

ΚΥΡΙΑΚΟΥ Χ. ΤΟΠΑΡΛΑΚΗ

**ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ
ΣΤΗΝ ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΙ ΣΤΗΝ
ΙΟΥΔΑΪΚΗ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**που υποβλήθηκε στο τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής
του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης**

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2017

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ.....	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	9

ΜΕΡΟΣ Α΄

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΤΗΝ ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

1. ΚΑΚΟ ΚΑΙ ΠΟΝΟΣ.....	17
2. ΤΟ ΚΑΚΟ ΚΑΙ Ο ΠΟΝΟΣ ΠΗΓΑΖΟΥΝ ΑΠΟ ΤΟ ΓΙΑΧΒΕ.....	20
3. ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ	
3.1 Οι δαίμονες.....	28
3.2 Οι δυνάμεις του χάους.....	37
3.3 Τα κακά πνεύματα.....	39
3.4 Ο Σατανάς.....	44
4. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ	
4.1 Το κακό και ο πόνος ως τιμωρία του Θεού.....	51
4.2 Το ορόσημο της αιχμαλωσίας.....	64
4.3 Προς μια θεοδικία: το «δόγμα» της ανταπόδοσης.....	73
4.4 Η αμφισβήτηση, το αδιέξοδο και οι προσπάθειες για την άρση του.....	80

ΜΕΡΟΣ Β΄

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ

ΣΤΗΝ ΙΟΥΔΑΪΚΗ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

1. ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ.....	95
2. Η «ΕΚΡΗΞΗ» ΤΗΣ ΔΑΙΜΟΝΟΛΟΓΙΑΣ ΟΙΚΟΔΟΜΕΙ ΤΗ ΝΕΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ	

2.1	Πεπτωκότες άγγελοι.....	99
2.2	Οι «Σατάν».....	108
2.3	Η «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του.....	110
3.	Η ΜΕΤΑΛΛΑΞΗ ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΡΟΛΟ ΤΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ	
3.1	Ο Σατανάς ως αρχηγός του κακού και των δαιμόνων.....	115
3.2	Η στρατιά των δαιμόνων.....	120
3.3	Οι δυνάμεις του χάους.....	126
4.	ΑΠΟ ΤΟ «ΓΙΑΤΙ» ΣΤΟ «ΜΕΧΡΙ ΠΟΤΕ».....	129
5.	ΆΛΛΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ.....	135
	ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	140
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	152

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το πρόβλημα του κακού πάντοτε απασχολούσε τη θρησκευτική και φιλοσοφική σκέψη του ανθρώπου. Όμως μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και κυρίως την ανείπωτη φρίκη του εβραϊκού ολοκαυτώματος επανήλθε στο προσκήνιο τραγικά και εμφατικά. Στις μέρες μας η ισλαμική τρομοκρατία είναι αυτή που το πραγματώνει με τρόπο ωμό και «ασύμμετρο» μέσα σε ένα περιβάλλον, που χαρακτηρίζεται από έξαρση του ενδιαφέροντος για το Σατανά και τις δαιμονικές δυνάμεις.

Ωστόσο αυτό που απασχολεί τους πιστούς και έχει τεράστια σημασία γι' αυτούς είναι τι διδάσκει η Αγία Γραφή για το πρόβλημα του κακού. Και, επειδή οι απαρχές του ζητήματος βρίσκονται στην Παλαιά Διαθήκη, η έρευνα πρέπει να ξεκινήσει από εκεί. Ταυτόχρονα οφείλει να επεκταθεί και στο χώρο της ιουδαϊκής αποκαλυπτικής γραμματείας, αφού τα κείμενά της αποτελούν τη συνέχεια της Παλαιάς και το συνδετικό κρίκο με την Καινή Διαθήκη.

Μέσα από έναν τέτοιο προβληματισμό και μετά από πρόταση και παρότρυνση του συμβούλου καθηγητή και δασκάλου μου, κ. Δημήτρη Καϊμάκη, αποφάσισα να ασχοληθώ με το συγκεκριμένο θέμα. Ένα θέμα πρωτότυπο και εξαιρετικά ενδιαφέρον, αλλά με πολλές δυσκολίες και βιβλιογραφία σχετικά περιορισμένη. Περιορισμένος και ο διαθέσιμος χρόνος λόγω πολλών οικογενειακών και επαγγελματικών υποχρεώσεων σε μια δύσκολη – από κάθε άποψη – εποχή. Όμως η χάρη του Θεού, καθώς και η επιμονή και διαρκής ενθάρρυνση του δασκάλου μου έκαναν αυτό που φάνταζε ακατόρθωτο πραγματικότητα. Η διατριβή ολοκληρώθηκε και ευελπιστεί να αποτελέσει μια συμβολή στο χώρο της βιβλικής θεολογίας περί του κακού.

Ευχαριστώ μ' όλη μου την καρδιά το σύμβουλο καθηγητή μου για την πρότασή του να ασχοληθώ με το συγκεκριμένο θέμα, καθώς και για την επιστημονική καθοδήγηση και τις πολύτιμες συμβουλές του.

Ευχαριστώ θερμά και τα άλλα δύο μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής, καθηγητές κ. Μιλτιάδη Κωνσταντίνου και Χαράλαμπο Ατματζίδη για τις εποικοδομητικές παρατηρήσεις τους και το ενδιαφέρον, με το οποίο παρακολούθησαν τη συγγραφή αυτής της εργασίας.

Θερμές ευχαριστίες οφείλω και στη διευθύντρια του ΓΕΛ Κρηνίδων, στο οποίο υπηρετώ τα τελευταία χρόνια, κ. Ευφροσύνη Κυπραίου για την κατανόηση και τη στήριξη, που μου παρείχε όλο αυτό το διάστημα.

Στη σύζυγό μου Κυριακή Γρίβα και τα παιδιά μου Όλγα-Μαρία και Αναστάσιο-Γεώργιο εκφράζω την ευγνωμοσύνη μου για την κατανόηση και την υπομονή τους. Οι θυσίες, που έκαναν για μένα, τυγχάνουν ιδιαίτερης και παντοτινής εκτίμησης!

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AB	Anchor Bible
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
AOS	American Oriental Series
AS	Assyriological Studies
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BB	Βιβλική Βιβλιοθήκη
BDB	Brown - Driver - Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament
Bib	Biblica
BTB	Biblical Theology Bulletin
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CAB	Critical Approaches to the Bible
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CD	Χειρόγραφο της Δαμασκού
ΔBM	Δελτίο Βιβλικών Μελετών
EJ	Encyclopedia Judaica
Exp	The Expositor
Exp. Times	Expository Times
HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	The Interpreter's Bible
ICC	International Critical Commentary
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period

JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSP.SS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series
JSS	Journal of Semitic Studies
LÄ	Lexikon der Ägyptologie
LNC	Les Nouveaux Cahiers
LumVie	Lumière et Vie
NCB	New Century Bible
NTS	New Testament Studies
OTL	Old Testament Library
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
SBT	Studies in Biblical Theology
SR	Studies in Religion
TBC	Torch Bible Commentaries
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ΦΘΒ	Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WF	Wege der Forschung
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το 1995 ο βιβλικός θεολόγος S.H.T. Page διαπίστωνε στον πρόλογο του βιβλίου του με τίτλο *Powers of Evil, A Biblical Study of Satan and Demons* μια έκρηξη του ενδιαφέροντος για το Σατανά και τις δαιμονικές δυνάμεις¹. Ωστόσο ήταν πολύ δύσκολο να διακρίνει κανείς τι από όσα λέγονταν, γράφονταν ή προβάλλονταν την περίοδο εκείνη σχετικά με τους δαίμονες και το Σατανά μπορούσε να γίνει αποδεκτό και τι θα έπρεπε να απορριφθεί ως δεισιδαιμονία και προκατάληψη. Η ανάγκη να ξεκαθαρίσουν τα πράγματα απαιτούσε την ύπαρξη μιας επιστημονικά τεκμηριωμένης δαιμονολογίας με βάση τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής, που όμως σπάνιζε και συνεπώς δεν ήταν εύκολα διαθέσιμη.

Παρόμοια ήταν η κατάσταση και στο χώρο της δογματικής θεολογίας. Το 1999 ο Ν. Ματσούκας στο έργο του *Ο Σατανάς* έγραφε χαρακτηριστικά:

Ενώ μύρια όσα ακούει κανείς να λέγονται από νεότερους θεολόγους Δύσης και Ανατολής – ακόμη και με ακατάσχετη φλυαρία – για την ευχαριστιακή θεολογία, για την εσχατολογία, για τον έρωτα, για το πρόσωπο, για την ελευθερία, για τη θέωση και τα παρόμοια, μάταια αναζητεί μια (σωστή) δαιμονολογία σ' αυτή την ανάπτυξη του περιεχομένου της χριστιανικής πίστης.²

Το έλλειμμα αυτό είχε διαπιστώσει και νωρίτερα, το 1977, ο J.B. Russell στο χώρο της ιστορικής έρευνας για το Διάβολο. Στο έργο του *The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* τόνιζε ότι υπήρχαν πολύ λίγες σοβαρές ιστορικές μελέτες για το Διάβολο σε σχέση με τη σπουδαιότητα του θέματος και ανέφερε συγκεκριμένα το αξιόλογο αλλά παλιό

¹ S.H.T. Page, *Powers of Evil, A Biblical Study of Satan and Demons*, Grand Rapids, Michigan 1995, σ. 9.

² Ν. Ματσούκας, *Ο Σατανάς*, ΦΘΒ 38, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 11.

σύγγραμμα του G. Roskoff³ και τα πιο σύγχρονα των H.A. Kelly⁴, R. Woods⁵ και H. Haag⁶. Ταυτόχρονα ομολογούσε ότι, για να κατανοήσει ο ίδιος τη μεσαιωνική αντίληψη για το Διάβολο, έπρεπε να διερευνήσει πρώτα τη μακράιωνη ιστορία του· και το σπουδαιότερο, για να προσεγγίσει σωστά το θέμα του Διαβόλου στο σύνολό του, έπρεπε να το τοποθετήσει μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του προβλήματος του κακού⁷.

Ο J.B. Russell, αν και ιστορικός ο ίδιος και όχι θεολόγος, είχε δίκαιο. Η σωστή εξέταση της Σατανολογίας και της δαιμονολογίας, που τόσο πολύ απασχολούν τον άνθρωπο, τα ΜΜΕ και το διαδίκτυο τα τελευταία χρόνια⁸, απαιτεί την οργανική ένταξή τους μέσα στην ευρύτερη θεώρηση του προβλήματος του κακού με βάση τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής. Όμως η σύγχρονη βιβλική επιστήμη παρουσίαζε και εξακολουθεί να παρουσιάζει ένα μεγάλο έλλειμμα στη βιβλιογραφική κάλυψη αυτού του θέματος. Πρόκειται για μια διαπίστωση, στην οποία κατέληγε και ο Π. Βασιλειάδης το 2012, όταν ανέπτυξε το «έλλειμμα θεολογίας περί του κακού στην Καινή Διαθήκη», προσθέτοντας ότι «η σύγχρονη νεωτερική θεώρηση του κακού γίνεται σε καθαρά φιλοσοφική βάση»⁹.

³ G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, τ. 2, Leipzig 1869.

⁴ H.A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*, New York 1974².

⁵ R. Woods, *The Devil*, Chicago 1974.

⁶ H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

⁷ J.B. Russell, *The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaka, London 1977, σσ. 11.36.

⁸ Αρκεί μια αναζήτηση στο www.google.gr των όρων «σατανάς», «σατανισμός», «δαιμονισμένος» ή «εξορκισμός», για να αντιληφθεί κανείς την κατάσταση που επικρατεί. Ενδεικτικά η αναζήτηση των όρων αυτών στις 14-7-2017 έδωσε τα εξής αποτελέσματα: «σατανάς» 171.000, «σατανισμός» 94.400, «δαιμονισμένος» 48.800 και «εξορκισμός» 49.900.

⁹ Π. Βασιλειάδης, «Το έλλειμμα θεολογίας περί του κακού στην Κ.Δ. και το μέλλον των βιβλικών σπουδών», Εισήγηση στο *Biblicum* του τομ. Βιβλικής Γραμματείας και Θρησκευολογίας του τμ. Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. στις 28-5-2012, σσ. 1 και 7. Ανακτήθηκε στις 15-6-2017 από http://www.theo.auth.gr/el/div1_activities. Ιδιαίτερα μετά το εβραϊκό ολοκαύτωμα το πρόβλημα του κακού επανήλθε δυναμικά και δραματικά στο προσκήνιο αποτελώντας μια φοβερή πρόκληση τόσο για τη φιλοσοφία όσο και για τη θεολογία (βλ. σχ. Ρ.

Στο χώρο της παλαιοδιαθηκικής έρευνας οι περισσότερες μελέτες σχετικά με το πρόβλημα του κακού αφορούν το Σατανά και τους δαίμονες.

Οι κλασικές θεολογίες της Παλαιάς Διαθήκης συνήθως αφιερώνουν ξεχωριστές ενότητες για καθένα από τα δύο αυτά θέματα. Την τακτική αυτή ακολουθεί π.χ. ο W. Eichrodt στο δίτομο έργο του *Theology of the Old Testament*¹⁰, όπως και πιο πρόσφατα ο H.D. Preuss στο επίσης δίτομο έργο του *Old Testament Theology*¹¹. Παρόμοια τακτική υιοθετεί και ο Δ. Καϊμάκης στην πραγματεία του *Η Ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της* αφιερώνοντας ένα ξεχωριστό κεφάλαιο στην αγγελολογία και δαιμονολογία¹². Το ίδιο κάνει και ο D.S. Russell στο κλασικό του σύγγραμμα *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* προσθέτοντας και μια ενότητα για την προέλευση του κακού στα πλαίσια της διαπραγμάτευσης του θέματος για τους πεπτωκότες αγγέλους¹³.

Ο S.H.T. Page στη μονογραφία του με τίτλο *Powers of Evil, A Biblical Study of Satan and Demons*, που ήδη αναφέραμε, εξετάζει το ζήτημα του Σατανά και των δαιμόνων, όπως αυτό παρουσιάζεται σ' ολόκληρη τη Βίβλο.

Η ιδέα του Διαβόλου και η εξέλιξή της από την αρχαιότητα μέχρι και σήμερα ερευνάται συστηματικά στο πεντάτομο έργο του J.B. Russell, που αναμφίβολα αποτελεί μια σπουδαία ιστορική – αλλά όχι θεολογική – σειρά¹⁴. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο πρώτος τόμος και πιο συγκεκριμένα η

Ricœur, Το κακό, Μια πρόκληση για τη Φιλοσοφία και τη Θεολογία, μετάφραση - εισαγωγή Γ. Γρηγορίου, Αθήνα 2005, σσ. 7-10).

¹⁰ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, μτφρ. J.A. Baker, τόμ. 2, London 1967, σσ. 205-209.223-228.

¹¹ H.D. Preuss, *Old Testament Theology*, μτφρ. L.G. Perdue, τόμ. I, Louisville, Kentucky 1995, σσ. 258-261.

¹² Δ. Καϊμάκη, *Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της*, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 197-224.

¹³ D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, σσ. 235-262.

¹⁴ J.B. Russell, *The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaka, London 1977. Του ίδιου, *Satan, The Early Christian Tradition*, Ithaka, London 1981. Του ίδιου, *Lucifer, The Devil in the Middle Ages*, Ithaka, London 1984. Του ίδιου, *Mephistopheles, The Devil in the Modern World*, Ithaka, London 1986. Του ίδιου, *The Prince of Darkness, Radical Evil and the Power of Good in History*, Ithaka, London 1988.

ενότητα με τίτλο *Hebrew Personifications of Evil*. Σ' αυτήν ο Russell παρουσιάζει την εξέλιξη της εικόνας του Σατανά στην Παλαιά Διαθήκη και την αποκαλυπτική γραμματεία¹⁵.

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και τα εκτός βιβλικής επιστήμης έργα του Ν. Ματσούκα *Ο Σατανάς*¹⁶ και *Το πρόβλημα του κακού*¹⁷, όπως και η περίφημη διάλεξη, που έδωσε ο Ρ. Ρισσέρ στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου της Λωζάννης το 1985 με τίτλο *Το κακό, μια πρόκληση για τη Φιλοσοφία και τη Θεολογία*.¹⁸

Άλλοι ερευνητές, για να επιστρέψουμε και πάλι στο χώρο της βιβλικής επιστήμης, καταπιάνονται με πιο εξειδικευμένα θέματα. Έτσι π.χ. ο Μ. Delcor ασχολείται με το μύθο για την «πτώση» των αγγέλων ως εξήγηση της εμφάνισης του κακού στον κόσμο στα πλαίσια της αποκαλυπτικής γραμματείας¹⁹. Τον ίδιο μύθο εξετάζει και ο Μ. Κωνσταντίνου μαζί με την αφήγηση της «πτώσης» του ανθρώπου ως πιθανές ερμηνείες για την προέλευση του κακού στα πλαίσια του βιβλίου της Γενέσεως²⁰.

Οι Η.Δ. Preuss και G. von Rad ασχολούνται με το πρόβλημα του πόνου και των βασάνων του λαού του Θεού ή του δικαίου θέτοντας το ζήτημα της σχέσης πόνου και ηθικού κακού (αμαρτίας)²¹. Ο W. Eichrodt στα πλαίσια της Θεολογίας του αφιερώνει στο ζήτημα αυτό μια ξεχωριστή και πολύ σημαντική ενότητα με τίτλο *Sin and Evil*.²² Οι J.B. Russell και Ρ. Ρισσέρ ασχολούνται και

¹⁵ J.B. Russell, *The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, London 1977, σσ. 174-220.

¹⁶ Ν. Ματσούκα, ό.π.

¹⁷ Ν. Ματσούκα, *Το πρόβλημα του κακού*, Δοκίμιο πατερικής θεολογίας, ΦΘΒ 5, Θεσσαλονίκη 2002³.

¹⁸ Ρ. Ρισσέρ, ό.π.

¹⁹ Μ. Delcor, «Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions», RHR 190, 1976, σσ. 3-53.

²⁰ Μ.Δ. Κωνσταντίνου, *Ρήμα Κυρίου κραταιόν*. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 108-138.154-172.

²¹ Η.Δ. Preuss, *Old Testament Theology*, μτφρ. L.G. Perdue, τόμ. II, Louisville, Kentucky 1996, σσ. 141-146. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions historiques d'Israël*, μτφρ. E. de Peyer, Genève 1962, σσ. 332-361.

²² W. Eichrodt, ό.π., σσ. 483-495.

αυτοί στα έργα τους, που προαναφέραμε, με το θέμα των σχέσεων πόνου και κακού. Όλοι καταλήγουν σε μια κοινή διαπίστωση: το πρόβλημα του πόνου αποτελεί πτυχή του πολύ ευρύτερου προβλήματος του κακού.

Στο χώρο της βιβλικής έρευνας παρατηρείται και κάτι ακόμη: οι ερμηνευτές καταπιάνονται με επιμέρους πτυχές του ζητήματος του κακού στα πλαίσια της ενασχόλησής τους με μια διαφορετική και ευρύτερη θεματική. Έτσι π.χ. ο Δ. Καϊμάκης αναφέρεται στην τελική ανταπόδοση των δικαίων, όταν αναπτύσσει την εσχατολογία της Αποκαλυπτικής²³, ή ο G. von Rad ασχολείται με το πρόβλημα του πάσχοντος δικαίου, όταν εξετάζει το σκεπτικισμό της σοφολογικής γραμματείας²⁴.

Συνεπώς οι μέχρι τώρα βιβλικές και άλλες μελέτες συνήθως εξετάζουν επιμέρους πτυχές του προβλήματος, όπως τα πολύ σημαντικά ζητήματα της Σατανολογίας και δαιμονολογίας, της προέλευσης του κακού, των σχέσεων πόνου και κακού κλπ. Φαίνεται ότι λείπει μια συνολική και διαχρονική παρουσίαση του θέματος τόσο στην Παλαιά Διαθήκη όσο και στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία. Και στο σημείο αυτό οφείλουμε να τονίσουμε την ανάγκη επέκτασης της έρευνας και στο χώρο της Αποκαλυπτικής. Αν στην Παλαιά Διαθήκη βρίσκονται οι απαρχές του ζητήματος, στην αποκαλυπτική γραμματεία η εξέλιξή του είναι τόσο συγκλονιστική, ώστε να διαμορφώνονται εντελώς καινούργιες και διαφορετικές προϋποθέσεις κατανόησης και επίλυσής του. Πρόκειται για προϋποθέσεις που είναι απαραίτητες για την κατανόηση και της αντίστοιχης προβληματικής στην Καινή Διαθήκη, καθώς τα αποκαλυπτικά κείμενα παίζουν ένα συνεκτικό ρόλο μεταξύ των δύο διαθηκών σε πολλά ζητήματα²⁵.

Επομένως μια συνολική και διαχρονική παρουσίαση του προβλήματος του κακού στην Παλαιά Διαθήκη και την ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία είναι απαραίτητη. Μόνο αυτή μπορεί να μας προσφέρει μια ολοκληρωμένη εικόνα της εξέλιξης της θρησκευτικής σκέψης του Ισραήλ, καθώς και τη δυνατότητα να απαντήσουμε σε δύσκολα ερωτήματα, όπως: «γιατί η δαιμονολογία είναι περιορισμένη προαιχμαλωσιακά και μεταιχμαλωσιακά

²³ Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 275-282.

²⁴ G. von Rad, ό.π., σσ. 392-397.

²⁵ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 9.

‘εκρήγνυται’ στα πλαίσια της αποκαλυπτικής γραμματείας; Γιατί ο Σατανάς απουσιάζει προαιχμαλωσιακά; Που οφείλεται η ιδιαιτερότητα της δαιμονολογίας των αποκαλυπτικών του Ισραήλ σε σχέση με τις δαιμονολογίες γειτονικών λαών; Γιατί ο Ισραήλ δεν έφτασε ποτέ σε μια απόλυτη διαρχία;» και άλλα παρόμοια.

Μετά τα όσα εκθέσαμε πιο πάνω, καθίσταται προφανές το κενό στη σύγχρονη βιβλική επιστήμη, που φιλοδοξεί, αν όχι να καλύψει, τουλάχιστον να περιορίσει – πάντα στο μέτρο των δυνατοτήτων της – η δικής μας ερευνητική προσπάθεια. Σκοπός της είναι να προσφέρει μια – κατά το δυνατόν – συνολική, διαχρονική και συνεκτική παρουσίαση της εξέλιξης της θρησκευτικής σκέψης του Ισραήλ πάνω στο πρόβλημα του κακού με βάση τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης και της ιουδαϊκής αποκαλυπτικής γραμματείας.

Εφόσον τα παλαιοδιαθηκικά και αποκαλυπτικά κείμενα κατέχουν κεντρική θέση στην έρευνά μας, η πιο ενδεδειγμένη μέθοδος για τη διεξαγωγή της είναι αυτή που προτείνουν τόσο ο G. von Rad στη Θεολογία του²⁶ όσο και ο J.B. Russell στο πεντάτομο έργο του για το Διάβολο²⁷: η αφήγηση με βάση τα κείμενα και την ιστορικο-κριτική ανάλυσή τους.

Πηγή των αποκαλυπτικών κειμένων αποτελεί το δίτομο έργο του Σ. Αγουρίδη *ΤΑ ΑΠΟΚΡΥΦΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΠΑΛΑΙΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ*, ενώ τα παλαιοδιαθηκικά κείμενα που παρατίθενται σε σύγχρονη νεοελληνική μετάφραση προέρχονται από την έκδοση της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρίας *Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ, Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα*.

Οι βιβλικές παραπομπές γίνονται στο πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο. Επομένως η ονομασία των βιβλίων και η αρίθμηση των Ψαλμών ακολουθούν εκείνες του Παλαιστινού Κανόνα. Ωστόσο, όπου η ονομασία της μετάφρασης των Ο΄ είναι πιο γνωστή, προτιμάται: π.χ. Γένεσις αντί «Στην αρχή» του εβραϊκού κειμένου.

Τέλος η διαπραγμάτευση του θέματος γίνεται σε δύο μέρη. Στο πρώτο εξετάζεται το πρόβλημα του κακού στην Παλαιά Διαθήκη και στο δεύτερο το

²⁶ G. von Rad, ό.π., σ. 111.

²⁷ J.B. Russell, ό.π., σ. 38.

πρόβλημα του κακού στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία. Όμως, καθώς ο προβληματισμός για το κακό – σύμφωνα με τις εργασίες των Preuß, von Rad, Russell και Ricœur που προαναφέραμε – έχει την αρχή του στην περισυλλογή γύρω από τον πόνο και τα βάσανα, η εργασία μας ξεκινά με τη διερεύνηση της σχέσης πόνου και κακού στην Παλαιά Διαθήκη.

ΜΕΡΟΣ Α΄
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ
ΣΤΗΝ
ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

1. ΚΑΚΟ ΚΑΙ ΠΟΝΟΣ

Στην Παλαιά Διαθήκη γίνεται συχνά λόγος για τον ανθρώπινο πόνο²⁸. Μερικές φορές πρόκειται για τον πόνο που οφείλεται σε φυσικά αίτια²⁹: π.χ. η φυσική κόπωση που αισθάνονται οι βοσκοί εξαιτίας της ζέστης της ημέρας ή του κρύου της νύχτας³⁰. ο πόνος που νιώθουν οι γυναίκες εξαιτίας της θλίψης τους για την ατεκνία³¹ ή την απώλεια αγαπημένων προσώπων³². ο πόνος των γονιών για το θάνατο των παιδιών τους³³. ο πόνος που βιώνει κανείς εξαιτίας ασθενειών³⁴ ή μπροστά στην τρομερή προοπτική του επικείμενου θανάτου του³⁵.

Ωστόσο τις περισσότερες φορές γίνεται λόγος για τον πόνο που άνθρωποι προκαλούν σε άλλους ανθρώπους. Βασιλιάδες που κυβερνούν ως τύραννοι³⁶, οι εχθροί και ο πόλεμος³⁷, η σκλαβιά³⁸ και τα καταναγκαστικά έργα³⁹, η φτώχεια και γενικά άδικες κοινωνικές δομές⁴⁰ κάνουν τους

²⁸ Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σσ. 141-142.

²⁹ Πρβλ. Σοφ. Σειράχ 40,8-9: «Σε κάθε πλάσμα ζωντανό, από τον άνθρωπο ως τα κτήνη, μα στους αμαρτωλούς εφτά φορές περισσότερο, τέτοια συμβαίνουν: θάνατοι, αιματοχυσίες, διαμάχες, πόλεμοι, δυστυχία, πείνα, επιδημίες και καταστροφές». Βλ. σχ. P. Heinisch, *Theology of the Old Testament*, μτφρ. W. Heidt, Minnesota 1955, σ. 268.

³⁰ Γεν. 31,40.

³¹ Α΄ Σαμ. 1, καθώς και οι περιπτώσεις της Σάρας, της Ρεβέκκας και της Ραχήλ. Βλ. σχ. Ι.Χ. Μούρτζιου, «"Μητέρες" της Πατριαρχικής περιόδου. Σάρρα, Άγαρ, Ρεβέκκα, Ραχήλ», στον τόμο του ίδιου, *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Π.Δ.*, τόμ. Β΄, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 92.114.120-122.

³² Β΄ Σαμ. 1. Β΄ Βασ. 4,27.

³³ Γεν. 37,35. Β΄ Σαμ. 19,1. 21,10. Β΄ Βασ. 4,27.

³⁴ Λευιτ. 26,16. Β΄ Σαμ. 4,4. 24,15. Α΄ Βασ. 8,37. Ψ. 38. 41. 88. 91,3.6. Βλ. και Ιώβ 2,4 εξ.

³⁵ Ψ. 39. 88. Ιώβ 14. Εκκλ. 3,19 εξ. 9,12. 11,8. 12,7.

³⁶ Ιερ. 22. Ιεζ. 34.

³⁷ Ιησ. 6,21. Κρ. 1,7. Α΄ Σαμ. 11,2. Β΄ Σαμ. 24,13 εξ. Β΄ Βασ. 6,28 εξ. 8,12. 25,7. Αμ. 1,3-2,3. Ψ. 137,9.

³⁸ Η περίπτωση του Ιωσήφ. Ιερ. 48,7. Ιωήλ 4,6. Αμ. 1,6.

³⁹ Εξ. 1,13 εξ.

⁴⁰ Πρβλ. τη σφοδρή κριτική των προφητών και τις θέσεις του βιβλίου των Παροιμιών για το θέμα των φτωχών και αδυνάτων.

ανθρώπους να υποφέρουν και να βασανίζονται. Οι Ψαλμοί αναφέρονται στον πόνο που νιώθει ο αθώος εξαιτίας των εχθρών του και που τον οδηγεί να υψώσει την κραυγή του θρήνου του στο Θεό⁴¹.

Συνεπώς η Παλαιά Διαθήκη αναφέρεται στον πόνο του ανθρώπου λιγότερο ως πόνο που οφείλεται στην αντιξοότητα της φύσης, στις ασθένειες, στο θάνατο και περισσότερο ως πόνο που οφείλεται στη δράση ενός ή περισσοτέρων ατόμων⁴² ή σε θεσμούς και καταστάσεις, που έχουν δημιουργήσει και πρωταγωνιστούν άνθρωποι⁴³.

Η διαπίστωση αυτή οδηγεί με τη σειρά της στην παραδοχή ότι αιτία του πόνου είναι το κακό. Όχι τόσο με τη μορφή των φυσικών καταστροφών ή των ασθενειών – ακόμη και του θανάτου – όσο με τη μορφή της βίας που ασκείται από άνθρωπο σε άνθρωπο. Όπως παρατηρεί ο P. Ricœur, «πράγματι το να κάνεις το κακό σημαίνει πάντοτε είτε άμεσα είτε έμμεσα ότι αδικείς κάποιον, άρα τον κάνεις να πάσχει». Στην περίπτωση αυτή «το κακό που διαπράχθηκε από τον ένα αντανakλάται στο κακό που έπαθε ο άλλος»⁴⁴. Πρόκειται για μια κατάσταση, στην οποία ο άνθρωπος αισθάνεται θύμα της κακίας του συνανθρώπου. Αυτό ακριβώς εκφράζει η κραυγή του αθώου που συναντάμε στους Ψαλμούς. Επομένως το κακό μπορεί να κατανοηθεί μέσα στο πλαίσιο αυτό ως ένα χτύπημα, ένα πλήγμα που καταφέρεται σκόπιμα σ' ένα άτομο. Παρουσιάζεται ως ένα νόμισμα με δύο όψεις. Η μία εμφανίζει το κακό ως πράξη και είναι η βία που ασκεί ο δράστης στο θύμα. Η άλλη αναφέρεται στον πόνο του θύματος και δίνει έμφαση στο κακό ως πάθημα. Ωστόσο η εικόνα παραμένει ενιαία: ουσία του κακού είναι η σκόπιμη βία που ασκείται σ' έναν άνθρωπο και που τον κάνει να πονά και να υποφέρει.

Αυτό που έχει πολύ μεγάλη σημασία και παίζει καθοριστικό ρόλο είναι ο πόνος. Ποτέ το κακό δεν είναι κάτι αφηρημένο. Αντίθετα πάντοτε αφορά τον πόνο ενός ατόμου⁴⁵. Ακόμη και η τιμωρία του ανθρώπου που έπραξε το κακό,

⁴¹ Ψ. 7. 35.

⁴² Κρ. 16,21. Β' Σαμ. 3,16.

⁴³ Βλ. ενδεικτικά Αμ. 2,6. 5,7.12.

⁴⁴ P. Ricœur, ό.π., σσ. 33-34.

⁴⁵ Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σσ. 17.26.

δηλαδή η ποινή που επιβάλλεται στον ένοχο, είναι κι αυτή ένας πόνος⁴⁶. Με την επιβολή της ποινής ο δράστης γίνεται κι αυτός θύμα. Ο Ισραήλ συλλογικά ή και ο κάθε άνθρωπος ξεχωριστά πολλές φορές στην Παλαιά Διαθήκη τιμωρείται από το Θεό για τις αμαρτίες του (δηλαδή για το κακό που έχει διαπράξει), υποφέρει και βασανίζεται⁴⁷.

Τα παραπάνω οδηγούν στο συμπέρασμα ότι πόνος και κακό στην Παλαιά Διαθήκη συμπλέκονται με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτελούν μια αδιάσπαστη οργανική ενότητα. Σ' αυτή τη σχέση η περισυλλογή γύρω από τον πόνο και τα βάσανα, που προηγείται χρονικά, οδηγεί αναπόφευκτα στην ενασχόληση με το ζήτημα του κακού. Έτσι το πρόβλημα του πόνου εντάσσεται στο πολύ ευρύτερο πρόβλημα του κακού ως μια ιδιαίτερα σημαντική πτυχή του⁴⁸.

⁴⁶ π.χ. Έξ. 21,12.15-27. Βλ. σχ. P. Ricœur, ό.π., σσ. 32-33.

⁴⁷ H.D. Preuss, ό.π., σ. 142.

⁴⁸ D.S. Russell, ό.π., σ. 237.

2. ΤΟ ΚΑΚΟ ΚΑΙ Ο ΠΟΝΟΣ ΠΗΓΑΖΟΥΝ ΑΠΟ ΤΟ ΓΙΑΧΒΕ

Ο παλαιοδιαθηκικός προβληματισμός για το κακό έχει την αφετηρία του στη σκέψη για τον πόνο και τα βάσανα. Ωστόσο δεν πρόκειται για μια θεωρητική ενασχόληση φιλοσοφικού χαρακτήρα, για μια ψυχρή διαδικασία λογικής ανάλυσης και ερμηνείας του θέματος από απόσταση. Η περισυλλογή για τον πόνο, τα βάσανα, τις συμφορές απαντά συχνά στο χώρο της προσευχής και συγκεκριμένα στους ψαλμούς – θρήνους. Εκεί ο πιστός Εβραίος ή ο Ισραήλ συλλογικά υψώνει την κραυγή του θρήνου του προς το Θεό, για να βρει παρηγοριά, καθώς βιώνει πολύ οδυνηρές εμπειρίες. Αναζητά απαντήσεις σε φλέγοντα ερωτήματα, όπως «γιατί» (לָמָּה־)⁴⁹, «για ποιο σκοπό», «έως πότε»⁵⁰ τα βάσανα και η ταλαιπωρία, πάντοτε μέσα στο πλαίσιο της ιδιαίτερης σχέσης του με το Θεό της διαθήκης και της ιστορίας⁵¹. Στρέφεται προς το Γιαχβέ, όταν υποφέρει και βασανίζεται (τις περισσότερες φορές λόγω ασθένειας ή πολιτικής ανάγκης), γιατί πιστεύει βαθιά μέσα του αυτό που τονίζει το βιβλίο του Ιώβ για το Θεό του:

Αυτός πληγώνει,
αλλά και δένει την πληγή,
χτυπάει, αλλά τα χέρια του γιατρεύουν⁵².

Η πίστη αυτή απαντά και στον Ωσηέ, ο οποίος παρουσιάζει τους συμπατριώτες του να λένε:

⁴⁹ Ψ. 22,2. 42,10. 43,2. 44,10.24 εξ. 74,1.11. 79,10. 80,13. 88,15. 115,2. Πρβλ. Θρ. 5,20. Ιερ. 14,19. Η εβραϊκή λέξη לָמָּה־ χρησιμοποιείται, όταν ρωτάει κάποιος και για την αιτία και για το σκοπό ενός πράγματος.

⁵⁰ Ψ. 6,4. 10,1.13. 13,2. 22,2. 42,10. 43,2. 88,14 εξ. 94,3.

⁵¹ H.D. Preuss, ό.π., σ. 146.

⁵² Ιώβ 5,18. Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 142. G. von Rad, ό.π., σ. 332. P. Heinisch, ό.π., σ. 268.

Εμπρός, ας επιστρέψουμε στον Κύριο!
 Αυτός μας κατασπάραξε,
 αυτός θα μας γιατρέψει·
 αυτός μας πλήγωσε,
 αυτός και τις πληγές μας θα επιδέσει⁵³.

Το ίδιο και στο Δευτερονόμιο, όπου ο Θεός καλεί το λαό του να διαπιστώσει τη μόνη πραγματικότητα:

Δείτε, τώρα, ότι εγώ, εγώ μονάχα είμαι,
 και δεν υπάρχει εκτός από μένα
 άλλος θεός.
 Εγώ θανατώνω κι εγώ δίνω ζωή,
 εγώ πληγώνω κι εγώ θεραπεύω⁵⁴.

Ο Αμώς δεν έχει καμιά αμφιβολία ότι έτσι έχουν τα πράγματα:

Ακούγεται ήχος σάλπιγγας στην πόλη, δίχως ο λαός να
 τρομοκρατηθεί; Πέφτει ποτέ κακό (יָצַד) σε κάποια
 πόλη, που απ' τον Κύριο να μην έχει σταλθεί⁵⁵ ;

Και ο Δευτεροσηαΐας συνοψίζει επιγραμματικά με την πανηγυρική διακήρυξη από μέρους του Θεού:

Έγώ ό κατασκευάσας φῶς καί ποιήσας σκότος, ό ποιῶν
 εἰρήνην καί κτίζων κακά (יָצַד) ⁵⁶.

⁵³ Ωσ. 6,1.

⁵⁴ Δευτ. 32,39. Βλ. και Α' Σαμ. 2,6 εξ.: «Ο Κύριος δίνει το θάνατο δίνει και τη ζωή· αυτός στον άδη κατεβάζει κι από το θάνατο ανεβάζει στη ζωή. Ο Κύριος κάνει κάποιον πλούσιο· κι ο Κύριος φτωχό τον κάνει· εκείνος ταπεινώνει, αλλά κι εκείνος ανεβάζει ψηλά».

⁵⁵ Αμ. 3,6.

⁵⁶ Ησ. 45,7. Βλ. και Θρ. 3,38: «έκ στόματος ύψίστου ούκ έξελεύσεται τά κακά (יָצַד) καί το άγαθόν;» (Πιο χαρακτηριστικό το κείμενο των Ο' και στις δύο παραπομπές, γι αυτό και

Τη σκοτεινή και τρομακτική πλευρά του Γιαχβέ, αυτήν που προκαλούσε το κακό, αντίκριζαν και βίωναν πολλές φορές οι εχθροί του Ισραήλ⁵⁷. Στην παράδοση της εξόδου ο Φαραώ και οι Αιγύπτιοι υφίστανται τις φοβερές πληγές, που ο Θεός στέλνει εναντίον τους⁵⁸. η τελευταία αφορά το θάνατο των πρωτοτόκων:

Ακόμη ένα πλήγμα θα φέρω στο Φαραώ και στους Αιγύπτιους... Εγώ θα περάσω τα μεσάνυχτα μέσα από την Αίγυπτο. Κάθε πρωτότοκος γιος στη χώρα θα πεθάνει⁵⁹.

Στην παράδοση που αφηγείται την κατάκτηση της γης της επαγγελίας, οι κάτοικοι των πόλεων της Χαναάν αντικρίζουν το αφάνταστα σκληρό πρόσωπο του Θεού του Ισραήλ. Τόσο τρομακτικό – σύμφωνα πάντα με το κείμενο⁶⁰ – που σε μας σήμερα προκαλεί αίσθηση:

προκρίνεται). Ιώβ, 2,9-10: «Η γυναίκα του τού έλεγε: “Ακόμα επιμένεις στην ευσέβειά σου; Βλαστήμα το Θεό και πέθανε!” Εκείνος όμως της απαντούσε: “Μιλάς σαν ανόητη! Μόνο τα καλά θα δεχόμαστε απ’ το Θεό; Δεν πρέπει να δεχτούμε και τα άσχημα (עָרָב);». Ιώβ 1,21β. 9,24. Εκκλ. 7,13 εξ. Παρ. 16,4. Β’ Βασ. 6,33. Β’ Χρον. 25,8. Ζαχ. 8,10.

⁵⁷ J.B. Russell, ό.π., σσ. 178-180.

⁵⁸ Εξ. 7-11. Βλ. και Ψ. 78,44-51.

⁵⁹ Εξ. 11,1.4-5.

⁶⁰ Πρβλ. τα όσα χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μ. Κωνσταντίνου σχολιάζοντας – μεταξύ άλλων – τη δευτερονομιστική αντίληψη για τη δωρεά της χώρας και την προστασία, που παρείχε ο Θεός στον Ισραήλ κατά τις περιπλανήσεις του στην έρημο, μόνο όσο αυτός τηρούσε πιστά τους όρους της Διαθήκης και απαγόρευε πλήρως τη λατρεία ειδωλολατρικών θεοτήτων: «Ο τρόπος που επιλέγει ο βιβλικός συγγραφέας για να περιγράψει τη δύναμη του Θεού και την ανυπαρξία των ειδωλολατρικών θεοτήτων είναι να μιλήσει, πάντα κατά τις αντιλήψεις της εποχής, για τον αφανισμό των πιστών τους. Τα όσα, λοιπόν, αναφέρονται στο Δευτερονόμιον (κ’ 13-18) σχετικά με τις οδηγίες του Θεού για εξολόθρευση των γηγενών πληθυσμών της Χαναάν και οι αναφορές του βιβλίου Ήισοϋς Ναυή στις βίαιες σφαγές των κατοίκων των κατακτημένων πόλεων δεν συνιστούν ιστορικές περιγραφές πραγματικών γεγονότων αλλά λογοτεχνικές ανασκοπήσεις της ιστορίας από μεταγενέστερες εποχές, με σκοπό να διακηρυχθούν οι παραπάνω θεολογικές θέσεις». Μ.Δ. Κωνσταντίνου, Μικρές Ερμηνευτικές Μελέτες σε αφηγηματικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 25. Βλ. και

Την ίδια εποχή, επιστρέφοντας ο Ιησούς κατέλαβε την Ασώρ που άλλοτε ήταν η πρωτεύουσα όλων εκείνων των βασιλείων. Έσφαξε το βασιλιά της και παρέδωσε στην σφαγή όλους τους κατοίκους της· δεν έμεινε κανένα πλάσμα ζωντανό. Τέλος έβαλε φωτιά στην πόλη. Έτσι ο Ιησούς κατέκτησε όλες εκείνες τις πόλεις και παρέδωσε τους βασιλιάδες τους και όλους τους κατοίκους στη σφαγή... Ωστόσο οι Ισραηλίτες δεν έκαψαν τις πόλεις που βρίσκονταν στα υψώματα, εκτός από την Ασώρ, που την είχε πυρπολήσει ο Ιησούς. Πήραν για τον εαυτό τους όλα τα λάφυρα των πόλεων εκείνων και τα κτήνη· τους ανθρώπους όμως τους κατέσφαξαν και τους εξαφάνισαν όλους. Δεν άφησαν κανένα πλάσμα ζωντανό. Τις προσταγές που είχε δώσει ο Κύριος στο Μωυσή, το δούλο του, ο Μωυσής τις μεταβίβασε στον Ιησού, κι εκείνος τις εκτέλεσε, χωρίς να παραλείψει τίποτα⁶¹.

Έτσι βρίσκει την πλήρη εκπλήρωσή του ο λόγος του Γιαχβέ στο Δευτερονόμιο:

Τότε θα πάρω εκδίκηση απ' τους
εχθρούς μου,
θα κάνω ανταπόδοση σ' αυτούς
που με μισούν.
Τα βέλη μου θα τα μεθύσω με αίμα
και το σπαθί μου θα κατατρώει κορμιά,
αίμα των πληγωμένων και
των αιχμαλώτων,

Χ.Γ. Καραγιάννη, Η είσοδος των Ισραηλιτών στη γη της επαγγελίας. Ιστορική αναδρομή και αρχαιολογική προσέγγιση, Αθήνα 2008, σσ. 44-45.

⁶¹ Ιησ. 11,10-15.

κεφάλια των αρχηγών του εχθρού⁶².

Πριν τον αφανισμό των εχθρών του Ισραήλ ο Γιαχβέ σκληραίνει τις καρδιές τους. Πρώτα του Φαραώ της εξόδου, ώστε οι πληγές που θα ακολουθήσουν να είναι αναπόφευκτες:

Ο Κύριος είπε στο Μωυσή: «Πήγαινε στο Φαραώ, γιατί εγώ θα κάνω ακόμα πιο άκαμπτη τη διάθεση του ίδιου και των αυλικών του, ώστε να πραγματοποιήσω τα σημεία μου ανάμεσά τους»⁶³.

Και ύστερα των κατοίκων της Χαναάν, ώστε να πολεμήσουν με τους Ισραηλίτες και η καταστροφή τους να είναι πλήρης και ανηλεής:

Καμιά πόλη δεν έκανε ειρήνη με τους Ισραηλίτες, εκτός από τη Γαβαών, που την κατοικούσαν Ευαίοι. Όλες τις άλλες πόλεις τις κατέλαβαν με πόλεμο. Κι αυτό, γιατί ο Κύριος επέτρεψε να σκληρυνθεί η καρδιά αυτών των λαών και να πολεμήσουν τους Ισραηλίτες. Αυτοί όμως τους εξόντωσαν χωρίς έλεος και τους αφάνισαν, όπως είχε διατάξει ο Κύριος το Μωυσή⁶⁴.

Αυτό το σκοτεινό και τρομερό πρόσωπο του Θεού, που φέρνει τον όλεθρο και την καταστροφή, αντίκριζαν και οι Ισραηλίτες κάθε φορά που αμάρταναν και δεν τηρούσαν το θέλημά του:

⁶² Δευτ. 32,41β-42.

⁶³ Εξ. 10,1. Βλ. και Εξ. 4,21. 7,3. 9,12. 10,20.27. 11,10. 14,4.8.17. Για μια εκτενή ανάλυση της έννοιας της «σκληροκαρδίας» στο βιβλίο της Εξόδου βλ. Ι.Χ. Μούρτζιου, «Και εσκληρύνθη η καρδιά Φαραώ» (Εξ. 9,35). Η έννοια της «σκληροκαρδίας» σύμφωνα με τις παραδόσεις της Πεντατεύχου», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 165-194.

⁶⁴ Ιησ. 11,19-20. Βλ. και Δευτ. 2,30.

Αυτοί όμως θέλησαν να προκαλέσουν
το Θεό τον ύψιστο,
και ορθωθήκαν εναντίον του·
τις εντολές του δεν τις τήρησαν...
Άκουσε ο Θεός κι οργίστηκε,
σιχάθηκε βαθιά τον Ισραήλ...
Στη σφαγή το λαό του παρέδωσε
κι οργίστηκε στους κληρονόμους του
ενάντια.
Κατέκαψε τους νέους τους η φωτιά
κι οι κόρες τους δεν παντρευτήκαν.
Με ξίφος θανατώθηκαν οι ιερείς τους
κι οι χήρες τους δεν πένθησαν⁶⁵.

Ο Γιαχβέ, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, μετέβαλε τους εχθρούς του Ισραήλ σε άκαμπτους ισχυρογνώμονες, για να τους οδηγήσει στον αφανισμό. Με τον ίδιο τρόπο σκληραίνει και την καρδιά των ισραηλιτών απέναντι στο κήρυγμα των προφητών, ώστε να μην μπορέσουν να καταλάβουν, να επιστρέψουν και να θεραπευτούν. Προστάζει τον προφήτη Ησαΐα:

Πήγαινε και πες σ' αυτόν το λαό: «θ' ακούτε μα δεν θα καταλαβαίνετε. Θα βλέπετε, μα δεν θα εννοείτε!» Κάνε τον να μην καταλαβαίνει, να μην ακούει και να μη βλέπει. Έτσι τυφλοί, κουφοί κι ανόητοι δεν θα επιστρέψουν και δε θα βρουν γιατρεία. «Ως τότε, Κύριε;» ρώτησα. Κι εκείνος απάντησε: «Ωστόσο ερημωθούν οι πόλεις και μείνουν ακατοίκητες, ωστόσο αδειάσουνε τα σπίτια κι η χώρα μείνει έρημη, ωστόσο απομακρύνω τους ανθρώπους κι η χώρα γίνει μια τεράστια έρημος⁶⁶».

⁶⁵ Ψ. 78, 56-64.

⁶⁶ Ησ. 6,9-12. Βλ. και Ησ. 29,10.

Τιμωρεί σκληρά το λαό του εξαιτίας της αμαρτίας του Δαβίδ να καταμετρήσει τον πληθυσμό, αν και ήταν αυτός που είχε δώσει στο Δαβίδ την εντολή για την καταμέτρηση⁶⁷:

Μια μέρα ο Κύριος οργίστηκε εκ νέου εναντίον των Ισραηλιτών. Παρακίνησε, λοιπόν, το Δαβίδ εναντίον τους: «Πήγαινε», του είπε, «να μετρήσεις τους άντρες του Ισραήλ και του Ιούδα»... Ξαφνικά όμως, ο Δαβίδ ένωσε τύψεις στη συνείδησή του, που είχε κάνει απογραφή του λαού, και είπε στον Κύριο: «Αμάρτησα βαριά μ' αυτό που έκανα!»... Έτσι ο Κύριος έστειλε μια θανατηφόρα επιδημία στους Ισραηλίτες, η οποία ξέσπασε την εποχή του θερισμού των σιτηρών. Πέθαναν τότε εβδομήντα χιλιάδες άνθρωποι από Δαν έως Βέερ-Σεβά⁶⁸.

Όλες αυτές οι εκτενείς παλαιοδιαθηκικές αναφορές οδηγούν σε ένα και μόνο συμπέρασμα: ο πόνος και το κακό πηγάζουν από το Γιαχβέ⁶⁹. Αυτός είναι ο δημιουργός του φωτός και του σκότους, του καλού και του κακού. Έχει δύο όψεις: η μία είναι φωτεινή και σωτήρια και η άλλη σκοτεινή και καταστροφική.

«Αυτή η πεπτοίηση», όπως παρατηρεί ο Preuß, «διατρέχει την αφηγηματική γραμματεία, την προφητεία, τους Ψαλμούς (πρβλ. Ψ. 22. 44. 74. 89), τους συγγενείς προς αυτούς μονολόγους του Ιερεμία και τη σοφιολογική γραμματεία»⁷⁰. Επομένως είναι πολύ βαθιά ριζωμένη στην πίστη του Ισραήλ

⁶⁷ Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σσ. 70-73. Μ.Δ. Κωνσταντίνου, ό.π., σσ. 22-23. Αργότερα στο Α΄ Χρον. 21,1 δεν είναι ο Γιαχβέ αλλά ο Σατανάς αυτός που παρακινεί τον Δαβίδ να καταμετρήσει τον πληθυσμό.

⁶⁸ Β΄ Σαμ. 24,1.10.15.

⁶⁹ J.B. Russell, ό.π., σσ. 177-181. P. Heinisch, ό.π., σσ. 163.268-269. W. Zimmerli, Old Testament Theology in outline, μτφρ. D.E. Green, Edinburgh 1978, σ. 219.

⁷⁰ H.D. Preuß, Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, τ. Α΄ και Β΄, μτφρ. Ι. Μούρτζιος, ΒΒ 49, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 783. Μόνο μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία θα αρχίσουν να εμφανίζονται τα πρώτα σημάδια αμφισβήτησής της, που θα κορυφωθεί και θα φτάσει στην

και οφείλει τόσο τη γέννηση όσο και την κυριαρχία της στο μονοθεϊσμό της Παλαιάς Διαθήκης⁷¹. Ταυτόχρονα φαίνεται ότι σχετίζεται στενά με ένα «παράδοξο» φαινόμενο, που παρατηρείται στα πλαίσια του προβληματισμού της παλαιοδιαθηκικής σκέψης για τον πόνο και το κακό: την ίδια περίοδο που στη Μεσοποταμία ή την Αίγυπτο το δαιμονικό στοιχείο κυριαρχεί, καθώς οι ασθένειες αποδίδονται στη δράση δαιμονικών δυνάμεων⁷², η Παλαιά Διαθήκη δεν αισθάνεται την ανάγκη να αναφερθεί σε δυνάμεις του κακού, παρά μόνο σπάνια και σχεδόν περιθωριακά⁷³. Η διαπίστωση αυτή δημιουργεί εύλογες απορίες και καθιστά απαραίτητη μια συστηματική εξέταση των αντιλήψεων της Παλαιάς Διαθήκης για τις δυνάμεις του κακού.

πλήρη ανατροπή της στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία. Βλ. αναλυτικά παρακάτω σσ. 64 εξ.

⁷¹ Πρβλ. και την άποψη του C. Jung, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Γιαχβέ έπρεπε να είναι μια «αντινομία από εσωτερικές αντιθέσεις», αφού θεωρούνταν από τον Ισραήλ ως ο μοναδικός του Θεός (C.G. Jung, *Answer to Job*, London 1954, σ. 369). Το ζήτημα αυτό είχε τεθεί ήδη από το 19^ο αι. (G. Roskoff, ό.π. P. Volz, *Das Dämonische in Jahve*, Tübingen 1924. G. Mensching, «Teufel: Religionsgeschichtlich», RGG VI, Tübingen 1957³, σσ. 704-705). Ωστόσο ο Jung το αποσαφήνισε και το έργο του συνέχισε η μαθήτριά του R.S. Kluger σε μια από τις καλύτερες εξηγήσεις της καταγωγής του Σατανά (R.S. Kluger, *Satan in the Old Testament*, μτφρ. H. Nagel, *Studies in Jungian Thought* 7, Evanston, Illinois 1967). Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σσ. 177-178.

⁷² Βλ. σχ. J.J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, AThANT 10, Zürich 1946, σσ. 9 εξ. J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit in biblischen Schrifttum*, Göttingen 1965², σσ. 260 εξ. W. Westendorf, «Krankheit», LÄ III, στήλ. 757-759. Του ίδιου, «Schmerz», LÄ V, στήλ. 662 εξ.

⁷³ Π.χ. Λευιτ. 16,8 εξ. Ησ. 34,14. Παρ. 30,15. Βλ. αναλυτικά παρακάτω σσ. 28 εξ.

3. ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ

3.1 Οι δαίμονες

Όταν ο Γιαχβισμός δεν είχε προσλάβει ακόμη τη δογματική του καθαρότητα και αποδεχόταν εύκολα τη γεινίαση των θρησκευτικών δοξασιών – ένα φαινόμενο που αποδίδεται με τον πολύ αόριστο όρο της «λαϊκής θρησκείας» – οι δαίμονες ταυτίζονταν με αρχαίες χαναανικές θεότητες ή και αναμνήσεις από την περίοδο της ερήμου⁷⁴.

Σε άλλες εποχές συγκρητισμού – και ιδιαίτερα κατά τη βασιλεία του Μανασσή – προσφέρονταν θυσίες στους **מְרִיָּעִים**⁷⁵. Όπως υποδεικνύει και η ετυμολογία της λέξης (**מְרִיָּעִים** = τριχωτός, τράγος)⁷⁶, πρόκειται για τριχωτούς δαίμονες με όψη τράγου, ενώ σε δύο χωρία του βιβλίου του Ησαΐα⁷⁷ παρουσιάζονται ως δαίμονες της ερήμου που κατοικούν στα ερείπια⁷⁸.

Στα ερείπια κρύβεται και η **לַיְלָה**, φάντασμα της νύχτας⁷⁹ που απαντά σε ένα μόνο χωρίο του Ησαΐα⁸⁰. Η μορφή αυτή προέρχεται από την αρχαία

⁷⁴ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Θέματα Παλαιοδιαθηκικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 64.

⁷⁵ Β' Βασ. 23,8. Η πρακτική αυτή, που ήταν γνωστή ήδη από την περίοδο της ερήμου, καταδικάζεται στο Λευιτικό ως ειδωλολατρική πράξη (Λευιτ. 17,7). Και στο Β' Χρονικών ο Ιεροβοάμ κατηγορείται, γιατί μετά την απόρριψη του λευιτικού ιερατείου διόρισε τους δικούς του ιερείς, «για να λατρεύει τους τραγόμορφους (**מְרִיָּעִים**) και μοσχόμορφους Θεούς, που ο ίδιος είχε κατασκευάσει, στους ιερούς τόπους» (Β' Χρον. 11,15). Βλ. σχ. Ν.Π. Ολυμπίου, Το βαμά ως χώρος λατρείας στο αρχαίο Ισραήλ. Φιλολογική - Αρχαιολογική μελέτη, Ερμηνεία Π.Δ., τόμ. Β', Αθήνα 2008, σσ. 432-433.

