

O demônio entre a religião e a religiosidade cristã: O legado oriental para um monoteísmo de percepção dualista.

RONALDO AMARAL

Resumo

O presente texto objetiva demonstrar os meios e os modos pelos quais se pode perceber a presença de tantas outras tradições religiosas no seio de uma nova fé. O cristianismo é uma dessas tradições que nos permitem encontrar, no interior de sua própria constituição, mais do que sobrevivências de “antigas religiões”, legados que se mostram, ao mesmo tempo, vivos e obliterados de sua essência e natureza mais primitiva, em função de sua absorção por essa nova fé que os conforma e os naturaliza.

Palavras-Chaves

Religiosidade, Demônio, Cristianismo

Abstract

This work aims to demonstrate the means and ways by which one can perceive the presence of so many other religious traditions within a new faith. Christianity is one of those traditions that allow us to find, within its own constitution, rather than remnants of "old religions, " legacies that appear both alive and obliterated of its essence and nature more primitive because of its absorption by this new faith that conforms and naturalizes.

Keywords

Religiosity, Devil, Christianity

Partindo da acertada premissa que toda religião é, de alguma forma, sincrética, poderíamos aplicar tal asseveração ao cristianismo. Ao longo de sua gestação, principalmente quando da produção dos escritos compósitos do Novo Testamento e mesmo da Literatura Patrística ainda mais posterior, esse credo lançou mão de outras tradições teológicas e filosóficas para edificar uma religião que pudesse fazer frente, pela aquisição de uma erudição e de um abarcamento cultural maiores, às religiões e correntes filosófico-teológicas mais complexas presentes nessa mesma época e nos mesmos territórios em que a fé cristã se disseminava.¹ Em último caso, essas crenças que se refutavam, foram apropriadas pelos pensadores cristãos para dar corpo a uma doutrina tão complexa quanto inteligível aos novos adeptos da fé cristã, os quais, necessariamente, proveriam e estariam embebidos daquelas mesmas crenças mais antigas.

Como já se disse, a adoção de uma nova fé só pode dar-se e ser efetivamente experimentada quando o neófito encontra nela um sentido e uma cosmovisão sagrada que já lhe seria inerente (Oronzo, 1983, p.13-14). Assim seria com o cristianismo – em relação a sua disseminação no âmbito mediterrâneo e médio oriental tardo antigo – no seu contato e interpenetração com tradições religiosas e correntes filosófico-teológicas como o helenismo, sobretudo as escolas platônicas e estoicas (Dodds, 1975, p.137-179), com as religiões orientais e médio-orientais como o mazdeísmo ou o zoroastrismo, a gnose, o maniqueísmo e, particularmente, o judaísmo. De todas essas expressões filosóficas e teológicas do sagrado, o cristianismo delas bebeu e as absorveu em maior ou menor medida, ainda que de uma forma necessariamente naturalizada pelo seu contexto sócio-cultural e mental. (Franco Júnior, 2010, p.41-64).

Nesse processo, ainda que aparentemente contraditório, o cristianismo tanto refutou quando absorveu essas tradições religiosas e do pensamento antigo para, desse modo, constituir sua própria identidade. Daí que sua própria divindade seria o resultado de uma hibridação, composta por adoções, rechaços, adaptações; um processo, aliás, compulsório a toda e qualquer feitura de um “novo” credo. Daí ainda, o porquê de toda nova religião possuir sempre dissidentes, heterodoxos, hereges. Sendo uma mistura de “materiais” precedentes (culturais, espirituais, filosóficos), cada pensador ou corrente da nova fé poderá recrudescer ou arrefecer esta ou aquela tradição que a compõe. Assim, o credo cristão que é monoteísta, pôde assistir uma versão mais próxima

do politeísmo por meio do arianismo, ou do gnosticismo em função de sua corrente monofisista (Frangiotti, 1995, p.139-151), ou ainda mesmo de um idolatrismo como demonstrou os mais ferrenhos partidários do culto aos ícones (Plantagean, 2001, p.84).

