίας ο Κύριος προοικονομεί εντός αυτής την επάνοδό Του, έρχεται, εορτάζει ήδη μαζί μας το γάμο και συγχρόνως με τον τρόπο αυτό μας εξάγει από το χρόνο μας και μας οδηγεί στην «ώρα» Του.

Με αυτόν τον τρόπο αρχίζουμε να κατανοούμε το γεγονός της Κανά. Η αφθονία είναι ένα θεϊκό *σημείο*. Τη διαπιστώνουμε στον πολλαπλασιασμό των άρτων. τη βλέπουμε πάλι ξανά – τις περισσότερες φορές όμως στο κέντρο της ιστορίας της θείας οικονομίας: ο Θεός προσδαπανάται για το φτωχό δημιούργημα, τον άνθρωπο. Αυτή η αφθονία είναι η «δόξα» του. Η αφθονία στην Κανά είναι γι αυτό το λόγο ένα σημείο ότι ο Θεός έχει ξεκινήσει το πανηγύρι με την ανθρωπότητα, την αυτοπροσφορά Του. Το πλαίσιο του θαύματος, ο γάμος, γίνεται εικόνα που υποδεικνύει τη μεσσιανική ώρα: η ώρα του γάμου του Θεού με το λαό Του έχει ξεκινήσει με την έλευση του Ιησού. Η εσχατολογική επαγγελία ανατέλει στο παρόν.

Στο σημείο αυτό συνδέεται η περικοπή του γάμου της Κανά με την αφήγηση του αγίου Μάρκου σχετικά με το ερώτημα των Γραμματέων στον Ιησού: *γιατί δε νηστεύουν οι μαθητές σου;* Η απόκριση του Ιησού έχει ως εξής: *Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ’ αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν;* (Μκ. 2, 18). Ο Ιησούς εμφανίζεται εν προκειμένω ως ο *νυμφίος* του γάμου που έχει υποσχεθεί ο Θεός με το λαό Του. Εισάγει έτσι με αυτόν τον τρόπο μυστηριακά την υπόστασή Του στο μυστήριο του Θεού. Σε αυτόν ενώνονται απροσδόκητα Θεός και άνθρωπος. Τελείται ο γάμος, ο οποίος φυσικά – επ᾿ αυτού εφιστά ο Ιησούς με την απόκριση την προσοχή –διέρχεται διά του Σταυρού και την *απόσπαση* του νυμφίου.

Πρέπει να εξετάσουμε ακόμη δύο πλευρές της ιστορίας της Κανά, προκειμένου να κατανοήσουμε κάπως το χριστολογικό της βάθος– την αυτοαποκάλυψη του Ιησού και τη «δόξα» Του, που απαντούν εκεί. Το νερό το οποίο εξυπηρετεί τον τελετουργικό καθαρισμό, μετατρέπεται σε κρασί. γίνεται έτσι σύμβολο και δώρο της γαμήλιας ευφροσύνης. Στο σημείο αυτό εμφανίζεται ένα στοιχείο του Νόμου το οποίο τελειώνεται στην ύπαρξη και το έργο του Ιησού. Ο Νόμος δεν απορρίπτεται, ούτε παραμερίζεται αλλά εκπληρώνεται η εσωτερική του αναμονή. Η λατρευτική καθαρότητα παραμένει σε τελική ανάλυση τελετουργικό, παραμένει μία μορφή ελπίδας. Παραμένει *ύδωρ*, όπως και η ανθρώπινη πράξη εξακολουθεί να είναι ενώπιον του Θεού *ύδωρ*. Η ηθική καθαρότητα δεν αρκεί τέλος ποτέ για να καταστήσει τον άνθρωπο ικανό ενώπιον του Θεού, να τον κάνει πραγματικά «καθαρό» για το Θεό. Το νερό γίνεται οίνος. Στους κόπους του ανθρώπου απαντά η δωρεά του Θεού, ο οποίος χαρίζει τον εαυτό Του και έτσι δημιουργεί τη χαρμόσυνη εορτή, την οποία όμως μπορεί να εδραιώσει μόνο η παρουσία και η δωρεά Του.

Η θρησκειοϊστορική έρευνα συχνά αναφέρει ως παράλληλο της ιστορίας της Κανά το μύθο του Διονύσου, το θεό, ο οποίος τον ανακάλυψε και στον οποίο αποδίδουν ακόμη και τη μεταβολή του ύδατος σε οίνο –ένα μυθικό γεγονός, το οποίο ακόμη και λειτουργικά πραγματοποιούνταν. Ο μεγάλος Ιουδαίος θεολόγος Φίλων ο Αλεξανδρεύς (περ. 13 π.Χ. – 45/50 μ.Χ.) είχε μεταλλάξει τη σημασία αυτής της αφήγησης απομυθοποιώντας την. Ο αληθινός δότης του οίνου είναι, όπως αναφέρει, ο θεϊκός Λόγος. Αυτός είναι που μας παρέχει τη χαρά, τη γλυκύτητα, την τέρψη του αληθινού οίνου. Ο Φίλων όμως ιστορικολυτρωτικά συνδέει τη συγκεκριμένη θεολογία του περί του Λόγου με το Μελχισεδέκ, ο οποίος προσέφερε άρτο και οίνο. Στο πρόσωπο του Μελχισεδέκ δρα ο Λόγος ο οποίος μας προσφέρει τα πραγματικά δώρα για την ανθρωπότητα: κατ’ αυτόν τον τρόπο ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται συγχρόνως ως ο ιερέας μίας λειτουργίας του σύμπαντος (Barrett 211κ.ε.).

Είναι πολύ αμφίβολο εάν ο Ιωάννης σκεπτόταν επί μίας τέτοιας βάσεως. Η θεώρηση της αφήγησης της Κανά ως αποκάλυψης του μυστηρίου και της κοσμικής λειτουργίας του Λόγου, όπου μεταμορφώνεται και βρίσκει τη κρυμμένη του αλήθεια ο μύθος του Διονύσου, θα μπορούσε να τεκμηριωθεί από τα εξής στοιχεία: α) ο ίδιος ο Ιησούς παραπέμπει ερμηνεύοντας την αποστολή του στον Ψ. 109 (110), όπου παρουσιάζεται η ιεροσύνη του Μελχισεδέκ (Μκ. 12, 35-37). β) η Προς Εβραίους, η οποία συγγενεύει με το Κατά Ιωάννη, ρητά περιλαμβάνει τη θεολογία περί του Μελχισεδέκ. γ) ο Ιωάννης προβάλλει τον Ιησού ως το Λόγο του Θεού και όχι ως τον ίδιο το Θεό. δ) τέλος ο Κύριος πρόσφερε ως φορείς του νέου δεσμού τον άρτο και τον οίνο.

Ενώ η ιστορία της Κανά περιστρέφεται μέσω της πλούσιας συμβολικής γύρω από τον καρπό της αμπέλου, ο Ιησούς καταπιάνεται στο Ιω. 15 –στη συνάφεια των αποχαιρετιστήριων λόγων του – με την πανάρχαια εικόνα αυτής της ίδιας της αμπέλου ολοκληρώνοντας το «όραμα» που κρύβεται σε αυτή. Για να κατανοήσουμε αυτό το λόγο του Ιησού, είναι αναγκαίο να προσέξουμε ένα τουλάχιστον βασικό κείμενο της Π.Δ. που πραγματεύεται τη θεματική της αμπέλου και να μελετήσουμε για λίγο μία συγγενή συνοπτική παραβολή, η οποία παραλαμβάνει και παραλλάσσει το κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης.

Στο Ησ. 5, 1-7 απαντούμε ένα τραγούδι για την άμπελο. Ο Προφήτης είχε χρησιμοποιήσει πιθανόν το τραγούδι αυτό στο πλαίσιο της εορτής της σκηνοπηγίας, μέσα σε μια ατμόσφαιρα ευφροσύνης, η οποία ανήκε στον οκταήμερο εορτασμό της (πρβλ. Δευτ. 16,14). Μπορεί κάποιος να φαντασθεί τα δρώμενα στους χώρους μεταξύ των σκηνών οι οποίες ήταν κατασκευασμένες με κλαδιά και φύλλα. ο Προφήτης πρόβαλλε μεταξύ των εορταστών και πρόφερε ένα τραγούδι αγάπης περί του *αγαπημένου* φίλου και της αμπέλου του. Όλοι γνώριζαν ότι η άμπελος δήλωνε τη νύφη (πρβλ. Άσμα 2, 15. 4, 6 κ.ε.). Έτσι περίμεναν κάτι διασκεδαστικό, το οποίο θα ταίριαζε στην ατμόσφαιρα της εορτής. Και το τραγούδι αρχίζει όντως όμορφα: Ο φίλος του είχε ένα αμπέλι σε εύφορο έδαφος, στο οποίο είχε φυτέψει κλίματα εξαιρετικής ποιότητας και είχε κάνει ό,τι ήταν δυνατό για να καρποφορήσει. Μετά όμως μεταβάλλεται η διάθεση: το αμπέλι απογοητεύει, και δεν αποδίδει καλούς καρπούς παρά μόνο μικρά, σκληρά και ξινά σταφύλια. Οι ακροατές κατανοούν τι σημαίνει αυτό: η νύφη ήταν άπιστη. απογοήτευσε την εμπιστοσύνη και την ελπίδα, την αγάπη την οποία προσδοκούσε από αυτήν ο φίλος. Πώς θα συνεχίσει η ιστορία; Ο φίλος αφήνει το αμπέλι του να λεηλατηθεί. εγκαταλείπει τη νύφη στην ατιμία, την οποία η ίδια προξένησε. Τώρα καθίσταται φανερό: το αμπέλι - η νύφη, είναι ο Ισραήλ, είναι οι ίδιοι οι παρόντες, στους οποίους ο Θεός είχε χαρίσει την οδό της δικαιοσύνης διαμέσω της Τορά. τους είχε αγαπήσει και είχε κάνει ό,τι ήταν δυνατό για αυτούς. αυτοί όμως απάντησαν με παράβαση του δικαίου και με μία παράνομη εξουσία. Το ερωτικό τραγούδι μετατρέπεται σε δικαστική απειλή. Τελειώνει με ένα σκοτεινό ορίζοντα – με την προοπτική της ανταποδόσεως στον Ισραήλ από την πλευρά του Θεού ενόψει της οποίας δε διακρίνεται καμία πλέον επαγγελία.

Εννοείται εκείνη η κατάσταση εξαθλιώσεως που περιγράφει ο Ψ. 79 (80) στην κραυγή προς το Θεό: *αμπέλι από την Αίγυπτο ξερίζωσες, λαούς απόδιωξες κι εκεί το φύτεψες. Ετοίμασες το έδαφος για χάρη του [...] γιατί έριξες τους φράκτες του και το τρυγάνε όλοι οι περαστικοί;*  (79, 9-15)[[6]](#footnote-6). η κραυγή μετατρέπεται στον Ψαλμό σε ικεσία: *Θεέ του σύμπαντος, γύρνα λοιπόν και πάλι! Κοίτα απ’ τα ύψη του ουρανού και δες κι έλα να επισκεφθείς αυτό το αμπέλι. Και στέριωσε ό,τι φύτεψε η ευνοϊκή σου δύναμη – το Γιο που κραταίωσες για σένα*. […] *φέρε μας πίσω Κύριε, του σύμπαντος Θεέ! Το βλέμμα σου ευνοϊκό ας πέσει πάνω μας και θα σωθούμε*  (79, 15-20)[[7]](#footnote-7).

Αυτή ήταν μετά όλες τις μεταπτώσεις της ιστορίας μετά από την εξορία η κατάσταση στην οποία ζούσε κατά βάση και ο Ιησούς στον Ισραήλ και του κέντριζε καρδιά του. Σε μία από τις ύστερες παραβολές την οποία αφηγείται την προπαραμονή του Πάθους του καταπιάνεται ξανά με το τραγούδι του Ησαΐα με διαφορετικό τρόπο αυτή τη φορά (Μκ. 12, 1-12). Ωστόσο στο λόγο του δεν εμφανίζεται πλέον το κλήμα ως εικόνα του Ισραήλ. Ο Ισραήλ αποτυπώνεται τώρα περισσότερο στους μισθωτούς εργάτες ενός αμπελώνα, του οποίου ο ιδιοκτήτης έχει φύγει σε ταξίδι και από μακριά προσδοκά τους αναμενόμενους καρπούς. Ο διαρκώς νέος αγώνας του Θεού για και με τον Ισραήλ παρουσιάζεται σε μία αποστολή δούλων, οι οποίοι κατ’ εντολή του Κυρίου έρχονται για να λάβουν το μίσθωμα, το αντιστοιχούν μέρος των καρπών. στην αφήγηση, η οποία ομιλεί για την κακομεταχείριση και θάνατο των δούλων, διαφαίνεται η ιστορία των Προφητών, το πάθος τους και η αποτυχία του κόπου τους. Τέλος ως έσχατη λύση αποστέλλει ο ιδιοκτήτης το γυιό του τον αγαπημένο. Αυτός ως κληρονόμος μπορεί να εγείρει ενώπιον του δικαστηρίου την αξίωση για το μέρος που του αντιστοιχεί. γι’ αυτό κι ελπίζει ο πατέρας ότι θα τύχει σεβασμού. Συμβαίνει όμως το αντίθετο. Οι εργάτες τον δολοφονούν, επειδή είναι ο κληρονόμος: έτσι επιδιώκουν να καρπωθούν οι ίδιοι οριστικά τον αμπελώνα. Ο Ιησούς συνεχίζει την παραβολή: *τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργούς͵ καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις* (12, 9). Σε αυτό το σημείο η αφήγηση περνά από το παρελθόν στην κατάσταση των ακροατών. Η ιστορία γίνεται ξαφνικά παρόν. Οι ακροατές γνωρίζουν: *Ομιλεί σχετικά με μας*. *Όπως οι προφήτες ταλαιπωρήθηκαν και σκοτώθηκαν, έτσι επιθυμείτε και εσείς να με σκοτώσετε. Για εσάς ομιλώ όχι για μένα*.