⁷⁶ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 68-69. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 223-224.

⁷⁷ Ησ. 13,21. 34,14. Το αξιοσημείωτο εδώ είναι ότι ο σχετικός όρος λειτουργεί ήδη ως περιεκτικό ουσιαστικό για κάθε είδους δαιμονικές δυνάμεις. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 224.

⁷⁸ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 68-70. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 65. Πρβλ. Μτ. 12,43 (και το παράλληλο χωρίο Λκ. 11,24): «όταν τό ακάθαρτον πνεύμα εξέλθη από του ανθρώπου, διέρχεται δι' άνύδρων τόπων ζητούν ανάπαυσιν».

⁷⁹ Ένα παρόμοιο φάντασμα φαίνεται ότι αποτελούσε και η **עֲלֵי קֶרֶב**, για την οποία γίνεται λόγος στο βιβλίο των Παροιμιών (Παρ. 30,15). Ως τέρας τύπου βαμπίρ (από την ίδια ρίζα στα αραβικά προέρχεται και η λέξη που δηλώνει τη βδέλλα) εντάσσεται στην ίδια κατηγορία με την

Βαβυλωνία, όπου ταυτίζεται με μια δαιμονική ύπαρξη που φέρει το ίδιο όνομα (Λιλίθ), κατοικεί στην έρημο⁸¹ και από εκεί σαν θύελλα ορμά και επιτίθεται στους ανθρώπους⁸². Γενικότερα στο χώρο της Μέσης Ανατολής ήταν γνωστή

Lamia των Ρωμαίων. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 224. T.H. Gaster, «Demon, Demonology», IDB, G.A. Buttrick (εκδ.), Nashville 1962-1976, τόμ. 1, σ. 820.

⁸⁰ Ησ. 34,14. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 64.

⁸¹ Πρβλ. Ησ. 34,14 και Β' Βαρ. 10,8, όπου η Λιλίθ σχετίζεται με την έρημο.

⁸² W. Eichrodt, ό.π., σ. 224. Ειδικότερα στην αρχαία Βαβυλωνία έχουν ανακαλυφθεί κείμενα που αναφέρονται σε μια τριάδα δαιμόνων με τα εξής ονόματα: lillum (δαίμονας αρσενικού γένους), lilatu (δαίμονας θηλυκού γένους) και ardat lili (Βλ. σχ. A.H. Sayce Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians, London 1887, σσ. 145-146.445-446). Οι δαίμονες αυτοί συνιστούσαν μια σοβαρή απειλή για τους ανθρώπους, αν και δεν είναι εξακριβωμένο ακόμη το είδος της απειλής. Γι' αυτό και υπήρχαν ξόρκια για την αποτροπή τους. Η Λιλίθ συναντάται και σε μια σουμεριακή πλάκα, που περιλαμβάνει τμήμα του έπους του Γκιλγκαμές και χρονολογείται περίπου στο 2.000 π.Χ.. Εκεί εμφανίζεται να χτίζει μια φωλιά στη μέση του δέντρου Hulurpu και μετά την κατεδάφισή της να διαφεύγει στην έρημο (S.N. Kramer, Gilgamesh and the Hulurpu-tree, The Oriental Institute of the University of Chicago, AS 10, Chicago 1938, σσ. 5,8-10). Η αφήγηση αυτή δίνει την αίσθηση ότι η Λιλίθ ήταν πουλί ή είχε χαρακτηριστικά πουλιού. Ιδιαίτερη σπουδαιότητα έχει η εμφάνιση του ονόματος Λιλίθ σε ένα φυλαχτό, που βρέθηκε κοντά στο Arslan Tash στη Βόρεια Συρία και που αποτελεί το μόνο εκτενές σωζόμενο χαναναϊκό ξόρκι εναντίον των δαιμόνων. Είναι σημαντικό, γιατί χρονικά και γεωγραφικά βρίσκεται κοντά στο βιβλίο του Ησαΐα, που περιέχει την ρητή αναφορά στη Λιλίθ. Το φυλαχτό περιλαμβάνει αναπαραστάσεις τριών μορφών. Μια από αυτές είναι η φτερωτή σφίγγα. Πάνω σ' αυτήν υπάρχει μια επιγραφή, που το νόημά της είναι δύσκολο να αποδοθεί (βλ. σχ. J.B. Pritchard, ANET, Princeton 1969³, σ. 658. F.M. Cross - R.J. Saley, «Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria», BASOR 197, 1970, σσ. 42-49. S.D. Sperling, «An Arslan Tash Incantation: Interpretation and Implications», HUCA 53, 1982, σσ. 1-10). Ωστόσο φαίνεται ότι αναφέρεται σε «ιπτάμενα» όντα, που ταυτίζονται με τις Ilyh (πληθυντικός του Lilit) και αποδίδονται ως «δαίμονες της νύχτας». Προφανώς το φυλαχτό στόχευε σε τρεις κατηγορίες δαιμόνων, μια από τις οποίες αποτελούσαν οι «ιπτάμενοι», που ταυτίζονταν με τις Ilyh και απεικονίζονταν με τη φτερωτή σφίγγα. Σκοπός του ήταν να αποτρέψει την είσοδο δαιμόνων της νύχτας (που αποτελούσαν κίνδυνο για τους ανθρώπους και συμπεριλάμβαναν και τις Lilit) στο σπίτι αυτού, που το κατείχε. Στους μεταβιβλικούς χρόνους η Λιλίθ θεωρήθηκε πρωταρχικά ως δαίμονας που αποπλανούσε τους άνδρες στα όνειρά τους, δολοφονούσε μικρά παιδιά και αποτελούσε σημαντική απειλή τη στιγμή της γέννησης ενός παιδιού. Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 72-74.

ως ένας θηλυκός ιπτάμενος δαίμονας, που προκαλούσε τρόμο, και μ' αυτήν την έννοια χρησιμοποιείται από τον Ησαΐα.

Ο Ψαλμός 106 και ένα χωρίο του Δευτερονομίου αναφέρονται ρητά σε μια άλλη ομάδα δαιμόνων, τα 𐤀𐤒𐤍 ⁸³. Η λέξη 𐤒𐤍 – αν και η προέλευσή της είναι αβέβαιη⁸⁴ – αποτελεί πιθανότατα δάνειο από την ασσυροβαβυλωνιακή θρησκεία, καθώς εκεί ως *sedu* αναφέρονται τόσο καλά όσο και κακά πνεύματα⁸⁵. Στην Παλαιά Διαθήκη χρησιμοποιείται, για να δηλώσει μόνο δαιμονικές δυνάμεις⁸⁶, στις οποίες θυσίαζαν ακόμη και παιδιά. Η προσφορά θυσιών στα 𐤀𐤒𐤍 οδηγεί στη βάσιμη υπόθεση ότι αρχικά ήταν θεότητες του

⁸³ Δευτ. 32,17 και Ψ. 106,37. Με μια μικρή διόρθωση του κειμένου ο όρος αυτός πιθανόν να εμφανίζεται και στα Γεν. 14,3.8.10. Ωσ. 12,12 (W.O.E. Oesterley, «The Demonology of the Old Testament», Exp VII 3, 1907, σ. 322). Ψ. 91,6 (W. Eichrodt, ό.π., σ. 224 υποσ. 2) και Αμ. 2,1 (W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, σ. 209). Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 68 υποσ. 80.

⁸⁴ Πιθανόν να προέρχεται από μια ρίζα που σημαίνει «κυβερνώ, εξουσιάζω» (BDB, σ. 994. M. F. Unger, *Biblical Demonology*, Wheaton 1952, σ. 59). Κατά τον L. Koehler συνδέεται με την αραβική λέξη που σημαίνει «μαύρος» (L. Koehler, *Old Testament Theology*, μφρ. A.S. Todd, London 1957, σ. 249). Την άποψη αυτή παραθέτει και ο Δ. Καϊμάκης: «Shedim (οι μαύροι;)» (Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 64).

⁸⁵ Όταν συναντάμε τη λέξη *sedu* ως ζευγάρι μαζί με κάποια άλλη, συνήθως αναφέρεται σε καλά πνεύματα. Όταν εμφανίζεται μόνη της, αναφέρεται σε δαίμονες (H.A. Hoffner, «Hittite TARPIS and Hebrew TERAPHIM», JNES 27, 1968, σ. 64). Τα *sedu* συχνά απεικονίζονται ως φτερωτοί ταύροι που φρουρούν τις εισόδους ναών και παλατιών (S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, Edinburgh 1895, σ. 362. E. Langton, *Essentials of Demonology. A study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*, London 1949, σσ. 16-18). Ο όρος αυτός συναντάται και στα κείμενα της Ras Shamra (J.C. de Moor, «The Semitic Pantheon of Ugarit», UF 2, 1970, σ. 196. Του ίδιου, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Religious Texts Translation Series 16, Leiden 1987, σ. 189 υποσ. 75).

⁸⁶ Είναι χαρακτηριστικό ότι και στα δύο προαναφερθέντα χωρία οι Εβδομήκοντα τη μεταφράζουν ως «δαιμόνιον». Δηλαδή χρησιμοποιούν μια ελληνική λέξη, που είχε μόνο αρνητική σημασία, αποφεύγοντας σκόπιμα τη λέξη «δαίμων», που θα μπορούσε να δημιουργήσει και θετικούς συνειρμούς. Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 215 υποσ. 86 και S.H.T. Page, ό.π., σ. 66.

ειδωλολατρικού περιβάλλοντος του Ισραήλ⁸⁷, που στη συνέχεια υποβιβάστηκαν και έγιναν δαίμονες⁸⁸.

Ένας άλλος δαίμονας διαδραματίζει αρνητικό ρόλο στην ιστορία του Τωβίτ. Ονομάζεται Ασμοδαίος⁸⁹ και είναι αυτός που την πρώτη νύχτα του γάμου σκοτώνει διαδοχικά και τους επτά συζύγους της Σάρρας, μιας Εβραίας που ζούσε στα Εκβάτανα⁹⁰.

Η λατρεία όλων αυτών των δαιμονικών δυνάμεων λειτουργούσε περισσότερο στο παρασκήνιο της θρησκευτικής ζωής του Ισραήλ, καθώς αποδοκιμαζόταν άλλοτε άμεσα και δυναμικά και άλλοτε σιωπηρά. Ωστόσο ένας δαίμονας της ερήμου μπόρεσε να ενσωματωθεί στο ισραηλιτικό λατρευτικό τυπικό⁹¹. Κατά τη μεγάλη γιορτή του Εξιλασμού ο Μέγας Αρχιερέας έπρεπε να ορίσει με κλήρο έναν τράγο για το Γιαχβέ (יהוה) και έναν για τον Αζαζέλ (אזאזל)· ο πρώτος θα προσφερόταν ως θυσία εξιλέωσης, ενώ ο δεύτερος – μετά την τελετουργία του εξιλασμού – έπρεπε να εκδιωχθεί στην έρημο⁹². Η εβραϊκή λέξη אֲזַאֲזֵל προκάλεσε έντονο προβληματισμό στην παλαιοδιαθηκική έρευνα και κατά καιρούς υποστηρίχτηκαν πολλές απόψεις για τη σημασία της⁹³. Το πιθανότερο είναι να αποτελεί κύριο όνομα⁹⁴ και να

⁸⁷ S.H.T. Page, ό.π., σ. 67. Ο Eichrodt σημειώνει ότι οι θυσίες παιδιών παραπέμπουν στη λατρεία χαναανικών θεοτήτων της φύσης, όπως ο Βάαλ. (W. Eichrodt, ό.π., σ. 224).

⁸⁸ Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι η ταύτιση των ειδωλολατρικών θεών με τους δαίμονες, που πραγματοποιείται μέσα στο πλαίσιο μιας διαδικασίας υποβάθμισής τους, βαίνει παράλληλα με τη διαμόρφωση της αντίληψης για τους φύλακες - αγγέλους των εθνών (βλ. σχ. Β' Μέρος, σ. 121 υποσ. 448). Πολύ χαρακτηριστικό είναι και το γεγονός ότι στην ωδή του Μωυσή (Δευτ. 32,1-43) συναντάμε τόσο την πρώτη αναφορά στη λέξη אַנְגֵּל (Δευτ. 32,17) όσο και το κείμενο, στο οποίο θεμελιώνεται η αντίληψη για τους φύλακες-αγγέλους (Δευτ. 32,8). Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 68.

⁸⁹ Το όνομά του ίσως να προέρχεται από τον ιρανικής καταγωγής Aeshma Daeva. Ωστόσο η δράση του δεν έχει καμία σχέση με τον ρόλο του Aeshma Daeva ως άρχοντα της στρατιάς των δαιμόνων. Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 215 και D.S. Russell, ό.π., σ. 261.

⁹⁰ Τωβ. 3,7-9. 6,14-19. 8,2-3.

⁹¹ Λευιτ. 16.

⁹² Λευιτ. 16,7-10.

⁹³ Η κρατούσα άποψη θεωρεί ότι η λέξη אֲזַאֲזֵל αποτελεί κύριο όνομα, που αναφέρεται σε ένα δαίμονα. Γι' αυτό και την έκφραση «אֲזַאֲזֵל» στο Λευιτ. 16,8.10.26 μεταφράζει «για τον Αζαζέλ» (R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, σ. 97. H. Tawil,

«Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study (Lev 16)», ZAW 92, 1980, σσ. 43-59. W. Eichrodt, ό.π., σ. 225. S.H.T. Page, ό.π., σ. 83). Βασικό της επιχείρημα συνιστά η παρατήρηση ότι στο Λευιτ. 16,8 η έκφραση «για τον Αζαζέλ (אֲזַזְאֵל)» παραλληλίζεται με την έκφραση «για τον Κύριο (יְהוָה)» και συνεπώς δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε ένα προσωπικό ον. Υπέρ αυτής της θέσης συνηγορούν και άλλα δύο στοιχεία: α) η πλατιά διαδεδομένη στην αρχαιότητα αντίληψη για την έρημο ως τόπο κατοικίας των δαιμόνων και β) το γεγονός ότι αργότερα στην αποκαλυπτική γραμματεία ο αρχηγός των πεπτωκότων αγγέλων φέρει το ίδιο όνομα (Α' Ενώχ 10,4 εξ.). Όσοι έχουν διαφορετική άποψη τονίζουν ότι η προσφορά σε έναν δαίμονα ενός ζώου, που φέρει τις αμαρτίες του λαού, δεν έχει κανένα παράλληλο ούτε και κάτι ανάλογο σ' ολόκληρη την Παλαιά Διαθήκη (Για άλλα τελετουργικά που περιλαμβάνουν «αποδιοπομπαίους τράγους» βλ. J.G. Frazer, *The New Golden Bough*, T.H. Gaster (εκδ.), New York 1959, σσ. 529-556). Ακόμη κι αν δεχτούμε, όπως προτάθηκε από ορισμένους (S.H. Hooke, «The Theory and Practice of Substitution», VT 2, 1952, σ. 9. B. H. McLean, «The Interpretation of the Levitical Sin Offering and the Scapegoat», SR 20, 1991, σ. 352) ότι σε ένα προγενέστερο στάδιο της παράδοσης η προσφορά του τράγου είχε ως σκοπό να αποτρέψει μια ενδεχόμενη επίθεση του δαίμονα στους ανθρώπους, το πρόβλημα παραμένει. Συνεπώς ο όρος אֲזַזְאֵל δεν μπορεί να αποτελεί το όνομα ενός δαίμονα, αλλά εναλλακτικά: α) το όνομα ενός τόπου. Στην πρώιμη ραββινική γραμματεία θεωρήθηκε ότι αναφέρεται στον απότομο γκρεμό ενός βουνού, όπου οδηγούνταν ο τράγος, για να πεθάνει (H. Tawil, ό.π., σσ. 43-45. L.L. Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation», JSJ 18, 1987, σσ. 152-167. G.R. Driver, «Three Technical Terms in the Pentateuch», JSS 1, 1956, σσ. 97-98) β) κοινό ουσιαστικό που σημαίνει «απομάκρυνση», «αφαίρεση». Η ερμηνεία αυτή πιθανόν να αντανakλάται και στη μετάφραση των Εβδομήκοντα, που αποδίδουν το σχετικό όρο ως «άποπομπαίος» (BDB, σ. 736. J.H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*, London 1932, σ. 154. C. Lattey, «Vicarious Solidarity in the Old Testament», VT 1, 1951, σ. 272) γ) προσδιορισμό της λέξης τράγος, γι' αυτό και μεταφράζεται ως «αποδιοπομπαίος τράγος» (Ο Λούθηρος, ακολουθώντας την εκδοχή της Vulgata «caper emissarius», τον μεταφράζει ως «lediger Bock». Παρόμοια και οι E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1923³, σ. 230 και H. Grimme, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, Berlin 1911, σσ. 130 εξ.). Εφόσον ο σχετικός όρος απαντά μόνο στο Λευιτ. 16, είναι αδύνατον να υποστηριχτεί με βεβαιότητα ποια από τις τρεις σημασίες είναι η ορθότερη. Ωστόσο ο Page σημειώνει ότι η άποψη, που θέλει τη λέξη אֲזַזְאֵל να αποτελεί το όνομα ενός δαίμονα, είναι μόνο μια από αρκετές εκδοχές και μάλιστα όχι η πιθανότερη (S.H.T. Page, ό.π., σ. 84).

⁹⁴ Για την προέλευση του ονόματος βλ. Β' Μέρος, σ. 117 υποσ. 421. Υπάρχουν και άλλες εβραϊκές λέξεις, που θεωρήθηκαν ως ονόματα δαιμόνων: אֲבִיר (λοιμός, πανούκλα) και אֲבִירָה (πληγή, μάστιγα) στο Ψ. 91,6 (βλ. σχ. T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York 1969, σσ. 769-771). אֲבִירָה (συμφορά, όλεθρος), אֲבִירָה (καταστροφή) και

αναφέρεται σε μια δαιμονική ύπαρξη που κατοικούσε στην έρημο. Γι' αυτό και ο τράγος, που σήκωνε τις αμαρτίες του λαού, έπρεπε να οδηγηθεί – ως προσφορά σ' αυτόν – σε μια ερημική και απομακρυσμένη περιοχή (𐤇𐤓𐤏𐤃 𐤅𐤓𐤏)⁹⁵. Η έρημος θεωρούνταν πάντα ως ένας τόπος, όπου δρούσαν οι εχθρικές προς το Γιαχβέ δυνάμεις⁹⁶. Όμως παραμένει άγνωστο το πως ο Αζαζέλ απέκτησε το συγκεκριμένο ρόλο στο τελετουργικό της γιορτής του Εξιλασμού. Ίσως οι ρίζες αυτής της αντίληψης να βρίσκονται σε κάποια πανάρχαια δεισιδαιμονία των νομαδικών φυλών του Ισραήλ, καθώς στον κάτοικο μιας όασης η αφιλόξενη έρημος φάνταζε πάντα ως τόπος κατοικίας των δαιμόνων. Μια άλλη ερμηνεία, που θεωρεί τον Αζαζέλ ως ενσάρκωση του Σατανά⁹⁷, θα πρέπει να απορριφθεί ως εντελώς αβάσιμη, καθώς προσκρούει στον ρόλο, που η ίδια η Παλαιά Διαθήκη αναγνωρίζει στο Σατανά⁹⁸. Ακόμη και στη συγκεκριμένη συνάφεια ο Αζαζέλ περιορίζεται σε μια παθητική στάση

𐤇𐤓𐤏𐤃 (ερήμωση) στο Ησ. 47,11 (βλ. σχ. C.R. North, *The Second Isaiah*, Oxford 1964, σ. 172). 𐤅𐤓𐤏 (θάνατος) σε χωρία, όπως το Ιερ. 9,20 (βλ. σχ. S.M. Paul, «Cuneiform Light on Jer. 9,20», *Bib* 49, 1968, σσ. 373-376. U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies*, μφρ. I. Abrahams, τόμ. 2, Jerusalem 1975, σσ. 115.173-174). Ωστόσο υπάρχει και η αντίθετη άποψη. Ο Page θεωρεί μάλλον απίθανο οι λέξεις αυτές να παραπέμπουν σε ονόματα δαιμόνων (S.H. T. Page, *ό.π.*, σ. 85). Το ίδιο ισχύει και για την πιο αξιόλογη περίπτωση της λέξης 𐤇𐤓𐤏𐤃 στο Δευτ. 32,24 και Αββακ. 3,5, που μεταφράζεται ως «λοιμός, πανούκλα». Επειδή στην αρχαία Μέση Ανατολή υπήρχε για το λοιμό ένας θεός που έφερε ακριβώς αυτό το όνομα (βλ. σχ. W. J. Fulko, *The Canaanite God RESEP*, *AOS* 8, 1976), θεωρήθηκε ότι και η εβραϊκή λέξη 𐤇𐤓𐤏 αναφέρεται σε μια δαιμονική ύπαρξη (βλ. σχ. W.F. Albright, «Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology», στον τόμο C. Adler - A. Ember (εκδ.), *Oriental Studies Dedicated to Paul Haupt*, Baltimore 1926, σ. 149. T.H. Gaster, *ό.π.*, σσ. 321.670-672.764-765.789.814). Όμως και πάλι ο Page παρατηρεί ότι στα δύο παραπάνω χωρία η λέξη κατανοείται καλύτερα ως κοινό ουσιαστικό, που σημαίνει ανίατη και μεταδοτική ασθένεια· απλώς στον Αββακούμ παρουσιάζεται προσωποποιημένη (S.H T. Page, *ό.π.*, σ. 84).

⁹⁵ Λευιτ. 16,22.

⁹⁶ Ησ. 13,21. 34,14. Λκ. 11,24.

⁹⁷ Ο Gallig τον ονομάζει «αντίπαλο του Θεού, μια μορφή που αντιστοιχεί στο Σατανά» (K. Gallig (εκδ.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II, Tübingen 1957-1962³, σ. 964). Παρόμοια είναι και η άποψη του Kaupel (H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930, σσ. 91.123 εξ.). Βλ. και J.B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids 1962, σ. 292).

⁹⁸ Βλ. παρακάτω σσ. 44-48.

περιμένοντας κάθε χρόνο τον τράγο, που προορίζεται γι' αυτόν. Μόνο στον ύστερο Ιουδαϊσμό και στα πλαίσια της αποκαλυπτικής γραμματείας θα ταυτιστεί με τον αρχηγό των πεπρωκότων αγγέλων και θα αναδειχτεί σε μια αντίθετη δύναμη⁹⁹.

Το δαιμονικό στοιχείο στην Παλαιά Διαθήκη πιθανολογείται ότι υπάρχει και σε ορισμένες τελετουργίες¹⁰⁰, που – αρχικά τουλάχιστον – θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι λειτουργούσαν ως μέσα αποτροπής των δαιμόνων: η επάλειψη του πλαισίου από τις πόρτες των εβραϊκών σπιτιών με το αίμα του πασχάλιου αμνού την παραμονή της εξόδου από την Αίγυπτο¹⁰¹, η διάκριση ανάμεσα σε καθαρό και

⁹⁹ W. Eichrodt, *ό.π.*, σ. 225.

¹⁰⁰ Κάποιοι ερμηνευτές υποθέτουν ότι το δαιμονικό στοιχείο λανθάνει και σε συγκεκριμένα παλαιοδιαθηκικά κείμενα. Τα κείμενα αυτά απηχούν παραδόσεις, οι οποίες στα πρώτα στάδια διαμόρφωσής τους είχαν σαφείς αναφορές σε δαίμονες. Όμως με την πάροδο του χρόνου οι αναφορές αυτές τέθηκαν στο περιθώριο και τελικά εξαφανίστηκαν. Έτσι στη σημερινή μορφή των κειμένων το δαιμονικό στοιχείο, αν και υπαρκτό, δεν είναι άμεσα αντιληπτό. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα αναφέρονται τα: α) Γεν. 32,22-32, που αφηγείται την πάλη του Ιακώβ με μια άγνωστη μορφή στο χείμαρρο Ιαβόκ. Συχνά θεωρείται ως μια ιστορία, που πρωταρχικά περιλάμβανε τη μάχη με έναν δαίμονα του ποταμού (βλ. σχ. J.L. McKenzie, «Jacob at Peniel: Gen. 32:24-32», CBQ 25, 1963, σσ. 71-76. T.H. Gaster, *ό.π.*, σσ. 205-212. J. Kodell, «Jacob Wrestles with Esau (Gen. 32:23-32)», BTB 10, 1980, σσ. 65-70). Και β) Εξ. 4,24-26, ένα μάλλον σκοτεινό κείμενο, που αφηγείται την προσπάθεια του Γιαχβέ να σκοτώσει το Μωυσή, καθώς αυτός επέστρεφε από τη Μαδιάμ στην Αίγυπτο μετά το επεισόδιο με τη φλεγόμενη βάτο. Σύμφωνα με μια από τις προτεινόμενες ερμηνείες, αρχικά η αφήγηση μιλούσε για μια δαιμονική επίθεση εναντίον του Μωυσή (βλ. σχ. J.C. Rylaardsdam, *The Book of Exodus*, IB 1, G.A. Buttrick (εκδ.), Nashville 1952, σ. 882. B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT 27, London 1962, σσ. 58-63. J.P. Hyatt, *Commentary on Exodus*, NCB, London 1971, σ. 87). Ωστόσο η θεώρηση αυτή παρουσιάζει σημαντικές αδυναμίες, που εντοπίζονται στον καθαρά υποθετικό της χαρακτήρα, στην έλλειψη τεκμηρίωσης με βάση το σημερινό κείμενο της Π.Δ. και στη λανθάνουσα αντίληψη ότι, εφόσον το δαιμονικό στοιχείο έπαιζε κυρίαρχο ρόλο σε άλλες «πρωτόγονες» θρησκείες, το ίδιο θα έπρεπε να συμβαίνει και στα πρώτα στάδια εξέλιξης της ισραηλιτικής θρησκείας, παραγνωρίζοντας πλήρως τη μοναδικότητα της πίστης του Ισραήλ (βλ. σχ. S.H.T. Page, *ό.π.*, σ. 86).

¹⁰¹ Εξ. 12,21-23. Βλ. σχ. M. Noth, *Exodus*, μφρ. J.S. Bowden, OTL, London 1962, σσ. 90-92. H. Ringgren, *Israelite Religion*, μφρ. D. Green, London 1966, σ. 187. J.P. Hyatt, *ό.π.*, σσ.

ακάθαρτο στους τομείς της διατροφής και της σεξουαλικής συμπεριφοράς¹⁰², καθώς και η τοποθέτηση μικρών κουδουνιών στο σάκο του Μεγάλου Αρχιερέα¹⁰³ θεωρούνται από ορισμένους ερμηνευτές ως χαρακτηριστικά παραδείγματα τελετουργικών πράξεων που στόχευαν στην προστασία από τη δαιμονική δράση¹⁰⁴.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι οι δαίμονες στην Παλαιά Διαθήκη δεν είχαν καμία σχέση ούτε με τους αγγέλους ούτε με το Γιαχβέ¹⁰⁵ και ελάχιστοι είναι αυτοί που αναφέρονται ονομαστικά. Σ' αυτές τις σποραδικές – σχεδόν περιθωριακές – αναφορές δεν περιλαμβάνονται λεπτομέρειες ούτε και σημαντικές πληροφορίες. Ακόμη και τελετές, που αρχικά είχαν σίγουρα μια δαιμονική διάσταση, τελικά ενσωματώθηκαν πλήρως στη λατρεία του Γιαχβέ και το δαιμονικό τους χρώμα χάθηκε οριστικά. Επομένως είναι προφανές ότι η αφομοιωτική δύναμη της πίστης στο Γιαχβέ και η απόλυτη κυριαρχία του στη ζωή και σκέψη του Ισραήλ στέρησαν από τους δαίμονες την ξεχωριστή θέση, που κατείχαν στις ειδωλολατρικές θρησκείες των γειτονικών λαών¹⁰⁶, και κυρίως το πιο σημαντικό έργο τους: την πρόκληση

136-137. Για μια κριτική προσέγγιση αυτής της θέσης βλ. J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford 1978, σσ. 38-39.

¹⁰² Λευιτ. 11-15. Βλ. σχ. R. de Vaux, *Ancient Israel*, μφρ. J. McHugh, London 1965², σ. 463. M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, μφρ. D.R. Ap-Thomas, Edinburgh 1966, σσ. 56-59. N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, NCB, London 1967, σ. 91.

¹⁰³ Εξ. 28,31-35. Βλ. σχ. M. Noth, *Exodus*, μφρ. J.S. Bowden, OTL, London 1962, σ. 224. T.H. Gaster, *ό.π.*, σσ. 263-278. J.P. Hyatt, *ό.π.*, σ. 284.

¹⁰⁴ Ο Gaster θεωρεί ότι και οι πολεμιστές, που περιγράφονται στο Άσμα Ασμάτων 3,7-8, συνόδευσαν τον Σολομώντα ως γαμπρό, για να τον προστατεύουν από τους δαίμονες (T.H. Gaster, *ό.π.*, σσ. 812-813).

¹⁰⁵ Ο Eichrodt τονίζοντας ότι οι δαίμονες έπαιζαν έναν πολύ περιορισμένο ρόλο στη θρησκευτική ζωή του Ισραήλ παρατηρεί ότι πρόκειται περισσότερο για «ένα ζήτημα είτε μιας ακατέργαστης κληρονομιάς του ειδωλολατρικού παρελθόντος είτε για μια ποικιλία δεισιδαιμονιών, που εισέβαλαν σε μια μεταγενέστερη εποχή» (W. Eichrodt, *ό.π.*, σ. 223). Βλ. και E. Langton, *ό.π.*

¹⁰⁶ Ταυτόχρονα – μέσα από μια διαδικασία υποβάθμισης – μετέβαλαν σε δαίμονες ή φύλακες-αγγέλους τους θεούς των ειδωλολατρών. Βλ. σχ. παραπάνω σσ. 30-31 και Β' Μέρος, σ. 121 υποσ. 448. D.S. Russell, *ό.π.*, σσ. 244-249.

ασθενειών. Στον Ισραήλ αυτός που «πληγώνει, αλλά και δένει την πληγή, χτυπάει, αλλά τα χέρια του γιατρεύουν» δεν είναι άλλος από το Γιαχβέ¹⁰⁷. Και παρόλο που υπάρχουν αναφορές σε δαίμονες ως υπεύθυνους για διάφορες ασθένειες¹⁰⁸, η κατάσταση δεν μπορεί να συγκριθεί με ό,τι ίσχυε στη Βαβυλώνα, όπου κάθε αρρώστια θεωρούνταν έργο δαιμονικών δυνάμεων¹⁰⁹. Γι' αυτό και στην ισραηλιτική λατρεία δεν υπάρχουν ούτε προσευχές ούτε τελετές αποτροπής των δαιμόνων· κι αν ακόμη υπήρξαν κάποτε, η δαιμονική τους διάσταση στη συνέχεια ξεχάστηκε εντελώς.

Συνεπώς οι δαίμονες στην Παλαιά Διαθήκη εμφανίζονται εντελώς αποδυναμωμένοι. Παίζουν ένα δευτερεύοντα ρόλο και συσχετίζονται – έστω περιορισμένα και αμυδρά σε σύγκριση με την αντίστοιχη κατάσταση στον ευρύτερο χώρο της αρχαίας Μέσης Ανατολής – με λοιμούς και ασθένειες, δηλαδή με ό,τι ονομάζουμε σήμερα φυσικό κακό.

¹⁰⁷ Ιώβ 5,18. Πρβλ. Δευτ. 32,39. Βλ. σχ. παραπάνω σ. 20 υποσ. 52. W. Eichrodt, ό.π., σ. 226.

¹⁰⁸ Ίσως Ιώβ 18,13. 19,12. Ψ. 91,5 εξ. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 226 υποσ. 4.

¹⁰⁹ A. Lods, «Les Idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes», *MartiFestschrift*, BZAW 41, 1925, σσ. 181 εξ. H. Kaupel, ό.π., σσ. 36 εξ.

3.2 Οι δυνάμεις του χάους

Με τις φυσικές καταστροφές – κυρίως σεισμούς και πλημμύρες – συνδέονται στενά και οι δυνάμεις του χάους. Οι δυνάμεις αυτές δεν αποτελούν δαιμονικά όντα ούτε και θεότητες του κακού. Παρουσιάζονται απλώς ως εχθρικές προς το Γιαχβέ δυνάμεις¹¹⁰ και ταυτίζονται με τα γνωστά μυθολογικά τέρατα Ραάβ και Λεβιάθαν¹¹¹.

Κατά την περίοδο της δημιουργίας ητήθησαν από το Γιαχβέ¹¹² και περιορίστηκαν σε συγκεκριμένο τόπο μέσα στο σύμπαν¹¹³, από όπου εκδηλώνουν την εχθρότητά τους¹¹⁴. Αν και βρίσκονται σε λήθαργο βαθιά στα θεμέλια της γης, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος να ξυπνήσουν και να απειλήσουν ξανά τη δημιουργία¹¹⁵. Οι πλημμύρες και οι σεισμοί υπενθύμιζαν στον απλό Εβραίο τη διαρκή απειλή να επανέλθει ο κόσμος στην αρχική χαώδη κατάσταση, που θα σήμαινε μια πραγματική καταστροφή για το ανθρώπινο γένος¹¹⁶. Έτσι η ιστορία του Ισραήλ εκτυλισσόταν σε έναν κόσμο που κινδύνευε και ο μόνος, που μπορούσε να παράσχει ασφάλεια και σωτηρία, ήταν ο Γιαχβέ. Αυτό ακριβώς ήθελαν να τονίσουν οι βιβλικές αναφορές στις χαοτικές δυνάμεις, οι οποίες προέρχονται από τη θεολογία της δημιουργίας και παραπέμπουν στο – γνωστό σ’ ολόκληρο τον ευρύτερο χώρο της αρχαίας Μέσης Ανατολής – μύθο της μάχης των δυνάμεων του χάους με τη θεότητα που παρουσιάζεται κάθε φορά ως αρχηγός του πανθέου της κάθε περιοχής¹¹⁷.

¹¹⁰ Ψ. 46,4. 89,10. Βλ. σχ. W. Zimmerli, *Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Β. Στογιάννου, Αθήνα 1981³, σσ. 43-47.

¹¹¹ Ψ. 8,3. 74,14. 89,11. Ησ. 51,9. Ιώβ 3,8. 7,12. 9,13. 26,5.12-13. 38,8 εξ.

¹¹² Ψ. 104,1-9. 74,13 εξ. Γεν. 1,2-8.

¹¹³ Ιώβ 26,10. 38,10 εξ. Ιερ. 5,22.

¹¹⁴ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *Ψαλώ τῷ Θεῷ μου, Υπόμνημα σε εκλεκτούς Ψαλμούς*, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 43.79.89. Του ίδιου, *Θέματα Παλαιοδιαθηκικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 24.25.31.33.34.

¹¹⁵ Ιώβ 3,8.

¹¹⁶ Γεν. 7,11 και Ψ. 46,4. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *ό.π.*, σσ. 37-38. G. von Rad, *ό.π.*, σ. 137.

¹¹⁷ Στη Μεσοποταμία ο Μαρδούκ νικά την Τιαμάτ, που προσωποποιεί τον Ωκεανό και αντιπροσωπεύει το χάος. Στην Ουγαρίτ ο Βάαλ νικά τον Γιαμ, που επίσης αντιπροσωπεύει τον

Επομένως οι αναφορές στη μάχη του Γιαχβέ με τις δυνάμεις του χάους, που απαντούν κυρίως στους Ψαλμούς, έδιναν μια εξήγηση για τα καταστροφικά φαινόμενα της φύσης. Όμως σε καμία περίπτωση δε μετέβαλαν τις χαοτικές δυνάμεις σε δαιμονικές ή ανεξάρτητες δυνάμεις του κακού. Ο Γιαχβέ παρέμενε ο μοναδικός και απόλυτος κυρίαρχος τόσο της δημιουργίας όσο και της ιστορίας.

3.3 Τα κακά πνεύματα

Τρεις αφηγήσεις της Παλαιάς Διαθήκης, που με μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι παραπέμπουν στο δαιμονικό στοιχείο, αναφέρονται στη δράση κάποιου κακού πνεύματος¹¹⁸. Η σημαντικότερη και εκτενέστερη¹¹⁹ αφορά ένα κακό πνεύμα (לַעֲזָרָתִי), που βασάνιζε τον Σαούλ άλλοτε βυθίζοντάς τον σε μεγάλη θλίψη και πόνο και άλλοτε οδηγώντας τον σε ξεσπάσματα βίας και απόπειρες κατά της ζωής του Δαβίδ¹²⁰. Αυτή η οδυνηρή κατάσταση ήταν η τιμωρία του, επειδή δεν υπάκουσε στην εντολή του Γιαχβέ να καταστρέψει ολοκληρωτικά τους Αμαληκίτες¹²¹. Ταυτόχρονα ήταν και η επιβεβαίωση της απόρριψής του από το Θεό ως βασιλιά, που ήδη είχε εκδηλωθεί με την εγκατάλειψή του από το Πνεύμα του Κυρίου (לְרוּחַ יְהוָה)¹²². Αν σ' όλα αυτά προσθέσουμε και την παρατήρηση ότι το κακό πνεύμα περιγράφεται σταθερά στη συγκεκριμένη αφήγηση ως «σταλμένο από τον Κύριο»¹²³, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι λειτουργούσε ως όργανο του Θεού για την τιμωρία του Σαούλ. Ωστόσο υπήρχαν περιορισμοί στη δράση του: π.χ. όταν ο Δαβίδ έπαιζε την άρπα του, η μουσική το απομάκρυνε χαρίζοντας στον Σαούλ ηρεμία και ανακούφιση¹²⁴, ενώ και οι απόπειρες εναντίον της ζωής του Δαβίδ, στις οποίες ωθούσε τον Σαούλ, αποδείχτηκαν τελικά ανεπιτυχείς¹²⁵. Συνεπώς το κακό πνεύμα ενεργούσε ως όργανο

¹¹⁸ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 75-81.

¹¹⁹ Α' Σαμ. 16-19.

¹²⁰ Α' Σαμ. 16,14-15. 18,10. 19,9. Βλ. σχ. D.M. Howard, «The Transfer of Power from Saul to David in 1 Sam 16:13-14», JETS 32, 1989, σσ. 473-483.

¹²¹ Α' Σαμ. 15,18-19.

¹²² Α' Σαμ. 15,26. 16,14.

¹²³ Έτσι περιγράφεται στις έξι από τις συνολικά επτά αναφορές της αφήγησης σ' αυτό. Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 76.

¹²⁴ Α' Σαμ. 16,16.23.

¹²⁵ Η ύπαρξη περιορισμών στη δράση του κακού πνεύματος επιβεβαιώνεται και από την παρατήρηση ότι ο Σαούλ εξακολουθούσε να φέρει προσωπική ευθύνη για τις πράξεις, στις οποίες ωθούνταν από το κακό πνεύμα. Πράγματι, παρόλο που η ζηλοφθονία του και οι προσπάθειές του να σκοτώσει τον Δαβίδ πυροδοτούνταν από το κακό πνεύμα, πουθενά δεν αναφέρεται ότι ήταν απαλλαγμένος από κάθε ευθύνη. Αντίθετα ακόμη και ο ίδιος ομολογεί ως

τιμωρίας, αλλά μόνο μέσα στα πλαίσια και τα όρια της θεϊκής θέλησης, καθώς ήταν πλήρως υποταγμένο στον Γιαχβέ.

Η δεύτερη αφήγηση¹²⁶ αναφέρεται σε ένα «πνεύμα ψευδές» (רְשָׁפִים פְּנִיָּה), που καταφέρνει και εξαπατά τον Αχαάβ δρώντας διαμέσου των προφητών του. Το παρασκήνιο αυτής της εξαπάτησης διαδραματίζεται – σύμφωνα με το όραμα του προφήτη Μιχαΐα¹²⁷ – σε μια σύσκεψη του ουράνιου συμβουλίου υπό την προεδρία του Γιαχβέ. Η σκηνή, που θυμίζει πολύ έντονα την αντίστοιχη στον πρόλογο του Ιώβ, έχει ως εξής: ο Γιαχβέ κάθεται στο θρόνο του και «πᾶσα ἡ στρατιά τοῦ οὐρανοῦ» τον περιστοιχίζει. Αναζητά κάποιον που θα εξαπατήσει τον Αχαάβ και θα τον κάνει να επιτεθεί στη Γαλαάδ, ώστε τελικά να σκοτωθεί στη Ραμώθ. Τότε ένα πνεύμα βγαίνει μπροστά και ισχυρίζεται ότι θα τον εξαπατήσει λειτουργώντας ως

πνεῦμα ψευδές ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν
αὐτοῦ.

Ο Γιαχβέ συμφωνεί και το πνεύμα αναλαμβάνει δράση. Όπως στον Ιώβ, έτσι και εδώ υπάρχει μια συζήτηση ανάμεσα στο Θεό και ένα μέλος του συμβουλίου, που καταλήγει σε μια θεϊκή απόφαση. Η απόφαση αυτή αφορά μια προσπάθεια να παρασυρθεί ένας άνθρωπος στην αμαρτία και εκτελείται από μια αγγελική δύναμη¹²⁸. Οι ομοιότητες αυτές δεν αφήνουν καμιά αμφιβολία ότι στη συγκεκριμένη συνάφεια το πνεύμα αποτελεί μέλος της ουράνιας αυλής του Γιαχβέ, όπως και ο Σατανάς στον Ιώβ¹²⁹. Γι' αυτό και δεν

αμαρτίες τις απόπειρες εναντίον της ζωής του Δαβίδ (Α' Σαμ. 24,16-21. 26,21). Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 78.

¹²⁶ Α' Βασ. 22,19-23 και το παράλληλο κείμενο στο Β' Χρ. 18,18-22.

¹²⁷ Α' Βασ. 22,19-22.

¹²⁸ Κατά την άποψη του Page, η «στρατιά τοῦ οὐρανοῦ», που στέκεται γύρω από το θρόνο του Θεού, αποτελείται αναμφίβολα από αγγέλους (S.H.T. Page, ό.π., σ. 78).

¹²⁹ Ορισμένοι ερευνητές θεωρούν ότι το «ψευδές πνεύμα» ταυτίζεται με το Σατανά (βλ. σχ. J. B. Payne, «II Chronicles», The Wycliffe Bible Commentary, C.F. Pfeiffer - E.F. Harrison (εκδ.), Chicago 1962, σ. 405) ή τουλάχιστον αποτελεί πρώιμο στάδιο μιας εξέλιξης, που οδήγησε τελικά στη διδασκαλία για το Σατανά (βλ. σχ. J.A. Montgomery, A Critical and Exegetical

χαρακτηρίζεται ως κακό ούτε και ταυτίζεται με κάποια δαιμονική ύπαρξη. Όμως το έργο, που επιτελεί, είναι σίγουρα κακό, αφού παρακινεί τους προφήτες του Αχαάβ να πουν ψέματα διαβεβαιώνοντάς τον ότι η απόφασή του να επιτεθεί στη Ραμώθ της Γαλαάδ είχε τη θεϊκή έγκριση. Πρόκειται για μια ψευδή διαβεβαίωση, που θα τον οδηγήσει τελικά στο θάνατό¹³⁰. Ωστόσο η δράση του πνεύματος υποτάσσεται πλήρως στη θέληση του Γιαχβέ: αυτός είναι που στο ουράνιο συμβούλιο αναζητά έναν εθελοντή για την αποστολή εξαπάτησης του Αχαάβ, επιδοκιμάζει το προτεινόμενο σχέδιο και τελικά διατάζει το πνεύμα να πάει και να το πραγματοποιήσει· αυτός είναι που – σύμφωνα με τον Μιχαΐα – τοποθετεί «πνεύμα ψευδές» στο στόμα όλων των προφητών του Αχαάβ¹³¹· και όλο αυτό γίνεται, για να εκπληρωθεί η προφητεία, που αφορούσε τη μοίρα του Αχαάβ¹³². Επομένως είναι φανερό ότι οι ενέργειες του πνεύματος είναι κακές, αλλά ελέγχονται πλήρως από τον Γιαχβέ.

Commentary on the Books of Kings, H.S. Gehman (εκδ.), ICC, Edinburgh 1951, σ. 339. J. Morgenstern, «The Mythological Background of Psalm 82», HUCA 14, 1939, σ. 42). Τη θέση τους αυτή στηρίζουν στις ομοιότητες της αφήγησης με την αντίστοιχη στον πρόλογο του Ιώβ, καθώς και στην παρατήρηση ότι η λέξη «πνεύμα» στο Α΄ Βασ. 22,21 είναι έναρθη (𐤒𐤍𐤒𐤍) και θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «το πνεύμα». Ωστόσο η λέξη Σατανάς δεν αναφέρεται πουθενά στο όραμα του Μιχαΐα. Το πνεύμα περιγράφεται απλώς ως ένα ανάμεσα σε πολλά και δε φαίνεται να κατέχει κάποια ιδιαίτερη θέση. Ακόμα και το έναρθη 𐤒𐤍𐤒𐤍 θα μπορούσε καλύτερα να μεταφραστεί ως «ένα πνεύμα» ή «κάποιο πνεύμα» (βλ. σχ. J. Gray, 1 and 2 Kings, OTL, London 1970², σ. 452. G.H. Jones, 1 and 2 Kings, NCB, τόμ. 2, London 1984, σ. 368). Συνεπώς φαίνεται μάλλον απίθανο να ταυτίζεται με το Σατανά (βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 79).

¹³⁰ Αντίθετα το Πνεύμα του Κυρίου (𐤒𐤍𐤒𐤍 𐤒𐤍𐤒𐤍) εμπνέει τον Μιχαΐα και του αποκαλύπτει την αλήθεια, την οποία στη συνέχεια ο προφήτης γνωστοποιεί στον Αχαάβ. Τη διαφορετική πηγή έμπνευσης του Μιχαΐα και των προφητών του Αχαάβ επιβεβαιώνει ένας από αυτούς, ο Σεδεκίας, όταν τον χτυπά στο σαγόνι και τον ρωτά ειρωνικά: «Από ποιο δρόμο πέρασε το Πνεύμα του Κυρίου όταν έφυγε από μένα, για να μιλήσει σ' εμένα;» (Α΄ Βασ. 22,24. Β΄ Χρ. 18,23).

¹³¹ Α΄ Βασ. 22,23 και Β΄ Χρ. 18,22.

¹³² Α΄ Βασ. 21,19. Βλ. και 22,38.

Στην τρίτη αφήγηση¹³³, που είναι η αρχαιότερη και πιο αινιγματική¹³⁴, ο Θεός στέλνει ένα κακό πνεύμα (הַעֲרֵךְ הַרְיָה)¹³⁵, για να προκαλέσει διχόνοια ανάμεσα στον Αβιμέλεχ και τους Συχεμίτες. Η δράση του έχει ως αποτέλεσμα την εξέγερση των Συχεμιτών εναντίον του Αβιμέλεχ και τελικά το θάνατό του σε μια από τις μάχες που ακολούθησαν. Έτσι τιμωρούνται όλοι για τις αμαρτίες τους: ο Αβιμέλεχ, γιατί σκότωσε τους εβδομήντα γιους του Ιερουβάαλ, δηλαδή τα αδέρφια του, και οι Συχεμίτες, γιατί τον βοήθησαν να σκοτώσει τους αδερφούς του¹³⁶. Συνεπώς το κακό πνεύμα λειτουργεί και εδώ ως όργανο του Θεού¹³⁷, όπως ακριβώς το πνεύμα ψεύδους στην περίπτωση του Αχαάβ.

¹³³ Κρ. 9,23.

¹³⁴ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 80-81.

¹³⁵ Ο όρος «κακό πνεύμα» χρησιμοποιείται, για να περιγράψει και το πνεύμα που βασάνιζε τον Σαούλ. Επιπλέον η αποστολή του πνεύματος από το Θεό συνιστά ένα βασικό χαρακτηριστικό του, που τονίζεται και στις τρεις αφηγήσεις.

¹³⁶ Κρ. 9,24. Ο T.A. Boogaart πιστεύει ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση το πνεύμα θα έπρεπε να θεωρηθεί όχι ως ανεξάρτητη ύπαρξη, αλλά ως το κακό, που ο Αβιμέλεχ και οι Συχεμίτες απελευθέρωσαν με τις πράξεις τους και που έπρεπε να επιστρέψει εναντίον τους (T.A. Boogaart, «Stone for Stone: Retribution in the Story of Abimelech and Shechem», JSOT 32, 1985, σ. 56 υποσ. 12). Ωστόσο, αν λάβει κανείς υπόψη του τις ομοιότητες αυτής της ενότητας με τις άλλες παλαιοδιαθηκικές αφηγήσεις για τα κακά πνεύματα, μπορεί εύλογα να υποθέσει ότι υπήρχε μια κατανόηση του όρου «πνεύμα», που ήταν κοινή για όλους (G.F. Moore, A Critical and Exegetical Commentary on Judges, ICC, Edinburgh 1895, σ. 253. J.A. Soggin, Judges, OTL, London 1981, σ. 181). Και εφόσον τα δύο άλλα κείμενα αναφέρονται σε ανεξάρτητες υπάρξεις, το ίδιο προφανώς ισχύει και για το κείμενο των Κριτών.

¹³⁷ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Ψ. 78,49 σε «αγγέλους συμφοράς» (הַעֲרֵךְ הַרְיָה), αφού θα μπορούσε να θεωρηθεί ως κάτι ανάλογο με την αφήγηση του Κρ. 9,23 για το κακό πνεύμα. Ο χαρακτηρισμός των αγγέλων ως הַעֲרֵךְ είναι ίδιος με τον χαρακτηρισμό הַעֲרֵךְ του πνεύματος (πρβλ. τη μετάφραση των σχετικών όρων από τους Εβδομήκοντα ως «ἄγγελοι πονηροί» και «πνεύμα πονηρόν» αντίστοιχα) και το πιθανότερο είναι να αναφέρεται στα αποτελέσματα της δράσης τους (σφαγή των πρωτοτόκων στην Αίγυπτο) και όχι στη φύση τους (βλ. σχ. C.A. Briggs - E.G. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, ICC, τόμ. 2, Edinburgh 1907, σ. 188). Η άποψη αυτή ενισχύεται από την παρατήρηση ότι και αλλού ο «ἄγγελος Κυρίου» παρουσιάζεται ως ἄγγελος καταστροφής (Β΄ Σαμ. 24,15-17. Β΄ Βασ. 19,35. Α΄ Χρ. 21,12.15-16. Β΄ Χρ. 32,21), ενώ κάποιες φορές, όπως στο Εξ. 12,23, φέρει την ονομασία «εξολοθρευτής» (הַמְחַיֵּב). Συνεπώς δεν πρόκειται για ένα είδος σατανικών δυνάμεων που δρουν ανεξάρτητα, αλλά για αγγέλους που – όπως και το πνεύμα

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι τα κακά πνεύματα στην Παλαιά Διαθήκη εκφράζουν τη σκοτεινή πλευρά του Θεού που προκαλεί το κακό¹³⁸. Σε ορισμένες περιπτώσεις δημιουργούν την αίσθηση μιας λανθάνουσας δαιμονικής παρουσίας, καθώς επιτελούν λειτουργίες που σε άλλες θρησκείες θεωρούνται ως έργο των δαιμόνων¹³⁹. Ωστόσο στην παλαιοδιαθηκική σκέψη δεν αποτελούν τίποτε περισσότερο από όργανα του Θεού, που είναι πλήρως υποταγμένα σ' αυτόν και ενεργούν μόνο μέσα στα πλαίσια και τα όρια της θεϊκής θέλησης.

στο Κρ. 9,23 – λειτουργούν ως όργανα του Θεού για την τιμωρία των ανθρώπων (Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 23-24.201-202.223. S.H.T. Page, ό.π., σ. 81 υποσ. 121. J.B. Russell, ό.π., σσ. 198.202-203).

¹³⁸ Αυτό ακριβώς κάνουν και οι «άγγελοι συμφοράς» ή ο «εξολοθρευτής».

¹³⁹ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 52.55.

3.4 Ο Σατανάς

Το όνομα «Σατανάς» προέρχεται από την εβραϊκή ρίζα שָׂטָן, που σημαίνει «τρέφω έχθρα εναντίον κάποιου», «εναντιώνομαι», «διώκω»¹⁴⁰. Συνεπώς το ουσιαστικό שָׂטָן σημαίνει «αντίπαλος», «εχθρός»¹⁴¹. Με τη σημασία αυτή χρησιμοποιείται αρκετές φορές στην Παλαιά Διαθήκη όχι ως κύριο όνομα, αλλά ως κοινό ουσιαστικό. Έτσι άνθρωποι, όπως ο Δαβίδ¹⁴², οι γιοι της Σερουΐας¹⁴³, ο Αδάδ¹⁴⁴ και ο Ρεζών¹⁴⁵, χαρακτηρίζονται ως שָׂטָן, όταν εναντιώνονται στα σχέδια κάποιου άλλου¹⁴⁶. Ωστόσο στο επεισόδιο με τον Βαλαάμ¹⁴⁷ αυτός που ενεργεί ως σατανάς (שָׂטָן), δηλαδή ως «αντίπαλος», φράσοντας το δρόμο και εμποδίζοντας την πορεία του Βαλαάμ είναι ο «άγγελος του Θεού» (מַלְאָכִי הַיְיָ). Αν και είναι η πρώτη φορά που ένα υπερφυσικό ον χαρακτηρίζεται έτσι, η λέξη שָׂטָן εξακολουθεί να λειτουργεί ως κοινό ουσιαστικό, καθώς αναφέρεται στον τρόπο δράσης του αγγέλου και όχι στο όνομα ή τη φύση του.

Εκτός από αυτήν τη βασική και κύρια σημασία της, η λέξη שָׂטָן έχει και μια ειδικότερη: σε κείμενα σχετικά με τη δικαστική διαδικασία δηλώνει τον «κατήγορο», τον «εισαγγελέα»¹⁴⁸.

Τη μεταιχμαλωσιακή εποχή συντελείται μια μεγάλη αλλαγή. Η λέξη שָׂטָן χρησιμοποιείται για πρώτη φορά, προκειμένου να δηλωθεί μια ουράνια ύπαρξη, ο Σατανάς, που πριν δεν υπήρχε¹⁴⁹. Η

¹⁴⁰ Ψ. 38,21. 71,13. 109,4.

¹⁴¹ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 206. J.B. Russell, ό.π., σ. 189. S.H.T. Page, ό.π., σ. 23.

¹⁴² Α΄ Σαμ. 29,4.

¹⁴³ Β΄ Σαμ. 19,23.

¹⁴⁴ Α΄ Βασ. 11,14.25.

¹⁴⁵ Α΄ Βασ. 11,23.25.

¹⁴⁶ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 65-66.

¹⁴⁷ Αριθ. 22,22-35.

¹⁴⁸ Ψ. 109,6. Πρβλ. Έσδ. 4,6. Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 23-24.

¹⁴⁹ Βλ. σχ. M.E. Boismard, «Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament », LumVie 78, 1966, σσ. 61-76.

