

SATANA E I DEMONI

(*Angelicum*, 2° semestre 2018-2019)

(P. S.-Th. Bonino, o.p.)

Dispensa ad usum studentium

0. Introduzione generale

1. I dati della Tradizione e la loro interpretazione

- 1.1. L'universo demoniaco nell'Antico Testamento
- 1.2. L'emergere della figura di Satana
- 1.3. « Il principe di questo mondo » : Satana nel Nuovo Testamento
- 1.4. « Io vedevo Satana cadere dal cielo » (*Lc* 10, 18)
- 1.5. Ambivalenza delle Potenze da san Paolo
- 1.6. Sviluppi della demonologia cristiana fino a san Tommaso d'Aquino
 - 1.6.1. Alcune caratteristiche della demonologia dei Padri della Chiesa
 - 1.6.2. La demonologia di san Tommaso
- 1.7. I demoni : mito oppure realtà ?
 - 1.7.1. L'esistenza dei demoni dinanzi il tribunale della ragione
 - 1.7.2. La Rivelazione demitizzata ?

2. Il peccato dell'angelo e l'emergere del mondo demoniaco

- 2.1. La caduta degli angeli : un'invenzione dei Padri della Chiesa ?
- 2.2. Il peccato dell'angelo
 - 2.2.1. La peccabilità dell'angelo
 - 2.2.2. Quale peccato ?
 - 2.2.2.1. Lussuria ?
 - 2.2.2.2. Invidia ?
 - 2.2.2.3. Orgoglio : divenire come Dio
 - 2.2.3. La sceneggiatura della storia soprannaturale dell'angelo
 - 2.2.3.1. La sceneggiatura della *Prima pars*
 - 2.2.3.2. La teoria di Maritain
 - 2.2.3.3. La sceneggiatura della q. 16 *De malo*
 - 2.2.3. Il peccato di Satana e quello degli altri demoni
- 2.3. La pena dei demoni
 - 2.3.1. Natura della pena dei demoni
 - 2.3.2. Una pena eterna

3. L'azione del Nemico

- 3.1. L'organizzazione della Città del male
 - 3.1.1. Divagazioni tra le rovine
 - 3.1.2. Il primato tirannico di Satana

- 3.2. Esistenza e natura degli assalti demoniaci
 - 3.2.1. Il combattimento spirituale
 - 3.2.2. I principi generali dell'azione di uno spirito puro
 - 3.2.3. La tentazione
 - 3.2.4. Azioni demoniache straordinarie
- 3.3. Le finalità soggettive dell'azione dei demoni
- 3.4. L'integrazione dell'azione dei demoni nel piano della Provvidenza

0. Introduzione generale

L'insegnamento della Chiesa cattolica su Satana ed i demoni non è per niente il centro della Rivelazione cristiana. Si tratta di una dottrina laterale, marginale, vale a dire di una verità periferica nella gerarchia delle verità rivelate. Occorre che lo resti. Difatti, essa deve essere subordinata ed integrata alle verità più fondamentali delle fedi, il mistero di Dio e dei suoi disegni. Tuttavia, non c'è niente di troppo nella Rivelazione. Dopo avere saziato le folle per mezzo della moltiplicazione dei pani, il Signore Gesù chiede ai suoi discepoli di «raccolgere i pezzi avanzati perché nulla vada perduto» (Gv 6, 12). Le poste della demonologia, cioè della riflessione teologica sui demoni, senza essere decisivi, non sono per lo tanto trascurabili nella prospettiva di una teologia cristiana integrale. Queste poste in gioco sono contemporaneamente pratiche e teoriche.

La colletta della Messa del Mercoledì delle Ceneri c'invita a «cominciare santamente da una giornata di digiuno il nostro allenamento al combattimento spirituale : che le nostre privazioni ci rendono più forti per lottare *contro lo spirito del male*. » Questo spirito del male è « il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato Diavolo e il Satana, e che seduce tutta la terra abitata » (Ap 12, 9). È lui l'Avversario che ogni cristiano deve affrontare nei suoi deserti in seguito al Signore Gesù, di cui la prima domenica della Quaresima ci ricorda, mediante il vangelo della tentazione, che è stato lui, da capo nostro, a dare battaglia per primo contro il diavolo. L'insegnamento della Chiesa su Satana ed i demoni ha per tanto una mira chiaramente «pratica», morale, esistenziale. Esso ci ricorda innanzitutto che il combattimento spirituale non è soltanto una lotta di sé contro di sé (contro i nostri demoni interiori, come si dice) ma che prende posto in un contesto molto più ampio, "cosmico", che abbraccia tutta la storia. Esso ci ricorda poi che questo combattimento spirituale non è all'altezza dell'uomo.

« La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 12).

Forse qualcuno potrebbe obiettare che credere nel diavolo ('credere nel diavolo' significa tenere che il diavolo esista realmente, basandosi sulla parola di Dio. Non significa per nulla fidarsi dal diavolo : *credere Satanam, non credere Satana* !) produce, invece, un effetto morale disastroso poiché questa credenza ci spossa della nostra responsabilità etica. Ora ci libera dal senso di colpa, ora ci paralizza, ci impedisce di combattere il male. Essa ci libera indebitamente dal giusto senso di colpa quando la responsabilità del male viene trasferita dalla libertà umana a un potere esterno e straniero. « Non l'ho fatto io, ma il diavolo! ». Certo, tutti sappiamo che, sotto molti aspetti, il male precede la mia libera decisione. Ma questo male, già presente, è nondimeno un male umano, frutto della cattiveria degli uomini. Si tratta del « peccato del mondo », cioè il frutto dell'oggettivazione sociale delle iniziative personali cattive. In breve, come dice C. Duquoc, « il male non è esterno alla società umana : esso viene tutto intero dall'uomo. Satana sarebbe un mezzo di sfuggire alla colpevolezza. Egli indosserebbe la responsabilità che l'umanità collettivamente rifiuta di assumere. Questa figura mi rassicura sulla non-perversità della mia libertà ». Satana sarebbe un po' come il Dio di Feuerbach : un idolo illusorio a chi si attribuisce gli attributi positivi (nel caso di Dio) oppure negativi (nel caso del demonio) che appartengono in realtà all'umanità in quanto tale ma che gli individui rifiutano di assumere e progettano sull'idolo.

Di più, la credenza nell'esistenza del diavolo paralizza lo sforzo morale a causa della sproporzione tra la potenza attribuita a questa forza cattiva personale soprannaturale e le nostre povere forze morali. Ma la Chiesa non ha mai smesso d'insegnare che, qualunque siano i fattori esterni che ci inclinano verso il male morale, nessuno di questi può costringerci a fare il male : qualunque sia l'influsso dei fattori esterni, il peccato sgorga sempre dalla libera scelta della volontà umana che per tanto ne porta la responsabilità. Anzi, sarebbe la più bella vittoria di Satana farci credere che possiamo scaricarci su di lui della nostra responsabilità morale nel peccato.

Ciò detto, è vero che esiste qualche "spirale" del peccato. Tocca soltanto a me d'imbocarmi nel toboga, ma una volta che sono imboccato, non posso più fermarmi. Ogni volta che consento al peccato, io alieno un po' della mia libertà, però senza mai perderla. In questo senso, per mezzo del peccato, mi rendo straniero a me stesso. Lascio formarsi in me

una zona “depersonalizzata” che non controllo più, che sfugge alla mia vera interiorità spirituale (un po’ come le dipendenze [*addiction*]) e per mezzo della quale Satana ha presa sulla mia vita (cf. *Ef* 4, 27). Satana mi suggerisce il peccato poi l’amplifica, se ne serve, fino a rendermi schiavo del suo disegno malevolo, quando « io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me » (*Ro* 7, 19-20). Quindi, è vero che, per l'uomo peccatore, ci sia una certa sproporzione nel combattimento spirituale. Ma questa ci invita non a arrendersi o abbassare la guardia, anzi a prendere i mezzi adeguati a ottenere la vittoria : essere vigilante su di se e soprattutto affidarsi a Gesù Cristo, solo in grado di vincere in noi il potere del nemico.

Ma, accanto al valore pratico, la demonologia cristiana ha anche un certo valore teorico, speculativo. Certo, bisogna evitare qualsiasi curiosità malsana, guardarsi di « scrutare le profondità di Satana » (*Ap* 2, 24), ma la riflessione su Satana e il mondo demoniaco presenta un doppio interesse. Da una parte, questa considerazione permette al filosofo e al teologo alcune preziosissime « esperienze di pensiero (*thought experiments*) ». Per esempio, studiare il « peccato dell'angelo » spinge i teologi ad andare fino al fondo della natura del peccato, verso la radice del peccato, il peccato “chimicamente puro”, ciò che coinvolge anche una riflessione filosofica fondamentale sulla natura della libertà creata, sui i rapporti tra intelletto e volontà nell’atto libero. Altro esempio : la riflessione sull'organizzazione della Città del male, cioè sulla società dei demoni, ci porta a riflettere, in filosofia politica, su ciò che permette ad una società composta soltanto di « demoni », vale a dire di persone che cercano soltanto il proprio interesse senza nessuna preoccupazione per il bene comune, di sussistere nondimeno. D'altra parte, anche se la riflessione sul mondo demoniaco non è la chiave del mistero del male, essa contribuisce ad illuminarlo poiché mette in gioco la maggior parte dei grandi temi della riflessione cristiana sul male e è inseparabile di una teologia integrale della salvezza come liberazione.

In questo corso, procederemmo in tre grandi tappe. Nella prima, esporremo l'insegnamento della sacra Scrittura e della Tradizione cristiana sui demoni e, di fronte alla critica attuale di molti teologi che pretendono ridurre il demonio a un mito, tenteremo di fornire una giustificazione del realismo dell'insegnamento cristiano. Nella seconda tappa, ci centreremo sul peccato originale (e definitivo) dell'angelo che è all'origine dell'emergere del mondo demoniaco dentro l'universo angelico. Infine, nella terza tappa, rifletteremo

sull'azione dei demoni (la sua natura, le sue modalità, la sua finalità...) e sul modo di cui la Provvidenza divina ricupera l'attività demoniaca facendola servire alla sua gloria.

1. I dati della Tradizione e la loro interpretazione

1.1. L'universo demoniaco nell'Antico Testamento

La credenza nell'esistenza e nell'azione, che sia benefica oppure malefica, d'esseri intermedi tra gli uomini e il modo proprio divino (semidei, angeli, demoni, geni...) è un dato religioso comune, diffuso nelle diverse culture tradizionali. La Rivelazione biblica assume, conferma e rettifica queste credenze. Occorre respingere la tendenza, piuttosto protestante, a definire il « vero » contenuto della rivelazione biblica per sottrazione, secondo l'unico criterio dell'originalità rispetto alle religioni ambientali. Eliminare della Rivelazione una dottrina col pretesto che c'è qualche equivalente, qualcosa che somiglia, nelle religioni non bibliche proviene, *primo*, da una comprensione erronea dei rapporti tra ragione e fede, tra natura e grazia, come se la grazia dovesse per definizione contraddire la natura e, *secundo*, da l'ignoranza della possibile azione dello Spirito santo nelle religioni non bibliche. Ma rimane vero che la tradizione biblica assuma, correggendole, queste credenze, cioè le interpreti a seconda di ciò che costituisce il suo Credo essenziale.

I demoni hanno quindi una storia. Certo, le realtà stesse non sono cambiate, ma le rappresentazioni che gli uomini, lungo la storia, si sono fatti dei demoni sono evolute sotto l'azione dei diversi fattori di cui il minimo non è l'azione dello Spirito di verità, il quale illumina l'intelligenza dei credenti. Quindi, quando vi dirò per esempio che Satana è diventato il capo dei demoni nel periodo inter-testamentario, è chiaro che questo divenire non riguarda la realtà stessa (dalla sua caduta originaria Satana è il capo dei demoni) ma questa realtà non è stata conosciuta dagli uomini dall'inizio ma essi l'hanno raggiunto in modo progressivo

Però, non è facile ricostituire questa evoluzione delle concezioni sul demoniaco perché disponiamo per farlo di due fonti di natura assai diverse : da una parte, abbiamo i dati procurati dalla scienza storica (archeologia, epigrafia...) e, d'altra parte, abbiamo i testi biblici. Ora la storia d'Israele e delle sue credenze, così come la presentano i testi biblici, è in gran parte una ricostituzione *a posteriori*, di cui lo scopo principale è di natura dottrinale. Per esempio, i racconti sui patriarchi c'informano più sullo stato delle rappresentazioni religiose nell'epoca della loro redazione anziché su quello dell'epoca ritenuta dei patriarchi. Quindi non cercheremo a ricostruire per l'esattezza da storici la storia delle rappresentazioni che il

popolo ebreo si è fatto dell'universo demoniaco ma ci contenteremmo, da teologi, di prendere atto dei principali insegnamenti dei testi biblici sui demoni, cercando tuttavia per quanto possibile, con l'aiuto delle scienze storiche, a comprenderne la loro genesi.

Dietro i mali che l'assalgono, l'uomo « pre-moderno » individua spontaneamente l'azione di spiriti malefici. Così, dai popoli nel mezzo dei quali vive Israele, le pratiche religiose contengono abbondantissimi esorcismi e formule magiche per neutralizzare queste influenze cattive. Niente del genere in Israele. Almeno, nella teologia ufficiale. Anzi, lontano da attribuire il male a un principio o a dei principi che sarebbero indipendenti da Dio, la teologia di Israele tende piuttosto a ponere in Dio la sorgente tanto del male quanto del bene : « Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura ; io, il Signore, compio tutto questo » (Is 45, 7) ! Il monoteismo rigoroso verso il quale tende sempre di più la Rivelazione biblica proibisce qualsiasi forma di dualismo.

Ciò detto, l'AT riconosce, nei margini, l'esistenza di poteri cattivi. La lingua ebraica non ha nessuna parola generica per designare ciò che chiamiamo oggi i demoni, vale a dire degli esseri sovrumani cattivi. La parola demone (*daimon*) viene dunque dal greco. Nella religione greca, il « demone » designava un tipo di « genio » ambivalente, « un essere dotato di poteri soprannaturali, capriccioso ed imprevedibile, presente nei luoghi strani ai momenti particolari e adoperante negli fatti spaventosi della natura e della vita umana, però suscettibile di essere acquietato, controllato, almeno per i mezzi magici ». La traduzione greca della Bibbia, la Settanta, usa la parola *daimon* in un senso negativo e l'applica a diverse realtà malefiche, di cui si tratta nell'antico Testamento, dal « Qeteb (lo Sterminio) che devasta a mezzogiorno » (*Sal* 91, 6) fino ai dei delle nazioni pagane. Questi « demoni » hanno un posto molto ridotto nella religione ufficiale d'Israele. La loro esistenza non viene negata, però si evita di avere a che fare con essi. Divinazione e magia sono severamente proibite, quali infedeltà all'unico Padrone dei nostri destini : « Non vi rivolgete ai negromanti né agli indovini ; non li consultate per non contaminarvi per mezzo loro. Io sono il Signore, vostro Dio » (*Lv* 19, 31). Ovviamente, questi divieti attestano, per contrasto, la presenza delle realtà demoniache nella religione popolare.

All'origine, il mondo demoniaco è un caos, un conglomerato, poco unificato, di diverse realtà malefiche. Facciamo l'inventario. Vi troviamo gli spiriti dei morti e del mondo sotterraneo, infernale, i « spettri » che vengono consultati dai negromanti. Però la demonologia biblica si sviluppa in una direzione tutt'altra della demonizzazione dei defunti.

Poi ci sono i demoni-malattie, i quali girano nelle arie. Poi tutti gli esseri ibridi, informi – mezzo-animale, mezzo-demonio – che brulicano nelle vestigia del caos iniziale. [È difficile tracciare la frontiera tra animali malefici (serpenti, leoni, cani...) e i demoni. Quando Gesù dà ai suoi discepoli potere sui serpenti e gli scorpioni, Egli dà loro potere sui demoni (*Lc* 10, 19). Le rane, le cavallette sono nell'Apocalisse delle immagini che sorgono spontaneamente nella mente del redattore per designare i demoni]. Ci sono quelli che vivono nel deserto – perché « Quando lo spirito immondo esce da un uomo, se ne va per luoghi aridi cercando sollievo... » (*Mt* 12, 43) —, spazio ostile e minaccioso, tana di tante bestie malefiche : iene, sciacalli, cani selvaggi... Nel deserto abita anche Azazèl, il demonio del deserto a cui ogni anno viene mandata un capro espiatorio incaricato con tutti i peccati d'Israele (*Lv* 16, 10). Nel deserto, si rischia anche di incontrare, oltre i satiri pelosi, la Sig.na Lilith, provocante e pericoloso demonio femminile che abita nelle rovine (*Is* 34, 14)... Ci sono ancora i vinti del grande combattimento mitico originario della creazione, i quali sguazzano nel mare, altro residuo del caos primordiale, tana delle forze del male : Leviatano, mostro marino con sette teste, « serpente fuggiasco » ; Rahab, l'Oceano primordiale, ed i *tanninim* (mostri marini). Però tutti questi esseri malefici sono delle creature di Dio – « Leviatàn che hai plasmato perché in esso [il mare] si diverta » (*Sal* 104, 26) – e non dei contro-dei. Come mai questi esseri tutti usciti dalle mani di un Dio buono sono oggi cattivi ? La domanda non viene posta.

Infine, in un'epoca più recente, i dei dei pagani raggiungono questo mondo demoniaco. Infatti, la LXX usa, con disprezzo, la parola « *daimonia* » non solo per gli esseri che abbiamo appena descritti ma anche per i dei delle nazioni pagane. Per esempio, nel *Sal* 96, 5, quando nel testo ebraico c'è : « Nulla tutti i dei delle nazioni », la LXX traduce: « Demoni tutti i dei delle nazioni ».

Quali sono i rapporti tra questi esseri demoniaci e il mondo angelico ? Non è facile rispondere giacché la distinzione tra angeli e demoni non è stata immediata nella teologia d'Israele. Difatti, l'affermazione della assoluta sovranità di Dio, il quale è la fonte tanto del bene quanto del male, portava a considerare qualsiasi angelo, indistintamente, come un semplice esecutore delle decisioni divine, siano quelle ultime favorevoli o sfavorevoli all'uomo. Dio manda angeli che ci procurano il bene, ma manda anche angeli di sventura, angeli sterminatori che compiono delle missioni di vendetta (certo, a vantaggio della salvezza d'Israele). Dio manda spiriti cattivi che turbano gli uomini (spirito di menzogna che inganna i profeti di Achab ; spirito di follia ; spirito di malattia...). Questi spiriti sono cattivi in quanto ai

loro effetti, ma niente indica che siano malvagi in sé stessi o ostili al progetto di Dio. Anzi, lo servono.

Ma a poco a poco – a causa dell'intensa riflessione sul male nata dalla tragedia dell'esilio a Babilonia – si comincia ad interessarsi alle disposizioni morali dei spiriti mandati da Dio. Allora, non senza qualche influenza del dualismo persiano zoroastriano, l'universo angelico si scinde o si divide in due. C'è, da un lato, gli angeli buoni e benefici, al servizio di Dio, i quali conservano il nome di angeli, mentre dall'altro lato il nome di demone riveste un senso negativo. Quest'emergere di un mondo demoniaco dentro al mondo angelico appare chiaramente nel caso di Satana.

1.2. L'emergere della figura di Satana

Nell'Antico Testamento, la parola « satana » significa in modo generale un avversario. Per esempio, l'angelo del Signore, che agisce nel nome del Signore e sbarrò il passo a Balaam in *Num 22, 22-35*, viene qualificato di « satana » : un « satana » quindi che non ha niente a che vedere con un nemico di Dio ! In modo più particolare, il satana è l'avversario che, nel tribunale, fa da accusatore : un tipo di procuratore della Repubblica (*district attorney*). Ora, un personaggio ultraterreno occupa questa funzione di « Satana » nella corte divina, così come lo mostrano due testi maggiori. Il primo è il prologo di *Giobbe* : « Un giorno, i figli di Dio [= gli angeli] andarono a presentarsi davanti al Signore e anche satana [l'accusatore] andò in mezzo a loro. Il Signore chiese a satana : 'Da dove vieni?'. Satana rispose al Signore: 'Da un giro sulla terra, che ho percorsa' » (*Gb 1, 6 -7*). Come scrive un biblista, « Satana cominciò la sua storia da servitore di Dio ». Tuttavia, questo satana è un personaggio equivoco, un esecutore di bassa lega al servizio dello Stato, una sorta di un agente segreto, una spia. Il satana è chiaramente subordinato a Dio a cui deve chiedere dei permessi per nuocere a *Giobbe*. Niente da vedere col Dio cattivo del dualismo. Da lì, gli esegeti si dividono. Alcuni pretendono che la figura del diavolo quale Nemico assoluto di Dio non ha nessuna radice nella tradizione biblica. In realtà, il Satana è un funzionario troppo zelante che prende cura forse in modo eccessivo degli interessi di Dio. Però, altri osservano che questo « Satana » è senza misericordia per l'uomo, scetticissimo rispetto alla riuscita del progetto di Dio sull'uomo e quando intende spingere *Giobbe* a bestemmiare, sembra che non sia alla maggior gloria di Dio ! Tutto ciò indica una sorda ostilità rispetto a Dio.

Ritroviamo il medesimo personaggio poco simpatico in *Za 3, 1-2* : « Poi [Il Signore] mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, ritto davanti all'angelo del Signore, e satana era

alla sua destra per accusarlo. L'angelo del Signore [Michele?] disse a satana : ‘Ti rimprovera il Signore, o satana! Ti rimprovera il Signore che si è eletto Gerusalemme!’ »

È proprio nel primo libro delle Cronache, cap. 21, v. 1, che la parola Satana viene usata senza articolo, vale a dire come un nome proprio che rinvia ad un soggetto con una volontà personale. In quel testo la figura di Satana diviene chiaramente un essere personale e malvagio. Mentre nel 2 *Sam* 24, 1, che è pure la fonte diretta del nostro testo, il testo diceva : « La collera del Signore si accese di nuovo contro Israele e incitò Davide contro il popolo in questo modo : ‘Su, fa’ il censimento d’Israele e di Giuda’ ». Il censimento del popolo santo reca offesa alle prerogative di Dio, unico maestro della fecondità, della vita e della morte, fedele alle sue promesse di moltiplicare il popolo. Ma circa 330/250, il Cronista è riluttante ad attribuire direttamente a Dio la cattiva decisione di Davide, cosicché scrive : « Satana insorse contro Israele. Egli spinse Davide a censire gli Israeliti. »

L'emergere della figura personale di Satana sembra legata a due fattori principali. Da una parte, il senso più vivo della santità e dell'innocenza di Dio porta ad attribuire la responsabilità diretta del male e dell'istigazione al male ad una figura autonoma, senza però mettere in ballo l'assoluta padronanza di Dio sugli eventi. Alcuni hanno visto così in Satana “la faccia scura di Dio”, come se la pura giustizia di Dio, disinserita della misericordia, fosse diventata un potere personale ed autonomo, ostile all'uomo. D'altra parte, l'incontro della fede d'Israele col dualismo persiano e la sua tematica del combattimento celeste tra le forze del Bene e le forze del Male ha potuto influenzare lo sviluppo, soprattutto nella letteratura apocalittica, di una visione del mondo e della storia che, senza mai lasciare la cornice monoteista, integra una dose di “dualismo”. Ciò che permetteva inoltre di conferire un senso trascendente alle persecuzioni che prostravano il popolo eletto : gli innumerevoli oppressori storici dell'Israele sono in realtà gli strumenti della lotta celeste condotta da Satana contro Dio.

Comunque, alla fine del processo, Satana appare un personaggio cattivo e nocivo. Egli contrasta l'uomo e cerca a spingerlo verso il peccato e la morte. « La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo ; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono » (*Sap* 2, 24) . Ostile all'uomo, Satana è anche, e più fundamentalmente, ostile a Dio. Si presenta come l'Avversario. Ora, opporsi a Dio, nel contesto del monoteismo stretto d'Israele, significa cercare a prendere il suo posto, a posarsi quale anti-Dio. La concentrazione del male in una

figura unica è così il contraccolpo del monoteismo stretto, così che la figura di Satana, qualunque siano le influenze esterne, è una creazione originale della teologia biblica ispirata.

La figura di Satana costituisce allora come un archetipo, un modello, in funzione del quale vengono « ri-pensate » tutte le realtà demoniache. Così, il carattere « furbo » di Satana viene attribuito agli altri demoni, ciò che porta a una distinzione più netta tra l'universo angelico e gli universi demoniaci. Nel libro di Tobia, per esempio, i demoni, come Asmodeo, « il peggio dei demoni » (3, 8) quello che uccide i mariti e si oppone (per gelosia?) all'unione coniugale, vogliono fare del male agli uomini (6,8), mentre gli angeli (nell'occorrenza Raffaele) li proteggono e perciò combattono i demoni (8, 3). Senza mai smettere di dipendere da Dio - monoteismo obbliga -, il mondo demoniaco viene sempre più percepito come una perversione ostile dell'universo divino ed angelico. Resta la domanda insoluta sull'origine di Satana e dei demoni, perché « più il potere demoniaco si concentra fundamentalmente in un essere cattivo, meno questo può essere stato creato tale da un Dio buono, cf. *Sap* 11, 24 » (Larcher).

1.3. « Il Principe di questo mondo » : Satana nel Nuovo Testamento

« Scoppiò quindi una guerra nel cielo : Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme con i suoi angeli, ma non prevalsero e non ci fu più posto per essi in cielo » (*Ap* 12, 7 -8). Questo testo famoso dell'Apocalisse mette in scena due universi antagonisti, ambedue bene strutturati. Lo scopo è annunciare la buona notizia della vittoria definitiva di Dio e dei suoi angeli, in favore degli uomini, sul mondo demoniaco : « Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo, poiché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli, colui che li accusava davanti al nostro Dio giorno e notte » (*Ap* 12, 10). Questa vittoria è il frutto della Pasqua di Gesù Cristo, l'agnello immolato. Nella misura in cui il Figlio dell'uomo viene innalzato da terra, esaltato, attraente così a lui tutti gli uomini, secondo un movimento in senso inverso, il Principe di questo mondo viene respinto, spogliato del suo potere (*Gv* 12, 31-32). In un modo molto espressivo, un quadro di Josse Lieferinxe, esposto nel museo del Louvre e datato dall'inizio del XVI° secolo, rappresenta questo pietoso capitombolo dei demoni nel profondo della Crocifissione di Cristo : difatti, ne è l'effetto. Attenti. Non confondere questa « caduta » dei demoni con la caduta originaria degli angeli apostata che ha segnato l'emergere del mondo demoniaco. Qui, la caduta significa la fine del dominio tirannico di Satana sugli uomini, la disfatta che Dio, nella storia degli uomini, infligge ai demoni per mezzo di Gesù Cristo. Così

la demonologia del Nuovo Testamento è totalmente riferita all'avvento del Regno di Dio in Gesù Cristo e nella sua Chiesa.

L'universo del Nuovo Testamento è, in gran parte, un universo dualistico. Non certo sul piano ontologico ma sul piano morale. Il nostro mondo è il campo in cui lottano luce e tenebre. Ogni uomo viene posto tra due campi di forze, due mondi ; egli « è » del uno oppure dell'altro a seconda della sua scelta morale e della sua adesione al « spirito » di ciascuno dei mondi. Non c'è nessuna neutralità possibile : la persona umana è sia sotto la protezione di Dio, il quale garantisce la sua libertà autentica, sia sotto il dominio tirannico del diavolo, che è una vera schiavitù. Le condizioni sociopolitiche del popolo ebreo all'epoca di Cristo spiegano in parte l'indole « pessimista » di questa visione del mondo. Il popolo ebreo vive sotto un dominio di cui egli sa bene che solo l'intervento divino può liberarlo.

Satana ed i suoi demoni sono quindi onnipresenti nel Nuovo Testamento. L'universo in cui appare Gesù Cristo è colmo, saturo di presenza demoniaca. Anche l'aria che si respira è un'aria malsana, pestilenziale. Nella « cosmologia sacra » dell'epistola agli Efesini, la quale riflette le credenze diffuse nel mondo ellenistico del primo secolo, Dio è « al di sopra di tutti i cieli » (4, 10) ; gli uomini sono sulla terra, ma l'aria e le regioni celesti sono il campo dei poteri demoniaci : « Gli spiriti del male abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 13), e Satana è vocato « il Principe del regno dell'aria » (*Ef* 2, 2). Soprattutto, i demoni dominano gli uomini. Essi li « possiedono ». Difatti, appena l'uomo consente al male morale sotto l'istigazione del Tentatore, si consegna, mani e piedi legati, al dominio tirannico di Satana. Appena si imbarca nella spirale del peccato, egli cade « nelle reti del diavolo » (2 *Tm* 2, 26), perché « chi commette il peccato viene dal diavolo » (*I Gv* 3,8). In quanto schiavi del peccato, gli uomini sono « i figli del Maligno » (Mt 13, 38), « figli del diavolo », siccome viene detto a proposito del mago Elimas (*At* 13, 10), contemporaneamente i suoi strumenti e le sue vittime: « Voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro » (*Gv* 8, 44). Questa schiavitù significa che l'uomo è alienato : egli agisce sotto l'influsso di un altro (*alienus*), il quale lo manipola e si serve di lui, contrastando lo slancio profondo della propria natura. L'uomo viene usato in un'operazione di demolizione di cui la finalità è la morte : i demoni uccidono gli uomini e fanno che essi s'ammazzano l'uno l'altro. Satana conforta il suo potere tirannico servendosi delle conseguenze del peccato : la malattia e la morte, o ancora le strutture sociali perversi che conseguono dal peccato : il « mondo » (di cui Satana è il « Principe ») e le sue istituzioni di morte. Quel dominio del diavolo è dunque universale tanto quanto il peccato : « Tutto il mondo sta in potere del Maligno » (*I Gv* 5,19). Mostrando a

Gesù tutti i regni della terra, il Tentatore non esita ad affermare : « Ti darò tutto questo potere e la loro gloria, perché a me è stata data e io la do a chi voglio » (*Lc* 4, 6). La schiavitù degli uomini rispetto al diavolo rende manifesta la « miseria dell'uomo senza Dio ». I « posseduti » che incontriamo nel Vangelo ci fanno vedere un'immagine terribile della condizione dell'uomo quando ha rotto deliberatamente con Dio. Essi vivono nello spirito impuro, cioè nell'incapacità di entrare in relazione col Santo. Di conseguenza, essi delirano, sono muti, ciechi, sordi, chiusi rispetto a ogni relazione autentica col prossimo. Abitano i cimiteri (*Mc* 5, 3), scatenano la loro rabbia contro loro stessi e contro gli altri. Sono tormentati dallo spirito cattivo che li spinge a suicidarsi (*Mc* 9, 22). In poche parole, il posseduto sembra un morte-vivente.