Η σύγχρονη ερμηνεία κατακλείεται σε αυτό το σημείο και μεταθέτει ξανά την παραβολή στο παρελθόν. Ομιλεί μόνον για την απόρριψη του κηρύγματος του Ιησού τότε από τους συγχρόνους του, για το θάνατό του στο σταυρό. Αλλά ο Κύριος ομιλεί πάντα στο παρόν με την προοπτική του μέλλοντος. Συνομιλεί μαζί μας και σχετικά με μας. Αν ανοίξουμε τα μάτια δε θα δούμε ότι αυτά που λέει αναφέρονται στο σήμερα; Δεν είναι άρα αυτή η λογική της νέας εποχής, της δικιάς μας εποχής; Εάν θεωρούμε ότι ο Θεός είναι νεκρός τότε είμαστε εμείς οι ίδιοι θεοί. Δεν είμαστε επιτέλους ιδιοκτησία ο ένας του άλλου αλλά μόνο κύριοι του εαυτού μας και ιδιοκτήτες του κόσμου. Μπορούμε επιτέλους να κάνουμε ό,τι μας αρέσει. Αποδομούμε το Θεό. δεν υπάρχει κανένα μέτρο *υπεράνω ημών*. Είμαστε οι ίδιοι μέτρο για τον εαυτό μας. Ο αμπελών μας ανήκει. τι συμβαίνει με τον άνθρωπο και τον κόσμο, μπορούμε να το διαπιστώσουμε...

Επιστρέφουμε στο κείμενο της παραβολής. Στο σημείο αυτό στον Ησαΐα –δεν ήταν ορατή καμία επαγγελία. Στον Ψαλμό ο πόνος μέσω της απειλής γίνεται προσευχή. Έτσι είναι πάντα η κατάσταση του Ισραήλ, της Εκκλησίας και της ανθρωπότητας. Στεκόμαστε πάντα στο σκοτάδι της δοκιμασίας και μπορούμε μόνο να αναφωνήσουμε στο Θεό: *ανόρθωσε μας*! στο λόγο όμως του Ιησού υπάρχει μία επαγγελία – μία πρώτη απόκριση στην ικεσία: Φρόντισε αυτόν τον αμπελώνα! Το βασίλειο θα δοθεί σε άλλους δούλους – αυτή η έκφραση είναι και απειλή κρίσης αλλά και επαγγελία. Διατυπώνει ότι ο Κύριος κρατά σταθερά τον αμπελώνα του και δε δεσμεύεται από τους υπάρχοντες δούλους. Αυτή η απειλή-επαγγελία δεν αφορά μόνο στους κύκλους της άρχουσας τάξεως περί των οποίων και με τους οποίους ομιλεί ο Ιησούς. Ισχύει επίσης στον καινούργιο λαό του Θεού – δεν αφορά στην Εκκλησία ως όλο αλλά στα επί μέρους μέλη της, όπως αναφέρει ο λόγος του Υψίστου στην Έφεσο: *μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μή͵ ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς͵ ἐὰν μὴ μετανοήσῃς* (Αποκ. 2,5). Την απειλή και την επαγγελία για την παράδοση του αμπελώνα σε άλλους δούλους τη συνοδεύει μία επαγγελία πολύ βασικής σημασίας. Ο Κύριος μνημονεύει τον Ψ. 117 (118), 22κε: *λίθον͵ ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες͵ οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας*. Ο θάνατος του γυιού δε συνιστά τον τελευταίο λόγο. Ο δολοφονημένος δεν παραμένει νεκρός απορριμμένος. Γίνεται μία καινούργια αρχή. Ο Ιησούς αφήνει έτσι να εννοηθεί ότι ο ίδιος θα είναι ο σκοτωμένος Υιός. Προλέγει το Σταυρό και την Ανάστασή του και κηρύσσει ότι από αυτόν το σκοτωμένο και Αναστάντα ο Θεός θα ανορθώσει ένα νέο δέντρο, έναν καινούργιο Ναό. Η εικόνα της αμπέλου εγκαταλείπεται και συμπληρώνεται από την εικόνα της ζωντανής οικοδομής του Θεού. Ο Σταυρός δεν αποτελεί το τέλος αλλά την καινούργια αρχή.

Το τραγούδι της αμπέλου δε σταματά με τη θανάτωση του υιού. Ανοίγει την προοπτική για μία νέα επέμβαση του Θεού. Ο συσχετισμός με το Ιω.2, με την αναγγελία της καταστροφής του Ναού και της ανοικοδομήσεώς Του δεν μπορεί να παραβλεφθεί. Ο Θεός δεν ταλαντεύεται. Εμείς είμαστε άπιστοι. αυτός όμως εν τούτοις είναι πιστός (πρβλ. Β’ Τιμ. 2,13). Βρίσκει καινούργιες μεγαλύτερους λεωφόρους για την αγάπη Του. Η έμμεση Χριστολογία των πρώτων παραβολών προάγεται εν προκειμένω σε μία εντελώς σαφή χριστολογική διατύπωση.

Η παραβολή της αμπέλου στους αποχαιρετιστήριους λόγους του Ιησού προάγει ολόκληρη την ιστορία της βιβλικής σκέψης και λόγου περί την άμπελο και τους δίνει ένα έσχατο βάθος: *Ἐγὼ εἰμὶ ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*, αναφέρει ο Κύριος. Σ’ αυτή τη διατύπωση το σημαντικό εν πρώτοις είναι η μικρή λέξη *ἀληθινή*. Ιδιαίτερα όμορφα αναφέρει ο Barrett επί τούτω: *νοήματα, τα οποία εν μέρει υποδεικνύονταν συγκεκαλυμμένα μέσω άλλων «αμπελιών»* (Σ.Μ. εννοείται στην Α.Γ.), *τώρα συγκεντρώνονται και αποτυπώνονται. Αυτός είναι η αληθινή άμπελος*. Αλλά το ιδιάζον και το σημαντικό σε αυτήν την πρόταση είναι το *ἐγὼ εἰμί*. Ο υιός ταυτίζεται με την άμπελο. Έγινε ο ίδιος άμπελος. Επέτρεψε να φυτευθεί στη γη. Εισήλθε στο αμπέλι. Επαναλαμβάνεται παραδόξως εκ νέου το μυστήριο της σαρκώσεως, περί του οποίου ομιλεί ο Ιωάννης στον πρόλογο. Η άμπελος δεν είναι πλέον ένα δημιούργημα το οποίο αντικρίζει ο Θεός με αγάπη και το οποίο μπορεί όμως πάλι να το κατακόψει και να το πετάξει. Εν Υιώ έγινε ο ίδιος άμπελος, ταυτίσθηκε το είναι του για πάντα με την άμπελο. Αυτή η άμπελος δε μπορεί ποτέ πλέον ούτε να αποσχισθεί ούτε να αφεθεί στη λεηλασία. Ανήκει οριστικά στο Θεό. Διά του Υιού ζει διαρκώς ο Θεός μέσα σ’ αυτή. Η επαγγελία έγινε αμετάκλητη, η ενότητα απαραβίαστη. Αυτό είναι το μεγάλο ιστορικό βήμα του Θεού, που συνιστά την ενδόμυχη εικόνα της παραβολής: η σάρκωση, ο θάνατος και η ανάσταση γίνονται ορατές σε όλο τους το μεγαλείο: *ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστὸς [...] οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ Οὔ͵ ἀλλὰ* ***Ναὶ*** *ἐν αὐτῷ γέγονεν. ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ͵ ἐν αὐτῷ τὸ Ναί· διὸ καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ* ***Ἀμὴν*** *τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι’ ἡμῶν* (Β’ Κορ. 2, 19ε.) – έτσι το αποτυπώνει ο άγιος Παύλος.

Το ότι η άμπελος δια του Χριστού είναι ο ίδιος ο Υιός είναι κάτι καινούργιο αλλά και ταυτόχρονα προτυπωμένο στη βιβλική παράδοση. Ήδη ο Ψ. 79 (80), 18 είχε συνδέσει στενά τον Υιό του Θεού με την άμπελο. Αντιστρόφως, - γινόμενος ο ίδιος ο Χριστός άμπελος παραμένει κατ’ αυτόν τον τρόπο ένα με τους δικούς του, με όλα τα διεσκορπισμένα τέκνα του Θεού, τα οποία ήρθε για να συγκεντρώσει (Ιω. 12, 52). Η άμπελος ως χριστολογική διατύπωση περιλαμβάνει ολόκληρη την Εκκλησιολογία. Σημαίνει την αδιάσπαστη συνύπαρξη του Θεού με τους δικούς του, οι οποίοι διαμέσου αυτού και εν αυτώ είναι «άμπελος». η κλήση τους είναι να παραμείνουν στην άμπελο. Ο Ιωάννης δε γνωρίζει το παύλειο *Σώμα Χριστού*. Η παραβολή όμως αποτυπώνει στην πράξη το ίδιο: το αχώριστο του Ιησού από τους δικούς Του, τη συνύπαρξη αυτών μαζί Του και μέσα Του. Έτσι ο λόγος περί της αμπέλου αναδεικνύει το αμετάκλητο του αγαθού που έχει δωρίσει ο Θεός.

Ο λόγος ομιλεί όμως συγχρόνως και περί της απαιτήσεως αυτού του δώρου, η οποία διαρκώς μας προ-καλεί. Η άμπελος, όπως αναφέραμε, δε μπορεί πλέον να σχισθεί, να αφεθεί στη λεηλασία. Χρειάζεται διαρκώς όμως εκ νέου κάθαρση. Κάθαρση, καρπός, επιμονή, εντολή, αγάπη, ενότητα – αυτές είναι οι μεγάλες λέξεις - κλειδιά γι’ αυτό το δράμα της ενύπαρξης και της συνύπαρξης με τον Υιό στην άμπελο, το οποίο προβάλλει ο Υιός με τους λόγους του στην ψυχή μας. Η Εκκλησία, ο καθένας προσωπικά, χρειάζεται πάντα εκ νέου κάθαρση. Οι εξίσου οδυνηρές όσο και αναγκαίες διαδικασίες της καθάρσεως διατρέχουν ολόκληρη την ιστορία, τη ζωή των ανθρώπων οι οποίοι οικειώθηκαν το Χριστό. Σε αυτές τις καθάρσεις είναι πάντα παρόν το μυστήριο του θανάτου και της αναστάσεως. Το υπερβολικό μεγαλείο του ανθρώπου και των θεσμών του πρέπει να αποκοπεί. ό,τι έγινε υπερβολικά μεγάλο πρέπει να ανακληθεί στην απλότητα και την πτωχεία του ίδιου του Κυρίου. Μόνο μέσω τέτοιων διαδικασιών απονεκρώσεως παραμένει και ανανεώνεται η καρποφορία.

Η κάθαρση αποσκοπεί στον καρπό, έτσι μας αναφέρει ο Κύριος. Τι είδους όμως καρπό αναμένει; Ας δούμε εν πρώτοις τον καρπό, που απέφερε ο ίδιος με το θάνατο και την ανάστασή Του. Ο Ησαΐας και ολόκληρη η προφητική παράδοση είχαν ομιλήσει ότι ο Θεός προσδοκούσε από το αμπέλι του σταφύλια και συγχρόνως οίνο πολυτελείας: μία εικόνα για τη δικαιοσύνη η οποία δομείται μέσω μίας ζωής σύμφωνα με το λόγο και το θέλημα του Θεού. Η ίδια παράδοση αναφέρει ότι ο Θεός αντί αυτών βρίσκει άχρηστα μικρά και ξινά σταφύλια, τα οποία μπορεί μόνο να πετάξει: μία εικόνα για τη ζωή στην αδικία μακριά από το Θεό, στην αδικία και τη βία. Ο αμπελών πρέπει να παραγάγει καλά σταφύλια, από τα οποία με τη διαδικασία της συγκομιδής, της πιέσεως, της ζυμώσεως παράγεται πολυτελής οίνος.

Ας αναλογισθούμε ότι η παραβολή περί του κλήματος ίσταται σε συνάφεια με το τελευταίο δείπνο του Ιησού. Μετά τον πολλαπλασιασμό των άρτων Εκείνος είχε κάνει λόγο για τον αληθινό άρτο που θα δώσει. παρέσχε με αυτόν τον τρόπο εκ των προτέρων μία βαθιά ερμηνεία της Ευχαριστίας. Η ευχαριστία κατ’ αυτόν τον τρόπο, χωρίς να γίνεται ρητή αναφορά, κατανοείται σε όλο της το βάθος και το μεγαλείο. Μας υποδεικνύει τον καρπό που μπορούμε και πρέπει να αποφέρουμε ως κλάδοι του κλήματος εν Χριστώ και από Χριστού. Ο καρπός τον οποίο περιμένει από μας ο Κύριος είναι η αγάπη. Αυτή μαζί με Αυτόν αποδέχεται και το Σταυρό Του, γίνεται μετοχή στην αυτοπροσφορά Του. Έτσι συνιστά τη δικαιοσύνη εκείνη την οποία ο Θεός προσδοκά από μας και προετοιμάζει τον κόσμο για τη Βασιλεία του Θεού. Κάθαρση και καρπός συμπορεύονται. Μόνο μέσω των καθάρσεων του Θεού μπορούμε να αποφέρουμε καρπό, ο οποίος οδηγεί στο μυστήριο της Ευχαριστίας και κατά προέκταση στο γάμο, που είναι ο σκοπός του Θεού διαμέσω της ιστορίας. Καρπός και αγάπη ανήκουν ο ένας στον άλλο. Ο αληθινός καρπός είναι η αγάπη η οποία διέρχεται από το Σταυρό και τις καθάρσεις του Θεού. Σε όλα αυτά ανήκει το *μένειν*, το οποίο στους στ. 1-10 απαντά έξι φορές.

