Demonologia medievale

Tra tradizione patristica, scolastica e il pensiero di san Tommaso d'Aquino

Studio teologico

Quis Ut Deus — Liberazione e crescita spirituale

1 Demonologia medievale: tra tradizione patristica, scolastica e il pensiero di san Tommaso d'Aquino

1.1 Sintesi

La demonologia medievale non era una teoria unica e chiusa sul "mondo dei demoni". Era piuttosto un insieme di interrogativi posti da esegeti, monaci, predicatori e teologi accademici: cosa siano gli spiriti caduti, in che modo la loro esistenza si relazioni alla bontà di Dio, come si debba comprendere la tentazione, se gli spiriti maligni possano agire sul corpo e sull'immaginazione, dove corra il confine tra religione, pratica medica, magia e superstizione. Le risposte a tali interrogativi mutavano insieme alle forme di vita della Chiesa e allo sviluppo dei metodi teologici. Non si può dunque identificare la riflessione medievale con la successiva letteratura sulla stregoneria né con l'immaginazione popolare, sebbene tutti questi fenomeni a volte si influenzassero reciprocamente.

Un posto centrale in questo quadro è occupato da san Tommaso d'Aquino. Egli non elabora un "trattato sui demoni" autonomo nel senso comune del termine. La demonologia è per lui parte di una dottrina più ampia sulla creazione, sugli angeli, sulla libertà, sul peccato, sulla Provvidenza, sulla grazia, sul miracolo e sul discernimento morale. Tale impostazione riveste un'importanza fondamentale. Per Tommaso lo spirito maligno non è un anti-dio, non è fonte dell'essere, non crea le nature, non conosce il cuore dell'uomo come Dio e non può annullare la risposta libera della persona. È una creatura buona quanto alla natura, ma pervertita nella volontà. La sua azione rimane creata, limitata e soggetta al dominio divino. [1] [2]

Lo studio presenta i principali percorsi della riflessione medievale: l'eredità di Agostino, di Gregorio Magno e dello Pseudo-Dionigi; il passaggio dalla cultura monastica alla scuola; il contributo di Anselmo di Canterbury, Pietro Lombardo, Guglielmo d'Alvernia, Alberto Magno e Bonaventura; la sintesi di Tommaso; infine i mutamenti tardomedievali, da cui è scaturita una letteratura demonologica più elaborata. L'obiettivo non è alimentare la paura né costruire un "catalogo di fenomeni straordinari", bensì mostrare la logica teologica della tradizione, le sue intuizioni durature e i suoi limiti storici.

> **Tesi di fondo.** Nei migliori filoni della teologia medievale la demonologia era subordinata alla dottrina su Dio, sulla creazione, sulla libertà e sulla grazia. La sua funzione propria non consisteva nel risvegliare il fascino per il male, bensì nel salvaguardare il bene della creazione, la responsabilità della persona e il primato di Cristo.

1.2 1. Come leggere la demonologia medievale

Il termine «medioevo» comprende quasi mille anni e molte culture diverse tra loro. Un autore monastico del VI secolo parla dei demoni in modo diverso da un maestro parigino del XIII secolo, da un predicatore, da un giurista ecclesiastico o dall'autore di un manuale pratico tardomedievale. Unire queste voci in un'unica dottrina conduce all'anacronismo. In particolare, bisogna distinguere almeno quattro livelli: il linguaggio biblico-liturgico, l'esperienza ascetica, la teologia scolastica e le rappresentazioni sociali. Lo stesso motivo — ad esempio la tentazione — può significare rispettivamente in questi livelli: il racconto biblico della lotta della fede, il discernimento interiore delle passioni, la questione del potere di un essere spirituale sull'immaginazione o l'interpretazione sociale della sventura.

Nella descrizione scientifica bisogna inoltre distinguere l'affermazione teologica dalla ricostruzione storica. Il teologo medievale non si avvaleva dei concetti contemporanei di psicologia clinica, neurologia,

microbiologia o sociologia della religione. Ciò non significa che le sue domande fossero prive di valore; significa invece che non si devono trasferire direttamente le sue categorie alla descrizione di disturbi, malattie o crisi contemporanee. La moderna responsabilità pastorale richiede che le esperienze difficili siano sempre esaminate anche alla luce medica, psicologica, sociale e personale. La teologia non sostituisce la diagnosi, e la storia delle idee non è uno strumento per decidere su una persona concreta.

Nel Medioevo la parola *demone* poteva indicare sia un essere spirituale personale nell'ambito dell'angelologia cristiana, sia una figura di tentazione, di accusa, di distrazione o di disorientamento spirituale. I testi ascetici sono spesso volutamente immaginosi: descrivono la dinamica del cuore servendosi del linguaggio della lotta, della difesa, della ferita, dell'agguato e della luce. La scolastica cercò invece di determinare cosa in tale linguaggio si potesse affermare rigorosamente. Essa interrogava la natura, la conoscenza, la volontà e il possibile raggio d'azione degli spiriti. Per questo motivo non è corretto contrapporre il «pietoso medioevo» a una fredda razionalità. Per molti autori il ragionamento e la preghiera non sono rivali: devono servire al medesimo ordine della verità.