No entanto, e exatamente por ser o cristianismo uma religião monoteísta, de uma só e indivisa divindade, não bastante, de uma só e absoluta natureza – a bondade – a tradição religiosa que certamente mais o desconcertou por descaracterizá-lo dessa sua estrita dogmática do ser Uno e Bom foi o dualismo, e aqui a figura do demônio. Muito já se disse que há, necessariamente, uma religião que é formal, e uma religiosidade que é vivida; ou ainda, que nenhum fiel vive plenamente seu credo tal qual o estabelece seus cânones, sua dogmática. Entre o fiel e a religião instituída (que estabelece compulsoriamente *em que e como* acreditar) a todo um profuso e desconcertado espaço de cosmovisões e sensibilidades salvaguardadas no inconsciente, que reprimidos e escamoteados pelo normativo da razão religiosa institucional, se manifestam imperativamente sempre que requeridos pelas necessidades particulares que se apresentam a um indivíduo ou grupo diante de uma situação de forte emoção, geralmente necessidades prementes respeitantes a própria vida, a sua melhor ou maior existência. (autor). Desse modo, se o cristianismo oficial afirmou que tudo proveria de Deus, Uno e Bom, como explicar o mal que era tão sentido e experimentado quanto o bem de Deus? Se Deus era a origem de tudo e todos, portanto, sendo de sua vontade unicamente o bem, de onde provinha o mal? Deus não poderia ter criado o mal, já que ele era a origem de tudo e tudo teria origem por sua vontade e em sua bondade.

Os Pais da Igreja explicariam então o mau como ausência, ausência de Deus, ausência de bem, ideia, aliás, provinda da tradição clássica e sistematizada por Platão que insiste que o mundo ideal, em contraposição ao mundo dos fenômenos, é bom e perfeito. Sendo o presente mundo um reflexo nebuloso, imperfeito em relação ao mundo das ideias, ele é mal em razão da ausência daquela realidade essencial e boa. Mas, para a esmagadora maioria das pessoas que simplesmente viviam, sentiam o mal, longe que estavam das complexas elucubrações filosóficas e teológicas, que de nada mesmo o serviriam, o mal não podia ser simplesmente entendido e, sobretudo, sentido como uma ausência, e tão só para afirmar a “verdade” do dogma, que se esforçava em um trabalho mais intelectual e de emergência de uma fé escrita, do que de uma fé vivida, como vimos insistindo (Oronzo, 1983, p. 8). De tudo isso, nasceria um ser maléfico que mais do que ausência era presença (Russel, 1983, p.112). O diabo, entendido agora como a própria personificação do mal, era mais

que ausência de Bem, como queria, por exemplo, as correntes platônicas e neoplatônicas e agora a cristã ortodoxa que se firmava. Ele era presença do Mal; era mais do que o anjo rebelado do judaísmo, era um ente cósmico praticamente da mesma potência, força e capacidade de criação que se atribuía somente a Deus.

Como poderia a Igreja cristã afirmar que a Bondade era a única natureza realmente existente, ao insistir no dogma da unicidade e do amor de Deus (João 1,14), quando se sentia o mal? Não quisera atribuir a Deus humores humanos como o faria o politeísmo greco-romano ou como faria o Antigo Testamento, onde Javé é um Deus tão protetor como destruidor, um Deus que toma partido e esmaga os inimigos (Russel, 1991, p.178). Também não quisera atribuir a sua Divindade a indiferença ao mundo e as suas vicissitudes, como o fizeram entre outros, os aristotélicos, para quem Deus era uma Essência supramente superior que estava aparte de todo o criado e de sua dinâmica no sentido de providência (Sasse, 1965, col. 898). Da mesma forma não quisera aceitar a existência de um deus opositor e absoluto que personificasse o “mal” e fizesse frente a seu Deus de Bondade, como o fizeram as religiões orientais antigas, como o mazdeísmo, o maniqueísmo, e o gnosticismo, que resolviam o problema do mal no mundo pela oposição entre entes cósmicos com vontades e de naturezas opostas. Quisera assim, afirmar um Deus de única pessoa e natureza e, dessa forma, uma criação igualmente una e boa, onde o mal não tinha oportunidade de origem nem existência *in toto*. Mas não era o mal vivido, sentido, não dilacerava corpos e mentes humanos? Como não existir? Daí que, se o cristianismo ortodoxo não deu ao mal uma certidão de nascimento e vida satisfatórios á crassa realidade do vivido, foi-se buscá-lo em tradições religiosas que o fizessem. Daí também, a forte influência das três tradições que compuseram, cada qual em sua medida e natureza, a ideia e percepção do mal no seio do cristianismo – as religiões orientais dualistas, o helenismo e o judaísmo.