Εδώ προβάλλει έντονα στο κέντρο αυτό που οι Πατέρες αποκαλούν perseverantia, η υπομονετική παραμονή στην κοινωνία με τον Κύριο παρά τις δοκιμασίες της ζωής. Ο πρώτος ενθουσιασμός είναι εύκολος. τον ακολουθεί όμως η παραμονή στους μονότονους ερημικούς δρόμους που πρέπει να διέλθει κανείς στη ζωή, στην υπομονή. πορεύεται πάντα μπροστά χωρίς να έχεις πλέον το ρομαντισμό του πρώτου ξεσπάσματος παρά μόνο τη βαθιά και καθαρή κατάφαση της πίστεως. Ακριβώς έτσι προκύπτει ο καλός οίνος. Ο Αυγουστίνος μετά τις αναλαμπές του ξεκινήματος την ώρα της μετάνοιας, είχε νιώσει βαθιά την κούραση αυτής της υπομονής και είχε μάθει έτσι την αγάπη και τη βαθιά ικανοποίηση ότι είχε βρει κάτι. Αν ο καρπός που πρέπει να βρούμε είναι η αγάπη, προϋπόθεσή της είναι αυτό το *μένειν*, που έχει να κάνει με την πίστη, η οποία δεν εγκαταλείπει τον Κύριο. Στο στ. 7 γίνεται λόγος περί της προσευχής ως μίας ουσιαστικής μορφής αυτής της παραμονής. Ο προσευχόμενος λαμβάνει την επαγγελία της σίγουρης εισακούσεώς του. Η προσευχή στο όνομα του Ιησού είναι δεν είναι απλώς προσευχή για κάτι, αλλά παράκληση για την ουσιαστική δωρεά, την οποία ο Ιησούς χαρακτηρίζει στους αποχαιρετιστήριους λόγους ως *χαρά* και ο Λουκάς την κατονομάζει ως το *Άγιο Πνεύμα* (11, 13) – που κατά βάθος είναι το ίδιο. Οι λόγοι περί της παραμονής στη αγάπη υποδεικνύουν ήδη εκ των προτέρων τον τελευταίο στίχο της αρχιερατικής προσευχής (17, 26) και συνδέεουν κατ’ αυτόν τον τρόπο το λόγο περί της αμπέλου με το μεγάλο θέμα της ενότητας, που εκεί θέτει ο Κύριος ως παράκληση ενώπιον του Πατρός.

## γ) Ο άρτος

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# 4. Η Αρχιερατική Προσευχή του Ιησού

Μετά τη νίψη των ποδών στο *Κατά Ιωάννη* ακολουθούν τα αποχαιρετιστήρια λόγια του Ιησού (κεφ. 14-16) τα οποία καταλήγουν στο κεφ. 17 σε μια μεγάλη προσευχή την οποία ο λουθηρανός Θεολόγος David Chytraeus (1530–1600) χαρακτήρισε ως *Αρχιερατική Προσευχή*. Την εποχή των Πατέρων τον ιερατικό χαρακτήρα της προσευχής είχε ιδιαιτέρως τονίσει ο Κύριλλος Αλεξανδρείας (+444). Ο André Feuillet στη μονογραφία του αναφορικά με το Ιω. 17 παραθέτει ένα κείμενο από τον Rupert von Deutz († 1129/30) στο οποίο εμπεριέχεται με πολύ εύστοχο τρόπο ο ουσιαστικός χαρακτήρας της προσευχής: *Haec pontifex summus propitiator ipse et propitiatorium, sacerdos et sacrificium pro nobis oravit* – *αυτό προσευχήθηκε για εμάς ο Αρχιερέας, ο οποίος είναι ο ίδιος και αυτός που συμφιλιώνει και το εξιλαστήριο δώρο, ιερέας και θυσία* (*Joan.,* στο: *PL* 169, 764 B. πρβλ. Feuillet, σελ. 35).

## 1. Η Ιουδαϊκή εορτή του Εξιλασμού ως βιβλικό υπόβαθρο της Αρχιερατικής Προσευχής

Ανακάλυψα το κλειδί για την ορθή κατανόηση αυτού του εκτενούς κειμένου στο προαναφερθέν βιβλίο του Feuillet. Καταδεικνύει ότι αυτή η Προσευχή μπορεί να κατανοηθεί μόνον με φόντο τη λειτουργία της ιουδαϊκής εορτής του Εξιλασμού *(Jom ha-Kippurim).* Το τελετουργικό της εορτής με το πλούσιο θεολογικό περιεχόμενο κυριολεκτικά *πραγματοποιείται* στην προσευχή του Ιησού: το τελετουργικό μεταφράζεται στην πραγματικότητα που προτυπώνεται από αυτό. Ό,τι παρουσιάζεται στα τελετουργικά, πραγματώνεται τώρα αυθεντικά και συμβαίνει τελειωτικά.

Για να κατανοηθεί αυτό, καταρχάς πρέπει να εξετάσουμε το τελετουργικό της εορτής του Εξιλασμού, που περιγράφεται στο Λευ. 16 και 23, 26-32. Αυτή την ημέρα ο αρχιερέας μέσω των αντίστοιχων θυσιών (δύο τράγους για την θυσία περί αμαρτίας, ένα κριάρι για ολοκαύτωμα και ένα μοσχάρι: 16, 5 κε.) θα ενεργήσει εξιλέωση καταρχάς για τον εαυτό του, μετά για τον οίκο του, τέ. για το ιερατείο του Ισραήλ εν γένει και τελικά για όλη την κοινότητα του Ισραήλ (16, 17): *με αυτόν τον τρόπο θα κάνει για τα άγια των αγίων την τελετουργία του εξιλασμού για τις ανομίες των Ισραηλιτών που τις προξένησαν οι παραβάσεις τους και οι αμαρτίες τους. Το ίδιο θα κάνει και για τη σκηνή του Μαρτυρίου που βρίσκεται ανάμεσά τους, στο ακάθαρτο σταρτόπεδο* (16, 16 ΕΒΕ[[8]](#footnote-8)). Σε αυτά τα τελετουργικά εκφέρει ο αρχιερέας άπαξ του ενιαυτού ενώπιον του Θεού το μη προφερόμενο άγιο Όνομα που αποκάλυψε ο Θεό στη φλεγόμενη βάτο –το όνομα διά του οποίου ταυτόχρονα έγινε απτός για τον Ισραήλ. Έτσι ο σκοπός της ημέρας του Εξιλασμού είναι να ξαναδώσει στον άγιο λαό μετά με τα παραπτώματα ενός έτους την ποιότητά του ως *αγίου λαού*, να τον ξαναοδηγήσει στον προορισμό του να είναι λαός του Θεού ανάμεσα στον κόσμο (πρβλ. Feuillet, σελ. 56 και 78). Υπό αυτή την έποψη, πρόκειται για εκείνο που είναι ο εσώτατος στόχος όλης της δημιουργίας: να δημιουργηθεί ένας χώρος απάντησης στην αγάπη του Θεού, στο άγιο θέλημά Του.

Σύμφωνα με τη ραβινική θεολογία προϋποτίθεται της δημιουργίας του Σύμπαντος η ιδέα της Διαθήκης, η ιδέα να δημιουργηθεί ένας άγιος λαός ως το *απέναντι* του Θεού και σε ενότητα με Αυτόν. Αυτό αποτελεί το εσώτατο θεμέλιο της Δημιουργίας. Ο κόσμος δεν δημιουργείται προκειμένου να υπάρχει ποικιλία αστέρων και πραγμάτων, αλλά προκειμένου να υπάρχει ένας χώρος για τη *διαθήκη*, για το ναι της αγάπης ανάμεσα στον Θεό και στον άνθρωπο που απαντά σε Αυτόν. Η εορτή του Εξιλασμού αποκαθιστά και πάλι αυτή την αρμονία, αυτό το συμπαντικό νόημα που συνεχώς καταστρέφεται διά της αμαρτίας. Γι’ αυτό συνιστά την κορωνίδα του λειτουργικού έτους.

Η δομή του τελετουργικού που περιγράφεται από το Λευ. 16 υιοθετείται απόλυτα στην Προσευχή του Ιησού: όπως ο ίδιος ο αρχιερέας εξιλάσκεται περί του εαυτού του, του ιερατείου και ολόκληρης της κοινότητας του Ισραήλ, έτσι και ο Ιησούς προσεύχεται για τον εαυτό Του, τους αποστόλους και τελικά για όλους όσους μελλοντικά πρόκειται να πιστέψουν διά του λόγου Του σε Αυτόν –για την εκκλησία όλων των εποχών (πρβλ. Ιω. 17, 20). Αγιάζει *τον εαυτό Του* και διενεργεί αγιότητα για τους δικούς Του. Παρά την οριοθέτηση έναντι του κόσμου (πρβλ. Ιω. 17, 9) – όπως περαιτέρω θα εξετάσουμε-, πρόκειται για τη σωτηρία όλων, για τη *ζωή του Κόσμου* ολόκληρου (πρβλ. 6, 51). Η προσευχή του Ιησού τον καταδεικνύει ως αρχιερέα της εορτής του Εξιλασμού. Ο σταυρός Του και η ύψωσή Του είναι η εξιλαστήρια μέρα του κόσμου, στην οποία ανακαλύπτει το νόημά της ολόκληρη η παγκόσμια ιστορία απέναντι στην ανθρώπινη ενοχή και όλες τις καταστροφές που αυτή επιτελεί, αφού αναδεικνύεται ο αυθεντικός της στόχος (το *για να* και το *για πού*). Τοιουτοτρόπως η θεολογία του Ιω. 17 αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτό που με λεπτομέρεια περιγράφει η *Προς Εβραίους*. Η ερμηνεία ότι η παλαιοδιαθηκική λατρεία τελειώνεται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, η οποία παρουσιάζεται εκεί, είναι η ψυχή της προσευχής του Ιω. 17. Σε αυτό το κέντρο εκβάλλει και η θεολογία του αγίου Παύλου, όπως αυτή διατυπώνεται με δραματικό όρκιο τρόπο στη Β’ Κορινθίους: *Συνεπώς εκτελούμε έργο πρε­σβευτών χάριν του Χριστού ως του Θεού, ο οποίος κηρύττει με το στό­μα μας. Παρακαλούμε χάριν του Χριστού, συμφιλιωθείτε με το Θεό! Διότι εκείνον, που δεν γνώρισε αμαρτία, για μας τον έκανε αμαρ­τία (φορτώνοντας τον με τις δικές μας αμαρτίες), για να γίνουμε εμείς δια μέσου αυτού να δικαιωθούμε όπως θέλει ό Θεός* (5, 20). Και δεν είναι άραγε όντως αληθινό ότι η μη συμφιλίωση των ανθρώπων με τον Θεό, με τον σιωπούντα, μυστηριώδη, επιφανειακά απόντα και όμως πανταχού παρόντα Θεό, συνιστά το βασικό πρόβλημα ολόκληρης της παγκόσμιας Ιστορίας;

Η αρχιερατική προσευχή πραγματώνει την ημέρα του Εξιλασμού, τη γιορτή της συμφιλίωσης του Θεού με τους ανθρώπους που είναι για όλους διαχρονικά προσβάσιμη. Σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται επιτακτικό το ερώτημα για τη συνάφεια μεταξύ της αρχιερατικής προσευχής του Ιησού και της Ευχαριστίας. Έχουν γίνει προσπάθειες να ερμηνευθεί αυτή η προσευχή ως ένα είδος ευχαριστιακής προσευχής της Αναφοράς, να παρουσιαστεί ως τρόπον τινά η ιωάννεια εκδοχή της ίδρυσης του Μυστηρίου. Τέτοιες, όμως, προσπάθειες δεν ευδοκίμησαν. Όντως όμως υφίσταται μια ουσιαστική συνάφεια. Στους λόγους του Ιησού με τον Πατέρα μεταμορφώνεται το τελετουργικό της ημέρας του Εξιλασμού σε προσευχή: έτσι συγκεκριμενοποιείται εκείνη η ανακαίνιση της λατρείας στην οποία αποσκοπούσαν η κάθαρση του Ναού και τα λόγια με τα οποία την ερμήνευσε ο Ιησούς. Οι θυσίες των ζώων αποτελούν παρελθόν. Στη θέση τους εμφανίζεται αυτό που οι Έλληνες Πατέρες ονόμασαν *θυσία λογική*, θυσία σύμφωνα με τον λόγο, ενώ ο Παύλος συμφωνώντας απόλυτα, προσδιορίζει ως *λογική λατρεία*, αφού λαμβάνει τη μορφή του λόγου και είναι σύμφωνη με τον ανθρώπινο λόγο (Ρωμ. 12, 1).

