

da: Quaderni Teologici
del Seminario di Brescia
Morelliana, Brescia 2013

GIACOMO CANOBBIO

IL DIAVOLO TEMA TEOLOGICO?

Da alcuni anni il diavolo è nuovamente diventato oggetto di attenzione della pastorale¹. Indagare le ragioni del rinato interesse richiederebbe una ricerca di carattere sociologico². L'intento del nostro saggio è piuttosto di carattere teologico, finalizzato a comprendere se e come il diavolo possa essere tema di interesse per la riflessione critica sulla fede. Fatto salvo che il diavolo non si trova al centro del vangelo, bensì ai suoi margini³, sembra legittimo domandarsi se anche ciò che è marginale possa essere ritenuto tema teologico. Obiettivo del presente contributo è pertanto mostrare l'opportunità di prestare attenzione a

¹ La constatazione è abbastanza condivisa: la letteratura sul demoniaco si sta ampliando «a fronte di una riflessione scientifica ed accademica che a questo tema riserva davvero poco spazio e poche energie, c'è tutto un proliferare di una letteratura pastorale di taglio quasi interamente biografico ed esperienziale che invece sembra non conoscere crisi non solo nella vendita, ma anche nella produzione» (L. Bressan, *Liberaci dal Maligno*, in P. Caspani [ed.], *Liberaci dal Maligno. L'esperienza del demoniaco e la riflessione teologica*, Ancora, Milano 2008, p. 137). Cfr. l'ampia documentazione offerta da U. Leimgruber, *Kein Abschied vom Teufel: eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes*, LIT, Münster 2004, pp. 13-32. L'interesse è attestato anche nella divulgazione pseudoscientifica: per l'Italia cfr. il n. 72 del periodico «Focus. Storia» (ottobre 2012), che dedica un dossier a «I mille volti del diavolo» (pp. 15-48).

² Cfr. W.H. Ritter, «Das Böse ist immer und überall ...». *Praktisch-theologische Beobachtungen zum Vorkommen des Bösen in der populären Kultur*, in «International Journal of Practical Theology» 7(2003), pp. 172-188. L'A. fa notare come negli ultimi decenni la teologia abbia quasi abbandonato la considerazione del male in senso personale (*der Böse*) per concentrarsi sul male in senso generico (*das Böse*); il vuoto lasciato dalla teologia sarebbe così stato riempito dalla cultura popolare. G. Panteghini parla del «ritorno degli sfrattati» riferendosi al rinato interesse per angeli e demoni: *Angeli e demoni. Il ritorno dell'invisibile*, Messaggero, Padova 1997, pp. 13-26. Va tenuto in conto che il «satanismo» inteso nel senso più ampio è sempre stato un fenomeno connesso con movimenti culturali e anche politici in periodi di crisi: cfr. F. Raphaël, *Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du satanisme*, in «Revue de Sciences Religieuses» 50(1976), pp. 112-156. Introducendo il fascicolo 3/1975 della rivista «Concilium», E. Schillebeeckx e B. van Iersel collegavano il ritorno del satanismo con la crisi della cultura: «Studi storici hanno dimostrato che c'è un ritorno di attualità del satanismo ogni volta che una vecchia cultura si disgrega e una nuova cultura non ha ancora trovato i suoi tratti essenziali. Anche l'attuale satanismo può dirsi caratteristico per la nostra cultura di transizione» (*I demoni sono dei "niente"*, p. 17 [371]).

³ Cfr. W. Kasper, *Il problema teologico del male*, in Id. - K. Lehmann, *Diavolo - demoni - possessione. Sulla realtà del male*, Queriniana, Brescia 1983, p. 67.

questo argomento, dopo la "liquidazione" di esso agli inizi degli anni '70 del secolo scorso⁴.

Alla fine degli anni '60 del secolo scorso aveva suscitato scalpore un libretto dell'esegeta tedesco Herbert Haag, *Liquidazione del diavolo?*⁵. In esso si rileggono i testi biblici alla luce del programma di demitologizzazione bultmanniano e si asseriva che non era più possibile pensare al diavolo come a una persona "spirituale" responsabile del male del mondo; peraltro mantenere la concezione secondo la quale il diavolo sarebbe all'origine del peccato significherebbe privare le persone umane della loro responsabilità. Attorno all'operetta si era acceso un vivace dibattito⁶ che aveva trovato eco anche in un intervento di papa Paolo VI, il quale, tra l'altro, auspicava che al tema si dedicasse maggiore attenzione da parte della teologia⁷.

⁴ Peraltro, come fa notare G. Panteghini, trascurare queste tematiche sarebbe «miopia pastorale» poiché le si lascerebbe «alle facili manipolazioni della credulità magica e superstiziosa»; mentre affrontarle, siccome si tratta di credenze universali, potrebbe «offrire un terreno propizio anche per il dialogo inter-religioso» (*Angeli e demoni*, cit., p. 158, nota 2).

⁵ Queriniana, Brescia 1970; l'editore italiano aveva posto un titolo più guardingo rispetto a quello originale tedesco *Abschied vom Teufel* (Benziger, Einsiedeln 1969) più perentorio. Il libretto ebbe una notevole fortuna editoriale: l'ultima edizione del 2000 apparve rivista più in alcune forme stilistiche che non nel contenuto teologico.

⁶ Oltre alle recensioni critiche apparse sulle riviste teologiche tedesche (ne dà notizia lo stesso H. Haag, nell'opera scritta con alcuni suoi collaboratori *La credenza nel diavolo. Idea e realtà del mondo demoniaco*, Mondadori, Milano 1976, p. 15; l'opera citata è una versione ridotta, a cura di A. Gecchelin, della più ampia tedesca *Teufelsglaube*, Katzmann Verlag, Tübingen 1974, con i contributi di K. Ellinger, B. Lang e M. Limbeck, oltre che ovviamente di Haag, che delle 496 pp. ne scrive 176; per una presentazione critica cfr. J. Gamberoni, *Diskussion um den Teufel*, in «*Teologie und Glaube*» 66[1976], pp. 231-237; l'ed. italiana si limita a riprodurre parte degli altri contributi e interamente quello di M. Limbeck sul NT. Questo contributo era già stato anticipato in forma sintetica nella voce *Demonio*, in J. Bauer - C. Molari [eds.], *Dizionario teologico*, Cittadella, Assisi 1974, pp. 181-189), il libretto aveva provocato un *Rescritto* della Congregazione per la dottrina della fede (9 giugno 1971), che riteneva il contenuto non conforme all'insegnamento del concilio Lateranense IV e il metodo corrispondente al principio protestante della *sola Scriptura*. Del *Rescritto* dà notizia A. Marranzini, *Si può credere ancora nel diavolo?*, in «*Civiltà Cattolica*» II, 128(1977), q. 3043, p. 18; di esso non si trova traccia né in «*Acta Apostolicae Sedis*» né in «*Osservatore Romano*». Haag parla anche di un procedimento avviato dalla Congregazione per la dottrina della fede contro il suo libretto *La credenza nel diavolo*, cit., p. 16.

⁷ Nella catechesi all'udienza generale del 15 novembre 1972 Paolo VI, tra le altre cose, auspicava che al demonio si dedicasse maggior studio: «Sarebbe questo sul Demonio e sull'infusso, ch'egli può esercitare sulle singole persone, come su comunità, su intere società, o su avvenimenti, un capitolo molto importante della dottrina cattolica da ristudiare, mentre oggi poco lo è». La ragione della necessità era indicata dal Papa nel fatto che «uno dei bisogni maggiori della Chiesa è la difesa da quel male che chiamiamo Demonio» (Paolo VI, *Insegnamenti*, X, Città del Vaticano 1973, pp. 1171.1168).

L'auspicio di Paolo VI non pare abbia avuto esiti soddisfacenti, almeno nell'immediato, se si prescinde dalla discussione relativa al libretto di H. Haag, che nella divulgazione teologica del tempo ha attirato l'attenzione e ha suscitato consenso più del discorso del Papa⁸. Prestando attenzione alla pubblicistica degli anni '70 sul tema si può dare ragione a quanto scrive il sopra citato W.H. Ritter: «Dalla fine degli anni '60 si parla ancora qua e là del male in senso generico (*das Böse*). Il male inteso in senso personale (*der Böse*) è teologicamente uscito di scena»⁹, e quando lo si prende in considerazione è in genere per dichiarare che il diavolo è una figura mitologica¹⁰.

Un riscontro di tale constatazione si potrebbe cogliere già nelle parole di Paolo VI, che emettevano un giudizio piuttosto severo nei confronti di alcune opinioni teologiche divulgate:

«Esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla [*questa realtà misteriosa e paurosa*] 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»¹¹.

Il giudizio del Papa si fondava sulla convinzione che «il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore». A giustificazione delle sue affermazioni Paolo VI adduceva una serie di testi biblici, particolarmente del Nuovo Testamento, che agli esegeti di professione potevano apparire (e appaiono) poco probanti¹².

⁸ Non manca chi ipotizza che l'emarginazione del tema sia da attribuire proprio a Satana, che in verità opererebbe indisturbato nella vita quotidiana di ogni uomo: cfr. C. Tarditi, *Il Diavolo, probabilmente. Ripensare Satana oggi*, Lindau, Torino 2012, pp. 15 s. e 117.

⁹ «*Das Böse ist immer und überall...*», cit., p. 173.

¹⁰ L'osservazione vale sia per la teologia cattolica sia per quella protestante: cfr. *ibi*, pp. 175-177.

¹¹ Paolo VI, *Insegnamenti*, X, cit., pp. 1169-1170.

¹² *Ibi*, pp. 1170-1171. La questione era già stata affrontata in occasione della pubblicazione del *Nuovo Catechismo Olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, ElleDiCi, Torino 1969 (originale 1966), nel quale l'esistenza di angeli e demoni non sembrava sufficientemente affermata. I colloqui intervenuti tra teologi "romani" e olandesi avevano portato a una correzione dei passaggi relativi al tema: per la documentazione cfr. A. Marranzini, *Si può credere ancora al diavolo?*, cit., pp. 16-17. Si può presumere che Paolo VI avesse in mente soprattutto il libretto di Haag e il *Nuovo Catechismo Olandese*.

Abbaglio del Papa, descritto spesso travagliato da angosce?¹³ O non invece pretesa dell'esegesi storico-critica, e della teologia al suo seguito (o al suo principio?), di dire il senso ultimo dei testi biblici prescindendo dalla lettura attuata dalla fede della Chiesa, oppure considerando questa troppo debitrice di una interpretazione letterale del testo sacro? La fede della Chiesa chiede effettivamente di riconoscere che «Il Demone è all'origine della prima disgrazia dell'umanità; [che] egli fu il tentatore subdolo e fatale del primo peccato, il peccato originale»¹⁴?; che «questo Essere oscuro e conturbante esiste davvero, e che con proditoria astuzia agisce ancora; è il nemico occulto che semina errori e sventure nella storia umana»?¹⁵

Il Papa collegava la figura del diavolo con il male, soprattutto con il peccato. Ma è proprio necessario che per trovare la radice del male si debba ricorrere a un personaggio spirituale, misterioso, oscuro, terribile?¹⁶

Neppure un documento fatto stendere a un anonimo esperto dalla Congregazione per la dottrina della fede, ma stranamente non pubblicato negli «Acta Apostolicae Sedis» era riuscito a suscitare un vero dibattito teologico¹⁷.