> Il «male» non è un secondo principio dell'essere accanto al bene, ma la privazione del bene dovuto nella creazione. Questa è la fondamentale cornice agostiniana che il Medioevo ha ripetutamente sviluppato. [3]

Questa cornice proteggeva il pensiero cristiano dal dualismo. Se il male fosse stata una sostanza autonoma o una fonte equivalente del mondo, allora la bontà della creazione e l'onnipotenza di Dio sarebbero state messe in discussione. Agostino, e dopo di lui gli autori medievali, negavano pertanto al diavolo lo status di principio indipendente. Il demone è un essere in quanto è stato creato; è malvagio non come natura, ma come volontà rivolta lontano dal bene. Questa distinzione tra il bene della natura e la colpa della volontà sarà cruciale in Anselmo, Bonaventura e Tommaso.

1.3 2. L'eredità patristica e altomedievale

La demonologia medievale non nasce dal nulla, ma dalla lettura della Scrittura e dei Padri della Chiesa. Nei Vangeli i demoni appaiono soprattutto nella prospettiva della signoria di Cristo: Gesù libera, guarisce, rifiuta la tentazione e rivela l'avvento del regno di Dio. In san Paolo, il linguaggio dei «principati e potestà» serve a descrivere la dimensione cosmica della salvezza, ma allo stesso tempo la Lettera agli Efesini lega il combattimento spirituale alla verità, alla giustizia, alla fede e alla preghiera, e non a una tecnica di controllo sul mondo invisibile. Gli autori medievali ereditarono questo ordine fondamentale: Cristo è il vincitore, e l'uomo risponde mediante la fede, i sacramenti, la virtù, la preghiera e la vita ecclesiale.

Agostino di Ippona fornì il linguaggio metafisico più duraturo. Gli angeli caduti sono per lui creature che si sono allontanate da Dio per superbia. Essi non costituiscono un «regno» paragonabile al regno di Dio; la loro comunità è deformata da un amore disordinato di sé. Ne *La città di Dio*, Agostino contrappone le due città non come due cosmi equivalenti, ma come due ordini d'amore: l'amore di Dio fino all'oblio di sé e l'amore di sé fino al disprezzo di Dio. [3] Nella teologia successiva, la demonologia sarà dunque strettamente legata alla dottrina dell'amore, della superbia e del retto fine della volontà.

È altresì rilevante la distinzione agostiniana tra segno, causa naturale e superstizione. Agostino critica le pratiche che attribuiscono a oggetti, parole o rituali un potere non derivante né dalla loro natura né dall'istituzione divina. Il suo linguaggio di «patto» o «accordo» con i demoni, ripreso successivamente da

Tommaso, ha carattere morale-religioso: descrive l'affidarsi a una forma di fiducia estranea a Dio. Non è una teoria secondo cui ogni pratica incomprensibile o ogni coincidenza dimostri l'azione di uno spirito. [4] Gregorio Magno rappresenta uno stile diverso, più pastorale ed esegetico. Nei *Dialoghi* e nei *Moralia*, il mondo invisibile non viene contemplato per curiosità, bensì in vista della conversione, della pazienza, dell'umiltà e della fiducia nella Provvidenza. Il linguaggio relativo agli assalti degli spiriti maligni descrive spesso l'opera della superbia, della disperazione, della sensualità, dell'invidia o della vanagloria. Perciò la tradizione monastica, che attingeva a Gregorio e ai precedenti Padri del deserto, poneva attenzione al discernimento dei pensieri. Non si trattava principalmente di ricercare segni esteriori, ma di interrogarsi su dove conduca un determinato pensiero: alla pace, all'amore e alla verità oppure alla confusione, all'isolamento e alla disperazione.

Pseudo-Dionigi l'Areopagita, autore di enorme importanza per il Medioevo latino, ordinò il discorso sugli spiriti nella prospettiva della gerarchia e della partecipazione. I suoi trattati non sviluppano una demonologia dettagliata, ma la loro visione dei cori angelici, della mediazione e dell'ordine della creazione ha plasmato il modo in cui gli scolastici si interrogavano sulla natura degli esseri spirituali. In Dionigi, ogni gerarchia deve condurre a Dio; la caduta significa pertanto la rottura del retto orientamento. Gli autori medievali discuteranno i dettagli di questa visione, ma ne conserveranno il principio: l'ordine spirituale non è un caos né un campo di battaglia autonomo, bensì parte della creazione che si riferisce a Dio. [5]

Tema ereditato dai Padri	Significato per il Medioevo	Conseguenza teologica
Il male come privazione del bene	Rifiuto del dualismo	Il demone non è un secondo dio né l'origine della natura
La superbia come radice della caduta	Analisi della libertà degli angeli	La colpa riguarda la volontà, non la natura creata
La tentazione come combattimento spirituale	Ascetica e pastorale	Accento sulla virtù, sulla preghiera e sul discernimento
Segni, superstizione e culto	Critica delle pratiche magiche	La fede non può essere sostituita da tecnica o manipolazione
Cristo come vincitore	Liturgia, esegesi e sacramenti	La demonologia rimane cristocentrica

1.4 3. Dal monastero alla scuola: i secoli XI e XII

Lo sviluppo delle scuole cattedrali e monastiche modificò il modo di porre le questioni. La letteratura precedente ammoniva, consolava e guidava soprattutto alla pratica delle virtù. A partire dall'XI secolo ci si interrogava sempre più spesso anche sulla coerenza logica delle affermazioni: come possa peccare un essere dotato di grande intelligenza; se il libero arbitrio rimanga libero dopo la scelta; come conciliare la bontà divina con la concessione della caduta; se i demoni conoscano il futuro; cosa distingua la loro azione dal miracolo. Queste questioni non eliminano la prospettiva spirituale, ma tentano di ordinarla.