Βεβαίως –αυτός ο λόγος που υποκαθιστά τη θυσία, δεν είναι γυμνός λόγος. Δεν είναι κατεξοχήν ένα ανθρώπινο ρήμα, αλλά λόγος Εκείνου ο οποίος είναι ο Λόγος και ελκύει όλα τα ανθρώπινα λόγια στον εσωτερικό διάλογο του Θεού, στη δική Του λογική και τη δική Του αγάπη. Έτσι άλλη μια φορά αποδεικνύεται ότι είναι περισσότερο από λόγος αφού αυτός ο αιώνιος Λόγος έχει αναφέρει: *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* (Εβρ. 10, 5. πρβλ. Ψ. 40, 7). Ο Λόγος είναι σάρκα και κάτι περισσότερο: είναι προσφερόμενη σάρκα, εκχυνόμενο αίμα.

Με την ίδρυση της Ευχαριστίας μεταμορφώνει το θάνατό Του σε *λόγο*, στη ριζοσπαστικότητα της αγάπης Του που φθάνει μέχρι και αυτού του θανάτου. Έτσι γίνεται ο ίδιος *Ναός*. Τοιουτοτρόπως η αρχιερατική προσευχή αποτελεί τη μορφή τελείωσης της αυτοπροσφοράς του Ιησού, παρουσιάζει την καινούργια λατρεία και είναι συνδεδεμένη με την Ευχαριστία εκ των ένδον: όταν εμείς πραγματευτούμε την εγκαθίδρυση της (Ευχαριστίας), υποχρεωτικά θα επανέλθουμε σε όλα αυτά.

Προτού εμείς εστιάσουμε στα επιμέρους θέματα της αρχιερατικής προσευχής, πρέπει να μνημονευθεί μία επιπλέον παλαιοδιαθηκική συνάφεια, την οποία έχει επεξεργασθεί ο André Feuillet. Καταδεικνύει ότι η πνευματική εμβάθυνση και ανακαίνιση της ιδέας του ιερατείου, που απαντά στο Ιω. 17, ήδη έχει προεκπληρωθεί στα άσματα του πάσχοντος Δούλου του Ησαΐα και ιδιαίτερα στο Ησ. 53. Ο δούλος του Θεού ο οποίος σηκώνει πάνω Του την ενοχή όλων (53, 6) και ο οποίος παραδίδει την ζωή Του εξιλαστήρια θυσία (53, 10) φέροντας τις αμαρτίες των πολλών (53, 12) και επιτελώντας με όλα αυτά τη διακονία του Αρχιερέως εκπληρώνει εκ των ένδον τη μορφή του ιερατείου. Είναι ταυτόχρονα ιερέας και θυσία και έτσι επενεργεί την καταλλαγή. Τα άσματα του πάσχοντος Δούλου του Κυρίου υιοθετούν ολόκληρη την πορεία της εμβάθυνσης της ιδέας του ιερατείου και της λατρείας, όπως επιχειρήθηκε στην προφητική παράδοση και ιδιαίτερα στον Ιεζεκιήλ. Έστω κι αν στο Ιω. 17 δεν απαντά κάποιο άμεσο απήχημα των ασμάτων του πάσχοντος Δούλου, το όραμα του Ησ. 53 είναι σε κάθε περίπτωση θεμελιώδους σημασίας για την καινούργια κατανόηση του ιερατείου και της λατρείας που παρουσιάζεται σε ολόκληρο το *Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο* και ιδιαίτερα στην αρχιερατική Προσευχή. Αυτή η συνάφεια έγινε ορατή στο κεφάλαιο περί της νίψης των ποδιών. Με σαφήνεια επίσης απαντά στην Ομιλία περί του *καλού Ποιμένα*, στην οποία πέντε φορές ο Ιησούς αναφέρει για αυτόν (τον ποιμένα) ότι δίνει τη ζωή του για τα πρόβατά Του (Ιω. 10, 11. 15. 17. 18 κε.) και έτσι σαφώς υιοθετεί το Ησ. 53, 10.

Κι όμως στην καινότητα της μορφής του Ι. Χριστού –η οποία διαφαίνεται στην εξωτερική ρήξη με το ναό και τις θυσίες του- διαφυλάσσεται η εσώτατη ενότητα με την ιστορία της θείας Οικονομίας τής Παλαιάς Διαθήκης. Αυτή η ενότητα, που συνιστά ένα από τα βασικά θέματα του *Κατά Ιωάννη*, γίνεται ακόμη μια φορά ορατή όταν αναλογιζόμαστε τη μορφή του μεσιτεύοντος Μωυσή ο οποίος προσφέρει τη ζωή του στο Θεό για τη σωτηρία του Ισραήλ.

## 2. ΤΕΣΣΕΡΑ ΜΕΓΑΛΑ ΘΕΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ

Από τον μεγάλο πλούτο του Ιω. 17 θα ήθελα τώρα να επιλέξω τέσσερα μεγάλα θέματα στα οποία απαντούν ουσιαστικές επόψεις του κειμένου και συνεπώς και του μηνύματος που θέλει να εκπέμψει το *Κατά Ιωάννη*.

## *Αυτή είναι η αιώνια ζωή…*

Καταρχάς ο στ. 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.* Το θέμα *ζωή* το οποίο με αφετηρία τον Πρόλογο (1, 4) διαπερνά όλο το Ευαγγέλιο, αναγκαστικά εμφανίζεται και στην καινούργια λειτουργία του εξιλασμού, η οποία τελειώνεται διά της αρχιερατικής προσευχής. Η θέση του Rudolf Schnackenburg και άλλων ότι στον υπό εξέτασιν στίχο έχουμε μια *γλώσσα* που προστέθηκε αργότερα –όπως συνέβη και στο διαχωρισμό των πηγών στο κεφάλαιο της νίψης των ποδών- για μένα αντιστοιχεί σε εκείνη την ακαδημαϊκή λογική η οποία ως κριτήριό της λαμβάνει τη μορφή σύνθεσης ενός μοντέρνου ακαδημαϊκού κειμένου το οποίο όμως διατυπώνει και συλλογίζεται με εντελώς διαφορετικό τρόπο από αυτόν που απαντά στο *Κατά Ιωάννη*.

*Αιώνια Ζωή* δεν είναι η ζωή που έρχεται μετά θάνατον –όπως ένας μοντέρνος αναγνώστης ίσως αμέσως σκέφτεται- σε αντίθεση προς τη ζωή τώρα, η οποία ακριβώς είναι παροδική και δεν μπορεί να είναι αιώνια*. Αιώνια ζωή* είναι η ίδια η ζωή, η αυθεντική ζωή, η οποία μπορεί να βιωθεί και κατά τη διάρκεια αυτού του καιρού και δεν πλήττεται κατόπιν διά του φυσικού θανάτου. Περί αυτού ακριβώς πρόκειται: σήμερα ήδη να αρπάξουμε τη ζωή, την αυθεντική ζωή, η οποία δεν μπορεί από τίποτε και κανέναν να καταστραφεί.

Με μεγάλη σαφήνεια απαντά αυτή η σημασία της αιώνιας ζωής στο κεφάλαιο περί της ανάστασης του Λαζάρου: *Εγώ είμαι η ανάσταση και η ζωή. Αυτός που πιστεύει σε μένα κι αν πεθάνει θα ζήσει, 26 και καθένας που ζει και πιστεύει σε μένα δεν θα πεθάνει ποτέ.;* (11, 25 κε.) *Ακόμη λίγο χρονικό διάστημα και ο κόσμος δεν θα με βλέπει πια, εσείς όμως θα με θεωρείτε διότι εγώ ζω και εσείς θα ζήσετε* (Ιω. 14, 19)[[9]](#footnote-9) λέει ο Ιησούς στο τελευταίο Δείπνο στους μαθητές Του. Με αυτόν τον τρόπο δείχνει άλλη μια φορά ότι για τους μαθητές του Ιησού το χαρακτηριστικό είναι ότι αυτός *ζει* –ότι Αυτός έχει ανακαλύψει και συλλάβει πέρα από το *απλό υπάρχειν* την αυθεντική ζωή, την οποία και όλοι λαχταρούμε. Επί τη βάσει τέτοιων κειμένων οι πρώτοι Χριστιανοί ονομάστηκαν απλώς οι *ζώντες*. Ανακάλυψαν αυτό που όλοι έψαχναν –την ίδια τη ζωή, την πλήρη και γι’ αυτό ακατάλυτη ζωή.

Αλλά πώς φθάνει κάποιος σε αυτήν; Η αρχιερατική προσευχή δίνει μία απάντηση που ίσως εκπλήσσει αλλά ενυπάρχει ήδη στη συνάφεια της βιβλικής σκέψης: ο άνθρωπος ανακαλύπτει την *αιώνια ζωή* διά της *γνώσης* με παλαιοδιαθηκική έννοια του όρου: η γνώση δημιουργεί κοινότητα, το να γίνεσαι ένα με αυτόν που γνώρισες. Αλλά φυσικά το κλειδί για τη ζωή δεν είναι κάποια γνώση, αλλά το *να γνωρίσουν εσένα τον μόνο αληθινό Θεό και τον Ιησού Χριστό τον οποίο Εσύ απέστειλες* (17, 3). Αυτό είναι μια μορφή συνοπτικής φόρμουλας/διατύπωσης της πίστης στην οποία διακρίνεται το βασικό περιεχόμενο της απόφασης για να γίνει κάποιος χριστιανός –πρόκειται για τη γνώση την οποία μας προσφέρει η πίστη. Ο χριστιανός δεν πιστεύει ποικιλόμορφα. Εν τέλει πιστεύει απλώς στον Θεό, ότι υπάρχει μόνον ένας αληθινός Θεός.

Αυτός ο Θεός, όμως, γίνεται προσβάσιμος διά του απεσταλμένου Του, του Ι. Χριστού. Σε αυτή τη συνάντηση με Αυτόν διαδραματίζεται εκείνη η γνώση του Θεού η οποία μετουσιώνεται σε κοινωνία και έτσι σε *ζωή*. Στη διπλή διατύπωση *Θεός και απεσταλμένος* μπορεί κάποιος να ακούσει την απόηχο αυτού που ιδιαιτέρως συχνά επαναλαμβάνεται στο βιβλίο της *Εξόδου*: αυτοί πρέπει να πιστεύσουν σε *Εμένα*, τον Θεό, και τον Μωυσή, τον απεσταλμένο. Ο Θεός φανερώνει το πρόσωπό Του τελειωτικά διά του Υιού Του.

Έτσι αιώνια Ζωή είναι ένα γεγονός κοινωνίας. Ο άνθρωπος δεν την λαμβάνει από μόνος του και για αυτόν μόνο. Διά της σχέσης με Αυτόν ο οποίος είναι η αυτοζωή, γίνεται και ο ίδιος ένας *ζωντανός*. Αναφορικά με αυτή τη βαθιά βιβλική σκέψη μπορεί κάποιος να ανακαλύψει προστάδια και στον Πλάτωνα, ο οποίος έχει υιοθετήσει στο έργο του διαφορετικές παραδόσεις και συλλογισμούς αναφορικά με το θέμα *αθανασία*. Έτσι απαντά σε αυτόν και η άποψη ότι ο άνθρωπος μπορεί να γίνει αθάνατος όταν συνδέει τον εαυτό του με τον Αθάνατο. Όσο περισσότερο αλήθεια αποδέχεται εντός του, συνδέεται με την αλήθεια και επικρέμαται αυτής, τόσο περισσότερο σχετίζεται πληρώνεται με αυτό το οποίο δεν δύναται να καταστραφεί. Όσο περισσότερο αυτός κρέμεται από την αλήθεια, όσο φέρεται από αυτό το οποίο παραμένει, τόσο μπορεί να είναι βέβαιος για τη ζωή μετά τον θάνατο –μια ζωή γεμάτη ευημερία.

Αυτό το οποίο εν προκειμένω ψηλαφάται στο λόγιο του Ιησού εμφανίζεται με μεγαλειώδη σαφήνεια. Ο άνθρωπος έχει ανακαλύψει τη ζωή, όταν προσαρτάται σε αυτόν που είναι η ζωή. Τότε πολλά μπορούν να καταστραφούν σε αυτόν. Ο θάνατος μπορεί να τον αρπάξει από τη βιόσφαιρα, αλλά παραμένει η ζωή που εκτείνεται πέρα από αυτή (τη βιόσφαιρα), η αυθεντική ζωή. Πρέπει να παραμείνει σε αυτό το οποίο ο Ιωάννη σε αντίθεση προς τον όρο βίο αποκαλεί *ζωή*. Η κοινωνία με τον Θεό εν τω Ιησού Χριστώ: αυτή η σχέση δίνει εκείνη τη ζωή, την οποία κανένας θάνατος δεν μπορεί να αφαιρέσει. Είναι σαφές ότι με τη φράση *ζωή σε κοινωνία* εννοείται ένας απόλυτα συγκεκριμένος τρόπος ύπαρξης. Ότι η πίστη και η κατανόηση δεν είναι κάποια γνώση που ήδη υπάρχει στον άνθρωπο, αλλά η μορφή μιας ύπαρξης. Έστω και αν σε αυτό το χωρίο δεν γίνεται λόγος για αγάπη, είναι όμως σαφές ότι η γνώση εκείνου που είναι ο ίδιος η αγάπη, γίνεται αγάπη σε όλη την έκταση της προσφοράς της και της αξίωσής της.

