



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI

**DEMONOLOGIA OGGI:
FONDAMENTI TEOLOGICI E ASPETTI
PRATICI**



**Coordinatori:
William Bleiziffer, Alberto Castaldini**

THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2019

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia
prof. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italia
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, Italia
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia

Editor șef prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

Secretari lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Alberto Castaldini, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Sorin Marţian, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Ionuţ Popescu, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

**Il presente volume contiene le relazioni presentate durante il
convegno internazionale svoltosi a Blaj, il 18 ottobre 2019, sul tema
DEMONOLOGIA OGGI:
FONDAMENTI TEOLOGICI E ASPETTI PRATICI**

**This volume contains the papers presented during the
international conference held in Blaj, on 18 October 2019, on the topic
DEMONOLOGY TODAY:
THEOLOGICAL FOUNDATIONS AND PRACTICAL ASPECTS**

Coordonatorii conf. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
volumului prof. dr. Alberto Castaldini, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

*Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.
Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.*

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 64 (LXIV), 2019
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2019-12-30

PUBLISHED PRINT: 2019-12-30

ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2019

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA**

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Alberto CASTALDINI, William BLEIZIFFER

5 *Premessa dei Curatori / Foreword / Cuvânt înainte*

Francesco BAMONTE

7 *La Vergine Maria e il diavolo negli esorcismi / Virgin Mary and the devil in exorcisms / Fecioara Maria și diavolul în exorcisme*

Călin-Daniel PAȚULEA

17 *L'Anticristo, la sua personalità, l'attività e il suo grande potere di seduzione / The Antichrist, his personality, his activity and his great power of seduction / Anticristul, personalitatea sa, activitatea și marea sa putere de seducție*

Luca MAZZINGHI

37 *Il satana e il diavolo nella tradizione sapienziale / The satan and devil in the sapiential writings of Israel / Satan și diavolul în textele sapiențiale ale lui Israel*

Alberto CASTALDINI

53 *Credenze demonologiche nel mondo ebraico in Età medievale e moderna / Demonological beliefs in the Jewish world during Medieval and Modern ages / Credințe demonologice în lumea ebraică în perioada medievală și modernă*

Cecilia FLUERAȘ

- 85** *“De pugna daemonum” nella “Vita Antonii” di Atanasio di Alessandria / “De pugna daemonum” in the “Life of Antony” of Athanasius of Alexandria / “De pugna daemonum” în „Viața lui Antonie” de Atanasie al Alexandriei*

Matteo DE MEO

- 111** *L’esorcismo nel Rito latino: teologia, discernimento e prassi / Exorcism in the Latin rite: theology, discernment and practice / Exorcismul în ritul latin: teologie, discernământ și practică*

William BLEIZIFFER

- 133** *Esorcista ed esorcismo nella disciplina canonica della Chiesa / Exorcism and exorcist in the canonical discipline of the Catholic Church / Exorcism și exorcist în disciplina canonică a Bisericii Catolice*

Alexandru BUZALIC

- 161** *“Logismo”, visione, allucinazione: un fondamento teologico / “Logismo”, vision, hallucination: theological foundations / „Logismo”, viziune, halucinație: un fundament teologic*

Anton CIOBA

- 177** *Il satanismo: sfida per la pastorale giovanile / Satanism – a challenge for the pastoral of the youth / Satanismul – provocare pentru pastorația tineretului*

Cornel TATAI BALTĂ

- 203** *Rappresentazioni diaboliche nei libri romeni antichi (secoli XVI-XIX) / Diabolical representations in the early Romanian books (16th-19th centuries) / Reprezentări diabolice în cărțile românești vechi (sec. XVI-XIX)*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 227** Jan Mikrut [a cura di-], *La Chiesa Cattolica e il Comunismo. In Europa Centro-Orientale e in Unione Sovietica*. Prefazione del cardinale Miloslav Vlk, San Pietro in Cariano (Verona), Gabrielli Editori 2016, 797 pp. (**Giuseppe MUNARINI**)
- 231** Gelu Hossu, *Sus inimile! Acțiunea greco-catolică pentru repunerea în drepturi a Bisericii 1955/1956. Dumnezeiasca Liturghie din 12 august 1956, Cuvânt înainte de Pr. Daniel Avram*, Cluj-Napoca, 2016, 272 pp. (**Giuseppe MUNARINI**)
- 235** Călin-Daniel Pașulea, *Un maestru, un ucenic și o comunitate eclezială. Comentariu biblic la Întâia Scrisoare către Timotei*, Ed. Argonaut & Eikon, 2019, 147 p. (**William BLEIZIFFER**)
- 241** **ABREVIERI**

Premessa dei Curatori

A poco più di quattro mesi dalla storica visita apostolica di Sua Santità Papa Francesco, che il 2 giugno 2019 aveva presieduto a Blaj la Divina Liturgia per la beatificazione dei sette Vescovi greco-cattolici martiri del comunismo, il 18 ottobre dello stesso anno si è tenuto presso il Dipartimento di Blaj della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, il primo convegno teologico internazionale sul diavolo in Romania, nazione conosciuta anche con il dolce appellativo di “Giardino della Madonna”.

Il convegno sul tema “Demonologia oggi: fondamenti teologici e aspetti pratici”, organizzato dalla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, ha coinvolto a Blaj, la “piccola Roma” nel cuore della Transilvania, studiosi provenienti dalla Romania e dall'Italia e si è avvalso della collaborazione dell'Associazione Internazionale Esorcisti (A.I.E.), riconosciuta giuridicamente dalla Santa Sede nel 2014 con decreto della Congregazione per il clero.

Trent'anni dopo la fine di uno dei regimi totalitari più oppressivi del Novecento, teologi, biblisti, storici, sacerdoti e laici si sono confrontati sulla natura, sulla definizione e sulla presenza del *mysterium iniquitatis* nella Scrittura, nella dottrina e nella società, nonché hanno discusso su come agire conseguentemente sul piano pastorale.

Il ministero dell'esorcismo si conferma una necessità pastorale in aumento in Romania e nel mondo, come ha sottolineato Sua Beatitudine il cardinale Lucian Mureşan, arcivescovo di Fagaraş e Alba Iulia dei Romeni, durante l'udienza concessa ai relatori alla vigilia del convegno. Anche alla luce del magistero, le tematiche trattate nel convegno, grazie alla diffusione di questo volume di atti, intendono supportare la rinnovata attenzione pastorale all'esorcistato, autentico ministero della consolazione in una società sempre più divisa e sofferente.

Dal passato della Romania proviene peraltro una testimonianza tanto preziosa quanto dolorosa. Le vicende dei martiri della Chiesa Greco-Cattolica e Latina, le feroci persecuzioni comuniste, il ramificato sistema di delazione, l'assoluto grado di malvagità nel disprezzo della fede in Cristo Gesù manifestato nelle carceri del regime, sembrano trovare una possibile spiegazione in quella che fu la consapevole quanto profonda adesione personale al Male e al suo ispiratore, "padre della menzogna", "omicida fin da principio" (Gv 8,44) e acerrimo nemico dell'uomo.

Il convegno ha perciò costituito un evento accademico di grande importanza, che ha suscitato attenzione nell'ambito teologico romeno e non solo. Si auspica che esso possa avere fecondi sviluppi, dal momento che si è posto anche l'obiettivo di sviluppare una riflessione sull'azione del male nel tempo attuale. Questi Atti si propongono di costituire un valido strumento in questa direzione.

Alberto Castaldini

William Bleiziffer

LA VERGINE MARIA E IL DIAVOLO NEGLI ESORCISMI

FRANCESCO BAMONTE¹

ABSTRACT. *Virgin Mary and the devil in exorcisms.* In the first part of the paper, I have presented the “Associazione Internazionale Esorcisti”, founded in Rome on June 30th, 1994 by Fr. Gabriele Amorth and Father René Chenessau, and how after twenty years, the Association reached such a development that we felt the need to establish a Statute. On June 13th, 2014, with a decree of the Congregation for the Clergy, the Statute received approval from the Holy See.

I have also presented the objectives and training tools that the “Associazione Internazionale Esorcisti” offers to the priests who receive the call for this delicate Ministry.

Afterwards I describe my experience as exorcist Priest, in relation to my particular marian spirituality, and I testify how the presence and the intercession of the Virgin Mary is alive in my ministry of exorcism, a fact that the demons themselves - with their great disappointment and anger - frequently report while they are exorcised.

Keywords: ministry, Mary, exorcist, training, Church, promotion.

REZUMAT. *Fecioara Maria și diavolul în exorcisme.* În prima parte a prezentării am prezentat Asociația Exorcistă Internațională înființată la Roma la 30 iunie 1994 de părintele Gabriele Amorth și părintele René Chenessau; după douăzeci de ani Asociația a atins o astfel de dezvoltare încât s-a simțit nevoia de a avea un Statut care, la 13 iunie 2014, cu un decret al *Congregației pentru Cler*, a primit aprobarea Sfântului Scaun.

¹ Francesco Bamonte, teolog ed exorcista, membro della Congregazione religiosa dei Servi del Cuore Immacolato di Maria. Presidente dell'Associazione Internazionale Esorcisti (AIE); E.mail: fr.bamonte@gmail.com

Am prezentat, de asemenea, obiectivele și instrumentele de pregătire pe care Asociația Internațională a Exorciștilor le oferă preoților chemați la acest minister delicat.

Ulterior descriu experiența mea ca preot exorcist în raport cu spiritualitatea mea mariană particulară și mărturisesc modul în care prezența și mijlocirea Fecioarei Maria este vie în slujirea mea ca exorcist, faptul că demonii înșiși - spre marea lor dezamăgire și mânie – o amintesc frecvent în timp ce sunt exorcizați.

Cuvinte cheie: slujire, Maria, exorcist, formare, Biserică, promovare.

Saluti

Porgo un caro e fraterno saluto agli organizzatori di questo Convegno sui fondamenti teologici e aspetti pratici di demonologia e li ringrazio di avermi invitato a offrirvi una relazione che, a motivo dei miei numerosi impegni di questi giorni, vi presenterò tramite questo collegamento via Skype.

Porgo un caro e fraterno saluto anche al Cardinale Lucian Mureșan, al Vescovo Claudio Lucian Pop, ai relatori e a ciascuno di voi, che siete intervenuti a questo Convegno. Auspico che questo evento possa contribuire efficacemente a ripristinare un vero interesse per le tematiche proposte, la cui esclusione, dal programma degli studi teologici, ha provocato gravi ripercussioni anche sul piano pastorale.

Presentazione dell'Associazione Internazionale Esorcisti

Come concordato con il professor Alberto Castaldini e il professor William Bleiziffer, prima di descrivere la mia esperienza mariana nel ministero degli esorcismi, vi presento l'*Associazione Internazionale Esorcisti* [A.I.E.] che è stata fondata a Roma il 30 giugno 1994 da don Gabriele Amorth in collaborazione con il Sacerdote esorcista francese padre René Chenessau. Configuratasi nella Chiesa come *associazione di fatto* sin dalla fondazione, dopo venti anni di cammino, il 13 giugno 2014, con Decreto della *Congregazione per il Clero*, l'*Associazione*

Internazionale Esorcisti, ha ricevuto l'approvazione degli *Statuti* e il riconoscimento ufficiale da parte della Santa Sede come associazione privata internazionale di fedeli con personalità giuridica, a norma del can. 322 § 2 del Codice di Diritto Canonico.

Come riportato all'Art. 3 degli *Statuti*, gli obiettivi dell'*Associazione Internazionale Esorcisti*, sono:

§ 1 promuovere la prima formazione di base e la successiva formazione permanente degli esorcisti;

§ 2 favorire gli incontri tra gli esorcisti soprattutto a livello nazionale e internazionale, perché condividano le proprie esperienze e riflettano insieme sul ministero loro conferito;

§ 3 favorire l'inserimento del ministero dell'esorcista nella dimensione comunitaria e nella pastorale ordinaria della chiesa locale;

§ 4 promuovere la retta conoscenza di questo ministero nel popolo di Dio;

§ 5 promuovere studi sull'esorcismo nei suoi aspetti dogmatici, biblici, liturgici, storici, pastorali e spirituali;

§ 6 promuovere una collaborazione con persone esperte in medicina e psichiatria che siano competenti anche nelle realtà spirituali.

La formazione iniziale e permanente dei Sacerdoti esorcisti, viene realizzata dall'*Associazione Internazionale Esorcisti*, mediante:

- un «Corso fondamentale iniziale sul ministero dell'esorcismo»;
- un «Convegno» annuale (nazionale negli anni dispari e internazionale negli anni pari);
- un sussidio formativo quadrimestrale: «Quaderni AIE» che riporta approfondimenti, aggiornamenti, studi e articoli sul ministero degli esorcismi, nei suoi vari aspetti;
- una «Lettera Circolare» a cura del Presidente, trasmessa varie volte durante l'anno con informazioni e avvisi vari riguardanti la vita dell'Associazione;
- gli Atti dei Convegni annuali.

Circa la formazione iniziale per i nuovi Sacerdoti esorcisti e per i Sacerdoti candidati al ministero degli esorcismi, l'Associazione Internazionale Esorcisti organizza un Corso che ha lo scopo di:

- offrire loro principi ben fondati e degli indirizzi sicuri di comportamento nell'esercizio del loro ministero preservandoli da errori di teoria e di prassi;
- conseguire una capacità di discernimento accurato dei casi in esame;
- imparare a soccorrere adeguatamente con il ministero dell'esorcistato, coloro che sono soggetti all'azione straordinaria del demonio e guidarli ad acquisire le disposizioni necessarie per conseguire la liberazione.

L'*Associazione Internazionale Esorcisti* ha concluso nell'aprile 2019 l'iter di preparazione di un importantissimo testo dal titolo «Linee Guida per il ministero dell'esorcismo». Data la vastità e la delicatezza della materia trattata, la redazione del testo ha richiesto molto tempo e parecchio lavoro.

Il Dicastero della *Congregazione per il Clero*, al quale avevamo sottoposto il testo, lo ha esaminato, avvalendosi anche dell'apporto della *Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti* e della *Congregazione per la Dottrina della Fede*, sulla base delle rispettive competenze.

Le «Linee Guida» potranno contribuire alla formazione iniziale dei candidati al ministero di esorcista tutte le volte che i loro Ordinari riterranno bene servirsi della nostra Associazione per assicurare loro principi ben fondati e indirizzi sicuri di comportamento nell'attuazione di questo delicato e difficile servizio ecclesiale che non consiste solo nell'azione liturgica dell'esorcismo, ma anche nell'apprendere quei criteri di discernimento fondamentali, per capire se i disturbi, i fenomeni, i sintomi, le manifestazioni, i disagi e le sofferenze espresse da alcuni fedeli necessitano del ministero dell'esorcismo, sia per accompagnarli - qualora essi avessero effettivamente bisogno dell'intervento degli esorcismi - con i consigli necessari ad acquisire quelle disposizioni interiori necessarie per giungere alla liberazione.

L'*Associazione Internazionale Esorcisti* organizza il «Convegno internazionale degli esorcisti» che si svolge ogni due anni in Italia, a Roma, negli anni pari. I sacerdoti esorcisti possono così approfondire la loro formazione personale ascoltando relatori di grande esperienza nel campo pastorale dell'esorcismo, condividere le proprie esperienze, chiedere consiglio ai più esperti fra di loro,

scambiarsi notizie, stringere una più stretta fraternità sacerdotale nel loro specifico ministero e vivere momenti di preghiera in comune, tutto con il fine di aiutarsi e sostenersi l'un l'altro nel ministero esorcistico e per andare incontro in maniera adeguata ai fratelli e sorelle afflitti da una particolare azione del maligno.

Un aspetto rilevante che l'*Associazione Internazionale Esorcisti* si impegna a promuovere è il consolidamento e la crescita di un sano e doveroso rapporto di dipendenza dell'esorcista dal proprio Vescovo e dalla Gerarchia episcopale.

Nessun ministero, come quello dell'esorcistato, richiede di essere svolto nella piena comunione ecclesiale. Questa comunione si esprime soprattutto in un rapporto fiducioso e sereno con il proprio Vescovo diocesano.

Un altro ambito che l'*Associazione Internazionale Esorcisti* promuove è quello di favorire le condizioni necessarie affinché l'esorcista trovi nei propri confronti un Presbiterio solidale, amorevole e comprensivo, così che egli non si senta isolato e si possa realizzare una collaborazione fruttuosa tra lui e gli altri confratelli Sacerdoti della diocesi.

L'*Associazione Internazionale Esorcisti* ha tra i suoi scopi, secondo l'Art. 3 § 4, quello di promuovere la retta conoscenza del ministero dell'esorcismo nel popolo di Dio, curando un blog destinato sia ai comunicati ufficiali alla stampa sia a catechesi e articoli che -fra tante pubblicazioni dubbie e inattendibili presenti sull'argomento in internet- offrano ai fedeli cattolici riferimenti sicuri sui temi correlati al contenuto della Rivelazione e della dottrina della Chiesa riguardo il confronto tra la fede cristiana e il mistero del male nel mondo e nella vita dell'uomo².

Stiamo anche curando la realizzazione di un film-documentario che mostri il vero volto del ministero esorcistico, inteso e praticato nell'ambito della Chiesa Cattolica. Si tratta di un'opera che, contribuirà a restituire dignità al delicato e difficile servizio di esorcisti, fuggendo malintesi, preconcetti ed errori, che troppo spesso circolano su di esso perfino in campo ecclesiale, e, insieme, a mostrarne tutta la validità e necessità per il nostro tempo così tribolato.

² <https://aiepressoffice.com/en/index/> (consultato il 28 settembre 2019).

Aprondo la pagina di questo film-documentario, <https://www.sine-solecinema.com/portfolio-item/libera-nos/> oltre a una descrizione del progetto, si può anche prendere visione anche del Trailer ufficiale³.

La mia esperienza mariana di esorcista

Secondo l'elenco del programma di questo Convegno che mi è stato inviato, dopo la mia relazione don Matteo De Meo parlerà dell'esorcismo nel rito latino e don William Bleiziffer parlerà dell'esorcista e dell'esorcismo nella disciplina canonica della Chiesa. A me è stato chiesto di parlarvi invece di quel particolare e affascinante aspetto dell'esorcismo che è la presenza e l'intervento materno della Vergine Maria durante il ministero degli esorcismi.

La prima cosa che mi colpisce, nell'esercizio del ministero dell'esorcismo, è il confronto tra l'azione del demonio, da una parte e quella di Dio dall'altra. Il demonio è prepotente, la sua furia distruttiva lo rende appariscente e sembra assorbire tutta la nostra attenzione; l'azione di Dio, invece, è nascosta, silenziosa, risanante, ma è quella che, alla fine, se si persevera, risulta efficace e vigorosa, imponendosi in modo invincibile. Mi consola grandemente, all'interno di questa esperienza, toccare quasi con mano l'intervento e l'azione materna della Madonna, la sua incessante e quasi tangibile presenza e protezione, ulteriore prova dell'insanabile conflitto tra Lei e le forze avverse del male. Gli atteggiamenti e le reazioni dei demoni attestano la verità delle parole che Dio rivolse a Satana: «Porrò inimicizia tra te e la Donna tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (Gen 3,15) e confermano la materna intercessione della Vergine, che, con amorevole e speciale sollecitudine e con immensa tenerezza di Madre, interviene accanto ai suoi figli sofferenti, lottando per essi e con essi contro Satana⁴.

Preservata da ogni macchia di peccato sin dal primo momento della sua esistenza, la Vergine Maria è stata, è e sarà sino alla fine dei tempi la prima alleata

³ <https://www.sinesolecinema.com/portfolio-item/libera-nos/> (consultato il 28 settembre 2019).

⁴ Ho riportato ampiamente la mia testimonianza su questo particolare e affascinante aspetto degli esorcismi nel mio volume, *La Vergine Maria e il diavolo negli esorcismi*, Milano 2011².

di Dio e dell'uomo contro Satana e il male, coinvolta come nessun'altra creatura umana e angelica in tale lotta. Il suo è un ruolo unico, singolare e speciale.

Questo ruolo emerge in tutta la sua portata proprio durante il ministero degli esorcismi quando i demoni, urlando, si rivolgono a Lei con odio indicibile e, senza osare chiamarla per nome, se non rarissime volte, la apostrofano con tono sprezzante, dicendo: «Quella», oppure «Lei» aggiungendo un cumulo di volgarità e d'ingiurie contro la sua persona. Ma la santità e lo splendore di Maria la pongono così in alto tra tutte le creature, umane e angeliche, che spesso i demoni sono costretti a elogiarla per la grandezza, la potenza e il fulgore divino che splende in Lei. Questi momenti sono straordinariamente toccanti, perché i demoni, trovandosi accecati da così tanto splendore, che per essi è dolorosissimo, sono obbligati a testimoniare la dignità straordinaria della Madre di Dio tra tutte le creature umane e angeliche, ad affermare tutta la verità su di Lei e ad ammettere la loro completa impotenza di fronte ai voleri di Colei che, Dio, onnipotente per natura, avendola proclamata Regina dell'universo, ha reso onnipotente per grazia. C'è allora un curioso alternarsi di espressioni sprezzanti e volgari e di catechesi e lodi, che loro malgrado, i demoni sono costretti a pronunciare sulla Vergine Maria, con grandissimo disgusto.

Naturalmente, questo non aggiunge nulla a quello che già sappiamo e crediamo; tuttavia, per noi è estremamente consolante ed edificante constatare, in maniera così evidente, la validità e la forza delle verità della nostra fede a proposito della Vergine Maria, della sua santità incommensurabile e dei dogmi che la riguardano e riconoscere come Ella vince i demoni non con la violenza, né con discorsi persuasivi, ma con la sua umiltà e santità, con il suo essere tutta di Dio, e quindi in netto e assoluto contrasto al loro essere e al loro agire malefico.

Un giorno, durante un esorcismo il demonio disse urlando: «Io odio l'umiltà e odio tutti coloro che lo sono, Lei per prima! La sua umiltà mi umilia più che la potenza di Lui» (dicendo 'Lui' si riferiva a Dio e dicendo 'Lei' si riferiva alla Madonna). E aggiunse: «Lei non ha smesso un attimo di essere così stupidamente umile. Quanto non la sopporto! Quanto non la sopporto! Anche ora che è stata incoronata, che è la regina e ha intorno a sé angeli, arcangeli, serafini, è tra tutti sempre la più umile!»⁵.

⁵ Bamonte, *La Vergine Maria e il diavolo negli esorcismi* 145-146.

Molti santi c'insegnano che la preghiera mariana è un'arma potente contro il demonio. Anche la nostra esperienza di esorcisti testimonia ad esempio che quando tra un esorcismo e l'altro preghiamo il Santo Rosario, il demonio inveisce violentemente persino contro la corona che abbiamo fra le mani, che definisce «catena maledetta, con la Croce in fondo» e io invece ripeto ogni volta la bella espressione del beato Bartolo Longo: «O catena dolce che ci unisci a Dio». Una volta, mentre il demonio -tramite la persona da lui posseduta- cercava di strapparmi dalle mani la corona del Rosario, esclamò con rabbia: «Chi si aggrappa a questa catena non si perderà mai». Il demonio sa benissimo che il Rosario è una efficace preghiera che ci affida all'intercessione potente di Maria e ottiene la grazia che ci salva.

Un'altra volta, mentre stavo mettendo la corona del Rosario al collo di una persona posseduta, il demonio gridò, tentando di fermarmi: «Togli quelle rose: puzzano, puzzano quelle rose!». E io istintivamente ho detto: «Dove sono quelle rose?». E il demonio: «Le hai buttate sopra di lei! (si riferiva alla persona posseduta)». Quella persona, dopo l'esorcismo, mi ha riferito di non ricordare nulla di quello che le era accaduto, eccetto che, a un certo momento, si era sentita come avvolta da una corona di rose.

Un altro aspetto mariano che mi colpisce, durante gli esorcismi, negli atteggiamenti e nelle espressioni dei demoni, è il loro temere e odiare terribilmente l'offerta che facciamo di tutto noi stessi a Dio, per amore, in particolare se fatta in spirito di riparazione dei nostri peccati e dei peccati degli altri, porgendo previamente questa offerta nelle mani di Maria, affinché sia Lei stessa a presentarla a Dio. Ho sperimentato frequentemente la forza di tale offerta. Mi è capitato spesso, infatti, sia nel corso degli esorcismi, sia nel mio ministero sacerdotale, mentre ero a colloquio con la persona posseduta e le insegnavo come si vive l'offerta di sé a Dio, che il demonio, fino a quel momento nascosto, all'improvviso si manifestasse infuriato, poiché non sopportava che facessi tale catechesi. La stessa cosa accade quando, durante l'esorcismo, invito la persona - se è in grado di sentirmi - di offrire nel suo cuore a Dio, per le mani della Vergine, ciò che sta soffrendo: sempre, il demonio, a questo punto, s'infuria grandemente. Non sopporta questa offerta, che è per lui una grande sconfitta, perché quel male che lui ha fatto si trasforma in un bene per quella persona e per tante altre. Questa esperienza conferma dunque, con chiarezza, che tale

offerta a Dio è un mezzo efficacissimo, non solo per sottrarre ai demoni i corpi da loro posseduti, ma anche - e soprattutto - per strappare ai loro artigli tante anime che vivono nel peccato.

Ho descritto diffusamente la mia esperienza personale sull'aspetto mariano degli esorcismi nel volume: «La Vergine Maria e il diavolo negli esorcismi» che ho pubblicato nel 2010 ed è stato successivamente tradotto in varie lingue tra cui il rumeno. Quindi rimando alla lettura di quel volume chi vorrà conoscere più ampiamente questa mia esperienza che in questa sede del Convegno, per motivi di tempo ho potuto descrivervi brevemente.

Con questo libro ho voluto unirmi al corteo delle anime di ogni tempo, innamorate della Vergine Maria, e spronare tutti a ricorrere con grande fiducia alla sua intercessione materna, in particolare mediante la conoscenza e l'esperienza dell'affidamento al suo Cuore Immacolato, al fine di cooperare con Lei, nella lotta che conduce con Cristo suo Figlio contro Satana e gli angeli ribelli, per il trionfo del Regno di Dio.

Ho inteso, inoltre, contribuire con questo testo a promuovere nei credenti una sempre più viva devozione mariana, animata dalla consapevolezza dell'inscindibile legame tra Cristo e la sua Madre Santissima nell'opera della Redenzione e ho cercato di favorire una esperienza personale sempre più viva della maternità della Madonna nei nostri confronti, incoraggiando ciascuno a rafforzare il proprio rapporto filiale verso di Lei chiedendo a Gesù di renderlo partecipe del suo stesso amore filiale per la Madre.

Auguro a tutti un buon proseguimento del Convegno. Dio vi benedica e la Vergine Maria vi custodisca sempre nel suo Cuore Materno.

L'ANTICRISTO, LA SUA PERSONALITÀ, L'ATTIVITÀ E IL SUO GRANDE POTERE DI SEDUZIONE

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA¹

SUMMARY. *The Antichrist, his personality, his activity and his great power of seduction.* In the literature of the New Testament we discover an evolution and a deepening of the figure of the Antichrist starting from the person of Christ and not only by his contrast with Christ. Saint Paul, in 2 Ts 2, 3b-4 speaks to us of a mysterious character, the man of iniquity, in a context in which he deals with the coming of the Lord, which precedes the imminent coming of Christ; he presents himself as a false prophet who falsifies the true revelation, being the false par excellence. In the epistles of John (cf. 1 Jn 2, 18.22; 4, 3; 2 Jn 7) the Antichrist is not only a character who will come, but has already come, is already present in the history of Christians; it is not just one but there are many antichrists who endanger the mystery of the incarnation and the Christian faith. With the same intention it is presented in Revelation (cf. cc. 12-13), through the figure of the dragon and the beast, as representations of Satan, in order to counterfeit the Christian religion. Throughout history, past, present and future, his activity and manifestation of his personality will be that of embodying all the earthly powers that, with the help of the wrong instruments and mechanisms, ideologies and dictatorships to spread separation, evil, sin and even death.

Keywords: Antichrist, apostasy, eschatological struggle, parusia, sin, man of iniquity.

¹ Călin-Daniel Pațulea dopo aver completato gli studi nel Seminario Maggiore di Blaj (Romania), ha continuato la preparazione teologica presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). Dal 2000 è professore di Sacra Scrittura: Antico e Nuovo Testamento nel Seminario Maggiore di Blaj e nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica E.mail: danielpatulea@yahoo.it

REZUMAT. *Anticristul, personalitatea sa, activitatea și marea sa putere de seducție.* În literatura Noului Testament descoperim o evoluție și o aprofundare a figurii Anticristului pornind de la persoana lui Hristos și nu doar prin contrapunerea sa față de Hristos. Sfântul Paul, în 2 Ts 2, 3b-4 ne vorbește de un personaj misterios, omul nelegiurii, într-un context în care tratează despre venirea Domnului, care precede venirea iminentă a lui Hristos; se prezintă ca și un profet fals care falsifică adevărata revelație, fiind falsul prin excelență. În epistolele lui Ioan (cf. 1 In 2, 18.22; 4, 3; 2 In 7) Anticristul nu este doar un personaj care va veni, ci a venit deja, este deja prezent în istoria creștinilor; nu este doar unul ci sunt mulți anticriști, care pun în pericol misterul întrupării și credința creștină. Cu aceeași intenție este prezentat în Apocalipsă (cf. cc. 12-13), prin intermediul figurii balaurului și a fiarei, ca reprezentări a lui Satana, cu scopul de a falsifica religia creștină. Pe tot parcursul istoriei, trecută, prezentă și cea viitoare, activitatea sa și manifestarea personalității sale va fi aceea de a întruhipa puterile pământești care, cu ajutorul instrumentelor și mecanismelor nelegiuite, ideologii și dictaturi să răspândească separarea, răul, păcatul și chiar moartea.

Cuvinte cheie: Anticristul, apostazia, lupta escatologică, păcat, omul nelegiurii.

Introduzione

L'Anticristo, può essere, senza dubbio, sia un essere reale che un simbolo dell'incredulità e di ogni opposizione a Dio e al Suo Cristo. È l'avversario di Dio, l'antagonista di Cristo, sul quale i credenti devono trionfare durante il combattimento escatologico che è d'altronde anche il combattimento attuale dei cristiani. Il credente deve resistere alle manifestazioni di questo personaggio misterioso e malefico, cosciente dello scontro, quasi permanente, con le sue resistenze di ordine spirituale, religioso e culturale, che hanno la loro origine nel male e nel peccato.

1. La manifestazione dell'uomo iniquo e la personificazione del male secondo il pensiero paolino

Testo biblico: 2 Tes 2, 3b-4

^{3b}*Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio.*

Paolo tenta di chiarire le questioni inerenti alla *parusia*,² cioè, la venuta del Signore e ciò che la precederà (cf. 2 Ts 2, 1-12), correggendo un grave errore che gettava scompiglio nelle coscienze e in tutta la vita della comunità, demolendo il falso allarmismo circa un imminente ritorno del Signore. L'intento paolino è quello di smascherare «la falsità di coloro che, annunciandola come imminente, suscitavano interrogativi e favorivano il disorientamento della comunità»³. Paolo, attraverso un originalissimo metodo, sottolinea che prima dell'arrivo della *parusia*, si devono verificare la manifestazione dei due segni, cioè, l'apostasia e la rivelazione del misterioso uomo dell'iniquità. Il male si esprime nella storia per sedurre e traviare tutti coloro che sono al servizio della verità, però sarà distrutto dal Signore, l'unico e vero vincitore, capace di annientarlo e assicurare la superiorità e la manifestazione del bene per sempre⁴.

Proposta di lettura

La comunità viene invitata dall'Apostolo di non lasciarsi confondere e turbare: «Nessuno vi inganni in alcun modo!» (2 Ts 2, 3a). L'interesse di

² Paolo riporta il termine 14 volte su un totale di 24 nella letteratura del Nuovo Testamento e ben 7 volte nelle due lettere ai Tessalonesi: 1 Ts 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Ts 2, 1.8.9. Altrove, sempre nell'epistolario paolino, ricorre in 1 Cor 15, 23; 16, 17; 2 Cor 7, 6.7; 10, 10; Fil 1, 26; 2, 12, convalidando, con la statistica, l'importanza del tema; cf. G. Braumann, *παρουσία, parousía*, in (ed) L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶, 1203-1205.

³ M. Orsatti, *1-2 Tessalonesi*, Brescia 1996, 84-85.

⁴ Cf. G. Tavad, *Satana*, Cinisello Balsamo, 1990, 44-46; C. Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, București 2015², 64-74.

qualcuno era, probabilmente, di creare scompiglio nella comunità, l'incertezza, così che coloro che appartengono a Cristo si lasciano distogliere dalla fede.

Paolo offre una serie di informazioni⁵ riguardo il giorno del Signore, il quale non è ancora venuto perché mancano i segni premonitori che lo annunciano: «prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione» (v. 3b). Primo segno sarà la manifestazione dell'apostasia⁶, con un significato non facile da precisare. Il secondo segno, l'uomo iniquo, sulla stessa linea di negatività, è connesso con il primo, l'apostasia, nel rapporto di causa ed effetto, cioè, l'apostasia come manifestazione visibile dell'uomo iniquo o l'uomo dell'apostasia⁷, la personificazione del male e il suo principio di azione,⁸ «una creatura malefica che sta lavorando direttamente contro Dio»⁹. Paolo non lo nomina espressamente come Anticristo,¹⁰ però, nel pensiero paolino viene presentato come equivalente,¹¹ colui che è il nemico mortale di Dio, l'

⁵ Commenta M. Orsatti: «A partire dal v. 3b inizia il passo più difficile delle due lettere ai Tessalonicesi e uno dei più controversi di tutto il Nuovo Testamento. Nonostante gli sforzi degli studiosi, a volte veri acrobati dell'interpretazione, restiamo tante volte nel vago. Si profilano due ordini di difficoltà, uno culturale e l'alto storico. Il primo postula una conoscenza e una familiarità con il linguaggio e con il mondo apocalittico che il lettore non possiede, ma che anche lo specialista fatica a conoscere bene. Il secondo rimanda all'insegnamento orale di Paolo (cf v. 5) che a noi sfugge, se non per qualche particolare che possiamo inferire dal testo stesso e da alcuni ritrovamenti», Orsatti, *1-2 Tessalonicesi* 86.

⁶ Il significato base dell'apostasia è quello di allontanamento e poi quello di abbandonare Dio e la sua Legge, il volontario allontanamento da Dio, da Cristo, un rifiuto colpevole dell'amore divino; cf. M. Tenace, *Anticristul*, Iași, 1997, 69.

⁷ S. Giustino, *Dial.* 110, 2.

⁸ Cf. C. Dumea, *Îngeri și diavoli*, Iași 2003, 317.

⁹ Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 73.

¹⁰ Nella letteratura del Nuovo Testamento il termine ricorre solo cinque volte, specialmente nelle prime due lettere di Giovanni (cf. 1 Gv 2, 18.22; 4, 3; 2 Gv 7), con riferimento ai maestri di false dottrine. Il significato del vocabolo può essere rintracciato anche nei passi di Mc 13 e Ap cc. 12-13. Il compito principale e quello «di provocare il fallimento del piano divino di salvezza», M. Semeraro, *Anticristo*, in: (ed.) L. Pacomio / V. Mancuso, *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato, 1993, 55.

¹¹ Non sappiamo con certezza se Paolo conosceva il termine oppure ne ha parlato intenzionalmente in modo misterioso; cf. E. Kander, ἀντίχριστος, *antichristos*, in: (ed.) L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000^c, 124.

“oppositore”, che lotta contro tutto ciò che è divino o santo, di ergersi al suo posto. Si tratta di un enigmatico “impedimento”,¹² con un’identità difficilmente da descrivere con esattezza¹³. Tentando una decodificazione, possiamo affermare insieme con M. Orsatti, «che la sua attività è limitata nel tempo [...], e soprattutto ha la capacità di bloccare l’effettuarsi dei fenomeni precedenti la *parusia*»¹⁴. Può essere una potenza ostile che opera negativamente nella storia umana, il suo potere sarà di provenienza satanica, già in atto (cf. 2 Ts 2, 7a), che «il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta» (2 Ts 2, 8b). La sua opera sarà efficiente nella misura in cui l’uomo chiude gli occhi davanti alla verità, preferisce le scelte negative, però «intervenedo a punire il male, Dio dimostra di tenerlo sotto controllo, anche se gli concede di imperversare per un periodo di tempo»¹⁵.

Facendo tesoro del contributo biblico e dei risultati della ricerca esegetica, tentiamo una soddisfacente spiegazione su questo personaggio misterioso, accogliendo almeno 5 caratteristiche più importanti¹⁶.

1. È *l'uomo dell'iniquità* (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), espressione che richiama l’opposizione alla legge, essendo senza legge e poiché si tratta della legge divina, la sua ribellione è contro Dio. Questo ribelle è rivelato e anche in questo mostra la sua opposizione alla vera rivelazione, quella di Gesù. Non viene detto dove si trovasse prima della sua rivelazione. In ogni caso si presenta come un essere sovrumano misterioso.

2. È *il figlio della perdizione* (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, il contrario di σωτηρία, *salvezza*), indicando con questo il suo destino ultimo, quello di essere un condannato (cf. 1 Sam 20, 31).

3. Egli *si contrappone e si innalza* (ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος). Con il primo termine si richiama ‘Satana’, l’oppositore, anche se egli si distingue da

¹² Cf. Orsatti, *1-2 Tessalonesi* 88.

¹³ Anche Sant’Agostino aveva confessato la propria ignoranza dicendo: «Riconosco che non so che cosa l’apostolo volesse dire», *De Civitate Dei*, 29, 19.

¹⁴ Orsatti, *1-2 Tessalonesi* 88.

¹⁵ Orsatti, *1-2 Tessalonesi* 90.

¹⁶ Cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonesi. Commento pastorale*, Bologna, 1980, 303-306; G. Barbaglio, *Le lettere di Paolo*, Roma 1990², 165-169; Orsatti, *1-2 Tessalonesi* 120-121.

Satana (cf. 2 Ts 2, 9). L'esaltazione sottolinea di più il suo modo di agire. Egli si oppone a tutto ciò che è buono, a ciò che è oggetto sacro e di culto.

4. Egli viene *a insediarsi nel tempio di Dio* che è il più sacro degli oggetti. Con questo gesto provocatorio intende rifiutare a Dio il riconoscimento di essere l'unica autorità degna di stare nel tempio, il luogo sacro per eccellenza.

5. Sedendo nel tempio egli *si arroga dignità divina, pretendendo di essere Dio*. Qui si tocca il massimo dell'arroganza, pretendendo il culto e considerandosi dio, cioè empio, orgoglioso e blasfemo, tre lineamenti che gli stigmatizzano la sua figura orribile, una figura che appariva come tiranno, falso profeta, comunque in stretto legame con Satana¹⁷.

Quale può essere il vero volto di questo misterioso personaggio? È difficile proporre una descrizione precisa. Aiutati da alcune personificazioni presenti nell'Antico Testamento, come per esempio Is 14, 12-14¹⁸; Ez 28, 2¹⁹; Dn 11, 36²⁰, e al di là delle possibili somiglianze, si potrebbe pensare che l'uomo dell'iniquità non abbia un volto preciso. Nella sua personalità si possono «raffigurare tutte le potenze terrene che da strumento di servizio all'uomo si trasformano iniquamente in meccanismo di sfruttamento e di asservimento, tutte le idolatrie, le dittature, le ideologie che mitizzano forze umane, che idolatrando qualche aspetto della vita finiscono per diventare strumento di divisione e di morte. Tutto ciò ha nell'uomo iniquo il suo prototipo. Se alla sua azione aggiungiamo chi (o che cosa) trattiene quest'uomo, l'apostasia, nonché il 'mistero di iniquità', ne viene una

¹⁷ Cf. E. Kander, ἀντίχριστος, *antichristos*, in: (ed) L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 2000⁶, 123-124.

¹⁸ «Come mai sei caduto dal cielo, astro del mattino, figlio dell'aurora? Come mai sei stato gettato a terra, signore dei popoli? Eppure tu pensavi nel tuo cuore: 'Salirò in cielo, sopra le stelle di Dio innalzerò il mio trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nella vera dimora divina. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo'».

¹⁹ «Figlio dell'uomo, parla al principe di Tiro: Così dice il Signore Dio: Poiché il tuo cuore si è insuperbito e hai detto: 'Io sono un dio, siedo su un trono divino in mezzo ai mari', mentre tu sei un uomo e non un dio, hai reso il tuo cuore come quello di Dio».

²⁰ «Il re dunque farà ciò che vuole, s'innalzerà, si magnificherà sopra ogni dio e proferirà cose inaudite contro il Dio degli dèi e avrà successo finché non sarà colma l'ira; poiché ciò che è stato decretato si compirà».

rappresentazione escatologica da brivido. È una pagina difficile da capire, dura da accettare, eppure tristemente vera»²¹.

Ciò che la comunità cristiana da tutti i tempi può imparare è specialmente il modo di conservare il senso di attesa, senza sconfinare nella patologia di una ricerca di tempi (cf. 2 Ts 2, 2) o nell'apatia di una comoda indifferenza (cf. 1 Ts 5, 3), riequilibrandola e dandogli il giusto valore, percorrendo serena e vigile il suo cammino, evitando errori dottrinali e fanatismi. La realtà rimane dura e carica di rischio, però ricorda alla comunità cristiana che «il male non è lasciato a se stesso come una forza incontrollata e incontrollabile perché Dio lo tiene sempre sotto controllo e lo può vincere quando vuole. Solo Lui determina il corso della storia e il suo svolgimento. Di conseguenza, tutte le speculazioni sul futuro sono 'chiacchiere' che il credente evita accuratamente, premuroso solo di assoggettarsi nella fede al ritmo impresso da Dio alla storia. Così il discorso sul futuro, àncora al presente, sollecita a riporre la fiducia in Cristo, a condurre una impegnata vita cristiana. La comunità si educa ad attendere la venuta di colui che è già venuto»²².

2. L'Anticristo e le condizioni per guardarsi dagli anticristi secondo il pensiero giovanneo

Testo biblico: 1 Gv 2, 18.22

¹⁸Figlioli, è giunta l'ultima ora. Come avete sentito dire che l'anticristo deve venire, di fatto molti anticristi sono già venuti. Da questo conosciamo che è l'ultima ora.

²²Chi è il bugiardo se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio.

L'individuo e la comunità possono sperimentare due possibili amori, amore per Dio e il Suo Cristo e l'amore che personifica il negativo, il contrario, cioè l'Anticristo. L'autore biblico incoraggia la comunità a continuare il giusto cammino, per avere delle idee chiare e operare un salutare discernimento. I versetti in studio mettono in luce la differenza tra l'Anticristo e coloro che

²¹ Orsatti, 1-2 Tessalonicesi 121.

²² Orsatti, 1-2 Tessalonicesi 122.

hanno ricevuto l'unzione, trattando della relazione della comunità con gli eretici, concretizzati in persone vere come l'anticristi, iniziando a precisarli, indicandone la provenienza e applicando dei correttivi; sono un gruppo avverso, che conosce la verità, offrendo così la chiara identità e costruendo un'antitesi tra i due gruppi.

Proposta di lettura

Già dall'inizio della pericope, con l'affermazione «questa è l'ultima ora» viene determinato il contenuto e l'orientamento²³. Sembra che l'accento cade su un futuro lontano, però, in realtà si tratta di un forte richiamo al presente. Il credente è invitato ad entrare in stretto rapporto con Cristo, che è già venuto nella concretezza storica e teologica dell'incarnazione, è presente e sempre attivo nella storia di tutti quelli che hanno realizzato l'adesione alla Sua persona. I tempi finali sono inaugurati con la sua morte e risurrezione. È Lui che rende il tempo "ultimo", escludendo così ogni possibilità di novità, secondo le pretese degli eretici. Commenta M. Orsatti: «Il tempo ultimo è quindi il tempo presente. Già da questa considerazione si capisce che Giovanni non propone una religione di evasione, una pericolosa quanto illusoria fuga in avanti, bensì un ancoraggio al presente, valorizzato dalla presenza di Cristo. A ciò si aggiunga una nota presa dal mondo apocalittico, secondo cui la fine è caratterizzata dall'azione inquietante di elementi di perturbazione dottrinale e morale»²⁴.

Il disorientamento è determinato dall'espressione "Anticristo", un termine di conio giovanneo²⁵. L'autore sacro non ci fornisce subito l'identità, lasciando che il lettore possa progressivamente svelare la realtà che si nasconde sotto quella sigla²⁶. Si percepisce subito che il termine poco usuale di "Anticristo" richiama quello più noto di "Cristo". Bisogna attribuire il valore al prefisso

²³ Cf. J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, Gabriel Beauchesne et Ses Fils, Paris 1935, 129-151; M. Tenace, *Anticristul* 70; M. Orsatti, *Sinfonia dell'amore. Introduzione alla Prima Lettera di Giovanni*, Roma 1999, 87-94; Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 75-81.

²⁴ Orsatti, *Sinfonia dell'amore* 89.

²⁵ 1 Gv 2, 18 (ἀντίχριστος, al singolare). 18 (ἀντίχριστοι, al plurale). 22 (ἀντίχριστος, al singolare); 4,3 (ἀντιχρίστου, al singolare); 2Gv 7 (ἀντίχριστος, al singolare).

²⁶ Cf. Dumea, *Îngeri și diavoli* 316-317.

“anti”. Si tratta in realtà di una preposizione greca, ἄντι, che assume, secondo il contesto, un duplice significato, quello di “al posto di” o quello di “contro”²⁷. Nel primo caso, l'Anticristo si vuole collocare al posto di Cristo²⁸, nel secondo invece si tratta di una radicale opposizione a Cristo, significato che meglio si addice al nostro passo, cioè “contro-Cristo”. Anticristo è colui che si oppone a Cristo e non colui che pretende di essere Cristo, opposizione indicata dal prefisso “anti”²⁹. L'Anticristo designa allora una situazione di alterità che diventa contrapposizione.

Per superare la tentazione di considerare “Anticristo” come una sigla vuota, Giovanni introduce per la prima ed unica volta il plurale “anticristi”: «di fatto molti anticristi sono già venuti» (1 Gv 2, 18b). Questi sono presenti nella storia, nel momento presente e non soltanto in un ipotetico quanto aleatorio futuro: «Esiste un Anticristo escatologico, che verrà in un momento ben determinato, ma c'è anche una moltitudine di anticristi, ‘usciti da noi’, che si sono già manifestati»³⁰. Siamo in presenza non di spiriti, ma di persone in carne ed ossa,³¹ una certezza offerta dal v. 19, dove gli anticristi sono collocati all'interno della comunità cristiana: «Sono usciti da noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; sono usciti perché fosse manifesto che non tutti sono dei nostri». Commenta M. Orsatti: «Gli oppositori a Cristo sono da ricercare nelle file stesse dei cristiani, un po' come il traditore era annidato all'interno del collegio apostolico. Si ripete nella storia della Chiesa il dramma che si è consumato tra i Dodici e che ha visto sinistramente protagonista Giuda. Il testo illustra un punto capitale: l'appartenenza alla Chiesa viene non da una semplice registrazione

²⁷ «Non si tratta di un ante-Cristo, personaggio che precederebbe il ritorno di Cristo, ma piuttosto di un anti-Cristo, ostile a Cristo, nemico della salvezza, e già presente nel mondo», G. Tavad, *Satana*, 54; cf. anche P. Calliari, *Trattato di demonologia secondo la Teologia cattolica. Dottrina, fatti, interpretazioni*, Vigodarzere (PD) 1992, 257.

²⁸ Cf. gli ψευδοῦχοιστοι di Mc 13, 22: «I cristiani devono guardarsi dai falsi maestri, dai fanatici apocalittici, sorti anche in seno alla comunità, che si spacciavano per mesia reincarnati», A. Poppi, *Sinossi dei quattro Vangeli*, II, Messaggero. Padova 1994⁴, 250.

²⁹ Cf. R. K. Harrison, *Anticrist*, in: (ed.) J. D. Douglas e coll., *Dicționar Biblic*, Oradea 1995, 50.

³⁰ Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 76.

³¹ Sono i maestri delle false dottrine che sono chiamati anticristi; questi si vantavano «di una particolare comunione con Dio e di uno speciale amore per lui pur negando che Gesù fosse il Cristo e si fosse fatto uomo [...] sono membri della comunità che sono divenuti servitori dell'Anticristo», E. Kander, ἄντιχριστος, *antichristos*, 124-125.

anagrafica, ma da una coerenza di fede e di prassi. Per questo viene detto: ‘non erano dei nostri’, letteralmente ‘da noi’. Il NOI che sostiene tutto il versetto rimanda alla comunità che fa tutt’uno con il NOI apostolico di 1,1-4, quello che trasmette fedelmente e vive in comunione con il Signore Gesù»³².

Giovanni mette in risalto un’altra caratteristica dell’anticristo, cioè è menzognero, non proviene dalla verità e “nega che Gesù è il Cristo” (1 Gv 2, 22). Negare nel senso di contestare, cioè l’Anticristo, denominato “menzognero” contesta l’uguaglianza tra Gesù e Cristo (cf. v. 22a); non soltanto nega, ma addirittura rinnega “il Padre e il Figlio” (v. 22b), «cosicché l’Anticristo si svelle dalla comunione con il Padre e il Figlio. Duplice è quindi l’oggetto della negazione: la messianicità di Gesù e la sua intima relazione al Padre»³³. Viene negata anche la vita intima del Figlio con il Padre³⁴.

Testo biblico: 1 Gv 4, 3

Ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell’anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo.

Non si deve dare credito incondizionato ad ogni ispirazione e la storia ci ha insegnato che tanti profeti si sono alla fine rivelati falsi. Dopo la prevenzione, ecco l’indicazione precisa per non incorrere nell’errore commesso da altri. Il v. 2 precisa il criterio di identificazione e una buona ispirazione sarà quella che fa accettare l’incarnazione; i fedeli devono discernere i pensieri che vengono da Dio e quelli che vengono dall’Anticristo in base all’indizio cristologico;³⁵ tutto ciò che è contrario è da rigettare.

³² Orsatti, *Sinfonia dell’amore* 90.

³³ Orsatti, *Sinfonia dell’amore* 92.

³⁴ La teologia giovannea si impegna a più riprese a rivelare e a difendere la vera identità di Gesù: «Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1, 18); «Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato» (Gv 5, 23); «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30); «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me [...] Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e che il Padre è in me?» (Gv 14, 6.9-10); «Chi odia me, odia anche il Padre mio» (Gv 15, 23).

³⁵ Cf. Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 76.

Ogni annunciatore della buona novella deve essere animato dallo Spirito Santo, però l'esperienza insegna che di fatto esistono anche altri principi ispiratori. La storia antica e recente conosce predicatori ricchi di dottrina e di santità, e pure un variopinto campionario di imbrogliatori, esaltati, o forse più semplicemente, di persone illuse o non in perfetta salute mentale. Come per i metalli, il luccichio non qualifica subito la qualità del materiale. Da qui viene quell'opera di discernimento che sempre i maestri di spirito e i direttori di coscienze sono sollecitati a praticare (cf. 1 Cor 12; 14, 29; 1 Ts 5, 19-21). Giovanni, il maestro spirituale della comunità, sente il dovere di avvertire i suoi: «molti falsi profeti sono comparsi» (v. 1b). Essi sono da intendere come gli “anticristi” del cap. 2. Ora si precisa: «ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio» (v. 2), precisando che la fede è nel Gesù Cristo incarnato.

Su questo punto cruciale va collocata la differenza sostanziale. Qualcuno intende costruirsi una religione su misura, rifuggendo dalla “carne” che è tutta la storia umana, limite e fragilità compresi. Invece il Figlio di Dio si è inserito nel tessuto della povertà umana, preferendo trasformarla dall'interno piuttosto che cambiarla dall'esterno o, peggio ancora, rifuggirla. Non è difficile portare il ragionamento degli eretici alle estreme conseguenze: essi finiscono per negare la croce di Cristo. Contro di esso era stato sferrato un pesante attacco (cf. 2, 15-16) mostrando la totale inconciliabilità con il Padre. Poi era stata proclamata la comunione del Padre e del Figlio (cf. 2, 23). Ora, coerentemente, si torna a parlare di quella comunione, perché chi professa l'incarnazione viene da Dio, è suo figlio. Di nuovo si assiste alla radicale opposizione che separa Dio dal mondo, allo scontro tra la professione nella piena umanità di Gesù e le pretese di disincarnarlo. In fondo, si tratta della subdola tentazione docetista³⁶, o, in altri termini, del sempre rinascente desiderio di eliminare tutto ciò che dà

³⁶ Il docetismo è il tentativo di interpretare l'incarnazione e l'esistenza di Gesù entro l'orizzonte di una comprensione dualistico-spiritualistica del mondo. Il docetismo ritiene che Cristo abbia posseduto solo un corpo apparente. Pare che Giovanni combatta tale errore: «È molto probabile che Giovanni si occupi di tendenze docetiste (1 Gv 4, 2; 2 Gv 7). 1 Gv 1, 1ss sottolinea con insistenza la realtà corporea di Gesù. L'odierna esegesi ne trae la conclusione che 1 Gv si riferiva a diversi gruppi eretici, che al loro errore cristologico collegavano anche opinioni morali insostenibili», E. Fabri, Docetismo, in: (ed.) K. Rahner, *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1975, 291.

fastidio, è scomodo, inchioda l'uomo alla triste realtà della vita umana. Lo Spirito di Dio aiuta il credente a professare la vera fede, quella che accetta l'incarnazione e, più ancora, vede l'incarnazione come il mezzo per portare a compimento la salvezza degli uomini (cf. 2, 2). Se Gesù Cristo non appartiene integralmente alla famiglia umana, c'è poco da sperare in un cambiamento radicale e continuerebbe per gli uomini una triste situazione di stagnazione; questo è «lo spirito dell'anticristo» (v. 3b), da identificare più in una mentalità che in una precisa persona.

Testo biblico: 2 Gv 7

Sono apparsi infatti nel mondo molti seduttori, che non riconoscono Gesù venuto nella carne. Ecco il seduttore e l'anticristo!

La comunità cristiana corre il rischio di perdere la carità a causa dell'insegnamento degli eretici, qualificati qui come seduttori, anticristi, sparsi nel mondo, strumenti delle forze del male, che lottano contro la missione del Figlio di Dio. La loro eresia è definita allo stesso modo come in 1 Gv 4, 3a: «Ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio». Rifiutano di testimoniare che Gesù Cristo si è incarnato, che è il Verbo di Dio (cf. Gv 1, 14a). Gli eretici si sono separati dalla fede tradizionale, «sous prétexte de s'élever à une science plus sublime»³⁷.

3. Lo scontro tra il bene e il male (cf. Ap 12-13)³⁸

Nel contesto della settima tromba si colloca la visione del cap. 12, una delle più celebri, ma pure delle più difficili³⁹. Con questo capitolo il compimento è

³⁷ Bonsirven, *Èpîtres de Saint Jean* 288.

³⁸ Cf. S. N. Bulgakov, *Apocalipsa lui Ioan. Încercare de interpretare dogmatică*, in AA. DD., *Antihristul*, Iași, 2000, 187-205; B. Maggioni, *La donna, il drago, il Messia*, in G. Ghiberti e coll., *Opera Giovannea*, Torino 2003; 401-409; M. Orsatti, C.-D. Pațulea, *Un piacevole enigma. Introduzione all'Apocalisse*, Târgu-Lăpuș 2014, 86-89; Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 90-102.

³⁹ Cf. G. Ravasi, *Il libro dell'Apocalisse*, Bologna, 1984, 33-37.

proclamato, ma non descritto: saranno necessari i capitoli successivi per vedere la realizzazione. Intanto l'atmosfera diventa di grande attesa, invitando il lettore a coltivare la speranza, motore della storia e dell'esistenza personale⁴⁰.

I personaggi sono quattro. Fronteggiandosi a due a due, mostrando che si tratta di uno scontro tra bene e male: donna e figlio da una parte, drago e bestia dall'altra⁴¹. Il nostro centro d'interesse osserva più da vicino gli ultimi due.

Il Drago. Il mondo antico personificava nel drago la potenza del caos (cf. Is 51, 9; Sal 74, 13-14). Il mondo biblico identifica in esso alcuni personaggi ostili ad Israele (cf. Ez 29, 3) o il nemico degli ultimi tempi (cf. Is 27, 1). Il suo colore rosso lo classifica fin dall'inizio come sanguinario, perché portatore di violenza. Con la sua coda trascina giù dal cielo un terzo delle stelle. Che cosa significa? Le stelle simboleggiano la comunità cristiana e questa è colpita al suo interno, attraversata dalla tentazione e dalla dissacrazione. Il numero frazionato (un terzo) certifica che il successo del male è parziale e limitato. Tuttavia non da sottovalutare. Le sette teste con le sette corone di diademi del drago sono il simbolo del potere, quello più grande e più violento (sette!): in questa figura si concentrano tutte le prevaricazioni del potere. Che si tratti di vera forza, lo indicano le dieci corna. In 12, 9 il drago riceve una precisa decodificazione che lo identifica con Satana. Già si anticipa nello scontro cosmico tra le forze sataniche e quelle di Michele la vittoria che sarà descritta e resa definitiva solo alla fine del libro.

La Bestia. Se il drago rosso appare come una visione nel cielo per indicare la sua distinzione dagli uomini, la bestia che sale dal mare e descritta all'inizio del cap. 13 ha una chiara matrice terrena⁴². L'autore vuole dire che il male (drago) ha i suoi emissari, di cui il principale si cela nel simbolo della bestia. Non è difficile identificarla con Roma. Per l'autore, Roma si trovava al di là del mare, ecco perché

⁴⁰ «I cristiani ai quali si rivolge l'Apocalisse sono presi nel combattimento escatologico tra la luce e le tenebre, tra Cristo e Satana», Tavad, *Satana* 49.

⁴¹ Cf. Tavad, *Satana* 50-51.

⁴² Commenta P. Calliari: «Che la 'bestia' sia la figura dell'Anticristo è stata l'opinione comune dei tutti i commentatori cattolici della sacra Scrittura sia antichi sia più recenti. L'espressione 'bestia' vuole indicare il carattere bestiale che al posto di un carattere umano e sensibile è predominante nell'Anticristo», Calliari, *Trattato di demonologia secondo la Teologia cattolica. Dottrina, fatti, interpretazioni*, 260.

afferma «vidi salire dal mare una bestia...» (13, 1). Porta sette teste (come i colli e i primi re di Roma, cf. 17, 9) sulle quali sono scritti nomi blasfemi: il potere, simboleggiato anche dalle dieci corna e dai dieci diademi, si serve di tutti i mezzi pur di affermarsi e di mantenersi. La bestia riceve la sua forza dal drago e anche se colpita in una delle sue teste (cf. 13, 2-3), riesce a mantenere la sua posizione di supremazia. Si trova qui un'allusione a qualche minaccia per Roma, forse la morte di Cesare o quella di Nerone (cf. la cifra 666 a 13, 18). Sappiamo che alla morte di Nerone seguirono non pochi torbidi, l'impero romano vacillò, ma seppe reggersi.

Pur in tanta negatività, la storia non sfugge mai di mano a Dio. La bestia agisce per 42 mesi (tre anni e mezzo), un numero che ancora una volta esprime una parzialità e non la totalità racchiusa nel 7. Si dice poi a 13,7 che «le fu concesso di fare guerra contro i santi e di vincerli»: il lettore non deve mai entrare nel tunnel della disperazione, perché anche i momenti più cruciali dell'esistenza sono segnati dalla provvida presenza di Dio.

Pure la bestia ha i suoi emissari, identificabili nella seconda bestia: «Vidi salire dalla terra un'altra bestia che aveva due corna, simili a quelle di un agnello, ma parlava come un drago» (13, 11). Sono ora rappresentati i falsi profeti che si presentano bene (= agnelli), ma che in realtà agiscono male (= drago); qui vale la pena ricordare il monito di Gesù: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci!» (Mt 7, 15).

Il scenario si illumina in un annuncio di vittoria: «Vidi pure come un mare di cristallo misto a fuoco; coloro che avevano vinto la bestia, la sua immagine [...] cantavano il cantico di Mosè, il servo di Dio, e il cantico dell'Agnello [...]» (15, 2-3). La speranza può quindi trovare fondati motivi per ravvivarsi⁴³.

Si è tentato di dare un volto al misterioso personaggio dell'Anticristo, aiutati da alcuni antecedenti storici (cf. Is 14, 12-14; Ez 28, 2; Dn 11, 36). Al di là delle possibili somiglianze, si pensa che l'Anticristo non abbia un volto preciso oppure, come lo chiama S. N. Bulgakov, è «la 'scimmia' mistica del principio

⁴³ «Tuttavia, anche nelle dure tribolazioni, la comunità può rimanere fiduciosa e serena; la vittoria appartiene a Dio e a Cristo», Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni* 122.

divino»⁴⁴. In lui si possono raffigurare tutte le potenze terrene che da strumento di servizio all'uomo si trasformano iniquamente in meccanismo di sfruttamento e di asservimento, tutte le idolatrie, le dittature, le ideologie che mitizzano forze umane, che idolatrando qualche aspetto della vita finiscono per diventare strumento di divisione e di morte⁴⁵. Ma più ancora di tutto questo, dato il carattere altamente teologico dei brani in cui compare l'Anticristo, possiamo dire che esso è l'oppositore costante e multiforme, colui che incarna il tentativo costante di negare l'incarnazione. Quando l'uomo non riconosce la salvezza di Dio in Cristo Gesù, non si tratta soltanto di un errore dottrinario, ma di minare proprio il fondamento della fede cristiana; tramite l'opposizione alle opere di Dio, l'uomo compie quelle di Satana. Lo sforzo supremo di Satana non appartiene solo al passato ma appartiene specialmente al futuro, il male si sviluppa continuamente fino alla fine dei tempi, quando lancerà la grande sfida contro il bene, sfida che sarà guidata da un personaggio misterioso, che agisce con la forza di Satana contro le opere di Dio e promuove la corruzione dei fedeli, «la distruzione e il soffocamento di qualunque forma religiosa, l'appiattimento completo della fede e della morale»,⁴⁶ però sarà annientato da Cristo «con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta» (2 Ts 2, 8).

I cristiani d'oggi, evangelizzatori secondo il cuore di Cristo

Compito dell'insegnamento biblico è quello di istruire la comunità cristiana, talvolta disorientata, colpita al suo interno dal disorientamento e dal disagio che ne deriva; suo compito è pure di esortare, additando con entusiasmo la meta. Vi possiamo leggere un'opera di evangelizzazione.

Se evangelizzare è la preoccupazione di sempre, ai nostri giorni ritorna con insistenza il termine nuova evangelizzazione,⁴⁷ espressione che non intende

⁴⁴ Bulgakov, *Apocalipsa lui Ioan. Încercare de interpretare dogmatică* 191.

⁴⁵ Cf. Calliari, *Trattato di demonologia secondo la Teologia cattolica* 263-264.

⁴⁶ Calliari, *Trattato di demonologia secondo la Teologia cattolica* 264.

⁴⁷ L'espressione compare per la prima volta nel Messaggio ai Popoli dell'America Latina che conclude la Conferenza di Medellín (1968): «Bisogna incoraggiare una nuova evangelizzazione

certo rinnegare la prima evangelizzazione, ma, al contrario, collocarsi in una linea di continuità organica e dinamica. Il richiamo alla nuova evangelizzazione è continuo e costante in questi ultimi tempi. Per capire bene il significato di tale espressione, occorre rifarsi a quell'aggiornamento e rinnovamento proposti da Giovanni XXIII e da Paolo VI, come linee programmatiche del Concilio Vaticano II. È nella luce e nello spirito del Concilio che essa va letta e interpretata; allora non deve meravigliare «se l'espressione *nuova evangelizzazione* include vari significati: predicazione della Parola di Dio, azione pastorale globale della Chiesa, rievangelizzazione delle regioni cristiane, proclamazione del Vangelo ai pagani, discernimento circa i segni dei tempi, realizzazione di una società più giusta»⁴⁸.

Nuova evangelizzazione è una parola dal sapore quasi magico che infuoca l'orizzonte pastorale facendo scaturire fiumi di parole e di inchiostro. Che sia urgente e importante lo ha richiamato Paolo VI: «Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda»⁴⁹. Se è giusto inventare nuove strategie, se è doveroso essere aperti alle ispirazioni dello Spirito, se è utile lavorare con fantasia, non bisogna dimenticare ciò che è più importante: il nostro inserimento in Cristo per essere evangelizzatori secondo il suo cuore. La novità della evangelizzazione sta in un rinnovato slancio di santità, in un più maturo e convinto amore a Cristo che diventa poi amore ai fratelli. Dobbiamo “dimorare” di più in Dio. Questo il nostro primo compito di evangelizzatori. Noi ci mettiamo in ascolto della Parola di Dio per imparare un antico ma sempre nuovo metodo di evangelizzazione.

Poi abbiamo il dovere di prepararci a dare risposte ai nostri interrogativi e a quelli degli uomini del nostro tempo, ai quali il Signore ci invia. Potrebbe

e una catechesi intensiva che giungano alle élites e alle masse, per ottenere una fede lucida e impegnata»; la fortuna di tale espressione si deve all'uso fattone da Giovanni Paolo II, per la prima volta nel discorso al CELAM, a Port au Prince (Haiti), il 9 marzo 1983 e poi in seguito, condensando in essa il programma ecclesiale per il terzo millennio cristiano. L'idea di una pastorale fondata sulla evangelizzazione si trova già nella *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI del 1975 (cf. nr. 81); cf. P. Giglioli, *La nozione di 'nuova evangelizzazione' nel Magistero*, *Seminarium* 43, 1991, 35-56; M. Orsatti, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Lugano 2005, 130-131.

⁴⁸ C. Delpero, *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, 121.

⁴⁹ *Evangelii Nuntiandi* 40.

sembrare che i nostri contemporanei non abbiano più tempo di occuparsi di Dio e, nel caso che il tempo ci fosse, non ne abbiano voglia. Qualcuno parla di epoca post-religiosa e post-cristiana e ipotizza una situazione in cui all'ateismo militante e combattivo succede semplicemente il non-interesse per Dio e per il mondo religioso, probabilmente anche queste situazioni possono essere considerate come manifestazioni degli anticristi moderni. Il nostro mondo ha urgente bisogno di sentire parlare di Dio, quindi di essere evangelizzato: «Così, per ogni uomo che pensa - e che non si lascia travolgere dalla corrente impetuosa della vita moderna, che impedisce, o almeno rende assai difficile la riflessione sui grandi problemi dell'esistenza umana - si pone oggi con estremo vigore il problema di Dio»⁵⁰.