αρχαιότερη μαρτυρία γι' αυτόν προέρχεται από το βιβλίο του Ζαχαρία¹⁵⁰, όπου εμφανίζεται ως κατήγορος του αρχιερέα Ιησού μπροστά στο θεϊκό δικαστήριο. Η σκηνή αυτή υποδεικνύει τις δίκες ως το πιο κατάλληλο πλαίσιο, μέσα στο οποίο λειτουργούσε η ιδιότητα του Σατανά, αφού – σύμφωνα με όσα γνωρίζουμε από την ιστορία του Ναβώθ και από μερικούς υπαινιγμούς στους Ψαλμούς¹⁵¹ – οι κατήγοροι έπαιζαν καθοριστικό ρόλο στην καταδίκη των ενόχων και πολύ περισσότερο των αθώων¹⁵². Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο Σατανάς χαρακτηρίζεται ως $\text{יְהוֹשֵׁב־עַל־הַיְסוּדֹת}$. Η χρήση του άρθρου φανερώνει ότι δεν πρόκειται ακόμη για κύριο όνομα αλλά για κοινό ουσιαστικό, που περιγράφει μια λειτουργία. Ωστόσο είναι ξεκάθαρο ότι αναφέρεται σε μια ξεχωριστή οντότητα και φανερώνει το ρόλο της¹⁵³: $\text{יְהוֹשֵׁב־עַל־הַיְסוּדֹת}$ είναι ο άγγελος του Γιαχβέ, που λειτουργεί ως γενικός εισαγγελέας υπενθυμίζοντας στο Θεό την ενοχή των ανθρώπων¹⁵⁴. Γι' αυτό και στη μετάφραση των Ο' αποδίδεται ως «κατήγωρ» ή «διάβολος». Αυτό δεν προϋποθέτει απαραίτητα έναν κακό χαρακτήρα, αφού το καθήκον της αποκάλυψης της ανθρώπινης ενοχής ανατίθεται και σε ανθρώπους του Θεού¹⁵⁵. Έτσι, όταν στέκεται στα δεξιά του αρχιερέα Ιησού έτοιμος να τον κατηγορήσει, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εκτελεί το καθήκον του¹⁵⁶. Παρόλα αυτά το χρέος του να υπενθυμίζει στο Θεό τις αμαρτίες των ανθρώπων είναι αυτό που τον καθιστά ανταγωνιστή της συγχωρητικής διάθεσης του Θεού απέναντι στους ανθρώπους. Σε κάθε

¹⁵⁰ Ζαχ. 3,1-5.

¹⁵¹ Ψ. 71,11.13. 109,6.20.

¹⁵² Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 66. Ο Eichrodt θεωρεί ότι όσα λέγονται για το Σατανά στην ενότητα αυτή και στο Ιώβ 1-2 υπαινίσσονται το ρόλο του γενικού εισαγγελέα στις αυλές των βασιλέων της περιοχής, όπως αυτός απηχείται στα Ιεζ. 21,28 και 29,16. Επομένως πιστεύει ότι ο Σατανάς παρουσιάζεται ως ένας αξιωματούχος της ουράνιας αυλής, που έχει ως πρότυπό της τις αυλές των αυτοκρατόρων πάνω στη γη. Ακόμη υποστηρίζει ότι η εικόνα αυτή εξηγεί πειστικότερα την καταγωγή του Σατανά σε σχέση με αυτήν του *bel dababi*, του «κατήγορου», που στη Βαβυλωνία παρακολουθούσε κάθε άνθρωπο και ήταν το αντίθετο της προστάτιδας θεότητας του καθενός. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 205-206.

¹⁵³ Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 190. S.H.T. Page, ό.π., σ. 24.

¹⁵⁴ Είναι ένας ουράνιος κατήγορος. Βλ. W. Zimmerli, ό.π., σ. 219. H.D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, σ. 104.

¹⁵⁵ Π.χ. ο Ηλίας στο Α' Βασ. 17,18.

¹⁵⁶ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 205.

περίπτωση παραμένει πλήρως υποταγμένος στο Θεό, αφού πριν εκστομίσει έστω και μια λέξη, επιπλήττει, γιατί αντιτίθεται στη θεϊκή θέληση για τον αρχιερέα Ιησού και τη συγχώρηση των αμαρτιών του¹⁵⁷.

Η εικόνα του Σατανά ως ουράνιου κατηγορού υπάρχει και στο βιβλίο του Ιώβ¹⁵⁸. Εκεί ο Σατανάς εξακολουθεί να αναφέρεται ως יְהוָה־שָׂטָן , πράγμα που δείχνει ότι στις αρχαιότερες βιβλικές μαρτυρίες γι' αυτόν η ταυτότητά του προσδιορίζεται μέσα από την περιγραφή του τρόπου δράσης του: είναι ο «Αντίπαλος», ο «Εχθρός», ο «Διάβολος». Ωστόσο, ως ένας από τους «υιούς του Θεού»¹⁵⁹, μετέχει στην κατηγορία του θείου και συνεπώς δεν έχει καμία σχέση με τους δαίμονες¹⁶⁰. Αποτελεί εκλεκτό μέλος της ουράνιας αυλής του Γιαχβέ¹⁶¹ έχοντας το ρόλο του γενικού εισαγγελέα. Η θέση, που κατέχει, είναι ιδιαίτερα προνομιούχα σε σχέση με τους υπόλοιπους αγγέλους. Είναι ελεύθερος να διασχίζει ολόκληρη τη γη, καθώς η αποστολή του συνίσταται στο να ανακαλύπτει τα παραπτώματα και τις απιστίες των ανθρώπων και να τα αναφέρει στο Θεό¹⁶². Αυτό προσδίδει στο έργο του έναν αστυνομικό και εισαγγελικό χαρακτήρα, που τον καθιστά εξαιρετικά καχύποπτο με τους ανθρώπους. Έτσι φροντίζει να τους παρακολουθεί κάθε στιγμή, προκειμένου να βρει την παραμικρή ευκαιρία, για να τους κατηγορήσει. Στέκεται ως κριτής απέναντί τους, ενώ ο Θεός πάντοτε δείχνει το έλεος και την αγάπη του¹⁶³. Καταλήγει να γίνει ο κατεξοχήν αντίπαλος του ανθρώπου και στη συνέχεια αντίπαλος του Θεού: από κατηγορος μεταβάλλεται σε καταστροφέα, κακό και

¹⁵⁷ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 33.

¹⁵⁸ Ιώβ 1,6-12. 2,1-7.

¹⁵⁹ Βλ. σχ. M.H. Pope, Job, Introduction, translation and notes, AB 15, N. York 1973, σσ. 9-11.

¹⁶⁰ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 205.

¹⁶¹ Για την ουράνια αυλή του Γιαχβέ βλ. J.L. McKenzie, «The Divine Sonship of the Angels», CBQ 5, 1943, σσ. 293-300. J. Begrich, «Sofer und Mazkir», ZAW 58, 1940/41, σσ. 1-29. F. M. Cross, «The Council of Yahweh in Second Isaiah», JNES 12, 1953, σσ. 274-277.

¹⁶² Βλ. σχ. H.E. Gaylord, «How Satanael lost his -el», JJS 33, 1982, σσ. 303-309.

¹⁶³ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Τα χειρόγραφα του Κουμράν και η θεολογία τους, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 188.194.

άδικο¹⁶⁴. Ωστόσο στο βιβλίο του Ιώβ ο Σατανάς δεν μπορεί να κάνει τίποτε χωρίς τη συγκατάθεση του Θεού¹⁶⁵, ο οποίος του θέτει σαφή όρια και τελικά παραμένει κυρίαρχος τόσο στον ουρανό όσο και στη γη¹⁶⁶.

Μια σημαντική εξέλιξη στην εικόνα του Σατανά παρατηρείται στο Α΄ Χρονικών 21,1¹⁶⁷ – ένα κείμενο που συμπληρώνει τον κλειστό αριθμό των μόλις τριών ρητών αναφορών της Παλαιάς Διαθήκης στο πρόσωπό του¹⁶⁸. Εδώ ο Σατανάς παρακινεί τον Δαβίδ να καταμετρήσει τον πληθυσμό και έτσι να αμαρτήσει βαριά. Αντίθετα στο παράλληλο κείμενο του Β΄ Σαμουήλ 24,1 η εντολή για την καταμέτρηση του πληθυσμού δίνεται από το Γιαχβέ¹⁶⁹. Πρόκειται για μια σημαντική διαφορά, που φανερώνει ότι έχει συντελεστεί μια μεγάλη αλλαγή. Πρώτα απ’ όλα ο Σατανάς αναφέρεται τώρα πια ως יָדוֹן και όχι ως $\text{יָדוֹן הַ$. Το άρθρο έχει εξαφανιστεί και ο σχετικός όρος χρησιμοποιείται

¹⁶⁴ Βλ. σχ. T.C.G. Thornton, «Satan – God’s Agent for Punishing», Exp. Times 83, 1971-1972, σσ. 151-152. Και άλλοι ερμηνευτές διαβλέπουν κάτι κακό στο χαρακτήρα του Σατανά, όπως αυτός παρουσιάζεται στον πρόλογο του Ιώβ και στο Ζαχ. 3,1-5. Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 25.29.32-33. N.H. Tur-Sinai, The Book of Job: A New Commentary, Jerusalem 1957, σσ. 38-45. F.I. Andersen, Job: An Introduction and Commentary, TOTC, Illinois, USA 1976, σ. 83. Ωστόσο υπάρχει και η αντίθετη άποψη. Ο Eichrodt σχολιάζει ότι το επάγγελμα εύκολα διαφθείρει το χαρακτήρα, αλλά δεν είναι θεμιτό να βγάξει κανείς θεολογικά συμπεράσματα στηριζόμενος στα ποιητικά χαρακτηριστικά μιας λαϊκής ιστορίας. Έτσι θεωρεί ότι στον Ιώβ και στο Ζαχαρία ο Σατανάς παρουσιάζεται ως ένας άγγελος του Γιαχβέ χωρίς έμφυτη κακία, που έχει το ρόλο του γενικού εισαγγελέα και εκτελεί πιστά το καθήκον του να υπενθυμίζει στο Θεό τις αμαρτίες των ανθρώπων. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 205. J. Kallas, The Real Satan: From Biblical Times to the Present, Minneapolis 1975, σσ. 15-26. D.J.A. Clines, Job 1-20, WBC 17, Dallas 1989, σσ. 19-21. D.R. Jones, Haggai, Zechariah and Malachi, TBC, London 1962, σ. 69.

¹⁶⁵ O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments, τόμ. 2, Göttingen 1998, σ. 156.

¹⁶⁶ S.H.T. Page, ό.π., σ. 30.

¹⁶⁷ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 206-207. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 34-36. J.B. Russell, ό.π., σσ. 203-204.

¹⁶⁸ Υπάρχουν και άλλα κείμενα της Π.Δ., στα οποία, ενώ απουσιάζει οποιαδήποτε ρητή αναφορά στο Σατανά, είναι πιθανόν να υποβόσκει η αντίληψη για μια υπερφυσική ύπαρξη εχθρική στο Θεό. Έτσι ο «όφιος» (שָׁדֵד) στο Γεν. 3, οι «υίοί του Θεού» (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים) στο Γεν. 6,1-4 και ο «έωσφόρος» (הַיָּלֵל) στο Ησ. 14,12 ίσως θα έπρεπε να εξεταστούν μέσα από αυτό το πρίσμα. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 207-208. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 12-23.37-54.

¹⁶⁹ Βλ. σχ. παραπάνω σ. 26.

ως κύριο όνομα¹⁷⁰. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι τον 4^ο π.Χ. αιώνα η μορφή του Σατανά ως ενός υπερφυσικού αντιπάλου με πολύ συγκεκριμένα χαρακτηριστικά έχει σταθεροποιηθεί. Όμως το πιο σημαντικό νέο στοιχείο είναι ότι ο πειρασμός για τη διάπραξη του κακού αποδίδεται στο Σατανά και όχι στο Θεό. Η σκοτεινή και τρομακτική πλευρά του Γιαχβέ, που προκαλούσε το κακό, αποσυνδέεται από αυτόν και παίρνει την υπόσταση μιας ανεξάρτητης ύπαρξης¹⁷¹. Έτσι δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για την εισαγωγή στην ιουδαϊκή θρησκευτική σκέψη ενός πονηρού πνεύματος ως δημιουργού του κακού και πηγής κάθε αμαρτίας. Ωστόσο η εξέλιξη της εικόνας, που έχει ο Ισραήλ για το Σατανά στην Παλαιά Διαθήκη, θα σταματήσει στο σημείο αυτό και τη σκυτάλη στη συνέχεια θα παραλάβει η αποκαλυπτική γραμματεία¹⁷².

Ανακεφαλαιώνοντας θα λέγαμε ότι στην Παλαιά Διαθήκη όχι μόνο ο Σατανάς αλλά και όλες οι δυνάμεις του κακού υποτάσσονται πλήρως στο Θεό και λειτουργούν ως όργανα για την εκπλήρωση του θελήματός του. Η αντίληψη αυτή διατηρούσε απόλυτη την κυριαρχία του Γιαχβέ εξαλείφοντας κάθε ενδεχόμενη αμφισβήτησή της¹⁷³. Ταυτόχρονα εναρμονιζόταν πλήρως με την κρατούσα παλαιοδιαθηκική ερμηνεία που ήθελε το κακό να προέρχεται, όπως και το καλό, από το Θεό, αφού για τον Ισραήλ δεν υπήρχε άλλος θεός παρά μόνο ο Γιαχβέ¹⁷⁴. Έτσι η παλαιοδιαθηκική σκέψη δεν μπορούσε παρά να οδηγηθεί στη διαμόρφωση

¹⁷⁰ Ο Page παραλληλίζει την αλλαγή στη χρήση της λέξης יָחָבֶֿ με την αλλαγή που υπέστη η λέξη Χριστός στην Καινή Διαθήκη. Ενώ στην αρχή χρησιμοποιούνταν ως περιγραφικός τίτλος για το Μεσσία, σταδιακά έχασε το οριστικό άρθρο και κατέληξε να χρησιμοποιείται ως κύριο όνομα (S.H.T. Page, ό.π., σ. 24).

¹⁷¹ Γι' αυτό και σωστά η R.R. Schärf περιγράφει το Σατανά ως «μια προσωποποιημένη λειτουργία του Θεού, που σταδιακά αναπτύσσεται σε κάτι έξω από τη θεϊκή προσωπικότητα και αποσυνδέεται από αυτήν». Βλ. σχ. R.R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im AT*, Zürich 1948, σ. 60.

¹⁷² Βλ. αναλυτικά Β' Μέρος, σσ. 115 εξ.

¹⁷³ Βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 82.

¹⁷⁴ Πρβλ. Α' Κορ. 8,4. Βλ. σχ. Χ.Γ. Ατματζίδη, «Μονοθεϊσμός και αρχέγονος χριστιανισμός - Το παράδειγμα του Α' Κορ 8,1-6», στον τόμο του ίδιου, *Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σσ. 161-162.

μιας ενοποιημένης θεώρησης του κόσμου αποδίδοντας όλες τις καθημερινές περιπέτειες της ζωής και γενικότερα τον πόνο και το κακό στο Θεό¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σ. 107. Του ιδίου, ό.π., τομ. ΙΙ, σ. 142. G. von Rad, ό.π., σ. 332.

4. ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

Η κυρίαρχη παλαιοδιαθηκική αντίληψη ότι πόνος και κακό πηγάζουν από το Γιαχβέ από τη μια πλευρά υποβάθμισε πλήρως το ρόλο του δαιμονικού στοιχείου και από την άλλη γέννησε ένα νέο και πολύ δύσκολο ερώτημα: Γιατί ο Θεός προκαλεί τον πόνο και το κακό;

Αυτό ακριβώς το «γιατί» (יַמְלֵךְ)¹⁷⁶ συναντάμε στους ψαλμούς - θρήνους. Το απευθύνει ο πάσχων πιστός προς το Θεό του:

Θεέ μου, Θεέ μου,
γιατί με εγκατέλειψες;
γιατί στέκεις μακριά και δε
με σώζεις;
γιατί τα λόγια της κραυγής μου
δεν ακούς;¹⁷⁷

Θα λέω στο Θεό, στο βράχο μου:
«Γιατί μ' απολησμόνησες;
γιατί να ζω με λύπη,
κάτω απ' του εχθρού μου
την καταπίεση;»¹⁷⁸

Αυτό το «γιατί» (יַמְלֵךְ) κραυγάζει και ο χειμαζόμενος λαός προς το Γιαχβέ μέσα σε βαθιά θλίψη και στεναχώρια:

Εσύ όμως μας απέρριψες, μας
ντρόπιασες
και πια δε συμπορεύεσαι

¹⁷⁶ G. von Rad, ό.π., σ. 335.

¹⁷⁷ Ψ. 22,2.

¹⁷⁸ Ψ. 42,10.

με το στρατό μας...
 Μας παραδίνεις σαν αρνιά για τη
 σφαγή·
 μέσα στα έθνη μας διασκορπίζεις...
 Σήκω! Γιατί ησυχάζεις, Κύριε;...
 Την παρουσία σου γιατί την κρύβεις
 και λησμονάς τη δυστυχία
 και την ανάγκη μας;¹⁷⁹

4.1 Το κακό και ο πόνος ως τιμωρία του Θεού

Σαφή και κατηγορηματική απάντηση σ' αυτό το σπαρακτικό «γιατί» δίνουν οι προφήτες. Από τον Αμώς έως και τον Ιεζεκιήλ διακηρύσσουν στο λαό του Ισραήλ ότι υποφέρει – και θα συνεχίσει να υποφέρει ακόμα περισσότερο – εξαιτίας των αμαρτιών και της ενοχής του¹⁸⁰. Οι ανομίες του προκαλούν την οργή του Θεού και επιφέρουν τη δίκαιη και σκληρή τιμωρία του.

Ο Ιερεμίας το εξηγεί με τρόπο απλό και παραστατικό:

«Τα τραύματά σου είναι αθεράπευτα», λέει ο Κύριος στην Ιερουσαλήμ. «Θανάσιμη είναι η πληγή σου. Κανείς δεν είναι να φροντίσει το τραύμα σου· τρόπος δεν υπάρχει να θεραπευτείς. Όλοι σου οι εραστές σε ξέχασαν· και πια δε σε αναζητάνε. Σε χτύπησα, είναι αλήθεια, με τιμωρία σκληρή, λες κι ήμουνα εχθρός σου,

¹⁷⁹ Ψ. 44,10.12.24-25. Καθώς η εβραϊκή λέξη לָמָּה χρησιμοποιείται, όταν ρωτάει κάποιος και για την αιτία και για το σκοπό ενός πράγματος (βλ. παραπάνω σ. 20 υποσ. 49), προκύπτει και το άλλο ερώτημα: Τι θέλει να πει και να πετύχει ο Θεός κάθε φορά που προκαλεί πόνο και κακό; Ποιος είναι ο σκοπός του; Ωστόσο το «γιατί» του πόνου απασχολεί πολύ περισσότερο από το «για ποιο σκοπό» (βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. II, σ. 143).

¹⁸⁰ H.D. Preuss, ό.π., σ. 144.

γιατί ήταν πολλές οι ανομίες σου κι οι αμαρτίες σου πλήθος»¹⁸¹.

Το ίδιο είχε κάνει πιο πριν και ο Αμώς προειδοποιώντας τους συγχρόνους του:

Λαέ του Ισραήλ, άκου αυτόν το λόγο που λέει για σένα ο Κύριος, για ολόκληρο το γένος που έβγαλε απ' την Αίγυπτο. Λέει: «Μέσα απ' όλους τους λαούς της γης είσαι ο μόνος που σε γνώρισα και σε φρόντισα· για τούτο και θα τιμωρήσω όλες τις ανομίες σου»¹⁸².

Παρόμοια και ο Ωσηέ:

Ο Κύριος μου είπε:... «Δεν ξεχνώ τις ανομίες τους και θα τους τιμωρήσω για τις αμαρτίες τους· στην Αίγυπτο θα επιστρέψουν»¹⁸³.

Εκτός από τους προφήτες και η δευτερονομιστική ιστορία δίνει την ίδια απάντηση. Ο λαός του Ισραήλ κάνει το «κακό ενώπιον του Γιαχβέ» και αμαρτάνει βαριά. Αυτό προκαλεί την οργή του Θεού, που τον τιμωρεί σκληρά με βάσανα, αρρώστιες και συμφορές. Συνεπώς ο πόνος, που βιώνει ο λαός, είναι η τιμωρία του Θεού για τις αμαρτίες του.

Αυτό το ερμηνευτικό σχήμα συνιστά την οπτική γωνία, μέσα από την οποία βλέπει και γράφει ο Δευτερονομιστής την ιστορία του Ισραήλ¹⁸⁴: Ο Μωυσής προειδοποιεί το λαό:

¹⁸¹ Ιερ. 30,12-14. Εκτός των παραπάνω χωρίων βλ. και Ωσ. 9,7.9. Ησ. 3,11. Ιερ. 5,25. 11,9-11. 13,22. Ιεζ. 9,8-10.

¹⁸² Αμ. 3,1-2. Βλ. σχ. Μ. Κωνσταντίνου, Ο Προφήτης της Δικαιοσύνης. Ερμηνευτική ανάλυση προφητειών από το βιβλίο του Αμώς, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 133-134.

¹⁸³ Ωσ. 8,13β.

¹⁸⁴ Δευτ. 4,30.40. Ιησ. 1,1-9. 23,2-16. 24. Κρ. 2,6-3,9. Α' Σαμ. 12,9-11. Α' Βασ. 8,31 εξ. 11,9-12. Β' Βασ. 17,7-23. 18,7. 22,18 εξ.

Αν εγκαταλείψεις τον Κύριο πράττοντας το κακό, αυτός θα στείλει πάνω σου την κατάρα, τον τρόμο και τη θλίψη σ' ό,τι κι αν καταπιάνεσαι· και πολύ γρήγορα θα καταστραφείς τελείως¹⁸⁵.

Το ίδιο κάνει και ο Ιησούς του Ναυή:

Αν παραβείτε τη διαθήκη που αυτός σας έδωσε και πάτε και λατρεύσετε άλλους θεούς και τους προσκυνήσετε, τότε θα ξεσπάσει ο θυμός του εναντίον σας και θα εξαφανιστείτε στη στιγμή από την όμορφη αυτή χώρα που σας έδωσε ο Κύριος¹⁸⁶.

Όμως ο Ισραήλ περιφρονεί τις προειδοποιήσεις, αμαρτάνει και η τιμωρία του είναι αναπόφευκτη:

Έτσι οι Ισραηλίτες δυσαρέστησαν με τις πράξεις τους τον Κύριο, και λάτρεψαν το Βάαλ. Εγκατέλειψαν τον Κύριο, το Θεό των προγόνων τους, που τους είχε βγάλει από την Αίγυπτο, και λάτρεψαν άλλους θεούς, αυτούς που λάτρευαν οι γύρω τους λαοί· προσκύνησαν αυτούς τους θεούς κι εξόργισαν έτσι τον Κύριο. Εγκατέλειψαν τον Κύριο και λάτρεψαν το Βάαλ και την Ασάρτη, κι ο Κύριος ξέσπασε οργισμένος εναντίον τους. Τους παρέδωσε σε επιδρομείς, οι οποίοι τους ρήμαζαν· τους πούλησε στους γύρω εχθρούς τους και δεν μπορούσαν πια να τους αντιμετωπίσουν¹⁸⁷.

Με τον ίδιο τρόπο ερμηνεύει ο Δευτερονομιστής και την ασθένεια, δηλαδή τη θεωρεί τιμωρία για τις αμαρτίες:

¹⁸⁵ Δευτ. 28,20.

¹⁸⁶ Ιησ. 23,16.

¹⁸⁷ Κρ. 2,11-14.

Στη συνέχεια ο Μωυσής είπε: ... Αν εγκαταλείψεις τον Κύριο πράττοντας το κακό... ο Κύριος θα σε χτυπήσει με το αιγυπτιακό έλκος, με έκζεμα και ψώρα, αρρώστιες αγιάτρευτες. Ο Κύριος θα σε χτυπήσει με τρέλα, με τύφλωση και με σύγχυση του μυαλού¹⁸⁸.

Επομένως Δευτερονομιστής και προφήτες ερμηνεύουν τον πόνο ως τιμωρία που επιβάλλει ο Γιαχβέ στον Ισραήλ για τις αμαρτίες του. Έτσι συνδέουν στενά το κακό με την αμαρτία¹⁸⁹. Το λεξιλόγιο που χρησιμοποιούν είναι ενδεικτικό.

Στα δευτερονομιστικά κείμενα το να κάνει κάποιος «το κακό ενώπιον του Γιαχβέ»¹⁹⁰ (יָחַבְהוּ עֲוֹנוֹתָיִם) σημαίνει ότι έχει εγκαταλείψει το Γιαχβέ, για να λατρέψει τον Βάαλ και άλλους ξένους θεούς, ή έχει κατασκευάσει είδωλα¹⁹¹. Από την άλλη πλευρά οι Ισραηλίτες καλούνται πολλές φορές «να εξαφανίσουν το κακό (עֲוֹנוֹתָיִם) απ' ανάμεσά τους»¹⁹². Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να τιμωρήσουν με την ποινή του θανάτου τον αποστάτη, δηλαδή αυτόν που έχει εγκαταλείψει το Γιαχβέ και λατρεύει άλλους θεούς:

¹⁸⁸ Δευτ. 28,1.20.27-28. Βλ. και Δευτ. 28,21-22.29.34-35.58-61. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και η δευτερονομιστική παρουσίαση του Γιαχβέ ως γιατρού του λαού του (Εξ. 15,26). Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 144. Την άποψη ότι η ασθένεια είναι συνέπεια της αμαρτίας εκφράζουν και πολλοί προφήτες: Ωσ. 5,13. 6,1. Ιερ. 3,22-25. Ησ. 53,5. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Θέματα Παλαιοδιαθηκικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 116.

¹⁸⁹ Βλ. σχ. Ι.Χ. Μούρτζιου, «Η έννοια της αμαρτίας στο προφητικό μήνυμα και τους Ψαλμούς», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνεία και Θεολογία βιβλικών κειμένων, ΒΒ 50, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 46-47.

¹⁹⁰ Γεν. 38,7.10. Αρ. 32,13. Δευτ. 4,25. 9,18. 17,2. 31,29. Κρ. 2,11. 3,7.12. 4,1. 6,1. 10,6. 13,1. Α' Σαμ. 15,19. Β' Σαμ. 12,9. Α' Βασ. 11,6. 14,22. Πέρα από τα ιστορικά βιβλία βλ. Ιερ. 7,30. 18,10. 32,30. 52,2. Ησ. 59,15. 65,12. 66,4. Ψ. 51,6. Παρ. 24,18.

¹⁹¹ Δευτ. 4,25. 9,18.

¹⁹² Πρόκειται για μια φόρμουλα που απαντά στα νομικά κείμενα του Δευτερονομίου: Δευτ. 13,2-6. 17,2-7. 19,16-19. 21, 18-21. 22,13-21.23-24. 24,7.

Ίσως βρεθεί ανάμεσά σας, σε κάποια από τις πόλεις που σας δίνει ο Κύριος, ο Θεός σας, ένα άντρας ή γυναίκα που πράττει το κακό στα μάτια του Κυρίου, και παραβαίνει τη διαθήκη του: Πηγαίνει και λατρεύει άλλους Θεούς και τους προσκυνάει, όπως τον ήλιο, το φεγγάρι ή οποιοδήποτε άλλο ουράνιο σώμα, πράγμα που εγώ δεν διέταξα. Όταν ακούσετε να μιλάνε για κάτι τέτοιο, να το ερευνήσετε προσεκτικά. Αν το γεγονός αποδειχθεί πραγματικό και βέβαιο, ότι πράγματι έλαβε χώρα αυτή η βδελυρή πράξη μέσα στο λαό, τότε θα βγάλετε έξω απ' τις πύλες της πόλης τον άντρα ή τη γυναίκα που έκαναν αυτή την κακή πράξη, και θα τους θανατώσετε με λιθοβολισμό... Έτσι θα εξαφανίσετε το κακό απ' ανάμεσά σας¹⁹³.

Ωστόσο το ίδιο πρέπει να κάνουν και για τον ψευδομάρτυρα¹⁹⁴, για το γιο που είναι δύστροπος¹⁹⁵, για την παρθένα που ατιμάστηκε¹⁹⁶ και για τον απαγωγέα¹⁹⁷. Επομένως το «κακό ενώπιον του Γιαχβέ» δε δηλώνει μόνο την αποστασία, αλλά έχει μια γενικότερη σημασία. Αυτό συνάγεται εκτός από τα δευτερονομιστικά κείμενα και από πλήθος άλλων παλαιοδιαθηκικών χωρίων¹⁹⁸. Συνεπώς η αμαρτία ως πράξη σχετίζεται άμεσα με το κακό και γι' αυτό δηλώνεται συχνά με τις εκφράσεις «είμαι κακός» (רַעָה), «γίνομαι κακός» ή «κάνω το κακό»¹⁹⁹.

Από την άλλη πλευρά στα προφητικά κείμενα – ιδιαίτερα στις προφητείες κρίσης και συγκεκριμένα στο τμήμα του κατηγορητηρίου που αποτελεί τη βάση

¹⁹³ Δευτ. 17,2-5.7.

¹⁹⁴ Δευτ. 19,19.

¹⁹⁵ Δευτ. 21,21.

¹⁹⁶ Δευτ. 22,21.

¹⁹⁷ Δευτ. 24,7.

¹⁹⁸ Γεν. 6,5. 8,21. 38,7. Ησ. 56,2. 65,12. 66,4. Μαλ. 2,17. Ψ. 34,17. 51,6.

¹⁹⁹ Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σσ. 176-177. Βλ. και W. Zimmerli, ό.π., σ. 178.

για την αναγγελία της κρίσης²⁰⁰ – χρησιμοποιείται για την αμαρτία πολλές φορές η λέξη **יָצַח**²⁰¹. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτού του όρου είναι ότι δηλώνει ταυτόχρονα και την αμαρτία ως πράξη (και ως ενοχή²⁰²) και τη συνέπειά της, δηλαδή την τιμωρία²⁰³. Όταν ο Κάιν κραυγάζει στον Κύριο: «Βαριά είναι η αμαρτία μου (**יָצַח**)! Δεν μπορώ να την αντέξω!»²⁰⁴ εννοεί την ενοχή και την τιμωρία του, που αποτελεί συνέπεια της κακής του πράξης.

Ο Εβραίος της Παλαιάς Διαθήκης δε γνωρίζει άλλη λέξη για την τιμωρία. Και τούτο, γιατί αντιλαμβανόταν τα πράγματα με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο από το δικό μας. Η αμαρτία γι' αυτόν ήταν ένα φαινόμενο πολύ πιο ευρύ απ' ό,τι νομίζουμε εμείς σήμερα. Το κακό που προκαλούσε δεν περιοριζόταν στο άτομο, στον εσωτερικό του κόσμο και στην κακή του πράξη. Αντίθετα η κακή πράξη απελευθέρωνε μια καταστροφική δύναμη, που αργά ή γρήγορα επέστρεφε, για να χτυπήσει τον ένοχο ή το περιβάλλον του. Η τιμωρία του ενόχου δεν αποτελούσε ξεχωριστό γεγονός δικαστικού χαρακτήρα, αλλά αληθινή προέκταση του κακού που είχε απελευθερώσει η αμαρτία και που συνέχιζε να ενεργεί. Μόνον έτσι το κακό, που είχε απελευθερωθεί, επέστρεφε σε κατάσταση ηρεμίας και τα πράγματα ισορροπούσαν και πάλι²⁰⁵.

²⁰⁰ Βλ. σχ. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, μτφρ. H.C. White, Louisville, Kentucky 1991, σσ. 129-136.169-176.

²⁰¹ Ησ. 1,4. 5,18. 22,14. 30,13. 59,2. Ιερ. 2,22. 5,25. 11,10. 13,22. 14,10. 30,14εξ. Ιεζ. 4,17. 9,9. 14,10. Ωσ. 4,8. 5,5. 7,1. 8,13. 9,7.9. 12,9. 13,12. 14,2. Αμ. 3,2.

²⁰² Γεν. 4,13. 44,16. Α' Σαμ. 25,24. Β' Σαμ. 14,9.

²⁰³ Γεν. 4,13. 15,16. 19,15. Δευτ. 19,15. Α' Βασ. 17,18. Β' Βασ. 7,9. Ησ. 5,18. 30,13. 64,6. Ιερ. 13,22. Ιεζ. 18,30. 44,12. Ωσ. 5,5. Ψ. 25,11. 32,2.5. Ιώβ 31,11.28. Το ίδιο ισχύει και για τον όρο **נָשַׁח** : «Ο Μωυσής απάντησε:... “Αν όμως δεν κάνετε έτσι, θα έχετε αμαρτήσει (**נָשַׁח**) απέναντι στον Κύριο· και να ξέρετε ότι η αμαρτία σας (**נָשַׁח**) θα σας βρει.”» (Αρ. 32,23). Όπως παρατηρεί ο G. von Rad: «θα μεταφράζαμε το δεύτερο όρο ως “τιμωρία”· ωστόσο στα εβραϊκά είναι ένα και το αυτό πράγμα: η πράξη και στη συνέχεια η κακή συνέπεια της που “θα βρει” τον Ισραήλ πέφτοντας πάνω του.» Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σσ. 233-234. H.D. Preuss, ό.π., σσ. 174-177. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 103-105.

²⁰⁴ Γεν. 4,13.

²⁰⁵ G. von Rad, ό.π., σσ. 232-233.

Η σύγχρονη παλαιοδιαθηκική έρευνα ονομάζει την αντίληψη αυτή «συνθετική θεώρηση της ζωής (ή της ύπαρξης)»²⁰⁶. Και τούτο, γιατί - σύμφωνα μ' αυτήν - η πράξη ενός ανθρώπου από τη μια μεριά και οι συνέπειές της από την άλλη δεν είναι δύο ανεξάρτητες και ξεχωριστές πραγματικότητες, αλλά συνδέονται μεταξύ τους πολύ στενά. Υπάρχει μια άρρηκτη σχέση ανάμεσα στο τι κάνει ο άνθρωπος και σ' αυτό που του συμβαίνει. Σαν μια πέτρα που πέφτει μέσα στο νερό κάθε πράξη ανάλογα με την ποιότητά της δημιουργεί μια κίνηση προς το καλό ή το κακό, που εξελίσσεται μέχρι να φτάσει σε κατάσταση ηρεμίας και να ισορροπήσει· μοιάζει με μια καλή ή κακή σφαίρα που επιστρέφει, για να επηρεάσει θετικά ή αρνητικά το δράστη. Συνεπώς μια κακή πράξη καταλήγει αναπόφευκτα σε μια ολέθρια κατάσταση γι' αυτόν που την έκανε:

Να, ο άνομος κυοφορεί·
την πονηρία συνέλαβε, γεννοβολάει
το ψέμα.
Έσκαψε λάκκο και τον βάθυνε·
όμως αυτός θα πέσει
στο βόθρο που ετοίμασε.
Πάνω στην κεφαλή του ξαναγυρνά
η κακία του,
και πέφτει η ανομία του
πάνω στο μέτωπό του²⁰⁷.

Όλα αυτά αποτελούσαν για τον Ισραήλ μια θεμελιώδη τάξη πραγμάτων, που αφορούσε την ύπαρξή του, και μια αντίληψη για τον κόσμο και τη ζωή, που τη μοιραζόταν με τους άλλους λαούς της αρχαίας Μέσης Ανατολής. Ωστόσο η δική του κατανόηση περνούσε μέσα από την πίστη του στο Γιαχβέ. Αυτός ήταν που είχε εγκαθιδρύσει αυτήν τη θεμελιώδη τάξη πραγμάτων και που επέβλεπε την καλή λειτουργία της. Αυτός ήταν που φανέρωνε την ενοχή

²⁰⁶ Την ονομάζει και «σφαίρα της πράξης που δημιουργεί το πεπρωμένο», καθώς και «σχέση ανάμεσα στην πράξη και στο αποτέλεσμα». Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σ. 184.

²⁰⁷ Ψ. 7,15-17. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 333. H.D. Preuss, ό.π., σ. 184.

του ασεβή και τον τιμωρούσε για την πράξη του («δοῦναι τὴν ὁδὸν αὐτοῦ εἰς κεφαλὴν αὐτοῦ» κατὰ τους Ο΄)²⁰⁸. Επομένως η εμπλοκή του Γιαχβέ σ' αυτό που συνιστά την «καθολική» σκέψη της Παλαιάς Διαθήκης, δηλαδή στη σχέση πράξης - αποτελέσματος και στην αντίστοιχη αντίληψη της αμαρτίας με την ενότητα ενοχής και τιμωρίας, ήταν άμεση²⁰⁹.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε πόσο στενά συνδεόταν στον αρχαίο Ισραήλ το άτομο με την κοινότητα, καθώς και οι πρόγονοι με τους απόγονους²¹⁰. Όπως σημειώθηκε πιο πάνω, το κακό, που απελευθερωνόταν με την αμαρτία, έπρεπε να επιστρέψει, για να τιμωρήσει τον ένοχο ή το περιβάλλον του. Ωστόσο δεν περιοριζόταν από το χρόνο αλλά ταξίδευε μέσα σ' αυτόν. Έτσι ένας άνθρωπος μπορούσε να υποφέρει όχι μόνο «εξαιτίας της δικής του αμαρτίας (יְיָ)» αλλά και «εξαιτίας των αμαρτιών (יְיָ) των προγόνων του»²¹¹. Ο Γιαχβέ διαβεβαίωσε:

Δεν αφήνω τίποτε ατιμώρητο. Η τιμωρία για τις ανομίες των πατέρων πέφτει στα παιδιά τους και στων παιδιών τους τα παιδιά, ως την τρίτη και την τέταρτη γενιά²¹².

Η δευτερονομιστική θεολογία της ιστορίας λάμβανε πολύ σοβαρά υπόψη αυτήν την αντίληψη για τη δράση του κακού που ταξιδεύει στο χρόνο και περνά από γενιά σε γενιά²¹³. μια αντίληψη που αγγίζει τα όριά της στον ψαλμό

²⁰⁸ Α΄ Βασ. 8,32. Βλ. και Β΄ Σαμ. 16,8.

²⁰⁹ Ωστόσο οι Παροιμίες αναφέρονται εκτενώς σ' αυτήν τη θεμελιώδη τάξη πραγμάτων μ' έναν τρόπο «ουδέτερο», σαν να πρόκειται για έναν ανθρώπινο νόμο ανεξάρτητο, στον οποίο δεν παρεμβαίνει κάθε φορά το χέρι του Γιαχβέ. Παρ. 25,19. 26,27εξ. 28,1.10.17εξ. 29,6.23.25. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σσ. 233.333-334.

²¹⁰ Λευιτ. 26,39εξ. Ησ. 14,21. 53,5.11. Ιερ. 11,10. 14,20. Ιεζ. 4,4εξ. 18,17.19εξ. Θρ. 5,7. Δαν. 9,16. Νεεμ. 9,2. Βλ. και Εξ. 20,5. 34,7. Αρ. 14,18. Ιησ. 7. Β΄ Σαμ. 21,1. 24,12-17. Α΄ Βασ. 14,10. Β΄ Βασ. 23,26. Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. II, σ. 176.

²¹¹ Λευιτ. 26,39. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 234.

²¹² Εξ. 34,7.

²¹³ Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σσ. 298.340.

106, όπου η αιχμαλωσία στη Βαβυλώνα περιγράφεται ως αντίδραση του Γιαχβέ στις αμαρτίες της γενιάς της ερήμου!

Μες στις σκηνές τους διαμαρτύρονταν
και στου Κυρίου τη φωνή δεν
υπακούσαν.
Τότε, το χέρι υψώνοντας αυτός ορκίστηκε
να πέσουνε στην έρημο νεκροί·
ανάμεσα σε ειδωλολάτρες
οι απόγονοί τους να πεθάνουνε
και μες στις χώρες να
διασκορπιστούν²¹⁴.

Από την άλλη πλευρά το κακό, που απελευθέρωνε η αμαρτία, δεν ταξίδευε μόνο μέσα στο χρόνο αλλά και μέσα στο χώρο. Απειλούσε κυριολεκτικά με καταστροφή τόσο τον ένοχο όσο και την κοινότητα, στην οποία ανήκε και που, για να προστατευθεί, έπρεπε να αποκηρύξει με πλήρη επισημότητα κάθε σχέση μαζί του. Συνεπώς ο ένοχος ήταν γι' αυτήν ένας πραγματικός κίνδυνος! Και αυτό το γεγονός εξηγεί το πολύ μεγάλο ενδιαφέρον που έδειχνε η κοινότητα για την αμαρτία του ατόμου²¹⁵.

Όλα αυτά περιγράφονται με χαρακτηριστικό τρόπο στο περιστατικό με τον Αχάν: Ο Αχάν, γιος του Χαρμί από τη φυλή Ιούδα, αμάρτησε στον Κύριο. Από τα λάφυρα που έπρεπε να αφιερωθούν στο Θεό, έκλεψε ένα μανδύα, διακόσιους σίκλους ασήμι και ένα χρυσό ραβδί και τα έκρυψε στη σκηνή του. Αυτό είχε ως συνέπεια ο Κύριος να οργιστεί εναντίον των Ισραηλιτών και στην προσπάθειά τους να καταλάβουν τη Γαι τους οδήγησε σε δεινή ήττα. Ο Ιησούς θρηνεί και προσεύχεται στο Γιαχβέ, ο οποίος του υποδεικνύει τον τρόπο, για να αποκαλυφθεί ο ένοχος. Πράγματι η όλη διαδικασία οδηγεί στον Αχάν, που παραδέχεται την ενοχή του.

²¹⁴ Ψ. 106,25-26.

²¹⁵ Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 234.

Τότε ο Ιησούς κι όλος ο λαός μαζί του συνέλαβαν τον Αχάν, γιο του Χαρμί και τον έφεραν στην κοιλάδα Αχώρ, μαζί μ' αυτόν έφεραν το ασήμι, το μανδύα και το χρυσό ραβδί, τους γιους του, τις κόρες του, τα βόδια του, τα γαϊδούρια του, τα πρόβατά του, τη σκηνή του, όλα του τα υπάρχοντα. Ο Ιησούς είπε στον Αχάν: «Γιατί μας προξένησες αυτήν τη δυστυχία; Ο Κύριος σήμερα θα προξενήσει δυστυχία σ' εσένα». Τότε όλοι οι Ισραηλίτες θανάτωσαν αυτόν και τους συγγενείς του με λιθοβολισμό και μετά τους έκαψαν... Έτσι σταμάτησε η οργή του Κυρίου²¹⁶.

Η στενή (οργανική, θα λέγαμε) σχέση ανάμεσα στην πράξη και τις συνέπειές της και η αντίστοιχη αντίληψη της αμαρτίας με την ενότητα ενοχής και τιμωρίας, ατόμου και κοινότητας, προγόνων και απογόνων δεν επέτρεψαν στον αρχαίο Ισραήλ να δημιουργήσει ένα «δόγμα της ανταπόδοσης». Άλλωστε η ίδια η έννοια της ανταπόδοσης σχετίζεται άμεσα με την «τιμωρία» ως συμπληρωματική δικαστική πράξη και συνεπώς προϋποθέτει μια δικανική σκέψη που είναι τελείως ξένη στη «συνθετική θεώρηση της ζωής»²¹⁷, όπως αυτή αναλύθηκε πιο πάνω. Έτσι η λαϊκή αντίληψη του κακού ως χτύπημα από το Θεό και φανέρωση της οργής του εξαιτίας των αμαρτιών των ανθρώπων²¹⁸ δε συστηματοποιήθηκε σε τέτοιο

²¹⁶ Ιησ. 7,24-26.

²¹⁷ Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 334.

²¹⁸ Η αντίληψη αυτή φαίνεται καθαρά στις περιπτώσεις που η παρέμβαση του Θεού περιγράφεται ως εκδίκηση ή ζήλεια: «Ο Κύριος, ο Θεός, λέει: "Έπειδή οι Εδωμίτες φέρθηκαν εκδικητικά εναντίον των κατοίκων του Ιούδα, είναι ένοχοι... Θα εκδικηθώ τους Εδωμίτες με το λαό μου τον Ισραήλ και θα τους κάνω να αισθανθούν το θυμό μου και την αγανάκτησή μου"», Ιεζ. 25,12.14 (Βλ. και Μιχ. 5,14. Δευτ. 32,35.41.43. Ιερ. 11,20. 20,12. Λευιτ. 26,25. Αρ. 31,3. Ησ. 34,8. 47,3. 61,2. 63,4. Ψ. 94,1 149,7. Πρβλ. Κρ. 11,36. Β' Σαμ. 4,8. 22,48). «Μην παραδοθείτε στη λατρεία άλλων θεών, αυτών των γύρω σας λαών, για να μην ξεσπάσει εναντίον σας ο θυμός του Κυρίου, του Θεού σας, που είναι ανάμεσά σας, και σας εξαφανίσει από τη γη. Γιατί ο Κύριος είναι Θεός που απαιτεί αποκλειστικότητα ("Θεός ζηλωτής" κατά τους Ο')», Δευτ. 6,14-15 (Βλ. και Εξ. 20,5. 34,14. Αρ. 25,11. Ιησ. 24,19. Σοφ. 1,18. Ιεζ. 5,13. 16,42. 23,25. Για την παρέμβαση του Θεού ως «ζηλωτή» στη σχέση του με τους εχθρούς του

βαθμό, ώστε κάθε κακό, κάθε συμφορά, να θεωρείται τιμωρία για την αμαρτία²¹⁹.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ισραήλ μιλούσε για τη θεική οργή μόνο στις περιπτώσεις που ξεσπούσε μια συμφορά τελείως απροσδόκητα και παράδοξα²²⁰. Πίστευε ότι το κακό που δεν μπορούσε να εξηγηθεί ως ενοχή και τιμωρία για την αμαρτία, προερχόταν και αυτό από το Γιαχβέ και αποτελούσε ένα κομμάτι της ζωής, χωρίς να σχετίζεται άμεσα με ηθικές κρίσεις: π.χ. ήταν γενικά αποδεκτό ότι στον πόλεμο «το ξίφος χτυπάει άλλοτε τον ένα και άλλοτε τον άλλο»²²¹ χωρίς διάκριση, ενώ ακόμη και ένας αθώος θα μπορούσε να αντιμετωπίσει ένα τρομερό τέλος, όπως ο Αβενήρ²²². Πρόκειται για έναν αξιοσημείωτο ρεαλισμό, που χαρακτηρίζει την πίστη στο Γιαχβέ στην αρχαία εποχή.

Μέσα στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται και τα ακούσια αμαρτήματα, για τα οποία δεν υπάρχει σαφής ενοχή του ανθρώπου. Ωστόσο τιμωρούνται από το Θεό πολύ αυστηρά, όπως στην περίπτωση της καταμέτρησης του πληθυσμού από τον Δαβίδ μετά από εντολή του Θεού²²³.

Ισραήλ βλ. Ναούμ 1,2. Σοφ. 3,8. Ιεζ. 36,5-6. 38,19. Ησ. 42,13. 59,17). Βλ. σχ. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, μτφρ. J.A. Baker, τόμ. 1, London 1961, σσ. 259-260.

²¹⁹ Βέβαια, όπως παρατηρεί ο Eichrodt, όσο μακριά κι αν ήταν ο αρχαίος Ισραήλ από μια τέτοια συστηματοποίηση, δεν έπαυε να θεωρεί την «ανταποδοτική δικαιοσύνη» ως τον κατεξοχήν τρόπο εκδήλωσης της θεικής οργής. Η ανάγκη του για μια λογικά συνεκτική ερμηνεία της δράσης του Θεού στην ιστορία ασκούσε ισχυρή πίεση, ώστε η αντίληψη αυτή να τείνει προοδευτικά να κυριαρχήσει. Συνεπώς «οτιδήποτε θα μπορούσε να ονομαστεί τιμωρία για αμαρτία θεωρείται ως έργο της οργής του Θεού και η σύνδεση ανάμεσα σ' αυτήν την οργή και την ανταπόδοση ή την κρίση είναι διαρκώς παρούσα στην εθνική συνείδηση» (π.χ. Εξ. 32. Αρ. 11,1. 25,3. Ιησ. 7,14. Ψ. 80,5). W. Eichrodt, *ό.π.*, σσ. 263-264.

²²⁰ Κάθε απροσδόκητη και φοβερή καταστροφή περιγράφεται ως **תְּבִינָה** ή **עָנָן**. Οι λέξεις αυτές χρησιμοποιούνται ως συνώνυμες, για να εκφράσουν κάθε είδος δυστυχίας, βλάβης ή ασθένειας: Εξ. 9,14. Α' Σαμ. 6,4. Β' Σαμ. 24,21.25. Αρ. 14,37. 25,8εξ. Ψ. 91,10. 106,29. Μεταφράζονται ως «πληγή» ή «χτύπημα» από την πλευρά του Θεού και αποτελούν σημάδια της οργής του. Βλ. σχ. W. Eichrodt, *ό.π.*, σ. 259.

²²¹ Β' Σαμ. 11,25.

²²² Β' Σαμ. 3,33. Βλ. και Α' Σαμ. 22,18. Κρ. 9,5. Β' Σαμ. 20,10.

²²³ Β' Σαμ. 24,10. Βλ. και Αρ. 12,11. Πρβλ. Α' Σαμ. 16,14 εξ. 26,19. Β' Σαμ. 24,1. Βλ. σχ. G. von Rad, *ό.π.*, σ. 234. W. Eichrodt, *ό.π.*, τόμ. 1, σσ. 260-262 και τόμ. 2, σσ. 179-180.

Είναι προφανές ότι σ' αυτήν την αρχαία εποχή της πίστης στο Γιαχβέ οι άνθρωποι είχαν μια μεγαλύτερη ευκολία να αποδέχονται το ανεξήγητο. Η άποψή τους για τη δράση του Θεού, που συμπυκνώνεται στη φράση «ας κάνει ό,τι αυτός κρίνει καλό»²²⁴, είχε μεγάλη απήχηση. Ακόμη και στην πολύ μεταγενέστερη εποχή του Ιώβ ο πιστός γνώριζε ότι δεν μπορούσε να ρωτήσει το Θεό: «τί κάνεις εκεί;»²²⁵ Το μόνο που μπορούσε να κάνει ήταν να υποκλίνεται ταπεινά μπροστά στο μυστήριο του μεγαλείου του Θεού και να ελπίζει σ' αυτόν για μια ενδεχόμενη αλλαγή της μοίρας του. Συνεπώς δεν μπορούσε να αμφισβητήσει τη δικαιοσύνη του Θεού ούτε τον τρόπο διακυβέρνησης του κόσμου από αυτόν. Αυτό το ζήτημα δεν τον απασχολούσε ιδιαίτερα και ο σχετικός προβληματισμός δε βρισκόταν σε πρώτο πλάνο εξαιτίας ενός ακόμη σημαντικού γεγονότος, που δεν είναι άλλο από την ηγεμονία της κοινότητας στη ζωή του ατόμου και στη σχέση του με το Θεό.

Όπως είδαμε πιο πάνω, στον αρχαίο Ισραήλ δεν υπήρχε άτομο ανεξάρτητο, αυτόνομο, που οι πράξεις του να μην έχουν επίπτωση στη ζωή της κοινότητας. Η κοινότητα, που ενδιαφερόταν τόσο πολύ για τις πράξεις ή τις παραλείψεις των μελών της, κυριαρχούσε. Η ηγεμονία της στη ζωή του ατόμου και στη σχέση του με το Θεό ήταν αδιαμφισβήτητη.

Ο Εβραίος μπορούσε να ελπίζει ότι η θεϊκή δύναμη και βοήθεια θα εκδηλωνόταν και στη δική του ζωή αποκλειστικά και μόνο λόγω της ιδιότητάς του ως μέλους του λαού του Θεού· ενός λαού, που απολάμβανε τις δωρεές και την προστασία του ίδιου του Θεού, με τον οποίο είχε συνάψει διαθήκη. Μπορούσε να επικοινωνεί με το Θεό, να τον αισθάνεται κοντά του και τελικά να εμπιστεύεται τη ζωή του σ' αυτόν μόνο μέσα από τη συμμετοχή του στις γιορτές και τους θεσμούς της κοινής λατρείας. Συνεπώς αντιλαμβανόταν και ζούσε τη σχέση του με το Θεό μ' έναν τρόπο, στον οποίο η κοινότητα έπαιζε κυρίαρχο ρόλο. Αυτή μαζί με τους θεσμούς της – κυρίως το Κράτος και η

²²⁴ Α' Σαμ. 3,18.

²²⁵ Ιώβ 9,12. Βλ. και Δαν. 4,32.

λατρεία στο Ναό – αποτελούσε το μοναδικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο έβρισκε νόημα και διαφυλασσόταν η ατομική του ζωή²²⁶.

Ωστόσο ζώντας ο Εβραίος κάτω από την ηγεμονία της κοινότητας δεν μπορούσε να θεωρήσει τα προσωπικά του βάσανα ως σοβαρό λόγο, για να αμφισβητήσει την εμπιστοσύνη του στο Θεό. Ούτε του φαινόταν φυσικό να αξιώνει μια ιδιαίτερη φανέρωση του Θεού στο μικρό κύκλο της ατομικής του ζωής, παρόλο που κατά καιρούς γευόταν έντονα τη θλίψη και τον πόνο σε προσωπικό επίπεδο. Θεωρούσε τον εαυτό του ως ένα φύλλο στα κλαδιά του δέντρου, που ήταν ο λαός. Τι θα πείραζε να ξεραθεί ένα φύλλο, εφόσον το δέντρο παρέμενε αλώβητο²²⁷; Μόνο στην περίπτωση που απειλούνταν η ίδια η ύπαρξη της κοινότητας του λαού του Θεού από πολύ σοβαρές εθνικές περιπέτειες και συμφορές, άρχιζαν να υπάρχουν σπίθες αμφισβήτησης της εμπιστοσύνης στο Θεό. Σπίθες που εκφράζονταν με ερωτήματα σχετικά με το αν ο Γιαχβέ εγκατέλειψε το λαό του ή μήπως τελικά δεν είναι τόσο δυνατός όσο οι θεοί των εχθρών. Σπίθες που θα μπορούσαν να πάρουν μεγάλες διαστάσεις και να οδηγήσουν μέχρι και στη φωτιά της απιστίας ανάλογα με το μέγεθος της απειλής και τη διάρκεια της δοκιμασίας.

Συνεπώς η ηγεμονία της κοινότητας από τη μια πλευρά δεν επέτρεπε στο άτομο να θεωρεί τον πόνο και τα βάσανα, που περνούσε σε προσωπικό επίπεδο, ως αιτία αμφισβήτησης της εμπιστοσύνης του στο Θεό και από την άλλη δημιουργούσε σπίθες προβληματισμού και αμφισβήτησης της θεϊκής δικαιοσύνης μόνο μετά από σοβαρές εθνικές περιπέτειες και συμφορές²²⁸.

²²⁶ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., τόμ. 2, σσ. 236-240. H.D. Preuss, ό.π., σσ. 183-184. Πρβλ. και G. von Rad, ό.π., σσ. 232.234.334.377.

²²⁷ W. Eichrodt, ό.π., σσ. 239.263.

²²⁸ W. Eichrodt, ό.π., σ. 483.

4.2 Το ορόσημο της αιχμαλωσίας

Η εικόνα αυτή αρχίζει να αλλάζει σημαντικά στα τέλη του 7^{ου} και στις αρχές του 6^{ου} π.Χ. αιώνα, για να ανατραπεί πλήρως κατά τη διάρκεια της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας (586-538 π.Χ.)²²⁹. Πρόκειται για μια περίοδο πολιτικής και θρησκευτικής αποσύνθεσης, που οδήγησε σε μια βαθιά κρίση της πίστης στο Γιαχβέ, παρήγαγε πολλή σκέψη γύρω από τον πόνο και τα βάσανα²³⁰ και διαμόρφωσε μια πνευματική ατμόσφαιρα έντονης αμφισβήτησης και διαμαρτυρίας κατά της μέχρι τότε καθιερωμένης αντίληψης για το κακό²³¹.

Καταλυτικό ρόλο στην εξέλιξη αυτή φαίνεται να έπαιξε το μέγεθος του κακού, που βίωσαν όσοι έζησαν τα δραματικά γεγονότα του 586 και των μετέπειτα χρόνων. Η καταστροφή της Ιερουσαλήμ και του Ναού, η αδιάκριτη σφαγή του πληθυσμού, η εξορία του μεγαλύτερου μέρους των επιζώντων και η ερήμωση της γης αποτέλεσαν γι' αυτούς ακραία οδυνηρές εμπειρίες. Τόσο οδυνηρές, που τους συγκλόνισαν, τους συνέτριψαν ψυχικά και τους βύθισαν σε μεγάλη θλίψη και απελπισία²³².