## *Αγίασον αυτούς εν τη αληθεία*

Κατά δεύτερον θα ήθελα να επιλέξω το θέμα του αγιασμού και της αγιότητας το οποίο με το πλέον ισχυρό τρόπο παραπέμπει στη συνάφεια με το γεγονός του εξιλασμού και του αρχιερατικού αξιώματος. Στην προσευχή για τους μαθητές αναφέρει ο Ιησούς: ***ἁγίασον*** *αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. καὶ ὑπὲρ αὐτῶν* ***ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν****, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* (Ιω. 17, 17. 19= *(Αγίασέ) Δόξασέ τους μέσω της αλήθειας σου, αφού ο λόγος ο δικός σου είναι αλήθεια. Όπως με απέστειλες στον κόσμο έτσι και εγώ τους απέστειλα στον κόσμο. Και για χάρη τους εγώ αφιερώνω τον εαυτό μου για να είναι και αυτοί αφιερωμένοι ένεκα της αλήθειας.).* Ας αρυσθούμε ακόμη ένα χωρίο από τους εριστικούς λόγους του Ιησού, το οποίο ανήκει σε αυτή τη συνάφεια: Ο Ιησούς αυτοπροσδιορίζεται ως *Αυτός τον οποίο ο Πατέρας αγίασε και απέστειλε στον κόσμο* (10, 36). Γίνεται αναφορά σε έναν τριπλό αγιασμό: ο Πατέρας αγίασε τον Υιό και τον έστειλε στον κόσμο. ο Υιός αγιάζει τον εαυτό Του και παρακαλεί να αγιασθούν από τη δική του αγιότητα και οι μαθητές στην αλήθεια.

Τι σημαίνει το *ἁγιάζειν*; Άγιος (*qadoš* στην εβραϊκή Βίβλο) στον τέλειο βαθμό είναι μόνον ο ίδιος ο Θεός. Η αγιότητα αποτελεί έκφραση του ιδιαίτερου τρόπου υπάρξεώς Του, για τη θεϊκή ύπαρξη ως τέτοια. Έτσι ο όρος *ἁγιάζειν* σημαίνει την παράδοση, μεταβίβαση μιας πραγματικότητας –ενός προσώπου ή ενός αντικειμένου- στον Θεό και ιδιαίτερα την καθιέρωση στη λατρεία. Αυτό μπορεί να είναι μια αφιέρωση για θυσία (Έξ. 13, 2. Δτ. 15, 19). Μπορεί όμως και να σημαίνει τη χειροτονία σε ιερέα (Έξ. 28, 41), τον αφορισμό ενός ανθρώπου στον Θεό και τη θεϊκή λατρεία. Η διαδικασία της αφιέρωσης, του αγιασμού, εμπεριέχει δύο φαινομενικά αντικρουόμενες αλλά στην πραγματικότητα εσωτερικά συναρτώμενες επόψεις: από τη μία *η καθιέρωση* ως *αγιασμός* – σημαίνει διαχωρισμό από τα υπόλοιπα, από το πεδίο στο οποίο ανήκει η ιδιωτική ζωή των ανθρώπων. Ο αφιερωμένος αίρεται σε μία καινούργια σφαίρα η οποία πλέον δεν είναι διαθέσιμη στους ανθρώπους. Αλλά ουσιαστικά αυτή η εκλογή εμπεριέχει σε απόλυτο βαθμό ταυτόχρονα τη σημασία τού *για να*. Ακριβώς επειδή αυτή είναι πραγματικά και απόλυτα παραδομένη στον Θεό, υπάρχει για τον κόσμο, για τους ανθρώπους, τους εκπροσωπεί και αποσκοπεί στο να τους θεραπεύσει. Θα μπορούσαμε επιπλέον να ισχυριστούμε: εκλογή και αποστολή συνιστούν ένα ολοκληρωμένο σύνολο. Με απόλυτη σαφήνεια αυτή η συνάφεια γίνεται κατανοητή, όταν αναλογιστούμε την ιδιαίτερη κλήση του Ισραήλ: από τη μία πλευρά έχει διαλεχτεί από όλους τους άλλους λαούς, προκειμένου όμως για να πραγματώσει μια αποστολή για όλους τους λαούς, για όλο τον κόσμο. Αυτό εννοείται όταν ο Ισραήλ προσδιορίζεται ως *άγιος λαός*.

Ας επιστρέψουμε στο *Κατά Ιωάννη*. Τι σημαίνουν οι τρεις αναφερόμενοι αγιασμοί (*καθιερώσεις*); Εν προκειμένω καταρχάς μας αναφέρεται ότι *ο Πατέρας έστειλε τον Υιό Του στον κόσμο και τον αγίασε* (10, 36). Τι ακριβώς εννοείται με αυτά τα λόγια; Οι ερμηνευτές παραπέμπουν στο γεγονός ότι σε αυτή την πρόταση υπάρχει ένα συγκεκριμένο παράλληλο στα λόγια της κλήσης του προφήτη Ιερεμία στο προφητικό αξίωμα: *πριν ακόμη σε πλάσω στην κοιλιά της μάνας σου, σε διάλεξα, και πριν ακόμη γεννηθείς σε είχα ξεχωρίσει, για να είσαι προφήτης στα έθνη* (1, 5 ΕΒΕ)[[10]](#footnote-10). *Αγιασμός* σημαίνει την ολοκληρωτική απαίτηση αυτού του ανθρώπου από τον Θεό, την εκλογή-το *διάλεγμα* για Αυτόν (τον Θεό), κάτι που ταυτόχρονα συνεπάγεται αποστολή για τους λαούς.

Και στο λόγιο του Ιησού *αγιασμός* και *αποστολή* σχετίζονται άμεσα. Έτσι μπορεί να λεχθεί ότι αυτός ο αγιασμός από τον Πατέρα είναι ταυτόσημος με τη σάρκωση: εκφράζει ταυτόχρονα την απόλυτη ενότητα με τον Πατέρα αλλά και την απόλυτη ύπαρξη για τον κόσμο. Ο Ιησούς ανήκει ολοκληρωτικά στον Θεό και γι’ αυτό ακριβώς υπάρχει για όλους. *Εσύ είσαι ο άγιος του Ισραήλ*, είχε πει ο Πέτρος σε Αυτόν στη Συναγωγή της Καπερναούμ και με αυτό τον τρόπο κατέθεσε μια συμπεριληπτική χριστολογική Ομολογία (Ιω. 6, 69).

Αλλά αφού ο Πατέρας τον αγίασε, τι σημαίνει ότι *εγώ αγιάζω τον εαυτό Μου*; (17, 19) Πειστική είναι η απάντηση που δίνεται σε αυτό το ερώτημα από τον Rudolf Bultmann στο *Υπόμνημα στο Κατά Ιωάννη*: *Αγιάζω* εν προκειμένω στην αποχαιρετιστήρια προσευχή κατά την είσοδο του Πάθους και συνδεδεμένο με το *ὑπέρ αυτῶν ἁγιάζω* έχει τη σημασία του *καθαγιάζω θυσία*. Ο Bultmann παραθέτει καταφάσκοντας ένα λόγιο του αγ. Ιωάννη του Χρυσοστόμου: *αγιάζω τον εαυτό μου – προσφέρω τον εαυτό μου ως θυσία* (*Das Evangelium des Johannes*, σελ. 391. υποσ. 3. πρβλ. επίσης Feuillet, σελ. 31 και 38). Εάν ο πρώτος αγιασμός σχετίζεται με τη σάρκωση, στο σημείο αυτό γίνεται λόγος για το Πάθος ως θυσία. Ο Bultmann με πολύ ωραίο τρόπο παρουσίασε την εσωτερική συνάφεια των δύο αγιασμών. *Ο Ιησούς είναι η αγιότητα που έρχεται από τον Πατέρα, το να είναι για τον κόσμο, για τους δικούς Του. Αυτή η αγιότητα δεν σημαίνει ένα «είναι» στατικό, ουσιαστικά διαφοροποιημένο από τον κόσμο, αλλά κερδίζεται καταρχάς κατά την ολοκλήρωση της εισόδου Του για τον Θεό έναντι του κόσμου. Αυτή, όμως, η διαδικασία ονομάζεται θυσία. Στην θυσία αυτός υπάρχει με τέτοιο θεϊκό τρόπο απέναντι στον κόσμο ώστε ταυτόχρονα να λειτουργεί «για» αυτόν* (ό.π. σελ. 391). Θα μπορούσε να ασκηθεί κριτική σε αυτό το σημείο για την οξεία διάκριση μεταξύ ουσιαστικού «είναι» και της πραγμάτωσης της θυσίας: το ουσιαστικό «είναι» του Ιησού ως τέτοιο αποτελεί μια απόλυτη δυναμική του «είναι για»: και τα δύο είναι αχώριστα. Ίσως, όμως, ο Bultmann αυτό ακριβώς ήθελε να διατυπώσει. Επιπλέον μπορεί να του δοθεί δίκαιο όταν σε αυτό το στίχο Ιω. 17, 19 αναφέρει ότι *και όμως είναι πέραν πάσης αμφοβολίας ο υπαινιγμός στα λόγια του Μυστικού Δείπνου* (ό.π. σελ. 391. υποσ. 3).

Έτσι σε αυτά τα λίγα λόγια βρίσκεται ενώπιόν μας η νέα λειτουργία του εξιλασμού του Ι. Χριστού, η λειτουργία της Καινής Διαθήκης, στο απόλυτο μέγεθος και καθαρότητα. Ο ίδιος ο Ιησούς είναι ο ιερέας από απεστάλη από τον Πατέρα στον κόσμο. Αυτός ο ίδιος είναι η θυσία, η οποία είναι παρούσα στην Ευχαριστία όλων των εποχών. ο Φίλων από την Αλεξάνδρεια ορθά είχε προαισθανθεί με κάποιο τρόπο το γεγονός, όταν ομιλούσε για τον Λόγο ως τον ιερέα και αρχιερέα (*Νόμ.* III 82; *Περί του θεοπέμπτους είναι τους ονείρους.* I 215. II 183. οι παραπ. προέρχονται από τον Bultmann). Το νόημα της ημέρας του Εξιλασμού εκπληρώνεται απόλυτα στον Λόγο που έγινε σάρκα για τη ζωή του κόσμου (Ιω. 6, 51).

Ας έλθουμε στον τρίτο αγιασμό, στον οποίο γίνεται λόγος στην προσευχή του Ιησού: *Αγίασέ τους στην αλήθεια* (17, 17). *καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* (17, 19). Οι μαθητές πρέπει να ελκυσθούν στον αγιασμό του Ιησού. Και σε αυτούς πρέπει να επιτελεστεί η μετάβαση στη σφαίρα του Θεού και έτσι και η αποστολή για τον κόσμο. *Αγιάζω τον εαυτό Μου*, έτσι ώστε και αυτοί να αγιασθούν στην αλήθεια. Αυτή η προσοικείωση στον Θεό, ο αγιασμός τους, είναι προσαρτημένος στον αγιασμό του Ι. Χριστού, είναι μετοχή στο αγιασμένο του είναι.

Μεταξύ των δύο στίχων 17 και 19, οι οποίοι ομιλούν για τον αγιασμό των μαθητών, υπάρχει μια μικρή αλλά σημαντική διαφορά. Στο στ. 19 αναφέρεται ότι αυτοί πρέπει να αγιασθούν στην αλήθεια. όχι μόνον τελετουργικά, αλλά αληθινά σε όλο τους το είναι- έτσι μπορούμε ίσως να μεταφράσουμε αυτή τη φράση*καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.* Στο στ. 17 αντιθέτως αναφέρεται: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν* ***τῇ*** *ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν.* Εδώ η αλήθεια προσδιορίζεται ως η δύναμη του αγιασμού, ως η καθιέρωσή τους. Σύμφωνα με το βιβλίο της *Εξόδου* η καθιέρωση των υιών Ααρών επιτελείται διά της ένδυσης των αγίων ενδυμάτων και διά της χρίσης (29, 1-9). Στο τελετουργικό της ημέρας του Εξιλασμού γίνεται επίσης αναφορά σε ένα πλήρες λουτρό πριν την τοποθέτηση της λατρευτικής ενδυμασίας (Λευ. 16, 4). Οι μαθητές του Ιησού αγιάζονται, καθιερώνονται *ἐν τῇ ἀληθείᾳ*. Η αλήθεια είναι το λουτρό το οποίο τους καθαρίζει. Η αλήθεια είναι η ενδυμασία και η χρίση που αυτοί χρειάζονται.

Η καθαρίζουσα και αγιάζουσα αλήθεια είναι εν τέλει ο ίδιος ο Χριστός. Σε αυτόν πρέπει να εμβαπτιστούν, αυτόν ταυτόχρονα να «ενδυθούν» και έτσι συμμετέχουν στην αγιότητά Του, στην ιερατική Του αποστολή, στη θυσία Του.

Ο Ιουδαϊσμός μετά το τέλος του Ναού έπρεπε και από τη δική του πλευρά να αναζητήσει μια καινούργια σημασία των λατρευτικών προδιαγραφών. Πλέον ως αγιότητα θεωρείται η εκπλήρωση των εντολών –ο εμβαπτισμός στον άγιο λόγο του Θεού και στο θέλημα του Θεού το οποίο εκφράζεται σε αυτόν (πρβλ. Schnackenburg, *Johannesevangelium* III, σελ. 211).

Ο Ιησούς είναι στην πίστη των Χριστιανών η Τορά εν προσώπω, και έτσι επιτελείται ο αγιασμός σε κοινωνία με Αυτόν της θέλησης και της ύπαρξης. Όταν εν τέλει κατά τον αγιασμό των μαθητών πρόκειται αληθινά για τη μετοχή στην ιερατική αποστολή του Ιησού, τότε μπορούμε σε αυτά τα λόγια του *Κατά Ιωάννη* να θεωρήσουμε την εγκαθίδρυση του ιερατικού αξιώματος των αποστόλων, του καινοδιαθηκικού ιερατείου, το οποίο είναι διακονία στην αλήθεια.