Durante il periodo intertestamentario, l'universo, finora assai fluido e poco unificato, del demoniaco prende consistenza e si struttura. Oramai, il suo capo incontestato ne è Satana che raduna sotto la propria autorità tutto il mondo demoniaco. Satana è l' « astro caduto dal cielo sulla terra » a chi « fu data la chiave del pozzo dell'Abisso » da dove escono le « cavallette » infernali che si spargono sulla terra per tormentare gli uomini. « Il loro re era l'angelo dell'Abisso, che in ebraico si chiama Perdizione, in greco Sterminatore » (cf. *Ap* 9, 1-11). Satana ha ai suoi ordini i demoni o spiriti impuri che sono difatti « legione » (*Mc* 5, 9). Cristo parla del fuoco eterno « preparato per il diavolo ed i *suoi* angeli » (*Mt* 25, 41). I demoni sono difatti « gli angeli di Satana » e Gesù Cristo, quando viene accusata di cacciare i demoni per mezzo di Beelzebùl, principe dei demoni (*Mt* 12, 24) fa riferimento al mondo demoniaco come se fosse un regno che sussiste grazie ad una certa coerenza interna.

Il capo degli spiriti malefici è chiamato indifferentemente Satana (34 occorrenze nel Nuovo Testamento) o diavolo, cioè « divisore » (33 occorrenze, contro una sola nel AT). Egli recupera anche i nomi delle diverse divinità malefiche, come Beelzebùl, o ancora Belial / Beliar (nome che significa « cattiveria »), denominazione molto frequente negli scritti di Qumran.

Il medesimo personaggio sinistro viene anche chiamato in funzione della sua azione malefica. Egli è chiamato il Malvagio (*ho poneròs* ; 12 occorrenze nel Nuovo Testamento), e l'ultima domanda del *Pater noster* chiede che siamo liberati appunto dal Malvagio (*Mt* 5, 37). Egli è anche il Nemico, l'Avversario, colui che semina l'erbaccia nel campo (*Mt* 13,39), ma di cui « il potere » viene calpestato dagli apostoli (*Lc* 10, 19). Da Nemico, egli è per eccellenza l'Anticristo (*I Gv* 4,3) anche se questa parola viene piuttosto applicata ai suoi strumenti

umani. Viene designato anche come il « Sterminatore (Abaddôn) » (Ap 9,11). In funzione delle diverse forme della sua malizia, egli viene chiamato « menzognero e padre della menzogna », « omicidio fin dal principio », poiché la sua menzogna ha portato l'uomo al peccato ed alla morte (Gv 8, 44) . In quanto trascina gli uomini verso il male, si chiama il tentatore (*ho peirazôn*) o il seduttore... Satana ricapitola infine tutte le figure del male abbozzate nell'Antico Testamento : l'enorme drago, l'antico serpente (Ap 12, 9).

1.4. « Io vedevo Satana cadere dal cielo » (Lc 10, 18)

Questa descrizione dell'impero universale del Male sarebbe totalmente deprimente e scoraggiante se, nel Nuovo Testamento, non fosse intrinsecamente riferita alla vittoria di Gesù Cristo su Satana. Difatti, il Nuovo Testamento non ci rivela la profondità e l'universalità del peccato se non nel momento in cui viene perdonato in Cristo. Nello stesso modo non insiste tanto sul dominio demoniaco che per mettere in rilievo l'irruzione vittoriosa del Regno di Dio.

« Fin dove si distende l'impero di queste Potenze che, radiando innumerevoli a partire da un unico punto centrale, 'il principe di questo mondo' (Gv 14, 30), governano e determinano l'insieme dell'esistenza, il cristiano non può indovinarlo se non quando capisce da che cosa l'ha liberato la vittoria di Cristo sul mondo (Gv 16, 33) » (H. U. von Balthasar)

Il Signore Gesù ha, esso stesso, descritto la sua missione come una sorte di *Reconquista*, un'impresa per strappare l'uomo alla schiavitù di Satana e restituirlo a Dio. Egli è venuto per « proclamare ai prigionieri la liberazione [...], rimettere in libertà gli oppressi » (Lc 4, 18). Egli è questo « più forte » che vince l'uomo forte e bene armato, cioè Satana, e gli strappa i suoi beni (Lc 11, 21-22). La missione di Gesù sembra un gigantesco e salvifico esorcismo, una vasta operazione di pulizia, un combattimento impietoso contro gli « spiriti impuri, *pneumata akhatarta* » che sfigurano l'immagine di Dio. « Egli passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo » (At 10, 38). Questa attività di esorcista viene ben attestata già sul livello della ricerca sul « Gesù storico ». Se consideriamo soltanto il vangelo di Marco, il primo atto del ministero pubblico, dopo il battesimo e la chiamata dei discepoli, è l'espulsione di uno spirito impuro da un uomo che esso possedeva (1, 23-28), e le folle sono nell'ammirazione perché Gesù « comanda persino agli spiriti impuri ed gli obbediscono ». Poi, Gesù « predicava nelle loro sinagoghe e scacciava i demoni » (1, 39) ; gli spiriti impuri, quando lo vedono, cadono ai suoi piedi e gridano : « Tu sei il Figlio di Dio » (3,11)... Quindi, Gesù non può fare un passo senza che incontri un demonio ! Ed egli

comunica ai suoi discepoli quel potere di scacciare i demoni (3, 14 -15). « Io vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore » (Lc 10, 18), spiega Gesù ai discepoli che, tornando da missione, si rallegrano che « anche i demoni si sottomettono a noi nel tuo nome » (Lc 10, 17). La venuta effettiva del Regno di Dio nella persona di Gesù Cristo è quindi inseparabile della « caduta » di Satana. Anzi, nel Nuovo Testamento, questa liberazione degli uomini dal potere di Satana ed il loro trasferimento nel regno di Dio è l'espressione privilegiata dell'opera della salvezza operata da Gesù – la prima teoria della Redenzione, in qualche modo. « Per questo si manifestò il Figlio di Dio : per distruggere le opere del diavolo » (I Gv 3,8), e Gesù stesso osserva : « Se scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio » (Lc 11, 20). La caduta di Satana significa per l'esattezza che egli non ha più accesso al cielo per accusare gli uomini davanti a Dio. Anzi, abbiamo oramai in cielo un intercessore, Gesù, e Dio ci fa misericordia, non tenendo più conto dei peccati che ci mettevano sotto il potere di Satana.

Ciò detto, la vittoria è stata difficile. Satana ha fatto tutto per impedire la venuta del Regno in Gesù. In modo archetipico, come se fosse un « apertura » musicale, Satana, all'inizio della vita pubblica di Gesù, cerca, nel deserto, a distoglierlo dalla sua missione, siccome lo farà più tardi Pietro, il quale per ciò viene qualificato da Gesù di Satana (Mt 16). Contraducendo l'atteggiamento di Adamo nel Paradiso, Gesù, il nuovo Adamo, oppone a Satana un'ubbidienza senza difetti alla volontà del Padre : « Tutta la vita di Gesù e tutta la sua sofferenza sono un sì a Dio e, di conseguenza, un no al Tentatore » (Foester). Il vangelo di Giovanni sottolinea l'azione, invisibile ma determinante, di Satana nella Passione. È Satana che tiene le fila. Egli mette nel cuore di Giuda il disegno di tradire Gesù, anzi entra in Giuda (13, 27), al tal punto che Giuda viene chiamato un « diavolo » (6, 70). Di fatto, nella faccia-a-faccia tra Gesù e Giuda, si affrontano in realtà Dio e Satana. La Passione di Gesù è di un certo punto di vista l'ora di Satana, il suo *kairos* – « Dopo aver esaurito ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui fino al momento fissato (favorevole = *kairos*) » (Lc 4, 13). Egli vi dispiega la sua volontà omicida. Ma la Passione è, molto di più, l'ora di Cristo. « Ora è il giudizio di questo mondo ; ora il Principe di questo mondo sarà gettato fuori » (Gv 12, 31). Quindi, la vittoria apparente di Satana firma la sua disfatta definitiva. Il diavolo, già vinto, inizia allora una lotta a morte contro la Chiesa, la quale costituisce quaggiù il germe del Regno di Dio. Egli fa tutto per opporsi alla sua crescita.

« Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo, poiché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli, colui che li accusava

davanti al nostro Dio giorno e notte. [...] Esultate, dunque, o cieli, e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è precipitato sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo. Or quando il drago si vide precipitato sulla terra, si avventò contro la donna che aveva partorito il figlio maschio » (*Ap* 12, 10-13).

Per contrastare il Regno di Dio, Satana strumentalizza i poteri di questo mondo, come per esempio l'Impero Romano, « la Bestia » di *Ap* 13. Si serve anche della resistenza alla predicazione cristiana degli ebrei, qualificati perciò di « Sinagoga di Satana » (*Ap* 2, 9). Egli suscita le persecuzioni, le eresie ed i dissensi nella comunità cristiana. Egli cerca di impacciare l'attività missionaria di san Paolo : « Abbiamo desiderato una volta, anzi due volte, proprio io Paolo, di venire da voi, ma Satana ce lo ha impedito » (*I Ts* 2, 18).

In particolare, egli mette alla prova i discepoli di Cristo : « Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano » (*Lc* 22, 31). Egli cerca, per mezzo della tentazione, a staccare i fedeli da Cristo, a strappare la Parola dal loro cuore per paura che non credano e non siano salvati (*Lc* 8, 12). Perciò gli autori sacri mettono i cristiani in guardia contro l'attività diabolica : « Siate temperanti, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare » (*I P* 5, 8). Ma subito dopo il testo indica l'antidoto : « Resistetegli saldi nella fede (*I P* 5, 9). Allora « il Dio della pace stritolerà ben presto Satana sotto i vostri piedi » (*Rm* 16, 20). Per mezzo della fede che li unisce a Cristo ed al suo potere vittorioso, i cristiani vengono preservati dal peccato e dunque dal dominio del demonio ; « sono vincitori del Cattivo » (*I Gv* 2, 13-14). « Le potenze degli inferni [le porte del Ade] non prevarranno sulla Chiesa » (*Mt* 16, 18). Invece chi si allontana di Cristo e della comunità cade inevitabilmente sotto il potere di Satana. Così Paolo chiede che il peccatore ostinato venga « scomunicato », privo dei soccorsi della Chiesa, e, per tanto, « consegnato a Satana a rovina della carne » (*I Co* 5, 5) perché si converta.

Ma l'attività malefica dei demoni avrà una fine : Satana verrà eliminato definitivamente nel « fuoco eterno » (*Mt* 25, 41). « E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta : saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli » (*Ap* 20, 10), poi la Morte e l'Ade li seguono (*Ap* 20, 14).

1.5. Ambivalenza delle « Potenze » da san Paolo

San Paolo proclama che tutti, tanto pagani quanto ebrei, abbiamo un libero accesso al Padre mediante la fede nell'unico Mediatore, Gesù. Per tanto, egli sottolinea con insistenza che qualsiasi altra mediazione viene subordinata all'unica mediazione di Cristo. Perciò, egli afferma il primato e la supremazia di Gesù Cristo rispetto a tutte le realtà celesti che egli chiama Potenze (*dynameis*), Principati (*archai*), Troni, Virtù, Signorie... È difficilissime delineare la natura e il ruolo di queste "realtà". Sono potenze astrali oppure esseri spirituali ? Sono realtà moralmente buone (angeli) oppure esseri malefici (demoni) ? Alla prima domanda, si può rispondere che san Paolo vede come un tutto la realtà complessa formata dall'unione tra un essere spirituale e la realtà astrale "animata" da lui : le Potenze sono degli spiriti che reggono il mondo mediante l'influenza dei astri. La risposta alla seconda domanda è più sottile.

Quando le Potenze appaiono per la prima volta nelle lettere di san Paolo, cioè nella *I Co* 15, 24, il loro significato è chiaramente negativo poiché Paolo sostiene che alla fin fine, nell'escatologia, Cristo distruggerà ogni Principato (*arche*), Potenza (*exousia*) e Forza (*dynamis*). Nello stesso modo, nella *Rm* 8, 38-39, le medesime realtà fanno parte, con gli angeli, degli eventuali ostacoli all'unione con Cristo :

« Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati (*archai*), né presente né avvenire, né potenze (*dynameis*), né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore »

La natura metafisica e l'indole morale di questi « principati » e « potenze » non è chiaro : san Paolo intende soltanto insistere sull'accesso immediato a Dio per mezzo di Cristo. In *Ga* 4, 3 e 4, 9, l'espressione « elementi del mondo (*stoicheia tou kosmou*) » potrebbe rinviare alla medesima tematica.

« Anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo [...]. Un tempo, per la vostra ignoranza di Dio, eravate sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono ; ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi, ai quali di nuovo come un tempo volete servire? Voi infatti osservate giorni, mesi, stagioni e anni ! »

Il senso dell'espressione "elementi del mondo" è molto discusso. Per alcuni esegeti, gli elementi del mondo sono « dei principi di condotta naturali, molto inferiori alla vita nel Cristo. » Ma il senso angelico-cosmologico sembra più probabile. Gli « elementi del mondo » designano « i poteri elementari dell'universo che poi sono in modo più particolare identificati coi poteri angelici per mezzo dei quali la Legge fu promulgata o con gli spiriti direttamente legati ai corpi celesti, che reggono le sfere planetarie ritenute esercitare un'influenza ed un controllo sulla vita ed il destino delle persone » (R. Y. Fung)

Così lo spirito celeste mantiene in schiavitù gli uomini tanto per mezzo della Legge ebraica quanto per mezzo delle religioni pagane che li costringono ad osservare delle pratiche religiose ed alimentari legate al calendario, cioè ai cicli cosmici.

Comunque sia, l'insegnamento sulle Potenze torna nelle lettere paoline della cattività. La lettera ai Colossesi ci insegna che sono state create in Cristo :

« In lui furono create tutte le cose, nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili, Troni (*thronoi*), Dominazioni (*kuriotetes*), Principati (*archai*) e Potenze (*exousiai*). Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui » (*Col 1, 16*)

Più avanti, l'autore afferma che Cristo è non solo il creatore di queste potenze ma anche il loro capo (*kephalê*) :

« Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo. È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, e voi avete in lui parte alla sua pienezza, di lui cioè che è il capo di ogni Principato (*arche*) e di ogni Potenza (*exousia*) » (*Col 2, 8-10*).

Ma « capo » ha in quel testo il medesimo senso che quando viene detto che Cristo è « capo della Chiesa » (*Col 2, 9*) ? Sembra di non. Qui, si tratta soltanto di dire che Cristo domina le « Potenze », cosicché esse non possano impedire i cristiani di ricevere tutto da Cristo. Del resto, pochi versetti più avanti, san Paolo afferma che Dio « avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo » (*Col 2, 15*). Osservate però che, qui, queste « Potenze », perché create in Cristo, non sono più distrutte (come avveniva nella 1 Co) ma sottomesse a Cristo.

La stessa ambivalenza si ritrova nella lettera agli Efesini. L'autore, per mettere in risalto il potere di Cristo, lo mette al di sopra di alcune realtà potenti ma apparentemente « neutre » :

« Dio lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato (*archè*) e autorità (*exousia*), di ogni potenza (*dunamis*), e dominazione (*kuriotês*), e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro » (*Ef* 1, 21)

Però, secondo *Ef* 6, 12 queste « Potenza » sono delle realtà ostili a Dio, quindi « demoniaci » :

« La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati (*archai*) e le Potestà (*exousias*), contro i dominatori (*kosmokratoras*) di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 12).

Quindi, non è facile proporre un'interpretazione generale per armonizzare tutti questi testi. Forse, potremmo dire che, nei brani in cui le Potenze sono ritenute neutre, san Paolo le considera in quanto sono degli esseri creati da Dio in Cristo, mentre, nei brani in cui sono ritenute malvagie, le considera nel loro stato attuale di opposizione a Dio. Ciò suppone l'idea che esse si sono ribellate contro il loro Creatore, ma quest'idea non appare esplicitamente nei testi. La tradizione ulteriore identificherà queste "nozioni" a degli ordini angelici : alcuni angeli che appartenevano prima ai diversi ordini o gruppi celesti sono diventati dei demoni a causa del loro peccato. Però hanno conservato il nome dell'ordine dal quale sono decaduti. Per esempio, le Potenze designano ora degli angeli buoni ed ora dei demoni. Questa spiegazione è coerente ma i fondamenti scritturistici sono deboli.

1.6. Sviluppi della demonologia cristiana fino a san Tommaso d'Aquino

Nel XIII° secolo, i teologi scolastici in generale e san Tommaso d'Aquino in particolare hanno elaborato una sintesi scientifica per rendere ragione degli insegnamenti della tradizione cristiana sugli angeli ed i demoni. A tal fine, si sono appoggiati su diverse fonti. Le filosofie greco-arabe, allora recentemente scoperte, forniscono loro (oltre alcune difficoltà di più da risolvere!) preziosi strumenti concettuali, ma il criterio determinante per la loro riflessione rimane la Parola di Dio, ricevuta dalla Tradizione vivente della Chiesa, tale quale si esprime nelle opere dei Padri della Chiesa (*Sancti*). Perciò l'insegnamento di san Tommaso dipende ampiamente dalle riflessioni dei Padri della Chiesa, e specialmente

dall'insegnamento di sant'Agostino. Perciò, ogni volta che abborderemo un tema di demonologia da san Tommaso, non potremo dispensarci di ricordare, almeno in modo sommario, quale fu l'insegnamento patristico che Tommaso ha ereditato su quel tema. Tuttavia, non è inutile presentare da ora alcune caratteristiche generali della demonologia dei Padri in grado di illuminare le dottrine più particolari che esamineremo in seguito.

1.6.1. Alcune caratteristiche della demonologia dei Padri della Chiesa

I Padri della Chiesa sono innanzitutto dei pastori. Essi si preoccupano di accompagnare il popolo cristiano sulle vie che portano alla piena santità battesimale. Perciò, essi commentano la Scrittura, Parola di vita, difendono i punti controversi della fede contro i pagani o contro gli eretici o ancora indicano le vie che conducono alla perfezione della vita spirituale. Difatti, la dottrina sui demoni viene generalmente integrata in un insegnamento pratico, ascetico. La vita spirituale è considerata dai Padri – cominciando dai Padri del deserto – come una battaglia vitale che ogni battezzato (ma ancora di più il monaco), sostenuto dallo Spirito di Cristo, conduce contro i vizi e contro gli spiriti o demoni che li suscitano, con le armi spirituali dell'ascesi, del digiuno e della preghiera. Questa lotta comincia fin dal catecumenato, poi si intensifica nel momento del battesimo in cui il credente rinuncia a Satana ed alle *pompae diaboli*, cioè a tutto ciò che si oppone allo spirito di Cristo in una determinata cultura (il teatro pagano ed i giochi del circo nell'antichità tardiva). La guerra si prolunga dai santi monaci che partono nel deserto per affrontare il demonio nel suo ultimo cantuccio e partecipano alla vittoria di Cristo.

Da un punto di vista più speculativo, i Padri della Chiesa affrontano una doppia sfida. Prima, come proporre un'interpretazione coerente dei dati assai diversi e disparati del giudeo-cristianesimo sui demoni ? Poi, come integrare in modo critico nel pensiero cristiano una demonologia greco-romana lussureggiante. Difatti, le grandi filosofie dell'antichità tardiva accordavano un posto centrale ai demoni quali esseri intermedi tra Dio e gli uomini. Già Platone aveva cercato di razionalizzare alquanto le credenze spontanee. Secondo lui, il « demoniaco » è un mondo intermedio : i demoni, ritenuti da Platone esseri moralmente buoni, dotati di una vivissima intelligenza, fanno il ponte, il legame, tra il mondo degli uomini e quello dei dèi. Nel *Simposio*, si dice a proposito del demonio Eros :

« - È un demone potente, Socrate. I demoni, infatti, hanno una natura intermedia tra quella dei mortali e quella degli dèi.

- Ma qual è il suo potere ? chiesi.

- Eros interpreta e trasmette agli dèi tutto ciò che viene dagli uomini, e agli uomini ciò che viene dagli dèi : da un lato le preghiere e i sacrifici degli uomini, dall'altro gli ordini degli dèi e i loro premi per i sacrifici compiuti ; e in quanto è a mezza via tra gli uni e gli altri, contribuisce a superare la distanza tra loro, in modo che il Tutto sia in sé stesso ordinato e unito. Da lui viene l'arte divinatoria, ed anche il sapere dei sacerdoti sui sacrifici, le iniziazioni, gli incantesimi, tutto quel che è divinazione e magia. Il divino non si mescola con ciò che è umano, ma, grazie ai demoni, in qualche modo gli dèi entrano in rapporto con gli uomini, parlano loro, sia nella veglia che nel sonno. L'uomo che sa queste cose è vicino al potere dei demoni, mentre chi sa altre cose - chi possiede un'arte, o un mestiere manuale - resta un artigiano qualsiasi o un operaio. Questi demoni sono numerosi e d'ogni tipo : uno di essi è Eros. »

Questa demonologia, ancora in germe da Platone, non smetterà d'amplificarsi e sarà un tema centrale nelle filosofie religiose neoplatoniche dell'antichità tardiva. In esse, i « demoni » hanno un ruolo di mediazione religiosa tra la divinità, inaccessibile, e gli uomini. Essi assicurano anche l'unità e la coesione del cosmo. I Padri elaborano una demonologia cristiana in un dialogo critico con questo neoplatonismo volgarizzato, ultimo baluardo della religione pagana contro la vera fede.

In questa demonologia, la domanda centrale riguarda l'origine dei demoni. Contro qualsiasi dualismo, i Padri affermano che il diavolo ed i demoni sono delle creature di Dio e non dei principi indipendenti da Dio. La loro malvagità non è naturale né innata (ciò renderebbe il loro Creatore responsabile del male) ma risulta da una libera scelta personale, da un peccato, un'apostasia. Così, quando nella *Città di Dio*, sant'Agostino descrive la storia delle due Città, egli comincia dalla loro origine e, nei libri XI e XII, egli tratta della creazione degli angeli, di come sono entrati nella beatitudine, e di come alcuni sono diventati demoni. Difatti, la storia delle due Città comincia proprio nel mondo angelico con la separazione di cui parla *Gen 1*, tra la luce (angeli buoni) e le tenebre (angeli cattivi). Questa separazione risulta dalla scelta pro o contro Dio fatta dagli angeli. Dopo questo, gli uomini entrano a loro volta in questa storia, in tal modo che la Città celeste viene composta da angeli e da uomini, così come la Città terrestre che la contrasta.

« Prima di parlare dell'origine dell'uomo, con cui avviene nel tempo l'inizio delle due città per quanto attiene al genere degli esseri ragionevoli e mortali, come è già dimostrato che è avvenuto per gli angeli nel libro precedente, penso di dover esporre ancora alcuni concetti sugli angeli stessi. Si deve dimostrare, cioè, per quanto mi è possibile, che non si può considerare assurda e non conveniente una comune società di angeli e di uomini. Quindi si può parlare con proprietà non di quattro città, ossia società, cioè due di angeli e altrettante di uomini ma di due soltanto, una composta di buoni e l'altra di cattivi, tanto angeli che uomini » (*De civitate Dei*, XII, 1).

Nel Medioevo verrà confermata la dottrina della bontà iniziale dei demoni ed il fatto che la loro perversità risulti da una libera scelta da parte loro, soprattutto quando la Chiesa verrà confrontata al risorgere delle dottrine dualistiche nel catarismo. Perciò, il IV° concilio Lateranense (1215) definisce solennemente che gli angeli ed i demoni sono delle creature di Dio e che la malizia dei demoni non è di nessuno modo naturale :

« [Crediamo fermamente che Dio-Trinità è] unico principio dell'Universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e corporali che, con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature, quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli ed il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e corpo. *Il diavolo infatti e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da sé stessi si sono trasformati in malvagi.* L'uomo poi ha peccato per suggestione del demonio. »

Il peccato dell'angelo (peccato chimicamente puro) diviene da allora un tema maggiore della speculazione teologica. Così, nel XI° secolo, sant'Anselmo, nel *De casu diaboli*, ne propone una sottile spiegazione.

Alla domanda sull'origine dei demoni si aggiunge quella sulla loro fine. Difatti, se tutto viene da Dio e torna a Dio, alcuni Padri, come Origene, suggeriscono che, dopo un tempo di purificazione, i demoni si convertiranno e saranno per tanto salvati (*apocatastasis*). Però, la Chiesa ha respinto questa idea, affermando che le pene dei demoni saranno senza fine. Perciò nella *Città di Dio* sant'Agostino si ferma a lungo sulla natura ed il significato delle sofferenze perpetue inflitte ai demoni. Questo tema delle pene dei demoni incontra quello della loro « corporeità », perché i Padri fanno fatica a vedere come un essere del tutto incorporeo potrebbe soffrire dal fuoco dell'inferno.

Sant'Agostino si interessa anche ai poteri del demonio. Lo scopo dei primi libri della *Città di Dio* (I-X) è di mostrare l'impotenza radicale del paganesimo, il quale non è in grado di procurare né beni celesti neanche i beni terrestri. Ora, secondo i Padri, le religioni pagane sono opere dei demoni, le quali si servono di esse per imporre agli uomini la loro schiavitù e contrastare il Regno di Dio. Quindi, importa riflettere sulla natura e sull'estensione dei poteri sovrumani dei demoni in modo di capire come queste religioni possono conquistare le persone. Nei libri VIII e IX della *Città di Dio*, in cui sant'Agostino si dedica ha l'esame critico della demonologia neoplatonica di Apuleio (II° secolo), egli afferma che tutti i demoni sono degli esseri cattivi e malefici e nega che possano giocare un qualsiasi ruolo mediatore tra gli uomini e Dio. Questo ruolo viene rigorosamente riservato al solo Gesù Cristo.

1.6.2. La demonologia di san Tommaso

Oltre numerosi insegnamenti occasionali sui demoni disseminati nei commenti scritturistici, san Tommaso ha trattato in modo sistematico della demonologia a quattro riprese.

Prima, nel 1252-1256, nello *Scriptum*, quando commenta le distinzioni 2-11 del II° libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo. Ispirandosi direttamente al *De sacramentis* di Ugo di San-Vittore, il Lombardo aveva diviso « la materia angelica » in tre parti : *primo*, « quando la creatura angelica è stata creata, e dove, e quale è stata fatta nel momento della sua creazione iniziale » ; *secundo*, « quale è diventata per il fatto che alcuni si sono allontanati e che alcuni si sono convertiti » ; terzo « di sua eccellenza, degli ordini, della differenza dei doni, delle funzioni e dei nomi così come di diversi altre cose ». Il commento alla seconda parte (distinzioni 5 -7) dà a san Tommaso l'opportunità di sviluppare il tema del peccato dell'angelo e delle sue conseguenze, ma i temi demonologici rimangono immischiati coi temi angelologici.

Nella *Somma di teologia*, circa 1266 -1268, l'essenziale della demonologia si trova nella *prima Parte*, per l'esattezza nella terza sezione della *prima Parte* dedicata alla « processione delle creature » a partire da Dio (q. 44-119). San Tommaso procede in tre tappe. Egli tratta prima della produzione delle creature (q. 44-46 : « trattato della creazione »), poi della loro distinzione, cioè della diversità delle creature e del suo significato teologico (q. 47-102), ed infine della loro conservazione e del governo divino. Le questioni sugli angeli ed i demoni si trovano tanto nella seconda quanto nella terza parte. Nella seconda parte, san Tommaso considera in modo generale la distinzione delle creature (q. 47), poi la distinzione

quasi-trascendentale tra il bene ed il male (q. 48-49), prima di fermarsi più a lungo sulla distinzione tra i tre tipi fondamentali di creature : la creatura spirituale, la creatura corporale e l'uomo (q. 50-102). Le questioni dedicate alla « creatura che è puro spirito denominata angelo dalla sacra Scrittura » (q. 50-64) aprono questa sezione. San Tommaso, appoggiandosi alla distinzione tra essere ed agire, tratta prima dell'essere ossia della sostanza degli angeli (q. 50-53), prima di studiare l'agire angelico, prima nella sua dimensione cognitiva (q. 54-58), poi nella sua dimensione affettiva (q. 59-60). Per san Tommaso, che riprende una tesi di Dionigi, il peccato ha danneggiato ma non ha distrutto la natura angelica dai demoni, così che tutto ciò che ha appena detto a proposito dell'essere e dell'agire degli angeli vale anche per i demoni. Lo stesso a proposito della prima domanda relativa alla storia degli angeli, quella dedicata alla loro creazione (q. 61). Però, subito dopo, a proposito della chiamata degli angeli alla vita soprannaturale e della risposta diversa che ci hanno dato, san Tommaso, dopo avere presentato la perfezione soprannaturale ossia la gloria degli angeli buoni (q. 62), si chiede come alcuni angeli sono diventati cattivi (q. 63-64). Egli prende in esame la loro colpa (q. 63), poi la pena che ne segue (q. 64).

Dopo lo studio sulla distinzione delle creature, san Tommaso passa allo studio del governo divino, cioè del modo in cui Dio conduce tutte le creature verso il loro fine (q. 103-119). Ora, Dio si associa le creature, quali cause seconde, nel governo dell'universo. Quindi san Tommaso studia in che modo le creature, in dipendenza dell'azione divina, agiscono le une sulle altre. Riprendendo la divisione tripartita delle creature, egli studia prima « come muovono gli angeli che sono creature puramente spirituali », vale a dire come gli angeli influiscono sulle creature (q. 106-114), poi egli considera l'azione dei corpi (q. 115-116) e infine quella degli uomini (q. 117-119). Le questioni sull'azione degli angeli seguono una chiara struttura logica :

I. Come l'angelo agisce su un altro angelo

- A. L'illuminazione (q. 106)
- B. La locuzione (comunicazione tra gli angeli) (q. 107)
- C. L'ordinamento degli angeli in gerarchie e ordini (q. 108)
- D. L'ordinamento degli angeli cattivi (q. 109)

II. Come l'angelo agisce sulla creatura corporale. Il governo degli angeli sugli esseri corporali (q. 110)

III. Come l'angelo agisce sull'uomo

A. Sino a che punto gli angeli possono influire sugli uomini con le loro virtù naturali (q. 111)

B. La missione degli angeli (q. 112)

C. La custodia degli angeli buoni e l'ostilità di quelli cattivi (q. 113-114)

1. La custodia degli angeli buoni (q. 113)

2. L'ostilità dei demoni (q. 114).

Dopo 1267, san Tommaso ha tenuto un'importante questione disputata sui demoni, integrata nelle Q. de malo (q. 16). Uno semplice sguardo sui titoli delle questioni ci indica già quali sono le preoccupazioni di san Tommaso in materia di demonologia :

[Natura]

1. Se i demoni abbiano dei corpi ad essi naturalmente uniti (Utrum daemones habeant corpora naturaliter sibi unita)

[Peccato del angelo]

[Esistenza] 2. Se i demoni siano per natura cattivi nella volontà (Utrum daemones sint naturali in voluntate).

[Motivo] 3. Se il diavolo peccando abbia desiderato l'uguaglianza con Dio (Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam)

[Modalità] 4. Se il diavolo abbia peccato o abbia potuto peccare nel primo istante della sua creazione (Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis).

[Conseguenze del peccato]

[Irreversibilità] 5. Se il libero arbitrio nei demoni possa ritornare al bene dopo il peccato (Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum)

6. Se l'intelletto del diavolo dopo il peccato sia stato così ottenebrato che in esso possa cadere l'errore o l'inganno (Utrum intellectus diaboli post peccatum sic sit obtenebratus ut in eum possit cadere error vel deceptio).