Πράγματι το μέγεθος του κακού, που βίωσαν, ξεπερνούσε κάθε προηγούμενο. Γι' αυτό και το πρόβλημα του πόνου ξεχώρισε την περίοδο αυτή ως το κυρίαρχο ζήτημα, με το οποίο έπρεπε να ασχοληθούν ιδιαίτερα²³³. Ο σχετικός προβληματισμός, που υπήρχε και νωρίτερα αλλά βρισκόταν σε δεύτερο πλάνο, ήρθε στο προσκήνιο. Άρχισε να πρωταγωνιστεί και δεν άργησε να καρποφορήσει. Οδήγησε στην έντονη αμφισβήτηση της μέχρι τότε καθιερωμένης αντίληψης για το κακό και σε μια θυελλώδη αντίδραση εναντίον

²²⁹ H.D. Preuss, ό.π., σσ. 145-146. W. Eichrodt, ό.π., σ. 483. G. von Rad, ό.π., σ. 339.

²³⁰ Ησ. 40,2. Θρήνοι. Ιεζεκιήλ 16. 18. 23. Ο λαός ως ο Δούλος του Θεού στο Δευτεροησαΐα.

²³¹ Ιερ. 31,29. Ιεζ. 18,2. Στη συνέχεια Έσδ. 9,14εξ. Νεεμ. 1,6 εξ. 9. Θρ. 5,7. Αργότερα Δαν. 9 και Ψ. 106.

²³² Θρ. 2, 20-22. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Η ημέρα Κυρίου στους προφήτες της Π.Δ., Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 38-39. G. Brunet, Les lamentations contre Jérémie, Paris 1968, σ. 47.

²³³ D.S. Russell, ό.π., σ. 237.

της. Η σφοδρότητα και η έκτασή της αντικατοπτρίζονται στην ευρεία χρήση²³⁴ της παροιμίας:

οι γονείς έφαγαν άγουρα σταφύλια και τα δόντια των παιδιών μούδιασαν²³⁵.

Με την παροιμία αυτή και τη βαθιά ειρωνεία, που εξέφραζε, οι Εβραίοι της αιχμαλωσίας αποδομούσαν καθημερινά την παραδοσιακή ερμηνεία του πόνου και των συμφορών ως τιμωρίας των παιδιών για τις αμαρτίες των πατέρων τους²³⁶. Αυτό που αμφισβητούσαν έντονα ήταν η στενή σχέση ανάμεσα στην προηγούμενη ενοχή και την παρούσα τιμωρία. Επομένως – σύμφωνα με τον G. von Rad – είναι πολύ πιθανό να στόχευαν στην ανατροπή της αντίληψης, που θα αποτύπωνε λίγο αργότερα ο Δευτερονομιστής στο ιστορικό του έργο σχετικά με τη δράση του κακού μέσα στην ιστορία και από γενιά σε γενιά²³⁷.

Σε κάθε περίπτωση η κατάσταση είχε αλλάξει δραματικά. Πριν την αιχμαλωσία οι Εβραίοι πίστευαν σ' ένα Θεό που ήταν

Θεός ζηλωτής αποδιδούς άμαρτίας πατέρων επί τέκνα
έως τρίτης και τετάρτης γενεάς²³⁸.

Μετά την αιχμαλωσία ειρωνεύονταν την αντίληψη αυτή με την παροιμία:

οι γονείς έφαγαν άγουρα σταφύλια και τα δόντια των παιδιών μούδιασαν.

²³⁴ Η ευρεία χρήση της από το λαό τεκμαίρεται από το γεγονός ότι και οι δύο σπουδαίοι προφήτες της περιόδου, ο Ιερεμίας και ο Ιεζεκιήλ, αναφέρονται ρητά σ' αυτήν. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 484.

²³⁵ Ιεζ. 18,2. Ιερ. 31,29. Βλ. και G. von Rad, ό.π., σ. 340.

²³⁶ Πρβλ. Θρ. 5,7: «Οι πρόγονοί μας αμαρτήσανε· αυτοί όμως δεν υπάρχουν πια, κι εμείς σηκώνουμε το βάρος των κριμάτων τους».

²³⁷ G. von Rad, ό.π., σσ. 340.298 υποσ. 4.

²³⁸ Εξ. 20,5.

Τόση ήταν η αμφισβήτηση, η αντίδραση και η απομάκρυνση τους γενικότερα από τις παραδοσιακές βάσεις της πίστης, ώστε να ομολογούν ψυχρά – σχεδόν κυνικά – το αδιανόητο:

Δεν είναι σωστός ο τρόπος που ενεργεί ο Γιαχβέ²³⁹.

Είναι δύσκολο για μας σήμερα να καταλάβουμε αυτόν το δραματικό και καταλυτικό τρόπο, με τον οποίο λειτούργησε η οδυνηρή εμπειρία της αιχμαλωσίας, μιας και η εποχή της φαντάζει πολύ μακρινή από τη δική μας. Ωστόσο η κατανόησή μας θα γινόταν ευκολότερη, αν ρίχναμε μια σύντομη ματιά στον τρόπο που λειτούργησε ο ασύλληπτος πόνος του σύγχρονου εβραϊκού δράματος. Κι αυτό, γιατί το μέγεθος του κακού, που βιώθηκε κατά την περίοδο της αιχμαλωσίας, γέννησε τη νέα κατάσταση με τον ίδιο ακριβώς τραγικό και εμφατικό τρόπο που το εβραϊκό ολοκαύτωμα επανέφερε στην εποχή μας το πρόβλημα του κακού²⁴⁰. Ειδικότερα²⁴¹: οι – τρομακτικές σε μέγεθος και ένταση – νέες μορφές του κακού, που εμφανίστηκαν με τα εγκλήματα των ναζί και έφτασαν στην κορύφωσή τους με το εβραϊκό ολοκαύτωμα,

- i. έφεραν ξανά στο προσκήνιο το κλασικό φιλοσοφικό ερώτημα του πως είναι δυνατόν ο Θεός να είναι συγχρόνως αγαθός και παντοδύναμος και όμως το κακό να υπάρχει.
- ii. Φανέρωσαν την ανεπάρκεια όλων των κλασικών επινοήσεων της θεολογίας και της φιλοσοφίας για την κατανόηση του σκανδάλου του κακού μέσα στους κόλπους του δυτικού ιουδαιο-χριστιανικού κόσμου.

²³⁹ Ιεζ. 18,25.29. Πρβλ. Μαλ. 2,17. Βλ. σχ. Χ.Γ. Ατματζίδη, Η Εσχατολογία στη Β' Επιστολή Πέτρου, ΒΒ 33, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 87.

²⁴⁰ Βλ. σχ. Ρ. Ricœur, ό.π., σσ. 7-8. Χωρίς να παραγνωρίζουμε τις επιμέρους σημαντικές διαφορές: π.χ. η αιχμαλωσία δρομολόγησε εξελίξεις στον προβληματισμό γύρω από το κακό και τον πόνο μέσα στους κόλπους του Ισραήλ, ενώ το ολοκαύτωμα κυρίως μέσα στους κόλπους του σύγχρονου δυτικού χριστιανικού κόσμου. Αλλά και το μέγεθος και οι μορφές του κακού στο ολοκαύτωμα φαίνεται να ξεπερνούν κατά πολύ κάθε τι προηγούμενο.

²⁴¹ E. Lévinas, «Le scandale du mal», LNC 85, Καλοκαίρι 1986, σ. 15.

- iii. Οδήγησαν τελικά σε μια χωρίς προηγούμενο αμφισβήτηση όλων των θεοδικιών απαιτώντας νέες ικανοποιητικές απαντήσεις. Μετά το Άουσβιτς ακόμα και η έννοια του Θεού έπρεπε να προσεγγισθεί με νέο τρόπο²⁴².

Συνεπώς το εβραϊκό ολοκαύτωμα ως το σύγχρονο ανάλογο της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας μας προσφέρει πολύτιμη βοήθεια στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε πόσο έντονα οι Εβραίοι του 6^{ου} π.Χ. αιώνα αμφισβήτησαν την παραδοσιακή αντίληψη για το κακό και πόσο επιτακτικά αναζήτησαν μια νέα πιο πειστική ερμηνεία.

Aπό την άλλη πλευρά η καταστροφή της Ιερουσαλήμ και του Ναού στα 586 π.Χ. σήμανε το τέλος του Κράτους και της κοινής λατρείας. Πρόκειται για τους δύο κύριους θεσμούς, που για αιώνες κρατούσαν ενωμένα τα μέλη της κοινότητας και εξασφάλιζαν την ηγεμονία της. Τώρα πια που οι θεσμοί αυτοί δεν υπήρχαν, η κυριαρχία της κοινότητας κατέρρευσε και η νέα πραγματικότητα οδηγούσε στη χειραφέτηση του ατόμου²⁴³. Έτσι – σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε τους προηγούμενους αιώνες – το άτομο άρχισε να προβληματίζεται σοβαρά και να αμφισβητεί τη θεϊκή δικαιοσύνη εξαιτίας του κακού και των βασάνων, που βίωνε σε προσωπικό επίπεδο. Η μεγάλη αυτή αλλαγή βρήκε προνομιακό πεδίο έκφρασης στο πρόβλημα της «ευτυχίας των ασεβών»²⁴⁴. Μ' αυτό καταπιάνεται ο Ιερεμίας:

Κύριε, εσύ είσαι δίκαιος. Πώς μπορώ να διαμαρτυρηθώ
εναντίον σου; Όμως θέλω να σε ρωτήσω κάτι σχετικά με

²⁴² Βλ. σχ. την περίφημη διάλεξη του H. Jonas στο Πανεπιστήμιο της Τυβίγγης το 1984 με θέμα «Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme» (H. Jonas, «Η έννοια του Θεού μετά το Άουσβιτς. Μία από Ιουδαίων φωνή», μτφρ. Κ. Μαντέλλου - Ν. Σαμοθράκη, Αθήνα 2001).

²⁴³ G. von Rad, ό.π., σ. 356. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 246-247.

²⁴⁴ Ψ. 73,3.

τη δικαιοσύνη: Γιατί ευτυχούν οι ασεβείς; Γιατί είναι ασφαλείς όλοι οι άπιστοι;²⁴⁵

Και ο Αββακούμ, σύγχρονος του Ιερεμία, παρουσιάζει τη θλίψη και τη δυστυχία ως ένα θρίαμβο του ασεβούς (עֲשֵׁר) εις βάρος του δικαίου (קִיָּץ)²⁴⁶:

Ως πότε, Κύριε, θα σου φωνάζω για βοήθεια, κι εσύ δε θα με ακούς; Σου κράζω για την αδικία που επικρατεί, μα εσύ δεν επεμβαίνεις! Γιατί κάνεις να βλέπω τόση ανομία; Γιατί παρατηρείς τη δυστυχία χωρίς να κάνεις τίποτα; Καταστροφή και βία με τριγυρίζουν, παντού φιλονικίες και διαμάχες... Ο ασεβής (עֲשֵׁר) δικαιώνεται σε βάρος του αθώου (קִיָּץ)... Κύριε... τα μάτια σου είναι τόσο καθαρά, που δεν μπορούνε το κακό να ανεχθούν ούτε την καταπίεση. Πώς τότε βλέπεις τους ληστές να εγκληματούν και δε μιλάς όταν καταβροχθίζει ο ασεβής τον δικαιότερό του;²⁴⁷

Μέσα από αυτό το γενικότερο κλίμα αμφισβήτησης και σκεπτικισμού φαίνεται ότι ξεπήδησε σταδιακά και η απαίτηση για ατομική ανταπόδοση. Ωστόσο οι Εβραίοι της αιχμαλωσίας με την παροιμία

οι γονείς έφαγαν άγουρα σταφύλια και τα δόντια των παιδιών μούδιασαν

αμφισβητούσαν την παραδοσιακή ερμηνεία του πόνου και του κακού όχι σε επίπεδο ατόμου αλλά σε επίπεδο γενιάς. Ήθελαν να αποσυνδέσουν τη δική τους γενιά από τις προηγούμενες τονίζοντας το «παράδοξο» γι' αυτούς να τιμωρούνται σκληρά οι ίδιοι χωρίς να φέρουν προσωπική ευθύνη και να

²⁴⁵ Ιερ. 12,1.

²⁴⁶ G. von Rad, ό.π., σσ. 339-340.

²⁴⁷ Αββακ. 1,2-4.13.

υποφέρουν εξαιτίας των αμαρτιών των πατέρων τους. Συνεπώς δεν έχουμε εδώ έναν συνεπή ατομικισμό. Απλώς αμφισβήτηση της στενής σχέσης ανάμεσα στην προηγούμενη ενοχή και τη μεταγενέστερη τιμωρία, ανάμεσα στην πράξη και τις συνέπειές της· και το σπουδαιότερο: όχι ακόμη σε επίπεδο ατόμου αλλά σε επίπεδο γενιάς.

Αντίθετα ο Ιερεμίας προσπαθώντας να αντιμετωπίσει τον σκεπτικισμό των συγχρόνων του προχωρά πολύ περισσότερο και τονίζει ότι η ζωή και η μοίρα του ατόμου πρέπει να διαμορφώνονται με βάση τις αρχές της δίκαιης ανταπόδοσης²⁴⁸:

Εκείνες τις ημέρες δεν θα λένε πια: «Οι πατεράδες έφαγαν τ' άγουρα σταφύλια και των παιδιών τα δόντια μούδιασαν», αλλά όποιος τρώει τ' άγουρα σταφύλια, εκείνου τα δόντια θα μουδιάζουν. Καθένας θα πεθαίνει εξαιτίας της δικής του ανομίας²⁴⁹.

Ακόμη πιο ριζοσπαστικός και αναλυτικός στη σκέψη του για το άτομο και τη ζωή του – και όχι για τη γενιά και την τιμωρία της συλλογικά – εμφανίζεται ο Ιεζεκιήλ. Δεν αρνείται τη στενή σχέση πράξης - αποτελέσματος ή αλλιώς αμαρτίας - τιμωρίας, όπως επιχειρούσαν να κάνουν οι σύγχρονοί του με την παροιμία:

οι γονείς έφαγαν άγουρα σταφύλια και τα δόντια των παιδιών μούδιασαν.

Ούτε και αποδέχεται τη δράση του κακού από γενιά σε γενιά, όπως υποστήριζε η δευτερονομιστική θεολογία της ιστορίας. Πυξίδα για τη σκέψη του αποτελεί ο λόγος του Γιαχβέ:

²⁴⁸ W. Eichrodt, ό.π., σσ. 483-484. I.X. Μούρτζιου, ό.π., σσ. 52-53.

²⁴⁹ Ιερ. 31,29-30.

Κάθε ζωή σε μένα ανήκει. Τόσο η ζωή του πατέρα όσο και η ζωή του γιου δική μου είναι. Ο άνθρωπος που αμαρτάνει, ο ίδιος και θα πεθάνει²⁵⁰.

Συνεπώς ο Ιεζεκιήλ θεωρεί ότι καθένας ενώπιον του Γιαχβέ είναι υπεύθυνος για τον εαυτό του²⁵¹:

Η δικαιοσύνη του δικαίου θα αναγνωρίζεται στον ίδιο και η ασέβεια του ασεβή (“άνομία άνόμου” κατά τους Ο΄) θα καταλογίζεται σε βάρος του ίδιου²⁵².

Για να αποσαφηνίσει τη θέση του ακόμη περισσότερο, χρησιμοποιεί το σχήμα πατέρας – γιος – εγγονός²⁵³: «Η לְדָוָר (δικαιοσύνη) του πατέρα δεν εξασφαλίζει το γιο, αν είναι עֲשֵׂר (ασεβής), η לְעֲשֵׂר (ασέβεια) του γιου δεν καταδικάζει τον εγγονό, αν είναι דָּיִק (δίκαιος)»²⁵⁴. Όπως δεν υπάρχει μεταβίβαση ευθύνης και ενοχής, έτσι δεν υπάρχει και μεταβίβαση δικαιοσύνης²⁵⁵.

Ακόμη κι όταν πρόκειται για το ίδιο άτομο και τη σχέση του με το Γιαχβέ, το παρελθόν δεν προδικάζει το μέλλον. Πρόκειται για μια κατάσταση δυναμική, που μπορεί να αλλάξει δραματικά. Η δικαιοσύνη του δικαίου δεν προεξοφλεί τη σωτηρία του, αν τελικά πράξει την αδικία. Όπως και η ασέβεια του ασεβή δεν προδικάζει το θάνατό του, αν μετανοήσει και πράξει το σωστό και το δίκαιο²⁵⁶. Επομένως κανείς δεν μπορεί να έχει εμπιστοσύνη στη δικαιοσύνη του και έτσι να είναι βέβαιος ότι θα σωθεί, εφόσον τα πράγματα μπορεί να αλλάξουν:

²⁵⁰ Ιεζ. 18,4.

²⁵¹ Ι.Χ. Μούρτζιου, ό.π., σσ. 54-55.

²⁵² Ιεζ. 18,20.

²⁵³ Ιεζ. 18,5-20.

²⁵⁴ Κατά την εύστοχη διατύπωση του G. von Rad, ό.π., σ. 340.

²⁵⁵ W. Eichrodt, ό.π., σσ. 484-485.

²⁵⁶ Ιεζ. 18,21-32.

Αν βεβαιώσω έναν δίκαιο ότι θα ζήσει, κι αυτός στηριχθεί στις προηγούμενες καλές του πράξεις και κάνει το κακό, τότε καμιά από αυτές δε θα υπολογιστεί· θα πεθάνει εξαιτίας του κακού που έκανε²⁵⁷.

Και, αν κάποιος δεν μπορεί να στηριχθεί στη δική του δικαιοσύνη, για να σωθεί, πόσο πολύ περισσότερο δε θα μπορούσε να στηριχθεί στη δικαιοσύνη των άλλων, ακόμη κι αν αυτοί είναι τα τρία πρότυπα του δικαίου, δηλαδή ο Νώε, ο Δανιήλ και ο Ιώβ:

Ο Κύριος μου είπε: «Άνθρωπε, αν κάποια χώρα απιστήσει σ' εμένα, θα την τιμωρήσω και θα της στείλω πείνα, για ν' αφανίσω και τους ανθρώπους και τα κτήνη της. Ακόμη κι αν ανάμεσα στον πληθυσμό της χώρας εκείνης ήταν άνθρωποι σαν τον Νώε, το Δανιήλ ή τον Ιώβ, η δικαιοσύνη τους δεν θα μπορούσε να σώσει παρά μόνο αυτούς τους ίδιους»²⁵⁸.

Ο Ιεζεκιήλ παρουσιάζοντας αυτήν τη δυναμική και ρευστή κατάσταση της ζωής του ατόμου δεν αρνείται τη βασική θέση της παραδοσιακής ερμηνείας του κακού ως τιμωρίας του Θεού για τις αμαρτίες του ανθρώπου. Ωστόσο την κατανοεί μέσα στο νέο πλαίσιο, που ορίζει η διδασκαλία του για δίκαιη ατομική ανταπόδοση. Και εδώ ακριβώς χρειάζεται πολύ προσοχή. Η διδασκαλία του αυτή αποτέλεσε τη βάση, στην οποία στηρίχθηκε η σύγχρονη παλαιοδιαθηκική έρευνα, για να επικρίνει συχνά τον Ιεζεκιήλ. Η κύρια κατηγορία, που του προσάπτει, είναι ότι ξεκίνησε μια «αφηρημένη θεωρία» ανταπόδοσης και συνεπώς είναι υπεύθυνος για τη μη «ρεαλιστική δογματική» εξήγηση του κόσμου, που επικράτησε αργότερα στον Ιουδαϊσμό²⁵⁹.

Ωστόσο φαίνεται ότι η κατηγορία αυτή δεν μπορεί να τεκμηριωθεί με επάρκεια και συνεπώς δεν ισχύει. Η διδασκαλία της ανταπόδοσης, όπως την

²⁵⁷ Ιεζ. 33,13.

²⁵⁸ Ιεζ. 14,12-14. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σσ. 341-342.

²⁵⁹ W. Eichrodt, ό.π., σ. 486.

ανέπτυξε ο Ιεζεκιήλ, δεν είναι μια θεολογική θεωρία, που εξηγεί τον τρόπο, με τον οποίο ενεργεί ο Θεός σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Το κλειδί για την ορθή κατανόησή της βρίσκεται στη θέληση του Γιαχβέ να μετανοήσει ο עֲשֵׂר (ασεβής) και να ζήσει, καθώς ο Θεός δεν χαίρεται, «όταν ένας άνθρωπος πεθαίνει εξαιτίας της αμαρτίας του»²⁶⁰. Ο Ιεζεκιήλ δε μιλά θεωρητικά. Μιλά προφητικά. Στόχος του δεν είναι να επεξεργαστεί «έξυπνες» θεωρίες για τον τρόπο που ενεργεί ο Γιαχβέ, προκειμένου να αντιμετωπίσει μια πρωτοφανή κρίση της πίστης, αλλά να προσφέρει ελπίδα στους συμπατριώτες του και να τους παρακινήσει σε ένα νέο ξεκίνημα στη ζωή τους. Ο προφητικός του λόγος είναι μια από τις πρώτες διακηρύξεις σωτηρίας, που απευθυνόταν σε όλους, τόσο στους σκεπτικιστές όσο και στους απελπισμένους πιστούς. Παρουσιάζει τον Γιαχβέ όχι ως αμείλικτη δικαιοσύνη, που τιμωρεί αυστηρά, αλλά ως το Θεό, που – κατά το όραμα της πεδιάδας με τα ξερά οστά²⁶¹ – έχει τη δύναμη να αναζωογονήσει αυτούς που

λένε συνεχώς ότι είναι σαν ξερά κόκαλα, ότι χάθηκε κάθε ελπίδα γι' αυτούς, ότι είναι χαμένοι πια²⁶².

Έτσι ο Ιεζεκιήλ έδινε τη δυνατότητα στο άτομο να ξεπεράσει τη φυσική εμπλοκή των γενεών στην αμαρτία και να προχωρήσει σε μια νέα προσωπική σχέση με το Θεό και στην ανάληψη δράσης στην υπηρεσία του. Πρόκειται για μια σχέση πιστότητας και για μια διακονία στο όνομα του Θεού, που δεν θα ήταν μάταιη. Αντίθετα άξιζε μια δίκαιη ανταμοιβή. Κι αυτό το διασφάλιζε η διδασκαλία του για δίκαιη ατομική ανταπόδοση.

²⁶⁰ Ιεζ. 18,23. Το ίδιο επαναλαμβάνεται και στο στ. 32.

²⁶¹ Ιεζ. 37.

²⁶² Ιεζ. 37,11.

4.3 Προς μια θεοδικία: το «δόγμα» της ανταπόδοσης

Η διδασκαλία της δίκαιης ατομικής ανταπόδοσης, όπως την ανέπτυξε ο Ιεζεκιήλ, μετατράπηκε αργότερα στον Ιουδαϊσμό σε μια θεολογική θεωρία. Καταλυτικό ρόλο στη μετατροπή αυτή φαίνεται ότι έπαιξε η σταδιακή επικράτηση μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία της ιερατικής θρησκευτικής σκέψης²⁶³.

Η ιερατική ματιά του κόσμου και της ζωής μετέφερε το κέντρο βάρους από την εσχατολογική προσμονή των προφητών στο ιστορικό παρόν. Όσο περισσότερο υπέτασσε την ιστορία στην κυριαρχία του Θεού τόσο έτεινε στο να διαμορφώνει το παρόν με βάση τους αιώνιους νόμους της θεϊκής διακυβέρνησης του κόσμου. Έτσι μειώθηκε σημαντικά η επιρροή, που ασκούσε η εσχατολογία στη διαμόρφωση της ευσέβειας, και ενισχύθηκε η ηθική σκέψη, που στηριζόταν στο Νόμο και αφορούσε στο σήμερα. Αναπόφευκτα η ανάγκη να καταστεί το παρόν πάρα πολύ σημαντικό ως ο χώρος εκδήλωσης και εφαρμογής της θείας πρόνοιας και διακυβέρνησης – ιδιαίτερα στη ζωή του ατόμου – ανέκυψε με πρωτοφανή ένταση. Και ο καλύτερος τρόπος για την ικανοποίησή της αναζητήθηκε στην παλιά πίστη στην ανταπόδοση – ιδίως μετά την ανάπτυξη της από τον Ιεζεκιήλ – που μιλούσε για την ευτυχία των δικαίων και τη δυστυχία των ασεβών. Μόνη αυτή φαινόταν ικανή να διασφαλίσει την πραγματικότητα ενός ζώντος Θεού ως την ηθική δύναμη που κυβερνά τον κόσμο. Και πράγματι προσέφερε μια λογικά συνεκτική και εύκολα κατανοητή εξήγηση του κόσμου, που ανταποκρινόταν στις απαιτήσεις μιας ηθικής σκέψης θεμελιωμένης στο Νόμο. «Δεν πρέπει λοιπόν να απορεί κανείς», όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Eichrodt, «που έγινε ένα κεντρικό αξίωμα της πίστης στο Θεό, το οποίο δε θα μπορούσε να παραδοθεί ποτέ, ένα δόγμα με την αυστηρή έννοια του όρου»²⁶⁴. Αυτό το γεγονός αποτυπώνεται καλύτερα από οπουδήποτε αλλού²⁶⁵ στο χώρο της σοφολογικής γραμματείας²⁶⁶.

²⁶³ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 486-487.

²⁶⁴ W. Eichrodt, ό.π., σ. 487.

²⁶⁵ Η θεωρία της ανταπόδοσης επηρέασε σημαντικά και το έργο του χρονικογράφου. Κάθε φορά που στα βιβλία των Χρονικών η αφήγηση αφορά συγκεκριμένα άτομα και κυρίως τους

Το βιβλίο των Παροιμιών, που εκφράζει την παραδοσιακή σοφία, αναφέρεται πολλές φορές στη θεωρία της ανταπόδοσης αποκαλύπτοντας διάφορες περιπτώσεις πρακτικής εφαρμογής της:

Ό,τι φοβάται ο ασεβής απάνω του θα πέσει, μα θα εκπληρωθεί του δίκαιου η ευχή²⁶⁷...

Ο δίκαιος δεν θα σαλευτεί ποτέ· ενώ τη χώρα οι ασεβείς δεν θα την κατοικήσουν²⁶⁸...

βασίλεις, καταβάλλεται μεγάλη προσπάθεια, ώστε να προσδιορίζεται κατά περίπτωση η συγκεκριμένη τιμωρία που συνεπάγεται ή θα έπρεπε να συνεπάγεται μια συγκεκριμένη αμαρτία. Γι' αυτό ο χρονικογράφος φροντίζει να υπερτονίζει οτιδήποτε θετικό για το Δαβίδ και να υποβιβάζει οτιδήποτε αρνητικό (π.χ. τη σχέση του με τη Βηρσαβέε). Το ίδιο κάνει και για το Σολομώντα (π.χ. παραλείποντας οτιδήποτε αρνητικό γι' αυτόν από το Α' Βασ. 11). Πιστεύει ότι ο Θεός λειτουργεί με βάση το «δόγμα» της ανταπόδοσης. Συνεπώς σ' αυτούς τους δύο βασιλείς χάρισε μια μακρόχρονη και πετυχημένη βασιλεία, επειδή ήταν ευσεβείς και άμεμπτοι. Από την άλλη πλευρά το τι συμβαίνει ή θα έπρεπε να συμβαίνει σε έναν βασιλιά, που είναι κακός και ασεβής (π.χ. ο Ιωράμ), περιγράφεται στο Β' Χρον. 21. Αξίζει να σημειωθεί και η περίπτωση του Μανασσή, που, αν και ασεβής, έζησε και βασίλευσε για πολλά χρόνια. Ο χρονικογράφος, για να εξηγήσει αυτό το «παράδοξο» γεγονός και για να είναι συνεπής στο «δόγμα» της ανταπόδοσης, επινόησε τη μετάνοια αυτού του βασιλιά και έσπευσε να την παρεμβάλει στην αφήγησή του (Β' Χρον. 33. Στο Β' Βασ. 21 δεν αναφέρεται τίποτε παρόμοιο). Επιπλέον την επίδραση της θεωρίας της ανταπόδοσης στα βιβλία των Χρονικών μπορεί να διαπιστώσει κανείς και σε άλλες επιμέρους περιπτώσεις και καταστάσεις: Α' Χρον. 10,13 εξ. 28,2 εξ. Β' Χρον. 15,2 εξ. 16,12. 24,14 εξ. 25,14.20. 26,16-21α. 35,20-25. Βλ. σχ. Μ. Κωνσταντίνου, «Θεολογία και Ιστορία στο έργο του Χρονικογράφου», στον τόμο Αγία Γραφή και σύγχρονος άνθρωπος, Τιμητικός Τόμος στον καθηγητή Ι.Δ. Καραβιδόπουλο, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 282-284. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σ. 188. W. Eichrodt, ό.π., σ. 487. M. Saebø, «Chronistische Theologie/ Chronistisches Geschichtswerk», TRE 8, Berlin 1981, σσ. 74-87. G. von Rad, «Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes», BWANT IV/3, Stuttgart 1930, κυρίως τις σελίδες 10 εξ.

Η επιρροή της θεωρίας της ανταπόδοσης είναι φανερή και στους ψαλμούς 37. 39. 49. 73. 128.

²⁶⁶ K. Koch, «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?», ZThK 52, 1955, σσ. 1-42. H.D. Preuss, ό.π., σ. 185.

²⁶⁷ Παρ. 10,24.

²⁶⁸ Παρ. 10,30.

Τα πλούτη είν' ανώφελα την ημέρα της κρίσης, ενώ η δικαιοσύνη λυτρώνει από το θάνατο²⁶⁹...

Ο άνθρωπος ο καλοκάγαθος κάνει καλό στον εαυτό του, ενώ το ίδιο του το σώμα βλάπτει αυτός που 'ναι σκληρός.

Ο ασεβής κερδίζει ψεύτικο μισθό, μα αυτός που σπέρνει δικαιοσύνη, βέβαιη θα 'χει ανταπόδοση²⁷⁰...

Με τα καλά τα λόγια που λέει ο άνθρωπος, χορταίνει αγαθά· καθένας αμείβεται ανάλογα με τα έργα του²⁷¹...

Κακό κανένα δεν θα βρει τον δίκαιο, αλλά τους ασεβείς συμφορές θα τους σκεπάσουν²⁷²...

Η δυστυχία ακολουθεί εκείνους που αμαρτάνουν, ενώ στους δίκαιους ευτυχία θα αποδοθεί²⁷³.

Όλες αυτές οι χαρακτηριστικές αναφορές (μαζί με πολλές άλλες²⁷⁴) παραπέμπουν στην αντίληψη του αρχαίου Ισραήλ για την πολύ στενή σχέση πράξης - αποτελέσματος και κατά συνέπεια (στα πλαίσια του φαινομένου της αμαρτίας) ενοχής και τιμωρίας²⁷⁵. Ο «ουδέτερος» τρόπος έκφρασης, που χρησιμοποιείται για το θέμα αυτό στις αρχαιότερες συλλογές του βιβλίου των Παροιμιών²⁷⁶, προκαλεί αίσθηση:

²⁶⁹ Παρ. 11,4.

²⁷⁰ Παρ. 11,17-18.

²⁷¹ Παρ. 12,14.

²⁷² Παρ. 12,21.

²⁷³ Παρ. 13,21.

²⁷⁴ Παρ. 1,19.31 εξ. 2,21 εξ. 3,33 εξ. 11,20. 13,25. 15,6. 17,13. 18,10.11.16. 19,4.5.7.23. 20,13.17. 21,18.20 εξ. 22,8 εξ. 28,10.18. 29,6.23.25.

²⁷⁵ Βλ. παραπάνω σσ. 56-57.

²⁷⁶ Πρόκειται για τα κεφ. 25-29 και 10-22. Βλ. Δ. Καϊμάκη (μτφρ.), Σύντομη Εισαγωγή στην Π.Δ., Επιλογή Ενοτήτων από τη Βίβλο της Ιερουσαλήμ, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 109.

Όποιος σκάβει ένα λάκκο πέφτει ο ίδιος μέσα, κι ο βράχος πίσω θα γυρίσει σ' αυτόν που τον κατακυλά²⁷⁷...

Όποιος σπέρνει αδικία, θερίζει συμφορά· η τυραννία του πάνω στους άλλους, θα τελειώσει²⁷⁸.

Δίνει την εντύπωση ότι πρόκειται για έναν ανθρώπινο νόμο, που λειτουργεί ανεξάρτητα, χωρίς να παρεμβαίνει κάθε φορά το χέρι του Γιαχβέ. Συνεπώς εδώ δεν μπορεί να γίνει λόγος για «ανταπόδοση» διαμέσου του Γιαχβέ, δηλαδή διαμέσου μιας σκόπιμης παρέμβασης του Θεού, που έρχεται να τιμωρήσει την αμαρτία του ανθρώπου στα πλαίσια μιας νομικής - δικαστικής διαδικασίας²⁷⁹.

Ωστόσο ο Ισραήλ δεν μπορούσε να κατανοήσει και να αποδεχθεί αυτόν τον κοινό για τους λαούς της αρχαίας Μέσης Ανατολής τρόπο αντίληψης των πραγμάτων παρά μόνο μέσα στο πλαίσιο της πίστης του στο Γιαχβέ. Έτσι ήδη από πολύ νωρίς άρχισε να συνδέει στενά τη σχέση ανάμεσα στην πράξη και τις συνέπειές της με το μοναδικό Θεό, στον οποίο πίστευε. Στο βιβλίο των Παροιμιών τα πράγματα είναι πια ξεκάθαρα: Ο Γιαχβέ είναι αυτός που διασφαλίζει τη λειτουργία της σύνδεσης πράξης - αποτελέσματος, που ενεργεί έτσι ώστε να «επιστρέφει» (בְּשִׁיחַ) η συνέπεια της πράξης ενός ανθρώπου πάνω του²⁸⁰, που «ανταποδίδει» (אֲלֹשׁ) στους ανθρώπους ανάλογα με τα έργα τους²⁸¹:

Όποιος σπλαχνίζεται φτωχό, τον Κύριο δανείζει, κι αυτός ανάλογα με το έργο του θα του το ανταποδώσει²⁸².

²⁷⁷ Παρ. 26,27.

²⁷⁸ Παρ. 22,8. Βλ. και Παρ. 25,19. 28,1.10.17 εξ. 29,6.23.25. Πρβλ. και Ψ. 37,25: «Νιος ήμουνα και γέρασα αλλά δεν είδα δίκαιο εγκαταλειμμένο· κι ούτε είδα τα παιδιά του να ζητιανεύουν το ψωμί».

²⁷⁹ H.D. Preuss, ό.π., σ. 185. G. von Rad, ό.π., σσ. 377-378.

²⁸⁰ Παρ. 24,12. 10,3. 15,25. 22,22 εξ. 23,10 εξ.

²⁸¹ Παρ. 19,17. 25,21εξ. 11,31. 13,21. Βλ. σχ. Μ. Κωνσταντίνου, ό.π., σ. 262.

²⁸² Παρ. 19,17.

Συνοπτικά θα έλεγε κανείς ότι ο Γιαχβέ εγκαθίδρυσε αυτήν τη θεμελιώδη τάξη πραγμάτων, ενεργεί μέσα σ' αυτήν, τη διατηρεί με την ακαταμάχητη δύναμή του και είναι ο εγγυητής της²⁸³:

Ο Κύριος, ο Θεός, είναι πύργος ισχυρός· εκεί ο δίκαιος καταφεύγει και είναι ασφαλής²⁸⁴.

Aυτό ακριβώς είναι το πλαίσιο, μέσα στο οποίο κινείται και η σκέψη των φίλων του Ιώβ, που εκπροσωπούν στο ομώνυμο βιβλίο την παραδοσιακή θέση στο μεγάλο πρόβλημα της ερμηνείας του κακού. Προσπαθούν να εξηγήσουν τις συμφορές και τα βάσανα, που βρήκαν τον Ιώβ, σύμφωνα με το «δόγμα» της ανταπόδοσης και συμπεραίνουν ότι αποτελούν τιμωρία του Θεού για τις αμαρτίες του²⁸⁵. Είναι βέβαιοι ότι ανάμεσα στην ενοχή και την τιμωρία (πόνος, συμφορές, βάσανα) υπάρχει αιτιώδης σχέση. Συνεπώς ο Ιώβ, εφόσον υφίσταται τόσα δεινά, δεν μπορεί παρά να είναι αμαρτωλός, ακόμη κι αν ο ίδιος αρνείται επίμονα να το αναγνωρίσει:

Τότε πήρε το λόγο ο Ελιφάζ ο Θαιμανίτης και είπε: ...
 Τα λόγια σου στήριζαν
 εκείνους που σκοντάφταν,
 και τόνωναν τα γόνατα που λύγιζαν.
 Μα τώρα που ήρθε η σειρά σου,
 εσύ δειλιάζεις!
 Οι συμφορές σ' αγγίζανε και τρόμαξες.

²⁸³ Παρ. 12,2. 16,5. 18,10. 20,22. 24,12.

²⁸⁴ Παρ. 18,10. Γι' αυτό, εάν αρχικά ο κανόνας για την ορθή συμπεριφορά των δικαίων όριζε ότι πρέπει «να φεύγουν πέρα απ' το κακό (με την όσο το δυνατό πιο ευρεία έννοια του όρου)», αφού «όποιος τις πράξεις του προσέχει, τη ζωή του διατηρεί» (Παρ. 16,17), αργότερα με την προσαρμογή της «κοσμικής» σοφίας στα δεδομένα της γιαχβικής πίστης ο κανόνας αυτός τροποποιείται ως εξής: «με το φόβο του Κυρίου (δηλαδή με την υπακοή στις εντολές του) φεύγει κανείς απ' το κακό» (Παρ. 16,6). Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 379.

²⁸⁵ Βλ. σχ. Μ. Κωνσταντίνου, ...Τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. 13+1 βήματα εισαγωγῆς στην Παλαιὰ Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 257.

Η ευσέβειά σου δεν σου δίνει στήριγμα;
 και η άμεμπτη ζωή σου
 δεν σου προσθέτει ελπίδα;
 Μήπως θυμάσαι κάποιον αθώο που να
 χάθηκε,
 ή κάποιους τίμιους
 που να εξολοθρευτήκαν;
 Εγώ το' χω παρατηρήσει:
 όσοι καλλιεργούν την αδικία
 και σπέρνουνε τη συμφορά,
 αυτοί αδικία και συμφορά θερίζουν²⁸⁶.

Ακόμη και ο Ιώβ λειτουργεί μέσα στο ίδιο πλαίσιο σκέψης. Πιστεύει και
 κραυγάζει ότι είναι αθώος και δίκαιος. Παρόλα αυτά υποφέρει:

Είμαι αθώος, είμαι δίκαιος,
 μα ό,τι κι αν πω
 μοιάζει να μ' ενοχοποιεί, να με
 καταδικάζει.
 Είμαι αθώος! Και τι μ' αυτό;...
 Είτε αθώο είτ' ένοχο,
 ο Θεός θα μ' αφανίσει²⁸⁷.

Εφόσον ο Θεός ανταποδίδει στον καθένα σύμφωνα με τα έργα του και ο ίδιος
 βροντοφωνάζει ότι είναι άμεμπτος, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν μπορεί
 παρά ο Θεός να τον αδικεί:

²⁸⁶ Ιώβ 4,1.4-8. Βλ. και Ιώβ 4,9-11. 5,1-7. 8,20. 11,20. 15,17-35. 18,5-21. 20,23-29. 34,10-12.
 36,5-7.12-15. H.D. Preuss, ό.π., σ. 186. Ιδιαίτερα για την ενότητα Ιώβ 4,7-11 βλ. F. Horst,
 «Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments» στον τόμο K. Koch (εκδ.), Um das
 Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, WF 125, Darmstadt
 1972, σσ. 207 εξ.

²⁸⁷ Ιώβ 9,20-22.

Δε βλέπετε λοιπόν πως ο Θεός με
 αδίκησε
 και μ' έχει μες στο δίχτυ του
 μπλεγμένον;
 «Βοήθεια», φωνάζω, μα κανείς
 δε μου αποκρίνεται·
 ζητάω το δίκιο μου,
 κανείς δικαιοσύνη ν' αποδώσει²⁸⁸.

Πρόκειται για ένα συμπέρασμα στα όρια της βλασφημίας και τελείως διαφορετικό από αυτό, στο οποίο είχαν καταλήξει προηγουμένως ομόφωνα οι φίλοι του. Ωστόσο και ο Ιώβ και οι φίλοι του στηρίζουν την επιχειρηματολογία τους στη θεωρία της ανταπόδοσης²⁸⁹.

Επομένως στον Ιουδαϊσμό η παλιά διδασκαλία της ανταπόδοσης εξελίχθηκε σε ένα «δόγμα», που εφεξής θα συνιστούσε «τα νεύρα και την καρδιά όλης της ζώσας ευσέβειας»²⁹⁰, το μόνιμο και ασφαλές καταφύγιο της θρησκευτικής σκέψης κάθε φορά που η κοινότητα των πιστών αισθανόταν ότι απειλούνταν η εμπιστοσύνη της στο Θεό λόγω εξωτερικών κινδύνων ή εσωτερικής αποσύνθεσης. Και όσο περισσότερο το βάρος της καταπίεσης και το μέγεθος της απειλής τόσο με μεγαλύτερο ζήλο η θρησκευτική σκέψη θα κατέφευγε στο δόγμα αυτό και θα επιχειρούσε με τη βοήθειά του να ανασκευάσει και να νικήσει κάθε σκεπτικιστική αμφισβήτηση της θείας πρόνοιας. Κάπως έτσι φαίνεται ότι ο Ιουδαϊσμός χάραξε και βάδισε την πορεία του προς μια συνεπή θεοδικία.

²⁸⁸ Ιώβ 19,6-7.

²⁸⁹ Βλ. και Ιώβ 6,9-10.12. 9,23-24. 10,15 εξ. 16,9-17. 27,2.5-23. 23. 31. Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 186. G. von Rad, ό.π., σ. 356.

²⁹⁰ W. Eichrodt, ό.π., σ. 487.

4.4 Η αμφισβήτηση, το αδιέξοδο και οι προσπάθειες για την άρση του

Η θεωρία της ανταπόδοσης, που στη σοφολογική γραμματεία πήρε τη μορφή ενός «δόγματος» με την αυστηρή έννοια του όρου, αποτέλεσε τη βάση, πάνω στην οποία ο Ιουδαϊσμός προσπάθησε να οικοδομήσει μια θεοδικία. Κύριος στόχος του ήταν να προσφέρει μια ικανοποιητική λύση στο φλέγον πρόβλημα του πάσχοντος δικαίου και έτσι να πετύχει τη δικαίωση του Θεού. Αντί όμως γι' αυτό, το ζήτημα εξελίχθηκε σε αχίλλειο πτέρνα αυτής της θεωρίας. Η σκληρή και αμείλικτη πραγματικότητα της ζωής ήταν αυτή που τη διέψευδε οικτρά και οδηγούσε τα πράγματα σε αδιέξοδο²⁹¹. Έτσι δεν άργησε να εμφανιστεί στο χώρο όπου η ίδια μεσουρανούσε, δηλαδή στους κόλπους της σοφολογικής γραμματείας, η σφοδρή κριτική και αμφισβήτησή της προκαλώντας τη λεγόμενη κρίση της σοφίας (Ιώβ, Εκκλησιαστής)²⁹².

Ο Ιώβ διαπιστώνει ότι το «δόγμα» της ανταπόδοσης δε λειτουργεί στην πράξη. Οι ασεβείς ευτυχούν:

Βλέπουνε να στεριώνουνε μαζί τους

²⁹¹ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 487-488. Αυτό ακριβώς το πρόβλημα αντιμετώπισε στο έργο του και ο χρονικογράφος. Στηρίζοντας την αφήγησή του στη θεωρία της ανταπόδοσης θέλησε να δείξει ότι ο Θεός είναι «δίκαιος» (Β' Χρον. 12,1-6). Ωστόσο, όταν μια θεολογική θεωρία, που αποτελεί κατασκευή του ανθρώπινου νου, συγκρούεται με την ιστορική πραγματικότητα, που τη διαψεύδει, τότε τα πράγματα οδηγούνται σε αδιέξοδο και η πίστη στο Θεό σε κρίση. Μπροστά σ' ένα τέτοιο αδιέξοδο βρέθηκε ο χρονικογράφος και, για να το αντιμετωπίσει, αναγκάστηκε να τροποποιήσει την ιστορία. Έτσι στην περίπτωση του Μανασσή, προκειμένου να δικαιολογήσει το γεγονός της μακράς βασιλείας του και να το εναρμονίσει με τη θεωρία της ανταπόδοσης (αφού ως ασεβής κανονικά θα έπρεπε να τιμωρηθεί από το Θεό), επινόησε τη μετάνοιά του (Β' Χρον. 33. Στο Β' Βασ. 21 δεν αναφέρεται τίποτε σχετικό). Και στην περίπτωση της αμαρτίας που διέπραξε ο Δαβίδ με την καταμέτρηση του πληθυσμού, προκειμένου να διαφυλάξει τον «άμεμπτο» χαρακτήρα του, την απέδωσε σε παρότρυνση του διαβόλου (Α' Χρον. 21,1. Βλ. σχ. Ι.Χ. Μούρτζιου, Η παράδοση για τον Δαβίδ στην Π.Δ., ΒΒ 38, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 81.85-86. Αντίθετα στο Β' Σαμ. 24,1 αποδίδεται σε εντολή του Θεού. Βλ. παραπάνω σ. 61). Όμως είναι προφανές ότι η ιστορία ούτε πραγματώνεται ούτε και μπορεί να γραφτεί με τέτοιο τρόπο. Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 188.

²⁹² Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 187. Του ιδίου, ό.π., τόμ. II, σ. 146.

τα παιδιά τους,
 να μεγαλώνουν μπρος στα μάτια τους
 τα εγγόνια τους.
 Ζούνε στα σπίτια τους σιγουρεμένα,
 δίχως φόβο,
 και το μαστίγιο του Θεού
 δεν πέφτει πάνω τους...
 Τραγούδια λέν' με τύμπανα και με
 κιθάρες,
 και με τον ήχο της φλογέρας
 χαίρονται.
 Περνούν ευτυχισμένα τη ζωή τους
 κι ανώδυνα πεθαίνουν
 μέσα σε μια στιγμή²⁹³.

Εύλογα λοιπόν αναρωτιέται:

Γιατί ο Θεός αφήνει να ζουν οι ασεβείς,
 να φτάνουν ως τα γερατειά
 και τ' αγαθά τους να πληθαίνουν;...
 Είδες ποτέ να σβήνει το λυχνάρι
 της ζωής των ασεβών;
 Είδες ποτέ να τους χτυπήσει δυστυχία;
 Πότε τους επιμώρησε μες στο θυμό του
 ο Θεός;
 Πότε γίνανε τάχα σαν άχυρο στον
 άνεμο;
 Πότε σαν να' ταν σκύβαλα
 τους άρπαξε η καταιγίδα;²⁹⁴.

Από την άλλη πλευρά ο ίδιος, αν και δίκαιος, πάσχει οικτρά:

²⁹³ Ιώβ 21,8-9.12-13.

²⁹⁴ Ιώβ 21,7.17-18.

Ο Κύριος στους ανόμους με παρέδωσε
 μ' έριξε μες στων ασεβών τα χέρια.
 Ήσυχος ζούσα κι αυτός με συγκλόνισε,
 μ' άδραξε από τον τράχηλο,
 με σύντριψε
 και μ' έστησε για στόχο του...
 Πληγές μου προξενεί
 τη μια πάνω στην άλλη,
 σαν τον πολεμιστή όπου στα τείχη ορμά
 ρωγμές ν' ανοίξει...
 Κι ωστόσο βία δεν έπραξα
 και καθαρή ήταν πάντα η προσευχή μου²⁹⁵.

Ανάλογες είναι και οι διαπιστώσεις του Εκκλησιαστή:

Εγώ όμως ξέρω την παροιμία που βεβαιώνει ότι «θα ευτυχήσουν αυτοί που σέβονται το Θεό, αυτοί που στέκονται με δέος μπροστά του. Ενώ οι ασεβείς δε θα ευτυχήσουν ούτε θα ζήσουν για πολλά χρόνια· σαν ίσκιος η ζωή τους θα διαβεί, γιατί Θεό δεν υπολογίζουν». Αλλά αυτό είναι άτοπο. Η πραγματικότητα είναι διαφορετική: υπάρχουν δίκαιοι, που τιμωρούνται σαν να έκαναν τα έργα των ασεβών, και υπάρχουν ασεβείς που αμείβονται σαν να έκαναν τα έργα των δικαίων· γι' αυτό το ξαναλέω: αυτό είναι άτοπο²⁹⁶.

²⁹⁵ Ιώβ 16,11-12.14.17. Βλ. και 9,15-23. 19,6. 23,15 εξ.

²⁹⁶ Εκκλ. 8,12β-14. Βλ. και Εκκλ. 4,1. 7,15. 9,2.11. 10,5-7. D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, BZAW 183, Berlin, New York 1989. Πρβλ. Ησ. 57,1. Βλ. σχ. Ι.Χ. Μούρτζιου, Η μεταιχμαλωσιακή ιουδαϊκή κοινότητα στον Τριτοησαΐα. Ιστορία - Θεολογία, ΒΒ 51, Θεσσαλονίκη 2012, σσ. 89-90.

Επομένως το «δόγμα» της ανταπόδοσης οδηγούσε σε αδιέξοδο λόγω της διάψευσής του στο πεδίο της πραγματικής ζωής. Για την άρση του επιστρατεύτηκαν αρχικά οι ιδέες της δοκιμασίας και της διαπαιδαγώγησης, που εξαγνίζουν τον δίκαιο και τον οδηγούν σε μια πιο βαθιά και προσωπική σχέση με το Θεό²⁹⁷. Ο Ελιφάζ συμβουλεύει τον Ιώβ:

Μακάριος ο άνθρωπος που ο Κύριος
τον παιδαγωγεί·
να μην καταφρονείς, λοιπόν,
του Παντοδύναμου τη νουθεσία.
Γιατί αυτός πληγώνει,
αλλά και δένει την πληγή,
χτυπάει, αλλά τα χέρια του γιατρεύουν²⁹⁸.

Και ο Ελιού αντιμετωπίζοντας τα παράπονα του Ιώβ τονίζει ότι όλες οι συμφορές και τα βάσανα ενός ανθρώπου πηγάζουν από μια θεϊκή παιδαγωγική, που στόχο της έχει να τον οδηγήσει στη μετάνοια και τη σωτηρία:

Να, λοιπόν, όλα αυτά που κάνει ο Θεός
πάλι και πάλι για τον κάθε
άνθρωπο,
ώστε να τον γλιτώσει από το τάφο
και να του ξαναδώσει τη ζωή²⁹⁹.

²⁹⁷ W. Eichrodt, ό.π., σ. 488.

²⁹⁸ Ιώβ 5,17-18.

²⁹⁹ Ιώβ 33,12-33 (Βλ. σχ. Ν.Α. Μαρσούκα, Παλαιάς και Καινής Διαθήκης Σημεία Νοήματα Άποτυπώματα, ΦΘΒ 49, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 253-254). Πρβλ. Ψ. 66,10.12: «Μας πέρασες από δοκιμασία, Θεέ, από το χωνευτήρι της φωτιάς, έτσι όπως καθαρίζουνε το ασήμι... Άφησες να καθήσουν άνθρωποι απάνω στο κεφάλι μας, περάσαμε από φωτιά κι από νερό· και μας οδήγησες στην άνεση». Στα Δευτερονομιστικά κείμενα ο πόνος και τα βάσανα του λαού ερμηνεύονται ως δοκιμασία του: «Να θυμάστε όλη την πορεία στην οποία ο Κύριος, ο Θεός σας, σας οδήγησε αυτά τα σαράντα χρόνια μέσα απ' την έρημο, για να σας ταπεινώσει, να σας δοκιμάσει, και να διαγνώσει τα βάθη της καρδιάς σας, αν θα τηρήσετε τις

Όμως η μεγάλη ένταση της δοκιμασίας και η ακραία αυστηρότητα της τιμωρίας έρχονταν πολλές φορές σε αντίθεση με την ίδια την έννοια της παιδαγωγικής και δεν μπορούσαν σε καμία περίπτωση να δικαιολογηθούν. Από την άλλη πλευρά ο Ισραήλ πάντα θεωρούσε τον πόνο ως τον απόλυτο αντίπαλο της ζωής και δυσκολευόταν πολύ να διακρίνει σ' αυτόν κάτι θετικό. Ούτε και η ιδέα την επανόρθωσης ή της ευλογίας των παιδιών του δικαίου, αν και προσέφερε μια παρηγοριά στους πάσχοντες πιστούς, δεν μπορούσε να λύσει το πρόβλημα. Έτσι άρχισε να επικρατεί η τάση να τεκμαίρεται η ενοχή ενός ανθρώπου από τις συμφορές που τον βρίσκουν. Οι συζητήσεις του Ιώβ με τους φίλους του, όπως και αρκετοί ψαλμοί³⁰⁰, εντάσσονται ακριβώς μέσα σ' αυτό το πλαίσιο.

Ωστόσο όλα αυτά, αντί να λύσουν το πρόβλημα, έκαναν πιο έντονο το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγούσε η διαρκής σύγκρουση του «δόγματος» της ανταπόδοσης με την εμπειρία της ζωής. Ο απλός πιστός κινδύνευε να βυθιστεί στην παραζάλη των αμφιβολιών και τελικά σε μια πλήρη σύγχυση στη σχέση του με το Θεό.

Σ' αυτήν την κρίσιμη στιγμή η άρση του αδιεξόδου αναζητήθηκε στη γνήσια πίστη στο Γιαχβέ. Μόνο αυτή φαινόταν ικανή να συντρίψει όλες τις κατασκευές της θεοδικίας μαζί με το αδιέξοδο που δημιουργούσαν, και να αναζητήσει τη λύση του προβλήματος όχι σε ιδιοφυείς ανθρώπινες θεωρίες αλλά στον ίδιο το Θεό. Εδώ δεν πρόκειται για τον αφηρημένο Θεό της ανθρώπινης λογικής, αλλά για τον ζώντα Θεό της αποκάλυψης. Αυτός είναι που εμφανίζεται στον Ιώβ στα κεφάλαια 38-41 του ομώνυμου βιβλίου. Αποκαλύπτεται μέσα σε ένα πλαίσιο αρχαίων θεοφανειών,

εντολές του ή όχι» (Δευτ. 8,2. Πρβλ. Κρ. 3,4). Βλ. και Γεν. 22, Ιώβ 1-2 και το τέλος της ιστορίας του Ιωσήφ, όπου απευθύνεται στα αδέρφια του και λέει: «Εσείς σκεφτήκατε να μου κάνετε κακό, ο Θεός όμως το μετέτρεψε σε καλό» (Γεν. 50,20). Γενικά πρόκειται για μια ερμηνευτική προσέγγιση του πόνου και του κακού ως θεόσταλτης δοκιμασίας και διαπαιδαγώγησης των πιστών, που απαντά σχετικά σπάνια στην Π.Δ. και κυρίως σε κείμενα της αιχμαλωσιακής και μεταιχμαλωσιακής περιόδου (αν εξαιρέσουμε την ιστορία του Ιωσήφ και τα Ησ. 1,25 και Ιερ. 6,29): Ησ. 48,10. Ιερ. 31,15. Ψ. 66,10-12. 118,18. 119,67.71. Ιώβ 1-2. 5,17 εξ. 33,12-33. 36,15. Παρ. 3,11 εξ. Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., τόμ. II, σσ. 142-143. G. von Rad, ό.π., σ. 348.

³⁰⁰ Ψ. 7,4 εξ. 35,11.19. 41,7 εξ. 69,5.22. 70,3 εξ.