¹³ Lo scrittore Ferruccio Parazzoli in *Adesso viene la notte*, Mondadori, Milano 2008, ha tentato di tradurre in dramma letterario la convinzione di Paolo VI circa la presenza di Satana nella Chiesa e nella società italiana (in connessione con l'uccisione di Aldo Moro da parte delle brigate rosse).

¹⁴ Paolo VI, *Insegnamenti*, X, cit., p. 1171.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Il libretto di Haag aveva appunto lo scopo di sfatare le "leggende" di matrice biblica e ampliate dalla fantasia dei teologi secondo le quali il diavolo starebbe all'origine del male/peccato, poiché «un tale insegnamento sarebbe stato soltanto un ripiego, ed un cattivo ripiego, per spiegare l'origine del male» (*Liquidazione del diavolo?*, cit., p. 57); la stessa idea è ripresa in forma ancora più perentoria in *La credenza nel diavolo*, cit., p. 18: «Il problema dell'esistenza del diavolo può essere formulato in questi termini: le espressioni della Bibbia in cui si parla di Satana, del diavolo, dei demoni e degli spiriti cattivi, sono dichiarazioni impegnative per quanto riguarda la fede, in modo tale da sentirsi obbligati a credere a potenze cattive personali e soprannaturali? A questa precisa domanda, l'autore di questo libro risponde in modo altrettanto preciso: no».

¹⁷ Congregazione per la dottrina della fede, documento *Les formes multiples de la superstition* (26 giugno 1975); *l'ède cristiana e demonologia* (EV 5, nn. 1347-1393). La versione italiana del documento appariva sull'«Osservatore Romano» del 26 giugno 1975, pp. 6-7, come base sicura per affermare la dottrina del Magistero. Il testo, piuttosto esteso, cerca di illustrare attraverso una rilettura di testi biblici e magisteriali che la credenza nel diavolo appartiene alla fede della Chiesa.

1. Alcune ragioni della "liquidazione del diavolo"

La ragione fondamentale del fenomeno accennato sembra da ascrivere al clima teologico del tempo oltre che a quello più generale della cultura¹⁸.

Quanto al primo, abbastanza sintonico con il secondo¹⁹, si può registrare che su di esso permaneva l'ombra lunga del programma bultmanniano²⁰; quanto al secondo si deve ricordare il tendenziale atteggiamento di distacco dal passato e dalle concezioni che in esso si erano formate: un'idea evolutiva di verità, di stampo moderno, non permetteva di mantenere concezioni che confliggevano con l'immagine scientifica del mondo, l'unica che nella mentalità corrente sarebbe plausibile.

Nell'un caso e nell'altro il diavolo appariva come modello interpretativo mitico di fenomeni che il sapere critico (fosse teologico o scientifico) riusciva ormai a spiegare con modelli ritenuti razionali o empirici. Sulla base di tale convinzione, anche ciò che ancora non fosse apparso spiegabile, lo sarebbe divenuto con il progresso scientifico.

Il nesso tra la visione teologica allusivamente richiamata e il sapere scientifico si coglieva nella quasi ironica espressione di Rudolf Bultmann:

«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»²¹.

¹⁸ A. Marranzini collegava i progressi scientifici, che avrebbero indotto una mentalità positivista e quindi una ripulsa aprioristica verso il mondo demoniaco, e una pregiudicata analisi critica ed ermeneutica dei testi biblici, patristici e magisteriali (*Si può credere ancora nel diavolo?*, cit., p. 15).

¹⁹ J. Ratzinger non temeva di asserire che la visione proposta da H. Haag nel libretto sopra citato non derivava da una effettiva indagine esegetica, bensì dalla visione del mondo a lui contemporanea: fondandosi sull'affermazione dell'A. «questa concezione [quella giudaica condivisa da Gesù e dagli apostoli] non è più conciliabile con la nostra immagine del mondo» (H. Haag, *Liquidazione del diavolo?*, cit., p. 30), traeva la conclusione: «Ciò significa che il motivo per il "commiato dal diavolo" non poggia sulle affermazioni bibliche, le quali sostengono il contrario, ma sulla nostra visione del mondo, con la quale esso sarebbe "inconciliabile". In altre parole, Haag congeda il diavolo non come esegeta, come interprete della Scrittura, ma come persona del nostro tempo, che ritiene improponibile l'esistenza di un diavolo» (*Liquidazione del diavolo?*, in Id., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1973, p. 190).

²⁰ Lo dichiarava esplicitamente C. Fürst, alla voce *Teufel*, in E. Fahlbusch (ed.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983⁴, p. 159: «Nella recente teologia dopo Bultmann il diavolo è eventualmente menzionato come una figura mitologica».

²¹ R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1969, p. 110.

Va però precisato che la teologia non si limitava a fare propria la visione di matrice bultmanniana, in verità meno banale di quanto non appaia nella citazione addotta. Poneva infatti in forma radicale il problema ermeneutico. Adduceva ragioni legate sia a questo problema quando si leggano i testi biblici e magisteriali sia, più in generale, alla necessità di superare ogni concezione dualistica, che, alla fine, spiegherebbe la presenza del male nel mondo, anche il peccato, attribuendone la causa a una potenza trascendente opposta a Dio.

Peraltro questo si riteneva fosse l'intento del concilio Lateranense IV (1215) nella condanna delle dottrine dei catari²². Coerentemente, appellarsi a tale concilio per giustificare l'appartenenza della dottrina sul diavolo alla fede cristiana sarebbe operazione ermeneuticamente scorretta poiché l'oggetto della "definizione" in causa non sarebbe l'esistenza del diavolo, bensì la negazione di un unico principio creatore. Indiscutibile che l'esistenza del diavolo sia supposta dalla professione

²² Nel cap. I, *Sulla fede cattolica*, nel contesto della confessione di fede sulla creazione, dichiarava che vi è un unico principio creatore di tutte le creature spirituali e materiali, «cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro [ordine] composto di anima e di corpo. Il diavolo, infatti, e gli altri demoni sono stati creati da Dio naturalmente buoni, ma da se stessi si sono trasformati in malvagi. L'uomo poi ha peccato per suggestione del diavolo» (DH 800). La dottrina qui proposta era ormai di acquisizione comune e aveva trovato espressione esemplare nell'opera di Anselmo *De casu diaboli* (cfr. ed. bilingue *La caduta del diavolo*, a cura di G. Elia - G. Marchetti, Bompiani, Milano 2006), che fa parte di una trilogia con il *De veritate* e il *De libertate arbitrii*, scritta tra 1080 e il 1085, il cui scopo è illustrare il concetto di rettitudine e quindi della giustizia e della libertà. Nel *De casu diaboli*, che occupa una posizione strategica nell'itinerario di sant'Anselmo in quanto comanda sia la meditazione sul peccato originale sia la ricerca sulle ragioni dell'incarnazione (cfr. M. Corbin, *Introduction a De la chute du diable*, in *L'œuvre de S. Anselme de Canturbéry 2. Le grammarien - De la vérité - La liberté du choix - La chute du diable*, Cerf, Paris 1987, p. 251), si mostra, in ventotto capitoli in forma dialogica, che Satana è caduto per non aver voluto perseverare nella rettitudine e nella giustizia: «[...] il diavolo peccò sia volendo ciò che non doveva, sia non volendo ciò che doveva. Ed è chiaro che volle più di quanto doveva, non perché non volle mantenere la giustizia, ma non mantenne la giustizia proprio perché volle qualcosa d'altro, e volendo questo abbandonò la giustizia» (cap. IV, p. 71); con ciò non si può dire che il diavolo non ebbe la perseveranza perché Dio non gliela diede, bensì che egli non l'ebbe perché non la accettò: «Come l'angelo che si mantenne nella verità ricevette la perseveranza perché Dio gliela diede, così l'angelo che non mantenne nella verità non poté avere da Dio [la perseveranza] perché egli non la accettò» (cap. III, p. 59). Sullo sfondo della stringente argomentazione anselmiana sta la Scrittura; si potrebbe anzi dire che «il *De casu diaboli* può essere considerato come un'ampia meditazione di due *loghia* biblici, uno di Paolo e l'altro di Giovanni. Quello dell'Apostolo Paolo, "Che cos'hai che tu non abbia ricevuto?" [I Cor 4,7], ne alimenta l'aspetto teologico-metafisico. Quello di Giovanni, secondo cui il diavolo "non si mantenne nella verità" [Gv 8,44], ne vivifica l'aspetto morale, conferendo all'intera opera unità sistematica e coerenza metodologica» (*Introduzione a De casu diaboli*, cit., pp. 14-15); i due testi sono citati rispettivamente all'inizio del cap. I (p. 49) e del cap. II (p. 55).

di fede del Lateranense IV, ma non sarebbe, propriamente parlando, oggetto di definizione: sarebbe definito solo l'errore che si voleva combattere e cioè che non tutta la realtà sarebbe creata da Dio; tutti gli altri dati sarebbero presupposti dal concilio e dovuti all'ambiente o al retroterra abituale del pensiero teologico ivi espresso²³.

2. Una questione intricata

Già da questi cenni si coglie quanto sia intricata la questione: attiene, infatti, al rapporto tra verità "rivelata" e strumentario storico-culturale nel quale e mediante il quale essa è espressa, al valore normativo di "definizioni" magisteriali che includono l'esistenza del diavolo pur senza definirla formalmente, alla responsabilità delle creature intelligenti in relazione al male (peccato), al senso dell'opera salvifica di Cristo, che nella tradizione è intesa anche come liberazione dal Maligno, alla spiegazione di alcune forme di male che sembrano eccedere la responsabilità umana, alle pratiche esorcistiche che permangono ancora oggi nella Chiesa.