[Poteri dei demoni]

[Capacità cognitive]

7. Se i demoni conoscano le cose future (Utrum daemones cognoscant futura)

8. Se i demoni conoscano i pensieri dei nostri cuori (Utrum daemones cognoscant cogitationes cordium)

[Capacità d'agire sui corpi]

9. Se i demoni possono trasmutare i corpi con una trasformazione formale (Utrum daemones possint trasmutare corpora transformatione formali).

10. Se i demoni possano muovere localmente i corpi (Utrum daemones possint movere corpora localiter).

[Capacità d'agire sullo psichismo umano]

11. Se i demoni possano mutare la parte conoscitiva dell'anima quanto alla facoltà sensitiva interiore o esteriore (Utrum daemones possint immutare partem animae cognoscitivam quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem).

12. Se i demoni possano mutare l'intelletto dell'uomo (Utrum possint immutare hominis intellectum).

1.7. I demoni : mito oppure realtà ?

Fino all'inizio dell'"età secolare" (Taylor), l'esistenza reale degli angeli e dei demoni era ovvia, senz'altro. L'angelo o il demonio venivano percepiti come « qualcuno », un soggetto personale, un centro autonomo di esistenza e d'azione, il quale faceva parte del mondo e interveniva in modo abituale nella storia degli uomini. Tutta una serie di pratiche sociali (riti magico-religiosi, leggende popolari...) conferiva a questa credenza una forma di evidenza socioculturale. I nostri antenati sarebbero stati meno sorpresi d'incontrare un diavolo in carne e ossa in una sentina male illuminata che non lo siamo noi di essere fermati dai carabinieri nascosti dietro il ponte dell'autostrada. La teologia cristiana non aveva quindi

bisogno di giustificare l'esistenza degli angeli o dei demoni. Si proponeva piuttosto di cristianizzare queste credenze universali. Oggi la situazione è cambiata del tutto. Viviamo in un ambiente culturale intrinsecamente segnato dal primato della tecno-scienza, la quale ha disincantato il nostro modo di percepire il mondo. Angeli e demoni sono spariti del nostro orizzonte quotidiano perché non servono più. Per noi, tutto ciò che accade si spiega, o potrebbe spiegarsi, per mezzo delle cause naturali immanenti. Quando succede un fatto sorprendente, insolito, ne cerchiamo la causa naturale. Non l'attribuiamo ai demoni. Non abbiamo più bisogno degli spiriti per spiegare la realtà quotidiana. Quindi la credenza nell'esistenza degli angeli e dei demoni fa fatica a trovare qualche sostegno fuori della pura adesione di fede.

Qualcuno potrebbe obiettare, contro l'idea che vivremo oramai in un mondo disincantato, che il credere nei « spiriti » va alla grande, compreso nell'Occidente secolarizzato. Spesso si parla di un « ritorno degli angeli » nella cultura contemporanea. Quanto al credere a nell'esistenza dei demoni, essa sembra assai diffusa, a tal punto che il fenomeno del satanismo è diventato preoccupante. In Italia, parecchie Conferenze episcopali regionali hanno messo i fedeli in guardia contro questo fenomeno o fenomeni analoghi : « Magia e demonologia » (Lettera pastorale della Conferenza episcopale di Toscana », 1994) ; « Superstizione, magia, satanismo » (Nota pastorale della Conferenza episcopale della Campania, 1995...). Il « satanismo » è all'origine un movimento nato negli Stati Uniti negli anni 1960, il quale vede nel male e negli spiriti del male una forza creatrice da coltivare. Già il Dottore Fausto pensava che l'alleanza col demonio fosse più efficace che la fede in Dio per raggiungere i propri fini !

Al mio parere, la credenza di tanti nostri contemporanei negli « spiriti » è una reazione (erronea benché comprensibile) contro l'egemonia totalitarista della cultura tecnico-scientifica che impoverisce e mutila la realtà riducendola alle dimensioni che può gestire e padroneggiare. L'uomo cerca qualcos'altro. Purtroppo, la credenza odierna negli spiriti condivide l'errore fondamentale della cultura tecnico-scientifica : la riduzione della razionalità alle sole « scienze dure ». In quel caso, qualsiasi approccio diverso da quello « scientifico » viene *a priori* ritenuto irrazionale, non-oggettivo : si tratta di sentimenti o d'opinioni. L'idea che la metafisica o la teologia fosse a modo loro delle scienze razionali è preso in giro. In conseguenza, il mondo degli spiriti viene fatalmente confinato fuori delle frontiere della razionalità. Gli spiriti sono condannati ad abitare un "sacro" selvaggio, irrazionale. Difatti, è difficile "pensare" questi « spiriti » nella cultura post-metafisica, la

quale non è più in grado di raggiungere la dimensione spirituale del reale. Gli “angeli” postmoderni somigliano molto a questi altri sottoprodotti dei sogni generati dal materialismo scientifico che sono stati pochi anni fa gli extraterrestri ed altri marziani.

In quel contesto, alcuni cristiani, diffidenti a buon diritto verso lo sviluppo di una religiosità troppo emozionale (però, i quali non smettono di tremare religiosamente di fronte alla Scienza) stimano che l'insegnamento tradizionale della Chiesa sugli angeli ed i demoni è diventato un ostacolo per la credibilità globale della sua predicazione. Come dare credito ad una religione così arcaica da parlare ancora degli « spiriti » ? Per salvare il salvabile, bisogna sacrificare gli angeli e i demoni sull'altare della modernità. L'operazione non è difficile : basta evidenziare che la credenza negli « spiriti » è un elemento estrinseco, “accidentale”, che non appartiene alla sostanza stessa della Rivelazione ma a un ambiente culturale in cui la fede si è sviluppata ma che adesso è superato. In altre parole, questa credenza è un'opzione che si può evacuare senza danneggiare l'essenziale della fede. Tutto al contrario.

Quindi, prima di andare più avanti nel nostro corso, occorre assicurarci che l'oggetto che intendiamo studiare esiste davvero. Inutile speculare sul « *quid sit* » (« che cosa è ? ») se la risposta al « *an sit* » (« esiste ? ») dovesse essere negativa. Procederò in due tappe. Nella prima tappa mostrerò che l'esistenza dei demoni, benché non sia privata di credibilità razionale, non è oggetto di una dimostrazione filosofica. In conseguenza, è solamente per mezzo della fede che possiamo tenere l'esistenza dei demoni e individuare la loro azione nel nostro mondo. Nella seconda tappa, considererò i legami della demonologia con la fede cristiana : essa è un rivestimento mitologico accidentale di cui bisognerebbe sbarazzarsi oggi per mezzo di un'ermeneutica idonea, oppure è un dato che, benché secondario, appartiene intrinsecamente alla fede cristiana.

1.7.1. L'esistenza dei demoni dinanzi il tribunale della ragione

Ci sono due vie possibili per dimostrare l'esistenza degli spiriti puri : *a priori* (dalla causa verso gli effetti) e *a posteriori* (dagli effetti verso la causa). Nella via *a priori* si parte da ciò che sappiamo già, filosoficamente, a proposito di Dio e del suo disegno creatore e si deduce l'esistenza nell'universo di creature puramente spirituali. Così, per san Tommaso, la perfezione dell'universo esige per vari motivi la presenza in lui di creature spirituali (cf. *Ia*, q. 50, a. 1). Invece, il fatto che alcune di queste creature spirituali siano diventate cattive a causa del peccato, non si può dedurre *a priori* : non entra nel disegno di Dio e l'esito di un atto libero non si può mai dedurre *a priori*, dato che non è contingente, non necessario.

La via *a posteriori* consiste a partire da alcuni effetti che constatiamo nel nostro mondo e di cui riteniamo che non sarebbe possibile spiegarli adeguatamente se non per mezzo dell'azione degli angeli o di demoni. Per san Tommaso, questo approccio non vale per gli angeli poiché l'angelo non è una causa prima ma una causa seconda. Tutto ciò che fa l'angelo potrebbe essere spiegato dalla sola azione di Dio. Prendo un paragone. Qualcuno scopre un testo dattiloscritto di cui sono il modesto autore. A partire di questo testo, egli può dedurre con certezza due cose : prima, l'esistenza di un autore più o meno intelligente, poi, l'esistenza di una macchina da scrivere (perché i diti umani non hanno la forma di caratteri dattiloscritti !). Ma egli non può né affermare né negare la mediazione di una segretaria che avrebbe dattiloscritto il testo sotto mia dettatura. L'avrei potuto fare da solo. Tuttavia, se questa persona sa peraltro che ho una segretaria, allora essa può supporre con qualche probabilità che sono passato dalla sua mediazione. Lo stesso nel caso degli angeli. Nelle questioni sul governo divino, san Tommaso spiega spesso, contro il mediatismo, che Dio non si serve delle creature quali intermediari per rimediare a qualche imperfezione sua, cioè perché Dio non sarebbe in grado di governare da solo e direttamente tutte le cose. Dio non ha bisogno degli angeli per compiere il suo progetto sul mondo nello stesso modo in cui io ho bisogno di una sega e di un martello per costruire una capanna. Dio associa gli angeli ad alcune delle sue opere non per necessità ma per motivi di alta convenienza (mettere in rilievo la dignità degli angeli). Dunque, non posso dimostrare *a posteriori* la mediazione degli angeli nell'opera di Dio perché non esiste un effetto che sarebbe attribuibile in modo esclusivo all'angelo. L'esistenza della capanna mi permette di dedurre l'esistenza non soltanto del costruttore ma anche quella della sega perché il costruttore non può per sé produrre l'effetto proprio della sega di cui si serve. Invece, Dio può produrre la totalità dell'effetto (buono), anche se ha voluto, di fatto, associare una causa seconda alla propria azione.

Qualcuno dirà che, nel caso dei demoni, una dimostrazione *a posteriori* diviene possibile poiché, mentre Dio può essere la causa diretta di qualsiasi effetto buono, Dio non può essere la causa diretta di un effetto cattivo. Possiamo distinguere due tipi di effetti cattivi. Alcuni hanno una causa prossima conosciuta (il crollo della torre di Siloe è dovuto a qualche debolezza nell'edificio, il peccato di Davide è dovuto alla sua libertà...), altri no (un contadino « indemoniato » che parla greco...).

Gli Antichi consideravano che alcuni fenomeni straordinari, come le possessioni, fossero delle prove « sperimentali » dell'esistenza dei demoni. Così, san Tommaso critica la teoria di Aristotele e dei suoi seguaci secondo cui l'azione delle sostanze separate viene

sempre mediatizzata dall'azione dei corpi celesti. Egli osserva che alcuni fenomeni sensibili non possono essere spiegati per mezzo della sola influenza astrale. Secondo lui, questi fenomeni trascendono le capacità di tutta la natura e indicano una causa spirituale soprannaturale di natura diabolica. Si tratta delle possessioni (con il fenomeno di xenoglossia) e dei prodigi demoniaci. Cf. *De substantiis separatis*, c. 2 : « Sono molti fenomeni sensibili di cui l'insegnamento di Aristotele non può dare ragione. Difatti, dagli uomini oppressi dai demoni e nelle opere dei maghi appaiono certi fenomeni che possono essere fatti soltanto da una sostanza intellettuale ».

Queste « prove » sperimentali fondate sui fenomeni straordinari sono tuttavia da prendere con le molle. Da una parte, bisogna riconoscere una certa efficacia (parziale) alla riduzione antropologica moderna : l'azione attribuita direttamente ai demoni rinvia spesso a delle causalità naturali nascoste (specialmente l'incosciente). Non soltanto le diverse rappresentazioni umane dei demoni ma anche i demoni quali fonte d'azione sono spesso le proiezioni esterne dell'immaginario umano (individuale o collettivo). L'uomo oggettiva sotto forma di entità negative, demoniache, i conflitti interiori che lo rodono oppure le forze esterne ostili che la sua intelligenza non riesce ad analizzare né di conseguenza a dominare. Quando non si capiscono i fattori che hanno prodotti un evento storico (come la Rivoluzione francese), si ricorre al diavolo. Il diavolo è spesso una soluzione di comodo.

D'altra parte, anche colui che ammette, come si deve nella teologia cattolica, la possibilità delle possessioni, l'individuazione di una vera possessione si basa su dei dati fattuali e storici di cui la certezza non è sempre evidente. Lo stesso per i prodigi diabolici.

Rispetto al male « ordinario », fisico e morale, sembra possibile spiegarlo senza fare intervenire i demoni. Per i credenti, i demoni possono esercitare un'azione nefasta sul cosmo (epidemie, disastri naturali...), ma a tal fine si servono solitamente delle cause naturali, in tal modo che non è possibile dedurre da questi fatti l'esistenza dei demoni. In quanto al male morale, cioè al peccato commesso dalle persone umane, sembra che non richieda per se, cioè come elemento costitutivo ossia fattore decisivo, l'azione demoniaca, così che non si può dedurre l'esistenza del demonio neppure a partire dal peccato. Nella *Ia*, q. 114, a. 3, san Tommaso insegna che il peccato umano non procede necessariamente in modo diretto dalla tentazione del diavolo. La libertà e la corruzione della natura umana, consecutiva al peccato originario, sono elementi sufficienti per spiegare il peccato :

« Il diavolo non è causa di ogni peccato : per la ragione che non tutti i peccati sono commessi dietro istigazione del diavolo, ma alcuni hanno origine dalla libertà dell'arbitrio e dalla corruzione della carne. Infatti, osserva Origene, anche se non esistesse il diavolo, gli uomini avrebbero ugualmente l'appetito dei cibi, dei piaceri venerei e di altre simili cose, sulle quali accadono, senza il freno della ragione, molti disordini, specialmente in seguito alla corruzione della natura. Ma tenere a freno e in ordine tale appetito è in potere del libero arbitrio. Quindi non è affatto necessario che tutti i peccati provengano dalla suggestione del diavolo. »

Certo, dal punto di vista teologico, il diavolo è, in modo indiretto, la causa di tutti i peccati per quanto è stato la causa del peccato di Adamo, il quale ha posto tutti gli uomini nella condizione in cui sono proni al male. Ma la dottrina del peccato originale non è direttamente accessibile alla ragione naturale. Di più, è lecito domandarsi se la tentazione satanica fosse stata necessaria « strutturalmente » per il peccato di Adamo oppure se fosse stata semplicemente una causalità di fatto, rivelata dalla sacra Scrittura (in quel caso, non è possibile risalire in maniera necessaria dal peccato di Adamo fino all'azione di Satana).

Su quel argomento, il teologo protestante Emil Brunner sostiene che l'analisi fenomenologica del peccato ci costringe a riconoscere la presenza di una causalità diabolica nel peccato. Secondo lui, mentre i Greci ritenevano che la sensualità e la materia fossero la causa fondamentale del male, la Bibbia definisce l'essenza del peccato come una rivolta spirituale contro Dio. In quel caso, dice Brunner, il peccato umano, nella misura in cui è « soltanto » il peccato di un debole essere, fatto di carne e di sangue, non può venire per primo. Esso presuppone, prima di lui, un peccato di pure rivolta contro Dio, il quale è l'opera di uno spirito puro. Questo peccato angelico precede e provoca il peccato umano. Questa riflessione è interessante, anche se trascura il fatto che il primo peccato dell'uomo è stato proprio un peccato d'orgoglio e non di debolezza (poiché nello stato di giustizia originale la ragione dell'uomo padroneggiava perfettamente la sensibilità). Ma essa costituisce soltanto un indizio ossia un argomento di convenienza interno alla fede. Non è una dimostrazione.

Lo stesso a proposito dell'argomentazione che pretende dedurre l'esistenza dei demoni dalla percezione di un certo « eccesso » nel male morale e soprattutto del modo terribilmente efficace con cui il male si estende, prolifera, molto al di là dell'intenzione soggettiva di quelli che lo commettono e delle capacità nocive dell'umanità. Georges Bernanos ha espresso in modo chiaro questa osservazione :

« O l'ingiustizia è soltanto l'altro nome della Stupidità - ed non oso crederci - giacché instancabilmente tende le sue trappole, misura i suoi colpi, ora si drizza ora si striscia, assumendo ogni aspetto, anche quello della carità. Oppure essa è quel che io immagino, e possiede in qualche luogo della creazione il volere, la coscienza e una mostruosa memoria [...] Chi oserebbe affermare che il male non sia organizzato, che non sia un universo più reale di quello che ci rivelano i sensi [...] Così l'ingiustizia appartiene al nostro mondo familiare, ma non interamente. La faccia livida [...] è tra di noi, ma il cuore del mostro batte da qualche altro posto, fuori dal nostro mondo, con una lentezza solenne e non sarà mai concesso a nessun uomo di penetrarne i segreti » (G. Bernanos, *I grandi cimiteri sotto la luna*, Parigi, 1938, p. 108-109 ; tr. it. Spagnoletti, p. 72-73).

Così, mi sembra che non sia una dimostrazione razionale dell'esistenza dei demoni. Però, non mancano gli indizi che suggeriscono una azione dei demoni. Questi forniscono al credente, che cerca ad interpretare l'accaduto alla luce della fede, forti argomenti di convenienza per individuare la presenza di un'azione diabolica. Ma la fede coinvolge davvero la credenza nell'esistenza reale dei demoni ?

1.7.2. La Revelazione demitizzata ?

Il credere nelle diavolerie e la pratica degli esorcismi sono stati una dei bersagli favoriti dei pensatori razionalistici dei Tempi moderni. Bisogna confessare, a loro scarico che, dall'autunno del Medioevo e soprattutto durante i Tempi moderni, l'Occidente è stato colpito di una forma di “demonofobia” acuta, ossessiva. Essa è in gran parte il frutto della « pastorale della paura », in cui Satana, oramai ritenuto dotato di un immenso potere, gioca un ruolo di primo piano. Si è tradotto tra altre con la « caccia alle streghe » che raggiunge un picco negli anni 1560-1650 e di cui gli eccessi irrazionali hanno profondamente traumatizzato le coscienze. In questo contesto, si capisce la forte reazione delle « Lumi » contro la credenza ai demoni. Così, nel 1691, viene pubblicato un libro scritto da un pastore olandese, Balthasar Bekker (1634 -1691), che crea un bel scandalo (e, dunque, ha un bel successo !) : *Il mondo incantato*. Appoggiandosi a una lettura razionale delle sacre Scritture, che intende purificarle degli elementi provenienti dal paganesimo, Bekker conclude che il diavolo, ammesso che esista, non ha nessuno influsso reale nel nostro mondo.

Nella quarta parte del *Leviatano* in cui egli tratta « Del Regno delle tenebre » (c. 45), Thomas Hobbes († 1679) si dedica ad una critica a regola d'arte della demonologia cristiana. Egli procede ad una riduzione antropologica drastica : il regno delle tenebre, di cui si parla

nella Bibbia, « non è altro che una confederazione di ingannatori che, per ottenere il dominio sugli uomini nel mondo presente, si sforzano, con dottrine oscure ed erronee di estinguere la luce sia della natura che del vangelo » (tr. Santi, p. 977). Paradosso : questi « ingannatori » hanno pervertito il genere umano, anzi la Chiesa, « introducendo la demonologia dei poeti pagani, vale a dire la loro dottrina fantastica concernente i demoni, che sono che idoli o fantasmi del cervello, privi di una propria natura reale distinta dalla fantasia umana » (p. 979). Difatti, nel c. 45, di cui il titolo ci rivela già tanto, « La demonologia e altri residui della religione dei Gentili », Hobbes, benché disposto ad accettare l'esistenza di « spiriti corporali », spiega che il credere nei spiriti puri, senza materia, è un'illusione che risulta di una falsa interpretazione del modo in cui funziona la nostra immaginazione. Riteniamo come se fossero realtà sussistenti in modo autonomo delle semplici immagini prodotte dal cervello.

Hobbes non ci interessa tanto per questo riduzionismo materialista assai grossolano, che per il fatto che cerca di fondare la propria teoria su una certa esegesi demitizzante della sacra Scrittura. Se la demonologia, dottrina di origine pagana, « non è vera, perché (potrebbe dire qualcuno) il Nostro Signore non l'ha contrastata insegnando il contrario ? Anzi, perché in diverse occasioni utilizza espressioni che sembrano confermarla ? » (p. 1033). Perché, risponde Hobbes, « questioni come queste sono più curiose che necessarie per la salvezza di un cristiano » (p. 1039). In effetti, la sacra Scrittura vale soltanto per « mostrarci la strada piana e diretta che ci conduce alla salvezza ». Per tanto, tutto ciò che, nella Bibbia, non corrisponde direttamente a questa finalità, non è coperto dall'autorità della Rivelazione. Questo è il caso del credere nei demoni.

Un procedimento molto simile viene adoperato sistematicamente da Spinoza († 1677) nel suo famoso *Trattato teologico-politico* (1670). Il principio è semplicissimo : la Bibbia non ha altra finalità che inculcare agli uomini l'ubbidienza a Dio, la quale consiste nel precetto dell'amore del prossimo. Di conseguenza, tutte le speculazioni che non sono legate in modo diretto a questo precetto non appartengono *formalmente* alla Rivelazione, anche se si trovano *materialmente* nella Bibbia. In poche parole, la riduzione della Rivelazione ad una forma di ortoprassi (l'amore del prossimo) permette di relativizzare e di emarginare gli insegnamenti speculativi :

« Dio adeguò le rivelazioni alla capacità intellettuale ed alle opinioni dei profeti ; i profeti potevano ignorare e in realtà ignoravano le verità che si collocano su un piano puramente speculativo e non si riferiscono alla carità ed alla vita pratica [...] Noi non

siamo tenuti a credere ai profeti se non riguardo a ciò che costituisce il fine e la sostanza della rivelazione : per ogni altro argomento, ciascuno è libero di credere secondo che gli garbi » (c. 2, tr. Rizzo e Fergnani, p. 435).

Perciò Dio condiscende alle credenze indifferenti, anzi false, di coloro a cui si rivolge, purché possa promuovere la vera religione etica. Applicazione immediata :

« Quando Cristo disse ai farisei, vedi Matteo 12, 26 : ‘E se Satana scaccia Satana, egli è diviso contro sé stesso ; come dunque potrebbe durare il suo regno’, non si propose che di convincere i farisei in base ai loro principi, non di insegnare che esistono i demoni o che esiste un regno dei demoni » (p. 437).

Questo è il germe della critica del mondo degli angeli e dei demoni da parte dall'esegesi razionalistica che ha fiorito nel protestantesimo liberale dell'Ottocento (F. Strauss, Schleiermacher...), ciò che K. Barth chiama « l'angelologia dell'alzare le spalle », cioè un'esegesi che rifiuta di prendere sul serio gli angeli ed i demoni.

Occorre quindi verificare se la dottrina ecclesiastica tradizionale sui demoni fa parte, sì o no, della Rivelazione. In quel caso, occorre dare un assenso de fede a questa dottrina. Per i Padri, il carattere rivelato dell'insegnamento sui demoni era ovvio e si deduceva direttamente dalle frequenti menzioni dei demoni nei libri della sacra Scrittura. Ma oggi sappiamo meglio che tutto ciò che viene enunciato *materialmente* nella Scrittura non è *formalmente* oggetto di Rivelazione. L'esistenza del firmamento di cui parla *Gen 1, 6-8*, cioè di una cupola solida che separa le acque che sono sopra da quelle che sono sotto, non esige da parte nostra un'adesione di fede.

« Non basta ammucchiare i testi [...] per poter dare ad una dottrina la consacrazione, l'autorità di una verità insegnata dalla Scrittura. Perciò è inoltre necessario che sia affermata esplicitamente dall'agiografo. Non tutte le cose enunciate nella Scrittura, anche sotto la forma di un enunciato affermativo [tipo: ‘tutti i Cretesi sono bugiardi’ (Tit 1, 12)] sono affermazioni dell'autore sacro, e, per tanto, mediante lui, affermazioni di Dio, Autore primo della Scrittura » (M.-V. Leroy).

Quindi la lettura cristiana della Bibbia non può essere ingenua. Essa richiama un'operazione ermeneutica di cui lo scopo è di distinguere tra i contenuti essenziali dell'insegnamento biblico (che toccano la fede) e gli elementi estrinseci ai quali il contenuto essenziale è legato soltanto in modo accidentale. Questi elementi estrinseci non beneficiano,

come tali, dall'autorità della Rivelazione. Come individuare ciò che è essenziale e ciò che non lo è? Bisogna prima tenere conto del genere letterario e del contesto culturale. L'autore sacro esprime il messaggio rivelato nelle categorie culturali del suo tempo. Non possiamo escludere *a priori* che queste categorie contengano delle verità universali, assunte e confermate dall'autorità della Parola di Dio. Ma non sono tutte garantite *a priori* dalla Rivelazione. Quindi non è illegittimo chiedersi se l'esistenza dei demoni faccia parte del insegnamento rivelato normativo oppure se appartenga soltanto ad una visione del mondo accidentale rispetto alla Rivelazione, come l'ha sostenuto H. Haag nel suo libretto *Liquidazione del diavolo (Abschied vom Teufel, 1969)*, in cui riteneva che le dichiarazioni del Nuovo Testamento su Satana non appartenessero al messaggio normativo, ma fossero legate alla visione del mondo di quest'epoca, oggi del tutto superata.

L'essenziale è di non sbagliarsi rispetto ai criteri da usare in quest'operazione di discernimento. Nella teologia cattolica, il criterio determinante è in ultima analisi l'insegnamento della Chiesa, il suo Magistero, a cui Cristo stesso ha affidato l'interpretazione autentica delle sacre Scritture. Certo, il discernimento operato dal Magistero non è un'operazione magica, come se lo Spirito santo cadesse direttamente sui vescovi. Il Magistero adopera (e moralmente è tenuto d'adoperare) la riflessione scientifica dell'esegesi e della teologia. Però, esso l'integra in una visione più comprensiva, più proporzionata al carattere soprannaturale di ciò di cui si tratta. Una visione che tiene presente la vita profonda della Chiesa animata e guidata dallo Spirito di verità, e che si manifesta nella pratica liturgica, il *sensus fidelium*, la vita e l'insegnamento dei santi... In nessun modo, il criterio determinante può essere un criterio soltanto mondano, come la visione « scientifica » odierna del mondo o il « credibile disponibile » descritto dalle indagini sociologiche. Bisogna diffidarsi della formula : « Oggi non si può più dire o pensare che... ».

Questo è il punto debole del progetto di « demitizzazione », simboleggiato dall'opera di R. Bultmann (1884 -1976). Secondo il famoso teologo protestante, il Nuovo Testamento si esprime nelle categorie mitiche del tempo, segnate dall'apocalittico ebreo e dallo gnosticismo. Ora, il discorso del Nuovo Testamento “in quanto discorso mitologico, non è credibile dagli uomini di oggi giacché per costoro la figura mitica del mondo è dissolta” (*Nuovo Testamento e mitologia*, p. 106). Il cristianesimo non può chiedere ai nostri contemporanei di ritenere vera questa immagine mitica del mondo « poiché la visione mitica del mondo come tale non è affatto specificamente cristiana, ma è semplicemente la visione che del mondo si aveva in un'epoca remota e che non aveva ancora ricevuto l'impronta del pensiero scientifico » (p.

106-107). Ora, l'esistenza dei demoni – così come i miracoli, l'affermazione di un legame tra morte e peccato, l'efficacia spirituale dei sacramenti, la risurrezione fisica di Gesù... –, fa parte delle rappresentazioni mitiche di cui i progressi della scienza ci hanno manifestato l'irrealtà.

« Grazie alla conoscenza delle forze e delle leggi della natura è liquidata la credenza negli spiriti e nei demoni. [...]. Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo, credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento. E chi ritenesse di poterlo fare personalmente, dovrebbe comprendere chiaramente che, se pretende di far passare il suo per atteggiamento tipico della fede cristiana, finisce col rendere incomprensibile e impossibile l'annuncio cristiano nel tempo presente » (p. 109-110).

Il divario tra le categorie mitologiche del Nuovo Testamento e la *Weltanschauung* moderna esige un'operazione di demitizzazione. Demitizzare, secondo Bultmann, non significa riportare la fede nei limiti della ragione, come hanno voluto fare i protestanti liberali dell'Ottocento, i quali interpretavano il cristianesimo come un anticipo immaginoso della filosofia (tedesca) moderna. Infatti, eliminando la mitologia, hanno anche soppresso il cherigma. Hanno buttato via il bambino con l'acqua sporca ! Si tratta piuttosto, per Bultmann, di tener presente il divario culturale per distinguere il cuore del messaggio cristiano (il cherigma) e i miti in cui la fede cristiana è stata espressa all'origine. Ora, secondo Bultmann, che si ispira a M. Heidegger, l'essenziale della fede cristiana consiste nella decisione personale, frutto della grazia, di vivere una vita autentica di fronte a Dio. L'uomo deve adottare un atteggiamento esistenziale di fede, cioè « tenersi nel invisibile, in ciò che lo supera, e rinunciare ad ogni sicurezza creata ». Così l'insegnamento biblico sulla battaglia « dualista » tra la Chiesa e Satana viene interpretata in chiave esistenziale come l'immagine del combattimento permanente che dobbiamo condurre in noi stessi per la fede contro la miscredenza.

Malgrado un apparente buonsenso, il progetto bultmaniano è gravemente deficiente dal punto di vista teologico. Da una parte, esso tradisce una grande ingenuità davanti ai prestiggi mondani della modernità scientifica. Bultmann capitola senza condizioni davanti alla Scienza, la quale, manifestamente, l'impressiona. Sembra ignorare che siano altri approcci razionali della realtà, diversi di quello, molto limitato, offerto dalle scienze, e, per tanto,

Bultmann abbandona alle scienze tutta la conoscenza della realtà « esterna ». In questo campo, tutto ciò che non è « scientifico », cade necessariamente nella categoria del mitico. Quanto alla fede, essa si rifugia nella pura soggettività, senza nessun rapporto col mondo obiettivo della natura. La fede si riduce ad una faccia a faccia esistenziale tra l'anima ed il suo Salvatore. D'altra parte (e questo è forse la causa di ciò che precede), il progetto di Bultmann è falsato dall'assenza di qualsiasi criterio ecclesiale d'interpretazione della Scrittura.

Al contrario di questo « metodo », il teologo cattolico tiene conto dell'insegnamento normativo della Chiesa sul mondo dei demoni nella sua ermeneutica della sacra Scrittura. Egli ritiene vera l'esistenza "reale" dei demoni perché Dio l'ha rivelato nelle sacre Scritture tali quali la Chiesa cattolica, assistita dallo Spirito di Cristo, le riceve, le comprende e le predica. Ora, di fronte alle obiezioni serie che esso non ignora, il Magistero della Chiesa persiste ad insegnare che l'esistenza dei demoni fa parte del patrimonio della fede. Così, di fronte alle critiche contro l'esistenza personale del demonio, la Congregazione per la dottrina della fede, nel 1975, ha raccomandato « come base sicura per riaffermare la dottrina del Magistero lo studio di un perito anonimo intitolato « Fede cristiana e demonologia » che del resto prende appoggio su l'insegnamento di san Paolo VI :

« In breve, in ciò che concerne la demonologia, la posizione della Chiesa è chiara e ferma. È vero che nel corso dei secoli l'esistenza di Satana e dei demoni non è stata mai fatta oggetto di una affermazione esplicita del suo magistero. La ragione è che la questione non fu mai posta in questi termini : gli eretici e i fedeli, ugualmente fondandosi sulla sacra scrittura, erano d'accordo nel riconoscere la loro esistenza e i loro principali misfatti. [...] 'Esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla [=la realtà del male] esistente ; ovvero chi ne fa un principio a sé stante, non avente essa pure, come ogni creatura, origine da Dio, oppure la spiega come una pseudo-realtà, una personificazione concettuale e fantastica delle cause ignote dei nostri malanni' (Paolo VI). Né gli esegeti né i teologi dovrebbero trascurare questo avvertimento. [...] La fede ci insegna, infatti, che la realtà del male 'è un essere vivo, spirituale, perverso e perversore' »

La stessa dottrina tradizionale è presupposta dal CCC (n° 391-395) e riaffermata nel più recente *Rituale degli esorcismi* (1998). Ora, la pratica liturgica costituisce un testimone maggiore del Magistero ordinario della Chiesa, secondo il principio *lex orandi, lex credendi*.