ασυνήθιστο για τη σοφολογική γραμματεία, όμως πολύ γνωστό στην υπόλοιπη Παλαιά Διαθήκη³⁰¹. Προηγουμένως οι έντονες συζητήσεις και οι διαπληκτισμοί του Ιώβ με τους φίλους του κινήθηκαν μέσα στο πλαίσιο του «δόγματος» της ανταπόδοσης και κατέληξαν σε αδιέξοδο. Ο Θεός με την παρέμβασή του δε δίνει μια άμεση λύση στο πρόβλημα ούτε και έχει τέτοια πρόθεση. Παραπέμπει τον Ιώβ στο θαύμα και τα μυστήρια της δημιουργίας, που αποκαλύπτουν το μεγαλείο, τη σοφία και τη δύναμή του. Έτσι αποδεικνύεται ότι είναι ένας Δημιουργός άπειρα θαυμαστός και ο τρόπος που κυβερνά τον κόσμο ξεφεύγει πλήρως από τη δυνατότητα του ανθρώπου να τον κατανοήσει με τη λογική του και να τον υποτάξει σε νόρμες και κανόνες. Είναι τόσο θαυμαστός, που κάνει τον άνθρωπο να σωπαίνει και να ταπεινώνεται μέσα στο χώμα και τη στάχτη³⁰². Στον τρόπο, που ενεργεί, είναι απόλυτα ελεύθερος. Οι πράξεις του δεν υποτάσσονται σε καμιά ανθρώπινη λογική. Ούτε και υπαγορεύονται από κανένα κανόνα με τέτοιο τρόπο, ώστε – σε περίπτωση αμφισβήτησης ανάμεσα στο Θεό και τον άνθρωπο – να μπορούσε να οριστεί ένας διαιτητής, για να επιβάλει τη συμφιλίωση ανάμεσά τους. Είναι τόσο ελεύθερος και δυνατός, που επιβάλλει ο ίδιος τους κανόνες και έχει πάντα δίκαιο, όπως ομολογεί και ο Ιώβ:

Αχ, αν ήταν άνθρωπος ο Θεός, όπως
 εγώ,
 για να του απαντήσω
 και ν' αντιδικήσουμε!
 Τουλάχιστον αν υπήρχε ανάμεσά μας
 διαιτητής,
 το χέρι του να βάλει πάνω
 και στους δυο μας
 και να μας κρίνει!
 Τότε πια θα' παυε ο Θεός να με χτυπά
 και δε θα τον φοβόμουν,

³⁰¹ H.D. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σ. 187. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 90.

³⁰² Ιώβ 40,4. 42,9. Βλ. σχ. R. Otto, *The Idea of the Holy*, μτφρ. J.W. Harvey, Oxford 1958, σσ. 93 εξ. W. Vischer, *Hiob, ein Zeuge Jesu Christi*, München 1934.

θα του μιλούσα θαρρετά.
 Μα στην περίπτωση μου,
 αυτός κρατάει την εξουσία
 κι εγώ είμαι μόνος με το δίκιο μου³⁰³.

Αυτή η απόλυτη ελευθερία του Θεού φανερώνει εκτός από τη μηδαμινότητα του ανθρώπου και έναν μυστικό, εσωτερικό, γεμάτο μυστήριο, σύνδεσμο του Δημιουργού με το πλάσμα του. Χάρη σ' αυτόν ο άνθρωπος μπορεί να αισθανθεί ότι ο Θεός είναι αυτός που τον κυβερνά και τον καθοδηγεί, ακόμη κι αν δεν μπορεί να καταλάβει το πως. Αυτή ακριβώς η εσωτερική πεποίθηση, η εσωτερική «πληροφορία», για μια δημιουργική δύναμη, που – ως άπειρα θαυμαστή – μπορεί να πείσει τον άνθρωπο για το δίκιο της και να διαλύσει όλες τις αμφιβολίες του, φαίνεται ότι αποτελεί το πραγματικό περιεχόμενο των ομιλιών του Θεού στο Ιώβ 38-41. Ταυτόχρονα οδηγεί και στη συντριβή κάθε θεοδικίας, που στηρίζεται στην ανθρώπινη λογική. Θα μπορούσε να συγκριθεί μόνο με τη δραματική αλλαγή, που ο υμνωδός αισθάνεται στον Ψαλμό 139 να συμβαίνει στην ψυχή του, όταν, επιθυμώντας αρχικά να ξεφύγει από τον πανταχού παρόντα Θεό, καταλήγει στη δοξολογία της πρόνοιας και της σοφίας του, ενώ ο μυστικός σύνδεσμος του με το Δημιουργό τον πείθει για ένα νέο είδος κοινωνίας μαζί του:

Πού να πάω μακριά από το Πνεύμα σου;
 και μακριά απ' την παρουσία σου
 πού να φύγω;...
 Εσύ έφτιαξες όλη την ύπαρξή μου,
 με ύφανες μες στην κοιλιά
 της μάνας μου.
 Σ' ευχαριστώ που μ' έκανες
 πλάσμα σου τόσο θαυμαστό
 – όλα όσα κάνεις είν' εξαίσια
 κι εγώ αυτό πολύ καλά το ξέρω...

³⁰³ Ιώβ 9, 32-34. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σ. 357.

Θεέ μου, πόσο πολύτιμες για μένα
 είν' οι προθέσεις σου
 και πόσο πολυάριθμες
 στο σύνολό τους!
 Αν τις μετρούσα, από την άμμο
 θα ήταν περισσότερες·
 ξυπνώ κι είμαι μαζί σου ακόμα³⁰⁴.

Ο Δημιουργός «μιλά» στο πλάσμα του μέσα από τη δημιουργία. Πρόκειται για μια αποκάλυψη. Όχι όμως μιας λογικά δομημένης τάξης του κόσμου, που ο άνθρωπος μπορεί να αντιληφθεί και να κατανοήσει, αλλά μιας πραγματικότητας, που αφορά στη δραματική συνάντηση του ανθρώπου με το Θεό. Ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με ένα Θεό που περιβάλλεται από θαύμα και μυστήριο. Δεν μπορεί να καταλάβει τον τρόπο που αυτός ο Θεός σκέπτεται και ενεργεί, γιατί είναι τελείως διαφορετικός από το δικό του, όπως το είχε περιγράψει και ο Ησαΐας:

«Οι σκέψεις μου δεν είναι σαν τις δικές σας σκέψεις» λέει ο Κύριος, «και τα έργα σας δεν είναι όπως τα δικά μου έργα. Όσο απέχει ο ουρανός από τη γη, τόσο απέχουν τα έργα μου απ' τα δικά σας, οι σκέψεις μου από τις σκέψεις σας»³⁰⁵.

Είναι ο απόλυτος Κύριος του κόσμου και όχι ο εγγυητής της αρμονίας του. Παρά τη συνάντησή του με τον άνθρωπο, παραμένει ένας Θεός που κρύβεται³⁰⁶. Στην άβυσσο της κρυμμένης ύπαρξής του ανήκει και το μυστήριο του πόνου και του κακού.

³⁰⁴ Ψ. 139,7.13 εξ. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 490-491.

³⁰⁵ Ησ. 55,8-9.

³⁰⁶ Βλ. σχ. L. Perliitt, «Die Verborgenheit Gottes», στον τόμο H.W. Wolff (εκδ.), Probleme Biblischer Theologie, Festschrift G. von Rad, München 1971, σσ. 367-382. S.E. Balentine, The Hidden God, Oxford 1983.

Επομένως στο Ιώβ 38-41 η άρση του αδιεξόδου, στο οποίο είχε οδηγήσει η διαρκής σύγκρουση του «δόγματος» της ανταπόδοσης με την εμπειρία της ζωής, αναζητήθηκε όχι στην επινόηση μιας νέας θεοδικίας πάνω σε διαφορετική βάση αλλά στην άρνηση κάθε θεοδικίας. Η απάντηση στο βασανιστικό ερώτημα «γιατί πάσχει ο δίκαιος» συνίσταται στην απελευθέρωση από το ίδιο το ερώτημα³⁰⁷, δηλαδή στην απελευθέρωση της πίστης του ανθρώπου από την τάση της να οικοδομεί κοσμοθεωρίες. Κι αυτό επιτυγχάνεται με την υποχώρηση από τον κόσμο της ηθικής στο χώρο της δημιουργίας και με την πίστη στο Θεό - Δημιουργό, που είναι άπειρα θαυμαστός και γεμάτος μυστήριο. Σ' αυτόν ανήκει αποκλειστικά το αίνιγμα του κακού και του πόνου.

Στην ίδια λύση φαίνεται να καταλήγει και ο Εκκλησιαστής³⁰⁸. Αμφισβητώντας πλήρως την ισχύ της θεωρίας της ανταπόδοσης³⁰⁹ μιλάει για το Θεό - Δημιουργό, που έχει ορίσει τον κατάλληλο χρόνο για όλα τα πράγματα³¹⁰, καθώς και την τύχη του καθενός³¹¹. Είναι αυτός που έσπειρε στον άνθρωπο την αίσθηση της αιωνιότητας και έτσι δημιούργησε έναν εσωτερικό και μυστικό σύνδεσμο μαζί του³¹². Όμως ο τρόπος, που ενεργεί, παραμένει ανεξιχνίαστος. Οι δίκαιοι πάσχουν, ενώ οι ασεβείς ευτυχούν³¹³. Και ενώ αυτό είναι άτοπο, δεν υπάρχει εξήγηση, παρά μόνο το μυστήριο του Θεού - Δημιουργού. Επομένως ο άνθρωπος δεν πρέπει να αναλώνεται στην αναζήτηση ωραίων θεωριών, για να λύσει το πρόβλημα του κακού και του πόνου, αλλά οφείλει να δείχνει εμπιστοσύνη στο Θεό και να ζει το παρόν με χαρά:

³⁰⁷ M. Sion, όπως παρατίθεται από τον J. Lénèque, *Job et son Dieu* 2, Paris 1970, σ. 532. O. Kaiser, *Ideologie und Glaube*, Stuttgart 1984.

³⁰⁸ Βλ. σχ. H.D. Preuss, ό.π., σ. 187. Του ιδίου, ό.π., τόμ. II, σ. 146. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 494-495. G. von Rad, ό.π., σσ. 396-397.

³⁰⁹ Βλ. παραπάνω σ. 82.

³¹⁰ Εκκλ. 3,1-8.

³¹¹ Εκκλ. 6,10. 8,6-8. 9,2-3.12

³¹² Εκκλ. 3,11.

³¹³ Εκκλ. 8,9-14.

Γι' αυτό κι εγώ πλέκω τον ύμνο στη χαρά: Δεν υπάρχει τίποτα καλύτερο για τον άνθρωπο σ' αυτό τον κόσμο, από του να τρώει, να πίνει και να χαίρεται· κι αυτή η ευδαιμονία να τον συνοδεύει και στα έργα του, όλες τις ημέρες που ο Θεός του έδωσε να ζήσει εδώ στη γη³¹⁴.

Συνεπώς στο βιβλίο του Εκκλησιαστή, όπως και στο Ιώβ 38-41, η άρση του αδιεξόδου αναζητείται στο μυστήριο του Θεού - Δημιουργού, με το οποίο συνδέεται άμεσα το μυστήριο του κακού και του πόνου. Και τα δύο παραμένουν ανεξερεύνητα.

Η μάχη της γνήσιας πίστης στο Γιαχβέ εναντίον μιας θεοδικίας στηριγμένης στη θεωρία της ανταπόδοσης δόθηκε, εκτός από τη σοφιολογική γραμματεία, και σε άλλα πεδία της παλαιοδιαθηκικής ευσέβειας³¹⁵. Ανάμεσα σ' αυτά ξεχωριστή θέση κατέχουν οι αναφορές του Δευτεροησαΐα στα πάθη του Δούλου του Γιαχβέ³¹⁶ και αργότερα του Ζαχαρία στον καλό Ποιμένα³¹⁷. Φανερώνουν μια διαφορετική αντίληψη για τον πόνο, που συνοψίζεται σε ένα «παράδοξο» γεγονός: ο άνθρωπος που βρίσκεται πολύ κοντά στο Θεό είναι αυτός ακριβώς που πρέπει να υποφέρει και να περάσει μέσα από μεγάλα βάσανα και ταλαιπωρίες, προκειμένου να καταστεί το σωστό εργαλείο στα χέρια του Θεού για την εκπλήρωση του θελήματός του και την εγκαθίδρυση της βασιλείας του³¹⁸. Έτσι ο Δούλος του

³¹⁴ Εκκλ. 8,15. Βλ. και Εκκλ. 2,24. 3,12. 9,7. 10,19. 11,9.

³¹⁵ Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 488-489.

³¹⁶ Ησ. 50,4-9. 52,13-53,12.

³¹⁷ Ζαχ. 11,4-14. 13,7-9. 12,10 εξ. Βλ. σχ. D.O. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, Stuttgart 1916, σσ. 107 εξ.

³¹⁸ Βλ. χαρακτηριστικά Ησ. 53,4-6.10: «Αυτός όμως φορτώθηκε τις θλίψεις μας κι υπέφερε τους πόνους τους δικούς μας. Εμείς νομίζαμε πως όλα όσα τον βρήκαν ήταν τραύματα, πληγές και ταπεινώσεις από το Θεό. Μα ήταν αιτία οι αμαρτίες μας που αυτός πληγώθηκε, οι ανομίες μας που αυτός εξουθενώθηκε. Για χάρη της δικής μας σωτηρίας εκείνος τιμωρήθηκε και στις πληγές του βρήκαμε εμείς τη γιατρεία. Όλοι εμείς πλανιόμασταν σαν πρόβατα· είχε πάρει καθένας μας το δικό του δρόμο. Μα ο Κύριος έκανε να πέσει πάνω του όλων μας η ανομία... Γι' αυτό θα δει απογόνους· τα χρόνια του θα 'ναι πολλά και θα εκπληρωθεί μ' αυτόν

Γιαχβέ, χωρίς να έχει πράξει ο ίδιος ανομία καμιά, προσφέρει τον εαυτό του θυσία εξιλέωσης (𐤁𐤒𐤍) για τις αμαρτίες των πολλών³¹⁹. Η αντίληψη αυτή έβρισκε εφαρμογή και στην προσωπική ζωή των πιστών, καθώς προσπαθούσαν να δουν και να ερμηνεύσουν τα βάσανά τους μέσα από το πρίσμα της εσχατολογικής τελείωσης. Αυτό ακριβώς εκφράζει ο Ψαλμός 22 και ιδιαίτερα το τελευταίο τμήμα του³²⁰. Εκεί ο ψαλμωδός αντλεί κουράγιο και αληθινή παρηγοριά μέσα από μια συγκλονιστική διαπίστωση: ο Θεός βρίσκει στα βάσανα των πιστών του τα πιο αποτελεσματικά μέσα για την εγκαθίδρυση της κυριαρχίας του πάνω στους ανθρώπους. Αυτό είναι που διαλύει τελικά όλες τις αμφιβολίες του και τον βοηθά να ανακαλύψει το νόημα του πόνου όχι στις λογικές κατασκευές της θεωρίας της ανταπόδοσης, αλλά στο γεγονός ότι αποτελεί απαραίτητο στοιχείο για την οικοδομή της βασιλείας του Θεού³²¹.

Μια άλλη όψη του αγώνα κατά της θεωρίας της ανταπόδοσης εκφράζει ο Ψαλμός 73. Αρχικά ο ψαλμωδός αναφέρεται στον έντονο πόνο που δοκίμασε διαπιστώνοντας καθημερινά ότι το αξίωμα για δίκαιη θεική ανταπόδοση διαψεύδεται από τη σκληρή πραγματικότητα της ζωής:

Θα κλονίζονταν, παρά λίγο,
τα πόδια μου·

του Κυρίου το θέλημα». Εκτός από το Δούλο του Γιαχβέ υπάρχουν στην Π.Δ. και άλλα παραδείγματα ανθρώπων, οι οποίοι γεύτηκαν τον πόνο και υπέμειναν βάσανα και ταλαιπωρίες, γιατί ήρησαν την εντολή, που τους έδωσε ο Θεός, όταν τους ξεχώρισε και τους κάλεσε, για να εκπληρώσουν το θέλημά του. Πρόκειται για τον Μωυσή (π.χ. Εξ. 32,30-33), τον Ηλία (Α΄ Βασ. 19), τον Μιχαΐα γιο του Ιμλά (Α΄ Βασ. 22), τον Αμώς (Αμ. 7,10 εξ.), τον Ησαΐα (Ησ. 28,10.13) και τον Ιερεμία (π.χ. Ιερ. 20,37-39. 43. Οι μονόλογοί του: Ιερ. 11,18-12,6. 15,10-21. 17,14-18. 18,18-23. 20,7-18). Βλ. σχ. E.S. Gerstenberger - W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977, σσ. 79-83.

³¹⁹ Ησ. 53,9-10: «Κι όμως, δεν είχε πράξει ανομία καμιά και δόλος δεν είχε βρεθεί στο στόμα του. Ο Κύριος όμως θέλησε να τον συντρίψει με τον πόνο· έκανε τη ζωή του θυσία εξιλέωσης (𐤁𐤒𐤍)».

³²⁰ Ψ. 22,23-32.

³²¹ Πρβλ. και το γνωστό στα αποκαλυπτικά κείμενα θέμα του μεγάλου πόνου, που θα βιώσουν οι πιστοί εξαιτίας ενός διωγμού στους έσχατους χρόνους (Ησ. 26,7-19. Δαν. 11,33 εξ.).

λίγο ακόμη και θα γλίστραγαν
 τα βήματά μου.
 Γιατί τους αλαζόνες ζήλεψα,
 την ευτυχία βλέποντας των ασεβών.
 Αυτοί δεν δοκιμάζουν λύπες!
 Κι είναι όλο υγεία και ευεξία το σώμα τους.
 Οι μόχθοι των θνητών
 σ' εκείνους δεν υπάρχουν·
 σκληρά δεν τιμωρούνται
 καθώς οι άλλοι άνθρωποι³²².

Αφού η θεωρία της ανταπόδοσης δεν φαινόταν να ισχύει στην πράξη,
 αναγκάστηκε να ψάξει πολύ, για να βρει λύση στο πρόβλημα της θεοδικίας.
 Όμως αντιμετώπισε μεγάλες δυσκολίες:

Άραγε άσκοπα καθάρισα, Κύριε,
 την καρδιά μου
 κι έπλυνα τα χέρια μου,
 για να δείξω την αθωότητά μου;
 Τιμωρημένος ήμουν κάθε μέρα·
 και παιδευόμουν τα πρωινά...
 Προσπάθησα το θέμα αυτό να το
 σκεφτώ
 και να το καταλάβω,
 αλλά στα μάτια μου φαινόταν
 πράγμα δύσκολο³²³.

Τότε φωτίστηκε από το Θεό³²⁴ και ανακάλυψε ότι το πραγματικό περιεχόμενο
 μιας αληθινής σχέσης μαζί του συνίσταται στην προσωπική φανέρωση του
 Θεού στον πάσχοντα πιστό του και στη βίωση μιας υπερκόσμιας εμπειρίας.

³²² Ψ. 73,2-5.

³²³ Ψ. 73,13-14.16.

³²⁴ Ψ. 73,17.

Αυτά είναι που επιδαφιλεύουν τη ζωή ακόμη και των πιο δυστυχισμένων ανθρώπων με μια ασύγκριτη εσωτερική αξία, που ούτε ο θάνατος μπορεί να καταλύσει. Μπροστά σ' αυτήν την μεγαλειώδη και ανεκτίμητη προσωπική εμπειρία η καλή τύχη των ασεβών μεταβάλλεται σε ένα τίποτε, σε μια απατηλή ψευδαίσθηση! Ο ψαλμωδός τελικά πανηγυρίζει από αγαλλίαση και θέτει τον εαυτό του στα χέρια του Θεού σίγουρος ότι έχει ανακαλύψει την απάντηση στο αίνιγμα του πόνου και της ζωής πέρα από οποιαδήποτε θεωρητική κατασκευή της ανθρώπινης λογικής:

Όσο καιγόταν η καρδιά μου,
 και στα νεφρά μου πόννοι μ' έσφαζαν,
 ήμουν ανόητος
 και τίποτα δεν καταλάβαινα...
 Οστόσο εγώ πάντα κοντά σου βρίσκομαι
 και με κρατάς απ' το δεξί μου χέρι.
 Με τις δικές σου συμβουλές με οδηγείς,
 κοντά στη δόξα σου
 με παίρνεις.
 Ποιον άλλον έχω, αν όχι εσένα,
 στον ουρανό;
 Τι άλλο να ποθήσω πάνω στη γη,
 αφού έχω εσένα;
 Η σάρκα μου εξαντλήθηκε, το ίδιο κι
 η καρδιά μου,
 μα της καρδιάς μου βράχος
 και μερίδα μου, ο Θεός
 για τους αιώνες θα 'ναι³²⁵.

³²⁵ Ψ. 73,21-26. Μ' αυτήν τη μεγαλειώδη εμπειρία της παρουσίας του Θεού, που συνιστά το αληθινό και ακατάλυτο περιεχόμενο της ζωής, μπορούν να συγκριθούν μόνο άλλα δύο κείμενα. Πρόκειται για το μονόλογο του Ιερεμία στο Ιερ. 15,15-21 και για τον ύμνο ευχαριστίας στο Ψ. 16. Πολύ κοντά βρίσκονται τα Ψ. 17,15 και Ψ. 63,4. Το διαλογικό κομμάτι του βιβλίου του Ιώβ (κεφ. 3-21) δείχνει το δρόμο προς την ίδια κατεύθυνση, χωρίς ωστόσο να καταφέρνει να καταλήξει στο ίδιο συμπέρασμα. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 489.

Επομένως στην περίπτωση αυτή η άρση του αδιεξόδου επιχειρείται με την καταφυγή του πάσχοντος πιστού στο μυστήριο της παρουσίας του Θεού, που τον αισθάνεται πραγματικά πολύ κοντά του³²⁶.

Ωστόσο ο μεγάλος αγώνας του Ιουδαϊσμού να οικοδομήσει μια θεοδικία με βάση τη θεωρία της ανταπόδοσης δεν ηττήθηκε. Καμιά από όλες αυτές τις προσπάθειες της γνήσιας πίστης στο Γιαχβέ, που προαναφέραμε, δεν κατόρθωσε να τον αντιμετωπίσει με επιτυχία. Ούτε και μπόρεσε να στρέψει – τουλάχιστον σε ένα ικανοποιητικό ποσοστό – την ιουδαϊκή ευσέβεια σε μια διαφορετική κατεύθυνση. Η στηριγμένη στη δίκαιη ανταπόδοση θεοδικία παρέμενε η κυρίαρχη τάση. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά την τρικυμία που προκάλεσε η κρίση της σοφίας (Ιώβ, Εκκλησιαστής), ο Υιός Σειράχ επανέφερε στο προσκήνιο την αξία της θεωρίας της ανταπόδοσης. Και ο συγγραφέας της Σοφίας Σολομώντος – επηρεασμένος από τις θέσεις της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας για την αθανασία της ψυχής³²⁷ – προσπάθησε να διασφαλίσει πλήρως την ισχύ αυτού του «δόγματος» εκφράζοντας τη βεβαιότητά του για την ανταμοιβή των δικαίων και την τιμωρία των ασεβών σε μια ζωή μετά θάνατον³²⁸.

Παρόλα αυτά το αδιέξοδο παρέμενε. Και όσο η πίεση στους Ιουδαίους μεγάλωνε κάτω από το ζυγό της περσικής και στη συνέχεια της ελληνικής αυτοκρατορίας, τόσο περισσότερο οξυνόταν και απαιτούσε τη λύση του. Νέα δεδομένα έκαναν την εμφάνισή τους και έστρεψαν την ιουδαϊκή θρησκευτική σκέψη σε ένα καινούργιο ρεύμα, που άρχισε τότε να επικρατεί και που φαινόταν να προσφέρει διαφορετικές προσεγγίσεις στην ερμηνεία του κακού: την Αποκαλυπτική.

³²⁶ Βλ. και Δ. Καϊμάκη, Η ανάσταση των νεκρών στην Π.Δ., Θεσσαλονίκη 1994, σ. 222.

³²⁷ Σοφ. Σολ. 9,15.

³²⁸ Σοφ. Σολ. 3,9-10. 6,18-19. Βλ. σχ. Η.Δ. Preuss, ό.π., τόμ. Ι, σ. 187. W. Eichrodt, ό.π., σ. 494. Δ. Καϊμάκη (μτφρ.), Σύντομη Εισαγωγή στην Π.Δ., Επιλογή Ενοτήτων από τη Βίβλο της Ιερουσαλήμ, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 123.

ΜΕΡΟΣ Β΄
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ
ΣΤΗΝ
ΙΟΥΔΑΪΚΗ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

1. ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΝΕΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία³²⁹ αντιμετώπισε το πρόβλημα του κακού ως ένα κεντρικό ζήτημα και ασχολήθηκε μαζί του διεξοδικά³³⁰. Δύο ήταν τα βασικά θέματα που έπρεπε

³²⁹ Πρόκειται για ιδιαίτερο φιλολογικό είδος που αναπτύχθηκε κυρίως στο χώρο της Παλαιστίνης και της ιουδαϊκής διασποράς κατά το χρονικό διάστημα από το 200 π.Χ. έως το 100 μ.Χ.. Περιλαμβάνει έργα, που χαρακτηρίζονται ως «αποκαλύψεις», γιατί αναφέρονται στην αποκάλυψη ουράνιων μυστηρίων ή μελλοντικών γεγονότων, που δίνεται από το Θεό σε έναν οραματιστή με τη βοήθεια ενός ενδιάμεσου. Είναι έργα ψευδεπίγραφα, καθώς οι συγγραφείς τους δεν τολμούν να γράψουν με το όνομά τους, αλλά αναφέρουν ως αποδέκτες της αποκάλυψης σημαντικά πρόσωπα της ισραηλιτικής ιστορίας, όπως τον Ενώχ, τον Έσδρα, το Μωυσή, τον Αβραάμ ή και τον Ησαΐα. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της*, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 13-15. D.S. Russell, *ό.π.*, σσ. 9.15.36-37. P.D. Hanson, «Aocalypse» και «Apocalypticism», IDB 5, 1976, σ. 27.

³³⁰ Βλ. σχ. D.S. Russell, *ό.π.*, σ. 237. Δ. Καϊμάκη, *ό.π.*, σ. 200. Την κεντρική θέση, που κατέχει στην αποκαλυπτική γραμματεία το πρόβλημα του κακού, ενισχύει και η άποψη της λεγόμενης «ιταλικής» σχολής. Σύμφωνα μ' αυτήν, η ιδιαίτερη αντίληψη της Αποκαλυπτικής για το κακό, το οποίο κατανοείται ως μια αυτόνομη πραγματικότητα πέρα και έξω από την ανθρώπινη δυνατότητα της επιλογής, αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο, πάνω στον οποίο οικοδομήθηκε όλη η αποκαλυπτική παράδοση. Συνιστά μια «ιδεολογία», που χαρακτηρίζει τα αρχαιότερα μέρη του βιβλίου του Ενώχ και που συνεχίζει να κυριαρχεί σε όλα τα στάδια εξέλιξης του αποκαλυπτικού ρεύματος. Είναι τόσο σημαντικό στοιχείο για τη σχολή αυτή, ώστε η παράλειψή του στο βιβλίο του Δανιήλ να αποτελεί λόγο εξαίρεσής του από τα έργα της αποκαλυπτικής γραμματείας. Πράγματι στο βιβλίο αυτό απουσιάζει παντελώς η αναζήτηση της προέλευσης του κακού και της αμαρτίας στο χώρο του κοσμικού μύθου, δηλαδή ένα θέμα που – κατά την άποψή της – είναι κεντρικό σε όλη την αποκαλυπτική παράδοση. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Ι. Στεφούλη, «το βιβλίο του Δανιήλ προσπαθεί να δείξει ότι το τέλος της ιστορίας δεν οφείλεται ούτε στην αμαρτία των αγγέλων ούτε στην επίδραση κάποιας δύναμης του κακού, αλλά στη δίκαιη τιμωρία του Θεού για την παράβαση της Διαθήκης». Βλ. σχ. Ι. Στεφούλη, *Το βιβλίο του Δανιήλ και η Προφητεία. Φιλολογική, ιστορική και θεολογική διερεύνηση*, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 19.131. G. Boccaccini, «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», στον τόμο J.J. Collins - J.H. Charlesworth (εκδ.), *Mysteries and Revelations*, JSP.SS 9, 1991, σσ. 36-37.42-43.48. Ανεξάρτητα από το αν συμφωνεί κανείς ή διαφωνεί με τις απόψεις της συγκεκριμένης σχολής σε επιμέρους ζητήματα, αυτό που αναδεικνύεται σε κάθε περίπτωση είναι το πόσο σημαντική θέση κατέχει στην Αποκαλυπτική το πρόβλημα του κακού.

να διαχειριστεί άμεσα: α) το αδιέξοδο, στο οποίο είχε οδηγήσει τα πράγματα η θεοδικία που στηριζόταν στη θεωρία της ανταπόδοσης³³¹, και β) η απαίτηση για μια ουσιαστική λύση στο μεγάλο πρόβλημα του πάσχοντος δικαίου, που απασχολούσε έντονα τους Ιουδαίους – τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο – καθ’ όλη τη διάρκεια της μεταιχμαλωσιακής εποχής: μια απαίτηση που μεγάλωνε ολοένα και περισσότερο, καθώς μεγάλωνε η ταλαιπωρία και η καταπίεση του λαού κάτω από το ζυγό αρχικά της περσικής και στη συνέχεια της ελληνικής κυριαρχίας.

Ωστόσο η Αποκαλυπτική καλούνταν να αντιμετωπίσει τα κρίσιμα αυτά ζητήματα μέσα σε ένα θρησκευτικό περιβάλλον, που μεταβαλλόταν γρήγορα και δραματικά. Κι αυτό, γιατί νέα στοιχεία είχαν αρχίσει να εισβάλουν δυναμικά στο χώρο της ιουδαϊκής ευσεβείας. Ανάμεσά τους ξεχώριζε το ξεκίνημα της πορείας, που θα οδηγούσε τελικά στη διαμόρφωση μιας πίστης στην ατομική ανάσταση.

Η εξέλιξη αυτή φαίνεται ότι συνδέεται στενά με την αξίωση για δίκαιη ανταπόδοση, που δέσποζε κατά τη μεταιχμαλωσιακή εποχή³³². Αυτό προκύπτει από το βιβλίο των Ψαλμών³³³, όπου ο ψαλμωδός έρχεται αντιμέτωπος με το οξύ πρόβλημα της ευτυχίας των ασεβών και τελικά βρίσκει τη λύση στην ανακάλυψη του νοήματος μιας αληθινής σχέσης με το Γιαχβέ. Πρόκειται για μια ανακάλυψη, που παρέπεμπε στο μυστήριο της προσωπικής φανέρωσης του Θεού στον πάσχοντα πιστό του και στη βίωση μιας υπερκόσμιας εμπειρίας: κυρίως όμως αναδείκνυε ένα νέο και πολύ σημαντικό στοιχείο: την ακλόνητη πεποίθηση ότι ούτε ο θάνατος μπορούσε να καταλύσει την κοινωνία του Γιαχβέ με τον πιστό που είχε παραδοθεί πλήρως στα χέρια του και προσευχόταν σ’ αυτόν, ιδίως όταν έπασχε και βασανιζόταν.

Αναμφίβολα δεν υπήρχε ακόμη ξεκάθαρη αναφορά στην ελπίδα για μια ζωή μετά το θάνατο. Ο λόγος του Γιαχβέ, που διαβεβαίωνε τον πιστό για το ακατάλυτο της προσωπικής σχέσης μαζί του, είχε απόλυτα προσωπικό –

³³¹ Βλ. σχ. Α΄ Μέρος, σσ. 80-93.

³³² J. Pedersen, «Wisdom and immortality», VTS 17, 1969, σ. 245.

³³³ Ψ. 73. 49. 16. Βλ. σχ. G. von Rad, ό.π., σσ. 350-352. Για τον Ψ. 73 βλ. παραπάνω σσ. 90-93.

ατομικό χαρακτήρα και δεν περιλάμβανε καμιά γενική αναφορά. Όμως ο δρόμος είχε ανοίξει και οι αποκαλυπτικοί έκαναν το αποφασιστικό βήμα. Προχώρησαν πολύ πιο πέρα και μίλησαν για γενική ανάσταση, που αρχικά αφορούσε μόνο τους δίκαιους³³⁴, αλλά στη συνέχεια επεκτάθηκε σε όλους τους νεκρούς:

Στον καιρό του τέλους («καιρός συντελείας» κατά του Ο΄)... πολλοί που έχουν πεθάνει θ΄ αναστηθούν, άλλοι για να ζήσουν αιώνια κι άλλοι για ν΄ αντιμετωπίσουν αιώνια ντροπή και περιφρόνηση³³⁵.

Με την πίστη στην ανάσταση και στη ζωή μετά το θάνατο οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς κατάφεραν να τοποθετήσουν την ελπίδα για ατομική δικαίωση και σωτηρία σε καθαρά εσχατολογικά πλαίσια³³⁶.

Επιπλέον δυο νέες παράλληλες τάσεις άρχισαν να εμφανίζονται μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία και να ενισχύονται με την πάροδο του χρόνου. Η μια τόνιζε την υπερβατικότητα του Θεού και η άλλη προσπαθούσε να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στο Θεό και τον κόσμο οδηγώντας σε μια πρωτόγνωρη ανάπτυξη της αγγελολογίας³³⁷.

³³⁴ Ησ. 26,19. Το χωρίο αυτό ανήκει στη λεγόμενη «αποκάλυψη» του Ησαΐα (Ησ. 24-27), που οι περισσότεροι ερευνητές τοποθετούν στον 4^ο π.Χ. αιώνα (πιο συγκεκριμένα, στο τέλος της περσικής κυριαρχίας στο χώρο της Παλαιστίνης και στην αρχή της ελληνιστικής περιόδου). Βλ. Δ. Καϊμάκη, Η ανάσταση των νεκρών στην Π.Δ., Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 82 εξ. Πρέπει να σημειωθεί ότι η αποκαλυπτική γραμματεία αρχίζει ήδη από την Π.Δ., καθώς εκεί συναντάμε ενότητες ολόκληρες με καθαρά αποκαλυπτικό περιεχόμενο, όπως τα Ιεζ. 38-39, Ζαχ. 9-14 και Ησ. 24-27. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 13-14.

³³⁵ Δαν. 11,40. 12,1-2. Το βιβλίο του Δανιήλ φέρει πολλά από τα χαρακτηριστικά της αποκαλυπτικής γραμματείας. Ο G.R. Berry το θεωρεί ως την τελευταία αποκάλυψη της Π.Δ.. Βλ. σχ. G.R. Berry, «The Apocalyptic Literature of the Old Testament», JBL 62, 1943, σ. 14.

³³⁶ G. von Rad, ό.π., σσ. 352-353. Κ.Θ. Ζάρρα, Ιστορία της εποχής της Κ.Δ., Αθήνα 2005, σ. 264.

³³⁷ Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 235-237. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 200-201. Η πίστη στην ύπαρξη αγγέλων ήταν ήδη γερά θεμελιωμένη στην εβραϊκή παράδοση (βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 194-202).

Ταυτόχρονα και σίγουρα κάτω από την επίδραση της ξένης σκέψης – ιδίως της περσικής με τη διδασκαλία της για τον κόσμο των πνευμάτων – εμφανίστηκε στο προσκήνιο μια δαιμονολογία τελείως διαφορετική από αυτήν που μέχρι τότε γνώριζε ο Ισραήλ.

Όλα τα παραπάνω συντέλεσαν, ώστε να διαμορφωθεί την περίοδο αυτή μια νέα και πολύ διαφορετική θρησκευτική ατμόσφαιρα. Μέσα σ' αυτήν η κυρίαρχη παραδοσιακή ερμηνευτική θέση ότι το κακό και ο πόνος πηγάζουν από το Γιαχβέ³³⁸ άρχισε να αμφισβητείται έντονα· και η αντίληψη ότι ο Θεός, ως δημιουργός του καλού και του κακού, είναι αυτός που προκαλεί τις συμφορές του λαού και τα βάσανα του δικαίου, έπαψε τώρα πια να απολαμβάνει γενικής αποδοχής. Έτσι προέκυψε ένα νέο και εξίσου βασανιστικό ερώτημα: Αν ο Θεός δεν είναι ο δημιουργός του κακού, τότε το κακό από πού προέρχεται; Σ' αυτό το ερώτημα έπρεπε να απαντήσουν πειστικά οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς και γι' αυτό στράφηκαν στο χώρο των πνευμάτων. Το αποτέλεσμα ήταν μια «έκρηξη» της δαιμονολογίας³³⁹, πάνω στην οποία επιχειρήθηκε να οικοδομηθεί η νέα ερμηνεία.

³³⁸ Βλ. σχ. Α' Μέρος, σσ. 20-27.

³³⁹ E. Stauffer, *New Testament Theology*, μτφρ. J. Marsh, London 1955, σ. 258. W. Eichrodt, ό.π., σσ. 180-181.

2. Η «ΕΚΡΗΞΗ» ΤΗΣ ΔΑΙΜΟΝΟΛΟΓΙΑΣ ΟΙΚΟΔΟΜΕΙ ΤΗ ΝΕΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ

2.1 Πεπτωκότες άγγελοι

Στα πρώτα αποκαλυπτικά συγγράμματα συναντάμε συχνά μια ερμηνεία, που είχε μεγάλη απήχηση στην ιουδαϊκή σκέψη της εποχής και αποδίδει την προέλευση του κακού στην «πτώση» των αγγέλων³⁴⁰. Στηρίζεται στην αφήγηση του Γεν. 6,1-4 σχετικά με τους «γιους του Θεού» (בְּנֵי הַאֱלֹהִים), που

είδαν τις κόρες των ανθρώπων ότι ήταν όμορφες και πήραν για γυναίκες τους εκείνες που τους άρεσαν.

Η έκφραση «υιοί του θεού» προκάλεσε πολλές συζητήσεις από την αρχαιότητα μέχρι και σήμερα³⁴¹. Ωστόσο οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς, που

³⁴⁰ Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 249-252. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 216-219. J.B. Russell, ό.π., σσ. 186-197. M. Delcor, ό.π., σσ. 20-53.

³⁴¹ Η ιουδαϊκή Συναγωγή κατανόησε την έκφραση αυτή με δύο τρόπους. Αρχικά και στα πλαίσια της Αποκαλυπτικής ως «υιοί του θεού» θεωρήθηκαν αγγελικά όντα που παντρεύτηκαν θνητές γυναίκες («θυγατέρες των ανθρώπων») με αποτέλεσμα την «πτώση» τους. Όμως στη συνέχεια η ραββινική ερμηνευτική θέλησε να καταπολεμήσει τις μυθολογικές τάσεις της Αποκαλυπτικής και απέδωσε το σχετικό όρο ως «γιοι των επιφανών ανθρώπων» κάνοντας λόγο για γάμους μεταξύ ανδρών, που ανήκαν σε κάποια ανώτερη τάξη («υιοί του θεού»), με γυναίκες κατώτερης τάξης («θυγατέρες των ανθρώπων»). Η ερμηνεία αυτή υπήρξε ιδιαίτερα δημοφιλής στον Ιουδαϊσμό μέχρι και πρόσφατα. Ο όρος «υιοί του θεού» και η ορθή κατανόησή του αποτέλεσε δύσκολο ζήτημα και για τη χριστιανική ερμηνευτική. Στην Κ.Δ. υπάρχουν δύο χωρία (Ιουδ. 1,6 και Β' Πέτρ. 2,4), που υπαινίσσονται την αφήγηση του Γεν. 6,1-4 και αντιλαμβάνονται τους «υιούς του θεού» ως αγγέλους. Σ' αυτά στηρίζονται οι πρώτοι εκκλησιαστικοί συγγραφείς (Κλήμης, Ιουστίνος, Τερτυλλιανός κ.α.) και τα χρησιμοποιούν – μαζί με τη διδασκαλία της Αποκαλυπτικής για τους πεπτωκότες αγγέλους – στην αντιπαράθεσή τους με τους ειδωλολάτρες. Έτσι θεωρούν ότι στη σχετική περικοπή της Γενέσεως γίνεται λόγος για δαιμονικά όντα, τα οποία και ταυτίζουν με τις θεότητες του ειδωλολατρικού κόσμου. Ωστόσο τα πράγματα αλλάζουν τον 3^ο μ.Χ. αιώνα, ίσως εξαιτίας της αντιπαράθεσης με τους Γνωστικούς. Τότε θεωρήθηκε ότι οι «υιοί του θεού» δεν είναι ούτε

άγγελοι ούτε δαίμονες αλλά απόγονοι του Σηθ (Γεν. 5), δηλαδή άνθρωποι. Η άποψη αυτή υποστηρίχθηκε στη Δύση από τον Ιούλιο Αφρικανό και κυρίως τον Αυγουστίνo. Στην Ανατολή θερμότερος υποστηρικτής της υπήρξε ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και τελικά την αποδέχτηκαν όλοι σχεδόν οι Πατέρες της Εκκλησίας. Μετά από πολλά χρόνια και συγκεκριμένα προς τα τέλη του 19^{ου} μ.Χ. αιώνα γίνεται μια πρώτη προσπάθεια να κατανοηθεί ο όρος «υιοί του θεού» με βάση τα δεδομένα της βιβλικής εβραϊκής γλώσσας. Το συμπέρασμα, στο οποίο κατέληξε, είναι ότι με την έκφραση αυτή δεν μπορεί να δηλώνεται τίποτε άλλο παρά θεϊκά όντα, θεότητες. Η άποψη αυτή έγινε γενικά αποδεκτή από τους ερμηνευτές της ευαγγελικής παράδοσης. Από την άλλη πλευρά ο καθολικός θεολόγος F. Dexinger διατύπωσε την υπόθεση ότι ο όρος «υιοί του θεού» μπορεί να σημαίνει «πολεμιστές». Τη στηρίζει στη διαπίστωση ότι μερικές φορές στην Π.Δ. ο προσδιορισμός «του θεού» χρησιμοποιείται όπως ο υπερθετικός βαθμός των επιθέτων. Συνεπώς στην έκφραση «υιοί του θεού» δηλώνει τη γενναιότητα των «υιών». Ωστόσο νεότερες μελέτες καθολικών θεολόγων αποδέχονται τελικά ότι ο όρος «υιοί του θεού» αναφέρεται σε θεϊκά όντα (O. Loretz, B.S. Childs, W.H. Schwidt, P. Rendtorff, W. Herrmann, G. Cooke). Στο χώρο της ορθόδοξης θεολογίας ο π. Ιωήλ Γιαννακόπουλος θεωρεί τους «υιούς του θεού» ως απόγονους του Σηθ, ενώ ο π. Ιερεμίας Φούντας ως «ισχυρούς άνδρες» και συνεπώς απόγονους του Κάιν. Με την ανθρωπολογική ερμηνεία διαφωνούν οι καθηγητές Δ. Δόικος και Σ. Αγουρίδης. Ο πρώτος ταυτίζει τους «υιούς του θεού» με δαιμονικές υπάρξεις και ο δεύτερος με αγγέλους. Ο καθηγητής Αγουρίδης στηρίζει την άποψη του στη διαπίστωση ότι σε ορισμένα χωρία του πρωτότυπου εβραϊκού κειμένου της Π.Δ. οι άγγελοι χαρακτηρίζονται ως «υιοί του θεού» (Ιώβ 1,6 εξ. 38,7. Ψ. 29,1. 82,6. 89,7) και στο Α' Ενώχ 6 γίνεται λόγος για «άγγελους υιούς ούρανού». Όμως τόσο το βιβλίο του Ιώβ όσο και του Ενώχ είναι κείμενα που προέρχονται από μια εποχή με αναπτυσσόμενη αγγελολογία. Και ο ψαλμός 89, όπου η έκφραση «υιοί θεού» είναι πιθανό να δηλώνει τους αγγέλους, ανάγεται στη μεταιχμαλωσιακή εποχή. Αντίθετα στους αρχαίους ψαλμούς ο όρος «υιοί του θεού» δεν δηλώνει ποτέ τους αγγέλους. Έτσι στον ψαλμό 29, που θεωρείται ως ο αρχαιότερος, ο σχετικός όρος δηλώνει τις θεότητες του ιεβουσιτικού πανθέου της προδαβιδικής Ιερουσαλήμ, που απάρτιζαν την αυλή του Ελ. Και στον ψαλμό 82 η έκφραση «υιοί ύψιστου» δηλώνει αναμφίβολα θεότητες. Η ερμηνεία αυτή ενισχύεται και από το γεγονός ότι στη Μετάφραση των Ο' η ίδια έκφραση του πρωτότυπου κειμένου αποδίδεται ως «άγγελοι» στο βιβλίο του Ιώβ, ενώ στο Γεν. 6,2 ως «υιοί του θεού». Κατέστη λοιπόν σαφές ότι η ερμηνεία της έκφρασης «υιοί του θεού» στη σχετική περικοπή της Γενέσεως δεν μπορεί να στηριχτεί σε μεταγενέστερα βιβλικά χωρία, αλλά μόνο σε κείμενα της ίδιας περιόδου. Έτσι η έρευνα στράφηκε υποχρεωτικά στο χαναναϊκό περιβάλλον του Ισραήλ και εντόπισε το εγγύτερο παράλληλο στα μυθολογικά κείμενα της Ουγαρίτ, που χρονολογούνται από το 13^ο π.Χ. αιώνα. Σ' αυτά χρησιμοποιείται συχνά η έκφραση μπενέ ιλίμ, δηλαδή «γιοι των θεών», για να δηλωθούν οι διάφορες θεότητες του χαναναϊκού πανθέου. Συνεπώς η ορθότερη ερμηνεία της έκφρασης «υιοί του θεού», με την οποία συντάσσεται και ο καθηγητής Μ. Κωνσταντίνου, είναι ότι αναφέρεται σε θεότητες. Για μια λεπτομερή και αναλυτική παρουσίαση

χρησιμοποιούν και εμπλουτίζουν αυτόν τον αρχαίο μύθο³⁴², δεν έχουν καμιά αμφιβολία ότι αναφέρεται σε ουράνια όντα ή αγγέλους³⁴³.

Η «πτώση» των αγγέλων περιγράφεται στο Α΄ Ενώχ 6: διακόσιοι άγγελοι, οι οποίοι αλλού αναφέρονται ως «έγρηγοροι»³⁴⁴, παίρνουν την απόφαση να επιλέξουν γυναίκες από τις όμορφες θυγατέρες των ανθρώπων, για να ενωθούν μαζί τους και να αποκτήσουν παιδιά. Μετά από παρέμβαση του αρχηγού τους Σεμιαζά δεσμεύονται με όρκο να μην αλλάξουν γνώμη, μέχρι να πραγματοποιήσουν αυτό που σκέφτηκαν και αποφάσισαν. Είκοσι φέρουν το αξίωμα του «δεκα(δ)άρχου» και αναφέρονται ονομαστικά σε έναν κατάλογο, όπου πρώτος εμφανίζεται ο Σεμιαζάς³⁴⁵, ο «ἄρχων αὐτῶν». Τελικά πραγματοποιούν το σχέδιό τους να συνευρεθούν με τις κόρες των ανθρώπων και αποκτούν απογόνους, που είναι γίγαντες ύψους τριών χιλιάδων πηχών³⁴⁶.

Το γεγονός αυτό τοποθετείται χρονικά στην περίοδο, κατά την οποία «έπληθύνθησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων» και «έγεννήθησαν θυγατέρες ὠραῖαι και καλαί»³⁴⁷, ή – κατά την πολύ ακριβέστερη χρονολόγηση της αναθεώρησης του Συγκέλλου – «έν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ»³⁴⁸ και πιο συγκεκριμένα το χιλιοστό εκατοστό εβδομηκοστό έτος του κόσμου³⁴⁹.

του θέματος καθώς και σχετική βιβλιογραφία βλ. Μ.Δ. Κωνσταντίνου, Ρήμα Κυρίου κραταιόν. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 155-163. Επιπλέον βλ. J.L. McKenzie, ό.π., σσ. 293-300. G. Cooke, «The sons of (the) God(s)», ZAW 76, 1964, σ. 24. S.H.T. Page, ό.π., σσ. 43-65.

³⁴² Για τους λόγους που οδήγησαν τους αποκαλυπτικούς να επεξεργαστούν τη σχετική βιβλική διήγηση βλ. G.W. Nickelsburg, «Apoalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11», JBL 96, 1977, σσ. 383-405, όπου συνδέονται με την εξάπλωση του ελληνισμού. Βλ. και παρακάτω σ. 106.

³⁴³ Α΄ Ενώχ 86,1 εξ. 106,13. Ιωβηλ. 4,15. 5,1 εξ. Διαθ. Ρουβ. 5,6 εξ. Διαθ. Νεφθ. 3,5. Β΄ Ενώχ 7,1 εξ. 18,1 εξ. Β΄ Βαρ. 56,10 εξ. Πρβλ. Β΄ Πέτρ. 2,4 και Ιουδ. 6.

³⁴⁴ Δαν. 4,13.17.23. Α΄ Ενώχ 10,7.15. 15,2 16,1 εξ. 19,1-3. Ιωβηλ. 4,15. Β΄ Ενώχ 18,1-5 κ.α. Βλ. σχ. G.W.E. Nickelsburg, «The Apocalyptic Construction of Reality in I Enoch», στον τόμο J.J. Collins - J.H. Charlesworth (εκδ.), *Mysteries and Revelations*, JSP.SS 9, 1991, σ. 59.

³⁴⁵ Στο Α΄ Ενώχ 10,4 ως αρχηγός τους αναφέρεται ο Αζαζέλ ή Αζαήλ.

³⁴⁶ Α΄ Ενώχ 7,1-2. Η αναθεώρηση του Α΄ Ενώχ από τον Σύγκελλο αναφέρει ότι από την ένωση αυτή προέκυψαν τρία γένη: «γίγαντες», «Ναφηλείμ», «Ελιούδ». Βλ. Συγκέλλου, Α΄ Ενώχ 7,2.

³⁴⁷ Α΄ Ενώχ 6,1.

³⁴⁸ Συγκέλλου, Α΄ Ενώχ 6,6.

³⁴⁹ Συγκέλλου, Α΄ Ενώχ 7,1.

Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στον πόθο των «έγρηγόρων» για τις χαριτωμένες θυγατέρες των ανθρώπων ως το κίνητρο, που τους ώθησε να κατέβουν από τον ουρανό³⁵⁰. Ωστόσο στα Ιωβηλαία υπάρχει μια διαφορετική θεώρηση:

Οί ἄγγελοι τοῦ Κυρίου κατήλθον ἐπὶ τῆς γῆς, οἱ καλούμενοι ἐγρήγοροι, ἵνα διδάξουν τὰ τέκνα τῶν ἀνθρώπων και ἵνα ποιήσουν κρίσιν και εὐθύτητα ἐπὶ τῆς γῆς³⁵¹.

Εδώ το κίνητρο είναι η διδασκαλία των ανθρώπων και η επικράτηση της δικαιοσύνης. Πρόκειται για μια διαφορετική παράδοση, που δεν είναι άγνωστη και στο βιβλίο του Ενώχ. Εκεί αναφέρεται ότι οι πεπτωκότες ἄγγελοι – με αρχηγό τον Αζαήλ ή Αζαζέλ – δίδαξαν τους ανθρώπους πολλές γνώσεις και τέχνες³⁵² και ειδικότερα την κατασκευή όπλων, τον καλλωπισμό, τη μαγεία, την αστρολογία, τα σημεία και την πορεία των ουρανίων σωμάτων³⁵³. Ακόμη λέγεται ότι φανέρωσαν τα «αιώνια μυστήρια του ουρανού»³⁵⁴. Η έκφραση αυτή ίσως να υποδηλώνει τη γνώση γενικά, την τεχνική και την εφαρμογή της³⁵⁵. Επομένως αυτό που έσπρωξε τους αγγέλους να κατέβουν από τον ουρανό στη γη και που οδήγησε τελικά στην «πτώση» τους, ήταν είτε η επιθυμία τους να συνευρεθούν με τις θυγατέρες των ανθρώπων είτε η αποκάλυψη στους ανθρώπους απαγορευμένων γνώσεων³⁵⁶ είτε και τα δύο μαζί.

³⁵⁰ Α' Ενώχ 6,1-2.

³⁵¹ Ιωβηλ. 4,15.

³⁵² Α' Ενώχ 7,1.

³⁵³ Α' Ενώχ 8. Πρβλ. Α' Ενώχ 69.

³⁵⁴ Α' Ενώχ 9,6.

³⁵⁵ H.B. Kuhn, «The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses», JBL 67, 1948, σ. 231. C.A. Keller, «Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik», στον τόμο M. Krause (εκδ.), Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford 1975), Nag Hammadi Studies 8, Leiden 1977, σσ. 82-83.

³⁵⁶ Βλ. σχ. P.D. Hanson, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», JBL 96, 1977, σσ. 195-233. C.A. Newsom, «The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment», CBQ 42, 1980, σσ. 313-314.316-321.

Σε κάθε περίπτωση – και ανεξάρτητα από το κίνητρο κατάβασης των αγγέλων – το αποτέλεσμα της αθέμιτης μίξης με τις θυγατέρες των ανθρώπων ήταν η διαφθορά ολόκληρης της γης και του ανθρώπινου γένους. Η αιματοχυσία, η ασέβεια και η ανομία εξαπλώθηκαν παντού³⁵⁷, με αποτέλεσμα η κραυγή των ανθρώπων να φτάνει μέχρι τον ουρανό και ο κατακλυσμός να είναι πια αναπόφευκτος. Ο Αζαήλ και ο Σεμιαζάς συλλαμβάνονται και φυλακίζονται μέχρι την τελική κρίση, όταν και

ἀπαχθήσονται εἰς τὸ χάος τοῦ πυρός και εἰς τὴν βάσανον
και εἰς τὸ δεσμωτήριον συνκλείσεως αἰῶνος³⁵⁸.

Ο Μιχαήλ παίρνει την εντολή να σκοτώσει

πάντα τὰ πνεύματα τῶν κιβδῆλων και τούς υἱούς τῶν
ἐγρηγόρων διὰ τὸ ἀδικῆσαι τούς ἀνθρώπους³⁵⁹.

Οι «υἱοὶ τῶν ἐγρηγόρων» είναι οι γίγαντες, που προήλθαν από την αθέμιτη μίξη αγγέλων και ανθρώπων, ενώ η έκφραση «διὰ τὸ ἀδικῆσαι τούς ἀνθρώπους» συνοψίζει τους λόγους εξόντωσής τους και αναφέρεται σε κάθε είδους κακό, που διέπρατταν εναντίον των πλασμάτων του Θεού. Τόσο ήταν το μέγεθος της διαφθορά τους, που έφτασαν στο σημείο να σφάζουν και να τρώνε ο ένας τον άλλον³⁶⁰. Τελικά η δράση τους είχε ως αποτέλεσμα το κακό να διεισδύσει παντού και να επηρεάσει τις ψυχές των ανθρώπων και ολόκληρο το σύμπαν³⁶¹.

Οι «υἱοὶ τῶν ἐγρηγόρων» αναφέρονται και ως κακά πνεύματα («πνεύματα πονηρά») ή λέγεται ότι, όταν πεθαίνουν, βγαίνουν από τα σώματά

³⁵⁷ Α' Ενώχ 9,1.

³⁵⁸ Α' Ενώχ 10,13. Πρβλ. Β' Πέτρ. 2,4. Αποκ. 20,2 εξ.

³⁵⁹ Α' Ενώχ 10,15.

³⁶⁰ Α' Ενώχ 7,2-6. Σύμφωνα με το Γ' Βαρ. 4,10 ο αριθμός των γιγάντων την ημέρα του κατακλυσμού είχε φτάσει τις τετρακόσιες εννέα χιλιάδες.

³⁶¹ P. Sacchi, «Cosmic Order and Otherworldly Perspectives in the Post - Exilic Period: The Problem of Evil and the Origin of Apocalyptic», στον τόμο του ίδιου, *Jewish Apocalyptic and its History*, μτφρ. W.J. Short, JSP.SS 20, 1996, σ. 83.