Anselmo di Canterbury è qui una figura di svolta. Nel dialogo *De casu diaboli* non costruisce un racconto colorito sulla ribellione celeste. Gli interessa il problema della libertà: dal momento che Dio è buono e la creazione ha ricevuto il bene, come si deve intendere il primo peccato dell'angelo? La risposta non consiste

nell'indicare una causa esterna che «costringe» il diavolo alla caduta. Anselmo analizza la volontà e la giustizia. La creatura riceve la capacità di volere la felicità, ma la giustizia consiste nel volere conservare ciò che si deve volere, per la sua stessa rettitudine. Il peccato consiste nel fatto che la volontà vuole il bene per sé in modo disordinato, e non nel fatto che una natura cattiva le sia stata innestata. [6]

L'argomentazione di Anselmo ha una conseguenza pastorale. Il male non viene spiegato scaricando la responsabilità su Dio, sulla natura o sul destino. Al contempo, esso non viene presentato come una potenza incomprensibile e parallela. Nel trattato sulla caduta del diavolo, il problema del male viene integrato nella dottrina della libertà e della giustizia. È proprio per questo motivo che gli studi contemporanei vedono in Anselmo un anello fondamentale tra la tradizione agostiniana e la scolastica. [6]

Pietro Lombardo svolse un ruolo diverso. Le sue *Sentenze* non sono un trattato originale sui demoni, ma per secoli sono divenute il manuale fondamentale della teologia occidentale. Il secondo libro tratta della creazione, degli angeli, dei demoni, della grazia e del peccato; quasi ogni teologo di rilievo del XIII e XIV secolo ha commentato le sue distinzioni. [7] Grazie a questa forma, la demonologia fu inserita in una sequenza ordinata di questioni: la creazione degli spiriti, la loro caduta, la colpa, la pena, la relazione con l'uomo e la Provvidenza divina. Vale la pena notare che la scuola non chiedeva solitamente «come riconoscere il demone», bensì «come comprendere la natura creata, la libertà e l'azione delle cause».

Nello stesso periodo si sviluppa la teologia monastica, legata a Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di Saint-Thierry e Ildegarda di Bingen. I loro testi si servono più spesso dell'immagine, della meditatio e della diagnosi morale del cuore rispetto alla successiva tecnica della *quaestio*. Ciò non significa che siano meno teologici. Essi ricordano che la demonologia senza la dottrina della grazia, dell'umiltà e dell'amore diventa sterile. Bernardo interpreta il combattimento spirituale attraverso il prisma dell'ordine dell'amore; Ildegarda vede il male nella prospettiva della drammatica storia della salvezza e della responsabilità dell'uomo. In entrambi i casi, la risposta cristiana non è una tecnica di difesa, bensì il rinnovo della relazione con Dio.

1.5 4. Il XIII secolo: la nascita della scolastica matura

Nel XIII secolo, le università, le nuove traduzioni di Aristotele e lo sviluppo degli ordini mendicanti portarono nuovi strumenti. I teologi ripresero le questioni su sostanza, forma, conoscenza, causalità e movimento, ma le sottomisero alla dottrina cristiana della creazione. La demonologia acquistò maggiore precisione, in quanto fu inserita nella metafisica degli esseri spirituali. Al contempo, gli autori non concordavano su tutti i dettagli. Il linguaggio scolastico comune non significava una demonologia uniforme.

Guglielmo di Auvergne figura tra gli autori che la storiografia contemporanea menziona come importanti per la riflessione scolastica sui demoni. I suoi scritti mostrano che nel XIII secolo le questioni sugli spiriti erano connesse ai dibattiti sul libero arbitrio, sul bene e sul male, sulla natura del corpo e sui confini delle pratiche magiche. [8] Non si può ridurre la sua opera a una singola formula, ma l'importanza di Guglielmo risiede nel rafforzare la convinzione che il discorso sui demoni debba richiedere una spiegazione causale e morale, e non una mera narrazione.

Alberto Magno sviluppò un'ampia sintesi di filosofia della natura e teologia. Nel suo ambiente emerge il problema della conoscenza delle "proprietà occulte" delle cose, degli influssi dei corpi celesti e del confine tra lo studio della natura e le pratiche magiche. Il lettore contemporaneo deve mantenere la cautela: l'antica cosmologia non è una scienza empirica nel senso odierno, e alcune delle sue premesse sono state superate

dalla scienza moderna. Tuttavia, lo sforzo stesso di distinguere le cause naturali dall'attribuire effetti agli spiriti è importante. Non si trattava sempre di un trionfo della credulità; spesso era proprio un'opposizione all'attribuzione precipitosa di significato ai segni.