Nell'affrontare le questioni qui elencate si deve mettere in conto una distinzione tra le credenze popolari che si alimentano all'imma-

²³ Cfr. Ch. Meyer, *Il magistero sugli angeli e i demoni*, in «Concilium» 11(1975), p. 98 [452]; considerando anche altri interventi magisteriali, a parere di Meyer si può concludere: «Il magistero della Chiesa ha fatto due affermazioni dogmatiche relative all'oggetto in questione: a) tutto quanto esiste al di fuori di Dio esiste in quanto creato dal solo ed unico Dio; b) tutto quanto è diventato cattivo nella creazione, a giudizio degli uomini, lo è diventato per propria colpa; esso era buono quando uscì dalla mano creatrice di Dio» (*ibi*, p. 101 [455]). Di parere contrario è l'estensore del documento *Fede cristiana e demonologia*, secondo il quale la decisione del Lateranense: «È un documento di fede e, a motivo della sua natura e forma, che sono quelle di un Simbolo, ciascun punto principale di esso ha egualmente valore dogmatico» (EV 5, n. 1378). Nei confronti di tale interpretazione eccepisce H. Haag, secondo cui la questione posta dal Lateranense IV era tutt'altra, quella appunto del dualismo, e quindi appellarsi a quel concilio per affermare l'esistenza di un diavolo come persona sarebbe un'operazione anacronistica (*Ein fragwürdiges römisches Studien-dokument. Zum Thema Teufel*, in «Theologische Quartalschrift» 156[1976], p. 33). Ponderata e da condividere la posizione di K. Lehmann: «Nel documento non si intende ovviamente decidere sull'esistenza o meno del diavolo e dei demoni. [...] L'obiettivo primario [...] sta nella difesa della qualità positiva della creazione: tutto ciò che esiste è creato dall'unico Dio ed è quindi buono. Il male non proviene da una anti-Dio né da un principio increato del male. Contro gli avversari del tempo qui il concilio formula un'importante verità, perché esagerare inconsapevolmente sull'importanza del diavolo può favorire anche una latente tendenza dualistica e indurci a ritenere che questo antagonista sarebbe una specie di anti-Dio del male» (*Il diavolo - Un essere personale?*, in W. Kasper - K. Lehmann [eds.], *Diavolo - demoni - possessione*, cit., pp. 89-90); cfr. anche U. Leimgruber, *Kein Abschied vom Teufel*, cit., pp. 299-300.

ginario e la dottrina cristiana, la cui recezione identifica spesso immaginario e dottrina. Non si può infatti misconoscere che nei processi di formazione della visione vulgata del diavolo abbiano giocato e giochino un ruolo notevole la paura e la tendenza alla proiezione al di fuori dell'uomo delle responsabilità circa il male²⁴. Tenendo conto di questi processi non meraviglia che una cultura antropocentricamente orientata veda nella affermazione del diavolo una ricerca di innocentismo da parte dell'uomo e una evidente tendenza alla alienazione.

3. Possibili percorsi per affrontare la questione

La complessità della questione non permette di cercare scorciatoie: le soluzioni semplicistiche che si appellano alla fede per affermare l'esistenza e descrivere il modo di agire del diavolo sono affrettate almeno quanto le soluzioni che si appellano alla scienza e più in generale alla visione moderna della realtà per negare quanto la fede affermerebbe²⁵.

Senza voler esagerare le dimensioni del problema, si potrebbe dire che si trovano a confronto due modalità generali del sapere. In questo senso il ritorno di interesse per il diavolo cui si è accennato in apertura potrebbe essere interpretato come uno dei segni della fine della modernità²⁶.

Gli interrogativi ai quali si deve rispondere per avviare una soluzione del problema sono i seguenti: 1) Nella individuazione di realtà

²⁴ La storia delle immagini del diavolo attesta ampiamente lo sconfinamento dalla dottrina all'immaginario: cfr. J.B. Russel, *Il diavolo nel mondo antico*, Laterza, Bari 1989; Id., *Il diavolo nel medioevo*, Laterza, Bari 1987; Id., *Il diavolo nel mondo moderno*, Laterza, Bari 1988; cfr. anche Id., *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo*, Mondadori, Milano 1986.

²⁵ Affermazioni perentorie in questo ambito sembrano più frutto di tesi preconstituite che non di effettiva riflessione critica. Quando si legge, per esempio: «Il Maligno non è [...] la causa ultima del male, questo è evidente e lo si può dimostrare. Basta avere il coraggio, anche quando si fa teologia, di mettere il naso fuori degli schemi teologici e non andare avanti sicuri dentro le rotaie della dogmatica, per convincersi finalmente che il rapporto dell'uomo con Dio non è sempre determinato e stabilito dal dogma» (G. Gecchelin, *Fascino e paura del diavolo. Introduzione* a H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., p. XIV), non si può non restare sorpresi: da una parte si suppone che il dogma affermi l'esistenza del diavolo; dall'altra si auspica che la teologia possa fare a meno del dogma. In gioco c'è evidentemente la concezione di teologia.

²⁶ «L'attuale ritorno di interesse per l'angelo e il demonio è figlio della cosiddetta post-modernità, di cui porta palesi le impronte. L'epoca in cui viviamo si caratterizza prima di tutto per un ritorno dell'invisibile, frutto non tanto del ricupero delle antiche radici della nostra civiltà, quanto della delusione nei confronti della modernità, dell'epoca cioè in cui ci si attendeva dalla ragione la soluzione di tutti i problemi» (G. Panteghini, *Angeli e demoni*, cit., p. 21).

che sfuggono alla prova empirica quale tipo di sapere deve intervenire? 2) Le affermazioni della Sacra Scrittura circa il diavolo come devono essere interpretate? Solo come frutto dell'immaginario religioso del popolo ebraico e della comunità cristiana primitiva, condiviso con buona parte del mondo antico, o come dato rivelato e quindi come normativo per la fede? 3) Gli interventi magisteriali in materia di demonologia sono una semplice trasposizione linguistica delle affermazioni scritturistiche o sono interpretazioni normative di esse?

4. Una questione epistemologica previa

La pertinenza del primo interrogativo appare evidente quando si scorra parte della recente letteratura di successo sul nostro tema²⁷. Vi si nota la preoccupazione di dimostrare che alcuni fenomeni non possono avere altra spiegazione che la presenza efficace del diavolo.

Basta poco per avvedersi che tale dimostrazione è una *petitio principii*: tenta di dimostrare quanto già suppone di conoscere. Il limite metodologico traspare ancora di più quando si vogliono offrire criteri "scientifici" per la dimostrazione ammettendo che alcuni fenomeni in passato attribuiti all'azione del diavolo possono oggi essere spiegati in forma diversa²⁸. Se si trovasse domani una spiegazione psicologica

²⁷ Si tratta in genere di descrizioni di esperienze di esorcisti: cfr. esemplificativamente C. Balducci, *Il diavolo esiste e lo si può riconoscere*, Piemme, Casale Monferrato 1988; E. Milingo, *Faccia a faccia col diavolo*, Editrice "Insieme con Gesù", Milano 1991; A. Gemma, *Io, vescovo esorcista*, Mondadori, Milano 2002; G. Jeanguenin, *Il diavolo esiste! Testimonianze di un esorcista*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; Fra Benigno, *Il diavolo esiste. Io l'ho incontrato*, Paoline, Milano 2009²; G. Amorth - R. Zanini, *Più forti del male. Il demonio riconoscerlo, vincerlo, evitarlo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; G. Amorth - P. Rodari, *Il segno dell'esorcista. Le mie ultime battaglie contro Satana*, Piemme, Milano 2013; il fenomeno Medjugorje contribuisce notevolmente a diffondere la convinzione che il diavolo sia all'opera nell'ora attuale: cfr. U. Leimgruber, *Kein Abschied vom Teufel*, cit., pp. 97-109; in Italia il legame tra diavolo e devozione mariana è coglibile esemplificativamente in L. Fanzaga - D. Manetti, *L'ora di Satana. A Medjugorje la Madonna svela l'attacco del Male al mondo contemporaneo*, Piemme Bestseller, Milano 2011.

²⁸ Tale limite si riscontra anche in chi, lavorando come esegeta, in nome della scienza pensa di dover negare l'esistenza del diavolo. Quando per es. H. Haag scrive: «Il diavolo non è un'entità empirica, ma una interpretazione teologica per esprimere o per spiegare determinati fatti» (*La credenza nel diavolo*, cit., p. 18), lascia intendere che l'interpretazione teologica sia soltanto "interpretazione" che non dice alcuna realtà effettiva. Come si può dire che non è una realtà empirica? Su quali criteri ci si basa? I fenomeni che secondo gli esorcisti sarebbero prova dell'esistenza e dell'azione del diavolo come si spiegano? Ovvio che attribuirli al diavolo è interpretazione; ma lo è anche il negarlo. Forzando un po', ci si potrebbe domandare se anche Dio non sia una "interpretazione" teologica.

o parapsicologica ai fenomeni oggi garantiti come azione del diavolo, che ne sarebbe della sicurezza di oggi? Se ci si vuol affidare alle garanzie scientifiche si deve essere disposti a spostare continuamente i confini del sapere raggiunto mediante la fede in dipendenza dai progressi della scienza.

In altri termini, il problema può essere formulato in questo modo: l'azione del diavolo è individuabile in fenomeni strani e inspiegabili diversamente fino al momento attuale o si devono cercare criteri meno soggetti al variare del sapere scientifico? Da dove mutuare tali criteri?

Il problema ha una certa somiglianza con quello relativo all'azione di Dio: dove la si può e la si deve riconoscere, quando si vada oltre la generale convinzione credente – alla quale peraltro non aderisce il sapere scientifico – dell'azione creatrice permanente di Dio? Solo nel miracolo? Ma il miracolo coincide con il prodigio da tutti constatato o non è invece prodigio interpretato in un orizzonte di comprensione credente? La riflessione teologica in questo campo ha ridimensionato la prospettiva della apologetica tradizionale, secondo la quale il miracolo, in quanto sospensione delle leggi della natura, attesterebbe un'azione straordinaria di Dio, e connette strettamente il miracolo con la fede, quindi con una visione della realtà che chiama in causa Dio come elemento determinante per l'esistenza: si ha miracolo dove la persona umana fa un'esperienza di relazione salvifica in forza di un intervento di Dio che si dà a conoscere come salvatore. Il miracolo cioè viene dalla fede (nel senso che avviene in una relazione che permette di connotare il prodigio come proveniente da Dio) e conduce alla fede. Con l'affermazione del miracolo, a partire da un fenomeno prodigioso si giunge a confermare una visione globale della realtà che resta aperta alla ineducibilità dell'agire di Dio e quindi lascia spazio a un intervento originale, non costringibile entro i paradigmi scientifici.

Tornando ai criteri che permetterebbero di riscontrare l'azione del diavolo, è chiaro che non ci si può porre sullo stesso piano della considerazione dell'azione di Dio; almeno quando non si voglia essere dualisti e affermare due principi contrapposti per il bene e per il male. A questo riguardo l'insegnamento costante della Chiesa, che ha trovato espressione anche nel concilio Lateranense IV sopra citato, è chiaro: non si può mettere sullo stesso piano l'origine del bene e del male; sicché anche qualora si affermi l'esistenza del diavolo, non la si potrebbe far risalire alla creazione di Dio. Da qui la recezione dei racconti biblici della "ca-

duta" del diavolo, che la tradizione teologica ha cercato di spiegare²⁹, a volte – come è suo compito – tentando una connessione tra i diversi aspetti della dottrina, a partire da due principi che hanno valenza anche antropologica: da una parte l'origine buona di tutta la creazione, dall'altra – coerentemente – la libertà delle creature; in altri termini, il male nella sua origine non può essere ascritto a Dio, che è il sommo bene, e quindi deve venire da una creatura libera, che si è perversita.

