

tação e promoção, a solidão ou despersonalização dentro da massa, as hostilidades e os egoísmos colectivos, as ambições e lutas ideológicas, as disparidades económicas, a corrida aos armamentos e a ameaça de destruição, o risco de o homem se tornar um ser manipulado e acomodado pela técnica (o homem técnico universal). Esta situação paradoxal da condição humana é reconduzida, em última análise, ao homem, sujeito pessoal, aberto a um horizonte transcendente e preso à condição terrestre, aspirando à comunhão interpessoal e à unidade interior e sofrendo contudo a experiência de separação e de divisão. É no interior da própria historicidade e temporalidade da existência que irrompem as interrogações fundamentais do homem, os enigmas da condição humana, que se radicalizam nas situações-limite, sobretudo perante a morte, e que fazem descobrir o homem como problema não resolvido, isto é, como problema e mistério; o homem que não se deixa absorver pela preocupação do quotidiano e se interroga, à procura da sua identidade, do que é em profundidade, do sentido e do futuro definitivo da sua vida individual e colectiva.

A existência humana e o seu futuro aparecem cheios de promessas, de esperanças e de interrogações e perplexidades. A visão do Concílio deixa perceber a existência humana como um apelo a uma plenitude integradora e plenificadora das suas possibilidades e esperanças; apelo a uma libertação-redenção da sua inuficiência e negatividade, da escravidão do desespero e da morte; apelo a uma novidade e um futuro pleno e eterno. Este último aspecto aparece só em breves acenos, a pedir um desenvolvimento ulterior.

O mistério do homem, que é mistério de esperança não-resolvido, desemboca finalmente no mistério de Deus, Futuro absoluto, como sentido e plenitude total do homem. No mistério do Verbo Incarnado, Deus revela-se como a resposta plena ao mistério do homem.

ANTÓNIO DOS SANTOS MARTO

Professor do I. C. H. T.

O Diabo da Teologia e a Teologia do Diabo

A análise crítica do fenómeno do «demonismo» tem sido um tema da investigação interdisciplinar. Com o seu método próprio, os Historiadores da História das Religiões têm feito inumeráveis investigações sobre variadíssimos aspectos do demonismo nas Religiões. Os Biblistas acumulam novas investigações sobre a demonologia bíblica, com a pretensão de clarificar os problemas de ordem histórica, religiosa, exegética e teológica inerentes aos textos sobre os demónios e Satanás. Não têm faltado as especulações dos Filósofos sobre o fenómeno ambíguo e obscuro da satanologia nas Culturas. Os Sociólogos têm feito as suas análises sobre a influência do demonismo nas sociedades. As investigações e a análise das Ciências Psicológicas sobre os fenómenos «metapsíquicos e parapsíquicos» multiplicam-se, clarificando muitos dos fenómenos ocultos do demonismo e do satanismo. Na história da Teologia, nunca faltaram as interpretações pluralistas das tradições sobre os demónios; registando-se, porém, uma grande sobriedade e certa reserva na Teologia actual sobre a Demonologia¹.

¹ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il creatore. Inizio della salvezza*, Firenze, 1964, pp. 511-512. O autor recolhe a bibliografia anterior a 1964 classificando os estudos principais em «Obras gerais, Fontes bíblicas: Antigo Testamento, Judaísmo, Novo Testamento; Patrística, Estudos especulativos; manifestações do demónio no mundo.

D. Zähringer, *Los demonios em *Mysterium salutis**, II/2, Madrid, 1970, pp. 1097-1119; K. Rahner-H. Vorgrimler, em *Dizionario di teologia*, Brescia, 1968 — Demoni. A. Darlap, *Demonios em *Sacramentum mundi**, Barcelona, 1972; K. Rahner, *Diablo*, *ibid.*; F. J. Schierse-J. Michl, *Satan em *Conceptos Fundamentales de la Teologia**, Madrid, 1966; J. L. Mckenzie, *Demonio, Satana, Possessione no Dizionario biblico*, Assisi, 1973; A. Pacios, *Demonio, Demonologia na Enciclopedia de La Biblia*, Barcelona, 1963; *ibid.* P. Estelrich, *Satán, satanáas em Colecção de artigos*, publicados por J. E. Martins, Loyola, S. Paulo, 1975. H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974; *ibid.* *Abschied vom Teufel, Meditations 22*, Einsiedeln, 1969; H. M. Barth, *Der emanzipierte Teufel, Litera risches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bosen*, München, 1974; H. A. Kelly, *La morte di Satana, Studi e Testi*, Milano, 1969; O. Semmelroth, *Abschied vom Teufel?*

O enquadramento do *Diabo da Teologia e da Teologia do Diabo* tem sido, no decorrer da história da Teologia, a reflexão crítica e hermenêutica sobre o *Drama do Mal* no mundo e o *Escândalo do Sofrimento* da humanidade; reflexão feita, porém, na perspectiva soteriológica da salvação do homem.

Numa perspectiva mais filosófica do que teológica, a exuberância selvagem do mal no mundo e o excesso histórico do sofrimento na humanidade levou os Pensadores religiosos a proporem o problema do diabo dentro dos parâmetros da «*Teodiceia*», ao pretenderem encontrar uma explicação satisfatória para a *Negatividade absurda* da história, incompatível com o Mistério da Santidade do Criador. Um exemplo elucidativo da formulação do problema do diabo, em termos de «*teodiceia*», foi a resposta dada pelo padre da Igreja Lactâncio à interrogação da filosofia grega sobre a justificação do Mistério de Deus face ao absurdo do mal. Para expôr a sua opinião, recorreu à formulação de Epicuro que dizia: «Ou Deus quer eliminar o mal do mundo e não pode; ou pode e não quer; ou nem quer nem pode; ou quer e pode. Se quer e não pode não é onnipotente, mas débil. Se pode e não quer é apático e não ama. Se nem quer nem pode é impotente. Se pode e quer, como convém a Deus, qual a origem do mal? Então, por que não o impede?» A resposta dada por Lactâncio ao silogismo frio de Epicuro diz: «Deus criou o mundo para Seu Filho Jesus Cristo, fonte de todo o bem; mas uma «essência espiritual» corrompeu-se por inveja, tornando-se a origem de todo o mal»². A mesma formulação, com idêntica resposta, foi retomada posteriormente por muitos pensadores como o fez Kant para criticar os pensadores da Ilustração, que pretendiam conciliar teoricamente o mal e o sofrimento com Deus, recorrendo à harmonia do mundo³.

Numa perspectiva mais teológica do que filosófica, os teólogos fizeram a «*teologia do diabo*» a partir da vitória de Cristo sobre Satanás e as potências demoníacas para redenção do homem e salvação da humanidade, seguindo a soteriologia paulina que diz: «Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas, nos elementos do mundo e não em Cristo... Despo-

em *Theologisches Akademie Bd. 8*, Frankfurt, 1971; G. Sartory, *In der Holle brenntheil Feuer*, München, 1968; C. Duquoc, *Satan—Symbole ou réalité* em *Lumière et Vie*, 1966, pp. 99-105, etc., etc.

² Epicuro, ed. O. Gigon, Zurich, 1980, p. 80; H. Haag, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981, p. 138.

³ E. Kant, *Mangel des Optimismus*, em *Gesammelte Schriften*, pp. 238-239.

jando os Principados e Potestades, exibiu-os publicamente, triunfando deles pela cruz» (Col. 2, 8.15).

Numa perspectiva mais humanista do que religiosa, os Pensadores da Modernidade propõem o problema do mal no mundo e do sofrimento na humanidade em termos de uma «*Antropodiceia*», responsabilizando a Humanidade pela escalada do mal na história. Elevado o homem a senhor da história e criador do futuro, a antiga «*teodiceia*» (justificação de Deus) transformou-se em «*antropodiceia*»; a acusação de Deus pelo mal do mundo em crítica do homem e da sociedade pelo sofrimento da humanidade. No contexto desta política cultural e antropológica, depois de proclamar a «*morte do Deus*» da «*teodiceia*», procedeu-se à proclamação da «*morte do diabo*», responsabilizando o homem pelo mal do mundo. Responsabilizar o diabo pelos males do mundo seria um «*infantilismo nocivo*» próprio da «*estratégia de imunização da burguesia liberal*»! A «*hipótese diabólica*» para explicar a origem e as formas do mal no mundo tornou-se uma hipótese supérflua e obsoleta para uma humanidade da «*maioridade*», que, na palavra de Bultmann, «*não pode acreditar no mundo dos espíritos em tempos da luz eléctrica, da rádio e dos instrumentos clínicos modernos na cura das doenças*»⁴.

O combate do homem contra Deus, em termos de «*teodiceia*», converteu-se numa questão de «*política interior*», na qual a figura do diabo é substituída pelo conceito da *Inadaptação ou Neurose* em Freud; pelo conceito de *Destructividade-Necrofilia* em Fromm; pelo da *Agressão-Sadismo* em Lorenz; pelo conflito entre a *Norma Biológica e Cultural* em Eibl-Eibesfeldt⁵. Na sequência da morte do «*bode expiatório transcendente*», renasceu o «*bode expiatório imamente do outro*», que é acusado de ter feito do nosso mundo uma história de sofrimento. Numa evidente tática de desculpa, quando aparece o mal e o sofrimento, o diabo são os «*outros*»!

Numa perspectiva mais materialista do que idealista da história, os pensadores marxistas e os teólogos de tendências marxizantes formulam o problema da origem do mal no mundo e do sofrimento na humanidade em termos «*sócio-económicos*»; e, então, o demonismo é identificado com o «*endeusamento das estruturas nos sis-*

⁴ Bultmann, *Kerygma und Mythos I*, Hamburg-Bergstedt, 1955, pp. 18.

⁵ Freud, *Esquema del Psicanálisis*, trad. cast. em *Obras completas*, Biblioteca Nueva de Madrid, T. II, 1968. Fromm, *Anatomia de la destructividade humana*; trad. cast., Madrid, 1977; K. Lorenz, *La agresión. El pretendido mal del siglo XXI*, trad. cast., Madrid, 1973. Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*, trad. cast., Madrid, 1977.

temas opressivos e repressivos. Satanás, é o sistema de opressão com os seus «sábios», que atribuem ao diabo o mal que o sistema gera nos pobres da terra⁶.

Pelo que foi dito pode concluir-se que a linguagem demonológica e satanológica possui um grande potencial simbólico na simbólica do mal, amplamente explorado pelos pensadores e literatos.. Pela amostragem feita, ficou igualmente claro que a teologia do diabo e o diabo da teologia é um assunto profundamente embrolhado. Partindo de diferentes pressupostos antropológicos e culturais, a teologia tem criado variadas imagens do diabo que tiveram grandes repercussões em muitas zonas do cristianismo, a ponto de alguns teólogos sentirem a necessidade de proceder a uma «desintoxicação diabólica» do subsciente, gerado pela linguagem «endiabrada» da Liturgia, da Teologia e da Pastoral⁷.

I — O fenómeno do satanismo hoje

Várias vozes da Ilustração tinham proclamado a «morte do diabo» na cultura técnica e científica do mundo actual. Entretanto, enquanto se preparavam os funerais do diabo, o mundo actual foi invadido por uma onda de demónios que povoam os espaços profanos do mundo, que se proclama secularizado. O estranho e o inesperado, para a lógica dos «mestres da suspeita», é que o diabo tenha sobrevivido à sua própria morte, nas sociedades desenvolvidas da Europa e da América; o que apenas podia ser previsível nas periferias, que ainda não sofreram o impacto da Razão crítica, da Ciência e da Tecnologia.

Zombando de tais previsões, cresce o interesse pelo fenómeno do satanismo na Literatura, com as suas grandes clientelas. Só nas editoriais americanas resgatarem-se em 1971 a publicação de 2 345 livros sobre a missa negra, seu misticismo e o culto secreto; sem esquecer a publicidade da literatura sobre o novo «regresso do diabo»⁸.

⁶ E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*, Paris, 1978, Bloch y la rebelion de Job em *Concilium* 189, 1983, pp. 358-370.

⁷ A. H. Kelly, La morte di satana. Sviluppo e declino della demonologia cristiana, *Studi e Testi*, Milano, 1969.

⁸ G. Papini, *Il diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, Firenze, 1954; H. Haag, *La credenza nel diavolo*, Tubinga, 1974, pp. 257-269. *A segunda vinda de satanás em Concilium II*, 3, 1975, pp. 519-528. A. Salas, *El culto a Satán y exorcismo hoy em Biblia y Fe*, 2, 4, 1976, pp. 88-104.

O assunto do satanismo consegue tais êxitos espectaculares em cinematografia que o filme «O Exorcista» de William Friedkin rendeu à sociedade produtora mais de cem milhões de dólares; interesse confirmado pelos êxitos de outros filmes que retomaram o mesmo argumento⁹.

Multiplicam-se os centros do satanismo europeu, fundado por Karl Keller e Franz Hartemann sob a orientação de Aleister Crowley, reconhecido pela sigla O.T.O. «Ordo Templi Orientis»¹⁰. Cresce assustadoramente a filiação nos centros do satanismo espalhados pela América do Norte, sendo o mais famoso a «Church of Satana», fundada por Anton Szander la Vey, que se distanciou do O.T.O. de Crowley. A Igreja de Satanás possui a sua Bíblia satânica — *The Satanic Bible* —; os Rituais satânicos — *The Satanic Rituals* —; mas o rito principal da Igreja satânica é «a missa negra» e o «Completo Witch» que contém as regras práticas para obter os seus objetivos com o auxílio do diabo¹¹.

Outros sintomas desta situação caótica, onde medra o satanismo, são o interesse pelos centros do espiritismo e do ocultismo, as manifestações da «contracultura», as correntes de um «sincretismo actual mal definido», nas mordeníssimas megalópolis do fim do século XX; o entusiasmo pelas Religiões orientais, o regresso das bruxas, a proliferação dos feiticeiros e a industrialização dos horóscopos. Comentando esta situação patológica, diz o sociólogo americano Weber: «Muitos dos velhos deuses sobem dos seus túmulos; mas, desencantados pelo progresso científico e técnico, retomam agora a forma de forças impessoais e anónimas. Os aspectos sinistros e irracionais da existência continuam a assombrar os homens, mesmo aqueles que passaram pela elucidação científica. A prática da Psicanálise e as técnicas terapêuticas similares são um índice de que afinal a secularização não conseguiu destruir os demónios, apenas lhes modi-

⁹ A. M. Kothgasser, *Temí Teologico-Pastorali*, Roma, 1977, pp. 151-155. Além das informações objectivas sobre o êxito do *Exorcista* de William Friedkin, menciona o filme *Viridiana* de Buñuel, o *Rosemary's baby* de Polanski, o *Il diavolo biondo e il dio nero* de Glauber Rocha, o *The wild Angel* de Roger Corman.

¹⁰ R. Alves, *O Enigma da Religião*, Petrópolis, 1975, pp. 108. Cf. *A crença no diabo em Concilium II*, 3, 1975.

¹¹ Bak F. *La chiesa di Satana negli Stati Uniti em Rassegna di Teologia* 16, 1957, pp. 342-353. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religions*, Nova York, 1965, comentando a situação diz: «Dos funerais de Deus celebrados por Nietzsche surgiu uma chuva de demónios!».

ficou o nome. Por isso, continuamos a fazer «os exorcismos», mas vestidos de aventais brancos, porque os nossos demónios têm nomes científicos e mudaram de cor»¹².

O fenómeno do satanismo na cultura actual, com os movimentos afins e seus sub-produtos, é um dos fenómenos mais paradoxais para a racionalidade crítica, numa era científica e tecnológica. As análises sociológicas e psicanalíticas do fenómeno sucedem-se, vindas de vários quadrantes ideológicos¹³; mas a maioria delas coincidem com a conclusão de Roszak que diz: «O satanismo é um sintoma de que há uma loucura no excesso da secularização e uma cegueira nas Ciências, porque nada mais afastado do movimento da vida do que um sistema racionalista fechado; nem algo mais irracional do que uma visão do mundo auto-suficiente e auto-explicativo». Contando a «parábola das rãs», que simbolizam a racionalidade científica e técnica da cultura actual, diz: «As rãs começaram a suspeitar de que as cotovias que as visitavam eram mais do que um trovador louco, quando lhes falavam de um mundo de espaços infinitos, de estrelas, de montanhas, de árvores floridas e de fontes cristalinas!»¹⁴. Não falta quem veja em tais fenómenos a tentativa desesperada de domesticar as forças irracionais e impessoais que nos dominam, conspirando contra as aspirações mais fundamentais do homem¹⁵. De facto, a história ensina que o «Inexplicável» de uma situação dramática produz o medo; e o medo gera os deuses para darem segurança aos homens. Talvez seja esta a melhor explicação para o regresso aos «mitos diabólicos e satânicos» de quem tem medo dos totalitarismos desumanizantes, das ideologias absolutizantes, das novas sacralizações anti-religiosas e anti-cristãs; de quem se sente ameaçado por violências, guerras fratricidas, pela desertificação da terra e pelo suicídio colectivo de uma guerra nuclear.

Também a teologia terá de se debruçar sobre esta situação, interpretando e discernindo à luz da Revelação cristã a contestação generalizada do mundo de hoje em formas sub-religiosas e patológicas, para exorcizar as forças negativas da história.

¹² M. F. Weber, *Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nova York, 1958, p. 51, K; Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, 1954.

¹³ G. Baum, *Religión y Alienación*, Madrid, 1980, pp. 211-245.

¹⁴ Th. Roszak, *Contra cultura*, Petrópolis, 1972, pp. 127 e ss.

¹⁵ Balducci, *La possessione diabolica em Rassegna di Teologia* 16, 1975, pp. 431-441; C. Moeller, *Réflexions en marge du Satan em Études Carmélitaines*, 1979.

II — A mitologia diabólica na literatura extrabíblica.