τους κακά πνεύματα. Αυτά είναι που βασανίζουν, καταδυναστεύουν, καταστρέφουν και προκαλούν προβλήματα. Κατοικούν σε απομονωμένες περιοχές της γης και, παρόλο που δεν τρέφονται, πεινούν και διψούν³⁶². Θα εναντιωθούν στους «υιούς τῶν ἀνθρώπων και τῶν γυναικῶν, ὅτι ἐξεληλύθασιν ἀπ’ αὐτῶν»³⁶³. Με τον κατακλυσμό δεν καταστρέφονται, αλλά συνεχίζουν να υποκινούν το κακό ως την τελική κρίση³⁶⁴.

Την ίδια ιστορία αφηγούνται και τα Ιωβηλαία³⁶⁵. Οι απόγονοι των «ἐγγρηγόρων», που ονομάζονται κακά πνεύματα ή δαίμονες, αρχίζουν να εξαπατούν τους εγγονούς του Νώε και να τους οδηγούν στην καταστροφή. Ο Νώε πληροφορείται τη δράση τους από τους γιους του και προσεύχεται στο Θεό να φυλακίσει «τά πνεύματα αὐτά τὰ ζῶντα», να φροντίσει για την ασφαλή επιτήρησή τους στον τόπο της καταδίκης και να προστατέψει τους απογόνους του από αυτά, γιατί «εἶναι κακοποιά και δημιουργημένα διά να καταστρέφουν»³⁶⁶. Ο Θεός ανταποκρίνεται στο αίτημα του και διατάζει να δεθούν όλα τα κακά πνεύματα. Όμως μετά από παράκληση του Μαστεμά, του «ἀρχηγού τῶν πνευμάτων», τελικά μόνο τα εννιά δέκατα του συνόλου τους περιορίζονται και το ένα δέκατο αφήνεται ελεύθερο να περιπλανιέται, ώστε «να δύνανται να εἶναι ὑπήκοοι πρὸ τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τῆς γῆς»³⁶⁷. Ἐτσι αὐτά τα «κακοποιά πνεύματα» εξακολουθούν να διαφθείρουν, να παραπλανούν και να προκαλούν πόνο με τις αρρώστιες, χωρίς ωστόσο να μπορούν να βλάψουν τους γιους του Νώε, γιατί ο Νώε γνώριζε όλων των ειδών τα φάρμακα³⁶⁸. Παρακινούν τους ανθρώπους να «μάχωνται ὁ εἷς ἐναντίον τοῦ ἄλλου, να αἰχμαλωτίζουν και να φονεύουν ὁ εἷς τον ἄλλον», να κατασκευάζουν χυτές εικόνες και να λατρεύουν εἰδωλα³⁶⁹. Τελικά – με εντολή του Μαστεμά – τους καθοδηγούν στο να πράξουν

³⁶² Α' Ενώχ 15,8-11.

³⁶³ Α' Ενώχ 15,12.

³⁶⁴ Α' Ενώχ 16,1. 19,1. Πρβλ. Ιωβηλ. 10,5-11 και Μτ. 8,29.

³⁶⁵ Βλ. ιδιαίτερα τα κεφ. 5 και 10.

³⁶⁶ Ιωβηλ. 10,1-5.

³⁶⁷ Ιωβηλ. 10,7-11.

³⁶⁸ Ιωβηλ. 10,13. Βλ. σχ. Μ. Hengel, *Judaism and Hellenism*, London 1991, σσ. 240-241.

³⁶⁹ Ιωβηλ. 11,2-4.

πάν εἶδος κακοῦ και ἀμαρτίας και πάν εἶδος παραβάσεως, να διαφθείρουν και να καταστρέψουν και να χύσουν αἷμα ἐπί τῆς γῆς³⁷⁰.

Μια ἀκόμη αναφορά στην ἀθέμιτη μίση ἀγγέλων και ἀνθρώπων συναντάμε στο βιβλίο των Οραμάτων του Ενώχ³⁷¹. Εδῶ οι πεπρωκότες ἀγγελοι παρουσιάζονται ως ἀστρα³⁷². Ο Ενώχ, καθώς κοιμάται, βλέπει ἀρχικά ἓνα ἀστέρι, τον Αζαζέλ, να πέφτει ἀπό τον ουρανό και στη συνέχεια πολλά ἀστέρια, που αποτελούν τη στρατιά του, να ἀκολουθούν την πτώση του. Ὄταν φτάνουν στη γη, μεταμορφώνονται σε ταύρους και ἐπιβαίνουν σε ἀγελάδες. Ἀπό την ἔνωση αὐτή προκύπτουν ἐλέφαντες, καμήλες και ὄνοι, που συμβολίζουν τις τρεις γενιές των γιγάντων και που ἀρχίζουν να

δάκνουν με τοὺς ὀδόντας των και να καταβροχθίζουν και να κεντρίζουν με τὰ κέρατά των.

Προκαλοῦν τέτοια καταστροφή στη γη, που οι ἀνθρωποι ἀρχίζουν να τρέμουν και να φεύγουν μακριά³⁷³. Τότε ἐμφανίζονται οι ἀρχάγγελοι με τη μορφή ἐπτά λευκῶν ἀνθρώπων και συλλαμβάνουν τα ἀστέρια. Τα ρίχνουν στην ἀβυσσο και παραδίδουν τους ἀπογόνους τους στο ξίφος³⁷⁴.

³⁷⁰ Ιωβηλ. 11,5.

³⁷¹ Α' Ενώχ 83-90. Βλ. σχ. Σ.Χ. Αγουρίδου, Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. 1, Αθήνα 1980², σ. 266.

³⁷² Και ἀλλοῦ οι πεπρωκότες ἀγγελοι παρουσιάζονται ως ἀστρα που θα τυλιχτοῦν στη φωτιά, γιατί δεν ἀνέτειλαν την καθορισμένη ὥρα. Βλ. Α' Ενώχ 18,13-16. 21,6.

³⁷³ Α' Ενώχ 86.

³⁷⁴ Α' Ενώχ 87-88. 90,21.24-25.

Τέλος στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών υπάρχουν σαφείς υπαινιγμοί – και όχι εκτενείς αναφορές – στην «πτώση» των «έγρηγόρων»³⁷⁵: π.χ. στη Διαθήκη Ρουβήμ τονίζεται ότι οι γυναίκες οφείλουν να μην καλλωπίζουν το πρόσωπο και το κεφάλι τους, γιατί έτσι «ἔθελξαν τούς ἐγρηγόρους πρό τοῦ κατακλυσμοῦ», με αποτέλεσμα να ενωθούν μαζί τους και να γεννήσουν γίγαντες³⁷⁶. και στη Διαθήκη Νεφθαλείμ αναφέρεται ότι, επειδή «οἱ ἐγρήγοροι ἐνήλλαξαν τάξιν φύσεως αὐτῶν», ο Θεός τους καταράστηκε «ἐπί τοῦ κατακλυσμοῦ» και κατέστησε τη γη άκαρπη και ακατοίκητη³⁷⁷.

Όλα αυτά οδηγούν σε ένα βασικό συμπέρασμα: ο μύθος για την «πτώση» των αγγέλων έτυχε μεγάλης επεξεργασίας από τους αποκαλυπτικούς και γνώρισε ευρύτατη διάδοση στους κύκλους τους, γιατί έδινε μια ικανοποιητική απάντηση στο ιδιαίτερα πιεστικό ερώτημα από που προέρχεται το κακό, εφόσον δεν πηγάζει από το Θεό.

Αντίθετα η αφήγηση του Γεν. 6,1-4, που ανήκει στη γιαχβιστική παράδοση για τον κατακλυσμό και στην οποία στηρίχτηκαν οι αποκαλυπτικοί, παρουσιάζει το μύθο αποσπασματικά. Κι αυτό, γιατί προφανώς δε στόχευε στην εξήγηση της εμφάνισης του κακού στον κόσμο, αλλά στο να παραστήσει την αποκορύφωση της διαφθοράς, που είχε ως συνέπεια τον κατακλυσμό³⁷⁸. Σε κάθε περίπτωση και ανεξάρτητα από το σκοπό της αφήγησης δεν πρέπει να λησμονούμε ότι προαιχμαλυσιακά το πρόβλημα της προέλευσης του κακού

³⁷⁵ Αντίθετα υπάρχουν πολλές αναφορές στα κακά πνεύματα ως την αιτία για κάθε είδους κακό επάνω στη γη, χωρίς να λέγεται τίποτε σχετικά με την προέλευσή τους. Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 251.404 εξ.

³⁷⁶ Διαθ. Ρουβ. 5,6-7.

³⁷⁷ Διαθ. Νεφθ. 3,5.

³⁷⁸ Γι' αυτό και ο Γιαχβιστής τοποθετεί το σχετικό μύθο ως εισαγωγή στην ιστορία του κατακλυσμού. Με το πρόβλημα της εμφάνισης του κακού στον κόσμο είχε ασχοληθεί νωρίτερα, όταν αφηγήθηκε την ιστορία της «πτώσης» του ανθρώπου. Για μια λεπτομερή ανάλυση της περικοπής Γεν. 6,1-4 βλ. Μ.Δ. Κωνσταντίνου, ό.π., σσ. 154-172.

δεν απασχολούσε ιδιαίτερα τους Ισραηλίτες, αφού η αιτία του ήταν γνωστή σε όλους και είχε ένα όνομα: Γιαχβέ³⁷⁹.

Η κατάσταση αυτή αλλάζει δραματικά – όπως είδαμε πιο πάνω – στην περίοδο της αποκαλυπτικής γραμματείας. Οι Ιουδαίοι, που ζουν τώρα πια μέσα σε μια τελείως διαφορετική θρησκευτική ατμόσφαιρα, δεν μπορούν να δεχτούν ότι αιτία του κακού είναι ο Γιαχβέ και αναζητούν επίμονα μια νέα εξήγηση. Στο πλαίσιο αυτής της αναζήτησης οι αποκαλυπτικοί παραλαμβάνουν το μύθο για την «πτώση» των αγγέλων και τον εμπλουτίζουν. Έτσι διαμορφώνουν τα δομικά στοιχεία μιας νέας ερμηνείας του προβλήματος του κακού, που θα μπορούσαν να περιγραφούν συνοπτικά ως εξής:

- I. Οι απαρχές του κακού συνδέονται με την «πτώση» των «έγρηγόρων».
- II. Ως αιτία της «πτώσης» θεωρείται είτε η αθέμιτη μίξη τους με τις κόρες των ανθρώπων και η απόκτηση απογόνων, αφού αποτελούσε παραβίαση της τάξης που είχε εγκαθιδρύσει ο Θεός, είτε η αποκάλυψη στους ανθρώπους απαγορευμένων γνώσεων, εφόσον κι αυτή συνιστούσε παράβαση του θελήματος του Θεού³⁸⁰.
- III. Η παρουσία του κακού στον κόσμο αποδίδεται στη δράση κακών πνευμάτων ή δαιμόνων. Πρόκειται για τους απογόνους των «έγρηγόρων», που προήλθαν από την αθέμιτη μίξη και περιπλανώνται διαρκώς πάνω από τη γη, το σπίτι των μητέρων τους, συνεχίζοντας το καταστροφικό τους έργο – αν και μόνο με την άδεια του Θεού.

³⁷⁹ Βλ. σχ. Α' Μέρος, σσ. 20-27.60-63. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι η αφήγηση του Γεν. 6,1-4 δεν κατέχει κεντρική θέση στην κρατούσα παλαιοδιαθηκική ερμηνεία του προβλήματος του κακού.

³⁸⁰ Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 191.

2.2 Οι «Σατάν»

Η νέα ερμηνεία που απέδιδε την προέλευση του κακού στην «πτώση» των αγγέλων, αν και πολύ δημοφιλής, παρουσίαζε ένα βασικό ελάττωμα: τοποθετούσε τις απαρχές του κακού στην εποχή του Ιάρεδ, δηλαδή πολλά χρόνια μετά την αμαρτία του Αδάμ και της Εύας, την εξορία τους από τον Παράδεισο, τη δολοφονία του Άβελ από τον Κάιν και γενικότερα την μεγέθυνση της διαφθοράς πάνω στη γη³⁸¹. Επομένως η «πτώση» των «έγρηγόρων» δεν μπορούσε να εξηγήσει το κακό που προϋπήρχε. Τελικά το καιρίο και βασανιστικό ερώτημα παρέμενε αναπάντητο: Από πού προέρχεται το κακό;

Οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς αντιλήφθηκαν νωρίς την αδυναμία αυτή και προσπάθησαν να την θεραπεύσουν καταφεύγοντας σε μια εξίσου αρχαία παράδοση, που μιλούσε για δυνάμεις του κακού πριν από την «πτώση» των «έγρηγόρων»³⁸². Σ' αυτές ανήκουν οι πέντε «Σατάν». Τα ονόματα και η δράση τους αναφέρονται στο Α' Ενώχ 69,4-12: Ο Γιεκών και ο Ασβιήλ αποπλάνησαν τους «υιούς του θεού» και τους παρέσυραν να συνευρεθούν με τις κόρες των ανθρώπων. Ο Γαδριήλ παραπλάνησε την Εύα και υπέδειξε όλα τα θανάσιμα χτυπήματα, καθώς και τη χρήση των όπλων. Ο Πενεμουέ δίδαξε στους ανθρώπους το πικρό και το γλυκό και όλα τα «μυστικά τῆς σοφίας των»· επιπλέον τους καθοδήγησε να γράφουν με μελάνι και χαρτί. Τέλος ο Κασδέια έδειξε όλα τα κακά χτυπήματα των πνευμάτων και των δαιμόνων, καθώς και τα χτυπήματα εναντίον του εμβρύου μέσα στη μήτρα, που οδηγούν στην αποβολή του.

Στις Παραβολές του Ενώχ³⁸³ οι «Σατάν» εμφανίζονται να βρίσκονται κάτω από την κυριαρχία του «Σατανά»³⁸⁴. Διακρίνονται από τους «έγρηγορους», γιατί έχουν τη δυνατότητα να παρουσιάζονται μπροστά στον

³⁸¹ Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σσ. 192-193.196 υποσ. 37.

³⁸² Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 254-255. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 219-220. J.B. Russell, ό.π., σσ. 206-207.

³⁸³ Α' Ενώχ 37-71.

³⁸⁴ Α' Ενώχ 53,3. 54,6.

Κύριο των Πνευμάτων³⁸⁵. Το έργο τους είναι τριπλό: κατηγορούν τους κατοίκους της γης³⁸⁶, τους παραπλανούν ώστε να κάνουν το κακό³⁸⁷ και δρουν ως άγγελοι τιμωρίας³⁸⁸. Ρίχνουν τους βασιλείς και τους ισχυρούς σε μια βαθιά κοιλάδα με «φλέγον πῦρ» και κατασκευάζουν σιδερένιες αλυσίδες αμέτρητου βάρους, για να συλλάβουν «κατά τήν μεγάλην εκείνην ἡμέραν» και να ρίξουν στην άβυσσο της «πλήρους καταδίκης» τη στρατιά του Αζαζέλ³⁸⁹. τιμωρούν τους «ἐγρήγορους» εξαιτίας της «ἀδικίας» τους,

ὅταν ὑπετάγησαν εἰς τον Σατανᾶν και παρεπλάνησαν
τούς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς³⁹⁰.

³⁸⁵ Α΄ Ενώχ 40,7. Βλ. σχ. Η. Haag, ὀ.π., σ. 226.

³⁸⁶ Α΄ Ενώχ 40,7. Πρβλ. Ιώβ 1-2. Ζαχ. 3,1-2. Αποκ. 12,10.

³⁸⁷ Α΄ Ενώχ 69,6.

³⁸⁸ Α΄ Ενώχ 53,3. 56,1. 62,11. 63,1.

³⁸⁹ Α΄ Ενώχ 54,1-5.

³⁹⁰ Α΄ Ενώχ 54,6.

2.3 Η «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του

Η αφήγηση για τους «Σατάν», όπως είδαμε πιο πάνω, έδινε μια πειστική εξήγηση στο πρόβλημα του κακού που προϋπήρχε της «πτώσης» των «έγρηγόρων». Ωστόσο δεν ανέφερε τίποτε σχετικά με την προέλευσή τους³⁹¹. Κι αυτό αποτελούσε μια σημαντική αδυναμία, καθώς στην περίοδο αυτή το ζήτημα της προέλευσης των δαιμόνων ήδη είχε αποκτήσει πολύ μεγάλη σημασία, όπως φαίνεται και από την ευρύτατη διάδοση του μύθου για την «πτώση» των «έγρηγόρων» και τους δαίμονες - απογόνους τους³⁹². Μια ερμηνεία, που φιλοδοξούσε να εξηγήσει την εμφάνιση του κακού στον κόσμο, έπρεπε να είναι σε θέση να εξηγήσει το γιατί και το πως εμφανίστηκαν οι δαιμονικές δυνάμεις, αφού το κακό αποδιδόταν τώρα πια στη δράση τους.

Οι αποκαλυπτικοί αντιλήφθηκαν το βασικό αυτό ελάττωμα της αφήγησης για τους «Σατάν» και αναγκάστηκαν να επεξεργαστούν περαιτέρω τη σχετική παράδοση. Έτσι οδηγήθηκαν σε μια νέα ερμηνεία για την προέλευση του κακού, που θα μπορούσε να περιγραφεί ως «επανάσταση στον ουρανό»³⁹³ ή ακριβέστερα ως «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του³⁹⁴. Η ερμηνεία αυτή ήταν σαφώς πιο ολοκληρωμένη, καθώς από τη μια πλευρά εξακολουθούσε να μιλά για δαιμονικές δυνάμεις πριν την «πτώση» των «έγρηγόρων» και από την άλλη έδινε ιδιαίτερη έμφαση στο ζήτημα της προέλευσής τους.

³⁹¹ Στο βιβλίο του Ενώχ δεν υπάρχει καμία σχετική αναφορά.

³⁹² Το συγκεκριμένο θέμα φαίνεται ότι απασχολούσε ιδιαίτερα και την κοινότητα του Κουμράν, καθώς στοιχεία της διήγησης για τους «υιούς του θεού», δηλαδή τους «έγρηγορους», υπάρχουν στον Ενώχ, στο Δαμασκηνό Χειρόγραφο και στο απόκρυφο της Γένεσης, που βρέθηκαν στο Κουμράν. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Τα χειρόγραφα του Κουμράν και η θεολογία τους, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 200.

³⁹³ Βλ. σχ. J.J. Collins, «The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls», στον τόμο J.A. Emerton (εκδ.), Congress Volume, Paris 1992, VTS 61, Leiden 1995, σ. 36. D.S. Russell, ό.π., σσ. 255-256.

³⁹⁴ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 220-222. J.B. Russell, ό.π., σσ. 207-209.

Μια πρώτη περιγραφή της «πτώσης» του Σατανά και των αγγέλων του ως συνέπεια μιας «επανάστασης στον ουρανό», συναντάμε στην εκτενέστερη αναθεώρηση του Σλαβονικού Ενώχ³⁹⁵. Ο Ενώχ μεταφέρεται στο δεύτερο ουρανό, όπου βλέπει αγγέλους να περιμένουν την αιώνια κρίση. Πληροφορείται από τους ίδιους ότι είναι αυτοί που αποστάτησαν από τον Κύριο, δεν υπάκουσαν στις εντολές του, ακολούθησαν τη δική τους βούληση και παραβίασαν με τον αρχηγό τους το θέλημα του Κυρίου³⁹⁶. Ως αρχηγός τους φέρεται ο Σατανιήλ³⁹⁷. Πρόκειται για έναν αρχάγγελο που θέλησε να στήσει το θρόνο του ψηλότερα από τα σύννεφα του ουρανού και να γίνει ίσος με το Θεό. Γι' αυτό ο Θεός τον έριξε από ψηλά μαζί με τους αγγέλους του αφήνοντάς τον να πετά συνεχώς στον αέρα πάνω από την άβυσσο³⁹⁸. Ωστόσο σχεδίαζε – μεταξύ άλλων – να συμπαρασύρει τους «έγρηγορους», που βρίσκονταν περιορισμένοι στον πέμπτο ουρανό, σε μια επανάσταση εναντίον του Θεού. Αυτοί που τον ακολούθησαν χωρίστηκαν στα δύο. Άλλοι ρίχτηκαν κάτω και φυλακίστηκαν στο δεύτερο ουρανό³⁹⁹ και άλλοι κατέβηκαν στη γη, ξελόγιασαν τις κόρες των ανθρώπων και τελικά φυλακίστηκαν κάτω από τη γη⁴⁰⁰.

Στο ίδιο βιβλίο υπάρχει ακόμη μια σημαντική αναφορά⁴⁰¹: Όταν δημιουργήθηκε ο Αδάμ και όλα στη γη υποτάχτηκαν σ' αυτόν, ο Σατανιήλ τον ζήλεψε και θέλησε να δημιουργήσει έναν άλλο κόσμο, για να τον κυβερνά και να τον εξουσιάζει. Χαρακτηρίζεται ως «διάβολος» και «πονηρό πνεύμα των κατώτερων τόπων», ενώ φεύγοντας από τον ουρανό μετονομάζεται από

³⁹⁵ Σχετικά με τα προβλήματα που παρουσιάζει το κείμενο του Σλαβονικού Ενώχ βλ. Σ.Χ. Αγουρίδου, Τα απόκρυφα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. Β', Αθήνα 2004, σσ. 443-446.

³⁹⁶ Β' Ενώχ 7,1-3.

³⁹⁷ Β' Ενώχ 18,3. Βλ. σχ. Μ. Takahashi, «An Oriental's Approach to the Problem of Angelology», ZAW 78, 1966, σ. 348.

³⁹⁸ Β' Ενώχ 29,4-5.

³⁹⁹ Β' Ενώχ 18,4. 7,3.

⁴⁰⁰ Β' Ενώχ 18,4.6-7.

⁴⁰¹ Β' Ενώχ 31,3-4.6.

Σατανιήλ σε Σατάν⁴⁰². Αυτός είναι που ξεγέλασε την Εύα και την παρέσυρε στην αμαρτία.

Η ίδια ιστορία, που αφηγείται την «πτώση» του Σατανά, παρουσιάζεται με κάποιες διαφοροποιήσεις και στο Βίο Αδάμ και Εύας⁴⁰³. Εδώ ο Σατανάς χαρακτηρίζεται ως «διάβολος»⁴⁰⁴ και «Πολέμιος»⁴⁰⁵. Κάποτε στους ουρανούς είχε περίοπτη θέση ανάμεσα στους αγγέλους. Όμως τα πράγματα άλλαξαν, όταν δημιουργήθηκε ο Αδάμ. Τότε ο Μιχαήλ – με θεϊκή εντολή – διέταξε όλους τους αγγέλους να προσκυνήσουν τον άνθρωπο ως «εικόνα του Θεού». Ο διάβολος αρνήθηκε, γιατί ο Αδάμ ήταν νεότερός του και ως νεότερος όφειλε εκείνος να τον προσκυνήσει. Το ίδιο έπραξαν και οι άγγελοι που βρίσκονταν κάτω από τις διαταγές του. Ο Μιχαήλ τους προειδοποίησε ότι με τη στάση τους αυτή θα προκαλούσαν την οργή του Θεού. Ωστόσο ο διάβολος απάντησε ότι, αν ο Θεός εξοργιζόταν μαζί του, θα έστηνε το θρόνο του πάνω από τα άστρα του ουρανού και θα γινόταν όμοιος με τον «Ύψιστον»⁴⁰⁶. Τελικά ο Θεός τον εξόρισε μαζί με τους αγγέλους του από τον ουρανό και τους έριξε στη γη. Εκεί ο διάβολος εξαιτίας του φθόνου του προς τον Αδάμ και θέλοντας να πάρει εκδίκηση, εξαπάτησε την Εύα και προκάλεσε την εξορία των πρωτοπλάστων από τον Παράδεισο⁴⁰⁷.

Και στην Αποκάλυψη Σεδράχ⁴⁰⁸ ο «πρώτος τῶν ἀγγέλων» εκδιώκεται από τους ουρανούς, γιατί αρνείται να προσκυνήσει τον Αδάμ. Ονομάζεται «διάβολος», «τεχνίτης τῆς ἀδικίας» και

⁴⁰² Το όνομα Σατανιήλ προέρχεται από τη λέξη Σατάν και απουσιάζει εντελώς στην Π.Δ.. Ωστόσο στην αποκαλυπτική γραμματεία δηλώνει έναν από τους αρχηγούς των δαιμόνων. Βλ. σχ. J. Michl, «Katalog der Engelnamen», RAC V, 1962, σσ. 232-233.

⁴⁰³ Βίος Αδάμ και Εύας 12-17.

⁴⁰⁴ Βίος Αδάμ και Εύας 12,1.

⁴⁰⁵ Βίος Αδάμ και Εύας 17,1.

⁴⁰⁶ Βίος Αδάμ και Εύας 15,3.

⁴⁰⁷ Βίος Αδάμ και Εύας 16,4.

⁴⁰⁸ Αποκ. Σεδράχ 5.

«ἀθεώρητον πνεῦμα», που ως καπνός εισέρχεται στις καρδιές των ανθρώπων και τους διδάσκει κάθε αμαρτία.

Στην Ελληνική Αποκάλυψη του Βαρούχ⁴⁰⁹ έχουμε μια πολύ ιδιόμορφη παραλλαγή της ίδιας ιστορίας. Ο Σαμαήλ⁴¹⁰, ένας από τους αρχικά κορυφαίους αρχαγγέλους, φυτεύει ένα αμπέλι. Όμως ο Θεός εξοργίζεται και καταριέται αυτόν και το φυτό του. Στη συνέχεια απαγορεύει στον Αδάμ να γευτεί από τον καταραμένο καρπό της αμπέλου⁴¹¹. Ο διάβολος φθονεί τον Αδάμ και τον εξαπατά οδηγώντας τον στη βρώση του απαγορευμένου καρπού⁴¹².

Όλες αυτές οι αφηγήσεις, που περιγράφουν την «πτώση» του Σατανά, τον παρουσιάζουν ως ένα πολύ ξεχωριστό δημιούργημα του Θεού, ως έναν αρχάγγελο, που τελικά χάνει το αρχικό μεγαλείο και τη δόξα του. Αιτία της «πτώσης» του είναι η αλαζονεία και ο φθόνος του για τον άνθρωπο⁴¹³. Ωστόσο το θέμα αυτό παρουσιάζεται σε καθένα από τα παραπάνω κείμενα μ' έναν ξεχωριστό τρόπο. Έτσι:

- Στην εκτενέστερη αναθεώρηση του Σλαβονικού Ενώχ ο Σατανάς θέλει να στήσει το θρόνο του πιο πάνω από τα σύννεφα και να γίνει όμοιος με το Θεό· γι' αυτό και οργανώνει στον ουρανό μια επανάσταση εναντίον του Θεού. Η έπαρση και η αλαζονεία του ξεπερνούν κάθε όριο!
- Στο Βίο Αδάμ και Εύας η αγάπη του για το Θεό μετατρέπεται σε μίσος εξαιτίας της προτίμησης του Θεού στο νεότερο δημιούργημά του, τον

⁴⁰⁹ Γ' Βαρ. 4,8.

⁴¹⁰ Το όνομα αυτό προέρχεται από τη λέξη «sami», που σημαίνει «τυφλός». Βλ. σχ. J. Michl, ό.π., σ. 231. G. Scholem, «Sammael», EJ 14, New York 1970, σσ. 719-722.

⁴¹¹ Πρβλ. Γ' Βαρ. 4,17. Εκεί τονίζεται ότι όλα τα κακά γίνονται «διά τῆς πόσεως τοῦ οἴνου».

⁴¹² Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 212.

⁴¹³ Σε αντιδιαστολή υπενθυμίζουμε ότι στο μύθο για τους «ἐγρήγορους» ως αιτία της «πτώσης» τους αναφέρεται ο πόθος τους για τις θυγατέρες των ανθρώπων ή η επιθυμία τους να αποκαλύψουν στους ανθρώπους απαγορευμένες γνώσεις. Βλ. σχ. παραπάνω σ. 102.

άνθρωπο⁴¹⁴. Εδώ ο φθόνος του για τον άνθρωπο γίνεται φθόνος για τον Κύριο και σε συνδυασμό με την αλαζονεία τον μεταβάλλουν σε εχθρό του Θεού οδηγώντας τον σε μια επανάσταση εναντίον του. Η γεμάτη έπαρση απειλή ότι θα στήσει το θρόνο του πάνω από τα αστέρια του ουρανού δείχνει ξεκάθαρα ότι θέλει να σφετεριστεί την εξουσία του Θεού.

- Στην Αποκάλυψη Σεδράχ φθονεί τον Αδάμ και αρνείται να τον προσκυνήσει.
- Ακόμη και στην πολύ ιδιαίτερη περίπτωση της Ελληνικής Αποκάλυψης του Βαρούχ ζηλεύει τον Αδάμ και η ζήλεια του αυτή παίζει έναν ρόλο στην απομάκρυνσή του από το Θεό.

Πέρα από τις αιτίες, που οδήγησαν στην «πτώση» του Σατανά, στα παραπάνω κείμενα γίνεται λόγος και για την «πτώση» των αγγέλων του. Οι άγγελοι αυτοί ακολούθησαν το Σατανά στην επανάσταση εναντίον του Θεού και γι' αυτό τιμωρήθηκαν αυστηρά. Ρίχτηκαν στη γη και τελικά συγκρότησαν τη στρατιά των δαιμόνων⁴¹⁵· μια στρατιά που τελεί κάτω από τις διαταγές του Σατανά και αναγνωρίζει μόνο αυτόν ως τον αδιαφιλονίκητο αρχηγό της.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η ιστορία, που αφηγείται την «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του, έδινε τώρα πια μια ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα της προέλευσης των δαιμόνων, που συνδεόταν άρρηκτα με το πρόβλημα της εμφάνισης του κακού στον κόσμο. Ταυτόχρονα αναδεικνυε το Σατανά ως αρχηγό της στρατιάς των δαιμόνων και του κακού.

⁴¹⁴ Στην αφήγηση αυτή ο Σατανάς παρουσιάζεται ως μια πληγωμένη ύπαρξη, που αποξενώθηκε από το δημιουργό της. Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σ. 209.

⁴¹⁵ Βλ. σχ. H.E. Gaylord, ό.π., σσ. 303-309.

3. Η ΜΕΤΑΛΛΑΞΗ ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΡΟΛΟ ΤΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ

3.1 Ο Σατανάς ως αρχηγός του κακού και των δαιμόνων

Οι προϋποθέσεις για την εισαγωγή στην ιουδαϊκή θρησκευτική σκέψη ενός πονηρού πνεύματος ως δημιουργού του κακού και πηγής κάθε αμαρτίας είχαν διαμορφωθεί ήδη κατά τη μεταιχμαλωσιακή εποχή με τη διδασκαλία της Παλαιάς Διαθήκης για το Σατανά⁴¹⁶. Στη συνέχεια τη σκυτάλη παρέλαβε η Αποκαλυπτική. Μέσα σε μια εντελώς νέα θρησκευτική ατμόσφαιρα και αναζητώντας στην «εκρηκτική» ανάπτυξη της δαιμονολογίας τη λύση στο πρόβλημα του κακού, προχώρησε πολύ περισσότερο και ανέδειξε το Σατανά ως την αρχή και την αιτία κάθε κακού και αμαρτίας που διαπράττεται πάνω στη γη.

Αρχικά ο Σατανάς παρουσιάζεται από τους αποκαλυπτικούς συγγραφείς ως ένας διακεκριμένος αρχάγγελος. Όμως στη συνέχεια εκπίπτει από το αξίωμα και το αρχικό του μεγαλείο εξαιτίας της αλαζονείας και του φθόνου του για τον άνθρωπο⁴¹⁷. Μετά την «πτώση» του μεταβάλλεται σε εχθρό του

⁴¹⁶ Βλ. σχ. Α΄ Μέρος, σσ. 47-48.

⁴¹⁷ Στο φθόνο του διαβόλου αναφέρεται και η Σοφία Σολομώντα, ένα κείμενο του 1^{ου} π.Χ. αιώνα που ανήκει στα δευτεροκανονικά βιβλία της Π.Δ. (βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη (μτφρ.), Σύντομη Εισαγωγή στην Π.Δ., Επιλογή Ενοτήτων από τη Βίβλο της Ιερουσαλήμ, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 120-121). Χρησιμοποιώντας την ελληνική λέξη «διάβολος» αντί της εβραϊκής «σατανάς» (βλ. σχ. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL, Louisville, Kentucky 1997, σ. 190) τονίζει ότι «φθόνω διαβόλου θάνατος εισηγήθη εις τον κόσμον» (Σοφ. Σολ. 2,24). Ωστόσο ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο, για να είναι – κατά το πρότυπο της δικής του φύσης – άφθαρτος (Σοφ. Σολ. 2,23. Πρβλ. και 1,13. Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας της Σοφίας Σολομώντα συνδέει την πλατωνική αντίληψη για την αθανασία της ψυχής με το Γεν. 1,26. Βλ. σχ. O. Kaiser, *Gottes und der Menschen Weisheit*, BZAW 161, Berlin, N. York, 1998, σσ. 11-13). Έτσι ο θάνατος από φυσικό γεγονός και κοινή μοίρα για όλους τους ανθρώπους, δίκαιους και ασεβείς (βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Η ανάσταση των νεκρών στην Π.Δ., Θεσσαλονίκη 1994, σ. 206), γίνεται τώρα κάτι κακό που φέρνει ο διάβολος (για τη σημασία του θανάτου στο βιβλίο της Σοφίας Σολομώντα βλ. J.J. Collins, ό.π., σ. 188). Η αντίληψη αυτή συμβαδίζει με την πίστη στην ανάσταση και με τη μεταβολή στη θεώρηση της Σεώλ από τόπο, όπου πήγαιναν όλοι

ανθρώπου αλλά και του Θεού. Εφεξής όλες οι καταστροφές, οι αιματοχυσίες, οι ασθένειες, κάθε ερήμωση και διαφθορά αποδίδονται σ' αυτόν, ενώ ταυτόχρονα ηγείται ενός αμέτρητου πλήθους κακών πνευμάτων και δαιμονικών δυνάμεων. Έτσι αναδεικνύεται σε αρχηγό του κακού και των δαιμόνων.

Ωστόσο ο αρχηγός των δαιμόνων στα αποκαλυπτικά συγγράμματα δεν ονομάζεται μόνο Σατανάς (ή Σατανιήλ ή Διάβολος). Φέρει και άλλα ονόματα, που – τουλάχιστον στην αρχή – δήλωναν υπάρξεις με διαφορετική καταγωγή και λειτουργία⁴¹⁸. Αναλυτικότερα:

Στο βιβλίο του Ενώχ ως αρχηγοί των «έγρηγόρων»⁴¹⁹, που ενώθηκαν με τις θυγατέρες των ανθρώπων και απέκτησαν απογόνους γίγαντες,

ανεξαιρέτως οι νεκροί, σε τόπο τιμωρίας των ασεβών (Β' Μακ. 7,1-41). Μια εξέλιξη που παρατηρείται και στην αποκαλυπτική γραμματεία (βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, «Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία», ΔΒΜ 24, 2006, σ. 236). Συνεπώς για ένα από τα μεγαλύτερα κακά στον κόσμο, το θάνατο, δεν ευθύνεται ο Θεός αλλά ο διάβολος (ο συγγραφέας του βιβλίου της Σοφίας Σολομώντα – προφανώς κάτω από την επίδραση της πλατωνικής φιλοσοφίας – εννοεί τον πνευματικό και όχι το φυσικό θάνατο. Για το θέμα αυτό καθώς και για το βαθμό επιρροής του Ζωροαστρισμού στην αντίληψη ότι ο θάνατος εισήλθε στον κόσμο μέσω του διαβόλου βλ. D. Winston, *The Wisdom of Solomon, A new translation with introduction and commentary*, AB 43, N. York 1979, σσ. 107.122). Ωστόσο η θέση αυτή αποτελούσε πραγματική καινοτομία και ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με την ιουδαϊκή παράδοση, που υποστήριζε ότι ο Θεός έδινε στον άνθρωπο το θάνατο ή τη ζωή ανάλογα με τη βούληση του ανθρώπου να τηρήσει ή όχι το νόμο Του (Δευτ. 30,15. Σοφ. Σειρ. 15,14-17. Βλ. σχ. J.J. Collins, *ό.π.*, σ. 188). Τελικά στο βιβλίο της Σοφίας Σολομώντα ο διάβολος ως υπεύθυνος για το μεγαλύτερο ίσως κακό στον κόσμο, δηλαδή το θάνατο, αναδεικνύεται σε εχθρό του ανθρώπου.

⁴¹⁸ Βλ. σχ. J.B. Russell, *ό.π.*, σσ. 188-189.

⁴¹⁹ Α' Ενώχ 6,3. 10,4. Στο Α' Ενώχ 6,7-8 και 8,3-4 αναφέρονται και άλλοι αρχηγοί, καθώς παρατίθεται ένας κατάλογος με τα ονόματα και το έργο των αρχόντων των αγγέλων που φέρουν το αξίωμα του «δεκαδάρχη»: Σεμιαζά, Αραθάκ, Κιμβρά, Σαμμανή, Δανειήλ, Αρεαρώς, Σεμιήλ, Ιωμειήλ, Χωχαριήλ, Εζεκιήλ, Βατριήλ, Σαθιήλ, Ατριήλ, Ταμιήλ, Βαρακιήλ, Ανανθνά, Θωνιήλ, Ραμιήλ, Ασεάλ, Ρακειήλ, Τουριήλ. Η παράθεση των έργων τους οδηγεί σε μια ενδιαφέρουσα διαπίστωση: για το συγγραφέα της ενότητας αυτής η εμφάνιση του κακού στον κόσμο συμπίπτει με την έναρξη του πολιτισμού. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *ό.π.*, σσ. 222-223. M. Hengel, *ό.π.*, σ. 244.

αναφέρονται ο Σεμειαζάς⁴²⁰ και ο Αζαζέλ⁴²¹. Στον Αζαζέλ αποδίδεται κάθε αμαρτία⁴²², καθώς δίδαξε όλες τις αδικίες που διαπράττονται πάνω στη γη και φανέρωσε στους ανθρώπους τα «μυστήρια του αιώνας τά ἐν τῷ οὐρανῷ»⁴²³. Ωστόσο για την αιματοχυσία και την ανομία, που επικράτησαν πάνω στη γη μετά την «πτώση» των αγγέλων, θεωρούνται υπεύθυνοι και οι δύο⁴²⁴. Γι' αυτό και τιμωρούνται αυστηρά: ο Μιχαήλ δένει τον Σεμειαζά για εβδομήντα γενιές μέχρι την τελική κρίση, όταν αυτός και οι ακόλουθοί του θα ριχτούν «εἰς το χάος τοῦ πυρός και εἰς την βάσανον»⁴²⁵ και ο Ραφαήλ δένει χειροπόδαρα τον Αζαζέλ και τον ρίχνει στην έρημο να περιμένει την ημέρα της κρίσεως, τότε που θα οδηγηθεί στη φωτιά⁴²⁶.

Στα Ιωβηλαία ο αρχηγός των πονηρῶν πνευμάτων ονομάζεται Μαστεμά⁴²⁷. Βασικός του στόχος είναι να απομακρύνει τους ανθρώπους από το δρόμο του Θεού. Αποστέλλει τα πνεύματα, που βρίσκονται κάτω από τις διαταγές του, για να κάνουν

πάν εἶδος κακοῦ και ἀμαρτίας και πάν εἶδος παραβάσεως, να διαφθείρουν και να καταστρέψουν και να χύσουν αἷμα ἐπὶ τῆς γῆς⁴²⁸.

⁴²⁰ Το όνομα αυτό ίσως να σημαίνει «επαναστάτης» ή «εγρήγορος» (άγρυπνος). Βλ. σχ. J. Michl, ό.π., σ. 234.

⁴²¹ Το όνομα αυτό ίσως προέρχεται από τις λέξεις «'azaz» και «el» και σημαίνει ο «ισχυρός του Θεού». Αρχικά ήταν θεός της ερήμου και πιθανόν να προερχόταν από το χαναανικό θεό «'Asiz», που έκανε τον ήλιο να καίει δυνατά. Ίσως να υπάρχει κάποια επιρροή και από τον «Seth» των Αιγυπτίων. Βλ. σχ. J. Michl, ό.π., σσ. 206-207. R.S. Kluger, ό.π., σ. 41. G. Roskoff, ό.π., τόμ. I, σ. 183.

⁴²² Α' Ενώχ 10,8.

⁴²³ Α' Ενώχ 9,6.

⁴²⁴ Α' Ενώχ 9,6 εξ.

⁴²⁵ Α' Ενώχ 10,11-13.

⁴²⁶ Α' Ενώχ 10,4-6.

⁴²⁷ Στα εβραϊκά η αντίστοιχη λέξη σημαίνει «εχθρότητα». Ίσως το όνομα αυτό πηγάζει από το αραμαϊκό mastima, που σημαίνει «κατήγορος», και έτσι συσχετίζεται με το Σατανά. Βλ. σχ. J. Michl, ό.π., σ. 221.

⁴²⁸ Ιωβηλ. 11,5.

Έτσι οι άνθρωποι παρασύρονται στη διεξαγωγή φονικών πολέμων, στην ειδωλολατρεία και γενικότερα στη διάπραξη κάθε «παραβάσεως και άκαθαρσίας»⁴²⁹.

Ο αρχηγός των δαιμόνων στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών⁴³⁰ ονομάζεται Βελιάρ ή Βελιάλ⁴³¹. Εξουσιάζει τα επτά «πνεύματα τῆς πλάνης», που αντιστρατεύονται τα επτά καλά πνεύματα και επιτίθενται στους ανθρώπους, με σκοπό να τους παρασύρουν στο κακό⁴³². Χαρακτηρίζεται ως «ἄρχων τῆς πλάνης»⁴³³ και ταυτίζεται με το διάβολο⁴³⁴. Τα έργα του είναι σκότος, ενώ ο νόμος του Κυρίου φως⁴³⁵. Σ' αυτόν ανήκει το πνεύμα της πλάνης, ενώ το πνεύμα της αλήθειας στον Κύριο, και ο άνθρωπος καλείται να επιλέξει ποιο από τα δύο θα ακολουθήσει⁴³⁶. Εξουσιάζει όχι μόνο τους δαίμονες αλλά και τους αμαρτωλούς ανθρώπους, καθώς όποιος κλίνει προς το

⁴²⁹ Ιωβηλ. 11,2-4.

⁴³⁰ Βλ. σχ. H.W. Hollander - M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden 1985, σσ. 49-50.

⁴³¹ Στα εβραϊκά η αντίστοιχη λέξη σημαίνει «ευτέλεια», «αναξιότητα», «μοχθηρία». Βλ. W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1971, σ. 41. T.H. Gaster, «Belial», *EJ* 4, New York 1970, σσ. 427-428. Στη μορφή του Βελιάρ αναφέρονται και τα κείμενα της Νεκράς Θάλασσας. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *Τα χειρόγραφα του Κουμράν και η θεολογία τους*, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 199. H.W. Hupperbauer, «Belial in den Qumrantexten», *ThZ* 15, 1959, σ. 89. Αντίθετα η ραββινική γραμματεία δεν κάνει καμιά απολύτως αναφορά σ' αυτόν. Βλ. σχ. J. Michl, *ό.π.*, σ. 209.

⁴³² Διαθ. Ρουβ. 2. 3,2-6. Τα κακά πνεύματα είναι τα πνεύματα της πορνείας, της απληστίας, της μάχης, της αρεσκείας και μαγγανείας, της υπερηφάνειας, του ψεύδους και τέλος της αδικίας. Από την άλλη πλευρά τα καλά πνεύματα είναι τα πνεύματα της ζωής, της όρασης, της ακοής, της όσφρησης, της λαλιάς, της γεύσης και τέλος της σποράς και συνουσίας. Σε άλλα σημεία του βιβλίου των Δώδεκα Πατριαρχών αναφέρεται ότι ο Βελιάρ, που ταυτίζεται με το Σατανά, εξουσιάζει τα πνεύματα του θυμού, του μίσους και του ψεύδους. Βλ. Διαθ. Γαδ 4,7. 5,1-2. Διαθ. Δαν 3,6. 5,1.

⁴³³ Διαθ. Συμ. 2,7.

⁴³⁴ Διαθ. Νεφθ. 8,4.

⁴³⁵ Διαθ. Λευί 19,1. Διαθ. Νεφθ. 2,6. 3,1. Διαθ. Ιωσ. 20,2.

⁴³⁶ Διαθ. Ιουδ. 20,1. 25,3. Τη διδασκαλία για το πνεύμα της αλήθειας και το πνεύμα της πλάνης, που αντιμάχονται στην καρδιά του ανθρώπου, συναντάμε και στο Κουμράν και συγκεκριμένα στο Εγχειρίδιο Πειθαρχίας (III,13-IV,1). Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, *ό.π.*, σσ. 162-163. D.S. Russell, *ό.π.*, σσ. 238-239.

κακό, κυριεύεται από αυτόν και γίνεται δέσμιός του⁴³⁷. Όμως ο Κύριος θα λυτρώσει την ανθρωπότητα από «πᾶσαν αἰχμαλωσίαν ἐκ τοῦ Βελίαρ»⁴³⁸. Στο τέλος θα τιμωρηθεί⁴³⁹ και θα ριχτεί στη φωτιά για πάντα⁴⁴⁰.

Συνεπώς στην αποκαλυπτική γραμματεία ο αρχηγός του κακού φέρει διάφορα ονόματα: Βελίαρ ή Βελίαλ, Μαστεμά, Αζαζέλ, Σατανιήλ, Σαμαήλ, Σεμιαζά και Σατανάς. Ωστόσο με το πέρασμα του χρόνου ένα μόνο θα ξεχωρίσει και τελικά θα επικρατήσει όλων των άλλων, που είτε παύουν να χρησιμοποιούνται είτε καταλήγουν να είναι ταυτόσημα με αυτό: «Σατανάς».

⁴³⁷ Διαθ. Ασήρ 1,8. 3,2. Διαθ. Ρουβ. 4,11. Διαθ. Ιωσ. 7,4.

⁴³⁸ Διαθ. Ζαβ. 9,8. Πρβλ. την παρατήρηση του Χ.Γ. Ατματζίδη ότι «το μοναδικό εμπόδιο για τον ερχομό και την εγκαθίδρυση της βασιλείας του Θεού είναι για τον Ιησού η κυριαρχία του Διαβόλου», καθώς και ότι οι εξορκισμοί, που πραγματοποιεί ο Ιησούς, «σηματοδοτούν την απελευθέρωση του ανθρώπου από τον ζυγό του κακού». Χ.Γ. Ατματζίδη, «Ἰησοῦς... ἦν [γὰρ] παραδόξων ἔργων ποιητής». Η εξορκιστική δραστηριότητα του Ιησού - Περιπτωσιολογία και νοηματοδότηση», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σσ. 430-431. Γενικότερα θα λέγαμε ότι το θέμα της απελευθέρωσης των ανθρώπων από την αιχμαλωσία στον Βελίαρ (που ταυτίζεται με το Διάβολο) απέκτησε πολύ μεγάλη σπουδαιότητα στη χριστιανική θεολογία.

⁴³⁹ Διαθ. Λευί 18,12.

⁴⁴⁰ Διαθ. Ιούδ. 25,3.

3.2 Η στρατιά των δαιμόνων

Όπως ήδη διαπιστώσαμε εξετάζοντας την περίπτωση του Σατανά, η αντίληψη για το δαιμονικό στοιχείο στον ύστερο Ιουδαϊσμό και στα συγγράμματα της αποκαλυπτικής γραμματείας αλλάζει δραματικά. Η αλλαγή αυτή έρχεται ως συνέπεια μιας ριζικής μεταβολής στην κρατούσα ερμηνεία για το κακό, αφού υπεύθυνος γι' αυτό δε θεωρείται τώρα πια ο Γιαχβέ, αλλά οι δαιμονικές δυνάμεις. Στη δράση τους αποδίδεται αυτό που δεν μπορεί εφεξής να αποτελεί έργο του Θεού. Έτσι οι δαίμονες παύουν να συσχετίζονται μόνο με το φυσικό κακό και θεωρούνται υπεύθυνοι και για το ηθικό, δηλαδή για την αμαρτία και τη διαφθορά. Η ηθική αντίθεσή τους με το Θεό μεταβάλλει τη φύση τους⁴⁴¹. Θα λέγαμε σχηματικά ότι τους μεταλλάσει από «δαίμονες» σε «διαβόλους»⁴⁴².

Η μεταβολή στη φύση και το ρόλο των δαιμόνων οδηγεί αναπόφευκτα και σε περαιτέρω αλλαγές: ο αριθμός τους μεγαλώνει θεαματικά. Τώρα πια διαθέτοντας οργάνωση, ιεραρχία⁴⁴³, ονόματα⁴⁴⁴, συγκεκριμένη δράση για τον

⁴⁴¹ Το ίδιο ισχύει και για τα «πνεύματα». Ο όρος αυτός τώρα πια δηλώνει δαιμονικές υπάρξεις που θεωρούνται υπεύθυνες για το ηθικό κακό (η μεταβολή αυτή παρατηρείται και στη μδρασική γραμματεία του ύστερου Ιουδαϊσμού. Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 223 υποσ. 2). Έτσι στο Ιωβηλ. 11,5 τα «πονηρά πνεύματα», που βρίσκονται κάτω από τις διαταγές του Μαστεμά, αποστέλλονται, για να διαπράξουν «πᾶν εἶδος κακοῦ και ἁμαρτίας και πᾶν εἶδος παραβάσεως, να διαφθείρουν και να καταστρέψουν και να χύσουν αἷμα ἐπὶ τῆς γῆς». Και στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχῶν τα επτά «πνεύματα τῆς πλάνης», που εξουσιάζονται από το Βελιάρ ή Βελιάλ, αντιστρατεύονται τα καλά και επιτίθενται στους ανθρώπους, με σκοπό να τους παρασύρουν στο κακό (Διαθ. Ρουβ. 2-3). Ταυτόχρονα αρχίζει να αναπτύσσεται και μια σχετική ονοματολογία: π.χ. τα κακά πνεύματα, που στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχῶν αναφέρονται ονομαστικά, είναι τα πνεύματα της πορνείας, της απληστίας, της μάχης, της αρεσκείας και μαγγανείας, της υπερηφάνειας, του ψεύδους, της αδικίας, του θυμού και τέλος του μίσους (Διαθ. Ρουβ. 3,2-6. Διαθ. Γαδ 4,7. 5,1-2. Διαθ. Δαν 3,6. 5,1).

⁴⁴² Βλ. σχ. W. Eichrodt, ό.π., σ. 227.

⁴⁴³ Αρχάγγελοι, Δεκαδάρχες, οι πέντε «Σατάν».

⁴⁴⁴ Σατανάς, Σατανιήλ, Σαμαήλ, Μαστεμά, Βελιάρ ή Βελιάλ, Αζαζέλ, Σαμειαζάς, Γιεκών, Ασβιήλ, Γαδριήλ, Πενεμουέ, Κασδέια, Αραθάκ, Κιμβρά, Σαμμανή, Δανειήλ, Αρεαρώς, Σεμιήλ, Ιωμειήλ, Χωχαριήλ, Εζεκιήλ, Βατριήλ, Σαθιήλ, Ατριήλ, Ταμιήλ, Βαρακιήλ, Ανανθνά, Θωνιήλ, Ραμιήλ, Ασεάλ, Ρακειήλ, Τουριήλ.

καθένα και ηγεσία⁴⁴⁵ συγκροτούν μια ολόκληρη στρατιά. Το ζήτημα της προέλευσής τους αποκτά πολύ μεγάλη σημασία και συνδέεται με μια «πτώση», που έλαβε χώρα στον κόσμο των αγγελικών δυνάμεων, με αποτέλεσμα ο κόσμος αυτός να χωριστεί στα δύο: από τη μια πλευρά βρίσκονται οι άγγελοι που έμειναν πιστοί στο Θεό, εκτελούν τις εντολές του και κατευθύνουν τους ανθρώπους στο σωστό δρόμο· και από την άλλη οι πεπτωκότες άγγελοι και οι δαίμονες, που υπακούν στον αρχηγό τους, το Σατανά, και διαπράττουν κάθε είδους ανομία πάνω στη γη⁴⁴⁶. Σαν ένας άριστα οργανωμένος στρατός παρατάσσονται σε θέση μάχης και στρέφονται ενάντια στις ουράνιες ταξιαρχίες του Γιαχβέ, του Κυρίου των Δυνάμεων⁴⁴⁷. Ταυτόχρονα έχουν θέσει κάτω από τον έλεγχό τους τις ζωές των ανθρώπων, όπως και ολόκληρο τον κόσμο, στον οποίο ζει ο άνθρωπος⁴⁴⁸. Έτσι

⁴⁴⁵ Βλ. σχ. παραπάνω σσ. 115-119.

⁴⁴⁶ Βλ. σχ. παραπάνω σσ. 110-114.

⁴⁴⁷ Βλ. σχ. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, σσ. 54 εξ. Δ. Καϊμάκη, «Ο λόγος του Ιωάννη της Αποκαλύψεως και ο προφήτης Ιεζεκιήλ», 1900ετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα 1999, σ. 699.