La Chiesa afferma dunque con autorità che la sacra Scrittura ci insegna l'esistenza degli angeli caduti ossia demoni. In quanto credente, il teologo riceve questa affermazione nella fede. Però, tocca a lui cercare come giustificarla in modo razionale. A tal fine, il metodo giusto è d'individuare nella Scrittura quali sono i testi che insegnano l'esistenza del mondo invisibile dei demoni, vale a dire i testi ed i temi che perderebbero ogni senso nell'ipotesi dell'inesistenza del mondo demoniaco. Un primo argomento in favore del carattere rivelato dell'esistenza dei demoni viene dalla presenza massiccia e storicamente ben attestata degli esorcismi nel ministero di Gesù. Ora, nei vangeli, la « possessione » non è la stessa cosa della malattia. Del resto, Gesù fa delle guarigioni che non sono degli esorcismi. In effetti, la diagnosi di possessione, fatta dagli evangelisti e manifestata dal testo stesso, coinvolge un messaggio teologico, il quale intendere fare intravedere al lettore la profondità dell'azione salvatrice di Cristo : Gesù non è un semplice guaritore, ma egli è il Redentore. Non un redentore che ci libererebbe da un'alienazione astratta, ma un redentore che ci strappa al potere concreto di un Nemico personale malvagio. Ciò facendo, Gesù Cristo instaura il Regno di Dio. « Se scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio » (*Lc* 11, 20).

Un secondo argomento è che non sembra possibile ridurre l'opposizione tra Cristo ed i suoi discepoli, da una parte, ed il Principe di questo mondo ed i suoi suppositi, dall'altra (opposizione che struttura moltissimi testi nel Nuovo Testamento) ad una mera messinscena letteraria del combattimento interiore tra il bene e il male in ciascuno di noi. La Scrittura sottolinea la dimensione « cosmica » di questo combattimento. Si tratta di una battaglia che non è all'altezza dell'uomo (benché l'uomo ne sia un attore decisivo) cosicché è necessario di militare sotto la guida di Colui che è il Padrone del cosmo, Cristo. Se i demoni fossero solamente delle finzioni, l'affermazione di san Paolo perderebbe il suo senso :

« Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti » (*Ef* 6, 11-12).

« Questo versetto, commenta il pastore protestante Bouttier, conferisce all'impegno cristiano una portata insospettabile. Le catechesi precedenti hanno delimitato il campo etico, ma, alla fine [della lettera], viene messa in luce una posta che supera ogni morale, ogni conflitto psichico, ogni riduzione antropologica ».

2. Il peccato dell'angelo e l'emergere del mondo demoniaco

Il Dio unico ha creato tutto a partire dal nulla e, contemplando la propria opera, « vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona » (*Gen 1, 31*). Allora da dove vengono gli spiriti malvagi ? È impossibile nel cristianesimo sostenere che i demoni siano degli esseri cattivi per natura : sarebbe o professare un dualismo, che restringe l'universalità dell'azione del Creatore, o fare risalire fino a Dio la responsabilità morale della loro malizia. I demoni sono stati creati naturalmente buoni ma si sono resi cattivi mediante una « caduta », cioè una scelta perversa della loro libertà, una colpa morale. Come lo scrive un perito, sant'Antonio Magno :

« Sappiamo prima che i demoni non sono stati creati tali quale lo lascia intendere il loro nome di demoni, perché Dio non ha fatto niente di male. Essi furono creati buoni, ma, decaduti della saggezza celeste e rodando oramai sulla terra, smarrirono i pagani per mezzo delle loro apparizioni menzognere ».

Riassumendo la riflessione dei Padri e specialmente di sant'Agostino sull'origine dei demoni, il concilio di Braga (561) in Portogallo ha canonizzato questa dottrina, la quale sarà ancora ripresa solennemente dal grande concilio medievale lateranense IV (1215), in cui i Padri affermano (testo citato nel CCC, n° 391) : « Il diavolo e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi »

2.1. La caduta degli angeli: un'invenzione dei Padri della Chiesa ?

Nel suo libro, *Satana, Una biografia*, lo storico americano H. A. Kelly pretende che la dottrina della caduta originaria di Satana sia una infelicissima invenzione dei Padri della Chiesa, specialmente di Origene. Secondo Kelly, i Padri hanno sostituito la biografia biblica autentica di satana con una « nuova biografia ». Mentre, nella Bibbia, Satana, tutto sommato, non è che un « semplice funzionario odioso del Governo divino », la tradizione posteriore ha trasformato Satana in un angelo ribelle e decaduto dall'inizio e gli ha conferito uno statuto sproporzionato – quasi un Dio del male – che sbilancia profondamente la fede cristiana e l'avvicina al dualismo. « La religione cristiana si è trasformata, in fondo, in un sistema zoroastriano », accusa Kelly. Satana è, difatti, diventato una personificazione del Male, un tipo di anti-Dio e, una volta identificato col serpente della Genesi, è stato presentato come il nemico assoluto degli uomini.

Kelly non riesce a vedere che ciò che ha portato i Padri della Chiesa alla persuasione che l'origine del male, per qualsiasi essere spirituali, uomini o angeli, non possa trovarsi se non nella scelta cattiva operata dalla loro volontà, è la necessità logica di rendere conto di un dato biblico (l'esistenza dei demoni) in una maniera che sia coerente con le esigenze fondamentali della fede biblica : monoteismo stretto, creazione *ex nihilo*, bontà della creazione... Per le creature spirituali, non esiste un male anteriore al peccato. Bisogna dunque postulare, nel nome stesso della Bibbia (sul livello dei principi), il fatto di una caduta originaria di Satana e poi cercare se si possa trovare nella Bibbia una conferma più esplicita di quel fatto. Come a proposito del peccato originale dell'uomo, si tratta di una conseguenza necessaria della dottrina rivelata.

L'idea secondo cui gli angeli non sono al riparo dal peccato è già presente nell'Antico Testamento. « Ecco, dei suoi servi egli non si fida e ai suoi angeli imputa difetti ; quanto più a chi abita case di fango, che nella polvere hanno il loro fondamento (*Gb* 4, 18 -19). Diversi scritti intertestamentari hanno interpretato come se facesse riferimento a un peccato degli angeli un testo, alla verità complesso e stranissimo, della Genesi che descrive ciò che è accaduto appena prima del Diluvio.

« I figli di Dio (angeli ?) videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero. Allora il Signore disse : 'Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni'. C'erano sulla terra i giganti a quei tempi – e anche dopo – quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli : sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi » (*Gen* 6, 2-4)

Queste unioni illegittime tra cielo e terra, che perturbano l'ordine cosmico e provocano la collera di Dio, hanno dato nascita ai *Nephilîm*, i quali sono dei giganti arroganti. Secondo il giudaismo intertestamentario e i primi scrittori ecclesiastici, questi “figli di Dio” sarebbero degli angeli. Nel *I Enoch* si racconta così con molti particolari come sono discesi sulla terra e quante conseguenze disastrose ne sono risultate : introducendo le arti e le tecniche, gli angeli hanno corrotto l'umanità. In quanto ai bambini nati di queste unioni illegittime, sono i primi demoni.

L'idea di un « caduta originaria » di alcuni angeli che sbocca sull'emergere del mondo demoniaco, si è appoggiato a questo testo, ma anche e soprattutto all'interpretazione allegorica di due testi profetici : *Is* 14, sulla caduta del re di Babilonia, e *Ez* 28, su quella del re di Tiro.

In un testo in cui si chiede dopo i Padri perché la Genesi non parla né della creazione degli angeli né della caduta dei demoni, san Bonaventura scrive (*In II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, ad 2) : “La Scrittura non parla della caduta della natura angelica *historialiter*, ma piuttosto *allegorice* (non come se raccontasse un fatto storico ma per modo d’allegoria). Il motivo è che la sacra Scrittura intende prima di tutto trattare delle opere della restaurazione. Ora, così come nella Scrittura non si parla della restaurazione degli angeli caduti, neanche si parla in modo esplicito della loro caduta né della loro creazione”. *Is 14* è una satira (*mâshâl*) concernente un re di Babilonia che è appena morto. Isaia sottolinea il contrasto sorprendente tra le sue ambizioni del passato e il suo stato presente :

« Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero [=colui chi porta la luce, cioè la stella della mattina], figlio dell'aurora ? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli ? Eppure, tu pensavi : Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea [un tipo di monte Olimpo], nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo. E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso ! » (*Is 14*, 12-15)

Questo testo riprende molti elementi dalle mitologie vicino-orientali in cui si parla spesso di una caduta degli angeli/astri, tentati dal *hybris* [=orgoglio] e che hanno sognato uguagliarsi ai dei (pensiamo anche al disgraziato Icaro). Il testo di Isaia viene applicato alla caduta di Satana verso l’inizio dell'era cristiana, nella *Vita latina di Adamo ed Eva*, poi da diversi Padri della Chiesa. L'interesse principale di questa rilettura angelologica di *Is 14* è di suggerire una comprensione teologica del peccato originario degli angeli che corrisponda alla teologia monoteista. Il peccato dell'angelo appare nella sua essenza come volontà di prendere il posto dell'Unico.

Diversi brani del Nuovo Testamento suppongono delle tradizioni relative ad un peccato degli angeli e sono spesso stati interpretati come riguardanti la caduta originaria. I Padri tengono nel massimo conto *Gv 8*, 44 in cui Cristo dice, a proposito del diavolo, che « egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità ». Menzioniamo anche *2 P 2*, 4, testo al quale rinvia in questo contesto il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n° 392) : « Dio infatti non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò negli abissi tenebrosi dell’inferno, serbandoli per il Giudizio ». O ancora, il testo che è la fonte letteraria del precedente, cioè *Giuda*, 6 : « Gli angeli che non conservarono la loro dignità ma lasciarono la propria dimora, egli li tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del

gran giorno ». Anche l'Apocalisse fa riferimento a “un astro caduto dal cielo sulla terra. Gli fu data la chiave del pozzo dell'Abisso” (Ap 9, 1), cioè del luogo in cui sono detenuti gli angeli ribelli nell'attesa del loro giudizio definitivo nello stagno di fuoco.

2.2. Il peccato dell'angelo

La dottrina cristiana insegna che c'è stato nel mondo invisibile un peccato originale, una caduta, che ha trasformato alcuni angeli in demoni. Però, la natura e il processo di questo peccato dell'angelo danno ai teologi del filo da torcere. Comunque, questa tematica è ricchissima poiché ci costringe a risalire fino all'essenza stessa del peccato, visto che il peccato dell'angelo è un peccato « chimicamente puro » in cui la malizia non viene ricoperta o scusata da nessuno errore anteriore, da nessuna debolezza dovuta alla pesantezza carnale, da nessuna di queste innumerevoli circostanze attenuanti che trovano posto nel caso dei nostri poveri peccati umani. Inoltre, già nell'epoca di san Tommaso, la domanda sul peccato dell'angelo era uno « laboratorio » in cui si affrontavano intellettualisti e volontaristi sul ruolo rispettivo dell'intelligenza e della volontà nell'atto libero della creatura spirituale. Così, prima di riflettere sulla natura specifica ossia sul motivo del peccato angelico – un peccato di lussuria ? di orgoglio ? di invidia ? –, bisogna spiegare come un peccato sia possibile da parte di una creatura superiore così perfetta come l'angelo.

2.2.1. La peccabilità dell'angelo

Che l'angelo sia peccabile, cioè sia in grado di peccare, tutti l'accordano poiché, di fatto, l'angelo ha peccato e, come si sa, tutto ciò che è reale, necessariamente è possibile ! Ma da dove viene questa peccabilità ? Come mai il male può introdursi nell'operazione di una creatura così perfetta ? San Tommaso ha esaminato più volte la domanda. Nella determinazione dell'articolo 1 della q. 63, egli sostiene che ogni creatura razionale, dotata di libero arbitrio, è per natura capace di peccare (non in quanto libera ma in quanto creatura !). Per una pura creatura, l'impeccabilità non può essere che un dono soprannaturale. Eccone la ragione : un'azione moralmente buona è un'azione conforme alla regola della moralità. Questa regola si prende dalle finalità profonde di ogni natura e definisce le condizioni del suo compimento. Essa, interiorizzata sotto forma di legge naturale, è in ultima analisi la legge eterna, vale a dire la saggia e amorosa volontà di Dio. Peccare consiste nell'agire libero che si scosta da questa regola. Dio non può mai peccare poiché è, lui stesso, la regola della propria azione. Egli coincide sempre con essa. Invece, nessuna creatura si identifica con la Regola morale. Difatti, poiché nessuna creatura è la propria origine, nessuna può essere la propria

fine : ogni creatura spirituale deve in ultima analisi regolare la propria azione a seconda di un principio estrinseco, ciò che comporta la possibilità (lontana) di scostarsi da questo principio. Ogni creatura spirituale può dunque peccare. L'esempio solitamente preso da san Tommaso è quello dell'artigiano che intende tagliare una tavola. Se la mano dell'artigiano fosse la regola stessa, cioè se la regola fosse incorporata nella mano, se facesse parte della mano, allora il suo tagliare sarebbe sempre giusto, perfetto. Ma, come non accade così, l'artigiano che vuol tagliare correttamente la tavola deve usare una regola per guidare la sua operazione. Ma può anche capitare purtroppo che non usi la regola. In quel caso, taglia di traverso, taglia male. Quindi, ogni creatura spirituale può peccare.

Tuttavia, non mancano gli argomenti in favore dell'impossibilità che l'angelo peccchi. Vediamoli. Il male è una privazione, una mancanza. Ora, la privazione si trova soltanto negli esseri in potenza, cioè negli esseri che possono avere oppure non avere una certa perfezione. Ora l'angelo, a differenza dell'uomo, è sempre in atto : le sue potenze operative (intelletto, volontà) sono sempre attualizzate. Esse non passano dalla potenza all'atto. Non c'è nell'angelo successione di momenti in cui pensa e di momenti in cui non pensare ; egli è sempre in atto di pensare e in atto di volere. Quindi non c'è posto per la potenzialità neanche per la peccabilità (cf. arg. 1.) Certo, possiamo rispondere, le facoltà spirituali dell'angelo sono sempre in atto, però cambiano oggetti. Dato che l'angelo non può pensare tutta la realtà nella sua complessità per mezzo di un unico atto d'intellezione (visto che le *species* che usa sono limitate e non rappresentano tutto), egli deve moltiplicare gli atti di pensiero che portano su degli oggetti particolari. Parimenti, egli deve moltiplicare gli atti della sua libera volontà che portano sui beni particolari. L'angelo vuol liberamente il bene A, poi vuol liberamente il bene B. Inoltre, dato che la sua volontà non è totalmente determinata dall'oggetto (essa è libera !), c'è spazio per una certa potenzialità. Il male potrà introdursi nell'azione dell'angelo.

Ma ciò suppone che l'angelo possa sbagliarsi quando sceglie un bene particolare. Certo, il peccato non si riduce mai all'errore, però suppone nondimeno qualche errore anteriore. Perché sia peccato, occorre che l'intelligenza presenti alla volontà come se fosse un bene un oggetto morale che è in realtà è soltanto un bene apparente. Ora, appunto, l'angelo non può sbagliarsi. Quindi, nessuno errore, nessuno peccato ! (arg. 4). San Tomaso concede che l'angelo, a differenza dell'uomo, non può scegliere un oggetto morale realmente cattivo. Scegliere un oggetto oggettivamente morale come se fosse buono suppone sempre un errore. Ora, niente viene a disturbare l'intelligenza dell'angelo : non ha né passione né abito cattivo antecedente che falserebbero il suo giudizio pratico e gli farebbero prendere lucciole per

lanterne. L'angelo vuol soltanto oggetti buoni. Invece, l'angelo può fare male la scelta che porta su un oggetto morale buono. Egli sceglie un atto obiettivamente buono (amare sé stesso, nell'occorrenza) ma la sua scelta (e soltanto la sua scelta) non è buona perché manca qualcosa che dovrebbe essere presente nell'atto di scegliere, in fattispecie la considerazione della regola superiore. Il male non viene dall'oggetto (buono) ma dal modo in cui l'oggetto viene scelto. Per esempio, pregare le compiete è un atto oggettivamente buono, ma pregare le compiete nella mattina, senza tener conto delle regole stabilite dalla Chiesa diviene cattivo. Questo succede nel peccato dell'angelo : l'angelo ama un oggetto buono (il proprio bene) senza tener presente che Dio lo chiamava a qualcosa di più. Il peccato dell'angelo è possibile perché c'è un divario tra l'intelligenza limitata di qualsiasi creatura, fosse la più perfetta, e il mistero trascendente e incomprensibile della Sapienza di Dio, che non può essere accolto che nella fede.

Qualcuno potrebbe obiettare che ciò è impossibile poiché l'angelo, come qualsiasi creatura, ama naturalmente Dio, il Sommo Bene, più di tutto. La sua volontà essendo fatta per il bene, essa non può non aderire al Sommo Bene. Come potrebbe scostarsi da Dio ? (arg. 3). San Tommaso risponde introducendo una distinzione essenziale tra Dio considerato come principio dell'essere naturale dell'angelo e Dio considerato come oggetto della sua beatitudine soprannaturale. L'angelo non può non amare naturalmente Dio in quanto è la fonte del suo essere, ma può rifiutare Dio come oggetto dell'amicizia che Dio stesso gli propone per grazia. Il peccato diviene possibile quando l'angelo viene chiamato a superarsi nell'ordine soprannaturale. Il peccato dell'angelo è quindi legato alla vocazione soprannaturale :

« Il male non si trova negli esseri che sono sempre in atto, ma soltanto in quelli in cui la potenza può distinguersi dell'atto [...] ; ora tutti gli angeli sono stati creati in modo tale che fin dall'inizio della loro creazione hanno posseduto tutto quanto riguarda la loro perfezione naturale : erano tuttavia in potenza rispetto ai beni soprannaturali, che potevano ottenere per la grazia di Dio. Quindi, il peccato del diavolo non tocca qualcosa che appartiene all'ordine naturale ma ha avuto rapporto ad un elemento soprannaturale »
(*Q. de malo*, q. 16, a. 3)

Circa la metà del XX° secolo, scoppiò una controversia tra gli interpreti di san Tommaso su questo punto. L'opinione comune presso i tomisti "classici" era che Dio non avesse potuto creare un soggetto che fosse stato per natura assolutamente incapace di peccare né contro la legge naturale né contro l'ordine soprannaturale (impeccabilità *assoluta*). Invece,

se Dio non avesse chiamato l'angelo all'ordine soprannaturale, quello, nello stato della natura pura, avrebbe goduto un'impeccabilità *relativa*. L'angelo sarebbe stato, sul piano naturale, impeccabile, vale a dire non si sarebbe mai potuto scostare dalla legge naturale. Ma, nella sua libera sapienza, Dio ha chiamato l'angelo alla vita soprannaturale dei figli di Dio. Questa chiamata comporta, per l'angelo come per noi, la necessità di passare attraverso la prova dell'oscurità incompressibile della fede. Questa vocazione di qualche modo ha « sbilanciato » l'angelo. L'ha messo in una situazione in cui, contemporaneamente al bene superiore ed inapprezzabile dell'amicizia trinitaria, il peccato diventava possibile. Così, un religioso, pure modello di regolarità e d'osservanza nel suo pacifico monastero, ritmato dal suono delle campane, può perdere la testa e il controllo quando viene posto in un ambiente un po' più complesso.

Questa tesi dell'impeccabilità relativa naturale dell'angelo è stata difesa da P. Pierre-Ceslas Courtès, o.p., ma criticata vigorosamente da P. Henri de Lubac e da Jacques Maritain. Per questi ultimi, l'idea secondo cui l'angelo sarebbe naturalmente impeccabile e non avrebbe potuto peccare se non fosse stato elevato all'ordine soprannaturale è sfortunatissima. Da una parte, essa porta alla strana conclusione che sarebbe stato meglio che Dio non chiamasse l'angelo alla vita soprannaturale, poiché, facendo così, gli faceva perdere la sua impeccabilità. D'altra parte, e soprattutto, la tesi dell'impeccabilità sembra ignorare il fatto che, già sul piano naturale, un essere spirituale raggiunge la sua perfezione soltanto per mezzo di un atto del libero arbitrio, ciò che comporta ineluttabilmente la possibilità di peccare. È sempre per mezzo di un atto libero d'amore di elezione che la persona si fissa sul proprio fine, cioè Dio, nell'ordine morale (naturale e soprannaturale).

Si può rispondere che la vocazione gratuita alla vita soprannaturale non distrugge nell'angelo una proprietà naturale (l'impeccabilità), ma che attua, *per accidens*, e a causa di un bene superiore, una possibilità reale già iscritta nella propria natura, ma che non aveva occasione di manifestarsi nell'ordine naturale (così come ci sono delle fragilità nella psicologia delle persone che non si rivelano se non quando sono poste in certe situazioni). Ma il fondo del dibattito riguarda il modo di cui occorre concepire la perfezione della libertà creata, la quale si manifesta nell'adesione a Dio come fine ultimo : atto di libera opzione, implicando sempre indirettamente la possibilità di peccare, oppure consenso spontaneo della volontà al bene ?

2.2.2. Quale peccato ?

Comunque sia, alcuni angeli, concretamente, hanno peccato. Quale è la natura specifica di questo peccato, che è all'origine dell'emergere del mondo demoniaco ? Nella storia delle dottrine cristiane, diverse teorie si sono succedute, anzi sono coesistite. Esse offrono al moralista ricchissimi spunti di riflessione e la questione sul motivo del peccato angelico ci porta molto avanti nelle profondità della vita spirituale.

2.2.2.1. Lussuria ?

L'ipotesi di un peccato di lussuria, fondata sullo stranissimo testo di *Gen 6*, ha avuto alcuni sostenitori nei primi tempi della Chiesa. Nel suo trattato sul *Velo delle vergini*, Tertulliano fa riferimento a *I Co 11, 10*, in cui san Paolo raccomanda alle donne di essere velate « a causa degli angeli », ciò che potrebbe accennare a *Gen 6*. Però, anche se l'idea che gli angeli avessero un corpo era assai diffusa nell'antichità cristiana, nondimeno l'idea che avessero una vita sessuale era respinta, fosse soltanto a causa delle parole di Gesù : « Quando risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli » (*Mc 12, 25*).

2.2.2.2. Invidia ?

L'ipotesi di un peccato originale d'invidia o di gelosia degli angeli rispetto agli uomini ha anche avuto la sua ora di gloria. Non dice la Bibbia che « la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo » (*Sap 2, 24*) ? Questa idea di un peccato di gelosia, la troviamo già nella *Vita latina di Adamo e di Eva* : il diavolo e i suoi angeli sono stati cacciati dal paradiso perché avevano rifiutato di venerare l'uomo creato a immagine di Dio. Prima di Maometto, san Ireneo di Lione aveva adottato questa spiegazione :

« Il diavolo cominciò ad invidiare l'uomo e perciò diventò apostata rispetto alla legge di Dio perché l'invidia è straniera a Dio [cf. Platone]. E siccome la sua apostasia fu stata rivelata per mezzo dell'uomo e che l'uomo fu stato la pietra di paragone delle sue disposizioni intime, insorse più violentemente contro l'uomo perché era invidioso della sua vita » (*Contro le eresie*, V, 24, 4)

Nella stessa linea, san Bernardo precisò che l'angelo si era ribellato contro l'elevazione dell'uomo al medesimo grado di gloria di lui : « Gli uomini, disse Satana, sono deboli e

naturalmente inferiori : non conviene che siano i miei concittadini, né i miei uguali nella gloria ».

Alcuni hanno pensato che Satana avesse invidiato all'uomo in modo tutto speciale la grazia insigne dell'unione ipostatica, ciò che darebbe alla sua caduta una connotazione cristologica. Ma questa tesi non fa senso nella prospettiva tomista in cui l'Incarnazione è, di fatto, legata al peccato di Adamo, posteriore alla caduta degli angeli. Sembra difficile attribuire agli angeli (ancora *in via* e prima della caduta di Adamo, di cui sono una delle cause) una conoscenza del mistero dell'Incarnazione redentrice.

2.2.2.3. Orgoglio : divenire come Dio

Ma a poco a poco si diffonde l'idea che il peccato originale dell'angelo sia stato, nella sua radice, un peccato di orgoglio. Essa si impone con sant'Agostino. L'orgoglio è l'amore disordinato della propria eccellenza, cioè del mio bene, non poiché è un bene ma poiché è *mio* e mi distingue dagli altri, mi metta al di sopra di essi. Di solito, l'orgoglioso non è privo di qualità reali. Però, queste mie qualità, non mi piacciono perché sono belle, buone e utili al prossimo. Le amo perché sono mie. Le amo per quanto nutrono il mio inebriante senso di superiorità. L'orgoglioso assomiglia a chi possiede un capolavoro artistico che si chiude a doppia mandata per contemplare il suo bene. Ciò che gli piace non è la bellezza del capolavoro ma il fatto d'essere l'unico a potere godere la vista del capolavoro (ciò che in realtà distrugge il vero piacere, perché la bellezza è di per sé universale e ha vocazione a creare la comunione). L'orgoglio è amore del *bonum privatum* al disprezzo del *bonum commune*,), con l'effetto (non previsto dall'orgoglioso) di privarci del bene degli altri, mentre l'amore del bene comune fa che tutti sono ricchi del bene di tutti :

« A ragione la Scrittura definisce la superbia principio del peccato, dicendo : 'Principio di ogni peccato è la superbia'. Con questo testo concorda pienamente anche ciò che dice l'Apostolo : 'L'avarizia è la radice di tutti i mali', se per 'avarizia' intendiamo in senso generico la 'brama' di chi desidera qualcosa che oltrepassa ciò che è necessario a motivo della propria eccellenza e di un certo amore per il proprio interesse personale, amore al quale la lingua latina ha dato saggiamente la qualifica di *privatus*, cioè di 'amore egoistico', aggettivo usato evidentemente per indicare più una perdita anziché un guadagno ; ogni privazione infatti comporta una perdita. Per questo fatto dunque la superba brama di elevarsi viene precipitata nel bisogno e nella miseria poiché, a causa

del funesto amore di sé, dalla ricerca del bene comune si restringe al proprio bene individuale » (Agostino, *La Genesi alla lettera*, XV, 15, 19)

San Tommaso prende posto nella tradizione agostiniana : egli definisce il peccato dell'angelo come un peccato di orgoglio e cerca a rendere conto delle altre ipotesi a seconda di questo principio. È chiaro, prima di tutto, che il peccato dell'angelo debba corrispondere alla propria natura : perciò si tratta di un peccato di natura puramente spirituale. Ora, nel campo dei beni spirituali, non dobbiamo temere gli eccessi : non si ama mai troppo i beni spirituali, perché, a differenza dei beni materiali, i quali diminuiscono quando vengono condivisi, i beni spirituali possono essere comuni. Invece, è possibile amarli « male », quando si ci affeziona ad essi senza tener conto della norma morale superiore. Ora questo disprezzare la norma è caratteristico del peccato di orgoglio, come rifiuto di qualsiasi dipendenza a motivo dell'amore sregolato della propria eccellenza.

Dalla sorgente avvelenata del peccato d'orgoglio deriva poi il peccato d'invidia o di gelosia. L'invidia, come ogni movimento di tristezza, non viene mai per primo. La tristezza suppone sempre un amore contrastato. Nella fattispecie, l'invidioso si rattrista del bene altrui per quanto stima che questo bene altrui dia ombra alla propria eccellenza. La presenza del bene altrui minaccia la mia superiorità e perciò mi dispiace, a tal punto che cerco di denigrarlo e di distruggerlo. Per questa ragione, l'angelo già ferito dall'orgoglio ha invidiato l'uomo e anche Dio. Sant'Agostino descrive così la logica di questa sequenza :

« Alcuni infatti affermano ch'egli fu precipitato dalla dimora celeste perché aveva avuto invidia dell'uomo fatto ad immagine di Dio. L'invidia infatti è una conseguenza della superbia, non la precede, perché causa della superbia non è l'invidia, ma causa dell'invidia è la superbia. Poiché dunque la superbia è l'amore della propria eccellenza, l'invidia invece è l'odio della felicità altrui, è evidente quale dei due vizi ha origine dall'altro. Chiunque infatti ama la propria eccellenza invidia i propri pari perché sono uguali a lui e invidia quelli che gli sono inferiori perché non arrivino allo stesso livello o quelli che gli sono superiori per il fatto di non essere uguale a loro. È quindi a causa della superbia che si è invidiosi, non a causa dell'invidia che si è superbi » (*La Genesi alla lettera*, XV, 14, 18)

Nell'articolo 3 della q. 63, san Tommaso si chiede quale è stato l'oggetto di questo orgoglio diabolico. « Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono [...] ; mi farò uguale all'Altissimo » (*Is 14, 13-14*), sognava il re di Babilonia, figura di Lucifero. La suggestione

diabolica sussurrata ad Eva – « Sarete come dei dei » (*Gen 3, 5*) – sembra un'eco del primo peccato d'orgoglio dell'angelo. Ciò detto, occorre non fare l'angelo più stupido che non sia. Egli è troppo lucidamente intelligente per ingannarsi e desiderare ciò che sa essere impossibile. Ora che la creatura smetta di essere ciò che è per diventare in tutto uguale al Creatore è senz'altro impossibile. Per tanto, Satana non ha mai sognato essere come Dio *per natura* e con una perfetta uguaglianza. Egli ha voluto essere come Dio *per somiglianza*. In che senso è riprovevole ? Non è forse questo il fine che Dio assegna a ciascuna delle sue creature : diventare simile a lui ? Non è forse questa somiglianza che Dio intende comunicare all'angelo quando lo chiama alla vita soprannaturale ? Di fatto, ci sono alcuni aspetti della perfezione di Dio che possono essere condivisi, partecipati. La creatura spirituale può legittimamente cercare a possedere questi aspetti della perfezione divina (per esempio, essere saggio o essere buono), purché non pretenda ottenerli da sé stessa. Ma sono altri aspetti che appartengono esclusivamente a Dio e sono quindi incomunicabili (per esempio essere creatore del cielo e della terra). Sarebbe un peccato (anzi una stoltezza) desiderarli. Ora l'angelo ha voluto qualcosa di questo secondo tipo.