Nella Chiesa e per il mondo contemporaneo, la nuova evangelizzazione offre la possibilità di ritrovare le vie della speranza, della gioia e della salvezza. Nell'esortazione apostolica sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, *Gaudete et exsultate*, il Santo Padre Francesco avverte il pericolo dei due sottili nemici della santità, possibili "anticristi antichi nella veste attuale", «che potrebbero farci sbagliare strada: lo gnosticismo e il pelagianesimo. Sono due eresie sorte nei primi secoli cristiani, ma che continuano ad avere un'allarmante attualità [...] In esse si esprime un'immanentismo antropocentrico travestito da verità cattolico»⁵¹. Sono due forme attuali di deviazioni religiose nelle quali l'interesse non è per Cristo, anzi sono Anticristo, perché si nega il primato della grazia nella vita cristiana. Esse danno luogo «ad un elitarismo narcisista e autoritario dove, invece di evangelizzare, si analizzano e si classificano gli altri, invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare. In entrambi i casi, né Gesù Cristo né gli altri interessano veramente»⁵².

Lo gnosticismo attuale, afferma il Pontefice, crea confusione e giudica la persona umana, il cristiano, sulla «capacità di comprendere la profondità di determinate dottrine. Concepiscono una mente senza incarnazione, incapace di toccare la carne sofferente di Cristo negli altri, ingessata in un'enciclopedia di astrazioni. Alla fine, disincarnando il mistero, preferiscono "un Dio senza

⁵⁰ *Editoriale* di Civiltà Cattolica, quaderno 3497 del 2 marzo 1996, 435.

⁵¹ *Gaudete et exsultate*, Cinisello Balsamo 2018, nr. 35.

⁵² Papa Francesco, *Evangelii gaudium*, esort. ap., Cinisello Balsamo 2013, nr. 94.

Cristo, un Cristo senza Chiesa, una Chiesa senza popolo”»⁵³. La religione non può essere usata per il proprio interesse e «al servizio delle proprie elucubrazioni psicologiche e mentali»,⁵⁴ e chi pensa di dominare la trascendenza di Dio non è che un falso profeta che agisce in stretto legame con Satana.

Se i gnostici hanno attribuito un potere particolare all'intelligenza,⁵⁵ altri hanno cominciato ad attribuire questo tipo di potere alla volontà umana, allo sforzo personale, e così sorsero, nella storia dell'umanità e della Chiesa, i pelagiani e i semipelagiani. Per loro la volontà umana occupava il posto del mistero e della grazia (cf. Rm 9, 16; 1 Gv 4, 19). Anche se parlano di Dio si affidano unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri: «Quando alcuni di loro si rivolgono ai deboli dicendo che con la grazia di Dio tutto è possibile, in fondo sono soliti trasmettere l'idea che tutto si può fare con la volontà umana, come se essa fosse qualcosa di puro, perfetto, onnipotente, a cui si aggiunge la grazia»⁵⁶. La vera presenza di Dio e la comunione con Lui si vive con umiltà e con riconoscenza nei confronti del Suo amore per noi, «e se non poniamo più distanze tra noi e Dio e viviamo alla sua presenza, potremo permettergli di esaminare i nostri cuori per vedere se vanno per la retta via. Così conosceremo la volontà amabile e perfetta del Signore e lasceremo che Lui ci plasmì come un vasaio. Abbiamo detto tante volte che Dio abita in noi, ma è meglio dire che noi abitiamo in Lui, che Egli ci permette di vivere nella sua luce e nel suo amore»⁵⁷. Le nostre energie e il nostro tempo devono essere coinvolte sotto la guida dello Spirito Santo,⁵⁸ altrimenti «si riduce e si reprime il Vangelo, togliendogli la sua affascinante semplicità e il suo sapore. È forse una forma sottile di pelagianesimo, perché sembra sottomettere la vita della grazia a certe strutture umane. Questo riguarda gruppi, movimenti e comunità, ed è ciò che spiega perché tante volte iniziano con un'intensa vita nello Spirito, ma poi finiscono fossilizzati o corrotti»⁵⁹.

⁵³ *Gaudete et exsultate* nr. 37.

⁵⁴ *Gaudete et exsultate* nr. 41.

⁵⁵ Cf. *Gaudete et exsultate* nr. 48.

⁵⁶ *Gaudete et exsultate* nr. 49.

⁵⁷ *Gaudete et exsultate* nr. 51.

⁵⁸ Cf. *Evangelii gaudium* nr. 95.

⁵⁹ *Gaudete et exsultate* nr. 58.

Conclusione

La lotta dell'Anticristo è stata una lotta con e contro la Chiesa di tutti i tempi, avendo come fundamenta il principio umano malefico nascosto nell'essere umano. Se ci sarà un personaggio individuale o collettivo, che si manifesterà in qualche momento prima o alla fine dei tempi, non deve rappresentare il nostro interesse principale; ciò che ci deve preoccupare di più è la sua energia insidiosa che lascia delle impronte sulla nostra esistenza cristiana; è il problema del male assoluto presente in ogni epoca storica, incarnato in diverse forme di antireligione. Afferma uno studioso contemporaneo in materia di anticristologia, C. Bădiliță: «Proprio come Gesù rappresenta il Bene assoluto incarnato, il suo opposto, l'Anticristo, rappresenta l'incarnazione del Male assoluto nella storia. Pertanto, da questo momento, il confronto tra Bene e Male si sta svolgendo sul piano della storia e della temporalità, essendo l'uomo parte integrante di essi»⁶⁰. La manifestazione dell'Anticristo riguarda tutti, perché ciascuno di noi può essere, in qualche momento della sua vita, un possibile Anticristo, ammettendo la nostra colpeabilità e lottando, non soltanto con i mezzi propri, per bloccarlo, se davvero «noi siamo da Dio» (1 Gv 4, 6a), capaci di distinguere lo spirito della verità dallo spirito dell'errore.

⁶⁰ Bădiliță, *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii* 11.

IL SATANA E IL DIAVOLO NEI TESTI SAPIENZIALI DI ISRAELE

LUCA MAZZINGHI¹

SUMMARY. *The satan and devil in the sapiential writings of Israel.* In the biblical sapiential literature the figure of the devil is rare (absent especially in Proverbs and Qeulet). This study first deals with the text of Sir. 21, 27, which seems to deny the existence of a figure called “satan” and already known in two biblical texts (cf. Zah. 3, 2; 1Cr 21, 1). We then analyze the figure of “satan” present in Job 1-2: only a literary figure? Opposing figure to God himself, his “dark” side? Or a figure to be read through the “snake” prism of Genesis 3? The study then deals with the theme of “the devil’s envy” mentioned in Wisdom 2. 24 and concludes with a brief analysis of the figure of the “evil demon” Asmodeo, one of the protagonists of Tobit’s book; In the latter case, we are confronted with a vision that is certainly popular, which should not be burdened with too many theological meanings.

Keywords: devil, satan, the book of Wisdom, Sirah, Job, Tobias, Asmodeus.

REZUMAT. *Satan și diavolul în textele sapiențiale ale lui Israel.* În literatura biblică sapiențială figura diavolului este puțin prezentă (absentă în special din Proverbe și Ecleziastul). Acest studiu tratează în primul rând textul din Sir 21, 27 care pare mai degrabă să nege existența unei figuri numite „satana”, deja cunoscută în alte două texte biblice (cf. Zah 3, 2; 1 Cr 21, 1). Analizăm apoi figura „satanei” prezentă în Iov cc. 1-2: este vorba doar de o figură literară? Contra-figura lui Dumnezeu însuși, partea lui „întunecată”? Sau o figură care

¹ Luca Mazzinghi, Professore ordinario di Egesi dell’Antico Testamento alla Pontificia Università Gregoriana (Roma), già presidente dell’Associazione Biblica Italia (2010-2018). Membro dello *Henoch Seminar* (Università del Michigan); prete della Diocesi di Firenze. E.mail: lucamazzinghi@tin.it

trebuie citită pe linia „șarpelui” din Fac 3? Studiul tratează apoi tema „invidiei diavolului” menționată în Înț 2, 24 și se încheie cu o scurtă analiză a figurii „demonului rău” Asmodeu, unul dintre protagoniștii cărții lui Tobit; în acest ultim caz, ne confruntăm cu siguranță cu o viziune populară, fără o mare încărcătură de semnificații teologice.

Cuvinte cheie: diavol, satana, cartea Înțelepciunii, Sirah, Iov, Tobias, Asmodeu.

1. Introduzione

Obiettivo di questo mio intervento è quello di mettere in luce se e in che misura la figura del diavolo, inteso come essere personale o come entità contrapposta a Dio e nemica dell'uomo, appare nella letteratura sapienziale di Israele. Anticipo subito che il risultato sarà piuttosto negativo²; probabilmente, specialmente per qualcuno che non fosse troppo abituato a fondare lo studio della teologia rigorosamente sulla Scrittura, questo studio risulterà addirittura problematico.

L'approccio dei saggi al problema del diavolo è legato, più in generale, all'approccio che essi hanno nei confronti della realtà: dal libro dei Proverbi, passando per Giobbe e per il Qohelet, ma ancora con i testi più recenti, il Siracide e la Sapienza, i saggi di Israele legano la sapienza all'esperienza della vita; mai, in ogni caso, la collegano a rivelazioni da parte di personaggi celesti, sia essi divini che angelici. Per i saggi più antichi che ci hanno lasciato il libro dei Proverbi non sembrano esistere, a lato di YHWH, né angeli né demòni; in ogni caso il libro non ne parla. Lo stesso discorso vale per il libro del Qohelet, un testo nettamente anti-escatologico e molto polemico nei confronti delle

² Cf. in particolare H.-J. Fabry, "Satan"-Begriff und Wirklichkeit: Untersuchungen zur Dämonologie des alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: A. Lange (ed.), *Die Dämonen – Demons*, Tübingen, 2003, 269-291. Una breve sintesi della questione è in B. Marconcini et al., *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna 1992, 203-211; cf. anche C. Marcheselli Casale, Satana o mistero di iniquità? Personalisti e simbolisti: il confronto continua, *Asprenas* 33/4, 1986, 373-395.

tendenze apocalittiche che alla sua epoca iniziavano a circolare³. Nell'affrontare il problema del male e della morte a questo saggio del III sec. a.C. non viene mai in mente di chiamare in causa una figura che non sia Dio stesso. Sia i Proverbi che il Qohelet, a suo modo, sono in realtà testi molto tradizionali; lo stretto monoteismo dell'Israele del post-esilio non lascia spazio a poteri antagonisti all'unico potere esistente nel mondo, che è quello di YHWH.

2. Siracide 21, 27

Nel libro del Siracide, composto in ebraico agli inizi del II sec. a.C., troviamo il testo di Sir 21,27: «quando l'empio maledice il satana, maledice se stesso» (*en tòi katarâsthai asebei tòn satanân autòs katarâtai tèn heautoû psychên*). Si osservi che di questo versetto non esiste l'originale ebraico; in tutto il testo dei Lxx, inoltre, è questa l'unica volta in cui ricorre il termine *satanas*, che è evidentemente una traslitterazione dall'ebraico *satan*, "avversario" (di questo parleremo tra poco).

Alcuni autori intendono la frase di Ben Sira come riferita a un ipotetico avversario: quando un empio, per giustificarsi, riversa la sua colpa su un proprio nemico, in realtà sta ancora accusando se stesso⁴. Ma è molto probabile che Ben Sira polemizzi qui contro le nuove concezioni che provengono dal libro di Enoch e tra queste l'esistenza di satana; forse l'ambiguità di Ben Sira è perciò intenzionale⁵.

³ Cf. L. Mazzinghi, Qohelet and Enochism: a Critical Relationship, *The Origins of Enochic Judaism*; Proceedings of the First Enoch Seminar, Univ. of Michigan, Sesto Fiorentino (Italy) June 19-23, 2001; *Henoch* 24,1-2, 2002, 157-168.

⁴ La versione siriana offre questa lettura: «Quando uno maledice uno che non ha peccato contro di lui maledice sé stesso». P. W. Skehan / A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AnchB 39), New York 1987, 312, spiegano così: «The meaning of v. 27 probably is that the 'godless' in cursing his adversary (who is presumably a Jew) 'really curses himself' because his curse recoils on his own head; cf. Gen 12:3: 'I will bless those who bless you and curse those who curse you.' Cf. also Gen 27:29 and Num 24:9» [questi riferimenti provengono in realtà dal precedente, vecchio commento di R. Smend, *Die Weisheit der Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906, 195].

⁵ Cfr. G. Boccaccini, When Does Ben Sira Belong? The Canon, Literary Genre, Intellectual Movement and Social Group of a Zadokite Document, in: G. Xeravits / J. Zsengéller (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira*, Leiden-Boston 2008, 36-37.

Occorre a questo punto ricordare che la figura del diavolo, inteso come volontà maligna e come essere personale che si oppone a Dio, si sviluppa in Israele soprattutto fuori dalla Bibbia, a partire dal *Libro dei Vigilanti* (più o meno intorno al IV secolo), ovvero la parte più antica del libro di Enoch⁶. Il peccato degli uomini viene così fatto risalire a un peccato angelico: quello degli angeli caduti e corrotti. In questo modo, il male non veniva fatto risalire alla creazione, considerata tutta buona (cf. Gen 1), ma appunto a un principio corrotto, quello che più tardi diventerà il diavolo. Da un punto di vista storico, il diavolo inizia perciò ad apparire in Israele con la stesura delle parti più antiche del libro di Enoch. Più avanti, soltanto nel libro apocrifo dei Giubilei, composto attorno al II sec. a.C. e di probabile matrice essena, il diavolo (ma ormai possiamo parlare in questo caso di Satana con la “s” maiuscola, inteso come nome personale) appare come capo di una sorta di regno parallelo a quello di Dio e come un essere che agisce sulla terra per corrompere gli uomini (cf. Giub. 10,11); siamo perciò vicini al concetto che spesso noi abbiamo di “diavolo”. E’ proprio nel libro dei Giubilei la prima volta nella storia del giudaismo che appare il nome di “Satana” inteso senza alcun dubbio come essere personale nemico di Dio (Giub. 23,29).

E’ contro tali concezioni che il testo del Siracide sembra voler reagire. L’empio non deve dare la colpa a satana del suo peccato, perché l’unico vero responsabile è in realtà lui stesso. Il Siracide si conferma così, come il Qohelet, come un libro nettamente antiapocalittico. Satana, anche se esistesse (e non è detto che Ben Sira vi credesse, come i saggi prima di lui), non ha per Ben Sira alcun influsso reale sugli esseri umani né può essere troppo facilmente evocato per scaricare su di esso la responsabilità delle proprie colpe.

3. Il libro di Giobbe

Restano così oggetto della nostra indagine soltanto il libro di Giobbe e un passo del libro della Sapienza. Il libro di Giobbe ci conduce probabilmente tra il V e il IV sec. a.C., anche se la datazione di Giobbe è molto incerta e discussa.

⁶ Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d.C.*, Nuova edizione a c. di L. Mazzinghi, Torino 2019, 332-341.

Nel libro di Giobbe è ben nota, nel prologo in prosa del libro, la figura di un essere celeste chiamato nel testo ebraico *hassatan*, “il satana” (con l’articolo)⁷. Questa figura compare nel libro solo due volte, nella seconda scena del prologo (Gb 1,8-12) e più avanti nella quarta scena del prologo, in Gb 2,1-7. Il termine ebraico *satana* rimanda, come è noto, a un probabile significato di “avversario” o “accusatore”⁸.

Occorre prima di tutto ricordare che questa figura è presente con questo nome soltanto in due altri testi biblici dell’Antico Testamento, entrambi di epoca persiana; escludo qui il testo di Num 22, 22.32 dove il termine “satana” è chiaramente riferito a un angelo, da intendersi come immagine di Dio stesso.

Nel testo di Zac 3,2 “il satana” (anche qui con l’articolo) compare all’interno della visione dell’angelo che accusa davanti a Dio il sommo sacerdote Giosuè. Si tratta di un testo della prima epoca persiana (fine del V secolo a.C.). Il satana si presenta nel testo di Zaccaria come una sorta di accusatore celeste che esegue il suo compito con spirito di iniziativa personale, scontrandosi con altri angeli e mostrando alla fine di non avere alcun reale potere. E’ una figura dai contorni molto difficili da precisare, che appare tuttavia piuttosto diversa da quella presentata in Gb 1-2.

Verso la fine dell’epoca persiana troviamo il testo di 1Cr 21,1 dove “il satana” ha perso l’articolo ed è ormai divenuto “Satana”, inteso come essere personale. Solo il confronto tra il testo delle Cronache e la sua fonte, ovvero 2Sam 24,1, permette tuttavia di capire come mai il Cronista abbia introdotto questa figura. In 2Sam 24 si legge che “l’ira di Dio divampò di nuovo contro Israele”, ma il testo di 2Sam non offre alcuna motivazione per questa collera che rischia così di sembrare del tutto gratuita. L’idea perciò che il Dio di Israele si adiri senza un motivo preciso e spinga qualcuno, in questo caso addirittura

⁷ Ampia bibliografia in V. Morla, *Job. Recondita armonia*, Estella (Navarra 2017, 97 n. 84. Cfr. in particolare P. L. Day, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible* (HSM 42), Atlanta/Ga 1988; M. Görg, *Der „Satan“ – der „Vollstrecker“ Gottes*, BN 82, 1996, 9–12; D. E. Gershenson, *The Name Satan*, ZAW 114 (2002), 443–445; F. Kreuzer, *Der Antagonist. Der Satan in der Hebräischen Bibel – eine bekannte Größe?*, *Biblica* 86, 2005, 536–544.

⁸ C. Breytenbach – P. L. Day, *Satan*, in: K. van der Toorn / B. Becking – P.W. van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1369–1380.

il re David, a commettere un grave peccato, doveva ripugnare alla sensibilità religiosa della fine del V sec. a.C., l'epoca in cui il Cronista è stato scritto, e nella penna del Cronista il testo viene modificato così: "Satana insorse contro Israele". La figura di Satana viene perciò introdotta nel testo delle Cronache per passar sopra a una idea davvero imbarazzante: che il Dio di Israele possa volere direttamente il male di qualcuno. In ogni caso, nelle Cronache Satana è una figura piuttosto ambigua, perché non si capisce bene quale sia la sua libertà d'azione all'interno della corte celeste e fino a che punto un tale essere possa nuocere all'uomo; non si può con ragionevole certezza accostare il Satana delle Cronache al nostro "Satana", inteso come nemico personale di Dio⁹.

Chi è dunque questo "satana" che appare nel prologo di Giobbe? Non sembra inutile sottolineare che non è possibile identificare *tout court* un tale personaggio con il Satana inteso come il diavolo, l'essere personale nemico di Dio proprio della tradizione posteriore, sia ebraica che cristiana, anche se i Padri della Chiesa faranno molto tranquillamente questa identificazione. Notiamo altresì che se il satana di Giobbe fosse il diavolo che noi conosciamo, si creerebbero problemi teologici davvero troppo gravi: ci troveremmo prima di tutto di fronte all'idea del diavolo che fa soffrire un essere umano, Giobbe, su esplicito permesso di Dio. Un principio che il celebre commentario patristico di papa Gregorio Magno accoglie di fatto con estrema tranquillità: *diabolus nihil nisi Deo permittente potest (Moralia in Iob, 2,10)*. E tuttavia è evidente che se Dio permette a satana di far soffrire Giobbe, di questa sofferenza proprio Dio, e non satana, appare il diretto responsabile; ci ritorneremo sopra. Un altro problema non piccolo da risolvere sarebbe poi quello relativo alla figura del diavolo che viene descritto come un membro della corte divina, come parte dei "figli di Dio", e che può prendere tranquillamente in essa la parola; già gli interpreti antichi si trovavano in seria difficoltà a dover giustificare questo fatto, nell'ottica di una lettura demoniaca del "satana" di Giobbe.

Per comprendere meglio questa figura, occorre tener presenti alcuni dati importanti. Prima di tutto: la composizione e l'unità letteraria del libro di Giobbe costituisce un aspetto ancora molto discusso e che non ha sinora trovato una soluzione da tutti condivisa. Con molti autori, ritengo che il libro di Giobbe

⁹ Cf. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio* 337-338.

costituisca una sostanziale unità letteraria, ad eccezione molto probabilmente dei discorsi di Elihu (Gb 32-37), a mio parere aggiunti in un secondo momento, quando il libro era ormai completo. Nel caso del prologo, l'autore del libro di Giobbe si è servito di un racconto più antico in prosa, che egli spezza in due creando così il prologo e l'epilogo come premessa e conclusione della parte poetica.

Nel racconto in prosa del prologo emergono dunque concezioni più antiche, con tratti di evidente carattere mitico i quali richiamano concezioni analoghe presenti nelle religioni cananaiche, come ad esempio l'immagine dell'assemblea divina (i "figli di Dio" ricordati in Gb 1,8), un'idea che si trova anche altrove nella Bibbia (cf. 2Re 22,19-21). Per questa ragione è davvero molto pericoloso tradurre superficialmente il testo di Giobbe in affermazioni di carattere teologico. Se il riferimento all'assemblea dei figli di Dio ha un evidente sfondo mitico, e comunque è usato dal prologo in senso metaforico, questo è vero anche per la figura del satana.

Ma esaminiamo più da vicino la funzione del satana nel prologo del libro di Giobbe: il nome, come si è detto, ha in ebraico l'articolo, *hassatan*, e indica dunque non un nome personale, ma una funzione; si tratta di un essere celeste, membro della corte divina, che sembra avere il compito di verificare la verità del comportamento e della fede degli esseri umani. Non sembra godere di particolare autonomia, ma agisce su un esplicito mandato divino.

Sull'origine di questa figura si è molto dibattuto¹⁰: c'è chi ha pensato a uno sfondo persiano, al satana inteso come a una sorta di prefetto della polizia divina come sembrava esistere nella burocrazia imperiale persiana; c'è chi ha pensato piuttosto a una versione biblica del Dio personale protettore tipico della cultura babilonese; c'è chi ha pensato ancora a una figura giuridica – peraltro non attestata nel mondo antico – simile a quella del nostro "pubblico ministero". Ma il dibattito è lungi dall'essere concluso.

Al di là dei possibili prestiti culturali, la funzione del satana sembra a prima vista essere quella di accusare Giobbe e, insieme, quella di metterlo alla prova; in realtà, il vero obiettivo del satana è Dio stesso. Si veda in particolare il testo di Gb 1,9: «forse che Giobbe teme Dio per nulla?». Il satana insinua qui il sospetto che gli esseri umani temono Dio solo perché ne ricavano un qualche

¹⁰ Cf. già il commento di G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1978, 295-296.

vantaggio di carattere materiale; così farebbe appunto Giobbe. Dunque il satana di Giobbe è senza alcun dubbio una figura ambigua; sembra stare dalla parte di Dio, ma il lettore intuisce subito proprio dalle parole del satana che le cose non stanno così.

Il grande esegeta spagnolo Luis Alonso Schökel ci offre nel suo commentario a Giobbe alcune osservazioni interessanti¹¹: “il satana”, nel libro di Giobbe, non avrebbe alcuna funzione se non quella letteraria di diventare quel personaggio che permette al narratore di aprire la narrazione. Si tratterebbe dunque di un “antagonista” letterario necessario per far emergere il dramma personale di Giobbe. Detto più modernamente, si tratterebbe di una sorta di proiezione dell’autore del libro che intende mettere alla prova la validità della cosiddetta teologia della retribuzione. Vi sono autori che pensano invece a una proiezione dello stesso YHWH; Hans Spieckermann giunge sino a parlare di una “satanizzazione” di YHWH; il satana andrebbe cioè inteso come il lato oscuro di Dio stesso¹².

Forse nel prologo di Giobbe il satana è anche, e soprattutto, un personaggio introdotto per non chiamare in causa direttamente YHWH come responsabile diretto delle sofferenze di Giobbe. Una conferma di questa tesi è il fatto che in nessuna parte del suo lamento Giobbe chiama in causa il satana, ma sempre e soltanto Dio stesso. Il satana, come si è detto, scompare già dal capitolo terzo di Giobbe. Inoltre, è importante notare che il satana non ha alcun ruolo neppure nell’epilogo del libro, dove ancora è totalmente scomparso. In nessun caso il satana può essere considerato, nel libro di Giobbe, come la causa diretta del male¹³.

¹¹ L. Alonso Schökel / J. Vilchez Línchez, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, 101-102.

¹² H. Spieckermann, Die Satanisierung Gottes: Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in O. Kaiser (ed.), *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*, Göttingen 1994, 431-444. Su “satana” inteso come la personificazione del lato oscuro di Dio cf. anche T. Römer, De la nécessité du diable, in T. Römer et al. (edd.), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du Colloque organisé par le Collège de France, les 19 et 20 mai 2014 (OBO 286)*, Göttingen – Freiburg 2017, 255-264.

¹³ C’è chi ritiene tuttavia che l’introduzione della figura di “satana” in Giobbe sia in realtà secondaria e attesti una chiara tendenza verso un certo dualismo estraneo alla Bibbia ebraica; cfr. T. Römer, The Origins and the Status of Evil According to the Hebrew Bible, in: F. Jourdan / R. Hirsch-Luipold (edd.), *Die Würzel allen Übel. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Tübingen 2014, 53-68.

Il biblista italiano Roberto Vignolo¹⁴ ritiene anch'egli che il satana possa rappresentare nel prologo di Giobbe una sorta di sdoppiamento letterario della figura di Dio, una controparte che serve a "scaricare" Dio da ogni responsabilità nei confronti della sofferenza di Giobbe. Ma questo lo fa solo in parte, perché il satana agisce in ogni caso sotto il permesso divino e dunque, come si è detto, la responsabilità ricade comunque su Dio.

Se vogliamo poi tentare una lettura di carattere più psicologico, il satana potrebbe rappresentare la tentazione che è insita in ogni uomo, quella di legare la fede in Dio e la moralità della vita a una ricompensa da parte di Dio stesso. Si tratta di una lettura che ha un certo fondamento nell'intero libro di Giobbe, che costituisce nel suo complesso una critica radicale alla cosiddetta teologia della retribuzione.

Ma si può anche pensare al satana di Giobbe in un altro modo: come cioè a una figura analoga a quella del serpente di Gen 3; con la differenza che il satana di Giobbe tenta Dio stesso, come ho appena accennato, prima ancora che l'uomo Giobbe. Il satana insinua in Dio – e conseguentemente in ogni lettore umano - il dubbio che Giobbe sia davvero fedele a lui e lo spinge a mettere Giobbe nella condizione che mostrerebbe a Dio le ragioni di satana. In ogni caso, Dio avrebbe sbagliato – secondo il satana - a scommettere sulla fede di Giobbe. Il satana, da questo punto di vista, costituisce così una sorta di preludio alla figura diabolica del "tentatore" quale appare nei testi giudaici e cristiani posteriori.

Questo sviluppo del satana di Giobbe in chiave diabolica insito già nella figura offerta dal libro di Giobbe stesso è in realtà ben visibile nella traduzione dei Lxx; nel testo greco, infatti, i "figli di Dio" diventano gli angeli, *hoi angeloï*, mentre *hassatan* diviene in modo esplicito *ho diabolos*, il diavolo. Un nome di funzione si trasforma così, nella versione dei Settanta di Giobbe, in un essere di carattere personale, il diavolo a noi ben noto.

¹⁴ R. Vignolo, *Giobbe: il male alla luce della rivelazione*, in: A. Pieretti (ed.), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi 1996, 32-33.

4. Sapienza 2,24¹⁵

L'unica menzione davvero esplicita del diavolo nei libri sapienziali si trova nell'ultimo libro del canone cattolico dell'Antico Testamento, il libro della Sapienza. Ricordo qui di passaggio che il libro della Sapienza è stato scritto direttamente in greco durante gli anni dell'imperatore Ottaviano Augusto, probabilmente ad Alessandria d'Egitto, verso la fine del I sec. a.C. Si tratta del testo di Sap 2,24: «la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo e ne fanno esperienza coloro che appartengono al partito di lei».

Ci troviamo nel contesto del discorso degli empi che l'autore della Sapienza presenta in Sap 2,1-20. Gli empi sono quei giudei apostati che hanno abbandonato la fede dei padri in nome degli aspetti più negativi della cultura greca del tempo. In Sap 2,21-24 l'autore offre un suo sintetico giudizio su questi "empi": essi non conoscono i misteri di Dio, come cioè l'essere umano è stato creato a immagine di Dio (cf. Gen 1,26), nella incorruttibilità (*aftharsía*); l'essere umano è destinato cioè alla resurrezione.

Il testo di Sap 2,24 allude all'episodio narrato in Gen 3 e dunque alla figura del serpente; in questo caso, si tratterebbe del testo più antico che mette in relazione il diavolo con il serpente di Gen 3¹⁶. Anche se sono state avanzate altre interpretazioni; una lettura che ha avuto un certo seguito, ad esempio, è che il *diabolos* sarebbe in realtà Caino, grazie al quale la morte è entrata nel mondo¹⁷. Se, come io penso, il *diabolos* di Sap 2,24 si riferisce invece al "diavolo" quale già era noto ai traduttori della Bibbia greca dei Lxx, come ho ricordato a proposito di Giobbe, il testo della Sapienza intende affermare che la morte è un'intrusa nel progetto di Dio e che l'ingresso della morte nel mondo è dovuto all'invidia del diavolo, qui inteso come essere personale.

¹⁵ Cf. L. Mazzinghi, *Wisdom*, Stuttgart 2019, 92-93.

¹⁶ Cf. anche 1Hen 31,6; *Vita di Adamo ed Eva*, 10-17. La figura del serpente accostato al diavolo non trova alcun spazio nella trattazione filoniana; cf. J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997, 190; D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 43) New York 1979, 121-123; K. Martin – Hogan, *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon*, JSJ 30, 1998, 19-21.

¹⁷ J. Zurawsky, *Separating the Devil from the Diabolos: A Fresh Reading of Wisdom of Solomon 2:24*, JSP 21.4, 2012, 366-399.

Per comprendere meglio questo testo è necessario prima di tutto ricordare che nel libro della Sapienza la morte che è entrata nel mondo per invidia del diavolo è quella di cui parla Sap 1,12-14: la morte che Dio non ha creato. Dunque non si tratta della morte fisica – che tocca in realtà a tutti – ma di quella eterna, che tocca solo ai malvagi. Per questa ragione il testo di Sap 2,24 può affermare che di questa morte, cioè di quella eterna, fanno esperienza solo coloro che appartengono al partito di lei – attenzione: non del partito del diavolo, ma di quello della morte! – e dunque solo i malvagi. Dei giusti si può dire invece, come si esprime il nostro saggio in 3,1-9, che essi “parve che morissero”, ma sono nella pace. La morte fisica è per loro un passaggio alla vita eterna.

E' possibile così affermare che per il nostro saggio la causa della morte eterna non è in alcun modo il diavolo: è piuttosto il comportamento dei singoli esseri umani; alla luce di Sap 1,16 sono gli empi che si attirano la morte con le loro stesse mani; nel passo ricordato di Sap 3,1-9 i giusti, invece, ottengono la vita eterna in dono. Inoltre il libro della Sapienza non conosce alcun rapporto esplicito tra il peccato dell'uomo e della donna narrato in Gen 3 e l'ingresso della morte nel mondo; anzi, in Sap 10,1 viene affermato che la sapienza ha salvato dalla sua propria caduta il primo uomo creato, all'inizio di un capitolo che intende descrivere l'opera della sapienza nella storia, da Adamo a Mosè.

Occorre poi osservare che il tema dell'invidia del diavolo è appena accennato nel libro della Sapienza; il testo di Sap 2,24 non dice quale fosse l'oggetto di tale invidia che si può dedurre solo dal contesto. Alla luce del v. 23 si può pensare che il diavolo fosse invidioso del progetto divino sull'essere umano che ne prevede come si è detto l'incorruttibilità, ovvero la *aftharsia*; la vita eterna del corpo – noi diremmo la resurrezione – legata in Sap 2,23 al tema dell'essere umano creato a immagine di Dio. Il libro della Sapienza rilegge così in chiave sapienziale temi provenienti da Gen 1,26-28 (l'immagine di Dio) e da Gen 2-3 (l'albero della vita).

Il tema dell'invidia del diavolo avrà fortuna in testi apocrifi e in seguito sarà piuttosto usato dalla tradizione sia giudaica che cristiana antica¹⁸. Interessante è il testo della *Vita di Adamo*, un apocrifo ebraico forse del I sec. d.C.; qui si legge che il diavolo si adira con Adamo, considerandolo colpevole della sua caduta da essere angelico. Dio avrebbe costretto il diavolo ad adorare Adamo creato a

¹⁸ Cf. Winston, *Wisdom* 121-122.

immagine di Dio, ma il diavolo si rifiuta, e Dio lo abbandona. Il rifiuto del diavolo è motivato dal fatto che egli invidia la condizione di Adamo, perché creato a immagine di Dio. Lo stesso motivo si ritrova in altri testi apocrifi, in II Enoch 31,3-6 e in III Baruc 4,8; sarà più sviluppato sia nella tradizione giudaica che in quella patristica. Un solo esempio che prendo da uno dei padri più antichi, Teofilo (cf. *Ad Autolico* 2,29): «quando dunque Satana vide che Adamo e sua moglie non solo erano vivi, ma creavano anche dei figli, mosso dall'invidia per il fatto di non aver potere di ucciderli, e poiché vedeva che Abele era gradito a Dio, sprigionato il suo potere sul fratello di lui, di nome Caino, fece in modo che questi uccidesse suo fratello Abele. E così il principio della morte prese a vagare in questo mondo fino ai giorni nostri su ogni razza di uomini».

Queste speculazioni sono assenti dal libro della Sapienza. Va inoltre notato il fatto che la figura del diavolo non appare altrove nel libro né viene più chiamato in causa neppure come eventuale responsabile del male del mondo; pur se menzionato una volta, il diavolo non è perciò neppure nella Sapienza una figura centrale. Notiamo come nel giudaismo ellenistico alessandrino neppure Filone di Alessandria darà troppa importanza al diavolo. Nel libro della Sapienza, secondo il testo programmatico di Sap 1,12-15, Dio è il creatore di tutto e tutto ciò che Dio ha creato è buono ed è in ordine alla salvezza. In questa prospettiva ottimistica tipica della letteratura sapienziale, ma anche profondamente biblica, non c'è molto spazio per un principio del male che si ponga in antitesi al Creatore.

5. Il libro di Tobia: la figura di Asmodeo

Anche se non si tratta di un testo direttamente sapienziale, può essere utile una breve nota sul libro di Tobia, un libro deuterocanonico composto probabilmente in aramaico durante il IV sec., ma giunto a noi soltanto in greco, in due diverse recensioni testuali. Qui, a lato di una figura angelica, Raffaele presentato nel libro nella sua veste umana di Azaria, troviamo esplicitamente citato un *daimonion*, il *démone* o demonio Asmodeo, colui che uccide i mariti di Sara nel momento stesso in cui stanno per unirsi a lei¹⁹.

¹⁹ Cf. Tb 3,8.17; 6,14.16.18; 8,3.

Ricordiamo prima di tutto che il libro di Tobia si presenta come una sorta di novella a sfondo pedagogico; non è dunque una storia reale e sarebbe un grave errore di metodo considerare i suoi personaggi – Raffaele compreso – come se fossero personaggi realmente esistiti. Ci troviamo nel mondo complesso e affascinante della narrativa biblica.

Chi è Asmodeo? Secondo alcuni autori, Asmodeo è un prestito che Tobia accoglie dalla religione zoroastriana, il *démone* noto come *Aesma Dewa*, il “*démone dell’ira*”. Più probabilmente il testo ebraico (o aramaico) originale gioca sulla radice ebraica *shamad*, “distuggere”; Asmodeo sarebbe così il “distuttore”²⁰. In Tobia abbiamo la prima ricorrenza di questo nome che avrà una discreta fortuna nelle tradizioni giudaiche successive.

In Tb 3,8.14 Asmodeo viene descritto nel testo greco come *to daimonion to poneron*, il *démone* o il demonio malvagio. Notiamo di passaggio che il termine greco *daimonion* inizia ad essere usato nei testi composti direttamente in greco o tradotti, come nel caso di Tobia, per indicare, a partire dal III sec. a.C., un essere intermedio tra Dio e gli esseri umani, quasi sempre connotato in modo negativo; nei Lxx cf. Dt 32,17; Sal^{Lxx} 90,6; 95,5; 105,37; Is 13,21; 34,14; 65,3; Bar 4,7.35 (oltre a Tb; cf. n. 18). Nell’uso dei Lxx il termine *daimonion* non è più usato nel significato classico di “*démone*”, figura di per sé non necessariamente negativa, ma di quello di “demonio”, ormai inteso come essere personale nemico di Dio²¹.

Nel cosiddetto *Testamento di Salomone*, un testo apocrifo del I sec. d.C., ma forse anche più tardivo²², Asmodeo si presenta come colui che attenta all’integrità delle giovani spose, un demonio, dunque, legato come nel libro di Tobia alla sfera della sessualità (cf. *Test. Sal.* 5). E’ difficile dire fino a che punto il narratore condivide questa credenza nel demoniaco, già piuttosto comune al suo tempo, e quanto invece giochi sul valore simbolico della figura di Asmodeo. Probabilmente sono vere entrambe le cose: Asmodeo ha, per l’autore di Tobia,

²⁰ J. A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin – New York 2003, 150-151.

²¹ Cf. W. Foerster, *dai,mwn ktl.,GNLT II*, 741-790 spec. 769-770 (= THWNT II, 1-20).

²² D. C. Duling data il *Testamento di Salomone* ad Alessandria nel III sec. d. C.; cf. Id., *Testament of Solomon*, in: J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Peabody 2013³, 940-943.

una consistenza reale, come del resto l'angelo Raffaele, ma è anche un simbolo, all'interno del racconto, di ciò che minaccia il valore della sessualità. Allo stesso modo, la presenza discreta di Raffaele è una maniera per descrivere la presenza di Dio nella vita degli uomini. Sarà seguendo i consigli di Raffaele – che Tobia non sa essere un angelo – che durante la prima notte di nozze Tobia farà fuggire Asmodeo, utilizzando il fegato e il cuore del pesce.

Qui dobbiamo ricordare che in Tb 6 l'episodio del pesce che tenta di mordere il piede del ragazzo ha un probabile valore sessuale;²³ il pesce rappresenta per Tobia ciò che Asmodeo rappresenta per Sara: il pericolo di considerare la sessualità come un pericoloso demonio che minaccia la vita degli esseri umani. Tobia cattura e mangia il pesce; umanizza cioè la propria sessualità. Il demonio Asmodeo può essere così vinto da Tobia; la scena quasi comica del demonio che fugge annusando l'odore del pesce, vola via in Egitto dove viene seguito e incatenato da Raffaele, serve a creare nel lettore l'idea che la sessualità, umanizzata e vissuta in un contesto di fede e di preghiera, non è più un pericoloso demonio che minaccia la vita umana. Ciò che compie Tobia nella prima notte di nozze, facendo fuggire Asmodeo, non si può ancora definire un vero e proprio esorcismo, una pratica che diventerà sempre più diffusa nel giudaismo post-biblico e che è ampiamente attestata nei testi apocrifi e giudaici, ma mai dall'Antico Testamento²⁴.

6. Conclusioni

A conclusione della nostra indagine è necessario ammettere che la presenza del diavolo, nei testi sapienziali, è in realtà molto limitata, come lo è del resto in tutto l'Antico Testamento; alla luce del testo di Ben Sira che abbiamo studiato, potremmo anche dire che in molti casi è anche una presenza volutamente marginalizzata. I saggi sono apertamente polemicamente contro l'escatologia propria dell'apocalittica del tempo, poco inclini ad accettare soluzioni che non siano legate all'esperienza terrena: "Dio è in cielo, e tu in terra", ci ammonisce

²³ Cf. J. L. Brum Teixeira, *Poetics and Narrative Function of Tobit 6* (DCL 41), Berlin – Boston 2019, con ampia bibliografia; cf. in particolare pp. 168-174.

²⁴ Cf. C. A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, 211-215.

il Qohelet (Qo 5,2). Ma soprattutto è la loro profonda convinzione dell'esistenza di un unico Dio, creatore di una realtà buona, che impedisce loro di soffermarsi sulla figura di un possibile antagonista malvagio, cosa che invece accadrà nella letteratura apocrifa specialmente sotto l'influsso di altre culture, come ad esempio quella iranica.

Il libro di Giobbe ci provoca: la figura del satana, benché anticipi sotto alcuni aspetti quella del diavolo che conosciamo della tradizione posteriore, ci chiede tuttavia di essere cauti e di non rischiare di utilizzare una figura come quella del satana dei primi due capitoli di Giobbe per giustificare Dio di fronte al grande problema del male. Nel libro di Giobbe è infatti Dio in prima persona che è chiamato in causa, non tanto il satana.

Il libro della Sapienza, pur ricordando in 2,24 la responsabilità dell'invidia del diavolo nell'ingresso della morte nel mondo, minimizza in realtà la presenza del diavolo stesso e considera piuttosto gli esseri umani come i veri responsabili della loro stessa morte.

Tobia, che non è di per se un testo sapienziale, offre una visione popolare delle figure di Asmodeo e Raffaele, una visione rischiosa da tradurre troppo facilmente in termini teologici.

Giorgio Gozzelino, in uno studio sull'angelologia e la demonologia pubblicato in Italia nel 1985 nel quadro di un più ampio saggio di antropologia teologica, afferma che l'analisi delle fonti scritturistiche, dei testi della tradizione cristiana e del magistero della chiesa non permette di dubitare dell'esistenza del diavolo e della necessità di parlarne. E tuttavia, come egli scrive: «In ogni caso si devono menzionare gli angeli e i diavoli come li menziona la Scrittura, ossia non ponendoli al centro del discorso di fede, ma lasciandoli alla periferia e all'interno del lieto annunzio della buona novella; subordinando l'ontologico al funzionale; mantenendo intatta, nella riflessione sulla loro natura ontologica, l'originalità che li contraddistingue e delineando i fondamenti di una prassi credente»²⁵. L'analisi della figura di satana e del diavolo nella letteratura sapienziale di Israele ci spinge senz'altro a conclusioni analoghe a queste.

²⁵ G. Gozzelino, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*. Saggio di antropologia teologica fondamentale, Leumann 1985, 412. Cf. anche l'intera opera di R. Lavatori, *Satana, l'angelo del male*, Torino 2018.

CREDENZE DEMONOLOGICHE NEL MONDO EBRAICO IN ETÀ MEDIEVALE E MODERNA

ALBERTO CASTALDINI¹

ABSTRACT. *Demonological beliefs in the Jewish world during Medieval and Modern ages.* The article illustrates the Jewish beliefs about demons and the related exorcism practices. These beliefs were closely concerned with the concept of transmigration of souls. In fact, in the Jewish traditional culture, a living person may be possessed by wandering souls. Kabbalistic texts and the rabbinical discussion in the Talmud represent two main relevant sources for the study of demonological beliefs in Judaism. Safed, in Galilee, was in the 16th century a center of great importance in diffusing these beliefs. Moreover Jewish mentality, like the Christian one, was included by the main currents of thought inside a process of “demonization” that characterized the monotheistic religions between the 16th and the beginning of the 17th century.

Keywords: Jewish demonology, possession, exorcism, transmigration of souls, dybbuk, Talmud, Qabbalah, Midrash, Safed, Itzhaq Luria.

REZUMAT. *Credințe demonologice în lumea ebraică în perioada medievală și modernă.* Articolul ilustrează convingerile evreilor despre demoni și practicile de exorcizare aferente. Aceste credințe erau strâns legate de conceptul de transmigrare a sufletelor. De fapt, în cultura tradițională evreiască, o persoană în viață poate fi posedată de suflete rătăcitoare. Textele cabalistice și discuțiile rabinice din Talmud reprezintă două surse principale relevante pentru studiul credințelor demonologice în iudaism. Safed, în Galileea, a fost în secolul al XVI-lea un centru de mare importanță în difuzarea acestor credințe. Mai mult, mentalitatea evreiască, la fel ca cea creștină,

¹ Alberto Castaldini, Professore onorario dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca e docente di Studi ebraici nella Facoltà di Teologia-Greco Cattolica. Professore invitato di Introduzione all'ebraismo moderno al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo (Roma). E.mail: acastaldini@libero.it

a fost inclusă în principalele curente ale gândirii în cadrul unui proces de „demonizare” care a caracterizat religiile monoteiste între secolele XVI și începutul secolului al XVII-lea.

Cuvinte cheie: demonologie iudaică, posesie, exorcism, transmigrarea sufletelor, dybbuk, Talmud, Qabbalah, Midrash, Safed, Itzhaq Luria.

Le credenze ebraiche nei demòni e, più diffusamente negli spiriti, così come furono formulate nel Medioevo e soprattutto nell’Età moderna, sono strettamente legate al concetto di trasmigrazione delle anime (*Gilgul ha-neshamot*). La Qabbalah costituisce in buona parte la sorgente di questo articolato complesso di concezioni, variamente interpretate dai rabbini della diaspora euro-mediterranea. Gershom Scholem ricorda come il concetto di *gilgul* compaia nel *Sefer ha-Bahir* (*Libro della lucentezza*), celebre opera mistica di struttura midrashica apparsa in Francia meridionale presso una scuola cabbalistica in contatto probabilmente con gli ambienti catari alla fine del XII secolo². Successivamente, il grande rabbino di Safed, Itzhaq Luria (1534-1572), assieme al suo discepolo Chajjim Vital (1542-1620), riprese questa credenza adattandola a metafora di riscatto per la catastrofe subita dall’ebraismo in seguito all’espulsione dalla penisola iberica. Se anche l’anima di un uomo dopo la morte viveva un suo esilio, essa altro non rispecchiava che il destino storico di un intero popolo. Nel *Shaar ha-Gilgulim* (*Porta delle trasmigrazioni*), opera del rabbino Vital in cui egli radunò, partendo anzitutto dallo *Zohar* e dall’insegnamento di Luria, le opinioni dei rabbini sulla questione collocandole in una prospettiva escatologica, si evince che il *gilgul* investe ogni creatura in un individuale *tikkun*, cioè in una riparazione dell’anima analoga e parallela a quella della creazione seguita alla rottura dei vasi determinatasi nel potente atto creativo di emanazione divina dell’*Ein Sof*, il Senza-fine, l’Infinito. Tale credenza, così centrale nella visione demonologica ebraica, anche nei suoi risvolti esorcistici, uscì ben presto dagli stretti ambienti cabbalistici per

² Scholem trattò il tema del *gilgul* nel corso degli incontri Eranos ad Ascona, riflessioni poi pubblicate in volume: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962, 193-247 (tr. it. Milano: Adelphi 2011).

diffondersi nelle comunità, in Italia soprattutto grazie all'arrivo nella penisola degli esuli spagnoli. Si segnalò in questi anni, nel biennio 1558-1560, la prima edizione a Mantova del *Sefer ha-Zohar* – la celebre opera cabbalistica che dedica grande attenzione all'origine e all'azione dei demoni – per la cura di Jaaqob Kohen da Gazzuolo, e quella cremonese nella tipografia del cristiano Vincenzo De Conti.

Dopo che nella Spagna del secolo XIII, grazie ai cabbalisti castigliani Isaac e Jacob ha-Kohen (ricordiamo il *Trattato sull'emanazione sinistra*), Moses di Burgos, Moses de León, iniziò la riflessione cabbalistica sui demoni, fu a Safed, in Galilea, il centro religioso in cui si sviluppò ulteriormente in età moderna la discussione sulle tematiche demonologiche, partendo dai contenuti maturati durante il Secondo Tempio e sviluppati successivamente dalla riflessione talmudica³. E ciò in una fase storica in cui progressivamente si accentuava l'emarginazione ebraica all'interno della società cristiana. Le stesse credenze mistiche del giudaismo erano monitorate con sospetto dalle autorità inquisitoriali. I rituali ebraici che – come si vedrà – associavano con particolari tecniche meditative e precisi formulari il mondo spirituale, le sfere celesti e le “potenze” (per dirla con un termine paolino) all'uomo, facilmente venivano intesi come pratiche diaboliche o di magia dalle autorità ecclesiastiche.

Alla dottrina lurianica, e alla correlata tecnica esorcistica dagli scopi penitenziali e salvifici, si lega la credenza per la quale le anime dei peccatori, condannate a uno stato di condanna dopo la morte, potevano o diventare demòni o entrare nei corpi dei viventi, dominandoli. Questa convinzione appartiene a una mitologia comune attestata nella fase inizia di svariate culture del Vicino Oriente⁴. Nel corso del secolo XVII si affermò nel mondo ashkenazita dell'Europa orientale, probabilmente a partire dalla Volinia, la credenza nel *dybbuk* (lett. “attaccato”), lo spirito di un defunto che

³ Sul diavolo nelle credenze del giudaismo formativo e rabbinico si vedano: A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (hrsg.), *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003; C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, Leiden-Boston 2004; Gottfried Reeg, *The Devil in Rabbinic Literature*, in: I. Fröhlich, E. Koskeniemi (eds.), *Evil and the Devil*, Bloomsbury 2013, 71-83.

⁴ Cfr. B. Teyssède, *Nascita del diavolo. Da Babilonia alle grotte del mar Morto*, Genova 1992, 107-116.

si impossessa di un uomo o di una donna pervadendolo a tal punto da impedirne la libera volontà e le facoltà intellettive. La prima testimonianza scritturale di un *dybbuk* è con ogni probabilità legata a re Saul (1Sam 16,14): “Lo spirito del Signore si era ritirato da Saul ed egli veniva atterrito da uno spirito cattivo, da parte del Signore”. Al suono della cetra di Davide lo spirito, com'è noto, si acquietava (1Sam 16,23). Secondo le credenze demonologiche giudaiche, i demòni piegavano la volontà della persona sino a generare contrazioni del corpo, schiuma alla bocca e altre reazioni inconsulte, mentre il *dybbuk* ne opprimeva il cuore sino a farla svenire⁵.

Le credenze ebraiche sul tema appaiono talora discordanti, in quanto non rigorosamente definite sul piano teologico e dottrinale, e descrivono un *mondo di mezzo* nella creazione dove non tutto è necessariamente materia né tutto è spirituale. Quella degli spiriti disincarnati, cui si affiancano i demòni, è una sfera mediana in cui convivono angeli buoni, malvagi o di difficile connotazione come l'*angelo della morte*, chiamati, anzi invocati o evocati a mediare e favorire l'agire magico sulla terra, nonostante lo spiccato sospetto dei rabbini verso tali pratiche⁶.

Se i rabbini formalmente condannavano le arti magiche, alcuni di loro nei fatti trasgredivano il divieto di esercitarle. Come attestato nella sua autobiografia, il noto rabbino veneziano Leon Modena (1571-1648), che si dichiarava critico verso la Qabbalah, fabbricava amuleti contro l'azione delle tenebre e la cattiva sorte, insegnando a operare sortilegi ritenuti a scopo di bene, cioè cautelativi⁷. Il timore principale era l'azione degli inquisitori per i quali la religione ebraica, in particolare le sue pratiche esoteriche o mistiche, era assimilabile alla magia. A riguardo non mancava l'autorevolissimo avallo della massima autorità della cristianità: Gregorio XIII con la bolla *Antiqua Iudaeorum improbitas* (1581), Sisto V con la *Coeli et terrae Creator* (1586), Urbano VIII con la *Inscrutabilis iudiciorum Dei altitudo* (1631), operarono precisi riferimenti agli ebrei colpevoli di invocare il demonio in oscure pratiche. Le concezioni demonologiche rabbiniche erano poi oggetto di presentazione

⁵ R. H. Isaacs, *Lungo la scala di Giacobbe. Angeli, demoni e spiriti maligni nella visione ebraica*, Genova 2000, 118.

⁶ M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino 2012, 98-99. Rinviamo inoltre a Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1987, 48 e ss.

⁷ Caffiero, *Legami pericolosi* 116-120.

e derisione da parte dei neofiti divenuti apologeti cristiani, uno su tutti Sebastiano Medici, ebreo livornese battezzato e autore dell'opera *Riti e costumi degli ebrei confutati* (1736), scritta in risposta alla *Historia de'Riti hebraici* di Leon Modena, ritenuta apologetica sul fronte opposto. In essa spiccava l'accusa della concezione carnale, non semplicemente personale, del mondo spirituale a conferma della cecità ebraica. I demòni degli ebrei, infatti, erano sia spirito sia corpo, sottoposti alle necessità e ai bisogni di un essere vivente: sete, fame, procreazione e morte li rendevano simili agli uomini⁸. Lo stesso si verificava per gli angeli, descritti come passibili di appetiti verso le donne con riferimento alle credenze nel libro di Enoch⁹. Tema delicato quello angelico per la dottrina cattolica, che tale rimase nel contesto della letteratura teologica e devozionale sino alla pubblicazione del *Trattato dell'angelo custode* del gesuita Francesco Maria Albertini (Roma e Napoli 1612), testo che ebbe grande influsso anche sulle arti. Di converso la demonizzazione delle credenze ebraiche ne riconfermava l'adesione al disegno diabolico, avallata dalla nota associazione giovannea "giudei-figli del diavolo" (Gv 8,44), e gli stessi riti mosaici erano ritenuti anticristiani per la loro diabolicità. A tutto ciò si aggiungeva la lingua ebraica, considerata lingua angelica ma comprensibile solo da una minima parte dei cristiani. Essa costituiva così una grammatica esoterica, strumento privilegiato degli ebrei che in tal modo potevano più facilmente evocare i demòni o insegnare ai non-ebrei a farlo. Nel 1552 Benvenuto Cellini narra come nel Colosseo un prete siciliano, di professione negromante, evocasse i demòni con nomi ebraici. Nella Roma del tempo il clima era del resto molto ricettivo. Jean Bodin, in *De la Demonomanie de Sorciers* (1580), descrive un episodio emblematico: "I casi di persone possedute e assalite dal Diavolo si incontrano molto spesso in Italia. Quasi tutte sono donne e bisogna trattenerle come maniaci frenetici e squilibrati. In effetti ce ne furono ottantadue a Roma nel 1554 che un monaco di Francia dell'ordine di san Benedetto volle esorcizzare; ma non è stato in grado di ottenere nulla. Il Signor Fayuz consigliere in Parlamento che si trovava allora a Roma scrisse che il giorno dopo i diavoli, chiesto loro perché le avessero possedute, risposero che gli ebrei li avevano mandati nei

⁸ Talmud Babilonese (TB): *Chagigah* 16A.

⁹ Caffiero, *Legami pericolosi* 107-108.

corpi di queste donne (che erano state per lo più ebreo) in quanto arrabbiati del fatto che fossero state battezzate”¹⁰.

Per i teologi e censori cristiani anche i sogni profetici, divinatori – così presenti nella riflessione ebraica (ricordiamo il testo di oniromanzia *Pitron Halomot, Interpretazione dei sogni*, dell’ebreo ottomano Salomon Almoli, edito a Salonico nel 1515 e più volte ristampato nei secoli successivi) – erano spesso di natura diabolica. La loro credenza era molto radicata e diffusa sul piano popolare e si temeva una contaminazione superstiziosa tra i due mondi¹¹. Inoltre si era diffusa in ambito cristiano la convinzione che gli ebrei ritenessero che Adamo ed Eva avessero generato nello stato di peccato molti demòni, probabilmente derivata dalla leggenda di Lilith, prima moglie di Adamo cui faremo cenno. È pur vero che il Talmud affermava che Adamo, per tutto il tempo in cui fu destinatario dell’ira divina, avesse generato demòni di sesso maschile e femminile, concependo infine un essere umano all’età di centotrent’anni¹². Dunque nella visione cristiana il mondo della religione ebraica appariva, per una serie di ragioni, fortemente demonizzato: una condizione questa però non esclusiva.

La mentalità ebraica come quella cristiana non era infatti isolata o impermeabile, bensì inserite nelle principali correnti di pensiero del tempo, compreso quel fenomeno che la storiografia ha chiamato *demonizzazione del mondo* e che caratterizzò le religioni monoteiste tra il XVI e l’inizio del XVII secolo. Ritenuto – non senza semplificazione – l’espressione di una reazione della corrente spirituale verso la scienza moderna e il nascente razionalismo, esso impedì che nel mondo ebraico, come in quello cristiano, maturasse una riflessione moderna sulle manifestazioni soprannaturali, simile a quella del noto rabbino veneziano Mosè Zacuto (nato ad Amsterdam da *conversos*), che verso la fine del Seicento invitava a discernere tra possessione diabolica e malattia mentale¹³. Allo stesso tempo, per la loro caratura mistica, i cabbalisti erano coinvolti nell’assistenza degli ossessi attraverso la pratica

¹⁰ J. Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Anvers 1586, 131.

¹¹ Caffiero, *Legami pericolosi* 90-93.

¹² TB: *Erubin* 18B.

¹³ R. Weinstein, *Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities: The Case of Rabbi Moses Zacuto*, in M. Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, 237-256.

esorcistica svolta in sinagoga o casa¹⁴. Ebrei e cristiani, sullo sfondo di un *back-ground* sociale contiguo e coevo, manifestavano inoltre – per andare al piano fenomenologico – gli stessi sintomi¹⁵, come attesta la ricca trattatistica sul tema, tra cui si segnalò in lingua italiana il celebre *Compendio dell'arte essorcistica* (Bologna, 1576) del frate minore osservante Girolamo Menghi.

Non deve stupire il fatto che i rabbini venissero sottoposti a giudizio anche per le loro convinzioni religiose, ritenute eterodosse e pericolose per la demonologia cristiana¹⁶. Gli ebrei venivano spesso assimilati agli eretici, e anche nei loro confronti fu introdotta la formula della delazione avanti al tribunale dell'inquisizione. Il rabbino Mosè Zamat fu al centro di un processo svoltosi ad Ancona negli anni 1607-1608, con l'accusa di aver affermato che i demòni non esistevano, sollevando il sospetto degli inquisitori¹⁷. Successivamente, nell'aprile del 1608, fu citato in giudizio a Roma, dove il processo era stato trasferito, il rabbino e mercante mantovano Israel Sforzi, il quale da un lato criticava le affermazioni di Zamat e dall'altro lo giustificava ritenendolo influenzato da una concezione ebraica per la quale i demòni erano stati creati da Dio e non erano stati cacciati dal Paradiso in quanto non possedevano il libero arbitrio¹⁸. Ciò li esonerava dal peccato di superbia che i cristiani proponevano nella loro dottrina. Gli fu imposto il silenzio. Il fatto che Sforzi avesse citato la Scrittura e non il Talmud o la Qabbalah lo protesse da altri provvedimenti: la credenza religiosa ebraica se non palesemente eretica andava preservata. Della pericolosità del testo talmudico era pienamente consapevole anche la parte ebraica, che temeva l'esposizione alle accuse, e l'approvazione del decreto di iniziativa inquisitoriale *De combustione Talmud* da parte di Giulio III nel 1553 ne sancì la pericolosità ordinandone la pubblica distruzione.

¹⁴ Weinstein, *Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities* 250-251.

¹⁵ Si veda in generale sul tema: Giovanni Romeo, *Inquisitori, essorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990.

¹⁶ Cfr. M. Caffiero, Verità e opinioni. Dialoghi su demoni e anime tra ebrei e cristiani nell'Italia del Seicento, in: *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo*, a cura di R. M. Parrinello, *Humanitas*, n. s., anno LXXII, 5-6, 2017, 823-837.

¹⁷ Caffiero, *Legami pericolosi* 172 ss.

¹⁸ Caffiero, *Legami pericolosi* 175.

Proprio nel Talmud, in particolare nel *Trattato delle Benedizioni*,¹⁹ troviamo, diversamente che nella Bibbia, le maggiori informazioni sulle credenze demonologiche ebraiche, anche se il dato non deve far ritenere che tali concezioni si siano sviluppate solo nel giudaismo tardo antico²⁰. Significativa anzitutto, e indicativa della complessità di queste concezioni (che non favoriva di certo una presa di conoscenza dei cattolici), la distinzione ebraica, sulla scorta delle credenze platoniche riprese poi da Giuseppe Flavio, tra *shedim* (demoni o anime di morti malvagi, destinate a trasformarsi in demòni; falsi dei), *ruhot* (spiriti) e *mazzikim* (spiriti distruttivi, “quelli che colpiscono”)²¹. Il re degli *shedim*, secondo il Talmud, era stato sottomesso da re Salomone²². Esistevano anche i *lilim* (dal mesopotamico *lilu*) che agivano in gruppi e se si muovevano da soli restando anonimi come nei Vangeli. L’opinione che fossero veri e propri demòni a possedere gli uomini non era radicata nell’ebraismo rabbinico, diversamente dal cristianesimo, ma non esclusa. Il medico e rabbino italiano Abraham Yagel (1553-1623), vissuto a Venezia e in varie località emiliane, da non confondersi con l’omonimo censore Camillo Yagel, riteneva – con discernimento esorcistico – che gli *shedim* fossero demòni che si fingevano anime di trapassati (in tal modo ridimensionando la credenza del *gilgul*)²³. Il cabbalista R. Yosef ben Shalom Ashkenazi, vissuto nel secolo XIV, affermava, citando il *Pinqei de Rabbi Eliezer*, opera midrashica del secolo VIII, che gli *shedim* erano anime di trapassati malvagi (*reshaim*) divenute demòni in una visione trasmigratoria che fu confermata due secoli più tardi da R. Eliezer Ashkenazi, allorché nel commentario biblico *Ma’asei ha-Shem* (*Opere del Signore*, Venezia 1583) sostenne che il destino dei malvagi era di tramutarsi dopo la morte in demòni²⁴.

¹⁹ Cfr. l’ed. italiana: *Il trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud Babilonese*, S. Cavalletti, E. Zolli (edd.), Torino 1968.

²⁰ André Caquot, “Angeli e demoni in Israele”, in: AA.VV., *Geni, Angeli e Demoni*, Roma 1994, 117.

²¹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino 2010, 27-28, 98.

²² TB: *Gittin* 68A.

²³ Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 30-31.

²⁴ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 27-28.

Nella letteratura talmudica si parla di angeli della grandine e del fuoco²⁵. Ridya è ad esempio l'angelo della pioggia, simile a un vitello²⁶. Il retaggio di credenze pagane è palese (qui con un richiamo a un genio della pioggia) e denota un'angelologia complessa e di difficile definizione, anche perché aveva integrato nel monoteismo giudaico la presenza e l'influsso di antiche divinità celesti dell'area medio-orientale. La stessa corte divina appare da un lato unica ma dall'altro variamente popolata, alla quale, come è noto, nel libro di Giobbe (1,6) è ammesso anche il *satan*. I demòni sono innumerevoli e se qualcuno ne vedesse la quantità, secondo il Talmud morirebbe²⁷. Essi possono usare delle ali per spostarsi²⁸, vivono in luoghi abbandonati e impuri²⁹, pressi i rovi³⁰ o vicino a latrine;³¹ essi frequentano anche le sorgenti³², le rovine e i tetti³³. Se l'acqua di sorgenti e pozze si increspa va colpita con attrezzi, vanghe o zappe, fino a quando non appare un coagulo di sangue (pericoloso, inoltre, bere l'acqua di un fiume o di una palude: potrebbe introdursi nel corpo il demone sanguisuga 'Aluqa)³⁴. La presenza di spiriti nei pozzi è finalizzata ad espiare la colpa di quanti non si purificavano in vita: da qui la condanna a incarnarsi nell'acqua. Le ore notturne sono dai demòni predilette e le donne in gravidanza, come le giovani spose, sono esposte in quella circostanza al loro influsso³⁵. Lo stesso avviene per l'uomo solo³⁶. Essi suscitano mali fisici e spirituali e ispirano in chi dorme dei sogni il cui messaggio è mendace, diversamente da quelli angelici che rispondono al vero³⁷. I demòni lasciano impronte di gallo sul terreno e insidiano anche i morti, la cui

²⁵ TB: *Pesakhim* 118AB.

²⁶ TB: *Ta'anith* 25B.

²⁷ TB: *Berakhot* 6A.

²⁸ TB: *Chagigah* 16A.

²⁹ TB: *Berakhot* 3A.

³⁰ TB: *Pesakhim* 11B.

³¹ TB: *Berakhot* 62A.

³² Talmud di Gerusalemme: *Yebamoth* 15D.

³³ TB: *Pesakhim* 11B.

³⁴ *Levitico Rabbah* 24,3. Si veda: A. M. di Nola, *Il diavolo*, Roma 1988, 162.

³⁵ TB: *Berakhot* 54B.

³⁶ TB: *Shabbat* 151B.

³⁷ TB: *Berakhot* 55B.

salma va difesa prima della sepoltura. Con riferimento ai figli demoniaci (*banim shavavim*) di Lilith, generati dalle polluzioni notturne da essa indotte nei viventi, essi vanno allontanati dalla salma del defunto con il lancio di monete in tutte le direzioni attorno al cadavere. La pericolosità sessuale di Lilith ha un corrispettivo nel demone Asmodeo, il cui nome nella *ghematria* ha lo stesso valore numerico di Faraone. Egli è secondo il Talmud il re dei demòni³⁸, che per bocca di R. Josef viene assegnato a tutte le coppie. Secondo una leggenda Asmodeo morì a Magonza durante il pogrom del 1096: una conferma dell'ambigua natura dei demòni, non solo creature spirituali ma in grado di acquistare una fisicità³⁹.