La presenza del diavolo è infatti tradizionalmente connessa con il male. Ma, si può domandare, con tutto il male? E che cosa è il male? È evidente che anche la risposta a questi interrogativi suppone la conoscenza di principi di attività nella realtà. Questi non possono essere ricavati dalla realtà fenomenicamente intesa e scientificamente catalogata, pena il ricadere nella provvisorietà del risultato. Se devono essere conosciuti da altrove, nasce il problema di come possano essere connessi con la realtà che stiamo osservando³⁰.

Per dipanare l'enigma dobbiamo tornare al secondo e al terzo interrogativo.

5. Cosa ci insegna la Bibbia sul nostro tema?

L'indagine scritturistica sul nostro tema ha conosciuto notevoli variazioni negli ultimi decenni rispetto a quanto nella tradizione teologica si è sempre pensato: l'applicazione del metodo storico-critico anche ai testi "demonologici" ha condotto a riconoscere alcuni fatti importan-

²⁹ Essi sarebbero leggende sorte dal collegamento tra testi biblici tra loro piuttosto diversi: Gen 6,1-4; Lc 10,18 con Is 14,21; 2Pt 2,4; Gd 6; H. Haag, *Liquidazione del diavolo?*, cit., p. 56, non teme di parlare di «fantasia dei teologi», che avrebbero anche tentato di precisare in che cosa sia consistito il peccato degli angeli; sulla questione cfr. R. Laurentin, *Le démon mythe ou réalité? Enseignement et expérience du Christ e de l'Église*, Fayard, Paris 1995, pp. 97-108.

³⁰ La questione epistemologica è decisiva: rimanda infatti alla pertinenza della pretesa del sapere occidentale di essere il criterio definitivo del sapere. Va riconosciuto che in Occidente, soprattutto in epoca moderna, si è fatta strada la convinzione che il sapere scientifico sia il paradigma di ogni sapere, con la conseguenza di relegare allo stadio primitivo, infantile, dell'umanità il sapere teologico. A questo riguardo resta emblematica nella storia del pensiero la posizione di Auguste Comte. In rapporto a tale pretesa negli ultimi decenni si avanza un dubbio radicale: essa pretenderebbe di costringere le "cause" dei fenomeni in modelli ricavati dai fenomeni stessi, con una specie di tautologia epistemologica. In questa linea, relativamente al nostro tema, si poneva la provocazione di E. Milingo, *Contro Satana*, Luigi Reverdito Editore, Trento 1989: rileggendo la sua esperienza di esorcista si domandava se la visione africana della realtà, secondo la quale nei fenomeni "naturali" sono in atto "spiriti", non sia più vicina a quella che si riscontra nei vangeli e quindi alla salvezza come intesa da Gesù, di quanto non sia la visione "scientifica" dominante in Occidente.

ti, che hanno ridimensionato la sicurezza circa l'esistenza e la natura del diavolo nel libro della rivelazione di Dio. Il primo di questi fatti è il tardivo ingresso della credenza nel diavolo nella storia religiosa del popolo ebraico³¹.

Il fatto è indiscusso, ma è soggetto a opposte interpretazioni. J. Ratzinger, per esempio, riteneva che la credenza nel diavolo sia stata accolta in Israele solo quando la tesi dell'unico Dio divenne possesso imperturbabile di Israele, e lasciava così intendere che ci sia stata una specie di calcolo teso a evitare un rischio: introdurre una figura potente, per quanto soggetta a JHWH, come causa del male che avrebbe condotto facilmente gli Israeliti a cadere nell'idolatria³². H. Haag al contrario riteneva si tratti di un influsso tardivo di idee iraniche sulla fede di Israele e pertanto per nulla normative per la stessa fede³³.

Le due interpretazioni meritano una osservazione critica.

Per la prima, non sfugge a chi conosca lo sviluppo dell'immagine di Dio nell'Antico Testamento, quanto sia problematico affermare ciò che sostiene Ratzinger: l'idea di una corte celeste e forse anche di una pluralità di figure divine è alquanto antica nella religione ebraica; il processo sembra essere inverso rispetto a quello indicato: benché sia difficile ricostruire il graduale formarsi del monoteismo biblico³⁴, sembra che il processo vada dalla molteplicità degli dei all'unicità di JHWH, e non viceversa; il Dio di Israele si erge al di sopra degli altri dei che diventano la sua corte della quale fa parte anche il Satana, come si legge in *Gb* 1-2.

Per la seconda, il fatto che l'idea del diavolo sia mutuata dall'ambiente non toglie nulla alla eventuale normatività di tale credenza, visto che il popolo ebraico non può essere originale in tutto: anche quanto viene assunto dalle culture vicine entra nella storia della rivelazione, se è vero che Dio si rivela nella storia e in forma storica.

³¹ H. Haag faceva notare che si parla di Satana solo in tre testi: *Zc* 3,1-7; *Gb* 1,6; 2,1; *ICr* 21,1; si tratta di testi postesilici e avrebbero soltanto lo scopo di rappresentare una soluzione di ripiego al problema del male: *La credenza nel diavolo*, cit., p. 44.

³² J. Ratzinger, *Liquidazione del diavolo?*, cit., p. 193.

³³ La conclusione dell'indagine non potrebbe essere più *tranchante*: fatto salvo il valore delle leggende, si deve dire che «il giudaismo [...] non ha mai ceduto alla tentazione di dichiarare le sue leggende una dottrina di fede. È stato invece il cristianesimo che per primo ha fatto lo sbaglio di innalzare a dogma le leggende ebraiche» (H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., p. 53).

³⁴ Cfr. F. Dalla Vecchia, *Israele, gli idoli e i loro dei*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (eds.), *La rinascita del paganesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 189-211.

Il vero problema sta nel discernere quali elementi costituiscano l'oggetto della fede del popolo ebraico, attestata nella Scrittura³⁵, che viene poi assunto nel credo cristiano.

Per tale discernimento non è sufficiente una collazione di testi³⁶ e neppure il semplice fatto che Gesù avrebbe mostrato di condividere le concezioni ebraiche in materia di demonologia³⁷. I testi hanno infatti bisogno di interpretazione: anche l'opinione di Gesù potrebbe infatti essere una pura indicazione della sua appartenenza alla tradizione giudaica biblica ed extra biblica, pur tenendo conto che, anche qualora così fosse, non si potrebbe abbandonare tale opinione come irrilevante agli effetti di stabilire che cosa si debba credere.

Le posizioni esegetiche al riguardo differiscono notevolmente. Si va da chi considera i testi come semplice rivestimento culturale³⁸, a chi li ritiene indicazioni normative per la fede nell'esistenza e nell'azione di un essere spirituale che si oppone all'azione di Cristo³⁹, a chi pensa che non ci possano offrire alcuna risposta precisa circa l'esistenza e la natura del diavolo⁴⁰, a chi suggerisce di vedere nel diavolo il lato nascosto di Dio⁴¹. Quanto poi al pensiero di Gesù, alcuni lo vedono

³⁵ La precisazione ha solo lo scopo di richiamare che non necessariamente c'è coincidenza tra quanto il popolo effettivamente credeva e quanto la Scrittura attesta, che peraltro è meno univoco di quanto a volte si voglia far credere.

³⁶ In molti testi di carattere divulgativo, ma pure in testi che hanno pretesa teologica, si procede in genere elencando passi nei quali si parla dell'azione di Satana, del diavolo, dei demoni, senza prestare attenzione né al genere letterario né alla differenza linguistica tra i tre "personaggi".

³⁷ Una sintesi al riguardo si può leggere in O. Böcher, *daimon*, in H. Balz - G. Schneider (eds.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1995, coll. 713-722; oltre a M. Limbeck, in H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., pp. 57-130.

³⁸ Esemplicativamente i testi di e a cura di H. Haag sopra citati, la voce *Demonio* stesa da M. Limbeck in J. Bauer - C. Molari (eds.), *Dizionario teologico*, cit.

³⁹ Cfr. per es., R. Schnackenburg, *Teufel*, in *LThK* 1966, 10, col. 3; R. Laurentin, *Le démon*, cit., pp. 63-70; D. Zähringer, in *Mysterium Sabutis* 4, Querniana, Brescia 1970, pp. 789-816.

⁴⁰ Cfr. ad es. G. Panteghini, *Angeli e demoni*, cit., che termina la sua breve esposizione su angeli e demoni nel NT con una affermazione "salomonica": «In sostanza, le poche cose che il Nuovo Testamento fa intendere parlando degli angeli e dei demoni vogliono stimolare il credente alla serietà dell'adesione a Cristo, alla vigilanza e alla fiducia in Gesù Salvatore, che ha vinto il mondo e il suo principe» (p. 78).

⁴¹ Cfr. J.L. Ska, «Il Signore chiede a satana: "da dove vieni"?» (*Gb* 1,7). *Satana nelle antiche scritture ebraiche*, in J.L. Ska - E. Manicardi - P. Lombardini, *Il mistero del male. Il diavolo: mito o realtà*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2006, pp. 23-49: satana sarebbe un aspetto nascosto di Dio che si cerca di spiegare in qualche modo, mentre l'aspetto benevolo sarebbe l'angelo del Signore. Il fatto che alla fine di *Gb* Satana non compaia più, starebbe a dire che è accaduto qualcosa nell'itinerario di Giobbe: è cambiata l'immagine di Dio; Dio non è più il nemico, bensì

chiaramente espresso nei suoi atti di potenza nei confronti dei demoni; altri lo ricercano applicando il criterio della discontinuità (è riconducibile a Gesù e quindi normativo ciò che non è tipico né del giudaismo contemporaneo né della comunità cristiana primitiva) e concludono che Gesù non si è interessato al diavolo; altri ancora ritengono non sia determinante per la fede cristiana sapere cosa Gesù pensasse del “principe di questo mondo”, in quanto egli stesso non poteva non condividere il pensiero dei suoi contemporanei; altri infine lo considerano legato a una concezione del mondo non più accettabile per l'uomo di oggi e quindi da abbandonare⁴².

Nel conflitto delle opinioni si dovrà almeno prestare attenzione a quanto il documento *Fede e demonologia* osserva circa la possibile convinzione di Gesù: si dovrebbe tenere conto della libertà di Gesù rispetto alle opinioni del suo tempo, peraltro non uniformi a proposito di angeli e demoni (pare che i sadducei non credessero ai demoni: cfr. *At* 23,8); sicché

«pretendere [...] oggi che il discorso di Gesù su Satana esprima soltanto una dottrina mutuata dall'ambiente, senza importanza per la fede universale, appare, di primo acchito, come un'opinione poco informata sull'epoca e la personalità del Maestro. Se Gesù ha usato questo linguaggio, se soprattutto egli lo ha tradotto in pratica nel suo ministero, è perché esso esprimeva una dottrina necessaria – almeno per una parte – alla nozione e alla realtà della salvezza da lui portata»⁴³.

l'alleato. La stessa cosa si riscontrerebbe nel NT: nei racconti pasquali non si parla più del Satana: nel mondo riconciliato con Dio non rimane alcun posto per l'avversario (cfr. *Ap* 12,10).