Em todas as literaturas religiosas há uma linguagem demonológica, mais ou menos complexa, conforme a mundividência religiosa e cultural de cada uma delas. Sendo o assunto objecto de um tratamento específico na História Comparada das Religiões, vou oferecer apenas alguns dados adquiridos sobre as crenças no mundo dos espíritos do mal naquelas literaturas que mais influência tiveram na demonologia bíblica e cristã; entrando tais crenças na Escritura e Tradição quer sob a forma de citações implícitas, quer sob a forma de símbolos literários do mal, quer sob a forma do folclore popular; ou então, como superstições reprovadas.

Para clarificar um pouco a terminologia demonológica da literatura religiosa, é preciso distinguir nela as figuras do demónio da figura de Satã. Originariamente, «hassâtân» era um membro de pleno direito na corte celeste das Divindades cuja missão era a de «fiscalizar» a ordem divina na terra e a de «acusar publicamente» os homens nos tribunais divinos à semelhança dos funcionários da justiça nos reinos terrestres, sem ter, porém, qualquer afinidade com os demónios. Nas tradições primitivas do A. T., tanto o verbo «satan» — perseguir, hostilizar, acusar — como o substantivo «satan» — opositor, adversário — aplicavam-se também aos homens. Só posteriormente, por influência da Angelogia hebraica, o «hassâtân» aparece como uma personagem responsável pelo mal até chegar a transformar-se num ser sobrenatural hostil a Deus, sobretudo na literatura deutero-canónica e apócrifa¹⁶. Helenizando o «satan» hebraico, os Setenta traduziram-no pelo termo «diabolos», mantendo, porém, o significado originário de Adversário, de Acusador e de Destruidor; mas agora aparece rodeado de um exército de espíritos do mal¹⁷.

O termo «demónio» passou por uma evolução semelhante à do termo «satan». Originariamente, o termo grego «daimon» designava um «deus anónimo» ao lado das divindades maiores. Nas crenças primitivas, os demónios aparecem como «personificações» das

¹⁶ Cf. W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, 1975, vol. II pp. 208-213.

¹⁷ H. Haag, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981, p. 190. «Substituindo a linguagem funcional da demonologia bíblica e patrística pela linguagem óptica, os Escolásticos identificaram os conceitos de diabo e demónios.

forças ocultas que agiam ao lado das divindades dos povos, em determinadas circunstâncias, com uma actividade destruidora. No judaísmo pós-exílico, o termo demónio adquiriu o sentido posterior de «espírito maligno», mantendo-se, porém, a distinção entre a linguagem «daimonística» — divindades anónimas e poderes divinizados — e a linguagem demoniológica¹⁸.

Os mitos diabólicos da literatura religiosa extrabíblica fazem parte da cosmovisão cultural, elaborada por uma consciência mítica e mágica da realidade. A experiência existencial do mal no mundo e do absurdo da história é dramatizada pela criação de mitos, nos quais o destino dos povos está ligado ao destino dos seus deuses; e a história dos homens à história das divindades. Os mitos narram uma história exemplar e dramática sobre a origem do mal no mundo e a luta entre o bem e o mal na história pelo recurso a «mitologemas». Estes funcionam como «símbolo-padrão» na narração do drama como, por exemplo, a figura da serpente ou da árvore da vida na lenda de Guilgamesh e no drama do paraíso, no livro do Génesis. Mas esta função mitificadora do espírito do homem é de sempre; e os mitos diabólicos renascem ou reactualizam-se sempre que o homem experimenta um estado caótico do mundo; sempre que se desorganizam os esquemas culturais de interpretação, em situações de anomia global; quando a ideologia de uma nação ou a civilização de uma época se desmorona¹⁹.

Os mitos demoniológicos da literatura extrabíblica que maior influência tiveram na literatura bíblica e cristã procederam das seguintes áreas culturais e ideológicas:

2.1 *Os mitos diabólicos das teogonias e cosmogonias no antigo Oriente.* Os mitos teogónicos, que descrevem a origem dos deuses, estão ligados aos mitos cosmogónicos, que descrevem as origens do céu e da terra; sobretudo nas Religiões «uranianas». Segundo os Historiadores das Religiões, tais religiões caracterizam-se pela transcendência da corte dos deuses, simbolizada nos mitos pela abóbada celeste. Nestas Religiões, configuradas pelas suas teogonias, os demónios são divindades inferiores ou seres celestes. Partidários das divin-

dades rebeldes, continuam na terra as batalhas celestes. Vejamos algumas destas teogonias e cosmogonias no antigo Oriente, das quais procede a demonologia mesopotâmica, que teve muita influência na literatura bíblica.

A epopeia da teogonia e cosmogonia babilónicas, narrada pelo poema épico «Enuma-Elish», conta assim as origens do céu e da terra: No princípio havia só o «Caos primitivo», quanto o deus Apsu — o oceano da água doce — e a deusa, sua amante, Tiamat — o oceano da água salgada — misturaram as águas; desta união misteriosa surgiram os deuses. Apsu irrita-se com o barulho dos deuses que lhe perturbam o sono. Então, decide com Tiamat, destruir os deuses. Para conseguirem a vitória na batalha contra os deuses, criaram os dragões, as serpentes e toda a espécie de demónios, lançando-os contra os deuses. Contudo, os deuses, liderados por Marduk — o deus da cidade da Babilónia —, liquidaram a Apsu. Vencido Apsu, travaram a batalha contra a deusa Tiamat, lançando contra ela grandes tempestades, matando-a finalmente com uma flecha. Morta Tiamat, o jovem deus Marduk divide o seu cadáver em duas partes. Com a parte superior do corpo formou o céu; e, com a parte inferior, formou a terra. E da terra misturada com um demónio decapitado, plasmou o homem, trazendo este o mal nas suas veias. Terminada a criação, os outros deuses edificaram um palácio faustoso para Marduk, celebrando-o como seu rei. Com tais mitos, o inferno babilónico ficou povoado de demónios. As figuras horríveis das potências infernais vagueiam pelo mundo para provocar o homem pela «infestação diabólica» dos objectos e dos lugares; e pela «possessão diabólica» do homem. Para os exorcistas que praticavam os ritos mágicos; sem faltarem os «modelos do pacto com o diabo» para conseguir algum sortilégio mediante as práticas da magia negra²⁰. No combate contra a infestação diabólica são famosos os chamados «karibu», em hebraico «querubins», colocados à porta dos templos e dos palácios. A teogonia e a cosmogonia dos mitos ugaríticos da Fenícia e de Canaã são semelhantes aos do poema mítico da Babilónia. Aqui, a batalha celeste é travada entre Baal — o deus da vida e da fertilidade — e o deus marinho Yamm. Depois de Baal ter matado vários dragões no território de Yamm, sobretudo o «Lotan — a serpente voadora» ou a «serpente insidiosa» — e o «tirano das sete cabeças», terminou

¹⁸ T. H. Gaster, *O demónio e Satã no A. T.* na col. *Existe o diabo?*, S. Paulo pp. 12 e ss.

¹⁹ M. Benzo, *Hombre profano y Hombre sagrado*, Madrid, 1978, pp. 245-250.

²⁰ Herb. Haag, *El problema del mal*, Barcelona, 1981, pp. 96-98.

por matar o deus Yamm à pancada. Depois da vitória final, houve uma assembleia dos deuses, que deliberaram construir um palácio para Baal e declarar que a sua soberania real fosse reconhecida. Também neste mito se trata da vitória sobre as forças caóticas, portadoras da corrupção — apresentadas pelo deus do mar — alcançada pelo poder do céu, criador do bem; com a diferença, porém, de que neste mito cananeu o resultado da luta é a conservação da ordem cósmica, enquanto que, no «Enuma-Elish», o resultado da luta teogónica foi a criação do mundo²¹.

Mitos semelhantes a estes fazem também parte da mitologia egípcia, na qual há um numeroso panteão de deuses com os seus «demónios auxiliares», sendo o mais conhecido a «devoradora», auxiliar do deus Thot para devorar os julgados no tribunal dos mortos²².

Muitos elementos destes mitos foram retomados pela literatura bíblica do A. T., prescindindo, porém, da concepção mítica do mundo, inerente aos mesmos. As reminiscências dos mitos mesopotâmicos no relato da criação do livro do Génesis são evidentes: a vitória de Deus sobre o caos, a separação das águas, a serpente tentadora, a árvore da vida; a ilustração sobre a corrupção geral da criação que justificou o dilúvio, os mitos antigos que narram as relações pecaminosas de homens celestes com as mulheres da terra, das quais nasceram filhos gigantes²³. O monstro marinho «Leviatán» é dramatizado à semelhança dos textos mitológicos de Ugarit. A serpente tentadora faz lembrar a «serpente voadora» e a «serpente insidiosa» e os dragões babilónicos, etc²⁴. Abundam os paralelismos literários entre a mitologia do antigo Oriente e a demonologia bíblica²⁵.

²¹ Cf. R. Alves, *O Enigma da Religião*, Petrópolis, 1975, pp. 69-71.

²² G. Saake, *o Demónio na col. Existe diabo?*, S. Paulo, pp. 125.

²³ Gen. 6,1 e ss.

²⁴ Job 7; 12; 9,13; 26,13, etc.

²⁵ T. H. Gaster, *Semitic Folklore Mytology*, Nova York, 1956, pp. 316-322.

Recorrendo a estudos feitos, o autor apresenta uma lista de demónios da mitologia oriental que entraram na Bíblia como figuras literárias; ou então, como «personificações» do mal que, supostas forças ocultas, provocam o homem sendo designadas pelo nome do mal que produzem.

— Em Is. 34,14 os «sátiros» são uma alusão ao demónio babilónico «Lilith», demónio feminino e nocturno, ou bruxa mesopotâmica que mora em lugares isolados,

2.2 *Os mitos diabólicos no animismo.* Nas Religiões «ctónicas», caracterizadas pela religação do homem às divindades que se identificam com a «Terra mãe» como fonte da vida, predomina a concepção «animista» do mundo. Na concepção animista do mundo, o mundo está povoado por espíritos bons e por espíritos maus. Além dos espíritos humanos, há os espíritos independentes, chamados espíritos da natureza; estes podem tomar «posseção» das pessoas, das coisas e dos lugares. Na suposição de que toda a natureza está possuída pelos espíritos, todos os fenómenos naturais são explicados pelas forças ocultas dos mesmos. A experiência do mal no mundo e do sofrimento humano gerou os «mitos naturistas» dos demónios, que são «personificações das forças malélicas» da natureza; sem faltar nestas religiões as crenças no poder que as almas dos mortos têm de vagar pelo mundo para prejudicar o seu próximo. Na base destas crenças, o fenómeno do «fetichismo» é normal. Em

na companhia de animais selvagens, por exemplo, com corujas, corvos, avestruzes, hienas, etc.

— Em Deut. 32,24, Hab. 3,5, Jo., 5,7 há a figura da divindade cananeia «Resheph» o deus das pragas e da peste, representado por aves carniceiras que entraram na Bíblia como figuras literárias.

— No Sal. 91,6 há alusão ao «demónio do meio-dia» — «Daemonium meridianum» — o responsável pelo calor que produz insolações e vertigens.

— Em Prov. 30,15, a figura do «sanguessuga» corresponde ao «vampiro» da mitologia oriental que possuía duas filhas insaciáveis.

— Em Sal. 91,5; Job. 34,6, a «flecha mágica» parece ser o nome de um demónio a quem os antigos atribuíam doenças e desgraças, causadas pelo lançamento de dardos demoníacos.

— No Sal. 91, o «terror da noite» é análogo à figura acádica do «demónio noctambu'o».

— Em Hab; 3,5 «a catástrofe» parece ser uma alusão à crença oriental, segundo a qual os deuses eram acompanhados por assistentes divinos, por guarda-costas nas suas expedições, entre os quais estava o «DEBER».

— Em Deut. 32,24; Os. 13,14, a «destruição e a tempestade» correspondem ao demónio mesopotâmico «Queteb», demónio das pragas e vassalo de Nergal.

— Em Deut. 28,22, «as pragas» que ameaçam a quem desobedece aos mandamentos de Deus são uma alusão aos «sete espíritos maus», aos sete demónios da peste.

— Em Job 18,14, «o rei dos terrores» é uma alusão folclórica a «Nergal», o rei demoníaco do mundo infernal na mitologia da Babilónia.

— No Lev. 16,8, «Azazel» a quem se entrega o macho cabrio, que carrega com os pecados do povo, é um dos demónios cananeus, que morava nos desertos; terra árida e inóspita onde a divindade não exerce sua acção fertilizante.

— Em Lev. 16,9, a figura do «bode expiatório» parece-se ao demónio dos campos que recordam os «sátiros gregos», considerados génios da fertilidade.

tais ambientes proliferam os feiticeiros e as bruxas para «exorcizar» as forças do mal, mediante ritos mágicos²⁶.

Estas crenças populares do paganismo penetraram na literatura bíblica e cristã, configuradas e interpretadas, porém, pela espiritualidade peculiar do povo de Deus. Supondo a existência de forças obscuras na origem dos males do homem, atribuem aos espíritos malignos as doenças²⁷, sendo instrumentalizados por Deus para castigar os culpados, por exemplo, o «anjo exterminador» do Egito²⁸, de Jerusalém²⁹, do exército da Assíria³⁰. Não faltam os ritos mágicos para esconjurar os demónios que personificam poeticamente as doenças³¹. Também, nas tradições primitivas da Bíblia, os demónios estão ligados ao mundo dos mortos; não pertencem nem ao mundo celeste nem ao da terra, mas ao mundo inferior do «sheol». O inferno que é a morada dos mortos, é também a morada dos demónios. O inferno bíblico, pintado e dramatizado à semelhança do inferno da Babilónia, é um dos símbolos fundamentais das forças do mal no mundo e do absurdo da história.

2.3 *Os mitos demonológicos no dualismo metafísico da cultura persa.*

A demonologia da cultura persa é outra das fontes da demonologia bíblica e cristã.

O zoroastrismo de Zaratustra que caracterizou a cultura persa, formula e soluciona o problema do mal no mundo e do sofrimento humano em termos de um dualismo metafísico, dentro do qual se criaram os mitos demonológicos.

²⁶ W. Piazza, *Introdução à Fenomenologia religiosa*, Petrópolis, 1976. Cencillo, Mito, *Semântica y realidad*, Bac, 1970, pp. 76. O autor classifica as Religiões, seguindo os critérios habituais, em Religiões «uranianas», caracterizadas pela concepções sobre a transcendência das divindades; em Religiões «ctonianas», caracterizadas pela concepção da imanência das divindades e da natureza «naturalmente sagrada», no seio da qual vive, o homem; em Religiões históricas, caracterizadas pelo reconhecimento histórico do Fundador e seus livros «normativos»; distinguindo-se estas, pela sua imagem de Deus, em monoteístas, politeístas, panteístas, monistas.

²⁷ Sal. 91,6; Hab. 3,5; Dt. 32,24, etc.

²⁸ Ex. 12,23.

²⁹ II Sam. 24,16.

³⁰ II Reg. 19,35.

³¹ Cf. W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, 175, t. II, pp. 227-232.

Originariamente monoteísta, o zoroastrismo transformou a sua «teodiceia» numa «teogonia» ao pretender justificar o único Deus em face do mal, sobretudo na versão do «Zendavesta». Não podendo o Princípio do Bem ser Princípio do mal, Zaratustra propõe a teoria dos espíritos — as mãos gémeas —, que parecem irradiações do único Deus que abrange em si mesmo a «coincidentia oppositorum». Transformados os dois espíritos gémeos em princípios originários, Ahri-man é o princípio originário do mal, o Mal puro, subsistente e pernicioso; e Ormuz é o Princípio originário do Bem. Identificados como o espírito das Trevas e o espírito da Luz respectivamente, realizam as suas operações no mundo fazendo da história da humanidade uma luta entre os filhos da luz e os filhos das trevas. Nesta batalha cósmica da humanidade, entre as forças do Bem e as forças do Mal, o Bem terminará por se impôr escatologicamente; embora não seja essa a lógica dentro do seu dualismo metafísico, constituído pelo princípio radical do Bem e pelo princípio radical do Mal³².

Nesta concepção dualista do mundo em que o bem e o mal são contrários e contraditórios, surgiu o mito do exército dos espíritos do Bem — Angelogia persa — juntamente com mito do exército dos espíritos do Mal — a Demonologia persa —. Colocando a origem do mundo terreno no mundo espiritual, a história dos homens processa-se na luta contra o mal que é antidivino e anti-humano. Esta concepção religiosa desencadeou uma crítica radical do culto antigo; a luta pela justiça e a estima pela criação cultural. Foi este profundo desejo da justiça que levou os Persas a permitir que Israel saísse do cativeiro para regressar à sua pátria.

A cultura persa teve uma influência profunda nas crenças populares de Israel sobre os Anjos e os demónios e na literatura bíblica posterior ao Exílio. Haja em vista a imagem do mundo de Deus, formado por uma corte celeste de mensageiros — «malakim» — da justiça e da salvação à semelhança da corte celeste de Ormuz e da corte do rei persa. A decisão dos «vigilantes» e a sentença dos «santos» contra Nabucodonosor em Daniel parecem-se aos sete príncipes que rodeiam o trono do grande rei persa ou aos sete «amesha spentas»

³² Gershevitch, *Zoroasters Own Contribution* em *Jnes*, 23, 1964, pp. 12, 38. Zaratustra é o profeta do antigo Irão, conhecido entre os gregos pelo nome de Zoroastro; e seu sistema de doutrina pelo Mazdeísmo por conter a mensagem sobre a santidade de Ahura Mazda. Segundo os dados da ciência das religiões, ainda muito confusos, deve ter vivido lá pelos anos 630-550 a.C.

que atendem a Ahura Mazda³³. Surge então a figura do «Anjo mediador» entre o crente e o seu Deus, o qual intercede pelas pessoas doentes; e os sete anjos superiores que conduzem até Deus as orações dos seus santos³⁴. Multiplicam então os nomes dos anjos que, nas épocas anteriores, eram apenas personagens anónimas. A influência na Bíblia das crenças demonológicas persas aparece clara na configuração da figura individual do «satã». Rodeado de um exército de espíritos ao seu serviço, converteu-se numa réplica ao mundo divino transcendente e fonte de todas as forças do mal que há na terra; imagem esta que serviu para explicar o problema da antítese ética entre o Bem e o Mal. Por exemplo, o espírito do mal «Asmodeu», no livro de Tobias, é uma readaptação do nome persa «Aeshma daeva»³⁵, etc.