André Caquot ha parlato di demòni oggetto di credenze non elevate a dogma anche se in parte si è tentato di iscriverli in una visione cosmologica⁴⁰. Abbiamo perciò i demòni (*mazzikim*), descritti come creature di Dio incompiute, create alla vigilia del Sabato ma, per la scarsità di tempo disponibile, rimaste solo anime sprovviste di corpo⁴¹. In seguito si moltiplicarono, divenendo spiriti incubi o succubi come Lilith⁴², la prima donna di Adamo che, ribellatasi per aver preteso la parità con lui, se ne andò e si vendicò della discendenza di Eva,⁴³ la quale, secondo uno scritto sapienziale del II sec.a.C., la *Saggezza di Salomone* (III,24), fu sedotta dal *satan*. Da sposa del primo uomo Lilith divenne sposa del diavolo. Di essa si fa cenno in Isaia 34,14 (“la notturna”) e la Vulgata la indica col termine di *lamia* (corrispondente al demone femminile mesopotamico Lamshtu o all'analogo Lilitu). Lilith, che secondo la tradizione ha lunghi capelli,⁴⁴ si aggira di notte sotto le sembianze di un gufo, insidia i neonati nelle culle per gelosia delle loro madri, cerca di concepire demòni inducendo gli uomini a eiaculazioni notturne. Dettaglio non secondario (giacché spesso venivano posseduti gli ebrei catecumeni), secondo una radicata credenza Lilith sosteneva le argomentazioni dei neofiti ebrei contro

³⁸ TB: *Pesachim* 110A.

³⁹ Isaacs, *Lungo la scala di Giacobbe* 111-112.

⁴⁰ Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 117-119.

⁴¹ *Avoth* 5,6; TB: *Pesakhim* 54A; *Midrash Bereshit Rabbah* 7,5.

⁴² Sul tema cfr. Catherine Halpern, Michèle Bitton, *Lilith, l'épouse de Satan*, Paris: Larousse 2010.

⁴³ TB: *Erubin* 18B; *Midrash Bereshit Rabbah* 24,6.

⁴⁴ TB: *Erubin* 100B.

chi rimaneva nel giudaismo e nel contempo induceva a giudaizzare i convertiti e i cristiani: dunque la sua era una strategia profondamente divisiva del monoteismo. Essa incarnò più di Eva il legame tra demoniaco e sfera femminile, e appare per la prima volta in un testo, l'*Alfabeto di Ben Sirach*, redatto nel secolo X, ispirato dall'opera di Jeshua Ben Sirach, l'autore ebreo-ellenistico del *Siracide* (II sec. a. C.)⁴⁵. Secondo le credenze ebraiche medievali è pericoloso bere acqua durante il solstizio d'inverno e l'equinozio giacché in quelle date astrali il sangue mestruale di Lilith poteva gocciolare sui liquidi esposti⁴⁶.

Un'altra categoria di demòni era costituita dalle anime di uomini decaduti a causa dell'orgoglio nella condizione di peccato⁴⁷. Gli uomini di Babele, ad esempio, secondo la tradizione furono trasformati in scimmie, *shedim* e *lilim*. Vi è poi la nota credenza legata all'unione fra gli angeli decaduti e le donne della terra, che diede origine ai *nefilim*, giganti prepotenti e violenti⁴⁸.

I demòni secondo il Talmud hanno la capacità di cambiare aspetto e di non farsi vedere. Sono ovunque e stanno accanto agli uomini, tanto che calpestano i piedi e la veste dei dottori della Legge⁴⁹. I demòni possono contaminare i liquidi rimasti esposti nelle ore notturne, soprattutto la notte del mercoledì o del sabato⁵⁰. Possono inoltre possedere animali e piante, e albergano nelle ombre: più rami ha un albero più fonte di pericolo può essere la sua ombra⁵¹. La possessione dell'essere umano lo priva della coscienza, impedisce la sua corrispondenza alla volontà divina, giustificando le sue azioni al cospetto della Legge. Le persone più esposte, invalidi, sposi novelli, puerpere, discepoli dei saggi vanno perciò protetti contro la loro azione straordinaria⁵².

⁴⁵ Caffiero, *Legami pericolosi* 166 ss.

⁴⁶ A. Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Roma-Bari 1994, 168.

⁴⁷ TB: *Sanhedrin* 109A

⁴⁸ Caquot, *Angeli e demoni in Israele* 119-120.

⁴⁹ TB: *Berakhot* 6A.

⁵⁰ Cohen, *Il Talmud*, Roma-Bari 1999, 316-317.

⁵¹ Cohen, *Il Talmud* 317-318.

⁵² TB: *Berakhot* 54B.

La recita di passi della Scrittura protegge contro l'azione demoniaca, come *una spada a doppio taglio* ricorda il Salmo (149,6). È di pari beneficio la recita dello *Shemà* la sera prima di coricarsi, ma la prima e più efficace protezione contro gli spiriti delle tenebre è l'osservanza dei comandamenti e delle *mitzvot*. Osservando uno dei precetti si ottiene infatti l'assegnazione di un angelo⁵³. Indossare i *tefillin* e toccare le *tzitzytot* durante la lettura della Torah sono gesti che tutelano dall'azione diabolica⁵⁴. L'apposizione della *mezuzah* all'ingresso della casa possiede una funzione esorcistica per le persone che vi abitano. Anche lo *shofar* a Yom Kippur ha lo scopo di cacciare il demone: il suo suono confonde il *satan*, l'accusatore degli uomini, che proprio nel giorno dell'Espiazione vuole confonderli durante la preghiera riparatrice affinché non ricordino, al cospetto di Dio, i peccati commessi. Per questo si dice che l'Accusatore non ha alcun potere a Kippur. L'Avversario si reca quel giorno nelle sinagoghe e osserva gli ebrei in preghiera. Al Signore egli è però costretto a riferire che sono simili agli angeli officianti e per questo non può toccarli: Dio incatena il *satan* e perdona gli ebrei⁵⁵. Del resto il valore numerico delle lettere che compongono il nome *ha-satan* è 364: il numero di giorni dell'anno meno uno, e cioè Yom Kippur.

Chi, invece, parla di cose malvagie – insegnano i rabbini in nome di R. Josef –, “apre la bocca al *satan*”⁵⁶. Il rabbino e cabbalista quattrocentesco Josef della Reina (1418-1472)⁵⁷ cercò di evocare il demone per privarlo dei suoi poteri. Assieme a cinque discepoli voleva in tal modo affrettare la venuta del messia con le pratiche esoteriche. Con digiuni, incensi e formule combinatorie dei nomi santi essi evocarono Samaele, principe dei demòni (il cui nome, che significa “veleno di Dio”, non va mai nominato se non con delle perifrasi) ma il rabbino non fu in grado di dominarlo e cadde lui stesso sotto il dominio delle tenebre, obbligato ad adorarlo. Divenne così un eretico e, secondo la tradizione, dopo la morte avvenuta per suicidio egli rinacque

⁵³ *Tanchuma Mishpatim* § 19; A. Cohen, *Il Talmud* 323.

⁵⁴ TB: *Berakhot* 5A.

⁵⁵ *Midrash ai Salmi*, 27.4.

⁵⁶ TB: *Berakhot* 60A.

⁵⁷ Si veda sulla vicenda: Z. Shazar, R. Bonfil, Il “fatto di R. Josef della Reina” nella tradizione sabbataista, *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 39, no. 4, Aprile 1973, 207-219.

sotto le sembianze di un cane nero. Questa vicenda divenne presso la scuola di Safed un ammonimento all'uso della Qabbalah pratica (*qabbalah ma'asith*), tanto che R. Luria ne prese le distanze. Inoltre essa, secondo un'interpretazione rabbinica del primo Cinquecento (come quella del cabbalista spagnolo Abraham ben Eliezer ha-Levi), tardò la redenzione degli ebrei, che dal 1490 si sarebbe spostata di un quarantennio. Evidente la supposta concomitanza dell'esperimento di R. della Reina con la cacciata degli ebrei dalla Spagna: la vicenda di un uomo può infatti rispecchiare e financo influenzare quella di un intero popolo all'interno di quel progetto divino in cui è iscritta la storia di Israele.

Secondo una credenza i demòni anche nel giorno di *Shabbat* non hanno alcun potere e rimangono nell'abisso in cui solitamente dimorano⁵⁸. Questo abisso corrisponde, come luogo figurato, a un concetto teologicamente più esteso: l'*altra parte*, l'insieme delle forze demoniache, il regno delle tenebre, *Sitra Achra*, i cui confini sono a tal punto labili da indicare metaforicamente l'inclinazione malvagia, propria dell'uomo come degli angeli caduti, e non estranea, nella mistica ebraica, alla divinità (il Rabbi di Kotzk lo definisce non a caso l'altro lato di Dio, cadendo in una contraddittorietà tutta zoharica sulla non-unità di Dio). L'*altra parte* o *altro lato* tenta di imprigionare il bene e di assimilarlo in un'opposizione metafisica sia protologica sia escatologica: una sorta di contro-regno di Satana che si oppone in modo subdolo e pervicace alla creazione divina⁵⁹. Naturalmente su questa visione incombono derive dualistiche. Perciò lo *Zohar* ammette che il *Sitra Achra* assolva anche a compiti positivi che non sfuggono alla volontà divina: punisce i peccatori,

⁵⁸ Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 80-81.

⁵⁹ Sulla figura di Satana, avversario, oppositore del regno di Dio nella Scrittura come nelle credenze dell'Età tardo-antica, si vedano: R. Osculati, *Potenza e impotenza di Satana* in: *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda antichità*, S. Pricoco (ed.), Soveria Mannelli 1995, 27-49; G. Deiana, L'evoluzione della figura del demonio nell'Antico Testamento in: *Angeli e demoni nella Bibbia*, a cura di G. Bortone, L'Aquila 1998, 117-142; A. Frank-Duquesne, *Réflexions sur Satan en marge de la traditio judéo-chrétienne* in: *Études Carmélitaines, Satan*, Paris 1948, 179-311. Cfr. inoltre A. Monaci Castagno (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole 1996.

purifica e migliora gli uomini attraverso le prove dell'esistenza, e avvolge l'essenza della divinità come il guscio protegge la noce⁶⁰.

Il *Sitra Achra* resta un mistero per la sua natura oscura e indefinita: luogo reale e simbolico o disposizione interiore delle creature di Dio e persino della stessa divinità, nelle sue interpretazioni più ardite ed eterodosse, argine ad ogni ipotetico dualismo. Esso è secondo l'interpretazione cabbalistica una parte accidentale del processo di emanazione, nella forma delle *sefirot*, in ragione del fenomeno di autolimitazione dell'essere divino per consentire l'esistenza del mondo (*tzimtzum*). Il *Sitra Achra* costituisce il prodotto della giustizia costrittiva della quinta *sefirah* (*gewurah*), che bilancia l'amore divino traboccante e impedisce l'esistenza autonoma del creato. Volendolo collocare su di un piano spaziale, la dimora del *Sitra Achra* è il lato sinistro del grande abisso governato da Samaele e Lilith⁶¹. In esso comunque non vi è alcuna energia residuale, dipendendo in ogni caso da quella divina. Lo si può descrivere come un mondo di anti-materia che riflette le *sefirot* attraverso il suo deformato specchio di anti-Bereshit. L'uomo, con il peccato e la sua inclinazione (*jezer 'ra*: sullo sfondo sta sempre il peccato originale di *Bereshit*) fornisce al *Sitra Achra* la forza per dividere la *Shekinah* dallo 'sposo' divino facendola cadere in un rapporto adulterino con Samaele e determinando una catastrofe⁶². Nell'era messianica il *Sitra Achra* cesserà ogni sua azione e influsso e l'armonia della creazione non verrà più turbata né minacciata. L'arcangelo Michele condurrà Samaele in catene dal

⁶⁰ Rinviando sul tema a G. Scholem, S. Aḥra, Good and Evil in the Kabbalah in: G. Scholem, S. Aḥra, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, New York 1991, 56-87; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford 1989, 511-512. Si veda poi il recentissimo studio: N. Berman, *Divine and Demonic in the Poetic Mythology of the Zohar: The "Other Side" of Kabbalah*, Leiden 2018. Non da ultimo rimandiamo sull'argomento a P. Capelli, *Il male. Storia di un'idea nell'ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Firenze 2012, 156-171.

⁶¹ Cfr. J. Dan, Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah, *AJS Review*, 5, 1980, 17-40.

⁶² Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 282.

popolo d'Israele. Secondo una lettura, verrà poi purificato e si trasformerà in un angelo di luce così come la luce divina illuminerà il *Sitra Achra*⁶³.

Il trattato talmudico *Baba Batra* ("Ultima porta") (16A) afferma che il *satan*, l'angelo della morte, cioè il distruttore inviato da Dio a colpire i nemici, e il *Sitra Achra*, ossia l'impulso a compiere il male, sono la stessa cosa. E lo stesso impulso, personificato o iconificato, viene anche denominato con i seguenti nomi: serpente, storpio, satana, angelo della morte, sudicio, nemico, incirconciso⁶⁴. Anche l'angelo della morte (*malakh ha-mavet*) assume contorni che si confondono con la complessa realtà demonologica ebraica e presenta legami con la concezione egiziana dei genii emissari, che eseguono gli ordini delle principali divinità, come l'angelo sterminatore (*mashit*) del cap. XII di Esodo. Egli viene talora identificato con Samaele o con Satana; nel mondo futuro (*olam ha-bà*) l'angelo della morte verrà annientato da Dio⁶⁵.

Veniamo ora a illustrare il tema della possessione nelle credenze demonologiche del giudaismo rabbinico moderno. Dalla prima metà del secolo XVI, come nel secolo seguente, le cronache ci attestano un aumento dei casi di possessione in tutte le comunità della diaspora euromediterranea. L'incremento di questo fenomeno si verificò anche in ambito cristiano. Se la casistica in epoca medievale appare estremamente ridotta, con l'Età moderna il fenomeno acquista una portata più estesa (e ciò si verificò anche nelle fonti cristiane, suggerendo una sorta di unità di visione del mondo spirituale in relazione al fenomeno). Dal momento che nelle fonti ebraiche medievali si descrivono tecniche esorcistiche risalenti ai secoli precedenti, ciò fa presupporre che si fossero verificati dei casi all'interno della comunità coeva, ma l'aneddotica sul tema si svilupperà a partire dal secolo XVI⁶⁶.

Al centro del fenomeno della possessione stava il già visto concetto di *gilgul*. Non era solo un demone a possedere la persona ma anche l'anima di un defunto.

⁶³ Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 282.

⁶⁴ *Zohar* II, 182A

⁶⁵ Unterman, *Dizionario di usi e leggende ebraiche* 284.

⁶⁶ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 14-15.

Così la possessione divenne nella riflessione rabbinica cinquecentesca una sottocategoria della trasmigrazione. Fu a Safed, centro spirituale e rabbinico della Galilea ottomana, che maturò e si diffuse questa dottrina. Safed fu caratterizzata nella prima metà del Cinquecento da una significativa immigrazione di esuli sefarditi provenienti da un contesto, quello iberico, in cui erano frequenti gli eventi estatici e i fatti paranormali, incluse le pratiche esoteriche e persino negromantiche. Tra molti dei profughi si annoveravano “cristiani novi” tornati in seno al giudaismo⁶⁷. Essi erano i rappresentanti di un cosmopolitismo ebraico, ha osservato Shlomo Pines, la cui costante inculturazione passò attraverso anche la fenomenologia della possessione, che non fu esclusiva di un mondo religioso piuttosto che di un altro⁶⁸. A ciò vanno aggiunte preoccupazioni, aspettative, paure, in un’età di profonda crisi delle istituzioni confessionali e politiche. Tutto ciò permette di leggere il fenomeno in un’ottica non strettamente teologica, ma anche storica e antropologica utile a comprendere la portata di queste credenze all’interno di un orizzonte culturale specifico ma non isolato.

Il già citato R. Eliezer Ashkenazi (1512-1585), vissuto a Cipro, a Venezia, a Praga, in Crimea e in Polonia, che considerava gli *shedim* anime di defunti malvagi mutate in demòni come punizione *post-mortem*, fu il primo destinatario di un foglio inviato da Safed in cui si descriveva un caso di possessione verificatosi negli anni settanta del Cinquecento. Il corpo dei malvagi, nella conseguente spiegazione di Ashkenazi, costituiva l’involucro medievale degli spiriti impuri, con un riferimento alla credenza secondo la quale gli idolatri animavano i simulacri dei loro dei con spiriti impuri affinché parlassero (Sal 135, 15-18). Per questo essi venivano poi puniti, diventando come quegli spiriti che essi avevano evocato⁶⁹. Il rabbino utilizzò i racconti popolari sui *dybbuk* a sostegno della sua tesi, confondendo però *shedim* (demòni) e *ruhót* (spiriti). Però anche Nachmanide assimilava *shedim* a *se’irim* (i demoni capri) e *mazzikim*, e Rashi dal canto suo indicava negli *shedim* i demòni con forma e abitudini umane, nei *lilim* esseri spirituali dalla forma umana ma con le ali e nei *ruhín* gli spiriti⁷⁰. Era opportuno da parte dei rabbini esorcisti sapere con

⁶⁷ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 19-20.

⁶⁸ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 22.

⁶⁹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 29.

⁷⁰ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 29-30.

precisione quali presenze si dovesse interagire. Nell'opinione più diffusa spiriti di anime disincarnate e demòni potevano agire di concerto e Chajjm Vital, il principale allievo di Itzahq Luria, aveva fissato un criterio per riconoscere la causa della possessione:

«I demoni e un fantasma sono due tipi distinti. Poiché il fantasma è lo spirito di una persona che dopo la sua morte entra nel corpo di una persona viva, come si sa. Prima si devono riconoscere i loro segni: il demone costringe la persona e si muove spasmodicamente con le braccia e le gambe, ed emette dalla bocca saliva bianca come la schiuma dei cavalli. Con un fantasma, sente dolore e angoscia nel cuore fino a crollare. Comunque, il chiarimento principale viene quando parla, perché allora egli dirà cos'è, in particolare se parla dopo essere stato costretto da te (cioè dall'esorcista ndr.) con decreti e scongiuri»⁷¹.

Nonostante questa compresenza di cause, la letteratura in materia indica nel *dybbuk* la ragione principale della possessione. Il demone eventualmente soggiogava, indirizzandola, e tormentava l'anima inquieta e sullo sfondo stava la concezione della metempsicosi o quanto meno della *ibbur*, temporanea introduzione/o riempimento (non necessariamente malefici) di un'anima estranea in un corpo vivente, poco dopo la sua nascita, credenza presente nei testi cabbalistici del secolo XIII e avente come scopo il *tikkun* di uno spirito defunto prossimo alla sua redenzione (e memore della sua precedente condizione terrena a differenza di quanto avveniva col *gilgul*) o persino – così riteneva Luria – di un'anima ancora vivente in un uomo per fini misericordiosi⁷². Questa concezione, che trovava terreno fertile nel polipsichismo medievale, generava molteplicità, talora conflittuali, di condizioni identitarie che gli psicanalisti moderni avrebbero individuato in una *pluralità di sé*: spettava agli

⁷¹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 31-32.

⁷² Ricordiamo la principale distinzione in ebraico tra *nefesh*, *ruah* e *neshamah*, esprimenti i diversi gradi di vitalità presenti nella creazione e corrispondenti ai livelli dell'anima umana. L'energia più alta si concentra nella mente, luogo del pensiero e sede dell'anima elevata, *neshamah*, è quella intellettuale; *ruach* è lo spirito, sede delle emozioni e collocato nel cuore; mentre con *nefesh* si indica il soffio vitale (o anima inferiore) che anima il corpo e risiede nel fegato.

esorcisti diagnosticare lo stato spirituale della persona e indirizzarla verso una correzione⁷³. La pratica di visitare le tombe dei giusti aveva una funzione preventiva. Secondo lo Zohar il pianto sulla loro tomba legava i vivi alle anime dei morti, i quali ascendono per unirsi (legarsi: radice *dbk* come *dybbuk*) alle anime dei patriarchi e delle patriarche che riposano a Hebron nella grotta di Macpela; in tal modo si sperava di ottenere il loro intervento dopo che gli *zaddikim* li avevano informati sulle sofferenze terrene⁷⁴. La prosternazione cimiteriale o *hishtathut*, già diffusa in Spagna, praticata dai cabbalisti di Safed e dallo stesso Luria – allineando la testa del vivo con quella del morto, giacendo a bocconi sulla tomba – aveva la funzione di permettere un *ibbur* positivo in chi la praticava⁷⁵. Ad essa si aggiungevano pratiche meditative chiamate *yihudim* (unioni), espresse con voce chiara o sussurri (il linguaggio degli spiriti) combinando i nomi sacri, culminanti in un'estasi spirituale quale “mezzo per aderire alle anime dei giusti” (R. Vital), allo scopo di ottenere un contatto chiaroveggente con le anime dei defunti. Questa tecnica – a detta dello stesso Vital – talora generava situazioni per cui egli udiva voci di cui non comprendeva la natura, dubitando che appartenessero a lui stesso. Contattò allora una maga di Damasco, la quale con uno specchio evocò uno spirito demoniaco che gli confermò (sic!) trattarsi di un *ibbur*⁷⁶. Secondo Moshe Idel⁷⁷ la prima opera ad avviare tale pratica evocativa degli *ibburim* fu il *Sefer ha-Meshiv* (*Il libro dell'angelo che risponde*) del cabbalista R. Josef Tzayak, nato in Spagna nella seconda metà del '400 e vissuto poi a Salonico. L'angelo che risponde, superiore come entità angelica a ogni *ibbur*, è noto anche come *maggid*, epiteto poi riservato al saggio predicatore dell'ebraismo ashkenazita. Su questa funzione rituale è di avviso simile Scholem⁷⁸. Ciò confermerebbe che il quadro che si delinea è quello della Qabbalah pratica, nella quale gli insegnamenti

⁷³ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 35.

⁷⁴ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 39.

⁷⁵ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 41-42.

⁷⁶ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 43.

⁷⁷ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 53-54.

⁷⁸ G. Scholem, *La Cabala*, Roma 1992, 78. Sulla demonologia nella Qabbalah cfr. Scholem, *La Cabala* 321-327.

della mistica giudaica subiscono un decadimento dei contenuti etici e filosofici in una direzione sincretistica e gnostica⁷⁹. Secondo Vital tali tecniche potevano dar luogo a conseguenze indesiderate come la possessione dei vivi da parte di anime di malvagi trapassati che volevano impedire loro l'ingresso nel *Gehinnom*, luogo della purificazione dopo la morte⁸⁰.

Safed, città dei morti, manifesta ancora oggi questa atmosfera estatica cui non sono estranei eccessi mistici. Ovunque sorgono aree cimiteriali con tombe rabbiniche, dominate dal memoriale di Shimon ben Jochai, il *Mosè dei mistici* vissuto tra il I e II secolo, allievo prediletto di R. Akiva e ritenuto l'autore dello Zohar. Nella sequela della sua eredità si pose R. Luria, il maestro veggente di Safed, nato nel 1534 a Gerusalemme da un ashkenazita dell'Europa centrale e da una sefardita. Questo dettaglio non è secondario perché le tombe se per la cultura ashkenazita sono luoghi temibili, per i sefarditi possiedono una valenza anche benefica. L'arrivo a Safed di molti esuli iberici favorì la seconda percezione e iniziarono così a verificarsi casi di possessione sia di spiriti sia di demòni.

Fu celebre la possessione di una donna iniziata nel febbraio del 1571 e descritta da R. Elijah Falcon, testimone oculare assieme a un centinaio di persone dell'esorcismo che ne seguì. Dalla sua bocca, fu osservato, usciva un "brontolio di leone"⁸¹. I rabbini ordinarono di esprimersi secondo i modi del linguaggio umano e lentamente quel ruggito soffocato divenne una voce umana. Lo storico ebreo-ottomano Josef Sambari nel secolo successivo offrì la cronaca più dettagliata della vicenda. Non è noto il nome della donna, ma forse apparteneva a una famiglia di *conversos*, dettaglio non secondario e ricorrente nella casistica della possessione (si veda l'episodio romano citato da Bodin). Lo spirito rivelò di essere quello di un uomo vissuto in Libano, tale Shmuel. Egli espose il suo albero genealogico. Fu reo di aver affermato in vita che tutte le religioni erano uguali e in ciò rispecchiava la tradizione scettica che iniziava ad attecchire nel mondo ebraico dell'epoca. La donna fu sottoposta nel corso dell'esorcismo a fumigazioni per indurre l'anima del trapassato ad abbandonarla, ma dopo otto giorni morì per problemi respiratori

⁷⁹ Si veda sul tema il recentissimo studio: Y. Harari, "Practical Kabbalah" and the Jewish Tradition of Magic, *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 19, 1, 2019, 38-82.

⁸⁰ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 44.

⁸¹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 67 ss.

(imputati dai rabbini a soffocamento causato dallo spirito). Il profilo psicologico dell'assistita era stato segnato da legami amorosi, da problemi familiari, dalla mancata o sofferta accettazione di una appartenenza religiosa ambigua. La passata condizione marrana della donna costituiva senza dubbio un dato rilevante per il possibile trauma generato dal difficile adeguamento a una nuova appartenenza in seguito a una persecuzione strisciante e poi acclarata, cui possiamo aggiungere il dato dell'identità di genere e della visione della donna nella società ebraica coeva.

Diversamente dalla Chiesa cattolica, i rituali ebraici dell'esorcismo (chiamati anche "ordine" o *seder*) non erano sottoposti a standardizzazione. L'assenza di un'autorità centralizzata favorì la conservazione e l'utilizzo di rituali e tecniche disparati, secondo le scuole e le autorità rabbiniche⁸². Nella letteratura rabbinica i riferimenti agli esorcismi sono in ogni caso minori rispetto al Nuovo Testamento. Si narra che un gentile chiese a Jochanan ben Zakkai informazioni circa l'uso di macellare la giovenca rossa (*parah adumah*) per poi bruciarla e raccoglierne le ceneri ad uso rituale per purificare i vivi dal contatto con i morti (Nm 19,1-22). Il grande rabbino confermò che si trattava di una pratica analoga a quella dei gentili per esorcizzare contro gli spiriti maligni⁸³. Nel medioevo il *Shoshan yesod ha-'Olam* (*Giglio, fondazione del mondo*) rappresentò il più completo manoscritto di magia. La sua forma attuale fu compilata da R. Josef Tirshom, cabbalista di Salonico, nei primi decenni del Cinquecento⁸⁴. Il testo, frutto di ispirazioni e influssi delle comunità ebraiche sia orientali sia iberiche, è ricco di formule esorcistiche, di formule scongiuratorie rivolte agli angeli evocati per eliminare il *shed* dal corpo di un uomo o di una donna⁸⁵. Gli oggetti rituali descritti sono una fiasca di vetro e una corda bianca. La prima veniva usata nella magia araba e aveva una funzione precisa: l'esorcista scongiurava gli angeli santi (oltre ad invocare il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, come ricorda anche Origene in *Contra Celsum*, IV.33) affinché

⁸² Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 98-99.

⁸³ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 102.

⁸⁴ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 110 ss.

⁸⁵ Cfr. M. Benayahu, The Book "Shoshan Yesod ha-Olam" by Rabbi Yoseph Tirshom, *Temirin. Texts and Studies in Kabbalah and Hasidism*, 1, 1972, 187-269.

obbligassero il demonio a rivelare il suo nome per rendersi vulnerabile e costringerlo poi a entrare nella fiasca. Questa o veniva abbandonata in una zona desertica o veniva ripulita con abbondante acqua⁸⁶. Lo spirito impuro talora veniva minacciato di scomunica (*nidduy*) e una volta assodato che si trattava di un'anima dannata, l'officiante la espelleva recitando la preghiera *Aleinu leshabeah* ("è nostro dovere lodare il Signore di tutto") composta nel III secolo a Babilonia. Il testo veniva recitato anche al contrario, per sette volte⁸⁷. Jean Bodin, analogamente, parlerà dell'uso apotropaico nelle campagne di pronunciare versetti dei Salmi al contrario⁸⁸. Si è accennato, riguardo al caso di possessione di Safed, all'uso di fumigazioni di zolfo (il fumo sotto le narici aveva la funzione di fetore esorcistico), accompagnato dalla recita di formule scongiuratorie e dal pronunciamento di incantesimi. Il teologo gesuita fiammingo di origine spagnola Martin Del Rio, autore dell'opera in tre volumi *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600) sottolineava che la pratica poteva solo che peggiorare le condizioni della vittima di possessione. Infatti si verificarono casi di soffocamento, di cui – come già detto – fu ritenuto responsabile il demone o spirito possessore⁸⁹. Lo spirito, se di un trapassato, non giungeva in genere da solo, ma accompagnato da un *satan* che lo tratteneva e lo trascinava con sé. L'esorcista recitava le formule agli orecchi del posseduto, mentre lo abbracciava. Se necessario veniva suonato lo *shofar*, come prescrive l'esorcismo lurianico fondato sulle *kawwanot* (intenzioni della preghiera riparatrice) che animano l'atto teurgico denominato *yihud* (unione)⁹⁰. Ponendosi di spalle, l'esorcista stringeva il polso del posseduto, giacché in quel punto del corpo si trova sia la veste (*levush*) dell'anima che deve uscire dalla persona, sia il passaggio delle arterie che portano al cuore sede dello spirito emozionale (*ruach*) della persona⁹¹.

⁸⁶ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 114-115.

⁸⁷ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 116.

⁸⁸ Cfr. R.-L. Wagner, *Le vocabulaire magique de Jean Bodin: dans la Démonomanie des sorciers, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 10, 1948, 95-123.

⁸⁹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 117-119.

⁹⁰ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 120.

⁹¹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 125.

Così R. Vital descrive un esorcismo da lui compiuto:

«Prendevo il braccio di quella persona e ponevo la mano sul polso del suo braccio sinistro o destro [...]. Stringendogli ancora il braccio per il polso, dico poi questo verso [“Suscita un empio contro di lui e Satana stia alla sua destra”, Sal 109,6] avanti e indietro. Intendo i nomi che ne derivano: i valori numerici di ogni parola, le prime lettere delle parole e le ultime lettere delle parole come sai. Per mezzo di questo intendo che esca. Egli allora parla all’interno del corpo, dicendo tutto ciò che gli chiederai. Ordinagli di andarsene»⁹².

Alla base del rito sta la credenza nella trasmigrazione delle anime. Lo stesso R. Luria si riteneva reincarnazione di Abele (R. Vital invece di Caino), e il confronto dell’esorcista con il *sitra achra* risultava favorito se lui stesso partecipava di questo “altro lato”⁹³. Luria vietò ai suoi discepoli di aderire alla Qabbalah pratica (e l’uso di amuleti), e perciò elaborò all’interno della Qabbalah speculativa l’*esorcismo contemplativo*, dove la formula magica lasciava il posto a tecniche mistico-contemplative (le citate *kawwanot*, azioni rituali rivolte alla sfera interiore) sebbene le vecchie formule teurgiche esercitassero ancora una certa attrattiva⁹⁴. Talora nascevano veri e propri colloqui fra i rabbini e gli spiriti, suscitati anche dalla curiosità, pratica perdonata in ambito ebraico ma condannata in quello cattolico. Del Rio ammoniva infatti come questa curiosità nell’interrogare il demonio inducesse a una familiarità pericolosa con le tenebre⁹⁵.

È stato prima citato il nome di Mosè Zacuto, rabbino di Mantova dal 1673 al 1697, formatosi agli insegnamenti cabbalistici di Benjamin ha-Levi, discepolo di R. Vital. In un responso inviato nel giugno del 1672 a R. Samson Bacchi di Casale, che gli chiedeva indicazioni sull’“ordine” da praticare su una donna posseduta di Torino (in ragione degli iniziali scarsi e duraturi risultati), Zacuto scrisse di essersi stupito della mancata efficacia della tecnica lurianica finora adottata attraverso una

⁹² Cit. in Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 120-121.

⁹³ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 130.

⁹⁴ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 139-140.

⁹⁵ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 135.

kawwanah “molto potente”⁹⁶. Sugerì di tormentare lo spirito “bruciando micce di zolfo”. E se si fosse infuriato doveva continuare a bruciarne, recitando il Salmo 11,6. Se lo spirito non si fosse deciso a rivelare il suo nome occorreva convocare dieci uomini timorati di Dio, dei quali il più eminente doveva anzitutto compiere un’abluzione rituale. Gli altri avrebbero dovuto indossare i filatteri. Essi, quando si fossero accostati alla persona posseduta, avrebbero dovuto invocare su di sé la bontà (Salmo 90,17). Sarebbero seguiti poi ulteriori *kawwanot* e, nel caso, il suono dello *shofar* (l’ordine era di fatto quello suggerito da R. Vital). Il Salmo 109,6 (citato anche da Vital) andava recitato da parte degli astanti guardando in faccia la posseduta, ripetendo il verso “avanti e indietro”. Se anche ciò non avesse sortito effetti, il più eminente doveva concentrarsi e recitare una *kawwanah* ancora più potente con i nomi sacri, così insistendo. Se tutto ciò non avesse avuto esito positivo allora occorreva studiare i sintomi (voce emessa da una parte del corpo diversa dalla bocca; gonfiore in un punto che indica la presenza dello spirito; chiaroveggenza), giacché, osserva Zacuto alla fine della lettera, la persona avrebbe potuto essere solo pazza e non vittima di una possessione. Ciò detto, non andava esclusa la simultanea presenza di una malattia psichica e dell’influsso diabolico, che agiva favorito dalla fragilità di isterici o depressi (e il medico olandese Johann Wier – elogiato secoli dopo da Sigmund Freud – fu con la sua opera⁹⁷ antesignano di questa ipotetica prospettiva diagnostica melanconico-isterica nel fenomeno della possessione)⁹⁸.

Concludendo, lo sviluppo e la progressiva diffusione del razionalismo e dello scetticismo in ambito ebraico, come in quello cristiano, promosse la pubblicazione di testi che si proponevano di confermare le antiche credenze, e i conseguenti rimedi, non sottoponendole però alle severe condizioni della censura.

Fu questo il caso dell’opera, già citata, dell’esorcista francescano Girolamo Menghi (1529-1609), notissima ai suoi tempi. Ciò non impedì che l’“arte esorcistica”

⁹⁶ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 144.

⁹⁷ *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis*, libri V, Basileae: per Ioannem Oporinum 1563.

⁹⁸ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 144-145. Cfr. S. Anglo, *Melancholia and witchcraft: the debate between Wier, Bodin, and Scot*, in: AA.VV., *Folie et déraison a la Renaissance*, Bruxelles 1976; S. Migliore, *The Doctor, the Lawyer, and the Melancholy Witch*, *Anthropologica*, Vol. 25, No. 2, 1983, 163-192.

alla fine del Cinquecento patisse una scarsa credibilità in ragione di frequenti scandali e frodi causati da coloro che la praticavano. Il *Compendio dell'arte essorcistica* del Menghi si propose di combattere lo scetticismo diffuso tra gli intellettuali come fra i fedeli (e infatti fu scritto in volgare per favorirne la lettura). Ciò nonostante ricevette severe critiche, allorché la necessità degli esorcismi ai quale il frate aveva sottoposto una donna e successivamente una monaca fu contestata da una commissione di medici, teologi, legisti e canonisti come dai parenti. La diffidenza era anche delle gerarchie ecclesiastiche che temevano abusi. Il *Rituale Romanum* del 1614 e le sue precise istruzioni ridiscusse la pratica essorcistica, ma solo nel 1707 il *Compendio* fu proibito⁹⁹.

In ambito ebraico, la celebre opera di Menasseh ben Israel, *Nishmat Hayyim* (*Soffio di vita*, 1651), si iscrive in questo filone editoriale, fornendoci una vasta raccolta di aneddoti sulle possessioni nel mondo ebraico. Vi sono riportati e descritti casi non solo dalla Palestina, o da Safed in particolare, ma da tutto il mondo diasporico. Essa rientra in quel genere letterario che viene definito “demonologia polemica”. Anche Menasseh ben Israel era figlio di *conversos* e nacque a Madeira, nel regno di Portogallo, nel 1604. Trasferitasi la famiglia in Olanda, dove tornò ufficialmente alla fede dei padri, egli fondò la prima tipografia ebraica di Amsterdam nel 1626. Pervaso dagli ideali messianici ed escatologici, favorì presso il Lord protettore Cromwell la riammissione degli ebrei in Inghilterra, cacciati alla fine del secolo XIII (mentre si trovava a Londra, nel 1655, ad Amsterdam la comunità ebraica comunicava Spinoza) e fece sua la convinzione che i nativi andini del Nuovo Mondo fossero i discendenti delle tribù perdute di Israele finalmente ritrovate. Ma nel suo bagaglio personale di credenze era ben radicato il concetto di *gilgul*, la trasmigrazione delle anime che può riscattare persino la condizione di dannazione di chi ha rinnegato la propria fede (cioè i *marranos*)¹⁰⁰. L'uomo secondo R. Menasseh

⁹⁹ Sul Menghi si veda il profilo biografico tracciato in O. Franceschini, *Un «mediatore» ecclesiastico: Girolamo Menghi, 1529-1609*, postfazione in: G. Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica* rist. anast., Genova 1987, III ss.

¹⁰⁰ Cfr. Chajes, *Posseduti ed essorcisti nel mondo ebraico* 192-195.

è grande per la sua anima¹⁰¹. Ne conseguì la sua critica all'ateismo anche dal punto di vista demonologico: una chiave di approccio teologico non certo dissimile dalla tradizione cattolica. La dimostrazione, infatti, dell'esistenza di un regno demoniaco, supporta la prova di un regno divino come della natura immortale dell'anima,¹⁰² e sul tema il rabbino ricorse anche ad autori "gentili", non temendo di utilizzare categorie concettuali del pensiero non ebraico assimilate dalla sua condizione culturale già cristiana e quindi inclusiva sul piano della riflessione metafisica¹⁰³. In ciò la sua opera, come parimenti avvenne in ambito cristiano, segnò una svolta rispetto all'interpretazione del tardo medioevo e della prima Età moderna, condizionata dai contenuti mistici ed esoterici propri della riflessione e delle opere del giudaismo coevo.

¹⁰¹ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 199.

¹⁰² Menasseh ben Israel fu l'autore anche del trattato *De resurrectione mortuorum* (1636).

¹⁰³ Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico* 213. Su di lui si veda la recente biografia: S. Nadler, *Menasseh ben Israel, Rabbi of Amsterdam*, New Haven 2018. E inoltre: Y. Kaplan, H. Méchoulan, R. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden 1989.

Immagini:



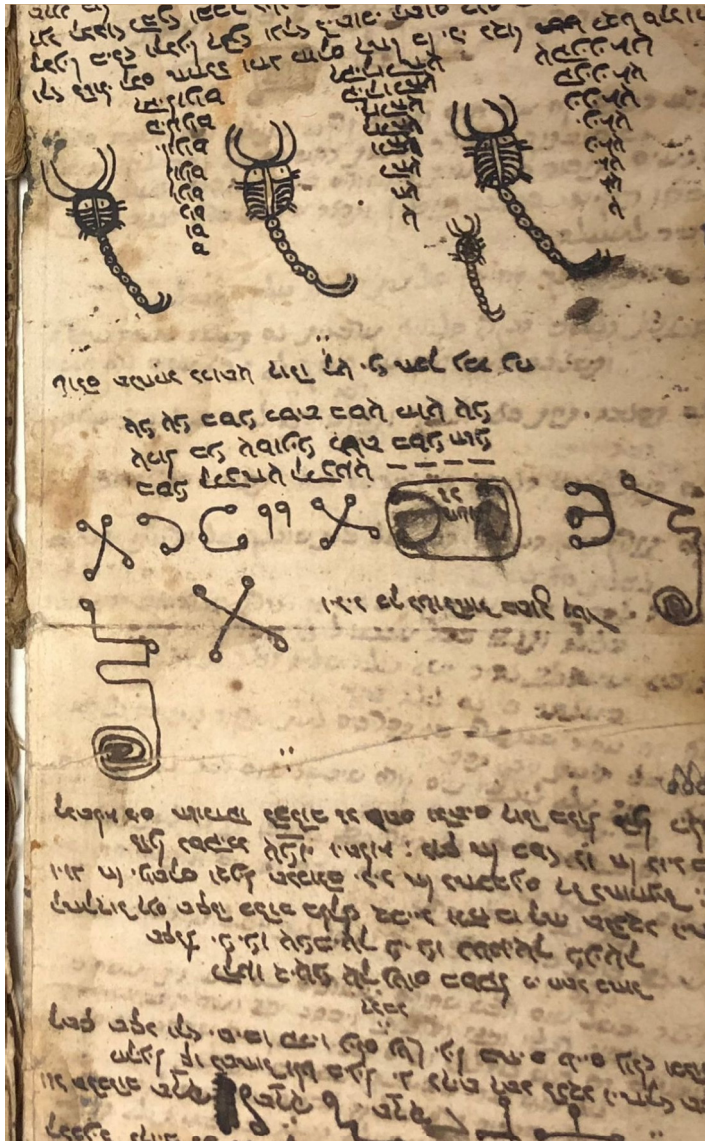
1. Ilan Sefirot, diagramma cabbalistico della divinità. Amsterdam, XVIII sec.



2. Frontespizio dell'opera *Ma'asei ha-Shem* (Venezia 1583) di R. Eliezer Ashkenazi.



3. R. Josef Tirshom: istruzioni per una formula di protezione con una rappresentazione di Ashmedai, re dei demòni (Ms Comites Latentes 145, p. 238, Genève, Bibliothèquede Genève).



4. Formula contro le punture di scorpione e, più sotto, un esempio di “scrittura degli angeli” (manoscritto della fine del sec. XIX- inizi XX).



5. La prima edizione del *De la Demonomanie des Sorciers* di Jean Bodin (Parigi, 1580).



6. Ritratto di R. Menasseh ben Israel e frontespizio della sua celebre opera *Nishmat Hayyim* (1652).

DE PUGNA DAEMONUM
NELLA VITA ANTONII DI ATANASIO D'ALESSANDRIA

CECILIA FLUERAȘ¹

ABSTRACT. *“De pugna daemonum” in the “Life of Antony” of Athanasius of Alexandria.* The purpose of this article is to highlight aspects related to the fight against demons, an essential element in the spiritual life of the ancient ascetics, who were involved in a path of Christian perfection until their identification with Jesus Christ. In the context of the anti-Aryan controversy, the bishop Athanasius of Alexandria (4th century) demonstrates the deity of the Incarnate Word by telling the ascetic life of Antony, the Egyptian hermit, his contemporary, with the stages that mark the progress in the spiritual life. The privileged place of the presence of demons is the desert, but Athanasius identifies the work of demons, on one hand, in idolatry, paganism, persecution, on the other hand, in the temptations and diabolical manifestations that seek to hinder Antony’s (and Christian’s) journey to completion as well as the spread of the Kingdom of God in the world. That is why Antony’s fight against demons is a legitimate motif throughout his entire life. Antony, faithful to the “spiritual exercises” (ascetic, prayer, retreat into the wilderness, faith in the power of the Cross of Christ) wins in this struggle through the power and through the grace of Christ, the Incarnate Word.

Keywords: Athanasius, Vita Antonii, Incarnation, Jesus Christ, grace, faith, asceticism, perfection, struggle, demons.

¹ Cecilia Flueraș, docente universitario di Patristica dell’Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, dipartimento di Cluj. Membro della Congregazione della Madre di Dio. E.mail: ceciliaflueraș@yahoo.it

REZUMAT. *“De pugna daemonum” în „Viața lui Antonie” de Atanasie al Alexandriei.* Acest articol are ca scop relevarea unor aspecte legate de lupta împotriva demonilor, element esențial în viața spirituală a asceților din vechime, care se implicau într-un drum de desăvârșire creștină până la identificarea cu Isus Cristos. În contextul polemicii antiariene, episcopul Atanasie al Alexandriei (sec. IV) demonstrează dumnezeirea Cuvântului Întrupat povestind viața ascetică a lui Antonie, monahul eremit egiptean, contemporan lui, cu etapele ce marchează progresul în viața spirituală. Locul privilegiat al prezenței demonilor este deșertul, dar Atanasie identifică lucrarea demonilor, pe de o parte, în idolatrie, păgânism, persecuții, pe de alta în tentațiile și manifestările diabolice care caută să împiedice parcursul lui Antonie (și al creștinului) spre desăvârșire, dar și răspândirea Împărăției lui Dumnezeu în lume. De aceea lupta lui Antonie împotriva demonilor este un *leitmotiv* de-a lungul întregii *Vieți*. Antonie, fidel „exercițiilor spirituale” (asceza, rugăciunea, retragerea în pustiu, credința în dumnezeirea lui Cristos și puterea Crucii) învinge în această luptă cu ajutorul harului lui Cristos, Cuvântul Întrupat.

Cuvinte cheie: Atanasie, *Vita Antonii*, Întrupare, Isus Cristos, har, credință, asceză, desăvârșire, luptă, demoni.

La lotta contro i demoni è stata sempre un elemento essenziale del cammino spirituale degli antichi asceti, i quali ricercavano la perfezione della vita cristiana fino a realizzare in sé stessi il modello di Cristo: dopo il periodo dei martiri, il nuovo tipo di santità diventa l'uomo di Dio, l'uomo divinizzato. Con la *Vita Antonii* di Atanasio, vescovo di Alessandria, la letteratura patristica del IV secolo ci propone un vero *best-seller* nell'ambito della vita spirituale, un percorso con un alto significato teologico e valore di testimonianza cristiana².

² Per la realizzazione dello studio abbiamo largamente seguito l'eccellente lavoro di Michelina Tenace, *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Roma 2013, 12-98.

Il periodo storico e il contesto della polemica antiariana in cui collocare Atanasio

Atanasio visse tra 295 – 373, e si è certi che nella sua memoria sono rimasti dei ricordi dell'ultima grande persecuzione, avvenuta con l'editto di Diocleziano. D'altra parte egli visse dalla gioventù nel nuovo ordine della Chiesa imperiale.

L'evento della conversione di Costantino, all'inizio del IV secolo, determinò una svolta decisiva che rappresentò punto di partenza per una nuova era, caratterizzata dal passaggio dalla persecuzione al riconoscimento del cristianesimo, e l'inizio di un nuovo tipo di rapporto fra i cristiani e la società civile, tra Impero e Chiesa. La forza della testimonianza dei cristiani ha suscitato la conversione di popolazioni intere e di numerose personalità politiche. I cristiani hanno testimoniato la novità divina del Vangelo con la potenza della fede in Cristo, Re dell'universo crocifisso, e la potenza della nuova vita ricevuta nel battesimo³.

Il passaggio dall'epoca del martirio all'epoca inaugurata da Costantino implica la sfida a esprimere in dottrina il vissuto cristiano. Col tempo si arriva ad una tensione tra fede vissuta e fede professata, e ad un capovolgimento dell'attenzione: dal come si vive al come si professa.

Costantino prese a cuore la difesa della religione cristiana come quella del proprio impero. L'unità dell'Impero è collegata all'unità dei cristiani. Con Costantino nasce quindi una nuova coscienza politica che segnerà la storia della Chiesa. Il rapporto tra stato e Chiesa suppone il fatto che, per via della prassi dei concili, l'imperatore e l'impero stesso entrano nel mondo della teologia: l'imperatore, definito "pari agli apostoli" pur senza far parte del clero, convocava i concili, assicurava l'unità della Chiesa che si verifica nell'unità della fede e che a sua volta costituisce il fondamento dell'unità dell'impero.

Sul piano dottrinale di argomento trinitario e cristologico, comparve ad Alessandria, all'inizio del IV secolo, la crisi ariana. Intorno al 320, il presbitero alessandrino Ario, portando all'estremo il subordinazionismo origeniano, arrivò ad affermare la condizione creaturale del Figlio di Dio, entrando in contrasto con il suo

³ Tenace, *Cristiani si diventa* 15 ss.

vescovo Alessandro. La controversia subito si generalizzò in tutto l'oriente cristiano per le sue varie componenti dottrinali. Il Concilio di Nicea (325) voluto e convocato da Costantino, che radunò intorno a 300 vescovi (la maggioranza orientali, pochi rappresentanti latini), impose la condanna delle principali affermazioni di Ario ma anche una professione di fede che affermava il Figlio *homoousios*, consustanziale, col Padre.

Già come diacono, Atanasio aveva accompagnato il suo vescovo Alessandro al Concilio di Nicea per difendere la divinità del Verbo incarnato, condizione *sine qua non* per la salvezza e la rigenerazione dell'uomo. Come successore di Alessandro (328-373), il vescovo Atanasio ha fatto della novità del Concilio la sua priorità pastorale, impegnandosi ad interpretare l'espressione *homoousios* del Concilio, anche se parlando della Trinità comunicava il contenuto di Nicea senza usandone il linguaggio⁴. Siccome riconoscere la divinità del Figlio incarnato garantisce la salvezza come divinizzazione dell'uomo, Atanasio si oppone agli ariani, affermando: “come il Verbo rivestendo un corpo si è fatto uomo, noi siamo divinizzati dal Verbo essendo assunti nella sua carne e siamo eredi della vita eterna”⁵.

In tale contesto teologico, nel pensiero di Atanasio si può individuare una triade teologica, che riguarda: la Trinità, il Verbo incarnato, e l'uomo redento – l'uomo di Dio. Sono tre modi di comprendere e di vivere la teologia di Atanasio: l'opposizione agli ariani per affermare la Trinità, la fede nel Verbo incarnato per una cristologia che determina la soteriologia e l'antropologia cristiana.

Di fronte alle eresie, alle speculazioni (psicologiche, morali, cosmologiche), il cristianesimo di Atanasio è appunto fede nel Verbo incarnato. Per Atanasio, la forza del cristianesimo viene dalla coerenza intrinseca tra affermazioni cristologiche e antropologiche per via della soteriologia, ma anche dal legame ontologico tra parole difese e la testimonianza della vita. La buona novella sull'uomo è connessa dunque con la corretta professione di fede in Cristo – nonostante tutte le insidie del male –, e con la manifestazione di testimoni credibili⁶. Un tale testimone ci propone Atanasio nella *Vita di Antonio*.

⁴ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 51.

⁵ Atanasio, *Contra arianos* III, 34, PG 26, 397 B.

⁶ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 52.

Con la *Vita Antonii* e altre opere ascetiche, Atanasio rivela il suo interesse per l'ascetismo e il monachesimo egiziani. Sorto già nella seconda metà del III secolo in Egitto, il movimento del monachesimo riunì dei convertiti, cristiani fervorosi, che decisero di vivere radicalmente i comandamenti ascetici della Chiesa, nella profonda solitudine del deserto. Il vescovo di Alessandria, avendo percepito lo slancio religioso dell'anima egiziana, ha voluto guidarlo verso la pietà universale della Chiesa utilizzando il monachesimo, al quale ha dato un'immagine che, con le sue diverse forme, ha penetrato nella Chiesa Greca, plasmando il tipo di vita dei cristiani e le concezioni religiose fondamentali dei teologi⁷.

Inoltre, sperimentando egli stesso la vita nel deserto, Atanasio può parlare della spiritualità ascetica avendone una conoscenza diretta. Già nella gioventù egli ebbe contatti con i monaci del deserto, ma nel 355, deposto dalla carica di vescovo d'Alessandria da un sinodo di Milano sotto la pressione dell'imperatore Costanzo (il terzo esilio), si rifugiò presso i monaci del deserto egiziano, che gli erano amici. In più, Atanasio si fece propagandista del monachesimo egiziano in Occidente durante i primi due esili vissuti a Treviri (335-337) e a Roma (340-346) dovuti alla difesa della fede nicena⁸.

Antonio non è stato il primo monaco. Prima di lui vi erano monaci in Egitto, in Palestina, Siria, Mesopotamia, in Gallia, Italia. Atanasio fa riferimento ad altri asceti che Antonio avrebbe seguito, ad una tradizione nella quale si sarebbe inserito da giovane per raggiungere la perfezione. Tuttavia, per la forza e la chiarezza della testimonianza che emerge dalla *Vita*, la figura di Antonio diventa "il tipo" dell'eremita cristiano, così come Pacomio sarà il padre del monachesimo cenobitico e Basilio il legislatore per eccellenza della vita comunitaria cristiana⁹.

⁷ Cf. H. von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, București 2005, 123-124.

⁸ Cf. Chr. Mohrmann, "Introduzione" a *Vite dei Santi* (a cura di), I, *Vita di Antonio* (Introduzione di Chr. Mohrmann, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, trad. it. di Pietro Citati e Salvatore Lilla), Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori 2003⁷, 74 ss.

⁹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 59.

La Vita Antonii

Atanasio scrisse la biografia del famoso eremita nel 357, poco dopo la morte di Antonio, mentre era rifugiato presso i monaci. Egli fa di questo “padre” del deserto, di lui contemporaneo, il prototipo del santo, in cui si ritrova la ricapitolazione delle diverse esperienze ascetiche del tempo, interpretando il monachesimo come sintesi dei frutti migliori del cristianesimo di allora, una sintesi che però si attua nell’ambito di un’esperienza individuale¹⁰.

Già nel 370 il testo era tradotto in latino due volte. Abbiamo la testimonianza di Gregorio Nazianzeno, anche lui monaco, quindi interessato alla vita monastica, il quale nel 380 afferma nella sua *Orazione 21* che Atanasio, «pilastro della chiesa» (21, 26 [533]) «ha scritto la vita del divino Antonio per dare regole alla vita monastica in forma di narrazione» (21,5 [511]). Girolamo nel 392 parla esplicitamente del libro di Atanasio (*De viris illustribus* 87e 125)¹¹ e Agostino, nel 397 vi accenna nelle *Confessioni* (VIII, 12).

La *Vita di Antonio* si collega all’attività antiariana di Atanasio: si tratta di un *encomium* parentetico, che nel contesto della crisi ariana, vuol essere anche una testimonianza dell’ortodossia di Nicea applicata alla vita del cristiano, e quindi un modo di difendere la fede nicena realizzata concretamente, nella vita del cristiano. Se Atanasio s’impegna da punto di vista dogmatico, Antonio, con la vita monastica, proclama la divinità di Cristo e la verità della divinizzazione dell’uomo¹².

Il testo è stato indirizzato probabilmente agli asceti dell’Occidente, che vivevano in Spagna, Gallia o Italia, ad *peregrinos fratres*, come viene indicato nel titolo della traduzione latina di Evagrio d’Antiochia¹³, e come suggerisce Atanasio

¹⁰ Cf. F. Vecoli, Il monachesimo antico, in *Storia del cristianesimo I, L’età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, 285.

¹¹ Cf. G. J. M. Bartelink, “Introduction” a *Athanase d’Alexandrie, Vie d’Antoine*, (Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink), SCh. 400, Paris 1994, 27.

¹² Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 57.

¹³ La traduzione latina di Evagrio di Antiochia, contemporaneo di Atanasio e amico di Girolamo, ci riporta al tempo di Atanasio: ha avuto una grande diffusione, come dimostrano i numerosi manoscritti conservati ed è una traduzione libera, riproduce il senso, ma si allontana dalla forma originale, dando al testo un carattere più letterario (cf. G. J. M. Bartelink, Introduction a *Athanase d’Alexandrie, Vie d’Antoine*, SCh 400, 98.). Invece l’antica versione latina è una traduzione

nel *Prologo*, quando dice che ha fretta di finire il racconto perché «era vicino il momento della partenza della nave» nel Mediterraneo.

Le fonti da cui Atanasio abbia attinto l'idea di una tale biografia agiografica, possono essere le vite della letteratura classica, o anche cristiana, che ci presentano il modello del perfetto saggio, o del perfetto monaco, del santo e del taumaturgo. Comunque c'è una tradizione letteraria "biografica", con luoghi comuni, sia nella letteratura profana sia nei testi cristiani¹⁴.

Per trovare il modello della *Vita di Antonio* la studiosa Michelina Tenace invece indica l'opinione di Adalbert De Vogüé, secondo il quale bisogna guardare «nella direzione verso la quale doveva istintivamente volgere lo sguardo il primo agiografo cristiano – la vita di Cristo, cioè i Vangeli. La sequenza delle tre parti della *Vita di Antonio* – tentazioni, catechesi, miracoli – sembra riflettere quella del primo Vangelo. Pur tenendo conto di altre analogie, sembra probabile che la storia di Gesù sia stata il modello principale di Atanasio»¹⁵. Se il Vangelo trasmette l'identità e l'opera di Cristo, la *Vita di Antonio* trasmette l'identità e l'opera del cristiano. Trasfigurato dalla grazia del deserto, Antonio viene descritto come "uomo di Dio", l'uomo divinizzato che fa vedere come Cristo agisce dentro di lui¹⁶.

Il percorso di Antonio

Atanasio racconta i fatti della vita di Antonio, una storia che si sviluppa in fasi successive orientata verso una solitudine sempre più completa. Sembra corrispondere alla realtà storica¹⁷, ma allo stesso tempo, per il nostro autore, i fatti non sono la

piuttosto letterale del testo greco originario, anteriore alla traduzione di Evagrio, rimasta anonima, e trasmessa in un solo manoscritto, *Cod. Basilicanus A.2.* (sec. XI), che fu scoperto nella Biblioteca del Capitolo di S. Pietro in Vaticano (cf. *Ivi*, 96, n. 3) e pubblicata da Garitte nel 1939 e poi da Bartelink nel 1974 (cf. *Ivi*, 95; Chr. Mohrmann, *La «Vita Antonii» di Sant'Atanasio*, LXXIII). I manoscritti in greco invece sono numerosi e hanno una storia complicata.

¹⁴ Cf. Chr. Mohrmann, *La «Vita Antonii»*, LXXIV.

¹⁵ A. De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I, Paris 1991, 78-79. (cit. da Tenace, *Cristiani si diventa* 56-57, n. 11)

¹⁶ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 58.

¹⁷ Considerando i rapporti di conoscenza e i contatti diretti che Atanasio aveva con Antonio, una personalità conosciuta da molti, si può attestare il valore storico dello scritto.

parte essenziale dell'opera: egli ha voluto dare un'idea dell'essenza di questa vita eremitica, che si manifesta nella dottrina, nella spiritualità e in tutto l'atteggiamento dell'uomo che prosegue il cammino del progresso spirituale per arrivare alla somiglianza con Dio, incarnando così un ideale che è diventato fonte d'ispirazione per i suoi contemporanei¹⁸.

In tutto questo percorso, il problema della demonologia occupa un luogo decisivo: la lotta con i demoni, elemento essenziale della vita nel deserto, per Antonio non finisce mai. Il monaco, erede del martire, s'impegna come quello, nella lotta contro le potenze del male. La *Vita Antonii* è una testimonianza di quella attenzione ai demoni¹⁹, caratteristica per la letteratura monastica dell'antichità.

Da una parte, il monachesimo si sviluppa in un periodo storico in cui il cristianesimo manifesta una vittoria sulla religione pagana. Dall'altra, il cristianesimo è uno stile di vita nuova che fa vincere Cristo in ciascun uomo battezzato. Con la vittoria di Cristo si manifesta «la nobiltà e la spiritualità» della creatura redenta (*VA* 5), cioè la vocazione dell'uomo di abitare la terra e di dominare il creato. E' significativo in questo senso ciò che racconta Atanasio nella *Vita*: mentre Antonio s'inoltrava nel deserto, i demoni volevano impedire il suo cammino di perfezione, dicendogli: «che cosa ci fai nel deserto?» (*VA* 13), come fosse loro il deserto, «tentando di allontanarlo dal deserto, ma non ci riuscirono» (*VA* 53). Perciò, con la vita dei monaci, il deserto diventerà popolato di «uomini di Dio»²⁰.

L'insediamento degli asceti nel deserto quindi, non è solo una fuga del mondo, ma anche una provocazione dei demoni, che hanno nel deserto la loro dimora privilegiata. Più un monaco si ritira nella vita solitaria, più è assalito dai demoni, come vedremo nel racconto di Atanasio che svela le tappe principali della lotta di Antonio contro i demoni²¹. Cacciati dal mondo abitato, i demoni temono di perdere anche questo rifugio, il deserto abitato dagli asceti.

¹⁸ Cf. Chr. Mohrmann, La «*Vita Antonii*», LXXVII-LXXVIII.

¹⁹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 83.

²⁰ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 85-86.

²¹ Cf. Mohrmann, La «*Vita Antonii*», LXXX-LXXXI.

1. L'identità di Antonio

Nella *Vita Antonii*, Atanasio ci fornisce delle informazioni su questo eremita egiziano: è nato in una famiglia copta agiata cristiana, da genitori nobili, che i greci chiamano *eugenes*. Secondo le indicazioni di Sozomeno (V secolo) nella *Storia ecclesiastica*²² si può stabilire la data della nascita di Antonio – l'anno 251 – in funzione della data di morte, nel 356, quando aveva 105 anni, e il luogo di nascita, un villaggio della valle del Nilo, individuato con Koma, oggi Qiman al-Arias, nella regione di Al-Ouasta. Quindi, un personaggio storico, conosciuto da molti, che ha avuto dei discepoli²³.

L'autore parla della giovinezza e della conversione di Antonio, il vero inizio di chi cerca la perfezione della vita. Ha ricevuto un'educazione cristiana in famiglia, evitando le scuole pubbliche pagane e l'istruzione con qualche „*paedagogus*” per non contattare delle amicizie dannose per la sua fede. Infatti era orientato verso le cose di Dio e amava la Scrittura. Insieme ai genitori si recava in chiesa, e «stando attento alle letture in Chiesa, ne custodiva in sé il frutto copioso» per la vita spirituale, dice il testo (*VA* 1), arrivando a conoscere a memoria la Bibbia, soprattutto i Salmi. Lo stile di vita di questo giovane viene espresso nel testo greco con la *metrià periousià*, cioè una vita onesta con moderazione, l'ideale del comportamento per un greco, l'uomo *metrios*, e contento di ciò che trovava, non chiedeva nulla di più ai suoi genitori (*VA* 1).

Atanasio fa capire che l'avversione verso l'idolatria nel contesto dell'Egitto romanizzato determina Antonio a respingere la cultura pagana e più tardi rifiutare il contatto con le scuole e i rappresentanti della saggezza mondana.

²² Cf. Sozomeno, *Hist. eccl.*, 1. 13.2, SCh 306 (1983) 170-171 (cit. da M. Tenace).

²³ In questa esposizione non approfondirò la figura storica delle *Lettere* di Antonio, con l'influsso gnostico e origenista sul nostro personaggio, né la figura mitizzata degli *Apoftegmi dei Padri*, i quali hanno rivisitato la vita di Antonio dalle loro esperienze nel deserto, o dei testi liturgici, della pietà popolare, ma quella presentata da Atanasio, che si propone l'obiettivo antiariano: ci ritroviamo con la fede antiariana, con il modello del monaco che attraverso la sua fede nel Verbo incarnato si contrappone al modello di Ario, restringendomi sulla lotta contro i demoni.

2. *Le tappe del percorso di Antonio*

Antonio cerca la perfezione della vita. Atanasio scandisce il racconto di questa ricerca con le tappe della vita di Antonio, le “fughe” successive dal mondo, il progresso spirituale che ogni volta ci porta a scoprire la profondità della vittoria di Cristo sul male: la tappa della prima perfezione, quella del corpo; la tappa della lotta contro la morte, che prosegue vivendo per tredici anni in una tomba; la tappa del ritiro in una fortezza abbandonata per vent’anni, a partire dall’età di trentacinque anni (286-306), quando si perfeziona e combatte i demoni, per affermare la vittoria di Cristo; dopo il tentativo di associarsi ai martiri nel 311, in una tappa successiva, per altri venticinque anni si addentra sempre più nel deserto, nella solitudine, nascondersi, isolarsi, nella “montagna interiore” (313-338). Da lì ogni tanto scende per incontrare qualcuno nella “montagna esteriore”. Lo incontriamo nel 338 ad Alessandria per sostenere Atanasio nella lotta contro gli ariani, quindi per la retta fede. Dal 341 passa gli ultimi anni accudito da due suoi discepoli, per vivere il passaggio definitivo, la sua pasqua, nel 356²⁴.

La prima tappa: l’esperienza della chiamata

Antonio scopre la sua vocazione «andando in chiesa, raccogliendosi nella propria mente (*congregabat apud se mentem suam*), e pensando a tutto (*cogitabat de omnibus*)»²⁵; quindi un lavoro con la propria mente, per capire in che modo potrebbe vivere e accogliere nella sua vita pienamente la Parola di Dio. Andare in chiesa, raccogliersi nella mente, pensare ad una vita dedicata a Dio, sono già degli atteggiamenti che indicano in un certo senso l’opposizione al maligno.

Si ritira in solitudine. Ascoltando il Vangelo in chiesa, Antonio prende le parole del Signore («Se vuoi essere perfetto, va’, vendi tutto e dallo ai poveri, vieni e seguimi e avrai un tesoro nel cielo»; cf. Mt 19,21) come “oracolo personale”, come ispirazione divina, e la attua in due modi. Il primo atto: vende i suoi possedimenti e li distribuisce ai poveri, affida la sorella, l’unica persona alla quale era ancora legato, a

²⁴ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 59-60.

²⁵ *Vita di Antonio*, 1,2 (in *Vite dei Santi*, I, a cura di Chr. Mohrmann).

delle vergini che lui conosceva, perché fosse allevata nella verginità; secondo atto: nel 271, all'età di diciotto o vent'anni (VA 2) si ritira a vita solitaria per coltivare l'ascesi, vicino al suo villaggio. Siccome in Egitto non esisteva ancora l'esperienza della solitudine nel deserto, dice Atanasio, chi voleva perfezionarsi (essere attento a sé stesso: *sibi attendere/ eautō proséchein*) abitava vicino alla propria città e si dedicava agli esercizi spirituali (*studio deifico*), cioè all'ascesi (VA 3).

Antonio cerca la perfezione della vita dedicandosi dunque alla vita ascetica. Ma l'ascesi s'impara da persone che la vivono, si riceve come una tradizione provata²⁶. Perciò va in giro «come l'ape sapiente» (VA 3) per trovare degli asceti, per imparare da loro la strada della virtù spirituale (*viam virtutis deifcae*). E osserva Atanasio: «di tutti notava la pia devozione in Cristo e l'amore reciproco [...] così arricchitosi ritornava al luogo della sua ascesi, [...] e si sforzava di mostrare in sé tutto quello che da ciascuno aveva raccolto in sé stesso» (VA 4). Lavora per vivere e prega continuamente, sta sempre attento alla lettura delle Scritture, si dedica alle opere di carità. Tutti lo amavano come un fratello o un figlio, dice Atanasio, e lo chiamavano “*theophile*”, colui che ama Dio, «amico di Dio» (VA 4).