## *Εγνώρισα το Όνομά Σου…*

Ένα επιπλέον βασικό θέμα της αρχιερατικής προσευχής είναι η αποκάλυψη του Ονόματος του Θεού: *Φανέρωσα το Όνομά Σου στους ανθρώπους τους οποίους μου εμπιστεύτηκες από τον κόσμο. Ήταν δικοί σου και σε μένα τους εμπιστεύτηκες και εφάρμοσαν τον λόγο σου* (Ιω. 17, 6)[[11]](#footnote-11). *Και τους αποκάλυψα το όνομά σου και θα τους συνεχίσω να το αποκαλύπτω προκειμένου η αγάπη με την οποία με αγάπησες να είναι μέσα τους όπως είμαι και εγώ σε αυτού*  (17, 26)[[12]](#footnote-12). Είναι σαφές ότι ο Ιησούς με αυτές τις λέξεις παρουσιάζεται ως ο νέος Μωυσής ο οποίος τελειώνει αυτό που εγκαινίασε με τον Μωυσή στη φλεγόμενη βάτο. Ο Θεός είχε αποκαλύψει το «όνομά» Του στον Μωυσή. Αυτό το «όνομα» ήταν περισσότερο από μία λέξη. Σήμαινε ότι ο Θεός επέτρεπε να γίνεται αντικείμενο επίκλησης, ότι παρουσιαζόταν σε κοινωνία με τον Ισραήλ. Έτσι γινόταν ολοένα και σαφέστερο στην πορείας της ιστορίας πίστης του Ισραήλ, το γεγονός ότι με το όνομά του Θεού σημαινόταν η εγκόσμιότητά Του, η παρουσία Του ανάμεσα στους ανθρώπους, γεγονός που σημαίνει ότι αυτός καθ’ ολοκληρία βρίσκεται στο εδώ υπερβαίνοντας όμως απέραντα όλα τα ανθρώπινα και κοσμικά.

Το «όνομα του Θεού» σημαίνει: Ο Θεός παρών ανάμεσα στους ανθρώπους. Έτσι αναφέρεται για το ναό στην Ιερουσαλήμ, ότι ο Θεός παραχωρεί να κατοικεί στον χώρο αυτό το Όνομά Του (Δτ. 12, 11). Ο Ισραήλ δεν θα μπορούσε να τολμήσει απλά να πει: εκεί κατοικεί ο Θεός. Γνώριζε ότι ο Θεός είναι απέραντα μεγάλος, υπερβαίνει κάθε κοσμικό και τον περιλαμβάνει. Και όμως ήταν πραγματικά εκεί: Αυτός ο ίδιος. Αυτός εννοείται όταν αναφέρεται: ο Θεός εκεί επιτρέπει να κατοικεί το Όνομά Του. Είναι αληθινά παρών και όμως παραμένει πάντα απέραντα μεγαλύτερος και αχώρητος. Το «όνομα του Θεού» είναι ο ίδιος ο Θεός ως αυτός που προσφέρεται σε εμάς. Με όλη τη βεβαιότητα της εγγύτητάς Του και με όλη τη χαρά που συνοδεύει αυτό το γεγονός παραμένει πάντα απέραντα μεγαλύτερος.

Με αφετηρία αυτή την κατανόηση του ονόματος του Θεού ομιλεί ο Ιησούς. Όταν αναφέρει ότι αποκάλυψε το όνομα του Θεού και περαιτέρω θα το αποκαλύψει, με αυτόν τον τρόπο δεν εννοεί μια κάποια καινούργια λέξη που θα ανακοίνωνε στους ανθρώπους ως ιδιαίτερα αρμόζουσα ονομασία για τον Θεό. Η αποκάλυψη του ονόματός Του είναι ένας καινούργιος τρόπος παρουσίας του Θεού ανάμεσα στους ανθρώπους, ένας καινούργιος ριζοσπαστικός τρόπος με τον οποίο ο Θεός είναι παρών στους ανθρώπους. Στον Ιησού ο Θεός παραδίδεται απόλυτα στον κόσμο των ανθρώπων: *όποιος βλέπει τον Ιησού, βλέπει τον Πατέρα* (Ιω. 14, 9).

Έαν μας επιτρέπεται να ισχυριστούμε ότι η εγκοσμιότητα του Θεού πραγματώνονταν διά του λόγου και της λειτουργικής διαδικασίας, πλέον αυτή είναι οντολογική: στον Ιησού έγινε ο Θεός άνθρωπος. Ο Θεός εισήλθε στο δικό μας είναι. Σε Αυτόν αληθινά «ο Θεός είναι μαζί μας». Η σάρκωση διά της οποίας αυτό το καινούργιο «είναι» του Θεού ως ανθρώπου έγινε πραγματικότητα, συνιστά διά της θυσίας Του γεγονός για όλη την ανθρωπότητα: ως Αναστάς έρχεται εκ νέου για κάνει τα πάντα σάρκα Του, καινούργιο Ναό. Η «αποκάλυψη του Ονόματος» αποσκοπεί στο εξής γεγονός: *η αγάπη με την οποία με αγάπησες να είναι σε αυτούς και εγώ σε αυτούς* (17, 26). Αποσκοπεί στη μεταμόρφωση του Κόσμου έτσι ώστε σε ενότητα με τον Χριστό αυτός να γίνει μια απόλυτα καινούργια κατοικία του Θεού. Ο Basil Studer επεσήμανε το γεγονός ότι κατά τις αρχές του Χριστιανισμού κύκλοι που ήταν επηρεασμένοι από τον Ιουδαϊσμό ανέπτυξαν μια χριστολογία του Ονόματος. Όνομα, Νόμος, Διαθήκη, αρχή, ημέρα γίνονται πλέον χριστολογικοί τίτλοι (*Gott und unsere Erlösung …,* σελ. 56 και 61). Είναι γνωστό: ο ίδιος ο Χριστός ως Πρόσωπο, είναι το Όνομα του Θεού, ο τρόπος προκειμένου εμείς να έχουμε πρόσβαση στον Θεό. *Έκανα γνωστό το Όνομά σου και θα το κάνω γνωστό*. Η αυτοπροσφορά του Θεού εν τω Χριστώ δεν είναι παρελθόν. *Θα το κάνω γνωστό*. Διηνεκώς ο Θεός στο πρόσωπο του Χριστού έρχεται στους ανθρώπους προκειμένου και αυτοί να μπορούν να έχουν πρόσβαση σε Εκείνον. Το να γνωστοποιείται ο Χριστός σημαίνει ότι γνωστοποιείται ο Θεός. Διά της συνάντησης με τον Χριστό έρχεται ο Θεός σε εμάς, και μας ελκύει στον εαυτό Του (πρβλ. Ιω. 12, 32) προκειμένου ταυτόχρονα να εκβάλλει και εμάς πέρα από τους εαυτούς μας στο απέραντο εύρος του μεγαλείου και της αγάπης Του.

## Προκειμένου όλοι να είναι ένα…

Ένα άλλο μεγάλο θέμα της αρχιερατικής προσευχής είναι η μελλοντική ενότητα των μαθητών του Ιησού. Η ματιά του Ιησού υπερβαίνει εν προκειμένω –κάτι μοναδικό στα Ευαγγέλια — την τωρινή κοινότητα των μαθητών Του και κατευθύνεται *σε όλους όσους θα πιστέψουν διά του λόγου τους* (Ιω. 17, 20). Ο εκτεταμένος ορίζοντας της ερχόμενης κοινότητας των πιστευόντων διανοίγεται επέκεινα των γενιών, αφού στην προσευχή του Ιησού προσλαμβάνεται η μελλοντική Εκκλησία. Προσεύχεται για τους μελλοντικούς μαθητές προκειμένου να έχουν ενότητα.

Πολλές φορές επαναλαμβάνει ο Κύριος αυτή την παράκληση: δύο φορές ως σκοπό της ενότητας προκειμένου ο κόσμος να πιστεύσει, ναι προκειμένου να *γνωρίσει,* ότι ο Ιησούς απεστάλη από τον Πατέρα: *Και εγώ τους πρόσφερα την δόξα την οποία μου πρόσφερες, για να είναι ένα όπως και Εμείς είμαστε ένα. Εγώ ενωμένος μαζί τους και Συ σε μένα, προκειμένου να είναι τέλειοι στην ενότητα και έτσι να κατανοήσει ο κόσμος ότι Εσύ με έχεις αποστείλει και τους έχεις αγαπήσει όπως αγάπησες και Εμένα* (στ. 21-22)[[13]](#footnote-13).

Σε καμιά Ομιλία για την Οικουμένη δεν απουσιάζει η παραπομπή σε αυτή τη *Διαθήκη* του Ιησού –στο γεγονός δηλ. ότι πριν την πορεία στον Σταυρό προσευχήθηκε με όρκειο τρόπο στον Πατέρα για την ενότητα των μελλοντικών μαθητών, την εκκλησία όλων των εποχών. Και καλώς γίνεται. Αλλά άλλο τόσο επείγουσα είναι η ερώτηση: για ποια ενότητα προσευχήθηκε στο σημείο αυτό ο Ιησούς; Τι έγινε στην πορεία της Ιστορίας με την παράκλησή Του για την κοινωνία των πιστευόντων;

Είναι διδακτικό σε αυτή την ερώτηση να ακούσουμε και πάλι τον Rudolf Bultmann. Λέγει καταρχάς ότι αυτή η ενότητα εδράζεται στην ενότητα του Πατέρα και του Υιού –όπως απαντά στο Ευαγγέλιο- και συνεχίζει: *αυτή η ενότητα συνεπώς δεν εδράζεται σε φυσικά ή παγκόσμια ιστορικά δεδομένα και δεν είναι δυνατόν να παραχθεί μέσω της οργάνωσης, μέσω των θεσμών ή των δογμάτων […]. Αυτή η ενότητα μπορεί να δημιουργηθεί μόνον διά του λόγου του κηρύγματος, στο οποίο κάθε φορά είναι παρών ο Αποκαλύπτων –στην ενότητά Του με τον Πατέρα-. Και έστω κι αν το κήρυγμα χρειάζεται για την πραγμάτωσή του στον κόσμο τους θεσμούς και τα δόγματα, αυτά όμως δεν μπορούν να εγγυηθούν την ενότητα του αυθεντικού κηρύγματος. Από την άλλη πλευρά μέσω του κατατεμαχεματισμού εν τοις πράγμασι της Εκκλησίας, ο οποίος παρεπιπτόντως συνιστά συνέπεια αυτών των θεσμών και των δογμάτων, δεν χρειάζεται να ματαιώνεται η ενότητα του κηρύγματος. Παντού μπορεί να ακουστεί με αυθεντικό τρόπο ο λόγος όπου διακρατείται η Παράδοση. Επειδή η αυθεντικότητα του κηρύγματος [...] δεν είναι δυνατόν να ελεγχθεί και είναι αόρατη η πίστη που απαντά σε αυτόν τον λόγο, έτσι είναι αόρατη η πραγματική ενότητα της Κοινότητας […]. Είναι αόρατη, επειδή δεν είναι εν γένει κανένα παγκόσμιο φαινόμενο* (*Das Evangelium des Johannes,* σελ. 393 κε.).

Οι προτάσεις είναι εντυπωσιακές. Πολλές από αυτές είναι συζητήσιμες και καταρχάς ο όρος αναφορικά με *θεσμούς και δόγματα*, και ακόμη περισσότερο ο όρος *κήρυγμα*, ο οποίος σαφέστατα δημιουργεί από μόνος του την ένωση. Άραγε είναι όντως αλήθεια ότι στο κήρυγμα ο Αποκαλύπτων είναι παρών στην ενότητα με τον Πατέρα; Συχνά δεν είναι εντυπωσιακά απών; Στο σημείο αυτό ο Bultmann μας δίνει ένα συγκεκριμένο μέτρο εκεί όπου ακούγεται η λέξη *γνήσιος*: *εκεί όπου η παράδοση διακρατείται*. Ποια παράδοση; οφείλει να ρωτήσει κάποιος. Από πού προέρχεται και σε τι υφίσταται; Συνεπώς δεν είναι κάθε κήρυγμα γνήσιο. Αλλά πώς το αναγνωρίζουμε; *Το γνήσιο κήρυγμα δημιουργεί από μόνο του την ενότητα*. Αυτός ο *εν τοις πράγμασι κατατεμαχισμός* της Εκκλησίας δεν μπορεί να εμποδίσει την ενότητα που προέρχεται από τον Κύριο: έτσι μας διδάσκει ο Bultmann. Δεν χρειάζεται συνεπώς η οικουμενική κίνηση, επειδή η ενότητα δημιουργείται στο κήρυγμα και δεν εμποδίζεται διά των σχισμάτων της ιστορίας; Ίσως είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι ο Bultmann χρησιμοποιεί τον όρο *εκκλησία* εκεί όπου ομιλεί για σχίσματα, ενώ αντιθέτως τον όρο *ενορία-κοινότητα* εκεί που πραγματεύεται την ενότητα. Μας αναφέρει ότι η ενότητα του κηρύγματος δεν ελέγχεται. Εξ αυτού συνάγεται ότι η ενότητα της ενορίας όπως και της πίστης είναι αόρατα. Η ενότητα είναι αόρατη επειδή *δεν αποτελεί κοσμικό φαινόμενο*.