⁴² Valga per tutti quanto conclude M. Limbeck al termine della sua indagine sul NT: «la credenza nel diavolo è un anacronismo, e questo non solo per gli uomini “illuminati” del ventesimo secolo, ma anche per i cristiani» (in H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., p. 179).

⁴³ EV 5, n. 1351. Si può anche tenere in conto la ponderata conclusione di A. Marranzini: «Non ci si può fermare all'analisi di pochi testi o appellarsi al silenzio in alcune circostanze per trarne la conclusione che i demoni siano puri simboli o dei “niente”. Nell'indagare la realtà sottostante ai simboli e nel trasporla in categorie moderne logiche “si deve ricercare con attenzione che cosa in realtà gli agiografi abbiano inteso significare” (R. Schnackenburg), senza lasciarsi fuorviare dai nostri preconcetti e dall'attuale mentalità positivista, che ci rende piuttosto allergici al mondo demoniaco. Gli sviluppi delle scienze, di cui si deve tenere debito conto, non potranno mai escludere in maniera assoluta l'esistenza di spiriti non direttamente sperimentabili con metodi positivi. Certo, il loro eventuale influsso va attentamente vagliato ed ammesso solo in mancanza di spiegazione naturale» (*Si può credere ancora nel diavolo?*, cit., p. 29).

6. Punti fermi per un primo orientamento

Districarsi in questa pluralità di opzioni non è certo agevole. Prima di prendere posizione è importante porre alcune premesse: 1) L'esegesi storico-critica, per quanto necessaria, non può essere il criterio definitivo per stabilire i contenuti della fede: la sua storia attesta molteplici fluttuazioni e ispirazioni. Non è difficile dimostrare che interpretazioni storico-critiche sono a volte frutto di opzioni filosofiche e teologiche⁴⁴; 2) Il criterio della discontinuità, che vale per rimarcare l'originalità di Gesù rispetto alle credenze del suo tempo, non può essere usato da solo: Gesù infatti non può essere sradicato dal suo ambiente, né la comunità primitiva può essere ritenuta più originale di Gesù stesso⁴⁵; 3) Il contenuto della fede non può essere ridotto a quanto raggiungibile nel cosiddetto “Gesù storico”: a parte il limite della metodologia che pretende di ricondurre a esso, la norma della fede della Chiesa è la professione di fede della comunità cristiana primitiva, della quale l'indagine storico-critica individua il fondamento in Gesù; 4) La fede non può non esprimersi nel linguaggio del tempo; da esso resta perciò caratterizzata al punto che non è sempre possibile distinguere forma da contenuto; 5) La moderna concezione del mondo non può essere il criterio di verità degli eventuali asserti di fede⁴⁶; 6) Gli eventuali asserti di fede sul diavolo non possono essere posti sullo stesso piano degli asserti di fede in Dio.

Poste queste premesse, siamo in grado di ricercare una possibile soluzione al nostro problema. Un dato comune attraversa la Bibbia, che – non lo si può dimenticare – rilegge a volte testi precedenti con visioni sorte in tempi più recenti⁴⁷: il diavolo è un “personaggio” che cerca e

⁴⁴ Va ricordato quanto scritto dalla Pontificia Commissione Biblica a proposito del valore e del limite del metodo storico-critico: cfr. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I.A., LEV, Città del Vaticano 1993, pp. 30-36.

⁴⁵ Peraltro, relativamente al nostro tema sarebbe difficile sostenere il criterio della discontinuità: non si può dimenticare che Gesù è un ebreo ed ebrei sono i primi discepoli; sicché pretendere di riconoscerne come proprio di Gesù solo ciò che non appartiene all'ambiente nativo e quindi destituire di valore normativo ciò che non è originale, vorrebbe dire che la rivelazione non si attua nella storia e in forma storica.

⁴⁶ Si dovrebbe peraltro, come sopra si accennava, prendere atto che la visione del mondo tipica dell'Occidente non è l'unica possibile, e identificare surrettiziamente il sapere con il sapere “scientifico” significherebbe perpetuare una forma di imperialismo gnoseologico.

⁴⁷ Sembra questo il caso della rilettura di *Gen* 2-3 da parte di *Sap* 2,23-24: cfr. M. Gilbert, *La relecture de Genèse 1-3 dans le livre de la Sagesse*, in Id., *La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 405-429; per un'analisi del testo di *Sap* 2,23-24 cfr. F. Dalla Vecchia, *L'invidia del diavolo*, in questo “Quaderno”, pp. 73-92.

provoca il male dell'uomo. Le funzioni che gli vengono attribuite sono quelle di accusatore, tentatore, portatore di morte, ingannatore, dominatore dell'uomo. In tutto questo il diavolo manifesta la sua identità di avversario di Dio per il fatto che vuole il contrario di quanto Dio vuole⁴⁸. La sua figura si colloca perciò nel contesto del problema più vasto della presenza e dell'origine del male del mondo. Appare come tentativo di scagionare Dio e l'uomo dalla responsabilità del male: Dio poiché è la fonte e il Signore della vita; l'uomo poiché il male lo avvolge e lo precede.

In tale prospettiva il pensiero biblico condivide, correggendola, l'idea comune a tanti sistemi di pensiero dell'antichità circa l'origine del male: quanto l'uomo sperimenta viene da altrove, da un principio che lo supera e lo vince; l'esistenza umana è in balia di potenze "divine" che ne determinano il destino di morte. I sistemi dualistici, dei quali il più noto è il manicheismo, non fanno altro che individuare al di fuori dell'umanità la causa del conflitto che le persone umane sperimentano in se stesse. La Bibbia si differenzia da tali sistemi in nome della sovranità assoluta di Dio, ma non può eludere un fatto: gli umani percepiscono il male in tutte le sue forme come alieno alla loro natura e molte volte indipendente dalla loro volontà.

La logica conseguenza sarebbe individuarne le radici in Dio stesso, pensando il male o come castigo (ma in tal caso è ancora la persona umana che si sente responsabile), o come prova (in tal caso il male è in vista della fedeltà a Dio, il quale appare come la causa dei mali che affliggono l'esistenza umana ma per renderla maggiormente conforme a quanto Egli chiede; in tal senso si tratterebbe di un male percepito, che in verità è un bene, benché non sia inteso come tale se non da chi guarda le cose dal punto di vista di Dio).

Se però si assume questa prospettiva, cosa resta del diavolo? Semplice figura letteraria per dire il carattere nascosto, perfino demonico, di Dio? Una simile conclusione si potrebbe trarre confrontando tra loro due passi dell'Antico Testamento: *2Sam* 24,1-9 e *1Cr* 21,1-6: nel primo caso si attribuisce a Dio l'iniziativa del censimento del popolo da parte di Davide, nel secondo caso al Satana; più precisamente, nel primo

⁴⁸ A questo riguardo assume rilievo la lotta di Gesù contro Satana descritta con notevole insistenza nei vangeli sinottici: cfr. M. Limbeck, *Cristo lotta contro il male e non contro Satana*, in H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., pp. 57-105, che, pur in una forma demitologizzata, fornisce un'ampia lettura dei testi sinottici sull'argomento.

caso sarebbe la "collera di Dio" a istigare al censimento, nel secondo caso la "collera" è personalizzata⁴⁹. Il passaggio potrebbe essere attestazione dell'ingresso di una "nuova" concezione nel pensiero ebraico, che, secondo una lettura "evolutiva" dei testi biblici, segnerebbe una maturazione della fede di Israele⁵⁰. In ogni caso, il fatto che la "nuova" concezione venga recepita starebbe a dire che non la si vede in contraddizione con la fede di Israele⁵¹.

Resta assodato che, man mano ci si avvicina al tempo di Gesù, il diavolo assume una rilevanza particolare nella fede di Israele. Una teologia della storia potrebbe vedere in questo dato letterario il sintomo di una lotta che diventa più aspra in concomitanza con la definitiva presenza di Dio nella storia: il diavolo si presenterebbe come il nemico della volontà salvifica di Dio e manifesterebbe la sua potenza nel tempo della più grande vicinanza di Dio in Gesù Cristo⁵².

Ovvio che tale teologia può legittimarsi solo se il diavolo non è semplice figura letteraria del male. Peraltrò andrebbe ricordato che il termine "male" risulta troppo generico se si tiene conto delle varie forme che esso assume anche di fronte a Gesù: malattia, morte, peccato, pur essendo tra loro connessi, non si identificano. Certo, i racconti

⁴⁹ La lettura proposta da H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., pp. 42-43 va in questa direzione: «[...] Satana non si sostituisce qui a Jahwe, ma alla "collera di Jahwe", cioè a quell'aspetto irrazionale e incontrollabile che in una più antica interpretazione veniva posto in relazione con la collera di Jahwe. Qui invece la "collera di Jahwe" viene quasi personificata e descritta come un essere autonomo. Il fatto che il testo parli di Satana senza articolo determinativo fa pensare che l'indicazione della funzione sia stata cambiata in nome proprio. Osservando attentamente il contesto, la figura di Satana, così come viene presentata dal cronista, non può però essere vista come quella di "nemico dell'uomo" e tanto meno quella di "nemico di Dio". Né l'uno né l'altro senso si può ricavare dal testo. Satana è piuttosto il "nemico di Israele", o meglio, rifacendosi al testo di *2 Samuele* 24, è la "collera di Jahwe" che è contro Israele. Il suo scopo non è tanto la tentazione di un uomo per indurlo al peccato, quanto piuttosto la distruzione e la punizione di Israele a causa del "suo" peccato».

⁵⁰ Sulla pertinenza di questo tipo di lettura si potrebbe eccepire che non tiene conto del testo biblico nella sua totalità: valutare la maggiore o minore "normatività" di un testo a seconda della data in cui fu (ipoteticamente) redatto mette il contenuto della fede in balia dei criteri storico-letterari, che — come è noto — negli ultimi decenni hanno conosciuto variazioni. Anche per questo si è proposto un approccio canonico ai testi biblici: cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., 1C1, pp. 45-47.

⁵¹ La posizione di Haag citata (cfr. nota 49) a questo riguardo sembra troppo restrittiva.

⁵² Un parallelo in questo senso si potrebbe vedere in *Ap*, che notoriamente descrive il grande conflitto tra Dio, l'Agnello e il diavolo. Peraltrò in *Ap* 12,9 si ha l'identificazione tra l'antico serpente, il diavolo e Satana, con evidente richiamo a *Gen* 3, *Sap* 2,24, *Gb* 1-2: cfr. G. Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, pp. 246-247.

evangelici connettono i tre fenomeni con il Satana, il diavolo, il demone impuro, il principe di questo mondo. Ma è indiscutibile che l'azione di Gesù non mira allo stesso modo ai tre fenomeni. In una visione sintetica pare si possa dire che al principio dei primi due sta il terzo: se Dio è la fonte della vita, il peccato – benché non in forma meccanica⁵³ – sta all'origine sia della malattia sia della morte. Per questo la letteratura paolina e giovannea privilegiano l'azione salvifica di Cristo in rapporto al peccato.