L'angelo non ha certo voluto, come alcuni l'hanno pensato, essere simile a Dio in quanto Dio non dipende assolutamente da nulla (aseità divina). Egli sa perfettamente che non potrebbe nemmeno esistere se non ricevesse l'essere dall'*Ipsum Esse*. Ma egli ha voluto essere simile a Dio in quanto Dio è da per sé, per natura, il proprio fine. L'angelo si è fissato, in modo disordinatissimo, come fine ultimo quello che poteva raggiungere per mezzo delle sue sole capacità naturali, ciò che implicava virtualmente il disprezzo dell'offerta divina della beatitudine soprannaturale così come la negazione pratica della sua condizione di creatura.

Certo, l'angelo non ignorava quale fosse il valore obiettivo della proposta divina. Ma la beatitudine soprannaturale gli veniva proposta con delle condizioni che il demonio ha rifiutato. Si trattava di condizioni intrinseche, vale a dire esse che derivavano dalla natura stessa della beatitudine, e non di condizioni arbitrariamente fissate da un Dio geloso, siccome il serpente tenta di farlo credere ai nostri primi genitori (*Gen, 3, 4 -5*). La prima condizione è che la beatitudine non può essere ottenuta come se fosse un diritto o un'esigenza di natura. Essendo intrinsecamente una relazione filiale, la beatitudine si riceve come un dono, una grazia. Ciò implica di passare attraverso l'abbandono fiducioso a Dio nell'oscurità della fede. Difatti, come appena detto, l'angelo non può sbagliarsi e, nell'ordine naturale, egli conosce perfettamente tutto che può conoscere : per lui, tutte le verità naturali sono chiarissime e certissime. Mentre, dal momento in cui entra nell'ordine della conoscenza dei designi

soprannaturali di Dio, egli viene confrontato ineluttabilmente al chiaro-oscuro del mistero, segno dell'irriducibile trascendenza di Dio e dei limiti della creatura di fronte alla sopra-intelligibilità di Dio. Come scrive Padre C. Hérís :

« [L'angelo] ha voluto possedere Dio nella chiarezza, afferrarlo nella luce senza passare attraverso la prova della fede. Per un angelo, difatti, in quanto puro spirito, lo scandalo di un Dio che si offre a lui nell'incomprensibilità del mistero è infinitamente più grave che lo scandalo della sofferenza e del male in questo mondo per l'uomo. Nessuna prova poteva essere più dura per l'angelo, perché doveva rinunciarsi e proclamare l'incomprensibile Altezza di Dio. »

Seconda condizione. La beatitudine è proposta a tutte le creature spirituali, e per tanto relativizza le disuguaglianze naturali. Nell'ordine della grazia, una ragazza di Nazareth prevale su tutte le gerarchie angeliche. La superiorità ontologica naturale dell'angelo passa in secondo piano. Ora, Satana ritiene queste condizioni umilianti e preferisce attenersi al godimento della sua perfezione naturale, nella misura in cui, *primo*, lo distingue dagli altri e, *secundo*, gli appartiene per diritto di natura come se ne fosse il padrone. Ha preferito rimanere primo in un ordine inferiore anziché diventare uno tra gli altri in un ordine superiore. Si ripete il dramma che colpisce ogni ragazzino quando deve lasciare la scuola elementare, dove è il capo, il "boss", per passare in prima media in cui è il più piccolo dei grandi.

Il peccato d'orgoglio suppone sempre l'esistenza di qualche bene vero nell'orgoglioso. Occorre avere i mezzi per essere orgoglioso ! Ma questo bene non è riferito alla propria fonte, Dio, Bene sussistente. Il dinamismo intrinseco che esige che ogni bene sia riportato alla lode di Dio come al suo fine ultimo è falsato e perverso. In quel senso, l'angelo, come Narciso, si è lasciato sedurre dalla propria bellezza. Si è fermato alla propria bellezza senza riportarla alla fonte di ogni bellezza.

Dal punto di vista del moralista, il peccato di Satana rivela la natura profonda dell'orgoglio quale volontà di essere l'unico padrone della propria vita. Difatti, l'angelo preferisce attenersi a ciò che domina perfettamente (il fine naturale) anziché aprirsi alla chiamata divina a « prendere il largo » (Lc 5, 4), cioè a mollare la presa sul proprio destino per ricevere da un altro, da Dio, il senso ultimo e il compimento della sua esistenza. C'è quindi qualcosa di demoniaco nel « naturalismo », vale a dire la filosofia che promuove un attuarsì dell'uomo nella sola e pura immanenza, al tal punto che respingere le sollecitazioni del soprannaturale viene ritenuto una virtù – modestia, si dice – : « Tanto uomo che niente di

più » (Montaigne). Allora viene stabilita una cultura fondamentale a-religiosa in cui l'uomo cerca ad estinguere ogni aspirazione, ritenuta pazza, verso la trascendenza, e sceglie di « coltivare il proprio giardino » (Voltaire), di rendersi “padrone e possessore della natura » (Cartesio), così come di farsi l'unico artigiano del proprio destino personale e politico.

In un tutto altro campo, c'è forse anche qualcosa di « demoniaco » nella tentazione di fermarsi in uno stadio determinato del cammino spirituale. Questo atteggiamento è certo dovuto allo spirito di routine e al riflesso vitale che ci porta a difendere contro le novità i fragili equilibri psicologici faticosamente acquistati. Ma, prescindendo dalle pesantezze della natura e dell'età, è possibile che dietro questo si nasconda qualche orgoglio. Il rifiuto di uscire dalle abitudini per seguire le chiamate della grazia divina ed entrare nelle vie oscure della purificazione può essere una forma d'orgoglio. La regola normativa che l'angelo ha rifiutato non è un'astrazione : è la volontà stessa di Dio, la quale si rivela soltanto via via agli angeli e agli uomini.

2.2.3. La sceneggiatura della storia soprannaturale dell'angelo

Convieni alla dignità delle creature spirituale cooperare sotto la grazia alla loro beatitudine. Lo fanno per mezzo del merito, atto libero buono posto sotto la mozione della grazia, il quale è in qualche modo causa del premio della beatitudine. Quindi, prima d'entrare nella gioia della beatitudine, c'è per tutte le creature spirituali un “tempo” di prova. Sono in via prima d'essere in patria. San Tommaso presenta nell'articolo 5 della q. 62, il “processo” per mezzo di cui l'angelo, chiamato da Dio alla vita eterna, ha meritato la beatitudine. Nel caso dei futuri demoni, il medesimo processo è fallito à metà strada.

Secondo san Tommaso, tutti gli angelici sono stati creati in grazia. Vale a dire che sono stati contemporaneamente a/ posti nell'esistenza, con tutte le loro operazioni naturali che permettono loro di ottenere il loro fine naturale, e b/chiamati alla vita soprannaturale, ricevendo da Dio tutti i principi necessari (grazia santificante, virtù teologali...) per raggiungere il fine soprannaturale.

Nella *Sum. theol.*, Ia, q. 62, a. 5, l'Aquinate spiega che l'angelo ha ottenuto la beatitudine per mezzo di un unico atto meritorio, cioè un atto d'amore soprannaturale di Dio preferito a qualsiasi altra cosa. Ci sono dunque, almeno, due istanti (vale a dire due atti distinti e successivi) nella sceneggiatura della storia angelica : l'istante dell'atto meritorio e l'istante della ricompensa. Ma – ed ecco la croce dei commentatori ! – : l'istante del merito coincide

con l'istante della creazione in grazia oppure ne è distinto e quindi posteriore (in quel caso, ci sarebbero tre istanti : creazione ; atto meritorio ; ingresso nella beatitudine) ? L'angelo ha meritato la gloria eterna per mezzo del suo primissimo atto, posto nell'istante stesso della sua creazione in grazia ?

2.2.3.1. La sceneggiatura della *Prima pars*

Nella *Sum. theol., Ia*, q. 63, a. 5, nella cornice della riflessione sul peccato dell'angelo, san Tommaso sostiene paradossalmente che, nell'istante stesso della propria creazione in grazia, l'angelo a/ poteva meritare, ma b/ non poteva peccare. Difatti, sono dei soggetti che sono in grado di agire nell'istante stesso in cui cominciano ad esistere. Per esempio, appena la lampadina elettrica viene accesa, vale a dire appena comincia ad esistere secondo qualche esistenza accidentale, produce luce e caldo. Tuttavia, nel primo istante, questa azione di produrre luce e caldo, la quale è azione del soggetto (la lampadina accesa), è causata direttamente dalla causa che è all'origine dell'esistenza del soggetto : la persona che mette l'interruttore su 'on'. Ciò non è più il caso subito dopo. Questa persona può anche sparire ma la lampadina continuerà di produrre luce. Nel primo istante, l'attualità di una potenza mossa non può venire da sé stessa ma soltanto da una causa esterna, la quale è già in atto.

Ora, l'angelo è creato "perfetto", vale a dire che dal momento in cui esiste, egli pensa e ama. Inoltre, è creato direttamente da Dio. Pertanto, la primissima operazione dell'angelo, sia nell'ordine naturale sia nell'ordine soprannaturale, non può affatto essere deficiente. Sarebbe fare di Dio la causa diretta del male morale. Se tengo un uccellino prigioniero nella mia mano e se lo lancio verso il cielo, nel primo momento l'uccellino va necessariamente nella direzione in cui l'ho lanciato, di tanto che questa direzione corrisponde a quella del suo slancio naturale spontaneo. È soltanto in un secondo tempo che l'uccello può cambiare direzione. In conseguenza, l'affermazione giovannea secondo la quale Satana "era omicida fin da principio" (Gv 8, 44), non può significare che avesse peccato nell'istante stesso in cui fu creato. Del resto, la sacra Scrittura descrive quel peccato come una "caduta" (Is 14, 12 ; Ez 28,13), ciò che comporta l'idea di un cambiamento di stato, di un passaggio da uno stato positivo ad uno stato negativo.

Ma se l'angelo non può peccare nel primo istante, egli può meritare. Infatti, fare il bene è naturale per la volontà poiché corrisponde alla sua natura finalizzata dal bene, mentre agire male agire va contro la propria natura. Ora, ciò che è naturale viene dal principio, mentre ciò che è contro natura può succedere soltanto in un secondo tempo. Il primissimo atto volontario

dell'angelo, appena creato in grazia, fu dunque un atto spontaneo di carità, meritorio della vita eterna. Ma qualcuno forse dirà : come mai quest'atto fu meritorio dato che l'angelo non poteva fare una scelta diversa ? Povera visione della libertà che la riduce alla capacità di scegliere indifferentemente il bene oppure il male, mentre la vera libertà si attua naturalmente nella scelta del bene, oggetto della volontà. Certo, per san Tommaso, il primo atto dell'angelo è stato necessario dal punto di vista della specificazione (vale a dire dell'oggetto su cui si fissa la volontà) poiché, nel primo istante, la volontà non poteva non volere ciò che l'intelligenza gli presentava, senza errore possibile, come il suo vero bene. Ma il medesimo atto fu libero dal punto di vista dell'esercizio, poiché l'atto stesso di volere restava un bene particolare rispetto al quale la volontà dell'angelo non era determinata di per sé. Questa sceneggiatura, difesa dai commentatori "classici", solleva tuttavia alcuni problemi non da poco. Prima, essa implica – cosa assai strana a prima vista – che i demoni, come tutti gli angeli, abbiano fatto nel primo istante un atto di carità meritorio della vita eterna, ma che, subito dopo, abbiano fatto un passo indietro e perso la vita eterna che se avevano meritato. In un secondo istante, alcuni angeli avrebbero cancellato liberamente, ossia sterilizzato, per il loro peccato, il merito del primo istante. I futuri demoni si sono privati dalla beatitudine che avevano meritato, mentre gli altri angeli hanno ottenuto questa beatitudine in virtù del medesimo atto meritorio, posto nel del primo istante ma non ritrattato. Poi, anche se possiamo riconoscere qualche libertà nel primo atto, sembra che sia assai imperfetta, così come il merito che ne deriva. Bisogna dunque aspettare che l'angelo assumi personalmente o confermi in piena libertà questo primo atto (buono e già imperfettamente meritorio) affinché ottenga la beatitudine.

2.2.3.2. La teoria di Maritain

Di fronte a queste difficoltà, J. Maritain, seguito come al solito da C. Journet, ha proposto una soluzione originale. Secondo lui, l'atto decisivo che coinvolge tutto il destino spirituale dell'angelo richiede una perfettissima libertà di scelta. Per tanto, non può essere il. Infatti, il primissimo atto della volontà risulta da una mozione soprannaturale generale di Dio che orienta la volontà dell'angelo verso il suo proprio bene ed indirettamente verso Dio in quanto è il Bene universale dell'ordine soprannaturale. Questo primo movimento è libero soltanto in modo incoativo e limitato : è libero in quanto è conforme alla natura angelica e non viene impedito dal libero arbitrio. Non è per l'esattezza un atto di carità ed il suo carattere meritorio è "inefficace" (= non basta per ottenere la vita eterna). Occorre che questo primo atto sia ratificato e confermato da una scelta del libero arbitrio. "Il libero arbitrio dell'angelo non entra positivamente in esercizio se non col primo atto di opzione rispetto al fine ultimo,

vale a dire nel secondo istante”. Bisogna aggiungere all'istante della natura (il quale include una libertà imperfetta), l'istante dello spirito nella propria dignità, l'istante della scelta morale, dell'atto di carità quale amore preferenziale di amicizia.

La nuova interpretazione della sceneggiatura da parte di J. Maritain risulta da un'insoddisfazione di fronte all'interpretazione tradizionale. Essa propone una soluzione teorica originale alla luce di principi tomisti più fondamentali di quelli esplicitamente adoperati da san Tommaso nel trattare la storia angelica. Maritain applica al peccato dell'angelo prospettive che egli ricava dalle virtualità “personalista” del tomismo. Tuttavia, quando si tratta di aggiornare o attualizzare il pensiero di san Tommaso, niente è più utile che l'esegesi storica del corpus tommasiano. Mostrandoci l'evoluzione del pensiero del Dottore comune, ci indica in che direzione conviene cercare quel aggiornamento, prolungando in modo omogeneo la riflessione del Maestro.

2.2.3.3. La sceneggiatura della q. 16 *De malo*

Ora, nel 1955, Padre H.- F. Dondaine ci ha regalato uno studio storico di grande valore sull'evoluzione di san Tommaso nella domanda della storia angelica. Dondaine stabilisce che san Tommaso, consapevole dei limiti della sua spiegazione, abbia cambiato posizione tra la *Prima pars* e l'a. 4 della q. 16 delle *Q. de malo*, il quale è cronologicamente posteriore e ci presenta una soluzione più matura. Questa soluzione dovrebbe essere il punto di riferimento per i tomisti. La nuova soluzione delle *Q. de malo* riprende molti aspetti elementari della *Prima pars* ma prende meglio in conto le strutture della psicologia angelica e manifesta un senso più chiaro della distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Difatti, san Tommaso distingue nell'angelo, anche se creato immediatamente in stato di grazia, il momento della conoscenza naturale e il momento, posteriore, della conoscenza soprannaturale. La conoscenza naturale dell'angelo è conoscenza di sé stesso e, per mezzo di questa autoconoscenza, conoscenza di Dio come “autore della natura”. La conoscenza soprannaturale è conoscenza di Dio come “autore della grazia” e fonte della beatitudine. Ora, secondo Tommaso, queste due conoscenze non possono essere simultanee. Sono necessariamente distinte e successive. L'angelo può pensare simultaneamente tutto ciò che viene rappresentato in un'unica *species* (forma rappresentativa, “idea”) poiché la molteplicità delle *species* trascina quella degli atti cognitivi determinati da queste *species*. Ora, già nell'ordine naturale, l'angelo non è in grado di pensare la totalità per mezzo di un'unica *species*. Ha bisogno di moltiplicare gli atti di conoscenza. A più forte ragione, la conoscenza delle realtà

soprannaturali richiede delle *species* diverse di quelle che usa per conoscere le realtà naturali. Conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale suppongono, almeno, due atti del tutto distinti che dipendono da, almeno, due *species* distinte. Bisogna dunque distinguere un primo istante in cui ogni angelo prende possesso della sua conoscenza naturale, corredata da un atto di amore di Dio (non meritorio perché soltanto di ordine naturale). In quel primo istante, non c'è spazio per il peccato. Poi, c'è un secondo istante, in cui l'angelo pone un atto di conoscenza soprannaturale (fede) e risponde liberamente alla chiamata di Dio alla vita eterna.

2.2.3. Il peccato di Satana e quello degli altri demoni

Il peccato dell'angelo di cui abbiamo parlato finora è soprattutto quello di Satana, ma la nostra analisi sembra valida anche per tutti gli angeli decaduti. Molto tempo gli scrittori cristiani hanno fatto fatica ad unificare la nebulosa assai eterogenea delle potenze demoniache e, in particolare, ad articolare in modo coerente e soddisfacente la storia di Satana e quella degli altri demoni. Ma, nell'epoca di san Tommaso, la situazione è pressappoco chiara. Riprendendo un tema già classico da Pietro Lombardo e di cui la fonte era san Gregorio Magno, specialista latino della cartografia dell'universo angelico, l'Aquinate sostiene che il primo degli angeli peccatori era il più alto di tutti gli angeli nell'ordine naturale, mentre altri, come san Giovanni di Damasco, pensavano che fosse soltanto il più alto degli angeli inferiori, quelli preposti alla manutenzione del cosmo. Bisogna considerare due aspetti nel peccato, spiega l'Aquinate : l'inclinazione (*pronitas*) a peccare e il motivo del peccato. In quanto al primo aspetto, gli angeli superiori erano meno proni a peccare che gli angeli inferiori poiché erano più fortemente portati verso Dio a causa della loro natura più perfetta. Si può dunque capire perché alcuni Padri della Chiesa abbiano pensato che gli angeli peccatori fossero degli angeli inferiori. Tuttavia, questa opinione potrebbe favorire pericolosamente l'idea che, tutto sommato, la causa del peccato fosse l'imperfezione (relativa) della natura anziché la malvagità della volontà. Bisogna piuttosto sottolineare che l'intensità dell'inclinazione verso il bene (e dunque il grado inversamente proporzionale di *pronitas* ontologica a peccare), non è il fattore principale nel peccato dell'angelo, il quale dipende anche della scelta del libero arbitrio, uguale in tutti.

Però, quanto al motivo del peccato, cioè l'orgoglio, è chiaro che gli angeli superiori avevano più occasioni d'inorgogliersi, a causa della più grande perfezione naturale. In questa linea, è logico pensare che Satana fosse assolutamente il primo di tutti gli angeli nell'ordine naturale, sebbene, secondo Tommaso, l'opinione contraria non sia eretica. Da allora, appunto

a causa della perfezione della propria natura, Satana è diventato il peggiore di tutti, perché si è buttato nel male con tutta la sua forza, la quale era grande.

« La coda del drago, dichiara l'Apocalisse, trascinava giù il terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra » (Ap 12, 4). Benché nel senso letterale, queste stelle siano probabilmente i fedeli cristiana che non hanno saputo resistere alle persecuzioni, la Tradizione ha applicato questo versetto al peccato di Satana che trascina il peccato di numerosi altri angeli. Non in ragione di un influsso causale efficiente o di una costrizione, ma in virtù di una « esortazione malvagia », cioè della causalità morale negativa del cattivo esempio. La manifestazione della volontà perversa di Satana ha subito suscitato il libero consenso di diversi altri angeli. Essi hanno aderito alla sua rivolta contro Dio e hanno posto la loro rivolta nella scia della sua, per quanto pensavano raggiungere così, senza aprirsi alla grazia di Dio, il fine naturale nel quale, a imitazione sua, avevano fissato perversamente la loro volontà. Per san Tommaso, il segno di questa influenza di Satana sul peccato degli altri angeli è la loro sottomissione attuale a Satana come al loro capo. Ora, ci siamo schiavi di quelli a cui siamo ceduti.

Per quanto riguarda la proporzione d'angeli ribelli, cioè l'entità della rovina della città angelica, san Tommaso addotta una visione « ottimista ». Secondo lui, il peccato è profondamente contro natura. Ora, ciò che è contro natura è raro (dato che la natura è fonte di regolarità). L'Aquinate valuta anche negativamente la teoria secondo cui il numero degli uomini predestinati corrisponde a quello degli angeli caduti. Difatti una tradizione che risale a sant'Agostino pretende che Dio abbia creato gli uomini, o almeno li abbia chiamati all'ordine soprannaturale, nello scopo di colmare i buchi lasciati nei cori angelici dalla diserzione dei demoni. In quel caso, la salvezza degli uomini avrebbe l'effetto di restaurare l'integrità del mondo angelico, di “guarire” questa perdita di sostanza. Così, la Chiesa canta, nella Sequenza pasquale *Salve dies dierum gloria*, attribuita ad Adamo di Saint-Victor e che fa oggi da inno domenicale nella Liturgia horarum : “La pace è ristabilita tra gli angeli e gli uomini ; la pienezza degli ordini viene restaurata, lode al Signore, il quale trionfa, lode eterna !”. Questa tradizione è stata contrastata nel XII° secolo poiché andava contro le tendenze umanistiche di quel tempo. Anche san Tommaso rifiuta di ridurre l'uomo ad essere un “pezzo di ricambio” per riparare le stupidità angeliche. L'uomo è stato creato e chiamato alla vita soprannaturale per sé stesso, a causa del suo valore intrinseco davanti a Dio.

2.3. La pena dei demoni

2.3.1. Natura della pena dei demoni

Ad ogni peccato, ad ogni male morale, corrisponde una pena di cui la finalità è trarre un bene dal male commesso, ristabilendo l'ordine della giustizia ferito dal peccato (valore retributivo) e, talvolta, rimettendo il colpevole sulla giusta via (valore medicinale). Nel caso dell'uomo, la pena del peccato può consistere nella diminuzione di alcuni beni naturali, ma nel caso del spirito puro di cui la natura non è composta di diversi parti, una tale "amputazione" non fa senso. Quindi, la pena inflitta agli angeli per motivo del loro peccato non distrugge per niente la loro natura. Secondo una formula ricavata da Dionigi : « I loro doni naturali restano intatti (*dona naturalia in eis manent integra*) ». I demoni non smettono di essere degli angeli che possiedono tutte le perfezioni naturali che definiscono quel tipo di essere.

Occorre quindi interpretare correttamente l'affermazione tradizionale dell'oscuramento dell'intelligenza demoniaca dopo il peccato. San Tommaso distingue tre tipi di conoscenza della verità.

Primo, la conoscenza naturale. Essa non cambia dopo il peccato : ogni demonio si conosce sé stesso e, conoscendo sé stesso quale effetto di Dio, conosce naturalmente Dio. Tuttavia, questa conoscenza naturale non porta più alla lode di Dio. Pertanto, viene qualificata di « conoscenza notturna ». Da san Agostino, la conoscenza (diurna) della mattina è la conoscenza delle cose in Dio, nel Verbo, quella della sera è la conoscenza delle cose in sé stesse.

Viene poi, *secundo*, la conoscenza soprannaturale puramente speculativa. Essa risulta dalla rivelazione fatta da Dio agli angeli a proposito di alcuni misteri del Regno di Dio. Da una parte, i demoni conservano la conoscenza soprannaturale speculativa (fede) che hanno avuto « in via », cioè nel momento in cui Dio ha dato loro la conoscenza necessaria per rispondere alla chiamata alla vita soprannaturale. D'altra parte, i demoni, dopo il peccato, possono imparare alcune verità di ordine soprannaturale sia per mezzo della rivelazione proveniente dagli angeli buoni, i quali vedono la Faccia di Dio e conoscono i suoi disegni, sia per mezzo della propria « esperienza ». Così i demoni hanno una certa « fede » perché sono troppo intelligenti per non vedere e capire i segni. A poco a poco, sotto la pressione dei fatti (come la Risurrezione o l'Ascensione), i demoni sono stati portati a riconoscere la divinità di Gesù Cristo. Certo, non sono in grado di vederla, ma l'evidenza dei segni che l'attestano è

troppo forte per poter essere rifiutata, sotto pena di suicidio intellettuale. I demoni sono costretti a credere che Gesù è Figlio di Dio. Questa fede è la famosa fede dei demoni di cui parla Giac 2, 19 : “I demoni credono e tremano”. Essa non ha nessuno valore salvifico, nella misura in cui non risulta dalla volontà mossa dall’amore e dalla fiducia, ma di un assenso costretto dall'amore naturale per la verità, bene dell'intelligenza. È un semplice *credere Deum* senza *credere in Deum*.

Difatti bisogna, *tertio*, escludere dai demoni, i quali si sono allontanati dal Fine ultimo, qualsiasi conoscenza soprannaturale affettiva e saporita del mistero di Dio, fondata sulla carità, che manca loro totalmente, e che appartiene al dono di saggezza. È soprattutto rispetto a quest’ultima conoscenza che si dice che la mente dei demoni è oscurata : è privata totalmente della luce della saggezza.

2.3.2. Una pena eterna

Dopo il loro primo peccato, la volontà dei demoni si ostina per sempre nel male, cioè si fissa senza rimedio nella scelta cattiva, così che il castigo corrispondente al peccato è, anche lui, necessariamente senza fine, eterno. Non c’è nessuna redenzione possibile per i demoni. Su questo argomento, la Chiesa, appoggiandosi alla sacra Scrittura (*Mt* 25, 46) si è pronunciata chiaramente contro la teoria dell’apocatastasi attribuita ad Origene secondo cui il castigo dei demoni sarebbe purgativo e temporaneo, così che alla fine dei tempi tutta la creazione sarebbe restaurata integralmente in Cristo. San Tommaso aggiunge un argomento “agostiniano” : se la volontà degli angeli potesse cambiare dopo la prima scelta, la loro beatitudine non sarebbe una vera beatitudine poiché ci sarebbe sempre il timore di perdere questa beatitudine, incompatibile con la beatitudine

Ma è compito dei teologi individuare le ragioni per cui la scelta cattiva del demonio è irrevocabile. Ce ne sono due, l’una è estrinseca e l’altra intrinseca. La ragione estrinseca è che Dio smette di offrire la grazia che sola potrebbe convertire i demoni. L’ora di scegliere pro oppure contra Dio è oramai passata. Vuol dire che Dio ha fischiato in modo del tutto arbitrario la fine della partita e ha deciso che non si andrà ai tempi supplementari ? Assolutamente non. In realtà, Dio si comporta rispetto alle creature a seconda della loro natura. Egli rispetta la natura intrinseca dell’angelo. La volontà libera dell’uomo può sempre cambiare oggetto perché la sua scelta dipende da un’attività intellettuale discorsiva, progressiva e quindi mutevole. Io posso cambiare oggi la mia decisione perché vedo le cose in modo diverso rispetto a ieri. Forse ho imparato un nuovo elemento, oppure sono di migliore umore...

Invece, l'angelo, a causa della sua natura puramente intellettuale, conosce subito tutto ciò che può conoscere, in tal modo che la volontà si fissa subito, in maniera immutabile, totale ed irreversibile, sul suo oggetto. Quando l'angelo viene chiamato alla vita beata, la scelta libera della sua volontà, positiva oppure negativa, sarà, conformemente alla propria natura, totale e definitiva. Questa è la ragione intrinseca (=che deriva della sua natura) dell'ostinazione del demonio. Finché il pezzo di ferro, ancora sotto l'azione del fuoco, è malleabile, il fabbro può dargli questa o quella forma, ma, una volta tuffato nell'acqua fredda, il ferro si solidifica e non cambia più forma. Ora, la volontà angelica « solidifica » istantaneamente dopo il primo atto soprannaturale. La causa dell'ostinazione dei demoni nel male non è dunque la gravità obiettiva della colpa commessa – nessuna colpa è troppo grande per l'infinita misericordia di Dio – ma la natura stessa dell'essere angelico :

« A far sì che il peccato degli angeli non possa essere perdonato è il carattere irrevocabile della loro scelta, e non un difetto dell'infinita misericordia divina. 'Non c'è possibilità di pentimento per loro dopo la caduta, come non c'è possibilità di pentimento per gli uomini dopo la morte' [San Giovanni Damasceno] » (CCC, n° 393)

L'orientamento immutabilmente perverso del loro spirito è per i demoni fonte di sofferenza terribile e permanente. Non mi soffermo alle speculazioni scolastiche che mirano a spiegare come degli esseri immateriali, quali i demoni o le anime separate, possono essere incatenati in un determinato luogo corporale e torturati dal fuoco dell'inferno. Quel tema significa che la ribellione spirituale contro Dio, fonte dell'ordine del mondo, comporta una reazione del cosmo contro i peccatori (si vede per esempio, il racconto del libro della Sapienza [cap. 16, 24]). La principale sofferenza dei demoni è di natura spirituale. Certo, i demoni non provano nessuna forma di contrizione, non si affliggono del loro peccato come tale : sarebbe il segno di una (impossibile) rettifica della loro volontà. Ma essi sono stracciati dal divario tra la loro volontà perversa, vale a dire, in definitiva, il loro desiderio di un mondo alla loro convenienza, diverso dal mondo reale, e la realtà tale quale è. La sofferenza spirituale, dice l'Aquinate, è « ripugnanza attiva [*renisus* = impennarsi] della volontà rispetto a ciò che è o non è » (*Ia*, q. 64, a. 3). I demoni sono allergici al reale, siccome un uomo sarebbe allergico all'ossigeno. Ma non si sfugge al principio di realtà. Questa sofferenza atroce è veramente una pena perché la privazione subita dai demoni va contro la loro volontà, tanto la loro volontà profonda (il loro desiderio naturale di felicità) quanto la loro volontà perversa (il loro desiderio della perdita degli uomini, contrastato e frustrato dalla misericordia di Dio). In mancanza di poter aprirsi alla misericordia, i demoni rendono testimonianza

eternamente, loro malgrado, a quest'altro aspetto dell'infinita bontà di Dio, la giustizia retributiva.

Ma l'utilità dei demoni non si ferma alla manifestazione della giustizia retributiva di Dio. L'ultimo articolo della q. 64 tratta un tema che sembra un po' strano. San Tommaso parte da un'analogia tipicamente medievale tra localizzazione cosmica e situazione morale e egli spiega che, dopo il peccato, i demoni sono stati espulsi dal cielo empireo (dimora degli spiriti puri) e consegnati negli inferni per castigo. Infatti l'inferno è un luogo schifoso al quale la volontà demoniaca viene "legata" essa malgrado. Però, fino al giorno del Giudizio universale, Dio consente loro di rimanere negli strati inferiori dell'atmosfera, nell'aria nuvolosa. Questa è la ragione per cui nel vangelo i demoni chiedono a Gesù di non rimandarli nell'abisso, ossia di non « tormentarli prima del tempo » (*Mt* 8, 29). Per rendere ragione di questo dato, san Tommaso contempla il piano della provvidenza. Dio conduce gli uomini verso il loro fine tramite la mediazione degli angeli. Egli procura direttamente il nostro bene per mezzo del ministero degli angeli buoni, i quali ci portano a far il bene e ci allontanano dal male. Ma Dio ci fa anche progredire, indirettamente, verso il nostro bene per mezzo delle prove e dei combattimenti che Egli permette che sosteniamo in questa vita. Ora, dice Tommaso, « era conveniente che questo bene fosse procurato agli uomini per mezzo degli angeli cattivi, affinché i demoni dopo il peccato non diventassero del tutto inutili all'ordine della natura » (*Ia*, q. 64, a. 4). La rivolta dei demoni è, loro malgrado, messa al servizio del disegno della divina misericordia.