Είναι άραγε αυτή η ορθή ερμηνεία της παράκλησης του Ιησού; Βεβαίως είναι αληθινό το γεγονός ότι η ενότητα των μαθητών-της μελλοντικής Εκκλησίας- για την οποία προσεύχεται ο Ιησούς δεν είναι κοσμικό φαινόμενο. Αυτό το αναφέρει με εξαιρετική σαφήνεια ο Κύριος: η ενότητα δεν προέρχεται από τον κόσμο, από τις ατομικές δυνάμεις του κόσμου δεν είναι δυνατή. Οι ατομικές δυνάμεις του κόσμου οδηγούν στη διάσπαση. Το διαπιστώνουμε αυτό. Όσο ο κόσμος επενεργεί στην Εκκλησία, στον Χριστιανισμό, εμφανίζονται σχίσματα. Η ενότητα μπορεί να προέλθει μόνον από τον Πατέρα διά του Υιού. Έχει να κάνει με τη *δόξα*, την οποία δίνει ο Υιός: με την παρουσία Του που προσφέρθηκε διά του Αγ. Πνεύματος, που είναι καρπός του σταυρού, της μεταμόρφωσής του σε σταυρό και ανάσταση.

Αλλά η δύναμη του Θεού επενεργεί μέσα στο μέσον του κόσμου στο οποίο ζουν οι μαθητές. Πρέπει να είναι τέτοιου είδους ώστε ο κόσμος να την αναγνωρίζει και δια μέσου αυτής να έρχεται στην πίστη. Αυτό που δεν μπορεί να έλθει από τον κόσμο, πρέπει ασφαλώς και όμως να είναι κάτι ενεργό στον κόσμο και για τον κόσμο αλλά και γίνεται αντιληπτό από αυτόν. Ο στόχος της παράκλησης του Ιησού για ενότητα είναι αυτή ακριβώς να γίνει ορατή διά της ενότητας των μαθητών για τον κόσμο η αυθεντικότητα της αποστολής Του. Η ενότητα πρέπει να είναι εμφανής και μάλιστα ως κάτι το οποίο δεν υπάρχει αλλού στον κόσμο, ως κάτι το οποίο δεν ερμηνεύεται από τις ατομικές δυνάμεις της ανθρωπότητας και ως εκ τούτου καθιστά ορατή την επενέργεια μιας άλλης δύναμης. Μέσω της ενότητας των μαθητών του Ιησού διαχρονικά η οποία ανθρωπίνως δεν είναι δυνατή, αναγνωρίζεται ο ίδιος ο Ιησούς. Καθίσταται ορατό ότι Αυτός αληθινά είναι ο Υιός. Έτσι αναγνωρίζεται ο Θεός ως δημιουργός μιας ενότητας η οποία υπερνικά την τάση κατάρρευσης του κόσμου.

Αυτό είχε προσευχηθεί ο Κύριος: μια ενότητα η οποία είναι δυνατή μόνον από τον Θεό και διά του Χριστού, η οποία όμως εμφανίζεται τόσο συγκεκριμένα, ώστε καθίσταται ορατή η δύναμη του Θεού η οποία επενεργεί στο παρόν. Γι’ αυτό και παραμένει ο αγώνας για μια ορατή ενότητα των μαθητών του Ι. Χριστού μια επείγουσα αποστολή για τους Χριστιανούς όλων των αιώνων και των τόπων. Η αόρατη ενότητα της ενορίας δεν αρκεί.

Άραγε μπορούμε να κατανοήσουμε ακόμη περισσότερα αναφορικά με την ουσία και το περιεχόμενο της ενότητας για την οποία προσεύχεται ο Ιησούς; Ένα πρώτο ουσιαστικό στοιχείο αυτής της ενότητας κατέστη ήδη σαφές στις μέχρι τώρα θεωρήσεις: εδράζεται στην πίστη στον Θεό και σε Αυτόν τον οποίο Αυτός απέστειλε: τον Ιησού Χριστό. Η ενότητα της μελλοντικής Εκκλησίας εδράζεται συνεπώς σε εκείνη την πίστη, την οποία φανέρωσε ο Πέτρος μετά την πτώση των μαθητών εξ ονόματος των Δώδεκα: *έχουμε πιστέψει και γνωρίσει ότι Εσύ είσαι ο Άγιος του Θεού* (Ιω. 6, 69). Αυτή η Ομολογία βρίσκεται σε μεγάλη εγγύτητα εξ επόψεως περιεχομένου στην αρχιερατική προσευχή. Στο σημείο αυτό ο Ιησούς μας συναντά ως Εκείνος τον οποίο έχει αγιάσει ο Πατέρας, που αγιάζει τον εαυτό Του για τους μαθητές, που αγιάζει τους ίδιους τους μαθητές εν τη αληθεία. Η πίστη είναι κάτι περισσότερο από μια λέξη, από μία ιδέα: σημαίνει την είσοδο στην κοινωνία με τον Ιησού Χριστό και δι’ Αυτού με τον Πατέρα. Είναι η θεμελιώδης βάση της κοινότητας των μαθητών, η βάση της ενότητας της εκκλησίας. Αυτή η πίστη στον πυρήνα της είναι αόρατη. Αλλά επειδή οι μαθητές συνδέονται με τον ένα Χριστό, η πίστη σαρκώνεται και προσαρτά τους πάντες σε ένα αληθινό Σώμα. Η σάρκωση του Λόγου συνεχίζεται μέχρι την τέλεια μορφή του Χριστού (πρβλ. Εφ. 4, 13).

Η πίστη στον Ι. Χριστό ως τον απεσταλμένο από τον Πατέρα είναι το δεύτερο στοιχείο στο οποίο εμπερικλείεται η δομή της αποστολής. Διαπιστώσαμε ότι η αγιότητα, τέ. το να ανήκει κάποιος στον ζώντα Θεό, σημαίνει αποστολή. Έτσι σε ολόκληρο το *Κατά Ιωάννη* –και βεβαίως επίσης στο κεφ. 17- ο Ιησούς ως ο *Άγιος του Θεού* είναι ο *απεσταλμένος του Θεού*. Το τι σημαίνει αυτό αποσαφηνίζεται σε ένα λόγιο από το κεφ. 7: *η διδασκαλία μου δεν είναι δική μου διδασκαλία* (στ. 16)- αναφέρει εκεί ο Κύριος. Προέρχεται εξ ολοκλήρου από τον Πατέρα και δεν μας τον παρουσιάζει αλλιώς από ό,τι Αυτός είναι στηριζόμενος στο ατομικά δικό του. Στους αποχαιρετιστήριους λόγους αυτό το χαρακτηριστικό του Υιού επεκτείνεται και στο Άγ. Πνεύμα: *Όταν όμως έλθει Εκείνος, το Πνεύμα της αλήθειας, θα σας καθοδηγήσει στην πληρότητα της αλήθειας. Διότι δεν θα ομιλήσει από μόνος του, αλλά θα κηρύξει όσα θα ακούσει και θα σας προαναγγείλει τα μέλλοντα να συμβούν* (16, 13). Ο Πατέρας στέλνει το Πνεύμα διά του Ονόματος του Ιησού (14, 26). Ο Ιησούς τον αποστέλλει εκ του Πατρός (15, 26).

Μετά την ανάσταση συνελκύει ο Ιησούς τους μαθητές σε αυτό το ρεύμα της αποστολής: *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς* (20, 21). Η κοινότητα των μαθητών όλων των εποχών πρέπει να χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι αυτή παρουσιάζεται ως απεσταλμένη του Ιησού. Αυτό πάντα σημαίνει γι’ αυτήν: *η διδασκαλία μου δεν είναι δική μου.* οι μαθητές δεν κηρύττουν από τους εαυτούς τους αλλά εκφέρουν αυτό που έχουν ακούσει. Βρίσκονται για τον Χριστό όπως και ο Χριστός για τον Πατέρα. Αφήνονται να καθοδηγηθούν από το Άγ. Πνεύμα και γνωρίζουν ότι σε αυτή την απόλυτη πιστότητα επενεργεί η δυναμική της ωρίμανσης: *Όταν όμως έλθει Εκείνος, το Πνεύμα της αλήθειας, θα σας καθοδηγήσει στην πληρότητα της αλήθειας* (16, 13).

Η αρχέγονη Εκκλησία για να εκφράσει αυτή την ουσιαστική αποστολή των μαθητών του Χριστού, την προσήλωση στο λόγο Του και τη δύναμη του Πνεύματός Του, βρήκε τη διατύπωση «αποστολική διαδοχή». Η περαιτέρω πορεία της αποστολής είναι *μυστήριο*, και αυτό σημαίνει ότι δεν τη διαθέτει κάποιος αφ’ εαυτού. Επίσης δεν αποτελεί θεσμό που κατασκευάζεται από ανθρώπους αλλά άρρηκτο εσωτερικό δεσμό με τον Λόγο που υπάρχει εξ αρχής (Α’ Ιω. 1, 1) και την κοινότητα των μαρτύρων που ενεργείται από το Άγ. Πνεύμα. Ο ελληνικός όρος *διαδοχή* εμπεριέχει νόημα που σχετίζεται με τη δομή αλλά και την ουσία: σημαίνει τη συνέχιση της αποστολής στη μαρτυρία. Σημαίνει, όμως, και το περιεχόμενο: την παραδοθείσα φράση με την οποία ο μάρτυς συνδέεται διά του μυστηρίου (της ιεροσύνης). Μαζί με την αποστολική διαδοχή η αρχαία Εκκλησία βρήκε (και δεν ανακάλυψε) δύο περαιτέρω βασικά στοιχεία για την ενότητά της: είναι ο κανόνας της Γραφής και ο επονομαζόμενος κανόνας πίστεως. Με τον τελευταίο εννοούμε μια μικρή περίληψη των ουσιωδών περιεχομένων της πίστεως προορισμένη για προφορική εκφορά. Αυτή όσον αφορά στις λεπτομέρειες βρήκε λειτουργική μορφή στις διάφορες βαπτισματικές Ομολογίες της αρχέγονης Εκκλησίας. Αυτός ο *κανόνας ή η ομολογία πίστεως* συνιστά την αυθεντική *ερμηνευτική* της Γραφής, το κλειδί που αποκτήθηκε από αυτή την ίδια, προκειμένου να ερμηνευθεί σύμφωνα με το Πνεύμα της.

Η ενότητα αυτών των τριών δομικών στοιχείων της Εκκλησίας –μυστήριο της μαθητείας, Γραφή, Κανόνας πίστεως (Ομολογία)- αποτελεί την αληθινή εγγύηση ώστε ο λόγος να ακούγεται αυθεντικά, ώστε η παράδοση να διακρατείται (πρβλ. Bultmann). Φυσικά η αναφορά σε αυτά τα τρία θεμέλια της κοινότητας των μαθητών δεν γίνεται άμεσα στο *Κατά Ιωάννη*, αλλά έχει ήδη βάλει το θεμέλιο με την παραπομπή στην αγιοτριαδική πίστη και την αποστολή.

Ας επανέλθουμε για άλλη μια φορά στο γεγονός ότι ο Ιησούς προσεύχεται διά της ενότητας των μαθητών να τον αναγνωρίσει ο κόσμος ως τον απεσταλμένο του Πατέρα. αυτή η γνώση και πίστη δεν είναι κάτι απλώς διανοητικό. Είναι το νοιώσεις το άγγιγμα από την αγάπη του Θεού. Γι’ αυτό λειτουργεί δρα μεταμορφωτικά, αποτελεί δωρεά της αυθεντικής ζωής. Έτσι γίνεται ορατή η παγκοσμιότητα της αποστολής του Ιησού: δεν αφορά απλώς σε έναν περιορισμένο κύκλο εκλεκτών. Ο σκοπός της είναι ο κόσμος –στην πληρότητά του. Διά των μαθητών και της αποστολής τους πρέπει ο κόσμος να αφαρπαστεί από την αλλοτρίωσή του και να ανακαλύψει την ενότητά του με τον Θεό. Αυτός ο παγκόσμιος ορίζοντας, αυτός ο κοσμικός χαρακτήρας της αποστολής του Ιησού εμφανίζεται με τον ίδιο τρόπο σε δύο άλλα σημαντικά κείμενα του τετάρτου Ευαγγελίου. καταρχάς στο νυκτερινό διάλογο με τον Νικόδημο: *Τόσο πολύ αγάπησε ο Θεός τον κόσμο ώστε παρέδωσε τον Υιό τον μονογενή, έτσι ώστε καθένας που πιστεύει να μη χαθεί αλλά να έχει ζωή αιώνια* (3, 16)[[14]](#footnote-14) και κατά δεύτερον στην Ομιλία περί του άρτου στην Καπερναούμ –αυτή τη φορά με τονισμό της θυσίας της ζωής: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (6, 51).

Αλλά πώς σχετίζεται με αυτή την παγκοσμιότητα ο σκληρός λόγος που απαντά στο στ. 9 της αρχιερατικής προσευχής: *Εγώ αναφορικά με αυτούς παρακαλώ! Δεν παρακαλώ για τον κόσμο αλλά γι’ αυτούς που μου έδωσες, διότι είναι δικοί σου[[15]](#footnote-15).*  Για να κατανοηθεί η εσωτερική ενότητα των δύο φαινομενικά αντίθετων παρακλήσεων πρέπει να αναλογιστούμε ότι ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τον όρο *κόσμος* με διπλή σημασία. Από τη μία παραπέμπει σε ολόκληρη την καλή δημιουργία του Θεού και ιδίως στους ανθρώπους ως τα κτίσματά Του, που Αυτός αγαπά φθάνοντας στο σημείο να προσφέρει τον ίδιο Του εαυτό διά του Υιού. Από την άλλη ο όρος αναφέρεται στον ανθρώπινο κόσμο όπως αυτός έγινε ιστορικά: σε αυτόν έγινε *φυσικό πράγμα* η διαφθορά, το ψέμα, η βία. Ο Πασκάλ ομιλεί για μια δεύτερη φύση, η οποία κατά το ρου της ιστορίας έχει καλύψει την πρώτη. Οι σύγχρονοι φιλόσοφοι έχουν ποικιλοτρόπως παρουσιάσει αυτή την ιστορική κατάσταση του ανθρώπου όπως ο Martin Heidegger που ομιλεί για την παρακμή σε αυτό που ονομάζει *κάποιος*, στην ύπαρξη της μη ιδιοπροσωπίας. Με απόλυτα διαφορετικό τρόπο απαντά η ίδια προβληματική όταν ο Κ. Μαρξ απεικονίζει την αλλοτρίωση του ανθρώπου.