Questo può essere attribuito in origine al diavolo? Una risposta positiva a tale interrogativo risulta frettolosa. Infatti, se così fosse, si dovrebbe concludere che, stando ai racconti sinottici (*Mc* 1,12-13; *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13)⁵⁴, il diavolo sta al principio del peccato non da solo, ma in concomitanza con la scelta degli umani: Gesù pur essendo tentato, non cede al tentatore. In tal senso la provocazione di Haag, che intende togliere ogni scappatoia alla responsabilità umana nel peccato, può essere accettata come salutare. L'appello alla responsabilità non riesce tuttavia a giustificare la "liquidazione del diavolo": la volontà umana è in grado, da sola, di provocare i mali che la storia attesta? Non sono forse eccessivi? Non si potrebbe allora pensare che l'eccesso di male morale⁵⁵ trovi la sua origine in una potenza eccedente quella degli umani?

A questo riguardo, benché non si possano accettare i sistemi dualistici, ci si potrebbe domandare perché la mente umana sia giunta a concepirli: non potrebbe esservi in loro una parte di verità, cioè la percezione che il male è più forte della volontà umana, che gli umani si sentono sovrastati da una potenza mortifera che essi da soli non sono in grado di tenere a bada? E perché non si potrebbe dare credito a tale visione taciandola di essere mitologica in nome sia della libertà sia, quindi, della (innegabile) responsabilità umana, lette peraltro a partire dalla supposta

⁵³ Emblematico il caso riportato in *Gv* 9,1-3: ai discepoli che domandano se la condizione del cieco fin dalla nascita dipenda da un suo peccato o da quello dei suoi genitori, Gesù risponde: «Né lui né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio». Non si può certamente far assurgere questo testo a caso generale: la Scrittura non è un libro sistematico e vi si trovano visioni diverse non sempre coerenti.

⁵⁴ Su questo tema resta ancora di un certo interesse quanto scriveva J. Dupont, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Paideia, Brescia 1970; cfr. il contributo di A. Gennari, *Il diavolo, nemico per eccellenza della Parola di Dio*, in questo "Quaderno", pp. 93-126.

⁵⁵ Si privilegia questa forma di male perché le altre forme potrebbero essere ascritte alla incompiutezza della "natura" anche umana: cfr. su questo tema G. Greshake, *Il prezzo dell'amore*, Morcelliana, Brescia 1983.

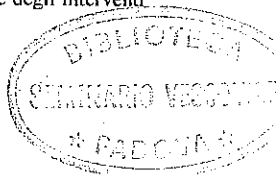
vera visione del mondo tipica della modernità, la quale tende a considerare il male nella forma empirico-fenomenica, e *pour cause*, visto che identifica il sapere *tout court* con il sapere "scientifico"?

Ovvio che con questi interrogativi non si vuole avallare la descrizione immaginifica del diavolo che le leggende dei popoli (anche quelle presenti nella letteratura biblica) hanno tramandato, benché anch'esse non vadano *a priori* destituite di qualsiasi valenza veritativa. Si vuole piuttosto mettere in guardia dalla frettolosa "liquidazione del diavolo", in nome della percezione che gli umani hanno di essere, almeno in alcune circostanze, sopraffatti da una potenza che viene da altrove. Certamente il cuore umano non è innocente e porta in sé il carico delle colpe di altri. Si dovrebbe tuttavia verificare se esso sia capace da sé di azioni che si oppongono in maniera radicale alla volontà di vita di Dio nei confronti dell'umanità. Si potrebbe almeno dire che questa potenza "diabolica" sovrastante serve a spiegare la virulenza del male morale del quale anche la mente più lucida non riesce ad assumersi la responsabilità.

Si vede con chiarezza che il problema implicato nella questione del diavolo è quello dell'origine del male. Questo non è nativo, ma indotto da libera scelta, che conosce due momenti temporali e strutturali: quello puramente spirituale e quello umano; il secondo dipende dal primo. Dio è così scagionato e l'uomo è come liberato da una responsabilità troppo grande per essere da lui portata. Il male viene dall'esterno dell'uomo, ma non dall'esterno della creatura. Questo è l'insegnamento che la tradizione teologica ha voluto trasmettere anche mediante il *theologoumenon* della caduta degli angeli. Tale visione suppone certamente una struttura scalare degli enti: tra Dio e gli umani esiste un mondo che non è divino, ma è più che umano, il mondo degli spiriti. In questo senso la demonologia presuppone l'angelologia e questa una particolare concezione della creazione.

In questa linea si potrebbero leggere anche gli interventi magisteriali, che sul nostro tema sono «poco numerosi, sparsi qua e là, ripetitivi»⁵⁶. Di fronte a essi si pone il problema della loro normatività. Non si può certamente bypassare l'affermazione di Paolo VI sopra citata circa l'appartenenza della credenza nel diavolo alla fede della Chiesa. Ci si può tuttavia domandare se tutte le affermazioni su questo tema

⁵⁶ R. Laurentin, *Le démon*, cit., p. 89; per una raccolta puramente materiale degli interventi magisteriali cfr. *ibi*, pp. 293-314.



disseminate lungo i secoli siano da intendere allo stesso modo. Va da sé che l'autorevolezza degli interventi magisteriali è diversa, come diversa è l'intenzionalità degli stessi. Peraltro, il Magistero non aveva bisogno di intervenire sul tema, dato che era convinzione comune sia l'esistenza sia l'azione del diavolo. L'intento fondamentale degli interventi magisteriali, almeno fino a dopo il Vaticano II, era, contro i sistemi dualistici, quello di destituire di potenza il diavolo presentandolo come creatura di Dio e quindi di escludere che la sua origine fosse simile a quella di Dio. Solo in tempi recenti, di fronte alle letture demitologizzanti, si è arrivati ad affermare l'esistenza e la personalità del diavolo. La teologia si sente così provocata a verificare quale senso dare a questa interpretazione sia dei dati biblici sia della tradizione ecclesiale.

7. Ma esiste veramente il diavolo?

A questo punto della nostra riflessione non è più eludibile la domanda cruciale: "Esiste o non esiste il diavolo?". Domanda inutile?⁵⁷, oppure ingenua?⁵⁸ La risposta suppone che si sia deciso qualcosa circa l'origine del male negli umani. L'esperienza di "estraneità" di esso è solo una illusione? Oppure è ricerca di un *alibi*?

Non è facile sostenere l'opinione che considera dimissione di responsabilità attribuire al diavolo l'origine del male o almeno di alcuni aspetti di esso⁵⁹. Infatti da essa si dovrebbe concludere o che l'esperienza di estraneità del male non è fondata⁶⁰ o che la persona umana è talmente

⁵⁷ Così la considerava A. Gecchelin: «A una domanda posta in questi termini nessuno potrebbe dare una risposta. Il problema infatti non è quello della esistenza o della non esistenza del diavolo, e la famosa questione di sapere se il diavolo ricopra una realtà "ontologica" o "personale" è teologicamente insolubile, e inoltre piuttosto futile» (*Fascino e paura del diavolo*. Introduzione all'edizione italiana di H. Haag, *La credenza nel diavolo*, cit., p. IX).

⁵⁸ Così la considera A. Cozzi, *Approccio teologico-sistemico al diavolo*, in P. Caspani (ed.), *Liberaci dal Maligno*, cit., p. 222. L'ingenuità della domanda deriverebbe dal fatto che prima di porla si dovrebbe precisare cosa si intenda con "diavolo"; peraltro la fede sarebbe meno preoccupata della natura del diavolo (com'è?) quanto piuttosto di riconoscerne l'azione (come opera? Come si conosce?); in effetti indagare sul diavolo dovrebbe aiutare «a decifrare alcune esperienze del male e della salvezza, interpretandone adeguatamente proprio la connotazione demoniaca» (*ibi*, pp. 222-223).

⁵⁹ Cfr. sul tema il contributo di S. Passeri, «Beato l'uomo che resiste alla tentazione» (*GC 1, 12*), in questo "Quaderno", pp. 181-202.

⁶⁰ A questo riguardo ci si dovrebbe domandare perché in *Gen 3* si attribuisca a una tentazione la scelta dei primi umani. Si potrebbe certamente essere d'accordo che il serpente non è il diavolo, benché si debba tenere conto di *Ap 12,9*, ma se si legge il racconto come proiezione sull'orizzonte

abile da costituire ciò che poi le serve per sgravarsi la coscienza della responsabilità circa il male. Ulteriormente, si dovrebbe concludere che la vittoria di Dio sul male consisterebbe solo nella trasformazione del cuore della persona umana, la quale, una volta convertita, non dovrebbe più avvertire la "tentazione": il male, sconfitto, non avrebbe più alcun potere su di lui, a meno che si pensi che la tentazione venga dal mondo malvagio nel quale la persona umana è immersa⁶¹. Quanto tale conclusione contrasti con l'esperienza dei santi, che proprio perché tali hanno sperimentato tentazioni fortissime, non c'è bisogno di ricordarlo⁶². Si può pertanto condividere solo a metà la conclusione di H. Haag: «Per dare una spiegazione della presenza del male nel mondo il diavolo non soltanto è inutile, ma non è neppure necessario»⁶³. Non è necessario, ma è utile, in quanto permette di dare un nome a una esperienza umana, quella che, senza negare la responsabilità delle persone, percepisce una forza "esterna" che sollecita al male.

Si potrà dire che tale percezione è fasulla, frutto di un portato culturale "primitivo"? Non è difficile vedere che in questa ipotesi si fa assumere a criterio di verità della conoscenza della radice di alcuni fenomeni la moderna ragione "scientifica", con la conseguenza di destituire il mito di ogni valenza veritativa e, ancora di più, di trasformare la conoscenza credente in mera opinione priva di verifica e quindi né vera né falsa, bensì priva di senso.

Se poi sulla base di indagini psicologiche si volesse vedere nel diavolo nient'altro che la concrezione di dinamismi proiettivi interni alle persone umane, ci si dovrebbe domandare come e perché si creino tali dinamismi. Che essi esistano è indiscutibile, ma se non si vuol ridurre tutta la realtà non empirica — Dio compreso — all'esito di dinamismi pro-

degli inizi dell'esperienza comune agli umani di tutti i tempi, pare indiscutibile che si voglia indicare la percezione della "precedenza" del male. In tal senso l'affermazione di H. Haag secondo cui il serpente di *Gen 3* non sarebbe il tentatore, bensì la tentazione che agisce nel cuore dell'uomo proiettata verso l'esterno (*La credenza nel diavolo*, cit., p. 45) lascia impregiudicata la questione sull'origine della tentazione.

⁶¹ Si allude qui a recenti teorie sul peccato originale come peccato del mondo; ma quand'anche si accettassero tali teorie, ci si dovrebbe domandare come sia entrata nel mondo la tentazione che induce a peccare.