Sembra una vita perfetta. Ma Antonio doveva iniziare la lotta con il diavolo. Di che cosa si tratta? Afferma Atanasio: il diavolo invidioso, non sopportò vedere un giovane vivere in questa maniera. Volendo separarlo dalla volontà del bene, cerca di ingannarlo con il piacere del corpo (VA 5). Antonio lo respinge con la fede e con digiuni, con le preghiere incessanti, e soprattutto «pensando a Cristo, tenendo presente grazie a lui la nobiltà e il carattere razionale dell'anima, spegneva i carboni della passione e della seduzione» (VA 5,5). Sottolinea Atanasio: «lo aiutava il Signore che si rivestì di carne per noi e concesse al corpo la vittoria contro il diavolo». Infatti, Antonio era convinto che la grazia di Dio lo accompagnava (VA 5,7).

Atanasio conclude: «questa fu la prima lotta di Antonio contro il diavolo», o per meglio dire la vittoria che il Signore realizzò in Antonio (VA 7).

Nella vita monastica, i digiuni, le penitenze, le veglie, la rinuncia, la castità, sono fondamentali. L'ascesi deve diventare uno stile di vita perché, dopo il peccato, il corpo facilmente diventa preda delle tentazioni di una vita egoista, comoda. Così il corpo sarà piegato e diventerà capace di non opporsi allo Spirito. Infatti, chi può

²⁶ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 60.

esercitare la sua volontà di rinuncia sulle cose esterne, che si vedono e si sentono, potrà combattere un pensiero, un desiderio che si manifesta nel mondo interiore²⁷.

Il fatto che nella prassi cristiana la carità sia la fonte e lo scopo della vita cristiana esclude la possibilità di opposizione tra corpo e spirito, cioè il dualismo nella vita cristiana, e dà all'asceti di Antonio un tono gioioso, pacifico, senza amarezza e ostentazione, e lo porta ad una vera confessione di fede nell'Incarnazione.

La seconda tappa: la vita fra i sepolcri. La fede nella risurrezione

Antonio contemplava nella propria vita l'opera della grazia del Signore, come un cristiano perfetto. Ma vuole proseguire il cammino. Antonio va lontano dalla città in un luogo dei sepolcri, entra e rimane chiuso in una tomba, avendo con sé pane per molti giorni (VA 8).

Nel sepolcro che diventa la sua abitazione, Antonio fa un'esperienza che si avvicina alla morte: combattuto fisicamente dal demonio, si ritrova a terra privo di sensi, vegliato in chiesa come un morto (VA 8); è stato picchiato, ferito nel corpo, schernito, ma non è fuggito. In questo luogo di morte, di fallimento per l'uomo, Antonio professa la sua unione con Cristo, la fede che nulla lo può separare da Cristo, e si manifesta la vittoria di Dio (VA 9) e la partecipazione dell'uomo della potenza della risurrezione di Cristo.

Atanasio racconta la fedeltà di Antonio: pregava mentre giaceva a terra (VA 9), sopportava i colpi senza separarsi dall'amore di Cristo, recitava i Salmi per incoraggiarsi («il mio cuore non avrà timore»), quindi pativa tutto «rimanendo fedele all'amore per il Signore» (VA 9).

Siccome non è riuscito a tentare Antonio agendo sul corpo, il diavolo prende ora delle forme maligne, trasformandosi in immagini di belve, serpenti, leoni, leopardi, tori, scorpioni, lupi, facendo rumore per spaventarlo, cercando di agire sui sentimenti e pensieri. Antonio sopportava il dolore fisico provocato dalle loro percosse, punture, ma nella mente rimaneva lucido (*sobrius autem mentem/ dianoiā*), impavido nell'anima (*psychē grēgorōn*), e capisce che il diavolo, assumendo l'aspetto di belve,

²⁷ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 61.

è debole, non ha potere. Ciò che dà la forza nella lotta contro il diavolo è il segno della croce e la fede nel Signore (VA 9,10). Infatti, l'ascesi cristiana non è eroismo, non poggia sulle proprie forze, ma diventa possibile perché manifesta l'amore di Cristo e la sua fedeltà, la presenza di Cristo nelle stesse prove²⁸.

***La terza tappa: nel fortino abbandonato.
La purificazione di Antonio e la vittoria di Cristo***

Antonio ha circa trentacinque anni e continua il cammino di perfezione. Animato dal fervore religioso, si dirige verso il monte Pispir (a l'est del Nilo) che sarà chiamato più tardi «monte esteriore», e vive per vent'anni (285-305) all'interno di un fortino abbandonato (VA 12) su di una rocca disabitata, proseguendo la lotta contro i demoni.

Il diavolo vuole impedirlo, ostacolare il suo zelo, tentandolo in diversi modi: agisce sui sentimenti, desideri. Antonio rimane chiuso in questa fortificazione, come fosse nascosto «nella parte più interna (*adytos*)» di un santuario, continuando l'ascesi per purificarsi. In realtà, con la sua preghiera e lo sforzo di liberarsi dalle passioni (l'ira e la concupiscenza), il monaco purifica tutto l'ambiente, perché i demoni sono presenti dappertutto. Dice Atanasio: «grande è la loro moltitudine nell'aria che ci circonda, e non sono lontani da noi» (VA 21,4).

Tale combattimento è portatore di vita e libertà (*apatheia*). Siccome i nemici di Dio, i demoni, sono stati vinti, il fortino è libero. Cristo però ha vinto l'ultimo nemico con la sua vittoria sulla morte. Antonio purificato attraverso la lotta, deve manifestare con la sua vittoria su di loro, la vittoria di Cristo²⁹.

Per Antonio vincere i demoni attraverso il combattimento e l'ascesi, non è fine a sé stesso, ma diventa la possibilità di rendere, per la forza divina, trasparente allo Spirito la sua carne, così come è stata creata, come è stata ricreata nell'Incarnazione di Cristo e che risplenderà pienamente nella risurrezione alla fine dei tempi. Sperimenta che la forza che si oppone a lui non è governabile dall'uomo, e lotta contro i demoni con la fede in Cristo, insegnando alla folla che veniva a trovarlo di non avere paura

²⁸ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 63.

²⁹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 64 ss.

dei demoni, ma allontanarli con il segno della croce. In questo consiste il legame tra la fede, la visione del mondo liberato dal male e la concezione dell'uomo che ha ritrovato la sua signoria «nel fortino abbandonato»³⁰.

Atanasio ci ridà il ritratto di Antonio dopo tale esperienza: «iniziato nei misteri e divinamente colmato dallo Spirito divino» (VA 14), tutti si meravigliarono del suo aspetto «quasi inondato di gioia, sempre uguale a sé stesso», né triste per la vita che conduce, né rilassato per piacere; non appariva felice perché cercato da molte persone, né turbato né troppo gioioso. Si lasciava «governare dalla ragione divina (*logos*)» e si trovava nella sua condizione naturale/ secondo natura (VA 14).

Antonio riceve anche la grazia della guarigione. Dice il testo: «molte persone presenti e travagliate dalla malattia, il Signore curò per mezzo di lui. Curò e mondò anche altri, che erano posseduti dai demoni, [...] consolò molte persone triste, riconciliò altri che erano in lite, con la forza della sua parola che veniva dalla grazia del Signore» (VA 14).

La quarta tappa: la paternità spirituale e la fecondità del “monte esteriore”

Dal 305 Antonio vive nel deserto sul monte Pispir, ad est del Nilo, in un luogo che oggi si chiama Deir-el-Meimoun. Questa tappa è chiamata «del monte esteriore» perché egli non rimane sempre chiuso nella sua abitazione, ma ogni tanto esce dalla sua dimora solitaria per visitare i suoi confratelli. Egli prosegue le abitudini di prima, le fatiche, la purificazione, conducendo, dice Atanasio, «molti altri all'amore degli esercizi spirituali (*studii deifici*)» (VA 15), quindi ad amare la vita ascetica.

Infatti, Antonio aveva ricevuto la grazia del discernimento degli spiriti e la fecondità della paternità spirituale. Ora, il fascino delle sue parole fa sorgere molte dimore di vita solitaria nel deserto, di cui egli ne era la guida (VA 14). Se prima era amato come un fratello, adesso è amato come un padre.

³⁰ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 65-66.

Atanasio inserisce qui il discorso dottrinale di Antonio (VA 16-43) sulla vita ascetica: sono insegnamenti sulla vita spirituale e sui demoni, esortazioni di Antonio ai monaci, in quanto ricevuto la grazia di padre spirituale e trasmette loro l'intelligenza spirituale della propria esperienza vissuta nel deserto³¹.

Nel 311 durante la persecuzione di Massimino Daia, Antonio aveva il desiderio del martirio ed è pronto a morire per il Signore – già morto per lui –, e cerca di associarsi ai martiri (VA 46). Ma il Signore vuole che Antonio testimoni con la vita di essere morto a se stesso e con la vita nuova trasmetta la vita nuova³². Egli torna nella sua «dimora solitaria» e «ogni giorno testimoniava la propria coscienza (*erat ibi cotidie martyrium dicens conscientiae*) e combatteva le battaglie della fede» (VA 47,1-3), praticando dunque il martirio della coscienza con una vita ascetica cristiana sempre più intensa³³.

Siccome l'essenza del martirio non è la sofferenza fisica o la morte, ma l'amore per Cristo, anche l'essenza della vita monastica è la radicalità dell'invito di lasciare tutto per essere con il Signore. Quindi l'ascesi e la verginità sono accompagnati dalla lotta spirituale contro i «pensieri» più pagani e atei – i demoni – che sorgono da una mentalità dell'uomo vecchio, «pre-cristiano». Perciò il monaco è «atleta di Cristo» e combatte per il regno una battaglia quotidiana³⁴.

Quinta tappa: il “monte interiore”. Il deserto ridiventa paradiso

Antonio è diventato guida delle anime, maestro di vita ascetica o di virtù, possiede il dono del discernimento degli spiriti; diventato medico di anime e di corpi, padre spirituale, pastore delle anime, fa «fiorire» il deserto. Scrive Atanasio:

³¹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 66.

³² Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 66.

³³ Già in Clemente alessandrino ritroviamo la concezione che la vita ascetica equivale ad un martirio quotidiano, per l'austerità fisica e per la lotta contro le tentazioni da affrontare, per la testimonianza di Cristo con una vita cristiana (*Stromata* IV, 4). Secondo Origene, “molti sono già martiri presso di Cristo per la testimonianza della loro coscienza, pronti, se qualcuno lo richiede, a spargere il loro sangue nel nome di nostro Signore Gesù Cristo” (*In Numeros homilia* 10, 2).

³⁴ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 67-68.

«le dimore degli anacoreti sui monti erano come tabernacoli pieni di cori divini: cantavano i salmi sperando nei beni futuri, compivano le opere di misericordia e praticavano il pudore e l'amore in armonia fra di loro» (VA 44).

In quest'ultima tappa della sua vita Antonio percepisce una chiamata ad una maggiore interiorità. Infatti, cercato da tante persone, consapevole di quanto il Signore compie per mezzo di lui (VA 49) teme di insuperbirsi. Cerca la solitudine per vivere in silenzio (VA 49,4) e si mette in cammino verso la Tebaide superiore. Arriva in una regione montuosa, dove c'è un monte molto alto³⁵, che ora diventa la sua dimora, dove egli prega, continua l'asceti, coltiva la terra. I demoni continuavano a tormentarlo, ma Antonio, diventato "uomo di Dio" vince e riacquista il dominio sulle cose create (VA 50,9).

Con ciò è ristabilita la condizione dell'uomo del paradiso, alla quale aspira ogni essere umano, si può dire lo stato di santità, che si manifesta come potere di comandare e di essere obbedito dalle bestie selvatiche, esteriori: l'armonia con il cosmo³⁶. È ristabilita anche l'armonia interiore, con sé stesso, quindi il ritorno all'immagine di Dio³⁷. Atanasio indica un senso più profondo del dominio sulle bestie: se il peccato ha reso l'uomo bestiale, la vita cristiana rigenera l'uomo come creatura nuova, e il monachesimo rivela come la vita in Cristo rialza l'uomo dalla bestialità. Tale interiorità rinnovata trasforma anche l'uomo esteriore e fa possibile vivere la vita insieme agli altri, nella comunità, nella società³⁸.

Altri aspetti della santità di Antonio sono: il dono (abito virtuoso) della profezia, della visione, l'avversione per le eresie, il rispetto per la gerarchia, il dono della parola con i filosofi, il dono dell'umiltà di fronte ai prodigi compiuti, il dono dell'ortodossia, frutto del discernimento. Fra i doni più significativi è la perseveranza

³⁵ Il monte Kolzim, ad est del Nilo, ad ovest del Mar Rosso, nella parte orientale del deserto arabico, la regione Quolzoûn, che oggi si chiama Ouadi-al-Arab (cf. G. J. M. Bartelink, *Introduction*, SCh 400, 44), oppure Dèr Mar Antonios (cf. *Vita Antonii*, commento al cap. 50, 2 di Bartelink, 236).

³⁶ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 69-70.

³⁷ L'idea si ritrova in Basilio di Cesarea, *Omilia sull'origine dell'uomo*, 8.

³⁸ Scrive Giovanni Crisostomo che a motivo della presenza di numerosi monaci che vivono da nuove creature, "il deserto è diventato migliore di ogni paradiso" (*In Math.* 8, 4. PG 57, 87 B)

nella fede e il discernimento degli spiriti per custodire la verità sostenuta nella lotta e resa stabile nella carità³⁹.

Dice Atanasio: «Antonio fu conosciuto (*nominatus*) soltanto per la sua pietà spirituale (*deificam religionem*) – si potrebbe dire «il suo amore verso Dio» – che gli era stata donata. E nessuno può negare che questo sia un dono di Dio. [...] Il Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo glorifica chi lo glorificano» (VA 93, 4 e 94, 1).

Antonio, «amico di Dio», «guidato dalla grazia diventa uno strumento di grazia nelle mani di Dio» e figura di Cristo fra gli uomini. Le guarigioni sono opere che il Salvatore compie attraverso il «servo di Cristo» (VA 52,4). Lo stesso progresso spirituale, interiore, è dovuto e accompagnato dalla forza carismatica come dono di Dio⁴⁰.

Perciò Antonio non ha bisogno di indagare altri misteri di Dio. A lui basta «respirare sempre Cristo e credere in Lui» (VA 91). Lo dice chiaramente ai filosofi, ma anche ai suoi discepoli: «Io infatti sono cristiano», «poiché siete stati voi a venire da me, diventate come me» (VA 72).

3. Puntualizzazioni sulla lotta contro i demoni nella Vita Antonii

La lotta contro i demoni nella *Vita Antonii* da punto di vista del vescovo-teologo Atanasio si dovrebbe collocare nel contesto della teologia di Nicea. I demoni sono sia dei nemici esteriori che si ritrovano nel paganesimo, nell'idolatria, che provocano la persecuzione, sia dei nemici interiori, che si manifestano nella lotta spirituale e cercano di ostacolare il cammino del monaco/ cristiano verso la perfezione della vita. La vittoria della fede cristiana sul paganesimo e sull'idolatria apre un orizzonte alla libertà interiore e al dominio sul creato: persino il deserto diventa «paradiso».

³⁹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 71.

⁴⁰ Bartelink, *Introduction* 63.

1) *I demoni come nemici esteriori: paganesimo, idolatria, persecuzione dei cristiani*

I primi cristiani vivono in una società pagana, in mezzo ai culti pagani, oracoli, divinazioni. Essi paragonavano i demoni alle divinità pagane⁴¹. Una volta rivelato il vero culto di Dio con la venuta di Cristo, l'adorazione degli idoli, giustificata prima per l'ignoranza, non ha più giustificazione. Il fatto che il culto alle divinità antiche sia sotto il dominio di Satana è dimostrato dalla morte ingiusta dei martiri.

La violenza della persecuzione, che i pagani scatenavano contro i cristiani, veniva considerata come provocata dai demoni, e contro di loro dovevano lottare. Se i persecutori usano gli strumenti del diavolo per mantenere gli uomini nell'idolatria, il martire usa lo strumento di Cristo, la croce, per confessare la fede in Dio Padre.

I cristiani consideravano i demoni come complici della resistenza dei pagani a Cristo anche per la confusione che creano intorno alla religione: spingono a mantenere alcuni riti pagani perché sembrano vicini al culto cristiano., ad esempio, il battesimo e i bagni rituali, l'eucarestia e i misteri di Mitra; spingono a seguire alcune filosofie al posto della predicazione cristiana – gnosticismo ispirato dai demoni. Comunque, i demoni approfittano di tutto e cercano con tutti i mezzi confondere i cristiani e allontanarli dal Vangelo di Cristo. Perciò il cristiano deve opporsi agli spiriti demoniaci, che hanno agito nel paganesimo e nell'idolatria del passato, e che agiscono nelle persecuzioni presenti per impedire la manifestazione del Regno di Dio⁴².

Per Atanasio, l'idolatria, dopo la venuta di Cristo, è paragonabile al peccato di Adamo: mentre il peccato di Adamo ha guastato la bellezza e la bontà della creazione, con l'idolatria continuata dopo la venuta di Cristo, si rende vana la redenzione dell'uomo operata con l'incarnazione, morte e risurrezione del Signore. Tale redenzione consiste, come sottolinea la Tenace⁴³, nella liberazione dal rendere culto agli uomini, perché nessuna creatura va più adorata; dalla magia perché si è manifestato il Creatore di tutte le cose, di tutte le realtà; dal credere nell'influsso degli astri sulla nostra vita, perché alla Natività di Cristo gli astri si sono sottomessi al Verbo incarnato; dagli incantesimi e dai poteri oscuri, perché la venuta di Cristo ha scacciato i demoni dai luoghi in cui si sono insediati (il deserto, i sepolcri, ecc.);

⁴¹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 75 ss.

⁴² Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 77-78.

⁴³ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 79-80.

da ogni fatalità e destino, perché con la fede il cristiano viene introdotto nella Provvidenza divina: «Noi crediamo nella forza della divinità e nell'amore che ha mostrato per il genere umano. Questo non era impossibile a Dio» (VA 74); dalle opinioni dei filosofi, cioè dalla «superbia dei ragionamenti», perché Cristo ha rivelato la salvezza a tutti come sapienza della croce e ha affidato l'annuncio della buona novella ai piccoli e ai semplici.

In realtà, Atanasio, come altri maestri della lotta spirituale (Evagrio, Pseudo Macario), è convinto che la vittoria sui demoni è di Cristo: se la venuta di Cristo nel mondo, l'Incarnazione, ha portato la fine di ogni altra religione, la vita di Cristo nella persona battezzata realizza la fine del dominio del male sull'uomo.

2) *Le tentazioni e la persecuzione dell'uomo interiore*

I cristiani fanno una scoperta importante: quando non c'è la persecuzione esteriore o la confusione delle eresie, il diavolo, o l'anticristo, provoca una persecuzione nell'uomo interiore attraverso le passioni e i pensieri cattivi, che spesso si presentano come «legione» per sconfiggere il cristiano⁴⁴. La lotta contro i pensieri fa parte essenziale del cammino di evangelizzazione dell'uomo, così come la lotta contro le divinità pagane e la resistenza al potere pagano fino al martirio erano elementi essenziali nella nascita della Chiesa.

Anche nella situazione della libertà di praticare la fede cristiana, l'uomo rimane ancora spesso in balia a credenze pagane e non sarà facile evangelizzare l'uomo interiore, l'io profondo, senza una lotta contro nemici o potenze maligne, difficilmente identificabili senza una vita spirituale profonda⁴⁵.

Atanasio e i Padri cristiani spiegano che il male non è una divinità, perché solo Dio è tale. Anche se suggeriscono il male, i demoni non hanno nessun potere sull'uomo – lo testimonia Antonio: «il demone è debole come un fanciullo» (VA 6) –, perché solo l'uomo è creato ad immagine e somiglianza con Dio ed è chiamato a partecipare alla stessa vita divina. Allora è possibile la vittoria del credente nonostante

⁴⁴ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 78.

⁴⁵ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 78, che cita un articolo di J. Daniélou (*Démon dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène*) nel quale si rimanda ad Atenagora, *Difesa dei cristiani* 27, PG 6, 953 (II sec.), che indica i demoni come la sublimazione dell'inconscio.

la forza del demonio-pensiero che fa cadere nel peccato. Tale forza, che si manifesta come tentazione, rivela allo stesso tempo la capacità dell'uomo di scegliere il male o il bene, quindi di esercitare la sua libertà e di riconoscere Dio come suo Signore. La tentazione può essere vinta però solo dalla forza della fede⁴⁶, e per Atanasio, della fede nell'Incarnazione.

Siccome l'attività dei demoni fa parte dell'ambito della tentazione, la principale attività dei monaci nel deserto è la «lotta interiore»⁴⁷. In questa lotta, che nella *Vita Antonii* trova un ampio spazio, l'uomo già redento, partecipa all'economia della salvezza con: la volontà, seguendo quale suggestione seguire; con la libertà, orientandola sempre al maggior bene e sperimentando il gusto di Dio; ma anche con l'intelligenza, perché, dice Atanasio: Dio è *logos* e l'uomo creato a sua immagine è *logikos*. Invece, i demoni ci rendono simili a loro: irrazionali e stupidi⁴⁸. Perciò, per Atanasio, lottare contro le passioni, contro i pensieri malvagi, cioè contro i demoni che possono agire su questi elementi, è la massima intelligenza (cf. *VA* 74) per un monaco⁴⁹.

3) *Il modo di agire dei demoni e la risposta di Antonio/ del cristiano*

I demoni cominciano con l'agire sul corpo perché la tentazione di fondo riguarda, da una parte, la paura della morte, dall'altra, il desiderio di vivere e godere in tutti i sensi⁵⁰. Lo spirito cattivo cerca un corpo per poter godere di queste cose, delle quali, come spirito non può godere.

Cercando di identificare i demoni, Atanasio nella *Vita* afferma che essi non sono né divinità, né uomini, ma spiriti intermedi che partecipano di caratteristiche "divine" ma anche delle passioni umane, sfuggono al controllo dell'uomo e perciò

⁴⁶ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 80-81.

⁴⁷ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 86-87.

⁴⁸ Lo stesso argomento: «Gli uomini vinti dai piaceri immediati e dalle illusioni e inganni dei demoni, non si volsero alla verità, ma si immersero in mali e peccati sempre più numerosi, così che non sembravano più razionali, ma in base ai loro costumi erano considerati irrazionali» (Atanasio, *Incarnazione del Verbo*, 12 [60]).

⁴⁹ Si veda anche Pseudo Macario, *Omelia* VI.

⁵⁰ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 88 ss.

fanno paura; rappresentano l'opposizione del mondo a Cristo: essi impediscono la salita dell'uomo al cielo (VA 65,3) e si oppongono alla discesa del regno di Dio sulla terra. Atanasio scrive che Antonio «era stupito nel vedere contro quanti avversari dobbiamo lottare e con quante fatiche dobbiamo attraversare l'aria. [...] In questo infatti consiste il potere del nemico: nel combattere, e tentare e ostacolare chi attraversa l'aria» (VA 65,6-7).

Una volta nel corpo, lo spirito cattivo si mescola con l'anima, e nell'anima, suggerisce all'uomo pensieri che vengono considerati ispirazioni utili alla vita. In realtà sono *logismoi*, cioè suggestioni legate ad una passione, che portano alla morte dell'anima.

Siccome percepiamo la vita attraverso i sensi, il corpo è coinvolto per primo nella tentazione. Per questo motivo il monaco lotta contro il demone con armi che riguardano la vita nel corpo: digiuno, veglie, castità, privazioni, quindi rifiuta a dargli un corpo in cui godere e confessa la fede nella vita divina. Con la preghiera, l'invocazione del nome di Cristo, respinge i demoni e stabilisce il regno di Dio sulla terra: «preghiamo [perciò] perché il Signore ci assista nella vittoria contro il diavolo» (VA 34).

Cercando di identificare i demoni, Atanasio nella Vita afferma che essi non sono né divinità, né uomini, ma spiriti intermedi che partecipano di caratteristiche "divine" ma anche delle passioni umane, sfuggono al controllo dell'uomo e perciò fanno paura; rappresentano l'opposizione del mondo a Cristo: essi impediscono la salita dell'uomo al cielo (VA 65,3) e si oppongono alla discesa del regno di Dio sulla terra. Atanasio scrive che Antonio «era stupito nel vedere contro quanti avversari dobbiamo lottare e con quante fatiche dobbiamo attraversare l'aria. [...] In questo infatti consiste il potere del nemico: nel combattere, e tentare e ostacolare chi attraversa l'aria» (VA 65, 6-7).

I demoni usano un luogo ancora più sottile per tentare l'uomo, cioè l'immagine. Antonio avverte che i demoni foggiano immagini contro coloro che hanno paura (VA 13), e tentano di spaventare con vane immagini, (VA 23).

Atanasio dimostra come nella solitudine Antonio diventa esperto nell'identificare tali manifestazioni del diavolo e le tentazioni tramite fantasie, visioni, allucinazioni di bestie. La forma di queste fantasie dipende dal punto debole del monaco che il nemico vuole colpire. Infatti, le passioni sono come dei giganti che spaventano. Un

punto sempre debole dove agisce il nemico attraverso la tentazione è la fragilità della vita e la forza dell'istinto: la fame, la sete, il piacere sessuale. La paura di morire sbranato dalle bestie ricorda la fragilità umana rispetto al creato e il fatto che il creato non obbedisce più all'uomo dopo il peccato.

Quando l'uomo segue la tentazione fa spazio alla debolezza, lasciando che i demoni prendano il posto di Dio. Antonio, rimanendo strettamente legato a Cristo, riesce a rivelare la debolezza e l'inconsistenza dei suoi nemici e ripete spesso ai suoi discepoli di "non temere le loro apparizioni false" (VA 24), di non avere paura perché nella forma di una bestia feroce o di un branco di giganti numerosi (VA 9) si trovano le rappresentazioni mentali sostenute dalle passioni, e quindi sono nulla: «Se voi aveste qualche potere, sarebbe bastato che venisse uno solo di voi [...] segno della vostra debolezza è il fatto che voi assumiate l'aspetto di belve e di brutti» (VA 9).

Per scacciare questi «nemici terribili e astuti» (VA 21) è necessario l'aiuto del Signore «sigillo e muro di difesa» (VA 9) e la confessione della vera fede in Cristo «venuto per la salvezza dell'umanità» (VA 74).

All'interno della conformazione a Cristo, Antonio è preoccupato a memorizzare la Parola di Dio, diventando lui stesso una Bibbia vivente. Le parole della Scrittura sono per lui delle armi contro il nemico, simili alle pietre che schiacciano le teste dei serpenti. Per ciascuna bestia trova una parola di Dio che serve per la lapidazione del male. La stessa creazione è come un libro che gli parla del Creatore, dove trova le parole di Dio, quindi uno scalino che lo aiuta a salire verso l'alto.

Le armi di Antonio sono dunque: vita ascetica, attenzione ai pensieri, lotta spirituale quotidiana; rimanere nella cella, saldo nella vocazione, nonostante i rumori forti provocati dal nemico appunto per portare il monaco all'esterno, per determinarlo a ricercare la sicurezza fuori dalla cella, lontano dal deserto, suggerendogli di cambiare vita (VA 6). Al suggerimento di aumentare la preghiera di notte o il digiuno, Antonio avverte la tentazione di considerarsi già santo, e di superbia. In realtà, in questo consiste la grandezza di Antonio: si fida di Gesù, nella grazia che si riceve attraverso l'incarnazione del Figlio di Dio.

Altri modi di agire dei demoni per tentare il monaco sono le previsioni che si verificano e i miracoli. Antonio smaschera l'incapacità del demonio di predire il futuro perché solo Dio è padrone del tempo, e le profezie sono fatte sempre da

uomini scelti da Dio. Invece il demonio usa la conoscenza del presente vicino per parlare di un futuro prossimo⁵¹.

I demoni, esperti di falsità, presentano la menzogna come verità e così fanno allontanare da Dio (VA 29). Antonio smaschera anche questo procedimento, rivelando che i demoni non parlano «in nome della fede o della verità, ma per portare a disperazione le persone semplici e rendere inutile l'ascesi» (VA 25). Anche quando si presentano con fenomeni di luce, sotto sembianze di santi o perfino del Signore stesso, essi vogliono ingannare il monaco. Dice Antonio: «quella che appare in loro non è una luce vera; ma portano in sé un'anticipazione e una figurazione di quel vero fuoco che è preparato per loro» (VA 24).

Per concludere: l'insegnamento di Atanasio testimoniato dal combattimento di Antonio

Per Atanasio – teologo appassionato dell'Incarnazione del Verbo –, l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo costituiscono un unico mistero: «Dio divenne uomo affinché noi fossimo deificati»⁵². Con l'Incarnazione del Verbo, la stessa Immagine di Dio diventa presente, il Salvatore Gesù Cristo: Lui, che è Immagine del Padre ha restaurato l'uomo creato secondo l'immagine di Dio⁵³. L'insegnamento di Atanasio trova l'espressione nella testimonianza di Antonio.

Il peccato priva l'uomo della sua signoria, allontana dalla somiglianza con Dio, lo separa da Dio che è vita, avvicinandolo alla morte. Separato da Dio, l'uomo diventa strumento di peccato e al servizio del diavolo. Su questo punto, la teologia di Atanasio espressa nella *Vita Antonii* dice come nel peccato l'uomo perda l'intelligenza e il creato la sua bellezza, diventando luogo non di comunione con Dio, ma ambito di tentazione per vivere senza Dio⁵⁴.

⁵¹ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 90-91.

⁵² *Incarnazione del Verbo* 54, 129.

⁵³ Cf. *Incarnazione del Verbo*, 13, 61.

⁵⁴ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 96.

Il paganesimo, l'idolatria, l'attività dei demoni nella tentazione esprimono la realtà del peccato entrato nel mondo. La tentazione spinge l'uomo/ il monaco a preoccuparsi delle cose create, destinate a morire. La persecuzione, con la paura di morte, porta il cristiano all'apostasia, mentre il monaco nella vita ascetica è portato dalla paura della morte a cedere alla tentazione.

I demoni sono parte del creato e il loro potere sull'uomo redento è limitato. Essi ricevono potere dalle nostre paure, passioni, debolezze. Solo Cristo ha vinto la paura della morte e la tentazione di non fare la volontà di Dio perché ha abbracciato la sua croce. Perciò la croce è l'espressione della sua vittoria sui demoni e sulla morte, ma allo stesso tempo la manifestazione dell'amore del Figlio che fa la volontà del Padre⁵⁵. Per questo motivo il segno della croce allontana i demoni: «essi temono il segno della croce del Signore, giacché per mezzo di esso il Salvatore gli spogliò e trionfò su di loro» (VA 13; 35).

Vincere i demoni o meglio far vincere la croce appartiene alla fede cristiana. Infatti, la vita cristiana secondo il Vangelo, la vita spirituale o la «vita virtuosa» dà la grazia di vincere i demoni (VA 30), purifica il mondo dall'idolatria, distrugge la potenza del male⁵⁶.

Con la *Vita di Antonio* Atanasio dimostra che l'ascesi e l'eroicità della virtù non rappresentano lo scopo della vita monastica ma sono soltanto dei mezzi per manifestare come era l'uomo quando è stato creato⁵⁷, secondo l'immagine di Dio, e che significa per l'uomo ereditare il Regno di Dio:

«[...] non abbiamo bisogno di lasciare la nostra casa per raggiungere il regno dei cieli, né di attraversare il mare [...] 'Il regno dei cieli è dentro di voi' [...] E' compito nostro volere la virtù religiosa, giacché essa è in noi e si forma per opera nostra. La virtù nasce quando l'anima, conformemente alla propria natura, possiede la facoltà razionale [...] se resta come è stata creata [...] buona e retta. Quando invece l'anima devia e si allontana dalla propria natura, questo si chiama perversione dell'anima.

⁵⁵ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 97.

⁵⁶ Cf. A et C. Guillaumont, *Démon dans la plus ancienne littérature monastique*, in: "Démon", *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 3, Paris 1937-1995, 189-212, cit. da Tenace, *Cristiani si diventa* 97, n. 77.

⁵⁷ Cf. Tenace, *Cristiani si diventa* 94.

Non è quindi una cosa difficile: se restiamo come siamo stati creati, viviamo nella virtù religiosa, se invece pensiamo il male, saremo giudicati come malvagi. Se avessimo dovuto conquistare la virtù spirituale al di fuori di noi, le difficoltà non mancherebbero. Ma poiché essa è in noi, guardiamoci dai cattivi pensieri e custodiamo l'anima che il Signore ci ha dato come un deposito affinché, rimanendo essa in stato in cui l'ha foggata, Egli riconosca in noi la sua opera» (VA 20),

vuol dire immagine diventata somiglianza.

La salvezza portata da Cristo, cioè la restaurazione dell'uomo con la sua iniziale capacità di dominare, si esprime, da una parte, nella nuova signoria sul creato. Atanasio racconta come le bestie ascoltavano i comandi di Antonio: «Andate, e in nome del Signore non venite più qui. Temendo il suo ordine, le bestie non si avvicinarono più» (VA 50,9). Oppure: «Mentre vegliava di notte, vide le bestie, ed ecco, quasi tutte le belve che erano nel deserto, uscendo dalle loro tane, lo circondarono, ed egli stava in mezzo a loro» (VA 52,2). D'altra parte, attraverso la vita spirituale, l'uomo domina sulle passioni, quindi regna sull'anima, e l'anima spiritualizzata governa il corpo. Tale è il ristabilimento dell'ordine della creazione.

L'insegnamento di Atanasio, oltre i racconti «fantasiosi» della lotta di Antonio contro i demoni, trasmette una fede sana e ferma in Cristo ed esprime la fedeltà del monaco Antonio a Dio, a motivo di Cristo e sostenuta da Cristo. Lo dimostrano le confessioni di fede intercalate nell'insegnamento sui demoni: «Il Verbo di Dio [...] per la salvezza e il bene dell'umanità ha assunto corpo umano perché fosse partecipe della nascita umana, (*per communicationem humanae nativitatis*), perché gli uomini avessero in comune (*faciat communicare*) la natura divina e razionale» [cioè del Logos] (VA 74,4).

Antonio è il modello del monaco cristiano che si contrappone al modello di Ario: per Atanasio, il progresso spirituale è legato al Figlio: Antonio manifesta il Figlio e diventa un *alter Christus*. Ario invece vuole eliminare il Figlio negando la divinità del Verbo incarnato, si sostituisce al Figlio, come un eroe che vuole arrivare alla somiglianza con Dio non attraverso la grazia portata da Cristo, ma attraverso il proprio sforzo ascetico.

Antonio è il modello dell'opera di Cristo compiuta nella creatura e il «tipo» del compimento della teologia di Atanasio. Antonio è il modello della vocazione del battezzato: manifesta la potenza dello Spirito e partecipa alla vittoria di Cristo sul mondo.

La *Vita di Antonio* è un esempio di vita cristiana e di radicalità, che scaturisce dal Vangelo, che inizia e si fonda sul battesimo con una rinuncia a Satana e si svolge sotto il segno della risurrezione, per manifestare la gloria della «nuova creatura» in Cristo. Per tanto, la *Vita di Antonio* è importante non solo per la storia del monachesimo, ma più ancora per la comprensione della vita cristiana, per capire in categorie esistenziali il dogma di fede, per illustrare la vita cristiana.

La *Vita di Antonio* dimostra che la presenza di Cristo nel mondo e nel cristiano può evangelizzare persino il deserto (*VA* 44), quello fisico e quello interiore, e che la lotta spirituale del cristiano è «la risposta attiva alla grazia della fede e del battesimo»⁵⁸, per poter “respirare il Signore” (*VA* 91).

⁵⁸ M. Van Parys, Conclusioni, in AA.VV., *La lotta spirituale nella tradizione ortodossa*, Bose 2010, 335, cit. da Tenace, *Cristiani si diventa* 98.

L'ESORCISMO NEL RITO LATINO: TEOLOGIA, DISCERNIMENTO E PRASSI

MATTEO DE MEO¹

ABSTRACT. *Exorcism in the Latin rite: theology, discernment and practice.*

The theology of exorcism in the Latin Rite presupposes a full assent of faith to the data of Divine Revelation, which affirms the existence of the demonic world and its action on men and on creation. The discernment of an “ordinary” and “extraordinary” influence of the evil one requires careful discernment regulated by spiritual doctrine but also by modern human sciences where there is need.

Demonic possession phenomena intertwine with more or less serious forms of pathology that the deputy priest must find himself having to evaluate and manage. What is highlighted in the article is presented as a set of elements (theological, psychological and pastoral), which as “challenges” challenge ecclesial action and reflection, in view of an exorcistic practice not marked by provisionality or carelessness, but which present themselves as a path based on the criteria of discernment indicated by the Church and its doctrinal and pastoral practice.

Keyword: Exorcism, discerning-discernment, diabolical, daemon, possession, obsession, oppression Infestation.

REZUMAT. *Exorcismul în ritul latin: teologie, discernământ și practică.* Teologia exorcismului în ritul latin presupune un acord deplin de credință asupra datelor Revelației divine care afirmă existența lumii demonice și acțiunea ei asupra oamenilor și creației. Discernământul unei influențe „obișnuite” și „extraordinare” a celui rău necesită un discernământ atent reglementat de doctrina spirituală, dar și de științele umane moderne, unde necesitatea o cere.

¹ Matteo De Meo, parroco, teologo ed esorcista della Diocesi di San Severo in provincia di Foggia, già docente di Teologia fondamentale ed Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica Pugliese. E.mail: demeo.matteo@tiscali.it

Fenomenele de posesie demonică se împletesc cu forme de patologie, mai mult sau mai puțin grave, pe care preotul celebrant trebuie, uneori, să le evalueze și să le gestioneze. Articolul prezintă și evidențiază un ansamblu de elemente (teologice, psihologice și pastorale), care se constituie ca „provocări” ce interpelează acțiunea și reflecția eclesială, având în vedere o practică exorcistică ce nu este marcată de provizorietate sau de superficialitate, ci care se prezintă ca o acțiune bazată pe criteriile de discernământ indicate de Biserică și de practica ei doctrinală și pastorală.

Cuvinte cheie: exorcizare, discernământ, diabolic, demon, posesie, obsesie, vexare, infestare.

Quanto ci accingiamo a considerare non può prescindere ovviamente da un pieno assenso di fede a quei dati della Rivelazione Divina, secondo i quali la Chiesa sa con certezza che esiste il mondo demoniaco, costituito da angeli creati buoni da Dio, che si sono trasformati in malvagi, perché – con libera e inconvertibile scelta – hanno rifiutato Dio e il suo Regno.

Per la Rivelazione Divina, sappiamo dunque con certezza che Satana e i demoni non sono “un simbolo” del male, né figure mitiche, né *personificazioni* del male o del peccato, né allegorie, ma esseri reali.

La Rivelazione ci dice ancora che i demoni agiscono nel mondo umano con un fine ben preciso: suscitare e propagare la loro stessa opposizione a Dio, per separare anche gli uomini da Dio e condurli con sé alla perdizione eterna.

Nel perseguire tale scopo, sfruttano la possibilità che hanno d’interferire con la vita degli uomini ad un duplice livello: con un’azione detta “ordinaria”, tentandoli, cioè, al male; e con un’azione più rara e per questo detta “straordinaria” la quale, sulla base distingue in *vessazione*, *ossessione* o *possessione diabolica*. Nell’eventualità in cui l’azione straordinaria del demonio venga esercitata su cose che l’uomo usa, (quali possono essere un’abitazione o un oggetto o un luogo o anche animali), la si indica invece con il nome di *infestazione diabolica*.

Il lessico, che differenzia l’azione straordinaria del demonio in *vessazione*, *ossessione*, *possessione* e *infestazione*, è stato da tempo introdotto nell’ambito dell’Associazione Internazionale Esorcisti allo scopo di evitare le confusioni terminologiche

provocate dalle differenti specificazioni degli stessi termini riscontrabili in vari testi e poter giungere ad un linguaggio comune che evitasse fraintendimenti ed errori, sia nella ricerca scientifica, sia nello scambio di esperienze tra esorcisti.

Con il termine esorcismo s'intende, per lo più, presso i vari popoli e nelle differenti culture e religioni, un'azione (ossia un insieme di parole e/o di gesti) finalizzata a cacciare, allontanare, demoni, spiriti o entità maligne, da persone, luoghi o cose che si ritiene siano posseduti o infestati da loro, ovvero che sono suscettibili di diventare vittime o strumenti della loro malizia².

In passato, nella Chiesa Cattolica Latina, per spiegare l'esorcismo si è privilegiato il termine *adiuratio* (letteralmente traducibile con "scongiuro"), mentre al presente si è optato per il termine *petitio* (letteralmente traducibile con "richiesta"). Questo termine, applicato all'esorcismo, è impiegato dal nuovo DESQ al n. 11³. A seconda del contesto in cui viene usato, ognuno di questi due vocaboli esprime due diversi concetti: quello di preghiera rivolta a Dio, oppure quello di ordine impartito al demonio. Se *adiuratio* o *petitio* vengono usati in ordine a Dio hanno entrambi significato di supplica; se si usano in riferimento al demonio, hanno invece significato di comando⁴.

² "Exorcism is the act of driving out, or warding off, demons, or evil spirits, from persons, places, or things, which are believed to be possessed or infested by them, or are liable to become victims or instruments of their malice." Cf. voce "exorcism" in *Catholic Encyclopedia* (16.09.2019)

<https://www.catholicity.com/encyclopedia/e/exorcism.html>. Tale definizione generica corrisponde, nella sostanza, a quella offerta dai principali dizionari e testi enciclopedici.

³ Con l'abbreviazione DESQ d'ora in poi si intende il Rituale in vigore, *De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam*, Città del Vaticano, 2002.

⁴ "*Adiuratio potest esse deprecativa aut imperativa; deprecativa habetur cum aliquem deprecamur ut postulata concedat; imperativa cum aliquid alicui imperamus; deprecativa rogamus Deum ut per lesum Christum nobis suas gratias largiatur; imperativa utuntur Superiores cum interposito nomine Dei aut Sanctorum aliquid subditis imperant*" [L'*adiuratio* (= scongiuro) può essere deprecativa o imperativa; si ha l'*adiuratio* deprecativa quando supplichiamo qualcuno affinché conceda le cose domandate; imperativa quando comandiamo qualcosa a qualcuno; con la deprecativa preghiamo Dio affinché per mezzo di Gesù Cristo ci elargisca le sue grazie; l'imperativa la usano i Superiori quando, interposto il nome di Dio o dei Santi, comandano qualcosa ai sudditi]. A. Coronata, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque Cleri et Scholarum. De Sacramentis. Tractatus Canonici, III, De Matrimonio et de Sacramentalibus*, Taurini 1957, 1031, n. 741.

Due sono dunque i modi per mettere in atto un esorcismo:

a) o mediante una *petitio* (*adiuratio*) che è supplica, invocazione d'aiuto, prece rivolta a Dio, affinché intervenga e liberi dal maligno e dalla sua influenza nefasta. In questo caso il termine latino *petitio* assume il senso espresso dal vocabolo latino *deprecatio*.

b) o mediante una *petitio* (*adiuratio*) che è comando, ordine, impero, impartito allo spirito del male affinché lasci il posseduto e/o cessi di agire a danno dell'uomo. In questo caso il termine latino *petitio* assume il senso espresso dal vocabolo latino *imperium* (letteralmente: comando risoluto, ordine secco e intransigente).

Questi due modi di mettere in atto un esorcismo non sono in contrapposizione e fin dal principio sono stati impiegati dalla Chiesa Latina. Infatti, come si legge nel DESQ, «fin dal tempo degli Apostoli la Chiesa ha esercitato il potere ricevuto da Cristo di scacciare i demoni e di respingere il loro influsso (cfr. *At* 5, 16; 8, 7; 16, 18; 19, 12).

Esorcismo pubblico e esorcismo privato

In una prospettiva dottrinale, per esorcismo si può intendere «l'invocazione del nome di Dio, fatta con il fine di allontanare il demonio da una persona, animale, luogo o cosa. Quando si fa in nome della Chiesa, mediante persona legittimata e secondo i riti previsti, allora l'esorcismo si chiama *pubblico*, ed ha la validità propria dei sacramentali; diversamente è privato»⁵.

⁵ J. T. Martín De Agar, [*Commento al can. 1172*], in Università Di Navarra - Istituto Martín De azpilcueta, *Codice di Diritto Canonico. Edizione bilingue commentata*, a cura di P. Lombardía e J. I. Arrieta, Vol. II, Roma 1986, 837.

Esorcismo pubblico

In ambito cattolico si può parlare di esorcismo pubblico «quando la Chiesa domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona o un oggetto sia protetto contro l'influenza del Maligno e sottratto al suo dominio»⁶.

L'aggettivo *pubblico*, non significa che esso debba essere compiuto *davanti a tutti*, ovvero che all'esorcismo *possa partecipare o intervenire chiunque*, cosa che del resto il DESQ esclude⁷. Significa, invece ed esclusivamente, che questo genere di esorcismo impegna la Chiesa come tale, essendo l'esorcismo pubblico una «*petitio* del genere dei sacramentali, ossia un segno sacro per mezzo del quale “sono significati e vengono ottenuti, per impetrazione della Chiesa, effetti soprattutto spirituali”»⁸.

Di conseguenza, per celebrare un esorcismo pubblico si richiede, come per tutti i Sacramenti e sacramentali:

- a) un ministro idoneo,
- b) che realizzi l'esorcismo secondo riti approvati dalla Chiesa
- c) e con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa.

Tra l'esorcismo pubblico detto solenne (o grande esorcismo) e l'esorcismo pubblico detto semplice, contenuto nell' Appendice I del DESQ, si rilevano le seguenti differenze specifiche:

⁶ CCC (Catechismo della Chiesa Cattolica) n. 1673. Da notare che il testo latino del Catechismo recita: «*Cum Ecclesia publice et cum auctoritate, Iesu Christi nomine, petit ut quaedam persona vel res contra Maligni protegatur influxum et ab eius subtrahatur dominatu, id dicitur exorcismus*». CCC n. 1673 usa il verbo *petere*. La versione italiana di DESQ n. 7, che cita alla lettera CCC n. 1673, lo traduce infatti col verbo *comandare*.

⁷ Cfr. DESQ n. 33. Anche il *Rituale Romanum* dava le stesse indicazioni, cfr. *Rituale Romanum* n. 15.

⁸ «*[Exorcismus] petitio est de genere sacramentalium, sacrum igitur signum, quo 'effectus, praesertim spirituales, significantur et ex Ecclesiae impetratione obtinentur'*». DESQ n. 11.

a) L'esorcismo solenne (o grande esorcismo) può essere proferito su persone vittime di un'azione straordinaria del demonio. L'esorcismo semplice, invece, «quando cose e luoghi sono fatti in qualche modo oggetto dell'azione diabolica, come pure nelle varie forme di aversione e persecuzione nei confronti della Chiesa»⁹.

b) L'esorcismo solenne (o grande esorcismo) può essere proferito solo da sacerdoti a cui l'Ordinario competente ha dato espressa e peculiare licenza di esorcizzare a norma del can. 1172 del CIC¹⁰. L'esorcismo semplice, invece, oltre che dall'esorcista fornito di debita licenza, può essere proferito da un qualunque sacerdote, purché autorizzato dal Vescovo del luogo¹¹.

Si rende necessaria ora una riflessione sul “ministero” dell'esorcismo: chi è l'esorcista secondo le attuali disposizioni canoniche e dottrinali della Chiesa?

Il ministero dell'esorcistato, che la Chiesa ha istituito in ottemperanza al mandato di evangelizzare dato da Cristo ai discepoli¹² e che deriva dall'esempio del Signore Gesù,¹³ è regolato nella Chiesa Latina dalle seguenti fonti normative di carattere universale:

⁹ DESQ, [Appendix] I, n. 1. Da tenere presente che l'esorcismo pubblico semplice del RR, di cui quello proposto nell'Appendice I del DESQ è un rifacimento, da alcuni autori era ritenuto adatto a risolvere i casi in cui, dopo aver compiuto l'indagine richiesta, rimanesse un dubbio sulla veridicità della possessione diabolica. «... intellendo pro forma non sollemni illam de qua in textu *Ritual. Rom.*, tit. XI, c. 3, quae utique adhiberi de auctoritate Ordinarii poterit in casibus in quibus, investigatione peracta, dubium maneat an de vera obsessione agatur [...] intendendo per forma non solenne quella di cui si tratta nel testo del *Ritual. Rom.*, tit. XI, cap. 3, la quale potrà certamente essere impiegata con licenza dell'Ordinario nei casi in cui, dopo aver compiuto un'investigazione, rimanga il dubbio se si tratti di vera ossessione]». Coronata, *Institutiones Iuris Canonici* 1032, n. 741, nota 1; «... formam sollemniorum *Rit. Rom.* tit. XI, c. 2 requiri quando agitur de personis quae certo obsessae sunt; formulam vero *Rit. Rom.* tit. XI, n. 3 adhiberi posse in casu dubie obsessi [...] è richiesta la forma più solenne quando si tratta di persone che di sicuro sono ossesse. La formula invece del *Rit. Rom.* tit. XI, n. 3 può essere impiegata nel caso di un ossesso in modo dubbio]». Coronata, *Institutiones Iuris Canonici* 1032, n. 741, nota 1.

¹⁰ Cfr. anche DESQ n. 13.

¹¹ È quanto si desume chiaramente dalla rubrica di DESQ, [Appendix] I, n. 1.

¹² Cfr. Mt 10, 5-8; Mc 16, 15-20.

¹³ G. Brugnotto, Il ministero del sacerdote esorcista (can. 1172), *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 23, 2010, 89.

a) il Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983;

b) il nuovo rito degli esorcismi, dal titolo *De Exorcismis et Supplicationibus quibusdam*. Di questo nuovo rito è stata pubblicata nel 2004 una seconda edizione tipica emendata¹⁴.

Il can. 1172, § 1 recita: «Nessuno può proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi, se non ne ha ottenuto dall'Ordinario del luogo peculiare ed espressa licenza»¹⁵.

Ciò che il canone certamente proibisce è che si celebri l'esorcismo *pubblico solenne* (o *grande esorcismo*) senza una peculiare ed espressa licenza dell'Ordinario del luogo. In altre parole, la mancanza di una peculiare ed espressa licenza dell'Ordinario del luogo rende sicuramente illegittima la celebrazione del sacramentale dell'esorcismo, anche nel caso in cui a proferirlo sia un sacerdote e venga usato il Rituale approvato dalla Chiesa.

L'Ordinario del luogo a cui si riferisce il can. 1172, § 1 è di regola lo stesso Vescovo diocesano¹⁶ e quanti, equiparati dal diritto al Vescovo diocesano, presiedono una comunità di fedeli quali la prelatura territoriale, l'abbazia territoriale, il vicariato apostolico, la prefettura apostolica e l'amministrazione apostolica eretta stabilmente¹⁷.

Il can. 1172, § 2 recita: «L'Ordinario del luogo conceda tale licenza solo al sacerdote che sia ornato di pietà, di scienza, di prudenza e d'integrità di vita»¹⁸.

Mediante il conferimento della licenza di esorcizzare, al solo sacerdote viene affidato il ministero di esorcista o in modo stabile o "ad actum"¹⁹.

¹⁴ Va aggiunto che, non essendo il *Rituale Romanum* stato abrogato, le *Normae*, che nel Titulus XII *De exorcizandis obsessis a demonio* precedono il rito dell'esorcismo solenne, conservano integro il loro valore nei casi in cui il DESQ non abbia completamente riordinata nei suoi *Praenotanda* la materia trattata dalle *Normae*.

¹⁵ «*Nemo exorcismos in obsessos proferre legitime potest, nisi ab Ordinario loci peculiarem et expressam licentiam obtinuerit.*»

¹⁶ Cfr. DESQ n. 13.

¹⁷ Cfr. can. 368.

¹⁸ «*Haec licentia ab Ordinario loci concedatur tantummodo presbytero pietate, scientia, prudentia ac vitae integritate praedito.*»

¹⁹ Espressione latina indicante "per un singolo caso".

Ciò è comprensibile, perché, in merito alla pietà e all'integrità di vita, i mezzi che ogni sacerdote impiega per vivere coerentemente e fruttuosamente la sua vocazione sono gli stessi che gli esorcisti devono usare. Le cose, invece, cambiano in ordine alla scienza (che deve essere specifica) e, di riflesso, alla prudenza che ne applica i principi ai casi particolari.

Da quanto esposto circa le qualità che la Chiesa ricerca negli esorcisti ne consegue, tra l'altro, che un esorcista non deve spendere le sue energie per acquisire e/o far crescere in sé vere o presunte capacità che gli consentano di agire da "carismatico", correndo solo il rischio di sviluppare doni medianici (e quindi diabolici). Tali doni non sono necessari al suo ministero, né la Chiesa li richiede. Ancor meno ne consegue che un esorcista, rassegnato a non avere in sé doti straordinarie, possa ricorrere a carismatici o sensitivi i quali lo orientino nell'esercizio del suo ministero.

Il ministero dell'esorcistato richiede di essere svolto nella piena comunione ecclesiale, che si esprime anzitutto nel rapporto col proprio Vescovo diocesano. Detta comunione va ben al di là del mero ricorrere a lui nei casi che riguardano non cattolici e in altri particolarmente difficili,²⁰ e deve essere vissuta in modo tale che veramente tutto il ministero dell'esorcista si svolga sotto la guida del Vescovo della Diocesi²¹.

Discernimento

Padre Adolfo Tanquerey affermava:

«Quanto all'azione del demonio bisogna schivare i due eccessi: vi sono quelli che gli attribuiscono tutti i mali che ci accadono, dimenticando che ci sono in noi stati morbosi e inclinazioni cattive che provengono dalla triplice concupiscenza: cause naturali bastevoli a spiegare molte tentazioni. Ci sono altri, invece, che, dimenticando quanto la S. Scrittura e la Tradizione ci dicono dell'azione del demonio, non vogliono in nessun

²⁰ Cfr. DESQ n. 18.

²¹ Cfr. DESQ n. 13.

caso ammetterne l'intervento. A tener la retta via, la regola da seguire è questa: non accettare come fenomeni diabolici se non quelli che o per il carattere straordinario o per un complesso di circostanze denotano l'azione dello spirito maligno»²².

Diciamo subito che per un discernimento autorevole di una reale azione demoniaca straordinaria, nelle diverse forme con cui si può manifestare e che tra poco preciserò, compete al solo Sacerdote Esorcista. Si tratta di un principio dottrinale ribadito in alcuni documenti delle Chiese particolari. Ad esempio, la Conferenza Episcopale Italiana, nella Presentazione del nuovo Rituale degli Esorcismi in lingua vernacola, al n. 8 prescrive che *“nel dubbio circa la presenza di un influsso diabolico è necessario rivolgersi prima di tutto al discernimento dei Sacerdoti Esorcisti [...]”*²³.

Le ragioni di questa competenza sono tre.

- La prima è perché la Chiesa affida con peculiare mandato ai Sacerdoti Esorcisti il ministero di liberare i fedeli posseduti dal maligno, anche intimando ai demoni in nome di Dio di recedere, né di nuocere più, per qualunque ragione, alle creature umane.

- La seconda è perché l'azione esorcistica non è fatta soltanto di preghiere deprecative e imperative per scacciare il demonio, ma di diverse cose, tra le quali il discernimento e l'accompagnamento della persona tribolata occupano un posto importantissimo ed essenziale. Ora, i Sacerdoti Esorcisti godono, in forza del mandato ricevuto e dell'ufficio esercitato, di una specifica grazia di stato che li accompagna a partire dalla fase del discernimento.

²² cf. A. Tanquary, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, Cinisello Balsamo, 2018, 750.

²³ Anche la Commissione per il Culto Divino» della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti, nella risposta alla domanda «Quando e in che modo un fedele sofferente fa riferimento a un esorcista?» (When and how is an afflicted member of the faithful referred to an exorcist?), dopo aver affermato la necessità di stabilire protocolli diocesani prima che una persona venga indirizzata all'esorcista per una decisione finale sul possesso demoniaco, chiarisce che la determinazione effettiva se un fedele è realmente posseduto dal diavolo è fatta dalla Chiesa Cfr. (18.08.2019) <http://www.usccb.org/prayer-and-worship/sacraments-and-sacramentals/sacramentals-blessings/exorcism.cfm>.

● La terza è che se gli Ordinari competenti, nel concedere la licenza di esorcizzare, si attengono ai criteri che la Chiesa loro impone, ai Sacerdoti Esorcisti va riconosciuta una preparazione specifica che li rende idonei più di ogni altro al discernimento dell'azione diabolica straordinaria. Il nuovo Rito degli Esorcismi, infatti, nelle Premesse generali, al n. 13, afferma che «il ministero di esorcizzare le persone possedute dal maligno è affidato con speciale ed espressa licenza dell'Ordinario del luogo, non solo a sacerdoti di provata pietà, scienza, prudenza e integrità di vita, ma a sacerdoti che siano anche *specificamente preparati a tale ufficio*».

Quanto all'accompagnamento spirituale delle vittime di un'azione straordinaria del maligno, per le stesse ragioni sopra esposte anch'esso è di competenza del Sacerdote Esorcista, s'intende in tutto ciò che riguarda il cammino di liberazione dal demonio.

L'esperienza di molti di noi Esorcisti attesta che se un Sacerdote in cura d'anime invia un fedele da un Esorcista in modo frettoloso e superficiale (pensando magari dentro di sé: tanto se la sbrigherà lui!)

- causa quasi sempre una perdita di tempo per tutti;
- può provocare nei fedeli insoddisfazione e diffidenza verso i ministri della Chiesa, per non dire rabbia se si sentiranno eventualmente poi dire dall'Esorcista che non hanno bisogno del suo ministero;
- infine, può produrre dei danni anche irreparabili in alcuni soggetti psicologicamente fragili, i quali restano irrimediabilmente convinti, dal suggerimento loro dato dal Sacerdote, di essere vittime di un'azione straordinaria del demonio e così passano da un Esorcista all'altro, convinti di dover cercare uno "più forte" che li liberi.

Di conseguenza, è moralmente necessario che ogni Sacerdote conosca ciò che potrà servirgli per un primo discernimento sulla reale situazione del fedele circa possibili azioni demoniache straordinarie, ribadendo ancora una volta che il discernimento del Sacerdote in cura d'anime non ha come fine quello di acquisire la certezza morale dell'azione diabolica straordinaria (cosa che - come già detto - compete al solo Sacerdote Esorcista), ma ha lo scopo di verificare se ci sono le condizioni per consigliare, o addirittura sollecitare una persona a rivolgersi ad un Esorcista. Su questo punto è davvero importante avere le idee chiare.

Ai fini pratici del discernimento è, tuttavia, necessario evitare ogni scolasticismo, evitando, se ci fosse, la tendenza a fissare idee e concetti in schemi e principi troppo rigidi. Se, infatti, è doveroso saper cogliere la specificità delle varie forme dell'azione diabolica straordinaria, è ugualmente necessario tenere ben presente che assai di frequente - come l'esperienza dimostra - l'agire del demonio non si presenta con confini netti; al contrario, si verifica spesso l'intrecciarsi o l'assommarsi delle varie specie di detta azione, per cui, nel concreto, ci si imbatte in una vasta gamma di disturbi, di svariate forme e di differente gravità²⁴.

Le varie forme dell'azione straordinaria del demonio

Esaminiamo ora più da vicino queste diverse forme dell'azione straordinaria del demonio.

La vessazione diabolica

Indichiamo con il termine di *vessazioni diaboliche* aggressioni fisiche al corpo di una persona da parte dei demoni, senza però che essi possano assumerne il dominio, per cui il corpo rimane sotto il controllo di chi subisce tali aggressioni. La persona può subire tagli; oppure scottature; graffi; punture; morsi; bastonate; colpi che lasciano lividi; tumefazioni e piaghe a sangue; frattura di ossa; incisioni nella pelle di lettere, parole o segni che persistono per un certo tempo e che poi scompaiono; può subire spinte da una mano invisibile, che lo scaraventa violentemente al suolo o su una parete e altri fatti simili.

L'ossessione diabolica

Innanzitutto, cosa si intende per ossessione?

²⁴ Pertanto, una integrale visione dell'uomo come una unità sostanziale di anima e di corpo, che non si rompe mai, e la consapevolezza che i tre ambiti che costituiscono la natura umana (intellettivo, affettivo, organico) interagiscono fra di loro senza sovrapporsi, costituiscono delle precomprensioni necessarie per un retto discernimento a volte davvero non facile.

Le ossessioni nell'ambito medico psicologico sono definite come una categoria o una specifica tipologia di fenomeni cognitivi, pensieri o immagini mentali. Le ossessioni frequentemente si manifestano nei disturbi d'ansia ma non solo. Sono costituite da pensieri, impulsi, immagini mentali o rappresentazioni mentali egodistonici²⁵ che si presentano insistentemente e senza adeguata e apparente motivazione alla coscienza dell'individuo.

Indichiamo con il termine *ossessioni diaboliche* quelle azioni, da parte del demonio, volte ad aggredire e a tormentare l'uomo non nel corpo, come nel caso delle vessazioni, ma nella sfera psichica. Tale aggressione non è rivolta direttamente all'intelletto e alla libera volontà della persona, che sono facoltà spirituali, ma piuttosto ai sensi interni dell'immaginazione, dell'estimativa e alla memoria, che sono legati direttamente al cervello²⁶. Detti sensi interni sono, per natura, alle dipendenze dell'intelletto e della volontà ed è proprio in forza di questo vincolo che nell'ossessione diabolica intelletto e volontà sono indirettamente presi d'assalto e tormentati.

Nell'*ossessione diabolica*, come nella *vessazione*, non si ha una presa di possesso del corpo e l'azione del demonio resta circoscritta all'ambito psichico, ossia, come abbiamo sopra detto, ai sensi interni dell'uomo: immaginazione, estimativa e la memoria sensitiva. Non di rado le impressioni (immagini, sensazioni, ricordi) che il demonio comunica ai sensi interni appaiono fin da subito razionalmente assurde all'intelletto della persona che le riceve, ma incoercibili, cioè di tale portata ed intensità che la vittima non è in grado di respingerle²⁷.

²⁵ "Egodistonico" è qualunque comportamento o idea che non sia in armonia con i bisogni dell'Io, o specificatamente coerente con l'immagine e la percezione di sé che ha il soggetto.

²⁶ In questa vita terrena, l'intelletto e la volontà hanno bisogno delle strutture cerebrali per produrre i loro atti; tuttavia, essendo facoltà spirituali, esse sono indipendenti dal cervello stesso e ad esso superiori. Di fatto gli atti di inteliezione e di volizione possono essere prodotti anche senza il corpo, come avviene normalmente per ogni essere umano dopo la morte. Ma interessante in merito tutte le ultime ricerche nell'ambito delle neuroscienze, e il rapporto mente corpo, cervello.

²⁷ Il termine "incoercibile" o nell'equivalente sostantivo femminile ("incoercibilità") viene usato in Psichiatria per indicare pensieri, fantasie, immagini mentali, etc., dai quali il soggetto non riesce a prendere le distanze e che, pertanto, finisce per subire suo malgrado. Del resto la stessa etimologia del termine *ossessione* (dal lat. *obsidere*, assediare) ce lo ricorda. Si riscontra in diverse patologie mentali: Disturbo ossessivo, Disturbo ossessivo-compulsivo (DOC), Disturbo da attacchi di panico (DAP), sindromi schizofreniche, disturbi deliranti, ecc. Anche in questo caso, si tratta di una condizione abbastanza frequente nel disturbo diabolico, dal quale si differenzia, soprattutto,

Per esemplificare, la persona che subisce una *ossessione* di origine diabolica può sentirsi molestata da idee o da fantasie noiose, costanti ed estranee ai propri contenuti di coscienza, da pensieri, gesti, azioni, comportamenti, espressioni verbali ripetitivi e importuni, che la tormentano in continuazione e che in alcuni casi la occupano, fino a farla sentire sulla soglia della pazzia, che pazzia, però, non è²⁸.

Alcuni sono presi da improvvisi fremiti di angoscia, di disperazione o di ira, assolutamente estranei a quello che è il proprio temperamento, il proprio carattere e che non hanno un legame con la situazione esterna che stanno vivendo.

La casistica potrebbe dilungarsi di molto. Si tenga presente che, data la loro somiglianza con le malattie psichiatriche, il discernimento delle *ossessioni demoniache* non è sempre facile. Anzi, se l'ossessione non si manifesta contemporaneamente ad altri generi di azione straordinaria del maligno (vessazione e/o possessione), è di fatto la specie di azione diabolica più difficile da decifrare.

Il Pastore d'anime tenga presente che vi sono fenomeni - come quelli appena descritti - che hanno un'origine esclusivamente patologica, e la maggior parte dei casi rientra in questa categoria²⁹.

Permettetemi un breve inciso! La confusione tra malattie mentali e fenomeni diabolici avviene perché spesso si parla di malattie mentali come "malattie dell'anima". È bene essere chiari: le malattie dell'anima sono i peccati e i vizi, cioè "atti umani" che, per essere tali, richiedono la "piena avvertenza e deliberato consenso". Il demone ci istiga al peccato, ci incita a reiterare i comportamenti peccaminosi

per i contenuti, per lo più blasfemi, di chiara avversione al sacro o, comunque, contrari alla morale. Abbastanza frequenti sono anche i pensieri di auto od etero nocimento (pensieri suicidi o omicidi) che impongono, chiaramente, a priori, una diagnosi differenziale con il Disturbo depressivo e/o con le idee deliranti che caratterizzano, ad esempio, i disturbi psicotici. Cf. American Psychiatric Association, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Quinta Edizione*, Milano 2013 (= DSM5).

²⁸ Queste forme ossessive si riscontrano oltre che nel disturbo ossessivo propriamente detto, anche nella schizofrenia. Possono essere di origine esclusivamente patologica, altre amplificate in maniera abnorme da un'azione straordinaria del demone, altre pur manifestandosi con i sintomi di una patologia psichiatrica, hanno origine esclusivamente in un'azione straordinaria del demone.