Bonaventura univa la tradizione francescana, agostiniana e scolastica. Nella sua teologia la creazione è un segno che conduce a Dio, ma tale guida non giustifica la curiosità verso il male. Gli angeli caduti conservano la natura creata, ma la loro volontà è deformata dal distacco dal sommo bene. Bonaventura rimane più vicino al tono simbolico-cristocentrico della tradizione precedente rispetto ad alcune impostazioni successive, più analitiche. Non separa la dottrina degli spiriti dalla via dell'anima verso Dio, dalla croce e dal rinnovamento della persona per mezzo della grazia.

In quest'epoca emerge anche la necessità di distinguere tra la pratica religiosa e le azioni che intenderebbero sfruttare poteri invisibili. Gli scolastici si chiedevano se l'effetto derivasse dalla natura delle cose, dall'inganno umano, dall'ignoranza dell'osservatore o da un rivolgersi vietato ai demoni. Dalla prospettiva della storia delle idee è importante che non ogni effetto insolito fosse automaticamente riconosciuto come miracolo o come azione di un demone. La categoria di natura, sebbene intesa diversamente da oggi, svolgeva una funzione limitante.

1.6 5. San Tommaso d'Aquino: la demonologia nella prospettiva della creazione

1.6.1 5.1. Il bene della natura e il male della volontà

Tommaso inizia da un principio che ordina l'insieme: ogni ente in quanto ente è buono, poiché proviene da Dio. Il male non è una sostanza né una natura positiva; è la privazione del bene dovuto a un dato ente. Rispetto ai demoni, ciò significa che la loro intelligenza, spiritualità e le loro capacità naturali non sono di per sé cattive. Ciò che è cattivo è il loro volontario allontanamento da Dio. Nella *Somma teologia*, Tommaso accoglie la tradizione sulla caduta angelica causata dall'orgoglio, inteso come il disordinato desiderio della propria eccellenza. [1]

Questa distinzione ha un'importanza non solo speculativa. Se il demone fosse un «male sostanziale», si dovrebbe parlare di due princìpi del mondo. Tommaso rifiuta un simile modello. Se invece il male fosse del tutto apparente, non si potrebbe parlare seriamente di peccato e di responsabilità morale. La sua posizione cerca di preservare entrambe le dimensioni: la creatura è buona, ma la creatura libera può abusare del bene. La demonologia non è quindi un'eccezione alla teologia della creazione; è una delle sue applicazioni più difficili.

> «Solo Dio può compiere miracoli» — scrive Tommaso, intendendo il miracolo in senso stretto come un'azione che supera l'intero ordine della natura creata. Gli spiriti creati non sono perciò onnipotenti né indipendenti. [9]

In questa luce vanno lette le affermazioni tomistiche sulla potenza dei demoni. Tommaso può attribuire agli spiriti una conoscenza della natura superiore a quella umana e la capacità di muovere cause corporee, ma al contempo ne limita fermamente l'azione. Essi non possono creare dal nulla; non possono, con il solo atto della volontà, conferire alla materia forme sostanziali; non compiono miracoli in senso proprio; non conoscono l'interiorità umana così come la conosce Dio. [9] [10] Le successive semplificazioni, che lasciano sussistere solo l'elemento della «potenza», tradiscono la logica di Tommaso.

1.6.2 5.2. La conoscenza del demone: i doni naturali e la mancanza della luce della grazia

Nella questione 64 della prima parte della *Somma*, Tommaso distingue la conoscenza naturale, la conoscenza concessa per grazia come conoscenza speculativa e la conoscenza legata all'amore di Dio. I doni naturali degli angeli non vengono distrutti dalla caduta; ciò sarebbe in contraddizione con la stabilità della natura creata. La conoscenza della grazia viene invece limitata, e l'amore perduto. [2] Questa tesi spiega perché nel tomismo un demone possa essere intelligente e al contempo non essere saggio nel senso biblico e teologico. La scienza non è ancora santità; l'acutezza intellettuale non è amore.

Tommaso utilizza inoltre la distinzione classica tra conoscenza mattutina e vespertina. Gli spiriti buoni riferiscono la conoscenza delle creature a Dio; nei demoni la conoscenza dell'ordine creato non sfocia nella lode, ma rimane «notturna», scollegata dal fine che è Dio. [2] Non si tratta qui di una teoria astronomica della notte, bensì di una metafora spirituale della conoscenza senza grazia. Grazie a ciò, Tommaso può parlare dell'intelligenza del demone senza farne la fonte della salvezza né della vera felicità.

Da ciò deriva anche la cautela nell'attribuire ai demoni la conoscenza del futuro. Nell'impostazione tomistica essi non sono onniscienti. Possono dedurre dalle cause, osservare l'ordine delle cose o conoscere più dell'uomo grazie alla loro natura, ma non possiedono la conoscenza divina degli atti liberi e del futuro nella sua pienezza. [2] Questo punto era importante per la critica della divinazione e del fatalismo. Il futuro non è proprietà di tecniche segrete, e l'uomo non deve basare le proprie decisioni sulla paura dei segni.