Além da influência na literatura bíblica, muitos elementos da cultura persa entraram na literatura cristã antiga através dos Apócrifos e do maniqueísmo.

2.4 Os mitos demonológicos no maniqueísmo

O maniqueísmo é um sistema eclético, formado por elementos do zoroastrismo, do cristianismo, do judaísmo e budismo³⁶. A experiência do mal no homem é explicada no maniqueísmo pelo dualismo entre o «espírito e a matéria». O mundo e o homem são maus porque estão formados por uma «mistura anormal» de espírito e

³³ W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Tom. I, Madrid, 1975, pp.202-203.

Comentando Dn. 4,14, menciona os sete arcanjos da corte celeste persa chamados Amesha — Santos imortais. São eles: Vahu-man — recta razão —; Asha Vahista — a melhor justiça; Khāshathra — o império —; Aramaiti — a religiosidade ou devoção —; Harvalot — a saúde —; Amaretat — a imortalidade —; Sraosha — a obediência —.

³⁴ Job 5,1; 33, 19-23; Tob 12,15, etc.

³⁵ E. Langton, *Essentials of Demonology*, Oxford, 1949, pp. 61. O autor detem-se largamente a mostrar as influências persas na demonologia bíblica.

³⁶ H. C. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949. O pouco que se sabe sobre o maniqueísmo devemos-lo a S.to Agostinho que professou, durante largos anos, a fé maniqueísta. Fundado por Mani, personagem que viveu na Mesopotâmia e foi morto pelos Persas no ano 276 d. C. Vítima da confusão política e religiosa no Irão do seu tempo, Mani entrou no círculo dos «ablucionistas» que vestiam de branco e se dedicavam ao ascetismo rigoroso. Após supostas duas revelações do Paráclito, sentiu-se enviado por Deus para pregar a sua doutrina por todo o mundo.

de matéria, de bem e de mal, de luz e de trevas. A salvação exige uma separação das duas substâncias para regressarem ao estado primitivo. O mito maniqueísta — a base da ciência de Mani — propõe uma mundividência do mal no mundo e do sofrimento da humanidade no seguinte esquema:

- No princípio existiam duas Naturezas ou duas Substâncias opostas, eternas e increadas; uma boa e outra má; uma Luz, outra Trevas. Radicalmente opostas, viviam em regiões separadas, habitadas por diversos seres. De um lado, o reino do Bem, com o Pai da Luz ou da Grandeza que era o bom Deus com os seus «eóns» e cinco habitações nas alturas ao Norte. Do outro lado, estava o reino do Mal, com o Príncipe das Trevas, com seus demónios em cinco abismos, nas profundezas ao Sul.
- No «tempo intermédio», ocorreu a catástrofe pelo assalto do reino das Trevas ao reino da Luz. Deus decidiu combater o inimigo com toda a sua alma, personificado no seu filho, o «proto-homem». Vencido, é precipitado no abismo infernal com os seus cinco filhos. Os cinco elementos luminosos, que constituem a sua armadura, são devorados pelos demónios. Desta maneira, a Substância Luminosa, parte da alma divina, fica misturada e submetida à Substância obscura da Matéria.
- No tempo cósmico, Deus decide libertar-se a Si mesmo, salvar-se. Então, o Pai da Grandeza envia um novo ser, o o Amante da Luz. Dele emana o Grande Arquitecto, que por sua vez, gera o Espírito Vivente, por quem o «proto-homem» regressa livre à sua pátria celestial.
- No tempo histórico, Deus, com a ajuda do «Espírito Vivo» e dos cinco filhos, organiza todo mundo visível para libertar as partículas da Luz prisioneiras da matéria, vencendo os argontes infernais. Irrompe então na terra a grande batalha, comandada por um terceiro enviado «Yisho-Ziva». Concentrando toda a Luz difundida nos demónios em dois grandes demónios — macho e fêmea —, devoram toda a descendência demoníaca, procreando Adão e Eva que, sendo filhos da luz, também possuem partículas das trevas, prolongando-se assim no homem a luta cósmica sob a forma da luta entre o espírito e a concupiscência.

— No último tempo, depois das grandes calamidades apocalípticas — a grande guerra — a terra, com todos os seus demónios, será aniquilada e restabelecida a separação primitiva entre a Luz e as Trevas. Entretanto, será salvo nesse dia quem evitou o contacto com a matéria má, não adulterando, não procriando, não matando e evitando a carne e o vinho, etc.³⁷.

O maniqueísmo representa e simboliza o duro combate da humanidade pela libertação do bem no mundo e no homem, para o qual o drama cósmico se reproduz no homem, desculpabilizando o homem de toda responsabilidade pelo mal³⁸.

2.5 Os mitos demonológicos na cultura grega.

A cultura grega não fez mais do que pensar os mitos demonológicos das culturas de outros povos, com os quais expressava hermeneuticamente a experiência humana do mal no mundo e do sofrimento da humanidade, descrevendo a luta, dos deuses contra o «monstro» do mal. O «daímon» grego identifica-se umas vezes com os «seres intermédios» entre os deuses e os homens; outras vezes é a «personificação» indeterminada das forças do espírito humano ou da natureza, numa visão animista das coisas. Prevalecendo a identificação dos demónios com os deuses inferiores ou com os «heróis divinizados», os mitos demonológicos da cultura grega participam da mundividência helénica do mal e do sofrimento. Para a tragédia grega, o sofrimento é universal; sofrem os deuses e sofrem os homens³⁹. Mas, na cosmovisão helénica, o mal cósmico é inerente ao aperfeiçoamento da Natureza e ao processo do «eterno

retorno» de morrer-renascer, porque não há verão sem inverno; não há felicidade sem a esperança no sofrimento. Por isso, nem a tirania nem a anarquia conduzem à felicidade, mas só a democracia na submissão à lei! O verdadeiro mal é a «privação do bem devido». O mal ético tem origem na inveja dos deuses, como no caso de Prometeu que teve a audácia de desafiar o poder de Zeus e proferir palavras sacrílegas contra o aterrorizado Hermes, dizendo: «Odeio a todos os deuses por causa de quem sofro um tratamento iníquo»⁴⁰. Embora hajam várias correntes na cultura grega sobre o problema do mal e do sofrimento, contudo prevalece o optimismo ontológico no profundo do pessimismo existencial, concebendo o universo cheio do «logos divino» e da sabedoria do virtuoso. Este é o único caminho para transformar o mal em bem pelo processo da integração do sofrimento de tudo no Todo.

A influência da cultura grega foi decisiva na elaboração da teologia do diabo com a sua hierarquização da realidade, colocando nas decisões do espírito a fonte da corrupção do ser. Nesta perspectiva grega, a teologia pôde concluir: os demónios são seres espirituais ontologicamente bons que se corromperam pelo mal moral que praticaram, tornando-se por si mesmo seres malignos.

2.6 Os mitos demonológicos no judaísmo da literatura deutero-canónica e apócrifa

A demonologia da literatura deutero-canónica e apócrifa teve muita influência nas tradições cristãs sobre os demónios e na teologia do diabo. Depois do exílio, multiplicaram-se as crenças da fé popular nos espíritos malignos, as lendas de diferentes procedências e as superstições. A situação dramática, vivida pelo povo judeu, aquando da profanação do Templo por Antíoco IV — «Epifanes» —, e da perseguição sangrenta dos observantes da Lei com a decepção experimentada depois da resistência dos Macabeus, levantou novamente o problema sobre a origem e o sentido de tanto sofrimento sem sentido. Desfazendo-se das soluções propostas pelo Eclesiastes e o Eclesiástico para o problema da «teodiceia», surgiu uma nova concepção sobre as causas profundas do mal, amplamente desenvolvida pela literatura deutero-canónica e apócrifa. Para «I Henoc, o etíope»⁴¹,

³⁷ Cf. S. Pétremont, *Le dualisme dans l'histoire de la Philosophie et des Religions*, Paris, 1946.

³⁸ G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961, pp. 67-69. A libertação da humanidade exige uma consciência dos dois princípios contraditórios e uma ascese consequente para se libertar da matéria. A concepção dualista do mundo na «escatologia cosmológica» do maniqueísmo está contida nos sete livros escritos por Mani. Sofreu a influência do panteísmo oriental como aparece em muitas expressões semelhantes a esta: «basta colher um fruto da árvore para que a árvore chore!»

³⁹ G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Nova York, 1955. Citando os Hinos homéricos, diz: Os deuses são grãos de trigo que devem morrer para voltar à vida. Nos mistérios de Elêusis, celebrava-se o mistério da passagem da morte à vida. Todo o sofrimento será transformado em favor do divino!

⁴⁰ Cf. K. Reinhardt, *Sobre a Teologia de Ésquilo*, Berna, 1949.

⁴¹ O primeiro livro de Henoc do séc. 2 a. C. é atribuído à figura de Henoc (Gen. 5, 18-24) para dar prestígio às suas pressupostas revelações. É reconhecido pelo «Henoc

a queda dos Anjos é a origem do mal no mundo e da calamidade da humanidade. Servindo-se da lenda, muito extendida no mundo antigo, sobre as relações pecaminosas de homens celestes com as mulheres lindas da terra, os demónios são a descendência que nasceu da união dos anjos com as filhas dos homens. Mito que foi ampliado pelo I Henoc, descrevendo o compromisso, sob juramento, de duzentos anjos tomarem mulher e gerarem filhos. Os filhos gigantes, gerados pelos anjos, possuem dimensões sobre-humanas, chegando a atingir três mil varas de altura. Além das relações pecaminosas, ensinaram os homens e as mulheres a fabricar armas, cosméticos, a magia e a astrologia. E não satisfeitos com a geração dos filhos gigantes, dedicaram-se a consumir as provisões dos homens. Depois de devorar os homens, terminaram por se devorarem a si mesmos. Esses gigantes — «filhos de prostitutas», — morrem unicamente em seu corpo, mas os seus espíritos maus vagueiam pelo mundo para prejudicar os homens e fazer estragos na terra. Julgando-se incompatível o pecado sexual com a natureza dos anjos, houve uma evolução nas ideias do judaísmo sobre o pecado original dos anjos. Para alguns, o pecado dos anjos foi uma traição, revelando aos homens os segredos celestes à semelhança do mito do Prometeu, relatado por Ésquilo. Para outros, o pecado dos anjos consistiu em ensinar aos homens a astrologia, técnicas de guerra, métodos abortivos, etc. Não falta quem relacione a queda dos anjos com o fenómeno astronómico da queda dos astros que, segundo o mito antigo, são seres vivos. Posteriormente, supondo a existência de Satã anterior à queda dos anjos, o pecado destes estaria na obediência a Satã e na tentação dos homens como cúmplices de Satã, mantendo reminiscências do dualismo.

O castigo imposto aos anjos por sua concupiscência foi, na fase provisória, o encarceramento numa masmorra obscura da terra; e, no juízo final, serão lançados para sempre no charco de fogo, crença cujo eco aparece na segunda carta de Pedro ⁴² e na de Judas ⁴³.

etíope», por se ter conservado completo só na língua etíope. Foi reconhecido como livro canónico nalgumas Igrejas, durante algum tempo, continuando a sê-lo na Igreja cristã da Etiópia. É citado explicitamente por Jud. 14-15; e, implicitamente, por outros escritos do N. T.

⁴² 2.^a Ped. 2,4: «Com efeito, se Deus não poupou aos anjos que pecaram e os precipitou nos abismos tenebrosos do Inferno, para serem reservados para o Juízo»...

⁴³ Jud. 6: «E os anjos que não souberam conservar a sua dignidade, mas abandonaram a própria morada. Ele os guardou para o julgamento do grande dia, em prisões eternas e no fundo das trevas»...

O livro dos «Jubileus» retoma o tema do I Henoc⁴⁴ imputando aos anjos o pecado original do homem. Descendo à terra com a boa intenção de realizar uma espécie de inspecção geral, perderam a sua força por influência das mulheres formosas. O príncipe destes é o «Mastema», chamado também «Beliar» — forma grega do «Belial» hebraico. Castigados os anjos pecaminosos a viver em cavernas subterrâneas até ao fim dos tempos, Mastema consegue de Deus a liberdade para a décima parte, vagueando estes pelo mundo para afligir os homens com doenças. Induzindo-os ao pecado e a fazer a guerra, acusam-nos depois diante de Deus.

«O Testamento dos Doze Patriarcas»⁴⁵, dentro de um dualismo mitigado que serve a teodiceia, explica o mal no mundo e o sofrimento recorrendo à hipótese de Satã como princípio subordinado a Deus; chamado também Beliar, ou espírito da mentira. Prescindindo já da lenda sobre a queda dos anjos na sua união com as mulheres, os demónios pertencem simplesmente à imagem sócio-cultural do mundo. São espíritos malignos que promovem a inveja entre os homens. São anjos de Satanás que importunam e atormentam os homens. Como espíritos impuros e falsos mestres, estão na origem dos sete pecados capitais. Para se defender deles, o homem conta com o «anjo da paz», o anjo da Guarda. O Messias futuro encarcerará o Satã, arrojando-o no fogo eterno. Entretanto, o homem ao morrer é ressuscitado ou por um anjo do Senhor, («In parasidum deducant te angel») ou por um anjo de Satã, aludindo à «doutrina dos dois caminhos», segundo tenha sido na vida responsável pelo bem ou pelo mal.

⁴⁴ O livro dos *Jubileus* é um escrito judeu do séc. 2 a. C. O título vem-lhe da divisão da história que narra em «períodos jubilares», de sete em sete anos. É uma narração livre da história bíblica que vai do Gen. I até Ex. 12; aproveitando as tradições de lendas judaicas — Midrás — e crenças populares. Todos os escritos deste género não oferecem uma explicação sistemática e consequente sobre «o mundo celeste» nem sobre a origem do mal. Dando largas à sua imaginação, os autores tecem lendas fantásticas ao redor das grandes figuras da história. Uma das grandes lendas é a lenda da «luxúria dos anjos». Na versão dos *Jubileus*, os anjos desceram à terra com a boa intenção de ensinar aos homens a justiça e o recto julgamento; mas deixaram-se seduzir pela beleza das filhas dos homens. Na versão dos «Testamento dos Doze Patriarcas», os anjos foram «enfeitados», tanto pelas mulheres que estes se aproximam delas em figura de homens, mesmo quando estão com os seus maridos, levando-as a dar à luz os «gigantes».

⁴⁵ O livro do *Testamento dos Doze Patriarcas* é um escrito judeu que se foi formando progressivamente a partir do ano 180 a. C. O nome advem-lhe dos doze discursos de despedida, pronunciados pelos doze filhos de Jacob para os seus descendentes.

No livro de «Adão e Eva»⁴⁶, o centro da atenção é a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Mas, segundo a lenda, Adão, por ser imagem e semelhança de Deus, era um ser mais esplêndido do que os anjos, a quem Deus exigiu que os anjos prestassem veneração. Obedeceram Miguel e seus anjos; mas Satã, com os seus anjos, negaram-se a tal veneração, sendo, por isso, expulsos do céu e lançados à terra. Adão, nada sabendo do que se passava, disfrutava da felicidade no paraíso. Mas, entretanto, Satã, por inveja e raiva, procurou induzir Adão a desobedecer a Deus, com a finalidade de lhe provocar a mesma sorte. Adão, seduzido pelo Satã que se serviu da influência de Eva, é expulso do paraíso. Expulso do paraíso, decidiu-se a fazer penitência, propondo a Eva passar trinta e sete dias em água até ao pescoço no rio Jordão e Eva durante quarenta dias. Mas Satã, disfarçado de anjo da luz, tira Eva passados dezoito dias, levando-a a Adão no rio Jordão, a quem ele reconhece imediatamente. Satã reconheceu então que Adão era verdadeiramente imagem de Deus, mais importante do que os anjos. Segundo esta lenda, narrada pelo próprio Satã, Satã é retirado da terra, por causa da sua inveja; o que evoca reminiscências do mito grego das invejas dos deuses⁴⁷.

O «Henoc III» narra a presunção que os anjos tiveram de estabelecer o seu trono sobre as nuvens, para serem iguais a Deus. Derrubados do seu trono, foram obrigados a vaguear pelos ares, por causa da sua inveja⁴⁸.

Na «apocalíptica proto-essénica de Qumrân», há um confronto entre o pensamento judaico e o pensamento ontológico grego. Deus, criador dos justos e dos ímpios, predestinou à condenação os «filhos

das trevas» e à salvação os «filhos da salvação». Mas, entre Deus e os homens, há dois grandes espíritos: o Anjo da luz e o anjo das trevas, chamado Beliar; ambos, emanação do único Deus. A batalha entre os dois espíritos envolve o homem, sentindo-se este dividido em si mesmo. O fim da luta está próximo, porque se avizinha a «batalha escatológica», na qual S. Miguel lançará o golpe decisivo sobre Beliar, derrotando-o. Nessa batalha escatológica, serão vencedores os filhos da luz e derrotados os «filhos do diabo».