O Zoroastrismo ou Mazdeísmo, uma das religiões mais antigas fundadas (do primeiro milênio á primeira metade do século IV a.C.) é um credo dualista, dado a “[...] centralidade que o Mal tem no pensamento e na vida de seus crentes [...]” (Filoramo, 2005, p. 22). Embora *Ahura Mazda*, divindade que personifica o Bem, seja onipotente e criadora, enfrenta um deus que é a personificação do mal. Desse modo, e segundo seu livre-arbítrio, o seguidor dessa religião possui duas opções a escolher, o bem ou o mal. O seguimento do bem o leva ao merecimento da vida futura, uma vez que, como toda religião dualista ou monoteísta dessa tendência, o mazdeísmo atribui uma grande importância a ética (ao homem e as escolhas que o seu livre-arbítrio possibilita)

e a escatologia (que arrasta o homem como coadjuvante da guerra final entre o Bem e Mal, embora já se saiba da vitória do primeiro). Temos aqui, desse modo, um dualismo tanto ético como metafísico, uma vez que há não só duas tendências humanas distintas, como há duas forças cósmicas e divinas distintas. Em ambos os casos, tendem em direções opostas, para o bem ou para o mal. No segundo caso, no dualismo cósmico, temos *Mahura Mazda*, o deus supremo do Bem, e *Angra Mainyu*, o deus promotor da maldade. O homem aliar-se-ia a uma dessas forças, e o seu destino estaria estabelecido por essa sua escolha então inserida na luta sem tréguas entre os dois Princípios.

Há, portanto, uma visão dualística do mundo divino, dividido entre espíritos bons e maus, comandados respectivamente por *Ahura Mazda* e *Angra Mainyu*. O humano encontra-se enxerto nesse universo de espíritos antagônicos. Necessariamente ver-se-á implicado por uma dessas potências, de onde todo o encaminhar-se de sua vida se verá permeado e conduzido por forças que o arrastam ou, segundo sua vontade, a ele se unem. Embora o mundo, a matéria não seja má em si, pois não há uma oposição entre espírito e matéria, como no maniqueísmo ou no gnosticismo, o ser humano poderá se “corromper” nesse mundo ao escolher seguir aquele Deus opositor. É, portanto, um dualismo ontológico e metafísico, que tem origem em seres absolutos e de natureza espirituais antagônicas.

Como veremos, se trocássemos o nome de *Ahura Mazda* por Deus Pai ou Jesus, e déssemos ao deus maligno *Angra Mainyu* ou *Arimã* o nome de “demônio” ou “diabo”, teríamos a espantosa impressão de estarmos discorrendo sobre a fé e as entidades cristãs. Isso porque o cristianismo ao afirmar a existência da bondade como a própria essência de Deus e a forma única de sua manifestação no mundo, não dava outra alternativa para a existência do mal, já que não afirmava sua existência ontológica, sua existência como um ser cósmico e real. Nesse sentido, o cristianismo não dava aos seus fiéis outra alternativa senão acercar-se de credos de tipo dualista, ou conformá-los a própria fé cristã, sobretudo na sua impressão cósmica e ontológica – o demônio é um ser que possui, deturpa, envolve o humano, já que tem força criadora e manipuladora de espíritos de sua mesma natureza que chegam mesmo a se infundirem no espírito dos homens para corrompe-los, cegá-los e desviá-los do Bem que é Deus. Vejamos alguns exemplos, por meio dos primeiros Pais da Igreja, sobretudo os ligados ao mundo monástico, de sensibilidade mais espiritual e ascética.

Evrágio Pontico (346-399/400) no seu livro “*Sobre os Oitos Principais Pensamentos*” (Evrágio Pontico, 1995, p.138-149) que na Idade Média posterior

daria origem aos sete pecados capitais, insiste que os pensamentos tidos como “maus” são na verdade manifestações demoníacas. Cada “mau pensamento” ou vício possui um demônio correspondente que o personifica. Na verdade, cada um desses pensamentos ou vícios, seriam um demônio que possuindo o homem nele os infundi (gula, luxúria, avareza, tristeza, cólera, acedia, vanglória e orgulho). Em outro livro “*Sobre a Oração*”, destinado aos ascetas, como os seus demais livros, no intuito de instruí-los no exercício da vida espiritual, Evrágio anota