1.6.3 5.3. Libertà, caduta e ostinazione nel male

Una delle domande più difficili è la seguente: perché secondo Tommaso la scelta dell'angelo è durevole? La risposta si fonda sulla sua antropologia e angelologia. L'uomo ragiona discorsivamente, passa da una possibilità all'altra, impara, muta giudizio e agisce nel tempo. L'angelo non conosce come l'uomo; il suo atto conoscitivo è più semplice e costante. Tommaso deduce che dopo la scelta originaria la volontà angelica persevera nella direzione intrapresa. [2] Non si tratta di una descrizione della psicologia umana né di una teoria secondo cui l'uomo, dopo un grave errore, non possa cambiare. Al contrario, la storia umana rimane una storia di conversione, di grazia e di crescita.

Bisogna fare particolare attenzione a non presentare la tesi tomistica come un invito alla disperazione. In Tommaso essa non significa che il male abbia l'ultima parola. L'ostinazione dei demoni sottolinea la differenza tra il loro stato e il cammino dell'uomo, il quale vive nel tempo, può ricevere la grazia, pentirsi e venire guarito. La demonologia viene in tal modo inserita nella soteriologia: il suo scopo è mostrare il valore della conversione e della grazia, e non la creazione di una metafisica della disperazione.

Anselmo aveva formulato in precedenza una simile intuizione in termini diversi: la giustizia non consiste soltanto nel possedere la capacità di volere il bene, ma nel perseverare in ciò che si deve volere per amore della giustizia stessa. [6] Tommaso sviluppa questa intuizione all'interno della propria teoria della conoscenza angelica. La convergenza non significa piena identità dei sistemi, bensì indica una linea costante della riflessione latina: il male è un problema di libertà, non di una sostanza concorrente.

1.6.4 5.4. L'azione sul corpo, sull'immaginazione e sul mondo materiale

Tommaso ammette che lo spirito creato possa muovere localmente i corpi e valersi di cause corporee. Tuttavia, non riconosce che un angelo o un demone possa da se stesso creare una forma sostanziale o oltrepassare l'intero ordine della natura. [9] Nel linguaggio contemporaneo bisogna dirlo con cautela: si tratta di un modello metafisico del XIII secolo, e non di una teoria scientifica dei meccanismi biologici o

psichici. Il suo significato per la teologia risiede nei limiti che esso traccia: lo spirito cattivo non è creatore, e la materia non è uno strumento inerme di una potenza qualsiasi.
In merito alla tentazione, Tommaso distingue l'atto diretto della volontà umana dalle influenze indirette. Secondo il suo modello, il demone può agire attraverso i sensi, l'immaginazione, le passioni e le situazioni esterne, ma non può costringere direttamente la volontà umana al peccato. [10] La colpa morale non viene quindi trasferita su un agente esterno. Al contempo, l'uomo non è lasciato a se stesso: la grazia divina, le virtù, la preghiera e l'aiuto degli angeli costituiscono una risposta reale. Tale impostazione è antifatalistica. Il combattimento spirituale non implica la convinzione che la persona sia una marionetta di forze invisibili. Vale la pena notare che proprio qui è necessaria una cautela pastorale contemporanea. Stati d'ansia, pensieri ossessivi, esperienze traumatiche, disturbi del sonno, depressione, psicosi, dipendenze e crisi relazionali richiedono un competente aiuto medico e psicologico. Non si devono interpretare automaticamente in linguaggio demonologico. Una lettura onesta di Tommaso non offre alcuna base per trascurare le cause naturali; al contrario, il suo attaccamento alla causalità e alla natura si oppone ai giudizi affrettati.

1.6.5 5.5. Miracolo, apparenza e critica della superstizione

Tommaso distingue il miracolo in senso stretto da un fenomeno le cui cause sono ignote all'osservatore. Solo Dio può agire al di fuori dell'intero ordine della natura. Gli spiriti creati possono, secondo la sua metafisica, sfruttare le possibilità naturali in un modo che supera la conoscenza umana, per cui certi effetti possono sembrare straordinari. Non sono tuttavia miracoli in senso assoluto. [9] Questa distinzione limita sia la credulità sia la falsa certezza che ogni fenomeno incomprensibile abbia carattere soprannaturale.
Ancora più chiaramente ciò si evince nel trattato sulla superstizione. Tommaso si chiede se sia lecito usare pratiche, segni e parole per acquisire conoscenza o per influire sulla salute e sugli eventi. Ammette l'uso di cause naturali orientate ai loro effetti propri. Rifiuta tuttavia di attribuire efficacia a segni che non hanno un legame naturale con l'effetto né costituiscono un segno religioso istituito da Dio. Tali pratiche vengono interpretate all'interno del linguaggio agostiniano del «patto mediante segni» con i demoni. [11]

> Traducendo il senso dell'argomento tomistico: non è scorretto avvalersi della natura; scorretto è ricercare un effetto mediante un segno che non ha con esso alcun riferimento naturale, e fondare la speranza sulla manipolazione di ciò che è occulto. [11]

Tuttavia, da ciò non si deve ricavare una semplice mappa della contemporaneità. La distinzione medievale tra naturale e «occulto» sorgeva in una cosmologia differente. Oggi molti fenomeni un tempo considerati misteriosi trovano una descrizione scientifica; altri continuano a richiedere indagini. Il valore teologico permanente della critica tomistica risiede piuttosto nell'opposizione a un atteggiamento manipolativo nei confronti della religione e alla sostituzione della ragione, della fede e dell'aiuto responsabile con la promessa di un controllo occulto.