²⁹ L'eventuale parere o diagnosi medica non deve mai essere accolta come un dato in assoluto. Va presa in considerazione nell'insieme della situazione delle circostanze, dei segni e degli indizi spirituali e morali emersi nella fase di discernimento. Inoltre, non entrare mai in merito di un trattamento medico specifico, a meno che non contraddica la morale.

fino a renderli “abiti operativi stabili”, cioè vizi. Le malattie mentali, per loro natura, intaccano proprio la “capacità di intendere e di volere”; ciò comporta che, per quanto esse possano produrre comportamenti riprovevoli, la responsabilità morale del soggetto agente sia fortemente condizionata dalla gravità della malattia stessa. La Chiesa da sempre invita a “rettamente distinguere” tra intervento diabolico straordinario e malattie psichiche, e a consultare “persone esperte” in medicina e psicologia in modo da evitare clamorosi errori. La Conferenza Episcopale Toscana nel 2014 ha pubblicato precise Indicazioni Pastorali nelle quali si stabilisce, addirittura, che *“in presenza di disturbi psichici o fisici di difficile interpretazione il sacerdote non procederà al Rito dell'esorcismo maggiore [...] Se una persona è affetta da disturbi psichici, praticarle preghiere di esorcismo sarebbe puramente illusorio e dannoso”*.

Ci sono poi ossessioni che, pur avendo un'origine naturale, sono amplificate in maniera abnorme da un'azione straordinaria del demonio. E infine ve sono alcune che, pur manifestandosi con i sintomi di una patologia psichiatrica, hanno origine in un'azione straordinaria del demonio³⁰.

È chiaro che nel primo genere di ossessioni la competenza è esclusivamente medica; nel secondo genere, medico ed Esorcista hanno ciascuno la propria parte da svolgere; nel terzo genere tocca all'Esorcista occuparsene.

C'è da precisare che psichiatri ed esorcisti non vanno messi sullo stesso piano: in caso di malattie, e in particolare di mali psichici, il ricorso ai medici deve rappresentare la prima cosa da farsi; il ricorso all'esorcista è necessario se ci si ritrova in presenza di sintomi del tutto particolari, o per la situazione globale del caso che fa sospettare altro dietro quei sintomi o quelle manifestazioni che potrebbero sembrare patologiche.

I casi che richiedono un rituale di liberazione da parte dell'esorcista, secondo accreditate statistiche, dovrebbero aggirarsi intorno al 2%, mentre il restante 98% è costituito da casi psichiatrici. Un dato che ritengo non debba essere considerato in forma assoluta, per tre motivi:

1) Bisogna vedere i pattern di riferimento della statistica: cosa si ritiene per “rituale di liberazione”.

³⁰ Nota Conferenza Episcopale Toscana, *Gli Esorcismi*, n.17, Firenze: 23. 2. 1997. (16.09.2019) <http://www.diosalva.net/wp-content/uploads/nota-pastorale-conferenza-episcopale-toscana.pdf>

2) molti casi vanno sottoposti a discernimento seppur non di possessione, per altre influenze demoniache, a volte necessitanti di una robusta direzione spirituale. Da non sottovalutare i casi di infestazione diabolica. Io ho tre casi accertati personalmente (luogo di lavoro, famiglia, coppia).

3) Porrei pertanto molta attenzione a non far dipendere da quel 98% la necessità e l'ordinarietà di un discernimento per una realtà come quella dell'azione straordinaria a vari livelli, che seppur minoritaria, non è così rara e sta subendo un incremento per tutta una serie di motivi³¹.

La possessione diabolica

Indichiamo con l'espressione *possessione diabolica* la presenza e l'azione di uno o più demoni in un corpo umano, che in determinati momenti esercitano un controllo dispotico su di esso, facendolo muovere e/o parlare senza che la vittima possa fare nulla per evitarlo, anche nei casi in cui mantiene la coscienza di ciò che le sta avvenendo.

Nei momenti di manifestazione del demonio, la vittima può vivere stati di coscienza alterati che, nei loro estremi, vanno dalla totale mancanza di consapevolezza di ciò che avviene dentro e fuori di sé, alla piena cognizione di ciò che il demonio dice e opera attraverso il suo corpo, con numerose varianti in ordine al ricordo di quanto è accaduto e alla valutazione di ciò che si è sperimentato.

La *possessione diabolica* è una presenza permanente del demonio nel corpo, la cui manifestazione però non è continua. Nei periodi in cui tale azione non si manifesta e che possono essere più o meno lunghi (ore, giorni, o anche varie settimane), la vittima riesce ad avere una vita quasi "normale".

La *possessione diabolica* è essenzialmente differente da ciò che in psichiatria e in psicologia clinica viene genericamente indicato come *disturbo di personalità*. Nelle varie specie di disturbo di personalità il soggetto è sempre lo stesso, ossia la persona

³¹ «Solo nel 2016, sono stati 500.000 gli italiani che hanno richiesto un esorcismo, convinti che qualcuno in famiglia fosse stato posseduto dal demonio» cf. (18.08.2019)
<https://www.esquire.com/it/news/attualita/a25295608/esorcismo-italia/>

umana colpita da una malattia³². Nella *possessione diabolica*, invece, un essere estraneo dotato di personalità propria, cioè il demonio, con la propria intelligenza e volontà subentra nella persona controllandone il corpo. Il demonio blocca, paralizza, sospende il dominio che normalmente l'anima umana, attraverso le sue facoltà intellettiva e volitiva, esercita sulla parte somatica della persona, sostituendosi ad essa nel controllo e nella direzione del corpo.

Il demonio fa compiere alle membra del corpo i movimenti che egli vuole; imprime sulla fisionomia del volto della persona, in particolare negli occhi e nella bocca, i tratti caratteristici che svelano la sua collera, il suo orgoglio, la sua presunzione, il suo disprezzo, la sua volontà di ingannare, di terrorizzare, la sua ribellione e avversione a Dio, ma anche la sua paura. Guarda con gli occhi del posseduto e parla con la sua bocca. Dimostra di conoscere cose che la persona da lui posseduta non sa. La verifica della presenza di quest'ultimo fenomeno, *associato all'avversione al sacro*, è uno dei criteri fondamentali, per discernere se ci troviamo di fronte a una malattia psichica o a una *possessione*. Quando si tratta di schizofrenia o del cosiddetto "sdoppiamento di personalità"³³ - tipico delle malattie psichiche da non confondere con il fenomeno della *sostituzione di personalità*, proprio della *possessione*, la persona, infatti, può manifestare solo quello che esiste nel suo inconscio, oppure quello che è presente nei suoi ricordi, ma non può sapere né dire cose che non ha mai né ascoltato, né visto, né imparato a meno che non abbia poteri

³² Uno degli aspetti caratterizzante una struttura patologica delirante è "l'autocentrismo". Quasi sempre un delirio, anche quello più perfettamente organizzato e strutturato, ha come protagonista centrale il "soggetto". Un dato molto importante in una diagnosi differenziale è considerarlo nelle sue tre caratteristiche riportate anche nel DSM5: a. *certezza soggettiva assoluta*; b. *incorreggibilità*; c. *impossibilità del contenuto/alterazione del giudizio di realtà*. Anche se in sé non sono sufficienti a definire una idea come delirante o normale, cf. DSM5, 103.

³³ DDI disturbo dissociativo dell'identità (DDI o DID: Disturbo multiplo di personalità). Nella denominazione e nella stessa classificazione della patologia e dei sintomi, sussiste un problema di natura metafisico che contraddice la visione cristiana di "persona". Essendo la personalità un insieme di accidenti (qualità) in una persona, non possono sussistere contemporaneamente più personalità. La persona è indivisibile perché «individua personalità» non è possibile avere più di una personalità che coesistono nella stessa sostanza.

Casi gravi di disturbi di personalità multipla sono davvero rari e spesso senza una specifica causa nota (diagnosi differenziata) limitandosi alla etichettatura dei sintomi.

preternaturali (e quindi di origine diabolica). Una personalità “sdoppiata” non è in grado di avere conoscenze che superano le possibilità umane, conoscenze che invece il demonio mostra di possedere e non può avere manifestazioni che superano le capacità naturali dell'uomo, cose che il demonio è in grado di fare³⁴.

Ad esempio: una persona non può improvvisamente parlare correntemente lingue che non ha mai imparato o capire chi le parla³⁵, fenomeno, questo, rilevato spesso dalla comune esperienza degli esorcisti in varie *possessioni diaboliche*, e anche da qualche scienziato, in casi di ipnosi e di fenomeni “medianici”³⁶.

Una persona non può conoscere particolari precisi della vita di un'altra persona, se non l'ha mai incontrata né conosciuta in alcun modo (eccetto per alcuni santi per volontà divina). Anche i demoni sanno cose o fatti che la persona da essi posseduta non può sapere. Una cosa che essi conoscono benissimo sono i nostri peccati, mai però Dio permette loro di manifestarli se sono stati umilmente confessati. Dio, tuttavia, può costringere il demonio attraverso la persona posseduta - come talvolta è accaduto - a svelare un peccato nascosto, se non è stato già assolto mediante la confessione e il perdono.

Un altro fenomeno che, sia pure assai raramente, può accadere durante manifestazioni di *possessione diabolica* - e che rientra sempre in quella sfera di capacità

³⁴ Ex. caso Millighan Ohio USA 1977. Si etichettano come sintomatologia alcuni eventi inspiegabili in natura, e che costituiscono propriamente i segni che rinviano ad una azione preternaturale. Mancando di ragion sufficiente tutt'oggi molte di queste diagnosi hanno aspetti non conclusivi.

³⁵ Qui non si tratta di quel fenomeno che in ambito psichiatrico viene definito come l'“alterazione del linguaggio” che si osserva in alcune persone affette da schizofrenia, e che si presenta come un modo di parlare incoerente e disordinato ma si tratta della conoscenza logica di una lingua. Cf. A. Pennisi, *Psicopatologia del Linguaggio, Storia, Analisi, Filosofia della mente*, Roma, 1998.

³⁶ Si dà il caso che alcuni scienziati o pensatori si siano “interessati”, talvolta, anche all'esoterismo e all'occultismo o, più semplicemente, all'ipnosi. Ad esempio in Italia, Emilio Servadio, figura indiscussa di intellettuale è stato, oltre che fondatore della psicoanalisi italiana, personaggio alquanto discutibile. È stato fautore dell'ipnosi (che, è inconciliabile con la fede cristiana) e si è dedicato, fin da giovane all'esoterismo, fino a fondare la “Società Italiana di Metapsichica”, che poi muterà il nome in “Società Italiana di Parapsicologia”. Durante le sedute spiritiche, alle quali partecipava, aveva modo di usare la medianità -che quindi conosceva bene-, salvo poi indirizzare all'esorcista casi plateali di possessione. Cf. (16.09.2019)

<https://www.aspi.unimib.it/collections/entity/detail/140/>.

che superano le reali possibilità dell'uomo - è la "levitazione", cioè il sollevarsi in alto del corpo della persona oppure il suo spostamento da un luogo a un altro³⁷.

Questo fenomeno, come sappiamo, è stato registrato talvolta anche nella vita di vari mistici, prevalentemente durante momenti di preghiera; tuttavia, quando è associato alla conoscenza di cose occulte e all'avversione al sacro, non può essere certamente attribuito a Dio o agli angeli, ma va riconosciuto come segno d'intervento diabolico.

Un altro fenomeno, registrato, talora, durante una possessione diabolica, è quello della comparsa improvvisa di oggetti. L'esperienza comune di molti Esorcisti testimonia che dalla bocca, sul corpo o nel luogo dove si svolge l'esorcismo - ad esempio sul pavimento circostante o su un tavolo - possono comparire oggetti come: aghi, chiodi, pezzi di catene, sassi, ciocche di capelli, vetri, pezzi di stoffa, pezzi di carne, corde, anelli, orecchini, lamine taglienti - che tuttavia non feriscono - e altre cose, tra le più varie.

Il demonio, nei casi di possessione potrebbe manifestarsi nella persona con iniziali scosse nel corpo, altre volte con una specie di breve sonno profondo, a cui fanno seguito talvolta una serie di risate perfide, alternate a tossi convulse, ringhi, deformazione del volto della persona, aspetto aggressivo.

Gli sguardi potrebbero alternarsi a momenti in cui le palpebre si chiudono in maniera serrata e, se si aprono (con gran fatica), si vedono le pupille completamente rivoltate nella parte superiore o inferiore della cavità orbitale, che appare totalmente bianca.

La voce potrebbe assumere un tono cavernoso, rauco, oppure baritonale, altre volte stridulo o metallico.

Il Pastore d'anime tenga presente che il possesso di un corpo umano, da parte di uno spirito maligno, non è da confondere con il legame morale che il diavolo ha con l'anima di chi si trova in peccato mortale.

³⁷ Un fenomeno che non trova nessuna spiegazione razionale in quella dimensione del "potenziale umano", o di pseudo spiegazioni scientifiche nell'ambito "paranormale", quale psicocinesi; e neanche dell'ambito dei fenomeni "antigravitazionali" riprodotti in laboratorio quali, "levitazione acustica", o di "ologrammi acustici".

L'anima del peccatore è certamente schiava di satana, ma non ne segue che il corpo di chi vive in peccato mortale sia necessariamente posseduto da un demone. La maggioranza di coloro che sono in peccato mortale non ha le manifestazioni sin qui descritte. Solo alcuni hanno contemporaneamente sia l'anima schiava del demone (perché in peccato mortale), sia la possessione demoniaca del corpo.

Ci sono, poi, persone possedute nel corpo, ma la cui anima è inabitata da Dio, perché vivono nella grazia santificante. Se morissero in questo stato, anche se vittime di una possessione diabolica, non avrebbero alcun problema a raggiungere l'eterna salvezza. Non c'è, infatti, contraddizione tra possessione diabolica del corpo e vita di grazia, perché la prima riguarda il corpo di una persona, la seconda la sua anima.

Si comprende dunque quanto affermato nella Presentazione del nuovo Rito degli esorcismi: «i fenomeni diabolici straordinari [della possessione, dell'ossessione, della vessazione e dell'infestazione...] provocano certo grandi sofferenze, ma di per sé non allontanano da Dio e non hanno la gravità del peccato»³⁸.

Si tenga ben presente che uno dei criteri per distinguere l'origine di fatti o segni che travalicano il confine naturale umano è anche il seguente: «Tutto ciò che supera le possibilità naturali dell'uomo, se non proviene da Dio, proviene da satana. Non esistono stati intermedi».

I segni da considerare nel discernimento

I segni che il *Rituale Romanum*, come anche il nuovo Rito degli esorcismi, riporta nelle indicazioni sul discernimento; e cioè: parlare correntemente lingue sconosciute o capire chi le parla; conoscere fatti distanti o nascosti; dimostrare di avere delle forze superiori all'età e alla naturale condizione della persona. Al n.° 3 delle norme, il *Rituale Romanum*, elenca questi segni, introducendoli con queste parole: «*Possono essere segni della presenza del demone*», premettendo in tal modo che, anche se non necessariamente, questi segni hanno sempre origine in una presenza demoniaca, tuttavia, spesso si manifestano nei casi di possessione.

³⁸ *Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari*, Presentazione della Conferenza Episcopale Italiana, n. 7.

Inoltre, attingendo ad una esperienza secolare, dopo aver elencato i tre segni precedenti, aggiunge: “E altri fenomeni di questo genere che più sono numerosi e più sono indicativi”, lasciando così aperto il campo alla possibilità di molte altre manifestazioni dell’azione straordinaria del demonio, oltre i tre che ha elencati. Primo fra tutti, il segno di una violenta avversione al sacro, che il Rituale Romanum non riporta espressamente, in quanto probabilmente lo dà per scontato e che, invece, il nuovo Rito degli esorcismi riporta al n.°16 delle Premesse Generali, dove dice: «*Occorre perciò fare attenzione anche ad altri segni, soprattutto di ordine morale e spirituale, che rivelano, sotto forma diversa, l'intervento diabolico.* Possono essere una forte avversione a Dio, alla Santissima Persona di Gesù, alla Beata Vergine Maria, ai Santi, alla Chiesa, alla Parola di Dio, alle realtà sacre, soprattutto ai sacramenti, alle immagini sacre».

Tuttavia, anche davanti a certe manifestazioni, l’esorcista deve sempre valutare i segni non con superficialità, ma con estrema cautela e prudenza: l’avversione al sacro, infatti, potrebbe essere segno di una reale azione demoniaca, ma talora potrebbe essere una simulazione così come anche la forza che si sprigiona dal corpo potrebbe essere un linguaggio inventato dalla fantasia della persona.

Quando, però, queste manifestazioni si associano a cose che sono assolutamente da escludere nelle capacità di quella persona o nelle espressioni della sua personalità, ecco allora che l’azione del demonio può diventare una certezza morale.

Un criterio, spesso usato per discernimento più profondo, è quello di verificare, davanti ad una manifestazione di avversione al sacro, di forza incredibile o di lingue sconosciute, se c’è l’associarsi del fenomeno di conoscenza di cose che la persona certamente non può in alcun modo sapere.

Avendo chiaro il suaccennato criterio fondamentale che «tutto ciò che supera le possibilità naturali dell’uomo, se non proviene da Dio, proviene da satana», la prima fase è quella di un attento ascolto, tanta osservazione, e molta pazienza, prendendo nota di ogni fatto descritto.

Ovviamente una domanda che non si può mai omettere è ha consultato medici, psicologi, psichiatri ed eventualmente lì dove è possibile entrare in collaborazione.

Importante durante il discernimento è fare attenzione a non confondere mai le cause con gli effetti. Se una persona dice di essersi esposta a situazioni che possono causare un’azione diabolica straordinaria, non vuol dire necessariamente che i malesseri

che le stanno capitando sono certamente da ricondurre a un'azione straordinaria del demonio. Non è infatti automatico che una persona che si sia esposta a situazioni che possono causare un'azione diabolica straordinaria (maghi, fattucchieri, sette sataniche, spiritismo ec.), poi debba essere in seguito sicuramente vittima di un'aggressione demoniaca straordinaria. È solo dagli effetti che un'eventuale presenza e attività straordinaria del demonio produce che si fa la diagnosi e si può sospettare tale azione, non dai fatti che potrebbero essere le possibili cause di questa azione.

La fase del discernimento, o diagnostica, è quella più necessaria e delicata. Essa ha come scopo l'analisi attenta dei disturbi o dei malesseri o dei fenomeni anormali che vengono descritti, per verificare se si spiegano per mezzo di leggi naturali oppure possono, o addirittura devono, essere spiegati con l'intervento di un'azione straordinaria del demonio.

Questo esame è possibile - ovviamente - solo se il Sacerdote conosce «i possibili segni per mezzo dei quali si identifica un'azione straordinaria del demonio».

Pertanto, bisogna che si ponga attenzione non sulle possibili cause del presunto disturbo demoniaco, ma sul disturbo stesso, ossia sugli effetti che la presunta azione diabolica straordinaria provoca nella persona che se ne considera vittima. **Perché è solo dagli effetti reali, concreti, verificabili nella vita di una persona che noi possiamo dedurre l'azione straordinaria del demonio o l'inconsistenza di questa azione e non da ciò che potrebbe esserne stata causa.**

Ci sono situazioni in cui appare subito lampante che non si ha a che fare con il demonio, nonostante il fedele affermi addirittura di vedere gli spiriti maligni e di essere tormentato in vari modi da essi, come nel caso di persone afflitte da seri disturbi mentali, resi evidenti dal loro stesso portamento e dal modo di esprimersi. Eppure, nonostante l'innegabilità del disturbo mentale, a volte confermato dal fatto che sono in trattamento psichiatrico, succede che si consigli loro di rivolgersi ad un esorcista. Questo è un grave errore³⁹.

³⁹ In alcuni casi (in cui è palese già dalla descrizione della situazione una probabile patologia in corso) la cosa da farsi è inviare il soggetto da un medico, magari di fiducia, ed eventualmente rimanere in contatto con lui. A volte certi deliri, o condizioni patologiche, possono strutturarsi anche solo dicendo al soggetto psicolabile di rivolgersi all'esorcista.

Solo se si raggiunge la “certezza morale” ovvero la conoscenza dell’origine preternaturale di fatti ed eventi, oltre ogni ragionevole dubbio è lecito procedere nella celebrazione dell’esorcismo secondo quanto disposto dal Rituale in uso nella Chiesa Latina.

ESORCISMO ED ESORCISTA NELLA DISCIPLINA CANONICA DELLA CHIESA CATTOLICA

WILLIAM BLEIZIFFER¹

SUMMARY. *Exorcism and exorcist in the canonical discipline of the Catholic Church.* The study aims to present an overview of the reality of the exorcism and the exorcist in the Catholic Church, having as a starting point the disciplinary and canonical dimension, as it results from the canonical law, the interventions of the Magisterium and other theological studies that deal with the argument. The liturgical dimension of this reality is then evaluated on the basis of the differences presented by the different traditions of the Catholic Church, especially Latin and Byzantine. Finally, it will be presented briefly, with the clear intention to promote the deep understanding and significance of this reality, but also to mark the attention they enjoyed in the last period, some masterful interventions regarding both the exorcisms and the healing prayers.

Keywords: exorcism, exorcist, devil, diabolical possession, canonical norm, discipline, sacramental, healing prayers, presbyter.

REZUMAT. *Exorcism și exorcist în disciplina canonică a Bisericii Catolice.* Studiul își propune să prezinte o imagine de ansamblu asupra realității exorcismului și a exorcistului în Biserica Catolică, având ca punct de plecare preponderent dimensiunea disciplinară și canonică, așa cum rezultă aceasta din legislația canonică, din intervențiile Magisteriului și din alte studii teologice care tratează argumentul. Este apoi evaluată și

¹ William Bleiziffer, docente universitario di Diritto canonico dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, dipartimento Blaj; prete dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș. E.mail: william.bleiziffer@ubbcluj.ro

dimensiunea liturgică a acestei realități în baza diferențelor pe care le prezintă diferitele tradiții ale Bisericii Catolice, în special latină și bizantină. În final, va fi prezentat succint, cu intenția clară de a favoriza înțelegerea și semnificația profundă a acestei realități, dar și de a marca atenția de care se bucură în ultima perioadă, câteva intervenții magistrale care privesc atât exorcismele cât și rugăciunile de vindecare.

Cuvinte cheie: exorcism, exorcist, diavol, posesie diabolică, normă canonică, disciplină, sacramental, rugăciuni de vindecare, prezbiter.

*Sorga Dio, i suoi nemici si disperdano;
e fuggano davanti a Lui quelli che Lo odiano.*

*Come si disperde il fumo, si disperdano:
come fonde la cera di fronte al fuoco,
così periscano gli empi davanti a Dio.*

Salmo 67 (68).

Premessa

Dalle parole del salmo 67 poste in esergo al presente saggio, incipit dell'esorcismo privato² di Leone XIII, che la tradizione orientale utilizza nella celebrazione della festa di Risurrezione nella notte di Pasqua³, possiamo facilmente comprendere alcuni significati di questa preghiera privata che ha precise valenze esorcistiche. Ma cos'è un esorcismo e chi è in grado di compierlo? Come va interpretato l'esorcismo dalla teologia attuale e qual è la disciplina della Chiesa che regola l'amministrazione

² *Exorcismus in Satanam et Angelos apostaticos iussu Leonis PP. XIII editus*, esorcismo di Leone XIII contro satana e gli angeli ribelli: AAS 1890, 743; (14.09.2019). <http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-23-1890-91-ocr.pdf> Questo esorcismo, composto il 13 ottobre 1884 per volontà del Pontefice, doveva essere recitato al termine della celebrazione eucaristica e alla fine di ogni Messa bassa, ed era riservato al vescovo e ai sacerdoti da lui espressamente autorizzati; poteva essere recitato dai fedeli solo privatamente.

³ *Antologhion* vol. III, Roma 2014, 16.

di un atto liturgico, di un sacramentale, di così grande sensibilità pastorale? A questi interrogativi cerchiamo di rispondere nel presente studio, facendo perno sulla legislazione canonica della Chiesa Cattolica, e su alcuni interventi del Magistero, nonché su alcuni studi teologici sull'argomento.

Ci proponiamo di presentare una visione complessiva dell'esorcismo per considerare poi il protagonista di questa preghiera particolare della Chiesa partendo da un punto di vista prevalentemente disciplinare e canonico. La questione liturgica di questa realtà è poi valutata a partire dalle differenze che rivestono le varie tradizioni della Chiesa Cattolica, specificatamente latina e bizantina. Infine presenteremo succintamente, col chiaro intento di favorire la comprensione e il significato profondo, nonché l'attenzione di cui gode ultimamente, alcuni interventi magisteriali che riguardano sia gli esorcismi sia le preghiere di liberazione.

La bibliografia utilizzata in questo studio proviene maggiormente dall'ambito latino di lingua italiana, anche se il ricorso ad opere e autori internazionali ci ha dato la possibilità di inquadrare meglio, crediamo, l'argomento.

L'esorcismo nella Chiesa

Non è facile parlare di preghiere di liberazione, esorcismi, possessioni malefiche, infestazioni, e dunque di Satana e della sua azione straordinaria. Quello degli esorcismi è un tema che la Chiesa Cattolica considera con grande attenzione, non solo per la delicatezza dell'argomento ma anche per l'incredulità o addirittura per la negazione di una realtà dogmatica su cui la Chiesa si è espressa, a partire dall'insegnamento e dalle opere compiute dal suo Fondatore, nettamente e con grande chiarezza⁴. Nonostante si tratti di realtà inconfutabili, non tutti credono nell'esistenza di Satana o la interpretano addirittura come una "realtà simbolica, non come realtà personale";⁵

⁴ Basti analizzare la voce "Daemones" in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione, a cura di G. Alberigo – G. Dossetti – P.P. Ioannou – C. Leonardi – P. Prodi, Consultante H. Jedin, Bologna 1991⁴, indici 110; oppure "Diavolo" ed "Esorcista" in *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moris*, edizione bilingue, Peter Hünermann (a cura di), Bologna 1996² indici, 324 e 330.

⁵ Intervista (14.09.2019) <https://www.tempi.it/meeting-il-diavolo-esiste-solo-come-realta-simbolica/>

e questo avviene, purtroppo, anche all'interno della Chiesa, pur trattandosi di casi isolati⁶.

La negazione di una realtà non significa necessariamente la sua inesistenza, e se la lotta contro il male è un'attività quotidiana che la Chiesa con i suoi ministri svolge, questa non è certo una novità. Se la rimozione del diavolo sembra essere un fenomeno che ha caratterizzato in modo particolare gli ultimi cinquant'anni, la riscoperta del significato che possiede la lotta contro il *perversito e il perversitore*, per usare un'espressione di Papa Paolo VI, non desta meraviglia o incomprensioni⁷. Il magistero costante, progressivo e tanto più insistente dei Pontefici, ha sottolineato quanto sia oggi distruttrice l'azione di Satana⁸. A partire da questo magistero, teologi, padri spirituali ed esorcisti hanno saputo rispondere alle esigenze pastorali di tanti fedeli afflitti, lavorando con profitto anche in maniera organizzata sotto gli auspici dell'Associazione Internazionale Esorcisti (AIE),⁹ *riscoprendo* così la necessità e l'importanza tanto teologica quanto pastorale e spirituale dell'esorcismo.

⁶ Ricordiamo solo due casi noti a titolo di esempio: Herbert Haag, noto teologo autore del volume *Abschied vom Teufel*, pubblicato nel 1969 e successivamente in altre edizioni, e tradotto l'anno successivo in italiano sotto il titolo *La liquidazione del diavolo?* dalla casa editrice Queriniana di Brescia; e uno più recente, che ha acceso ampi dibattiti dopo alcune infelici affermazioni del Preposito generale dei gesuiti p. Arturo Sosa Abascal in un'intervista apparsa sul periodico online "Tempi.it" Meeting: «Il diavolo esiste solo come realtà simbolica», 21 agosto 2019. (14.09.2019) <https://www.tempi.it/meeting-il-diavolo-esiste-solo-come-realta-simbolica/>.

⁷ Si parla recentemente addirittura di un progetto teologico-politico per il recupero dell'esorcismo: T. Pires, Esorcismo e possessione nell'Italia contemporanea: un'analisi storico-antropologica, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Costruzione dell'identità e prospettive transnazionali*, 38, 2/2019 (26.09.2019) http://www.studistorici.com/2019/07/19/fotia_numero_38/

⁸ Proprio per ovviare a questo, ci limitiamo a ricordare la pubblicazione nel 1975, dunque durante il pontificato di Paolo VI, di un approfondito studio nel quale veniva arginato il tentativo «di demitizzazione della secolare dottrina della Chiesa su Satana»; Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, Documento «Les formes multiples de la superstition» sul tema «Fede cristiana e demonologia», 26 giugno 1975, *Enchiridion Vaticanum* 5 (1974, 1976), 1347-1393; (27.09.2019) http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_it.html.

⁹ L'AIE è l'unico ente riconosciuto dal Vaticano. È stata fondata nel 1990 dal padre René Chenesseau, e da don Gabriele Amorth. Ne fanno parte preti esorcisti incaricati dal vescovo della diocesi di appartenenza, nella maggior parte italiani, ma presenti anche in diocesi del continente europeo nonché di altri continenti.

La Chiesa è chiamata a seguire Gesù Cristo e il suo insegnamento; da Cristo essa ha ricevuto il potere di continuare nel suo nome la sua missione. In questa prospettiva l'azione di Cristo per la santificazione dell'uomo, ma anche per la sua liberazione dal male, si eserciterà attraverso il servizio della Chiesa e dei suoi ministri ordinati, deputati dal Vescovo a compiere i sacri riti autorizzati.

Gli esorcismi, in quanto preghiera e azione di lotta estrema contro lo spirito del male, li ha praticati Gesù stesso che ha affidato questo compito anche agli apostoli e ai loro successori. Proseguiti per divina disposizione nella Chiesa, dalla primitiva comunità dei credenti fino ad oggi, gli esorcismi costituiscono dunque una realtà che appartiene alla Chiesa per mandato del suo Fondatore. *Esorcismo* è una parola suggestiva che accende, per chi non è ancorato saldamente alla fede, la fantasia, suscita perplessità, paure e curiosità. Appare come una misteriosa realtà che evoca mondi occulti, scontri singolari con l'invisibile nella sua dimensione negativa. L'esorcismo è per questo, e sempre, anche una realtà molto forte che lascia un segno nell'immaginazione e nella coscienza dei presenti in quanto rivela lo scontro fra due potenze, quella divina e quella oscura del demonio. È perciò anzitutto un comando, una precisa ammonizione esercitata da parte chi ne è incaricato, essendo munito delle richieste qualità, rivolta al maligno in nome di Cristo perché si allontani e smetta di nuocere alle persone redente dalla Sua passione e morte.

Nella pratica degli esorcismi della Chiesa dei primi secoli si osserva che essi non venivano associati strettamente alla dimensione liturgica. Questo perché l'esorcismo non era legato solo all'aspetto catechistico del battesimo, ma, al contrario, lo si trovava nelle più diverse situazioni della vita, che spesso non avevano alcun legame con la prima pratica del culto cristiano. Già dai primi secoli del cristianesimo era largamente diffusa la convinzione che ogni credente in Cristo, come unico Salvatore del mondo, potesse scacciare il diavolo con l'aiuto della Sua grazia. Inoltre, gli esorcismi non erano soggetti a qualche sistema liturgico, anche questo in formazione; solo dal punto di vista dogmatico essi fondavano la loro centralità su Cristo Salvatore. Questa interpretazione risulta d'altronde adeguata, in quanto il dono di esorcizzare i demoni non è altro che un carisma dello Spirito Santo. In altre parole, non si nasce esorcista, ma lo si può diventare se lo Spirito di Dio "trova" nella persona l'inclinazione verso la battaglia diretta con i demoni.

Dopo l'editto di Milano (313) il cristianesimo ottiene completamente la sua libertà e l'ambita ascesa alla propria e indipendente organizzazione, finora inaccessibile.

Non si fanno attendere neppure gli effetti sulla demonologia cristiana, che divide in qualche modo la pratica demonologica in due ambiti: da una parte abbiamo la demonologia *istituzionalizzata*¹⁰ che diventa quasi un marchio registrato della Chiesa; dall'altra troviamo la demonologia praticata fuori dal controllo della Chiesa, non necessariamente contraria alla disciplina emergente dell'esorcismo, ma talvolta abusiva.

Praticato da Gesù e, dietro specifico mandato, anche dagli apostoli, l'esorcismo acquista nella Chiesa una dimensione concreta nel combattimento spirituale;¹¹ una battaglia spirituale condotta dai battezzati che possono *celebrare*¹² questa particolare preghiera in maniera privata, ma anche un combattimento serrato portato avanti non più da quanti posseduti dal maligno, ma da chi è delegato ad agire in nome della Chiesa. Lungo la sua storia la Chiesa ha vissuto varie tappe nello sviluppo e nella consapevolezza dell'efficacia dell'esorcismo, regolandone la celebrazione e maturando la coscienza della sua importanza. Se nei primi secoli, seguendo le parole del Maestro e l'esempio degli apostoli, tutti i cristiani, se lo desideravano, potevano compiere esorcismi, ulteriormente la disciplina andò regolata a livello gerarchico.

Comunque la pratica degli esorcismi si è sviluppata, fin dai primi tempi, in due direzioni: per liberare gli ossessi e come parte integrante del battesimo, in cui veniva attribuito al sacramento un grande valore, perché si palesava come il catecumeno venisse sottratto a Satana e incorporato a Cristo.

¹⁰ Il termine non è forse il più adatto visto che l'esorcismo non rappresenta il prodotto di qualche istituzione, bensì della grazia di Dio. Il termine va comunque usato per meglio rivelare la dimensione pastorale dell'esorcismo che va regolata da una disciplina. Premettendo come sia trasformato dal dogma di ogni istituzione ecclesiale, possiamo osservare che l'esorcista cattolico o ortodosso usa la croce e l'acqua santa durante il rituale dell'esorcismo, mentre il battista o pentecostale no. Le formule di esorcismo, sebbene differiscano da una denominazione all'altra, sono sul piano testuale nella linea guida dei dogmi a cui appartengono. Sebbene sia richiesto un certo stato di elevazione spirituale a ciascun esorcista, indipendentemente dalla chiesa a cui appartiene, oltre al carisma dell'esorcista e la sua spiritualità (*ex opere operantis*), l'effetto della grazia risulterebbe piuttosto dall'"imposizione delle mani" nel momento dell'ordinazione e delle benedizioni speciali, come nel caso delle due Chiese secolari (*ex opere operato*).

¹¹ F. Bamonte, *Posesiile diabolice și exorcismul. Cum poate fi recunoscut vicleanul ispititor*, Oradea 2018, 131 ss.

¹² Questo vocabolo, appositamente scelto in questa circostanza, rimanda all'azione concreta e decisa della Chiesa che regola, come vedremo in seguito, la celebrazione del proprio rito.

Una forma di esorcismo si trova quindi nelle preghiere che precedono il battesimo. L'altra forma, dell'esorcismo maggiore, è oggetto di attenta cura pastorale della Chiesa Cattolica essendo regolato da una disciplina canonica e liturgica ben chiara. Mentre nella Chiesa Latina questa realtà è disciplinata da interventi magisteriali concreti, sembra invece, che nelle Chiese Cattoliche Orientali, questo aspetto disciplinare sia assente¹³. Nelle Chiese Ortodosse, invece, la pratica degli esorcismi sembra essere non regolata da una disciplina chiara e sintetica¹⁴.

Una brevissima analisi dei riti battesimali svolti nelle due grandi tradizioni liturgiche che sono oggetto di questo studio, latina e bizantina,¹⁵ offre un panorama di come viene interpretato l'esorcismo nelle due tradizioni a partire dalle preghiere contenute nei rispettivi riti. Mentre nel rito latino l'orazione di esorcismo che precede l'unzione prebattesimale, nonché le rinunce a Satana previste dal rito, sono molto concise,¹⁶ il rito bizantino fa uso di una preghiera ben più lunga e, anche se

¹³ Come avremo modo di veder in seguito, l'affermazione va sostenuta con un chiaro ricorso alla disciplina canonica della Chiesa Cattolica, contenuta nei due corpi legislativi *Codex Iuris canonici* e *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

¹⁴ Le Chiese Orientali hanno conservato nei propri libri liturgici anche gli esorcismi di San Basilio il Grande e San Giovanni Crisostomo, pur senza una pratica costante o regolare. Non essendo ben regolata la disciplina, la celebrazione degli esorcismi può essere lasciata alla discrezionalità dei sacerdoti, nonostante l'esistenza, almeno nell'ambito della Chiesa Ortodossa Romana, di un intervento da parte del suo Sinodo, il 17 febbraio 2011, che cerca di gettare un po' di luce sulla loro pratica, alcune volte anche abusiva. Suscitò scalpore un caso lungamente discusso dai media nel 2005, quando l'esorcismo fu presentato in maniera molto distorta proprio a causa degli abusi con cui venne accompagnato. Un monaco e quattro monache del monastero di Tanacu in Vaslui (Moldavia), durante un rito esorcistico portarono al decesso un'altra giovane aspirante monaca che per tre giorni fu privata di cibo e bevande; vedi T. Niculescu Bran, *Confessione a Tanacu*, Matelica, 2013. È poi condiviso il parere che nelle Chiese ortodosse ci si accosta ad un esorcista con la stessa facilità e frequenza con la quale ci si accosta ad un confessore, essendo più ricercati i monaci.

¹⁵ In quanto appartenente a una Chiesa Cattolica Orientale di rito bizantino, mi occuperò della sola realtà sacramentale battesimale che esiste in questo rito, con i dovuti riferimenti al rito latino.

¹⁶ Molto sinteticamente viene chiesto: «...libera questo bambino dal peccato originale, e consacrato tempio della tua gloria, dimora dello Spirito Santo...». Segue al momento previsto anche la rinuncia a Satana sotto la formula di tre domande e risposte, che i genitori e i padrini assumono pubblicamente come compito, a nome del battezzando: «Rinunciate a Satana? Genitori e padrini: Rinuncio. Celebrante: E a tutte le sue opere? Genitori e padrini: Rinuncio. Celebrante: E a tutte le sue seduzioni? Genitori e padrini: Rinuncio».

ripetitiva, molto profonda sul piano teologico¹⁷. Questo lascia intendere il fatto che mentre la Chiesa latina ha preferito sistemare la disciplina concernente la celebrazione degli esorcismi, anche quelli inseriti nel rito del battesimo, le Chiese bizantine, più legate a un'immutata tradizione, hanno conservato nei riti battesimali antiche preghiere, senza dubbio di elevato valore spirituale e profondità teologica, anche se a scapito di una chiara disciplina in merito.

Il rito dell'esorcismo prebattesimale nelle Chiese bizantine, quindi anche nella mia Chiesa di provenienza, precede il rito del battesimo. La cerimonia si svolge nel narcece della chiesa, è indicata nei testi liturgici con il titolo di «Preghiera per fare un catecumeno e ha una struttura a sestante all'interno del rito battesimale»¹⁸. Molto suggestive sono le indicazioni tipiconali, che corrispondono a interpretazioni teologiche molto profonde che si inseriscono proprio nella logica del valore che ogni celebrazione acquista: se durante il rito del catecumenato il sacerdote indossa solo l'epitrachilion (la stola), per il rito stesso del battesimo lo stesso sacerdote deve indossare tutti i paramenti bianchi.

L'esorcismo è un sacramentale che la Chiesa stessa compie; è un'azione di grazia compiuta dalla Chiesa in favore dei suoi membri, da un suo deputato legittimo e attraverso atti e gesti approvati dalla competente autorità; ciononostante gli esorcismi e gli esorcisti non sono esenti da pericoli di vario genere, vista anche la loro variegata tipologia¹⁹.

¹⁷ Anche oggi con gli esorcismi e con tutte le preghiere e le cerimonie che li accompagnano s'intende mettere in fuga il demonio e preparare il cristiano a divenire tempio della Santa Trinità, in modo che possa entrare nella Chiesa come nella Gerusalemme celeste. Gli esorcismi si svolgono, all'ingresso della chiesa, nel corso della cerimonia che precede il battesimo, cioè in quella con cui si deve costituire un catecumeno.

¹⁸ Rito per costituire un catecumeno; Preghiera di introduzione; Esorcismo primo; Esorcismo secondo; Esorcismo terzo; Preghiera sul catecumeno; Cacciata del diavolo; Rinunzia a Satana; Adesione a Cristo; Professione di fede; Preghiere conclusive; Congedo. Segue poi il rito del battesimo come tale. Cf. P. Damiano Como, *Battesimo, Unzione crismale, Eucaristia. Tradizione liturgica e spiritualità delle Chiese Bizantine*, Palermo 1984. (15.09.2019) <http://cristiano-ortodosso-italiano.blogspot.com/2013/10/battesimo-unzione-crismale-eucaristia.html>.

¹⁹ R. Chenesseau, *Jurnalul unui preot exorcist*, Târgu Lăpuș, 2001, 325 ss., identifica tre tipi di tali pericoli: pericoli per coloro che sollecitano l'esorcismo; per gli esorcisti, e per gli altri fedeli in genere.

L'esorcista, ministro della Chiesa

Il profilo giuridico-canonico dell'esorcista quale ministro della Chiesa, che opera nella Chiesa, è riconoscibile a partire dall'unico canone del Codice che tratta degli esorcismi: il can. 1172 del CIC. Va sottolineato il fatto che nel CCEO un tale canone è del tutto assente, il che ci costringe a considerare la disciplina canonica riguardante il ministero, le qualità e le competenze dell'esorcista a partire da questo unico canone²⁰.

«Can. 1172 - § 1. Nessuno può proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi, se non ne ha ottenuto dall'Ordinario del luogo peculiare ed espressa licenza. § 2. L'Ordinario del luogo conceda tale licenza solo al presbitero che sia ornato di pietà, di scienza, di prudenza e d'integrità di vita».

Il legislatore ha collocato il tema degli esorcismi subito dopo la presentazione dei sacramenti e sotto la rubrica dei sacramentali, cioè di quegli atti di culto che non rientrano effettivamente nel settenario stabilito dalla Chiesa.

Osserviamo che nel caso dell'esorcismo il canone non fa alcun cenno alla validità dell'atto, come lo fanno invece altri canoni sui sacramenti in cui l'assenza di alcune qualità che si devono trovare sia nel ministro sacro sia nell'atto stesso può avere effetti che incidono sulla validità e la liceità di quel sacramento. Ciononostante, la formulazione del canone in negativo con l'apposizione di una condizione, "nessuno può... se non..." lascia intravedere un divieto che in linea di massima nega la realizzazione di un atto giuridico da parte di chi non è munito delle necessarie qualità, nel nostro caso della licenza. Come in casi simili, il divieto tende a preservare

²⁰ Il codice pio-benedettino (CIC17) presentava invece ben tre canoni: 1151-1153. Va notato subito che questo canone è unico nella disciplina vigente della Chiesa Cattolica, in quanto non trova un corrispondente nel CCEO. Nonostante l'assenza di un tale canone nel CCEO la disciplina canonica prevede che «Se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi secondo i canoni dei Sinodi e dei santi Padri, la legittima consuetudine, i principi generali del diritto canonico applicati con equità, la giurisprudenza ecclesiastica, la comune e costante dottrina canonica», (can. 1501 CCEO, 19 CIC). L'ipotesi di *lacuna legis* sul tema dell'esorcista in CCEO, offre il ricorso al can. 1172 CIC per quanto riguarda l'applicazione dello stesso anche nell'ambito delle Chiese Orientali Cattoliche; per cui nella presentazione di questo canone intendiamo riferirci a un'unica disciplina applicabile nella Chiesa Cattolica.

la disciplina canonica riguardante l'amministrazione dell'atto giuridico, coll'evidente scopo di evitare abusi e di regolare esaustivamente tale disciplina. Va comunque sottolineato che non trattandosi di un sacramento, bensì di un sacramentale, la sua efficacia pastorale, spirituale e teologica, non dipende maggiormente della realizzazione o meno di certi requisiti. Come abbiamo già sottolineato sopra, l'esorcismo è un atto di grazia operante attraverso i doni dello Spirito, anche se per validi e ovvi motivi la Chiesa ne regola la sua amministrazione, riservando l'esorcismo sugli ossessi al solo presbitero. Invece, per la sua legittimità, il canone richiede espressamente l'esistenza di una licenza.

Il canone impone quindi il divieto di *proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi*, se non si è muniti, in quanto *presbiteri*, della debita licenza accordata dall'*Ordinario del luogo*. Va sottolineato che «il termine 'sacerdote' comprende quello di presbitero ma il termine presbitero esclude l'episcopato. Vi sono delle conseguenze? Il Rituale afferma che nel libro liturgico con 'esorcista' si deve intendere sempre 'sacerdote esorcista'. Pertanto il Rituale riferisce questo ministero sia ai presbiteri come ai vescovi. Non vi è dubbio, poi, che tutto quanto può fare il presbitero lo può fare anche il vescovo»²¹.

Secondo il canone 1172 la licenza va ottenuta dall'ordinario del luogo. Stando alla disciplina canonica latina (can. 134 CIC) ed orientale (can. 984 CCEO) l'ordinario del luogo non è solo il Vescovo diocesano o il Vescovo eparchiale,²² ma anche, oltre il Romano Pontefice, tutti gli altri che sono preposti a una Chiesa particolare o a una comunità ad essa equiparata a norma del can. 368 CIC, l'Esarca, l'Amministratore apostolico e coloro che, in mancanza dei predetti, legittimamente succedono interinalmente nel governo, come pure il Protosincello e il Sincello; inoltre coloro che nelle medesime godono di potestà esecutiva ordinaria generale, vale a dire i Vicari generali ed episcopali. Quindi, in ultima istanza, da una serie di autorità canoniche che non si identificano con il Vescovo diocesano (eparchiale) «cioè colui al quale è stata affidata da pascere a nome proprio l'eparchia,

²¹ G. Brugnozzo, Commento a un canone. Il ministero del sacerdote esorcista (can. 1172), *Quaderni di diritto ecclesiale* 23, 2010, 88-94, 91.

²² Quando parliamo, nel presente studio, del Vescovo diocesano, intendiamo anche la figura del Vescovo eparchiale: questi vescovi governano a nome proprio le loro circoscrizioni ecclesiastiche (la diocesi e l'eparchia), ed hanno le stesse potestà all'interno e nei confronti di queste circoscrizioni.

(che) la governa come vicario e legato di Cristo». Infatti «la potestà, che egli esercita personalmente a nome di Cristo, è propria, ordinaria, immediata, anche se in ultima istanza l'esercizio della stessa potestà è governato dalla suprema autorità della Chiesa e può essere circoscritto entro certi limiti in vista dell'utilità della Chiesa o dei fedeli cristiani» (can. 178 CCEO, 381 CIC).

Stando alla formulazione del can. 1172 la licenza va accordata perciò dagli Ordinari del luogo (Gerarchi del luogo), mentre la disposizione del *Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari*²³ al nr. 13 stabilisce che: «Il ministero di esorcizzare le persone possedute dal Maligno è affidato con speciale ed espressa licenza dell'Ordinario del luogo, *di norma il Vescovo diocesano* (can. 1172, § 1)²⁴. Tale permesso si deve concedere soltanto a sacerdoti di provata pietà, scienza, prudenza e integrità di vita (1172, § 1.), specificamente preparati a tale ufficio. Il presbitero, al quale il ministero di esorcista viene affidato in modo stabile o «ad actum», compia questo servizio di carità con fiducia e umiltà, sotto la guida del Vescovo della diocesi...». Chi può essere nominato esorcista è quindi un sacerdote, un presbitero, non un diacono e tanto meno un laico.

Ci troviamo in questo caso davanti a un dubbio che riguarda l'identificazione delle autorità competenti che possono accordare la licenza, visto che il CIC parla dell'Ordinario del luogo, quindi non solo del Vescovo Diocesano, mentre il *Rito degli esorcismi* parla dell'Ordinario del luogo, *di norma il Vescovo diocesano, sotto la*

²³ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. Promulgatum: De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio Typica, Città del Vaticano 1999. Per l'edizione ufficiale in lingua italiana: *Rituale romano, rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari* [Conferenza Episcopale Italiana], Città del Vaticano 2001 (= *Rito degli esorcismi*).

²⁴ «Perché il Rituale precisa che la licenza si deve ricevere 'di norma' dal vescovo diocesano? Così facendo sembra restringere le possibilità offerte dal Codice ed individua nel vescovo diocesano non tanto il ministro ordinario dell'esorcismo, bensì colui che ha il compito di vigilanza e discernimento in materia così delicata. In verità le Premesse non restringono affatto. Dicendo 'di norma' non vincolano la legittimità della licenza al solo vescovo diocesano. È legittima anche una licenza data dal vicario generale o episcopale. Ma chi ottiene la licenza deve agire sotto l'autorità del vescovo diocesano e – aggiunge il Rituale – 'sotto la guida' dello stesso. Spetta al vescovo valutare circostanze particolari come la possibilità di proferire l'esorcismo sui non cattolici»; Brugnotto, *Commento a un canone* 91.

guida di cui si svolge anche il ministero dell'esorcista. Da quanto detto finora si presume che la licenza possa essere accordata da un vicario, ma l'esorcista compie il suo incarico sempre sotto l'autorità del Vescovo diocesano. Visto i limiti dell'autorità, molto circoscritti nel caso di vacanza della sede diocesana (can. 224 CCEO, 481 § 2, 417 CIC), c'è da chiedersi se, e quali Ordinari del luogo possono accordare la licenza per la celebrazione degli esorcismi sugli ossessi.

La *licenza*, in quanto atto amministrativo è la risposta dell'autorità ad una richiesta e non rappresenta propriamente una grazia (can. 1510 - §1 CCEO, can. 35, 59 CIC). È piuttosto una facoltà accordata per iscritto che l'autorità concede a determinate condizioni, affinché il richiedente possa agire lecitamente e talvolta anche validamente. Nel caso degli esorcisti il presbitero deve ottenere una licenza *peculiare ed espressa*, quindi va esclusa una generica licenza accordata tacitamente oppure presunta. La licenza diventa in questo caso una vera e propria *provisio canonica* fatta per libero conferimento, a tempo determinato, da parte dell'Ordinario del luogo (can. 934 ss. CCEO, can. 146 ss. CIC). «L'ordinario del luogo potrà concedere la licenza *ad actum* quando intende affidare l'incarico di esorcista per una singola persona; se invece affida stabilmente il ministero di esorcista concederà la licenza per tutte le persone che lo richiederanno. Resta aperta una questione: anche i vescovi che non hanno giurisdizione o al di fuori del loro territorio devono ottenere la licenza dall'ordinario del luogo? Il canone 1172 § 2 cambiando 'sacerdote' con 'presbitero' sembrerebbe voler evitare tale necessità. Il *Rituale*, invece, lo prescriverebbe»²⁵.

La licenza va accordata ai propri presbiteri, cioè a quelli che sono regolarmente incardinati (ascritti) nella diocesi e sono in possesso dei requisiti necessari e specificamente previsti per tale ufficio. Il canone parla solo di quattro qualità concrete ma l'autorità che accorda la licenza dovrebbe tenerne in considerazione anche altre che vengono accennate nel *Rito degli* esorcismi, specialmente ai nn. 13-36. E ovvio che la licenza, a tempo determinato, debba essere giustificata dalla presenza di questi requisiti durante l'intera durata del mandato; il venir meno alle responsabilità assunte dal ministero, o la mancanza delle qualità richieste per la concessione della licenza, giustifica la sua sospensione.

²⁵ Brugnotto, *Commento a un canone* 92.

I presbiteri, ai quali è affidato il ministero di esorcista, in modo stabile o «ad actum», devono esercitare tale ministero personalmente e sempre sotto la guida del Vescovo diocesano, al quale riferiranno regolarmente sull'esercizio del loro ministero. La licenza per esercitare il ministero di esorcista è personale e non può essere mai delegata. La licenza va accordata quindi dall'Ordinario del luogo (Gerarca del luogo) ai soli presbiteri, escludendo cioè i diaconi e i laici;²⁶ la concessione legittima della licenza rappresenta effettivamente la provvisione di un ufficio ecclesiastico (cann. 936-946 CCEO, cann. 145-155 CIC) e la normativa del canone può essere semplicemente intesa come legge inabilitante²⁷. Peraltro, il nostro canone richiede la presenza di alcune qualità che devono sussistere nel presbitero prima della concessione della licenza²⁸. Il canone enumera quattro qualità o virtù morali che si devono intendere nel senso tradizionale: pietà, scienza, prudenza e integrità di vita²⁹. Il Rituale degli esorcismi richiede che i sacerdoti siano «specificamente preparati a tale ufficio», e che quindi debbano possedere anche una previa preparazione peculiare³⁰ alla quale deve provvedere l'autorità che concede la licenza. Ovviamente, nell'accordare questa licenza il Vescovo dovrebbe prestare attenzione anche alle esigenze suggerite dal *Rito degli esorcismi*.

Oltre a un necessario equilibrio nell'esercizio di un così delicato ministero risulta indispensabile anche la presenza di una costante, scrupolosa e personale cura

²⁶ I laici hanno una parte assai importante nella preghiera comunitaria fatta con fede; possono essere ammessi agli esorcismi per accompagnare e sostenere il sacerdote che prega e possono unirsi alla sua intenzione; ma non possono fare preghiere esorcistiche, né in forma deprecatoria né imperativa.

²⁷ Can. 1495 CCEO - Si devono considerare irritanti oppure inabilitanti soltanto quelle leggi con le quali si stabilisce espressamente che un atto è nullo oppure che una persona è inabile (can. 10 CIC).

²⁸ Per alcuni particolari compiti di rilievo i chierici devono essere muniti di alcune qualità eccelse: nel caso dei vescovi si richiede fede salda, buoni costumi, pietà, zelo delle anime e prudenza, buona reputazione, nessun legame da vincolo matrimoniale, almeno trentacinque anni d'età ecc. (can. 180 CCEO, can. 378 CIC); nel caso degli amministratori eparchiali (diocesani) si richiede integrità, pietà, sana dottrina e prudenza, che sia un Vescovo oppure un presbitero che non sia legato dal vincolo matrimoniale; ai parroci invece si richiedono buoni costumi, sana dottrina, zelo delle anime, prudenza e altre virtù e doti.

²⁹ Vista la peculiarità del sacerdozio orientale uxorato riteniamo che, come nel caso del parroco, i buoni costumi siano richiesti anche nella moglie e nei figli che abitano con lui.

³⁰ Cf. *Praenotanda* n. 13.

spirituale, della fedeltà al Vangelo, della dedizione alla preghiera e all'esercizio delle virtù; insomma una serie di qualità sul piano psicologico, morale e spirituale, che assicurino, almeno teoricamente, un buon esito nello svolgimento del proprio ministero³¹.

***L'esorcismo, sacramentale della Chiesa:
alcune questioni liturgiche interrituali***

L'esorcismo è una preghiera pubblica e solenne della Chiesa per contrastare il potere del diavolo. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 1673 troviamo questa definizione: “quando la Chiesa domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona o un oggetto sia protetto contro l'influenza del Maligno e sottratto al suo dominio, si parla di esorcismo. Gesù l'ha praticato (Mc 1, 25 s.); è da Lui che alla Chiesa deriva il potere e il compito di esorcizzare (cf. Mc 3, 15; 6, 7.13; 16, 17). In una forma semplice l'esorcismo è praticato durante la celebrazione del Battesimo. L'esorcismo solenne, chiamato “grande esorcismo”, può essere praticato solo da un presbitero e con il permesso del Vescovo. In ciò bisogna procedere con prudenza, osservando rigorosamente le norme stabilite dalla Chiesa. L'esorcismo mira a scacciare i demoni o a liberare dall'influenza demoniaca, e ciò mediante l'autorità spirituale che Gesù ha affidato alla sua Chiesa. Molto diverso è il caso di malattie, soprattutto psichiche, la cui cura rientra nel campo della scienza medica. È importante, quindi accertarsi, prima di celebrare l'esorcismo, che si tratti di una presenza del Maligno e non di una malattia (cf. Codice di Diritto Canonico, can. 1172)”³².

L'esorcismo è, in questa prospettiva, un comando della Chiesa attraverso i suoi ministri impartito al demonio nel nome di Gesù, affinché lasci il posseduto o siano liberati dalla sua influenza luoghi, cose o persone. Nell'esorcismo, quindi, al demonio non si chiede nulla: al demonio si comanda. Esso è un *sacramentale* che

³¹ M. Bogetti, *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel canone 1172 del codice di diritto canonico. Fonti e legislazione vigente*, Torino, 2011, 86-92.

³² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Vaticano 1992, 1673.

agisce *ex opere operantis ecclesiae*, ossia per la forza della preghiera della Chiesa orante. L'esorcismo è dunque una preghiera della Chiesa che domanda pubblicamente e con autorità, in nome di Gesù Cristo, che una persona sia sottratta dal potere del maligno³³.

La disciplina canonica, sia occidentale³⁴ che orientale,³⁵ prevede nell'ambito liturgico una serie di norme di carattere obbligatorio che hanno come finalità proprio la disciplina del culto, quale forma pubblica di manifestare ciò che la Chiesa crede e professa. Uno dei principi redazionali di tutti i due i codici fu proprio quello pastorale di corrispondere in maniera adeguata attraverso mezzi specifici alla santificazione dei fedeli, e quindi favorire il diritto dei fedeli alla perfezione cristiana: *salus animarum suprema lex* è un compito che la legge canonica deve perseguire.

Ed è proprio in virtù di questa vocazione alla santità che i *christifideles* hanno secondo il can. 16 CCEO (213 CIC) «il diritto di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti». Di più «I fedeli cristiani hanno il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa *sui iuris* e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa» (can. 17 CCEO; 214 CIC). In corrispondenza a questi diritti, esistono da parte dei chierici specifici obblighi, che, per quanto riguarda il tema affrontato, possono essere riassunti con il contenuto del can. 381 §2. CCEO (cf. 843 §1CIC): «i chierici, se non sono trattenuti da un giusto impedimento, hanno l'obbligo di fornire gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente della parola di Dio e dei sacramenti, ai fedeli cristiani che li chiedono in modo appropriato, che sono ben disposti e non hanno dal diritto la proibizione di ricevere i sacramenti».

³³ Lo studio attualmente più completo – sotto l'aspetto della teologia liturgica – è quello racchiuso nella voce “Esorcismo” presente nel Dizionario di Liturgia, A. M. Triacca, Esorcismo, in: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien (edd.), *Liturgia*, Cinisello B. 2001, 711-735; l'amplessima bibliografia ivi riportata offre punti di riferimento importanti ai fini di un ulteriore sviluppo della ricerca.

³⁴ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico auctus*, Città Del Vaticano, 1989 (CIC).

³⁵ Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Città del Vaticano, 1995 (CCEO).

Si sa che nella Chiesa la questione liturgica, oltre ad essere una realtà delicata è anche molto ben disciplinata; in tal modo si evita la possibilità di eventuali abusi liturgici che creino sconcerto o addirittura errori nei fedeli per quanto riguarda la comprensione del vero significato che un determinato rito liturgico, approvato dalla Chiesa e celebrato secondo le sue prescrizioni, possa avere nella sua lecita attuazione. Altrettanto si conosce la stretta disciplina liturgica esistente nelle Chiese orientali, disciplina che in alcuni casi e in determinate circostanze può addirittura portare a un formalismo liturgico privo di significati. Al contrario, quando ben presentata come patrimonio secolare della Chiesa, e anche ben accolta e capita dai fedeli, in quanto pienamente vissuta, la liturgia della Chiesa non è altro che l'anticipazione del banchetto celeste.

Per poter capire quale sia la valenza dell'esorcismo all'interno della Chiesa, e specificatamente delle Chiese Orientali Cattoliche dove la questione liturgica è molto delicata proprio a causa dello stesso patrimonio liturgico comunemente condiviso con le Chiese Ortodosse, ci proponiamo in seguito una breve analisi della tematica³⁶. Quest'analisi parte dalla normativa canonica vigente e ha lo scopo di tentare un inquadramento della disciplina orientale della liturgia all'interno della realtà celebrativa dell'esorcismo quale sacramentale.

Dato il carattere strettamente giuridico di qualsiasi legge ecclesiastica, quindi anche del CCEO, è chiaro che questo non regola la questione normativa della liturgia. Tuttavia il can. 3 rinvia a questa realtà disciplinandola: "anche se il Codice si riferisce spesso alle prescrizioni dei libri liturgici, per lo più non decide in materia liturgica; perciò queste prescrizioni devono essere osservate diligentemente, a meno che non siano contrarie ai canoni del Codice".

Il can 3 del CCEO parla inequivocabilmente di *diligente osservazione delle prescrizioni dei libri liturgici*. Pertanto, lasciando spazio alla manifestazione particolare del patrimonio liturgico proprio di ogni Chiesa *sui iuris*, il Codice non disciplina le questioni liturgiche, rinviando invece a un'intera serie di norme con applicazione diretta in questo campo. I frequenti rinvii dei canoni a questioni che riguardano l'ambito liturgico rappresentano una presenza costante all'interno del Codice. La

³⁶ W. Bleiziffer, Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO. Studiu liturgico-canonic, *Acta Blasiensia I, Coordonatele preoției greco-catolice – istorie și actualitate*, Blaj 2002, 71-86.

maggior parte di questi riferimenti si trovano nel Titolo XVI del Codice *De cultu divino et praesertim de sacramentis*, dove sono frequenti i rimandi alle *prescrizioni dei libri liturgici*, alle *leggi liturgiche*, alle *regole del culto divino*, al *diritto particolare*, alle *usanze legittime*, alle *prescrizioni della Chiesa*, ecc.

Evitando di cadere in un rigorismo legale, in modo da dimenticare lo spirito della legge, è necessario che per la giusta e corretta celebrazione dei sacramenti o dei sacramentali, come patrimonio liturgico proprio, queste rubriche debbano essere osservate con grande attenzione. Ovviamente si tratta di trovare un giusto equilibrio fra i due estremi che si riscontrano spesso nella celebrazione liturgica: scrupolosità ed esagerazione nell'osservanza della rubricatura, che porta a teatralismo, da una parte, e la noncuranza e omissione delle norme che portano alla realizzazione di un culto deturpato. Nella celebrazione dei sacramenti, che la Chiesa ha l'obbligo di distribuire per comunicare sotto un segno visibile i misteri di Cristo, tutti i fedeli cristiani, ma specialmente i sacri ministri, nel celebrare e nel ricevere religiosamente gli stessi, devono osservare diligentemente le prescrizioni della Chiesa (can. 667 CCEO). Altrettanto viene stabilito anche nel caso dei sacramentali, che vengono regolati dalla disciplina presente nello stesso Titolo XVII: Can. 867 - §1 (can. 1166 CIC) «per mezzo dei sacramentali, che sono segni sacri mediante i quali con una certa imitazione dei sacramenti sono significati e ottenuti dall'impetrazione della Chiesa effetti soprattutto spirituali, gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e sono santificate le varie circostanze della vita. §2. A riguardo dei sacramentali si osservino le norme del diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*». Il rimando al *diritto particolare*, quale istanza canonica nel regolare gli aspetti identitari della Chiesa, è molto importante in questa circostanza, in quanto garantisce «il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime» (OE 5). Nell'elaborazione del diritto particolare liturgico «gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso. Pertanto, tutte queste cose devono essere con somma fedeltà osservate dagli stessi orientali, i quali devono acquistarne una conoscenza sempre più profonda e una pratica più perfetta; qualora, per circostanze di tempo o di persone, fossero indebitamente venuti meno ad esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni» (OE 6).

La Chiesa ha sempre adempiuto il suo incarico di garante dell'ordine liturgico nella celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali. In quanto parte del culto pubblico e come pratica liturgica della comunità dei fedeli cristiani, questi erano accompagnati da una disciplina celebrativa imposta fin dai tempi antichi che li ha muniti anche di validità e liceità. Così «il culto divino se viene reso a nome della Chiesa da persone legittimamente a ciò deputate e per mezzo di atti approvati dall'autorità ecclesiastica, si dice pubblico; altrimenti è privato» (can. 668 - §1 CCEO, can. 834 §2 CIC). Pertanto, il culto pubblico può essere svolto solo osservando le condizioni imposte dalla disciplina che la stessa Chiesa impone. «Nelle celebrazioni liturgiche si adoperino soltanto i libri che hanno l'approvazione ecclesiastica. §2. I libri di preghiere o di devozioni destinati all'uso pubblico o privato dei fedeli cristiani necessitano della licenza ecclesiastica» (can. 656 - §1. CCEO, can. 826 CIC). Secondo la disciplina canonica e liturgica, a seconda della sua realizzazione, l'esorcismo può essere sia manifestazione di culto pubblico sia di culto privato.

L'autorità competente nella regolamentazione del culto divino pubblico attraverso l'approvazione dei testi liturgici è quella presentata nel can. 657; nel caso concreto della nostra Chiesa è, previa revisione della Sede Apostolica, l'Arcivescovo Maggiore col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana. Comunque, nell'interpretazione stretta di questa disciplina va tenuto conto anche della disposizione del can. 668 - § 2: «L'autorità competente a regolare il culto divino pubblico è quella di cui nel can. 657, fermo restando il can. 199, §1; nessun altro aggiunga alcunché a quanto stabilito da questa autorità, né vi tolga oppure cambi qualcosa» (can. 846 §1 CIC). Nei cambiamenti dei testi liturgici si osservi il can. 40, §1 (can. 657 §§ 1 e 4), che esige sostanzialmente la conservazione, la conoscenza, l'osservazione fedele e accurata del proprio rito e la non ammissione di cambiamenti in esso, tranne che per ragioni legittime di un progresso organico.

Vista quindi la disciplina del CCEO in materia liturgica, l'insegnamento conciliare proposto dall'*Orientalium ecclesiarum* nonché la concreta esistenza del Nuovo rito dell'esorcismo nella Chiesa Latina, sorgono alcune domande che reclamano anche delle risposte.

L'esorcismo in quanto sacramentale è disciplinato dalla normativa canonica latina in maniera esaustiva, mentre sembra mancare una disciplina simile nelle Chiese Orientali Cattoliche. In questa situazione i sacerdoti orientali cattolici sono

in grado, in virtù della stessa ordinazione sacerdotale e per la nomina legittima da parte del proprio vescovo, adempiute le esigenze previste dal can. 1172 CIC, di svolgere il ministero dell'esorcista secondo la disciplina della Chiesa Latina? Se avessimo per questa domanda una risposta positiva, tali sacerdoti potrebbero essere anche uxorati? Comunque, stando così le cose, secondo quale rito gli stessi sacerdoti orientali cattolici possono celebrare gli esorcismi, visto anche la realtà, peraltro legittima e pastoralmente giustificata, che impone la celebrazione dei sacramenti, quindi anche dei sacramentali, secondo il rito della propria Chiesa? Infatti, per evitare sincretismi liturgici «nella celebrazione dei sacramenti – e dei sacramentali – si osservi diligentemente quanto è contenuto nei libri liturgici. §2. Il ministro celebri i sacramenti secondo le prescrizioni liturgiche della propria Chiesa *sui iuris*, a meno che dal diritto non sia stabilito diversamente o che non abbia ottenuto una speciale facoltà dalla Sede Apostolica» (can. 674 CCEO, can. 846 §1 a CIC).