Enquanto que os demônios, servindo-se das alterações do corpo, introduzem no intelecto razoamentos, conceitos ou reflexões, o Senhor faz o contrário: entra no intelecto, infunde nele o conhecimento como Ele quer; e, por meio do intelecto acalma a intemperança do corpo (Evrágio Pontico, 1995, p.251)

Acreditava-se, no entanto, que os demônios não seriam capazes de penetrar o próprio intelecto do homem, mas tão somente seu corpo, bolinando suas emoções mais que suas razões, por isso era débil diante do Senhor. Igualmente vemos aqui a crença, por parte do cristianismo, de estar o homem entremeado por forças benignas e malignas, que o arrastam, o manipulam, ou o guiam, de onde a exigência humana de exercitar-se no conhecimento de Deus, de buscá-lo ativamente, pois os demônios estão frequentemente a persuadir os homens e afastá-lo do Bem. A salvação não é algo já ganho e dado com toda a gratuidade; há que conquistá-la, pois mais que Deus, o demônio estaria ativo na vida dos homens, viria até eles, por eles se interessariam, ainda que para perdê-los.

Na mais célebre hagiografia cristã primitiva, a “*Vida de Antonio*”, escrita por Atanásio de Alexandria na data de 356 ou 365, se discorre com bastante insistência que a vida cristã é uma contínua luta entre o bem e o mal, e que a busca de Deus, que fundamenta toda a vida do cristão (cujo estereótipo perfeito é Antonio ou Antão), será sempre dificultada pelos demônios que se acercam, tentam e desviam o homem suscitando-lhes maus pensamentos, dentre os quais se destaca a luxúria (Atanásio de Alexandria, 1988, p. 30). Possuindo seu corpo, criando debilidades físicas, psíquicas e espirituais, aparecendo de modo fantasmagórico para assustar, ironizando o cristão para dissuadi-lo da importância de sua fé e esforços espirituais, ou mesmo agredindo o homem fisicamente, como acontecerá com o próprio santo egípcio Antão e tantos outros santos após ele, o demônio e seus sequazes são uma constante no mundo (Colombo, 1999, p.37). Aliás, a *Vida de Antonio* é um dos mais importantes relatos sobre as manifestações do demônio para o imaginário e para as

concepções cristãs desses primeiros tempos, não obstante, para toda sua tradição posterior.

Vemos, assim, a existência de um dualismo propriamente cristão que, evidentemente, não correspondera à ortodoxia quanto à existência do demônio como não existência. Mesmo os Pais da Igreja, principalmente os de meio monástico e ascético, deram uma importância tal a esse princípio do mal, que sua manifestação na vida das pessoas seria tão ou mais efetiva e experimentada quanto a existência de Deus, pois, como vimos, se Deus é buscado pelo homem é porque, sobretudo, os demônios anteriormente buscam os homens. O dualismo cristão é, assim, a nível mental e das sensibilidades, tão exequível quanto aqueles credos essencialmente dualistas, como o mazdeísmo, o maniqueísmo e o gnosticismo, haja vista que duas dessas correntes, o maniqueísmo e o gnosticismo, ganharam mesmo um lugar no próprio seio do cristianismo. Desse modo, e sem serem propriamente uma religião *per se* – principalmente o gnosticismo (Ruggieri, 2003, p. 461-462) – foram adotados pelos cristãos nos primeiros séculos de sua afirmação de tal forma que podemos falar de um maniqueísmo (que, no entanto, possui uma teodicéia e uma cosmogonia própria) e de uma gnose efetivamente cristã, por trazerem para este credo suas características essenciais, entre elas, a emergência do mundo espiritual sobre o humano, e a dualidade que domina ambos os mundos e rompe suas esferas específicas comunicando-os. Mas, de todo modo, mesmo o cristianismo em sua forma mais “ortodoxa”, possui uma irresistível impressão dualística, sobretudo quando olhamos pela ótica da fé praticada – a religiosidade (Dodds, 1975, p. 60).

Se as religiões orientais de caráter dualista legaram a essência do demônio cristão, ou seja, sua natureza ontológica, sobretudo em sua oposição à divindade benéfica – Deus, será o helenismo e o judaísmo que nos fornecerá a gênese desse espírito mal enquanto inserida numa cosmogonia propriamente cristã e na sua ação no mundo, humano e espiritual.