⁶² Si veda esemplificativamente la descrizione delle tentazioni di Antonio del deserto proposta da A. Gazzoli, *Il diavolo e la lotta spirituale del cristiano nella «Vita di Antonio» di Atanasio di Alessandria*, in questo "Quaderno", pp. 161-180.

⁶³ *La credenza nel diavolo*, cit., p. 272.

iettivi, si dovrà riconoscere che il processo ricordato, più che creare, a volte coglie una realtà che è dicibile solo nella forma del mito o comunque della trasposizione/metafora. Va da sé che il processo di proiezione è alimentato dall'immaginario tipico di un popolo, che riveste con dozzina di particolari la realtà percepita; ma se a causa dell'immaginario rivestimento si arriva a negare questa realtà, non si tiene conto che al principio cronologico – peraltro difficile da stabilire – sta appunto l'esperienza di una certa estraneità del male. L'immaginario non è certamente disgiungibile dalla percezione della realtà, ma pare altrettanto certo che esso rimanda a una esperienza comune a tutti, quella della provenienza del male dall'esterno degli umani, pur riconoscendo che tale male non riuscirebbe a vincere senza la libera scelta delle persone umane. In tal senso ha ragione J.P. Jossua quando scrive: «La tesi secondo la quale le potenze malvagie sarebbero *senza forza* qualora manchi qualsiasi complicità umana, può considerarsi sicura»⁶⁴. Coerentemente, il diavolo non sarebbe in senso preciso *la causa* del male compiuto dagli umani, bensì il tentatore, colui che induce a compiere il male. Almeno così lo intende il pensiero ebraico-cristiano nella sua tipica contrapposizione ai sistemi dualistici. La libertà dell'uomo nel compiere il male deve essere assolutamente salvata, nonostante tutti i condizionamenti e le "tentazioni". Ma resta comunque aperta la questione sull'origine della tentazione, se non si vuole negare che il cuore umano non è creato malvagio da Dio.

La prospettiva accennata è messa in discussione da quanti ritengono che il male sia ascrivibile solo alla libertà e temono che l'affermazione di una realtà esterna toglierebbe qualcosa alla libertà e alla responsabilità dell'uomo. Si può tuttavia osservare che in tal modo l'uomo verrebbe caricato di una responsabilità che gli risulta insopportabile; diversamente non "creerebbe" una figura che ha la funzione di "liberarlo" da tale responsabilità; inoltre, il male sarebbe semplice prodotto e in quanto tale non potrebbe apparire affascinante.

Sembra pertanto che si possa sostenere che il diavolo è la spiegazione più pertinente della esperienza della "precedenza" del male rispetto alla scelta delle persone umane⁶⁵. In tal senso può essere detto un simbolo, termine che non si contrappone a realtà, ma esprime un modo di

⁶⁴ *L'antico serpente fu precipitato sulla terra*, in «Concilium» 11(1975), p. 510 (156).

⁶⁵ Cfr. A. Cozzi, *Approccio teologico-sistematico al diavolo*, cit., pp. 236-241.

percepire e dire la realtà, quando i contorni di essa sfuggono alla precisazione concettuale e linguistica⁶⁶.

8. Il diavolo funzione o "persona"?

Da quanto detto finora sembrerebbe che il diavolo sia da intendere come simbolo utile per spiegare l'estraneità del male in rapporto alla libertà delle persone umane. Basta dire questo o si deve procedere oltre e dire che il diavolo è persona?⁶⁷

Nel discorso citato all'inizio di questo saggio Paolo VI, con l'evidente intento di contrastare alcune tendenze dottrinali, non ebbe timore a usare parole piuttosto chiare riguardo alla identità del diavolo. Dopo aver brevemente richiamato la presenza del male nel mondo e nel cuore delle persone umane, concludeva infatti:

«Troviamo il peccato, perversione della libertà umana, e causa profonda della morte, perché distaccato da Dio fonte della vita, e poi, a sua volta occasione ed effetto in noi e nel nostro mondo d'un agente oscuro e nemico, il Demonio. Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, perversito e perversitore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa»⁶⁸.

Il testo è diventato a volte la conferma autorevole della convinzione di quanti sostengono che il diavolo è una persona. Tuttavia non occorre grande sagacia per accorgersi che il termine "persona" non è usato dal Papa. Tale termine presenta peraltro notevoli problemi.

Quando si parla del diavolo in termini di essere personale normalmente si fa riferimento ai testi della Bibbia nei quali esso viene presen-

⁶⁶ La medesima osservazione in W. Kasper, *Il problema teologico del male*, in Id. - K. Lehmann, *Diavolo - demoni - possessione*, cit., p. 68 in riferimento al linguaggio biblico: «Qui simbolo e realtà non si contrappongono e il simbolo risulta definito dal fatto che apre alla realtà»; nello stesso senso R. Laurentin, secondo cui simbolo e realtà non si escludono, in quanto sono due termini complementari: «se non ogni simbolo è una realtà, ogni realtà umana degna di questo nome è anche un simbolo. [...] Quando si tratta del demonio, il linguaggio simbolico è necessariamente in bilico (*en porte à faux*), a differenza di quanto avviene per il linguaggio su Dio. La difficoltà non è più quella di evocare il Mistero trascendente del Creatore: la sua pienezza di essere, ma, all'esatto opposto, i fallimenti della creazione; non più l'essere, ma le sue degradazioni verso il nulla» (*Le démon*, cit., pp. 146-148).

⁶⁷ Su questo aspetto cfr. il contributo di M. Zani, *La maschera. Un approccio filosofico alla personalizzazione diabolica*, in questo "Quaderno", pp. 41-72.

⁶⁸ *Insegnamenti di Paolo VI*, X, cit., p. 1169.

tato come uno che agisce, parla, lotta contro Dio e contro l'uomo. Al riguardo si dovrà tuttavia tener presente che nella Bibbia sono molteplici le forze che vengono personificate: dalla parola, alla sapienza, al peccato, alla morte. Si può perciò dare ragione a K. Kertelge quando scrive:

«Anche se nelle descrizioni bibliche il diavolo viene rappresentato come un'entità personale, è certo che non gli si può ascrivere il concetto di persona come titolo di dignità, quel concetto di persona che s'impiega invece in riferimento a Dio e all'uomo. Il diavolo appare invece come il pervertimento menzognero della dignità personale. Ed è proprio in questa perversione che egli trova la sua essenza, cioè l'espressione della sua "vera" natura»⁶⁹.

È chiaro che nella questione è implicato il concetto di persona e, per quanto analogicamente questo possa venir utilizzato, non potrà essere applicato allo stesso modo a Dio, agli umani e al diavolo. L'immaginario qui deve essere lasciato da parte e non si potrà usare di questo per poter "dimostrare" che il diavolo è persona. Peraltro, si potrebbe tenere conto della "sapienza" inscritta nell'immaginifica rappresentazione del diavolo: i suoi contorni sono deformazione dei tratti personali, che invece si trovano esaltati nelle raffigurazioni degli angeli.

Nella riflessione teologica degli ultimi decenni è diventato abituale ripetere quanto aveva scritto J. Ratzinger: il diavolo è «la non-persona, la disgregazione, la dissoluzione dell'essere persona e perciò costituisce la sua peculiarità il fatto di presentarsi senza faccia, il fatto che l'inconoscibilità sia la sua forza vera e propria»⁷⁰. Tale modo di esprimersi lascia intendere come nella descrizione del diavolo si dovrebbero usare termini con la negazione come prefisso, quasi a dire che il diavolo è tutto "il contrario" di quanto di vita, di amore, di verità la persona umana sperimenta nella sua esistenza. Il diavolo è l'abisso aperto verso il quale la persona umana, se non fosse custodita da Dio, potrebbe avviarsi. Si potrebbe dire che il diavolo è la personificazione del nulla in quanto forza minacciosa che si presenta alla persona umana per distoglierla dal cammino verso il suo compimento. Se nei suoi confronti sorge il bisogno di descrizioni orribili è appunto perché non è precisabile la sua identità, e nel tentativo di poterlo in qualche modo controllare gli si

⁶⁹ *Diavolo, demoni, esorcismi in prospettiva biblica*, in W. Kasper - R. Lehmann (eds.), *Diavolo - demoni - possessione*, cit., p. 42.

⁷⁰ *Liquidazione del diavolo?*, cit., p. 197.

deve dare un volto che rispecchia la paura che esso nella sua misteriosa non-identità incute. In questo senso vale l'affermazione "il diavolo non è niente". Con essa non si vuol tuttavia negarne l'esistenza. Piuttosto si vuol sottolineare la sua appartenenza all'ordine del negativo. Nei suoi confronti non si può pertanto cancellare una certa paura. È del resto sintomatico il fatto che in un periodo di riemersione del negativo riappaia la figura minacciosa del diavolo. Ed è pure sintomatico che il diavolo venga a volte usato come strumento di terrorismo spirituale. Il diavolo cammina con la paura, che non riesce a morire neppure di fronte all'annuncio della vittoria di Cristo sul male. La persona umana fin quando non sia giunta, passando attraverso una lotta a volte ardua, al suo compimento, sperimenta la minaccia di cadere nell'abisso del nulla, che precede e supera la sua responsabilità e determina la sua libertà. In tale situazione l'unica possibilità di scampo si ha nella invocazione al Dio della vita che vuole gli umani salvati. È per questo che la Chiesa mette a disposizione la sua preghiera efficace, anche nella forma dell'esorcismo⁷¹. Questo non è certamente da intendersi come gesto magico e tanto meno come una prova che il diavolo sarebbe una persona con la quale si possa interloquire. Se la Chiesa mantiene questa pratica e la regolamenta, è perché è consapevole della necessità di un aiuto di Dio nella lotta contro la forza minacciosa del "nullificatore", ed è, nello stesso tempo, convinta che tale forza è perdente di fronte al Dio della vita. Il diavolo, infatti, nulla può contro il più forte che è venuto a occupare il suo posto (cfr. *Lc* 11,21-22). In tal senso anche l'esorcismo è un annuncio di speranza e non una battaglia, con montatura scenica, contro un personaggio di cui si conoscerebbero i lineamenti precisi. Le forme di manifestazione della potenza del nulla sono da studiare più nel contesto della psichiatria e della parapsicologia che non della teologia. Questa, ancora una volta, nella sobrietà del suo sapere, sa in realtà di più perché sa che in Gesù Cristo Dio ha vinto la potenza minacciosa del nulla, nella forma dell'anticipo efficace che prelude alla vittoria definitiva, quando «Dio sarà tutto in tutte le cose» (*1Cor* 15,28).

La lotta dell'umanità contro il Satana (l'avversario) non è pertanto una lotta solitaria: Dio le si affianca e per questo le persone umane non hanno più nulla da temere. L'avversario dell'umanità diventa

⁷¹ Su questo tema cfr. il contributo di O. Vezzoli in questo "Quaderno" pp. 203-256; cfr. anche U. Leimgruber, *Kein Abschied vom Teufel*, cit., pp. 38-76.

l'avversario di Dio, nei due significati: il diavolo è l'avversario del Dio che vuole un'umanità salvata e in questo senso Dio lo considera come suo avversario. In altri termini, la lotta tra Dio e il diavolo non avviene in uno scenario cosmico, ma nel campo dell'esistenza umana. L'azione salvifica di Dio in Cristo è però vittoriosa: la lotta è impari, in forza del fatto che il diavolo non è sullo stesso piano di Dio, come gli interventi magisteriali contro i sistemi dualistici hanno ribadito. In tale senso il diavolo non è niente se è raffrontato con la potenza di Dio manifestatasi in Gesù.