⁴⁴⁸ Η αντίληψη αυτή, που αποτελεί βασική θέση των αποκαλυπτικών συγγραφέων, αντλεί από δύο παραδόσεις. Η πρώτη συνδέεται με την ιδέα της «αίχμαλωσης» των ανθρώπων στο Βελιάρ ή Βελιάλ, που ταυτίζεται με το Σατανά. Αυτός εξουσιάζει όχι μόνο τους δαίμονες αλλά και τους αμαρτωλούς ανθρώπους, αφού όποιος κλίνει προς το κακό κυριεύεται από αυτόν και γίνεται δέσμιός του (Διαθ. Ασήρ 1,8. 3,2. Διαθ. Ρουβ. 4,11. Διαθ. Ιωσ. 7,4). Η δεύτερη συνδέεται με την υπέρβαση της εξουσίας, που ο Θεός έδωσε στους αγγέλους, και συνεπώς με την ιδέα των φυλάκων - αγγέλων. Η αρχή της ιδέας αυτής ανιχνεύεται στο Δευτ. 32,8-9 (κατά την εκδοχή της μετάφρασης των Ο'): ο Θεός παρέδωσε τα έθνη της γης στην εξουσία αγγελικών δυνάμεων εκτός από τον Ισραήλ, που τον κράτησε για τον εαυτό του (βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σ. 248). Ωστόσο αναπτύσσεται πλήρως στην αποκαλυπτική γραμματεία (Δαν. 10,13.20-21. 12,1. Ιωβηλ. 15,31-32. Α' Ενώχ 89,59 εξ. 90,20 εξ. κ.α.). Βλ. σχ. E. Langton, *The Ministries of Angelic Powers According to the Old Testament and Later Jewish Literature*, London 1936, σσ. 94 εξ.) : οι φύλακες - άγγελοι, που εξουσιάζουν τα έθνη, αποτελούν το ουράνιο αντίστοιχο των εθνικών ηγεμόνων. Και οι πόλεμοι μεταξύ των φυλάκων - αγγέλων και των συνοδειών τους αποτελούν το ουράνιο αντίστοιχο των πολέμων μεταξύ των εθνών, που προστατεύουν, πάνω στη γη. Η έκβαση του πολέμου στον ουρανό καθορίζει την τύχη των λαών στη γη: όταν ο φύλακας - άγγελος ενός έθνους κερδίζει στον ουρανό, τότε και το έθνος, που προστατεύει, κυριαρχεί στη γη· όταν χάνει, χάνει κι αυτό. Μολονότι η εξουσία που δόθηκε από το Θεό στους αγγέλους είναι σημαντική, υπόκειται σε χρονικούς περιορισμούς και

ασκείται μόνο, γιατί το επιτρέπει ο Θεός. Έτσι οι φύλακες - άγγελοι τελούν πάντα κάτω από την κυρίαρχη θέληση του Θεού και είναι υπόλογοι σ' αυτόν για τη σωστή χρήση της εξουσίας που τους δόθηκε. Το ίδιο ισχύει και για τους επί γης ηγεμόνες και τα ειδωλολατρικά έθνη. Όπως θα κριθούν αυτοί, έτσι θα κριθούν και οι φύλακες - άγγελοι. Όμως της κρίσης και τιμωρίας ενός έθνους προηγείται η κρίση και τιμωρία του προστάτη αγγέλου του. Συνεπώς η κρίση πάνω στη γη συνδέεται με την κρίση στον ουρανό και το κλειδί για την κατανόηση της ιστορίας, που διαδραματίζεται πάνω στη γη, βρίσκεται σε κάποιο ουράνιο γεγονός. Τελικά η ιστορία προσλαμβάνει έναν υπερκόσμιο χαρακτήρα, αφού το νόημά της πρέπει να αναζητηθεί όχι μόνο στο τέλος της, αλλά και στα γεγονότα που διαδραματίζονται στον ουράνιο κόσμο (Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 244-245. Δ. Καϊμάκη, Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 210-211). Αυτές οι αντιλήψεις για τους προστάτες αγγέλους των εθνών είναι πολύ πιθανό να αντανακλώνται στα όσα λέγονται στο Α' Ενώχ 89,59 εξ. σχετικά με τους «έβδομήκοντα ποιμένες»: Ποιμένας του Ισραήλ για πολλές γενιές ήταν ο ίδιος ο Θεός, αλλά ο Ισραήλ αμάρτησε και έχασε τη θεϊκή προστασία. Έτσι ο Θεός τον παρέδωσε στη φροντίδα «υπο-ποιμένων» κατά το πρότυπο των φυλάκων - αγγέλων των εθνών. Σύμφωνα με τον R.H. Charles, οι «έβδομήκοντα ποιμένες» αντιπροσωπεύουν αγγέλους (R.H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1912², σ. 200). Όμως αυτοί υπερέβησαν τη νόμιμη δικαιοδοσία τους και ο λαός «έδεδετο έκ χειρός Κυρίου διπλά» για τα αμαρτήματά του (Ησ. 40,2). Γι' αυτό και – κατά το Α' Ενώχ 90,22 εξ. – οι άγγελοι θα τιμωρηθούν αυστηρά: μια αναφορά που θυμίζει το Ησ. 24,21 εξ.: «Την ημέρα εκείνη θα τιμωρήσει ο Κύριος στα ύψη τις δυνάμεις των ουρανών και κάτω εδώ της γης τους βασιλιάδες». Αυτή η σειρά της κρίσης – πρώτα οι άγγελοι και μετά οι επί γης ηγεμόνες – είναι ίδια με αυτήν που συναντάμε στο βιβλίο του Ενώχ και αντανακλά την πίστη ότι, πριν ο Θεός κρίνει ένα έθνος ή τον ηγεμόνα του, κρίνει πρώτα το φύλακα - άγγελό του. Ταυτόχρονα επιβεβαιώνει τη σύνδεση αυτής της ενότητας με την αντίληψη για τους φύλακες - αγγέλους (Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σ. 247). Μέσα από μια τέτοια διαδικασία – και σίγουρα κάτω από την επίδραση της ξένης σκέψης – άρχισε σταδιακά να κερδίζει έδαφος η αντίληψη ότι οι άγγελοι, στους οποίους ο Θεός είχε παραδώσει την εξουσία πάνω στα έθνη και το φυσικό κόσμο, υπερέβησαν τη νόμιμη δικαιοδοσία τους. Σφετερίστηκαν την εξουσία, που τους είχε δοθεί, και ακολούθησαν το Σατανά στην επανάσταση εναντίον του Θεού. Αυτό το γεγονός επηρέασε τους ανθρώπους και ολόκληρη τη δημιουργία: η ζωή του σύμπαντος και η ζωή των ανθρώπων βρέθηκαν κάτω από την επιρροή μοχθηρών δυνάμεων, που είχαν αποσπάσει βίαια την εξουσία από τα χέρια του Θεού. Ο Σατανάς και οι λεγεώνες του έτειναν να ελέγξουν και τελικά να καταστρέψουν όχι μόνο το ανθρώπινο γένος αλλά και ολόκληρο τον κόσμο. Όπως παρατηρεί ο D.S. Russell, «η ίδια δύναμη κακού μπορούσε να ιδωθεί στο μικρόκοσμο της ανθρώπινης ιστορίας και στο μακρόκοσμο της κοσμικής ιστορίας». (Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 237-238.257).

διαμορφώνεται μια νέα πραγματικότητα: το «βασιλείο του Σατανά» έρχεται αντιμέτωπο και συγκρούεται με το «βασιλείο του Θεού»⁴⁴⁹.

Aυτήν τη νέα πραγματικότητα εκφράζει και η διδασκαλία περί δύο πνευμάτων, που απαντά στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών:

Δύο πνεύματα σχολάζουσιν τῷ ἀνθρώπῳ, τό τῆς ἀληθείας και τό τῆς πλάνης⁴⁵⁰.

Το πνεύμα της αλήθειας ανήκει στον Κύριο, ενώ το πνεύμα της πλάνης στο Βελιάρ ή Βελίαλ⁴⁵¹, που ταυτίζεται με το Σατανά⁴⁵².

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η παρόμοια διδασκαλία της Διαθήκης Ρουβήμ για τα επτά κακά πνεύματα, που αντιστρατεύονται τα καλά⁴⁵³.

Όλες αυτές οι αντιλήψεις χαρακτηρίζονται από τον W.F. Albright ως ένας «τροποποιημένος δυϊσμός», που επηρέασε βαθιά το Χριστιανισμό, αλλά στην πορεία του χρόνου απορρίφθηκε από τον Ιουδαϊσμό⁴⁵⁴. Ωστόσο χρειάζεται πολύ προσοχή. Ο όρος «δυϊσμός», όταν χρησιμοποιείται για την αποκαλυπτική πίστη, πρέπει να κατανοείται με τον ίδιο τρόπο που κατανοείται και ο όρος «μονοθεϊσμός», όταν αυτός χρησιμοποιείται για την παλαιοδιαθηκική μαρτυρία. Έτσι η διδασκαλία, που συναντάμε στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένας «ηθικός δυϊσμός»⁴⁵⁵ που έχει πολλά κοινά σημεία με τον «ηθικό μονοθεϊσμό» των προφητικών βιβλίων. Ο E. Stauffer τονίζει ότι

⁴⁴⁹ Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σ. 238.

⁴⁵⁰ Διαθ. Ιούδ. 20,1.

⁴⁵¹ Διαθ. Ιούδ. 25,3.

⁴⁵² Διαθ. Νεφθ. 8,4.

⁴⁵³ Διαθ. Ρουβ. 2,1 εξ.

⁴⁵⁴ W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1957², σ. 362.

⁴⁵⁵ Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται από τον M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961, σ. 134.

αυτός ο τρόπος σκέψης⁴⁵⁶ δεν έχει καμιά σχέση με έναν μεταφυσικό ή οντολογικό δυϊσμό⁴⁵⁷...

Η Αποκαλυπτική δε σκέφτεται διαρκικά. Αλλά παλεύοντας με το πρόβλημα της θεοδικίας έφτασε σε ένα σημείο, που δεν μπορούσε παρά να υιοθετήσει μια δαιμονολογία· και με τον τρόπο αυτό έχει οικοδομηθεί η μονοθεϊστική θεολογία της ιστορίας, με την εισαγωγή αρχαίων περσικών ιδεών σε έναν δυναμικό μονοθεϊσμό (έχει οικοδομηθεί) μια κατανόηση του κόσμου και της ιστορίας του που θα μπορούσε να ονομαστεί «ανταγωνιστική»⁴⁵⁸.

Μόνο με τέτοιες προϋποθέσεις μπορούμε να μιλάμε για «δυϊσμό της αποκαλυπτικής σκέψης». Πρόκειται για ένα δυϊσμό που ούτε θα μπορούσε ούτε και έρχεται σε αντίθεση με το μονοθεϊσμό της πίστης των αποκαλυπτικών συγγραφέων⁴⁵⁹.

Χωρίς αμφιβολία αυτός ο «τροποποιημένος δυϊσμός» εγκυμονούσε σοβαρούς κινδύνους για τον αυστηρό μονοθεϊσμό της ισραηλιτικής πίστης και ήταν ένας από τους λόγους, που οι ραββίνοι απέρριψαν τελικά την αποκαλυπτική σκέψη⁴⁶⁰. Όμως οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς κατέβαλαν μεγάλη προσπάθεια, για να προστατέψουν τη μονοθεϊστική τους πίστη. Έτσι π.χ. ο συγγραφέας των Ιωβηλαίων αναφέροντας ότι ο Θεός

⁴⁵⁶ Αναφέρεται συγκεκριμένα στα όσα λέγονται στη Διαθ. Ασήρ 5,1: «Ὁρᾶτε, τέκνα, πῶς δύο εἰσὶν ἐν πᾶσιν, ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός». Είναι προφανές ότι αυτός ο τρόπος σκέψης αφορά και τη διδασκαλία περί δύο πνευμάτων.

⁴⁵⁷ E. Stauffer, *ό.π.*, σ. 65.

⁴⁵⁸ E. Stauffer, *ό.π.*, σ. 258 υποσ. 3. Ο J.B. Russell τοποθετεί την αποκαλυπτική πίστη σε μια δημιουργική ένταση ανάμεσα στη μοναρχία του Ινδουισμού και τη διαρκία του Ζωροαστρισμού. Πρόκειται για μια πολύ δύσκολη ισορροπία και αμφιπαλάντευση ανάμεσα στο μονισμό και το δυϊσμό. Ωστόσο εκτιμά ότι αυτή η αμφισημία ίσως βρίσκεται πιο κοντά στην πραγματικότητα και την αλήθεια της ζωής σε σχέση με τις ξεκάθαρες θέσεις και τη συνοχή των άλλων δύο – διαμετρικά αντίθετων – απόψεων. Βλ. σχ. J.B. Russell, *ό.π.*, σσ. 219-220.

⁴⁵⁹ Βλ. σχ. D.S. Russell, *ό.π.*, σσ. 239-240. W. Eichrodt, *ό.π.*, σ. 228.

⁴⁶⁰ Βλ. σχ. W.F. Albright, *ό.π.*, σ. 362.

τήν πρώτην ἡμέραν ἐποίησε τούς ἄνωτέρους οὐρανοὺς,
τήν γῆν, τὰ ὕδατα καὶ ὅλα τὰ πνεύματα τὰ λειτουργοῦντα
ἐνώπιον αὐτοῦ⁴⁶¹

διαβεβαίωνε ὅτι αὐτὰ τα πνεύματα ἢ ἄγγελοι αποτελοῦν δημιουργήματα του Θεοῦ καὶ σ' αὐτόν οφείλουν τὴν ὑπαρξή τους. Αὐτόν υπηρετοῦν καὶ αὐτός εἶναι που τους ἔδωσε τὴν ἐξουσία νὰ διοικοῦν τὸν κόσμον, ἀκόμη καὶ νὰ οδηγοῦν τὰ ἔθνη στὴν πλάνη. Συνεπῶς οἱ ἀγγελικὲς δυνάμεις ἢ πνεύματα υποτάσσονται πλήρως στὸ Θεό. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς δαίμονες, ἀφοῦ οὔτε αὐτοὶ μποροῦν νὰ δράσουν χωρὶς τὴν ἀδεία του. Ἀκόμη καὶ ὁ ἀρχηγός τους, ὁ Σατανάς, εξακολουθεῖ νὰ ἐπιτελεῖ τὸ ἔργο του πράττοντας τὸ κακὸ ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο γιὰτὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐπιτρέπει ὁ Θεός⁴⁶².

⁴⁶¹ Ἰωβηλ. 2,2.

⁴⁶² Βλ. σχ. D.S. Russell, ὁ.π., σ. 240.

3.3 Οι δυνάμεις του χάους

Ανάλογη στροφή παρατηρείται και στην αντίληψη για τις χαοτικές δυνάμεις. Τώρα πια δε σχετίζονται μόνο με τις φυσικές καταστροφές και τη θεολογία της δημιουργίας⁴⁶³, αλλά προσλαμβάνουν ένα δαιμονικό χαρακτήρα και συνδέονται με την τελική νίκη κατά του κακού, καθώς ο σχετικός μύθος αρχίζει να αποκτά μια εσχατολογική διάσταση⁴⁶⁴.

Στη λεγόμενη «αποκάλυψη» του Ησαΐα τονίζεται ότι

την ημέρα εκείνη ο Κύριος με το βαρύ, το μεγάλο και δυνατό του ξίφος θα τιμωρήσει τον Λεβιάθαν, το φίδι που συστρέφεται και ξεφεύγει, θα σκοτώσει το δράκοντα της θάλασσας⁴⁶⁵.

Και η Διαθήκη Ασήρ εκφράζει τη βεβαιότητα ότι, όταν ο Θεός έρθει, για να σώσει τον Ισραήλ και όλα τα έθνη, θα συντρίψει το κεφάλι του θαλάσσιου δράκοντα⁴⁶⁶. Πρόκειται για μια αντίληψη, που εδράζεται στο Ψ. 73,13

⁴⁶³ Βλ. σχ. Α΄ Μέρος, σσ. 37-38. Αναφορές στο μύθο της μάχης της θεότητας με το χάος υπάρχουν και σε κείμενα της αποκαλυπτικής γραμματείας που συνδέονται με τη θεολογία της δημιουργίας. Εκεί γίνεται λόγος και για τα γνωστά μυθολογικά τέρατα Βεχεμώθ και Λεβιάθαν (Δαν. 7,2-8.11-12. Α΄ Ενώχ 60,7-9. Δ΄ Έσδ. 6,47.49-52. Στο Β΄ Ενώχ 25,1-3. 26 τα μυθολογικά τέρατα φέρουν τα ονόματα Αντοήλ και Αρουχάς ή Αρχάς). Τα τέρατα αυτά, που περιγράφονται εκτενώς στα Ιώβ 40,15-24 και 41,1-34, προέρχονται από τη βαβυλωνιακή μυθολογία και ταυτίζονται με τα δύο αρχέγονα θηρία του χάους, την Τιαμάτ και τον Κινγκκού (βλ. σχ. Η. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, σσ. 41-69). Σύμφωνα με την Αποκάλυψη Έσδρα και τα δύο μυθολογικά τέρατα δημιουργήθηκαν την πέμπτη μέρα της δημιουργίας. Αρχικά ήταν θαλάσσια θηρία. Όμως στη συνέχεια χωρίστηκαν και ο Λεβιάθαν παρέμεινε στη θάλασσα, ενώ ο Βεχεμώθ εγκαταστάθηκε στην ξηρά (Δ΄ Έσδ. 6,47.49-52. Πρβλ. Β΄ Βαρ. 29,4).

⁴⁶⁴ Το θέμα αυτό παραπέμπει σαφώς στη σιωνική παράδοση. Βλ. σχ. Δ.Β. Καϊμάκη, *Παραδόσεις εκλογής και Δευτεροησαΐας*, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 72-76.

⁴⁶⁵ Ησ. 27,1.

⁴⁶⁶ Διαθ. Ασήρ 7,3.

(σύμφωνα με τη μετάφραση των Ο΄)⁴⁶⁷, και περιγράφει την καταστροφή του προαιώνιου εχθρού του Θεού⁴⁶⁸.

Η Συριακή Αποκάλυψη του Βαρούχ συνδέει τα γνωστά από την Παλαιά Διαθήκη μυθολογικά τέρατα Λεβιάθαν και Βεχεμώθ με τα έσχατα και την έλευση του Μεσσία αναφέροντας ότι ο Βεχεμώθ θα εμφανιστεί από την έρημο και ο Λεβιάθαν θα ξεπροβάλει από τη θάλασσα, όταν θα αρχίσει να αποκαλύπτεται ο Μεσσίας. Τότε τα δύο αυτά τέρατα θα αποτελέσουν τροφή για τους δίκαιους⁴⁶⁹. Πρόκειται για το λεγόμενο «μεσσιανικό δείπνο», στο οποίο αναφέρονται και τα χειρόγραφα του Κουμράν⁴⁷⁰, η Καινή Διαθήκη⁴⁷¹ και η ραββινική παράδοση⁴⁷² και που σηματοδοτεί το τέλος της κυριαρχίας του κακού⁴⁷³.

Μερικές φορές το μυθικό τέρας ταυτίζεται με συγκεκριμένο ή συγκεκριμένα ιστορικά πρόσωπα. Φαίνεται ότι η διήγηση για τη μάχη της θεότητας με το χάος αποτέλεσε το μυθικό υπόβαθρο της ιδέας του «αντίχριστου», ο οποίος σε ορισμένα αποκαλυπτικά συγγράμματα εμφανίζεται ως ο ηγέτης των δυνάμεων του κακού⁴⁷⁴. Έτσι οι δυνάμεις του χάους «ιστορικοποιούνται» και «υποστασιοποιούνται» σε ένα ή περισσότερα ιστορικά πρόσωπα, που πρόκειται να κατατροπωθούν στο τέλος από το χέρι του Θεού⁴⁷⁵: π.χ. στο Ψαλμοί Σολομώντος 2,25 η έκφραση «ύπερηφάνια του δράκοντος» υπαινίσσεται σαφώς το ρωμαίο στρατηγό Πομπήιο και στηρίζεται στο Ιερεμίας 51,34 που αναφέρεται με παρόμοιους όρους στο

⁴⁶⁷ Βλ. σχ. H.W. Hollander - M. de Jonge, ό.π., σ. 360.

⁴⁶⁸ Σ.Χ. Αγουριδη, ό.π., τόμ. 1, σ. 527.

⁴⁶⁹ Β΄ Βαρ. 29,3-5. Πρβλ. Α΄ Ενώχ 60,24. Εδώ έχουμε τη συγχώνευση δύο – με μυθολογικό υπόβαθρο – ιδεών: την ιδέα ενός εσχατολογικού δείπνου (βλ. Ησ. 25,6) και την ιδέα ενός δράκοντα που καταναλώνεται ως τροφή (βλ. Ιεζ. 32,4).

⁴⁷⁰ Κανονισμός της Σύναξης, βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, Τα χειρόγραφα του Κουμράν και η θεολογία τους, Θεσσαλονίκη 2004, σσ. 234-235.

⁴⁷¹ Λκ. 13,28-29. 22,30 εξ. Απ. 19,9.

⁴⁷² Βλ. σχ. J. Bloch, On the Apocalyptic in Judaism, Philadelphia 1952, σσ. 97 εξ.

⁴⁷³ Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 124-125.

⁴⁷⁴ Δαν. 7,25-26. 11,40-45. Ανάλ. Μωυσ. 8,1. Β΄ Βαρ. 40,1.

⁴⁷⁵ Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 125.276-277. Δ. Καϊμάκη, Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 270-271.

Ναβουχοδονόσορα. Και στο Χειρόγραφο της Δαμασκού οι «βασιλείς των εθνών» περιγράφονται ως «οι Δράκοντες»⁴⁷⁶. Άλλες φορές πάλι ο «αντίχριστος» ως ο ηγέτης των δυνάμεων του κακού ταυτίζεται με το Σατανά⁴⁷⁷.

Συνεπώς στην αποκαλυπτική γραμματεία η συντριβή των δυνάμεων του χάους συνδέεται με την τελική νίκη κατά του κακού και την εσχατολογία. Τα μυθολογικά τέρατα αποκτούν ένα δαιμονικό χαρακτήρα και στο πρόσωπο του «αντίχριστου» ταυτίζονται με έναν ή περισσότερους ανθρώπους, που εμφανίζονται ως οι ηγέτες των δυνάμεων του κακού, ή και με τον ίδιο τον αρχηγό του κακού, το Σατανά.

⁴⁷⁶ CD VIII,10.

⁴⁷⁷ Διαθ. Ισ. 6,1. Σιβ. Χρησ. 3,63-74. Ανάλ. Μωυσ. 10,1 εξ. Βλ. σχ. Χ.Γ. Ατματζίδη, «Οι εσχατολογικές αναφορές της Β΄ προς Θεσσαλονικείς Επιστολής και των Επιστολών του Ιωάννη για τον “υίο τῆς ἀνομίας” και τον “ἀντίχριστο”. Διακειμενική προσέγγιση», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σ. 410.

4. ΑΠΟ ΤΟ «ΓΙΑΤΙ» ΣΤΟ «ΜΕΧΡΙ ΠΟΤΕ»

Η νέα ερμηνεία του προβλήματος του κακού, που κόμιζε η Αποκαλυπτική μέσα από την «έκρηξη» της δαιμονολογίας, είχε σημειώσει αξιοσημείωτη πρόοδο: υπεύθυνος για το κακό δε θεωρούνταν τώρα πια ο Γιαχβέ, αλλά οι δαιμονικές δυνάμεις και ο αρχηγός τους, ο Σατανάς. Η προέλευσή τους σχετιζόταν άμεσα με την ερμηνεία της προέλευσης του κακού και εξηγούνταν ικανοποιητικά με το μύθο για την «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του.

Ωστόσο τόσο ο Σατανάς όσο και οι δαίμονες – ως αγγελικές δυνάμεις – αποτελούσαν δημιουργήματα του Θεού. Ακόμα και μετά την «πτώση» τους η υποταγή τους στο Θεό θεωρούνταν δεδομένη και αδιαμφισβήτητη. Αποτελούσαν πράκτορες του κακού στο μέτρο που ήθελε και τους το επέτρεπε ο Θεός. Έτσι η αποκαλυπτική σκέψη βρέθηκε και πάλι μπροστά σε ένα νέο και ακόμη πιο δύσκολο ερώτημα: αφού το κακό οφείλεται στο Διάβολο και τους δαίμονές του και όλοι αυτοί τελούν κάτω από την κυριαρχία του Θεού, γιατί ο Θεός εξακολουθεί να επιτρέπει το κακό; Αφού μπορεί – ως παντοδύναμος που είναι – να το σταματήσει άμεσα, γιατί το ανέχεται;

Οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς επιχειρώντας να απαντήσουν στο ερώτημα αυτό μετακίνησαν το κέντρο βάρους της ερμηνείας από το «γιατί» (לְמַדָּע) του πόνου και του κακού στο «μέχρι πότε» (עַד מַדְּוָה, «έως τίνος» κατά τους Ο΄).

Η μεταβολή αυτή είναι ορατή ήδη από το βιβλίο του Δανιήλ. Ο συγγραφέας του δε ρωτά τώρα πια «γιατί όλος αυτός ο πόνος», αλλά

μέχρι πότε θα διαρκέσουν τα γεγονότα που αναγγέλλονται με το όραμα; Δηλαδή η απαγόρευση της καθημερινής θυσίας, η αδικία που όλα τα ερημώνει, η καταπάτηση του αγιαστηρίου και της στρατιάς του ουρανού⁴⁷⁸;

⁴⁷⁸ Δαν. 8,13. Πρβλ. 12,6. Βλ. σχ. W. Zimmerli, ό.π., σσ. 232-235.

Αυτό το «μέχρι τότε» δεν αποτελεί απλώς και μόνο μια κραυγή αγωνίας κάποιου που υποφέρει και βασανίζεται. Αποτελεί την κραυγή ενός πιστού που γνωρίζει πολύ καλά ότι βρίσκεται μπροστά σε μια αποφασιστική καμπή της ιστορίας σύμφωνα με τον αδιάφυστο προφητικό λόγο. Είναι κοντά ο «καιρός του τέλους»⁴⁷⁹, όταν

θα σωθούν από το λαό όλοι εκείνοι που τα ονόματά τους είναι γραμμένα στο βιβλίο του Θεού⁴⁸⁰.

Εκείνη την εποχή

πολλοί που έχουν πεθάνει θ' αναστηθούν, άλλοι για να ζήσουν αιώνια κι άλλοι για ν' αντιμετωπίσουν αιώνια ντροπή και περιφρόνηση. Οι συνετοί όμως θα λάμπουν σαν το λαμπρό στερέωμα, κι εκείνοι που βοήθησαν πολλούς να μείνουν πιστοί, θα λάμπουν επίσης σαν αστέρια για πάντα⁴⁸¹.

Επομένως το κακό κάποια στιγμή θα πάψει να υπάρχει. Στο ερώτημα «γιατί ο Θεός εξακολουθεί να επιτρέπει το κακό» η Αποκαλυπτική απαντά ότι έχει περιορίσει το χρόνο, μέσα στον οποίο το κακό ενεργείται, και το επιτρέπει για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα⁴⁸². Όμως η τελική συντριβή του είναι

⁴⁷⁹ Δαν. 11,40.

⁴⁸⁰ Δαν. 12,1. Το θέμα των ουράνιων βιβλίων, που αποτελούν διαβεβαίωση ότι ο Θεός δε θα ξεχάσει ούτε τους δίκαιους ούτε τις αδικίες των αμαρτωλών κατά την ημέρα της κρίσης, απαντά σε αρκετά αποκαλυπτικά κείμενα: Δαν. 7,10. 10,21. 12,1 (Πρβλ. Εξ. 32,32-33. Ψ. 68,29. Ησ. 4,3. Λκ. 10,20. Φιλιπ. 4,3. Αποκ. 3,5. 13,8. 17,8. 20,12.15. 21,27. Α' Ενώχ 47,3. 108,3. Λόγοι των ουρανίων φωστήρων 6,14). Α' Ενώχ 14,1. 81,2. 106,19-107,1. 93,1-10. 91,12-17. 97,6. 98,6-8. 99,3. 103,1-4. 104,1. 108,7. Ιωβηλ. 1,29. Β' Ενώχ 22,12. Δ' Έσδ. 6,20. Β' Βαρ. 24,1. Διαθ. Αβρ. 12. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 280-282.

⁴⁸¹ Δαν. 12,2-3.

⁴⁸² Βλ. σχ. J.B. Russell, ό.π., σσ. 204-205.

κοντά. Πλησιάζει ο «καιρός του τέλους» και η τελική κρίση⁴⁸³. Το μέλλον των ασεβών προδιαγράφεται ζοφερό⁴⁸⁴, ενώ οι δίκαιοι θα απολαύσουν μια ζωή ευδαιμονίας⁴⁸⁵. Σκοτάδι, κατάρρα και πρόωρος θάνατος περιμένουν τους αμαρτωλούς, που συχνά ταυτίζονται με τα έθνη⁴⁸⁶. Φως, ειρήνη, χαρά, άφεση αμαρτιών και μακροζωία περιμένουν τους δίκαιους. Αυτοί θα κληρονομήσουν τη γη, από την οποία θα έχει εκλείψει η αμαρτία⁴⁸⁷.

Εκτός από τους αμαρτωλούς ανθρώπους θα τιμωρηθούν και οι δαιμονικές δυνάμεις: τα κακά πνεύματα που βγήκαν από τα νεκρά σώματα των γιγάντων⁴⁸⁸, οι πεπτωκότες άγγελοι⁴⁸⁹ και οι εβδομήντα ποιμένες⁴⁹⁰.

⁴⁸³ Στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία απαντά και η πίστη ότι λίγο πριν το τέλος το κακό θα πολλαπλασιαστεί και οι δυνάμεις του θα συσπειρωθούν γύρω από τη μορφή του «αντίχριστου» σε μια τελική επίθεση εναντίον του Θεού. Ο όρος «αντίχριστος» εμφανίζεται για πρώτη φορά σε χριστιανικά κείμενα, αλλά η ιδέα είναι πολύ παλιά και γνωστή στους αποκαλυπτικούς συγγραφείς (βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 269-270). Ήδη στον Ιεζεκιήλ ο Γωγ εμφανίζεται ως αρχηγός των δυνάμεων που εναντιώνονται στο Θεό και το λαό του (Ιεζ. 38-39. βλ. σχ. V. Maag, «Der Antichrist als Symbol des Bösen», στον τόμο *Das Böse, Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich* 13, Zürich 1961, σσ. 79-80). Σε ορισμένα αποκαλυπτικά έργα ο «αντίχριστος» ως ηγέτης των δυνάμεων του κακού ταυτίζεται με κάποιο ιστορικό πρόσωπο: το βιβλίο του Δανιήλ αναφέρεται στον Αντίοχο Δ' τον Επιφανή (Δαν. 7,8.25-26. 11,36.40-41.45), η Ανάληψη Μωυσέως στον Ηρώδη το Μέγα ή τον Αντίοχο Δ' (Αναλ. Μωυσ. 8), οι Ψαλμοί Σολομώντος στο ρωμαίο στρατηγό Πομπήιο (Ψ. Σολ. 2,25 εξ.), όπως πιθανόν και η Συριακή Αποκάλυψη του Βαρούχ (Β' Βαρ. 40,1-2). Σε άλλα πάλι ταυτίζεται με τον αρχηγό των δαιμόνων, το Βελιάρ (Διαθ. Ισ. 6,1. Διαθ. Δαν 5,4-7.10. Διαθ. Ιούδα 25,3. Σιβ. Χρησ. 3,63-74. βλ. σχ. V. Maag, ό.π., σσ. 68-69). Σε κάθε περίπτωση δίνεται η εντύπωση ότι για ένα διάστημα ο «αντίχριστος» και το κακό κυριαρχούν, αλλά τελικά ο Θεός παρεμβαίνει με το Μεσσία του και θέτει τέλος στη διαβολική πολιτεία (βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 271-272. D.S. Russell, ό.π., σσ. 276-280).

⁴⁸⁴ Η επερχόμενη κρίση των αμαρτωλών τονίζεται ιδιαίτερα στο βιβλίο των Παραινέσεων (Α' Ενώχ 91-104 εκτός των 93,1-10 και 91,12-17 που θεωρούνται ξεχωριστή ενότητα με τον τίτλο «Αποκάλυψη των Εβδομάδων»). βλ. σχ. G.W.E. Nickelsburg, «Riches, The Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke», NTS 25, 1979, σσ. 326-332.

⁴⁸⁵ Σ.Χ. Αγουρίδου, ό.π., σ. 533.

⁴⁸⁶ βλ. Α' Ενώχ 91,9. 99,7.9.

⁴⁸⁷ Α' Ενώχ 5,4-9.

⁴⁸⁸ Α' Ενώχ 16,1.

⁴⁸⁹ Α' Ενώχ 10,13. 21,7-10. 55,3-56,4. 67,4-7. 91,15. 100,4.

Τελικά θα αποδοθεί δικαιοσύνη, αφού όλοι όσοι πράττουν το κακό – είτε άνθρωποι είτε δαιμονικές δυνάμεις – θα τιμωρηθούν, ενώ οι δίκαιοι θα σωθούν. Η ανταμοιβή τους μετά θάνατον – σύμφωνα με αρκετά αποκαλυπτικά συγγράμματα – θα είναι η μεταμόρφωσή τους σε αγγέλους ή αστέρες⁴⁹¹.

Ειδικότερα:

- Στο βιβλίο του Δανιήλ αναφέρεται ότι μετά την ανάσταση των νεκρών και την τελική κρίση οι συνετοί θα λάμπουν σαν το λαμπρό στερέωμα και μαζί τους θα λάμπουν σαν αστέρια για πάντα και εκείνοι που βοήθησαν πολλούς να μείνουν πιστοί⁴⁹².
- Στο βιβλίο των Παρααινέσεων οι δίκαιοι παίρνουν την υπόσχεση από τον Ενώχ ότι θα λάμπουν ως φωστήρες του ουρανού και θα έχουν μεγάλη χαρά, όπως οι άγγελοι στον ουρανό⁴⁹³.
- Στη Συριακή Αποκάλυψη του Βαρούχ βεβαιώνεται ότι οι δίκαιοι θα γίνουν όμοιοι με τους αγγέλους και τους αστέρες και ότι θα είναι

πολύ μεγαλύτερα ή υπεροχή διά τούς δικαίους από ό,τι
διά τούς αγγέλους⁴⁹⁴.

- Τέλος στις Παραβολές του Ενώχ εμφανίζονται οι δίκαιοι να κατοικούν μαζί με τους αγγέλους και να λάμπουν ως «φλόγες πυρός»⁴⁹⁵.

⁴⁹⁰ Α' Ενώχ 90,20-25. Το θέμα της τελικής κρίσης και η εικόνα ενός δικαστηρίου, στο οποίο οδηγούνται τα έθνη, οι ηγέτες τους, οι ασεβείς και οι άγγελοι για να κριθούν, παρουσιάζονται πολύ παραστατικά σε πολλά αποκαλυπτικά έργα: Α' Ενώχ 46. 55,4 (Βιβλίο των Παραβολών). Α' Ενώχ 91,12-17 (Αποκάλυψη των Εβδομάδων). Διαθ. Βεν. 9,2. 10,8-10. Ανάλ. Μωυσ. 10. Β' Βαρ. 36,11. 40,1-2. 48,39. 59,8-11. 70,7-8. 72,4-5. Δ' Έσδ. 7,102-105.112-113. 12,34. Βίος Αδάμ και Εύας 49,3. Σιβ. Χρησ. 4,40-47.183-190. Β' Ενώχ 49. 50,4. 52,15. 58,1-6. 59,1-2. 61,1.6-9. Διαθ. Αβρ. 11-14. Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σσ. 275-280.

⁴⁹¹ Βλ. σχ. Δ. Καϊμάκη, ό.π., σ. 204.

⁴⁹² Δαν. 12,3.

⁴⁹³ Α' Ενώχ 104,2.4.

⁴⁹⁴ Β' Βαρ. 51,10.12.

⁴⁹⁵ Α' Ενώχ 39,5.7.

Συνεπώς η ανταμοιβή των δικαίων και η τιμωρία των ασεβών τοποθετείται στον «καιρό του τέλους». Έτσι το πρόβλημα της θεοδικίας, που τόσο ταλάνισε το μεταιχμαλωσιακό Ιουδαϊσμό, βρίσκει τελικά τη λύση του στη «νέα εσχατολογία» της Αποκαλυπτικής, την οποία ο S. Mowinckel περιγράφει ως ταυτόχρονα «διαρχική, κοσμική, παγκόσμια, υπερβατική και ατομική»⁴⁹⁶. Πρόκειται για μια εσχατολογία που εκφράζει τις νέες αντιλήψεις της εποχής σχετικά με τη ζωή του ατόμου μετά το θάνατο, την ανάσταση των νεκρών, την τελική κρίση, καθώς και την εικόνα ενός κοσμικού δράματος, στο οποίο πρωταγωνιστούν θεϊκές και δαιμονικές δυνάμεις⁴⁹⁷.

Αυτή η σύνδεση του προβλήματος του κακού με την εσχατολογία προέκυψε ως συνέπεια της μεταφοράς του κέντρου βάρους από το «γιατί» του πόνου στο «μέχρι πότε». Με αυτόν τον τρόπο σ' ένα ερώτημα, που καταρχήν διέθετε μια βαθιά ιστορική διάσταση και έμφαση στο «εδώ και τώρα», δινόταν από τους αποκαλυπτικούς μια καθαρά εσχατολογική απάντηση: στο τέλος το κακό θα συντριβεί. Η δραματική σύγκρουση ανάμεσα στο «βασιλείο του

⁴⁹⁶ S. Mowinckel, *He that Cometh*, μτφρ. G.W. Anderson, Oxford 1959², σ. 271.

⁴⁹⁷ O D.S. Russell (ό.π., σ. 269) ακολουθώντας τον Mowinckel (ό.π., σσ. 125 εξ. και 270 εξ.) συνοψίζει τα χαρακτηριστικά της «νέας εσχατολογίας» ως εξής:

- «Η “εσχατολογική ελπίδα” της παλαιοδιαθηκικής προφητείας μεταβάλλεται σε “εσχατολογία” με την αυστηρή έννοια του όρου, όταν βρίσκει την έκφρασή της σε μια διαρχική θεώρηση του κόσμου.
- Αυτή η διαρχική θέαση του κόσμου βρίσκει την έκφρασή της στη διδασκαλία για τους δύο αιώνες και περιλαμβάνει μια μεταφυσική θεώρηση της ερχόμενης βασιλείας.
- Αυτή η νέα τάξη πραγμάτων γενικά παίρνει τη μορφή μιας νέας αρχής, ελεύθερης από τη διαφθορά, που για μεγάλο χρονικό διάστημα είχε μολύνει τη δημιουργία.
- Η μεταμόρφωση, που με τον τρόπο αυτό ενεργείται, δεν είναι σταδιακή αλλά κατακλυσμαία.
- Προκαλείται όχι από ανθρώπινες ή ιστορικές (δηλαδή πολιτικές και στρατιωτικές) δυνάμεις, αλλά υπερφυσικές.
- Παίρνει τη μορφή ενός κοσμικού δράματος, στο οποίο δρουν θεϊκές και δαιμονικές δυνάμεις.
- Σχετίζεται με τη σκέψη της μοίρας του ατόμου μετά το θάνατο και περιλαμβάνει τις ιδέες της ανάστασης και της κρίσης.
- Η ολοκλήρωσή της είναι έργο του Θεού και σηματοδοτεί την εκπλήρωση του σχεδίου του για τον κόσμο».

Θεού» και το «βασιλείο του Σατανά» θα ολοκληρωθεί με το θρίαμβο του πρώτου έναντι του δεύτερου. Το φως θα διώξει το σκοτάδι και η δικαιοσύνη θα εξορίσει την πονηριά⁴⁹⁸.

Aπό την άλλη πλευρά η ακλόνητη βεβαιότητα των αποκαλυπτικών ότι ο «καιρός του τέλους» – και μαζί μ' αυτόν η απόδοση δικαιοσύνης – είναι κοντά είχε ως αποτέλεσμα καινούργια ερωτήματα, που αναδείκνυαν αδυναμίες της νέας ερμηνείας, να επισκιάζονται και να τίθενται σε δεύτερη μοίρα. Έτσι π.χ. η ερώτηση «αφού ο Κύριος έχει τη θέληση και τη δύναμη να καταστρέψει το Διάβολο και τους δαίμονές του, γιατί δεν το κάνει άμεσα και περιμένει το τέλος του κόσμου;», ενώ εξέφραζε μια λογική απορία, δεν έβρισκε απάντηση. Κι αυτό, γιατί μπροστά στη βεβαιότητα για την επικείμενη τελική κρίση και τη δίκαιη ανταπόδοση των ευσεβών οποιαδήποτε απάντηση έχανε κάθε νόημα και σημασία⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ D.S. Russell, *Apocalyptic: Ancient and Modern*, Philadelphia 1978, σ. 36.

⁴⁹⁹ Κάτι αντίστοιχο παρατηρείται και στην Κ.Δ.. Με τη ζωή και το έργο του Ιησού Χριστού και κυρίως με την ανάστασή του τα έσχατα εισβάλλουν δυναμικά στο παρόν και το μεταβάλλουν τόσο δραματικά, ώστε το πρόβλημα της θεοδικίας να σχετικοποιείται πλήρως. Έτσι στη χριστιανική κοινότητα η βεβαιότητα της ερχόμενης βασιλείας του Θεού, που θεμελιώνεται στη νίκη του Ιησού Χριστού, και η ασφάλεια μιας άμεσης προσωπικής σχέσης με τον αναστάνα Κύριο είχαν τόσο μεγάλη δυναμική, ώστε το πρόβλημα του κακού να χάνει τη σπουδαιότητά του και οι πιστοί να ομολογούν με χαρά διά στόματος Παύλου ότι «οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς» (Ρωμ. 8,18). Βλ. σχ. W. Eichrodt, *ό.π.*, σ. 495.

5. ΑΛΛΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ

Στην ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία η εξήγηση της προέλευσης του κακού με βάση τη δαιμονολογία ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής. Ωστόσο υπήρχαν και άλλες ερμηνείες, που παίζουν έναν αρκετά σημαντικό ρόλο. Οι ερμηνείες αυτές στηρίζονται στο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου της Γενέσεως, το οποίο αφηγείται την «πτώση» του ανθρώπου⁵⁰⁰ και τώρα πια τυγχάνει περαιτέρω επεξεργασίας από τους αποκαλυπτικούς συγγραφείς⁵⁰¹.

Η αφήγηση για την «πτώση» του Αδάμ, αποτελεί μια προσπάθεια «ιστορικής εξήγησης» της προέλευσης του κακού⁵⁰²:

⁵⁰⁰ Για μια λεπτομερή ανάλυση της παλαιοδιαθηκικής αυτής ενότητας και σχετική βιβλιογραφία βλ. Μ.Δ. Κωνσταντίνου, ό.π., σσ. 108-134. Πρβλ. και την άποψη του W. Zimmerli, ο οποίος εξετάζοντας τη συγκεκριμένη ενότητα συσχετίζει το αίνιγμα του κακού με το «μυστήριο του πειρασμού» και την αμαρτία (W. Zimmerli, ό.π., σσ. 169-170.178). Γενικότερα τα πρώτα τρία κεφάλαια του βιβλίου της Γενέσεως, που αναφέρονται στη δημιουργία του κόσμου και την «πτώση» του ανθρώπου, απέκτησαν στη χριστιανική θεολογία τεράστια σημασία για την εξήγηση της εμφάνισης του κακού στον κόσμο. Βλ. σχ. Ν. Μασσούκα, Το πρόβλημα του κακού, Δοκίμιο πατερικής θεολογίας, ΦΘΒ 5, Θεσσαλονίκη 2002³, σσ. 51-53.64-66. Του ίδιου, Ο Σατανάς, ΦΘΒ 38, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 93.163.166.285.

⁵⁰¹ Στα πλαίσια της περαιτέρω επεξεργασίας αυτής της παλαιοδιαθηκικής ενότητας από τους αποκαλυπτικούς συγγραφείς δόθηκε ιδιαίτερη σημασία και στο ρόλο του φιδιού: τώρα πια το φίδι συνδέεται με τη δύναμη του κακού (βλ. σχ. S.H.T. Page, ό.π., σ. 15). Στην Αποκάλυψη Μωυσέως και στην Ελληνική Αποκάλυψη του Βαρούχ χαρακτηρίζεται ως σκεύος ή ένδυμα του Σατανά (Απ. Μωυσ. 16. Γ' Βαρ. 9,7). Στο Βίο Αδάμ και Εύας ταυτίζεται με το διάβολο, αφού ο διάβολος δηλώνει ότι αυτός ήταν που με πονηριά εξαπάτησε την Εύα (Βίος Αδάμ και Εύας 16,3. Βλ. σχ. W. Foerster, «Όφης», TDNT 5, Michigan 1983, σ. 577. J.H. Charlesworth, The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized, New Haven, London 2010, σ. 211). Η ταύτιση φιδιού και διαβόλου απαντά και στο δευτεροκανονικό βιβλίο της Σοφίας Σολομώντα (Σοφ. Σολ. 2,23-24. Βλ. σχ. Ε.Γ. Δάφνη, Όφης Γενέσεως 3 και Ησαΐου 27,1 υπό το φως και των Α' Βασιλ. 22 (19-23). Ιώβ 1, (6-12), 2 (1-7) και Ζαχ. 3, (1-2), συμβολή εις την έρευναν της γλώσσης και της θεολογίας της Παλαιάς Διαθήκης εξ απόψεως Μασωριτικού κειμένου και μεταφράσεως των Εβδομήκοντα, Αθήνα, Göttingen 2000, σσ. 90-91).

⁵⁰² D.S. Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, London 1964, σ. 252.

Κάποτε ήμάρτησε πρώτος ο Άδάμ και έτσι έφερε πρόωρο θάνατο εις όλους»⁵⁰³.

Η ευθύνη για την εισαγωγή του φυσικού θανάτου στην ανθρωπότητα αποδίδεται στον Αδάμ. Ταυτόχρονα αυτός αποτελεί την πρωταρχική πηγή της αμαρτίας, αφού η παράβασή του ταυτίζεται με το σκοτάδι και από το «σκοτός του Άδάμ» έχουν λάβει όλοι οι απόγονοί του⁵⁰⁴. Συνεπώς ευθύνεται και για τον πνευματικό θάνατο του ανθρώπου. Είναι τόσο μεγάλο το κακό που προκάλεσε η «πτώση» του, ώστε ο Βαρούχ να κραυγάζει:

Ώ, τί προξένησες Άδάμ προς όλους που έγεννήθηκαν από έσέ;⁵⁰⁵.

Έτσι, ενώ στον Α' Ενώχ και τα Ιωβηλαία οι πεπτωκότες άγγελιοι είναι αυτοί που εισάγουν το σκοτάδι στη ζωή των ανθρώπων, στο Β' Βαρούχ και Δ' Έσδρα η αρχή του κακού βρίσκεται στον Αδάμ⁵⁰⁶.

Παρόλα αυτά κάθε άνθρωπος εξακολουθεί να φέρει προσωπική ευθύνη για τις παραβάσεις του και να ορίζει ο ίδιος τη μοίρα του. Ο Βαρούχ δεν παραλείπει να τονίσει ότι

ο Άδάμ δέν είναι υπεύθυνος παρά διά τόν έαυτό του,
άλλά έμεις όλοι είμεθα ένας προς ένα διά τούς έαυτούς
μας Άδάμ

αφού

έτοιμασε διά τόν έαυτό του μελλοντική τιμωρία καθένas
άπό όσους έγεννήθηκαν άπ' αυτόν. Και επέλεξε καθένas
διά τόν έαυτό του τή μέλλουσα δόξα⁵⁰⁷.

⁵⁰³ Β' Βαρ. 54,15. Πρβλ. 17,3 και 23,4.

⁵⁰⁴ Β' Βαρ. 18,2.

⁵⁰⁵ Β' Βαρ. 48,42. Πρβλ. Δ' Έσδ. 3,21-22. 4,30. 7,118 εξ.

⁵⁰⁶ Βλ. σχ. Σ.Χ. Αγουρίδου, ό.π., τόμ. Β', σσ. 307-308.

Αυτή η αδαμική ιστορία ως ερμηνεία της προέλευσης του κακού απαντά σε αρκετά αποκαλυπτικά έργα⁵⁰⁸, ενώ στα Ιωβηλαία⁵⁰⁹ και στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών⁵¹⁰ εμφανίζεται μαζί με το μύθο για την «πτώση» των «έγρηγόρων». Επομένως είναι προφανές ότι η ιδέα της «πτώσης» – όπως παρουσιάζεται είτε στο μύθο των «έγρηγόρων» είτε στην ιστορία του Αδάμ – εξέφραζε την πιο δημοφιλή πλευρά της θεολογίας του Ιουδαϊσμού σχετικά με το πρόβλημα του κακού.

Ωστόσο στα αποκαλυπτικά συγγράμματα συναντάμε και μια άλλη πλευρά της, που αντανakλούσε την πιο «τεχνική» θεολογία των ραββίνων⁵¹¹. Πρόκειται για τη θεωρία της «πονηράς καρδιάς» ή «πονηράς ροπής» (עֲרֵבָה רָצִיָּה)⁵¹².

Ήδη στο Γεν. 6,5 το עֲרֵבָה רָצִיָּה περιγράφεται ως ένα χαρακτηριστικό του ανθρώπου, για το οποίο ο ίδιος είναι υπεύθυνος, ενώ στο Γεν. 8,21 αφήνεται

⁵⁰⁷ Β' Βαρ. 54,15-19. Πρβλ. R.H. Charles (εκδ.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, τόμ. 2, Oxford 1913, σ. 507.

⁵⁰⁸ Β' Ενώχ 30,15 εξ. 54,15 εξ. Απ. Αβρ. 23-24. Β' Βαρ. 23,4. 48,42-43. 56,5-6. Δ' Έσδ. 7,11-12. Απ. Μωυσ. 11,2. 19,3. Γ' Βαρ. 4,16.

⁵⁰⁹ Ιωβηλ. 3,17-35. 5. 10.

⁵¹⁰ Διαθ. Λευί 18,10-11. Διαθ. Ρουβ. 5,6-7. Διαθ. Νεφθ. 3,5.

⁵¹¹ Οι ραββίνοι θεωρούσαν τον άνθρωπο ως υπεύθυνο για την εμφάνιση του κακού στον κόσμο. Συνεπώς απέρριπταν το μύθο για την «πτώση» των αγγέλων ως πιθανή εξήγηση της προέλευσης του κακού. Γι' αυτό και τον όρο «υιοί του Θεού» στην περικοπή Γεν. 6,1-4, που αποτελεί τη βάση του μύθου για την «πτώση» των αγγέλων, απέδιδαν ως «γιοι των επιφανών ανθρώπων». Έτσι πίστευαν ότι η ενότητα αυτή αναφερόταν σε γάμους μεταξύ ανδρών, που ανήκαν σε κάποια ανώτερη τάξη («υιοί του Θεού»), με γυναίκες κατώτερης τάξης («θυγατέρες των ανθρώπων») και όχι στην αθέμιτη μίξη αγγέλων και ανθρώπων. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο ραββίνος Συμεών μπεν Γιοχάι (2^{ος} π.Χ. αιώνας) προέβλεπε μέχρι και κατάρεις για οποιονδήποτε επέμενε να θεωρεί τους «υιούς του Θεού» ως αγγέλους (Βλ. σχ. Μ.Δ. Κωνσταντίνου, ό.π., σ. 156).

⁵¹² Βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σσ. 253-254. Σ.Χ. Αγουρίδου, ό.π., σσ. 225-226.

να εννοηθεί ότι έχει δοθεί από το Θεό ως μια αδυναμία, που κληρονομείται από γενιά σε γενιά⁵¹³.

Αυτό που στην Παλαιά Διαθήκη χαρακτηρίζεται ως **עֲרֵךְ רָצוֹן** στο Δ΄ Έσδρας περιγράφεται ως «κόκκος σπέρματος κακού», που «έσπάρη έν τή καρδιά του Άδάμ άπ' άρχής»⁵¹⁴. Έτσι ο Αδάμ οδηγήθηκε στην «πτώση» και συμπαρέσυρε μαζί του όλο το ανθρώπινο γένος:

πονηράν γάρ καρδιάν φορέσας πρώτος ό Άδάμ παρέβη
και ήττήθη, αλλά και πάντες οί έξ αυτού γεννηθέντες⁵¹⁵.

Το πράγμα δυστυχώς είχε και συνέχεια, καθώς

έρριζώθη έντός αυτού ή άσθένεια, και ό νόμος έν τή
καρδιά του λαού έμίγη μετά τής πονηρίας τής ρίζης.
Ούτω άπεχώρησε πάν τό άγαθόν, και έμεινε τό
πονηρόν⁵¹⁶.

Η «πονηρά καρδιά» – κληρονομούμενη από τον Αδάμ στους απογόνους του – ανδρώθηκε μέσα σε όλους τους ανθρώπους, τους αποξένωσε από το Θεό και τους οδήγησε στη φθορά και το θάνατο⁵¹⁷.

⁵¹³ Πρόκειται για μια αντίφαση που συναντάμε και στη σχετική ραββινική θεολογία. Οι ραββίνοι θεωρούσαν ότι η «πονηρά ροπή» δημιουργήθηκε από το Θεό. Ωστόσο ο άνθρωπος πρέπει να την ελέγχει και να την υποτάσσει (βλ. σχ. F.C. Porter, «The Yezer Hara: A Study in the Jewish Doctrine of Sin», στον τόμο *Biblical and Semitic Studies: Critical and Historical Essays by the Members of the Semitic and Biblical Faculty of Yale University*, Yale Bicentennial Publications, New York 1901, σ. 108). Δε μεταβιβάζεται κληρονομικά από τους προγόνους στους απογόνους, αλλά κάθε άνθρωπος την παίρνει απευθείας από το Θεό με τη σύλληψη ή τη γέννησή του. Στο σημείο αυτό η ραββινική διδασκαλία έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη θεωρία για την «πτώση» του Αδάμ (βλ. σχ. D.S. Russell, ό.π., σ. 253).

⁵¹⁴ Δ΄ Έσδ. 4,30.

⁵¹⁵ Δ΄ Έσδ. 3,21.

⁵¹⁶ Δ΄ Έσδ. 3,22.

⁵¹⁷ Δ΄ Έσδ. 7,48. Πρβλ. και τη διδασκαλία των Διαθηκών των Δώδεκα Πατριαρχών για την κακή κλίση, που υπάρχει μέσα στον άνθρωπο και τον οδηγεί στο κακό: «Εάν δέ έν πονηρώ

Τελικά ο Αδάμ ευθύνεται για την απώλεια ολόκληρου του ανθρώπινου γένους. Γι' αυτό και ο Έσδρας – θυμίζοντας την κραυγή του Βαρούχ – αναφωνεί:

ὦ Ἀδάμ, τί ἐποίησας; Εἰ γάρ καί ὑπήρξες σύ μόνον ὁ ἁμαρτήσας, ἡ πτώσις οὐκ ἦν μόνον σή, ἀλλά καί ἡμετέρα ἀπέβη, τῶν σῶν ἀπογόνων!⁵¹⁸

Συνεπώς – σύμφωνα με τη θεωρία της «πονηρᾶς καρδίας» ή «πονηρᾶς ροπῆς» – το κακό δεν οφείλεται στην «πτώση» των αγγέλων, αλλά στην «πτώση» του Αδάμ. Είναι βαθιά ριζωμένο στην ανθρώπινη φύση και, καθώς η «πονηρά καρδιά» κληρονομείται από γενιά σε γενιά, έχει καταδικάσει όλο το ανθρώπινο γένος στη φθορά και το θάνατο.

κλίνη τό διαβούλιον, πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς (ενν. τῆς ψυχῆς) ἐστίν ἐν πονηρίᾳ, καί ἀπωθοῦμενος το ἄγαθόν προσλαμβάνει τό κακόν» (Διαθ. Ασήρ 1,8).

⁵¹⁸ Δ' Έσδ. 7,118.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η λύση, που προσέφερε η Αποκαλυπτική στο πρόβλημα του κακού, θυμίζει περισσότερο ένα συμπίλημα ερμηνειών παρά μια συγκροτημένη διδασκαλία με λογική σειρά και συνοχή. Περιλαμβάνει όχι μία, αλλά πολλές ερμηνείες: από την ιδιαίτερα δημοφιλή στα πρώτα αποκαλυπτικά συγγράμματα αφήγηση για την «πτώση» των αγγέλων μέχρι την ιστορία για την «πτώση» του Αδάμ. Και από το μύθο για την «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του μέχρι τη θεωρία της «πονηρᾶς καρδίας» ή «πονηρᾶς ροπῆς». Ταυτόχρονα χαρακτηρίζεται από εσωτερικές αντιφάσεις και ανακολουθίες: π.χ. στα Ιωβηλαία και στις Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών παρουσιάζονται ως ερμηνείες της προέλευσης του κακού τόσο η αδαμική ιστορία όσο και ο μύθος για την «πτώση» των «έγρηγόρων». Στο Βίο Αδάμ και Εύας υπάρχει ένα συνδυασμός των «πτώσεων» του Σατανά, των αγγέλων και του Αδάμ⁵¹⁹. Στον Α΄ Ενώχ η αρχή του κακού αποδίδεται στην «πτώση» των αγγέλων, ενώ παράλληλα αναφέρεται ότι

ἡ ἄμαρτία δὲν ἐστάλη ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἑαυτοῦ ἐδημιούργησεν αὐτήν⁵²⁰.

Η «πτώση» των «έγρηγόρων» άλλοτε αποδίδεται στην επιθυμία τους για τις θυγατέρες των ανθρώπων, άλλοτε στην αποκάλυψη απαγορευμένων γνώσεων στους ανθρώπους και άλλοτε και στα δύο ταυτόχρονα. Παρόμοια και η «πτώση» του Σατανά άλλοτε αποδίδεται στην αλαζονεία του, άλλοτε στο φθόνο του για τον άνθρωπο και άλλοτε στο συνδυασμό τους.

Όλα αυτά δείχνουν ότι κατά τη περίοδο της αποκαλυπτικής γραμματείας το όλο θέμα βρισκόταν σε εξέλιξη και χαρακτηριζόταν από μεγάλη ρευστότητα. Ταυτόχρονα υποδεικνύουν την τεράστια απόσταση που είχε διανύσει η θρησκευτική σκέψη του Ισραήλ. Την εξέλιξή της παρουσιάσαμε στις προηγούμενες ενότητες και ανακεφαλαιώνοντας θα μπορούσαμε να περιγράψουμε συνοπτικά ως εξής:

⁵¹⁹ Βλ. σχ. Μ. Delcor, ό.π., σ. 48.

⁵²⁰ Α΄ Ενώχ 98,4.