Como sabemos, o mundo helenístico professava uma religião politeísta na qual, mesmo havendo um Deus principal, esse estava rodeado de tantos outros que compunham seu panteão e se demonstravam especializados cada qual em reger um elemento da natureza, física ou humana. Possuíam, não obstante, os mesmos temperamentos humanos, ou seja, não eram nem totalmente bons, nem totalmente maus, havia neles uma confusão dessas tendências, como há em todo ser humano provido de razão e de emoção. Nesse sentido, havia deuses mais tendentes as condutas tidas como más, entre as quais a vingança, o ciúmes, a ira; e outros mais tendentes a atitudes benfazejas como a

justiça, a temperança e a proteção. Assim, havia tanto uma pluralidade de deuses quanto seriam seus temperamentos. E aqui as duas principais razões de estranhamento entre a fé cristã e a “pagã”. O Deus dos cristãos é Único e Bom, e isso nunca será demasiado insistir (Veyne, 2008, p.30). Não haveria outro deus ou outros deuses; nem maiores, nem menores, nem criados nem incriados, Javé era o Único. Se houvera outros espíritos que dele se cercavam esses seriam os anjos, criaturas que estariam pouco acima dos humanos e seriam tão ou mais dependentes de Deus quanto eles. Apesar de seres ontologicamente superiores aos humanos, seriam inferiores no sentido moral, pois parecem totalmente submetidos à vontade de Deus, sem qualquer possibilidade de livre-arbítrio, até porque é o próprio livre-arbítrio que pode levar a corrupção e ao afastamento de Deus. Daí o aparecimento dos anjos caídos e dos humanos (Russel, 1983, p. 112). O problema do livre-arbítrio é identificado aqui sempre ao problema do mal. Se Deus é Bom, escolher outro caminho, que não o Seu, é errar, se desvirtuar, ou ainda, desviar-se da virtude e do bem em direção ao vício e ao mal. Desse modo, o cristianismo não admite nem mais de um Deus, nem mais de uma única natureza para Ele, que é o Bem. Se, no âmbito da fé cristã, viermos a insistir na existência de outros seres divinos para além de Javé, sobretudo os de natureza e temperamentos díspares, esses definitivamente não poderão ser considerados partes sua ou de si imanentes, dado que se negaria sua própria existência enquanto tal, ser Uno e Bom. Necessariamente inaugurar-se-ia um dualismo com possíveis desdobramentos politeístas, pois crer em outra divindade, ou outras divindades além do Uno, seria incorrer em um erro, seria crer em alguma entidade “menor”, “falsa” “mentirosa” e, sobretudo “má”, pois concorreria com Deus, com a Bondade e a Unidade em essência e excelência. Assim, a partir do olhar de um cristão ortodoxo, os deuses do paganismo não podiam ter existência em si, pelo menos como divindades nem participarem da existência de Deus Uno e Bom. Seriam esvaziados dessa natureza, havendo uma só opção para explicá-los – seriam espíritos menores e contraventores dos desígnios bondosos de Deus, seriam maus, seriam os demônios. Martinho de Braga, bispo e monge suevo do século VI, e que faz eco aos Padres da Igreja desse período, entende que os demônios – os anjos caídos que encontraremos na tradição judaica – estavam se manifestando aos homens como deuses, sobretudo àqueles que, por ignorância, desprezavam o Criador.

E deste modo a um (demônio) se denominou Júpiter [...] Outro se chamou Marte, disseminador de litígios e discórdias. Outro demônio, por fim quis, se chamar Mercúrio, que foi o inventor doloso de toda classe de roubos e fraudes. Aqui quais foram aquele tempo estes homens depravados, aos quais, a causa de suas péssimas invenções, dão culto aos rústicos ignorantes. Os

demônios se apropriaram destes nomes, como nomes de deuses, afim de honrar-lhes como tais, oferecendo-lhes sacrifícios, e imitar suas ações, cujo nomes invocavam (Martinho de Braga, 1990, p. 145-153)