Una possibile risposta, comunque molto teorica in quanto si tratta dell'interpretazione del diritto suppletivo, potrebbe essere data dal can. 1501³⁷. Il nuovo Rito dell'esorcismo della Chiesa Latina può entrare sotto l'incidenza di questo canone in modo che anche i sacerdoti orientali possano celebrarlo? In questo caso gli stessi sacerdoti devono avere ottenuto la speciale facoltà dalla Sede Apostolica di cui al can. 674 CCEO? L'attuale rito dell'esorcismo della Chiesa latina può essere adoperato anche dai sacerdoti orientali cattolici?

Sono interrogativi, questi, che trovano una traccia di possibile risposta. Risposte che potrebbero scaturire oltre che dalla dignità stessa del sacramento dell'ordine validamente ricevuto nella Chiesa Cattolica, come soprattutto dalla reale necessità pastorale che non dovrebbe inciampare o essere adombrata da false ed eccessive interpretazioni di presunti conflitti interrituali.

Su questi interrogativi, che corrispondono a esigenze pastorali evidenti, potrebbe essere interpellata la Santa Sede, nei suoi competenti dicasteri concernenti il tema: la Congregazione per la Dottrina della fede, la Congregazione delle Chiese Orientali e la Congregazione per il Culto divino e disciplina dei sacramenti. Comunque,

³⁷ Can. 1501 - (# 19) Se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi secondo: i canoni dei Sinodi e dei santi Padri, la legittima consuetudine, i principi generali del diritto canonico applicati con equità, la giurisprudenza ecclesiastica, la comune e costante dottrina canonica.

vista anche l'esistenza della formula canonica *diritto particolare* all'interno del canone 867 CCEO che regola l'amministrazione dei sacramentali, e quindi della possibilità di stabilire una disciplina sugli esorcismi a livello della propria Chiesa, - ovviamente in sintonia con la disciplina comune e mai al di sopra di essa -, la questione potrebbe interessare anche il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana.

L'esorcismo in alcuni interventi disciplinari recenti

L'esistenza personale del diavolo è una verità della nostra fede, che attraversa tutta la Sacra Scrittura, costantemente insegnata senza ambiguità dal Magistero della Chiesa; più recentemente dai Documenti del Concilio Vaticano II (LG, GS, SC, AG), dal Catechismo della Chiesa Cattolica, al CIC, come abbiamo già visto, e soprattutto nella Premessa dottrinale del Nuovo Rito degli Esorcismi. L'attenzione che la Chiesa Cattolica ha accordato all'esorcismo negli ultimi tempi ha creato le premesse affinché il sacramentale acquisti una regolata celebrazione in quanto atto liturgico pubblico. Di fronte allo scetticismo sull'esistenza del diavolo la Chiesa Cattolica ha tentato, e con successo, di inquadrare la disciplina concernente una tale realtà. Il "recupero" dell'esorcismo nella contemporaneità è dato anche dalle informazioni statistiche che mostrano un incremento sorprendente del numero di esorcisti a livello mondiale³⁸.

Gli interventi magisteriali sul demonio e la lotta contro di lui non si sono fatti attendere, dopo un periodo di relativo disinteressamento. Basti pensare agli interventi degli ultimi Pontefici³⁹, che hanno proposto un magistero costante e

³⁸ Uno studio recente, ma ispirato da dati risalenti al 2017, propone la cifra di 411 sacerdoti esorcisti aderenti all'AIE; oltre a questi un numero imprecisato di sacerdoti esorcisti svolgono la loro attività in conformità alla disciplina canonica ma non appartengono a questo organismo; Cf. Pires, *Esorcismo e possessione* 14-15. Dati aggiornati all'autunno del 2019 indicano più di 800 gli iscritti in tutto il mondo.

³⁹ Paolo VI, Discorso per l'udienza generale del 15 novembre 1972 «Liberaci dal male», *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, 1972, 1168-1173; Paolo VI, Omelia «Resistite fortes in fide», 29 giugno 1972, *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, 1972, 703-709; Paolo VI, Discorso per l'udienza generale del 23 febbraio 1977 «Vigilanza ed energia morale per resistere alle tentazioni del mondo», *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XV, 1977, 192-194; Ricordiamo anche Giovanni Paolo II, Udienza

progressivo, in opposizione all'azione insistente e distruttrice di Satana; abbiamo già accennato agli interventi di Papa Paolo VI che nel 1972 ha parlato dell'esistenza del demonio come essere personale, della sua azione, del suo influsso, stando questi suoi insegnamenti alla base di un ulteriore studio approfondito sul demonio, pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, nel 1975⁴⁰.

CIC 1983, can. 1172

In modo sintetico, il canone 1172 CIC si riferisce alla licenza necessaria che deve avere (§1) il presbitero (§2) per eseguire gli esorcismi; è determinato l'argomento: sull'ossesso (§1); il soggetto che deve concedere la licenza: l'ordinario del luogo (§1); la licenza è per liceità (§1) e le qualità del sacerdote a cui deve essere concessa la licenza per eseguire esorcismi maggiori (§2). L'ufficio viene accordato per libero conferimento da parte dell'ordinario del luogo inteso secondo i can. 134 §2 CIC e 984 CCEO.

***Inde ab aliquot annis (29 settembre 1985)*⁴¹**

La Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica il 29 settembre 1985, a soli due anni dopo la pubblicazione del CIC, una lettera indirizzata agli Ordinari riguardante le norme sugli esorcismi. La lettera insiste sull'osservanza del can. 1172 respingendo la prassi contraria; i gruppi di laici non possono guidare le preghiere di esorcismo sugli ossessi.

La lettera è indirizzata a tutti i vescovi e ha quindi un carattere universale; risponde al dubbio su cosa si debba fare nei frequenti casi di riunioni di preghiera per ottenere la liberazione dall'influsso dei demoni, incontri guidati dai laici nonostante la presenza di un sacerdote. Pur non trattandosi di veri e propri esorcismi la

generale del 13 agosto 1986: «La caduta degli angeli ribelli», *La Traccia* 7, 8, 1986, 822-824; Giovanni Paolo II, Udienda generale del 20 agosto 1986: «La vittoria di Cristo sul male», *La Traccia* 7, 8, 1986., 828-829; Giovanni Paolo II, Discorso per l'udienza generale del 25 novembre 1987, *La Traccia* 8, 11, 1987, 1291-1293.

⁴⁰ Vedi sopra nota 8.

⁴¹ Congregazione per la dottrina della fede, Lettera *Inde ab aliquot annis*, 29 settembre 1985, in «AAS» 77, 1985, 1169-1170, in rete in lingua italiana (24.10.2019)

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850924_exorcism_it.html

Congregazione richiama l'applicazione della disciplina canonica prevista dal can. 1172, quindi ricorda il divieto di «proferire legittimamente esorcismi sugli ossessi se non ha ottenuto dall'Ordinario del luogo una speciale ed espressa licenza e stabilisce che questa licenza debba essere concessa dall'Ordinario del luogo solo al sacerdote distinto per pietà, scienza, prudenza e integrità di vita (1). Pertanto i Vescovi sono vivamente pregati di esigere l'osservanza di queste norme». Ai laici, in virtù della norma canonica è fatto divieto di usare la formula dell'esorcismo di Papa Leone XIII, «e molto meno è lecito usare il testo integrale di questo esorcismo» (2). Ai Vescovi si chiede di vigilare affinché in queste circostanze non vengano usate, da chi è privo della debita facoltà, preghiere nel cui decorso il diavolo viene interrogato sulla propria identità (3); al contempo gli stessi Vescovi sono invitati a richiamare i propri fedeli, sacerdoti compresi, a una prassi cristiana autentica basata sulla preghiera, sui sacramenti e sull'intercessione della Beata Vergine Marie, dei Santi e degli angeli «circa la lotta spirituale dei cristiani contro gli spiriti maligni» (4).

Osserviamo che se nel primo paragrafo si parla di “fedeli”, quindi di individui, il paragrafo successivo parla invece di gruppi. Il paragrafo 2 stabilisce che agli individui, anche in privato, è assolutamente vietato usare la preghiera di esorcismo di Leone XIII o qualsiasi cosa estratta da esso. Anche i sacerdoti sono generalmente inclusi nella categoria dei fedeli, ad eccezione di coloro che hanno una licenza «speciale ed espressa da parte del Ordinario del luogo». Il documento rappresenta un chiaro e forte richiamo disciplinare per evitare la disobbedienza alla norma canonica ed attenersi scrupolosamente a quello che la norma stessa esige⁴². In fondo, la disobbedienza è una condotta diabolica. Sinteticamente la lettera contiene due proibizioni: 1) I *christifideles* non possono usare la formula esorcistica di Leone XIII, sia nella

⁴² L'esorcismo privato invece può essere recitato privatamente da tutti i fedeli con frutto, da soli o in comune, in chiesa o fuori; sempre se si sia in grazia di Dio e si sia confessati. Ai laici è fatto divieto di recitare l'esorcismo maggiore; come abbiamo visto questa è esclusiva prerogativa del sacerdote debitamente autorizzato dal vescovo. La recita di preghiere di liberazione è invece consigliabile: a) quando si sente che più intensa si fa l'azione del demonio in noi (tentazione di bestemmia, di impurità, di odio, di disperazione, ecc.); b) nelle famiglie (discordie, epidemie, ecc.); c) nella vita pubblica (immoralità, bestemmia, profanazione delle feste, scandali, ecc.); d) nelle relazioni tra i popoli (guerre, ecc.); e) nelle persecuzioni contro il clero e la Chiesa; f) nelle malattie, contro i temporali, contro l'invasione di animali nocivi, ecc.

formula estratta che integrale; 2) Chi non possiede la debita potestà non può essere il moderatore di assemblee ove si facciano preghiere di liberazione, in cui si interpellino direttamente il demonio e si cerchi di conoscerne l'identità.

Nonostante sia rivolta agli Ordinari del luogo (can. 134 CIC), che vengono equiparati ai Gerarchi del luogo (can. 984 CCEO), la lettera *Inde ab aliquot annis* chiede ai Vescovi⁴³ di prendere opportuni provvedimenti affinché siano evitati abusi nell'uso delle formule esorcistiche, che la Chiesa regola per una prassi esorcistica lecita. Infatti, sono i Vescovi, Diocesani (can. 381 CIC) o Eparchiali (can. 178 CCEO) quelli che governano con potere proprio, ordinario e immediato le proprie circoscrizioni ecclesiastiche. È fuori dubbio che questa lettera ha come soggetto tutti i Vescovi cattolici, indipendentemente della loro appartenenza a qualche Chiesa *sui iuris*.

*De exorcismis et supplicationibus quibusdam (22 novembre 1998)*⁴⁴

L'attuale rito dell'esorcismo previsto dalla Chiesa Cattolica nel Rituale Romano deve essere considerato anzitutto come una pratica ufficiale, e va inteso come realtà unificata, coerente, privo di contraddizioni. Il rito circoscrive i limiti entro i quali, nel rispetto dell'ortodossia liturgica, si deve operare perché la preghiera corrisponda alle esigenze teologiche, pastorali e liturgiche imposte dalla competente autorità⁴⁵.

Per la preghiera di esorcismo, sia nella forma invocativa sia in quella imperativa, si dovrà seguire il nuovo rituale promulgato della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti; la traduzione in lingua italiana, «tipica» ed ufficiale per l'uso liturgico, fu pubblicata dalla CEI il 25 novembre 2001. Nel decreto di pubblicazione veniva precisato che i «nuovi testi del 'Rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari' (DESQ) si potranno adoperare appena pubblicati; diventeranno obbligatori dal 31 marzo 2002, Pasqua di Risurrezione»⁴⁶.

⁴³ Il vocabolo viene usato espressamente 4 volte.

⁴⁴ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. Promulgatum: De Exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio Typica, Città del Vaticano 1999 (DESQ).

⁴⁵ Cf. Pires, *Esorcismo e possessione* 13.

⁴⁶ *Rituale romano, rito degli esorcismi e preghiere per circostanze particolari* [Conferenza Episcopale Italiana], Città del Vaticano 2001. In rete (18.09.2019) <http://www.liturgia.maranatha.it/Esorcismi/coverpage.htm>

In continuità alla dottrina stabilita dal concilio di Trento, il testo del Rito degli esorcismi ha subito anche l'influsso della dottrina postconciliare del Vaticano II; è stata adoperata una necessaria revisione «tenendo presente il principio fondamentale di una cosciente, attiva e facile partecipazione dei fedeli, e considerando anche le necessità dei nostri tempi» (SC 79)⁴⁷.

Il documento si apre con il Decreto di promulgazione *Inter sacramentalia Ecclesia*, seguito da un *Proemium* e dalle *Premesse generali (Prenotanda)* distribuite in 38 paragrafi. È questa la parte più importante di tutto il Rituale, in quanto offre al lettore la possibilità di anticipare e capire aspetti fondamentali della disciplina. Le premesse sono divise in 6 parti: 1. *La vittoria di Cristo e il potere della Chiesa sui demoni* (nn. 1-7); 2. *Gli esorcismi nella missione santificante della Chiesa* (nn. 8-12); 3. *Ministro e condizioni per l'esorcismo maggiore* (nn. 13-19); 4. *Descrizione del rito* (nn. 20-39); 5. *Adattamenti spettanti all'esorcista* (nn. 31-36); 6. *Adattamenti di competenza della Conferenza Episcopale* (nn. 37-38). La struttura delle premesse e il loro contenuto offrono al lettore la possibilità di accostarsi al tema. Il lettore si confronta con la realtà conflittuale fra Cristo e la Chiesa da una parte, e la sconfitta del demonio dall'altra; comprende la missione santificante della Chiesa nella celebrazione degli esorcismi; prende atto delle condizioni precise che regolano l'esorcismo maggiore e ha la possibilità di conoscere la struttura del rito e la sua dinamica spirituale, nonché le qualità richieste agli esorcisti; finalmente sono fornite informazioni che riguardano il necessario adattamento, sia dell'esorcista che della conferenza episcopale, quale autorità che regola a livello nazionale l'esercizio degli esorcisti, perché la celebrazione corrisponda pienamente agli obiettivi proposti.

I successivi due capitoli e due appendici raccolgono il materiale celebrativo: il cap. I contiene l'esorcismo maggiore (nn. 39-66); il cap. II raccoglie testi alternativi di salmi, vangeli e formule di esorcismo (nn. 67-84). La I Appendice contiene preghiere ed esorcismi per circostanze particolari (nn. 1-12); mentre la II propone una serie

⁴⁷ «Nel *Rituale Romanum* del 1614 erano pubblicati tutti i rituali della Chiesa Cattolica. L'esorcismo era trattato nel capitolo *De exorcizandis obsessis à daemonio*, un rituale non prescritto ma solo raccomandato. L'ultima edizione del *Rituale Romanum* risale al 1952, promulgata sotto Papa Pio XII [...] e al Rituale dell'esorcismo è dedicato il Titulus XII diviso in tre parti [...] Nel 1998, Giovanni Paolo II approvò il *De exorcismis et supplicationibus quibusdam* [...]», M. Scacchi, Il rito dell'esorcismo sacramentale da battaglia, *Vie della Tradizione* 161, 2012, 32-47.

di «preghiere ad uso privato dei fedeli che si trovano a dover lottare contro il potere delle tenebre», (nn. 1-10). Va sottolineata anche l'importanza della rubricatura rituale che fornisce informazioni sintetiche sul modo in cui si deve operare. I gesti che possono essere compiuti durante l'esorcismo devono essere caratterizzati da una grande sobrietà, in modo che l'esorcismo «manifesti la fede della Chiesa e impedisca di essere interpretato come atto di magia o di superstizione», (n. 19).

Come ha scritto Manlio Sodi il «Rito degli esorcismi rivela linee teologiche per una vita nello Spirito caratterizzata dalla consapevolezza della vittoria sul male per opera del Cristo, e dal valore della grazia sperimentata attraverso i sacramenti e i sacramentali. La conoscenza, pertanto, del libro liturgico – nell'oggi e nella storia – contribuisce ad acquisire quegli elementi che scandiscono tempi e modi di questo itinerario di fede e di vita in Cristo. Tale conoscenza è frutto dell'acquisizione di una *mens tipica* della teologia liturgica. Il metodo proprio di essa permette di delineare l'esperienza del mistero attraverso un tipo di analisi che accosta tutti gli elementi della celebrazione, per vederne la loro confluenza finalizzata ad un orizzonte di sintesi qual è l'incontro con Dio»⁴⁸.

La stesura finale di questo Rito degli Esorcismi ha richiesto molti studi, revisioni, aggiornamenti e modifiche con varie consultazioni delle Conferenze Episcopali. Il testo pubblicato in lingua italiana, come i testi pubblicati in altre lingue nazionali, vale. Rimarrà ancora un lavoro di competenza delle rispettive Conferenze episcopali: cioè quello della traduzione di questo Rituale nelle varie lingue nazionali; queste traduzioni dovranno essere esatte e fedeli all'originale latino e dovranno essere sottoposte, secondo la norma canonica, alla *recognitio* della Congregazione per il Culto Divino.

Il testo del Rito degli esorcismi è entrato in uso appena pubblicato, restando possibilità di usare, con debita considerazione, anche l'antico rito⁴⁹.

⁴⁸ M. Sodi, L'esorcismo: tra teologia liturgica e attenzioni pastorali, *Sacramentaria & Scienze Religiose*, Ancona, 18/32, 2009, 54-80, 64. Si veda anche Bogetti, *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo* 108-115.

⁴⁹ Conf. *Lettera apostolica di Sua Santità Benedetto XVI "motu proprio data" Summorum pontificum*, del 7 luglio 2007. Rimane comunque aperta, come abbiamo accennato sopra, una domanda che necessita una risposta che inquadri anche la disciplina liturgica e rituale delle Chiese Orientali Cattoliche: queste Chiese quale rito degli esorcismi useranno?

*L'istruzione Ardens felicitatis (14 Settembre 2000)*⁵⁰

La Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò questa istruzione, a norma del can. 34 CIC, allo scopo di offrire una giusta interpretazione della malattia e della preghiera di guarigione che la Chiesa recita. Il documento inquadra meglio il giusto discernimento sotto il profilo liturgico da parte dell'autorità ecclesiastica, cui spetta anche di vigilare sul retto svolgimento del culto pubblico. Le formulazioni disciplinari ivi pubblicate trovano la loro giustificazione nella cornice dottrinale che ne garantisce il giusto indirizzo e ne chiarisce la ragione normativa.

L'Istruzione presenta nella sua prima parte alcuni aspetti dottrinali concernenti la malattia e la guarigione. Il loro senso e valore nell'economia della salvezza – realtà queste che si basano su concrete circostanze – vengono giustificate da validi riferimenti scritturistici che sottolineano il carisma della guarigione nel Nuovo testamento e la prassi orante della Chiesa che implora la guarigione per i suoi membri. La presentazione, nella parte dottrinale, del «*carisma di guarigione*» nel contesto attuale, sottolinea anche la necessità di chiarimenti disciplinari in merito alle preghiere comunitarie di liberazione. Nel documento si affrontano problemi analoghi alle Messe e alle preghiere comunitarie di liberazione, come anche la relazione tra esorcismo e guarigione per quanto attiene alla liturgia.

Alla lunga introduzione dottrinale seguono nella seconda parte, sintetizzate in dieci articoli, alcune disposizioni disciplinari. Da queste disposizioni disciplinari, per quanto attiene il tema degli esorcismi, ci interessa l'articolo 8 perché afferma che:

«Art. 8 – § 1. Il ministero dell'esorcismo deve essere esercitato in stretta dipendenza con il Vescovo diocesano, a norma del can. 1172, della Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 29 settembre 1985 (31) e del *Rituale Romanum* (32).

§ 2. Le preghiere di esorcismo, contenute nel *Rituale Romanum*, devono restare distinte dalle celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche.

§ 3. È assolutamente vietato inserire tali preghiere di esorcismo nella celebrazione della Santa Messa, dei Sacramenti e della Liturgia delle Ore»

⁵⁰ Cf. Congregatio pro Doctrina Fidei, «Instructio “Ardens Felicitatis” de orationibus ad obtinendam a Deo sanationem», in *Notitiae* 37 (2001), 35-50. (4.10.2019)

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_it.html.

Le altre disposizioni disciplinari sono altrettanto importanti nel rapporto che si viene a creare, attraverso la necessaria distinzione fra due realtà molto differenti, fra la preghiera di esorcismo e la preghiera di guarigione; ad ogni fedele viene riconosciuto e garantito il diritto di elevare le preghiere di guarigioni a Dio, sotto la guida di un ministro ordinato soprattutto quando queste si svolgono in Chiesa, e rivestono una forma liturgica prevista nei libri liturgici. I libri liturgici adoperati nella recita delle preghiere di guarigione, come anche i paramenti e i gesti da compiere si trovano nelle edizioni che hanno approvazione ecclesiastica, cioè nell'*Ordo benedictionis infirmorum* del *Rituale Romanum*, con adeguati adattamenti ritenuti pastoralmente opportuni o eventualmente necessari, previa revisione della Sede Apostolica; queste preghiere particolari sono assolutamente distinte dalle celebrazioni della Santissima Eucaristia, dei Sacramenti e della Liturgia delle Ore (art. 1-3, 7). Le celebrazioni liturgiche di guarigione sono soggette alla disciplina stabilita dal Vescovo diocesano a norma del can. 838 § 4, disciplina che va osservata con grande attenzione. Il vescovo deve intervenire con la sua autorità in casi di abusi, scandali o grave inosservanze delle norme liturgiche e disciplinari; (art. 4-6, 10). La prudenza nell'interpretare eventuali guarigioni devono escludere ogni forma di teatralismo; le testimonianze su presunte guarigioni raccolte "con semplicità e accuratezza" devono essere sottoposte all'attenzione della competente autorità (art. 9).

Da questa rapida analisi delle disposizioni disciplinari risulta sia la grande autorità con cui la Chiesa segue tramite i suoi ministri lo svolgimento di queste preghiere, sia la stretta disciplina che ne regola la loro realizzazione, con l'evidente scopo di evitare abusi, scandali ed esagerazioni. Va comunque sottolineato che l'importanza del documento, soprattutto nella sua parte disciplinare, risiede nel fatto che stabilisce una disciplina chiara e coerente sulle realtà della malattia fisica, che non va confusa o identificata con la possessione diabolica, quindi con la disciplina dell'esorcismo.

Conclusione

La lotta contro l'angelo del male è iniziata all'origine del mondo, ed è destinata a durare fino alla fine dei tempi. Se da un lato papa Francesco parla con naturalezza del demone, dall'altro molti cristiani non credono più alla sua esistenza, in una sorta

di indifferenza totale e di adeguamento forse troppo facile alle sue insidie. La Chiesa non attraversa necessariamente un periodo di crisi, ma si osserva ultimamente un certo ripristino e anche una riscoperta del ministero dell'esorcistato. La pastorale degli esorcismi è parte integrante della pastorale ordinaria della Chiesa nella sua espressione più immediata e concreta, e l'esorcista è un presbitero che svolge il suo ministero di misericordia essenziale alla vita della Chiesa. Per questo la Chiesa regola lo svolgimento dell'esorcismo e la nomina degli esorcisti proponendo una disciplina canonica sintetica, presente in alcuni interventi magisteriale recenti che ne lasciano intravedere i punti salienti.

Il presente studio ha cercato di evidenziare, oltre ad altri contributi di carattere dogmatico, biblico, liturgico, anche la dimensione disciplinare di un sacramentale che la Chiesa vuole svolgere, in circostanze normali, in stretta dipendenza dal vescovo diocesano. Se è questa la conclusione raggiunta dalle disposizioni del canone 1172 CIC, non meno importanti sono le altre che emergono dalla lettura di queste pagine. Le provocazioni emerse a seguito della presentazione della disciplina canonica latina, così come essa è contenuta nei vari documenti magisteriali recenti, esigono delle soluzioni ad alcune situazioni pastorali concrete. La lotta che la Chiesa combatte contro il male non si sofferma alla sola dimensione confessionale, nazionale, o rituale del cristiano, ma riguarda l'uomo nella sua dimensione integrale in quanto creatura proiettata verso la salvezza. E la Chiesa è anche chiamata a offrire risposte adeguate a tutte le sfide.

“LOGISMOI”, VISIONE, ALLUCINAZIONE: UN FONDAMENTO TEOLOGICO

ALEXANDRU BUZALIC¹

ABSTRACT. *“Logismoi”, vision, hallucination: theological foundations.* Demonology as an autonomous discipline of dogmatic theology or as part of angelology or theology of creation, deals with the presence of evil spirits and their action in the world. The action of the demons becomes perceptible only through the spiritual life as a struggle against the powers that seek to corrupt them by the way of salvation. But man, a material-spiritual entity, has to deal with the endogenous causes that are specific to the human condition, with suggestions that become unfavorable through the way the individual transforms them through scruples that generate obsessions. The spiritual masters of the Church were fine observers and separated the intervention of the demons from the “beginnings” of the fallen human condition. At present, in the light of positive disciplines that directly or tangentially touch on issues of interest in the field of demonology, we can base the theological aspects taking into account the development of the psychology of religion, psychopathology, psychotherapy or psychiatry.

Keywords: Church, demonology, “logismoi”, hallucinations, suggestions, vision, spiritual life.

REZUMAT. *„Logismoi”, viziune, halucinație: un fundament teologic.* Demonologia ca disciplină autonomă a teologiei dogmatice sau ca parte a angelologiei sau teologiei creației, se ocupă de prezența spiritelor rele și de acțiunea lor în lume. Acțiunea demonilor devine perceptibilă numai prin viața spirituală, ca luptă împotriva puterilor care încearcă să-i corupă de la mântuire. Dar omul, o entitate material-spirituală, trebuie să se ocupe de cauzele endogene specifice condiției umane, cu sugestii care devin

¹ Alexandru Buzalic, docente universitario di teologia dell’Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, dipartimento di Oradea; prete dell’Eparchia di Oradea. E.mail: alexandrubuzalic@yahoo.com

nefavorabile în modul în care individul le transformă prin scrupule care generează obsesii. Maeștrii spirituali ai Bisericii au fost observatori excelenți și au separat intervenția demonilor de „pulsunile” condiției umane căzute. La ora actuală, în lumina disciplinelor pozitive care ating direct sau tangențial chestiuni de interes în domeniul demonologiei, putem baza aspectele teologice ținând cont de dezvoltarea psihologiei religiei, a psihopatologiei, a psihoterapiei sau a psihiatriei.

Cuvinte cheie: Biserică, demonologie, „logismo”, halucinații, sugestii, viziune, viață spirituală.

Introduzione

Il mondo creato è visibile e invisibile. Una realtà e due stati diversi: un mondo materiale, storico, condizionato dallo spazio / tempo, e un mondo spirituale “meta-storico”, dell’eternità (l’assenza di tempo nella fenomenologia della storia), in cui sussistono gli angeli. L’uomo, un’entità materiale-spirituale, è all’intersezione di queste due dimensioni del mondo,² l’uomo condivide la condizione dell’entità con un’esistenza storica, ma è (costitutivo, metafisico) un’entità spirituale capace di sperimentare la dimensione spirituale del mondo: è per questo che stiamo parlando di vita biologica e vita spirituale.

La demonologia studia la realtà degli angeli caduti che sopravvivono nel mondo spirituale. Secondo il piano universale di salvezza fatto da Dio, si oppongono alla felicità ultima dell’uomo, cercando in ogni modo di rimuoverlo dal sentiero rivelato attraverso l’eschaton. La Sacra Scrittura e l’esperienza ascetica e mistica del monachesimo cristiano ci offrono una concezione del mondo in cui si sta verificando una vera lotta spirituale tra l’uomo sulla via della salvezza e demoni che cercano di toglierlo dalla possibilità di raggiungere questo scopo. È una lotta invisibile e tuttavia percettibile attraverso segni e manifestazioni specifici, l’ascesa diventa una battaglia contro “i nemici dell’anima”³.

² A. Buzalic, *Teologia transcendențială. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Oradea 2003, 235-244.

³ T. Špidlik, *La spiritualità dell’Oriente cristiano*, Roma 1985, 201.

La salvezza riguarda “l’uomo” nella sua integrità (corpo e anima), solo questa forma composta che caratterizza il vero uomo che vive nella storia, a cui è destinato il Regno di Dio. Fino alla pienezza del Regno, dopo la morte - la separazione dell’elemento spirituale dal corpo (l’anima), sussiste nello stato di felicità (o no) dato dall’approssimazione (o dalla rimozione) a Dio. La promessa di salvezza è data dalla felice sussistenza dell’anima in “cielo”, dove “attende” fuori dallo spazio e dal tempo il compimento del Regno e il completamento dell’immagine attuale della creazione, quando l’uomo, il corpo e l’anima saranno riportati allo stato originale di giustizia (da qui la necessità della risurrezione dei morti, condizione necessaria per la salvezza di tutta l’umanità).

Lo scopo della vita, nella prospettiva dell’escatologia universale, non è raggiunto durante l’esistenza storica dell’uomo, ma per raggiungere questo obiettivo una vita spirituale ascendente, il raggiungimento della santità, che implica una lotta permanente con le tendenze contrarie che provengono dall’interno dell’uomo o dalla società.

Da qui arriviamo alla cosiddetta “lotta spirituale”.

Nell’ambiente monastico, l’asceta tende all’intima comunione con Dio, per la contemplazione, ma attraversa diverse fasi dell’asceta e del mistico, passando secondo la tradizione monastica, attraverso la lotta con se stesso e con i demoni⁴. È una lotta che dura anni, a volte l’intera vita diventa una lotta continua con le prove che provengono dal “dentro” o dal “fuori” dell’uomo. I grandi maestri della vita spirituale erano bravi osservatori e buoni psicologi, nell’accettazione contemporanea del termine.

Anche se sono entità spirituali, senza corpi, i demoni interferiscono con il mondo storico attraverso l’uomo, l’unica entità materiale-spirituale capace di potenze intellettuali e volitive. Il discernimento spirituale e il dialogo con l’esperienza delle scienze positive che toccano tangenzialmente problematica nel campo delle scienze positive sono necessari per trattare argomenti coperti dalla demonologia.

⁴ V. Răducă, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, București 2003, 25.

Contatto umano con il mondo spirituale

Dobbiamo partire dalla realtà della creazione, che è composta da un mondo spirituale, eterno, ontologicamente immutabile in cui “si mette in scena” un processo evolutivo,⁵ trascendente e super sensibile, e un mondo storico, condizionato nello spazio e nel tempo, immanente, percepibile empiricamente dall’uomo che vive nella storia che riconosce tutte le categorie di esseri sostanziali. Il mondo spirituale rimane sopra-empirico, è impercettibile attraverso i sensi e rimane al di fuori della materia e delle forme della sua manifestazione. Qualsiasi fenomeno percepibile attraverso i sensi o in grado di essere registrato o misurato con mezzi tecnici, empirici o di laboratorio, è correlato all’universo materiale e non al mondo spirituale⁶. Empiricamente, l’uomo non può percepire il mondo spirituale.

Pure entità spirituali che compiono la missione di “messaggeri” di Dio (in senso greco. *ἄγγελος*- „aggelos”, che significa “angelo” o “messaggero”)⁷, possono entrare in contatto con l’uomo storico in modo concreto, ma solo attraverso i poteri intellettuali dell’anima. L’uomo, il corpo e l’anima sono all’intersezione dei due mondi che rappresentano l’unità dell’intero universo.

Essendo prigioniero dell’esperienza categoriale specifica del mondo materiale, è in grado - attraverso l’apertura trascendentale del suo spirito - di percepire la realtà del mondo spirituale. Le più vicine al mondo storico sono le entità spirituali negative, cadute dallo stato di felicità iniziale, che si fanno sentire nel tentativo di corrompere l’individuo dalla via della salvezza.

Sono piuttosto due “universi paralleli” nell’accettazione contemporanea, di cui quello spirituale circonda l’universo mutevole, della storia. Esistono anche “transizioni” da un mondo all’altro, sia attraverso gli interventi dell’oikonomia della salvezza sia in particolare dei Sacramenti (dall’alto - trascendente, verso il basso - il mondo immanente), ma anche l’ascensione contemplativa e soprattutto la morte degli individui umani attraverso il quale l’anima “trafigge” il mondo storico passando alla meta-storia.

⁵ A. Buzalic, Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie, *Theologia Catholica*, Anul XLVII, n. 3, Oradea 2002, 73 – 86.

⁶ A. Zwoliński, *False mistere. Provocările lumii contemporane*, Baia Mare 2014, 5-23.

⁷ R. Lavatori, *Îngerii*, Târgu Lăpuș 2010, 43.

Ciò che l'uomo percepisce, quando entra in contatto con il mondo spirituale, è condizionato dall'esperienza categoriale e dall'universo cognitivo di ciascun individuo, essendo proiezioni della realtà trascendentale (acategoriale) in un linguaggio analogico-simbolico accessibile⁸. Da qui la moltitudine di esperienze spirituali, le varie descrizioni e analogie con l'esperienza immanente, influenzata dalla specificità di ogni individuo. Riconosciamo, tuttavia, quegli elementi transpersonali, archetipali e simbolici che si trovano in tutte le esperienze spirituali reali che coinvolgono il “vedere” e il contatto con il mondo spirituale, essendo tutto ciò che si può dire con certezza su ciò che trascende la realtà fisica⁹. Ma questa esperienza diretta dell'anima (l'elemento spirituale dell'uomo) è trascendentale, direttamente incomunicabile a un altro soggetto cognitivo oltre a “raccontare” questa esperienza, possibile solo attraverso l'uso dell'analogia. L'analogia prende sempre le forme conosciute “qui” ed è sfumata dall'esperienza personale di ogni individuo, ecco perché qualsiasi resoconto delle esperienze di contatto e della “vista” delle realtà spirituali (entità) deve essere analizzato dalla giusta interpretazione degli elementi presenti nella “descrizione” di questa esperienza, sostanzialmente oltre da ciò che può essere descritto.

Contatto con il mondo spirituale tra visione e allucinazione

Per quanto riguarda il problema delle apparizioni o visioni demoniache, ci sono due posizioni generalmente diffuse: gli scettici che negano la realtà del mondo spirituale optando per le risposte che inviano alle manifestazioni in campo psicopatologico, quelli che accettano la Rivelazione e la Tradizione cristiana parleranno dei poteri spirituali dell'anima chiamati “pensieri”, “ragionamenti”, (grec. λογισμοί – *logismoi*, slav. *Помысли* – *pomysl'*)¹⁰.

Nella Sacra Scrittura abbiamo due riferimenti al termine “logismoι”: Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων

⁸ Buzalic, *Teologia transcendentală* 235-244.

⁹ C. I. Dușe, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Oradea 2007, 169.

¹⁰ Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano* 201-206.

τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. – «essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi **ragionamenti**, che ora li accusano ora li difendono...», (Romani 2,15) e, **Λογισμούς καθαιροῦντες καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ** – «distruggendo i **ragionamenti** e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio, e rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza al Cristo», (2 Corinzi 10,5).

Con *λογισμός* – “logismos” (derivato dal verbo *λογίζομαι* – “logizomai”) nella letteratura patristica è designata la facoltà di pensiero, il *λόγος* – “logos”, la ragione, lo storico *ἡγεμονικόν* – “hegemonikon”, lo spirito. In particolare, per logismoi si intende il “prodotto dell’attività intellettuale”, il pensiero discorsivo (*διάνοια* – “dianoia”) generatore di pensiero e non ragione come facoltà intuitiva (*νοῦς* – “nous”)¹¹.

Logismoi sono i pensieri, le rappresentazioni mentali attraverso le quali l’uomo si integra mentalmente nella realtà percepita. È una percezione prelogica, primaria, che ha un significato archetipale, l’oggetto del pensiero riflessivo che, attraverso la ragione, è oggettivato attraverso un linguaggio discorsivo.

A volte i pensieri sono generati dalle proprie riflessioni, fantasie, angoscia e altre cause endogene, così come possono essere generate da cause esogene, dall’interazione con la realtà del mondo circostante. Le cause esterne con impatto negativo provengono dai diavoli, attraverso suggerimenti e percezioni allucinatorie, perché sono spezzate dalla “visione” di una realtà metafisica dal mondo creato da Dio, e sono direzionate verso la corruzione dell’individuo e la guida su strade sbagliate.

Pertanto, la percezione primitiva del prelogico entra in contatto con i poteri dell’intelletto umano attraverso l’atto del ragionamento (*ratiocinari*), specifico per la natura umana,¹² per essere rilevato o rifiutato. I pensieri generano “suggerimenti” che interferiscono o meno con il potere intellettuale-volitivo dell’individuo.

¹¹ Špidlik, *La spiritualità dell’Oriente cristiano* 207.

¹² „...unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam.” - ... a ciascuna cosa è conveniente ciò che è secondo la sua natura: come all’uomo il ragionare, essendo egli per sua natura ragionevole. (Summa III,q.1 a.1)

Nella tradizione monastica, si afferma generalmente che il contatto dell'uomo con il mondo invisibile avviene attraverso le facoltà intellettuali dello spirito umano¹³. Tatian ha parlato dell'azione dei demoni nel mondo provocando visioni demoniache, sogni, fantasmi erotici, malattie psichiche o somatiche e, straordinariamente, attraverso la possessione¹⁴. I demoni possono agire solo attraverso pensieri e suggerimenti indotti – λογισμοί. La facoltà dei pensieri e dell'immaginazione è naturale, presente in ogni essere umano, ma è per questo che il demone interviene attraverso per provocare allucinazioni sensibili, uditive o visive,¹⁵ e anche attraverso questi *logismoi* si fanno visibili o sentite.

Le “fantasme sataniche” sono indotte a livello di *logismoi*, ma la rivelazione della propria immagine da parte degli spiriti maligni diventa una “visione” di una realtà supra-sensibile. A causa del fatto che le entità spirituali non sono sensibili, l'immagine percepita a livello di *logismoi* viene trasposta nel linguaggio categorico attraverso simboli archetipici. Da qui il “polimorfismo” dei demoni nelle descrizioni della letteratura patristica o della cultura europea cristiana. Gli demoni possono anche indurre la falsa immagine di “angelo luminoso”, un'immagine che non ha “coerenza” perché non riflette la “verità ontologica”¹⁶.

I pensieri malvagi generati dal diavolo, l'oggetto degli scritti ascetici, in particolare di Evagrie Pontico¹⁷ o Giovanni Cassiano¹⁸, seguono un dinamismo specifico:

1. L'assalto o il suggerimento primario, che non tocca la volontà dell'individuo;

¹³ Dușe, *Viața duhovnicească*, 191.

¹⁴ E. Hunt, *Christianity in the second Century: the case of Tatian*, London-New York 2003, *passim*.

¹⁵ Dușe, *Viața duhovnicească*, 191.

¹⁶ La verità logica fu definita da Maimonide nel IX-X secolo: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. In questa definizione, la *res* deve essere compresa nell'accettazione trascendentale tomistica e si riferisce all'intelligibilità dell'essere. In questo contesto, la verità "metafisica" o "ontologica" è l'adeguatezza dell'intelletto con l'essere. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1988, 171-172.

¹⁷ Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, Sibiu 2006, 351-358.

¹⁸ J.-Y. Leloup, *Scrieri despre isihasm. Metoda tainică a ascultării interioare*, București 2018, 5-28.

2. Dialogo o interazione con il messaggio essenziale del rispettivo suggerimento: l'individuo intraprende un approccio discorsivo alla ricerca della razionalizzazione del significato, inizialmente per combatterlo;
3. Consenso: accettazione dell'azione suggerita a livello di „logismo”;
4. La cattività o l'ossessione che sorge quando l'idea predomina e riguarda in modo sproporzionato qualsiasi atto cognitivo e,
5. La passione che nasce quando il suggerimento nato a livello di „logismo” è radicato come una “seconda natura”.

Tuttavia, come interagisce l'individuo con il mondo suprasensibile? La psichiatria, come disciplina medica positiva, si ferma alla fenomenologia della “percezione” degli stimoli, sia che si tratti di un episodio nella vita di un individuo normale o di un sintomo che accompagna il disagio mentale cronico. Abbiamo una percezione di alcune realtà metafisiche esistenti (la visione) e una percezione illusoria (l'allucinazione).

Per “allucinazione” si intende la percezione di un oggetto esterno in sua assenza,¹⁹ o un'esperienza percettiva che accompagna l'assoluta convinzione della realtà di un oggetto, in assenza della stimolazione sensoriale appropriata da quell'oggetto²⁰. In questo contesto, una “visione” implica la percezione di un oggetto reale esistente, che normalmente sarebbe impercettibile attraverso i sensi. Invece, l'allucinazione è una realtà interna proiettata esternamente.

Le allucinazioni si verificano in diversi modi: allucinazioni funzionali e allucinazioni stesse. Le stesse allucinazioni (psicosensoriali)²¹ riguardano il campo della patologia psichiatrica; nel qual caso non è ammesso alcun collegamento con la fenomenologia religiosa. Qualsiasi esperienza mistica, visione o ispirazione nel campo della religione viene presa in considerazione solo nel caso di persone sane, con un atteggiamento equilibrato nei confronti della pratica liturgica, dell'esercizio ascetico e della preghiera, senza un atteggiamento fanatico nei confronti della religione.

Quando l'allucinazione è accompagnata da idee deliranti e altri disturbi del pensiero, anche se è collegata a un tema religioso, non può essere presa in considerazione. Le idee deliranti sono disturbi qualitativi (puramente psichiatrici) o

¹⁹ L. Hinsie, R. Campbell, *Psychiatric Dictionary*, edition IVth, New York 1970, art. „hallucinations”.

²⁰ *Dicționar de psihiatrie și de psihopatologie clinică*, București 1998, art. „halucinație”.

²¹ A. Romilă, *Psichiatria*, Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București 2004, 175.

quantitativi (contenuti) del pensiero. Nella pratica pastorale, specialmente quando si verificano fenomeni straordinari nel campo della psicologia religiosa, è importante rilevare disturbi del pensiero e comportamenti insoliti, al fine di rilevare una possibile malattia mentale, nel qual caso l'individuo è diretto ai servizi specializzati²².

Le allucinazioni funzionali si verificano quando ci sono eccitanti oggettivi che causano false percezioni allucinatorie²³. In generale, allo stesso tempo con una percezione reale, appaiono allucinazioni (visive, uditive, ecc.), che sono presenti durante il periodo in cui il vero eccitante esiste. Le allucinazioni sono disturbi della percezione, comportano una stimolazione sensoriale errata o persino la comparsa di proiezioni esterne di sensazioni o false percezioni psicogeniche.

Se nell'accettazione teologica ammettiamo che, in determinate situazioni, un individuo ha una "visione" (un contatto percettibile con una realtà sopraempirica), allora, per lo psichiatra questa è una pseudoallucinazione, la validità di questi fenomeni straordinari viene stabilita da una complessa analisi multiassiale, che tiene conto della psicologia della religione, del contenuto teologico della visione e dell'esame psicologico della persona che sperimenta un tale fenomeno²⁴.

„Logismoi” e l’interazione del mondo spirituale con l’uomo storico

Queste fantasie o immagini indotte non raggiungono l'essere umano attraverso il percorso sensoriale, ma piuttosto attraverso le sfere inferiori delle facoltà intellettuali (*διανοια*). Una conseguenza è che satana non può penetrare nell'intimità dell'anima umana senza il permesso o l'accettazione libera dell'individuo. Nel caso in cui vengano indotti suggerimenti che hanno ripercussioni sul corpo (attraverso la psico-somatica), l'individuo può in qualsiasi momento prendere l'iniziativa libera dal falso vivere.

Logismoi è allo stesso tempo il livello al quale l'uomo, in certe situazioni straordinarie conosciute dalla teologia spirituale o dalla psicologia della religione, entra in contatto con le entità "positive", cioè con gli angeli buoni. La visione della "buona" realtà spirituale nel senso di rivelare la volontà di Dio, è "vera" in senso

²² A. Buzalic, A. Buzalic, *Psihologia religiei*, Târgu Lăpuș 2010, 201.

²³ G. Predescu, *Psichiatrie*, vol. I, București, 1989, 108.

²⁴ Romilă, *Psichiatria* 159-160.

metafisico perché ha un corrispondente nella realtà del mondo spirituale, avendo una “coerenza” diversa dalle immagini allucinatorie indotte da satana. Quando entra in contatto con il “mondo oltre”, il linguaggio usato è non verbale, motivo per cui le realtà spirituali sono immagini percepite e simboli archetipici che traspongono la realtà sopra-empirica attraverso analogie e linguaggio simbolico²⁵.

In un’interpretazione analitica, una serie di motivi di base e universali sono riconosciuti nella struttura della psiche umana, che si trovano in tutti gli ambienti geoculturali e storici dell’umanità. Anche se una realtà spirituale percepita da individui diversi assume diverse forme esterne, una serie di immagini modello può essere decifrata nella loro struttura – *τυπος*, semplici non composti, che fanno riferimento a uno scenario, un’immagine o una situazione di base, di origine²⁶; diventa il modello di base dell’attività psichica, come prima realtà della vita cosciente che diventa principio – *αρχη* di una certa direzione sviluppata dall’attività spirituale. Attraverso queste realtà rappresentate dall’archetipo riconosciamo ciò che tutti i sistemi filosofici identificano “essere” lo spirito umano nella storia.

Diversi sistemi di pensiero ritengono che dietro l’archetipo risieda semplicemente la natura o l’attività inanimata del sistema nervoso centrale, priva di qualsiasi significato spirituale (strutturalismo e psicologia positiva in generale)²⁷ o, nell’interpretazione di Mircea Eliade, l’archetipo è una realtà sensibile che emerge dagli schemi del mondo profano, diventando un incontro con il “sacro”²⁸.

Gli archetipi sono temi comuni, secondo Carl Gustav Jung (1875-1961), “motivi mitologici”, che provengono dall’inconscio collettivo e riappaiono indefinitamente, in forma simbolica, nei miti, nei sistemi simbolici e nei sogni. Per James Hillman (il fondatore della American School of Archetypal Psychology), gli archetipi sono: «[...] i contorni più profondi delle nostre funzioni psichiche [...] sono le radici dell’anima mentre governano la nostra visione di noi stessi e del mondo ... cui la nostra vita psichica e le nostre teorie sulla vita psichica si riferiscono in questo caso»²⁹.

²⁵ I termini “tematico-atematico”, “categoriale-acategoriale” sono definiti in questo caso secondo la teologia trascendentale di Rahner. Buzalic, *Teologia trascendentale* 35.

²⁶ C. G. Jung, *Arbetipurile și inconștientul colectiv*, București 2003, 11.

²⁷ M. A. Krapiec, *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii*, Znak 23, no 5 (1971), 561–570.

²⁸ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București 1992, 45.

²⁹ D. Fontana, *Le langage secret des rêves. Leurs symboles, leurs interprétations*, Paris, 1995, 34.

Per l'individuo gli archetipi indurranno un'influenza al di fuori di sé, spesso descritta come una fonte di verità spirituali o come una dimensione inesplorata dello spirito umano. Jung riconosce l'importanza dell'incosciente nella psicologia umana, specialmente quando l'individuo porta una sofferenza psicopatologica. Essendo un buon conoscitore di religioni, mitologia e simbolismo presenti nei sistemi teorici dell'umanità, nota la perennità di questi temi e la loro somiglianza nella storia di tutto il mondo.

Da qui l'idea dell'incosciente collettivo, che si presenta come un livello di conoscenza “genetica”, creatore di miti, comune a tutte le culture dell'umanità. Queste immagini che provengono dall'incosciente collettivo sono “un vasto serbatoio storico dell'umanità”³⁰ e in questo contesto viene chiamato da Jung archetipi.

Gli archetipi si materializzano sotto forma di simboli, si trovano nella mitologia sotto forma di divinità, eroi, animali leggendari, poteri del bene o del male o immagini familiari all'uomo che raggiungono l'intimità dell'esistenza individuale o collettiva. Nel sogno le idee nascono³¹, con simboli, temi e archetipi comuni alla cultura dell'umanità, avendo un carattere universale, qui sono profondamente collegati alla psiche dell'individuo. Pertanto, il linguaggio che raggiunge questi “logismoï” è un linguaggio simbolico-archetipico.

Gli archetipi che fanno un chiaro riferimento alla demonologia sono: il buio, il serpente, le ali di pipistrello, la grotta, il fuoco, la capra, nonché una serie di animali da pelliccia, sempre neri. La trascendenza è suggerita da “acqua” (le acque del fiume Acheronte su cui il signore Caronte trasporta le anime “dall'altra parte”) o da un precipizio che separa i due mondi, il sentiero che porta a “l'altra sponda” essendo una strada senza svolta.

Pertanto, anche se da una prospettiva positiva la visione e l'allucinazione sui temi demoniaci possono essere considerate come una “realtà interna proiettata esternamente”,³² ciò che è considerato “psicogeno” è stato compreso nella tradizione cristiana come *logismoï* suggerito da entità personali negative, che possono indurre

³⁰ Fontana, *Le langage secret des rêves* 30.

³¹ I sogni si verificano in gran parte durante il sonno paradossale, essendo il risultato dell'attività cerebrale specifica di questo stadio, in cui si manifesta l'immaginario, alcuni stimoli esterni vengono razionalizzati, compaiono esperienze emotive, contro una mancanza quasitotale di attività muscolare (gli unici muscoli attivi sono quelli oculomotori).

³² Romilă, *Psichiatria* 159.

esperienze parossistiche o persino pseudo-sensazioni tattili. Logismoï sono, tuttavia, sensazioni e suggerimenti falsi: l'uomo è in grado di liberarsi da essi ritornando alla conoscenza superiore della realtà attraverso i poteri intellettuali superiori (*νοῦς* "νοῦσ"), o facendo appello alla grazia divina, l'unica che può penetrare nell'intimità dell'anima umana.

In questo contesto, per l'analisi delle situazioni concrete, è necessaria l'analisi completa della fenomenologia della visione o dell'allucinazione con un soggetto religioso, contando lo stato di salute fisica e mentale della persona che diventa soggetto di questo tipo di esperienza straordinaria, la storia medica ma anche la storia dell'interesse spirituale dell'individuo, il contenuto teologico della visione, la successiva evoluzione della vita dei visionari, ecc. Solo attraverso una collaborazione, all'interno dei gruppi di ricerca multidisciplinari, con specialisti competenti nel loro campo, si può fare una chiara distinzione tra patologico o normale in caso di tali fenomeni religiosi³³.

Rispetto ai „logismoï” Evagrie Pontico fa una prima distinzione tra ciò che è psicogeno e ciò che è indotto dai diavoli³⁴. Distingue anche i demoni che agiscono sul corpo o i demoni che agiscono sull'anima, alcuni intervengono più vicini ai poteri puramente spirituali, altri alle facoltà sensibili-irascibili o concupiscibili. I demoni inducono tentazioni attraverso i pensieri, il risveglio della nostalgia della vita passata, quindi attraverso i bisogni fisiologici più forti che hanno un maggiore potere di attrazione, come l'alimentazione, il benessere della vita e la sessualità. Se l'eros e la paura non riescono a corrompere il monaco, la strategia del malvagio cambia: se vuole il bene, allora con la tentazione satana cerca di rimuoverlo dal sentiero della perfezione e può apparire come un angelo luminoso. Ecco perché è necessario acquisire il discernimento degli spiriti.

Il discernimento degli spiriti è citato da San Paolo in 1 Corinzi 12, 10 o da San Giovanni in 1 Giovanni 4, 1. È più molto della conoscenza del bene e del male, essendo una grazia e l'azione dello Spirito Santo nell'anima dell'individuo. Si tratta di riconoscere ciò che viene da Dio e le situazioni o le visioni indotte da Satana, di percepire la realtà del mondo spirituale³⁵.

³³ Buzalic, Buzalic, *Psihologia religiei* 201-202.

³⁴ Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile* 356.

³⁵ S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatow*, Łódź 1995, 168-169.

Questa intuizione spirituale è anche il risultato di una lunga introspezione, che raggiunge la differenziazione dell’influenza angelica da quella demoniaca. I demoni vengono scoperti dal loro comportamento, dal modo in cui attaccano e dalle tentazioni che suggeriscono. Antonio il Grande semplifica il riconoscimento dei buoni e dei cattivi spiriti descrivendo gli stati prodotti: le idee, le visioni o gli interventi generati dagli angeli producono uno stato di pace spirituale, una pace indescrivibile, coraggio, rinnovamento interiore, fermezza, forza e carità; le idee indotte dai demoni causano paura, ansia, disturbano i pensieri, suscitano odio e tremore, nostalgia e impulsi istintivi. Nell’ambiente monastico questa regola sarà definita da: *Quidquid inquietat est a diabolo*³⁶.

L’azione dei demoni è riconosciuta dai suoi effetti sugli stati dell’anima e dal modo concreto in cui lavorano nel mondo. Evagrio Pontico e Giovanni Cassiano ci danno una classificazione dei demoni in base agli effetti prodotti. Evagrius, nel capitolo VI del Trattato pratico, elenca gli otto pensieri e le tentazioni che generano tutti gli altri peccati: la gola, impurità – lussuria, avarizia o “amore per l’argento”, la tristezza, ira, accidia come torpore malinconico, superbia e invidia³⁷.

Giovanni Cassiano rese popolare questa idea nella spiritualità latina, offrendo lo stesso ordine evangelico sui “pensieri malvagi”. Nell’opera *Verso il vescovo Castor*, elenca gli otto “pensieri di malvagità”, che dapprima generano al peccato: l’avidità dell’corpo, la fornicazione, l’amore per l’argento, la rabbia, la tristezza, la tristezza, il vano allargamento e l’orgoglio³⁸. Questo ordine di peccati è in linea con le tentazioni, poi portano scala dei bisogni psicologici e si avvicina alle opinioni psicologiche definite da Max Scheller o Abraham Maslow. Tomaš Špidlik ha osservato che la tradizione monastica latina porta alcuni cambiamenti nell’ordine e nel contenuto di questi *logismo*i del male, sostenuto principalmente dalla Sacra Scrittura. Pertanto, il primo “pensiero malvagio” o peccato è l’orgoglio, perché è la causa della caduta del Diavolo, ed è menzionato come tale nella Saggia di Gesù Sira 10, 13, un testo tradotto in latino a Siracusa o in Ecclesiasticus 10, 12 da: *initium omnis peccati est superbia*. Anche Grigore il Grande sostituì la tristezza (λύπη) con

³⁶ Špidlik, *Spiritualità* 216.

³⁷ Špidlik, *Spiritualità* 219.

³⁸ I. Casian, Către episcopul Castor, in *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 1, București 2008, 99.

invidia, interpretandolo come una tristezza per il bene di un altro. L'ordine di questi peccati nella spiritualità latina è "dogmatico" e non "psicologico"³⁹.

Una particolare attenzione merita la pigrizia spirituale (*ακηδία*), assimilata da Evagrie con il "diavolo del mezzogiorno"⁴⁰. In Salmo 90, 6, l'espressione appare nella traduzione della Settanta *Δαιμόνιον Μεσημβρινόν*, nella Vulgata *daemonium meridianum*, preso in lingua rumena e da "la peste che tormenta nel pomeriggio" o "il diavolo di mezzogiorno".

Nell'Antico Testamento, sotto la variante della "pestilenza" si riferisce al calore e alla fatica della giornata verso mezzogiorno, nell'ambiente anaoretico riferito alla "noia" che si verifica durante il giorno e all'impazienza di attraversare il "calore del giorno". Quindi vengono indotte le idee sull'inutilità del lavoro svolto dall'asceta, il bisogno di accettazione e di amore, la comodità dell'esistenza viene cercata fuggendo dalle difficoltà della vita e dal percorso dei bisogni. Questo "diavolo di mezzogiorno" può causare "caduta", rinunciare al cammino scelto, lasciare la vocazione. È la "crisi" del mezzo, che incontriamo nel "mezzo" di ogni sforzo spirituale o semplicemente nella vita. È quel concetto di OEdipo del midì lacaniano, il tentativo esistenziale che alla fine purifica l'uomo, facendogli trovare il senso della vita. Come suggerisce Evagrie, dopo che questo "diavolo di mezzogiorno" è stato sconfitto, non è seguito da un altro che continua a provare l'uomo nella stessa direzione o su un altro piano, mentre l'anima viene inghiottita da uno stato di pace, pace interiore e gioia.

Lo stato che caratterizza l'uomo ha raggiunto lo stato di santità è chiamato nella spiritualità orientale *apatheia* – *απάθεια*, Giovanni Cassiano parla da *puritas* o *tranquillitas mentis*. Non porta la mancanza di altri *logismoi*, essendo possibili altri "movimenti" – *κινειν* – de l'anima, ma colui che ha acquisito questo stato, non dimentica che solo dopo aver superato la battaglia con i demoni, sarà in grado di affrontare facilmente altre prove, sarà in grado di comprendere a l'amore e a la carità divina. Questa condizione è descritta da Atanasio nella vita di Sant'Antonio⁴¹. È lo stato dell'anima che ha superato nella lotta con i demoni, caratterizzato da un

³⁹ Špidlik, *Spiritualità* 220.

⁴⁰ Špidlik, *Spiritualità* 225.

⁴¹ *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți*, vol. I, Sibiu 1947, 29-33.

equilibrio interiore (armonia con sé stessi), relazioni interpersonali adeguate e, soprattutto, una profonda connessione con Dio. Ciò si riflette anche nella salute fisica di Antonie, la cui vita affettiva è caratterizzata da coerenza ed equilibrio in tutto⁴².

Possiamo vedere che questa “lotta spirituale” dell’uomo, che lotta per la santità, è un lungo processo di liberazione del “male” dalla profonda maturazione della fede, che non si esaurisce mai durante la vita storica dell’uomo, ma a causa dell’introspezione e della vittoria contro gli “demoni” della vita o i veri demoni, l’uomo arriva a integrarsi armoniosamente in questo mondo, comprendendo “sopra le parole” le verità del mondo materiale e spirituale.

Conclusione

L’interazione dell’uomo con il mondo spirituale assume diverse forme di manifestazione. Il mondo in cui viviamo è una realtà visibile e invisibile. Il mondo invisibile può essere percepito dall’uomo nella realtà sensibile attraverso pensieri, suggerimenti, chiamati nella letteratura patristica greca con il termine “logismoi”.

A questo livello lo spirito trascendente interferisce con la materia immanente, sia che si tratti della “vista” delle realtà supersensibili o sia l’interazione dei demoni che cerca di impedire il progresso della vita spirituale che eleva l’individuo alla santità. L’incontro con la realtà spirituale creata da Dio è una “visione”, è una percezione attraverso questi “logismi” di ciò che esiste reale metafisico e interferisce con l’uomo come entità materiale-spirituale.

I demoni agiscono anche a livello di questi “logismoi”, ma introducendo idee e suggerimenti che portano al peccato o suggerendo fino a quando non percepiscono realtà di carattere allucinatorio, poiché non sono collegati alla verità ontologica, non hanno alcun potere sul mondo creato da Dio. Poiché gli angeli prendono il nome dalla loro funzione, gli angeli caduti prendono il nome dalla loro azione, motivo per cui quei “logismi” che provocano i peccati capitali sono anche i nomi dei demoni responsabili di indurre quel peccato.

⁴² *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți* 34.

La lotta spirituale è il percorso di ogni uomo verso la santità. La santità equivale alla piena maturazione come risultato del processo di sviluppo psicologico personale. In questo processo dinamico, l'uomo è chiamato a combattere con i suoi inizi ma anche con i veri demoni che, per "logismo", impediscono il raggiungimento della finalità, della santità. Attraverso un'analisi di frontiera e in dialogo con le scienze positive contemporanee, la teologia è chiamata a capitalizzare la sua esperienza bi-millenaria offrendo un quadro fenomenologico completo.

IL SATANISMO: SFIDA PER LA PASTORALE GIOVANILE

ANTON VASILE CIOBA¹

SUMMARY. *Satanism – a challenge for the pastoral of the youth.* This study is a consequence of a reality present in the life and activity of the youth, who often become subjects to the occult world. Satanism and the other pseudo-religious sects are dangerous not only for the young people who belong to them but also for their family, for the Church and, of course, for the society. The Church has to react to these challenges and offer adequate solutions for those implied. Satanism is well known and seriously addressed in different ecclesiastic media and not only. The Church has a lot of pastoral resources under the form of different directives and proposals of pastoral action directed towards a concrete accompanying for those who are already in this trap and also in order to avoid the dangers that come from satanism.

Keywords: satanism, occultism, religiosity, pastoral of the youth, satanists, religious sects.

REZUMAT. *Satanismul – provocare pentru pastorația tineretului.* Acest studiu pornește de la o realitate existentă în viața și activitatea tinerilor, deveniți adesea subiecți ai lumii oculte. Satanismul și celelalte secte pseudo-religioase sunt periculoase în primul rând pentru tinerii care aderă la ele dar apoi reprezintă o problemă nu lipsită de importanță pentru familie, pentru biserică și, desigur, pentru societate. La aceste provocări, biserica trebuie să reacționeze și să dea soluții adecvate celor în cauză. În diferite ambiente ecleziale și nu numai, satanismul este cunoscut și tratat cu seriozitate. Biserica deține o serie de resurse pastorale materializate în diferite directive și propuneri de acțiune pastorală îndreptate spre o însoțire concretă a celor care se găsesc deja în această capcană dar și în vederea evitării pericolelor care vin din partea satanismului.

Cuvinte cheie: satanism, occultism, religiozitate, pastorația tineretului, tineri, sataniști, secte religioase.

¹ Anton Vasile Cioba, rettore del Seminario Eparchiale di Oradea; prete dell'Eparchia di Oradea, E.mail: antoncioba@yahoo.com

Introduzione

«Alle provocazioni, ai bisogni e al grido di aiuto dell'uomo contemporaneo i nuovi movimenti religiosi rispondono attraverso l'offerta di risposte teoriche, di proposte di vita comunitaria, di guide spirituali, di itinerari di maturazione e di scoperta di sé»².

Nel mondo contemporaneo marcato da grandi e profondi trasformazioni che, purtroppo, portano sempre più la società verso il relativismo, i giovani si trovano in una situazione in cui hanno da riscoprire i valori autentici della vita.

La prima parte di questo lavoro tratta del mondo giovanile attuale che è molto complesso. Anche i giovani che non frequentano la chiesa hanno il desiderio di incontrare gli altri, hanno il desiderio di fare esperienze buone, di fare una “bella vita” e, certamente, hanno anche il desiderio del sacro. Spesso incontrano rigidità nel confronto con la chiesa in generale, o con un sacerdote in particolare, spesso è la proposta stessa della chiesa che non li raggiunge in modo adeguato e per questo, nella loro sensibilità, rifiutano ogni tipo di proposta. D'altro canto, pure la società non li tratta come dovrebbe. I giovani sono spesso visti come *il problema* della società. L'emarginazione dei giovani è sempre più presente. Si è perso il senso vero della famiglia che non offre il calore, la sicurezza ed il sostegno morale di una volta. I giovani non sono più ascoltati, non sono rispettati, non sono accolti, per quello sono obbligati a trovarsi un gruppo ristretto che gli accolga, dove il parere di ciascuno è ascoltato, ognuno è capito e si sente sicuro, anche solo perché questo cammino è condiviso con altri, affetti dagli stessi problemi.

Per definizione l'uomo è religioso. I giovani che non hanno la possibilità di frequentare la chiesa, hanno, potremmo dire, un “vuoto religioso”. Spesso entrano in contatto con altre e diverse forme di religiosità che non sono in sintonia con la chiesa, oppure vanno contro gli insegnamenti della chiesa, arrivando a formare sette pseudo-religiose, praticando l'occultismo e tanti altri tipi di rituali non cristiani e spesso satanici.

² E. Fizzotti, (a cura di) *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Milano 2007, 9. Eugenio Fizzotti SDB è docente di Psicologia della religione presso l'Università Pontificia Salesiana e autore di numerose pubblicazioni scientifiche. Specialista nell'opera di Viktor Frankl, è presidente dell'Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana.

Questi giovani sono in grande pericolo e si rendono conto di questo solo quando è, quasi sempre, troppo tardi. Le sette sataniche, nelle forme più serie, sono pericolose e oltre i rituali sacrileghi, hanno anche rituali con sacrifici umani.

In questo contesto troviamo molto importante il ruolo della pastorale della chiesa. I giovani che hanno contatto con questi movimenti, anche se vogliono liberarsi, rimangono esposti ad un grande rischio. La Buona Novella deve arrivare anche ai giovani che non frequentano la chiesa e per questo deve essere sempre incrementata una pastorale ampia che non perda di vista tutti i settori della società.

Il motivo principale per la scelta di questo tema sul satanismo nel mondo giovanile è ispirato dalla maggiore diffusione dei movimenti di questo tipo nel mondo giovanile. I giovani che sono in contatto con il satanismo, siano in gran pericolo e che dobbiamo occuparci della loro situazione, gli dobbiamo offrire un'alternativa.

Il satanismo è una sfida soprattutto della pastorale giovanile, essendo in maggioranza i giovani i più coinvolti. Per questo deve ripensare la sua attività e il suo modo di incontrare i giovani, di dialogare con loro. Più che mai deve ritornare in alleanza con i giovani, cercando di capire il messaggio che trasmettono e di rispondere ai bisogni che essi hanno. I giovani che praticano il satanismo sono in genere quelli che non sono stati accolti in parrocchia, che non si sono ritrovati nel gruppo parrocchiale, che sono stati emarginati dagli altri, ecc. In questo modo, non avendo smesso di cercare, hanno trovato dei gruppi di "amici" che li abbiano accolti, capiti e che abbiano condiviso con loro gli stessi problemi. Solo che dopo un po' di tempo questi "amici" si svelano, e fanno vedere la loro vera faccia, praticando diversi rituali, occultismo e riti satanici. Quello che dovrebbe fare la pastorale giovanile è di prevenire che questo succeda. Accogliendo, cercando di capire, di apprezzare e di valorizzare i giovani di cui si occupa.