Ο παλαιοδιαθηκικός προβληματισμός για το κακό ξεκινά από τη σκέψη για τον πόνο και τα βάσανα, καθώς πόνος και κακό στην Παλαιά Διαθήκη αποτελούν μια αδιάσπαστη οργανική ενότητα. Ωστόσο δεν πρόκειται για μια θεωρητική ενασχόληση φιλοσοφικού χαρακτήρα. Η περισυλλογή γύρω από τον πόνο και τα βάσανα απαντά κυρίως στο χώρο της λατρείας και συγκεκριμένα στους ψαλμούς - θρήνους. Εκεί ο πιστός Εβραίος ή ο Ισραήλ συλλογικά υψώνει την κραυγή του θρήνου του προς το Θεό και αναζητά απαντήσεις σε φλέγοντα ερωτήματα, όπως «γιατί» ή «μέχρι πότε» τα βάσανα και η ταλαιπωρία, πάντοτε μέσα στο πλαίσιο της ιδιαίτερης σχέσης του με το Θεό της διαθήκης και της ιστορίας. Στρέφεται προς το Γιαχβέ, γιατί πιστεύει βαθιά ότι αυτός είναι που

πληγώνει,
αλλά και δένει την πληγή,
χτυπάει, αλλά τα χέρια του γιατρεύουν⁵²¹.

Από αυτόν πηγάζουν ο πόνος και τα βάσανα, αφού είναι ο δημιουργός του φωτός και του σκότους, του καλού και του κακού. Πρόκειται για μια αντίληψη πολύ βαθιά ριζωμένη στην πίστη του Ισραήλ, που οφείλει τη γέννηση και κυριαρχία της στο μονοθεϊσμό της Παλαιάς Διαθήκης.

Η Παλαιά Διαθήκη δε γνωρίζει για τον Ισραήλ άλλους θεούς παρά μόνο το Γιαχβέ. Σπάνια μιλάει για δαίμονες σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε την εποχή εκείνη στη Μεσοποταμία ή την Αίγυπτο. Και, όταν αναφέρεται σε δυνάμεις του κακού, τις συσχετίζει με ασθένειες και φυσικές καταστροφές. Ακόμη και η νέα μορφή που εισάγει μεταιχμαλωσιακά, ο Σατανάς, παρουσιάζεται ως εκλεκτό μέλος της ουράνιας αυλής του Γιαχβέ έχοντας το ρόλο του γενικού εισαγγελέα. Σε κάθε περίπτωση τονίζει ότι όχι μόνο ο Σατανάς αλλά όλες οι δυνάμεις του κακού υποτάσσονται πλήρως στο Θεό και λειτουργούν ως όργανα για την εκπλήρωση του θελήματός του. Έτσι δεν μπορούσε παρά να αποδώσει τα βάσανα, τον πόνο και το κακό στο Γιαχβέ.

⁵²¹ Ιώβ 5,18.

Ωστόσο αυτή η κυρίαρχη παλαιοδιαθηκική αντίληψη γέννησε ένα πολύ δύσκολο ερώτημα: γιατί ο Θεός προκαλεί τον πόνο και το κακό;

Δευτερονομιστής και προφήτες δίνουν μια σαφή και κατηγορηματική απάντηση: ο Ισραήλ υποφέρει εξαιτίας των αμαρτιών και της ενοχής του. Ο πόνος και το κακό, που βιώνει, αποτελούν τη δίκαιη και σκληρή τιμωρία του Θεού. Έτσι το κακό συνδέεται στενά με την αμαρτία.

Το λεξιλόγιο, που χρησιμοποιείται για το κακό και την αμαρτία στα δευτερονομιστικά και προφητικά κείμενα, φανερώνει μια τελείως διαφορετική αντίληψη του αρχαίου Ισραήλ για τον κόσμο και τη ζωή, που στη σύγχρονη παλαιοδιαθηκική έρευνα ονομάζεται «συνθετική θεώρηση της ζωής (ή της ύπαρξης)». Σύμφωνα μ' αυτήν, η πράξη ενός ανθρώπου από τη μια μεριά και οι συνέπειές της από την άλλη δεν είναι δύο ανεξάρτητες και ξεχωριστές πραγματικότητες, αλλά συνδέονται μεταξύ τους πολύ στενά. Υπάρχει μια άρρηκτη σχέση ανάμεσα στο τι κάνει ο άνθρωπος και σ' αυτό που του συμβαίνει. Συνεπώς μια κακή πράξη καταλήγει αναπόφευκτα σε μια ολέθρια κατάσταση γι' αυτόν που την έκανε. Το κακό, που απελευθερωνόταν με την αμαρτία, έπρεπε να επιστρέψει, για να τιμωρήσει τον ένοχο ή το περιβάλλον του. Δεν περιοριζόταν από το χρόνο, αλλά ταξίδευε μέσα σ' αυτόν. Έτσι ένας άνθρωπος μπορούσε να υποφέρει όχι μόνο «εξαιτίας της δικής του αμαρτίας (𐤇𐤊𐤁)» αλλά και «εξαιτίας των αμαρτιών (𐤇𐤊𐤁) των προγόνων του». Από την άλλη πλευρά το κακό, που απελευθέρωνε η αμαρτία, ταξίδευε και μέσα στο χώρο. Απειλούσε κυριολεκτικά με καταστροφή τόσο τον ένοχο όσο και την κοινότητα, στην οποία ανήκε και που, για να προστατευθεί, έπρεπε να αποκηρύξει με πλήρη επισημότητα κάθε σχέση μαζί του. Όλα αυτά συνιστούσαν μια θεμελιώδη τάξη πραγμάτων, που ο ίδιος ο Γιαχβέ είχε εγκαθιδρύσει και επέβλεπε την καλή λειτουργία της.

Η οργανική σχέση ανάμεσα στην πράξη και τις συνέπειές της και η αντίστοιχη αντίληψη της αμαρτίας με την ενότητα ενοχής και τιμωρίας, ατόμου και κοινότητας, προγόνων και απογόνων δεν επέτρεψαν στον αρχαίο Ισραήλ να δημιουργήσει ένα «δόγμα της ανταπόδοσης». Έτσι η αντίληψη του κακού ως χτύπημα από το Θεό και φανέρωση της οργής του εξαιτίας των αμαρτιών

των ανθρώπων δε συστηματοποιήθηκε σε τέτοιο βαθμό, ώστε κάθε κακό και συμφορά να θεωρείται τιμωρία για την αμαρτία. Ο αρχαίος Ισραήλ πίστευε ότι το κακό που δεν μπορούσε να εξηγηθεί ως ενοχή και τιμωρία εξαιτίας της αμαρτίας, προερχόταν και αυτό από το Γιαχβέ και αποτελούσε ένα κομμάτι της ζωής, χωρίς να σχετίζεται άμεσα με ηθικές κρίσεις. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσονταν και τα ακούσια αμαρτήματα, για τα οποία δεν υπήρχε σαφής ενοχή του ανθρώπου, αν και τιμωρούνταν από το Θεό πολύ αυστηρά.

Είναι προφανές ότι την εποχή εκείνη οι άνθρωποι είχαν μια μεγαλύτερη ευκολία να αποδέχονται το ανεξήγητο. Γι' αυτό και το μόνο, που μπορούσε να κάνει ο πιστός, ήταν να υποκλίνεται ταπεινά μπροστά στο μυστήριο του μεγαλείου του Θεού και να ελπίζει σ' αυτόν για μια ενδεχόμενη αλλαγή της μοίρας του. Αυτό που δεν μπορούσε να κάνει, ήταν να αμφισβητεί τη δικαιοσύνη του Θεού και τον τρόπο που κυβερνά τον κόσμο. Τέτοια ζητήματα δεν τον απασχολούσαν ιδιαίτερα, καθώς ο σχετικός προβληματισμός δε βρισκόταν σε πρώτο πλάνο. Σ' αυτό συνέβαλε και η ηγεμονία της κοινότητας στη ζωή του ατόμου και στη σχέση του με το Θεό, που δεν επέτρεπε στο άτομο να θεωρεί τον πόνο και τα βάσανα σε προσωπικό επίπεδο ως αιτία αμφισβήτησης της εμπιστοσύνης του στο Θεό.

Η εικόνα αυτή αρχίζει να αλλάζει σημαντικά στα τέλη του 7^{ου} με αρχές του 6^{ου} π.Χ. αιώνα και ανατρέπεται πλήρως κατά τη διάρκεια της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας. Το μέγεθος του κακού, που βίωσαν οι Εβραίοι την περίοδο αυτή, ξεπερνούσε κάθε προηγούμενο. Γι' αυτό και το πρόβλημα του πόνου κατέστη κυρίαρχο πυροδοτώντας ένα βαθύ προβληματισμό. Η εξέλιξη αυτή οδήγησε στην έντονη αμφισβήτηση της μέχρι τότε καθιερωμένης αντίληψης για το κακό και σε μια θυελλώδη αντίδραση εναντίον της. Η σφοδρότητα και η έκτασή της αντικατοπτρίζονται στην ευρεία χρήση της παροιμίας

οι γονείς έφαγαν άγουρα σταφύλια και τα δόντια των παιδιών μούδιασαν⁵²².

⁵²² Ιεζ. 18,2.

Με την παροιμία αυτή και τη βαθιά ειρωνεία, που εξέφραζε, οι Εβραίοι της αιχμαλωσίας αποδομούσαν καθημερινά την παραδοσιακή ερμηνεία του πόνου και των συμφορών ως τιμωρίας των παιδιών για τις αμαρτίες των πατέρων τους.

Από την άλλη πλευρά η καταστροφή της Ιερουσαλήμ και του Ναού στα 586 π.Χ. σήμανε το τέλος της κυριαρχίας της κοινότητας και διαμόρφωσε μια νέα πραγματικότητα, που οδηγούσε στη χειραφέτηση του ατόμου. Έτσι – σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε τους προηγούμενους αιώνες – το άτομο άρχισε να προβληματίζεται σοβαρά και να αμφισβητεί τη θεϊκή δικαιοσύνη εξαιτίας του κακού και των βασάνων, που βίωνε σε προσωπικό επίπεδο. Επρόκειτο για μια μεγάλη αλλαγή, που βρήκε προνομιακό πεδίο έκφρασης στο πρόβλημα της «ευτυχίας των ασεβών». Μ' αυτό καταπιάνονται ο Ιερεμίας και ο σύγχρονός του Αββακούμ.

Μέσα από αυτό το γενικότερο κλίμα αμφισβήτησης και σκεπτικισμού είναι πολύ πιθανό να ξεπήδησε σταδιακά και η απαίτηση για ατομική ανταπόδοση. Μολονότι οι Εβραίοι της αιχμαλωσίας αμφισβητούσαν την παραδοσιακή ερμηνεία του πόνου και του κακού όχι σε επίπεδο ατόμου αλλά σε επίπεδο γενιάς, ο Ιερεμίας προσπαθώντας να αντιμετωπίσει τον σκεπτικισμό τους προχώρησε πολύ περισσότερο. Τόνισε ότι η ζωή και η μοίρα του ατόμου πρέπει να διαμορφώνονται με βάση τις αρχές της δίκαιης ανταπόδοσης:

Εκείνες τις ημέρες δεν θα λένε πια: «Οι πατεράδες έφαγαν τ' άγουρα σταφύλια και των παιδιών τα δόντια μούδιασαν», αλλά όποιος τρώει τ' άγουρα σταφύλια, εκείνου τα δόντια θα μουδιάζουν. Καθένας θα πεθαίνει εξαιτίας της δικής του ανομίας⁵²³.

Ακόμη πιο ριζοσπαστικός εμφανίζεται ο Ιεζεκιήλ. Θεωρεί ότι καθένας ενώπιον του Γιαχβέ είναι υπεύθυνος για τον εαυτό του:

⁵²³ Ιερ. 31,29-30.

Η δικαιοσύνη του δικαίου θα αναγνωρίζεται στον ίδιο και η ασέβεια του ασεβή θα καταλογίζεται σε βάρος του ίδιου⁵²⁴.

Όπως δεν υπάρχει μεταβίβαση ευθύνης και ενοχής, έτσι δεν υπάρχει και μεταβίβαση δικαιοσύνης. Ακόμη κι όταν πρόκειται για το ίδιο άτομο και τη σχέση του με το Γιαχβέ, το παρελθόν δεν προδικάζει το μέλλον. Πρόκειται για μια κατάσταση δυναμική, που μπορεί να αλλάξει δραματικά. Η δικαιοσύνη του δικαίου δεν προεξοφλεί τη σωτηρία του, αν τελικά πράξει την αδικία. Όπως και η ασέβεια του ασεβή δεν προδικάζει το θάνατό του, αν μετανοήσει και πράξει το σωστό και το δίκαιο. Αυτή η δυναμική και ρευστή κατάσταση της ζωής του ατόμου δε συνιστά για τον Ιεζεκιήλ μια άρνηση της παραδοσιακής ερμηνείας του κακού ως τιμωρίας του Θεού για τις αμαρτίες του ανθρώπου. Απλώς αποτελεί μια διαφορετική κατανόησή της μέσα στο νέο πλαίσιο, που ορίζει η διδασκαλία του για δίκαιη ατομική ανταπόδοση.

Η διδασκαλία του Ιεζεκιήλ για δίκαιη ατομική ανταπόδοση μετατράπηκε αργότερα στον Ιουδαϊσμό σε μια θεολογική θεωρία. Στην εξέλιξη αυτή πολύ σημαντικό ρόλο φαίνεται ότι έπαιξε η σταδιακή επικράτηση μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία της ιερατικής θρησκευτικής σκέψης. Αυτή ανέδειξε την ανάγκη να καταστεί το παρόν πάρα πολύ σημαντικό ως ο χώρος εκδήλωσης και εφαρμογής της θείας πρόνοιας και διακυβέρνησης, ιδιαίτερα στη ζωή του ατόμου. Για την ικανοποίησή της επιστρατεύτηκε η παλιά πίστη στην ανταπόδοση – ιδίως μετά την ανάπτυξή της από τον Ιεζεκιήλ – που μιλούσε για την ευτυχία των δικαίων και τη δυστυχία των ασεβών. Μόνη αυτή φαινόταν ικανή να διασφαλίσει την πραγματικότητα ενός ζώντος Θεού ως την ηθική δύναμη που κυβερνά τον κόσμο. Κι αυτό, γιατί προσέφερε μια λογικά συνεκτική και εύκολα κατανοητή εξήγηση του κόσμου, που ανταποκρινόταν στις απαιτήσεις μιας ηθικής σκέψης θεμελιωμένης στο Νόμο. Έτσι μετατράπηκε σε «ένα κεντρικό αξίωμα της πίστης στο Θεό», σε ένα «δόγμα με την αυστηρή έννοια του όρου». Το γεγονός αυτό αποτυπώθηκε καλύτερα από

⁵²⁴ Ιεζ. 18,20.

οπουδήποτε αλλού στο χώρο της σοφολογικής γραμματείας (βιβλίο των Παροιμιών, λόγοι των φίλων του Ιώβ).

Η θεωρία της ανταπόδοσης – με τη μορφή τώρα πια ενός «δόγματος» – αποτέλεσε τη βάση, πάνω στην οποία ο Ιουδαϊσμός προσπάθησε να οικοδομήσει μια θεοδικία. Κύριος στόχος του ήταν να προσφέρει μια ικανοποιητική λύση στο φλέγον πρόβλημα του πάσχοντος δικαίου και έτσι να πετύχει τη δικαίωση του Θεού. Αντί όμως γι' αυτό, το ζήτημα εξελίχθηκε σε αχίλλειο πτέρνα αυτής της θεωρίας. Η σκληρή και αμείλικτη πραγματικότητα της ζωής τη διέψευδε οικτρά, αφού αυτοί που ευτυχούν είναι οι ασεβείς και όχι οι δίκαιοι. Έτσι τα πράγματα οδηγούνταν σε αδιέξοδο και δεν άργησε να εμφανιστεί στο χώρο, όπου η ίδια μεσουρανούσε, δηλαδή στους κόλπους της σοφολογικής γραμματείας, η σφοδρή κριτική και αμφισβήτησή της (Ιώβ, Εκκλησιαστής).

Για την άρση του αδιεξόδου επιστρατεύτηκαν αρχικά οι ιδέες της δοκιμασίας και της διαπαιδαγώγησης, που εξαγνίζουν τον δίκαιο και τον οδηγούν σε μια πιο βαθιά και προσωπική σχέση με το Θεό. Όμως η μεγάλη ένταση της δοκιμασίας και η ακραία αυστηρότητα της τιμωρίας έρχονταν πολλές φορές σε αντίθεση με την ίδια την έννοια της παιδαγωγικής και δεν μπορούσαν σε καμία περίπτωση να δικαιολογηθούν. Ακόμη και η ιδέα της επανόρθωσης ή της ευλογίας των παιδιών του δικαίου, αν και προσέφερε μια παρηγοριά στους πάσχοντες πιστούς, δεν μπορούσε να λύσει το πρόβλημα.

Τελικά η άρση του αδιεξόδου αναζητήθηκε στη γνήσια πίστη στο Γιαχβέ. Μόνο αυτή φαινόταν ικανή να συντρίψει όλες τις κατασκευές της θεοδικίας και να αναζητήσει τη λύση του προβλήματος όχι σε ιδιοφυείς ανθρώπινες θεωρίες αλλά στον ίδιο το Θεό. Έτσι στον Ιώβ και στον Εκκλησιαστή η λύση δίνεται με την υποχώρηση από τον κόσμο της ηθικής στο χώρο της δημιουργίας και με την πίστη στο Θεό - Δημιουργό, που είναι άπειρα θαυμαστός και γεμάτος μυστήριο· σ' αυτόν αποκλειστικά ανήκει το αίνιγμα του κακού και του πόνου. Οι αναφορές του Δευτεροθαΐα στα πάθη του Δούλου του Γιαχβέ και αργότερα του Ζαχαρία στον καλό Ποιμένα προσέφεραν μια διαφορετική αντίληψη του πόνου, που συνοψίζεται σε ένα «παράδοξο» γεγονός: ο άνθρωπος που βρίσκεται πολύ κοντά στο Θεό είναι αυτός ακριβώς που πρέπει να υποφέρει και να περάσει μέσα από μεγάλα βάσανα και

ταλαιπωρίες, προκειμένου να καταστεί το σωστό εργαλείο στα χέρια του Θεού για την εκπλήρωση του θελήματός του και την εγκαθίδρυση της βασιλείας του. Παρόμοια στον Ψαλμό 22 ο ψαλμωδός αντλεί κουράγιο και αληθινή παρηγοριά μέσα από μια συγκλονιστική διαπίστωση: ο Θεός βρίσκει στα βάσανα των πιστών του τα πιο αποτελεσματικά μέσα για την εγκαθίδρυση της κυριαρχίας του πάνω στους ανθρώπους. Και στον Ψαλμό 73 η άρση του αδιεξόδου επιχειρείται με την καταφυγή του πάσχοντος πιστού στο μυστήριο της παρουσίας του Θεού, που τον αισθάνεται πραγματικά πολύ κοντά του.

Ωστόσο όλες αυτές οι προσπάθειες δεν μπόρεσαν να σταματήσουν το μεγάλο αγώνα του Ιουδαϊσμού να οικοδομήσει μια θεοδικία με βάση τη θεωρία της ανταπόδοσης. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά την τρικυμία, που προκάλεσε η κρίση της σοφίας (Ιώβ, Εκκλησιαστής), ο Υιός Σειράχ επανέφερε στο προσκήνιο την αξία της θεωρίας της ανταπόδοσης. Και ο συγγραφέας της Σοφίας Σολομώντος προσπάθησε να διασφαλίσει πλήρως την ισχύ αυτού του «δόγματος» εκφράζοντας τη βεβαιότητά του για την ανταμοιβή των δικαίων και την τιμωρία των ασεβών σε μια ζωή μετά θάνατον. Έτσι η θεοδικία, που στηριζόταν στη δίκαιη ανταπόδοση, παρέμενε η κυρίαρχη τάση. Όμως ταυτόχρονα παρέμενε και το αδιέξοδο. Και όσο η πίεση στους Ιουδαίους μεγάλωνε κάτω από το ζυγό της περσικής και στη συνέχεια της ελληνικής αυτοκρατορίας, τόσο περισσότερο οξυνόταν και απαιτούσε τη λύση του. Τότε η ιουδαϊκή θρησκευτική σκέψη στράφηκε στο καινούργιο ρεύμα της Αποκαλυπτικής, που είχε αρχίσει να δυναμώνει και που φαινόταν να προσφέρει διαφορετικές προσεγγίσεις στην ερμηνεία του κακού.

Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία προσπάθησε να αντιμετωπίσει το οξύτατο πρόβλημα της θεοδικίας και του πάσχοντος δικαίου μέσα σε ένα θρησκευτικό περιβάλλον, που μεταβαλλόταν γρήγορα και δραματικά. Κι αυτό, γιατί νέα στοιχεία είχαν αρχίσει να εισβάλλουν δυναμικά στο χώρο της ιουδαϊκής ευσέβειας. Η πίστη στην ανάσταση και στη ζωή μετά το θάνατο, ο τονισμός της υπερβατικότητας του Θεού με την ταυτόχρονη εντυπωσιακή ανάπτυξη της αγγελολογίας και η διαμόρφωση – κάτω από την επίδραση της ξένης σκέψης (κυρίως της Περσικής) – μιας νέας δαιμονολογίας συντέλεσαν, ώστε να δημιουργηθεί την

περίοδο αυτή μια καινούργια και πολύ διαφορετική θρησκευτική ατμόσφαιρα. Μέσα σ' αυτήν η κυρίαρχη παραδοσιακή ερμηνευτική θέση ότι το κακό και ο πόνος πηγάζουν από το Γιαχβέ άρχισε να αμφισβητείται έντονα. Και η αντίληψη ότι ο Θεός – ως δημιουργός του καλού και του κακού – προκαλεί τις συμφορές του λαού και τα βάσανα του δικαίου δε γινόταν τώρα πια αποδεκτή. Έτσι προέκυψε ένα νέο και εξίσου βασανιστικό ερώτημα: Αν ο Θεός δεν είναι ο δημιουργός του κακού, τότε το κακό από πού προέρχεται;

Προσπαθώντας οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς να απαντήσουν σ' αυτό το ερώτημα στράφηκαν στο χώρο των πνευμάτων. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την «έκρηξη» της δαιμονολογίας, πάνω στην οποία επιχειρήθηκε να οικοδομηθεί η νέα ερμηνεία.

Στα πρώτα αποκαλυπτικά συγγράμματα απαντά συχνά ως εξήγηση για την προέλευση του κακού ο μύθος για την «πτώση» των αγγέλων. Αυτός αποτέλεσε τη βάση, για να διαμορφωθούν – μετά από ευρύτατη επεξεργασία – τα δομικά στοιχεία της νέας ερμηνείας, που συνοπτικά έχουν ως εξής: α) οι απαρχές του κακού συνδέονται με την «πτώση» των «έγρηγόρων» β) αιτία της «πτώσης» τους θεωρείται είτε η αθέμιτη μίξη τους με τις κόρες των ανθρώπων είτε η αποκάλυψη στους ανθρώπους απαγορευμένων γνώσεων και γ) η παρουσία του κακού στον κόσμο αποδίδεται στη δράση κακών πνευμάτων ή δαιμόνων, που αποτελούν τους απογόνους των «έγρηγόρων».

Η ερμηνεία αυτή, αν και πολύ δημοφιλής, παρουσίαζε ένα βασικό ελάττωμα: τοποθετούσε τις απαρχές του κακού στην εποχή του Ιάρεδ και έτσι αδυνατούσε να εξηγήσει το κακό που προϋπήρχε. Οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς αντιλήφθηκαν την αδυναμία αυτή και προσπάθησαν να την θεραπεύσουν καταφεύγοντας σε μια εξίσου αρχαία παράδοση, που μιλούσε για δυνάμεις του κακού πριν από την «πτώση» των «έγρηγόρων». Έτσι διαμόρφωσαν την αφήγηση για τους πέντε «Σατάν».

Ωστόσο και η ερμηνεία αυτή παρουσίαζε μια νέα αδυναμία: ενώ έδινε μια πειστική εξήγηση στο πρόβλημα του κακού που προϋπήρχε της «πτώσης» των «έγρηγόρων», δεν ανέφερε τίποτε σχετικά με την προέλευσή τους. Επρόκειτο για ένα σημαντικό ελάττωμα, καθώς την περίοδο αυτή το ζήτημα της προέλευσης των δαιμόνων είχε αποκτήσει πολύ μεγάλη σπουδαιότητα.

Οποιαδήποτε ερμηνεία φιλοδοξούσε να εξηγήσει την εμφάνιση του κακού στον κόσμο, έπρεπε να είναι σε θέση να εξηγήσει το γιατί και το πως εμφανίστηκαν οι δαιμονικές δυνάμεις, αφού το κακό αποδιδόταν τώρα πια στη δράση τους. Το σημαντικό αυτό μειονέκτημα ανάγκασε τους αποκαλυπτικούς να επεξεργαστούν περαιτέρω τη σχετική παράδοση και να οδηγηθούν σε μια νέα ερμηνεία για την προέλευση του κακού, που θα μπορούσε να περιγραφεί ως «πτώση» του Σατανά και των αγγέλων του. Σύμφωνα μ' αυτήν, ο Σατανάς ήταν ένας διακεκριμένος αρχάγγελος, ο οποίος εξαιτίας της αλαζονείας και του φθόνου του για τον άνθρωπο εξέπεσε από το αξίωμα και το αρχικό του μεγαλείο. Μετά την «πτώση» του μεταβάλλεται σε εχθρό του ανθρώπου αλλά και του Θεού. Ταυτόχρονα αναγνωρίζεται ως αρχηγός του κακού και των δαιμόνων. Μολονότι στην αρχή ο αρχηγός των δαιμόνων είχε διάφορα ονόματα και χαρακτηριστικά, με την πάροδο του χρόνου όλα ενοποιοούνται στο πρόσωπό του Σατανά και το όνομά του κυριαρχεί έναντι όλων των άλλων. Εφεξής όλες οι καταστροφές, οι αιματοχυσίες, οι ασθένειες, κάθε ερήμωση και διαφθορά αποδίδονται σ' αυτόν. Έτσι καταλήγει να θεωρείται ως η αρχή και η αιτία κάθε κακού και αμαρτίας που διαπράττεται πάνω στη γη.

Ο Σατανάς δεν ενεργεί μόνος του. Ηγείται ενός αμέτρητου πλήθους κακών πνευμάτων και δαιμόνων. Πρόκειται για τους αγγέλους που τον ακολούθησαν στην επανάσταση εναντίον του Θεού και γι' αυτό τιμωρήθηκαν αυστηρά. Η φύση και ο ρόλος τους στην αποκαλυπτική γραμματεία δεν έχουν καμία σχέση με τη φύση και το ρόλο τους στην Παλαιά Διαθήκη. Τώρα πια δε σχετίζονται μόνο με το φυσικό κακό, αλλά και με το ηθικό, δηλαδή την αμαρτία και τη διαφθορά. Ο αριθμός τους έχει αυξηθεί εντυπωσιακά. Διαθέτοντας ονόματα, ιεραρχία και ηγεσία συγκροτούν μια ολόκληρη στρατιά. Παρατάσσονται σε θέση μάχης και στρέφονται ενάντια στις ουράνιες ταξιαρχίες του Γιαχβέ. Ταυτόχρονα έχουν θέσει κάτω από τον έλεγχό τους τις ζωές των ανθρώπων, όπως και ολόκληρο τον κόσμο, στον οποίο ζει ο άνθρωπος. Έτσι το «βασιλείο του Σατανά» έρχεται αντιμέτωπο με το «βασιλείο του Θεού» και η σύγκρουση είναι αναπόφευκτη.

Αντίστοιχη ριζική μεταβολή παρατηρείται στη φύση και το ρόλο των κακών πνευμάτων και των δυνάμεων του χάους. Ο όρος «πνεύματα» δηλώνει τώρα πια δαιμονικές υπάρξεις που θεωρούνται υπεύθυνες για το ηθικό κακό,

ενώ οι χαοτικές δυνάμεις συνδέονται με την τελική νίκη κατά του κακού και την εσχατολογία. Τα μυθολογικά τέρατα αποκτούν ένα δαιμονικό χαρακτήρα και στο πρόσωπο του «αντίχριστου» ταυτίζονται με έναν ή περισσότερους ανθρώπους, που εμφανίζονται ως οι ηγέτες των δυνάμεων του κακού, ή και με τον ίδιο τον αρχηγό του κακού, το Σατανά.

Η νέα ερμηνεία του προβλήματος του κακού, που οικοδομήθηκε πάνω στην «έκρηξη» της δαιμονολογίας, παρουσίαζε ως υπεύθυνο για το κακό όχι το Γιαχβέ αλλά τις δαιμονικές δυνάμεις και τον αρχηγό τους, το Σατανά. Ωστόσο τόσο ο Σατανάς όσο και οι δαίμονες – ως αγγελικές δυνάμεις – αποτελούσαν δημιουργήματα του Θεού. Ακόμα και μετά την «πτώση» τους η υποταγή τους στο Θεό θεωρούνταν δεδομένη και αδιαμφισβήτητη. Συνιστούσαν πράκτορες του κακού στο μέτρο που ήθελε και τους το επέτρεπε ο Θεός. Έτσι προέκυψε και πάλι ένα νέο και ακόμη πιο δύσκολο ερώτημα: αφού το κακό οφείλεται στο Διάβολο και τους δαίμονές του και όλοι αυτοί τελούν κάτω από την κυριαρχία του Θεού, γιατί ο Θεός εξακολουθεί να επιτρέπει το κακό και δεν το καταργεί άμεσα;

Οι αποκαλυπτικοί συγγραφείς επιχειρώντας να απαντήσουν στο ερώτημα αυτό μετακίνησαν το κέντρο βάρους της ερμηνείας από το «γιατί» (לָמָּה) του πόνου και του κακού στο «μέχρι πότε» (עַד מָּה). Τόνισαν ότι ο χρόνος, μέσα στον οποίο ενεργείται το κακό, έχει περιοριστεί από το Θεό και η τελική συντριβή του είναι κοντά. Ο «καιρός του τέλους» πλησιάζει, όπως και η τελική κρίση. Τότε οι ασεβείς μαζί με τις δαιμονικές δυνάμεις θα τιμωρηθούν, ενώ οι δίκαιοι θα λάμπουν σαν αστέρια στον ουρανό και θα απολαύσουν μια ζωή ευδαιμονίας. Η δραματική σύγκρουση ανάμεσα στο «βασιλείο του Θεού» και το «βασιλείο του Σατανά» θα ολοκληρωθεί με το θρίαμβο του πρώτου. Το φως θα διώξει το σκοτάδι και η δικαιοσύνη θα εξορίσει την πονηριά. Έτσι το πρόβλημα της θεοδικίας, που τόσο ταλάνισε το μεταιχμαλωσιακό Ιουδαϊσμό, έβρισκε τελικά τη λύση του στη «νέα εσχατολογία» της Αποκαλυπτικής.

Εκτός από την ευρύτατα διαδεδομένη εξήγηση της προέλευσης του κακού με βάση τη δαιμονολογία, στα αποκαλυπτικά συγγράμματα απαντούν και άλλες ερμηνείες. Μία από αυτές

αποτελεί και η αφήγηση για την «πτώση» του Αδάμ. Πρόκειται για μια προσπάθεια «ιστορικής εξήγησης» των απαρχών του κακού. Σύμφωνα μ' αυτήν, ο Αδάμ – ως η πρωταρχική πηγή της αμαρτίας – ευθύνεται για την εισαγωγή στην ανθρωπότητα τόσο του πνευματικού όσο και του φυσικού θανάτου. Παρόλα αυτά κάθε άνθρωπος εξακολουθεί να φέρει προσωπική ευθύνη για τις παραβάσεις του και να ορίζει ο ίδιος τη μοίρα του.

Αναμφίβολα η ιδέα της «πτώσης» είτε των «έγρηγόρων» είτε του Αδάμ εξέφραζε την πιο δημοφιλή πλευρά της θεολογίας του Ιουδαϊσμού σχετικά με το πρόβλημα του κακού. Όμως υπήρχε και μια άλλη πλευρά της, που αντανakλούσε την πιο «τεχνική» θεολογία των ραββίνων. Πρόκειται για τη θεωρία της «πονηράς καρδίας» ή «πονηράς ροπής» (עֲרֵוֹת רָצוֹן). Σύμφωνα μ' αυτήν, το κακό είναι βαθιά ριζωμένο στην ανθρώπινη φύση. Η αρχή του βρίσκεται στην «πτώση» του Αδάμ και, καθώς η «πονηρά καρδιά» κληρονομείται από γενιά σε γενιά, έχει καταδικάσει ολόκληρο το ανθρώπινο γένος στη φθορά και το θάνατο.

Τέλος θα λέγαμε συμπερασματικά ότι η λύση της Αποκαλυπτικής στο πρόβλημα του κακού έχει τη μορφή συμπιλήματος ερμηνειών με πλήθος εσωτερικών αντιφάσεων και έλλειψη συνοχής, πιστοποιώντας ότι το όλο θέμα βρισκόταν σε εξέλιξη και χαρακτηριζόταν από μεγάλη ρευστότητα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α΄ ΠΗΓΕΣ

Αγουρίδου Σ.Χ., Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. 1, Αθήνα 1980².

Αγουρίδου Σ.Χ., Τα απόκρυφα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. Β΄, Αθήνα 2004.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, έκδ. K. Ellinger - W. Rudolph, 1967-1977.

Η Παλαιά Διαθήκη, Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, έκδ. Ελληνική Βιβλική Εταιρία, Αθήνα 2003.

Novum Testamentum Graece, έκδ. Nestle - Aland, Stuttgart 1988.

Pritchard J.B., ANET, Princeton 1969³.

Septuaginta, έκδ. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Β΄ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΑ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

BibleWorks 7, BibleWorks, LLC, Norfolk 2006.

Γ΄ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

Albright W.F., «Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology», στον τόμο C. Adler - A. Ember (εκδ.), Oriental Studies Dedicated to Paul Haupt, Baltimore 1926, σσ. 143-154.

Albright W.F., From the Stone Age to Christianity, Baltimore 1957².

Albright W.F., Yahweh and the Gods of Canaan, London 1968.

Andersen F.I., Job: An Introduction and Commentary, TOTC, Illinois, USA 1976.

Ατματζίδη Χ.Γ., Η Εσχατολογία στη Β΄ Επιστολή Πέτρου, ΒΒ 33, Θεσσαλονίκη 2005.

Ατματζίδη Χ.Γ., «Ἰησοῦς... ἦν [γὰρ] παραδόξων ἔργων ποιητής». Η εξορκιστική δραστηριότητα του Ιησού - Περιπτωσιολογία και νοσηματοδότηση», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σσ. 425-435.

Ατματζίδη Χ.Γ., «Μονοθεϊσμός και αρχέγονος χριστιανισμός - Το παράδειγμα του Α΄ Κορ 8,1-6», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σσ. 145-169.

Ατματζίδη Χ.Γ., «Οι εσχατολογικές αναφορές της Β΄ προς Θεσσαλονικείς Επιστολής και των Επιστολών του Ιωάννη για τον "υιό τῆς ἀνομίας" και τον "ἀντίχριστο". Διακειμενική προσέγγιση», στον τόμο του ίδιου, Ερμηνευτικές και θεολογικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014, CAB, τόμ. IV, σσ. 395-422.

Balentine S.E., *The Hidden God*, Oxford 1983.

Βασιλειάδη Π., «Το ἔλλειμμα θεολογίας περὶ του κακού στην Κ.Δ. και το μέλλον των βιβλικών σπουδών», Εισήγηση στο *Biblicum* του τομ. Βιβλικής Γραμματείας και Θρησκευολογίας του τμ. Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. στις 28-5-2012. Ανακτήθηκε στις 15-6-2017 από http://www.theo.auth.gr/el/div1_activities.

Begrich J., «Sofer und Mazkir», *ZAW* 58, 1940/41, σσ. 1-29.

Berry G.R., «The Apocalyptic Literature of the Old Testament», *JBL* 62, 1943, σσ. 9-16.

Black M., *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961.

Bloch J., *On the Apocalyptic in Judaism*, Philadelphia 1952.

Boccaccini G., «Jewish Apocalyptic Tradition: The Contribution of Italian Scholarship», στον τόμο J.J. Collins - J.H. Charlesworth (εκδ.), *Mysteries and Revelations*, *JSP.SS* 9, 1991, σσ. 33-50.

- Boismard M.E., «Satan selon l’Ancien et le Nouveau Testament », *LumVie* 78, 1966, σσ. 61-76.
- Boogaart T.A., «Stone for Stone: Retribution in the Story of Abimelech and Shechem», *JSOT* 32, 1985, σσ. 45-56.
- Briggs C.A. - Briggs E.G., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, ICC, τόμ. 2, Edinburgh 1907.
- Brown F. - Driver S.R. - Briggs C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906.
- Brunet G., *Les lamentations contre Jérémie*, Paris 1968.
- Cassuto U., *Biblical and Oriental Studies*, μτφρ. I. Abrahams, τόμ. 2, Jerusalem 1975.
- Charles R.H., *The Book of Enoch*, Oxford 1912².
- Charles R.H (εκδ.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, τ. 2, Oxford 1913.
- Charlesworth J.H., *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*, New Haven, London 2010.
- Childs B.S., *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT 27, London 1962.
- Clines D.J.A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas 1989.
- Collins J.J., «The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls», στον τόμο J.A. Emerton (εκδ.), *Congress Volume*, Paris 1992, VTS 61, Leiden 1995, σσ. 25-38.
- Collins J.J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL, Louisville, Kentucky 1997.
- Cooke G., «The sons of (the) God(s)», *ZAW* 76, 1964, σσ. 22-47.
- Cross F.M., «The Council of Yahweh in Second Isaiah», *JNES* 12, 1953, σσ. 274-277.

Cross F.M. - Saley R.J., «Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria», BASOR 197, 1970, σσ. 42-49.

Δάφνη Ε.Γ., Όφης Γενέσεως 3 και Ησαΐου 27,1 υπό το φως και των Α΄ Βασιλ. 22 (19-23). Ιώβ 1, (6-12), 2 (1-7) και Ζαχ. 3, (1-2), συμβολή εις την έρευναν της γλώσσης και της θεολογίας της Παλαιάς Διαθήκης εξ απόψεως Μασωριτικού κειμένου και μεταφράσεως των Εβδομήκοντα, Αθήνα, Göttingen 2000.

Delcor M., «Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des traditions», RHR 190, 1976, σσ. 3-53.

Driver G.R., «Three Technical Terms in the Pentateuch», JSS 1, 1956, σσ. 97-105.

Driver S.R., A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, ICC, Edinburgh 1895.

Eichrodt W., Theology of the Old Testament, μτφρ. J.A. Baker, τόμ. 1, London 1961.

Eichrodt W., Theology of the Old Testament, μτφρ. J.A. Baker, τόμ. 2, London 1967.

Ζάρρα Κ.Θ., Ιστορία της εποχής της Καινής Διαθήκης, Αθήνα 2005.

Foerster W., «Όφης», TDNT 5, Michigan 1983.

Frazer J.G., The New Golden Bough, T.H. Gaster (εκδ.), New York 1959, σσ. 529-556.

Fulko W.J., The Canaanite God RESEP, AOS 8, 1976.

Galling K. (εκδ.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, Tübingen 1957-1962³.

Gaster T.H., Thespis. Ritual, myth and drama in the ancient Near East, New York 1961.

- Gaster T.H., «Demon, Demonology», IDB, G.A. Buttrick (εκδ.), τόμ. 1, Nashville 1962-1976.
- Gaster T.H., Myth, Legend and Custom in the Old Testament, New York 1969.
- Gaster T.H., «Belial», EJ 4, New York 1970, σσ. 427-428.
- Gaylord H.E., «How Satanael lost his -el», JJS 33, 1982, σσ. 303-309.
- Gerstenberger E.S. - Schrage W., Leiden, Stuttgart 1977.
- Grabbe L.L., «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation», JSJ 18, 1987, σσ. 152-167.
- Gray J., I and II Kings, OTL, London 1970².
- Grimme H., Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig, Berlin 1911.
- Gunkel H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.
- Haag H., Teufelsglaube, Tübingen 1974.
- Hanson P.D., «Apocalypse» και «Apocalypticism», IDB 5, 1976.
- Hanson P.D., «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», JBL 96, 1977, σσ. 195-233.
- Heinisch P., Theology of the Old Testament, μτφρ. W. Heidt, Minnesota 1955.
- Hempel J., Heilung als Symbol und Wirklichkeit in biblischen Schrifttum, Göttingen 1965².
- Hengel M., Judaism and Hellenism, London 1991.
- Hertz J.H., The Pentateuch and Haftorahs, London 1932.
- Hoffner H.A., «Hittite TARPIS and Hebrew TERAPHIM», JNES 27, 1968, σσ. 61-68.
- Holladay W.L., A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden 1971.

- Hollander H.W. - Jonge de M., *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden 1985.
- Hooke S.H., «The Theory and Practice of Substitution», *VT* 2, 1952, σσ. 2-17.
- Horst F., «Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments» στον τόμο K. Koch (εκδ.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, *WF* 125, Darmstadt 1972, σσ. 181 εξ.
- Howard D.M., «The Transfer of Power from Saul to David in 1 Sam 16:13-14», *JETS* 32, 1989, σσ. 473-483.
- Hupperbauer H.W., «Belial in den Qumrantexten», *ThZ* 15, 1959, σσ. 81-89.
- Hyatt J.P., *Commentary on Exodus*, NCB, London 1971.
- Jacob E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968.
- Jonas H., «Η έννοια του Θεού μετά το Άουσβιτς. Μία από Ιουδαίων φωνή», μτφρ. Κ. Μαντέλλου - Ν. Σαμοθράκη, Αθήνα 2001.
- Jones D.R., *Haggai, Zechariah and Malachi*, TBC, London 1962.
- Jones G.H., *1 and 2 Kings*, NCB, τόμ. 2, London 1984.
- Jung C.G., *Answer to Job*, London 1954.
- Καϊμάκη Δ. Β., *Παραδόσεις εκλογής και Δευτεροσηαίας*, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 1983.
- Καϊμάκη Δ., *Ψαλῶ τῷ Θεῷ μου, Υπόμνημα σε εκλεκτούς Ψαλμούς*, Θεσσαλονίκη 1990.
- Καϊμάκη Δ., *Η ημέρα Κυρίου στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1991.
- Καϊμάκη Δ. (μτφρ.), *Σύντομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη, Επιλογή Ενοτήτων από τη Βίβλο της Ιερουσαλήμ*, Θεσσαλονίκη 1991.
- Καϊμάκη Δ., *Η ανάσταση των νεκρών στην Παλαιά Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1994.
- Καϊμάκη Δ., *Θέματα Παλαιοδιαθηκικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1999.

Καϊμάκη Δ., «Ο λόγος του Ιωάννη της Αποκαλύψεως και ο προφήτης Ιεζεκιήλ», 1900ετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα 1999, σσ. 687-700.

Καϊμάκη Δ., Τα χειρόγραφα του Κουμράν και η θεολογία τους, Θεσσαλονίκη 2004.

Καϊμάκη Δ., «Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία», ΔΒΜ 24, 2006, σσ. 231-236.

Καϊμάκη Δ., Η ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και η θεολογία της, Θεσσαλονίκη 2007.

Kaiser O., Ideologie und Glaube, Stuttgart 1984.

Kaiser O., Der Gott des Alten Testaments, τόμ. 2, Göttingen 1998.

Kaiser O., Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 161, Berlin, N. York, 1998.

Kallas J., The Real Satan: From Biblical Times to the Present, Minneapolis 1975.

Καραγιάννη Χ.Γ., Η είσοδος των Ισραηλιτών στη γη της επαγγελίας. Ιστορική αναδρομή και αρχαιολογική προσέγγιση, Αθήνα 2008.

Kaupel H., Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930.

Keller C.A., «Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik», στον τόμο M. Krause (εκδ.), Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford 1975), Nag Hammadi Studies 8, Leiden 1977, σσ. 70-90.

Kelly H.A., The Devil, Demonology, and Witchcraft: The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits, New York 1974².

Kluger R.S., Satan in the Old Testament, μτφρ. H. Nagel, Studies in Jungian Thought 7, Evanston, Illinois 1967.

Koch K., «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?», ZThK 52, 1955, σσ. 1-42.

Kodell J., «Jacob Wrestles with Esau (Gen. 32:23-32)», BTB 10, 1980, σσ. 65-70.

Koehler L., Old Testament Theology, μτφρ. A.S. Todd, London 1957.

König E., Theologie des Alten Testaments, Stuttgart 1923³.

Kramer S.N., Gilgamesh and the Huluppu-tree, The Oriental Institute of the University of Chicago, AS 10, Chicago 1938.

Kuhn H.B., «The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses», JBL 67, 1948, σσ. 217-232.

Κωνσταντίνου Μ.Δ., Ρήμα Κυρίου κραταιόν. Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1990.

Κωνσταντίνου Μ., Ο Προφήτης της Δικαιοσύνης. Ερμηνευτική ανάλυση προφητειών από το βιβλίο του Αμώς, Θεσσαλονίκη 1999.

Κωνσταντίνου Μ., «Θεολογία και Ιστορία στο έργο του Χρονικογράφου», στον τόμο Αγία Γραφή και σύγχρονος άνθρωπος, Τιμητικός Τόμος στον καθηγητή Ι.Δ. Καραβιδόπουλο, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 271-286.

Κωνσταντίνου Μ., ...Τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. 13+1 βήματα εισαγωγῆς στην Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2014.

Κωνσταντίνου Μ.Δ., Μικρές Ερμηνευτικές Μελέτες σε αφηγηματικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, Θεσσαλονίκη 2016.

Langton E., The Ministries of Angelic Powers According to the Old Testament and Later Jewish Literature, London 1936.

Langton E., Essentials of Demonology. A study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development, London 1949.

Lathey C., «Vicarious Solidarity in the Old Testament», VT 1, 1951, σσ. 267-274.

Lénèque J., Job et son Dieu 2, Paris 1970.

Lévinas E., «Le scandale du mal», LNC 85, Καλοκαίρι 1986, σσ. 15-17.

- Lods A., «Les Idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes», *MartiFestschrift*, BZAW 41, 1925, σσ. 181-193.
- Maag V., «Der Antichrist als Symbol des Bösen», στον τόμο *Das Böse, Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich* 13, Zürich 1961, σσ. 63-88.
- McKenzie J.L., «The Divine Sonship of the Angels», *CBQ* 5, 1943, σσ. 293-300.
- McKenzie J.L., «Jacob at Peniel: Gen. 32:24-32», *CBQ* 25, 1963, σσ. 71-76.
- McLean B.H., «The Interpretation of the Levitical Sin Offering and the Scapegoat», *SR* 20, 1991, σσ. 345-356.
- Ματσούκα Ν., Το πρόβλημα του κακού, Δοκίμιο πατερικής θεολογίας, ΦΘΒ 5, Θεσσαλονίκη 2002³.
- Ματσούκα Ν., Ο Σατανάς, ΦΘΒ 38, Θεσσαλονίκη 1999.
- Ματσούκα Ν.Α., Παλαιάς και Καινής Διαθήκης Σημεία Νοήματα Άποτυπώματα, ΦΘΒ 49, Θεσσαλονίκη 2002.
- Mensching G., «Teufel: Religionsgeschichtlich», *RGG* VI, Tübingen 1957³, σσ. 704-705.
- Michel D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin, New York 1989.
- Michl J., «Katalog der Engelnamen», *RAC* V, 1962, σσ. 232-233.
- Montgomery J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, H.S. Gehman (εκδ.), ICC, Edinburgh 1951.
- Moor de J.C., «The Semitic Pantheon of Ugarit», *UF* 2, 1970, σσ. 187-228.
- Moor de J.C., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit, Religious Texts Translation Series* 16, Leiden 1987.
- Moore G.F., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC, Edinburgh 1895.

Morgenstern J., «The Mythological Background of Psalm 82», HUCA 14, 1939, σσ. 29-126.

Mowinckel S., *He that Cometh*, μτφρ. G.W. Anderson, Oxford 1959².

Μούρτζιου Ι.Χ., «“Και εσκληρύνθη η καρδιά Φαραώ” (Εξ. 9,35). Η έννοια της “σκληροκαρδίας” σύμφωνα με τις παραδόσεις της Πεντατεύχου», στον τόμο του ίδιου, *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 165-194.

Μούρτζιου Ι.Χ., «“Μητέρες” της Πατριαρχικής περιόδου. Σάρρα, Άγαρ, Ρεβέκκα, Ραχήλ», στον τόμο του ίδιου, *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη*, τόμ. Β΄, Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 79-128.

Μούρτζιου Ι.Χ., *Η παράδοση για τον Δαβίδ στην Παλαιά Διαθήκη.*, BB 38, Θεσσαλονίκη 2006.

Μούρτζιου Ι.Χ., «Η έννοια της αμαρτίας στο προφητικό μήνυμα και τους Ψαλμούς», στον τόμο του ίδιου, *Ερμηνεία και Θεολογία βιβλικών κειμένων*, BB 50, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 45-62.

Μούρτζιου Ι.Χ., *Η μεταιχμαλωσιακή ιουδαϊκή κοινότητα στον Τριτοησαΐα. Ιστορία - Θεολογία*, BB 51, Θεσσαλονίκη 2012.

Newsom C.A., «The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment», CBQ 42, 1980, σσ. 310-329.

Nielsburg G.W., «Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11», JBL 96, 1977, σσ. 383-405.

Nielsburg G.W.E., «Riches, The Rich, and God’s Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel according to Luke», NTS 25, 1979, σσ. 324-344.

Nielsburg G.W.E., «The Apocalyptic Construction of Reality in I Enoch», στον τόμο J.J. Collins - J.H. Charlesworth (εκδ.), *Mysteries and Revelations*, JSP.SS 9, 1991, σσ. 51-64.

North C.R., *The Second Isaiah*, Oxford 1964.

Noth M., *Exodus*, μτφρ. J.S. Bowden, OTL, London 1962.

- Noth M., *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, μτφρ. D.R. Ap-Thomas, Edinburgh 1966.
- Oesterley W.O.E., «The Demonology of the Old Testament», *Exp VII 3*, 1907, σσ. 316-332.
- Ολυμπίου Ν.Π., *Το βαμά ως χώρος λατρείας στο αρχαίο Ισραήλ. Φιλολογική - Αρχαιολογική μελέτη, Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης, τόμ. Β΄*, Αθήνα 2008.
- Otto R., *The Idea of the Holy*, μτφρ. J.W. Harvey, Oxford 1958.
- Page S.H.T., *Powers of Evil, A Biblical Study of Satan and Demons*, Grand Rapids, Michigan 1995.
- Paul S.M., «Cuneiform Light on Jer. 9,20», *Bib 49*, 1968, σσ. 373-376.
- Payne J.B., *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids 1962.
- Payne J.B., «II Chronicles», *The Wycliffe Bible Commentary*, C.F. Pfeiffer - E.F. Harrison (εκδ.), Chicago 1962.
- Pedersen J., «Wisdom and immortality», *VTS 17*, 1969, σσ. 238-247.
- Perlitt L., «Die Verborgenheit Gottes», στον τόμο H.W. Wolff (εκδ.), *Probleme Biblischer Theologie, Festschrift G. von Rad*, München 1971, σσ. 367-382.
- Pope M.H., *Job, Introduction, translation and notes*, AB 15, N. York 1973.
- Porter F.C., «The Yeşer Hara: A Study in the Jewish Doctrine of Sin», στον τόμο *Biblical and Semitic Studies: Critical and Historical Essays by the Members of the Semitic and Biblical Faculty of Yale University*, Yale Bicentennial Publications, New York 1901, σσ. 93-156.
- Preuß H.D., *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987.
- Preuss H.D., *Old Testament Theology*, μτφρ. L.G. Perdue, τόμ. I, Louisville, Kentucky 1995.
- Preuss H.D., *Old Testament Theology*, μτφρ. L.G. Perdue, τόμ. II, Louisville, Kentucky 1996.

- Preuß H.D., Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, τ. Α' και Β', μτφρ. Ι. Μούρτζιος, BB 49, Θεσσαλονίκη 2011.
- Procksch D.O., Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, Stuttgart 1916.
- Rad von G., Théologie de l'Ancien Testament, Théologie des traditions historiques d'Israël, μτφρ. E. de Peyer, Genève 1962.
- Rad von G., «Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes», BWANT IV/3, Stuttgart 1930.
- Ricœur P., Το κακό, Μια πρόκληση για τη Φιλοσοφία και τη Θεολογία, μετάφραση - εισαγωγή Γ. Γρηγορίου, Αθήνα 2005.
- Ringgren H., Israelite Religion, μτφρ. D. Green, London 1966.
- Rogerson J.W., Anthropology and the Old Testament, Oxford 1978.
- Roskoff G., Geschichte des Teufels, τ. 2, Leipzig 1869.
- Russell D.S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic, London 1964.
- Russell D.S., Apocalyptic: Ancient and Modern, Philadelphia 1978.
- Russell J.B., The Devil, Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity, Ithaca, London 1977.
- Russell J.B., Satan, The Early Christian Tradition, Ithaca, London 1981.
- Russell J.B., Lucifer, The Devil in the Middle Ages, Ithaca, London 1984.
- Russell J.B., Mephistopheles, The Devil in the Modern World, Ithaca, London 1986.
- Russell J.B., The Prince of Darkness, Radical Evil and the Power of Good in History, Ithaca, London 1988.
- Rylaardsdam J.C., The Book of Exodus, IB 1, G.A. Buttrick (εκδ.), Nashville 1952.
- Sacchi P., «Cosmic Order and Otherworldly Perspectives in the Post - Exilic Period: The Problem of Evil and the Origin of Apocalyptic», στον τόμο

του ιδίου, *Jewish Apocalyptic and its History*, μτφρ. W.J. Short, JSP.SS 20, 1996.

Saebø M., «Chronistische Theologie/ Chronistisches Geschichtswerk», TRE 8, Berlin 1981, σσ. 74-87.

Sayce A.H., *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians*, London 1887.

Schärf R.R., *Die Gestalt des Satans im AT*, Zürich 1948.

Scholem G., «Sammael», EJ 14, New York 1970, σσ. 719-722.

Snaith N.H., *Leviticus and Numbers*, NCB, London 1967.

Soggin J.A., *Judges*, OTL, London 1981.

Sperling S.D., «An Arslan Tash Incantation: Interpretation and Implications», HUCA 53, 1982, σσ. 1-10.

Stamm J.J., *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, AThANT 10, Zürich 1946.

Stauffer E., *New Testament Theology*, μτφρ. J. Marsh, London 1955.

Στεφούλη Ι., *Το βιβλίο του Δανιήλ και η Προφητεία*. Φιλολογική, ιστορική και θεολογική διερεύνηση, Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη 2000.

Takahashi M., «An Oriental's Approach to the Problem of Angelology», ZAW 78, 1966, σσ. 343-350.

Tawil H., «Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study (Lev 16)», ZAW 92, 1980, σσ. 43-59.

Thornton T.C.G., «Satan – God's Agent for Punishing», Exp. Times 83, 1971-1972, σσ. 151-152.

Tur-Sinai N.H., *The Book of Job: A New Commentary*, Jerusalem 1957.

Unger M.F., *Biblical Demonology*, Wheaton 1952.

Vaux de R., *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964.

- Vaux de R., Ancient Israel, μφρ. J. McHugh, London 1965².
- Vischer W., Hiob, ein Zeuge Jesu Christi, München 1934.
- Volz P., Das Dämonische in Jahve, Tübingen 1924.
- Westendorf W. - Helck W., LÄ, Wiesbaden, 1975 εξ..
- Westermann C., Basic Forms of Prophetic Speech, μφρ. H.C. White, Louisville, Kentucky 1991.
- Winston D., The Wisdom of Solomon, A new translation with introduction and commentary, AB 43, N. York 1979.
- Woods R., The Devil, Chicago 1974.
- Zimmerli W., Old Testament Theology in outline, μφρ. D.E. Green, Edinburgh 1978.
- Zimmerli W., Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μφρ. Β. Στογιάννου, Αθήνα 1981³.