Com este esboço da história, os essénios pretenderam dar uma solução ao problema sobre a origem, o sentido e o fim do mal no mundo. Propõem, porém, uma solução que vai além do fatalismo do Qohélet, do optimismo da recompensa do Ben-Sirá; e é diferente da solução do livro de Job, para quem o mal é um mistério oculto e insondável no desígnio de Deus.

Destes escritos, pode concluir-se que os demónios fazem parte da velha imagem do mundo; que o problema do mal é um problema sobre o sentido de toda história humana; que a justiça é o sentido último do Universo, do céu e da terra, do colectivo e do individual⁴⁹.

III — A desdemonização do mundo no Antigo Testamento.

Guiados pelos critérios gerais da interpretação, propostos pela «Dei Verbum»⁵⁰, é preciso identificar no estudo da demonologia bíblica os géneros literários dos textos sobre os poderes demoníacos, as situações em que nasceram e se formularam, as formas de pensar, de sentir e de se expressar dos seus autores.

A demonologia do A. T. é muito mais sóbria e fragmentária do que a exuberante demonologia nas Religiões e culturas do Antigo Oriente; embora se tenha desenvolvido muito em Israel, depois do exílio, por influências externas. Recorrendo às grandes figuras demoníacas das concepções míticas do mundo, que configuram as Religiões e culturas do Antigo Oriente, os autores sagrados elaboraram uma dramatização da história da salvação⁵¹ com as personificações das forças do mal no mundo, incorporando nos livros do A. T. o

⁴⁶ O livro *A vida de Adão e Eva* é um escrito judaico do séc. I a. C., ou mesmo já dentro da era cristã, que chegou até nós em diferentes versões. O *Apocalipse de Moisés* é em parte uma cópia dele. Apesar de ser um livro extrabíblico, os factos narrados, em estilo popular, exerceram uma influência muito grande em quase toda cultura cristã ocidental. Para ele, o pecado de Adão não se deve ao diabo, porque a serpente do Gen. 3 como representação do diabo teve uma origem diferente.

⁴⁷ A mesma concepção se encontra também no livro *Apocalipse de Baruc Sírio*. Este escrito judaico é posterior à destruição de Jerusalém, no ano 70 p. C.; é designado por «Sírio» por ter chegado até nós na tradução síria. Levanta o problema do valor das promessas de Deus em face dos pecados humanos.

⁴⁸ O *Henoc III* é uma versão hebraica do *Henoc II*, que por sua vez, é uma versão eslava pré-cristã de uma tradução grega. Como a Bíblia não diz nada sobre a morte do Henoc, descendente de Set, esta personagem serviu de figura para tecer ao redor dela lendas mirabolantes.

⁴⁹ A. Robert, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, em *Mélanges Bibliques*, 1955, pp. 305 e ss.

⁵⁰ DV., n.º 12.

⁵¹ A. Schökel, *Job*, Madrid, 1938, pp. 102-103.

«folclore popular» das crenças nos espíritos do mal. Prescindindo de outras perspectivas válidas, julgo que a «desdemonização do mundo» é a perspectiva mais radical da demonologia bíblica no interior das coordenadas da teologia do A. T.

Com a teologia da criação, a fé da religião de Israel «desdemoniza o mundo» endemoninhado pelas teogonias e cosmogonias das concepções míticas, para as quais o mal do mundo e o sofrimento do homem procedem das lutas e das rivalidades dos deuses. A convicção mítica de que o mundo terrestre é uma cópia do celeste estabeleceu uma relação íntima entre o destino do homem na terra e os poderes divinos; interpretou a história do mundo como uma manifestação da história dos deuses; e a vida do homem é vivida sempre em relação com a autoridade celestial⁵². Mas a narração bíblica da criação excluiu toda a teogonia, proclamando a existência do Criador como dado originário, sem se propor o problema do «nascimento» das divindades, que caracterizava as cosmogonias orientais.

Com a sua teologia dinâmica da história, a fé da Israel «desdemoniza o mundo desfatalizando a história», interpretada pela mitologia pagã como movimento cósmico do eterno retorno, sujeito às influências dos «poderes demoníacos». Proclamando que o Deus Criador conduz a história pelo seu poder soberano para a sua consumação escatológica, a literatura do A. T. vai excluindo progressivamente dela os poderes estranhos da demonologia pagã e ultrapassando todas as formas do fatalismo. Vendo na história uma «história-sacramento», onde se «vela e revela» o desígnio salvífico de Deus, a Escatologia da nova criação exclui dela a luta diabólica das forças originárias do Bem e do Mal como princípios autónomos e independentes⁵³.

Com a teologia da Aliança de Deus com a humanidade, a fé de Israel «desdemoniza o mundo», exorcizando-o das supostas forças ocultas e malélicas pela presença criadora e salvadora de Deus, evitando assim as concepções mágicas do mundo. Entregando-se à história com as Suas vindas criadoras e salvadoras, o Deus de Israel vai

implantando no mundo o seu reinado pela comunhão teológica com o seu povo; «esconjurando» assim as forças do terror e do medo que a demonologia pagã infundia com a infestação e possessões diabólicas.

Apesar de tudo, a demonologia do A. T. passou por evoluções sucessivas, geradas por influências culturais e religiosas externas; mas sobretudo pelo crescimento da consciência religiosa de Israel. Incorporando os mitos demonológicos na sua mundividência religiosa, aberta pela sua concepção da relação triangular de Deus com o Seu povo, de Deus com o mundo e de Deus com o homem, a demonologia do A. T. está enquadrada dentro dos seguintes parâmetros na fenomenologia religiosa de Israel.

3.1 O monoteísmo transcendental de Israel

A imagem de Deus, adquirida pela experiência religiosa do povo da Aliança, é o fundamento da imagem do mundo na cosmologia de Israel e da sua concepção da história. A confissão da Unidade, da Santidade e da Transcendência do Deus Criador e Salvador excluiu de Israel as divindades rivais do mundo celeste e todas as formas do politeísmo. Excluiu igualmente o «dualismo» que propunha, além de Deus, a ideia de outro princípio na interpretação do mundo; sem deixar de excluir o panteísmo que identifique «Deus-mundo», ao conceber a Deus como uma força impessoal que tudo abrange, sem poder ser encontrado em parte alguma.

A experiência do mal no mundo e do sofrimento no homem, sobretudo no justo, exigia uma «teodiceia» que fosse capaz de conciliar o monoteísmo do seu credo histórico⁵⁴ e a providência sábia de Deus com a misteriosa realidade do mal. Essa teodiceia do A. T. passou por diferentes fases, situando-se no interior delas a evolução da demonologia no A. T.

Nas tradições primitivas do A. T., o «demoníaco» situava-se em Deus como Deus da vida e da morte, atribuindo a Deus o que os povos pagãos julgavam proceder dos espíritos malignos, para defender a fé no monoteísmo e eliminar toda a forma de dualismo⁵⁵. Com

⁵² W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, 1975, Tom. 2, pp. 192-208.

⁵³ *Ibid.*, tom. 2, pp. 104-123. Depois de analisar os aspectos fundamentais da teologia da criação, o autor faz uma comparação e uma crítica do mito babilónico da criação, afirmando que a liberdade e a soberania do Deus criador em face do mundo e a relação indissolúvel do mundo com Deus desfazem qualquer concepção mítica, deísta e panteísta da natureza.

⁵⁴ Dt. 6,4 «Escuta Israel: O Senhor, nosso Deus, é único Senhor»...

⁵⁵ H. Haag, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981, pp. 44-50. O autor faz algumas citações bíblicas nas quais Deus se parece a um deus fatídico, insidioso e arbitrário. Em I Sam. 16,14 e ss. é Javé quem envia um demónio malvado que prosta Saul num estado de melancolia; e produz tais ciúmes doentios que o levam a levantar

a imagem de um «Deus naturista» que mora nos santuários, no monte Horeb, ou então, na Terra Prometida, multiplicaram-se os «anjos exterminadores», enviados por Deus para castigar os pecadores⁵⁶.

Quanto mais o homem se torna consciente de si mesmo pela reflexão sobre as suas experiências tanto mais difícil resulta manter a sua proximidade com Deus! A partir do séc. V, Deus distancia-se consideravelmente do homem, acentuando-se cada vez mais a sua transcendência. Com a sua morada no Céu, Deus é mais do céu do que da terra. Como consequência dessa transcendência de Deus, verificou-se uma povoação do céu pelos seres intermediários entre Deus e os homens. Deus já não fala directamente com o homem, mas envia os seus mensageiros para lhe transmitir a sua Palavra e os seus encargos. Tais mensageiros possuíam os seus servidores, ampliando-se assim o sistema da hierarquia celeste⁵⁷.

Neste contexto, aparece a figura mitológica do Satã, cuja imagem sofreu uma transformação pela influência cultural do exterior e pela evolução das ideias religiosas de Israel.

Sendo inconciliável a procedência divina do mal com a Santidade e Transcendência de Deus, surgiu a figura de Satã como adversário de Israel, transferindo-se para ele as funções negativas atribuídas até então a Deus; mas exercendo-as sob a dependência do

a espada contra David. Em Jz. 9, 23 é Javé quem envia um espírito mau para semear a inimizade entre Abimelek e Sikem. Em I Sam. 2,25 é Javé quem leva os filhos rebeldes de Eli a não ouvir as advertências de seu pai. Em I Reg. 12,24, a obstinação de Roboam obedece a um decreto de Deus. Em 2 Sam. 24 foi Javé quem provocou o pecado de David na organização de um recenseamento. Em I Reg. 22,19-23 Javé é a origem de um «espírito de mentira» que leva Acab a precipitar-se na perdição. Javé parece mandar matar, em Jos. 8,2; e lançar maldições, em Dt. 27,13. Os tormentos quase satânicos do inocente Job procedem de Deus, Job I s. É Javé quem causa a lepra de Maria, irmã de Moisés (Dt., 24,9); e quem castiga os violadores da Lei em Num. II, 1 s.). É Ele quem envia serpentes contra o povo (Num. 21,6); Ele, quem endurece o coração do Faraó (Ex. 4,21), etc.

⁵⁶ Há na Bíblia muitos anjos exterminadores: Os anjos enviados para castigar Sodoma em Gen. 19,13; os anjos encarregados de ferir os primogénitos do Egipto, em Ex. 12,23; o anjo de Javé abate 185 000 assírios em 2 Reg. 19,35. São eles os executores da população da cidade santa, em Ez., 9,1; e quem mata os dois velhos caluniadores de Suzana, em Dan. 13,55 s., etc.

⁵⁷ W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, Tom. II pp. 199-208. Ao analisar a inserção dos anjos mediadores entre o crente e Deus, descreve a origem dos «querubins e serafins» em Ez. I, 10; Is. 6,2 s.

mesmo Deus⁵⁸. Antes do exílio, Satã é um servidor de Deus que vigia a ordem do mundo e acusa os perturbadores da ordem no julgamento de Deus⁵⁹. De instrumento das incompreensões de Deus, contadas pela Bíblia, Satã transformou-se numa «hipóstase» independente de Deus, num espírito mau, em foco sobrehumano de todo o pecado. De instrumento dócil de Deus, transformou-se em adversário hostil ao plano de Deus. O Acusador de Israel passou a ser o Tentador e o Sedutor do homem para o mal⁶⁰.

3.2 A culpabilização do homem pelo Mal do mundo

O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, foi elevado à dignidade de representante divino na criação e constituído em sujeito construtor da história. Entretanto, rompendo a comunhão com o Criador, tornou-se a causa de todos os males e a origem das desordens da criação⁶¹. Abandonando as hipóteses tradicionais, construiu-se uma nova teodiceia, atribuindo à liberdade do homem a responsabilidade pelo mal do mundo e pelo sofrimento da humanidade.

Elevado o homem à dignidade real de presidir à criação de Deus, o livro do Génesis culpabiliza o homem pelo mal do mundo e pelo sofrimento da humanidade, recorrendo à «etiologia mitológica». Embora o homem tenha sido tentado pela serpente diabólica, no «mito etiológico» da queda de Adão, a ruptura na comunhão da criatura com o Criador gerou a desordem interior do homem, os sofrimentos da vida, o fratricídio, o derramamento de sangue, a depravação de uma geração que merece o juízo divino do Dilúvio e a degradação de toda a criatura, que participa do destino original do homem⁶².

⁵⁸ O Cronista, para salvar a transcendência de Deus, transpôs a ira de Deus contra Israel de 2 Sam. 24,1 para Satã, dizendo: «Satã levantou-se contra Israel, e inclinou David a fazer o recenseamento» (I Par. 21,1.)

⁵⁹ Em Zac. 3,1, «Satanás como acusador entra em conflito com o anjo do Senhor».

⁶⁰ S. Lyonnet, *O demónio e Satã na Sagrada Escritura*, Vozes, pp. 82, afirma que Satã aparece no prólogo do livro de Job como instrumento dócil, transformando-se depois em tentador que deseja a queda de Job, induzindo a esposa para que conduza Job a maldizer a Deus. O mesmo se verifica em Zac. 3,15 e em I Cron. 21,1 e I Reg. 22,19-22, etc.

⁶¹ P. Grelot, *Demónios e Satã na Sagrada Escritura*, Vozes, pp. 61 e ss.: «Os elementos simbólicos do mito das guerras celestes entre as divindades permitiram uma representação poética da soberania do Deus único e o reconhecimento de que o homem é o culpado pelo mal do mundo.

⁶² Ch G. Von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1975, vol. I, pp. 184-217.

Para o mito etiológico, o primeiro pecado da humanidade não é um acontecimento solitário; mas é completado pela sequência dos pecados. Caím personaliza a destruição do amor fraterno⁶³. Henoc congrega os filhos do ódio numa cidade, simbolizando a organização do mal. Lamec caracteriza a introdução da violência e da prepotência⁶⁴. A corrupção sexual é sublinhada no episódio dos pagãos poderosos e arrogantes como filhos dos deuses⁶⁵. A rebeldia dos homens e o desentendimento entre as nações é simbolizado pelo episódio de Babel⁶⁶. As genealogias simbólicas, nas quais vai diminuindo a duração da vida, mostram que o crescimento da «bênção divina» é superada pelo crescimento do mal⁶⁷.

Situando no homem o «poder demoníaco» da história, os Profetas explicam as catástrofes da história do povo de Deus pela teologia do pecado, feita na perspectiva da aliança; e anunciam a restauração e a renovação pelo caminho da conversão⁶⁸. Conscientes do «poder demoníaco» do pecado, proclamam a perversão radical do coração humano que só Deus pode curar; e explicitam as «solidariedades» das gerações humanas no pecado, na perspectiva de uma «culpabilidade corporativa»⁶⁹.

3.3 A salvação escatológica do mundo.

A demonologia bíblica do A. T. só pode ser entendida na perspectiva da história da salvação. O anúncio da salvação do mundo foi a intenção primária dos autores sagrados que presidiu à incorporação nos textos dos mitos demonológicos. As duas teses de «teo-

⁶³ Gen. 4, 1 s.

⁶⁴ Gen. 4,23.

⁶⁵ Gen. 6,1 s.

⁶⁶ Gen. 11,1 s.

⁶⁷ Gen. 5,1 s.

⁶⁸ Is. 6,9; 29,9 denuncia o pecado como «endurecimento do coração» e anuncia a conversão como «um coração novo».

Jer. 17,1 s. pensa no pecado como uma segunda natureza, «escrito com estilete de ferro». Em Jer., 13,23 afirma-se: «Como o etíope não muda a cor de sua pele e nem a pantera os pêlos» assim Israel não se converte, porque os seus filhos «estão habituados ao mal».

Em Ez. 22 o pecado é descrito como «misteriosa mancha» que afecta o homem todo e necessita de uma purificação total.

⁶⁹ Cf. W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, vol. II, pp. 392-410.

diceia», que constituem o fio condutor da demonologia bíblica no A. T., podem ser formuladas assim: O mal não procede de Deus; mas está submetido ao poder salvador de Deus.

Excluindo de Deus a procedência do mal no mundo e o sofrimento da humanidade, os autores sagrados recorrem à linguagem demonológica das culturas e religiões pagãs para anunciarem como Deus reage diante do mal e do sofrimento. As formas da reacção de Deus face ao mal do mundo e ao sofrimento dos homens correspondem às diferentes explicações sobre a origem do mal.

Na introdução solene à história da salvação, feita nos primeiros onze capítulos do Génesis, há uma síntese «ideal» dos grandes dramas permanentes da história da salvação, desenvolvidos pela luta entre o mal e a acção salvadora de Deus. A criação inicial é a garantia perene da força criadora de Deus; por isso mesmo, a imagem do paraíso será retomada pelos profetas para anunciar a salvação escatológica e representar a vitória constante de Deus sobre o mal, figurado nos monstros míticos do Rahab e do Leviatã⁷⁰. Servindo-se de vários antropomorfismos, os autores do A. T. descrevem as reacções salvadoras de Deus diante do mal, proclamando que o mal será vencido pela acção escatológica de Deus, narrada sobretudo nos apocalipses do A. T.

3.4 Desmitologização da demonologia pagã

A estrutura literária dos mitos da demonologia pagã e a simbólica do mal dos seus símbolos foram aproveitados pelos autores do A. T. para fazer uma dramatização da história da salvação entre as forças do mal e as forças do bem. Considerando a linguagem mítica como a linguagem mais apta para transmitir a experiência e a explicação das verdades que a linguagem conceitual não consegue traduzir⁷¹, é preciso distinguir nos relatos bíblicos a «roupagem» utilizada pelos

⁷⁰ Job 7,12; 9,13; 26,12 s. Sal. 74,13; 89,10; Is. 27,1; 51,9, etc.