Il mondo giovanile odierno

«Essere giovani è avere un'età che ti permette di essere al massimo della salute, al massimo della voglia di vivere, al massimo dei sogni [...] Essere giovani è sapere di stare a cuore a qualcuno, magari anche solo papà e mamma, che ti rimproverano continuamente, ma che alla fine ti lasciano fare quel che vuoi e di

fronte agli altri ti difendono sempre [...] Essere giovani è parlare con i vestiti perché ti mancano le parole per dire chi sei [...] Essere giovani è sentirsi addosso un corpo di cui si vuol fare quello che si vuole, perché è tuo e nessuno non deve dirti niente [...]»³.

Ho voluto iniziare la prima parte del presente lavoro nel campo giovanile citando SE Mons. Domenico Segalini, già gassistente ecclesiastico generale dell'Azione Cattolica Italiana, che in una rivista di specialità ha scritto un articolo molto interessante sui giovani.

Trovandosi davanti al vasto campo giovanile non poche volte ci s'impaurisce. È vero che la diversità e l'individualismo sono caratteristiche del mondo odierno, ma è più vero che nel campo giovanile queste cose si vedono molto di più. Si scrivono tanti articoli religiosi sui giovani, si fanno delle trasmissioni televisive, dei talk-show sui giovani ma non sempre essi sono trattati in modo completo e corretto. Spesso sono condannati dalla società perché non sono secondo aspettative degli adulti: non si tiene conto del fatto che essi non sono i giovani di un tempo, ma sono giovani di oggi ed hanno diritto d'essere sé stessi, hanno diritto di fare come sentono. Per questo si trovano spesso in situazioni di conflitto con la società, con la Chiesa o con le diverse istituzioni.

La pastorale giovanile, come servizio della Chiesa di Dio, deve tener conto dei giovani in un modo diverso da quello di un tempo. Ai giorni nostri i giovani non sono quelli di decenni fa, le loro preoccupazioni sono diverse, la società è molto cambiata e per questo anche le aspettative che gli adulti hanno su di loro dovrebbero essere diverse. A questo proposito, la pastorale giovanile si deve aggiornare continuamente. Essa si deve fare insieme ai giovani, perciò è giovanile. I progetti devono tener conto di tanti aspetti, perché i progetti non siano fine a sé stessi, ma abbiano uno scopo preciso rivolto ai giovani, per la loro vita, per i loro sogni, non per gli agenti di pastorale giovanile.

³ D. Sigalini, Il ritratto di un giovane credente, *Lo annuncio a te. Sussidi per il secondo anno dell'AGORÀ dei giovani italiani*, 2007-2008, a cura del C.I.S.I.P., 28-37.

I giovani del terzo millennio

Chi sono i giovani di oggi? Che cosa fanno? Che cosa vogliono? Sono solo alcune domande che ci dobbiamo porre se vogliamo indagare la problematica giovanile odierna.

Non è possibile fare una ricerca sui giovani senza tener conto anche dell'aspetto culturale. Il concilio Vaticano II ci parla spesso del cambiamento avvenuto nella società. Ci invita a tenere il passo con la società da cui non ci dobbiamo allontanare. «Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate, cosicché è lecito parlare di una *nuova epoca della storia umana*»⁴. È vero che il mondo attuale è caratterizzato dalla complessità. Viene definita complessità quella situazione sociale e culturale di passaggio da un sistema sociale unificato, in cui le diverse istanze sono organizzate in un unico centro ordinatore, ad un sistema sociale connesso a diversi riferimenti, in cui convivono differenti e molteplici principi organizzatori. La complessità produce un profondo cambio culturale: di valori, di stili di vita, di orientamenti a cui ispirare la personale visione di sé e del mondo⁵.

Alla complessità sociale e culturale odierna, tanti giovani reagiscono assumendo una dimensione debole del loro vivere sociale e individuale. Essa si manifesta nella diffusa soggettivizzazione e nella ricostruzione di un'identità fragile e di ricerca. La cultura rappresenta la visione globale di tutta l'esistenza umana⁶. A fatto sociale e culturale va aggiunto il fattore della *secolarizzazione*, tuttora in espansione. La secolarizzazione, togliendo Dio dall'orizzonte umano, o per lo meno, riducendolo ad un'ipotesi non influente sulle scelte di ognuno, pone il riferimento sempre maggiormente in direzione delle individualità, del pluralismo delle culture, e del relativismo della morale⁷.

⁴ GS 54.

⁵ Cfr. R. Tonelli, *Giovani*, in: *Dizionario di omiletica*, (a cura di) Sodi M., - Triacca A. M., Torino - Bergamo 2002, 636-644.

⁶ Cfr. M. Montani, *Cultura*, in: *Dizionario di scienze dell'educazione*, (a cura di) J. M. Prellezo - G. Malizia - C. Nanni, Roma 2008, 284-288.

⁷ Cfr. R. Frattallone, *Educazione morale*, in: *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, (a cura di) G. Russo, Torino 2004, 762-774.

La così detta *società liquida* che offre tante opportunità e possibilità di scelta, non sta “dalla parte” dei giovani per renderli delle occasioni adeguati alle loro aspettative. L'appartenenza dei giovani d'oggi non può essere chiaramente definita e, così, è debole, perché nell'attuale condizione il giovane appartiene a differenti aggregazioni con ruoli attivi e diversificati, fatto che impedisce i rapporti buoni e vincolanti tra la persona e le diverse istituzioni.

Debole appartenenza alla Chiesa e senso della vita

I giovani di oggi vivono in una realtà per loro interessante. Pensiamo alle grandi speranze dei giovani che studiano e poi, uscendo dalla scuola, per trovare un lavoro incontrano della grosse difficoltà. Tutti i sogni di libertà, giustizia, lealtà, onestà che hanno imparato a scuola rovinano di fronte alla realtà del mondo che è così cruda. I giovani hanno un cuore grande e nobile. Difficilmente cedono ai compromessi. Di fronte alle terribili ingiustizie della vita si sentono traditi, violentati. I veri “diavoli” che attentano alla vita dei giovani, in molti casi sono i genitori assenti, i datori di lavoro disonesti, i politici corrotti, gli spacciatori di droga, i pedofili, i mercanti di bambini, gli ipocriti e i mafiosi di ogni razza⁸. È solo un passo fino alla perdita del senso della vita, proprio in quel periodo nel quale questo senso deve svilupparsi e crescere – l'adolescenza e la giovinezza. Purtroppo tanti approfittano dalla debolezza dei giovani a proposito dei soldi.

La mancanza del senso della vita porta al consumo dell'alcool, dei narcotici e nei casi più gravi al suicidio. La ricerca del senso della vita è influenzata dalla “soggettivizzazione”, in questa situazione è prodotto del momento, nel frammento di vita che esprimiamo. La vita non solo è qualcosa di dinamico e di evolutivo, ma si presenta come qualcosa da sviluppare, da consolidare, da accrescere, da proteggere, da trasformare, da indirizzare⁹.

⁸ Cfr. C. Climati, *I giovani e l'esoterismo. Magia, satanismo e occultismo: l'inganno del fuoco che non brucia*, Milano 2004⁴, 15-16.

⁹ C. Nanni, *Relazionalità e responsabilità in educazione*, Roma 2007, 39.

La Chiesa dovrebbe riproporre il suo messaggio di speranza alla generazione giovane nei linguaggi adeguati cosicché essi possano intenderla e viverla. È possibile che la teoria che abbia come punto di partenza la vita stessa del giovane e vada verso la scoperta della Parola di Dio, sarebbe la proposta adeguata ai nostri tempi.

Il fenomeno della tossicodipendenza e l'alcolismo incatenano un numero sempre più grande di giovani ed emergono proprio dalla mancanza del senso della vita, e certamente dalla sua stessa ricerca nelle diverse proposte della società odierna. L'immigrazione, la scarsa presenza dei genitori nelle vite dei propri figli può costituire una nuova causa degli stessi fenomeni. Partendo dalla vera umanità proposta da Gesù di Nazaret la Chiesa d'oggi può lanciare una pastorale dei giovani trovati in queste situazioni difficili, avendo come "icona" Il Buon Pastore che va incontro alla "pecora smarrita".

Presente anche nel passato, l'eterno conflitto tra le generazioni non si è mai manifestato come ai nostri tempi. Questo conflitto, che spesso si trasforma in rottura tra le generazioni, è uno dei problemi più acuti e attuali della nostra società che si trova in una continua e caotica riforma. Basta guardare la televisione per capire meglio¹⁰. In genere, i giovani non hanno una sorgente diversa di soldi se non il portafoglio dei genitori. La loro difficoltà nei confronti dei soldi è accolta come un terreno fertile per la diffusione della magia, dell'esoterismo, del satanismo e dell'occulto. Possiamo accennare per esempio a tutti i maghi che parlano in televisione o a tanti cantanti rock. Nella società di oggi, purtroppo trionfa la dittatura del denaro. Se un programma televisivo è abbastanza importante ed è molto seguito, soprattutto dai giovani, sicuramente gli sponsor bombardano maggiormente di pubblicità. I messaggi subliminali sono vari ma sicuramente sono loro, gli sponsor, che dettano le regole del palinsesto.

Visto la molteplice possibilità di scelta che i giovani di oggi hanno, i genitori si trovano spesso in grandi difficoltà nel "fare il genitore" perciò, tanti si lamentano che sia molto difficile oggi essere genitore. È molto diffusa, per esempio, l'abitudine di prendere un cane in casa anziché generare un bambino. A questo animale, poi, danno tutta l'attenzione, spendendo un sacco di soldi per allevarlo e considerandolo come parte della famiglia. Ciò non viene vissuto come un problema, ma, messi a

¹⁰ Cfr. L. Dumitru, *Tinerii, între Cer și pământ*, Galați 2008, 22.

confronto con una possibile “alternativa”, come per esempio avere un figlio, accampano scuse di natura economica, mentre per il loro animale domestico possono fare spese anche notevoli. Ho incontrato genitori che facevano *mea culpa* perché i loro figli si sono allontanati dalla fede. Se da bambini andavano sempre in chiesa, partecipavano al catechismo, all’oratorio, adesso che sono cresciuti hanno perso queste abitudini. Si sono allontanati dalla chiesa. I motivi possono essere tanti ma in questo, alcuni genitori si considerano fallimentari nella loro educazione.

I giovani sono molto aperti alle novità. La tecnica li tiene al passo della società e spesso i genitori non sono capaci a capire che il significato di termini come *network*, *download*, *iPod*, ecc. e per questo i loro figli li considerano “superati”. Gli interessi e le preoccupazioni delle due generazioni si distanziano e con esse anche la credibilità e la fiducia diminuisce. I genitori sarebbero poco credibili perché non capirebbero i cambiamenti avvenuti tra la loro giovinezza e l’oggi, la loro esperienza di vita non vale più per i giovani. Dal canto loro, i giovani mancano di fiducia, di sincerità e dei modelli tradizionali che si sono sempre rivelati positivi. Lo studioso della storia delle religioni e delle credenze religiose, Mircea Eliade, parlando dei giovani, afferma che i giovani cercano sempre di fare qualcosa di diverso dai loro genitori come segno di rifiuto dei sistemi di valori, dei comportamenti, delle tradizioni religiose dei genitori¹¹. Questo fatto si nota anche nelle società europee e continua a crescere.

Una sfida emergente nel mondo giovanile odierno è quella della magia. Tanti giovani sono portati a pensare che vi siano due tipi di magia: quella bianca e quella nera, la magia, però è una sola. Tutta la magia é pericolosa e cattiva e porta la persona umana in una condizione di schiavitù e di dipendenza psicologica¹². I giovani di oggi sono bombardati da tanti messaggi che rendono familiare la magia, nelle sue più diverse espressioni. Questi messaggi arrivano a loro tramite la musica, dalle discoteche, da certe riviste specializzate, dalla televisione e da tanti altri mezzi di comunicazione. Non si devono dimenticare tutte le altre “maschere” di cui parla lo studioso Carlo Climati nel suo libro *I giovani e l'esoterismo. Magia, satanismo e occultismo: l'inganno del fuoco che non brucia*, che nascondono dietro lo stesso volto

¹¹ M. Eliade, *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henri Roquet*, Milano 1990², 104.

¹² Cfr. Climati, *I giovani e l'esoterismo* 20.

di menzogna e di inganno: *Astrologia, Chiromanzia: Cartomanzia*: (La lettura dei "Tarocchi"); *Amuleti e Talismani: Filtri magici: Riti e formule magiche: Spiritismo: Chiaroveggenza: Il pendolino: Numerologia*:¹³

Crederne nei poteri delle carte, dell'oroscopo o di un amuleto significa affidarsi a qualcosa di estraneo alla propria vita per risolvere un problema. Significa rinunciare a impegnarsi per raggiungere un obiettivo, delegando tutto al potere di un talismano, di un filtro magico o del mago di turno. Questo è deleterio per i giovani non solo perché crea una certa dipendenza ma anche perché abitua alla cultura del "non-impegno". L'esoterismo contribuisce a creare una mentalità del "non fare", del "non agire", in attesa che qualche "potere esterno" risolva i propri problemi quotidiani¹⁴.

Gruppi religiosi alternativi e sette religiose

Oggi, insieme all'acquisizione della libertà religiosa incontriamo nuove sfide. Una di queste sfide è la crescente diffusione di "sette" e "nuovi movimenti religiosi", che si presentano ai cristiani come alternativi alla fede trasmessa loro dai padri o tali da alterarne la natura e identità¹⁵. Denominati a volte anche "movimenti religiosi alternativi", "nuovi culti", "nuove religioni", "nuove rivelazioni", questi gruppi, movimenti o associazioni si basano soprattutto su nuove esperienze religiose. Alcuni di questi gruppi si presentano anche come forme religiose sostitutive della Chiesa e cercano di sottrarre i fedeli alla comunità cristiana, mentre altri, di tendenza sincretistica, propongono una doppia appartenenza che rischia di allontanare progressivamente i cristiani dalle verità essenziali della loro fede. Qui si collocano una molteplicità di forme che la fenomenologia delle religioni tenta di catalogare. La comunità scientifica prende coscienza del fatto che non è più possibile applicare indistintamente la definizione di "setta", nel senso sociologico¹⁶, a questi gruppi

¹³ Cfr. Climati, *I giovani e l'esoterismo* 23-24.

¹⁴ Climati, *I giovani e l'esoterismo* 24-25.

¹⁵ Cfr. Conferenza Episcopale Italiana, *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai movimenti religiosi e alle sette*, Roma 30 maggio 1993, n. 2.

¹⁶ La *setta* è una comunità che nel suo senso e nella sua essenza deve necessariamente rinunciare all'universalità, e fondarsi necessariamente su una stipulazione del tutto libera dei suoi membri. Essa deve far ciò perché è una formazione aristocratica, cioè un'unione di persone pienamente

che emergono e proliferano in una società moderna. Per quanto riguarda l'uso della dizione "nuovi movimenti religiosi" è importante notare che si tratta di una scelta di tipo convenzionale. Infatti, non tutti i movimenti in questione sono "nuovi" o presentano nello stesso modo il carattere della novità, dal momento che alcuni hanno pochi anni, altri secoli; né di tutti si può dire con certezza che siano "religiosi", poiché alcuni sono piuttosto gnostici o magici; ma naturalmente, anche dell'aggettivo "religioso" sono state proposte definizioni molto diverse.

Negli anni recenti si è arrivato ad abbandonare il termine "setta" per nominare certi gruppi a causa del fatto che questo termine viene percepito come offensivo o denigrante. Per questo, sia i sociologi della religione che molti studiosi dei fenomeni sociali e religiosi hanno suggerito di usare le formule "nuove religioni" o "nuovi movimenti religiosi", rinunciando a dar loro implicitamente e preventivamente una collocazione. Ognuno di questi nuovi movimenti religiosi costituisce una micro-società in cui il gruppo sostituisce la famiglia e i *leaders* sostituiscono i genitori¹⁷. Nella realtà sociale odierna, assai complessa, il debole rischia di sentirsi solo e abbandonato. Così diventa facile subire la tentazione di rifugiarsi in gruppi che si presentano con una identità "forte" ed esclusivista, in cui il credo religioso e l'appartenenza comunitaria diventano strumenti di protezione dallo smarrimento psicologico e dalla insignificanza sociale. Il desiderio di prendere le distanze da una chiesa che, pur guidata e assistita dallo Spirito Santo, è composta di membri feriti dal peccato, induce alcuni a guardare con benevolenza a questi gruppi, animati da proselitismo aggressivo e da forme aggregative compatte e settarie¹⁸.

Ogni uomo ha un forte bisogno di appartenenza e avverte la necessità di sentirsi membro vitale di una comunità. Alle sue provocazioni, ai suoi bisogni, al suo grido di aiuto i nuovi movimenti religiosi rispondono attraverso l'offerta di risposte teoriche, di proposte di vita comunitaria, di guide spirituali, di itinerari di maturazione e di scoperta di sé¹⁹. Molti di questi gruppi, poi, promettono la liberazione dell'uomo dai

qualificate in senso religioso, e vuole essere soltanto ciò e non già, come una chiesa, un'istituzione di grazia che emana la sua luce sui giusti e sugli ingiusti, e che vuol soprattutto sottomettere proprio i peccatori alla disciplina del comando divino (Webber).

¹⁷ Cfr. J. Bajzek - G. Milanese, *Sociologia della religione*, Torino 2006, 38-39.

¹⁸ Cfr. CEI, *L'impegno pastorale della Chiesa* p. 1.

¹⁹ Cfr. E. Fizzotti, (a cura di) *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Milano 2007, 9. Eugenio Fizzotti SDB è docente di Psicologia della religione presso l'Università Pontificia Salesiana e autore di

condizionamenti negativi, dalle malattie, dall'infelicità, dai problemi esistenziali, dalle delusioni sentimentali, dal disagio psicologico individuale o familiare.

Spesso i giovani non trovano risposte alle domande profonde della vita e sentono come inadeguata una vita basata solo sul successo economico, una vita fatta di sicurezze tecnologiche ed economiche. Sentono la società, con le sue agenzie educative, incapace di offrire risposte convincenti, esaustive al loro bisogno di sicurezza e di verità. I movimenti religiosi orientali, per esempio, offrono loro indicazioni semplici e pronte, costruite sulla base dei "Veda" (le scritture più antiche del mondo) a conferma delle domande e risposte alle situazioni complicate: verità assolute, non discutibili, né criticabili, facilmente accessibili. Il bisogno di partecipazione e di impegno dei devoti viene subito saziato perché, dopo l'iniziazione, viene affidato a loro una missione concreta di predicazione. In più, «la relazione con la divinità è diretta, unica mediazione è il maestro spirituale, che introduce il devoto in un rapporto sempre più autentico con l'assoluto»²⁰.

Le sette sono gruppi piuttosto ristretti e chiusi che adottano un atteggiamento di protesta e di esclusione nei riguardi della società e delle altre istituzioni religiose. Spesso perseguitate ed emarginate, le sette non educano i popoli e le masse ma radunano gli eletti²¹. Dal punto di vista della sociologia della religione, le sette hanno queste caratteristiche: sottolineano la laicità, esaltano l'appartenenza per scelta personale e non per nascita, sottolineano la radicale comunione d'amore, possiedono un forte senso di uguaglianza e fratellanza, nutrono indifferenza verso i poteri dello stato e della società, hanno atteggiamenti critici verso la chiesa ufficiale, promuovono un rapporto religioso personale, motivato²².

Lo studioso Enzo Pace, che è docente di Sociologia all'Università di Trieste e Sociologia delle Religioni all'Università di Padova, è particolarmente interessato alla ricerca nel campo dei cambiamenti socio-religiosi nelle società complesse. Per quanto riguarda la definizione della *setta*, Pace afferma che sia «un'organizzazione socio-religiosa che si è formata per separazione rispetto a una tradizione religiosa

numerose pubblicazioni scientifiche. Specialista nell'opera di Viktor Frankl, è presidente dell'Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana.

²⁰ Fizzotti, *Sette e nuovi movimenti religiosi* 10-11.

²¹ Bajzek, Milanese, *Sociologia della religione* 38.

²² Bajzek, Milanese, *Sociologia della religione* 38.

storicamente consolidata»²³. Secondo lui sono quattro gli aspetti fondamentali che riguardano le caratteristiche delle sette: 1. L'alterazione dei confini di una determinata credenza religiosa; 2. La costituzione di un nuovo principio di autorità; 3. La ricerca di condotte di vita che marchino la radicalità della scelta religiosa che si intende compiere; 4. La temporanea o definitiva fuoriuscita dal "mondo", cioè simbolicamente, dai comportamenti ritenuti normali in un certo ambito sociale, e dal complesso delle istituzioni (modelli di famiglia, sistema scolastico, ecc.) che regolano una comunità umana²⁴.

Il termine *setta*, derivato dal latino *sequor* (*sequire*), indica una dottrina, un'insegnamento o un partito che fanno capo a un fondatore, la cui personalità attira numerosi seguaci che si sentono fra loro legati da un forte senso di aggregazione e di appartenenza. Si è fatto anche riferimento al supino del verbo *secare* (*tagliare*), per indicare nella setta un gruppo che si è staccato dal tronco principale di una delle grandi religioni, contestandone la dottrina e le modalità istituzionali²⁵.

Le caratteristiche principali di una setta sono 3:

-il *sentimento di sicurezza*: i membri, facendo parte della setta, nutrono la sensazione d'essere i depositari esclusivi della salvezza e della verità;

-*coesione affettiva di tipo schizofrenico*: i membri vivono un clima di affettività e calore. I contatti con gli altri si riducono alle attività di proselitismo. È escluso il dialogo;

-*rigidità dottrinale, disciplinare e morale*: la persona è sacrificata per salvare i principi²⁶.

Per una comprensione migliore delle sette li presentiamo in modo sistematico, dal punto di vista storico. In questo senso abbiamo *sette antiche*, *sette medioevali* e *sette moderne e contemporanee*.

²³ Cfr. E. Pace, *Le sette*, Bologna 1997, 10.

²⁴ Pace, *Le sette* 11.

²⁵ Fizzotti, *Sette e nuovi movimenti religiosi* 86-87.

²⁶ C. Dumea, *Religii, Biserici, Secte privite din perspectivă catolică*, Iași 2002, 153.

Il satanismo e le sette sataniche

Il fenomeno del satanismo attira l'attenzione e desta preoccupazione in numerosi ambiti, da quelli ecclesiastici a quelli legali. Gli esperti studiosi del fenomeno dal punto di vista teologico, psicologico, pedagogico, dell'assistenza sociale, criminologico, giornalistico e sociologico ne hanno riscontato la vastità e la mutevolezza²⁷. In principio, «il satanismo assume una serie dispersa di gruppi di individui che si incontrano di solito di nascosto o in segreto per i loro rituali o sedute sataniche»²⁸. Il satanismo rifiuta ogni tipo di dogma perché ha l'obiettivo di mettere tutti in discussione continuamente. Per quelli che aderiscono al satanismo, questo scopo è l'individualismo, l'autoconsapevolezza e la rinascita personale. «È un culto, una religione, una filosofia personale»²⁹. La filosofia che propone Anton Szandor LaVey³⁰ sostiene che: «è bene ciò che ti piace ed è male ciò che non ti piace». Satana è un simbolo di una visione del mondo anticristiana ed edonista.

L'obiettivo del satanismo è il potere e il piacere di esercitarlo sugli altri, sui seguaci fragili di carattere, sottomessi alla perversione. Ed è proprio per questa voglia di potere che le scissioni all'interno dei gruppi satanici sono frequenti, per

²⁷ Cfr. M. Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo. Fenomeni inquietanti della postmodernità*, Milano 2010, 34.

²⁸ M. Chiorean, *Satanismul. Ideologie sau religie*, Oradea 1999, 99.

²⁹ Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 40.

³⁰ Anton Szandor LaVey, fondatore della Chiesa di Satana in California nel 1966, è nato nel 1930 a Chicago. I dati della sua nascita come anche della sua vita fino ad essere famoso, non sono talmente chiari. Una delle biografie esistenti dice che sia originario dalla Transilvania, una parte della Romania. Questa, dice Introvigne, è una delle invenzioni delle biografie apologetiche. Lui ha lavorato in un circo come inserviente passando poi a una compagnia di carnival dove imparò a fare l'illusionista e l'ippnotizzatore. Iniziò poi a frequentare degli ambienti anticlericali e della controcultura. Si è sposato nel 1950 con la quindicenne Carole Lansing con la quale ha la prima figlia, Karla, che è diventata poi una delle sue più attive collaboratrici. Si è facilmente appassionato dalla magia e dall'occultismo, frequentando la "Chiesa Gnostica" ed è entrato in corrispondenza con Jack Parsons per procurarsi i testi di Crowley. La sua casa, dipinta in nero, (Cfr. M. Introvigne, *I Satanisti. Storia, riti e miti del satanismo*, Milano 2010, 254-255), era il luogo dove venerdì sera teneva delle conferenze su temi tabù come occultismo, torture, vampiri, cannibalismo, satanismo, perversioni, ecc. Queste conferenze erano gratuite all'inizio ma vedendo poi l'interesse della gente per questo, le serate diventano a pagamento (Cfr. R. Grillo, *Attenti al lupo* 274-275).

cui le formazioni degli “amici” di Satana muoiono e nascono velocemente, cambiano nome e capi, rendendo così superata e incerta la lista degli adepti in possesso degli investigatori³¹.

Come fenomeno in senso ampio, il satanismo non si deve confondere con altri fenomeni come wicca (neo-stregoneria), santeria o vudù. Si deve distinguere anche dall'ateismo che implica una totale mancanza di fede; invece «il satanismo, anche se non ammette la fede, mantiene la credenza»³².

Il diffondersi delle sette sataniche è un fenomeno che esprime «la tensione dell'uomo verso la ricerca di qualcosa o di qualcuno che dia un senso alla propria esistenza, per l'altro esso appare come l'espressione concreta di una forma di religiosità che pratica il culto dello Spirito del male e predica la ribellione a Dio: il satanismo»³³. Le sette sataniche sono realtà composte da membri inseriti in precise strutture sociali. Il leader carismatico della setta sarebbe anche il “sacerdote di Satana”, quello che «di solito è il celebrante principale dei loro rituali»³⁴. In queste sette «avviene la distruzione psichica delle persone, degli adepti che arrivano a fare delle azioni contro i diritti della persona, attraverso la manipolazione mentale»³⁵. Essi subiscono un annullamento della personalità mediante delle violenze psicologiche fino ad arrivare alle torture più inaudite. Un elemento importante per la filosofia satanica è espressa in uno dei rituali satanici che riduce la persona umana ad un animale. Questo rituale prevede la rinuncia delle persone alla propria natura spirituale. Gli uomini vengono invitati a «celebrare la loro identità con gli animali e per simboleggiare questa nuova ‘identità’, alla fine di un rito, ad esempio, le persone devono inseguire a quattro zampe un topolino»³⁶.

I membri delle sette sataniche non sono degli “indemoniati” ma gente ben organizzata, consapevole e razionale che va combattuta dal mondo religioso e dalle

³¹ Cfr. Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 34.

³² Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 41.

³³ V. M. Mastronardi, R. De Luca, M. Fiori, *Sette sataniche. Dalla stregoneria ai messaggi subliminali nella musica rock, dai misteri del mostro di Firenze alle “Bestie di Satana”*, Roma 2008, 21.

³⁴ A. Buonaiuto, *La trappola delle sette*, Rimini 2011, 97.

³⁵ M. Fiori, *Satanismo e sette religiose*, Firenze 2000, 16.

³⁶ M. Introvigne, *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni*, Milano 1994, 285-286.

Forze dell'Ordine. «Il satanismo non si riduce solo alle celebrazioni di rituali insensati compiuti da ragazzini o adulti di basso livello sociale e culturale, che esprimono la loro disapprovazione ai dogmi della fede cristiana»³⁷, ma diventa per gli adepti un modo di vita. Tante testimonianze dei genitori di ragazzi o giovani satanisti dicono che la vita dei loro figli si è cambiata quando hanno iniziato a frequentare questi gruppi. Diventano più chiusi in sé, non comunicano, ascoltano musica strana, sono sempre con le cuffie nelle orecchie, stanno sempre chiusi nelle stanze, le loro stanze sono decorate con delle immagini e dei poster paurosi, ecc.

Definizioni

Da un punto di vista storico e sociologico, «il satanismo può essere definito come l'adorazione o la venerazione, da parte di gruppi organizzati in forma di movimento, tramite pratiche ripetute di tipo culturale o liturgico, del personaggio chiamato *Satana* o *Diavolo* nella Bibbia, sia questo inteso come una persona ovvero come un mero simbolo»³⁸. Questa definizione del fenomeno del satanismo è stata proposta dal sociologo Massimo Introvigne nel 1990. È stata criticata dagli studiosi di scienze sociali e sicuramente non può essere l'unica proposta. Dal punto di vista teologico, alla presente definizione si può aggiungere altro, ma per adesso trattiamo il fenomeno soprattutto dal punto di vista sociologico.

In senso stretto, il satanismo può essere definito come un movimento ideologico che s'interessa a Satana e ne fa il perno principale della sua ritualità e della sua filosofia di vita. Satana può essere considerato semplicemente “uno stato di coscienza” superiore all'uomo questo si può classificare come *satanismo razionalista*, che talora tende verso l'ateismo militante. Oppure può essere considerato un “personaggio preternaturale”, è il caso del *satanismo occultista*, ma la centralità di Satana nell'ideologia e nel rituale è fondamentale perché si possa parlare a giusta ragione di satanismo³⁹. Il satanismo come fenomeno si deve distinguere fra quello degli adulti - articolato in gruppi che hanno una certa continuità, dei capi identificabili,

³⁷ Buonaiuto, *La trappola delle sette* 94.

³⁸ M. Introvigne, *I Satanisti. Storia, riti e miti del satanismo*, Milano 2010, 13.

³⁹ Cfr. Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 34-35.

sedi oppure delle pubblicazioni, (questo non impedisce che partecipino anche dei giovani ai rituali o che siano membri), e il satanismo giovanile che negli Stati Uniti spesso viene chiamato *satanismo acido*, a causa dell'associazione con l'alcool e con le droghe. Il satanismo giovanile è rappresentato da giovani, adolescenti, minorenni priva di una continuità organizzativa e rituale e di contatti con il satanismo organizzato. I gruppi giovanili del satanismo acido sono molto più difficili da censire e anche più pericolosi, non tanto per una maggiore violenza quanto per una minore possibilità di sorveglianza da parte delle autorità.

Il satanismo si può distinguere in personale ed impersonale:

- per il *satanismo personale*, Satana è considerato come l'essere personale che si oppone a Dio. Satana pretenderebbe di essere più forte di Dio e delle sue schiere angeliche. Così «può dare all'uomo la 'vera' realizzazione e la 'vera' felicità che Dio gli nega»⁴⁰. Siccome Satana scimmiotta Dio, egli esige un culto personale con dei propri rituali e sacerdoti;

- dall'altra parte si situa il *satanismo impersonale*: Satana non è una persona reale ma un simbolo dell'affermarsi dell'uomo contro Dio, contro l'etica, contro le autorità. Senza nessun freno, questo satanismo può essere espresso così: «io sono il dio di me stesso e sono libero da ogni legge morale»⁴¹. Questo messaggio, ed altri simili, sono contenuti nei messaggi subliminali del *rock satanico*.

Un elemento determinante della non-cultura del satanismo è il pessimismo diffuso e la morte di ogni speranza. Il mondo è una giungla dove sopravvivono e trionfano solo i potenti. Questa filosofia è una delle caratteristiche del satanismo che viene comunicata ai giovani in molti modi possibili. Se qualche anno fa era impossibile trovare delle informazioni sul satanismo come fenomeno, oggi è molto più facile per i giovani trovare le informazioni che cercano. I media sono molto puntuali nel servire ai giovani un "intero mondo" di occultismo. Una sola parola su google e si apre una marea di possibilità, tutte attraenti. Si entra immediatamente in contatto con l'occulto⁴². Questo ha comportato che Internet

⁴⁰ Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 17.

⁴¹ Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 17.

⁴² Cfr. C. Climati, I giovani e il satanismo, Relazioni del Convegno *Il fenomeno delle sette* organizzato dalla Comunità Papa Giovanni XXIII a Roma il 12 dicembre 2007, in A. Buonaiuto, *La trappola delle sette*, 222-225.

sia diventato l'elemento maggiormente responsabile della diffusione del satanismo soprattutto fra i giovani. Sui siti specializzati c'è quasi sempre il chat dove i giovani possono discutere a proposito dei diversi argomenti. Sono presentate anche delle tecniche per suicidarsi, per costruire armi, esortazioni al cannibalismo e al razzismo, fantasie di tortura, violenze sessuali, suicidi e sacrifici umani. La criminalità tra i giovani negli ultimi anni è cresciuta moltissimo rispetto a quella degli adulti. Questa violenza emerge da un consumo eccessivo di televisione con dei messaggi subliminali e violenza da parte dei giovani. Quei giovani che vivono nelle zone più degradate, dove la violenza è all'ordine del giorno, sono più esposti ed influenzati dalla cultura della violenza televisiva.

Ci sono degli individui che uccidono, torturano, violentano "in nome del diavolo" ma in molti casi si tratta di soggetti che «utilizzano il satanismo come pretesto o come giustificazione delle azioni che commetterebbero in ogni caso e che sono originate da una patologia mentale personale»⁴³.

Se alcuni studiosi affermano che il satanismo sia più descrivibile come una tendenza rispetto a un vero e proprio movimento, altri aggiungono che il satanismo sia in effetti qualcosa "di più" che una tendenza. Può essere considerato come una sorta di "religione" che contempla una particolare visione della vita e del mondo diametralmente opposta a quella cristiana, e i suoi riti, per loro natura, sono trasgressivi non solo rispetto alla morale cristiana ma anche alla morale comune. J. K. Huysmans, scrittore francese (1840-1907), sottolinea che «il satanismo consiste in una pratica sacrilega, in una ribellione morale, in un'orgia spirituale, in un'aberrazione per nulla ideale cristiana, nell'inosservanza dei precetti cattolici che vengono seguiti all'incontrario, commettendo, per oltraggiare più gravemente Cristo, i peccati che egli ha più espressamente maledetti: la contaminazione del culto e l'orgia carnale»⁴⁴.

Per quanto riguarda una classifica del satanismo e dei culti satanici gli studiosi si son dati da fare e sono giunti a diverse classifiche. Abbiamo la classificazione di Aleister Crowley, di Massimo Introvigne, di Marcello Truzzi, di Michele Del Re, di Giuseppe Maggioni, di Francesco Baresi, di Vincenzo M. Mastronardi, ecc. La

⁴³ Mastronardi, De Luca, Fiori, *Sette sataniche* 16.

⁴⁴ Mastronardi, De Luca, Fiori, *Sette sataniche* 21-22.

classificazione che abbiamo scelto di presentare è quella di Massimo Introvigne. Secondo questo autore esistono quattro correnti principali del satanismo:

- *il satanismo razionalista*: propone una visione anticristiana del mondo, basata sull'anticonformismo, sull'edonismo e sulla trasgressione alla morale tradizionale. Satana rappresenta il simbolo del male invertito in bene;

- *il satanismo occultista*: propone una visione del mondo simile a quella del cristianesimo e riconosce tutta la storia biblica solo che la visione è opposta a quella religiosa: contro Dio e al servizio del diavolo. Si esprime nei rituali satanici capovolti tra quali il più rappresentativo è la *messa nera*;

- *il satanismo acido*: dare culto al diavolo non per una scelta filosofica ma per giustificare delle esperienze devianti come il consumo di alcool, droga, la violenza, abusi psicologici e di sessualità. Questo rende i gruppi acidi anche pericolosi;

- *il luciferismo*: di ispirazione gnostico-manichea. Lucifero, superiore a Satana, sarebbe allo stesso livello di Dio con quale è in lotta senza fine⁴⁵.

Subito dopo la fondazione della sua chiesa, l'auto proclamato "sommo sacerdote" LaVey, celebrò i primi "sacramenti" satanici. Il primo matrimonio satanico nella storia fu celebrato agli inizi del 1967 nella "casa nera" di LaVey, da lui stesso, tra il famoso giornalista John Raymond e Judith Case. Il primo battesimo satanico lo stesso LaVey lo celebrò nel maggio del 1967 alla sua seconda figlia Zeena Galatea di tre anni, avuta con la sua compagna Diane. Si aggiunge il primo funerale satanico celebrato l'8 dicembre al marinaio Edward D. Olsen da LaVey e da Anger. Come era normale, queste "celebrazioni" hanno suscitato delle reazioni e delle proteste da parte dell'opinione pubblica e delle comunità cristiane. Tutte le proteste hanno fatto pubblicità a quello che la stampa chiamava ormai "il Papa di Satana" o "il Papa Nero"⁴⁶.

Dopo la morte del fondatore, nel 1997, la Chiesa di Satana è sopravvissuta con difficoltà, anche a causa dell'eredità di LaVey. La compagna di LaVey (l'ultima) Blanche Barton mantiene in vita la Chiesa di Satana in attesa di consegnarla al figlio avuto dal "Gran Sacerdote di Satana", Xerxes LaVey, nato nel 1993 mentre

⁴⁵ R. Grillo, *Il principe di questo mondo. Il diavolo nella storia, nelle religioni, nei documenti, nelle testimonianze*, Milano 2002, 244-245.

⁴⁶ Introvigne, *I Satanisti. Storia, riti e miti del satanismo* 261-262.

le due figlie hanno preso strade diverse. Karla LaVey ha fondato la *Prima Chiesa Satanica* e Zeena LaVey, che aveva rotto con il padre nel 1990, è diventata “Gran Sacerdotessa” del *Tempio di Set*, fondato nel 1975 da Michael Aquino⁴⁷.

Oggi, la Chiesa di Satana è soprattutto un’organizzazione di vendita per corrispondenza di tessere e diplomi d’associato, anche se a New York e altrove sopravvive con modeste attività rituali. Essa è diretta da Daemon Egan (pseudonimio di John Dewey Allee) ed ha la sede a Salem, nel Massachusetts.

La Prima Chiesa Satanica diretta da Karla LaVey ha la sede in San Francisco. Sul sito ufficiale si dichiara che “i membri della Prima Chiesa Satanica non fanno sacrifici animali, non adorano il diavolo, non partecipano alle orge, non molestano dei bambini e non calpestanto i diritti degli altri. Noi siamo un’organizzazione di individui che studiamo in modo aperto il satanismo e altri soggetti culturali”⁴⁸. Tra le loro attività c’è l’annuale *messa nera* celebrata dalla Sacerdotessa Karla LaVey ogni 25 di dicembre,⁴⁹ come attività di intrattenimento per il pubblico, tradizione iniziata dal tempo di suo padre, LaVey. Il Tempio di Set invece è la maggiore organizzazione satanica su scala mondiale.

Espressioni e simbologia

Molti satanisti si lamentano e dubitano della saggezza o sul potere dei loro leader perché, dopo anni di riti, non hanno “sperimentato” nulla e non hanno visto manifestazioni sensibili del diavolo⁵⁰. Si potrebbe dire che il diavolo ha troppo da fare per perdere il tempo con i satanisti che già sono “suoi”. A lui interessa maggiormente andare a tentare e “disturbare” gli altri.

⁴⁷ Nel 1968, LaVey incontra Michael Aquino, un ufficiale dell’esercito americano specializzato in controspionaggio e disinformazione, che diventa il principale organizzatore della Chiesa di Satana. All’inizio degli anni Settanta scoppia però un contrasto tra LaVey e Aquino. Come nuovo ideologo, Aquino crede nell’esistenza reale e fisica di Satana, che preferisce chiamare Set, e questo lo porta a ripudiare la versione “razionalista” del satanismo predicata da LaVey, e infine a separarsi da lui. Cfr. M. Introvigne, in *L’Espresso*, anno XLIX, n. 50, 11 dicembre 2003, 128.

⁴⁸ Cfr. il sito: <https://www.satanicchurch.com/membership> (20.02.2020).

⁴⁹ Negli annessi è riportato il poster in occasione della Messa Nera di Karla LaVey il 25 di dicembre 2011.

⁵⁰ Cfr. Introvigne, *I Satanisti. Storia, riti e miti del satanismo* 10.

Le festività

I rituali satanici vengono celebrati di solito nei sabati e nelle notti di luna piena. Oltre questi tempi ordinari si può tracciare un calendario delle festività particolari, di solito collegate alle feste cristiane oppure agli eventi astronomici.

La festività più importante «nella religione satanica, è *la data del proprio compleanno*»⁵¹. In questo giorno, LaVey dice che «dovresti comprarti qualsiasi cosa voglia, considerarti come un re (o un dio) quale tu sei, e festeggiare di conseguenza il tuo compleanno con il miglior fasto e cerimoniale possibile»⁵².

Come importanza, dopo la festa del proprio compleanno, le due maggiori festività sataniche sono *la notte di Valpurga* e *Halloween*.

- la festività satanica chiamata impropriamente *la notte di Santa Valpurga* viene celebrata nella vigilia del 1° maggio che è la data di inizio dell'estate esoterica. Santa Valpurga, che fu badessa di un monastero di suore, visse nel VIII° secolo. La sua vita non ha nessun legame con la festa pagana celebrata nello stesso giorno. «La vigilia di maggio viene ricordata come la notte in cui tutti i demoni, gli spiriti urlanti escono fuori e tengono le loro baldorie sfrenate, simboleggianti la gioia dell'equinozio di primavera»⁵³. In questa festa si celebra il sabba;

- nella vigilia di Ognissanti celebrata nella notte dal 31 ottobre al 1° novembre i satanisti celebrano la commemorazione di tutte le potenze delle tenebre detta anche *Samhain* o *Halloween*. È considerato «il capodanno di Satana perché, secondo una credenza popolare, le anime dei defunti tornano in visita nelle proprie case, per cui è possibile stabilire un contatto con loro»⁵⁴;

Le altre festività sataniche importanti sono:

- *il 13 dicembre* perché è il giorno più corto dell'anno;
- *il 21 dicembre* che è il solstizio d'inverno e secondo la tradizione pagana gli spiriti dell'aria e dell'acqua infuriavano dappertutto. È anche la prima notte di Tregenda;⁵⁵

⁵¹ LaVey, *La bibbia di Satana* 108.

⁵² LaVey, *La bibbia di Satana* 109.

⁵³ LaVey, *La bibbia di Satana* 110.

⁵⁴ Climati, *I giovani e l'esoterismo* 69.

⁵⁵ La *tregenda* è una riunione rituale simile ai sabba delle streghe.

- *il 2 febbraio*: Candelora, detta Festa delle Luci che segna la fine del regno del Re dell'inverno, signore del caos. Durante questa notte vengono "consacrate" le candele che verranno utilizzate per i rituali dei mesi successivi e vengono iniziati i nuovi adepti. Si celebra il sabba;
- *il 21 marzo* è l'equinozio di primavera. Si festeggia la seconda notte di Tregenda;
- *il sabato prima delle Ceneri*;
- *il 24 giugno* in questa notte vengono celebrati riti di protezione per gli adulti e malefici per i nemici. Si festeggia la terza notte di Tregenda;
- *il 25 giugno* è considerata la notte della magia;
- *il 1° agosto*, detto *Lammas*, è il giorno in cui, secondo la tradizione, Lucifero fu precipitato dal cielo sulla terra;
- *29 settembre* si celebra la conoscenza demoniaca⁵⁶. È la quarta e l'ultima notte di Tregenda in occasione dell'equinozio di autunno.

La messa nera

È il rito satanico specifico del satanismo. «Nessuna manifestazione è stata tanto associata al satanismo quanto la messa nera»⁵⁷. Essa rappresenta la parodia e la desacralizzazione della messa cattolica. Durante i riti i satanisti partecipanti dicono le preghiere cattoliche al contrario come segno di un rovesciamento dei valori cristiani. Con la preghiera del "Padre nostro" recitata al contrario e sostituendo alcune parole come Padre, cielo, ecc. si fa una preghiera a Satana con cui si glorificano i valori rovesciati della non-cultura del demonio⁵⁸. Nella Bibbia di Satana la messa nera viene descritta così:

«un prete sconsecrato sta in piedi davanti a un altare, costituito da una donna nuda stesa con le braccia e le gambe divaricate e la vagina aperta, in entrambe le mani stese all'infuori stringe una candela nera fatta con grasso di bambini non battezzati e adagiato sul ventre, un calice contenente l'urina (o il sangue) di una prostituta. Una croce capovolta è appesa sopra l'altare, e ostie triangolari di pane o pezzi di rapa

⁵⁶ Barresi, *Sette religiose criminali. Dal satanismo criminale ai culti distruttivi*, Roma 2006.

⁵⁷ LaVey, *La bibbia di Satana* 111.

⁵⁸ Cfr. Stanzione, *Il satanismo e l'occultismo* 48.

colorati di nero vengono metodicamente consacrati, quando il prete li intinge nelle labbra della vagina della donna sull'altare. Viene quindi eseguita, da una schiera di devoti, un'invocazione a Satana e ai vari demoni e vengono recitati dei salmi a rovescio o disseminati di oscenità... il tutto viene celebrato dentro i confini di un pentagramma 'protettivo' disegnato sul pavimento. Se il Diavolo si manifesta, è invariabilmente nella forma di un uomo alquanto eccitato, con indosso la testa di un capro nero. Segue quindi un miscuglio di flagellazioni, libri di preghiere bruciati, atti sessuali, masturbazioni e baci sul posteriore della bestia: il tutto con sfondo di oscene recitazioni della Sacra Bibbia e con rumorose espettorazioni sulla croce! Se poi un neonato può essere macellato durante il rituale, è ancora meglio: come tutti sanno, questo è lo sport preferito dal satanista»⁵⁹.

Tra i rituali satanici rappresentativi si trova anche il sabba in cui «il culto del diavolo è accompagnato da danze rituali, accoppiamenti sessuali, consumo di alcol e droga»⁶⁰.

Il patto con Satana

Lo scopo di questo rituale è «la richiesta al demonio di beni e/o vantaggi materiali»⁶¹. Abbiamo visto la situazione dalla corte del re di Francia Luigi XIV dove si usava spesso questo tipo di rituale. Anche oggi, molti satanisti praticano questo rituale. Alcuni gli danno importanza, altri lo fanno quasi per gioco. Spesso il patto con Satana si fa con il sangue di colui che esprime la richiesta. Il prezzo che Satana pretende per questo patto è di solito l'anima del richiedente oppure verrà deciso alla sua morte.

Il rock satanico

Il satanismo in genere, e la Chiesa di Satana in modo particolare, si è servito dalla musica, soprattutto dalla musica rock per trasmettere i suoi messaggi ai giovani. Molti artisti famosi fanno da ponte tra i giovani e il satanismo. Il più famoso di questi è il satanista Marlyn Manson che viene venerato come un idolo

⁵⁹ LaVey, *La bibbia di Satana* 111-112.

⁶⁰ Climati, *I giovani e l'esoterismo* 55.

⁶¹ T. Cantelmi, C. Cacace, *Il libro nero del satanismo*, Cinisello Balsamo 2007, 67.

da tanti ragazzi e giovani in tutto il mondo. Favorevole alla legalizzazione delle droghe, questa star arriva nei suoi concerti anche a ferirsi fisicamente. Nelle sue canzoni, oltre agli insulti rivolti a Dio, manda dei messaggi subliminali nichilisti ai giovani. In una canzone fa anche riferimento all'abbazia di Thelema, fondata da Crowley in Sicilia. Molti genitori pensano che i loro figli non diventeranno mai satanisti, non andranno mai a fare dei riti satanici nel bosco perché sono tranquilli, timidi, ecc. ma attraverso anche l'ascolto di alcune canzoni, qualunque ragazzo o adolescente può diventare il facile bersaglio del vero satanismo, che insegna la regola del "fai ciò che vuoi" o "fai da te"⁶².

Il legame di Manson con la Chiesa di Satana è molto stretto. Lui stesso fu ordinato sacerdote di questa chiesa da LaVey stesso. Così ha fatto pubblicità alla Chiesa di Satana, affermando l'appoggio di questa chiesa e i suoi ideali satanici. Il satanismo diffuso da lui si ritrova nella filosofia crowleyana: l'uomo che si mette al posto di Dio. Lui stesso diceva che «il satanismo non significa adorare il diavolo. Significa che l'uomo dev'essere il proprio dio sulla terra. Non devi adorare niente e nessuno, tranne te stesso»⁶³. L'interesse dei giovani per un certo cantante li può portare a praticare il culto del diavolo. Non solo le canzoni ma anche le riviste di specialità o certi siti di internet facilitano l'accesso dei giovani alle informazioni circa il satanismo.

I messaggi subliminali trasmessi dalla musica in genere vengono decodificati dal subconscio anche se vengono trasmessi in una lingua sconosciuta.

I giochi di luce a colori presente nelle discoteche fanno interagire il cervello, di cui vengono diminuite o addirittura neutralizzate alcune funzioni, soprattutto quella che controlla la capacità di concentrazione. Quando l'effetto del rock satanico si combina con l'effetto del gioco di luce, e magari si aggiungono alcool e droghe, tutte le barriere del giudizio morale crollano. La persona perde anche i riflessi automatici ed i meccanismi naturali di difesa. Senza rendersi conto si lascia dominato dalle suggestioni dei messaggi subliminali contenuti dai dischi⁶⁴. La discoteca è un non-luogo dove anche se in gran compagnia, i giovani vivono una solitudine spaventosa. La loro impressione e il loro desiderio sono quelli di

⁶² Climati, *I giovani e l'esoterismo* 65-66.

⁶³ C. Weiner, *Marlyn Manson. Il reverendo è tra noi*, Genova 1999, 14.

⁶⁴ Cfr. F. M. Bode, *Diavolul*, Baia Mare 2006, 58.

diventare “una cosa sola con tutti”. Non sono più soli ma tutti i presenti sono un unico “organismo”, guidati dai ritmi della musica a volume molto alto. I balli, l'alcol, le droghe gli fanno a non pensare tanto ma a vivere il momento: il famoso “carpe diem”. Così hanno l'impressione di non essere più soli. Nelle discoteche e nei club la comunicazione avviene tramite i gesti. Le parole non si possono sentire. Allora molti di loro si lasciano, portati dall'onda, e non sono più padroni di decidere ma a decidere è l'assemblea per loro in qualche modo.

La simbologia satanica

I simboli associati al satanismo sono tantissimi. Alcuni di loro «sono stati presi dalle religioni ufficiali e sono stati dotati da un significato satanico. Altri invece sono esclusivi del satanismo, mentre altri ancora sono difficili da identificare, perché sono stati inventati dai singoli satanisti o da gruppi indipendenti»,⁶⁵. I simboli satanici vengono usati di solito durante i riti compiuti o vengono incisi sui mobili, sulle pareti o sui pavimenti. Molti adepti si tatuano dei simboli specifici sul pollice o sull'indice della mano sinistra. Ci sono poi i giovani che usano questi simboli per scopi non satanici perché li hanno copiati dai loro amici o dai loro cantanti di heavy metal o di rock preferiti.

Uno dei più noti simboli satanici è il *pentacolo rovesciato*: la stella a cinque punte messo insieme alla testa di bafometto⁶⁶, all'interno di un cerchio. Questo simbolo «è uno dei simboli satanici più comuni. Nel satanismo la capra rappresenta Satana, perché è un animale che simboleggia in modo particolare la lussuria»⁶⁷. Viene chiamato anche il *Capro di Mandes*. Prima di essere il simbolo preferito dai satanisti, questo simbolo era usato dalla stregoneria.

Un altro simbolo usato dai satanisti è il *segno delle corna* chiamato anche *il saluto del diavolo*. Questo simbolo è ispirato anche dai cantanti di heavy metal. Molti giovani hanno poi copiato questo gesto. Di solito si fa con «la mano sinistra che è chiusa a pugno, e il pollice blocca le due dita di mezzo. L'indice e il mignolo sono protesi in fuori e simboleggiano le corna del capro satanico»⁶⁸.

⁶⁵ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 56.

⁶⁶ Il bafometto è un idolo pagano della cui venerazione furono accusati i cavalieri templari.

⁶⁷ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 57-58.

⁶⁸ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 60.

Il segno della bestia, 666: simbolo preso dai satanisti dal libro dell'Apocalisse. «Chi ha intelligenza calcoli il numero della bestia; essa rappresenta un nome di un uomo. Il suo numero è seicentosessantasei» (Ap. 13,18). Tanti satanisti sono stati definiti con questo nome: *La Bestia*. «Lo stesso Alyster Crowley si definiva *La Bestia 666* e aveva scritto questo numero sui suoi vestiti, sui libri, sui mobili e sulle pareti»⁶⁹.

La doppia croce infinita: una croce con un braccio orizzontale in più, a cui è stato aggiunto il simbolo dell'infinito. Può significare l'odio infinito che il satanista prova per Dio, per il cristianesimo e l'eterno antagonismo del satanista per la croce di Gesù⁷⁰.

La croce di Nerone: conosciuto anche come il simbolo della pace. Disegnato come simbolo del disarmo nucleare nel 1958, è diventato nel 1960 il simbolo dell'antimilitarismo. Per i satanisti, questo simbolo «rappresenta la distruzione del cristianesimo. La croce rovesciata ha le braccia spezzate ed è posta all'interno di un cerchio che conferisce il potere satanico. Essa prende il nome da uno dei più terribili assassini di cristiani durante i primi anni del cristianesimo, l'imperatore Nerone»⁷¹.

La croce rovesciata: è un simbolo comune dei satanisti. È presente ad ogni rituale satanico. «Rappresenta graficamente il contrario del cristianesimo, la sua sconfitta e il suo rifiuto»⁷².

La croce della confusione è un simbolo antico romano usato dai satanisti per rappresentare il fatto che «la croce o il cristianesimo finisca nel caos, simboleggiato dal cerchio incompleto verso sinistra»⁷³.

⁶⁹ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 61.

⁷⁰ Cfr. Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 62.

⁷¹ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 63.

⁷² Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 64.

⁷³ Cantelmi, Cacace, *Il libro nero del satanismo* 65.

Conclusioni

Il mondo giovanile contemporaneo è sempre più complesso e diversificato. Anche nella loro complessità e diversità hanno tutti in comune l'energia dei loro anni e con questa, il desiderio di vivere la pienezza della vita. Le modalità in cui riescono ad esprimere tutto questo dipendono da molte variabili.

Purtroppo nella loro esperienza di vita incontrano anche delle "tentazioni" che a volte riescono a distruggere i loro sogni, i loro desideri e la loro libertà. Una delle sfide più importanti del mondo giovanile è rappresentata dalle sette religiose, in modo particolare da quelle sataniche.

Nel lavoro presente ho preso in considerazione il satanismo e le sette sataniche come sfida alla fede autentica in Gesù Cristo. Ho cercato di presentare in modo oggettivo quello che è il satanismo e quanto sia grave la situazione degli adepti, in maggioranza giovani. Ho trovato molti studi e molte ricerche nel campo del satanismo giovanile da molti punti di vista. Ho cercato di valorificare in modo particolare quelli che sono più rappresentativi per lo scopo del presente lavoro. Sono riuscito a discutere con diversi specialisti nel campo delle sette religiose e del satanismo, che hanno dei contatti diretti con dei satanisti e degli ex-satanisti. La bibliografia che ho usato è abbastanza diversificata e oggettiva.

Nel presente lavoro sono stati presentati i gruppi religiosi alternativi e le sette religiose più significative lungo la storia del cristianesimo, arrivando a presentare in modo particolare il satanismo e le sette sataniche. Fin dall'inizio del cristianesimo la storia registra gruppi di persone che hanno istituito delle sette contrarie agli insegnamenti autentici di Gesù Cristo. Queste sette si sono diversificate nei secoli, prendendo delle forme sempre più particolari. Nel mondo contemporaneo si fa più presente una mentalità che cerca di assumere un po' tutte le religioni, in vista di una certa unificazione: la mentalità del New Age. Il satanismo e le sette sataniche hanno una storia lunga addirittura secoli. Nel mondo contemporaneo la sfida che essi rappresentano è diventata sempre più forte, soprattutto nel mondo giovanile. Sono in maggioranza i giovani che frequentano le sette sataniche, che fanno riti occulti che spesso finiscono con l'uccisione di persone, nei casi più gravi, con devastazione di chiese, vilipendio di sepolcri, ecc.

RAPPRESENTAZIONI DIABOLICHE NEI LIBRI ROMENI ANTICHI (SECOLI XVI-XIX)

CORNEL TATAI-BALTĂ¹

ABSTRACT. *Diabolical representations in the early romanian books (16th-19th centuries).* The early Romanian Books (1508-1830) contain few illustrations, particularly engraved in wood but also in metal, in which one can encounter diabolical representations. It should be pointed out that these images, of which we have selected thirteen revealing ones, can be found in different books and typographical centers in Wallachia, Moldavia and Transylvania.

The graphics in the early Romanian writings showed the devil in the human form with horns, but sometimes he was provided with claws, wings and a tail. He also appeared as a serpent, a dragon or as a hybrid animal. Occasionally he was of frightening aspect with a huge mouth and strong fangs signifying the jaws of Hell in which the damned were driven.

The devil was depicted in the compositions *The Descent into Hell*, *The Last Judgment*, *Adam and Eve*, well known themes in European iconography, in *St. George Killing the Dragon* and in *John Climax's Ladder*, subject-matters of special interest on the Romanian territory and in the Balkan area, as well as in some other images.

Keywords: woodcut, metal engraving, devil in the guise of a man, dragon, serpent, hybrid animal, Last Judgment, New Testament.

REZUMAT. *Reprezentări diabolice în cărțile românești vechi (sec. XVI-XIX).* Cărțile românești vechi (1508-1830) conțin foarte puține ilustrații, gravate îndeosebi în lemn, dar și în metal, în care întâlnim reprezentări diabolice. Dintre acestea, apărute în diferite cărți și centre tipografice din Țara Românească, Moldova și Transilvania, am selectat un număr de treisprezece imagini revelatoare.

¹ Cornel Tatai-Baltă, professore universitario, storico e critico d'arte, autore di vari libri e articoli religiosi pubblicati in Romania e all'estero. E.mail: ctataibalta@yahoo.com

În grafica de carte românească veche, diavolul are aspect de om, dar cu coarne, în afară de care mai poate avea gheare, aripi și coadă. El este imaginat deopotrivă sub formă de șarpe, de balaur sau ca animal hibrid. În unele cazuri, gura imensă a monstrului, cu colți puternici, larg deschisă semnifică gura iadului, gata să înghită păcătoșii.

Pe diavol îl întâlnim în compozițiile *Coborârea la iad*, *Judecata de apoi*, *Adam și Eva*, teme foarte cunoscute în repertoriul iconografic european, în contextul unor subiecte îndrăgite în arealul românesc și zona balcanică: *Sfântul Gheorghe omorând balaurul*, *Scara lui Ioan Climax*, cât și în alte imagini.

Cuvinte cheie: xilogravură, gravură în metal, diavol sub aspect de om, balaur, șarpe, animal hibrid, Judecata de apoi, Noul testament

I libri romeni, in particolare i testi ecclesiastici pubblicati tra il 1508 e il 1830, furono stampati con grande abilità artistica, adeguatamente ornati con xilografie, incisioni in metallo, e più raramente con litografie². Tra le numerosissime illustrazioni realizzate nel periodo della stampa romena antica, come viene definito dagli specialisti,³ le rappresentazioni diaboliche sono estremamente rare, se ci riferiamo a quelle esistenti nella pittura murale o nelle icone su vetro, e in misura minore in quelle su legno.

Fra le immagini diaboliche presenti nella grafica dei libri romeni antichi abbiamo selezionato per questo studio una serie di otto xilografie e cinque incisioni in metallo, che analizzeremo qui di seguito.

² C. Tatai-Baltă, in *Arta din România. Din preistorie în contemporaneitate*, Editori R. Theodorescu, M. Porumb, vol. I-II, București 2018, 393-401; 503-504; 637-639; 53-57; 77-79; 105-108 (Grafica de carte, sec. XVI-XVIII).

³ I. Bianu, N. Hodoș, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche (1508-1830)*, Tom. I-IV, București 1903-1944; D. Poenaru, *Contribuții la Bibliografia românească veche*, Târgoviște 1973; D. Râpă-Buicliu, *Bibliografia românească veche. Additamenta I (1536-1830)*, Galați 2000; I. Chindriș, N. Iacob, E. Mârza, A. E. Tatay, O. Urs, B. Crăciun, R. Moldovan, A. M. Roman-Negoi, *Cartea românească veche în Imperiul Habsburgic (1691-1830). Recuperarea unei identități culturale*, Cluj-Napoca 2016.

Il *Triodul-Penticostar* slavo, stampato a Târgoviște nel 1558, è ampiamente decorato con dodici grandi illustrazioni xilografiche, ciascuna delle quali occupa un'intera pagina. Esse rappresentano i principali momenti della vita di Gesù Cristo, essendo concepite con uno stile didascalico. Sebbene ruvido, il tratto della linea è suggestivo e le ombreggiature sono rare e casuali. A volte però il contrasto in bianco e nero è netto. Le fonti iconografiche e stilistiche sono di origine bizantino-balcanica; talora, tuttavia, l'interpretazione cerca di uscire dalla tradizione propria dei modelli bizantini.

Nell'illustrazione della *Discesa agli Inferi* (Resurrezione di Cristo), tema ispirato dall'apocrifo Vangelo di Nicodemo, il Salvatore,⁴ circondato da una grande nuvola di luce a forma di mandorla, schiaccia le porte dell'inferno. Con un atteggiamento energico, egli tiene con una mano la croce (a tre braccia, di tipo antico), che non rappresenta più lo strumento umiliante della Passione, ma il simbolo della vittoria sulla morte, e con l'altra mano solleva Adamo, inginocchiato, dalla tomba. Accanto in piedi stanno Eva e altri personaggi imploranti l'aiuto del Salvatore. Nella parte sinistra della composizione si trovano Davide, Salomone e Giovanni il Battista. Nell'inferno, immaginato con un colore nero compatto, scorgiamo Satana, il principe delle tenebre, dalla figura ripugnante ma abbattuto⁵.

L'opera *Cartea românească de învățătură* (*Il libro romeno di insegnamento*), chiamato anche *Cazania di Varlaam*, secondo il nome del metropolita che lo tradusse dallo slavo in romeno e lo pubblicò e stampò a Iași nel 1643, è, nella sua forma grafica, uno dei più bei libri pubblicati nell'area romena. Le sue numerose xilografie sono per lo più firmate da Ilia A(nagnost), artista ucraino di fama internazionale,

⁴ L. Uspensky, V. Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, București 2003, 201-203; C. Cavaros, *Ghid de iconografie bizantină*, București 2005, 104-108; I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București 1973, 131-132, 134-135.

⁵ Va notato che raramente nella scena della *Discesa agli Inferi* esistente negli antichi libri romeni il diavolo si trova all'inferno. Nella xilografia di piccole dimensioni e con pochi personaggi, probabilmente eseguita da Simeone, in *Acatist* (București 1823), appaiono Gesù Cristo, il diavolo e Adamo ed Eva. Vedi A. E. Tatay, C. Tatai-Baltă, *Xilogravura din cartea românească veche tipărită la București (1582-1830)*, Cluj-Napoca 2015, fig. 482. Ho scoperto che la disposizione dei personaggi all'interno della piccola xilografia di Bucarest potrebbe avere come punto di partenza l'incisione su rame di Albrecht Dürer, datata 1512. Vedi *The Complete Engravings, Etchings and Drypoints of Albrecht Dürer*, edited by Walter L. Strauss, New York 1973, fig. 66.

il cui nome si trova spesso nei libri editi a Leopoli e Kiev, stampati soprattutto tra il 1638-1658. Le xilografie della *Cazania* corrispondono generalmente, da un punto di vista iconografico e stilistico, alla tradizione bizantina. Nella modalità di presentazione, tuttavia, si avverte l'influenza dell'arte occidentale, più precisamente di quella tedesca.

L'illustrazione di *San Giorgio che uccide il drago*, firmata da Ilia, presenta il santo nelle vesti di cavaliere che, con un movimento energico, calpesta con una delle zampe anteriori del suo destriero il drago, l'animale fantastico mostruoso e vorace, incarnazione del male e del diavolo, disteso a terra. Aureolato, con addosso una tunica, pantaloni e un mantello che sventola sulla schiena, San Giorgio infila con forza una lunga lancia nella bocca del gigantesco drago. Dalla sua bocca escono fiamme, e la sua lingua, come la lunga coda serpentiforme che si protende fino a una grotta, termina con la punta di una freccia. L'animale malefico possiede anche artigli e ali aggressivi. A sinistra, in alto, la mano del Signore benedice San Giorgio, mentre a destra si osserva la fortezza, di fronte alla quale la figlia del re, con una corona in capo, attende con grande impazienza il termine della lotta⁶.

Va detto che *San Giorgio che uccide il drago* è uno dei soggetti più popolari nella tradizione ortodossa delle icone, specialmente in quella di Novgorod⁷.

L'abile incisore e tipografo Mihai Râmniceanu, figlio di Athanasie Papavici, ci offre nell'*Antologhionul* di Râmnic del 1737 numerose illustrazioni firmate o a lui attribuite. Nella xilografia firmata Mih(ai) Ath(anasievici), l'artista rappresenta *Sfântul mare mucenic Gheorghe* (il Grande martire San Giorgio) in un atteggiamento di calma. Circondato da un'aureola e incoronato da due angeli in volo, il santo siede su un trono riccamente decorato. Vestendo una tunica, un mantello, dei pantaloni e indossando degli stivali, tiene nella mano destra la spada con la lama rivolta in alto e appoggiata sulla spalla, mentre con la sinistra trafigge con la lancia la bocca del drago ricoperto di squame e serpeggiante ai suoi piedi.

Lo stesso tema è stato ripreso con grande fedeltà nel *Minologhionul* di Blaj del 1781. L'incisione è attribuita a Petru Papavici Tipograf Râmnicean, incisore molto abile che ha eseguito numerose illustrazioni per questo gigantesco volume⁸. Il volto

⁶ A. Popa, *Cazania lui Varlaam, 1643. Prezentare grafică*, Timișoara 1944, 50.

⁷ Uspensky, Lossky, *Călăuziri* 152.