3. L'azione del Nemico

Nel trattato sul governo divino della *Somma di teologia*, lo studio dell'azione luminosa dei santi angeli al servizio dei disegni benevoli della divina provvidenza al riguardo degli uomini (*Ia*, q. 110 -113) viene subito seguito da una questione sull'« attacco (*impugnatio*) dei demoni » (*Ia*, q. 114), cioè sull'azione malvagia e nefasta dei demoni rispetto agli uomini. Il collocamento di questa questione nella struttura della *Somma di teologia* ci manifesta già che l'azione demoniaca, comunque sia delle intenzioni soggettive dei demoni, viene integrata, come quella degli angeli buoni, sebbene secondo modalità del tutto diverse, nel governo provvidenziale del mondo. Infatti, Dio fa « tutto concorre al bene di coloro che lo amano » (*Rm* 8, 28) ed alla sua maggiore gloria. Tutto..., compreso la malvagità dei demoni. Questa assoluta sovranità di Dio costituisce l'insegnamento teologico essenziale della q. 114. Ma, prima di vedere come l'azione dei demoni si integri, loro malgrado, nel piano divino (3.4),

occorre considerare l'organizzazione della Città del male, cioè la strutturazione interna del mondo demoniaco, di cui il fine principale è l'efficacia della loro azione malvagia contro gli uomini (3.1). Abborderemo poi il tema della guerra permanente dei demoni contro gli uomini : che dice la Tradizione cristiana a quel proposito ? quali sono, dal punto di vista teologico, la natura e le leggi generali di questa guerra ? Ciò ci porterà ad una riflessione filosofica sul modo di cui uno spirito puro può agire sul mondo degli uomini (3.2). Poi ci fermeremo sulle intenzioni soggettive dei demoni in questa lotta (3.3).

3.1. L'organizzazione della Città del male

« Ognuna aderisce alla vicina, sono compatte e non possono separarsi » (*Gb*, 41, 9). Così si parla nel libro di Giobbe delle squame che coprono il corpo di Leviatano. San Gregorio Magno applica questo versetto alla società dei demoni (*Moralia in Iob*, XXXIII, 31). Benché l'« anarchia » progredisca man mano che si allontana dal Principio (*arche*), il mondo demoniaco non è per tanto un mero caos. Esso possiede qualche forma di unità e di coesione sociale. In effetti, il peccato non ha distrutto la natura degli angeli ribelli. Certo, la loro volontà è definitivamente perversa e incapace di qualsiasi comunione autentica con gli altri. Però, il loro essere, che viene da Dio, rimane buono. Ora chi dice bontà, dice ordine, cioè unità nella diversità. L'idea di un caos ossia di un'anarchia assoluta è contraddittoria tanto quanto quella di un male assoluto. Come il male è il parassita del bene, l'anarchia è il parassita dell'ordine. Se l'anarchia trionfasse, si autodistruggerebbe subito, come Sansone sotto le rovine della sua vittoria. Nei demoni, rimane dunque un certo ordine che, in mezzo alla loro rovina, continua a testimoniare la bontà e la sapienza di Dio. Così, secondo san Tommaso, il mondo demoniaco conserva la struttura dei diversi ordini angelici da cui gli angeli ribelli sono caduti. Difatti, questa organizzazione è inizialmente un dato di natura, anche trova il proprio compimento soltanto nell'ordine della grazia da cui i demoni sono definitivamente decaduti (*Ia*, q. 109, a. 1). Un po' come rimangono a cielo aperto i fondamenta della casa di cui l'edificazione si fermata per mancanza di denaro. Ciò permette a san Tommaso di spiegare perché san Paolo si riferisca talvolta ai Principati e ai Poteri in modo negativo : Paolo parla in quel caso degli angeli che facevano parte dell'ordine delle Potenze e che ne sono decaduti, divenendo demoni.

3.1.1. Divagazioni tra le rovine

« Tra i demoni, esistono ordini ? » (*Ia*, q. 109, a. 1). Con un senso esegetico che non tocca a me valutare, la tradizione cristiana ha raccolto in diversi contesti scritturistici parecchi

nomi che si applicano a delle creature celesti e ne ha tratto l'idea di un'organizzazione del mondo angelico in ordini ossia cori. Dionigi nella *Gerarchia celeste* ha sistematizzato questa struttura alla luce della filosofia neoplatonica e ha imposto l'idea precisa, addirittura rigidissima, dell'organizzazione sociale del mondo angelico in tre gerarchie, composte, ciascuna, di tre ordini. L'idea verrà ripresa in Occidente da san Gregorio Magno (*Homelie in Evangelia*, 34, 7). In questo contesto, la « gerarchia » significa un gruppo di individui strutturato dal fatto che tutti i membri si riferiscono ad uno unico principio, il quale è un “principio sacro”, cioè legato al divino. Una gerarchia è dunque un principato sacro (*sacer principatus*) nel senso in cui si parla del « principato » di Monte Carlo, cioè di una comunità strutturata. La gerarchia si definisce per mezzo di due elementi : il principio dell'ordine e la comunità organizzata in funzione di questo principio. Se consideriamo il principio strutturante, cioè Dio stesso, il mondo costituisce, secondo san Tommaso, una unica gerarchia, perché tutto nel mondo viene da Dio e va verso Dio. Invece, se consideriamo il secondo elemento, cioè la comunità strutturata dal principio, possiamo distinguere diverse gerarchie in funzione del modo diverso di ricevere l'azione strutturante del principio. Prendiamo un paragone, nella Francia dell'Ancien Regime, c'era un unico re, e dunque un unico regno, però, ogni provincia aveva il modo suo di dipendere dal re. Lo stesso per i paesi del Commonwealth rispetto alla regina d'Inghilterra. In modo analogo, si distinguono la gerarchia angelica e la gerarchia ecclesiastica poiché Dio illumina e santifica in modo diverso gli angeli, i quali percepiscono direttamente le realtà intelligibili, e gli uomini che ricevono la medesima luce divina sotto i veli del sensibile, cioè delle Scritture e dei sacramenti. Ma, anche all'interno del mondo angelico, si distinguono diverse gerarchie, in fattispecie : tre, in funzione del modo di cui gli angeli vengono illuminati e santificati da Dio. Così, gli angeli della prima gerarchia ricevono immediatamente dalla Tearchia, cioè da Dio, la conoscenza dei piani della Provvidenza. Quelli della seconda gerarchia, contemplan i medesimi piani nella mente degli angeli della prima gerarchia, eccetera. Ciascuna di queste tre gerarchie è composta da tre ordini di angeli... Non vado più avanti nei particolari di questo organigramma che potrebbe dare invidia perfino all'amministrazione pubblica italiana.

Tutto questo sistema gerarchico, che struttura la Città angelica, viene finalizzato dalla *theosis*, cioè la divinizzazione, la beatitudine soprannaturale alla quale Dio per pura grazia chiama tutte le creature spirituali. L'illuminazione, la quale è l'attività principale della gerarchia celeste, consiste nel diffondere la conoscenza santificante dei misteri soprannaturali che porta a Dio. In questa prospettiva, l'universo demoniaco crea un problema. Che cosa

rimane negli angeli decaduti di questa organizzazione sociale, la quale sembra totalmente orientata verso la divinizzazione, di cui i demoni si sono esclusi definitivamente e di cui vogliono per quanto possibile escludere gli uomini ?

Nell'articolo 1 della q. 109, san Tommaso spiega : « Gli ordini angelici si possono considerare, sia come gradi di natura, sia come gradi di grazia ». Da un lato, un ordine suppone sempre l'esistenza di qualche gradazione, vale a dire di una messa in serie di individui disuguali tra di loro. Dall'altro lato, l'angelo ha un doppio fine. Un fine naturale, proporzionato alle proprie capacità attive : conoscere Dio quanto possibile per la conoscenza naturale ed amarlo quanto possibile per l'amore naturale. Ma l'angelo ha anche e soprattutto un fine soprannaturale : vedere l'essenza stessa di Dio per mezzo del dono della grazia. San Tommaso menziona allora una tesi assai paradossale dell'angelologia medievale : la grazia viene data agli angeli in proporzione della loro natura. Vale a dire : un angelo ontologicamente superiore, naturalmente più perfetto, riceve da Dio una grazia più grande. La gradazione nell'ordine della grazia è proporzionale alla gradazione nell'ordine naturale (ma, in realtà, è l'inverso nell'intenzione di Dio : il grado di gloria che Dio vuole per tale angelo determina il grado di perfezione naturale che egli gli concede).

Rispetto alla beatitudine soprannaturale, gli ordini angelici si distinguono dunque formalmente, per modo di compiutezza (*completive*, dice qui san Tommaso), in funzione dei doni della grazia, e materialmente, per modo di disposizione (*dispositive*), in funzione delle capacità naturali. La scala ontologica sulla quale vengono ripartiti gli angeli è l'elemento materiale a partire del quale, per mezzo del dono della grazia, vengono costituite in modo compiuto le gerarchie angeliche : « Il dono della grazia rende perfetta la natura. Perciò la distinzione degli ordini si prende come da un principio formale della diversità del dono di grazia e come da un principio materiale e dispositivo della diversità dei doni di natura. La definizione dell'ordine comporta l'uno e l'altro aspetti, i principi materiali e formali » (*In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 7). Così il soldato A ha più qualità del soldato B (più coraggio, più esperienza...) e egli viene dunque promosso caporale dalla gerarchia militare. Le sue qualità lo distinguono *dispositive* dal soldato B, mentre la nomina lo distingue *completive* dal soldato B.

L'articolo 1 della q. 109 applica questa analisi degli ordini angelici alla domanda che ci occupa : ci sono degli ordini presso i demoni ? Nella determinazione, san Tommaso adopera un principio strutturante della sua teologia : natura e grazia si articolano in modo tale che le strutture naturali del soggetto conservano sempre la loro consistenza ossia realtà nei

diversi regimi o stati teologici in cui il soggetto viene coinvolto. Quindi, l'Aquinate distingue tre modi in cui l'angelo può trovarsi in un ordine a seconda dei tre stati teologici in cui può essere. *Primo*, nello stato di gloria, gli angeli buoni sono stabiliti in modo perfetto e definitivo in un ordine. Nessuno demone è mai stato in un ordine in questo stato perfetto. *Secundo*, nello stato di « grazia imperfetta », vale a dire lo stato in cui tutti gli angeli, creati da Dio e chiamati alla beatitudine soprannaturale, erano *viatores*, cioè in divenire rispetto alla beatitudine soprannaturale, ogni angelo apparteneva ad un ordine, però in modo provvisorio ed ancora imperfetto. Quindi, ogni demone è appartenuto in questo senso ad uno degli ordini angelici, ma ne è decaduto. *Tertio*, « se infine si considerano in rapporto alla natura, allora è vero che i demoni appartengono sempre ai loro ordini : poiché, come insegna Dionigi, essi non hanno perduto le loro doti naturali ». I demoni, perché il peccato non ha distrutto la loro natura, hanno conservato la radice naturale (cioè la gradazione ontologica tra i puri spiriti) che era destinata a attuarsi pienamente nell'ordine soprannaturale. Nel cadavere, non sparisce subito ogni ordine, ogni struttura. Malgrado l'assenza dell'anima, principio di unità della macrostruttura, le microstrutture conservano la loro natura, le loro proprietà rispettive così come le loro interazioni. Ma i processi da esse compiuti non sono più al servizio della vita del tutto organico. Oppure, per prendere un paragone meno macabro, il crollo del potere politico centrale alla fine dell'Impero carolingio non ha trascinato la scomparsa di ogni vita sociale ma ha soltanto provocato la sua parcellizzazione e la sua feodalizzazione, con moltissimi piccoli poteri locali. Lo stesso succede per la società dei demoni. Quando l'angelo ricusa liberamente il fine soprannaturale, le strutture naturali, che derivano dai rapporti ontologici tra i puri spiriti, non spariscono. Rimangono, però mutilate e pervertite. Mutilate, nel senso della famosa formula *vulneratus etiam in naturalibus* : i poteri naturali degli angeli erano, di fatto, ordinati alla grazia ed alla gloria di cui la dannazione priva definitivamente i demoni. Pervertite, nel senso che l'ordine fondato sulle superiorità naturali rimane nei demoni ma viene messo al servizio di un progetto perverso.

È interessante paragonare la posizione di san Tommaso di Aquino con quella di san Bonaventura. Ambedue sono d'accordo sul fondo poiché l'uno e l'altro tengono che le strutture sociali naturali permangano dai demoni benché siano oramai adoperate in modo malvagio. Ma gli accenti sono diversi e lasciano intravedere delle divergenze teologiche significative. L'angelologia di Bonaventura è « ministeriale », vale a dire che il grande dottore francescano si interessa soprattutto alla missione degli angeli : gli angeli sono prima di tutto degli « spiriti incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la

salvezza » (*Eb* 1,14). Pertanto, egli è molto di più attento al ruolo che i demoni giocano nell'economia della salvezza che alla permanenza delle loro strutture naturali. Quindi, secondo lui, l'ordine che si trova adesso nei demoni è dovuto a un ordinamento divino estrinseco, che integra l'azione demoniaca nel piano provvidenziale, più che a un ordinamento intrinseco che deriverebbe dall'ordine ontologico naturale. Invece, l'angelologia tommasiana è di natura più metafisica. Il Dottore angelico, nella scia di Dionigi, sottolinea la permanenza nei demoni della bontà ontologica naturale dell'angelo. Ora chi dice bontà, là dove c'è pluralità, dice necessariamente ordine, cioè unità nella diversità. Anziché da un ordinamento divino estrinseco, l'ordine demoniaco deriva dalla bontà obiettiva della natura dei demoni, benché questa sia contrastata dal peccato sul piano delle intenzioni soggettive : « Il bene può stare senza il male, ma non il male senza il bene, come abbiamo visto. Perciò i demoni, in quanto conservano la bontà della loro natura, sono anche ordinati » (q. 109, a. 1, ad 1). Prima della loro integrazione nell'economia provvidenziale della salvezza, c'è nei demoni un certo ordine metafisico intrinseco che, nel cuore stesso del loro caos morale, non smette di attestare, loro malgrado, la saggezza e la bontà del loro Creatore.

3.1.2. Il primato tirannico di Satana

Nello stesso modo, bisogna riconoscere che in virtù della loro natura angelica ontologicamente disuguale alcuni demoni esercitano un'autorità sugli altri : ci sono tra i demoni dei capi (*praelati* = quelli che vengono posti avanti). Contro qualsiasi « agostinismo politico », cioè la dottrina secondo cui l'autorità è una conseguenza del peccato, san Tommaso è convinto che l'esistenza dell'autorità sociale è un dato che deriva dalla natura stessa delle creature.

Come già accennato a proposito del peccato dell'angelo, la tradizione cristiana riconosce che Satana esercita qualche « capitalità » rispetto a tutti gli altri demoni, così come rispetto ai dannati. Essa scimmietta quella di Cristo, capo degli uomini e degli angeli. Nel timpano della chiesa abbaziale di Conques viene rappresentato, come al solito, il Giudizio universale : Satana troneggia negli inferni in un modo che rievoca, però sul modo della caricatura, la maestà del Cristo-Re nel Cielo. I bracci di Cristo indicano l'uno il Cielo, l'altro l'inferno. Invece quelli di Satana sono ambedue diretti verso l'inferno. Quanto Cristo è maestoso e bello, quanto Satana è brutto, repellente, nudo... La capitalità di Satana non deriva da un legame ontologico efficiente (a differenza di quella di Cristo), da una « filiazione », ma da una semplice causalità morale. Il peccato di Satana è stato la « causa esemplare » del

peccato degli altri angeli. Così « il diavolo è diventato il capo di tutti per la caduta » (Origene). Questa « capitalità » si distende anche in qualche modo agli uomini che i demoni trascinano nella loro caduta. In questa prospettiva, molto ristretta, sant'Agostino, seguito da san Tommaso, segnala qualche parallelismo « asimmetrico » tra Gesù Cristo e la Chiesa, da un lato, e Satana e la Città del male, dall'altro. La Città del male forma per così dire il *corpus diaboli* opposto al Corpo mistico di Cristo.

Quale sono i fondamenti di questo « presidenza » esercitata da Satana sugli altri demoni ? In virtù di quale « diritto » Satana è il loro capo? In altre parole (così intravediamo l'interesse politico del problema) : come nasce un tiranno ? come si mantiene la tirannia ? Per san Tommaso, sono quattro i fattori che spiegano la *praelatio* di Satana : *primo*, l'ordine ontologico naturale ; *secundo*, il castigo del peccato ; *tertio*, la scelta che viene dalle disposizioni soggettive perverse dei demoni ; *quarto*, le disposizioni della Provvidenza che « recupera e ricicla » la malizia dei demoni.

1/ *La superiorità naturale*. Il fattore determinante, nella prospettiva di san Tommaso, è la superiorità naturale di Satana nell'ordine ontologico naturale di cui le strutture rimangono integre dopo il peccato. Difatti, ogni superiorità ontologica in un ordine determinato coinvolge, secondo l'Aquinate, qualche influenza causale sul piano dell'agire. Questo principio si trova nel centro del a. 2 della q. 109 :

« L'operazione segue sempre la natura della cosa; perciò ogni volta che si trovano nature ordinate, devono risultare subordinate anche le loro azioni. Ciò è evidente nelle cose materiali. [...] Ora, è chiaro [...] che alcuni demoni sono per natura al di sotto di altri. Quindi anche le loro azioni sono subordinate a quelle dei superiori. Ed è questo che costituisce l'autorità, vale a dire la subordinazione dell'agire del suddito all'iniziativa di colui che comanda. Perciò la stessa disposizione naturale dei demoni postula che vi sia tra essi un'autorità » (*Ia*, q. 109, a. 2)

Poiché la tradizione, che risale almeno fino a san Gregorio Magno e che era diventata comune nel XIII° secolo, pretendeva che Lucifero o Satana fosse il primo degli angeli nell'ordine delle perfezioni naturali, ne segue che, dopo il suo peccato, egli è diventato « naturalmente » il capo dei demoni.

Occorre osservare tuttavia che la tesi secondo cui il potere ha un fondamento ontologico naturale vale soltanto per le società angeliche, visto che sono fondamentalmente

non egualitarie nella misura in cui ogni angelo si distingue specificamente da ogni altro angelo e pertanto è sia superiore sia inferiore a lui, però mai uguale. La tesi non si applica alle società umane, come lo mostra l'ad 3 del nostro articolo. L'argomento 3 obiettava che la sottomissione (*subiectio*) e la schiavitù (*servitus*), ben lungi dall'essere delle disposizioni naturali, fossero delle conseguenze del peccato :

« Se tra essi vi fosse una qualche autorità, questa dovrebbe fondarsi sulla loro natura, oppure sulla loro colpa o pena. Ma non può fondarsi sulla loro natura, perché la subordinazione e la servitù sono conseguenza del peccato. »

Nella sua risposta, san Tommaso non si impegna in nessun modo nella discussione sull'origine e la legittimità del potere che un uomo può avere su un altro uomo. Egli si accontenta di ricusare il parallelismo tra le strutture dell'ordine sociale umano e quelle dell'ordine sociale angelico-demoniaco, a causa di una differenza fondamentale : gli uomini sono uguali per natura (nessun uomo è specificamente più uomo di un altro), mentre i demoni sono per natura non uguali. La domanda sull'origine della *praelatio* non si pone nello stesso modo nel caso degli angeli e nel caso degli uomini.

2/ *La pena del peccato*. L'esistenza di una presidenza attiva presso i demoni si riallaccia dunque radicalmente a un dato di natura, ma essa è anche un castigo per il loro peccato. Perché gli angeli ribelli hanno ceduto alla suggestione di Lucifero, sono stati condannati ad essere sottomessi a lui.

« L'ordine della giustizia divina vuole infatti che colui, il quale acconsente con la colpa all'istigazione di un altro, rimanga poi soggetto al potere di lui, in pena (del suo peccato), come sta scritto : 'Da chi uno è stato vinto, di lui è anche schiavo' » (*Ia*, q. 63, a. 8).

Si potrebbe obiettare a questa teoria penale dell'organizzazione interna del mondo demoniaco, che, se così fosse il caso, colui che ha commesso il primo ed il massimo peccato, cioè Satana, avrebbe dovuto essere sottomesso a tutti gli altri invece di essere posto al capo. Da buono moralista, san Tommaso risponde che il crescere nella capacità di far il male è di per sé un castigo : « La subordinazione degli inferiori ai superiori, non ridonda a bene di questi ultimi, ma piuttosto a loro danno : perché, se è già cosa sommamente miserabile fare il male, è cosa ancor più miserabile stare a capo di chi lo compie » (*Ia*, q. 109, a. 2, ad 3).

3/ *Libera scelta*. Conseguenza della superiorità ontologica naturale nell'ordine dell'agire, pena del peccato, l'esistenza della *praelatio* nel mondo demoniaco risulta anche dalla libera scelta perversa degli angeli decaduti. I due primi fondamenti dell'organizzazione della Città del male sono di natura obiettiva, mentre il terzo rinvia ai motivi soggettivi che spingono i demoni a sottoporsi a questa presidenza per un libero consenso. Che cosa motiva questo strano « contratto sociale » ? C'è qui un doppio paradosso. Il primo somiglia al problema classico nella filosofia politica moderna del passaggio dallo stato di natura allo stato politico. Come si passa dallo stato di guerra di tutti contro tutti (*homo homini lupus*) ad una forma di convivenza sociale ? Parimenti, che cosa spinge i demoni ad associarsi e a sottoporsi ad un'autorità, mentre il loro orgoglio, fonte mai rinnegata del loro peccato, è *per se* un principio antisociale, una fonte di divisione e di isolamento. In quanto amore disordinato della sua propria eccellenza, l'orgoglio ricerca e promuove ciò che distingue e mette a parte degli altri. L'orgoglioso nutre una preferenza costante per il bene proprio al disprezzo del bene comune. Ben lungi dall'essere principio di con-cordia, cioè, etimologicamente, dell'unione dei cuori, l'orgoglio intrattiene di per se la dis-cordia e l'odio. « Dovunque, obietta san Tommaso, c'è un ordine fondato su una *praelatio*, c'è una certa concordia di pace. Ora i demoni, sembra, vivono nella discordia, perché, siccome è detto in Proverbi 13, 10, 'tra orgogliosi, sono soltanto liti' » (*In II Sent.*, d. 6, q. 4, arg. 2).

Una prima risposta sarebbe di sottolineare la loro preoccupazione « comune » di condurre una lotta efficace contro gli uomini. Come si sa, le esigenze, più o meno reali, della politica estera costituiscono un ottimo diversivo quando ci sono gravi problemi di politica interna e sono un rimedio contro le divisioni politiche interne. Unione sacra ! Quindi, l'odio di Dio e degli uomini salda i demoni e li conduce a calmare il loro odio reciproco :

« La concordia dei demoni, derivante dall'obbedienza degli uni verso gli altri, non deriva dall'amore scambievole, ma dalla comune loro malvagità con la quale odiano gli uomini e si ribellano alla giustizia di Dio. Infatti, è caratteristica degli uomini empi, unirsi e assoggettarsi a coloro che vedono dotati di maggiore potenza, per dare sfogo alla propria malvagità » (*Ia*, q. 109, a. 2, ad 2)

« A causa della loro iniquità, i demoni combattono il genere umano. Ora, quanti hanno il medesimo nemico sono amici. Ecco perché per nuocere di più agli uomini, i demoni per così dire si confederano per combattere in modo concordante ed ordinato » (*In II Sent.*, d. 6, q. 1, a. 4)

Per tanto, la « concordia » di cui si tratta non ha niente a che vedere con l'amicizia civica, la quale suppone la benevolenza vicendevole tra i concittadini e costituisce un elemento essenziale del bene comune politico. Nel caso dei demoni, non si tratta di una concordia interiore e morale fondata sull'amicizia ma soltanto di una concordia esterna ed utilitaria.

« Quanto ad essi, i demoni non avrebbero mai concordia, ma concordano per fare qualcosa di uno. Difatti, non è ragionevole pensare che abbiano qualche benevolenza gli uni per gli altri. Hanno solamente una concordia in vista di un certo atto. » (*In II Sent.*, d. 6, q. 1, a. 4, ad 2)

Nella medesima prospettiva, san Tommaso insegna che la comunicazione, gli scambi d'informazioni, tra i demoni non è una forma d'illuminazione. Certo, un demonio può « parlare » a un altro demonio, nel senso che egli gli manifesta una verità che conosce mentre l'altro l'ignora ancora. Ma questa comunicazione non mira per niente a procurare una comunione delle intelligenze nella verità contemplata e trasmessa. Essa ha una mira soltanto pratica : trasmettere le notizie utili per coordinare efficacemente l'azione. L'intenzione da cui nasce questo comunicare è sempre perversa. Essa viene finalizzata dai disegni malvagi del demonio che cerca sempre di sviare gli altri da Dio, mentre l'illuminazione è una comunicazione della verità che viene da Dio e di cui lo scopo è di portare a Dio. La concordia dei demoni procede dunque di un mero calcolo di efficacia.

Tuttavia, il loro odio comune rispetto a Dio e agli uomini non può essere il motivo ultimo del loro libero contratto di associazione. Difatti, benché i demoni si accordino su alcuni fini pratici intermedie (contrastare gli uomini), ciascuno ricerca in questo non “il bene comune della città del male” ma l'affermazione della propria eccellenza e il proprio interesse. Ciò ci porta ad un secondo paradosso.

Difatti, la concordia tra i demoni sul piano pratico implica una subordinazione che sembra incompatibile con la disposizione psicologica dell'orgoglio. Come mai un peccato che consiste prima di tutto nel respingere qualsiasi dipendenza – *non serviam* ! – può condurre alla subordinazione consentita ad un superiore ? E, di più, ad un superiore di grado inferiore ! (Satana è infinitamente inferiore a Dio). Come osserva un'obiezione, è molto più umiliante per l'orgoglioso sottoporsi ad un superiore subalterno anziché al sommo superiore. È più mortificante per il giovane vicario parrocchiale obbedire ai comandi meschini di un ottuso

parroco che eseguire direttamente gli ordini ricevuti dal Santo Padre. Per tanto, non si capisce come la rivolta contro Dio possa portare a una sottomissione a Satana :

« Il primo peccato dell'angelo non poteva essere che la superbia ; e la superbia cerca la propria eccellenza. Ma a chi cerca la propria eccellenza ripugna maggiormente la sottomissione a un inferiore che a un superiore : non sembra perciò che i demoni abbiano preferito sottoporsi a uno degli angeli superiori piuttosto che a Dio » (*Ia*, q. 63, a. 8, arg. 2).

San Bonaventura rispondeva che « la malizia e l'invidia, quando l'orgoglioso non può esercitarle senza essere aiutato, fanno che si sottoponga volentieri ad un altro a causa del suo desiderio di vincere ». Però, questa risposta è un po' corta, insufficiente. Difatti, come san Tommaso l'ha spiegato dopo sant'Agostino, la gelosia e l'odio dei demoni rispetto agli uomini sono delle conseguenze del loro orgoglio. Per tanto, l'odio rispetto agli uomini non può venire prima dell'orgoglio e « sospendere » in qualche modo le esigenze dell'orgoglio. In effetti, come scrive Pietro di Tarentasia : « Non hanno desiderato la superiorità di Satana se non in vista della loro superiorità ». In questa associazione di malfattori, ciascuno pensa (a torto) trovare il proprio tornaconto. Satana perché scimmietta il governo divino e nutre l'illusione di essere, come Dio, un fine per gli altri. I demoni inferiori, perché pensano che la loro sottomissione a Satana permetta a loro d'essere fine ultimo per loro stessi :

« Il superbo, a parità di condizioni, preferisce sottomettersi ad un superiore [= Dio] anziché ad un inferiore [=Satana]. Se però sotto l'inferiore può raggiungere un'eccellenza che non potrebbe invece conseguire sotto il superiore, allora preferisce sottostare all'inferiore piuttosto che al superiore. Perciò il fatto che i demoni vollero assoggettarsi ad un essere inferiore accettandone il principato, non contrasta con la loro superbia : essi infatti scelsero lui come principe e capo *al fine di conseguire la propria beatitudine ultima con le loro forze naturali*. D'altra parte, essi nell'ordine di natura erano già sottoposti all'angelo supremo » (*Ia*, q. 63, a. 8, ad 2)

L'unità della società dei demoni riposa dunque, dal punto di vista delle intenzioni soggettive, su una convergenza degli interessi (mal intesi) : una caricatura del bene comune.

4/ *Le disposizioni della Provvidenza*. Il quarto ed ultimo fattore che spiega la strutturazione del mondo demoniaco intorno al primato di Satana trascende in qualche modo tutti gli altri poiché si tratta delle disposizioni provvidenziali della saggezza di Dio. Difatti,

alla fine della determinazione dell'articolo 2 della q. 109, dopo avere fatto derivare la presidenza di Satana dalla struttura ontologica dell'universo demoniaco, san Tommaso aggiunge :

« E la cosa è conforme alla sapienza divina, la quale nulla lascia di disordinato nell'universo, e che, come dice la Scrittura, 'si estende potentemente da un'estremità all'altra del mondo, e tutto dispone soavemente' (*Sap* 8, 1). »

Qui, San Tommaso accenna, certo, alla verità trascendentale secondo cui appena c'è essere, c'è anche ordine. Anche alla verità metafisica secondo cui ogni *praelatio*, in quanto espressione e conseguenza di un rapporto ontologico tra gli esseri, è formalmente buona e viene di Dio. Però, egli si riferisce anche al principio generale della teodicea agostiniana e tomista : Dio è assai potente per integrare nei propri disegni, in vista di un bene (più) grande, il male che non ha di nessuno modo voluto ma solamente permesso. Nel caso presente, l'azione dei demoni viene inserita nei disegni di Dio da due modi. Prima, permettendo ai demoni di organizzarsi efficacemente per mettere gli uomini alla prova sotto la guida di Satana, Dio rende possibile una crescita dei meriti dei santi e Egli conferisce così ai demoni un tipo (provvisorio ed indiretto) di utilità e di ragione di essere nella creazione. Così Dio, nella propria saggezza, fa contribuire tutte le cose al bene dei suoi eletti. Compreso la malizia ostinata dei demoni. Poi, i demoni sono utilizzati, da ora e per l'eternità, quali strumenti della giustizia di Dio. Così, anche se hanno definitivamente mancato il loro fine, i demoni non rimangono assolutamente « vani » nella misura in cui contribuiscono, certo loro malgrado, al bene comune dell'universo, cioè alla manifestazione della gloria di Dio sia nella sua misericordia sia nella sua giustizia.

Occorre sollevare una domanda. Ogni società viene governata per mezzo di qualche diritto, il quale è l'oggetto della giustizia. Quindi, se i demoni formano una società, bisogna ammettere l'esistenza di un diritto presso di loro e, di conseguenza, di una giustizia ? San Bonaventura lo esclude radicalmente. Il giusto castigo per mezzo di cui il demoni sono sottomessi a Satana non crea nessuno diritto per Satana rispetto ai demoni [ricordatevi l'antica teoria dei "diritti del demonio" in soteriologia, respinta da san Tommaso : Cristo avrebbe pagato il giusto prezzo per riscattare gli uomini che appartenevano legittimamente a Satana!]. Non c'è neanche nessuno obbligo morale da parte dei demoni, che corrisponderebbe a questo diritto di Satana, tanto più quanto l'azione comandata da Satana è di per sé ingiusta. Da buono napoletano, ma, soprattutto, da buono metafisico, convinto del primato del bene e del giusto,

san Tommaso si riferisce qui alle leggi della malavita. Anche presso i briganti e i mafiosi, c'è un'ombra, una similitudine di diritto, che sembra essere un omaggio del vizio alla virtù.