Με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία κατά βάσιν περιγράφει αυτό το οποίο η πίστη χαρακτηρίζει *προπατορικό αμάρτημα*. Αυτό το είδος του κόσμου πρέπει να χαθεί, πρέπει να μεταμορφωθεί σε κόσμο του Θεού. ακριβώς αυτή είναι η αποστολή του Ιησού στην οποία πρέπει να εκκεντρισθούν οι μαθητές: να εξαγάγουν τον κόσμο από την αλλοτρίωση του ανθρώπου προς τον Θεό και από τον ίδιο τον εαυτό του, έτσι ώστε να γίνει και πάλι κόσμος του Θεού και έτσι ο άνθρωπος και πάλι στην ολοκληρία του να γίνει ένα με τον Θεό. Αυτή η μεταμόρφωση κοστίζει βέβαια τον σταυρό και επίσης την ετοιμότητα για μαρτύριο των μαρτύρων του Χριστού.

Κάνοντας επιλογικά μια ανασκόπηση ολόκληρης της παράκλησης για ενότητα, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι με αυτήν επιτελείται η ίδρυση της Εκκλησίας, ακόμη κι αν δεν απαντά ο όρος *εκκλησία*. Διότι τι άλλο είναι η Εκκλησία από την κοινότητα των μαθητών, η οποία λαμβάνει την ενότητά της διά της πίστης στον Ι. Χριστό ως τον απεσταλμένο του Πατέρα και παραμένει προσηλωμένη στην αποστολή τού Ιησού να οδηγήσει τον κόσμο στη γνώση του Θεού και έτσι να τον σώσει; Η Εκκλησία εκπηγάζει από την προσευχή του Ιησού. Αλλά η προσευχή δεν είναι μόνον λόγος. Είναι η πράξη διά της οποίας αγιάζει τον εαυτό της, τέ. θυσιάζεται για τη ζωή του κόσμου. θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε και το αντίστροφο: Στην προσευχή πραγματοποιείται το τρομακτικό συμβάν του Σταυρού σε *λόγο*, σε εξιλαστήρια γιορτή ανάμεσα στον Θεό και τον κόσμο. Από αυτό το γεγονός εκπηγάζει η Εκκλησία ως η κοινότητα εκείνων που πιστεύουν στον Χριστό διά του λόγου των αποστόλων (17, 20).

# 5. Το Τελευταίο Δείπνο

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

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

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

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

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

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

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

## Η ημερομηνία του Τελευταίου Δείπνου

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Η ίδρυση της Ευχαριστίας

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Το γεγονός ότι το κήρυγμα του Ιησού καταυγάζεται ευθύς εξ αρχής από το φως του Σταυρού απαντά επίσης με άλλο τρόπο στα συνοπτικά Ευαγγέλια. Περιορίζομαι σε δύο υποδείξεις: κατά την αρχή της πορείας του Ιησού στο *Κατά Ματθαίον* απαντά η επί του Όρους Ομιλία με την πανηγυρική εισαγωγή μέσω των Μακαρισμών. Όλοι έχουν αποτυπωμένη την προοπτική του Σταυρού που εμφανίζεται με απόλυτη οξύτητα μετά στον τελευταίο Μακαρισμό: *ευτυχισμένοι όσοι διώκονται για τη δικαιοσύνη διότι σ’αυτούς ανήκει η βασιλεία των Ουρανών. Ευτυχισμένοι είστε όταν σας κοροϊδεύσουν και σας καταδιώξουν και σας συκοφαντήσουν ένεκα του προσώπου μου. Χαίρετε και αγαλλιάσθε διότι ο μισθός σας είναι πολύς στους ουρανούς. Έτσι δίωξαν και τους προφήτες πριν από σας* (Μτ. 5, 10 κε.)[[16]](#footnote-16).

Τέλος να υπενθυμίσω ότι ο Λουκάς στην αρχή της παρουσίασης της οδού του Ιησού τοποθετεί την απόρριψη στη Ναζαρέτ(πρβλ. 4, 16-29).Ο Ιησούς διακηρύσσει ότι εκπληρώνεται η επαγγελία του Ησαΐα για την έλευση ενός έτους συγχώρεσης υπό του Κυρίου: *Το Πνεύμα του Κυρίου είναι πάνω μου διότι με έχρισε. Με απέστειλε να φέρω το χαρμόσυνο νεό στους φτωχούς, να θεραπεύσω τους πληγωμένους στην καρδιά, ν’ αναγγείλω στους αιχμαλώτους απελευθέρωση και στους τυφλούς την όραση,* *ν’ απελευθερώσω τους χτυπημένους, ν’ αναγγείλω την ευλογημένη εποχή του Κυρίου* (4, 18-19)[[17]](#footnote-17). Οι συμπατριώτες Του, όμως, ένεκα της αξίωσής Του, λειτουργούν με οργή και τον οδηγούν έξω από την πόλη: *και αφού σηκώθηκαν τον έβγαλαν έξω από την πόλη και τον οδήγησαν ως την άκρη του βουνού πάνω στο οποίο ήταν οικοδομημένη η πόλη για να τον πετάξουν στον γκρεμό* (4, 29). Ακριβώς με το κήρυγμα της χάριτος που απευθύνει ο Ιησούς διανοίγεται η προοπτική του Σταυρού. Ο Λουκάς, ο οποίος έχει συνθέσει το Ευαγγέλιό του επιμελώς, απόλυτα συνειδητά τοποθέτησε αυτή τη σκηνή ως ένα είδος επιγραφής πάνω από ολόκληρη τη δράση του Ιησού.

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

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

## 3. Η θεολογία των ιδρυτικών λόγων

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

Σημαντικές είναι δύο σαφείς διαφορές μεταξύ των Παύλου/Λουκά αφενός και Μάρκου/Ματθαίου αφετέρου. Στους Μάρκο/Ματθαίο υποκείμενο είναι το ρήμα *Αυτό είναι το αίμα Μου*, ενώ οι Παύλος/Λουκάς αναφέρουν: *αυτή είναι η καινή Διαθήκη στο αίμα Μου*. Πολλοί διαβλέπουν μια ευαισθησία στον ιουδαϊκό αποτροπιασμό απέναντι στη γεύση αίματος. Ως άμεσο περιεχόμενο αυτού που πίνεται δεν είναι το αίμα αλλά η καινή διαθήκη. Με αυτόν τον τρόπο βρισκόμαστε ήδη στη δεύτερη διαφορά: ενώ οι Μάρκος/Ματθαίος ομιλούν απλώς για το αίμα της διαθήκης και έτσι υπαινίσσονται το Έξ. 24, 8, τη σύναψη της διαθήκης στο Σινά, οι Παύλος/Λουκάς ομιλούν για την την καινή διαθήκη και σχετίζουν έτσι το λόγιο με το Ιερ. 31, 31[[18]](#footnote-18) – έτσι κάθε φορά εμφανίζεται ένα διαφορετικό παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο. Εν συνεχεία ομιλούν οι Μάρκος και Ματθαίος για το χύσιμο του αίματος υπέρ πολλών και παραπέμπουν έτσι στο Ησ. 53, 12, ενώ οι Λουκάς και Παύλος αναφέρουν *υπέρ υμών/για εσάς* και έτσι άμεσα οδηγούν τη σκέψη στην κοινότητα των μαθητών.

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

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

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

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

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

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

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

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

Και γνωρίζει: *Κανείς δεν την αφαιρεί από εμένα αλλά εγώ την προσφέρω αφ’ εαυτού. Έχω την εξουσία να την θυσιάσω και πάλι να την λάβω πίσω. Αυτή την εντολή έλαβα από τον Πατέρα μου[[19]](#footnote-19).* Προσφέρει τη ζωή και γνωρίζει ότι ακριβώς τη λαμβάνει εκ νέου. Κατά την προσφορά της ζωής εμπερικλείεται η ανάσταση. Γι’ αυτόν το λόγο μπορεί τώρα να ιδρύσει το Μυστήριο, στο οποίο γίνεται ο σπόρος που πεθαίνει και μέσω του αυθεντικού πολλαπλασιασμού του άρτου μοιράζει διαχρονικά τον Εαυτό Του στους ανθρώπους.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Σ.Μ. το χωρίο **Α’ Ιω 5, 7** *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες͵ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα͵ καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν*δεν ανευρίσκεται στα ελληνικά χειρόγραφα. είναι γνωστό στην έρευνα ως ***Κόμμα Ιωάννου***. Υπαινιγμούς σε αυτό έχουμε στον Τερτυλιανό (PL 2, 211C), στον Κυπριανό (De unitate Ecclesiae VI, P.L. 4, 519B), σε Ομολογία 40 επισκόπων της Εκκλησίας της Αφρικής προς το βασιλέα των Βανδάλων Ουνέρικο (484) και σε λατίνους, όπως ο επίσκοπος Αβήγης Πρισκιλλιανός και ο Βιγίλιος Taspensis. Αυτό το χωρίο περιλαμβάνεται στην Βουλγάτα και απαντά σε Έλληνες εκκλησιαστικούς συγγραφείς μετά τον 11ο αι. και σε τέσσερα ελληνικά χειρόγραφα του 15ου και 16ου αι. Το παραδίδει επίσης ελαφρά παραλλαγμένο ένα δίγλωσσο ελληνοϊταλικό χειρόγραφο του 14ου αι. γραμμένο στην Ιταλία (το βατικανό οτταβιανό). Στις έντυπες εκδόσεις του ελληνικού κειμένου τη φράση εισήγαγε μεταφρασμένη ο πρώτος εκδότης της ελληνικής Βίβλου, καρδινάλιος Χimenes de Cisneros 1514. [↑](#footnote-ref-1)
2. Σ.Μ.: Σύμφωνα με τον Ι. Χρυσόστομο ως *κοιλία* εννοείται η *καρδιά* (πρβλ. Ψ. 39, 9). Πρβλ. Π. Ν. Τρεμπέλα,*Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, Αθήναι: Σωτήρ 19793, 276. Ο Ποντίφηκας μεταφράζει *σώμα*. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ο’: *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται πᾶς τόπος διανοιγόμενος ἐν τῷ οἴκῳ Δαυὶδ.* [↑](#footnote-ref-3)
4. Ο’: *καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἰερουσαλὴμ.* [↑](#footnote-ref-4)
5. Ο’ : *καὶ ποιήσει κύριος σαβαὼθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο. πίονται εὐφροσύνην͵ πίονται οἶνον͵ χρίσονται μύρον* [↑](#footnote-ref-5)
6. Ο’: *ἄμπελον ἐξ Αἰγύπτου μετῆρας͵ ἐξέβαλες ἔθνη καὶ κατεφύτευσας αὐτήν· ὡδοποίησας ἔμπροσθεν αὐτῆς… ἵνα τί καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν;* [↑](#footnote-ref-6)
7. Ο’: *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων͵ ἐπίστρεψον δή͵ ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἰδὲ καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατάρτισαι αὐτήν͵ ἣν ἐφύτευσεν ἡ δεξιά σου [...] κύριε ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων͵ ἐπίστρεψον ἡμᾶς καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου͵ καὶ σωθησόμεθα* [↑](#footnote-ref-7)
8. *καὶ ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ισραηλ καὶ ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων αὐτῶν περὶ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ οὕτω ποιήσει τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου τῇ ἐκτισμένῃ ἐν αὐτοῖς ἐν μέσῳ τῆς ἀκαθαρσίας αὐτῶν* [↑](#footnote-ref-8)
9. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. πιστεύεις τοῦτο* [↑](#footnote-ref-9)
10. *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε* [↑](#footnote-ref-10)
11. *.*  *Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν* [↑](#footnote-ref-11)
12. *καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς* [↑](#footnote-ref-12)
13. *Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς* (στ. 11). *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας* (στ. 21-22). [↑](#footnote-ref-13)
14. *οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν.* [↑](#footnote-ref-15)
16. *Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ᾽ ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ. χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* [↑](#footnote-ref-16)
17. *Πνεῦμα Κυρίου ἐπ᾽ ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρύξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν* [↑](#footnote-ref-17)
18. Στους Ο’ είναι το 38, 31-3 : *ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται φησὶν Κύριος καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραηλ καὶ τῷ οἴκῳ Ιουδα διαθήκην καινήν οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν διεθέμην τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν φησὶν κύριος.* [↑](#footnote-ref-18)
19. *οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πατρός μου.* [↑](#footnote-ref-19)
20. *Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ* ***κατὰ κυριακὴν ζῶντες*** *ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι᾽ αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται, δι᾽ οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν καὶ διὰ τοῦτο ὑπομένομεν ἵνα εὑρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν.* [↑](#footnote-ref-20)