⁷¹ W. Piazza, *Introdução à fenomenologia religiosa*, Vozes, Petrópolis, 1976, pp. 132. Diz que a universalidade e a diversidade dos mitos diabólicos têm confundido a mente dos sábios, sobretudo pela diferente maneira de entender o mito. Exemplifica-o, dizendo:

— Para os literatos como M. Müller, o mito não passa de uma criação fantasiosa da mentalidade infantil do homem primitivo. Para os antropólogos como Frazer, o mito é expressão religiosa que diviniza as coisas e as forças da natureza. Para os Psicanalistas como Freud, o mito é a projecção de problemas, etc.

mitos e as concepções míticas do mesmos. O A. T. praticou uma verdadeira «desmitologização» dos mitos da demonologia pagã ao introduzir a sua estrutura literária e os seus símbolos na mundividência da salvação, aberta pela fé monoteísta no Deus Criador; pela fé no homem como presidente divino da criação, sujeito da história; e pela esperança numa salvação escatológica realizada por Deus.

Aproveitando os símbolos míticos dos relatos pagãos da criação, desmitologizou-os pela fé monoteísta na criação divina do mundo. A imagem do Universo, na cosmologia do relato bíblico da criação, é a imagem da casa cósmica dos mitos pagãos, formada por três espécies de andares. No andar celeste, vivem os deuses com a corte dos bons espíritos. No andar inferior — inferno —, vivem os deuses infernais com a corte dos demónios que rodeiam o seu trono. O andar do meio é a terra onde residem os homens; é o palco onde actuam os espíritos celestes e os demónios infernais⁷². A Bíblia desmitologizou esta cosmovisão pagã do universo, despovoando os céus e os infernos pela sua fé monoteísta na criação do mundo, dizendo: «No princípio Deus criou os céus e a terra»⁷³. O relato bíblico da criação aproveita o mito das águas celestes e terrenas para fazer uma descrição poética da criação sob a forma de um combate entre Deus Criador e as forças do Caos. O firmamento, fundado sobre colunas, cobre a terra como uma abóbada, como um toldo estendido por Deus sobre a terra cuja função é separar o «oceano celeste do oceano terrestre». É que a reunião das águas celestes com as terrestres geraria o regresso ao Caos como sucedeu no juízo do dilúvio⁷⁴. A Bíblia desmitologizou este mito, aproveitando os seus símbolos para proclamar a onnipotência criadora de Deus, a Quem tudo está submetido.

⁷² W. Eichrodt, *Teologia del Antiguo Testamento*, Madrid, 1975, pp. 101-104. No relato babilónico da criação, a terra está atada ao céu por sogas e estacas. Além das esferas celestes, o mito babilónico da criação divide a terra em três esferas: a habitada pelo homem, a terra superior; a terra intermédia, que é morada da deusa «EA» — deusa das águas —; e a esfera inferior que é a morada dos mortos (Cf. Job, 26,5; 7,9 s.; 10,21; 23,17; Sal., 18,5, etc.). O deus babilónico «Samas» tem o seu trono sobre as águas celestiais, embora nas tradições primitivas da Bíblia, a morada celeste da divindade esteja no alto de um grande monte (Sal., 48,3; Ez., 28,2,14; Ex., 24,9) onde surgirá o paraíso.

⁷³ Gen., 1,1.

⁷⁴ H. Haag, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981, pp. 98 s. O relato babilónico do dilúvio confere tais dimensões cósmicas à catástrofe que atinge o mundo celeste, assustando os deuses, que se refugiaram no andar superior ou no terceiro céu, onde se situa o trono do deus altíssimo, pai dos deuses — Anu —.

Desmitologizou os relatos paradisíacos dos povos pagãos, aproveitando a sua estrutura literária e os seus símbolos míticos para proclamar o destino divino do homem, a visão profética do mundo e a repercussão do pecado na história⁷⁵. No seu processo desmitologizante, o livro do Génesis compõe o paralelismo entre o quadro paradisíaco anterior ao pecado e o quadro posterior que exclui o recurso à batalha das divindades rivais ou «à queda dos anjos celestes» para explicar o mal do mundo e o sofrimento na história; explicando-o pelo pecado do homem. A «árvore da ciência do bem e do mal» deixou de ser o símbolo mítico dos assaltantes do céu, que roubam os segredos dos deuses, para se transformar no símbolo do amadurecimento do homem na sua comunhão com Deus. A «serpente enigmática» deixou de ser o animal do campo, que possui uma relação singular com os espíritos malignos, para significar o poder do mal; e a sua inimidade de morte com o homem é o símbolo da luta moral que o homem tem de travar contra o pecado; sem, porém, ser capaz de controlar o seu poder destruidor⁷⁶.

No processo desmitologizante da Bíblia, a figura de Satã deixou de ser a personificação das guerras dos deuses nos mitos. Deixou de ser o princípio autónomo do mal para se transformar quer no braço da justiça divina com o Seu povo⁷⁷, quer no fiscal da ordem divina⁷⁸; ou então na personificação da rebeldia e da soberba dos conquistadores terrenos⁷⁹. E, na hipótese de uma «hipóstase hostil», será sempre uma criatura sujeita ao poder do Criador. As bestas monstruosas

⁷⁵ Cf. Gen. 2,1 a 3,23.

⁷⁶ A serpente demoníaca da mitologia oriental entrou na Bíblia para dramatizar a luta escatológica de Deus contra o mal, desde o drama original até ao Apocalipse; serpente que é interpretada pela tradição como figura de Satã (Cf. Gen. 3; 27,1; Job, 26,13; Ap. 12,9, etc.).

⁷⁷ G. von Rad, *Teologia del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975, vol. I, pp. 204-213 (Cf. I Par., 21 onde se diz: «Satã levantou contra Israel e incitou David a fazer o recenseamento de Israel»).

⁷⁸ Cf. Zac. 3,1, onde se diz: «Satanás estava à sua direita como acusador»; acontecendo o mesmo no prólogo do livro de Job (Job I,1 s.).

⁷⁹ No Sal. 87,4 designa-se o Egipto com o nome do «dragão do caos Rahab». Em Jer. 51,34, Nabucodonosor — o conquistador e destruidor de Jerusalém — é comparado a um «dragão». Também em Is. 27,1 há a alusão a uma potência mundial que dominava nesse tempo. Satã será para sempre o grande símbolo da idolatria e do orgulho de quem tem a pretensão da «auto-divinização». Por isso, Babilónia é a cidade de Satã na simbologia bíblica, a partir da famosa torre de Babel (Gen. 11, 1 s.); e a cidade do mal organizado. (Cf. Jer. 50, 29; Is. 14,13; Zac. 5,5; Dn. 2,4).

dos mitos que povoam os mares, são transformadas nos símbolos do poder do mal, que Deus tem de vencer para que triunfe o Seu desígnio salvífico⁸⁰. Os demónios das forças ocultas que se manifestam em certos fenómenos, biológicos, psicológicos, patológicos, históricos, políticos e climatológicos, são expropriados das suas forças maléficas, transformando-se em personificações literárias dos males da humanidade e da dialéctica histórica entre o bem e o mal. Na hipótese de serem espíritos malignos, a Bíblia desmitologiza-os reduzindo-os à categoria de criaturas sujeitas ao poder do Criador. Neste processo consequente da desmitologização bíblica da demonologia pagã situa-se a luta dos profetas contra a idolatria, contra a astrologia demoníaca e as superstições etc.⁸¹.

IV — Dessatanização cristológica da história no Novo Testamento.

As figuras e a linguagem demonológica do A. T. foram incorporadas na literatura do Novo Testamento para descrever «dialécticamente» a história da salvação realizada em Jesus Cristo. Ampliada pela demonologia exuberante do judaísmo tardio, pelos mitos e mitologemas do folclore popular, a figura dos demónios e a do diabo no N. T. são uma componente estruturante na dramatização da história da salvação, cujo desenlace é a vitória de Cristo sobre as forças do mal e da morte⁸². Para o messianismo apocalíptico, ela-

⁸⁰ G. Saake, *O demónio, Vozes*, Petrópolis, 1975, pp. 125 s. A simbologia do mar dos mitos orientais é utilizada pela Bíblia para fazer a apresentação simbólica de Satã como o inimigo personificado do plano da salvação. Para o mito dos oceanos, o mar é o abismo satânico, povoado por grandes dragões, que se erguem contra o homem como personificações da força da desordem, da força indomável do mar. Em Is., 14,12 aparece uma personagem que, pretendendo assaltar o céu para edificar o seu trono mais alto do que os astros de Deus, foi precipitada no mais profundo dos abismos. Apresentando-se como «astro brilhante, filho da aurora» foi designado em latim por alguns Padres «Lucifer», identificando-o com Satã.

⁸¹ S. Lyonnet, *O demónio e Satã na Sagrada Escritura, Vozes*, Petrópolis, 1975, pp. 82 s.: «A Bíblia procede a uma desmitologização da demonologia pagã, exorcizando toda essa «fauna maligna e feroz», onde se manifestam os demónios; lutando contra as tendências populares para o culto astral e superstições demoníacas, etc.

⁸² H. Schlier, *Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, ed. Fax, Madrid, 1970, pp. 181 s. Depois de afirmar que a terminologia paulina dos «Principados e Potestades» é designação dos seres demoníacos nas Fontes mais primitivas do N. T., apresenta um elenco dos nomes com os quais o N. T. designa os seres demoníacos: «Principados, Potestades, Virtudes, Dominações, Tronos, Nomes, Príncipe deste

borado pelo género literário da apocalíptica, a história da salvação realiza-se dialecticamente mediante a luta dramática entre as forças do bem e as forças do mal num processo cósmico, povoado por anjos e demónios. Tal processo será encerrado na batalha final, caracterizada pelo juízo divino, pela ressurreição e a renovação do criado. O protagonista desta batalha, que implantará o reino de Deus, é o Messias, o eleito de Deus, o Filho de Deus, o vencedor escatológico⁸³. Fazendo uma releitura pascal da história de Cristo, os autores do N. T. narram a história de Jesus e interpretam o Seu Acontecimento na perspectiva de dois mundos que se combatem; mantendo-se, porém, no horizonte histórico-salvífico sem cair no dualismo mítico ou metafísico. Neste combate escatológico, a figura dos demónios e do diabo funcionam como a representação simbólica do mal, do negativo da história, do anti-divino, do anti-Reino de Deus, na dramatização da salvação escatológica⁸⁴. E, no interior desta dramatização da salvação escatológica do messianismo apocalíptico, a demonologia do N. T. está em função da sua Cristologia, proclamando a «dessatanização da história», levada a cabo pela vitória de Cristo sobre Satã; tornando-se Ele o Senhor da história pelo Seu Mistério pascal.

mundo, senhores, deuses, anjos, demónios, espíritos, elementos, satanás, diabo, Beelzebul, Serpente, Dragão, Leão, o Forte, o Maligno, o Acusador, o Destruidor, o Opositor, o Inimigo, Príncipe deste «eón», Príncipe do poder do ar, deus deste «eón».

⁸³ Bruno Forte, *Jesus de Nazaré, Historia de Dios, Dios de la Historia*, ed. Paulinas, Madrid, 1983, pp. 77-80. Na sequência das formas messiânicas da espera do Messias no A.T. e no judaísmo, há na literatura do N.T. um messianismo profético, um messianismo real, um messianismo sacerdotal e um messianismo apocalíptico, ligado à figura do Filho do homem do livro de Daniel, cap. 7. Situando a pregação de Jesus no horizonte da apocalíptica, o messianismo apocalíptico teve uma influência profunda nas origens do cristianismo.

⁸⁴ Grelot, *Demónios e Satã na Sagrada Escritura em Existe o diabo?*, A.C. pp. 70-77. Diz o autor: «Para a Escritura, o mundo está dividido em dois campos: o campo do Bem e o campo do Mal; o da verdade e o da mentira; o da salvação e o da perdição. O chefe do primeiro é Cristo; e Satã, o chefe do segundo. Seduzindo para o mal, como a antiga serpente, o mundo inteiro, tornou-se «homicida» desde o princípio ao separar Adão e Eva da fonte da vida. É ele que conduz os judeus incrédulos a negarem e a combaterem a Cristo; sendo por isso filhos do diabo, que é o pai da mentira (Jo. 8,41-44). Conferindo o seu poder à «besta do mar», enche a sua boca de blasfémias (Apc. 13, 1-8); é a «besta da terra» que manobra os falsos profetas para enganar os homens, levando-os a adorar o «ídolo» mentiroso» (Apc. 13, 11-17).

4.1 *A exorcização dos poderes demoníacos*

Sem qualquer especulação metafísica sobre a natureza dos demónios, os autores do N. T. falam de «demónios» ou de «espíritos» como poderes que geram doenças nos homens, tanto de ordem biológica como psíquica⁸⁵. São «espíritos impuros» porque provocam doenças que tornam o doente impuro; ou então insinuam o culto idólatrico, que também faz o homem impuro. São ainda «espíritos maus» porque fazem mal ao homem⁸⁷. Sem se preocuparem com as causas físicas ou psíquicas das doenças, os autores adoptam a crença popular que atribuíam tais doenças à influência dos demónios, para proclamar a libertação do homem pela acção salvadora de Cristo e o advento do Reino de Deus. Supondo que as doenças eram causadas por espíritos maus, quando Jesus as curava fazia de «exorcista ao esconjurar o demónio do doente. Interpretando a cura como a luta de Jesus contra os demónios, aludem às possessões em «formas estereotipadas» como, por exemplo, o demónio entra no homem⁸⁸; «o doente tem um demónio»⁸⁹; «o demónio sai»; ou então, «o demónio foi expulso», etc⁹⁰.

Segundo os relatos das curas, estas serviam para confirmar uma afirmação teológica do Evangelista. Evocando reminiscências da crença antiga sobre a influência da lua na saúde física, Mateus narra a cura do possesso epiléptico para desmascarar a pouca fé dos discípulos, que não conseguiram expulsá-lo⁹¹. Na mesma linha de orientação é feita a narração da cura da filha da sírio-fenícia⁹². A narração popular do endemoninhado de Gerasa é modelo paradigmático das crenças populares sobre o poder maligno dos demónios, narrada em função da missão libertadora de Cristo⁹³. O relato dos sete espíritos de Maria evoca a lenda do demónio Asmodeu que matara os sete maridos de Sara, a quem o arcanjo Rafael reduziu à impo-

⁸⁵ Mc. 1,23,27; Mt. 8,16; 12,25 s.

⁸⁶ Lc. 7,21;8,2; Act. 19,12 s; I Cor. 10,20.

⁸⁷ Cf. H. Haag, *El problema del mal*, a. c., pp. 90-91. «Os demónios como espíritos de doenças e de danificações» são expressões análogas às expressões talmúdicas de «espírito da catalépsia», o «espírito do delírio» ou o «espírito de melancolia» etc.

⁸⁸ Lc. 8,30.

⁹⁰ Mt. 17,18; 8,31, etc.

⁹¹ Mt. 17,14-18; Lc. 9,37-42.

⁹² Mc. 7,24-30; Mt. 15,21-28.

⁹³ Mc. 5,1-20.

tência⁹⁴; ou então o mito persa dos sete espíritos maus. Serviu, porém, para proclamar a força salvadora do Reino que Jesus proclama com palavras e acções. Tal pedagogia de evangelização era um método apto para a mentalidade judaica que julgava ser a doença, efeito e sinal de uma servidão às potências do mal⁹⁵.

O simbolismo religioso do mar na demonologia pagã aparece na narração da precipitação no mar dos porcos possessos⁹⁶, proclamando com ela o poder libertador de Cristo; Ele que domina o mar, quando passeia sobre as ondas⁹⁷; ou então, quando o exorciza com a sua palavra, impondo-lhe silêncio⁹⁸. Sendo o mar o símbolo da força da desordem e abismo satânico, desaparecerá na nova criação⁹⁹, nascendo o «mar de cristal», o símbolo da paz luminosa do Universo renovado¹⁰⁰.

A crença tradicionalista que liga a «doença-demónio-pecado» oferece um quadro perfeitamente apto para que a narração das curas feitas por Cristo fossem um sinal do perdão do pecado e da derrota do demónio¹⁰¹. Mas o decisivo era sempre a fé de quem acolhe o Reino de Deus, embora haja por vezes o recurso ao ritual popular do exorcista.

Supondo serem as doenças uma manifestação do poder dos demónios sobre o mundo, os milagres e os exorcismos de Cristo são narrados sempre na perspectiva da vitória de Cristo sobre o mal; são sinais do advento do Reino de Deus. E, realizando incoativamente o que significam, são penhor da salvação escatológica que destruirá toda a desordem da criação.

4.2 *A vitória escatológica de Cristo sobre as potestades inimigas*

A dramaticidade da história da salvação atingiu a sua tensão dialéctica mais alta na luta de Cristo com a figura designada por Satã ou simplesmente «diabo»¹⁰². Antecipando a vitória escatológica de

⁹⁴ Lc. 8,2; Tob. 3,8-14.

⁹⁵ Lc. 13,16.

⁹⁶ Mc. 5,13.

⁹⁷ Mc. 6,49.

⁹⁸ Mc. 4,41.

⁹⁹ Apc. 21,16.

¹⁰⁰ Apc. 4,6.

¹⁰¹ Mt. 9,1-7.

¹⁰² H. Haag, *El problema del mal*, a. c., nota 3, no cap. III: O Novo Testamento usa o nome hebraico «Satã» 36 vezes e o correspondente grego «diabolos» 37 vezes.