Se però il campo di lotta è l'esistenza umana, le persone umane non sono estranee alla lotta stessa: la libertà umana è implicata nella eventuale, momentanea, vittoria del diavolo.

Tale osservazione va tenuta presente se si vuol rispettare il senso dei testi biblici. Le persone umane non sono semplicemente in balia di un cieco fato; esse sono le costruttrici del proprio destino. Il diavolo non può nulla contro le persone che non gli si vogliono assoggettare e per questo si affidano alla potenza di Dio. Certo, il fascino del male è forte, ma le persone umane vi possono resistere facendo memoria di Dio: al riguardo il racconto delle tentazioni di Gesù in *Mt* 4,1-11 e *Lc* 4,1-13 è emblematico: la tentazione si vince con riferimento alla parola di Dio che evoca un rapporto di figliolanza e di obbedienza⁷².

La persona umana, in effetti, si trova come divisa tra l'autonomia e l'obbedienza: Ogni tentazione è, in ultima analisi, desiderio indotto di dimenticare la relazione costitutiva con Dio. Può venire solo dall'interno tale desiderio? I testi della Scrittura rispondono chiaramente di no. Si pensi esemplificativamente al passo di *1Pt* 5,8: «Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare». La vita del credente è una vita minacciata: se non si è vigilianti si corre il pericolo di perdere la fede, di ritornare nelle tenebre, di cadere in schiavitù. Le immagini si moltiplicano, quasi a drammatizzare in forma sempre più viva il conflitto che attraversa anche la persona umana che ha sperimentato la salvezza di Dio.

Si ripropone la domanda: quando la Bibbia si esprime nei termini appena ricordati, pensa a una entità individuale oppure "personalizza" semplicemente un polo del conflitto in cui si dibatte l'esistenza umana?

⁷² Cfr. il contributo di R. Maiolini, *L'episodio delle tentazioni di Gesù: una risorsa per la teologia fondamentale? Le tentazioni come primo momento centrale e sintomatico per l'ermeneutica gesuana del Regno di Dio*, in questo "Quaderno", pp. 127-160.

L'interrogativo non si poneva certo agli autori della Bibbia. Si pone a noi abituati ormai a ragionare in termini di realtà e di mito. Gli scrittori sacri, lo si può affermare con sicurezza, leggevano il cosmo come un dramma abitato da molteplici personaggi. In tal senso il diavolo non era per loro una semplice figura letteraria.

Il problema più acuto che ci si presenta è quello della normatività del loro modo di pensare il cosmo: si può pensare l'azione salvifica di Dio prescindendo dalla visione cosmologica nella quale la Scrittura la pone? Se si dovesse legare inscindibilmente azione di Dio e visione del cosmo, si dovrebbe ritornare alle vecchie polemiche tra scienza e fede, la cui traccia pare ancora presente nella posizione di coloro che ritengono si debba aderire all'attuale visione del cosmo e quindi dichiarare ormai superata quella della Bibbia. Pare indiscutibile che la Scrittura non obblighi a una visione del cosmo: la *Dei Verbum* ha fatto propria e insegnato la dottrina secondo la quale la verità della Bibbia è quella che Dio in vista della nostra salvezza ha voluto fosse consegnata ai libri sacri (n. 11). Ed è evidente che la visione cosmologica non appartiene a questa verità. In tal senso si può condividere l'opinione di W. Kirchschräger: «Dove [nel NT] è questione di Satana o di demoni è in funzione di un obiettivo superiore, quello di fissare più chiaramente lo sguardo sul mistero di Cristo»⁷³.

Ci si deve però domandare ulteriormente se il diavolo sia necessario per poter capire l'azione salvifica di Dio. Si accennava sopra all'opinione di alcuni studiosi, i quali ritengono che la fede in Dio salvatore è inscindibilmente legata all'affermazione dell'esistenza del diavolo come essere individuale spirituale. Basti al riguardo una citazione del documento *Fede cristiana e demonologia*:

«Pretendere [...] oggi che il discorso di Gesù su satana esprima soltanto una dottrina mutuata dall'ambiente, senza importanza per la fede universale, appare di primo acchito come un'opinione poco informata sull'epoca e la personalità del Maestro. Se Gesù ha usato questo linguaggio, se soprattutto egli lo ha tradotto in pratica nel suo ministero, è perché esso esprimeva una dottrina necessaria – almeno per una parte – alla nozione e alla realtà della salvezza da lui portata»⁷⁴.

⁷³ *Satan (Nouveau Testament)*, in *Dictionnaire de la Bible Supplement* 12, Letouzay & Ané, Paris 1992, col. 45.

⁷⁴ EV 5, n. 837.

Coerentemente, secondo l'esperto della Congregazione romana non è possibile mantenere l'integrità della fede senza la dottrina sul diavolo.

Di parere diametralmente opposto è il già citato H. Haag, il quale non teme di affermare: «Con la credenza nel diavolo abbiamo a che fare in ultima analisi con qualcosa di pagano, e comunque di profondamente anticristiano»⁷⁵.

Se ci si affida semplicemente alla indagine scritturistica è alquanto difficile dirimere la questione. Non è infatti possibile decidere se gli uomini della Bibbia potessero scindere la fede nel Dio salvatore dalla credenza nel diavolo. Si può anzi presumere che non lo potessero. Ciò che a essi non era possibile potrebbe però rivelarsi possibile per noi. Il problema diventa cioè di carattere strutturale: è in gioco l'esperienza umana, che è il punto di avvio anche dei testi della Bibbia. Ebbene, è un dato di esperienza, ovviamente collegato con un *croyable disponible*, che le persone umane avvertono che il male si propone a loro non provenendo solo dal loro cuore malvagio, ma da una forza che fa uso della loro libertà per stimolarle a costruire la loro esistenza in senso contrario a quello disposto da Dio. Dall'interno di tale esperienza si forma il *croyable disponible* "diavolo". Si tratta certamente di un *interprètement*, ma dicendo questo non lo si può considerare una semplice figura letteraria per indicare la mistericità dell'esperienza del male: in tal caso non si conoscerebbe nulla di quanto con tale figura letteraria si vorrebbe indicare. Non sembra pertanto ci si possa limitare a dire che il teologo non potrebbe ritenere come sicura la non-esistenza personale di Satana⁷⁶. Il teologo può esporsi oltre e sostenere che per spiegare un'esperienza umana serve anche il rimando a una forza negativa, misteriosa certamente, ma non al punto da non poter essere percepita e quindi almeno in parte descrivibile.

9. Conclusione

Giunti al termine del nostro percorso si può affermare che il diavolo, pur essendo un tema marginale, appartiene di diritto ai temi che la teologia deve affrontare. Non solo perché la Bibbia e il Magistero cattolico ne parlano, bensì perché senza di esso non si riuscirebbe a spiegare

⁷⁵ *La credenza nel diavolo*, cit., p. 270.

⁷⁶ Cfr. C. Duquoc, *Symbole ou réalité?*, in «Lumière et vie» XV, 78(1966), p. 104.

una delle più laceranti esperienze umane, quella del male morale, troppo grande, almeno in alcune circostanze per essere attribuito nella sua origine alla responsabilità umana. Con ciò non si vuole negare il peso che tale responsabilità riveste anche nel provocare al male. Il problema è quello dell'origine ultima del male quando non si voglia cadere nei sistemi dualistici. In questo il racconto biblico mostra la sua plausibilità: all'origine del male non sta Dio e neppure la sola libertà umana; sta un essere misterioso, ma talmente negativo da non poter essere qualificato con il termine persona.

Sommario

Prendendo avvio dalla constatazione che negli ultimi decenni il diavolo sta tornando al centro dell'interesse della letteratura pastorale, il saggio cerca di mostrare se e come il diavolo possa essere tema di interesse teologico. La questione è affrontata soprattutto dal punto di vista ermeneutico: perché nella tradizione biblica e nella millenaria tradizione cristiana (e non solo) si è descritto il diavolo come la forza negativa che induce al male? La risposta più plausibile a tale domanda sembra essere: perché, senza negare la responsabilità umana nell'origine del male morale, il diavolo appare il simbolo della percepita estraneità del male. Con ciò non si vuole attribuire al diavolo tutto quanto l'immaginazione popolare ha pensato. La teologia ha anche il compito di purificare l'immaginario, pur senza negarne la valenza. In tal senso il diavolo può essere considerato tema teologico: serve a dare un "volto" a una forza mortifera che gli umani avvertono ostile al loro destino di beatitudine.

The present essay, taking cognizance of the renewed interest on the reality of the Devil by pastoral literature in the last few decades, tries to demonstrate if and how the devil may as well be a theme of theological interest. The issue is treated mainly from the hermeneutical point of view and the question is: why is it that, in the biblical tradition and in the thousand-year-old Christian tradition (and not only these) the Devil is described as a negative force that leads one to evil? The most plausible response to such a question seems to be that, without negating human responsibility in the origin of moral evil, the Devil is seen as the perceived estrangement of evil. This does not mean that everything

connected with popular imagination should be attributed to the Devil as much as it is also the task of theology to purify the imaginary without negating its worth. It follows that the Devil can be considered a theological theme. This serves to form a mental picture of a death-procuring force, which human beings perceive as hostile to their final salvation.

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	5
GIACOMO CANOBBIO, <i>Il diavolo tema teologico?</i>	11
MARIO ZANI, <i>La maschera. Un approccio filosofico alla spersonalizzazione diabolica</i>	41
FLAVIO DALLA VECCHIA, <i>L'invidia del diavolo (Sap 2,24)</i>	73
ALESSANDRO GENNARI, <i>Il diavolo, nemico per eccellenza della Parola di Dio</i>	93
RAFFAELE MAIOLINI, <i>L'episodio delle tentazioni di Gesù: una risorsa per la teologia fondamentale? Un contributo all'ermeneutica gesuana del Regno di Dio</i>	125
ANDREA GAZZOLI, <i>Il diavolo e la lotta spirituale del cristiano nella Vita di Antonio di Atanasio di Alessandria</i>	159
SERGIO PASSERI, <i>«Beato l'uomo che resiste alla tentazione» (Gc 1,12). Tentatore e tentazione nella riflessione teologico-morale</i>	179
OVIDIO VEZZOLI, <i>L'esorcismo un nuovo battesimo? Spunti per una indagine liturgica</i>	201
ALBERTO DONINI, <i>La sconfitta del "serpente infernale". La cantata Darzu ist erschienen der Sohn Gottes BWV 40 di Johann Sebastian Bach</i>	255
<i>Gli autori</i>	295