Martinho de Braga, ora parece conceber que os deuses são anteriores aos demônios que lhes dão “vida”, ora parece conceber que os “deuses” são invenções do demônio. De todo modo, interessa notar aqui que os demônios são, para a tradição cristã, qualquer outra “divindade” menor, mentirosa, falsa, quando concorra em grau de dignidade e força com Javé. Daqui a demonização não só dos deuses gregos e romanos, mas também de todos aqueles que compunham os politeísmos do Oriente Antigo, os deuses egípcios, mesopotâmicos, persas, etc. Então o demônio passa a ser essencialmente toda e qualquer divindade que não seja a cristã ou a judaico-cristã: Javé, Deus Bom. A lista dos Pais da Igreja que insistiram neste processo de demonização do panteão antigo poderia aqui estender-se muito mais; no entanto, há uma só e mesma razão para todos eles: não há lugar para mais de um Deus, não há outra natureza tão perfeitamente boa e divina quanto Deus Uno. Portanto, aqueles deuses antigos só podem ser falsos, desprovidos de bondade e, desse modo, maus, pois, para além de não serem essencialmente bons, se contraporiam a Deus (o Bem) na medida em que se constituiriam em uma mentira, em seu rival e ofensor. Todo panteão antigo seria reduzido a um lugar de espíritos menores e maus, ou seja, exatamente no contrário do que deveriam significar para suas respectivas tradições, ao menos quanto suas dignidades e naturezas divinas.

Mas, ao falarmos de espíritos menores, nos colocamos frente a um problema ontológico, pois haveria que se falar de uma escala de existências, de entidades divinas, no mais, divididas ou nuançadas quanto aos aspectos de suas naturezas, Bem *ou* Mal, Bem *e* Mal, ou nenhum deles de forma absoluta, cujos sentimentos seriam uma confusão dessa dualidade no interior de cada deus(es), etc. Plotino, pensador neoplatônico, nos disse que a existência absoluta reside em Deus, de onde todos os outros seres se originam por um processo de emanção a partir Dele.² Assim os seres mais espirituais seriam sua emanção – separações do Uno sem contudo exauri-lo – (Hirschberger, 1957, p.268) mais próximas, e os seres materiais sua emanção mais longínqua. Daqui que há uma escala de seres diferenciados pelo grau de sua perfeição devido ao maior ou menor afastamento de Deus do qual se originam. Então temos seres em maior ou menor dignidade divina, enquanto esta possui sua expressão mais plena em Deus. Os anjos seriam, assim, esses seres espirituais que estariam entre Deus e os homens. No entanto, quanto a sua natureza, boa ou má, essa se definiria melhor em função de suas escolhas individuais, e não tanto em função só do

afastamento do Uno. Os anjos que se tornariam demônios, assim o fariam por afastar-se de Deus enquanto isso signifique afastar-se de sua essência de bondade e perfeição, ao demonstrar, por exemplo, atitudes de soberba, inveja, insubmissão. Essas seriam, entre outras, as causas que explicariam a queda de Lúcifer e a partir dele, de todos aqueles anjos que por ele seriam recrutados para sua causa (Schmitt, 1997, p.21-22).

No entanto, a tradição clássica também possuía uma categoria de seres espirituais menores em relação aos deuses, mas não talvez maiores em relação aos homens. Eram chamados de *daemones*, e Platão nos explica a razão de sua existência pela boca de Diotima a Sócrates.

O demoníaco é todo aquele que media entre Deus e os mortais. Une ambos os extremos e enche o vazio que os separa, interpretando e transmitindo os desejos dos homens aos deuses e a vontade dos deuses aos homens [...] (Platão, 2009, p. 36).

Os *daemones*, deixemos assentado, não eram seres maus, mas simplesmente transmissores das vontades ou das decisões dos deuses para os homens que, como vimos, podiam ser benéficas, malélicas, ou simplesmente de valores arbitrários para cada uma das partes. São seres etéreos que enchem o ar mais denso no qual o homem se encontra, e ajudam a reger tanto a vida humana, quanto a vida da natureza. Parecem assumir posteriormente, tanto o lugar dos demônios malélicos, quanto dos anjos da guarda enviados por Deus para proteger seus filhos, os seres humanos; e por fim, possuirão a mesma função assumida pelos santos no cristianismo, interceder junto a Deus pelos homens. Assim, um papel de interseção, de mediação, e não de realização, que só cabe a Deus (cristianismo) ou aos deuses (politeísmo). Para termos uma idéia mais clara da influência desses *daemones* na constituição dos demônios cristãos, e no seu processo de naturalização tão só para o mal, pode-se ver uma fonte do século II, escrita por Orígenes de Alexandria, e denominada *Contra Celso*. Para combater Celso, um pensador “pagão” que criticava a cosmovisão e o pensamento cristão frente à filosofia religiosa helenística tida como mais erudita e razoável, Orígenes produzirá esse texto que seria, ao mesmo tempo, uma apologia e um tratado de edificação do cristianismo enquanto um credo de cunho mais filosófico.