« Come in ogni male, deve rimanere qualcosa di buono, poiché non è totalmente corrotto dal male, parimenti negli atti di ingiustizia può rimanere qualche ordine giuridico, come lo si vede dai briganti che scuoiavano ingiustamente gli altri ma hanno tra essi una certa forma di giustizia poiché osservano gli uni rispetto agli altri una certa fede. Può essere così dai demoni » (*In II Sent.*, d. 6, q. 4, ad 3)

Se i regni senza giustizia non sono, secondo sant'Agostino, che grandi brigantaggi, i grandi brigantaggi non possono mantenersi senza qualche forma, remota e molto deficiente, di giustizia. In questo modo, Socrate nel libro I della *Repubblica* di Platone dimostrava a Trasimaco l'antiorità ed il primato della giustizia rispetto all'ingiustizia. Prima, egli stabilisce che l'ingiustizia rende impossibile qualsiasi azione in comune :

« - Dimmi: credi che una città, o un esercito, o dei briganti, o dei ladri, o un qualsiasi altro gruppo che si associa per un'impresa ingiusta, potrebbero concludere qualcosa se commettersero ingiustizie reciproche ? [...] Se questa è l'opera dell'ingiustizia, suscitare odio dovunque si trovi, quando sorge sia tra uomini liberi sia tra schiavi non farà nascere in loro odi reciproci e discordie, rendendoli incapaci di un'azione comune e congiunta ? »

Poi, Socrate mostra che l'ingiustizia ha bisogno della giustizia per poter agire :

« I giusti si rivelano più sapienti, migliori, più capaci di agire, e gli ingiusti non sono in grado di agire congiuntamente, ma non siamo affatto nel vero quando diciamo che alcuni di loro, benché ingiusti, uniscono validamente i loro sforzi in un'azione comune; non si sarebbero risparmiati tra loro, se fossero stati del tutto ingiusti, ma c'era evidentemente in loro una forma di giustizia che li tratteneva dal commettere ingiustizie reciproche, almeno quando arrecavano danno ai loro nemici, e permise loro di fare ciò che fecero. Costoro si accinsero a compiere azioni ingiuste, ma erano ingiusti solo a metà, poiché coloro che sono pienamente malvagi e perfettamente ingiusti sono anche incapaci di agire »

Queste osservazioni “politiche” sul mondo demoniaco quale società di esseri intelligenti e cattivi non mancano d'interesse per la filosofia politica. Un testo di Kant lo

suggerisce. Nel suo *Progetto per la pace perpetua* (1795), il filosofo prussiano esalta la costituzione repubblicana. Però, egli aggiunge :

« La costituzione repubblicana, la sola pienamente conforme ai diritti dell'uomo, è, del pari, la più difficile a fondare e a mantenere, di guisa che molti sostengono che occorrerebbero angeli, e non uomini dominati dalle passioni, per costituire una forma di Stato così sublime. »

Però, Kant non condivide questo parere, che troviamo da Rousseau. « Se vi fosse un popolo di dei, esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene gli uomini » (*Contratto sociale*, III, c. 4). Secondo Kant, la buona organizzazione dello Stato è capace di neutralizzare, anzi di mettere a frutto gli effetti dell'egoismo di ciascuno :

« Il problema di fondare uno Stato è risolubile anche da un popoli di demoni, per quanto la parola sembri dura, purché sia forniti d'intelligenza, ed ecco in che modo: 'Una moltitudine di esseri ragionevoli che desiderano leggi generali per la loro conservazione, cui però ognuno è, in segreto, disposto ad eludere : trattasi di ordinarli e di regolare la Costituzione in guisa che, sebbene, essi, nei loro sentimenti privati, contrastino gli uno cogli altri, tuttavia siano in tal modo trattenuti che, nella condotta pubblica, l'effetto sia come se non nutrissero tali malvage intenzioni »

È chiaro che Kant è agli antipodi del pensiero politico di san Tommaso d'Aquino. Alla socievolezza naturale dell'uomo espressa nell'amicizia civica, Kant, da buono luterano che non crede affatto alla bontà della natura umana, oppone un « stato di natura », presentato come uno stato di guerra di tutti contro tutti, un campo chiuso in cui si affrontano gli egoismi. Alla ricerca della vita buona, cioè della vita secondo la virtù, come finalità del politico, Kant oppone la dicotomia tra le disposizioni morali personali e la condotta pubblica.

Difatti, la società dei demoni ci offre un modello teorico interessante per pensare la possibilità, non sempre teorica, di una società che ricusa oppure sceglie di prescindere da ogni riferimento al bene morale obiettivo e che si limita ad assicurare la convivenza più o meno pacifica, tra degli individui che sono ritenuti cattivi e guidati dall'unica ricerca dell'interesse proprio. Ora, la riflessione sulla città demoniaca conferma la nostra strana esperienza contemporanea : una tale società è fattibile ! Essa sopravvive in virtù di un certo equilibrio « a-morale », ingiusto e precario, che viene stabilito tra gli interessi soggettivi di ciascuno dei singoli. Questa società sopravvive soprattutto e più profondamente perché rimangono attive

in essa, sebbene rinnegate e contrastate sul piano riflessivo, le tendenze naturali che portano ogni essere verso il bene obiettivo della propria natura.

3.2. Esistenza e natura degli assalti demoniaci

3.2.1. Il combattimento spirituale

La società dei demoni è unita nella volontà, « condivisa » da tutti i demoni, di opporsi alla gloria di Dio e, per tanto, di nuocere agli uomini. Un motivo iconografico tradizionale rappresenta degli uomini che percorrono una scala per salire al Cielo. Intorno a questa scala, svolazzano e si agitano dei diavoli, i quali cercano di afferrare gli uomini per farli cascare. Espressione ingenua, però eloquente, dell'esperienza cristiana e dell'insegnamento costante della Chiesa sulla realtà dell'azione nefasta dei demoni nella vita degli uomini.

« (CCC, n° 394). La Scrittura attesta la nefasta influenza di colui che Gesù chiama 'omicida fin dal principio' (Gv 8,44), e che ha perfino tentato di distogliere Gesù dalla missione affidatagli dal Padre. 'Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo' (1 Gv 3,8). Di queste opere, la più grave nelle sue conseguenze è stata la seduzione menzognera che ha indotto l'uomo a disobbedire a Dio.

(n° 395). La potenza di Satana però non è infinita. Egli non è che una creatura, potente per il fatto di essere puro spirito, ma pur sempre una creatura : non può impedire l'edificazione del regno di Dio. Sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni – di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica – per ogni uomo e per la società, questa azione è permessa dalla divina provvidenza, la quale guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e dolcezza. La permissione divina dell'attività diabolica è un grande mistero, ma 'noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio' (Rm 8,28).»

Come dice sant'Atanasio nella *Vita di san Antonio* (XXIII, 1, tr. D. Baldi) :

« I demoni se vedono i cristiani in genere, ma soprattutto i monaci, che sono ben disposti all'impegno e che fanno progressi, in primo luogo cercano e si sforzano di porre delle difficoltà sul loro cammino. I loro ostacoli sono i pensieri impuri. »

Come l'abbiamo già visto, questo modo di concepire la vita cristiana come un affrontamento personale tra, da una parte, il cristiano, sostenuto da Cristo e dai suoi angeli, e,

d'altra parte, i demoni, è direttamente rintracciabile alla sacra Scrittura. Questo tema della battaglia spirituale è centrale nella spiritualità dei Padri della Chiesa, specialmente dei Padri del deserto e della tradizione monastica a cui hanno dato la luce. Appena il cristiano ha vinto la battaglia contro l'amore del mondo e delle cose visibili, egli scopre qualcosa che forse non sospettava prima : « c'è un'altra nel cuore, una battaglia segreta, una nuova guerra, contro i pensieri suggeriti dagli spiriti di malizia » (S. Macario Magno).

Tra le fonti di questo approccio agonistico della vita cristiana, un ruolo di primo piano, dopo la Bibbia, deve essere riconosciuto alla dottrina « dualistica » (dualismo morale) delle due vie ossia dei due spiriti : presso di ogni uomo, c'è uno spirito di verità e un spirito di errore, un angelo buono ed un angelo cattivo, che lo sollecitano. Questo insegnamento viene riassunto in un testo di san Gregorio di Nissa :

« Una tradizione degna di fede che ci viene dai Padri dice che, quando la nostra natura incorse nel peccato, Dio non lasciò la nostra caduta priva dell'aiuto della sua provvidenza, ma collocò in aiuto alla vita di ciascuno uno degli angeli che avevano sortito natura incorporea. Al contrario, il distruttore della nostra natura si oppose in modo analogo, danneggiando la vita dell'uomo, grazie a un demone perverso e che opera il male. L'uomo, posto in mezzo ai due, fa prevalere col suo consenso l'intenzione di uno di questi due che lo seguono costantemente contro quella dell'altro » (*Vita di Mosè*, II, 45-46, tr. Simonetti, p. 85)

Questa dottrina dei due spiriti si trova già nei testi di Qumran, così come in diversi scritti intertestamentari, quale il *Testamento dei dodici patriarchi*. Poi, è passata nel mondo ellenistico dove si è mescolata con una credenza abbastanza diffusa (basta pensare al demone di Socrate) e essa ha condotto diversi Padri (fino a Hergé !) a ammettere l'esistenza di un cattivo angelo al fianco di ogni uomo. Il primo testo cristiano che sviluppa questa dottrina è *Il Pastore di Erma* che la mette in relazione con la pratica del discernimento degli spiriti :

« Ci sono due angeli con l'uomo, uno della giustizia e uno dell'iniquità.

- Come dunque, dico, Signore, conoscerò le loro azione poiché entrambi gli angeli dimorano con me?

- Ascolta, dice, e comprendi. L'angelo della giustizia è delicato e verecondo e mite e tranquillo. Quando questo sale nel tuo cuore subito parla con te di giustizia, di castità, di santità, di temperanza e di ogni azione giusta e di ogni virtù gloriosa [...]. Guarda ora

anche le opere dell'angelo della malvagità. Prima di tutto è collerico e aspro e stolto e le sue opere sono cattive, poiché soggiogano i servi di Dio ; quando dunque questo sale nel tuo cuore, riconosco dalle sue opere » (*Precetto VI*, tr. Durante Mangoni, 108).

Dopo Erma viene Origene, il quale si riferisce esplicitamente del resto ad Erma, poi tanti altri autori, fino a Francisco Suarez, il quale tiene che questa dottrina dei due angeli è probabile.

Secondo una linea simile, la tradizione monastica ha dato grande importanza all'idea secondo cui i demoni, chiamati perciò i « demoni dei vizi », sarebbero specializzati nell'indurre gli uomini in questo o quello peccato. Questo tema proviene tanto dal terreno qumraniano quanto dalle speculazioni filosofiche stoiche. È stato sistematizzato nel IV° secolo da Evagrio Pontico. Ma già, molto prima di Evagrio, Origene scriveva :

« A me sembra che sia una quantità sconfinata di potenze nemiche, per il fatto che per quasi ogni uomo esistono spiriti che si adoperano a dar vita in lui a diversi generi di peccati. Per esempio, l'uno ha lo spirito della fornicazione, l'altro quella dell'ira ; uno lo spirito dell'avarizia, l'altro invece quello dell'orgoglio » (*Omelie su Giosuè*, Omelia 15, 5 ; tr. Scognamiglio – Danieli, p. 219).

Di fronte a questa ricchissima tradizione spirituale, quale è il compito della teologia ? È ovvio che il teologo non può scendere nei particolari infiniti delle strategie demoniache e dei modi di sventarle. Questo spetta piuttosto alla pratica del discernimento spirituale (cf. però C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*). Ma, dopo avere considerato, in modo assai generale, il modo di cui uno spirito puro quale il demone può agire sul nostro mondo e sugli uomini (3.2.2.), il teologo deve studiare i principali modi dell'azione del demone : la tentazione quale modo ordinario d'azione (3.2.3.), poi le forme straordinarie d'azione (3.2.3).

3.2.2. I principi generali dell'azione di uno spirito puro

Nello studiare l'azione degli angeli dentro il governo divino, cioè dentro l'azione per mezzo di cui Dio porta tutta creazione al suo compimento, san Tommaso comincia con una considerazione su le azioni che gli angeli esercitano gli uni sugli altri (*Ia*, q. 106-109), poi egli passa allo studio dell'azione degli angeli sul mondo fisico, cioè « creatura corporale » (*Ia*, q. 110), prima di rivolgersi infine verso l'azione che gli angeli (e i demoni) possono avere sugli uomini per mezzo dei loro poteri naturali (*Ia*, q. 111). Queste q. 110-111 contengono gli elementi di dottrina di cui abbiamo bisogno per pensare l'azione degli spiriti puri.

Che gli angeli agiscano sul cosmo, vale a dire sul mondo fisico, è una idea molto diffusa nella prima tradizione cristiana, così come nella cultura del suo tempo. Gli angeli « presiedono » alla creazione corporale, vale a dire che l'amministrano, la dirigono. Lo fanno ora in modo mediato, assicurando il movimento regolare del cielo di cui deriva tutto il corso della natura, e ora lo fanno in modo immediato intervenendo nel gioco delle cause naturali. Le sacre Scritture testimoniano della credenza al fatto che gli angeli sono preposti ai fenomeni naturali (venti, fuoco...). Per san Tommaso, che una volta di più sottolinea la convergenza tra la Rivelazione e la filosofia, l'amministrazione del mondo fisico per mezzo degli angeli si fonda su due leggi metafisiche generali, le quali trascendono la cosmologia scaduta nella quale si incarnano spesso nei testi di san Tommaso. La prima legge è che Dio promuove la dignità delle cause seconde facendole partecipare in modo effettivo al governo divino, tanto nell'ordine naturale quanto nell'ordine soprannaturale della salvezza. Dio sceglie di governare il mondo per mezzo degli angeli. La seconda legge, connessa alla precedente, è che questa partecipazione delle creature al governo prende la forma di mediazione gerarchica. Come san Tommaso lo spiega nel corpo dell'a. 1 della q. 110, ogni potere d'azione particolare (ed i poteri d'azione degli esseri corporali, segnati dalla potenzialità della materia, sono limitati a alcuni effetti) viene necessariamente governato e diretto nella sua azione da un potere più universale, quello di un essere spirituale, angelico, il quale l'inserisce dentro un progetto più ampio. Questa presenza attiva delle Intelligenze nel cuore della vita del cosmo esprime la convinzione filosofica e cristiana che la natura viene penetrata d'intelligenza e che essa possiede per tanto un'intelligibilità intrinseca. Questa idea che qualche azione angelica ordinaria accompagna, in modo strutturale, i processi della natura non è da disprezzare per una filosofia integrale della natura. Secondo K. Rahner, per esempio, appena constatiamo nell'universo o nella storia delle strutture o delle unità di senso, che non sono riducibili ad una mera somma di forze materiali neanche all'azione umana, è legittimo discernere la presenza unificante degli angeli.

Come agisce lo spirito angelico sul mondo fisico ? Quale è il punto di inserzione dell'attività di un essere spirituale nella trama del mondo fisico ? La questione vale anche per l'anima umana. Come agisce una realtà spirituale sul mondo fisico ? Forse saremmo spontaneamente inclini ad immaginare che lo spirito puro trasformi il mondo naturale a volontà, a piacere, per mezzo di una semplice decisione, per « telepatia » in qualche modo. Ma non è per niente così. Su questo tema, come su molti altri, san Tommaso contrasta fermamente l'occasionalismo platonizzante e critica in particolare la teoria avicenniana del

« Datore delle forme ». Secondo Avicenna, spetta a una sostanza separata introdurre la forma nella materia sufficientemente disposta o preparata dagli agenti inferiori. Contro questo, san Tommaso insiste sulla necessaria omogeneità che deve essere tra la causa e gli effetti – *omne agens agit sibi simile*. La produzione di un essere composto di materia e di forma non può essere, immediatamente, l'effetto di un essere separato dalla materia. Occorre che sia l'effetto di un essere composto di materia e di forma (i genitori per esempio).

In realtà, l'azione dell'angelo si esercita per mezzo del movimento locale, cioè lo spostamento o la traslazione dei corpi fisici. Nella fisica aristotelica, il movimento locale è la forma più perfetta di movimento corporale poiché riguarda dei soggetti che sono già in atto e sono in potenza soltanto rispetto al luogo, il quale è un accidente estrinseco. Quindi, il movimento locale è ritenuto il più « spirituale », l'unico, per esempio, che si trova nel mondo celeste (ritenuto perfetto). Quindi è il movimento locale che assicura la connessione tra il mondo degli spiriti e quello dei corpi. Di conseguenza, l'angelo può produrre nel nostro mondo tutto ciò che può essere causato per mezzo del movimento locale. Ora, questo può includere degli effetti qualitativi. Mediante il movimento locale, l'angelo o il demonio può fare concorrere diversi agenti corporali affinché producono un effetto che l'angelo non è in grado di produrre direttamente da sé stesso. Per esempio, il demonio è incapace di accendere direttamente il fuoco, però può orientare lo spostamento locale della scintilla proveniente dalla sigaretta di un cardinale imprudente in modo di ridurre in ceneri tutti i giardini del Vaticano. San Tommaso spiega anche come un demonio incubo può produrre un bambino con una donna, trasferendo il seme maschile secondo un processo che rievoca la nostra fecondazione artificiale !

Dei principi analoghi valgono per l'azione angelica, e demoniaca, sullo psichismo umano, tema studiato da san Tommaso nei quattro articoli della q. 111. Nel film del regista W. Wenders *Il Cielo sopra Berlino* (1987) c'è una bellissima scena in cui si vede, nella metropolitana berlinese, un angelo, Damiel, (invisibile a tutti) il quale, benché non parli, avvolge col braccio le spalle di un uomo pupillo scoraggiato. In voce fuori campo, si sente la tristissima ruminazione interiore di questo uomo. Ma a poco a poco, insensibilmente, sotto l'azione dell'angelo, questo monologo interiore si trasforma in senso positivo e alla fine sbocca in una reazione morale salutare. Invece lo stesso non succede quando un altro angelo Cassiel cerca ad impedire che un altro uomo si butta giù dal tetto di un edificio.

Secondo san Tommaso, solo Dio, quale Creatore, può agire direttamente dentro le potenze spirituali della sua creatura. Però, l'angelo può agire indirettamente sia sull'intelligenza, (a. 1), sia sulla volontà dell'uomo (a. 2), passando per il loro condizionamento psichico materiale. Difatti, ogni conoscenza umana (e la volontà dipende dalla conoscenza) attinge il proprio materiale nell'esperienza sensibile, la quale viene poi elaborata dall'immaginazione in modo di costituire la base ed un sostrato costante di cui ha bisogno l'attività immateriale dell'intelletto. L'angelo influisce dunque lo spirito umano agendo sull'immaginazione (a. 3) e sui sensi (a. 4). Il caso più semplice (però assai raro, anche se una lettura ingenua della Bibbia ne fornisce tanti esempi !) è quello in cui l'angelo modifica la realtà sensibile per farsi vedere con un'apparenza corporale (l'angelo assume un corpo artificiale). Ma l'angelo può anche agire non sull'oggetto esteriore stesso ma sul processo fisiologico della sensazione esterna e dell'immaginazione : egli muove gli umori e gli « spiriti » (ciò corrisponde nella biologia odierna agli elementi che determinano le modifiche organiche del cervello) in modo che quella o questa immagine viene presentata davanti alla coscienza. Per mezzo di questa azione intelligente sul condizionamento organico dello psichismo, l'angelo « illumina » l'intelligenza umana, vale a dire che le procura un contenuto intelligibile sotto la forma di diverse immagini, adattate alla sua natura.

L'angelo è anche in grado di agire indirettamente sulla volontà umana. Da una parte, egli può presentare alla volontà tramite la sua azione indiretta sull'intelligenza questo o quello oggetto in modo tale di sollecitare l'adesione oppure il rifiuto della volontà. D'altra parte, egli può eccitare le passioni sensibili, che sono delle realtà fisico-psichiche, e « pesare » così sulla decisione volontaria, però senza mai potere costringerla : un angelo buono può così destare un movimento di coraggio e un demoneo « accendere » la concupiscenza.

Tuttavia, a monte di tutti questi processi, bisogna chiedersi se questi interventi angelici oppure diabolici nella natura e nella vita degli uomini sono credibili, vale a dire se sono senz'altro possibili rispetto a ciò che sappiamo (o crediamo sapere) a proposito delle leggi della natura e specialmente rispetto al determinismo che queste leggi sembrano supporre. San Tommaso aveva già osservato, in una obiezione, che la necessità che regge alcuni avvenimenti sembrava escludere qualsiasi intervento angelico nei processi che portano a questi avvenimenti :

« Gli esseri che hanno un modo di agire ben determinato non hanno bisogno di essere diretti da un sorvegliante ; se noi infatti, abbiamo bisogno di direzione è affinché non

agiamo diversamente di come si deve. Ma negli esseri corporei ogni operazione è determinata dalla natura ricevuta da Dio. Quindi non serve il governo degli angeli » (*Ia*, q. 110, a. 1, arg. 1).

Così ci sono delle metropolitane in cui non c'è bisogno di una persona che le conduca perché sono interamente programmate per funzionare da sole. Però, questo ammirevole meccanismo resterebbe immobile se non ci fosse qualche apporto esterno di energia. San Tommaso risponde dunque all'obiezione che gli esseri corporali hanno delle azioni determinate dalla loro natura intrinseca ma che, per poter attuarle, cioè per poter passare all'atto, hanno bisogno di essere mossi da qualche realtà spirituale che li attiva. Niente può passare da sé stesso dalla potenza all'atto. La fonte di questa attualizzazione è Dio, Atto primo, ma niente proibisce di pensare che questa « premozione fisica » sia solitamente trasmessa dall'azione degli angeli.

Ma, oltre gli esseri e agli avvenimenti necessari, c'è l'immenso campo degli avvenimenti contingenti che possono (oppure sarebbero potuto) non avverarsi. In questo campo, gli interventi angelici possono giocare un ruolo decisivo, orientando l'azione delle cause seconde contingenti. Si potrebbe obiettare che qualsiasi intervento di una causa spirituale contraddica il principio fondamentale del determinismo scientifico : occorre spiegare i fenomeni fisici o psichici per mezzo di altri fenomeni anteriori che appartengono allo stesso ordine fisico o psichico. Gli angeli non c'entrano ! Siamo confrontati ad un caso particolare di un problema filosofico maggiore : la possibilità che una causa di natura spirituale (l'anima umana, il demonio, l'angelo, Dio) intervenga nel tramo, nel succedersi, degli avvenimenti di questo mondo. Questa possibilità contraddice senz'altro il mito del determinismo stretto che ingombra ancora l'inconscio collettivo moderno. Secondo quel mito, lo stato presente dell'universo fisico sarebbe il risultante assolutamente necessario della disposizione delle forze naturali nello stato anteriore. Ciò esclude l'idea stessa di contingenza. La contingenza è un copri miserie per nascondere l'imperfezione soggettiva della nostra conoscenza delle cause. In questo caso – è l'ipotesi famosa detta del “demonio di Laplace” –, un osservatore onnisciente, il quale conoscerebbe lo stato esatto e completo delle forze fisiche nel momento t_0 sarebbe perfettamente in grado di predire con assoluta certezza la situazione dell'universo nel momento $t_0 + 1$. O ancora – è l'ipotesi di Le Dantec – un ‘frenografo’, cioè un apparecchio che registra tutte le modifiche che si producono nel mio cervello, permetterebbe di dedurre con l'ultima precisione tutti i miei pensieri e affetti presenti e futuri. Però, questo determinismo stretto non è né dimostrato neanche dimostrabile (anzi, la fisica quantistica suggerisce piuttosto la presenza di un certo indeterminismo strutturale nel mondo fisico). In

realtà, il determinismo stretto è la proiezione indebita delle condizioni metodologiche richieste per una descrizione scientifica settoriale dei fenomeni naturali su una realtà molto più complessa. Negare in linea di principio la stessa possibilità di un'azione spirituale nel mondo fisico equivale a fare passare la realtà sul terribile letto di Procuste (Procuste era un brigante il quale aggrediva i viandanti e li straziava battendoli con un martello su un'incudine a forma di letto. I malcapitati venivano stirati a forza se troppo corti, o amputati qualora i loro arti sporgessero dal letto). In effetti, l'universo fisico – e ancora di più l'universo psichico – sono universi « aperti », in cui c'è posto per delle iniziative provenienti dalla « creatività » di centri autonomi di agire, finalizzati e liberi.

Non intendo affatto negare il valore del principio di determinismo al quale si appoggiano le scienze sperimentali, ma soltanto collocarlo al posto giusto. Prendiamo un esempio. Un fiocco di neve scende lentamente. Passando vicino, sia per curiosità intellettuale sia per gioco, soffio sul fiocco. L'itinerario seguito dal fiocco nello spazio prima di raggiungere il suolo è certamente descrivibile secondo le leggi della fisica (benché sia quasi impossibile tener presenti tutti i fattori). *Post eventum*, il fisico può rintracciare con grande precisione la serie degli impulsi fisici, compreso il mio soffiare, che hanno portato il fiocco a questo punto del suolo anziché a quell'altro. Ma nella frazione di secondo che ha preceduto il mio soffiare, l'itinerario prevedibile era tutt'altro. Certo, un materialista coerente direbbe che un osservatore onnisciente avrebbe potuto prevedere la deviazione imposta dal mio soffiare poiché avrebbe conosciuto tutti processi cerebrali che hanno causato la mia « decisione » (ritenuta, a torto, libera) di soffiare sul fiocco. Ma quest'affermazione è del tutto gratuita. Le modifiche cerebrali che accompagnano la mia decisione (quando si tratta di una decisione deliberata e libera e non di un mero riflesso) non sono necessariamente la causa della mia decisione : potrebbero altrettanto essere i suoi effetti. Il parallelismo psicho-cerebrale può essere letto in diverse direzioni. Nel suo zampillare, l'atto libero non è prevedibile « scientificamente ». Però, una volta posto, l'atto libero si inserisce nella trama dei fenomeni e la spiegazione scientifica può in qualche modo « richiudersi » su di lui : il fisico ricostituisce la serie delle cause fisiche che ha finito a questo avvenimento. Però, questa serie avrebbe potuto essere tutt'altra se la causa spirituale libera avesse fatto una scelta diversa. Di conseguenza, ciò che succede in questo mondo può essere interpretato in un doppio modo. Una volta il fatto accaduto, può essere spiegato, almeno in parte, per mezzo di una serie di cause naturali, le sole cause che le scienze sperimentali possano metodologicamente tenere

presenti. Ma se, peraltro, si tiene l'esistenza di creature libere, niente ci impedisce di discernere la loro azione nel processo che porta al fatto accaduto.

Non si può dunque escludere l'intervento, ordinario oppure straordinario, degli angeli e dei demoni nella trama degli avvenimenti di questo mondo. Prendiamo un esempio. Sto guidando in una gola profonda e oscura. Subito una roccia che si trova a strapiombo si stacca e viene a schiacciarsi sulla strada, soltanto qualche secondo dopo che io abbia superato il suo punto d'impatto. Un materialista non dirà... niente. Oppure, se si lascia andare ad una reazione soggettiva fuori luogo, confesserà : « Sono stato fortunato », o « a volte il caso fa le cose per bene », o ancora « non era il mio destino ». Invece, un cristiano rientrerà in sé stesso e dirà : « Grazie tante, mio Dio, grazie tante, mio angelo custode », ed egli interpreterà questo incidente come un messaggio, per esempio un invito a non rimandare la conversione. Reazione infantile ? Per niente. Essa risulta da una lettura possibile e coerente dell'accaduto. Non soltanto era soggettivamente impossibile, anche per chi usa i più perfezionati strumenti di osservazione, di prevedere il momento esattissimo della caduta della roccia (neanche il momento in cui la mia macchina passerebbe all'appiombamento della roccia), ma era obiettivamente impossibile, perché tanto la caduta della roccia nel punto P alle 16.03' quanto il mio passaggio al punto P alle 16.02'59" dipendevano da molti fattori contingenti di cui alcuni liberi, forse probabili ma imprevedibili con certezza. C'è posto per un intervento angelico.

3.2.3. La tentazione

Il modo ordinario dell'azione del demonio sugli uomini è la tentazione, così come risulta dai testi chiavi della sacra Scrittura, quali il racconto della caduta originaria (*Gen 3*) o quello delle tentazioni di Gesù nel deserto (*Mt 4, 1-11*). Nell'a. 2 della q. 114, san Tommaso schizza una breve descrizione della tentazione. In senso proprio, tentare significa esaminare e mettere alla prova. La finalità prossima della tentazione è quindi la conoscenza. Di per se, fare delle prove, ossia delle esperienze, non è per niente moralmente cattivo. In effetti, la moralità dell'esperienza dipende dallo scopo ulteriore che ci proponiamo (*finis operantis*), purché l'atto stesso per mezzo del quale cerchiamo a ottenere la conoscenza non sia di per se intrinsecamente cattivo (*finis operis*), siccome lo sarebbe, per esempio, la violazione del segreto della posta oppure l'uso della tortura per estorcere un'informazione.

L'uomo « tenta » per sapere. Per esempio, lo zoologo mette un animale in situazioni inedite nello scopo di comprendere meglio il comportamento della sua specie. Di questa maniera, l'uomo tenta anche il suo prossimo. Lo fa in uno scopo moralmente buono quando,

per esempio, il medico esamina il paziente al fine di diagnosticare e curare la malattia oppure quando il professore esamina lo studente per verificare se egli ha le attitudini richieste in vista di tale qualifica. Ma può capitare che l'intenzione del "tentatore" sia perversa. Per esempio, quando cerca di conoscere i punti deboli di una persona per poter dominarla o trascinarla nel male. Inoltre, quando la sperimentazione dell'uomo porta su Dio, essa è sempre cattiva perché è di per sé segno di incredulità : « Non tentare il Signore tuo Dio ».

Nella sacra Scrittura, si parla di Dio che tenta l'uomo, mettendolo alla prova : « Il Signore vostro Dio vi mette alla prova per sapere se amate il Signore vostro Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima » (*Dt* 13, 4). Ma, secondo san Tommaso, si tratta di un modo molto improprio d'esprimersi poiché Dio sa perfettamente ciò che c'è nel cuore dell'uomo, forse meglio che l'uomo stesso. In realtà, quando la sacra Scrittura ci dice che Dio tenta il suo popolo oppure tenta un personaggio, essa intende significare che Dio li istruisce. Per mezzo della tentazione, Dio fa in modo che le persone scoprino, loro stesse, ciò che hanno in realtà nel loro cuore. Questa tentazione, che mira a procurare la conoscenza di sé stesso, è un gran bene per l'uomo perché gli permette di dissipare le illusioni su proprio conto, così dannose per il progresso spirituale.