1.6.6 5.6. Grazia, sacramenti e proporzioni della vita cristiana

Nella sintesi tomistica, la risposta al male non comincia dalla demonologia. Comincia dal fine dell'uomo, che è la comunione con Dio. Per Tommaso la grazia non è una tecnica straordinaria di protezione contro il pericolo, bensì una gratuita partecipazione alla vita di Dio, che guarisce ed eleva la natura. Le virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, la preghiera, i sacramenti e la vita nella comunità della Chiesa non sono, in tale prospettiva, accessori rispetto alla «vera» lotta spirituale. Ne costituiscono la forma normale

e fondamentale. Solo su questo sfondo si può parlare propriamente della tentazione e della necessità della vigilanza.

È importante qui la differenza tra la pratica sacramentale e la mentalità magica. Nella teologia della Chiesa, il sacramento non agisce come un oggetto il cui impiego conferisca all'uomo un potere su Dio o sul mondo invisibile. La sua efficacia è radicata nell'azione di Cristo e nell'economia della grazia, e non nella capacità privata della persona di padroneggiare la formula corretta. Analogamente, la preghiera non è un incantesimo. Questo contrasto corrisponde alla critica tomistica della superstizione: il problema non sono i segni, le parole o le cose materiali in sé, bensì l'attribuire loro un potere autonomo e il riporre in esso la propria fiducia. [11]

Tommaso non contrappone tuttavia la grazia alla natura. Secondo la formula classica, la grazia «non distrugge la natura, ma la perfeziona». Ciò è particolarmente necessario in tema di demonologia, poiché protegge da due errori. Il primo consiste nel trattare l'aiuto naturale — riposo, cure mediche, dialogo, psicoterapia, riordino della vita — come mancanza di fede. Il secondo consiste nel presentare la pratica religiosa come alternativa alla cura del corpo, delle relazioni e della salute mentale. Nella prospettiva tomistica il bene della natura e l'azione della grazia non devono escludersi a vicenda, poiché entrambi si riferiscono in ultima analisi a Dio come fonte della verità e del bene.

La teologia medievale non conosceva il linguaggio contemporaneo della salute mentale, ma conosceva il valore spirituale della prudenza. La prudenza non è l'evitamento timoroso del rischio; è la virtù che permette di discernere il giusto mezzo e la retta azione in una situazione concreta. Applicata alle esperienze difficili, essa non fornisce una chiave semplice per riconoscere le «cause straordinarie», bensì impone di evitare la precipitazione, l'autosufficienza e il giudizio affrettato. Tale prudenza può essere considerata uno degli elementi più importanti che oggi si possono preservare dalla migliore tradizione scolastica.

1.6.7 5.7. Tommaso e Bonaventura: confini comuni, accenti diversi

Il confronto tra Tommaso e Bonaventura aiuta a evitare l'immagine del XIII secolo come epoca di un unico stile di pensiero. Entrambi rimangono fedeli al monoteismo cristiano, rifiutano il dualismo, riconoscono il bene della natura creata e collegano il male demoniaco all'abuso della libertà. Entrambi, inoltre, non attribuiscono ai demoni un potere creatore in senso proprio. [13] Tuttavia, differiscono nell'accento. Bonaventura conduce più volentieri il lettore dall'immagine della creazione al cammino dell'anima, dal segno visibile al centro cristologico e dalla dispersione all'unità in Dio. Tommaso scompone più frequentemente il problema interrogandosi sul tipo di causa, sulla modalità di conoscenza, sull'atto della volontà e sull'ambito dell'azione.

La differenza non deve necessariamente costituire un'opposizione. In Bonaventura la demonologia è più chiaramente radicata nell'itinerario spirituale dell'uomo; in Tommaso nella metafisica della creazione e nell'analisi sistematica. Il primo stile ricorda che la teologia deve condurre alla sapienza e alla lode. Il secondo ricorda che l'amore non ha bisogno di rinunciare alla ragione, e che la precisione dei concetti può proteggere la fede dalla superstizione. Solo insieme essi permettono di cogliere quanto sarebbe povera una rappresentazione del Medioevo inteso esclusivamente come una raccolta di racconti drammatici sugli spiriti maligni.

La ricezione contemporanea di Tommaso risulta talvolta distorta da citazioni selettive. Da un lato si richiamano frammenti sugli angeli e sui demoni, tralasciando la parte sul miracolo, sulla natura e sulla grazia. Dall'altro si respinge l'intera sua riflessione unicamente perché si avvale della cosmologia della sua epoca. Entrambe le vie sono troppo sbrigative. Una lettura storica onesta riconosce che Tommaso

non è uno scienziato della natura contemporaneo. Una lettura teologica onesta può tuttavia continuare a interrogarsi sul valore dei suoi princìpi: non assolutizzare il male, non negare la natura, non abolire la libertà e non confondere Dio con la creatura.