De todo modo, há nas tradições religiosas antigas, principalmente na helenística, no momento em que o mundo greco-romano toma contato com as religiões orientais (Jaeger, 2002, p.17.), um sem número de espíritos que intermediam entre o mundo divino e o mundo humano, sendo eles das mais variadas naturezas e fazeres (mediadores entre deuses e homens, auxiliares

dos deuses no governo do mundo, mensageiros, administradores deste ou aquele aspecto da natureza de uma forma geral, e da natureza humana em específico); chamados de “éons”, “espíritos da natureza”, “*daemones*”. Interessa dizer que todos eles contribuiriam, de algum modo, e desde que devidamente naturalizados para o mal, para a gênese dos demônios a partir da tradição cristã (Studer, 2002, p. 383).

O judaísmo será, no entanto, a tradição religiosa mais importante para a definição do demônio cristão, assim como o foi para a definição do seu próprio Deus, pai de Jesus Cristo, não obstante, o próprio encarnado. Também nessa tradição encontramos as figuras de anjos que regem e conduzem a natureza como auxiliares de Deus, os quais possuem especialidades em seus trabalhos no interior da natureza, conduzindo o bom andamento da criação de Deus. No entanto, vale lembrar que, como em outras tradições religiosas, não há uma “herança” judaica a partir de seus anjos (bons ou maus), pois o demônio cristão é um ser híbrido na sua conjuntura final (Schmitt, 1997, p.14). Assim, por exemplo, não podemos afirmar que o anjo caído do Velho Testamento é o mesmo que o demônio no âmbito do cristianismo, uma vez que ele age muitas vezes a mandado do próprio Deus, que é um Deus de atitudes ambivalentes, diferente do Deus de Bondade do Novo Testamento. Os “demônios” seriam, assim, no Antigo Testamento, anjos de Javé ao seu serviço, mesmo que isso implicasse a dor, a morte, a perseguição, o mal enfim. Em última análise, o demônio é o próprio Javé.

Como nos informa Jeffrey Burton Russell há quatro interpretações das origens do diabo hebraico do qual o cristianismo poderia se valer (Russel,1991, p 175.). Assim, a de que Satã era um demônio³ que ascendeu entre os demais, se tornando seu chefe. A segunda é que ele é a personificação do impulso do mal dentro do homem, é o *yetszer ha-ra*, a inclinação para o mal do pensamento rabínico. Aqui ele gozaria de uma natureza mais moral que cósmica. A mais comum é que o demônio se originaria de um anjo, um servo de Deus (talvez aqui mais inclinado para o bem em sua origem) cuja moral e motivação declinaram constantemente. Sobre o tempo (antes ou depois da criação do mundo, do homem, etc.) e as “causas” da queda de Satã, há toda uma literatura realizada pelos Pais da Igreja. A quarta o vê como a personificação do lado negro de Deus, o elemento que dentro de Javé obstrui o bem, verificação esta bastante presente no Antigo Testamento, pois, em várias de suas passagens, o próprio Deus dos hebreus demonstra atitudes destrutivas, rancorosas, vaidosas, punitivas contra outros povos e mesmo contra seu povo (Gênesis 12,17; 32, 22-32; Êxodos. 4, 24-36; Juízes 2,1-2; Samuel II 17,14).

Mas houve sempre uma tentativa de subtrair de Javé a “maldade”, sobretudo atribuindo-a as vicissitudes do temperamento humano, ou seja, o mal como um princípio moral. Mas a incidência e a presença do mal no mundo, por sua potencialidade e poder no âmbito de sua ação, se perceberá sempre como maior e além da capacidade humana. Deveria ser maior e mais potente que a maior capacidade humana; haveria, portanto, que encontrar um agente de natureza espiritual, cósmica para esse mal. Contudo, criaram um problema fundamental que acompanhará o próprio cristianismo: Javé se torna bom e continua todo-poderoso, mas tem que conviver com uma outra entidade que agora é a personificação do mal, usufruindo, a nível das percepções e das sensibilidades, de tanta potência de ser e agir quanto a Dele própria, ainda que Ele seja Bom e a origem de tudo. Cria-se, assim, um dualismo dentro do monoteísmo, pois como explicar o mal se tudo provém do Bem que é Deus? Como explicar o mal que acomete o mundo e o humano mesmo quando não há razão pelo pecado ou pelo desvirtuamento do Bem? Ou seja, como explicar o mal gratuito se só Deus, o Bem, é gratuito. Há uma sensível diferença entre o mal que se sente, sua potência e eficácia e o mal que se teoriza simplesmente como ausência. Ao subtrair da natureza da Divindade e de sua criação, o encontro de contrários, Bem e Mal, ou mesmo a confusão desses sentimentos e inclinações (não há bem e mal enquanto forças absolutas e antagônicas como nas religiões dualistas), insistindo só na existência do Bem (assim mesmo na inexistência do mal), o judaísmo posterior e o cristianismo criou o problema, já que Bem e Mal são categorias interdependentes, e a existência de um depende necessariamente da existência do outro. Não pode haver Bem sem Mal; assim não pode haver Deus (o Bem) sem seu contrário. Aqui a complexa existência do demônio, um ser constituído de *não-ser*, mas que, nas percepções humanas, na religiosidade vivida e concebida de forma mais verdadeira, e tão *ser* como o *Ser* Deus.