Cristo sobre o diabo, os Sinópticos narram as tentações de Jesus no princípio da vida pública de Jesus¹⁰³. Supondo um quadro apocalíptico dos demónios organizados como num exército, Satã é denunciado como o «príncipe dos demónios»¹⁰⁴, o astuto por excelência¹⁰⁵, o ímpio, a perdição, o anticristo; ou então, o grande adversário de Cristo¹⁰⁶. É «caricatura perversa de Cristo», porque o «ser como Deus» parece fasciná-lo¹⁰⁷. Ao messianismo de renovação interior, ele opõe-se como messias do poder temporal, o «príncipe deste mundo»¹⁰⁸. Ao Cristo da glória pascal, ele contrapõe-se como anjo da luz¹⁰⁹. Pretende substituir a palavra-verdade pela palavra-mentira¹¹⁰. Ridiculariza a Igreja suscitando uma sinagoga, a sinagoga de Satã¹¹¹. Ao plano do Pai de tudo submeter a Cristo, ele responde com um antiplano ou «anticristo»¹¹². Ao amor, ele pretende opor o ódio a Cristo, à Igreja e aos homens!¹¹³. A dramaticidade da luta foi tão marcante que os autores do N. T. não hesitaram em apresentar a própria vida cristã como uma opção entre Deus e Satã, entre Cristo e Belial, entre o Verdadeiro e o Maligno¹¹⁴.

Mas, na alternativa entre a destruição da história crística e a construção do Cristo Místico, é evidente a vitória de Cristo sobre Satã e os demónios em todo o N. T.

A ideia do pensamento judaico sobre a correspondência entre a situação do fim dos tempos e a das Origens aparece no cap. 12 do Apocalipse onde se dramatiza, com abundantes imagens mitológicas, a vitória de Deus sobre Satã numa batalha escatológica cheia de dragões, na qual intervém Miguel e os seus anjos¹¹⁵. No Evangelho de

¹⁰³ Mt. 4,1-11; Mc. 1,12; Lc. 4,1.

¹⁰⁴ Mc. 3,22; Lc. 10,17-20; 2 Cor. II,14. Ao gosto do sabor rabínico, «Beelzebub» seria um nome depreciativo, significando: «o senhor do esterco». Mas há quem diga que deriva de «Baal» sendo então antagonista de Deus; ou do demónio iraniano «Bizbatico» então, significaria «senhor do pecado».

¹⁰⁵ 2 Cor. 2,11; Ef. 6,11; I Tim. 3,7; 6,9.

¹⁰⁶ I Jo. 2,18-22; 4,3; 2 Jo. 7; 13,14; 2 Tess. 2,3-12; Apc. 12 ss, etc.

¹⁰⁷ 2 Tess. 2,3-12.

¹⁰⁸ Jo. 14,30; 16,11.

¹⁰⁹ 2 Cor II,14.

¹¹⁰ I Jo. 6,18 s.

¹¹¹ Apoc. 2,9.

¹¹² I Jo. 3,10.

¹¹³ Lc. 22,31; I Tess. 2,18; 2 Cor. 12,7-10.

¹¹⁴ 2 Cor. 6,14-1; I Jo. 6,18, etc.

¹¹⁵ Apc. 12,9; 2 Ped. 2,4; Jud. 6.

João, enquadrando solenemente a vitória da Luz sobre as Trevas, Cristo caminha para a grande Hora pascal anunciando a sua vitória sobre «o príncipe deste mundo» que é expulso¹¹⁶. O paroxismo da luta aconteceu no mistério pascal; porque, enquanto o diabo lança o assalto a Jesus na paixão¹¹⁷, Cristo vence as Trevas por dentro, ressuscitando na madrugada do um tempo novo como «estrela radiante da manhã» para criar os «santos da Luz»¹¹⁸, os filhos da Jerusalém nova, na qual a Luz é o Cordeiro.

4.3 O desarmamento do diabo por Cristo

Supondo a satanização do mundo, presente na demonologia do judaísmo tardio, o N. T. «dessataniza a história», proclamando que o diabo foi desarmado pela vitória de Cristo¹¹⁹. E, com a «dessatanização da história», é desmitologizada a demonologia pagã que atribuía aos demónios as calamidades naturais, as doenças biológicas e psíquicas, as desordens morais e sociais da humanidade.

Tendo «Satanás caído do céu como um raio», o motivo de júbilo já não é o poder sobre os demónios, mas a participação no Reino de Deus¹²⁰. «Expulsos os demónios pelo Espírito de Deus»¹²¹ ou «pelo dedo de Deus»¹²², o decisivo é acolher o reino de Deus! «Vencidas as tentações do deserto», o fundamental é agora a fidelidade do homem à vontade salvífica de Deus!¹²³. Agora, satanás é Pedro, quando procura reter Cristo no caminho da paixão, desviando-o do cumprimento da vontade do Pai¹²⁴! Destronado satanás, os «filhos do diabo» são agora o anticristo¹²⁵, os Judas traidores¹²⁶; e a Sinagoga, a morada de satanás¹²⁷. Reduzido o Dragão à impotência, a Besta infernal são agora todos os imperialismos que escravizam

¹¹⁶ Jo. 12,31.

¹¹⁷ Lc. 22,3,31.

¹¹⁸ Apc 22,16; Col. 1,12, etc.

¹¹⁹ I Cor. 2,6; Jo 12,31; 2,14; 1 Jo. 3,8, etc.

¹²⁰ Mc. 10,17 ss.

¹²¹ Mt. 12,28.

¹²² Lc. 11,20.

¹²³ Dt. 8,3; 6,16; 6,13.

¹²⁴ Mc. 8,33; Mt. 16,23.

¹²⁵ 1 Jo 3,10; 4,7; 2,9, etc.

¹²⁶ Lc. 22,3.

¹²⁷ Apc. 2,9.

e lutam contra as comunidades cristãs como a potência mundial de Roma¹²⁸.

Vencida a Serpente original que introduziu o pecado no mundo, o Seductor agora é o pecado estrutural do mundo ou o mundo em pecado¹²⁹. Expulso o «homicida de nascença», o Mentiroso são agora também todos os que espalham o ódio e a mentira¹³⁰. Destronado o anticristo pelo Cordeiro, as «bestas montruosas» são agora as potências mundiais que blasfemam de Deus e matam os homens¹³¹. Derrotadas as potestades e a tirania destruidora do maligno, o Beliar são todos os idólatras¹³², etc.

Dessatanizada a história, as funções de Tentador e Adversário de Cristo ou a Figura simbólica do Poder anti-divino que o diabo desempenhou na dramatização da história da salvação, foram transpostas para o homem como o Protagonista culpável na história do mal da humanidade.

4.4 O rearmamento espiritual do homem por Jesus Cristo

Na perspectiva do messianismo apocalíptico, a batalha entre o reino de Cristo e o de Satanás continua na luta entre o diabo e os cristãos; luta que terminará quando a Besta for sepultada no «tanque

¹²⁸ Apc. 12,9 ss. Cf. Haag, *El problema del mal*, a. c., p. 102. Diz: «segundo o vidente, o interesse de Satã não é a sedução dos indivíduos para o pecado, mas a mobilização de todas as forças para a luta do fim dos tempos, representada pela potência mundial de Roma, simbolizada na «besta que sobe do mar» e pela «prostituta» que monta sobre a besta...»

¹²⁹ R. M. Roxo, *O senhor e a História, Vozes*, Petrópolis, 1969, p. 146. Comentando a perspectiva do Ev. de João, diz: «Um mundo em pecado condiciona a primeira apresentação de Jesus: «Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo» (Jo. 1,29). A morte do Senhor é «o julgamento do mundo» (Jo. 8,31) cujo «príncipe já foi condenado» (Jo. 16,11). A Salvação é participação na plenitude de Cristo que é Luz, Vida, Verdade, Ressurreição, Caminho, Água, Alimento. Tudo o que não participa n'Ele é Trevas, morte, erro, mentira, desvio, sede, fome. Mundo em pecado ou o pecado do mundo é o «século» que se contrapõe à eternidade presente na formação escatológica da história».

¹³⁰ Jo. 8,44.

¹³¹ Lyonnet, *O demônio e Satã na Sagrada Escritura em col. Existe o diabo?*, a. c., p. 94. O Apocalipse, último livro da revelação bíblica, apresenta uma síntese da visão bíblica sobre o adversário que terá de ser combatido desde o princípio até ao fim da história, numa luta gigante, verificada em três fases: A primeira foi a luta entre Satã e Cristo; a segunda opõe Miguel e seus anjos a Satã; na terceira fase, a luta terminará com a precipitação do diabo no lago de enxofre.

¹³² 2 Cor. 6,15; 1 Cor 10,20.

de fogo»¹³³. Entretanto, o crente rearmado por Cristo, participa na sua vitória. Assumido pela vitória de Cristo contra as Potências malignas, o baptizado é subtraído ao poder do espírito maligno e transferido para o domínio de Cristo¹³⁴. Cingida a cintura com a verdade, revestido com a couraça da justiça, com o escudo da fé e a espada do Espírito, o crente está rearmado para travar a batalha contra as Potências malignas¹³⁵. Na sequência da luta dramática de Cristo contra Satanás, João interpreta a vida cristã em termos de luta e de conflito, proclamando a esperança da vitória dos crentes pela sua fé¹³⁶. O crente participará na vitória de Cristo alcançada no conflito total entre Cristo e o pecado, entre a Luz e as trevas, entre a Vida e a morte, entre a filiação divina e a filiação diabólica¹³⁷. Fomos retirados do império das trevas e transferidos para o reino do Filho amado, em Quem temos a redenção e a remissão dos pecados. A «Fera» foi vencida; debate-se nos estertores da agonia até que seja totalmente consumada a vitória de Cristo contra o reino de Satã¹³⁸.

4.5 Desfatalização bíblica da história

Com uma leitura dinâmica e cristológica da história, a Bíblia «desmitologiza» a demonologia mítica «desfatalizando» a história da humanidade¹³⁹.

A Bíblia transmite a experiência escandalosa que o homem faz do mal em si mesmo e no mundo, com as personificações e a dramatização das forças do mal, recorrendo aos mitos e mitologemas da linguagem demonológica, presente no seu ambiente cultural e religioso. A angústia, nascida da experiência do mal, biológico, moral e psíquico, levantou sempre o problema do sentido da vida do inocente caluniado e martirizado e da história da humanidade¹⁴⁰.

¹³³ Apc. 20,1

¹³⁴ Rom. 6,3 s; Col. 1,12 s; Ef. 2,5 s., etc.

¹³⁵ Ef. 6,11 s..

¹³⁶ Jo. 5,4; Apc. 5,5

¹³⁷ Jo. 8,44; I Jo. 3,9; 3,15; 2,11, etc.

¹³⁸ Apc. 20,10, etc.

¹³⁹ Cf. Bruno Forte, *Jesus de Nazaré, Historia de Dios y Dios de la Historia*, ed. Paulinas, Madrid, 1983; Mascarenhas Roxo, *O Senhor e História, Vozes*, Petrópolis, 1962; Danielou J., *O mistério da história*, Herder, S. Paulo, 1964.

¹⁴⁰ Cf. E., Borne *Le problème du mal*, Cerf, Paris 1960. Ch. Journet, *Le mal, essai théologique*, Desclée, Paris, 1960.

Escandalizado pelo mal comum a todo o homem, o livro do Génesis interroga-se, em forma de etiologias, sobre a origem e o sentido das contradições mais escandalosas da vida humana. Nascer é natural; mas qual a origem e o sentido das condições dolorosas, sangrentas e perigosas deste mundo para o qual nascemos? Tendo nascido para este mundo, qual a origem e o sentido do sair deste mundo, sofrendo as horrendas formas da velhice, da agonia e da morte? Entre os dois acontecimentos do nascer e do morrer, o autor interroga-se também sobre as duas dimensões fundamentais da vida, a do amor e a do trabalho: Qual a origem e o sentido de que estejam marcadas por contradições, conflitos, dominações, opressões, dureza e sofrimento?

O mesmo problema é vivido pelo povo de Deus, quando se interroga sobre a origem e o sentido das suas perseguições, das derrotas e fracassos da sua história; mas sobretudo, quando se interroga sobre a origem e o sentido do sofrimento do justo inocente¹⁴¹. A interrogação chega ao paroxismo, quando os autores do N. T. se interrogam sobre a origem e o sentido do crime do deicídio praticado pela condenação de Cristo à morte de cruz. Mesmo depois da Ressurreição de Cristo, a Igreja apostólica continua a interrogar-se sobre a origem e o sentido das suas perseguições, do sofrimento dos crentes no mundo e dos escândalos nas comunidades.

A angústia do homem, nascida da experiência do mal físico, psíquico e moral, gerou os mitos das vinganças dos deuses, da satanologia e da tragédia, explicando o mal da história dos homens pelo mal anterior à mesma história. Com a hipótese das formas do dualismo e com a hipótese satanalógica, nasceram as concepções «fatalísticas» da história do mal na humanidade; e o homem ficou sujeito à tragédia do eterno regresso infernal. Absolvendo o homem do mal da história, culpabilizam-se os deuses ou os espíritos malignos, desmobilizando assim o homem na luta contra o mal¹⁴².

Com uma leitura teológica da história, a Bíblia «desmitologizou» os mitos politeístas, os mitos satanalógicos e todas as formas do dualismo metafísico e mítico, desfatalizando a história:

¹⁴¹ Cf. *Job y el silencio de Dios* em *Concilium*, 189, II/1983.

¹⁴² Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, Paris, 1946, p. 134. Numa concepção trágica do mundo, diz: «O mundo é uma iniquidade; se o aceitas és cúmplice; se o mudas és um verdugo!».

4.5.1 Pela palavra da criação

A literatura bíblica desmitologizou os mitos da demonologia pagã, assumindo a estrutura e sintaxe dos mesmos no novo contexto do dogma da criação divina do mundo, conferindo-lhes assim uma nova significação. Sem a pretensão de qualquer explicação racionalista e científica do mal, recorre à imagem mítica do mundo sob o poder de Satã, príncipe deste mundo¹⁴³, para afirmar que o mal da criação não procede do Seu Criador. Para a fé bíblica no dogma da criação, os demónios não são uma grandeza autónoma nem possuem uma operação independente da acção criadora e salvadora de Deus. Eliminando qualquer princípio eterno, pessoal ou impessoal independente de Deus Criador, o diabo só pode ser uma criatura que, tendo sido criada por Deus para o bem, se tornou diabólica por uma atitude religiosa e ética contra o próprio Criador e sua criação. Numa perspectiva da criação evolutiva ou da evolução criadora em que o acto criador das origens continua por dentro de cada ser, não houve qualquer momento da história em que o diabo tomasse o mundo por assalto à criação de Deus. Submetido onticamente ao seu Criador enquanto criatura, jamais poderá desencadear qualquer guerra cósmica que perturbe o mundo. Sendo as criaturas exteriores umas às outras, o diabo jamais poderá usurpar o homem a Deus, porque Deus é imanente ao ser da criatura, dando-lhe o ser e o agir; agindo no mais íntimo do seu ser, sem o manipular.

Desmitologizando sem desmitizar, a Bíblia recorreu às figuras da demonologia pagã para fazer delas uma «personificação das forças do mal», atribuindo aos «demónios» o mal físico, psíquico e moral que não sabe explicar nem é capaz de vencer¹⁴⁴.

4.5.2 Pela presença transcendental de Deus na história dos homens

Situando-se na perspectiva da história da salvação, a demonologia bíblica representa o polo negativo da mesma, proclamando

¹⁴³ E., Borne *Le problème du mal*, Cerf, Paris, 1960, pp. 87 e ss. «Não há na Bíblia uma exposição sistemática nem filosófica do problema do mal, mas sim uma experiência interpretada em cinco modalidades: A experiência do mal como «castigo» na personificação de Adão e Eva; como «uma prova» no prólogo e no epílogo de Job; como um «mistério» nos diálogos de Job; como «processo de perfeição» nos Sapienciais; como «processo de libertação e salvação» no Servo de Javé, em Cristo e na Igreja apostólica.

¹⁴⁴ Cf. W., Eichrodt *Teologia del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 410 e ss.

que o Deus Criador e Salvador é o grande Protagonista na história da salvação da humanidade. A fé na presença de Deus na história desmitologizou todas as formas do dualismo histórico e metafísico e do satanismo; embora tenha mantido o esquema da batalha dos deuses e de Satã para fazer a dramatização da história da salvação, sobretudo nos apocalipses bíblicos. Sem especulações metafísicas nem análises científicas das forças negativas da história, a Bíblia recorre às figuras satânicas da demonologia pagã para fazer com elas uma personificação das forças do mal e do pecado no drama da salvação e proclamar a vitória de Deus sobre as mesmas; mantendo assim a esperança do homem no regresso ao paraíso ¹⁴⁵.

4.5.3. *Pela cristofinalização da história e da criação*

Enquadrando a demonologia na perspectiva da Cristologia, a Bíblia desmitologizou o mito da batalha apocalíptica dos últimos tempos, mantendo, porém, o seu esquema para anunciar a salvação escatológica, realizada em Cristo; proclamando Cristo como princípio, centro e fim da história. Fazendo uma leitura cristológica da mesma, o N. T. professa a sua fé em Cristo como Senhor da história, desdemonizando-a. A luta dramática entre o reino de Cristo e o reino de Satã, decidida definitivamente pela vitória de Cristo, despojou as forças inimigas; mas a luta continuará até que todas as forças do mal sejam subjugadas.

Entretanto, excluída a influência mágica e decisiva dos demónios na história, pode falar-se metafóricamente de uma «endemonização do mundo», quando um complexo de erros, de corrupções, de conflitos, de injustiças e explorações se objectivizam em instituições e se idealizam em ideologias do mal. A história fica realmente «endemoninhada», quando os homens se afastam de Deus e se entregam ao mal com obstinação cega e louca; quando o mal atinge tal hegemonia sinistra que degrada o homem, quer pelo terror e angústia individual ou colectiva, quer pela sugestão da propaganda das forças do mal, quer por uma massificação manipuladora em suas formas.

¹⁴⁵ J., Michl *A presença de demónio na história* em Col. *Existe o diabo*, c., pp. 175-177.