1.7 5.8. I quattro limiti della demonologia tomistica

Si possono riassumere sinteticamente quattro limiti che Tommaso impone a qualsiasi discorso sui demoni. Il primo è **ontologico**: il demone rimane una creatura e non possiede un principio d'essere autonomo. Il secondo è **cognitivo**: l'intelligenza creata non è onnisciente, e la conoscenza della natura non è né la conoscenza del cuore né del futuro nel modo proprio di Dio. Il terzo è **causale**: gli spiriti non creano dal nulla né compiono un miracolo in senso stretto. Il quarto è **morale**: la tentazione può esercitare una pressione indiretta, ma non annulla la volontà umana. [2] [9] [10]

Questi quattro limiti aiutano a leggere i testi medievali rifuggendo sia dal disprezzo razionalista sia dalla letteralità acritica. Se un testo parla dell'azione di un demone, bisogna chiedersi: si tratta di un linguaggio esegetico, ascetico, metafisico o giuridico? L'autore avanza un'affermazione sulla natura dell'essere o descrive la dinamica morale della tentazione? Utilizza i modelli cosmologici della sua epoca? Un lettore posteriore non gli sta forse attribuendo conclusioni che l'autore stesso non trae? Domande di questo genere non indeboliscono la fede; sono una forma di rispetto verso la verità e le fonti.

1.8 6. Il tardo medioevo: espansione della letteratura e rischio di semplificazioni

A partire dal XIV secolo, le questioni sui demoni iniziano a collegarsi più frequentemente a trattati sulla magia, sulla negromanzia, sull'astrologia, sulle pratiche rituali e, successivamente, sulla stregoneria. Non si trattava del semplice risultato di una "ossessione medievale". Cambiavano le istituzioni, il diritto, la pratica pastorale, i dibattiti universitari e le esperienze sociali delle crisi. La ricerca contemporanea evidenzia che la demonologia scolastica era relativamente dispersa: i demoni venivano discussi in occasione della libertà, del male, della natura del corpo e dello spirito, mentre una letteratura più specializzata si sviluppò in seguito. [8] [12]

Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham continuarono le discussioni sulla volontà, sulla conoscenza e sulla causalità, ma non costituiscono un'unica scuola demonologica comune. La loro importanza per il tema consiste nel fatto che le questioni sulla libertà delle creature spirituali e sulla portata della causalità rimangono presenti, sebbene ottengano accenti diversi. Bisogna quindi evitare lo schema secondo cui dopo Tommaso vi sia stato soltanto un declino nell'irrazionalità. Il tardo medioevo è pluralista: accanto a sottili analisi accademiche si sviluppano racconti semplificati, pratiche pie, polemiche e testi giuridici.

È particolarmente importante separare le grandi sintesi teologiche dai trattati demonologici successivi, che spesso servivano a scopi giuridici o polemici. Gli autori scolastici interrogavano i confini del potere creato, la libertà e la natura del segno. I manuali successivi potevano recepire parte dei loro concetti, ma li utilizzavano in contesti differenti. Non si può quindi attribuire a Tommaso la responsabilità di ogni pratica o giudizio successivo che ne invocasse l'autorità.

Alain Boureau, analizzando la nascita della demonologia occidentale, richiama l'attenzione sul passaggio dal mondo patristico e gregoriano alle forme scolastiche e tardomedievali di descrizione del diavolo. [12] Tale prospettiva storica aiuta a evitare due errori. Il primo consiste nell'idealizzare il medioevo come un'epoca del tutto coerente. Il secondo consiste nel ridurre l'intera epoca ai fenomeni più drammatici e

tardivi. La verità è più complessa: il pensiero medievale sui demoni era al contempo orazionale, metafisico, morale, giuridico e sociale.

1.9 7. I principali autori e i loro accenti

Autore o corrente	Contributo principale	Accento riguardante la demonologia	Limite da ricordare
Agostino	Metafisica del bene e del male	Il demone è buono quanto alla natura, cattivo quanto alla volontà	Non è un principio indipendente dell'essere
Gregorio Magno	Esegesi e pastorale	La lotta spirituale è legata alle virtù e alla tentazione	Il linguaggio figurativo non è una diagnosi clinica
Pseudo-Dionigi	Ordine angelico	Gli spiriti sono inscritti nell'ordine della partecipazione	La gerarchia non sostituisce la cristologia
Anselmo	Analisi della libertà	La caduta del diavolo come problema della volontà retta	Non riduce il male a necessità
Pietro Lombardo	Programma scolastico	Sistemazione delle questioni della creazione, degli angeli e del peccato	Le *Sentenze* sono la cornice dei dibattiti, non un'unica risposta
Bonaventura	Sintesi agostiniano-francescana	Il male spirituale nella prospettiva del cammino verso Dio	Non separa la speculazione dalla vita della grazia
Tommaso d'Aquino	Metafisica e teologia della creazione	Limiti dell'azione dei demoni, libertà, miracolo, superstizione	La sua cosmologia richiede una lettura storica
Tarda scolastica	Dibattiti sulla volontà e sulla causalità	Differenziazione delle posizioni e sviluppo del linguaggio giuridico	Non crea un «sistema medievale» unitario

La tabella non sostituisce la lettura delle fonti, ma mostra perché Tommaso occupi una posizione centrale. Egli è al tempo stesso erede di Agostino, di Dionigi, di Gregorio e della tradizione delle *Sentenze*, nonché autore di una propria sintesi sistematica. La sua importanza non risiede nel moltiplicare i dettagli sui

demoni, bensì nel collocare ciascun interrogativo in un ordine più ampio: Dio crea, la natura è buona, la libertà è reale, la grazia guarisce e il miracolo rimane segno dell'azione divina.