O problema da origem do demônio cristão ultrapassa aquele das contaminações culturais mais exteriores; encontra-se antes de tudo ao nível da psique humana (consciente ou inconsciente) na sua desconcertante e constante conformação ao amalgama de culturas religiosas, díspares e seculares, quando não milenares. Daqui que ele será sempre vivo, discutível e atual como seu próprio fenômeno histórico e a sua apreensão humana.

Fontes e Bibliografia

BÍBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2002.

ATÁNASIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antonio*. Traducción, introducción y notas por A. Ballano. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1988.

EVRAGIO PONTICO. *Obras espirituales. Tratado práctico a los monjes, exhortación a una virgen, sobre la oración*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia. Madrid: Ciudad Nueva, 1995

MARTINHO DE BRAGA. *De correctione rusticorum*. In: Obras Completas. Versión castelhana, edición y notas de Ursinio Domingues de Val. Fundación .Madrid: Universitaria Española. Alcalá 93, 1990.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução, introdução e notas por Américo Sommermam. São Paulo: Polar, 2007.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

COLOMBO, Arrigo. *Il Diavolo, Genese, storia, orrori di um mito Cristiano Che avversa La società di giustizia*. Bari: Dedalo, 1999.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.

DIHEL, Grandes problemas da História Bizantina.

FRANCO JÚNIOR. Hilário. *A Eva barbada*. São Paulo. Edusp: 2010.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (séculos I-VII)*. São Paulo: Paulus, 1995.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na antiguidade*. São Paulo: Herder, 1957

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa, edições 70, 2002.

ORONZO, Giordano. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983.

PANTLAGEAN, Evelyne. *História de Bizancio*. Barcelona: Critica, 2001.

RUGGERI, F. *Gnosticismo. Dicionário de Mística*. (Dir) L. Borrielo et al. São Paulo: Paulus, 2003.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *O diabo. Percepções do mal da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

RUSSEL, Jeffrey B. *Satanas. A primitiva tradición cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SASSE, H. *Kosmos. Grande Lessico del nuovo Testamento*. (org) Gerhard Kittel e G. Friedrich. Brescia: Paideia, 1965.

SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Europa-America, 1997.

STUDER, B. Demônios. *Dicionário de patrística e antiguidade cristãs*. DI BERARDINO, Angelo (org.). Petrópolis: Vozes, 2002.

VEYNE, Paul. *El sueño de Constantino*. Barcelona, paidós, 2008.

¹ Assim, Clemente de Alexandria (150-215), sobretudo nos *Stromata*; Orígenes de Alexandria (185-253), principalmente em sua obra *Contra Celso*; Lactânio (240-320) em sua *Instituições Divinas*, para ficar nos nas mais clássicas. No mais todos esses autores e suas obras tocam na questão do mal e seu agente, o demônio, no âmbito o cristianismo nascente.

² A teoria de Plotino a este respeito pode-se ver em seu Tratado das Enéadas “Como o que esta abaixo do primeiro provém dele; e sobre o Uno”, “Sobre a Origem e a ordem dos seres que vem depois do Primeiro”, “As três hipóstases iniciais” e “Sobre a descida das almas nos corpos”. (PLOTINO, 2007)

³ Aqui o termo demônio deve ser entendido não no seu sentido ontologicamente mal, mas enquanto o espírito interventor, uma espécie de anjo.