4.5.4. *Pela proclamação do homem como protagonista na história do mal.*

A literatura bíblica «desmitologizou» ainda a demonologia pagã, responsabilizando o homem pelo mal do mundo ¹⁴⁶. Criado à imagem e semelhança de Deus, ele é o sujeito e o construtor da história, o intendente divino da criação. Como tal, não está inserido como simples objecto no movimento cósmico dos acontecimentos; mas, pelas suas decisões pessoais e colectivas, assume o mundo para fazer a história com Deus. Recusando a salvação oferecida por Deus, pecou, criando o caos na história, destruindo a harmonia originária, espalhando a crueldade, a mentira e ódio e a violência. Organizadas estas forças do mal, surgiu na história o reino do pecado ou o mundo do pecado e o pecado do mundo; surgiu o conflito total entre a Luz e as Trevas, entre a Vida e a Morte, entre a Escravidão e a Liberdade, entre o Amor e o Ódio, entre a Filiação divina e a filiação diabólica. Intensificado o mal pela solidariedade dos pecados das gerações, o mal tornou-se verdadeiramente satânico na história dos homens.

Enquadrada a demonologia dentro da dialéctica histórica do pecado, a literatura bíblica admite que o diabo possa tentar o homem, sem desculpabilizá-lo pelo mal do mundo. Sendo o homem a origem do mal, «desdemonizar» a história é salvar o homem na história, levando-o a assumir a responsabilidade histórica do mundo para que ele seja integrado na história pascal de Cristo ¹⁴⁷.

V Helenização da demonologia bíblica.

A helenização da demonologia bíblica faz parte do processo da «aculturação e inculturação» da teologia na cultura helénica ¹⁴⁸.

¹⁴⁶ G., Von Rad *Teologia del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1975. vol. II, pp. 438 e ss. Distinguindo entre «desmitização e desmitologização», diz: o A. T. desmitologizou sem desmitizar com a «desdivinização» do mundo, com a «desidoligização» das criaturas e «desdemonização» da história. Desmitologizou com a proclamação da «mundanização da criação e «a protagonização» do homem na história do mundo; mantendo, porém, a estrutura e a sintaxe do mito, não caiu na racionalização da desmitização.

¹⁴⁷ Cf. M., Laconi *La figura di Satana nella Bibbia em Sacra doctrina* 72 (1973) pp 665-674; Balducci, *La possessione diabolica em Rassegna di Teologia* 16 (1975) pp. 431-441.

¹⁴⁸ E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 617. Descreve a «aculturação» como o processo de integração de elementos culturais na teo-

Iniciada pela literatura do N. T., a helenização da demonologia bíblica foi ampliada pela Patrística e aprofundada pela Escolástica.

Fazendo uma leitura sapiencial e espiritual dos textos bíblicos, a demonologia da Patrística situa-se no interior do problema do mal, na teologia do pecado, sobretudo do pecado original; e nas teorias teológicas da Redenção.

Opondo-se frontalmente ao dualismo metafísico e cósmico do gnosticismo e do maniqueísmo¹⁴⁹, que explicam a origem do mal pela oposição do Princípio universal e eterno do Mal ao Princípio igualmente universal e eterno do Bem, a Igreja antiga defendeu sempre a fé no dogma da criação divina do mundo. Sendo tudo criado por Deus, não há seres ônticamente maus. E, conseqüentemente, os demónios são criaturas ônticamente boas, que se tornaram ética e religiosamente más pelo seu pecado.

Opondo-se frontalmente ao dualismo antropológico pessimista do gnosticismo helenista e do maniqueísmo, que explicam o mal no homem pela oposição ôntica entre a alma e o corpo — porque a Matéria, sendo intrinsecamente má, é a origem do mal dos espíritos — os autores eclesiásticos reprovaram sempre o destino trágico da vida dos mitos gregos. Negando todas as formas de fatalismo, explicam a origem do mal em termos éticos e religiosos¹⁵⁰. Sendo o mal a privação do bem devido, não há uma causa ônticamente má do mal, mas ele procede da culpa pessoal. Nesta perspectiva filosófica e teológica do mal, os escritores eclesiásticos antigos fizeram muitas especulações sobre a queda dos anjos e sobre a natureza do seu pecado, sob a influência, porém, da literatura apócrifa e do platonismo, fazendo uma leitura pré-crítica de alguns textos bíblicos¹⁵¹.

logia; e a «inculturação» como o processo mediante o qual se introduz um sentido cristão nos ritos pré-cristãos, ou noutros elementos culturais, embora, aculturação-inculturação sejam duas fases do mesmo processo.

¹⁴⁹ Ver pp. 58-60. Cf. R. Jolivet, *La pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955. A multiplicidade das facetas do Gnosticismo não permite enquadrá-lo num esquema científico. Mas, na base dele, está uma concepção cósmica do pecado original e da redenção de Cristo, entendido como um «eón» que passa do luminoso reino do Pleroma ao mundo, criado pelo demiurgo (Hyle), interpretando assim mundo quer como um «caos» quer como o reino do Mal. Cristo redimiu o mundo libertando os «germens» da luz do Pleroma encerrados no Hyle.

¹⁵⁰ Cf. H. Haag, *El problema del mal*, Herder, Barcelona, 1981, pp. 136-149: «La lucha de los padres de la Iglesia».

¹⁵¹ Ibidem. Há na patrística alguns Padres que dizem ter sido o pecado dos anjos um pecado sexual, comentando Gen. 6,2 s. Para a maioria foi um pecado de soberba,

Portanto, Satanás não é um ser originariamente mau; mas sendo uma criatura dotada de inteligência e de liberdade, pecou tornando-se malvado.

Ultrapassado o problema sobre a origem metafísica do mal, os Padres da Igreja recorreram sobre a origem ética do mal com as suas reflexões sobre o Pecado original originante de Adão e Eva, explanando nelas a sua teologia do diabo. Sem excluir a responsabilidade do homem pelos males da humanidade, o diabo é considerado pelos santos Padres culpado pelos pecados dos homens, quer sob a forma da tentação, quer sob a forma da possessão, quer sob a forma da instrumentalização dos poderes ou forças históricas¹⁵².

Meditando na dramatização bíblica da história da salvação, alguns santos Padres introduziram na teologia da Redenção uma certa teologia do diabo. Supondo que o diabo adquiriu poder sobre os homens pelo pecado de Adão, afirmam que Jesus redimiu o homem entregando-se nas mãos do diabo como refém para resgatar o homem, libertando-se, porém, depois dele pela ressurreição e com Ele, todos os que n'Ele crêem¹⁵³.

5.1. A cidade do diabo

Recolhendo os dados da tradição, S. Agostinho tornou-se uma fonte autorizada da demonologia patrística para a teologia posterior. Contra os gnósticos, ele com todos os santos Padres defenderam a «criaturalidade» dos demónios, denunciando toda a forma de culto ou magia. Contra as crenças greco-pagãs, defenderam a submissão da acção dos demónios à Providência de Deus; embora tenham recorrido a acção desses seres pervertidos para explicar o mal e a desordem no mundo; permitindo-a Deus para castigar e converter os maus e proporcionar aos bons uma oportunidade para o exer-

comentando Ecli. 10,12 s.; 2 Tess. 2,4 s., mas sobretudo comentando Is. 14,12, etc. Cf. Apócrifos del Antiguo Testamento, Madrid, 1982.

¹⁵² J. Michl *Os anjos em Dicionário de Teol.*, vol. I, ed. Loyola, S. Paulo, 1970, pp. 112-120. — Ligando o pecado original ao dos anjos, o autor recolhe as passagens dos Santos Padres e Escritores eclesiásticos, onde há altas especulações sobre o pecado dos anjos, comentando 2 Ped. 2,4; Jud. 6; Jo. 8,44; Lc. 10,18; mas sobretudo o Apoc. 12,7, onde se insere a lenda popular da queda dos anjos liderados por Satã e vencidos por Miguel com os seus anjos numa batalha celeste, antes do início da história dos homens.

¹⁵³ P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée em Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1912, pp. 345-355.

cício da virtude. Contra as tendências materialistas do estoicismo, defenderam a espiritualidade dos demónios, sob a influência, porém, do judaísmo apocalíptico e das crenças greco-pagãs¹⁵⁴. Abandonando o maniqueísmo, S. Agostinho resolveu o problema da origem do mal com as suas reflexões sobre a liberdade do homem, sem ter, porém, evitado todas as consequências da metafísica de Plotino, contidas na sua teoria filosófica da «emanação» dos seres do ser supremo — «o Unum» —¹⁵⁵.

Transposto o problema da origem do mal para o agir livre do homem, S. Agostinho recorreu à teologia do estado original da humanidade e do pecado original para completar a sua explicação sobre a origem do mal no mundo, afirmando que Deus criou o homem com uma inclinação inata para o bem; inclinação que se transformou numa inclinação espontânea para o mal com o pecado¹⁵⁷. Sendo o pecado de Adão a causa do mal no mundo — porque em Adão pecou toda a natureza humana — os homens converteram-se numa «massa de pecado», enredados numa culpa a quem só Deus pode salvar¹⁵⁸.

Seguindo os padres anteriores da Igreja, Agostinho completa a sua explicação sobre a origem do mal com as suas afirmações sobre o diabo e os demónios. Embora o homem possa pecar sem influência do diabo, este foi o autor do pecado de Adão, pecado que reproduz o pecado de Satã. Está ainda na origem dos pecados posteriores, agindo no homem mediante a concupiscência, nascida da queda original. Unidos os demónios com os homens pecadores numa solidariedade fatídica do pecado, formam uma comunidade — cidade do diabo — que se opõe à «cidade de Deus», formada pelos que vencem o diabo pela fé em Cristo¹⁵⁹.

¹⁵⁴ J., Michl a. c.

¹⁵⁵ Cf. R. Jolivet, *Plotin et Saint Augustin* em *La pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1955, pp. 102-111. A. D. Sertillanges, *El problema del mal*, Epsa, Madrid, 1925. G. van Riet, *Le problème du mal dans la philosophie de la religion de Saint Thomas* em *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973, pp. 5-45.

¹⁵⁷ *De perfectione iustitiae* 9: O «posse non peccare» de Adão converteu-se no «non posse non peccare».

¹⁵⁸ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,2,16.

¹⁵⁹ *De Civitate Dei* XIV, 13,1. «Quoniam diabolus culpae auctor est.» 1,6,11.

5.2 A personalização espiritualista da teologia do diabo

A helenização da demonologia bíblica consumou-se com a demonologia escolástica, elaborada especulativamente dentro da Angelologia. Guiados pelos princípios das diferentes correntes da Metafísica helénica, os escolásticos criaram uma ontologia e uma psicologia demonológicas. Na hierarquização do ser, os demónios são «formas subsistentes», separadas da matéria. Enquanto formas separadas da matéria, os demónios são «espíritos puros». Como espíritos puros separados da matéria estão dotados de uma «inteligência intuitiva» e dum alto grau de liberdade. Sendo substâncias individuais de natureza racional, são «pessoas» com uma subjectividade própria. Obstinando-se no mal pelo pecado, tornaram-se «espíritos malvados», malignos¹⁶⁰. Esta caracterização ôntica do diabo foi explanada pelas diferentes escolas da Escolástica na perspectiva da Ontologia, da Gnoseologia e da Antropologia de cada um dos sistemas¹⁶¹. Partindo desta ontologia e psicologia demonológicas, forjaram-se várias teorias sobre o agir dos demónios no mundo e na história dos homens; coincidindo, porém, na afirmação de que a presença de um espírito finito é sempre operativa e extrínseca, excluindo uma presença e uma acção semelhante à presença de Deus nas criaturas; ou a uma presença por informação do corpo humano do possesso, ou de qualquer outro corpo.

5.3 Possessão diabólica por obsessão colectiva

Da ontologia e da psicologia diabólicas, os escolásticos concluíram que os diabos enquanto criaturas nunca poderão agir «directamente» sobre o espírito do homem; mas enquanto «espíritos puros»

¹⁶⁰ Ps. Dionisius, *De cael. Hierarchia*, 6 MG. 3,2666. Fazendo uma interpretação platónica da angelologia bíblica, fez uma hierarquização angélica. Ao 1.º grau pertencem os anjos iluminados directamente por Deus: os Querubins (Gen. 3,24; Ez. 10,3); os Serafins (Is. 6,2 s.); os Tronos (Rom. 8,38). Ao 2.º grau pertencem os anjos iluminados pelos anteriores: Virtudes e Potestades (Col. 1,16; Ef. 2,2; 3,10). Ao 3.º grau pertencem os anjos iluminados pelos anteriores que são enviados para iluminar os homens: os Principados e Arcanjos (I Tess. 4,16; Jud. 9) e os Anjos, etc.

¹⁶¹ S. Tomás em *Suma Theol.* I, pp. 50-64. S. Boaventura em 2 d. I. Jo. Scotus em 2 Sent. Disp. 16, etc. Para os tomistas, sendo a matéria o princípio da individuação, os anjos distinguem-se numérica e especificamente, porque são espíritos puros. Para os escotistas há vários anjos da mesma espécie, porque a forma é o princípio da individuação dos seres.

podem agir sobre as faculdades orgânicas do homem, sobretudo sobre a fantasia; faculdade apta para criar a obsessão diabólica no homem. Explicando as possessões diabólicas pela presença dinâmica dos demónios que se apoderam do corpo e das faculdades psíquicas, atribuem-lhes perturbações mentais, doenças, estados psíquicos de transe, entusiasmo e inspirações malélicas, etc.¹⁶²

Com tal teoria sobre as possessões diabólicas, os escolásticos fizeram uma leitura pré-crítica e fundamentalista dos textos bíblicos, fomentando as superstições, superstições que se multiplicaram na cultura profana e religiosa, atribuindo ao demónio fenómenos grotescos e aberrantes.

Um exemplo de possessões diabólicas por uma obsessão colectiva é a interpretação diabólica de vários fenómenos históricos, ocorridos entre o séc. XII e séc. XVII. Considerando-os possessos do demónio, os hereges são entregues ao braço secular da Inquisição¹⁶³. Interpretando diabolicamente fenómenos telúricos, epidemias, histerias individuais e colectivas e guerras políticas e religiosas, Lutero afirmava que todo o mundo está possesso por Satã, considerando o próprio papado obra do diabo, enquanto traidor do verdadeiro Evangelho. Diabo que se esconde também debaixo dos adversários do seu grupo¹⁶⁴. Mas a expressão máxima da possessão diabólica por obsessão aconteceu com o fenómeno da «caça às bruxas» no séc. XVI e XVII a quem se consideravam «prostitutas do diabo», fonte das mais variadas formas de bruxaria e de magia¹⁶⁵. O «endiabra-

mento» deste tal ambiente cultural atingiu tal exaltação, neste período da história, que deixou as suas marcas na arquitectura, na pintura, na pregação, na literatura; nesta sobressai a obra «Malleus maleficarum», convertida em «Bestseller» pelo número das traduções feitas entre 1487-1609¹⁶⁶.

A Igreja, perturbada pelo «endiabramento» de tal ambiente cultural e religioso, multiplicou os «exorcismos», oferecendo tais critérios para discernir a possessão diabólica que parece indicar que a história humana e a da Igreja ou é obra miraculosa da graça de Deus, realizada por meios dos seus santos ou obra do diabo¹⁶⁷.

5.4. A tentação diabólica do homem

A tentação é outra forma dos demónios agir sobre o homem. Sendo criaturas, jamais poderão ser causa directa do pecado no homem, coagindo a sua vontade. Mas, como espíritos pervertidos pelo pecado, podem «seduzir externamente» o homem, participando no seu pecado «indirectamente», mediante a perturbação da razão e da liberdade; embora o homem peque por exclusiva responsabilidade.

Por influência do antropocentrismo e do sentido crítico da Modernidade, o homem foi responsabilizado pelo mal no mundo e considerado totalmente culpado pelo seu pecado. Defendendo a liberdade do homem contra os Reformadores, os teólogos do pós-Tridentino multiplicaram as análises psicológicas do pecado, culpabilizando cada vez mais o homem pelos seus pecados e reduzindo a influência do diabo no pecado do homem; sem negar, porém, a tentação diabólica. Distinguindo na origem do pecado do homem causas endógenas e exógenas, a tentação diabólica situa-se entre as causas exógenas do pecado, explicada pelos teólogos na perspectiva do pecado dos anjos e do pecado original hereditário. Especulando

¹⁶² B. Dazy, *Le Christ et ses Anjes dans Saint Thomas* em *Bol. Lit. Ecles.* 44, 1943 pp. 93-117. Guiados pelos princípios gerais da Gnoseologia e Ontologia, cada escola faz as suas especulações sobre a gnoseologia, a liberdade, a temporalidade, pecabilidade, moralidade, personalidade, historicidade e poder dos anjos. Para explicar a acção dos anjos e dos diabos na história distinguem três formas de presença dos seres: a «presença circunscriptiva» ou local, própria dos seres corporais que se relacionam com o lugar pela quantidade; a «presença definitiva», própria dos espíritos finitos que se relacionam com o lugar pelo contacto virtual ou acção; e a «presença repletiva ou imensa» própria de Deus omnipresente: simultaneamente imanente e transcendente está todo em todo o universo criado.

¹⁶³ Cf. H. Haag, *O diablo*, Herder, Barcelona, 1977, pp. 342-346. (Bibliografia).

¹⁶⁴ H. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*, Berlin, 1931, pp. 52-61. Atribuindo à fé no diabo a imagem lúgubre do mundo que o Reformador possuía, recolhe este dito de Lutero: «Comprovo que todo o mundo está possuído por Satã; o mundo é simplesmente o território do diabo».

¹⁶⁵ C. Gérest, *El demonio en el ambiente teologico de los cazadores de brujas em Concilium* 103, 1975, pp. 370 e ss.

¹⁶⁶ Katharina Elliger, *Brujeria* em *El diablo*, a. c., pp. 362-407. O livro «martelo das bruxas» era o manual de consulta dos perseguidores das bruxas para organizarem os processos e a sua condenação à fogueira.

¹⁶⁷ Cf. H. Hender, em *El diablo*, a. c., pp. 346 ss. O Ritual Romano de 1614 apresentava três critérios para discernir a possessão diabólica: «falar e entender línguas estrangeiras (Glossolalia); o conhecimento do oculto (Telepatia); conhecimento do que está longe (Telestesia); fenómenos estudados hoje pela Parapsicologia. Cf. K. Baschwitz, *Brujas y procesos de brujerías*, Ceralt, Barcelona, 1968, p. 156. A obsessão diabólica era tão obscante que o próprio papa Inocêncio VIII sancionou muitas ideias do «martelo das bruxas» na chamada «Bula das bruxas».

sobre o pecado dos anjos, para esclarecer a tentação diabólica do homem, há quem diga que tal pecado foi o pecado da presunção ambiciosa de ser como Deus. Para outros, foi um acto de orgulho dos anjos que se recusaram a reconhecer Jesus Cristo como cabeça da criação. Não falta quem afirme tratar-se dum acto de soberba dos anjos que não quiseram reconhecer o homem como cabeça da criação. Condenados pelo seu pecado, os espíritos malignos opõem-se a Deus e ao Seu reino, à recapitulação de todas as coisas em Cristo, perseguindo o homem¹⁶⁸. A «obcecação narcisista» dos demónios e sua obstinação no mal levaram-nos a seduzir os Primogénitos da humanidade, gerando a catástrofe do pecado original. Com ela, adquiriram certo domínio sobre a humanidade, tentando o homem mediante a sedução do pecador sobre o justo, mediante as estruturas históricas do pecado; sem excluir a influência indirecta na liberdade e razão do homem através da sua acção sobre as faculdades sensitivas. Presisamente por isso, também os espíritos malignos se modernizam e actualizam, agindo de harmonia com a cultura de cada época!

VI Progresso ou regresso da ortodoxia à demonologia tradicional?

A demonologia tradicional sofreu um grande abalo com a obra de Herbert Haag sobre o diabo; obra que foi traduzida para várias línguas¹⁶⁹. Levantando problemas de ordem histórica, religiosa, exegética, teológica e pastoral, tal obra suscitou imensa literatura teológica sobre a demonologia e muitas investigações científicas

sobre os mais variados aspectos, causando algumas preocupações nos responsáveis pela ortodoxia da fé católica¹⁷⁰.

Para abreviar este artigo já longo, vou fazer apenas uma síntese das conclusões tiradas pelos estudiosos do assunto.

- As Fontes teológicas da demonologia tradicional devem ser analisadas pelos princípios da crítica histórica; interpretadas com os princípios da Hermenêutica moderna e das ciências da linguagem; distinguindo claramente, tanto nos textos bíblicos como nos da Tradição ou do Magistério eclesiástico, a intenção dos seus autores e as concepções do seu tempo, as mundividências do seu ambiente cultural, as experiências próprias ou alheias, os relatos populares e as figuras poéticas usadas para expressar o seu ensino.
- Na dramatização literária da História da salvação, as figuras dos demónios e do diabo são também «personificações» das forças do mal no mundo e das forças destruidoras do pecado na história, sem excluir a hipótese de serem «espíritos pessoais»; caracterizados pela ficção literária como símbolos na simbólica do mal e do pecado.
- Na perspectiva da linguagem religiosa e moral das Fontes da revelação, a demonologia foi estruturada em função da proclamação da salvação divina do homem e da história; na perspectiva da vitória de Cristo sobre as forças do mal e da redenção da humanidade.
- Suposta a existência dos espíritos pervertidos e pervertedores, os demónios não podem ser objecto de observação e análise das ciências; nem estas poderão excluir como hipótese a influência dos espíritos, porque se trata de realidades espirituais e sobre-humanas. Sendo o discurso religioso o discurso da linguagem das Fontes da revelação, a demonologia não se pode fazer com o discurso filosófico, mas só com o teológico; este discorrendo sobre tais seres com «conceitos análogos», tirados das nossas experiências das realidades do mundo; o que implica uma reformulação das afirmações

¹⁶⁸ R. P. Francisco Suarez, *Opera Omnia*, Paris, 1856-1861. O autor dedica ao pecado dos anjos e tentação todo o II tomo dos 28 volumes, corroborando a doutrina do Catecismo romano, editado por ordem do Tridentino em 1566, que diz ser a «tentação» a acção própria do diabo.

¹⁶⁹ H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln, 1969. Parece propor a liquidação do diabo em forma de tese, embora algumas traduções interpretem a posição do autor em forma de interrogação, por exemplo, a tradução italiana — *La liquidazione del diavolo?*, Brescia, 1970 — a espanhola com o título: — *El diablo, un fantasma?*, Barcelona, 1974, etc.

¹⁷⁰ Cf. *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, 1973, 1.171. A Congregação para a doutrina da fé encarregou alguns peritos para fazer um estudo e fazer publicar em italiano um artigo do texto original francês do «*Observatore Romano* de 26/6/1975 para reafirmar a doutrina do Magistério.

demonológicas sempre que mude a cultura do homem; porque com as revoluções culturais mudam os significados dos significantes.

Numa orientação rectilínea da revelação, o centro da doutrina católica é o amor de Deus Pai, revelado por Cristo, ao qual o homem livre responde pela força do Espírito Santo. Esta mensagem levou a Igreja a condenar no passado, e seguirá condenando no futuro, toda a tentativa de «desresponsabilização» do homem pelo mal no mundo sob o pretexto da actividade diabólica; a superstição, a magia e a capitulação ante qualquer forma de fatalismo ou dualismo.

6.1 *As declarações do Magistério*

Para a maioria dos investigadores das declarações do Magistério eclesiástico sobre os demónios, o Magistério nunca se declarou «directa e formalmente», com a sua plena autoridade apostólica, sobre a existência dos espíritos malignos, embora a suponha como um «teologúmeno» em muitas declarações dogmáticas, no decorrer da história, sem nunca levantar, porém, qualquer suspeita contra a crença na existência de tais seres¹⁷¹.

Situando-se na perspectiva da criação universal, o concílio de Niceia e o de Constantinopla opõem-se frontalmente ao dualismo maniqueu, proclamando a fé comum no «único Deus Criador das realidades visíveis e invisíveis»; declaração que os padres do Oriente e do Ocidente tornam extensivas aos anjos que se tornaram maus por sua própria vontade¹⁷². E o concílio provincial de Braga anatematiza quem diga que o diabo não tenha sido criado por Deus como anjo bom; ou que não seja obra da acção criadora de Deus; mas que, sendo princípio e substância do mal, tenha saído do caos e das trevas¹⁷³.

¹⁷¹ K. Rahner em *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona, 1966, p. 735, descreve assim o «Teologúmeno»: É a doutrina que não está imediata e directamente afirmada pelo Magistério eclesiástico; mas está tão configurado por ela que recorre a tal doutrina para esclarecer outras doutrinas explícitas da Igreja.

¹⁷² Dz. 125; 150. Recolhe respectivamente o texto do concílio de Niceia celebrado em 325 e o Constantinopolitano I, celebrado em 381.

¹⁷³ Dz. 457. Transmite o texto do concílio provincial de Braga, celebrado em 560, no qual condenou o maniqueísmo e o priscilianismo.

Opondo-se ao dualismo dos Cátaros e Albigenses, o concílio Lat. IV proclamou, numa profissão de fé dogmática, a fé no Deus Uno e Trino, Criador dos seres espirituais e corporais; e, portanto, o diabo e os demónios foram criados como seres bons por natureza, tornando-se maus por própria vontade. Mas, extendendo-se a profissão de fé apenas ao erro que se pretendia combater, parece que o concílio apenas definiu que «toda a realidade foi criada por Deus», e que «tudo o que nessa criação se tornou mau ou pecaminoso, deve imputar-se à própria iniciativa da criatura»¹⁷⁴.

Comentando bíblicamente a redenção, o concílio de Florença diz que foi «uma libertação do jugo de Satanás»¹⁷⁵, e o de Trento, citando S. Paulo, diz que «o homem pecador está sob o poder do diabo e da morte», a quem só Deus pode salvar, libertando-o do poder das trevas»¹⁷⁶.

Além de outras alusões indirectas nos documentos do Magistério¹⁷⁷, as mais significativas são as do papa Paulo VI no «credo do povo de Deus» após a publicação do Catecismo holandês que propunha a existência do diabo em forma de interrogação¹⁷⁸; no discurso da clausura do «Ano da fé» como resposta à opinião de H. Haag¹⁷⁹; mas, sobretudo, na seguinte declaração: «Sai do âmbito do ensinamento bíblico e eclesiástico quem se recuse a reconhecer a existência da terrível, misteriosa e temível realidade do demónio; ou quem o converta num princípio que tem origem em si mesmo,

¹⁷⁴ Cf. Ch. Meyer, *Doctrina del magisterio sobre ángeles y demonios em Concilium* 103, 1976, pp. 394 e ss. Dz. 428: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam...» «Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit...».

O autor diz que esta declaração dogmática do Lat. IV se pode manter mesmo na hipótese da negação da existência do diabo, porque o concílio pretendeu pronunciar-se apenas sobre os seguintes aspectos: «Tudo foi criado por Deus; tudo o que Deus criou foi criado naturalmente bom; o mal é fruto da própria culpa da criatura!

¹⁷⁵ Decretum pro Iacobitis, Dz. 712.

¹⁷⁶ Decretum de Iustificatione, Dz. 809.

¹⁷⁷ O Vat. II menciona várias vezes o diabo, citando textos bíblicos: Lg. 17,48,16; 55; Gs. 13,37; Ag. 9; etc.

¹⁷⁸ Em *Insegnamenti di Paolo VI*, 1.168, a. c., Discursos de 15/11/1972 onde diz: «uma das maiores necessidades da Igreja da actualidade é a defesa contra o mal, que chamamos «demónios»...».

¹⁷⁹ *Ibidem*, no Discurso pronunciado em 29/6/1968.

não tendo sua origem em Deus como as outras criaturas; ou quem o explique como uma «pseudo-realidade», como uma «personificação conceitual e fantástica das causas desconhecidas das nossas desgraças»¹⁸⁰.

6.2. *A opinião dos Escrituristas e dos Teólogos*

A maioria dos Escrituristas e dos Teólogos que abordaram o assunto coincidem na afirmação de que é preciso discernir na demonologia tradicional os elementos histórico-culturais e os enunciados permanentemente válidos; havendo ainda muitos problemas por esclarecer nas fontes da demonologia»¹⁸¹. Considerando a existência dos demónios uma verdade secundária, na hierarquização das verdades da fé, verifica-se uma certa sobriedade e reserva no tratamento do assunto, com a excepção de alguns «fundamentalistas», que interpretam o facto como uma instrumentalização do diabo que prefere hoje o anonimato para melhor exercer a sua acção funesta¹⁸².

Após a agitação desencadeada pela obra de H. Haag, registam-se três posicionamentos fundamentais dos Escrituristas e dos Teólogos sobre a existência dos demónios. Alguns negam abertamente a sua existência meta-empírica, explicando a sua origem pelo sincretismo religioso do ambiente extrabíblico, considerando as figuras da demonologia bíblica figuras míticas das teogonias e cosmogonias; símbolos das forças negativas da história, projecção ou personificação do mal, uma ficção literária para denunciar os sistemas sociais ou políticos que se transformaram em círculos reguladores da morte¹⁸³.

¹⁸⁰ Cf. *Insegnamenti di Paolo VI a. c.*, pp. 1.169-1.170.

¹⁸¹ Cf. R. Schnackenburg e outros, *Le Christ devant nous*, Paris, 1968, p. 64, diz: «Por minha parte não me atrevo a decidir o estado actual das questões hermenêuticas que permitam pôr em causa certas ideias da fé solidamente enraizadas e aparentemente evidentes, como a existência de espíritos pessoais maus.

¹⁸² L. L. Morris em *Existe o diabo?*, Loyola, S. Paulo, 1975, p. 273. Citando 2 Tim. 4,4; 2 Cor. 11,13, o autor diz que funcionam, como anjos de Satanás, quem se afasta do Magistério sobre a «fé e demonologia»! Tais pensadores, desviando-se dos cânones da ortodoxia, afastam os ouvidos da verdade e voltam para os mitos como aconteceu na história do cristianismo, onde há na origem das heresias e dos cismas um prelado ou algum doutor em teologia!

¹⁸³ Antes de H. Haag, negam a existência do diabo Monden em *Lumen Vitae*, 1956, 78, levantando o problema com artigos de Boismard, M. Joujon, R. C. Gerest, R. Maurice, R. Didier, C. Duquoc. Depois de H. Haag, negam a existência do diabo R. B. der Hart, *Teologia degli angeli e dei demoni*, Roma, 1971; B. Jersel, R. Bastiaen-

Julgando o assunto do diabo um assunto «supérfluo, caduco e nocivo», pronunciam-se por uma desintoxicação diabólica do subconsciente, gerado pela linguagem «endiabrada» da Liturgia, da Teologia e da Pastoral. Desencantada a realidade pelas Ciências, a hipótese diabólica, para explicar a origem e as formas do mal no mundo, é inútil e obsoleta¹⁸⁴.

Depois das declarações de Paulo VI, muitos Escrituristas e Teólogos dedicaram-se ao estudo sobre o «fenómeno-diabo», afirmando ser a sua existência uma verdade da revelação, embora haja entre eles muitas divergências sobre a origem de tal revelação; pensando, porém, que a demonologia cristã deva ser enquadrada na Cristologia como o fez o estudo da Sagrada Congregação para a doutrina cristã, ao pretender apoiar com ele as declarações de Paulo VI¹⁸⁵.

Entre as duas posições há a daqueles que pensam que não existe um fundamento sólido para negar ou afirmar a sua existência, deixando a questão em aberto para ser esclarecida por novas investigações e pela luz do Espírito Santo que conduz a Igreja de Cristo até à verdade; pronunciando-se, porém, por uma purificação da religiosidade popular de muitas crenças sobre os demónios¹⁸⁶ para

sen, J. Quinlan, P. Schoonenberg, etc. Depois da declaração de Paulo VI em 15/11/1972, negam a existência do diabo R. Brechet, J. Hug, J. B. Libio em *Choirs* 179, 1974; M. Libert em *Angeli* no *Dizionario teológico*, Assis, 1974; Schillebeeckx em *Concilium* 103, 1975; E. Haulotte *Ibidem* no artigo sobre *La dualité entre las cosas y las palabras*; D. C. Mulder, *ibidem* no artigo *Los demonios en las religiones extrabiblicas*, etc.

¹⁸⁴ Cf. *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona, 1963. A. Pacios, *Demonios, Demonologia*. «Purificados os Rituais antigos, sobretudo o do Baptismo que supunha que os catecúmenos estavam possessos do demónio ao «exorcizar os neófitos», mantém ainda «exorcismos» para libertar do diabo.

¹⁸⁵ M. Flick-Alszeghy, *Il creatore. Inizio della salvezza*, Firenze, 1964, onde apresenta um Boletim bibliográfico. Defendem a posição do Magistério: M. Seemann, D. Zähringer em *Mysterium Salutis* 11/2, Madrid, 1970, pp. 1044-1096; K. Rahner-H. Vorgrimler em *Dizionario de Teologia*, Herder, Barcelona; Darlap em *Sacramentum mundi* na palavra «Demónios», Barcelona, 1972; J. Michl em *Conceptos fundamentales de la teologia*, Madrid, 1966; J. L. Mckenzie em *Dizionario Biblico*, Assis, 1973, etc.

¹⁸⁶ Cf. R. Schnackenburg e outros, *Le Christ devant nous*, Paris, 1964. A. Bonora em *Teologia degli angeli e dei demoni*, Roma, 1971, p. 13, diz no editorial: «Os argumentos aduzidos pelos estudiosos não parecem suficientes para dirimir a questão»! Pelo facto dos demónios e sobretudo o diabo serem «personagens de encarnação do mal» não se pode concluir legitimamente que não sejam também «seres reais». Mas a criação literária das «personagens de encarnação do mal» na dramatização da história da salvação, não exige, por si mesma, que existam «espíritos malignos»!

evitar a exploração do tenebroso e do irracional que existe no fundo do ser humano.

Seja qual for a posição crítica e científica sobre a demonologia, penso que ela só será salutar se for perspectivada numa visão do cristianismo como religião do amor e não do terror e do pavor, pela fé em Cristo como autor da nossa salvação e pela esperança de que Cristo nos libertará de todo o mal.

JOAQUIM MONTEIRO

Professor do I. C. H. T.

O «Palácio da Memória» ou a busca do significado

Um trabalho hermenêutico sobre um texto de S. Agostinho

«Intellige ut credas;
crede ut intelligas».
S. Agostinho, *Sermo* 43,7,9.

1. Intenção.

Ensaïar «Filosofia» hoje, interpretando um texto de ontem. Dar à Filosofia o que ela merece...

2. «Pré-Conceitos».

«Filosofia», forma de *conhecimento* que busca o seu conteúdo *actual* na sua própria história¹. Vive, portanto, do texto. Importa descobrir o acto filosófico fundamental na realidade textual. O texto é também futuro no presente.

A informação estruturalista anima — «destacando» — o texto, agora passível de abertura e «delírio» (...do caos à ordem, ao caos, etc.); sobredotado de sentido acede à existência actual pelo trabalho significante. O protagonista é também o leitor, autor da compreensão, do significado. Então o texto surge como texto-outro, diferente,

¹ «...le lien qui unit la pensée philosophique à son histoire est beaucoup plus intime et indissoluble que celui qui existe entre les diverses sciences et leurs histoires» in *A la Naissance de la Théologie* de Werner Jaeger, pp. 7.