Se i demoni cercano a sapere ciò che abbiamo nel cuore (vale a dire i movimenti spirituali della nostra intelligenza e della nostra volontà), è perché non lo sanno. Solo Dio "scruta la mente et saggi i cuori" (*Ger* 17, 10). Difatti, solo Dio è presente nel santuario intimo della mente, perché ne è il Creatore spirito e non smette di conservarla e di attivarla. Per tanto, Egli conosce perfettamente tutti i nostri pensieri intimi.

Invece, gli angeli (rispetto alla conoscenza naturale) e i demoni non hanno nessuno accesso diretto ai segreti del cuore. Così, non sono in grado di sapere a che cosa siamo pensando. In effetti, l'esercizio del pensiero dipende in ultima analisi dalle iniziative della volontà libera. È liberamente che io scelgo di attuare la sua mia intelligenza tanto quanto all'esercizio (pensare) quanto alla specificazione (pensare questo oppure quello). Questa mediazione della libertà fa che né gli uomini né gli angeli possono sapere a che cosa pensa un'altra persona. Per esempio, so che mio amico Giuseppe conosce perfettamente la lingua greca e la lingua latina, ma non posso sapere se ora sta pensando in latino, in greco oppure in italiano.

Ciò detto, non è impossibile conoscere in modo indiretto i "secreti del cuore", deducendoli a partire dei segni esterni che ne sono gli effetti e pertanto li manifestano. I nostri

comportamenti esterni rivelano le nostre disposizioni interiori. Parimenti, gli stati somatici la dicono lunga sul nostro stato psicologico : gioia e tristezza si leggono sul viso e la macchina della verità (*lie detector*) può ottenere risultati stupendi. Inoltre, le neuroscienze hanno evidenziato l'esistenza di un parallelismo tra gli stati cerebrali e gli stati della coscienza psicologica empirica. Certo, una filosofia spiritualistica respinge l'idea che questo parallelismo risulti da un determinismo causale univoco (il cervello produrrebbe il pensiero come il fegato produce la bile). Da una parte, gli stati cerebrali sono in parte polivalenti, vale a dire che, anche se ad ogni stato di coscienza corrisponde uno stato cerebrale, un medesimo stato cerebrale può corrispondere a diversi tipi di stato di coscienza psicologica ed inversamente, così che partendo dagli stati cerebrali non si può dedurre perfettamente gli stati di coscienza. D'altra parte, la relazione tra gli stati della coscienza psicologica empirica e i movimenti della soggettività spirituale non è diretta, lineare. La vita dello spirito non si riduce a ciò che si manifesta nella coscienza psicologica empirica. Un'autentica gioia spirituale può coesistere con una profonda tristezza psicologica. La nostra soggettività spirituale è un «mistero» anche ai nostri occhi.

Comunque sia, è possibile raggiungere indirettamente qualche conoscenza dei segreti del cuore. Ora, i demoni sono “osservatori” esterni molto perspicaci dei nostri comportamenti e delle nostre modifiche somatiche. Pertanto, possono conoscere indirettamente le nostre disposizioni psicologiche ed agire in funzione. Questo é lo scopo della « tentazione ».

« I demoni non conoscono i nostri cuori, come lo credono alcuni ; solo è *kardiognôstai* colui che conosce l'intelletto (=Dio) degli uomini e che 'ha plasmato da solo i loro cuori' ; ma è partendo da una parola proferita e da quello o questo movimento del corpo che i demoni conoscono la maggior parte dei movimenti che sono nel cuore... È per mezzo di questi segni che riconoscono le cose nascoste nel cuore » (Evagrio Pontico, *Pensieri* 27)

La tentazione diabolica è sempre cattiva a causa della sua intenzione. Il diavolo cerca di conoscere meglio soltanto per poter indurre meglio nel peccato. La tentazione significa pertanto non soltanto la ricerca della conoscenza dei segreti del cuore ma anche l'azione che usa questa conoscenza per indurre a peccare ? Ma quali sono il processo e le modalità di questa azione tentatrice. Il scrittore francese George Bernanos ne ha dato una descrizione molto sottile, che ha il vantaggio di sottolinearne i limiti :

« Così sottile che sia il nemico, la sua più ingegnosa malizia non saprebbe raggiungere l'anima che per mezzo di una svolta, così come si forza una città avvelenando le sue sorgenti. Egli inganna il giudizio, sporca l'immaginazione, commuove la carne ed il sangue, si serve con un'arte infinita delle nostre proprie contraddizioni, smarrisce le nostre gioie, approfondisce le nostre tristezze, falsa gli atti e le intenzioni nei loro rapporti segreti, ma quando ha tutto sconvolto, non ha ancora distrutto niente. E di noi stessi che egli deve ottenere il supremo consenso, ed non l'avrà senza che Dio non abbia parlato al suo turno » (G. BERNANOS, *L'Imposture*).

Innanzitutto, bisogna affermare chiaramente che il demonio non può mai agire direttamente sulle le potenze spirituali dell'uomo, cioè la sua intelligenza e la sua libera volontà. Queste facoltà sono come un santuario inviolabile dentro il quale nessuna creatura può entrare. Solo Dio, in quanto ne è il creatore, può inclinare dall'interno la libertà umana verso il bene (e mai il male), ma il demonio non può di nessuno modo « causare », inclinando la volontà verso il peccato, che, del resto, non sarebbe più un peccato se fosse un atto costretto. Invece, il demonio può agire indirettamente sulle nostre potenze spirituali « ossessionandole », cioè, letteralmente, stringendo d'assedio la volontà come si stringe d'assedio una città. Perciò, egli adopera le sue potenze naturali di spirito puro. Egli agisce sul movimento locale delle realtà corporali e, per questo mezzo, egli utilizza abilmente le risorse di una natura fisica di cui non è la fonte, e può, come un artigiano, indurre certi effetti qualitativi nell'universo corporale ed agire così sullo psichismo empirico. Per questo mezzo, il demonio pesa sui condizionamenti della vita spirituale. Questi sono di due tipi. C'è, da una parte, i condizionamenti fisico-psichici dell'attività spirituale dell'individuo e c'è, d'altra parte, i condizionamenti comunitari, storici e culturali.

Sul piano individuale, il demonio ci fa balenare davanti agli occhi i beni apparenti come se fossero beni essenziali. Nell'opera *Othello*, Iago, da buon specialista, l'ha ben spiegato : « Divinity of hell ! / When devils will the blackest sins put on, / They do suggest at first with heavenly shows (Teologia dell'inferno ! Quando i diavoli vogliono indurre nei più neri peccati, cominciano con suggerirli sotto aspetti celesti) ». Già, san Paolo diceva che « anche Satana si mascherasse da angelo di luce » (2 Co 11, 14) ? Il demonio ci presenta degli oggetti moralmente disordinati in maniera di farli apparire, talvolta in modo quasi irresistibile, come se fossero un bene. Così, egli ci porta a porre liberamente un atto disordinato. Per fare questo, il demonio può, in modo del tutto straordinario, agire direttamente sugli oggetti esterni che si presentano ai nostri sensi. Difatti, il demonio può presentare ai nostri sensi degli oggetti

che sembrano ordinari ma che sono in realtà sono prodotti da lui in modo artificiale. Egli è anche in grado di produrre « falsi miracoli » in fine di indurre nell'errore (far aderire a un falso profeta). « Falsi », perché questi « miracoli » risultano in realtà dall'uso intelligente dei poteri nascosti della natura, un poco come il telefono sembrava un « miracolo » a delle popolazioni primitive. Così il demonio è capace di compiere non veri miracoli ma prodigi che suscitano lo stupore degli uomini. Sant'Agostino e, in seguito, i teologi medievali si sono soffermati a lungo su questi prodigi e su come distinguere veri e falsi miracoli.

Ciò detto, l'azione del demonio si esercita prevalentemente su questo crocevia che è l'immaginazione, facoltà collocata all'incrocio del mondo spirituale e del mondo fisico-psichico. Certo, il demonio non può produrre dal nulla degli *species* immaginativi. Nondimeno, egli sa come usare i condizionamenti fisiologici dell'immaginazione in modo da provocare certe combinazioni di immagini e, per questo mezzo, delle "associazioni di idee". Così, egli può attirare la mia attenzione su questa o quella azione a cui non avrebbe pensato da solo. O ancora, egli eccita diverse passioni sensibili (il desiderio, la collera...) che colorano l'oggetto in tal modo di falsare il mio giudizio pratico concreto sul bene ed il male. « Finché siamo soggetti alle passioni, siamo schiavi di Satana che dà loro il movimento pressappoco come fa l'organista agli organi che suona. In quel scopo, egli muove gli umori del corpo ed i fantasmi dell'immaginazione. Sveglia il ricordo degli oggetti, ed egli rappresenta l'idea in un modo di cui egli sa che sia capace di eccitare la passione che vuole utilizzare. » (L. Lallemant, *Dottrina spirituale*, III, c. 2, a. 2). Tuttavia, queste tentazioni non tolgono in nessun modo la responsabilità morale del soggetto, anche se la loro violenza può attenuarla.

L'azione dei demoni si esercita anche, a monte delle scelte personali, sui condizionamenti cosmici, sociali e culturali della vita morale. Difatti, il demonio sa come dare al peccato personale dell'uomo il suo rendimento massimo, come farlo fruttificare. « Siamo noi, uomini, che doniamo le opportunità e gli inizi dei peccati, ma sono i poteri nemici che li propagano in lungo e in largo e, quando è possibile, senza nessuno limite » (Origene). Il demonio è un esperto nell'arte di complottare, di cospirare, vale a dire nell'usare in modo intelligente e sistematico, in vista di una fine determinata, le conseguenze dei peccati personali degli uomini. Egli sa come fare concorrere i mali parziali che provengono dalla nostra debolezza alla produzione del più grande male possibile. Così il diavolo scimmiotta la provvidenza di Dio, il quale fa tutto concorrere al bene di quanti lo amano. Questa azione devastatrice riguarda prima la storia personale del peccatore, che il demonio invischia nelle proprie colpe, ma è anche presente nell'ordine sociale e culturale in cui il demonio si dà da

fare per stabilire delle « strutture di peccato », vale a dire delle strutture (leggi, costumi, ideologie, istituzioni...) che oggettivano socialmente il male e sono terribilmente efficaci per mantenere l'uomo in uno stato di peccato e di opposizione a Dio. Secondo, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, « le ‘strutture di peccato’ sono l'espressione e l'effetto dei peccati personali. Inducono le loro vittime a commettere, a loro volta, il male. In un senso analogico esse costituiscono un ‘peccato sociale’ [Cf Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16] » (n° 1869). Questo tema contemporaneo delle strutture di peccato quali strumenti del dominio satanico sugli uomini riprende l'insegnamento di san Paolo sui Principati e i Poteri che si oppongono al Regno di Cristo , spostando l'accento dal campo cosmico verso il campo socioculturale.

Nel Ottocento, i cattolici francesi, destabilizzati dai progressi folgoranti della secolarizzazione, tendevano a identificare questo complotto satanico col presunto complotto rivoluzionario e “giudeo-massonico” destinato a rovesciare la Chiesa instaurando una società senza Dio ! Troppo spesso questo tipo di spiegazione, che si riferisce immediatamente ai fattori soprannaturali, ci dispensa di analizzare le cause immanenti dell'evoluzione culturale storica e ci impedisce per tanto di reagire in modo idoneo. Però, queste interpretazioni non sono di per sé illegittime a un certo livello. Ad ogni epoca, Satana sa come suscitare le Bestie (*Ap* 13), vale a dire le strutture sociali, politiche e culturali, che si oppongono alla diffusione del Regno di Dio. Nel cristianesimo primitivo, si attribuiva ai demoni l'invenzione di queste trappole che sono : la magia, l'astrologia... anche la moda femminile. Soprattutto, gli autori cristiani (che non erano ancora fascinati dal dialogo interreligioso !) interpretavano l'insieme delle religioni pagane in chiave demoniaca. Essi erano convinti che piacesse molto ai demoni, bramosi di essere « come Dio », di farsi venerare dagli uomini per mezzo del culto dei falsi dèi pagani, ai quali conferivano una apparenza di credibilità per mezzo della loro azione preternaturale. Questa dottrina è onnipresente nella *Città di Dio* di sant'Agostino, per esempio : « I demoni, come spesso ho detto, come sappiamo dalla sacra Scrittura e come i fatti stessi dichiarano, esercitano la loro opera per esser considerati e adorati come dèi, per farsi presentare ossequi che vincolino i loro devoti al punto da avere con essi un pessimo capo d'accusa al giudizio di Dio » (II, 24). Sono anche i demoni gli istigatori delle persecuzioni dai pagani contro i cristiani o degli scismi e delle eresie che lacerano la Chiesa. Oggigiorno, il concetto di « cultura di morte », sviluppato per esempio nell'enciclica *Evangelium vitae*, in legame con l'idea di una « cospirazione contro la vita » che si incarna in strutture sociali che

nascono del peccato e conducono al peccato, si presta legittimamente ad una lettura di questo tipo.

Alcuni teologi contemporanei insistono a buon diritto sul carattere « spersonalizzante » dell'azione diabolica. Il demonio stesso, pure essendo una persona nel senso metafisico stretto, cioè una sostanza individuale di natura intellettuale, contrasta in sé stesso, per la sua libera scelta, il dinamismo naturale che porta la persona ad attuarsi nell'ordine morale grazie a delle relazioni interpersonali di comunione nella conoscenza e l'amore. Parimenti, la sua azione tentatrice mira a « spersonalizzare » gli uomini, sciogliendoli nell'anonimato della massa, in cui divengono molto più permeabili all'influenza delle strutture collettive del peccato. Come scrive Brunner :

« Per rendersi inafferrabile, Satana pratica il modo di azione impersonale, addirittura fino a sciogliere la personalità. Egli si massifica allo sguardo degli uomini, cioè si infila in ogni situazione in cui la coscienza psicologica personale smette e, per là, la responsabilità personale, in cui l'uomo non è più un 'io', ma un conglomerato psichico. Gli piace l'assenza di riflessione negli uomini e egli detesta che gli uomini giungano alla riflessione. Gli piace mutismo e egli odia la parola che è per eccellenza il mezzo di rivelare la persona. Il rinchiudersi dell'uomo su sé stesso è inerente a tutti i fenomeni di carattere satanico e demoniaco. »

3.2.4. Azioni demoniache straordinarie

Oltre la tentazione, che è il modo ordinario dell'azione demoniaca, si può segnalare, ma senza soffermarci su di esse, perché non sono per niente l'azione più decisiva, le manifestazioni straordinarie dell'azione dei demoni : l'ossessione e la possessione. L'« ossessione » è un'azione di natura fisica (rumori, spostamenti di oggetti, apparizioni spaventose, violenze, come le vite di sant'Antonio o del santo Curato d'Ars ne offrono tanti esempi) oppure di natura psicologica (idee fisse, angosce...) che manifesta che il demonio stringe d'assedio un luogo, una persona oppure una comunità. Ma la forma più « spettacolare » di queste « diavolerie » è la possessione di cui troviamo nei Vangeli tanti esempi, non riducibili alla semplice malattia. Certo, la possessione può avere un significato generico molto largo : questa persona, perché ha dato il suo libero consenso al peccato, si aliena, vale a dire essa perde il controllo della propria vita e diviene in balia di Satana. Ma, nel senso « tecnico », specifico, la possessione significa lo stato di una persona di cui il demonio si è impossessato del corpo o dei poteri sensibili e se ne serve come di uno strumento passivo per

compiere delle opere cattive (bestemmie, violenze...). Il demonio si unisce ai poteri motori o sensitivi come il motore al movente e li muove in virtù della sua azione spirituale sulle realtà corporali. Per esempio, egli parla per la bocca della persona posseduta. È troppo chiaro che la stragrande maggioranza dei casi presunti di possessioni diaboliche si possono spiegare « naturalmente » come delle forme più o meno sottili di disordini psichici che comportano un clivaggio della personalità. Però, occorre osservare che la malattia mentale, come tutti i mali, si riallaccia, più o meno direttamente, all'azione diabolica : una « falsa » possessione non esclude un'altra forma di azione diabolica sulla persona. Donde l'importanza della missione sacerdotale degli esorcisti diocesani presso i poveri malati.

Comunque sia, la Chiesa ritiene alcuni criteri rigorosi che permettono di diagnosticare una vera « possessione » : il posseduto è capace di rivelare delle cose lontane e nascoste (per esempio dei fatti sconosciuti da tutti) ; capace di parlare o di comprendere una lingua straniera completamente sconosciuta di lui ; egli manifesta una forza fisica sovrumana..., tutto ciò accompagnato da un'avversione caratterizzata per i riti, simboli ed insegnamenti della religione cristiana.

Quale è il significato della possessione ? Bisogna ovviamente distinguere l'intenzione del demonio che si impossessa di una persona e l'intenzione di Dio che permette questa azione. Torneremo presto sulle intenzioni che reggono in generale l'azione dei demoni e sul modo di cui Dio integra questa azione nel proprio disegno di salvezza. Per ora, basta segnalare un problema specifico legato alla nostra situazione culturale. Nelle società premoderne, fortemente religiose, si può pensare che il diavolo ricorra alla possessione per creare un'ambiente di paura che favorisce il peccato oppure per manifestare il proprio potere ed attirare così a lui tutti quanti preferiscono l'efficacia immediata del demonio alla pazienza di Dio (si pensa al Dottore Faust). Ma, in una cultura secolarizzata quale la nostra, non riesco a capire perché il diavolo vorrebbe manifestarsi. Egli rischierebbe di farci pensare a Dio ! Come dice il poeta francese Baudelaire : « I miei cari fratelli, non dimenticate mai, quando sentirete vantare il progresso delle Lumi che la più bella delle astuzie del Diavolo è di persuadervi che non esiste ! ». Difatti, l'oblio di Satana trascina un tipo di « secolarizzazione » del male morale, il quale perde il suo carattere « drammatico ». Il male viene ridotto ad una fatalità della specie. Diviene « umano », così familiare che le persone si rassegnano senza pena. La saggezza di questo mondo è pronta, se non a giustificare il male morale, almeno a spiegarlo e dunque comprenderlo : « È umano ! », si dice. « Gli sciocchi chiudono gli occhi su queste cose ! Tale prete non osa più nemmeno pronunciare il nome del diavolo. Che cosa

fanno della vita interiore ? Il campo di battaglia degli istinti. Della morale ? Un'igiene dei sensi » (George Bernanos). L'insegnamento cristiano su Satana, senza togliere niente alla responsabilità della persona umana, mette al contrario in rilievo l'ampiezza, la profondità ed il serio del combattimento che si gioca nel suo cuore. Esso ci rivela contemporaneamente la nostra dignità di soggetti morali e il nostro stato concreto così poco glorioso di fantocci, in una volta consenzienti e manipolati dentro un'impresa cosmica che supera le nostre intenzioni individuali. In quel contesto, non si capisce bene perché i demoni favorirebbero questa presa di coscienza. Almeno che siano costretti da Dio, il quale, per mezzo della possessione, ci fa apparire la loro azione in modo che prendiamo sul serio la realtà del mondo soprannaturale, la gravità del peccato, e la necessità della conversione.

3.3. Le finalità soggettive dell'azione dei demoni

Per san Tommaso, il teologo può e deve considerare la lotta dei demoni contro gli uomini da due punti di vista diversi : quello delle intenzioni soggettive dei demoni e quello della sua integrazione nel piano di Dio. Dal punto di vista dei demoni, la loro attività ha un unico scopo : nuocere, danneggiare. Questa volontà di nuocere si ispira a due motivi. Da una parte, i demoni sono gelosi degli uomini e quindi cercano d'impedire la loro salvezza, d'attirarli nel peccato, di separarli da Dio. Ma questa gelosia al riguardo dell'uomo scaturisce a monte dall'odio di Dio, un odio insaziabile che nessuno « successo » non può mai acquietare. È perché l'uomo è l'immagine di Dio che Satana vuole sporcarlo e distruggerlo. D'altra parte, « a causa del loro orgoglio, i demoni usurpano una somiglianza del potere di Dio, mandano dei ministri determinati per combattere l'uomo, al modo di cui gli angeli servono Dio negli uffici determinati in vista della salvezza degli uomini » (*Ia*, q. 114, a. 1). I demoni scimmiettano l'esercito celeste. Soprattutto, la loro bramosa sete di potere li porta a volere impadronirsi degli uomini per mezzo del peccato. Si inventano una contraffazione del mistero della Signoria di Dio e, come l'hanno spesso sottolineato i Padri della Chiesa, i demoni hanno il desiderio perverso di deviare verso di loro l'adorazione che non appartiene che a Dio. « Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai » (*Mt* 4, 9) .

L'azione demoniaca mira a contrastare l'economia della salvezza, ad impedire l'instaurazione del Regno di Dio. Come un'edera malefica oppure un'ombra funesta, quest'azione segue in qualche modo le diverse tappe dell'economia divina della salvezza, si adatta a ciascuna. Così, come suggerito da C. Journet, l'odio di Dio che ispira da sempre il demone prende la forma di un anti-cristianesimo sempre più esplicito man mano che si attua

il divino mistero della ricapitolazione di ogni cosa in Cristo. I demoni si attaccano prima alle preparazioni dell'incarnazione, poi a Cristo stesso, ed infine alla Chiesa, il suo Corpo mistico.

Ma in che modo i demoni hanno conosciuto il mistero dell'Incarnazione redentrice, su cui è imperniata tutta la storia della salvezza che intendono contrastare ? Questo tema della conoscenza demoniaca del mistero di Cristo non è anedddotico. Esso comporta una domanda essenziale in teologia fondamentale : che cosa possiamo sapere di Cristo e dei misteri soprannaturali senza la grazia ? Come tutti gli angeli, i (futuri) demoni hanno avuto *in via* (cioè nel momento della loro prova) una certa conoscenza di fede. Questa era necessaria affinché possano rispondere alla loro vocazione soprannaturale. Per tanto, i demoni hanno saputo che Dio avesse il progetto d'instaurare il suo Regno e di portare gli uomini fino alla beatitudine. Ma, nella prospettiva tomista secondo cui il motivo dell'Incarnazione è la redenzione, niente suggerisce che questa fede dei futuri demoni abbia avuto quale oggetto esplicito l'incarnazione del Figlio. Dopo la caduta di Adamo, è probabile che i demoni abbiano sospettato che Dio preparasse qualcosa per la salvezza degli uomini (cf. protovangelo). Un poco come nel 1944 i tedeschi sospettavano che gli alleati progettassero di sbarcare in Francia. Ma dove e come ? Quindi, nonostante le profezie, le modalità di questa opera di salvezza sfuggivano loro in gran parte. Donde l'ambiguità del loro atteggiamento nei confronti della persona di Gesù, come risulta dei Vangeli stessi. Da una parte, i demoni manifestano qualche conoscenza superiore dell'identità di Gesù : « Io so chi sei : il Santo di Dio » (Mc 1, 24), ma, d'altra parte, restano indecisi poiché lo tentano per sapere chi è proprio : « Se sei Figlio di Dio... » (Mt 4, 3. 6).

San Tommaso è tornato diverse volte su questa questione. Appoggiandosi a una tradizione teologica già ricca assai, egli pensava che i demoni sapessero infatti che Gesù fosse il Cristo, l'inviato di Dio annunciato dai profeti. Invece, secondo lui, i demoni rimanevano dubbiosi e incerti rispetto alla sua identità profonda. Alcuni segni, quali i miracoli, li portavano a congetturare e sospettare talvolta che fosse Figlio di Dio in senso forte, ma non ne erano sicuri, soprattutto a causa delle debolezze (fame, stanchezza...) che constatavano in Gesù. La *kenosis* è stata uno scandalo anche per i demoni.

Quindi, è soltanto a poco a poco, costretti da eventi come la Risurrezione e l'Ascensione, che i demoni sono stati portati a riconoscere la divinità di Gesù Cristo. Certo, non la possono vedere, ma l'evidenza dei segni che l'attestano è troppo forte per essere respinta da queste intelligenze superiori. I demoni sono costretti a credere che Gesù è il Figlio di Dio.

Però, questa fede – la famosa fede dei demoni di cui parla Gc 2, 19 : « I demoni credono e tremano » – non ha affatto nessuno valore salvifico, dato che non scaturisce da una volontà mossa dall'amore per il bene ma da una pura costrizione intellettuale. Si tratta di un *credere Deum* senza *credere in Deum*.

3.4. L'integrazione dell'azione dei demoni nel piano della Provvidenza

L'ignoranza dei demoni rispetto all'identità di Gesù ed alle modalità della sua missione redentrice li hanno portati ad un errore fatale : si sono scatenati contro di lui nell'ora della Passione, contribuendo loro malgrado alla salvezza degli uomini : « Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla [= la gloria di Cristo] ; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria » (1 Co 2,8). Per tanto, la loro vittoria apparente ha compiuto la loro definitiva disfatta. Senza saperlo, senza intenderlo, hanno lavorato per la salvezza del mondo. « Sulla croce, la saggezza e l'onnipotenza di Dio si sono manifestate nel fatto di rendere Satana strumento della volontà redentrice » (E. Brunner). Questa è l'affermazione centrale della teologia cristiana rispetto all'azione dei demoni nel mondo : quest'azione viene rigorosamente subordinata ai disegni della Provvidenza e per tanto contribuisce al bene di quelli che Dio ama.

Intendiamoci bene. Così come Dio non ha mica voluto il peccato degli angeli, Dio non vuole neanche la loro azione tentatrice di cui la finalità immediata è di indurre gli uomini a ciò che Dio non può mai volere in nessun modo : il peccato. Tuttavia, benché lo possa fare, Dio sceglie di non impedire sempre questa azione. Vale a dire che talvolta la permette. Questa « permissione » non è una autorizzazione ma soltanto un non-impedire. E questa scelta di non impedire è un atto buono. Essa viene giustificata da un bene, secondo l'assioma classico nel quale viene riassunto l'essenziale della teodicea cristiana : « Dio onnipotente [...], essendo supremamente buono, non permetterebbe mai che un qualsiasi male esistesse nelle sue opere, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene » (Sant'Agostino, *Enchiridion*). Prendiamo un paragone. I chirurghi non sono, almeno in quanto chirurghi, responsabili degli incidenti stradali. Non li vogliono per niente. Ma, una volta il dramma compiuto, essi ricavano di questo pasticcio l'unico bene ancora possibile : essi prelevano sulle vittime gli organi ancora sani per trapiantarli e prolungare la vita altrui. *Mutatis mutandis*, succede lo stesso nel caso di Dio rispetto ai demoni. Dio non ha voluto positivamente la caduta di Satana e dei demoni. Egli l'ha soltanto permesso per dei motivi che

non spetta a me sviluppare per ora (i motivi generali della permissione del peccato). Ma una volta la caduta compiuta, Dio è abbastanza buono e potente per ricavarne un certo bene.

Quale bene ? Dio « recupera » in qualche modo le opere dovute alla malizia dei demoni che non vuole in nessun modo (san Tommaso dice che le “ordina”, cioè che le inserisce in un ordine) facendole contribuire ai propri fini. Egli lo fa da due modi. *Primo*, Dio si serve dei demoni come strumenti della sua giustizia per punire i colpevoli, benché i demoni infliggano il male con una intenzione soggettiva tutt'altra di quella di Dio (ristabilire il bene superiore della giustizia). San Gregorio Magno scrive a proposito di Satana :

« Se gli altri [angeli] portano un misericordioso soccorso a quanti lottano in questa vita, egli, a sua insaputa, serve la Giustizia misteriosa quando compie un ministero di riprovazione. [...] Servono Dio, difatti, non solo i buoni angeli che aiutano gli uomini, ma anche i cattivi che li mettano alla prova ; non solo i buoni che sostengono quelli che rigettano il peccato, ma anche i cattivi che opprimono i ribelli induriti. »

Secundo, secondo un tema classico, Dio permette che i demoni attacchino gli uomini perché essi contribuiscono a far crescere i meriti dei santi e dunque « alla gloria degli eletti ». Come dice Origene :

« Il Signore non ha tolto al diavolo il titolo di principe di questo mondo, perché la sua azione è ancora necessaria al perfezionamento di quanti devono essere incoronati, perché la sua azione è ancora necessaria all'esercizio dei combattimenti ed alle vittorie dei beati ».

A prima vista, la dottrina della Chiesa sull'attività nefasta dei demoni potrebbe suscitare qualche timore panico. In effetti, quando la credenza ai demoni non è collocata dentro la totalità dell'insegnamento cristiano, essa è di natura tale da provocare, sul piano individuale e sul piano collettivo, delle reazioni e comportamenti esistenziali malsani. Essa può paralizzarci. Come se fossimo la preda passiva e impotente di poteri occulti. Questa visione delle cose è già una bella vittoria del demonio. Invece, dall'inizio il cristianesimo si è presentato come una buona notizia, un messaggio di liberazione rispetto alla fatalità ed al timore che ci ispirano i « Poteri ».

Per tagliar corto a queste perversioni, occorre ricordarsi nella fede che, in ultima analisi, il demonio non ha su di noi nessun potere, se non quello che accettiamo di consegnargli. Certo, i fattori negativi che condizionano l'esercizio della nostra libertà (il peccato originale e le sue conseguenze, le strutture di peccato, i vizi...) sembrano rendere impari il combattimento spirituale. Siamo un po' come Davide di fronte a Golia. Ma, appunto, Davide ha vinto ! Anche noi, abbiamo la possibilità di affidarci all'Onnipotente, di ricorrere all'assistenza della grazia divina e degli angeli. Tutt'altro che un motivo di paura, l'insegnamento della Chiesa sull'azione dei demoni nella nostra vita è piuttosto un invito ad una calma e seria vigilanza su noi stessi ed ad uno sano « timore di Dio ».

Per vincere la battaglia, la Chiesa, dopo san Paolo, ci raccomanda dunque d'« indossare l'armatura di Dio per potere resistere alle insidie del diavolo » (*Ef* 6, 11). Nel suo commentario, sans Tommasa spiega subito che quest'armatura spirituale consiste nei doni (dello Spirito) e nelle virtù, di cui, possiamo aggiungere, la fede è il fondamento. « Per difendersi efficacemente e pienamente contro il diavolo, non si tratta soltanto di utilizzare alcuni mezzi particolari ma di aprirsi mediante la fede alla forza di Cristo » (*Zähringen*). In effetti, il credente partecipa alla vittoria pasquale di Cristo sui poteri del male. Il combattimento escatologico, cominciato e già vinto dalla Testa, si prosegue nel Corpo. Per tanto, la migliore difesa contro gli attacchi demoniaci è il vigore della vita d'unione a Cristo : « Noi osserviamo che il potere dei demoni è tanto grande, quindi con tanto maggior fermezza dobbiamo unirici al Mediatore, perché con lui risaliamo dal basso in alto » (sant'Agostino, *La Città di Dio*, XVIII, xviii) La preghiera, privata o comunitaria – « Liberaci dal Male » –, la frequentazione dei sacramenti, le opere buone, sono le armi più efficaci del cristiano nel combattimento spirituale. Così, il credente partecipa alla vittoria definitiva di Cristo sul demonio. Questo è un aspetto costitutivo della grande speranza cristiana :

« Chi accuserà gli eletti di Dio ? [Non dimenticare che Satana è l'Accusatore per eccellenza !] [...] Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione ? [...] Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di Colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore » (*Rm* 8).