1.10 8. Conclusioni teologiche per la lettura contemporanea

La prima conclusione è la seguente: la demonologia può essere cristiana solo se è cristocentrica. Se il centro dell'attenzione si sposta da Cristo, dalla conversione, dall'amore, dai sacramenti e dalla speranza verso una costante ricerca dei pericoli, la teologia perde il proprio ordine. Gli autori medievali, nonostante le loro differenze, non fanno del diavolo l'ultima spiegazione del mondo. Anche quando parlano della realtà della tentazione, ne parlano all'interno della Provvidenza e della storia della salvezza.

La seconda conclusione riguarda la libertà. Anselmo e Tommaso si oppongono all'immagine dell'uomo come oggetto passivo di una potenza esterna. L'influenza, la tentazione, l'inganno e la passione sono reali come categorie teologiche, ma non annullano la risposta personale. Pertanto, il sostegno spirituale dovrebbe rafforzare la capacità d'agire della persona: la preghiera, le relazioni, la responsabilità, il ricorso ai sacramenti, l'onesto esame della propria situazione e l'accettazione dell'aiuto specialistico necessario.

La terza conclusione riguarda la ragione. La demonologia scolastica non è un invito ad abbandonare le spiegazioni naturali. Al contrario: Tommaso distingue tra cause naturali, azioni delle creature e miracolo divino; critica le pratiche che attribuiscono ai segni un potere privo di fondamento razionale. [9] [11] Oggi ciò significa che la prudenza cristiana non può ignorare la medicina, la psicologia e la conoscenza del mondo. Il carattere straordinario di un'esperienza soggettiva non costituisce ancora un argomento a favore di una causa straordinaria.

La quarta conclusione riguarda il linguaggio. Le immagini di "attacco", "schiavitù" o "lotta" vantano una lunga tradizione biblica e ascetica, ma possono essere usate in modo improprio. Quando vengono applicate a una persona concreta senza discernimento, possono acuire l'ansia, la vergogna, l'isolamento o ritardare le cure. Una corretta pastorale dovrebbe parlare del male senza sensazionalismo, del peccato senza disprezzo e della grazia senza la promessa di tecniche semplici.

1.11 Conclusione

La demonologia medievale è stata anzitutto una riflessione sui confini: il confine tra il Creatore e la creatura, tra la natura e la grazia, tra la conoscenza e la curiosità, tra la tentazione e il libero consenso, tra il segno religioso e la superstizione, tra il prodigio e l'apparenza. San Tommaso d'Aquino non dissolve il mistero del male, ma ne nega il dominio indipendente. Gli spiriti caduti rimangono creature; la loro conoscenza è limitata; la loro azione non oltrepassa l'ordine creato; il loro influsso non costringe la volontà umana; i loro apparenti «miracoli» non sono miracoli in senso proprio.

Perciò l'eredità più matura della demonologia medievale non consiste nella creazione di dettagliati scenari di minaccia. Consiste nella teologia del bene della creazione, della libertà della persona e della grazia di Cristo. Essa può essere letta fruttuosamente solo quando se ne conservano le proporzioni: Dio è più grande del male, Cristo ha il primato sulla paura, e la verità richiede sia la fede sia l'uso responsabile della ragione.

1.12 Note e bibliografia

[1] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, „The malice of the angels with regard to sin", edizione online.

[2] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 64, „The punishment of the demons", edizione online.

[3] Agostino, *De civitate Dei*, libro XI; cfr. anche la trattazione sintetica della concezione agostiniana del male in Stanford Encyclopedia of Philosophy.

[4] Agostino, *De doctrina christiana*, II, 20–23; per la ricezione in Tommaso cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 96.

[5] Pseudo-Dionigi l'Areopagita, *La gerarchia celeste*; introduzione alla ricezione medievale: D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*.

[6] Anselmo di Canterbury, *De casu diaboli*; analisi dell'impostazione e del contesto: Internet Encyclopedia of Philosophy, „Anselm of Canterbury".

[7] Pietro Lombardo, *Sententiae*, libro II; descrizione sintetica della struttura: University of Missouri, „Peter Lombard".

[8] Kathryn A. Edwards, „Demons in Medieval Scholasticism", in: *A Companion to the Devil and Demons, c.1100–1750*, Brill, 2025, descrizione del capitolo.

[9] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 110, „The government of the corporeal creature by the angels", edizione online.

[10] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 114, „The assaults of the demons", edizione online.

[11] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 96, „Superstition in observances", edizione online.

[12] Alain Boureau, *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*, University of Chicago Press, 2006, descrizione bibliografica.

[13] Tobias Dumsday, „Natural Evil, Evolution, and Scholastic Accounts of the Limits on Demonic Power", *Pro Ecclesia* 24 (2015), descrizione dell'articolo.