⁸ C. Tatai-Baltă, *Gravorii în lemn de la Blaj (1750-1830)*, Blaj 1995, 103.

del santo, l'incoronazione dei due angeli, la sua seduta sul trono e il drago ai suoi piedi si ritrovano sullo stendardo di Stefano il Grande dal 1500, conservato al Museo Nazionale di Storia della Romania.

Il *Ceaslovul* stampato a Rădăuți nel 1745 contiene cinque illustrazioni particolarmente riuscite di Grigorie T. e Sandul T., artisti che firmano con le sole iniziali il delicato *Angelo custode*. Questo protegge teneramente un bambino, indicando con la mano destra il cielo. Il tema è trattato piuttosto raramente negli antichi libri romeni, e proviene dall'ambiente cattolico. L'antitesi fra l'atteggiamento calmo, sereno, di grande purezza interiore dell'angelo, guidato dalla potenza divina, e la feroce aggressività del mostro dagli occhi infuocati e con la bocca enorme ricoperta di denti aguzzi, dalla quale emergono lingue di fuoco e una freccia, è del tutto eccezionale, evocando rappresentazioni simili dell'arte occidentale. Ci limitiamo a citare a questo proposito l'incisione in rame progettata ed eseguita, prima del 1619, dall'incisore fiammingo Hieronymus Wiericx. La fine xilografia di Rădăuți è abbastanza simile a quella realizzata da N(icodim) Z(ubrîțchii) nell'*Acatist* stampato a Leopoli nel 1699.

Va ricordato che la rappresentazione dell'*Angelo custode*, in cui è presente il mostro, si trova anche nell'*Acatistier* di Blaj (1791) e nell'*Acatist* di Buda (1807, incisione in metallo), alla base delle quali va collocata la xilografia dell'*Acatist* di Leopoli⁹.

La seconda edizione del libro *Patima și moartea Domnului și Mântuitorului nostru Isus Hristos (Passione e morte del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo)*, pubblicato a Sibiu nel 1808, scritto da Vasilie Aaron (1780-1821), studioso dell'Illuminismo, avvocato, poeta e traduttore, ispirato da *La Messiede* di Friedrich G. Klopstock, è decorato con undici illustrazioni incise su legno, la maggior parte delle quali non firmate. Ad eccezione della prima, il cui autore è Ioan Popovici, le altre, realizzate a quanto pare da autori diversi, rivelano un carattere popolare, una maniera primitiva in cui l'horror *vacui* è evidente. Le linee "vanno in tutte le direzioni" e "a volte girano come un turbine, attorno ad una piccola porzione centrale"¹⁰. Le incisioni parrebbero di ispirazione occidentale.

⁹ C. Tatai-Baltă, A. E. Tatay, Hypostases of Representation of the Guardian Angel in the Graphics of Early Romanian Books (18th-19th Centuries), *Ars Transilvaniae*, XXV-XXVI, 2015-2016, 151-160.

¹⁰ Gh. Opreșcu, *Grafica românească în secolul al XIX-lea*, vol. I, București 1942, 138.

La didascalia “I diavoli terrorizzati / della venuta di (Cr)isto / tramano cosa fare / per piegare verso di loro Giuda”,¹¹ che accompagna l’illustrazione *I diavoli tramano cosa fare (Dracii se socotesc ce să facă)*, suggerisce, in parte, il contenuto dell’immagine. In un paesaggio irreal, confuso, difficile da decifrare, un diavolo, ripreso in piedi al centro dell’immagine, cerca di attirare Giuda, appoggiato a un albero. “Nella sua venuta travolgente, il diavolo sembra essere seguito da un turbine che accentua le sue intenzioni negative”. Il turbinio delle nuvole circostanti e la vegetazione enigmatica accentuano l’aspetto drammatico della composizione¹².

Il testo *Ușa pocăinței, (La porta del pentimento)*, “un libro che conduce all’umiliazione di sé ed è utilissimo per l’anima”, pubblicato a Brașov nel 1812, fu tradotto in romeno dal monaco Rafail del monastero di Neamțu, che lo modificò e lo illustrò con cinque incisioni su rame, alcune firmate, altre no. Le rispettive illustrazioni, tre delle quali tratteremo nel nostro studio, lasciano a desiderare in termini di risultati artistici, evidenziando una concezione ed esecuzione dilettantistiche, ispirata a opere di fattura occidentale¹³.

Nell’opera *Îngerul Domnului (L’angelo del Signore)*, dalle forme pesanti e non proprio piacevoli, firmata Rafail Sm(eritul) M(onah), l’angelo calpesta una sfera sulla quale si trova scritta in greco la parola “Eternità”. Tiene in una mano la corona, offerta al “nuovo uomo” sotto le sembianze di un monaco, sostenuto da un angelo in volo, e nell’altra mano la spada di fuoco, destinata al “vecchio uomo”, che si diletta a suonare un liuto, incitato da dietro da un diavolo con corna e ali. Un fulmine colpisce il peccatore. In alto, la Santissima Trinità, circondata da nuvole, incorona la Vergine Maria.

Nella *Judecata de apoi (Il Giudizio universale)*, firmata come la precedente incisione, Gesù Cristo, con un atteggiamento deciso, è accompagnato da santi, collocati tutti sopra le nuvole. In basso, a sinistra del quadro, i giusti sono chiamati in paradiso e, a destra, un diavolo percuote e spinge i dannati all’inferno, invaso da fiamme. In tal modo, l’incisore occasionale ci fornisce un Giudizio molto semplificato, con un numero ridotto di personaggi.

¹¹ Testo originale: „Dracii plini de îngrozire/De a lui Hs. venire/Să socotesc, ce să facă?/Pre Iuda spre ei îl pleacă”.

¹² A. E. Tatai, *Xilogravura de la Sibiu (sfârșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea)*, Alba Iulia 2007, 56.

¹³ Oprescu, *Grafica 220-222*.

L'inferno, immaginato attraverso la figura di un diavolo con tratti spaventosi, che cavalca la grottesca testa di un mostro, con la bocca piena di fiamme (la bocca dell'inferno), provoca nello spettatore profonda repulsione e paura. Il diavolo ha delle grandi ali, orecchie appuntite, un corno, e dalla sua testa spuntano, con evidente aggressività, dei serpenti. Intorno a lui pullulano altre creature ugualmente minacciose. Il diavolo tiene nella mano destra un bastone con un gancio posto all'estremità e nella mano sinistra una fiaccola. Alla base dell'incisione si trova la scritta: "saranno dispersi tutti i malfattori, Salmo 92". Va ricordato che nella scena del *Giudizio universale* del mosaico del Battistero di San Giovanni a Firenze, risalente al XIII secolo, incontriamo un enorme diavolo dalle cui orecchie escono serpenti feroci¹⁴.

Il libro intitolato *Scara prea cuviosului părintelui nostru Ioan igumenul Sfintei mănăstiri a Sinaiului* (*La scala del devotissimo nostro padre Giovanni l'egumeno del Santo Monastero del Sinai*), stampato nel monastero di Neamț nel 1814, contiene una xilografia di dimensioni apprezzabili, la *Scala di Giovanni Climaco*, realizzata con maestria da Ierei Simeon¹⁵. La scala è un'allegoria in cui ciascuno dei trenta gradini simboleggia una virtù monastica, minacciata dalla tentazione di un diavolo corrispondente a ogni gradino.

Buon conoscitore della teologia, l'incisore posizionò la scala con i trenta gradini (corrispondenti ai trenta capitoli del libro, e divisi secondo i trent'anni della vita terrena di Gesù Cristo) su un piedistallo di sette gradini (i Sette Sacramenti della Chiesa, ma anche i sette doni dello Spirito Santo). Imponente, Giovanni Climaco, in piedi alla base della scala, tiene nella mano sinistra un filatterio spiegato con all'interno la scritta: "Salite!". L'egumeno è accompagnato da monaci devoti, che indossano abiti distinti, e sullo sfondo si trova, immaginato dall'artista, il monastero del Monte Sinai. Alcuni monaci si sforzano di salire la scala. Tentato dal diavolo, uno di loro precipita a testa in giù. Un angelo con pacata fermezza colpisce con la lunga lancia un diavolo che cade all'inferno. All'apice della scala, un altro angelo sostiene il monaco vittorioso, accolto da Gesù Cristo. In basso, nell'angolo destro dell'incisione, l'enorme bocca del mostro inghiotte avidamente la sua vittima. L'autore dell'illustrazione potrebbe essersi ispirato ai dipinti murali moldavi (Dobrovăț, Râșca,

¹⁴ J. Poeschke, *Italian Mosaics, 300-1300*, New York 2010, 354, fig. 180.

¹⁵ G. Racoveanu, *Gravura în lemn la Mănăstirea Neamțul*, București 1940, 23.

Sucevița). Ho scoperto che l'incisione di Ierei Simeon è molto simile a quella del testo *La Scala di Giovanni Climaco*, stampato a Mosca nel 1647¹⁶.

Nel *Calendariu...pre 100 de ani (Calendario...per 10 anni)*, stampato a Buda nel 1814, è presentata la xilografia su metallo *Roata lumii (Ruota del mondo)*, firmata Prixner sc(ulpsit) Pest. L'immagine, molto complessa, induce a riflettere sul significato della vita e della morte. Un uomo quasi nudo con delle corna a forma di ali e una clessidra sulla testa (simbolo dell'irreversibile scorrere del tempo) gira la ruota, che nel suo movimento indica il passare senza fine del tempo. Tre uomini sono appesi alla ruota: uno che sale (la giovinezza), uno che si trova in cima (la maturità) e uno che scende (la vecchiaia). Sulla terra e sulla superficie dell'acqua incontriamo diversi elementi di valore simbolico: una tomba cristiana (la casa del aldilà), un albero (la vita in perpetua evoluzione), un serpente, una pietra (la stabilità, la perennità), una falce (la morte), una nave (la sicurezza), un'ancora (la speranza). Per quanto riguarda il serpente va osservato che "rappresenta, il più delle volte, l'intelligenza satanica, la tentazione. Non a caso, vicino alla sua testa notiamo la presenza del frutto proibito: la mela"¹⁷.

Il *Paraclisul Sfântului Haralambie (Paraclisis di San Charalambos)*, stampato a Brașov nel 1815, presenta due xilografie in cui viene raffigurato il santo. Esse sono molto simili tra loro: la prima, secondo la nostra decifrazione, è firmata Ion Io Voi¹⁸, l'altra invece è priva del nome dell'autore. Per il fatto che nell'ultima illustrazione le corna, uno degli attributi significativi del diavolo, sono preminenti, ci soffermeremo su di essa.

Distuttore del diavolo e taumaturgo contro la peste e altre malattie, il santo martire *Charalambos* ha un aspetto imponente, presentato frontalmente. Calpesta il diavolo scaraventato a terra, mentre regge ancora una falce (il simbolo della morte), e stringe una catena attorno al suo al collo¹⁹.

Il testo letterario di ispirazione biblica *Moartea lui Avel (La morte di Abele)* dello scrittore Salomon Gessner, tradotto in romeno dal francese dal boiardo Alecu Beldiman e pubblicato a Buda nel 1818, è decorato da quattro incisioni in metallo,

¹⁶ A. A. Sidorov, *Drevnerusskaia cnijnaia graviura*, Moskva 1951, fig. 72.

¹⁷ Un'analisi pertinente e sfumata dell'illustrazione la propone A. E. Tatay: *Din istoria și arta cărții românești vechi: Gravura de la Buda (1780-1830)*, Cluj-Napoca 2011, 201-206.

¹⁸ Molto probabilmente Ioniț Ion Voina, noto incisore di quel tempo.

¹⁹ La xilografia si ripete nell'edizione del libro del 1824.

a piena pagina, la cui fattura occidentale è ben visibile. Il loro autore è Andreas Geiger, sebbene egli abbia indicato il suo nome solo sulla prima illustrazione. Spirito romantico, l'artista manifesta interesse per le scene rivolte alla riscoperta dei miti cristiani, attratto dalla flora e dalla fauna esotica, interpretate con indiscutibile lirismo.

La xilografia *Adam și Eva (Adamo ed Eva)*, firmata A. Geiger sculp., presenta proprio il momento in cui la coppia primordiale cade nel peccato. Nudi, con le parti anatomiche armoniose, Adamo ed Eva si trovano vicini a un albero rigoglioso circondato da un'abbondante vegetazione e da vari animali. Da un ramoscello dell'albero scende, avvolgendosi su sé stesso, il serpente che tenta Eva a cogliere la mela, nonostante il divieto di Dio di non mangiare i frutti dall'albero proibito. In tal modo, il serpente, una delle raffigurazioni del diavolo, fa diventare i primi uomini mortali da immortali²⁰.

Il *Noul Testament (Nuovo Testamento)*, stampato nel monastero di Neamț nel 1818, è decorato, fra l'altro, da un ampio *Judecată de apoi (Giudizio universale)*, che si ripete nel volume *Viața Sfântului Vasilie cel Nou (la Vita di San Basilio il Nuovo)*, apparso a Bucarest nel 1819. Molto probabilmente la xilografia è stata eseguita da Ghervasie Monah, maestro meritorio e artista appassionato, attivo in quegli anni nei due centri culturali.

In questa *Judecată de apoi (Giudizio universale)* si trovano molte figure di santi, mentre accanto a loro i diavoli si muovono con grande disinvoltura. Sopra, nella parte centrale, domina la figura di Dio-Padre con aureola triangolare, recante la colomba, simbolo dello Spirito Santo. È accompagnato da angeli, guidati dagli arcangeli Michele (con la spada sulla spalla) e Gabriele, nonché da coorti di santi. Un po' più in basso, Gesù Cristo, anch'egli inscritto in una mandorla luminosa e seduto su un arcobaleno, regge in una mano la spada, preparandosi per il giudizio. È affiancato dalla Beata Vergine Maria e Giovanni Battista, i principali santi intercessori, che pregano per il perdono dei peccatori (formando la scena *Deisis*), seguiti dagli apostoli, che hanno alle spalle gli angeli. Ai piedi di Gesù si inginocchiano Adamo ed Eva, risuscitati dal Salvatore, che pregano per gli uomini che nel tempo sono a loro succeduti. Al centro della composizione si staglia la croce che irradia luce in tutte le direzioni. Alla sua base c'è il Vangelo aperto, circondato dai simboli dei quattro Evangelisti: il leone = Marco, il bue = Luca, l'aquila = Giovanni, l'angelo =

²⁰ Tatay, *Din istoria și arta cărții* 127-130.

Matteo. Accanto pende la bilancia della giustizia per la pesatura delle anime, che un diavolo si sforza di inclinare a suo favore. Un alto angelo nelle vicinanze sta combattendo con un diavolo per salvare un'anima. Alla destra dell'immagine, di fronte alla croce, Mosè, con le tavole della legge, mostra ai non credenti, ovviamente turbati, il terribile giudizio che li attende. Sul lato opposto vengono rappresentati i giusti, ritratti in umili atteggiamenti.

L'inferno, descritto nell'angolo in basso a destra dell'illustrazione, è dominato dalla bocca gigante del mostro con i denti appuntiti (la bocca degli inferi). Qui è collocato un diavolo con le corna, la barba di capra, le mani e le zampe ferine, il quale tiene fra le braccia Giuda che stringe la borsa delle trenta monete d'argento: il prezzo del tradimento di Gesù. Dappertutto ci sono fiamme minacciose e vari tormenti cui sono sottoposti i peccatori. Al centro un'iscrizione fa riferimento al *Fiume di fuoco*. Com'è noto, negli affreschi medievali della Moldavia (Probotă, Humour, Moldovița, Arbore, Voroneț, Sucevița, Râșca) e della Muntenia (Hurezi, Cozia),²¹ il *Fiume di fuoco* nella scena del *Giudizio universale* sgorga dai piedi del Cristo e si allarga gradualmente alla parte destra dello spettatore. Nel suo flusso i non credenti rotolano all'inferno. Questa modalità di rappresentazione manca nella xilografia in esame. Qui, il serpente tentatore si arriccia ai piedi di Adamo fino all'inferno. Sul serpente e intorno a lui stanno molti diavoli, sotto forma di animali dalle forme ibride, con mascelle di cane in atto di mordere, da cui a volte fuoriescono lingue, corna, ali di pipistrello, artigli e code, rifiniti a forma di freccia. Essi sono presentati in varie ipostasi, che contribuiscono al dinamismo di questa vasta composizione nella quale, a volte, alcuni dettagli sono difficili da decifrare. Da un punto all'altro, sul serpente sono incisi i vizi e le deviazioni dalla morale, come: la pigrizia, l'usura, l'avidità, la sodomia, il furto, la fornicazione, l'invidia, l'ingiustizia, ecc. Questo tipo di rappresentazione del serpente tentatore nella scena del *Giudizio universale* l'ho riscontrato in un'icona russa dipinta su legno intorno al 1660²².

²¹ Si veda per esempio: P. Comarnescu, *Îndreptar artistic al monumentelor din nordul Moldovei*, Suceava 1961; C. Popa, I. Iancovescu, V. Bedros, E. Negrău, *Repertoriul picturilor murale brâncovenești. Județul Vâlcea*, I-II, București 2008.

²² E. Hausteïn-Bartsch, *Icoane*, Köln 2009, 74, fig. 75; Va sottolineato che nelle *Judecata de apoi* (*Giudizio universale*) dipinte sulle icone di vetro del XIX secolo-inizio del XX, il serpente tentatore striscia ai piedi di Adamo ed Eva. Vedi I. Rustoiu, *Icoanele Lazului*, Alba Iulia 2007, 97-98, fig. 361-372.

Situato sul lato sinistro dell'incisione, un gruppo di santi, guidati dall'apostolo Pietro, si sta dirigendo verso la porta del cielo sorvegliato da un angelo (vicino al quale sembra esserci il pellicano, che si lacera il petto per nutrire i suoi piccoli con il proprio sangue: simbolo di Cristo). Dietro di loro due angeli salvano un'anima. Nel giardino del paradiso, delimitato da alberi, si trova l'agnello, che regge lo stendardo con la croce (simbolo del sacrificio di Gesù per il perdono dei peccati dell'umanità). Esso siede sul Monte Sion, da dove sgorgano i quattro fiumi (indicati dall'immagine): Fison, Gihon, Tigre ed Eufrate. Un po' distaccati compaiono il ladro pentito con la croce e i tre patriarchi: Abramo, Isacco e Giacobbe, portando le anime dei redenti²³.

Concludendo, nella grafica dei libri romeni antichi, il diavolo appare sotto le sembianze di un essere antropomorfo, ma con le corna. Inoltre presenta artigli, ali e coda. È parimenti immaginato come un serpente, un drago, o un animale di natura ibrida. In alcuni casi, l'enorme bocca del mostro, con denti robusti, simboleggia la bocca dell'inferno, pronta a ingoiare i peccatori²⁴. Sul diavolo ritroviamo nelle composizioni *Coborârea la iad (Discesa agli inferi)*, *Judecata de apoi (Giudizio universale)*, *Adam și Eva (Adamo ed Eva)* temi ben noti nel repertorio iconografico europeo, presenti in soggetti iconografici dell'area romena e balcanica, *San Giorgio che uccide il drago*, *la Scala di Giovanni Climaco*, come in altre rappresentazioni.

*Traduzione dal romeno:
William Bleiziffer*

²³ Oprescu, *Grafica 178*, senza discutere dell'incisione, ritiene che questa sia probabilmente ispirata alle stampe che circolavano localmente fra i contadini, alcune provenienti dal sud del Danubio o dalla Grecia, o agli affreschi delle chiese romene.

²⁴ G. Duchet-Suchaux, M. Pastoureau, *The Bible and the Saints*, Paris-New York 1994, 122-123; H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig 1980, 331-332; S. Sadaune, *Le fantastique au Moyen Âge. Créatures imaginaires et mondes merveilleux*, Rennes 2015; A. Roman, *Devil, Death and Alchemy. European Imagination in Late Medieval Painting*, Lambert 2017.



Fig. 1. *Discesa agli inferi, (Coborârea la iad) (Învierea),*
Triod-Penticostar, Târgoviște, 1558.



Fig. 2. *San Giorgio che uccide il drago*, (*Sfântul Gheorghe omorând balaurul*), Cazania lui Varlaam, Iași, 1643.



Fig. 3. *San Giorgio*, (*Sfântul Gheorghe*), Minologhion, Blaj, 1781.



Fig. 4. G(rigorie); S(andu), *L'Angelo custode*, (*Îngerul păzitor*),
Ceaslov, Rădăuți, 1745.



Fig. 5. *I diavoli tramano cosa fare (Dracii se socotesc ce să facă)*,
Vasilie Aaron, Patima și moartea Domnului și Mântuitorului nostru
Isus Hristos, Sibiu, 1808.



Fig. 6. Rafail Sm(eritul) M(onah), *Angelo del Signore*, (*Ingerul Domnului*), Ușa pocăinței, Brașov, 1812.

ЖУДЕКАТА.



Fig. 7. Rafail Sm(eritul) M(onah), *Giudizio universale*, (*Judecata de apoi*),
Ușa pocăinței, Brașov, 1812.

И Д С Л.



Перитас пентрѸ Фъръ де лѸцѸ лър. Ъ́алм ѡв.

Fig. 8. *L'Inferno*, (*Iadul*),
Ușa pocăinței, Brașov, 1812.

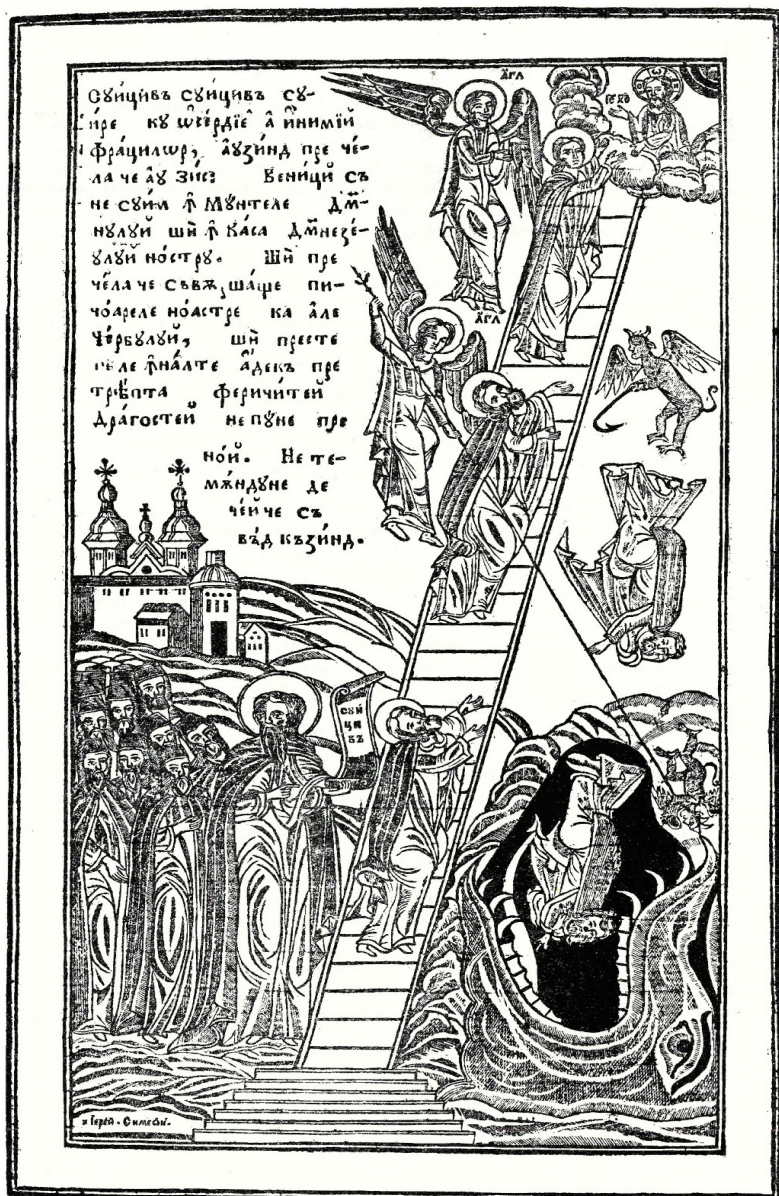
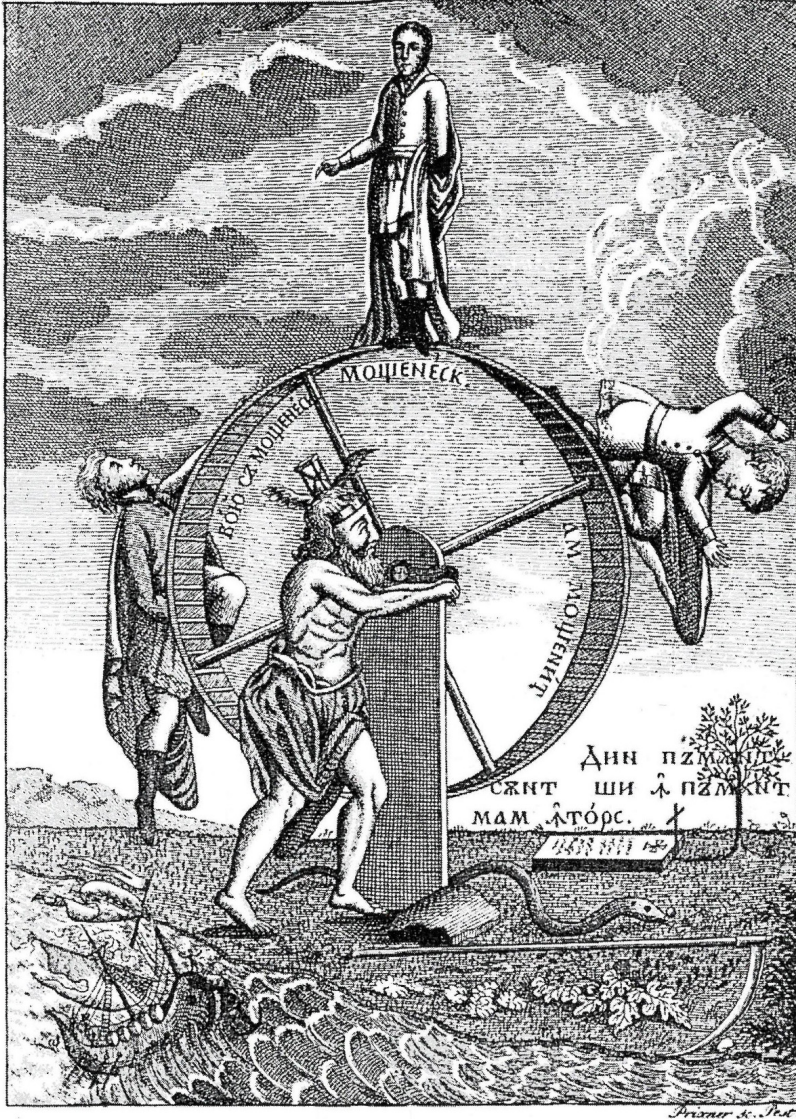


Fig. 9. Ierei Simeon, *La Scala di Giovanni Climaco*, (*Scara lui Ioan Climax*), Scara prea cuviosului părintelui nostru Ioanu igumenul Sfintei mănăstiri a Sinaiului, Mănăstirea Neamț, 1814.



Нестаторника рѡатъ алѣмій, ши при-
междіѡаселе але ѣи вѣлѣри.

Fig. 10. Prixner sc. Pest., *Ruota del mondo* (*Roata lumii*),
Calendariu...pre 100 de ani, Buda, 1814.

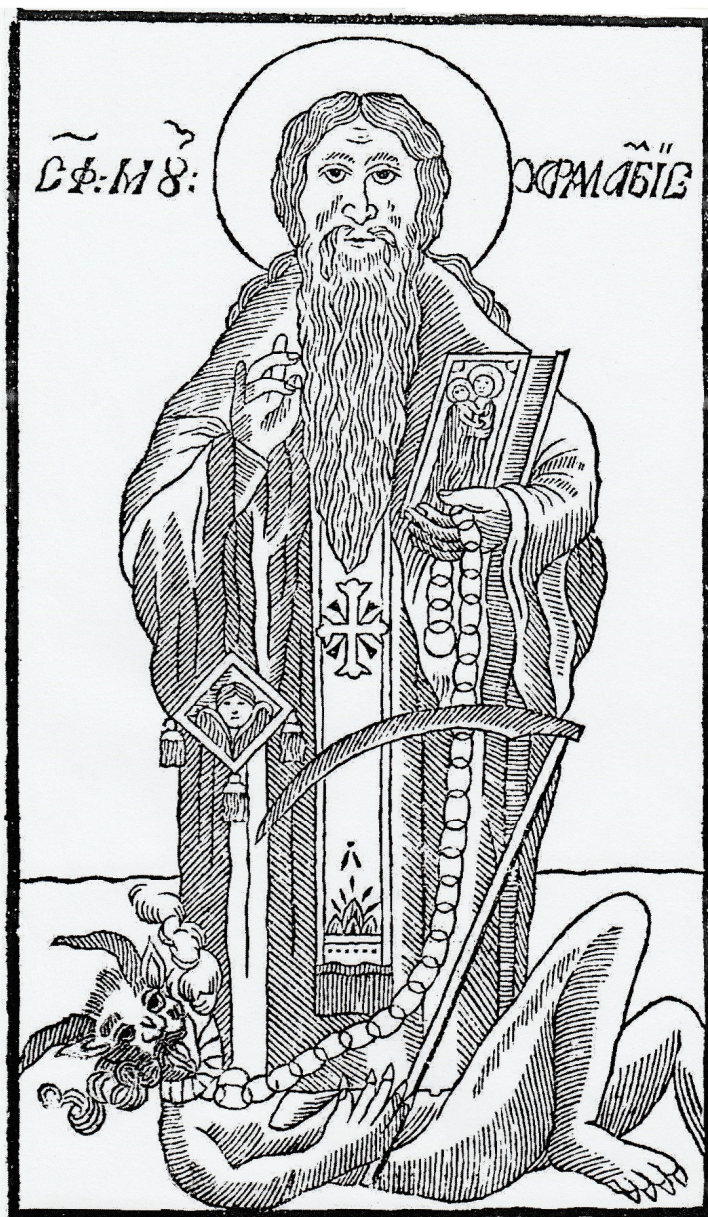


Fig. 11. *San Charalambos (Sfântul Haralambie)*,
Paraclisul Sf. Haralambie, Braşov, 1815.



ՅԱՏ' ԼԵՏԻՔԻՆԵ ԵՎԿԻՆ ԸՄԶԻՆԱԾՐՎՐ, ՏԻՆ ԸՏ ԿՃԻՆՏԵՔՏԻ
ԿԶ ԵՐԱ ԳՕԼԻ ՓՎՉԵՐԵ ԿԱՊ Դ. ՏԻՒՒ Զ.

Fig. 12. A. Geiger sculp., *Adamo ed Eva*, (*Adam și Eva*),
Salomon Gessner, *Moartea lui Avel*, Buda, 1818.



Fig. 13. *Giudizio universale, (Judecata de apoi)*,
Noul Testament, Mănăstirea Neamț, 1818.

Jan Mikrut [a cura di-], *La Chiesa Cattolica e il Comunismo. In Europa Centro-Orientale e in Unione Sovietica.* Prefazione del cardinale Miloslav Vlk, San Pietro in Cariano (Verona), Gabrielli Editori 2016, 797 pp.

La prefazione di questo libro, curato da Jan Mikrut, comprendente saggi sui principali Paesi dell'Europa dell'Est che sono stati sottoposti al comunismo, è stata fatta dal compianto Monsignor Miloslav Vlk (1932-2017), che fu Arcivescovo di Praga dal 27 Marzo 1991 sino al 13 Febbraio 2017. Egli fu nominato "Cardinale prete" con il titolo di Santa Croce in Gerusalemme dal Papa San Giovanni Paolo II.

Il volume è stato curato dal professore Jan Mikrut, nato in Polonia, sacerdote della Diocesi di Vienna, professore ordinario presso la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana.

Senza dubbio, il volume è di grande utilità per lo studioso, in quanto racchiude pagine storiche di Paesi che sono stati sottoposti al giogo comunista.

Il testo si può dividere in due parti: la prima concerne la vita e i rapporti tra la Chiesa Cattolica e tra lo Stato in Albania, Bulgaria, Repubblica Ceca, Slovacchia, Germania Orientale, ex- Jugoslavia (Bosnia ed Erzegovina, Croazia e Slovenia) poi Polonia, Romania ed Ungheria, la seconda concerne i Paesi che facevano parte dell'Unione Sovietica; ossia i Paesi Baltici (Estonia, Lettonia e Lituania), Bielorussia, Moldavia Ucraina ed, infine, le Repubbliche Asiatiche, le Repubbliche del Caucaso e il Kazakistan.



Per la Slovacchia e la Romania si registrano due saggi, il primo scritto per la Chiesa di rito latino, il secondo per quella greco-cattolica; così, ad esempio, per la Slovacchia si trovano due saggi, il primo di Petar Olexák per la Chiesa cattolica di rito latino (pp.157-192), il secondo di Peter Šturák, riguarda la Chiesa greco-cattolica dello stesso stato (pp. 193-226). Per la Romania vi sono pure due saggi: il primo di Imre Tempfli (pp. 489-536) riguarda la Chiesa cattolica di rito latino, mentre il secondo, del ricercatore accreditato presso il Consiglio Nazionale per lo Studio dell'Archivio della "Securitate", Sergiu Soica (pp. 537-568) si sofferma sulla Chiesa greco-cattolica, "annullata" dall'inafausto decreto C. I. Parhon – Marin Florea Ionescu, del 1° dicembre 1948. Come si sa, essa continuò, però, nella clandestinità dei cuori e dei luoghi sino alla libertà dell'anno 1989. Data storica, ovviamente non registrata nel libro perché l'avvenimento non si era ancora verificato, è stata la Beatificazione dei vescovi greco-cattolici, avvenuta sotto la guida del Santo Padre Francesco Papa di Roma il 2 Giugno del 2019¹ a Blaj.

Le sofferenze, il martirio e la rinascita dalle ceneri della Chiesa Albanese sono opera di Joseph Ritho Mwaniki (pp 27-62).

Quelle della Chiesa Bulgara (pp. 63-77), illustrata da Antonio Cascone, concernono sia le sofferenze dei Bulgari di rito latino, sia di quelli di rito Bizantino, la cui Chiesa però, pur sottoposta a sofferenze acute, non fu soppressa, come. Invece, quella di altri Paesi come l'Ucraina, la Romania e la Slovacchia.

A proposito di quest'ultimo Paese, vi sono due saggi: il primo di Roman Dzwonkowski (pp. 683-698) sulla Chiesa latina, il secondo di Włodzimierz Osadczy (pp. 699-713) concerne la Chiesa greco-cattolica.

Roman Dzwonkowski, di nazionalità polacca, ha anche curato il capitolo concernente « La Chiesa Cattolica di Bielorussia (1945-1991) », (pp. 655-669), quello della Chiesa cattolica in Estonia (pp. 599-603) e due capitoli « La Chiesa Cattolica nelle Repubbliche asiatiche » (pp. 715-720), e « La Chiesa Cattolica nelle Repubbliche del Caucaso 1917-1991 » (pp. 721- 727).

Per ogni Paese sono presenti utili note che ricordano non solo le persecuzioni subite dai fedeli, ma anche note di carattere storico che aiutano il lettore ad avvicinarsi a qualche caratteristica del popolo rispettivo, la penetrazione e lo sviluppo della Chiesa nel territorio considerato, nonché i principali ordini religiosi maschili e femminili che hanno servito la vita del popolo.

¹ Mons. Vasile Aftenie, vescovo di Ulpiana e ausiliare dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș; mons. Valeriu Traian Frențiu, vescovo di Oradea; mons. Ioan Suciu, amministratore apostolico dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș; mons. Tit Liviu Chinezu, vescovo ausiliare dell'Arcieparchia di Alba Iulia e Făgăraș; mons. Ioan Bălan, vescovo di Lugoj; mons. Alexandru Rusu, vescovo di Maramureș; mons. Iuliu Hossu, vescovo di Cluj Gherla, cardinale in pectore, nominato dal Beato Paolo VI.

Padre Jan Mikrut ha curato anche il capitolo che si è soffermato anche sulla Chiesa Cattolica in Germania dell'Est (pp. 227-276).

Altri Paesi sono stati trattati da Tomo Vukšić, «La Chiesa Cattolica di Bosnia ed Erzegovina» (pp. 277-325), mentre l'excursus storico sulla Croazia si deve a Jure Krišto (pp.327-386), quello sulla Slovenia (pp. 387-410) a Tamara Griesser-Pečar, quello sulla Polonia (pp. 411-487) ad Albert Warso.

La Chiesa di Ungheria (pp. 569-597) è stata trattata dal benedettino ungherese Adam Somorjai, quella di Lettonia (pp. 605-622), da Andris Priede, quella di Lituania (pp. 623-639 da Irena Vaišvilatė, quella di Moldavia (671-681) da Petru Ciobanu, sacerdote della diocesi di Chișinău, quella del Kazakistan (pp. 727-757), invece, è opera di Natalia Rykowska, nata proprio in questo Paese da una famiglia di deportati polacchi.

L'opera possiede l'indice dei collaboratori e dei nomi.

Scriveva il compianto monsignor Miloslav Vlk nell'introduzione:

«Sono trascorsi più di 25 anni dalla caduta del comunismo in Europa centro-orientale e proprio questa ricorrenza è stata motivo per la preparazione di questo volume. Gli storici di diversi paesi, governati nel passato da regimi ispirati all'ideologia comunista, hanno voluto offrire ai lettori i risultati delle loro ricerche, per conservare e tramandare la memoria alle future generazioni, dando voce alle vittime e ai numerosi eroi di quel periodo.

Durante la sua storia bi millenaria la Chiesa cattolica fu perseguitata tante volte. Gesù disse ai suoi discepoli: 'Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi' (Gv 15,18-20). Fin dai primordi la comunità dei cristiani fu perseguitata e quindi chiamata a difendere la sua fede in Cristo, spesso anche a costo della vita [...]

Nel secolo scorso abbiamo vissuto non solo due guerre crudeli, ma anche due sistemi politici totalitari, così violenti contro la libertà e contro la dignità umana che non trovano pari nel passato. Il Nazismo e il Comunismo, dichiaratamente contrari alla religione, fondato sull'odio di classe e, almeno per il primo sull'odio razziale. È chiaro che l'odio non può essere la base per un sistema politico e per una cultura della vita». (Miloslav Vlk, p. 9).

Il lettore, studiando o consultando ogni capitolo, oppure i capitoli che interessano le sue ricerche, potrà rendersi conto di quanto fossero diversi questi Paesi che un linguaggio giornalistico occidentale, talora sciatto o approssimato tratta semplicemente come "Paesi dell'Est". Potrà vedere quanto diversa sia stata la loro storia, pur avendo un fondo comune cristiano, talvolta encomiabile e costituente esempio anche per il nostro Occidente.

«La Chiesa ortodossa di Bulgaria, Romania e Serbia - sottolinea il curatore prof. P. Jan Mikrut – dovette subire varie persecuzioni e dimostrare la sua disponibilità a trovare un

modo adeguato per sostenere il nuovo sistema statale. Tuttavia le persecuzioni contro di essa non furono così massicce per il fatto che la Chiesa ortodossa non aveva un carattere internazionale come la Chiesa cattolica, la cui “sede ventrale” si trovava fuori dai confini nazionali». (Jan Makrut, p. 16).

Studiando accuratamente il testo in questione, ci si può rendere conto di come il serpente rosso abbia tentato in ogni modo di dividere la Chiesa persino con la creazione di sacerdoti spesso compromessi, utilizzati anche all'estero, per dimostrare che la libertà di coscienza era viva nei Paesi comunisti.

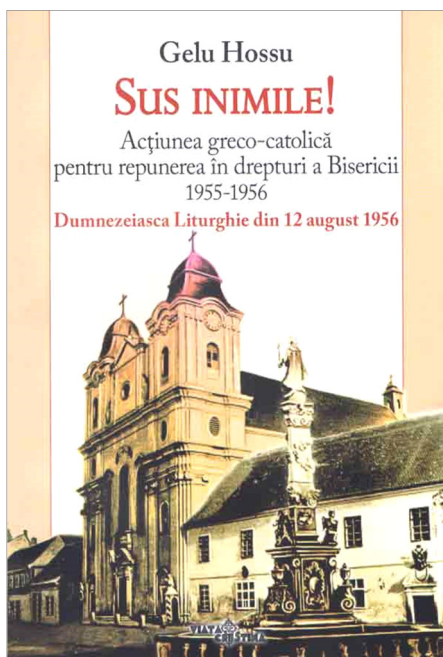
Oltre alle notizie storiche, il libro ci offre la possibilità di meditare sulla grandezza e la sofferenza di molti dei nostri fratelli dei quali forse qualcuno cerca di far cancellare la memoria, negando il passato, riducendo il numero delle vittime, o attribuendo ad esse collaborazioni del tutto discutibili, quasi che queste avessero giustificato o attenuato l'azione criminosa dei carnefici.

Dal punto di vista cristiano, però, dobbiamo anche riconoscere l'azione della Provvidenza che ci ha dato martiri e testimoni il cui sacrificio rimane un esempio per noi, nell'ambito del Corpo Mistico di Cristo, nostro Salvatore.

GIUSEPPE MUNARINI

Gelu Hossu, *Sus inimile! Acțiunea greco-catolică pentru repunerea în drepturi a Bisericii 1955/1956. Dumnezeiasca Liturghie din 12 august 1956, Cuvânt înainte de Pr. Daniel Avram, Cluj-Napoca, 2016, 272 pp.*

Gelu Hossu è parente del Beato Iuliu Hossu. Il libro¹ che ci ha donato si sofferma su un fatto, realmente accaduto il 12 Agosto 1956, quando fu celebrata, pur essendo vietata ogni azione liturgica e sociale della Chiesa greco-cattolica romana, una Liturgia dinnanzi alla Chiesa dei Padri Piaristi di Cluj-Napoca, che sorge non lontano dall'Università e dalla Cattedrale dedicata alla Trasfigurazione di Nostro Signor Gesù Cristo, in quel tempo, come tutte le chiese e le cappelle, i monasteri ed i conventi, sequestrata dai comunisti che li dettero agli ortodossi, dopo il passaggio forzato di parte dei fedeli e del clero greco-cattolico alla Chiesa Ortodossa Romana. Tale celebrazione ebbe luogo anche perché negli anni 1955-56, la morte di Stalin, avvenuta il 5 marzo 1953, aveva lasciato nel lutto, anche nel mondo occidentale, alcuni che lo piangevano come „piccolo padre”, mentre altri speravano che qualcosa sarebbe cambiato.



¹ Gelu Hossu, *In alto i cuori! L'azione greco-cattolica per far riporre la Chiesa nel proprio diritto nel 1955-1956. La Divina Liturgia del 12 agosto 1956*, Prefazione di P. Daniel Avram, Cluj-Napoca 2016, 272 pp.

Dopo la celebrazione che costò pure degli arresti, i tre vescovi „superstiti” Iuliu Hossu, Ioan Bălan e Alexandru Rusu, che erano stati costretti alla cattività di Curtea de Argeș e poi di Cioroghârla, furono poi fisicamente separati. Altri sacerdoti come padre Vasile Chindriș e Padre Izidor Ghiurco furono arrestati; a loro va aggiunto il vescovo Ioan Chertes che poi sarebbe stato nominato arcivescovo il 12 marzo 1990 da San Giovanni Paolo II.

In alto i cuori! ossia *Sursum Corda*, un invito che fa il celebrante ai fedeli sia in rito bizantino, sia in rito latino, dove appunto si dice „Sursum corda”, cui si risponde „Sono rivolti al Signore”. Si tratta di un invito a essere desti, a pensare all’alto, forse a staccarsi, almeno per un po’ dalle cose terrene.

I vescovi greco-cattolici sopravvissuti erano tre: Iuliu Hossu, Alexandru Rusu e Ioan Bălan, eparchi rispettivamente di Cluj-Gherla, Baia Mare e Lugoj. Gli altri cinque - mi riferisco ai Monsignori Vasile Aftenie, Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suci, Tit Liviu Chinezu ed Alexandru Rusu, si erano già spenti o meglio avevano già testimoniato Cristo e la Sua Chiesa, nascendo al cielo, rispettivamente nel 1950, nel 1952, nel 1953, nel 1955 e nel 1963.

Come si sa, il 2 Giugno del 2019, a Blaj, essi sono stati beatificati da Papa Francesco.

Quindi gli avvenimenti su cui si sofferma Gelu Hossu sono anche antecedenti alla nomina di Mons. Iuliu Hossu, vescovo di Cluj-Gherla, a cardinale, nomina che avvenne nel 1969, quando Giuseppe Chelli, inviato speciale di Papa Paolo VI, annunciò che il Santo Padre aveva promosso in pectore a Cardinale, il vescovo di Cluj-Gherla².

È bene però sottolineare che Gelu Hossu ci ha dato anche un altro agile volumetto concernente il Cardinale Iuliu Hossu, apparso in romeno³ e poi in italiano per la traduzione del prof. Laszlo Alexandru⁴.

Osserva Padre Daniel Avram, a proposito del libro *Sus inimile!*, nella prefazione dello stesso:

«È bene notare anche lo stile narrativo oltremodo luminoso ed accattivante in cui Gelu Hossu ha desiderato presentare le vicissitudini, le lotte spirituali, le speranze, le delusioni e le resistenze dei vescovi, dei sacerdoti, dei monaci e delle monache e dei semplici fedeli greco-cattolici di Romania degli anni 1955-1956.

² S. A. Prunduș, Cl. Plaianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite* [Cattolicesimo ed Ortodossia romena. Sintesi storica sulla Chiesa Romena Unita], Cluj-Napoca 1994, 113; 114.

³ G. Hossu, *Cardinalul Iuliu Hossu. Spirit al Adevărului*, Cluj-Napoca 2019.

⁴ G. Hossu, *Il Card. Iuliu Hossu. Spirito della verità*. trad. di Laszlo Alexandru, Cluj-Napoca 2019.

Tra i sacerdoti greco-cattolici che rifiutarono il passaggio alla Chiesa Ortodossa si annovera padre Vasile Chindriș. Come appare da quest'opera, egli ha avuto un ruolo attivo nella lotta affinché la Chiesa Greco-Cattolica riavesse i propri diritti e, soprattutto fu il celebrante principale della Santa Liturgia celebrata sulle scale dinnanzi alla Chiesa dei Piaristi di Cluj, il 12 agosto 1956»⁵.

Il lavoro di Iuliu Hossu è degno di nota perché è fondato su una ricerca bibliografica ricca non solo limitata alle pubblicazioni a stampa, ma anche agli archivi della "Securitate" e di altre istituzioni.

Lo scritto di Gelu Hossu assume così un'importanza significativa per lo storico che può cogliere il ruolo dei vescovi, dei sacerdoti e dei singoli fedeli, nei difficili anni in cui era stata imposta ai greco-cattolici un'altra confessione religiosa.

Non solo esso contiene documenti dei vescovi rimasti in vita, ma anche le azioni di coloro che, non rassegnatisi all'ordine staliniano e dei suoi manutengoli, volevano, confidando che, dopo la morte del tiranno georgiano, la morsa si sarebbe allentata, far risorgere una Chiesa che aveva dato molto alla Romania, non solo sul piano spirituale, ma anche su quello culturale; basti pensare alla "Școala Ardeleană" o "Scuola di Transilvania", questo per tacere la grandezza di certi personaggi, appunto come il Vescovo Iuliu Hossu, presente alla Riunione Nazionale di Alba Iulia del 1918, al termine della Prima Guerra Mondiale.

Ritornando al libro di Gelu Hossu, è bene osservare che è importante non solo per le note prese dagli Archivi della Securitate, ma anche per quelle che in modo chiaro ed esauriente ci aiutano a capire i personaggi menzionati. Esse contengono riferimenti al personaggio citato, nonché avvenimenti fondamentali della sua vita. Ad esempio il lettore alla nota 18 viene a sapere che Traian-Ștefan, fratello del vescovo Iuliu Hossu, aveva studiato Medicina a Cluj, poi a Budapest, quindi che era stato come medico militare etc.

Il libro si divide in tre grandi capitoli, ognuno diviso in paragrafi.

Interessante è soprattutto il capitolo III perché si sofferma su personaggi che hanno avuto un ruolo sulle vicende che hanno preceduto o che sono seguite alla celebrazione della Santa Liturgia della Chiesa dei Padri Piaristi.

Ecco allora riferimenti a Petru Frâncu, Silvia Dârlea, Viorica Bujor Răileanu, Octavian Ghiurco, Vasile Fărcaș, Liviu Oprea, Vasile Sălăjeanu, Iosif Sângeorzan, Teofil Băliban, Isidor Ghiurco, Leon Manu, Ioan Chertes.

⁵ D. Avram, Cuvânt înainte, in G. Hossu, *Sus inimile! Acțiunea greco-catolică pentru repunerea în drepturi a Bisericii 1955-1956. Dumnezeiasca Liturghie din 12 august 1956*, Cluj-Napoca 2016, 9-10. La traduzione in italiano mi appartiene.

Importante è il memoriale del 1 agosto 1955, indirizzato al Ministro dei Culti Costantinescu-Iași, nel quale Mons. Alexandru Rusu, vescovo del Maramureș chiede in modo esplicito la libertà di coscienza, il ritorno alla libertà, alla luce del sole della Chiesa greco-cattolica romena⁶.

Il vescovo si rivolse anche al Presidente dell'Associazione delle Nazioni Unite del R.P.R., al Presidente del Consiglio dei Ministri, Chivu Stoica, chiedendo la libertà di coscienza e di culto.

Dalle righe del libro molto documentato, appare anche come, tra i sacerdoti che avevano accettato il passaggio alla Chiesa ortodossa, ci fossero quelli che l'avevano fatto piuttosto per motivi di opportunità o se vogliamo di opportunismo, ma come nulla fosse cambiato nei loro cuori.

Molti fedeli attestavano la propria appartenenza con una fiera professione di fede: "Suntem greco-catolici" (Siamo greco-cattolici)⁷.

Il libro comprende in tutto nove documenti annessi. L'ultimo è indirizzato al primo segretario di allora Gheorghe Gheorghiu-Dej, risalente all'8 dicembre 1956.

Il libro di Gelu Hossu ci aiuta a capire meglio alcune dinamiche della Chiesa greco-cattolica clandestina ed a capire che lo spirito di molti sacerdoti "non firmatari" che svolgevano varie professioni o lavori per vivere, era rimasto fedele alla loro storia ed alla Chiesa amata.

Non credo sia privo di significato che l'Autore abbia dato sin dal titolo, importanza alla Divina Liturgia greco-cattolica officiata da tanti fedeli che la desideravano e che vedevano in essa un'azione sacramentale, ma anche di rinascita.

GIUSEPPE MUNARINI

⁶ Hossu, *Sus inimile!* 225.

⁷ cf. Hossu, *Sus inimile!* 177.

Călin-Daniel Pațulea,
Un maestru, un ucenic și o comunitate eclezială.
Comentariu biblic la Întâia Scrisoare către Timotei,
Ed. Argonaut & Eikon, 2019, 147 p.

Il panorama degli scritti teologici, e in particolare dei commenti biblici, si arricchisce all'interno della letteratura specialistica di un nuovo contributo del nostro collega Călin-Daniel Pațulea, autore per i tipi della casa editrice Argonaut di Cluj-Napoca, in collaborazione con Eikon di Bucarest, di un nuovo volume intitolato: *Un maestru, un ucenic și o comunitate eclezială. Comentariu biblic la Întâia Scrisoare către Timotei* (*Un Maestro, un discepolo e una comunità ecclesiale. Commento biblico alla prima lettera a Timoteo*). Il testo conferma l'attenzione dell'autore ad offrire agli specialisti e ai lettori colti un nuovo commento, che corrisponde pienamente alle sue preoccupazioni di studioso. Presentando due anni fa un altro libro¹, *Storia di un incontro: Gesù e la samaritana. Tentativo di lettura anche con*



¹ Călin-Daniel Pațulea, *Storia di un incontro: Gesù e la samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici (Gv 4, 1-42)*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2017, 237 p. Pubblicato in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Catholica*, LXII, 2017, 139-142. (18.10.2019) <http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1170.pdf>

agganci psicopedagogici (Gv 4, 1-42), affermavo come la pubblicazione ricompensasse «gli sforzi accademici di padre Călin-Daniel Pațulea, che continua la serie delle opere pubblicate nello spazio romeno e non solo, con una nuova ed originale opera di teologia biblica. L'autore di questo libro, esperto esegeta, docente universitario alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università 'Babeș-Bolyai' di Cluj-Napoca e autore di diversi volumi – come *Briciole di teologia paolina; Spigolature del Vangelo; Sfântul Apostol Paul, părinte și maestru* – ci propone nel presente volume una lettura sia interessante che originale». Quelle medesime considerazioni si possono rinnovare per questa nuova opera. L'idea espressa in quell'occasione rappresenta infatti anche oggi, quando ci troviamo di fronte a un nuovo volume pubblicato da padre Pațulea, una garanzia, in quanto estranea a valutazioni prive di valore e circostanziali. Va rammentato poi il fatto che nel frattempo il nostro autore ha curato un altro contributo: la traduzione in romeno del libro di Mauro Orsatti, *L'altra metà del cielo. Figure bibliche femminili*².

Ma perché un *Commento biblico sulla prima lettera a Timoteo*? L'autore giustifica la sua preoccupazione dichiarando: «La prima lettera a Timoteo è una testimonianza della convinzione dell'apostolo Paolo che una comunità cristiana si fonda sulla fede e sulla preghiera. La comunità credente dimostra il suo dinamismo e la sua vitalità attraverso la preghiera, che diventa il principio fondamentale di una nuova vita, caratterizzata da dignità, serenità e religiosità, aggiornando e continuando la missione di Gesù Cristo, che si è donato per la salvezza di tutti». Il commento è quindi posto sulla linea guida del Magistero della Chiesa riguardo alla lettura, alla meditazione e allo studio della Sacra Scrittura, che non si esaurisce mai, e che offre, al contempo, la possibilità di vivere la propria vita secondo l'insegnamento del Salvatore. In particolare, leggendo la prima Lettera a Timoteo, e in seguito il commento proposto in questo nuovo libro, ci viene offerta l'opportunità di scoprire Paolo nella sua dimensione umana e apostolica, «uomo d'azione, attento alla vita delle sue giovane Chiese e ansioso della loro fragilità» (p. 10), preoccupato per il continuo ammaestramento di Timoteo, nella veste da lui assunta di responsabile della neonata comunità cristiana di Efeso.

Ad un primo approccio con il libro ci saremmo aspettati di trovare la classica e tradizionale introduzione che ci familiarizzasse con l'impianto della lettera, con la personalità dell'autore, con i suoi destinatari, con il luogo e la data della redazione o con le informazioni riguardanti lo scopo e il nucleo del messaggio tramandato. Ci sentiamo invece di osservare che la preoccupazione dell'autore è piuttosto quella di offrire al lettore una esegesi e una

² Mauro Orsatti, *Cealaltă jumătate a cerului. Figuri biblice feminine*, Cluj Napoca, 2018.

interpretazione del testo sacro, un'analisi letteraria là dove la terminologia la richiede: attività che sfidano il lettore e lo situano di fronte a realtà pastorali e teologiche che diventano così fonti di vita e di insegnamento.

Il commento segue da vicino la struttura del libro canonico, beneficiando ogni suo capitolo di una proposta di lettura e di un'analisi esegetica.

Il primo capitolo è intitolato *Fedeltà alla chiamata di Dio e alla sua volontà manifestata attraverso l'autentica tradizione della Chiesa (1 Tim 1, 1-20)*, e sottolinea l'autopresentazione che l'Apostolo fa di sé: Paolo si propone con l'investitura di un mandato carismatico di origine divina, un elemento utile anche a Timoteo nel sostenere la propria autorità apostolica di fronte a coloro che la mettevano in dubbio. Quest'ultimo è considerato da Paolo «un vero figlio nella fede», atteggiamento che ci aiuta a comprendere il metodo pastorale adottato nei confronti dei suoi collaboratori: «egli sente un grande affetto per Timoteo che chiama "figlio diletto". Timoteo, a sua volta, è pienamente legato all'apostolo che può riporre tutta la sua fiducia in lui» (p. 18). Paolo insegna a Timoteo come combattere i falsi maestri (cfr. 1, 3-11), essendo questi ultimi favorevoli verso miti e genealogie senza fine più che al vero *kérygma*, cioè verso il messaggio essenziale per la salvezza. Alcuni vizi o comportamenti contrari al buon insegnamento vengono combattuti, afferma l'Apostolo "secondo il vangelo della gloria del beato Dio, che mi è stato affidato" (1, 10-11). Non mancano posizioni contrarie a due radicati malcostumi del paganesimo: i fornicatori, quelli cioè che vivono una sessualità che oltrepassa i limiti naturali, e il commercio praticato dai mercanti di schiavi, un fenomeno comune nella società antica. La proposta di un tale messaggio mira principalmente ad un processo di ripristino del comportamento morale che deve essere in grado di collocare il cristiano sulla linea della *sana dottrina*.

Sempre in questo primo capitolo viene trattato anche il tema della vocazione apostolica di San Paolo (cfr. 1, 12-17), una vocazione che si nutre alla fonte della fiducia che il Signore gli ha concesso, ragione in più affinché il suo cuore sia pieno di gratitudine (cfr. p. 31). Il modello offerto da San Paolo diventa supporto e fonte di ispirazione pastorale per Timoteo; lo scopo è definire la missione affidata e comprendere l'importanza del suo ministero a Efeso.

Il secondo capitolo è intitolato *Pregghiera e Assemblea liturgica: Pregghiera e salvezza universale. La comunità in preghiera (1 Tim 2, 1-15)*. Già dal titolo possiamo costatare che la preoccupazione principale è quella della preghiera. Nella prima parte comprendiamo il carattere generale e dottrinale della preghiera, mentre nella seconda osserviamo le disposizioni particolari riguardanti la preghiera liturgica e il comportamento maschile e femminile all'interno delle manifestazioni liturgiche. L'Apostolo raccomanda di pregare per tutti, anche per coloro che detengono il potere civile, in quanto, «la preghiera per le autorità - afferma

l'autore - è un mezzo concreto che i cristiani hanno per influenzare il corso della politica» (p. 42). Nella seconda parte del capitolo sono precisati aspetti specifici della condotta degnamente assunta durante la preghiera, sia per gli uomini che per le donne (cfr. p. 45). A queste ultime l'Apostolo raccomanda di conformare l'aspetto esterno al nuovo stile di vita; tuttavia, sia l'uomo che la donna hanno posizioni diverse nella vita, «ma insieme godono della stessa dignità davanti a Dio e della stessa grazia di Cristo» (p. 48).

Nella struttura del commento, l'autore considera, in questa fase, la necessità di introdurre tre *excursus* che mirano ad approfondire i seguenti temi: *le donne nella Sacra Scrittura; la preghiera; pietà e il timor di Dio* (cfr. pp. 50-59).

Il terzo capitolo è dedicato alle *Qualità necessarie per i ministri della Chiesa* (1 Tim 3, 1-16), dove possiamo notare come «Paolo affronta un problema che coinvolge massimamente un aspetto pastorale e importantissimo per l'organizzazione della ancora giovane chiesa di Efeso; si tratta dell'attenta scelta di ministri, vescovi, diaconi, destinati alla crescita e allo sviluppo di questa comunità cristiana. Un'importante preoccupazione di Paolo è anche quella di stabilire le regole per la scelta dei ministri del culto; dell'enumerazione dei carismi, che si presentano sotto un elenco consistente, indispensabili per l'utile esercizio della missione apostolica» (p. 62). Tutti questi criteri mirano a raggiungere un profilo ideale e allo stesso tempo molto realistico del vescovo e del diacono. Un dato interrogativo si trova nel v. 11 del capitolo 3, circa la figura delle diaconesse. Chi erano costoro? Erano le mogli dei diaconi o ci troviamo di fronte a un'istituzione concreta della Chiesa primitiva, vale a dire a quella del diaconato femminile? L'autore ritiene che queste donne siano unite al gruppo dei vescovi e diaconi, e perciò vengono richieste loro serietà, discrezione, vigilanza, padronanza di sé, sobrietà, per un miglior servizio nella comunità cristiana e per la testimonianza della credibilità nell'annuncio evangelico (cfr. p. 76). Il capitolo termina con un inno il cui protagonista principale è Cristo.

Il capitolo 4, *Vivere nella volontà di Dio* (1 Tim 4, 1-16), apre l'ultima sezione della lettera (cfr. 4, 1-6, 20), che tratta dell'atteggiamento e dell'insegnamento ingannevole dei falsi maestri, come anche dell'esortazione rivolta a Timoteo riguardo al suo atteggiamento nella comunità (cfr. p. 84): «La missione principale di Timoteo è di proporre alla comunità un sano insegnamento [...] non si tratta di un'imposizione forzata, di un obbligo da eseguire contro voglia, ma piuttosto di un'esposizione che convince attraverso il potere stesso della verità, anche se non esclude una certa insistenza. Insegnando in questo modo si agisce secondo l'esempio di Cristo diventando, così, suo servitore» (p. 90).

Indicazioni per la vita della comunità (1 Tim 5, 1-25) è il titolo del quinto capitolo. San Paolo affida ora a Timoteo la regola pastorale: «la comunità cristiana è composta da varie categorie di persone che devono essere considerate tali da coloro che hanno autorità» (p. 102).

In altre parole, si tratterebbe della corretta cura pastorale accordata a ciascuna categoria di fedeli che formano la comunità cristiana: «Troviamo quindi norme disciplinari insieme a riflessioni esortative che danno a tutto il frammento l'aspetto di un "manuale" per la guida della comunità cristiana. Resta inteso che la preoccupazione dell'Apostolo è duplice: avere cura che nella vita della comunità ognuno possa, fino alla fine, attuare la propria vocazione, e allo stesso tempo presentare un'immagine pubblica evangelica e inattaccabile della stessa comunità» (p. 103).

Il percorso esegetico ci conduce all'ultimo capitolo 6, *La figura del vero o falso maestro (1 Tim 6, 1-21)*, in cui notiamo l'insistenza dell'apostolo Paolo per il suo discepolo Timoteo: quella di mantenere intatto il tesoro della fede, «perché i tempi sono tristi, le strane concezioni fermentano nel seno delle comunità cristiane e il futuro sembra oscuro» (p. 118). Paolo dà chiare disposizioni a Timoteo sul modo in cui dovrebbe relazionarsi con le altre categorie che compongono la comunità cristiana, vale a dire gli schiavi, i membri più poveri di essa e che, nella maggior parte delle occasioni, non trovano posto nelle assemblee religiose: «La persona umana degli schiavi verrà riabilitata attraverso il cristianesimo. Gesù, che è venuto per portare la buona notizia ai poveri, apre anche agli schiavi le porte del regno dei cieli, accogliendoli nella Chiesa con uguali diritti spirituali» (p. 119). Ritorna all'attenzione dell'Apostolo la categoria dei falsi maestri. Paolo affida nuovamente a Timoteo indicazioni che lo aiuteranno nell'istruzione; lo scopo è quello di toglierli dal pericolo di abbandonare la verità, riscattarli dal degrado morale e farli entrare nel regno della vera conoscenza (cfr. p. 125).

L'apostolo non manca di preoccupazione riguardo al rapporto con le ricchezze, interpretate attraverso il senso della salvezza, e che devono essere impiegate «senza mettere in pericolo la sua anima, senza avidità, con santa indifferenza» (p. 126). Riscopriamo l'esortazione a Timoteo di combattere la buona battaglia (cfr. 6, 11-16), una battaglia combattuta con pazienza, che garantirà il suo successo finale. Questo spirito si trova anche nell'epilogo della lettera, dove l'apostolo parla della preservazione del tesoro (cfr. 6, 20-21): «L'apostolo si preoccupa delle false dottrine che si oppongono a quelle sante, che vengono chiamate "gnosi", a causa delle quali alcuni si sono discostati dalla fede. Il tema dell'abbandono della fede affrontato con amarezza all'inizio della lettera, va ripresa anche nell'epilogo, lasciando capire che questo scritto pastorale è stato compilato proprio per evitare tali deviazioni» (p. 135).

La nota teologica sulla buona battaglia della fede e sulla santa lotta conclude il commento biblico, non prima che l'autore ci proponga una serie di conclusioni attraverso le quali vano riscoperti alcuni preziosi modelli di attività pastorale, validi anche per la comunità cristiana di oggi. Il libro, di gradevole lettura, ha anche il merito di trattare con passione e competenza i problemi relativi ad una realtà pastorale che senza forzature potrebbe riguardare anche il vissuto quotidiano delle comunità cristiane contemporanee.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Il libro gode di un apparato critico scelto accuratamente, che offre al lettore l'immagine di una ricerca condotta con serietà esegetica; allo stesso tempo troviamo un'ampia e ben documentata bibliografia. Il frequente rinvio alle note a piè di pagina offre ulteriori possibilità di approfondimento su vari argomenti di particolare interesse per i lettori più esigenti. Edito, come già ricordato, nella casa editrice Argonaut di Cluj-Napoca, in collaborazione con la casa editrice Eikon di Bucarest, il libro si presenta con caratteristiche grafiche eccellenti, il che conferisce, ancora una volta, onore all'autore.

WILLIAM BLEIZIFFER

ABREVIERI

AAS =	Acta Apostolicae Sedis
AG =	Ad Gentes
AIE =	Associazione Internazionale Esorcisti
BN =	Biblische Notizen
can. =	canone
CCC =	Catechismo della Chiesa Cattolica
CCEO =	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CET =	Conferenza Episcopale Toscana
CIC =	Codex Iuris Canonici
CIC17 =	Codex Iuris Canonici 1917
DESQ =	<i>De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam</i>
DL =	Le Diocesi di Lombardia
DSM5 =	Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Quinta Edizione
GS =	Gaudium et Spes
HSM =	Harvard Semitic Monographs
JSJ =	Journal for Jewish Studies
JSP =	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
LG =	Lumen Gentium
OE =	Orientalium Ecclesiarum
PG =	Patrologia Graeca
SC =	Sacrosantum Concilium
SCh =	Sources chrétiennes
SED =	Segretariato per l'Ecumenismo e il Dialogo
TB =	Talmud Babilonese (Talmud Bavli)
VA =	Vita Antonii
ZAW =	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft