# 1 La demonologia di san Gregorio Magno

## 1.1 *Moralia in Iob* — Studio della tentazione, del vizio e delle forme sociali del male

**Versione di lavoro per approvazione.** Il testo non è stato pubblicato sul sito.

## 1.2 Indice


- 1. san Gregorio Magno al confine di due epoche
- 2. Lettura a più livelli del Libro di Giobbe
- 3. Satana come accusatore dipendente dal permesso divino
- 4. Due vie principali d'attacco: l'assalto e la persuasione
- 5. La città della mente e l'assedio del pensiero
- 6. Suggestione, piacere e consenso
- 7. Dal consenso all'abitudine e alla schiavitù
- 8. La difesa del peccato come indurimento della mente
- 9. La superbia come ferita demoniaca fondamentale
- 10. I sette vizi capitali come esercito della superbia
- 11. Il demone non può sostituire la volontà umana
- 12. La dolcezza apparente e la falsificazione del bene
- 13. L'ipocrisia come scissione demoniaca della persona
- 14. Il 'corpo del diavolo' come organizzazione sociale del male
- 15. Le squame del Leviatano: solidarietà nella negazione della verità
- 16. Il potere, l'adulazione e l'unità demoniaca
- 17. L'eresia e il male all'interno della Chiesa
- 18. Persecuzione e controllo mediante la paura
- 19. L'Anticristo come concentrazione del male disperso
- 20. La grazia come limite, luce e sostegno interiore
- 21. Mezzi della lotta spirituale
- 22. I limiti della demonologia di san Gregorio Magno
- 23. Ponte verso il Medioevo
- Conclusione


## 1.3 Introduzione

La demonologia di san Gregorio Magno occupa un posto particolare nella storia della riflessione cristiana sul male. Gregorio non compose un trattato distinto e sistematico sui demoni. Non ne analizzò la natura in una sequenza ordinata di questioni, come faranno i successivi scolastici. Non lo interessava neppure una demonologia intesa come catalogo di spiriti, dei loro nomi, delle gerarchie e delle supposte specializzazioni. La sua riflessione nasce dall'esegesi delle Scritture, dall'esperienza monastica, dalla prassi pastorale e dall'osservazione dell'uomo e della società che vivevano in condizioni di profonda crisi della tarda antichità.

La sua espressione più compiuta si trova nell'opera monumentale Moralia in Iob, cioè i Moralia sul Libro di Giobbe. Questo commento, che comprende trentacinque libri, nacque dalle lezioni intraprese da Gregorio durante il suo soggiorno a Costantinopoli e fu poi integrato e redatto per molti anni. Non è soltanto un'esegesi del testo biblico. Costituisce una vasta sintesi di esegesi, teologia morale, antropologia, ascetica, spiritualità, ecclesiologia e demonologia.

Il Libro di Giobbe fornì a Gregorio una struttura particolarmente adatta all'analisi del male. Nel suo prologo Satana appare come accusatore del giusto, che mette in dubbio la gratuità della sua fede, esige che egli venga messo alla prova e ottiene un permesso limitato di agire. Successivamente colpisce i beni di Giobbe, la sua famiglia, il corpo, i rapporti e il modo di percepire Dio. Tuttavia non può privarlo direttamente della libertà. Deve indurlo a pronunciare egli stesso una parola contraria al Creatore.

Per san Gregorio Magno la storia di Giobbe diviene l'immagine dell'intera lotta spirituale. Satana agisce contemporaneamente dall'esterno e dall'interno: si serve di avvenimenti, della sofferenza, di altri uomini, della suggestione, dell'immaginazione, della memoria, del piacere e della paura. Attacca il singolo, ma costruisce anche forme collettive di male. La sua azione può consolidarsi nel gruppo, nell'istituzione, nella cultura, nella modalità di esercizio del potere, nella comunità apparentemente religiosa e persino nelle strutture ecclesiali. La demonologia di Gregorio è dunque al tempo stesso una psicologia della tentazione e una teologia della diffusione sociale del peccato.

I termini "psiche" e "strutture sociali" sono concetti posteriori al linguaggio di san Gregorio Magno. Il papa non si avvale della psicologia moderna né della sociologia. Tuttavia analizza la mente, la memoria, la volontà, gli affetti, i desideri, le rappresentazioni, le abitudini e il processo decisionale con tale acutezza che la sua descrizione può legittimamente essere letta come una mappa patristica della vita psichica. Allo stesso modo, parlando del "corpo del diavolo", dell'unità degli ingiusti, della corruzione del potere, della pressione ambientale e della giustificazione collettiva del peccato, egli presenta meccanismi che oggi definiremmo come forme strutturali o sociali del male.

## 1.4 1. Saint Gregory the Great (san Gregorio Magno) al confine di due epoche

San Gregorio Magno visse in un mondo in cui le istituzioni dell'impero occidentale si erano ormai disgregate, ma la cultura tardoantica continuava a plasmare il pensiero della Chiesa. L'Italia subiva le invasioni dei Longobardi, carestie, epidemie, spostamenti di popolazione e l'indebolimento dell'amministrazione. Roma non era più la capitale del mondo imperiale, ma portava ancora la memoria della potenza passata. Il vescovo di Roma dovette sempre più frequentemente esercitare funzioni non solo religiose, ma pure amministrative, sociali, diplomatiche e caritative.

San Gregorio fu al contempo un uomo della cultura amministrativa romana, un monaco desideroso di contemplazione, un predicatore, un papa, un amministratore dei beni ecclesiastici e un negoziatore. La sua demonologia non nasce dunque isolata dall'esperienza storica. Egli vede che il male non agisce solamente nell'interiorità isolata dell'individuo. Si manifesta nella violenza politica, nella oppressione dei poveri, nella vanità dei potenti, nelle ambizioni dei chierici, nei conflitti comunitari, nelle sentenze ingiuste, nella adulazione, nelle eresie e nell'indifferenza verso i sofferenti.

San Gregorio eredita grandi tradizioni del cristianesimo antico. Da Agostino prende il convincimento dell'importanza fondamentale della superbia, della necessità della grazia e dell'idea di due comunità contrapposte costruite da due amori. Dalla tradizione monastica, specialmente da quella trasmessa

all'Occidente da Giovanni Cassiano, attinge un'elaborata analisi del pensiero, delle passioni e dei principali vizi. Dall'esegesi patristica assume una lettura a più livelli delle Scritture, nella quale persone ed eventi storici possono indicare Cristo, la Chiesa, l'anima e la realtà escatologica.

Contemporaneamente san Gregorio rielabora questo patrimonio in una forma che diverrà estremamente influente nel Medioevo. Le Moralia in Iob saranno lette in monasteri, nelle scuole cattedrali e fra il clero come una vasta mappa della vita morale. L'opera servì non solo agli esegeti, ma anche ai predicatori, ai confessori, ai direttori spirituali e agli autori di successive sintesi. Uno dei manoscritti medievali conservati è descritto come opera destinata soprattutto al clero e che presenta l'intero cammino della maturazione spirituale del credente. Informazioni sulla funzione medievale delle Moralia sono fornite dalla descrizione del manoscritto dell'Università di Utrecht.

San Gregorio è dunque un ponte non perché semplicemente trasmetta idee già pronte degli antichi. Le ordina, conferisce loro una forma pastorale e collega l'analisi degli spiriti maligni con il discernimento pratico dei processi che avvengono nel cuore umano e nella comunità.

La demonologia gregoriana acquista chiarezza solo quando si manifesta come una sottile costellazione di concetti che distinguono intenzione e potenza, effettività e limite. Centrali per questa concezione sono due categorie che per il lettore contemporaneo conviene mantenere nella loro dicotomia originale: voluntas (volontà) — la malvagia volontà di Satana come atteggiamento e progetto di seduzione — e potestas (potestà) — la potenza o autorità di cui il demone dispone, ma che resta sottoposta ai limiti stabiliti da Dio. Questa distinzione, presente in modo coerente nelle Moralia in Iob, permette di leggere i cataclismi dell'epoca come fenomeni in cui l'intenzione demoniaca e la reale distruzione coesistono sotto la sorveglianza della permissio divina. Non si tratta di spiegare ogni sciagura mediante un intervento demoniaco, ma di coglierne la rete teologica: il male ha intenzione, ma non una potenza illimitata.

Voluntas (volontà) — come categoria motivazionale — compare nei testuali di san Gregorio soprattutto dove egli analizza i meccanismi della suggestione e della tentazione. La sua interpretazione della superbia e dei propositi del malefico è orientata a sottolineare il disfacimento morale dei legami sociali e l'incapacità interiore dell'anima. La causalità demoniaca qui si riconosce nella proposta di un cattivo ordine delle carità, nell'accrescersi dell'ambizione, nell'istigazione alla violenza o nel disprezzo del prossimo. Tuttavia san Gregorio non riduce il male a un mero «indicare» esterno — la voluntas agisce sempre in connessione con la tendenza umana, con l'uomo vecchio e con le abitudini del peccato. In questo senso la voluntas demoniaca è una sorta di provocatore morale, non un demiurgo sovrano della storia.

Potestas (potestà), invece, è intesa come una forza limitata e consentita. Nel libro IV delle Moralia in Iob si trova un insistito richiamo al fatto che l'azione del male rientra nel quadro della sorveglianza divina; la permissio (permesso) di Dio è la spiegazione teologica fondamentale delle possibilità d'azione dei demoni. Le conseguenze di questo presupposto sono doppie: primo, l'impossibilità di attribuire al diavolo un dominio assoluto sulla realtà — ogni sconvolgimento politico, epidemia o migrazione, per quanto susciti interrogativi sulla presenza del male, non costituisce prova di un fallimento divino; secondo, una giustificazione pratica per la speranza e per una responsabile reazione pastorale. La potestas gregoriana non annulla la responsabilità umana né relativizza la colpa — al contrario, inscrive il male nella storia come possibile strumento di prova o di castigo, però sempre in posizione di esecutore subordinato rispetto alla provvidenza superiore.

L'analisi della permissio come categoria ermeneutica — con costante riferimento a Giobbe — consente di leggere le funzioni strutturali della sofferenza e del caos nel pensiero di san Gregorio. La scena giobbea

della tentazione gli diventa archetipica: è il permesso divino, non l'assenso affermativo, a spalancare il campo d'azione alla voluntas demoniaca, affinché emerga la fedeltà umana o la sua mancanza. Tale lettura ha conseguenze esegetiche concrete: le catastrofi socio-politiche non possono essere interpretate acriticamente come una punizione univoca o come un bene manifesto, ma come elemento di una dinamica complessa in cui la libertà umana e la sovranità divina coesistono. Non si tratta dunque di neutralizzare il male, ma di interpretarlo come fenomeno teologicamente inscritto e temporaneo.

Behemot e Leviathan nei libri XXXI e XXXIV delle Moralia in Iob devono essere letti, prima di tutto, allegoricamente e moralmente, e non come descrizione di enti storici concreti. San Gregorio usa queste figure veterotestamentarie come simboli di strutture e potenze del caos: Behemot rappresenta forze terrestri, brutali e non riflessive — la dominazione caotica della carne e lo stupro del prossimo; Leviathan, invece, personifica processi marini, più sottili e talora ingannevoli della superbia, che si diffondono nelle menti e generano correnti ideologiche o ereticali. In questa lettura quel «corpo mistico di satana» non è un corpus organizzativo concreto, ma un modo di parlare di forme integrate di peccato che hanno dimensione sia individuale sia strutturale. L'essenza di tale lettura consiste nel mostrare una parallelità: l'estirpazione morale nelle persone crea le condizioni perché il «corpo» di queste figure possa agire nel mondo.

Questo modo morale-escatologico di intendere Behemot e Leviathan ha anche implicazioni per la comprensione della fine dei tempi. San Gregorio non tratta queste creature come realtà irrevocabili, ma come elementi soggetti al giudizio divino e alla loro definitiva smorzatura. In prospettiva escatologica la loro azione è temporanea e serve tanto all'esperienza della Chiesa quanto alla formazione della virtù individuale. Le Moralia in Iob non offrono quindi un pretesto per un fatalismo apocalittico, ma per una vita attiva di speranza e penitenza.

L'asse antropologico del conflitto presso san Gregorio assume la forma classica della lotta fra «uomo vecchio» e uomo rinnovato (cfr. Ef 4, 22–24 come contesto teologico). San Gregorio interpreta la tentazione come dialogo fra la suggestione demoniaca e l'abitudine al peccato; l'uomo vecchio non è solo una metafora, ma una sfera reale di attaccamento che il demone cerca di sfruttare. È importante però sottolineare i limiti di questo discorso: la suggestione non è identica alla malattia. San Gregorio, pur servendosi di analogie mediche, rimane nell'ambito di una netta distinzione — certi disturbi richiedono cure e trattamenti corporei, e non la riduzione a questione di oppressione spirituale. Occorre dunque separare chiaramente il campo del discernimento spirituale da quello della diagnosi medica; la dinamica gregoriana non serve a patologizzare la tentazione né a demonizzare avventatamente ogni sofferenza.

Discretio (discernimento), come virtù del discernimento spirituale, è per san Gregorio lo strumento per riconoscere i confini fra suggestione e malattia, fra il sussurro del tentatore e il proprio attaccamento. Questo discernimento non è un'abilità tecnica psicologica, ma un esercizio spirituale radicato nella preghiera, nei sacramenti e nella pratica comunitaria sacramentale. Il suo approccio consiste nell'esaminare i frutti: si verifica l'autenticità di uno spirito attraverso le sue conseguenze morali e la persistenza della vita nella grazia. È proprio mediante questa pratica che san Gregorio raccomanda una pastorale saggia — incline al discernimento, paziente nella riparazione, ma ferma rispetto a ciò che apertamente mina la vita della Chiesa. Questa indicazione determina tanto il modo della confessione quanto la direzione nelle crisi comunitarie.

I legami esegetici con i testi biblici rafforzano queste interpretazioni. Un'esperienza analoga a quella di Giobbe si ritrova nella lettura dei crolli sociali: la prova rivela lo stato della fede e conduce alla purificazione, ma non annulla la colpa degli attori storici. Nel contesto di 2 Ts 2, 3–12 san Gregorio interpreta il fenomeno

del «seme dell'empietà» come un processo che può essere permesso per mettere in luce la falsità e rivelare la verità. Tale esegesi gli consente di collegare il commento all'interpretazione pastorale della corruzione morale delle istituzioni. Non si tratta però di un invito a identificare una persona o un'istituzione specifica con il «segno dell'empietà» — al contrario, si tratta di un'esortazione alla vigilanza e all'umiltà nel riconoscere le manifestazioni di una valanga di peccato.

Il contesto storico di san Gregorio come «ultimo romano» conferisce a questa teologia un peso pratico particolare. Di fronte al crollo delle strutture politiche e amministrative, le sue riflessioni su voluntas e potestas forniscono strumenti per comprendere la frattura sociale: il male che si manifesta nella distruzione dell'ordine pubblico è al tempo stesso frutto del male umano e fenomeno che può essere permesso da Dio a fini educativi. Tale interpretazione legittima al contempo l'attività ecclesiale — caritativa, normativa e riparatrice — come risposta adeguata alle manifestazioni demoniache e umane della disgregazione, senza scivolare in un determinismo teologico.

Non sono da trascurare neppure i limiti ermeneutici che vanno coerentemente mantenuti: primo, san Gregorio non elabora una gerarchia demoniaca sistematica in senso scolastico; la sua demonologia è di natura pastorale-esegetica, non cosmologico-filosofica. Secondo, non si deve trasferire la sua lettura catarattica del male senza critica nel campo delle scienze sociali o mediche contemporanee. Terzo, la sua interpretazione delle figure bibliche come simboli strutturali non giustifica facili equivalenze tra il testo e una specifica situazione politica — il rischio d'anacronismo è reale se si dimentica l'intenzione moral-didattica dell'Autore.

Infine, l'adozione della distinzione voluntas — potestas e la consapevolezza del ruolo della permissio conducono a una conclusione teologica pratica: la Chiesa, agendo in un mondo di declino di un'epoca, non è né osservatrice passiva degli eventi malvagi, né il loro demiurgo ridotto a un unico fattore esplicativo. È una comunità chiamata alla risposta che, attraverso la sua misericordia, la riparazione e l'insegnamento, mostra un'alternativa rispetto al «corpo mistico di satana». Questa prospettiva di lettura delle Moralia in Iob sottolinea che la lotta contro l'influsso demoniaco ha primariamente una dimensione morale ed escatologica — è una contesa per l'uomo, per la comunità e per il Regno definitivo di Dio.

Vedi[12]

## 1.5 2. Lettura a più livelli del Libro di Giobbe

La demonologia delle Moralia deriva direttamente dall'approccio esegetico di san Gregorio Magno. Il testo biblico può essere letto su più piani correlati. Il senso storico parla del Giobbe reale e della sua sofferenza. Il senso allegorico o mistico manifesta in Giobbe il Cristo e la Sua Chiesa. Il senso morale ricondice gli eventi del libro alla vita interiore di ciascun credente.

Giobbe è dunque contemporaneamente uomo giusto, figura del Cristo sofferente, immagine della Chiesa perseguitata e simbolo dell'anima messa alla prova. Satana che attacca Giobbe è l'accusatore storico, ma anche il «vecchio avversario» che opera incessantemente contro il Cristo presente nei suoi membri. Le piaghe di Giobbe rimandano alle piaghe del Cristo e alle sofferenze della Chiesa. Gli amici di Giobbe possono designare gli eretici che enunciano affermazioni parzialmente vere ma le applicano in modo falso

[1]San Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.

[2]Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — in conformità con il contesto trattato nelle Moralia in Iob.

e crudele. La moglie che spinge Giobbe alla bestemmia può essere immagine delle persone carnali vicine alla comunità di fede che, con il loro modo di vivere, diventano strumenti della tentazione.
Nel libro sesto delle Moralia san Gregorio Magno spiega che le piaghe di Giobbe segnalano sia la passione del Cristo sia le persecuzioni del Suo Corpo, cioè della Chiesa. La moglie di Giobbe rappresenta invece i membri carnali della comunità, e gli amici — i maestri dell'errore che apparentemente difendono Dio ma in realtà danneggiano il giusto.
Questa impostazione può apparire al lettore contemporaneo eccessivamente libero. San Gregorio tuttavia non cerca di sostituire la storia con la simbologia. Sottolinea ripetutamente la necessità di conservare la verità del senso storico. Ritiene invece che lo Spirito Santo abbia disposto gli eventi e le parole delle Scritture in modo che possano insieme rivelare costanti della vita spirituale.
Perciò Satana non rimane una figura confinata nel prologo del Libro di Giobbe. La sua accusa si ripete ogni volta che l'uomo comincia a sospettare che la fede sia solo uno scambio utilitaristico con Dio. Il colpire i beni di Giobbe si ripresenta quando la perdita delle sicurezze esteriori mira a provocare la perdita della fiducia interiore. La voce della sua moglie ritorna nei consigli di persone vicine che, sotto le vesti del realismo, spingono l'uomo all'infedeltà. I discorsi degli amici si ripetono nei sistemi religiosi che dal dolore traggono l'automatica accusa di colpa.
San Gregorio legge quindi la Bibbia come anatomia spirituale della tentazione. Le persone storiche diventano immagini di funzioni attraverso le quali il male agisce nell'individuo e nella società.
L'ermeneutica gregoriana impiega lo specchio della Scrittura non come semplice riflesso di fatti avvenuti, ma come strumento diagnostico che sfrutta le tensioni fra i sensi per rendere visibile la dinamica spirituale. L'essenza di questa impostazione è la lettura consapevole delle apparenti divergenze: quando il testo storico si incontra con l'allegoria, la contraddizione non è un errore, ma un indizio. San Gregorio tratta tali punti come luoghi clinici dell'anima, dove avviene l'incontro fra grazia e tentazione; è lì che la «fessura» ermeneutica permette di scorgere i meccanismi dell'azione del male nella vita individuale e comunitaria. Questo modo di leggere richiede disciplina teologica: ogni trasformazione di un evento in immagine interiore è soggetta al criterio della conformità all'insieme della Rivelazione e alla prassi della Chiesa, non a un'allegoria arbitraria.
L'analisi della presenza dell'accusatore nell'assemblea celeste, discussa da san Gregorio Magno nel libro II, svela una sottile dimensione dicotomica del permesso divino e dell'attività demoniaca. Il testo biblico presenta il caduto come partecipante al giudizio divino, il che in apparenza può suscitare dubbi teologici. San Gregorio scioglie il problema mediante il concetto di permesso divino: Dio non inaugura il male, ma può permetterne l'azione nell'ambito della Sua fedeltà all'ordine creato e alla libertà delle creature. In questa prospettiva la denuncia demoniaca esiste come atto morale reale, non come attributo teatrale della narrazione; la sua presenza nell'assemblea ha significato processuale — rivela la libertà della creatura e al contempo la sottopone a prova a servizio di un bene più grande conforme al piano divino. La conseguenza è una cautela teologica: non si può identificare ogni difficoltà della vita con l'azione del diavolo, né ridurre il permesso divino a una manipolazione strumentale del male.
Centrale per l'interpretazione è in san Gregorio la dimensione ontologica della «cecità» del angelo caduto. Non si tratta di mancanza di conoscenza in senso puramente meccanico, bensì di privatio — privazione della partecipazione alla luce della contemplazione originaria di Dio. Questa oscurità metafisica diventa fonte di una rappresentazione fallace della realtà: il caduto non vede più l'armonia del creato e la interpreta attraverso il prisma della propria contraddizione con Dio. Esegeticamente ciò si traduce nella

lettura dell'accusa come sintomatica: non tanto un rapporto accurato sui fatti, quanto l'espressione di una contaminazione interiore della percezione demoniaca. Per il discernimento pastorale ciò significa che i suggerimenti demoniaci non hanno valore epistemologico e devono essere giudicati alla luce della verità rivelata, non accolti come dati certi.

In connessione con quanto sopra va nettamente distinto il permesso divino dall'azione autonoma del male. San Gregorio difende coerentemente una teologia in cui Dio è in ultima analisi sorgente del bene e della giustizia, mentre il male rimane risultato dell'abuso della libertà delle creature. Nella lettura pratica di Giobbe questo significa che le sofferenze patite dal giusto non sono prova dell'iniquità divina né una punizione automatica; sono piuttosto la scena in cui si rivelano i meccanismi della tentazione e della perseveranza. La precisione teologica di questa distinzione ha rilevanti conseguenze esegetiche: permette di evitare una moralizzazione semplicistica della tragedia e al contempo di mantenere la responsabilità morale di persone e spiriti per le loro scelte.

Behemot e Leviatano, letti da san Gregorio Magno nei libri XXXI e XXXIV, svolgono la funzione di archetipi che avvolgono categorie concrete di peccato e di pericoli dell'anima. Behemot si presenta come immagine della potenza corporea terrestre e sfacciata: una forza monumentale che rivendica il diritto di dominare il mondo terreno. Leviatano invece si collega all'elemento della profondità — il caos e la violenza della passione, nonché alla metafora marina della brama disordinata e della superbia. San Gregorio usa queste figure non come descrizioni zoologiche, ma come icone morali; la loro funzione ermeneutica consiste nel mostrare come diverse forme di peccato si manifestino nel corpo e nella collettività. Di conseguenza l'esegesi di tali creature diventa diagnosi di tendenze spirituali: Behemot indica la dominazione sfrenata della sensualità, Leviatano — la struttura collettiva della caduta, che ha dimensione sia individuale sia sociale.

È importante distinguere la descrizione gregoriana dalle categorie mediche o psicologiche moderne. San Gregorio non formulò né disponeva di un linguaggio clinico; si servì di immagini morali. Perciò, applicando la sua esegesi al ministero pastorale e alla teologia morale, si deve conservare analogia ma non identità dei linguaggi. L'uso di termini come «corporeità» o «sensualità» nella sua interpretazione è di natura normativa ed etica, non diagnostica in senso medico. La traduzione di queste categorie nei moderni discorsi richiede una mediazione critica: si possono trarre dall'intuizione gregoriana elementi per comprendere le tentazioni e la loro dinamica, ma non è lecito ridurre le esperienze patologiche a una sola dimensione spirituale né, viceversa, escludere il rilievo morale del disordine sulla base di un'approccio meramente medico.

La dimensione escatologica di Leviatano in san Gregorio merita particolare attenzione. Leviatano non è solo il mostro dell'anima privata; è anche inteso come «corpo» della collettività dei dannati che si oppone all'ordine divino nell'orizzonte ultimo. Tale lettura sottolinea che il peccato può assumere la forma di una struttura istituzionale o culturale la cui forza risiede nella consolidazione di colpe individuali in un potente organismo di rifiuto di Dio. San Gregorio però affronta questo pensiero con cautela: la prospettiva escatologica serve ad ammonire e a istruire, non a imputare nomi propri o istituzioni precise alla funzione anticristica. Il confine interpretativo è qui chiaramente tracciato — le figure apocalittiche possono ispirare una critica morale, ma non giustificano speculazioni politiche o accuse personali.

Dal punto di vista esegetico un dualismo così plausibile — tra passione individuale e corpo collettivo del peccato — richiede criteri di discernimento da parte del lettore. San Gregorio li propone in forma pratica: riconoscimento dei frutti, confronto con il cuore della comunità e verifica se atteggiamenti dati

favoriscono la fedeltà alla verità del Vangelo. Tali criteri hanno natura teologico-etica: servono a valutare se determinate azioni aumentano l'amore di Dio e del prossimo o se lo sopprimono. L'esegesi delle Moralia unisce dunque la descrizione delle icone demoniache a un approccio morale di discernimento, il che consente l'applicazione del testo biblico nella vita della Chiesa senza ridurlo a schemi oggettivamente medici.

La conseguenza ermeneutica di questa impostazione è duplice. In primo luogo il discernimento spirituale richiede il riferimento all'intera Tradizione: talvolta l'asimmetria dell'immagine nel testo sacro è integrata da documenti della Chiesa, dalla prassi sacramentale e dalla vita comunitaria. In secondo luogo l'interpretazione non può oltrepassare il suo limite funzionale — il senso morale e allegorico serve alla formazione della vita, e non diventa strumento per la costruzione di nuove teorie scientifiche o politiche. Questa autocontrollo ermeneutico è una delle ragioni per cui la lettura di san Gregorio rimane utile: offre al lettore uno sguardo penetrante ma al contempo disciplinante.

Infine la lettura approfondita di Giobbe secondo san Gregorio mostra che la Scrittura, come specchio dell'anima, opera nella correlazione tra segno e interiore: immagini e allegorie agiscono terapeuticamente, indicando patologie spirituali e proponendo le virtù come rimedio. Tuttavia questa terapia è di natura spirituale e morale, non medica; la sua efficacia si verifica nella pratica ascetica e sacramentale della Chiesa, dove discernimento e umiltà conducono alla trasformazione. I limiti di tale lettura devono essere chiaramente mantenuti: l'esemplificazione del male tramite figure demoniache richiede giudizio critico e prudenza pastorale, non semplici analogie o perizie socio-politiche. In tal modo l'ermeneutica gregoriana rimane il cuore della lettura morale di Giobbe — un insieme di strumenti per riconoscere la tentazione, ma sempre radicati nella comunione della Chiesa e nella speranza escatologica.

San Gregorio Magno usa la metafora della «notte» non come ornamento poetico, ma come strumento ermeneutico preciso: la notte illustra l'oscuramento progressivo della partecipazione alla luce divina, il procedere delle tentazioni e la loro dinamica interna. Nella lettura delle Moralia la notte non è sinonimo di malattia né di uno stato clinico, ma uno schema descrittivo che permette di distinguere le fasi dell'esperienza spirituale — dal momento del colpo esterno, attraverso i dubbi di fede che si profilano, fino ai momenti in cui la memoria di Dio viene sostituita da false interpretazioni della realtà. Tale distinzione abilita il discernimento teologico: l'apparente «oscurità» può essere una prova passeggera che richiede perseveranza, oppure il segno di una perdita più profonda della partecipazione alla grazia, che esige conversione e accompagnamento comunitario. Così la notte diventa criterio di lettura della narrazione biblica — luogo in cui le tensioni tra senso letterale e senso morale rivelano tipi di tentazione, e non pretesto per la loro medicalizzazione.

Nella stessa prospettiva la liturgia e la vita sacramentale assumono un'importanza particolare come correttivo epistemico dell'ermeneutica gregoriana. Per san Gregorio la Chiesa si esprime non soltanto come contesto interpretativo, ma come mezzo pratico per riconsegnare la «visione» all'anima: la comunità della preghiera, la parola proclamata nella liturgia, i segni sacramentali e le opere di carità possono riconfigurare la percezione del credente verso il mondo e verso le proprie fragilità. Tale intervento non ha carattere magico o arbitrario: è il ristabilimento terapeutico e canonico della partecipazione alla luce della Trinità, che corregge le deformazioni cognitive demoniache. Per questo l'ermeneutica gregoriana richiede che l'interprete rimanga costantemente riferito alla vita comunitaria — l'introspezione solitaria, priva di giudizi pastorali, non dà piena garanzia di discernimento.

Le implicazioni pratiche di questa orientazione sono due e restrittive: primo, l'applicazione della lettura morale delle Scritture deve basarsi su criteri tradizionali — conformità con l'intera Rivelazione, verifica dei frutti delle azioni e fiducia nella Chiesa come contesto interpretativo; secondo, questa impostazione esige moderazione rispetto a qualsiasi semplificazione — sia la patologizzazione delle esperienze spirituali mediante analogie mediche, sia l'uso strumentale delle figure bibliche per accuse politiche. In conseguenza l'ermeneutica «multilivello» di san Gregorio Magno resta una chiave di discernimento morale: precisa, ma sempre collocata nella vita sacramentale e al servizio del ministero pastorale, capace di rivelare i meccanismi della tentazione senza ridurli a etichette arbitrarie o a schemi pseudo-scientifici.
Vedi.[3][4]

## 1.6 3. Il diavolo come accusatore subordinato al permesso divino

La prima regola della demonologia di san Gregorio Magno è la completa dipendenza del diavolo da Dio. Il diavolo non è un avversario paritario del Creatore. Non può agire al di fuori dei limiti fissati dalla Provvidenza. Nel Libro di Giobbe deve presentarsi davanti a Dio, rivelare le sue intenzioni, chiedere il permesso e sottostare ai divieti relativi all'estensione della prova.
San Gregorio distingue il fine dell'azione di Dio dal fine dell'azione del diavolo. Il diavolo desidera condurre il giusto al peccato, per dimostrare che la sua fedeltà era apparente. Dio permette la prova per mostrare la verità, purificare l'uomo, rafforzare la virtù, proteggere da una pigra superbia celata o rendere utile agli altri l'esempio della sua perseveranza.
Il medesimo evento può dunque possedere due intenzioni contrapposte. Il diavolo opera con cattiva volontà, mentre Dio, senza divenire autore del male, include la sua azione limitata nell'ordine della Provvidenza. Il diavolo intende distruggere; Dio permette la prova, che può divenire luogo di maturazione.
Nel secondo libro delle Moralia in Iob san Gregorio analizza il dialogo fra Dio e il diavolo. Dio mostra la giustizia di Giobbe, consente all'avversario di metterla alla prova, ma al contempo traccia confini invalicabili: «tutto ciò che ha è nelle tue mani», ma Giobbe stesso deve essere risparmiato. San Gregorio sottolinea che anche permettendo la prova Dio frena l'attacco eccessivo dell'avversario.
Questa regola mette al sicuro la demonologia cristiana dal dualismo e dalla panica. Lo spirito maligno è pericoloso, ma non sovrano. La sua conoscenza è limitata, la sua potenza presa in prestito, e l'estensione della sua azione è subordinata al giudizio di Dio. Anche quando gli eventi sembrano sfuggire al controllo, ciò non significa che il diavolo abbia preso il potere sulla creazione.
San Gregorio non banalizza però la sofferenza. La perdita dei figli, dei beni, della salute e della stima sociale resta una tragedia reale. Non afferma nemmeno che l'uomo possa facilmente capire perché Dio abbia permesso una determinata prova. Il Libro di Giobbe mette in guardia proprio contro tale semplificazione. Gli amici di Giobbe diventano strumenti di sofferenza aggiuntiva, perché tentano di spiegare il mistero mediante un collegamento meccanico fra sventura e colpa personale.
La tentazione demoniaca può quindi servirsi anche di una falsa teodicea. L'uomo che soffre viene convinto che Dio lo abbia abbandonato, oppure viene accusato dagli altri di un peccato nascosto. Il diavolo agisce come accusatore non solo direttamente, ma anche mediante un linguaggio religioso privo di misericordia e di discernimento.

[3] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i rimandi nel capitolo indicano l'estensione verificata del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.
[4] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — in conformità con il contesto discusso nelle Moralia.

La scena dell'adunanza celeste descritta nei primi capitoli del Libro di Giobbe appare per san Gregorio non come una metafora marginale, ma come una struttura ermeneutica che decide il carattere di tutta la sua demonologia. L'esegesi di Gb 1,6–12, così come è stata trattata dall'autore delle Moralia in Iob, svela la funzione del diavolo nell'ordine giudiziario: egli non è una parte processuale equivalente, ma compare nella figura dell'accusatore — figura procedurale delimitata e definita dall'istituzione davanti alla quale si presenta. Una tale scena dà senso alla duplicità delle intenzioni che san Gregorio distingue con coerenza: la voluntas diaboli (la volontà maligna del diavolo) e la potestas (la competenza o autorità concessa), legittimata da Dio. In questa prospettiva diventa necessario precisare i concetti e le conseguenze teologiche che derivano da tale costruzione.

Il primo concetto richiede una distinzione netta: voluntas diaboli indica l'intenzione ostinata e nefasta dell'avversario, mirata a mettere in discussione la giustizia dell'uomo e a distruggere il suo bene; potestas invece è la competenza e il limite accordatigli da Dio nell'ambito del giudizio e del permesso giudiziario. In san Gregorio non si tratta di un'antonomasia di due volontà equivalenti, ma di una relazione di subordinazione: la potestas concede, limita e determina la portata dell'azione della voluntas. Questa distinzione è fondamentale per la teodicea gregoriana, perché permette di mantenere una responsabilità morale univoca (il diavolo resta l'agente della cattiva volontà) insieme alla trascendenza e alla sovranità di Dio (Dio esercita la competenza giudiziaria e permette l'azione dell'avversario per un bene più grande o per una verifica evidente della giustizia).

L'analisi del testo di Gb 1,6–12 da questa prospettiva rivela diversi elementi costitutivi del «giudizio celeste». Primo, l'iniziazione stessa del processo è un atto di comunicazione: Dio domanda, mostra, concede. Ciò indica l'iniziativa sovrana di Dio nel rivelare la giustizia e, al contempo, la sua decisione di fare dell'esperienza umana un luogo di manifestazione della verità. Secondo, la risposta dell'accusatore ha il carattere di una istanza procedurale — non tanto un verdetto irremovibile, quanto una richiesta di possibilità di verificare la tesi. Tale forma di dialogo dimostra che il diavolo opera in categorie giuridiche e non soltanto nella sfera puramente distruttiva: il suo ruolo è accusatorio, non sovranamente punitivo. Terzo, i limiti posti da Dio — le istruzioni di lasciare la persona non resa inservibile — tracciano i confini che impediscono l'escalation del male e salvaguardano l'ordine provvidenziale del mondo. Non si tratta di una mera regolazione tecnica; è un'espressione della giustizia di Dio, che anche nel permettere il male protegge la creatura dalla distruzione totale.

Da questa prospettiva diventa necessario anche distinguere la funzione pedagogica e quella punitiva del permesso, che san Gregorio sviluppa nel libro II e nel libro XXXI. La pedagogia divina consiste nel fatto che il permesso diventa uno strumento di purificazione, un misuratore della verità e un mezzo educativo. Questa dimensione rivela la teologia della sofferenza come mezzo per il bene ultimo: l'esperienza può mostrare l'autenticità delle virtù e sciogliere gli attaccamenti apparenti. La dimensione punitiva, invece, non deve essere intesa come una vendetta arbitraria; in san Gregorio la pena è inflitta nel contesto della giustizia e del rinnovamento della relazione con Dio. Tale distinzione ha rilevanti conseguenze esegetiche: la lettura di Giobbe non deve essere ridotta a una teoria unidimensionale «retributiva» né al mito di un autore del male. Il permesso unisce in sé l'elemento educativo e quello riparatorio, con proporzioni e scopi determinati dall'autorità del giudizio divino.

La conseguenza esegetica di questa ricostruzione è duplice. Primo, conferma che il diavolo, come accusator (l'accusatore), agisce con cattiva volontà e non come strumento divino in senso deterministico; la sua intenzione è moralmente cattiva e suscettibile di responsabilità. Secondo, mostra che il semplice permettere

la sua azione da parte di Dio non fa di Dio l'autore del male — è invece espressione di una disposizione provvidenziale delle condizioni nelle quali la verità può emergere. Nella logica nominalistica dei concetti giudiziari di san Gregorio sta quindi la seguente tesi: il fatto che il processo abbia luogo non elimina la colpa dell'accusatore, ma incorpora la sua azione in un ordine che mira a rivelare l'essenza dell'uomo davanti a Dio e agli uomini.

Un ulteriore punto di approfondimento riguarda l'epistemologia del giudizio celeste. La differenza tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'accusatore è per san Gregorio fondamentale. L'accusatore opera mediante previsione e interpretazione degli effetti visibili della benedizione, inferendo la pietà sulla base di segni esteriori. La sua argomentazione è quindi induttiva e ipotetica; non dispone di accesso alle intime motivazioni del cuore. Dio, invece, giudica con piena conoscenza, riconosce le intenzioni e le inclinazioni interiori. Questa asimmetria di conoscenza giustifica il perché il permesso dell'esperienza non sia un gesto arbitrario di «assunzione di servizio» del diavolo: è piuttosto un esame giusto condotto da Colui che conosce i cuori e può istituzionalizzare la prova in modo che non nasca un male irreparabile. Di conseguenza, l'interpretazione degli eventi terrestri richiede umiltà e assenza di fretta interpretativa: i soli indizi esteriori non bastano per stabilire la colpa.

Dalla scena giudiziaria derivano inoltre implicazioni escatologiche che san Gregorio sviluppa nel libro XXXIV. La figura del Leviatano e la prospettiva generale della futura limitazione della potenza dell'avversario mostrano che la funzione accusatoriale è transitoria e subordinata al disegno ultimo di Dio. L'imbrigliamento escatologico della potenza del male conferma che l'ufficio accusatorio del diavolo non è una costituzione permanente della realtà, ma un episodio inscritto nella storia della salvezza. Questo spostamento di prospettiva dalla prova momentanea all'orizzonte escatologico costituisce un contrappunto: anche se nel presente l'accusa porta conseguenze gravi, la decisione finale appartiene a Cristo, e la limitazione del Leviatano annuncia il ripristino della piena giustizia. Per la teologia pastorale ciò implica speranza e certezza che la potestas divina, alla fine, invertirà gli effetti dell'azione della voluntas.

La funzione di Cristo come unico difensore (advocatus) richiede una formulazione esplicita, poiché è il punto di contatto tra la teologia del giudizio e la sacramentologia della redenzione. Nella lettura gregoriana il motivo della difesa non è concepito soltanto in termini processuali; Cristo è la risoluzione personale e salvifica dell'accusa. Il suo sacrificio non è un «adempimento formale» giuridico, ma un mezzo reale di abolizione delle basi dell'accusa: con il suo compimento viene svelata e realizzata la verità sull'uomo, che lo libera dagli effetti della potenza travolgente dell'accusatore. In questo contesto il richiamo a immagini apocalittiche — dove l'accusatore viene scagliato via — non demonizza il processo giudiziario, ma ne constata la decisione in Cristo. In termini pratici e teologici ciò significa che la persona credente trova nel sacramento della riconciliazione e nel sacrificio di Cristo un'istanza che sorpassa le domande giuridiche dell'avversario; tale difesa ha un carattere ontologico e relazionale, non solo procedurale.

Dal punto di vista esegetico e pastorale è necessaria una netta linea interpretativa: il ruolo dell'accusatore e il permesso divino non autorizzano l'attribuzione indiscriminata di ogni forma di sofferenza o problema a un'azione demoniaca. Il testo gregoriano distingue categorie e non identifica l'accusa spirituale con i disturbi della natura corporea o psichica. Nella pratica pastorale e accademica occorre dunque mantenere la dicotomia delle competenze: il discernimento spirituale riguarda i segni della grazia e l'azione degli spiriti, mentre la diagnosi medica e psicologica esamina stati naturali e patologici. San Gregorio non confonde questi ambiti; la sua interpretazione di Giobbe piuttosto invita alla disciplina del discernimento che a una fusione delle competenze.

Infine, dal punto di vista storico, la scena celeste si inserisce in una più ampia tradizione biblica e patristica, dove il motivo dell'accusatore appare tra l'altro in Za 3,1–2 e nell'immagine apocalittica dello scagliamento dell'accusatore. In san Gregorio questo motivo viene approfondito entro cornici provvidenziali-giudiziarie, il che corrisponde al suo approccio teologico generale: congiungere un'esegesi accurata con la pedagogia spirituale della Chiesa. Al tempo stesso viene mantenuto il rigore morale — il diavolo resta responsabile del suo male, mentre Dio è giudice e ultimo disponente del processo storico.
Riassumendo lo sviluppo analitico: la lettura di Gb 1,6–12 attraverso la lente del ruolo dell'accusatore e del permesso permette di separare con chiarezza la malignità del diavolo dalla sovrana potestas di Dio, attribuendo a questa distinzione conseguenze esegetiche (comprensione delle motivazioni delle parti e differenza nella conoscenza), morali (responsabilità e fine del permesso) e pastorali (necessità di distinguere le competenze). Inoltre, la limitazione escatologica della potenza dell'avversario e il ruolo di Cristo come difensore chiudono la narrazione teologica, in cui l'accusatore rimane una forza reale, ma non definitiva né definitiva, nell'ordine della salvezza. Questo approfondimento conferma l'intenzione coerente di san Gregorio Magno: mantenere un ordine giuridico e morale appropriato, nel quale anche il permesso del male serve alla rivelazione e al rinnovamento della giustizia.
Vedi[5][6]

## 1.7 4. Due vie principali d'attacco: il colpo e la persuasione

san Gregorio Magno distingue due modalità fondamentali dell'azione demoniaca. L'avversario può cercare di spezzare l'uomo mediante la sofferenza oppure sedurlo mediante la suggestione. Può colpire dall'esterno o tentare di aprirsi una via verso l'interno.
Nei confronti di Giobbe applica prima la violenza esterna. Gli toglie i beni, i figli, la salute e la sicurezza sociale. Conta sul fatto che il dolore si trasformi in disperazione e la disperazione in bestemmia. Quando però scopre che Giobbe, privato di tutto, continua a benedire Dio, cambia tattica. Si serve della moglie del giusto e delle voci dei suoi amici.
san Gregorio Magno descrive questo come un passaggio dal colpo manifesto alla persuasione sottile. L'avversario non è riuscito a conquistare la fortezza dell'anima mediante un assalto diretto, perciò cerca una scala nelle relazioni più prossime dell'uomo. Nella terza libro dei *Moralia in Iob* presenta la moglie di Giobbe come strumento attraverso il quale il diavolo tenta di raggiungere il cuore del giusto dopo il fallimento degli attacchi esterni.
Questo elemento del commento richiede una lettura critica. san Gregorio Magno si avvale della simbolica gerarchica ereditata dall'antichità, talora identificando l'uomo con la ragione e la donna con una dimensione sensoriale più debole. Non si deve trasformare tale simbolica in un'antropologia atemporale che svaluti le donne come più inclini al male. Il suo senso proprio all'interno dei *Moralia* riguarda la relazione tra il giudizio razionale e la sfera delle sensazioni e dei desideri, benché la formulazione stessa rimanga segnata dai limiti dell'epoca.
L'osservazione principale è che il demonio sfrutta ciò che è prossimo all'uomo. La tentazione raramente si presenta nella forma palese del male. Può giungere come il consiglio di un amico, il bisogno di sicurezza,

[5] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.
[6] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto discusso nelle Moralia in Iob.

il desiderio naturale di sollievo, la cura per la reputazione o il tentativo di spiegare razionalmente la sofferenza. Quanto più vicino e credibile è lo strumento, tanto più sottile può essere l'attacco.
Il tentatore adatta il modo di tentare alla condizione dell'uomo. Alcuni cerca di spezzarli con la paura, altri di conquistarli con le lusinghe. Ad alcuni toglie i beni, ad altri dà la possibilità di moltiplicarli. Alcuni spinge verso la disperazione, altri verso la presunzione. Non esiste una forma esterna unica della tentazione. Permanente è il suo fine: allontanare la volontà dalla verità e dall'amore di Dio.
La dialettica gregoriana tra percussio (percussione, attacco) e persuasio (persuasione, insinuazione) opera non soltanto con due strategie diverse d'attacco, ma anche con due logiche distinte dell'azione dell'avversario inteso come seduttore e come devastatore. La metaforica della lancia (lancea, ictus) e delle frecce dalla faretra (jaculum, persuasio) non è nei *Moralia in Iob* mero ornamento retorico; è orientata a rivelare la specificità delle ferite che l'anima subisce. Percussio è un attacco di forza manifesta: un colpo esterno che ha il fine immediato e brutale di sconvolgere l'ordine della vita, provocare dolore ed esporre l'uomo alla tentazione della bestemmia. Persuasio, invece, presuppone la sottigliezza dell'ingresso — inizialmente un'incorporazione quasi impercettibile della suggestione nel campo della ragione che poi, se non viene discernuta, passa nella sfera dell'affetto e infine nell'atto della volontà. Questo meccanismo tripartito può essere scomposto in momenti successivi: suggestio — diletto — consenso. Ognuno di essi possiede caratteristiche proprie e richiede un diverso tipo di discernimento.
Suggestio (suggestione) si presenta come la «testa del serpente»: il primo pensiero sussurrato che assume l'apparenza della razionalità o di una semplice ipotesi. Per san Gregorio Magno non è ancora un atto morale; è piuttosto un punto d'inizio, un seme intellettuale. Il suo pericolo consiste nel poter rimanere inosservato, poiché a prima vista non sconvolge l'ordine razionale. Alla luce della narrazione giobbeana (Giobbe 1–2) si vede che, dopo l'esposizione della drammatica percussio, l'avversario, quando non ottiene il suo fine, ricorre a modi più sottili: la suggestione parla attraverso le relazioni più prossime, nel linguaggio dell'amicizia, nelle apparenze della cura. In questa fase l'analogia libraria con la «testa del serpente» illustra il modo in cui la prima parola fa nascere fratture nella ragione — non per forza, ma per apparente persuasione.
Quando la suggestio incontra una debole guardia del discernimento, segue il diletto — il piacere affettivo derivante dalle considerazioni, dalla deformazione della verità o dall'esaltazione delle proprie motivazioni. san Gregorio Magno distingue costantemente questa tappa per indicare che non è il pensiero in sé, ma il piacere provato dalla sua presenza, a condurre allo spostamento del baricentro dell'anima verso l'errore. Nel contesto morale il diletto significa che la suggestione comincia ad agire sul corpo del desiderio: la ragione è percepita come confermante, e il sentimento conferisce l'apparenza di giustezza. Qui è importante la distinzione analoga alla tradizione grammaticale-retorica: il diletto non è equivalente alla «psicologia» moderna, ma svolge il ruolo di ponte tra la sfera intellettuale e quella della volontà.
Consensus (consenso), terzo momento, è già un atto di volontà: l'accoglimento volontario della suggestione che costituisce il peccato. Per san Gregorio Magno questo è il punto cruciale della responsabilità morale; è il luogo in cui la natura umana, armata di ragione e volontà, può dire «no» al sussurro. Da un punto di vista esegetico questo schema illuminatorio corrisponde alla dinamica descritta nella lotta spirituale nelle Lettere e nei Libri della Sapienza — dove la tentazione non è una maschera di automatismo, ma un processo la cui finalizzazione richiede la cooperazione dell'uomo. Ne derivano implicazioni pastorali e dottrinali chiare: la vigilanza intellettuale e il dominio sul diletto sono necessari per prevenire il consenso.

L'analisi delle «scaglie del Leviatano» (scaglie del Leviatano) in *Moralia in Iob* XXXIV va letta non tanto come riflessione zoologica, quanto come tipologia della congiunzione dell'errore. La scaglia serve qui come simbolo di compatibilità e di apparente difesa unificata: così come le scaglie proteggono il corpo del mostro, così le dottrine false possono costituire un sistema di pensiero coerente e resistente alla critica, che impedisce l'intervento riparatore della verità. san Gregorio Magno utilizza questa immagine per mostrare il meccanismo per cui la persuasio demoniaca non si limita a un solo inganno, ma costruisce una struttura mentale — «unità nell'errore» — grazie alla quale le singole false premesse si difendono a vicenda. Nel contesto della polemica contro le eresie questo è uno strumento per spezzare la resistenza delle menti di coloro che non sono stati rotti dagli attacchi esterni: là dove la lancea ha fallito, il jaculum conquista le menti attraverso la coesione sistematica della falsità.

Le conseguenze esegetiche di questa interpretazione si estendono al modo di leggere i testi biblici e patristici usati da san Gregorio Magno. Il motivo giobbeo della prova mostra che la Provvidenza ammette la percussio come prova e — in senso punitivo — come conseguenza dell'empietà, ma anche come mezzo di purificazione del giusto. Nel caso delle «scaglie» abbiamo invece un'altra forma di permesso divino: Dio permette la persuasio per dimostrare e punire l'orgoglio dell'intelletto che, anziché ascoltare la verità, costruisce strutture difensive contro di essa. In questa prospettiva Rm 7,23 (la legge dello spirito che lotta con la legge del peccato) e Sir 10,13 (la caduta per superbia) diventano testi a sostegno di una lettura teologica dei processi interiori, non come immagini di patologia somatica, ma come diagnosi metafisica: la sorgente del «bollore della mente» è la superbia, che si sposta dalla sfera dei desideri al campo intellettuale, creando una risonanza dell'errore.

Il contesto storico di san Gregorio Magno intensifica il senso di tale dialettica. Nell'ambiente monastico e pastorale la sua vigilanza verso la persuasio era risposta a minacce intellettuali reali: eresia, sofistica e complessi errori morali. La metafora della scaglia e della faretra non va quindi letta come allegoria esclusivamente antropologica, ma come strumento polemico nella lotta per l'unità della fede e dell'unità comunitaria. Questa lettura giustifica perché san Gregorio Magno dedica attenzione non solo agli attacchi diretti, ma anche alla formazione di un «sistema di errore» — si cura che la comunità della Chiesa non venga soggiogata dalla coerenza apparente della falsità.

Va criticamente anche sottolineato il confine di questa interpretazione. Innanzitutto è necessario distinguere il discernimento spirituale a cui san Gregorio Magno rinvia dalla diagnosi medica. Suggerire che ogni afflizione della mente sia opera di un demonio sarebbe anacronistico e contrario alla sua prospettiva: san Gregorio Magno opera con categorie moral-teologiche e spirituali, senza sostituirle alla comprensione medica delle malattie. Nella pratica esegetica occorre prudenza per non trasferire gli schemi gregoriani al campo della psichiatria o della neurologia. Il meccanismo suggestio — diletto — consenso può avere un'analogia nella descrizione dei processi cognitivi, ma tale analogia ha limiti: è uno strumento ermeneutico per discernere responsabilità e colpa, non uno strumento di diagnosi somatica.

Parimenti importante è evidenziare il ruolo della grazia e della responsabilità comunitaria nei confronti di entrambe le vie d'attacco. La percussio smaschera la fragilità del bene creato e richiede perseveranza; la persuasio invece esige dalla comunità e dai pastori disciplina intellettuale e formazione al discernimento, affinché «le scaglie dell'errore» siano riconosciute e rimosse. Qui riemerge il motivo della provvidenza: Dio permette entrambe le esperienze come mezzi educativi o di giustizia, ma il loro giusto accoglimento non equivale al fatalismo. L'accettazione della prova è connessa all'invocazione alla virtù — soprattutto

alla capacità di discernere e all'umiltà, che è il contrappeso alla superbia, radice metafisica del «bollore della mente».

La metafora della «testa del serpente» implica anche una conseguenza ermeneutica pratica: il riconoscimento dell'inizio è decisivo. san Gregorio Magno mette ripetutamente in guardia dal dipendere interpretativamente dagli effetti; l'esame della suggestio iniziale permette di prevenire la sua escalation in diletto e consenso. In questo senso la disciplina intellettuale — il sedersi davanti alla verità, l'esercizio della ragione nella mansuetudine e nell'umiltà — diventa forma di difesa spirituale, non mediante uno scontro di forze, ma attraverso la negazione delle condizioni che consentono alla testa del serpente di insinuarsi nell'anima.

Infine è necessario fissare limiti interpretativi chiari: l'analisi gregoriana riguarda principalmente la dinamica della relazione tra il sussurro demoniaco e la risposta umana; non deve essere utilizzata per identificare le sofferenze naturali come punizione demoniaca né per banalizzare le esperienze di malattia mentale. La sua categoria della superbia come radice del fermento interiore della mente ha una dimensione metafisica e morale: la superbia rovescia l'ordine dell'amore, compromette la capacità di discernimento e rende la mente «bollente». Questa comprensione indica che la lotta contro la persuasio richiede non solo conoscenza, ma anche umiltà e disponibilità a correggere la propria vita morale.

In sintesi, l'analisi di percussio e persuasio in san Gregorio Magno mostra la duplicità dell'azione demoniaca: il colpo aperto e l'infiltrazione nascosta del pensiero. Il meccanismo suggestio → diletto → consenso rivela come intelletto e affetto cooperino nel processo della caduta, mentre l'immagine delle scaglie del Leviatano spiega come la persuasio demoniaca possa costruire un sistema resistente di errore. La Provvidenza permette entrambe le vie come mezzi di prova o di giustizia, ma il loro riconoscimento richiede un'ermeneutica precisa e un discernimento spirituale che sappiano distinguere gli inganni spirituali dai problemi naturali e proteggano dalla generalizzazione acritica delle metafore gregoriane.

Zob.[7][8]

## 1.8 5. La città della mente e l'assedio dei pensieri

san Gregorio Magno paragona ripetutamente l'interiorità umana a una città o a una fortezza. La mente ha porte, mura, guardie e spazi interni. I demoni assediano questa città mediante i pensieri, cercando un punto debole per irrompere.

In questa metafora il diavolo non è il proprietario della mente. Si trova inizialmente all'esterno e tenta di entrare. La sua arma elementare è la suggestione. Può presentare un'immagine, un ricordo, una possibilità, un vantaggio apparente o un'interpretazione di un avvenimento. Tuttavia non è in grado, con la sola apparizione del pensiero, di creare il peccato pienamente compiuto. Ha bisogno della cooperazione del desiderio e della volontà umani.

san Gregorio Magno parla di demoni che assediano l'uomo nei pensieri per irrompere nella «città della mente» e soggiogarla al proprio giogo. La difesa della città consiste nella vigilanza, nel discernimento e nel riconoscimento immediato dei pensieri che giungono al cuore.

Questa immagine non va interpretata nel senso che ogni pensiero spontaneo, indesiderato o spiacevole sia immediatamente dettato da un demone. san Gregorio conosce la complessità dell'interiorità umana.

[7] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'estensione verificata del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo fonte.

[8] Zob. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto trattato nei *Moralia*.

I pensieri possono provenire dalla concupiscenza corporale, dalla memoria, dalle abitudini, dalla paura, dalla stanchezza e dai peccati passati. Lo spirito maligno sfrutta il materiale disponibile, amplifica certi collegamenti associativi e propone una direzione per il loro svilupparsi.

Il demonio non crea la psiche né le sue facoltà. Agisce da parassita. Usa la memoria contro la verità, l'immaginazione contro la speranza, gli affetti contro la carità, il desiderio del bene contro la retta gerarchia dei beni e la ragione contro l'umiltà. Non è necessario che produca nuovi contenuti: gli basta alterarne il senso, la proporzione o la direzione.

La città può essere conquistata non solo mediante un assalto violento. Più spesso crolla per incuria della guarnigione. L'uomo smette di riconoscere i propri pensieri, li lascia circolare liberamente, si abitua alla loro presenza e poi comincia a prenderli per la propria volontà. La demonologia di san Gregorio Magno è perciò strettamente legata alla pratica della vigilanza del cuore.

La metafora gregoriana della città della mente funziona non solo come immagine difensiva, ma come un sistema concettuale in cui le distinzioni antropologiche determinano il modo di respingere l'assedio. All'interno di questa struttura è essenziale leggere mura e porte non come elementi monodimensionali, ma come indicazioni sulle facoltà concrete dell'anima: la memoria (memoria) come deposito e archivio, l'immaginazione (phantasia) come anticamera delle forme di pensiero, l'intelletto (intellectus) come consiglio della città, la volontà (voluntas) come governatore principale. san Gregorio, specialmente nei libri II e IV di Moralia in Iob, propone di intendere le suggestioni demoniache come machinatio (machinatio) — serie di violazioni intenzionali dell'ordine di queste facoltà. Nell'analizzare tale ordine, va sottolineato che l'assedio inizia ai margini della memoria o dell'immaginazione, ma che per la rottura della muraglia le suggestioni non bastano: è necessario che si realizzi un processo morale in cui gli impulsi vengano accolti dalla volontà e ordinati dalla ragione in modo contrario alla verità. Da questa prospettiva le «macchine» del demone sono tecniche di alterazione della gerarchia delle facoltà dell'anima, non «vortici» psicologici autonomi; manipolano il materiale spirituale esistente per spingere la mente fuori dal suo giusto ordine.

Il passaggio dalla suggestione esterna al permissivo interno richiede una serie di atti intermedi, che san Gregorio scompone in elementi discreti. Il primo è l'attenzione — se l'anima permette agli stimoli di entrare nella circolazione della memoria e dell'immaginazione. Il secondo è il considerare — se l'opzione presentata viene pensata e filtrata secondo criteri razionali di verità e bene; il terzo, e decisivo, è l'atto della volontà — l'assunzione come proprio. Questo schema sequenziale permette a san Gregorio di mantenere la distinzione fondamentale tra il «pensiero» che sorge e la responsabilità morale per esso. Di conseguenza la sua demonologia non riduce tutti i pensieri intrusivi all'azione di spiriti impuri; piuttosto mostra in quale punto la responsabilità può essere assunta dal soggetto. Ne deriva la necessità di una distinzione discreta tra discernimento (discretio), che esamina la fonte e il carattere del pensiero, e gli stati affettivi, che di per sé non determinano il significato morale dell'impulso.

Questa distinzione ha effetti esegetici pratici nei confronti dei libri dei Moralia. Nei prologhi delle tentazioni (libro II) e nelle riflessioni sulla custodia del cuore (libro IV) san Gregorio non tratta gli affetti come sintomi di un «ingresso» demoniaco, ma come elementi che possono agevolare o ostacolare il discernimento. L'affetto, per esempio tristezza o paura, può indebolire le guardie alle porte della memoria, favorendo che l'immaginazione inizi a suggerire immagini propense al male. Tuttavia non è la tristezza in sé a essere demoniaca — da qui la lettura gregoriana che separa l'analogia con patologie contemporanee dalle proprie categorie morali: l'affetto rimane una risorsa dell'anima, che deve essere formata dalla ragione e dalla virtù. In questa luce il discernimento richiede la capacità di «vedere» i pensieri dall'esterno, di

confrontarli con le Scritture e con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, nonché con la pratica ascetica che raddrizza e rafforza le forze naturali dell'anima.

Particolare rilievo in questa rete concettuale assume il motivo del «rinoceronte» del libro XXXI, che definisce la mente superba, ostinatamente difensiva della propria infallibilità. Il rinoceronte in san Gregorio appare come la quintessenza della resistenza categorica dell'intelletto alla verità evangelica; è un tipo di superbia intellettuale che trasforma la ragione da strumento di conoscenza in bastione difensivo delle proprie congetture. Trasformare questo «animale» in servo del Vangelo richiede applicazioni pastorali e ascetiche di vincoli disciplinari. Il termine va inteso in senso ampio: si tratta di limitazioni pratiche degli impulsi e delle abitudini intellettuali — lectio divina regolare, umile studio dei testi, spazi di silenzio e tacere, l'atto concreto dell'accettazione delle verità di fede — che progressivamente neutralizzano la superbia della ragione e la convertono all'obbedienza della verità. La disciplina non consiste dunque in un brutale «legare» il pensiero, ma nell'istituzionalizzazione sistematica di nuovi abiti mentali che modificano le competenze delle guardie della città: l'intelletto diventa capace di rivedere criticamente la propria posizione, la volontà impara ad accettare limiti, la memoria viene purificata dagli argomenti falsi.

L'esegesi del concetto di indigenza nel libro XXXIV richiede un'attenta ricostruzione del contesto morale: la miseria non è qui solo categoria economica, ma designa uno stato spirituale in cui le virtù sono indebolite al punto che l'anima è «spogliata» della difesa. Tale condizione precede e prepara l'attacco definitivo del nemico; è uno stadio di disorganizzazione dell'ordine interno, quando l'abitudine al peccato o il lungo permanere in una prassi demoralizzante rendono le mura fragili. L'analisi di questo motivo conduce a due conseguenze ermeneutiche rilevanti. Primo, l'indigenza è una conseguenza morale, non unicamente effetto di fattori esterni — indica quindi la responsabilità del soggetto nel processo di perdita delle virtù. Secondo, l'interpretazione gregoriana conferisce a questo stato una dimensione escatologica: la perdita delle virtù è uno invito all'esperienza di una decisione ultima, ma anche uno spazio di grazia per il rinnovamento, poiché il semplice riconoscimento della miseria può condurre alla penitenza e al ritorno (accostando ciò alla trama giobbea delle esperienze e alla penitenza psalmica).

Il collegamento delle immagini bibliche con lo schema architettonico dell'assedio è sul piano dell'approccio fondato, ma va condotto con cautela esegetica. La figura di Giobbe e le sue prove offrono il modello dell'assedio innocente: Giobbe è messo alla prova, apparentemente privato delle ragioni della sua esistenza, eppure conserva una frontiera interna contro la perdita totale della fiducia — da qui san Gregorio trae criteri di perseveranza e di resistenza ai pensieri di disperazione. Il motivo degli aridi di Gilboa, nella tradizione letto come luogo di caduta per superbia e mancanza di fiducia in Dio, funziona in contrasto: mostra come il fallimento della guardia conduca alla catastrofe. Il confronto fra i due archetipi — Giobbe come modello dell'assediato perseverante, Gilboa come modello di rovina per incuria — aiuta a distinguere le situazioni in cui i pensieri e le prove sono un invito alla penitenza e alla fiducia da quelle in cui leggerezza e superbia facilitano l'entrata del nemico.

La pratica ascetica della custodia delle «porte del cuore» in san Gregorio acquista così elementi concreti: non è solo vigilanza metaforica, ma una pratica formativa ordinata. Custodire significa stabilire routine che rinforzino le guardie — la regola della preghiera, la confessione sacramentale, la lectio, la partecipazione all'Eucaristia — rendendo l'anima una città i cui abitanti conoscono i propri ruoli e reagiscono secondo l'ordine. È però necessario sottolineare un confine ermeneutico: queste pratiche non sono una protezione magica contro ogni pensiero molesto, né garantiscono meccanicamente la «chiusura» del demone; sono

piuttosto forme di cooperazione con la grazia che riorganizzano le facoltà dell'anima e la rendono meno soggetta all'erosione delle virtù.

Infine, l'accento escatologico della demonologia gregoriana merita un'ulteriore precisazione. Il riferimento all'immagine apocalittica del nemico, come nelle raffigurazioni corrispondenti alla simbologia dell'Apocalisse, non punta a indicare specifiche istanze politiche o sociali contemporanee. Vuole ricordare che l'assedio è un elemento della storia della salvezza: il nemico può essere «furioso perché ha poco tempo» — in questa prospettiva la lotta spirituale assume una dimensione non solo individuale, ma anche cosmica ed escatologica. Il riconoscimento di questa prospettiva conferisce alla lettura morale dell'indigenza e alla trasformazione del rinoceronte il carattere della speranza: anche dopo un considerevole indebolimento della difesa esiste la possibilità di rinnovamento, purché il ritorno all'ordine delle virtù avvenga prima della decisione finale.

Tracciare i confini interpretativi è necessario per mantenere fede all'intenzione gregoriana. Non si deve ridurre la sua immagine alla letteralità militare né trasformarla in un catalogo di tecniche psicoterapiche. Occorre anche distinguere nettamente le sue categorie morali e teologiche dalle categorie cliniche: ad esempio la presenza di pensieri ossessivi in una persona malata non deve essere secondo san Gregorio la prova di un assedio demoniaco; al contrario, comprendere e usare le sue metafore richiede sensibilità per la molteplicità delle cause e un discernimento pastorale. Infine, l'uso del linguaggio gregoriano della «città» e dell'«assedio» nel contesto della vita comunitaria presuppone sempre il rispetto della dignità della persona e una lettura fedele della metafora alla luce dei sacramenti e dell'insegnamento della Chiesa.

In sintesi, un'analisi approfondita della città della mente in san Gregorio Magno rivela un'antropologia morale coerente: l'assedio dei pensieri è un processo che turba la gerarchia delle facoltà dell'anima, e una difesa efficace richiede disciplina intellettuale, formazione virtuosa e discernimento che distingua gli affetti dalla responsabilità morale. Il rinoceronte e l'indigenza forniscono punti narrativi orientativi — il primo indica la resistenza interna dell'intelletto, il secondo il rischio della perdita della difesa — e insieme inscrivono l'esperienza individuale in un orizzonte più ampio, escatologico, di speranza e purificazione. Zob.[9][10]

## 1.9 6. Suggestione, piacere e consenso

L'elemento più influente della psicologia morale di san Gregorio Magno è l'analisi delle tappe successive del peccato. La sequenza basilare comprende suggestione, piacere e consenso. In diversi punti delle *Moralia in Iob* san Gregorio Magno aggiunge inoltre l'esecuzione dell'azione, la difesa del male commesso, l'abitudine e la schiavitù che da esse deriva.

Questo schema egli interpreta mediante il racconto della caduta dei primi uomini. Il serpente corrisponde alla suggestione, Eva al piacere o al diletto sensuale, Adamo invece al consenso della potestas superiore, razionale, dell'uomo. Nel libro IV delle *Moralia in Iob* san Gregorio Magno presenta questo processo in modo esplicito: il serpente suggerisce, Eva trova diletto, Adamo esprime il consenso e poi l'uomo difende il peccato invece di confessarlo.

[9] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i rimandi nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.

[10] Zob. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — zgodnie z kontekstem omawianym w Moraliach.

### 1.9.1 Suggestione

La suggestione è il primo emergere della proposta del male. Può assumere la forma di un pensiero, di un'immagine, di un ricordo, di un impulso o di una domanda. A questo livello la tentazione non è ancora una scelta personale compiuta. L'uomo può avvertire la pressione di un pensiero che non voleva e che non accetta.

Questa distinzione ha grande rilievo pastorale. Permette di evitare di identificare il semplice fatto di essere tentati con il peccato volontario. L'uomo non porta la stessa responsabilità per la comparsa di una suggestione estranea e per l'averla consapevolmente trasformata in proprio proposito. Cristo fu tentato da una suggestione esterna, ma il male non trovò in Lui né diletto interiore né consenso.

Contemporaneamente san Gregorio Magno ritiene che nell'uomo ferito dal peccato originale anche i pensieri non voluti rivelino certo disordine della condizione. Ciò non equivale a una colpa paragonabile all'atto consapevole. L'uomo giusto può sperimentare un pensiero indebito e tuttavia resistergli prima che si trasformi in consenso. Nel libro XVIII delle *Moralia in Iob* san Gregorio Magno distingue chiaramente la temporanea deviazione del pensiero dalla caduta nella «abisso del consenso».

### 1.9.2 Piacere

La seconda tappa inizia quando l'uomo non respinge la suggestione ma comincia a occuparsene. Si figura la sua realizzazione, assapora il possibile vantaggio, ritorna all'immagine e lascia che il bene proibito susciti piacere.

Il piacere non deve ancora implicare la decisione piena di compiere l'atto. La mente può vedere che una possibilità è cattiva e nondimeno soffermarsi emotivamente su di essa. In questo punto la tentazione passa dall'area della pressione esterna a quella della cooperazione interna.

Il demonio cerca di nascondere questo momento. La suggestione è presentata come innocente curiosità, come temporaneo sollievo o come fantasia senza conseguenze. Nel frattempo la ripetuta attenzione all'immagine rafforza l'attaccamento emotivo. Ciò che inizialmente era estraneo diventa attraente e comincia a esercitare pressione sulla volontà.

### 1.9.3 Consenso

La terza tappa è il consenso. La volontà riconosce la possibilità proposta come proprio intento. Anche se l'esecuzione esterna dell'atto venisse poi impedita, l'orientamento interno è già stato mutato.

Il consenso è il luogo decisivo della responsabilità morale. Il demonio può suggerire e rendere più attraente il male, ma non può sostituirsi alla volontà umana. La vittoria dell'avversario avviene solo quando l'uomo cessa di essere mero oggetto della tentazione e diviene coautore dell'intento peccaminoso.

San Gregorio Magno non presenta però la volontà come assolutamente indipendente dalla grazia. L'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio per rifiutare la suggestione, non permetterle di trasformarsi in piacere e impedire al piacere di sfociare nel consenso. Nel libro XXVIII delle *Moralia in Iob* descrive la grazia come un limite posto al mare in tempesta: talvolta Dio impedisce che la suggestione si trasformi in diletto, altre volte non permette che il diletto giunga al consenso.

La Sugestio (termine tecnico latino) come «impulso esterno» presso san Gregorio Magno va intesa non come semplice direttiva o necessità interna, ma come contatto che inaugura una relazione morale. Nella prospettiva gregoriana l'idea o l'immagine del male proviene più spesso dall'esterno — dall'avversario, la cui presenza nella narrazione biblica e morale funge da catalizzatore. È tuttavia importante sottolineare che la sola suggestione non porta ancora i caratteri della colpa: è un moto privo di appartenenza all'ordine

interno della volontà e della coscienza. In questa fase san Gregorio Magno colloca la possibilità della resistenza e, contemporaneamente, un sintomo della ferita della condizione umana — la vulnerabilità alle insinuazioni testimonia lo stato ferito della natura, ma non si identifica con la sua scelta legittima. Leggere la suggestione come «impulso esterno» consente di mantenere la dialettica: non si nega la responsabilità del soggetto, ma si distinguono i diversi livelli della sua cooperazione nel processo morale.

Una suggestione così intesa richiede dal pastore e dal teologo due tipi di discernimento. Primo, bisogna riconoscere la fonte del moto — se proviene dal «nemico» o se scaturisce da inclinazioni naturali o da ricordi — senza ridurlo automaticamente a mala volontà. Secondo — e questo è cruciale per la prassi morale — occorre osservare se quell'impulso incontra una risonanza interna che ne consenta il passaggio allo stadio successivo. San Gregorio Magno mantiene coerentemente il confine: finché non si verifica qualche forma di adesione interna, la suggestione resta una pressione esterna e non un atto morale.

Il diletto è inteso da san Gregorio Magno come un drammatico sovvertimento tra «carne» e «spirito», benché tali categorie vadano comprese nei suoi termini teologici e non anacronicamente in chiave psicologica. Il piacere non è per lui una semplice reazione fisiologica né soltanto un gradimento estetico: è il momento in cui l'immagine del male comincia a essere «assaporata» dal cuore e l'immaginazione si inclina dolcemente verso di essa. Egli colloca questa fase nello spazio relazionale tra la potestas dei sensi e la potestas razionale dell'uomo; è uno spazio di lotta spirituale, perché in esso emerge la tensione tra una natura incline al desiderio e la grazia o la disciplina della ragione. Il diletto è peraltro ambivalente: può essere vittoria del superamento — quando il sentimento viene trasformato e offerto a Dio — oppure germoglio del male, quando diventa diletto stabile che rafforza le decisioni successive.

Dal punto di vista pratico san Gregorio Magno raccomanda un discernimento particolare su come il piacere si sviluppa: se rimane un'emozione fugace o se è una tensione ripetuta che forma l'abitudine di colpa. La sua analisi indica che il soffermarsi duraturo sull'immagine del male favorisce «l'umano» della suggestione — cioè la sua trasformazione da impulso esterno in elemento del paesaggio interno dei desideri. In questo senso il diletto è uno spazio di prova: non lo si può sottovalutare come fantasia innocente, ma non lo si deve neppure qualificare prematuramente come colpa senza un chiaro discernimento del grado di coinvolgimento della volontà.

Il momento del consenso san Gregorio Magno lo tratta come atto sovrano della volontà, che costituisce la colpa morale. La sua interpretazione sottolinea la libertà dell'uomo: fino a quel punto le forze esterne hanno potuto solo tentare o stimolare, ma non rendevano la persona soggetto morale. Solo l'adesione cosciente e libera al bene proposto (anche se cattivo) diviene atto che grava sulla coscienza. In tal modo san Gregorio Magno salvaguarda la giustizia morale — la colpa è attribuita non al fatto della comparsa della tentazione, ma alla decisione di accoglierla. Questa lettura ha conseguenze esegetiche: la storia di Adamo ed Eva viene intesa non soltanto come illustrazione dei disegni del diavolo, ma come rivelazione dell'adesione libera della ragione quale momento critico che conferisce all'atto il suo peso morale.

Contemporaneamente vanno nettamente separate la categoria del consenso da certi modi contemporanei di parlare di disturbi intrusivi, compulsioni o malattie mentali. San Gregorio Magno usa il linguaggio dei moti del cuore, dell'immaginazione e della volontà; la sua analisi è una lettura antropologica e morale dei moti interiori, non una diagnosi medica fisiologica. Da qui una precisazione essenziale: ciò che nella tradizione gregoriana è esame dei processi decisionali e della colpa non dovrebbe essere trasferito senza riflessione al campo della medicina. Le malattie che si manifestano attraverso pensieri ossessivi o perdita di controllo non devono essere interpretate necessariamente come un verificarsi morale del consenso; molte

di esse richiedono riconoscimento e cura medica o psichiatrica. La categoria gregoriana dei moti del cuore resta quindi uno strumento di discernimento teologico che deve cooperare con il sapere medico, ma non essere da esso rimpiazzata né confusa con esso.

In questa prospettiva la libertà della persona di fronte a concezioni biologiche deterministe acquista nuovo significato. San Gregorio Magno, riconoscendo la portata delle ferite e delle inclinazioni della natura umana, non rinuncia al concetto di responsabilità della volontà razionale. La ferita non è eresia della libertà; è una condizione che ne ostacola l'azione, ma che può cooperare con la grazia. La grazia, nel suo quadro, non annulla la natura ma la innalza alla possibilità di resistere alla suggestione e di trasformare il diletto. È proprio la cooperazione — tra natura ferita, grazia divina e decisione sovrana della volontà — che costituisce il carattere morale dell'atto umano. Tale formulazione segna anche un limite ermeneutico: san Gregorio Magno non ammette né un determinismo assoluto che libererebbe l'uomo dalla responsabilità, né un volontarismo assoluto che ignorerebbe gli effetti reali del peccato originale.

Quando il consenso diviene abitudine, nella prospettiva gregoriana esso trascende la dimensione del singolo atto e assume una dimensione di appartenenza — non solo colpa individuale, ma partecipazione a un «corpo» più ampio del male. Nel libro XXXIV san Gregorio Magno sviluppa l'immagine del Leviathan e dei suoi membri come struttura a cui l'uomo può associarsi mediante la scelta insistente del male. Questa prospettiva escatologica non è un moralismo sociologico semplice: indica piuttosto che il consenso reiterato non resta senza conseguenze ontologiche nei confronti della relazione della persona con la Chiesa e con il Corpo di Cristo. La sistematica adesione alla concupiscenza crea una sorta di appartenenza che, in prospettiva finale, ha importanza per la salvezza e la dannazione; perciò san Gregorio Magno mette in guardia dal sottovalutare i piccoli passi della volontà, che possono condurre all'inclusione duratura nel «corpo dell'Anticristo».

Da questa sintesi derivano limiti interpretativi chiari: primo, l'analisi gregoriana si orienta alla rilevanza morale dei moti del cuore, non alla diagnosi di malattie psichiche; secondo, la distinzione tra suggestione, piacere e consenso permette discriminazioni pastorali e giudiziarie della responsabilità; terzo, la diffusione di pratiche cattive — nel senso di permissività e consenso ripetuto — possiede una dinamica interna di mutuo rafforzamento che può portare all'inclusione della persona in strutture del male di portata escatologica, se non avviene conversione e rinnovamento per mezzo della grazia.

Infine, l'approccio di san Gregorio Magno presuppone la responsabilità della comunità e del ministero sacramentale nel contrastare il processo dalla suggestione al consenso. La sua teologia indica che non esiste solitudine nella lotta contro la tentazione: il discernimento, la penitenza e l'aiuto che la Chiesa somministra servono a interrompere la catena prima che il consenso ripetuto formi un'appartenenza stabile al male. Accogliendo al contempo il discernimento critico dei limiti della propria analisi, occorre rifiutare due estremi — attribuire tutte le mosse interiori a causa demoniaca e ridurle esclusivamente a questioni mediche — e mantenere una prospettiva in cui la responsabilità morale e la necessità di cura spirituale e corporea coesistono e si integrano.

L'analisi di san Gregorio Magno indica criteri pratici per distinguere il moto fugace dall'adesione colpevole, criteri che vale la pena mettere in luce e precisare senza analogie anacronistiche. Sono rilevanti qui le caratteristiche del fenomeno morale: la persistenza dell'immagine o della fantasia (il ritorno come fattore rafforzante), la partecipazione della volontà al mantenimento dell'immaginazione (il «soffermarsi» consapevole su di essa), il grado di deliberazione (tempo e spazio di riflessione razionale sulla possibilità di agire) e la scelta consapevole dell'occasione che orienta le inclinazioni verso un oggetto concreto. San

Gregorio Magno suggerisce che non è la comparsa isolata del diletto, ma la cooperazione ripetuta della ragione e dell'immaginazione con il suggerimento a decidere il passaggio sulla via del consenso. Questi indicatori hanno carattere descrittivo-morale: segnalano i confini della responsabilità e i momenti nei quali il ministero pastorale può riconoscere la necessità di un intervento correttivo, senza sostituirsi alla valutazione medica dei disturbi che si manifestano nella incapacità di controllare i contenuti del pensiero. Tali criteri comportano conseguenze per la prassi pastorale e per la teologia morale senza scadere in consigli tecnici. Il discernimento richiede dal pastore e dalla comunità una paziente osservazione della dinamica dei moti del cuore: la persona sperimenta tentazioni episodiche o vive nel ritmo di un'approvazione ripetuta di una possibilità cattiva? Qui san Gregorio Magno legittima i mezzi sacramentali e formativi della Chiesa come spazio in cui la libertà può essere restaurata — non mediante una «riparazione» tecnica della natura, bensì mediante l'assunzione comunitaria della persona, la direzione spirituale, la preghiera e il cammino di penitenza che trasformano l'immaginazione e le abitudini. È importante che tali pratiche siano applicate secondo il grado di responsabilità rilevato dai criteri morali, evitando dunque di moralizzare sintomi che richiedono aiuto medico.

In prospettiva escatologica la menzionata sottigliezza delle distinzioni acquista peso: il consenso abituale, mantenuto nel tempo e rafforzato dalle scelte comunitarie, secondo san Gregorio Magno produce conseguenze che oltrepassano l'atto individuale — crea un'appartenenza che nella visione ultima diventa una struttura antagonista rispetto al Corpo di Cristo. Tuttavia questa diagnosi va letta con umiltà epistemica: l'avvertimento contro l'«assorbimento» nel corpo del male non giustifica spiegazioni biologiche semplicistiche né l'attribuzione acritica di colpa dove dominano fattori patologici. Per questo l'interpretazione storico-teologica di san Gregorio Magno raccomanda di combinare il rigore del discernimento morale con la disponibilità a cooperare con specialisti idonei, per affrontare la multidimensionalità della ferita umana senza ridurre la responsabilità né diluirla.

Cfr.[11][12]

## 1.10 7. Dall'assenso all'abitudine e alla schiavitù

La caratteristica più pericolosa del peccato consiste nel fatto che l'atto ripetuto modifica la capacità di scegliere in seguito. San Gregorio Magno ricorre all'immagine del Behemoth che prima ferisce con il dente e poi lega l'uomo con la coda. La prima suggestione è delicata e facile da respingere. Se però viene accolta, il piacere pianta il dente nella mente, l'assenso apre la via all'atto e la ripetizione dell'atto costituisce un'abitudine forte.

Nella trentaduesima libro dei Moralia san Gregorio Magno scrive che la prima suggestione del serpente è molle e facile da schiacciare, ma dopo l'accoglimento del piacere e dell'assenso l'uomo viene legato da un potente habitus. Chi non schiaccia la testa della tentazione può essere vincolato dalla sua «coda».

Questa immagine è un'analisi estremamente acuta del meccanismo psicologico della dipendenza. All'inizio l'uomo sceglie un determinato atto con relativa libertà. Ripetendolo, tuttavia, plasma i desideri, l'immaginazione e le reazioni automatiche. Più tardi può giudicare la propria abitudine come cattiva e nondimeno sperimentare grande difficoltà ad agire in conformità con quel giudizio.

[11] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo sorgente.

[12] Cfr. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto discusso nelle *Moralia in Iob.*

Ciò non implica la scomparsa della responsabilità né l'impossibilità della conversione. Indica però che la libertà può essere indebolita dalle proprie decisioni pregresse. Il demonio non deve ogni volta creare una nuova tentazione. Gli basta contribuire a formare un'abitudine che cominci a funzionare come un meccanismo interno.

San Gregorio individua qui una differenza fra l'inizio e la fase successiva del male. Nella suggestione iniziale l'avversario parla dolcemente, quasi come un consigliere. Quando l'uomo viene legato dall'abitudine, la tentazione assume la forma di un violento imperio. Ciò che prima incoraggiava, poi esige. Ciò che prometteva libertà diventa tiranno.

In tal modo san Gregorio passa dal linguaggio della demonologia all'analisi del meccanismo del peccato consolidato. La schiavitù demoniaca non deve significare necessariamente un'insolita possessione. Può manifestarsi come una concatenazione formata di decisioni che fanno sì che l'uomo non sappia più agevolmente compiere il bene, pur riconoscendone ancora il valore.

La tipologia gregoriana del processo morale di «crescere insieme» al peccato va letta come un'analisi sottilmente costruita degli atti dell'uomo razionale e delle loro reciproche influenze. La distinzione tra suggestione, attrazione, assenso e abitudine non è solo la descrizione di momenti successivi dell'azione, ma una logica sequenziale in cui ogni atto trasforma la struttura interiore e indirizza verso una maggiore o minore apertura alla verità e alla grazia. La suggestione (suggestio, suggerimento) rimane in san Gregorio un fenomeno originariamente esterno o interno, uno stimolo dell'immaginazione o dell'affetto che di per sé non comporta ancora responsabilità personale; l'attrazione (upodobanie, piacere) muta già la qualità dell'esperire, poiché impegna l'appetito e la memoria, rendendo il contenuto dato internamente attraente. È nell'attrazione che inizia il lavoro di formazione dei desideri. L'assenso (consensus) è un atto della volontà che conferisce il carattere morale all'azione e che per san Gregorio è il punto nodale della responsabilità — l'assenso decide la colpa morale. L'abitudine (habitus, secunda natura — «seconda natura»), invece, non va intesa solo come aumento della frequenza degli atti, ma come trasformazione delle stesse facoltà dell'anima: l'affermarsi di inclinazioni, l'automatizzazione delle reazioni, il mutamento della gerarchia dei desideri che rende più difficili le scelte successive conformi alla ragione e a Dio.

Questa sequenza in quattro tappe conduce all'immagine di una catena (catena — «catena»), fondamentale per l'intuizione morale di san Gregorio. Ogni atto ripetuto produce due effetti: svolge la funzione di pena per l'atto precedente e di base per quello successivo. In quanto pena (poena — «pena») agisce lasciando una traccia — l'indebolimento della sensibilità della coscienza, il sapore del piacere, l'irrobustirsi di schemi immaginativi — che rendono più arduo il ritorno a uno stato di innocenza. Come fondamento diventa un elemento costitutivo della costruzione della tentazione successiva: memoria e immaginazione, abituate a un determinato schema, generano più facilmente inclinazioni verso di esso. In tal modo san Gregorio mostra che il peccato non è un'anomalia occasionale, ma un processo auto-sostenuto in cui le scelte passate determinano l'orizzonte delle scelte possibili — non in senso deterministico assoluto, ma come «necessitas» morale risultante da abitudini formate e da condizioni interiori.

Particolare attenzione esegetica merita l'immagine del Leviatano nel libro XXXIV dei Moralia, dove le «squame aderenti strettamente» e il reciproco sovrapporsi degli elementi della creatura servono da simbolo per l'indurimento del cuore. Questo quadro ha molteplici aspetti: innanzitutto illustra il processo di mutuo occultamento dei peccati, che si riparano dalla luce della grazia e della verità. Le squame, sovrapponendosi come strati, impediscono l'accesso diretto della luce; analogamente le abitudini e le razionalizzazioni isolano l'interiorità dell'uomo dal chiaro riconoscimento del proprio stato. In secondo luogo, l'immagine

mostra la struttura dinamica dell'indurimento: le singole abitudini non esistono isolate, ma si dispongono strutturalmente formando connessioni reciproche che rendono difficile un intervento terapeutico singolo. In terzo luogo, l'immagine delle «squame» indica la funzione della memoria e dell'immaginazione nella costruzione della resistenza: quando l'esperienza del piacere e dell'assenso è depositata nella memoria, essa comincia a fungere da filtro della percezione morale, orientando la maggior parte delle esperienze a confermare la scelta precedente. Così san Gregorio, per mezzo di immagini vivide, mostra in modo drammatico che l'indurimento non è semplice mancanza di informazioni, ma una struttura difensiva contro l'azione trasformante della grazia.

È importante distinguere rigorosamente questo concetto teologico di «oscuramento dell'intelletto» in san Gregorio dall'attuale descrizione di patologie della volontà o di disturbi psichici. San Gregorio usa una categoria che ha priorità morale-teologica: obscuratio intellectus — «oscuramento dell'intelletto» — è la conseguenza di un persistente rifiuto della verità e della bontà divina, costituisce un vizio nella relazione con la verità e con l'amore di Dio, e non una descrizione di un danno delle strutture neurocognitive. Perciò le analogie con la psicologia moderna o con la psichiatria possono essere utili sul piano euristico, ma non devono offuscare la specificità della descrizione gregoriana. San Gregorio non spiega la schiavitù morale come difetto di funzioni cerebrali, ma come risultato della deformazione della relazione della persona con la verità e il bene, nella quale memoria, immaginazione e volontà partecipano come facoltà spirituali rivolte al male da decisioni ripetute. Tale prospettiva sottolinea che, sebbene la schiavitù sia una limitazione reale dell'agency, essa rimane nell'ordine ontologico possibilità di atto trasformativo per iniziativa divina.

Da questa antropologia morale deriva una teologia della volontà precisa. L'abitudine, pur indebolendo l'agency, non annulla la libertà ontologica della persona. San Gregorio mantiene coerentemente la tensione tra l'esperienza di una necessità morale e la possibilità di inversione: l'abitudine è pena e vincolo, ma non determina assolutamente la scelta. Questa tensione ha implicazioni dogmatiche: la libertà in quanto ente personale non è soppressa dall'abituazione; nondimeno l'efficacia dell'azione della volontà può risultare, nella pratica, fortemente limitata. In linguaggio teologico ciò significa che l'uomo in una dipendenza sperimenta una limitazione nelle sue possibilità efficaci di agire (in facultate agendi — «nella facoltà di agire»), ma conserva la capacità di cooperare con la grazia, purché tale grazia sia accolta. San Gregorio suggerisce che l'intervento della grazia richiede sia l'iniziativa divina sia la cooperazione attiva dell'uomo — ne quidominus (nonostante ciò), l'uomo deve umilmente riconoscere la propria debolezza e rivolgersi agli strumenti di rinnovamento che la Chiesa e la vita spirituale offrono. In questo senso non si tratta di una «libertà coartata» arbitraria, ma di una libertà che mediante la grazia è guarita e rafforzata, non sostituita.

Dal punto di vista esegetico e pastorale le conseguenze di questa impostazione sono vaste. Primo, il riconoscimento della struttura a catena impone di prestare attenzione al carattere sistemico del peccato: intervenire solo sugli effetti superficiali non basta se le fondamenta delle formazioni interiori rimangono intatte. Secondo, l'immagine delle «squame» e del reciproco sovrapporsi indica che la prassi penitenziale deve tener conto della purificazione della memoria e della ricostruzione dell'immaginario morale — non in termini di un «reprogramming» terapeutico, ma come formazione spirituale che gradualmente trasforma le strutture orientative della persona. Terzo, intendere il peccato come al contempo pena e base del peccato successivo impone al pastore di distinguere tra colpa e debolezza; non ogni difficoltà nella conversione equivale perciò a una totale abolizione della responsabilità.

Occorre altresì fissare con chiarezza i limiti interpretativi. Non si può leggere l'immagine gregoriana dell'abituazione come il prototipo di una diagnosi medica di dipendenza, né ridurre la sua demonologia

al linguaggio dei disturbi psichici. Né si devono ricavare da questa analisi prove a favore di una necessità teologica deterministica — san Gregorio continua a sottolineare la possibilità di conversione e rinnovamento mediante la grazia. Inoltre, tale analisi non giustifica l'interpretazione secondo cui ogni sofferenza, crisi emotiva o intrusione di pensieri debba essere attribuita all'azione del demone; al contrario, san Gregorio distingue i tipi di azione del male e indica la complessità delle cause delle debolezze umane.
Per concludere: l'analisi del processo dalla suggestione all'abitudine in san Gregorio offre un quadro coerente della persona come soggetto la cui libertà e responsabilità si costituiscono nella dinamica delle trasformazioni interiori. Le abitudini non sono un destino fatalistico, ma un ostacolo reale che mediante esse l'uomo può divenire meno capace di scegliere naturalmente il bene. Tuttavia rimane sempre possibile, per mezzo di una discernente cooperazione con la grazia, i sacramenti e le pratiche ascetiche — intese in chiave cattolica come mezzi di grazia e rinnovamento — che quella «catena» venga spezzata. San Gregorio ci lascia dunque nella prospettiva di una tensione: una profonda comprensione del meccanismo dell'abituazione e dell'indurimento richiede fermezza nel giudizio morale e insieme umile fiducia nella potenza della redenzione, capace di trasformare la seconda natura dell'uomo.
La seconda natura, in san Gregorio intesa come effetto della scelta ripetuta, va letta non come la banale somma di abitudini, ma come una reale trasformazione della struttura personale. Le abitudini plasmano non tanto i comportamenti esterni quanto l'ordine interno delle facoltà dell'anima: la gerarchia dei desideri, le traiettorie dell'immaginazione e gli schemi mnestici che costituiscono il modo in cui la persona «è» di fronte al bene e al male. In questo senso l'abitudine assume una dimensione ontologica — non annulla il soggetto, ma entra a far parte della sua identità morale costitutiva, rendendo certe scelte più naturali di altre. Tale analisi richiede dalla teologia morale finezza: il giudizio sull'atto deve tener conto che un atto proveniente da una disposizione consolidata ha una cultura sorgente diversa da un atto spontaneo, senza però perdere di vista la responsabilità personale, che rimane soggetto capace di conversione.
Il concetto di «necessità morale» in san Gregorio acquista così un significato preciso: non si tratta di costrizione fisica né di determinismo metafisico, ma di una tensione strutturale derivante da inclinazioni formate. Le scelte successive «chiudevano» il campo delle scelte possibili mediante la trasformazione degli appetiti e la chiusura dell'immaginazione ad altri scenari d'azione; in questo senso ogni peccato diventa «pena» per il precedente e fondamento per il successivo, creando una sorta di regolarità nel funzionamento dell'anima. Al contempo quella necessità rimane condizionale: indica una difficoltà aumentata, non un'impossibilità logica. Tale impostazione permette di distinguere nettamente la costrizione psicologica dalla colpa morale ed evita la riduzione della teologia a un modello patologico, senza per questo negare la pregnanza pratica delle reali limitazioni dell'agire.
Le conseguenze pastorali discendono direttamente da questi presupposti: il lavoro sulle abitudini deve mirare al rinnovamento della stessa identità morale, cioè alla trasformazione dell'ordine degli affetti e della memoria, e non soltanto alla correzione di atti isolati. Ciò implica la necessità di una formazione prolungata, di una narrazione della vita discernente e di una paziente ricatechesi dell'immaginario morale, congiuntamente al mantenimento della distinzione teologica tra colpa e debolezza. Nella pratica pastorale ciò richiede umiltà nel giudizio e sensibilità alle gradazioni di responsabilità, nonché il continuo richiamo all'azione della grazia che trasforma la seconda natura, facendone strumento di dono invece che vincolo.
Vedi[13][14]

[13] san Gregorio Magno, Moralia in Iob, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo fonte.

## 1.11 8. La difesa del peccato come indurimento della mente

Dopo il suggerimento, il compiacimento, il consenso e l'azione segue spesso una tappa successiva: la giustificazione del male. L'uomo non vuole ammettere di essere stato sconfitto, e perciò comincia a costruire difese intellettuali intorno alla propria colpa.

San Gregorio Magno interpreta alla luce di questo comportamento la condotta di Adamo ed Eva dopo la caduta. Adamo incolpa la donna, e indirettamente lo stesso Dio che gliela diede. Eva indica il serpente. Entrambi richiamano circostanze esterne, ma non pronunciano una semplice confessione: «ho peccato». Il peccato che poteva essere terminato dalla penitenza viene ingigantito dalla difesa.

Nella descrizione del Leviatano san Gregorio Magno paragona gli uomini ingiusti a scaglie di drago. Le singole scaglie aderiscono l'una all'altra e formano un'armatura che la freccia della verità non può trafiggere. Analogamente, i membri del «corpo del diavolo» si confermano a vicenda nelle proprie scuse, sostengono narrazioni false e ostacolano l'arrivo dell'ammonizione al cuore. Nel trentatreesimo libro delle *Moralia in Iob* san Gregorio Magno chiama «corpo del diavolo» la collettività di persone che, invece di piangere il peccato, costruiscono ulteriori scudi di giustificazioni.

Questo è il momento del passaggio dalla psicologia individuale a quella sociale. L'individuo solitario può tentare di giustificare il suo agire. Ma quando molte persone si uniscono attorno a un interesse comune, le scuse creano un sistema. Il gruppo comincia a premiare determinati comportamenti, muta il linguaggio, capovolge i significati, chiama vizio virtù e virtù debolezza.

Il male strutturale nasce dunque, tra l'altro, dalla combinazione di meccanismi difensivi individuali. L'uomo teme di ammettere la colpa; altri hanno simili interessi; tutti si rafforzano a vicenda nelle proprie giustificazioni. Sorgere una «corazza» che ostacola l'azione della verità.

San Gregorio Magno non riduce questo processo all'azione del demone, come se gli uomini fossero privi di responsabilità. L'Avversario ispira, connette e sfrutta il reciproco assenso, ma sono gli uomini a produrre il linguaggio delle scuse e le istituzioni che proteggono l'ingiustizia. Il carattere demoniaco della struttura consiste proprio nel fatto che i consensi individuali vengono saldati in un ordine duraturo, resistente all'ammonizione.

Nella metaforica di san Gregorio Magno la «corazza delle giustificazioni» non è un mero mezzo immaginifico descrittivo, ma uno strumento ermeneutico che permette di leggere il processo di trasformazione di una caduta singola in una duratura cecità spirituale. Fondamentale per l'esegesi di questa metafora è la distinzione tra la funzione protettiva dello scudo e la sua funzione perversa di occultamento alla luce della verità. Lo scudo nasce sempre da un atto concreto di scelta: non esiste senza il preventivo assenso della ragione e della volontà a formulare giustificazioni. La ragione, che dovrebbe accogliere e esaminare l'ammonizione, viene sottoposta a una trasformazione strumentale — diviene strumento di difesa e non di ricerca della verità. In questa prospettiva la corazza delle giustificazioni non tanto protegge l'innocenza quanto maschera la colpa e difende i meccanismi auto-confermati che impediscono la messa a confronto con il fatto del peccato.

L'analisi di questa immagine conduce a una precisa distinzione di due tipi di mancanze conoscitive: primo, i disturbi di natura naturale o situazionale che possono limitare il discernimento; secondo, l'indurimento (obduratio) come stato moralmente connotato condizionato da una scelta ripetuta. San Gregorio Magno sottolinea coerentemente che l'indurimento è frutto di una cooperazione libera — non è un ente impresso

[14]Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — in conformità con il contesto trattato nei Moralia.

dall'esterno né la semplice conseguenza di un indebolimento corporeo o mentale. Anche quando la ragione si fa meno lucida per l'abitudine al peccato, la causa di tale oscuramento rimane la precedente e perdurante colpevolezza del cuore. Tale posizione permette di mantenere la tensione tra la misericordia attribuita alla condizione umana e la responsabilità morale dei soggetti, che, nell'interpretazione di san Gregorio Magno, non può essere ridotta arbitrariamente a fattori fisiologici.

Il meccanismo di formazione della corazza delle giustificazioni può essere analiticamente scomposto in più tappe, che san Gregorio Magno abbozza attraverso riferimenti ai comportamenti dei primi uomini e all'immagine del Leviatano. La prima tappa è l'impulso e il consenso — l'attimo individuale di acquiescenza alla debolezza. La seconda è la reinterpretazione del proprio atto come situazionale, dunque bisognoso di reinterpretazione dei fatti e non di contrizione; qui emergono le strategie difensive classiche: il trasferimento della colpa, la minimizzazione della portata dell'azione, il rovesciamento della responsabilità. La terza tappa è la sanzionatura delle giustificazioni tramite la memoria e la ripetizione; col tempo la memoria inizia a fissare la narrazione difensiva. La quarta tappa è la conferma comunitaria: altri, avendo interessi convergenti, cominciano a riprodurre la scusa e a conferirle autorità. La quinta tappa — critica — è la perdita della capacità di autocorrezione; la mente che prima poteva intraprendere un ravvedimento interiore diventa resistente agli argomenti che inducono alla penitenza, e la coscienza risulta come nascosta nella sfera cognitiva.

Un aspetto ermeneutico importante è la distinzione tra il processo di giustificazione e la proprietà dell'orgoglio quale radice indicata da san Gregorio Magno in altri trattati. La giustificazione ha un carattere strumentale e dinamico: è un modo di impiego della ragione e del linguaggio per mettere al sicuro la posizione morale del soggetto. L'orgoglio invece è una disposizione del cuore che crea il terreno per strumenti simili; in altri termini, la defensio peccati può essere letta come «figlia» dell'orgoglio, ma non è identica all'orgoglio in senso di inclinazione primigenia. Tale distinzione è necessaria per evitare la riduzione dell'infrazione morale a un'antropologia unidimensionale del peccato: la giustificazione è atto riflessivo e discorso morale, l'orgoglio è atteggiamento esistenziale.

Nell'ottica di san Gregorio Magno il ruolo del «vecchio nemico» non consiste tanto in una costrizione diretta quanto nel fornire suggerimenti logici e retorici che la ragione accoglie volentieri quando la volontà ha già espresso il consenso. Il demone non entra dunque nell'interno come signore del corpo; piuttosto ispira una trama di argomentazioni che rendono delle giustificazioni forti ragioni pratiche. Questo sottile meccanismo promuove legittimazioni intellettuali del peccato: le razionalizzazioni diventano tanto convincenti da minare la forza primaria della riprovazione della coscienza. San Gregorio Magno osserva che le cattive ragioni hanno una specifica efficacia: assumono la forma di deduzioni probabili, che non sono immediatamente prive di logica, ma risultano socialmente e psicologicamente utili perché attenuano la tensione tra l'immagine di sé e la realtà morale. Ne consegue che il cervello morale, affidato a tale «sistema argomentativo», perde gradualmente la capacità di riconoscere e accogliere la pressione della verità.

Dal punto di vista teologico, le tappe successive di giustificazioni conducono allo stato che san Gregorio Magno designa come caecitas mentis — cecità della mente. Questo stadio non equivale tuttavia a una totale mancanza di luce soprannaturale nel senso dottrinale della grazia, bensì a uno stato di resistenza cognitiva: la mente rifiuta di ammettere l'ammonizione e non riconosce i criteri che prima le erano vincolanti. La conseguenza è la chiusura alla possibilità di trasformazione; la coscienza viene menomata non perché cessi di esistere, ma perché viene circondata da teorie e pratiche che neutralizzano la sua funzione ammonitrice.

A quel punto il discorso delle giustificazioni cessa d'essere soltanto un linguaggio difensivo e diviene «corazza strutturale» — un ordine ontologico che organizza la vita individuale e comunitaria.

Dal punto di vista esegetico è altresì importante leggere l'immagine del Leviatano alla luce dell'escatologia di san Gregorio Magno. Il Leviatano non funziona solo come allegoria dell'ingiustizia; è l'annuncio dello splendore ultimo del male, che ha acquistato forma e durata grazie alle pratiche difensive degli uomini. Le scaglie del drago di cui parla san Gregorio Magno sono al tempo stesso segno di forza e di indurimento morale: le scaglie ostacolano il colpo della verità, ma mostrano anche che al male si è attaccato ciò che è umano — linguaggio, memoria, reciproche conferme. Le implicazioni escatologiche di questa immagine consistono nel fatto che l'indurimento possiede non soltanto una dimensione psicologica, ma anche ontologica: mediante il rifiuto ostinato della penitenza il peccato assume la forma di un ente sociale, che può produrre frutti duraturi e distruttivi fino alla fine della storia morale di individui e comunità. Non si deve tuttavia interpretare questa idea come determinismo: san Gregorio Magno non annuncia l'esclusione permanente del singolo dalla possibilità di grazia, se davvero avviene il ravvedimento; piuttosto avverte contro l'accumulazione di effetti che rendono il ritorno sempre più difficile.

Le conseguenze esegetiche per l'interpretazione delle *Moralia in Iob* sono doppie. Primo, le immagini della corazza delle giustificazioni e del Leviatano richiedono di leggere san Gregorio Magno non solo come moralista didattico, ma come pensatore analitico che comprende la gravità dei processi socio-retorici nello sviluppo del male. Secondo, la sua descrizione dell'indurimento pone domande sui criteri di riconoscimento della responsabilità colpevole: quando la giustificazione è soltanto una debole scusa e quando si trasforma in elemento di una struttura moralmente responsabile? Per san Gregorio Magno questo confine corre lungo la continuità della scelta — i consensi ripetuti alla giustificazione — e attraverso la volontaria direzione delle azioni che consolidano il sistema di scuse.

È necessario tracciare nettamente i limiti dell'interpretazione: l'analisi dei meccanismi di difesa non può servire a ridurre ogni manifestazione di mancanza di discernimento alla categoria di fenomeni demoniaci né a identificare stati psichici contemporanei con l'indurimento descritto da san Gregorio Magno. Le sue categorie morali fanno riferimento alla competenza volitiva e cognitiva del soggetto concreto e rimangono entro i limiti dell'antropologia cattolica della responsabilità. Non si deve altresì connettere l'immagine della corazza delle giustificazioni con concetti medici o psicopatologici senza una critica adattativa dei concetti; san Gregorio Magno impiega nozioni proprie della sua epoca, di carattere etico-pastorale e non clinico. Anche la dimensione sociale della corazza non giustifica automaticamente la riduzione del male al «sistema», come se gli uomini fossero soltanto effetto delle strutture — egli al contrario dimostra che le strutture sono frutto di decisioni umane, sebbene col tempo operino come forze autonome che rafforzano cattive abitudini.

Infine, da una prospettiva pratica ed ermeneutica, san Gregorio Magno propone una strategia etica e pastorale di contrasto: la ragione deve essere ricondotta al servizio della verità attraverso l'ammonizione, la penitenza e il rinnovamento liturgico. Dove è sorta la corazza delle giustificazioni non bastano i soli argomenti razionali contro una razionalizzazione concreta; è necessario ricostruire la memoria morale e il linguaggio comunitario del pentimento, che smontino la corazza di scaglie e ridiano la capacità di auto-giudizio. Tale opera di ristabilimento ha carattere tanto individuale quanto comunitario, poiché san Gregorio Magno indica che la corazza viene rafforzata dalla conferma reciproca — pertanto la riparazione richiede anche un'azione comunitaria.

In sintesi, l'analisi approfondita della corazza delle giustificazioni alla luce delle *Moralia in Iob* mostra il meccanismo del passaggio dalla caduta incidentale al perdurante oscuramento della mente come processo complesso, volontario e storicamente situato. San Gregorio Magno non esclude dall'immagine lo spazio per l'azione del Maligno, ma colloca sempre la responsabilità ultima nella scelta umana. Questa interpretazione consente di mantenere l'equilibrio tra il riconoscimento della realtà delle influenze del male e la difesa della dignità della persona, che conserva sempre la possibilità di rispondere alla grazia.
Vedi[15][16]

## 1.12 9. L'orgoglio come ferita demoniaca fondamentale

Per san Gregorio Magno la sorgente della caduta di Satana e la ferita fondamentale dell'uomo è l'orgoglio. Il diavolo, creato come ente grande, desiderò l'innalzamento contro Dio. Non volle accettare il proprio posto nell'ordine della creazione. Bramò possedere la grandezza non come dono e partecipazione, ma come proprietà indipendente.
Per gelosia trasferì questa stessa ferita all'uomo. Nel Paradiso lo spinse a desiderare la somiglianza con Dio mediante la disobbedienza. L'uomo avrebbe dovuto ricevere la gloria nella relazione col Creatore, ma voleva usurparla al di fuori di Lui. L'orgoglio del demone divenne il modello della ribellione umana.
San Gregorio non definisce l'orgoglio esclusivamente come superbia esteriore. Esso è un appropriazione interiore del bene. L'uomo si attribuisce ciò che ha ricevuto da Dio, oppure giudica il proprio discernimento come misura della verità. Può essere orgoglioso della ricchezza, dell'ufficio e della scienza, ma anche della preghiera, dell'ascetica, dell'retta fede, dell'umiltà, della predicazione e della santità apparente.
La forma spirituale dell'orgoglio è particolarmente pericolosa, perché si nasconde nel bene. L'uomo vince il peccato manifesto e poi comincia a ritenersi migliore a causa della vittoria riportata. Il demone perde l'accesso per la colpa carnale, ma tenta di entrare attraverso la gloria connessa alla virtù. In tal modo il successo ascetico può divenire nuova occasione di tentazione.
San Gregorio presenta il contrasto fra l'orgoglio del diavolo e l'umiltà del Cristo. Il diavolo, sebbene creatura, volle elevarsi. Il Figlio di Dio, essendo il più alto, si umiliò volontariamente. Satana dice: «salirò», «innalzerò il mio trono», «sarò simile all'Altissimo». Cristo assume la figura del servo, soffre e scende verso l'uomo. Nel libro XXXIV dei *Moralia in Iob* san Gregorio Magno dichiara che siccome l'orgoglio del diavolo divenne l'inizio della caduta, l'umiltà di Dio divenne lo strumento della redenzione.
La vittoria sul demone non si ottiene dunque contrapponendogli la superbia religiosa umana. Quanto più l'uomo vuole sconfiggere il male innalzando se stesso, tanto più si assimila all'avversario. Cristo sconfigge il diavolo con modalità completamente contrarie alla sua natura: la verità, l'obbedienza, l'umiltà e l'amore capace di abbassarsi.
Il concetto di orgoglio in san Gregorio come „regina vitiorum" (regina dei vizi) richiede di essere trattato non meramente come uno dei molti peccati, ma come principio strutturale che plasma l'ontologia del male. Nella moralistica gregoriana l'orgoglio non è una proprietà anonima del comportamento, ma un modo di essere per cui l'essere creato devia la propria orientazione verso il Creatore e tenta di usurpare la propria partecipazione al bene divino. Questa portata ontologica – regina vitiorum (regina dei vizi) – significa che l'orgoglio costituisce le condizioni di nascita e ramificazione delle successive colpe: ogni

[15] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo di origine.
[16] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto discusso nelle *Moralia in Iob*.

invidia, ira, concupiscenza o avarizia trae alla fonte la sua dinamica dal riposizionamento oggettuale del soggetto rispetto al bene. Nella terminologia dei *Moralia* la conseguenza non è solo una serie di esiti etici, ma uno spostamento ontologico primario: l'essere creato, invece di partecipare all'esistenza donata da Dio, aspira a possedere l'esistenza come proprietà autonoma. Così l'orgoglio appare come un difetto dell'essere razionale, che mina il principio di dipendenza della creatura dal Creatore e fa della partecipazione al bene la fonte della propria autosufficienza.

L'analisi della struttura di questa «regina» in san Gregorio richiede la distinzione fra il momento iniziale e i momenti derivati. Il primo momento è l'atto di appropriazione: volontà e intelletto si rivolgono al bene come a proprietà e non come a dono. Il secondo momento è la trasformazione formale delle relazioni sociali e cosmiche: l'orgoglio trasforma l'ordine della partecipazione, facendo del dono una pretesa di dominio. Nel libro XXXI dei *Moralia in Iob* san Gregorio indica che l'orgoglio non si manifesta sempre apertamente; al contrario, le sue forme più pericolose si nascondono alla luce della virtù e del merito. Da ciò deriva la regola teologica: quanto più il vizio assume la forma del bene apparente, tanto più è minaccioso, poiché sostituisce la misura della partecipazione con la misura del possesso. Questo concetto conduce logicamente alla conclusione che combattere i singoli peccati non basta; è necessario affrontare la loro radice metafisica — la rinnovazione della relazione di partecipazione e il riconoscimento della trascendenza del dono.

Nel contesto della sacra esegesi l'immagine del Leviatano, utilizzata da san Gregorio, svolge la funzione di modello ermeneutico della «superbia strutturale». Attraverso i richiami ai testi biblici sulla potenza e la minaccia di quella creatura, san Gregorio sviluppa l'immagine di un ente la cui nuca e potenza simboleggiano la capacità di elevarsi al di sopra delle altre creature e di dominare l'ordine. Il Leviatano diventa non tanto un mostro concreto quanto l'allegoria di un sistema ontologico in cui l'orgoglio domina sull'ordine della partecipazione. La metafora adottata della nuca — nella tradizione gregoriana particolarmente sottolineata — indica che l'orgoglio non è esclusivamente cosa del cuore o affetto, ma possiede una componente «strutturante»: la nuca, che sorregge la testa, è l'organo per mezzo del quale l'ente diventa visibile come soggetto teso all'innalzamento. In tal modo il Leviatano illustra la capacità dell'orgoglio di costituire gerarchie contrarie all'ordine della creazione — gerarchie in cui la partecipazione viene sostituita dalla proprietà.

Aspetto rilevante di questa analisi è la categoria gregoriana delle «tenebre» intese non come semplice assenza di luce, ma come relazione attiva che oscura l'accesso alla luce divina. Nei libri II e IV san Gregorio commenta la presenza del diavolo di fronte a Dio: il fatto che il diavolo possa stare alla presenza di Dio non significa che partecipi alla Sua luce. Questa distinzione permette di cogliere la «cecità» dell'intelletto caduto — un essere che si trova nel luogo dell'essere, ma non riceve la partecipazione alla sorgente della luce. Tale oscurità interna è conseguenza della chiusura della volontà e dell'intelletto; l'intelletto, pur funzionante, non contempla la verità come dono, ma come oggetto di manipolazione proprietaria. San Gregorio dunque distingue l'esistenza ontologica dell'essere dalla sua partecipazione alla chiarezza divina — il caduto rimane realmente «davanti» a Dio, ma epistemologicamente e moralmente è reciso dalla Sua illuminazione.

Una tale impostazione conduce alla necessità di separare con precisione la nozione di ferita spirituale dell'orgoglio dalle categorie nosografiche moderne. A san Gregorio interessa la perversione della volontà — un atto morale e ontologico, consistente nell'orientamento dell'uomo verso la propria autonomia rispetto al dono. Non si deve automaticamente leggere questa perversione in categorie mediche o psicologiche: la presenza di sofferenza, pensieri ossessivi o disturbi affettivi non è di per sé identica all'azione del

demone né alla classica ferita dell'orgoglio. La diagnosi gregoriana concerne la corruzione della relazione di partecipazione, e non i meccanismi neurovegetativi. Perciò l'intendere l'orgoglio come «malattia» richiede cautela: il senso teologico del termine risiede nell'interruzione della partecipazione al dono, nella rivalutazione dell'ordine dei valori, e non nella descrizione dei sintomi psicologici.

Il concetto esplicativo centrale è allora la perversione della volontà: la volontà, invece di orientarsi al bene come dono, ne fa uno strumento per la propria affermazione. Questa trasformazione ha conseguenze metafisiche, poiché la volontà non sceglie soltanto atti concreti, ma costituisce il modo di esistenza del soggetto. San Gregorio insiste sul fatto che il potere della volontà è il luogo della decisione sulla partecipazione — da qui la sua caduta ha il carattere di ferita: deforma la partecipazione e altera il modo in cui intelletto e memoria operano. Nella sua moralistica tale perversione della volontà è prioritaria rispetto alla manifestazione esterna del peccato; è una ferita che rende possibile l'accrescimento dei vizi secondari, ma che può essere curata unicamente mediante la ricostruzione della relazione di partecipazione.

La dimensione escatologica dell'orgoglio, formulata fra l'altro nel libro XXXIV attraverso le figure dell'Anticristo, va intesa come culmine di questo processo ontologico. L'Anticristo in san Gregorio non è soltanto un attore storico, ma l'incarnazione della tendenza all'assolutizzazione della creatura — lo stesso impulso che ha dato inizio alla caduta. In questa prospettiva l'escatologia mostra l'orgoglio come forza che alla fine dei tempi assume forma sistemica e incarnata, tentando di sostituire il Creatore mediante un falso centro. Questa interpretazione non consente una facile identificazione di persone o istituzioni contemporanee con tale figura; è piuttosto un'indicazione teologica: quando la superbia cessa di essere uno stato individuale della volontà e diventa principio di ordinamento del mondo, oltrepassa i confini del vizio morale e assume carattere anti-evangelico. Perciò l'escatologia gregoriana è un avvertimento contro l'addormentamento della partecipazione, contro la costruzione della realtà secondo la legge della propria superiorità.

Le conseguenze pratiche di questa analisi per la teologia morale e pastorale sono duplice. Primo, esse impongono uno spostamento del fulcro nella terapia morale: non è sufficiente combattere i sintomi superficiali, bisogna ricostruire il rapporto col dono — ripristinare la consapevolezza della dipendenza dell'essere dalla sorgente. Secondo, esse chiedono prudenza nell'attribuire demonicità a ogni male o sofferenza; san Gregorio indica la presenza e l'influsso del demone, ma comprende le sue azioni nel quadro del disordine ontologico della partecipazione, e non come spiegazione di ogni patologia della condizione umana. Dal punto di vista pastorale è quindi necessaria una pratica di discernimento che distingua il peccato consapevole e tenace — espressione della perversione della volontà — da altre forme di mancanza umana che richiedono compassione e cura medica.

Infine conviene tracciare con chiarezza i limiti dell'interpretazione gregoriana. Primo, non si deve concepire l'orgoglio solo come categoria psicologica; nel pensiero di san Gregorio è un vizio metafisico della relazione all'essere. Secondo, l'interpretazione della figura del Leviatano o dell'immagine dell'Anticristo deve rimanere nell'ambito dell'allegoria teologica, cioè come strumento per pensare le strutture del male, e non come descrizione letterale di entità storiche concrete. Terzo, ogni analogia con teorie psicologiche contemporanee può essere utile in via accessoria, ma non sostituisce le categorie gregoriane: intelletto, volontà, memoria e la loro partecipazione al dono devono restare i concetti centrali dell'analisi. Infine, non si può fare dell'interpretazione dell'orgoglio un argomento per antropologizzare automaticamente il male; san Gregorio distingue, con la dovuta accuratezza, il rumore del peccato dalla ferita ontologica che lo rende possibile.

In sintesi — l'analisi dell'orgoglio come regina vitiorum in san Gregorio rivela un'intelligenza teologica nella quale l'orgoglio è al tempo stesso causa e condizione della persistenza del male: è la perversione della volontà che altera la relazione di partecipazione al dono, conduce alla «cecità» dell'intelletto malgrado la reale presenza davanti a Dio, trova riflesso archetipico nell'immagine del Leviatano e raggiunge la concentrazione escatologica nella figura dell'Anticristo. Il mantenimento delle distinzioni interpretative — fra diagnosi antropologica e interpretazione medica o psicologica — e il rispetto della dimensione allegorica e pastorale delle immagini gregoriane sono condizioni per un appropriato utilizzo di questa analisi nella riflessione teologica e pastorale successiva.
Zob.[17][18]

## 1.13 10. I sette vizî capitali come un esercito di superbia

Uno dei contributi più rilevanti di san Gregorio Magno alla teologia morale medievale è l'ordinamento dei vizi capitali. Egli attinge alla tradizione monastica precedente di Evagrio Pontico e di Giovanni Cassiano, ma trasforma lo schema ereditato. Non presenta i vizi come una lista casuale. Essi costituiscono un esercito organizzato.
La superbia — superbia (orgoglio) — è la regina di tutti i peccati e la radice di tutto il sistema. Quando conquista il cuore, lo trasmette a sette capi: la vanagloria, l'invidia, l'ira, la tristezza, l'avarizia, la gola e la lussuria. Dietro ciascuno di questi capi segue un reparto di peccati derivati.
Nel libro XXXI dei *Moralia in Iob* san Gregorio Magno paragona i sette vizi capitali ai generali di un esercito, la cui regina è la superbia. Dalla vanagloria deriva la disobbedienza, la boria, l'ipocrisia e la testardaggine; dall'invidia — l'odio, la calunnia e la gioia per il male altrui; dall'ira — le contese, gli insulti e la violenza; dalla tristezza oppressiva — la malignità, la disperazione e l'ottundimento spirituale; dall'avarizia — il tradimento, l'inganno, la violenza e l'indurimento davanti alla misericordia; dalla gola — l'allegria disordinata, la chiacchiera e la lussuria; dalla concupiscenza — l'accecamento della mente, l'instabilità e l'amor proprio disordinato.
Questa non è ancora la stessa lista dei sette peccati capitali che si trova nei catechismi successivi. In san Gregorio la superbia resta al di sopra dei sette vizî come loro radice, e fra i sette figura la vanagloria. La tradizione posteriore modificherà la terminologia e le relazioni fra i singoli vizî. Il modello fondamentale resterà tuttavia estremamente influente.
Il significato demonologico di questo schema consiste nel mostrare il male come sistema. Un vizio apre la via al successivo. L'avarizia può condurre all'inganno, l'inganno alla menzogna, la menzogna all'indurimento e l'indurimento alla violenza. L'invidia genera la calunnia, poi la gioia per la caduta altrui e infine l'odio. Il peccato non si sviluppa per caso. Ha una propria dinamica, nella quale un consenso prepara il successivo.
L'immagine dell'esercito indica altresì che la lotta spirituale richiede il riconoscimento dei "capitani", e non soltanto dei comportamenti isolati. L'uomo può cercare di rimuovere gli effetti senza notare il vizio principale che organizza tutta la sua vita. Può trattenere parole di ira senza scorgere la superbia ferita che le produce incessantemente. Può combattere l'avarizia in decisioni singole senza riconoscere la paura profonda e il desiderio di autosufficienza.

[17] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i rinvii nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo fonte.
[18] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto trattato nei *Moralia in Iob*.

San Gregorio consegna al Medioevo non un catalogo di demoni corrispondenti a ciascun peccato, ma una mappa ben più importante dei processi morali. Le tradizioni successive talora assoceranno i vizî capitali a spiriti determinati, ma tale associazione non è l'intento principale dei *Moralia in Iob*. Il centro è il discernimento del modo in cui la superbia organizza tutto l'esercito dei desideri disordinati.

La metafora militare in san Gregorio non è un mero ornamento retorico né una semplice analogia dell'ordine sociale con quello morale; costituisce una struttura cognitiva che coglie il male come una forza intenzionale, gerarchizzata e strategicamente operante. Il lettore dei *Moralia in Iob* è invitato a ricevere questa metafora come strumento analitico: non tanto come descrizione di attori soprannaturali avulsi dall'anima umana, quanto come modello che spiega la dinamica della conquista del cuore e della sua trasformazione in posizione di contrasto verso Dio. In tale prospettiva il "regno" della superbia non è una banda uniforme di colpe, ma il nucleo che inizia e coordina processi che assumono una forma politico-militare — conquista, consolidamento, piazzamento di guarnigioni, delega di funzioni. Questo modello ci permette di distinguere operativamente i livelli del male: l'intenzione originaria (la radice), gli organi direttivi (i comandanti), le formazioni esecutive (atti e abitudini derivati).

Il meccanismo con cui il "cuore" passa da un grado di dipendenza dalla superbia a gradi successivi va analizzato come una sequenza di atti della volontà e di radicamento abitudinario. Il primo atto è il permesso dato dall'intelletto o dalla volontà a una certa elatio (gioia esaltata) della mente — elazione della mente —, al riconoscimento della propria grandezza o valore oltre misura; tale momento non deve subito manifestarsi come peccato palese, ma rende l'anima vulnerabile. Seguono la fissazione per mezzo della ripetizione e la giustificazione, che creano l'abitudine. Solo in questa prospettiva entrano i successivi "comandi sul campo" con il consenso permissivo dell'intelletto e della volontà: non si tratta perciò necessariamente di un'intrusione esterna, bensì di un riposizionamento interno delle forze con il consenso del cuore, precedentemente "occupato" dalla superbia. Tale analisi consente di distinguere la superbia come fonte iniziatrice dai vizî che operano come concretizzazioni di quella conquista: la prima è un'idea politica nell'anima, quelle successive sono forme concrete di governo e di sfruttamento.

Il libro IV dei *Moralia in Iob* offre gli strumenti per comprendere come "l'elazione della mente" apra la via a successivi attacchi. San Gregorio vi esamina la meccanica della tentazione: il compiacersi di sé, il riposo nel conseguimento, la disattenzione rispetto alla grazia — stati che addormentano la vigilanza razionale e indeboliscono la fedeltà della volontà. È importante osservare che in san Gregorio non si tratta di un quadro medico di disturbo; si parla di un mutamento della gerarchia dei valori e di un'attenuazione dell'attenzione ai segni di grazia e di peccato. In pratica ciò significa che gli attacchi di un vizio concreto non appaiono casualmente, ma sfruttano "aperture" già create nella disciplina spirituale: il chiudersi del cuore alla correzione, le lodi dell'ambiente che implicano vanagloria, la dipendenza dalle conferme esterne che rende il pensiero suscettibile di giustificazioni. Da qui la conseguenza pastorale indicata da san Gregorio — non combattere soltanto gli effetti (es. lamentele pubbliche, menzogne, malignità), ma indagare la sequenza di ragioni che ha condotto alla loro comparsa.

L'analisi del meccanismo della trasmissione del "cuore" deve altresì tenere conto del ruolo del sapere razionale. San Gregorio osserva che l'intelletto non è un testimone passivo, ma un partecipante al processo: può collaborare con la superbia mediante la giustificazione e la reinterpretazione delle disposizioni; può anche essere il suo primo campo di vittoria, quando ciò che dovrebbe servire a distinguere il vero dal falso inizia a giustificare se stesso e i propri piaceri. Tale fenomeno è fondamentale per distinguere la superbia dai suoi "comandanti sul campo": la superbia investe l'intelletto e la volontà in modo che questi divengano

meccanismi che riproducono il suo dominio. Riconoscere questa fase richiede al lettore dei *Moralia in Iob* attenzione a come l'argomentazione interna e il linguaggio delle auto-giustificazioni plasmino i successivi peccati, atti e abitudini.

L'immagine del Leviatano nel libro XXXIV va letta come illustrazione della sistematicità e della coordinazione del male, non come rappresentazione zoologica di un demone concreto. La struttura corporale di quel mostro, nella lettura gregoriana, segnala che diverse parti dell'anima e della vita sociale possono essere soggette a una singola organizzazione di potere demoniaco. Il lettore dei *Moralia in Iob* dovrebbe ricevere il Leviatano come metafora della coesione organizzativa delle azioni delle potenze maligne: esistono centri direttivi e funzioni periferiche, canali di rifornimento (per es. lodi, ricchezze, paura) e linee di comunicazione (per es. parole, calunnie, insulti). Tale lettura sottolinea che la lotta spirituale ha un carattere strategico; richiede il riconoscimento dei nodi che permettono lo scambio di "risorse" fra i vizî — per esempio quando l'avarizia diviene fonte di violenza, o quando l'allegria disordinata della gola favorisce la diffusione della lussuria. Il Leviatano mostra anche che il male può adattarsi e riconfigurarsi, il che giustifica, in san Gregorio, la necessità di un costante discernimento.

Da questo modello deriva un modo chiaramente determinato di fare discernimento spirituale. Il discernimento in san Gregorio non si riduce alla registrazione di affetti o emozioni; richiede l'esame della loro genesi, della loro durata e della loro relazione con la volontà e l'intelletto. Questi criteri permettono di distinguere i moti momentanei del cuore da forme consolidate di peccato: l'ira passeggera, suscitata da una ferita, differisce dall'ira che è parte di una strategia stabile dell'anima contro il prossimo e contro Dio. Analogamente, la gioia per la propria fama come episodio si distingue dalla vanagloria, che sistematicamente cerca conferme mediante inganno e ipocrisia. Nella pratica pastorale di san Gregorio ciò comporta l'indagine della continuità e della ripetizione degli atti, del modo di giustificarsi e della disposizione al riparare — e non una semplice catalogazione in "emozioni buone" e "emozioni cattive".

Mantenere i limiti interpretativi è qui essenziale: la metafora dell'esercito e l'immagine del Leviatano non possono essere ricevute come prova dell'esistenza autonoma di ciascuno dei "comandanti" nel senso di un demone separato assegnato a un vizio. San Gregorio traccia piuttosto una rete di relazioni morali; la demonietà si manifesta nella cooperazione fra i vizî e nella loro capacità di indebolire la relazione con Dio. Non si deve neppure cedere alle riduzioni moderne che identificherebbero queste descrizioni con categorie psichiatriche o neurologiche: in san Gregorio si parla di colpa morale, responsabilità e necessità di conversione, non di eziologia medica. Allo stesso tempo non conviene estendere lo schema oltre le intenzioni dell'autore — san Gregorio non propone schemi demoniaci completi corrispondenti sistematicamente a ogni peccato, ma punta su un'ermeneutica della dinamica morale.

Le conseguenze esegetiche di questa lettura approfondita dei *Moralia in Iob* rispetto al testo di Giobbe sono duplice. Primo, immagini e questioni bibliche vanno lette non come cataloghi di entità, ma come strumenti narrativi volti a rendere evidenti i meccanismi della lotta spirituale. I testi sulla potenza delle creature e sul loro ordine selvaggio e minaccioso aiutano san Gregorio a delineare l'estensione e la natura dei pericoli che minacciano l'anima quando questa viene assoggettata. Secondo, tale ermeneutica impone di evitare il dualismo: il male è mostrato come capace di subordinare le potenze umane, e pertanto la lotta contro di esso richiede la reintegrazione di queste potenze attorno alla verità e all'amore. Nell'interpretazione pratica ciò significa studiare come i motivi biblici operino nei *Moralia in Iob* come strumenti di discernimento e riparazione, e non come cataloghi letterali di demoni.

Alla luce di quanto detto possono essere individuate anche indicazioni pastorali derivanti dalla comprensione dei vizî come esercito: le terapie spirituali dovrebbero mirare alla ricostruzione della fedeltà dell'intelletto e della volontà alla grazia e allo smantellamento delle strutture di giustificazione. Tale azione consiste meno nella repressione delle singole manifestazioni peccaminose e più nella preparazione efficace della "difesa" dell'anima — cioè nel potenziamento delle abitudini di virtù, nell'esercizio della vigilanza, nella coltivazione dell'umiltà come contrappeso alla forza organizzativa della superbia. La conseguenza interpretativa è anche il comando di esaminare i contesti sociali e linguistici che rendono possibile alla superbia e ai suoi comandanti sul campo di erigere la loro posizione (lodi, guadagni, status sociale).

Concludendo, è opportuno sottolineare la cautela epistemologica imposta dal modello gregoriano: la metafora dell'esercito e l'immagine del Leviatano facilitano il riconoscimento di schemi e strategie del male, ma non forniscono una mappa pronta di ogni svolgimento del peccato nell'anima individuale. Il discernimento richiede un'analisi paziente della continuità delle azioni, della cooperazione tra intelletto e volontà, e della distinzione fra affetto e vizio. Tenendosi entro questi limiti, la lettura di san Gregorio Magno rimane uno strumento estremamente utile per la teologia morale e il ministero pastorale: mostra il male come avversario organizzato, contro il quale non bastano rimedi occasionali ma è necessario adottare una strategia volta al rinnovamento della radice — l'umiltà — il cui ristabilimento disinnescherebbe gli eserciti dei vizî e renderebbe possibile una vera riconciliazione.

Lo sviluppo della dimensione analitica che san Gregorio intraprende rende possibile formulare un criterio imputativo più preciso: la superbia come radice non è solo un inizio semantico di una serie di peccati, ma un sistema motivazionale fondamentale che plasma gli attori morali — intelletto e volontà — in modo che i vizî successivi appaiono non più come gesti isolati, ma come realizzazioni coerenti di quella disposizione fondamentale. Dal punto di vista morale ciò implica che la responsabilità per un atto concreto si estende alla struttura dei motivi e delle giustificazioni che l'hanno preceduto: un atto d'ira contenuto una volta pesa diversamente rispetto all'ira sistematica finanziata da un costante senso di superiorità; analogamente l'avarizia che cresce nell'ombra della superbia ha un peso diverso rispetto a una scorrettezza isolata. Questa differenziazione permette di riconoscere gradi di colpa esaminando il grado di consenso interno e di abitualizzazione — se una disposizione è effetto di un moto passeggero oppure di una costituzione duratura della volontà, che san Gregorio descrive come "occupazione del cuore" da parte della regina.

Per questo motivo il percorso del discernimento spirituale dovrebbe spostare l'accento dal catalogare i singoli manifesti al sondare la loro condizione organizzativa: le domande poste alla penitenza dovrebbero riguardare non tanto i dettagli degli atti, quanto l'ordine dei valori, i meccanismi di giustificazione e la reazione alla correzione. Sono rilevanti qui gli indici di continuità (ripetitività), razionalizzazione e resistenza alla rimproverazione — sintomi che indicano come un vizio sia sostenuto dalla "logistica" della superbia: l'elegante auto-giustificazione dell'intelletto, l'asservimento della volontà al piacere della conferma, e i sistemi di sostegno sociale che consolidano la posizione. Nella prassi pastorale la conseguenza di tale discernimento è orientare l'azione verso la trasformazione dei motivi fondamentali e la ricostruzione delle strutture decisionali (attraverso la paziente formazione alle virtù e le prove dell'umiltà), e non soltanto verso la soppressione dei sintomi; non si tratta di una ricetta tecnica, ma di una trasformazione del campo morale in cui i duces (i capi) non possano più governare efficacemente.

Terza conseguenza è la netta separazione del campo morale da quello clinico: i criteri gregoriani — continuità, intenzionalità, composizione delle giustificazioni — costituiscono una fenomenologia della colpa, non una diagnosi medica. Il discernimento spirituale si avvale della sensibilità a questi indici, ma

conserva umiltà epistemica rispetto al campo delle discipline complementari; la collaborazione con la psicologia e la medicina è possibile e auspicabile, ma non può condurre alla riduzione della responsabilità morale a disturbi. Questo modo di guardare permette di leggere fedelmente lo schema dell'esercito in san Gregorio Magno: vedere nei vizî comandi di varia responsabilità e agire in modo che la ricostruzione della radice — l'umile ordine dell'amore — smantelli la loro coesione strategica.
Vedi[19][20]

## 1.14 11. Il demonio non può sostituire la volontà umana

Nonostante il linguaggio deciso sull'ingresso degli spiriti maligni nella mente, san Gregorio Magno non ritiene che il demonio possa automaticamente assumere il controllo della volontà umana. Può suggerire, affliggere, esercitare pressione, servirsi di desideri e sfruttare circostanze esterne. Non può però rendere moralmente colpevole una persona senza il suo consenso.
Nel ventisettesimo libro dei *Moralia in Iob* san Gregorio Magno scrive che l'avversario può entrare nelle menti degli uomini giusti insinuando pensieri proibiti e affliggendo con tentazioni, ma non può stabilevi dimora, perché il cuore del giusto non è la sua tana. Con l'aiuto della grazia l'uomo può rifiutare il consenso e non permettere che una suggestione si trasformi in una presenza duratura.
Qui il "venire" significa il raggiungimento della coscienza da parte della tentazione, non il pieno possesso della persona. "Dimorare" indica invece l'accoglimento della logica dell'avversario come regola permanente di vita. La differenza tra un ingresso momentaneo e una dimora stabile corrisponde alla distinzione tra tentazione e consenso consolidato.
San Gregorio sottolinea altresì che l'intensità della tentazione resta limitata da Dio. Gli spiriti maligni non possono aumentare a piacimento la pressione. Se Dio non adattasse la prova alla forza dell'uomo e non concedesse una via d'uscita, nessuno potrebbe resistere. Commentando le sofferenze di Giobbe, san Gregorio Magno richiama 1 Cor 10,13 e parla della misurazione divina dei colpi secondo le possibilità dell'uomo.
Ciò non significa che l'uomo percepisca sempre soggettivamente la tentazione come facile da superare. La grazia può agire come capacità di perseverare nel grande dolore, possibilità di chiedere aiuto, avvertimento interiore, richiamo delle Scritture, presenza della comunità o opportunità di iniziare la penitenza dopo la caduta.
La demonologia di san Gregorio evita due estremi. Da una parte non riduce la tentazione a processi psichici puramente naturali. Dall'altra non attribuisce al demone la responsabilità di tutte le decisioni umane. L'uomo resta partecipante di una lotta reale, e il suo consenso possiede rilevanza morale.
La distinzione gregoriana chiave tra suggestione e consenso richiede un ulteriore chiarimento terminologico e funzionale. Il termine Suggestio (ossia la suggestione) va inteso non come un atto demoniaco unitario, bensì come un insieme di influssi diretti alle facoltà cognitive e all'immaginazione — insinuazioni, immagini, ricordi, stimoli sensoriali e circostanze esterne che hanno la natura di proposte. Esse sono, nella retorica di san Gregorio Magno, proposte morali in forma grezza: non presentano ancora un atto della volontà, ma mostrano una possibilità, suscitano interesse, avviano il ragionamento o muovono la concupiscenza. Il consenso, invece, è un atto della volontà che fa di tali proposte una propria

[19] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.
[20] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto discusso nei *Moralia in Iob*.

determinazione; è il permesso volontario con cui l'uomo riconosce una data suggestione come principio vincolante di azione. Mantenere questa dicotomia è decisivo: la suggestione demoniaca può essere intensa, insistente e raffinata, ma solo il consenso la trasforma in un atto moralmente imputabile.

Questa dialettica rivela anche l'asimmetria epistemica e morale tra il permettere divino e l'autonomia della scelta umana. San Gregorio, ricorrendo alla descrizione dell'esperienza di Giobbe, indica come il permettere la prova da parte di Dio rientri nell'ordine di una giusta prova e non annulli la libertà della persona. Dio può permettere che giungano all'uomo suggestioni e che questi sia messo alla prova, ma non toglie la capacità di resistenza né conferisce ai demoni la competenza per sottomettere la volontà. Dal punto di vista teologico, ciò ratifica la comprensione classica della governance del bene e del male nell'ambito della Provvidenza: Dio mantiene l'integrità del sancta sanctorum della volontà, pur consentendo che la persona sia messa alla prova. Conseguentemente, ogni attribuzione morale di colpa richiede il previo accertamento se sia avvenuto un autentico consenso o se l'attività sia rimasta nella sfera della suggestione — cioè se l'uomo abbia effettivamente coinvolto la sua volontà.

L'analisi del meccanismo della tentazione nei libri II e IV dei *Moralia in Iob* mette in luce vari gradi e vie della suggestione. San Gregorio distingue tra la tentazione improvvisa, che colpisce l'immaginazione e suscita un pensiero momentaneo, e la tentazione prolungata e sistematica, che cerca di conquistare il consenso mediante il graduale occupare lo spazio della memoria e dell'abitudine. Qui è decisiva la distinzione causale: la suggestione demoniaca agisce di regola per mezzi indiretti — i sensi, l'immaginazione, le inclinazioni del corpo, e perfino mediante l'uso di circostanze sociali — ma non ha mai accesso diretto all'atto della volontà. Ne consegue la necessità di considerare la sequenza psichico-spirituale: le insinuazioni iniziali provocano il riflettere, il quale, lasciato senza il contrasto della grazia o dell'esercizio delle virtù, può condurre al consenso. Ruolo chiave è svolto dalla memoria morale e dalla pratica delle virtù come strutture difensive che rendono difficile allo sviamento ottenere un vantaggio stabile.

L'immagine della «fortezza interiore», che compare nelle meditazioni contenute nei libri XXXI e XXXIV, definisce l'inviolabilità di un certo ambito nell'uomo. San Gregorio non confonde quella fortezza con isolamento o assoluta autosufficienza; si tratta piuttosto di un termine ampio per indicare il luogo in cui la ragione e la volontà, sostenute dalla grazia, conservano autonomia rispetto all'occupazione demoniaca diretta. Tale fortezza non è qualcosa raggiungibile solo per capacità naturali — la sua difesa poggia sulla grazia che concede forza per resistere, sulla memoria della Scrittura, sulla pratica sacramentale e sulla vita comunitaria. In tal modo san Gregorio sottolinea che la resistenza non è mera questione di resistenza psicofisica, ma una struttura spirituale-morale la cui violazione richiede non solo suggestione, ma anche il libero lasciarvi accesso da parte dell'uomo.

Da prospettiva esegetica, il senso dei testi biblici indica complementarità: i passi del libro di Giobbe illustrano il permettere della prova nell'ambito del giudizio divino; 1 Cor 10,13 decide circa un Dio che limita l'intensità della tentazione e apre una via d'uscita; Giac 4,7 invece formula l'appello pratico a resistere a satana. San Gregorio legge questi testi come conferma della sua tesi sull'asimmetria: le Scritture mostrano che la tentazione è reale e spesso forte, che Dio la permette o la limita, e che l'uomo è chiamato a opporvisi. Da questa combinazione ermeneutica deriva un imperativo pastorale — non trascurare le suggestioni, ma neppure trasferire la responsabilità morale alla loro fonte.

Per precisione interpretativa è altresì essenziale fissare i limiti di applicabilità della terminologia gregoriana ai fenomeni mentali contemporanei. Bisogna distinguere nettamente la fenomenologia della tentazione,

che descrive la dinamica della pressione morale sull'immaginazione e sulla volontà, dagli stati in cui la ragione e la volontà sono effettivamente compromesse a causa di malattia o lesione. San Gregorio opera con categorie di deliberazione morale e di consenso libero; là dove manca qualsiasi capacità di deliberare o essa è gravemente deformata, i suoi criteri di imputabilità cessano di valere in modo semplice. Tale distinzione ha conseguenze pratiche: non si deve trasferire senza critica l'intero spettro dei fenomeni psicologici contemporanei nel suo sistema esplicativo, ma occorre mantenere prudenza e umiltà dinanzi alla complessità dei casi, ricordando che il suo pensiero non intraprese una diagnosi medica, bensì una valutazione spirituale-pastorale della responsabilità.

Nel contesto della responsabilità morale san Gregorio formula criteri sottili per graduare la colpa. Anche in presenza di forte intensificazione delle suggestioni resta possibile che l'individuo non sopporti piena responsabilità, se la sua volontà è stata significativamente indebolita; nondimeno, fintanto che esiste la capacità di controbattere e la capacità di resistenza razionale, la responsabilità morale perdura. Da questo punto di vista i sacramenti, la penitenza e la formazione comunitaria non sono meri rimedi cosmetici, ma strumenti reali per rafforzare la fortezza della volontà: non mutano la legge morale, ma accrescono la capacità di realizzarla, rendendo più difficile il passaggio dalla suggestione al consenso. L'ottica pastorale di san Gregorio è dunque al contempo etica e terapeutica: invito alla vigilanza, esercizio delle virtù e ricorso alla grazia non eliminano tuttavia la necessità di una valutazione razionale del grado di colpa nei casi concreti.

Infine è necessario fissare chiari confini interpretativi: il modello gregoriano non è né un determinismo meccanicistico che attribuisce a Dio o ai demoni la responsabilità diretta della scelta umana, né un semplicistico riduzionismo psicologico che spiega le tentazioni come fenomeni esclusivamente naturali. La sua analisi è teologico-pastorale e serve al giudizio morale e alla guarigione spirituale. Non autorizza a riconoscere automaticamente ogni pensiero inquietante come manifestazione demoniaca né ad attribuire colpa per azioni di persone in stati che impediscono l'impegno cosciente nella deliberazione. Inoltre si deve scoraggiare l'interpretazione che mette il demone come causa di tutte le difficoltà morali o sociali; nel ordine gregoriano il male demoniaco è reale, ma collocato in un contesto più ampio della Provvidenza divina e della responsabilità umana.

Sinteticamente: un'analisi approfondita della dialettica gregoriana tra suggestione e consenso mostra un sistema sottile, in cui le insinuazioni demoniache sono reali e potenzialmente pericolose, ma non hanno la forza di imprigionare moralmente la volontà senza la sua partecipazione. Questo ordine della libertà — per così dire il sancta sanctorum della volontà — è custodito dalla grazia, dalla pratica delle virtù e dalla partecipazione alla comunità sacramentale. Dal punto di vista teologico e pastorale ciò conferma la responsabilità dell'uomo per le sue scelte, imponendo al contempo alla Chiesa l'obbligo di discernere, accompagnare e concedere i mezzi necessari a rafforzare quella «fortezza» contro ogni pressione che potrebbe indurre al consenso.

Nella prospettiva gregoriana un ruolo cruciale è giocato dalla dimensione temporale della transizione dalla suggestione al consenso. San Gregorio descrive non tanto una conversione istantanea del pensiero in volontà, quanto un meccanismo prolungato di ricadute, ripetuti riflessi dell'immaginazione e progressivo addomesticamento dei desideri che — se incontrano memoria passiva e mancanza di abitudini virtuose — finiscono col trasformarsi nel tempo in una disposizione inclinante alla scelta. Qui è fondamentale intendere l'abitudine non come esclusione automatica della responsabilità, ma come struttura che aumenta la recettività della deliberazione a certi impulsi: l'abitudine si forma per una serie di piccoli consensi e

rinvii, non per un'"occupazione" esterna unica. Per questo san Gregorio connette la difesa della fortezza interiore con la pratica della memoria morale e l'esercizio delle virtù — elementi che riconfigurano le traiettorie temporali della decisione morale, accorciando lo spazio nel quale la suggestio può annidarsi e anticipando l'effetto cumulativo delle ripetizioni. Da questa ottica l'attribuzione di responsabilità non è funzione soltanto della forza della tentazione, ma anche della durata e della qualità del processo in cui la volontà apprende gradualmente a reagire; ne consegue la possibilità di graduare la colpa secondo la storia del rifiuto o del consenso interiori.

L'applicazione pastorale di questa analisi richiede criteri di discernimento prudenti, che san Gregorio colloca fra vigilanza e umiltà dinanzi alla complessità della condizione umana. La distinzione dovrebbe fondarsi su segni relativamente empirici del processo morale: se il pensiero è una suggestione isolata o una tentazione che ritorna regolarmente; se vi è un ripetuto consentire della volontà alla sua realizzazione; se vi è una ricerca manifesta di mezzi per agire conformemente all'insinuazione; e se la persona mantiene accesso alle pratiche spirituali e alla resistenza razionale. Là dove persiste l'incertezza circa la capacità di deliberazione, san Gregorio prescrive un approccio prudente — accompagnamento, concessione di mezzi di grazia e formazione, e insegnamento delle vie d'uscita — piuttosto che un'affrettata attribuzione dell'intera causa ai demoni. Contemporaneamente, il modello gregoriano impone la collaborazione con competenze mediche e psicologiche ogniqualvolta emergano segnali di disturbi delle capacità razionali-volitive; tale collaborazione è atto di prudenza pastorale, non una sostituzione del discernimento spirituale con una riduzione diagnostica.

Zob.[21][22]

## 1.15 12. Dolcezza apparente e falsificazione del bene

Satana raramente presenta il male come tale. La sua suggestione deve contenere l'apparenza del bene o la promessa di un piacere. L'orgoglio promette grandezza, l'avarizia sicurezza, la gelosia il ristabilimento di una parità, l'inganno il predominio, l'ira la giustizia, la gola l'alleviamento, e la impurità vicinanza o delizia. San Gregorio Magno parla della «dolcezza» somministrata dall'avversario. Ogni vizio possiede un proprio gusto adattato ai desideri dell'uomo. Il superbo sperimenta dolcezza nel pensiero di prevalere sugli altri. L'avaro la prova nella promessa di rimuovere il mancamento. Il geloso si rallegra dello sminuire l'altro. L'ingannatore riconosce nella furbizia un segno di saggezza. Nel quindicesimo libro delle *Moralia in Iob* san Gregorio Magno descrive come l'avversario presenti a diversi uomini differenti «sapori» del male, corrispondenti ai loro vizi dominanti.

Si tratta di una demonologia della falsa interpretazione del bene. Satana non crea il desiderio di sicurezza, giustizia, significato o relazioni. Sfrutta i desideri naturali e li disconnette dal loro fine proprio. Propone un bene parziale a spese di un bene maggiore, un sollievo immediato a scapito della libertà, oppure una giustizia tramutata in vendetta.

Il riconoscimento della tentazione non può dunque limitarsi alla domanda: «Che cosa desidero?». Occorre chiedersi: «In quale ordine desidero questo, a quale prezzo, a spese di chi e verso quale fine?». La stessa azione esteriore può scaturire dall'amore oppure dalla gloria vana. Un dono al povero può essere opera

[21] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i richiami nel capitolo indicano l'estensione verificata del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.

[22] Cfr. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto trattato nei *Moralia in Iob*.

di misericordia, ma può anche servire a costruire la propria immagine. La difesa della verità può nascere dalla cura del bene o dalla necessità di umiliare l'avversario.

La suggestione demoniaca può dunque sfruttare persino la verità e la virtù. San Gregorio Magno avverte ripetutamente contro persone che pronunciano affermazioni giuste in modo inappropriato, con intenzione inadeguata e di fronte a persone inadatte. Il contenuto corretto non santifica automaticamente l'orgoglio di chi parla.

La concezione gregoriana della triplex tentatio (triplice tentazione) va letta come una sottile ripartizione del processo in cui il male «entra» nell'anima non tanto mediante una violenta intrusione, quanto attraverso la trasformazione graduale delle motivazioni e della gerarchia dei fini. Nella terminologia di san Gregorio Magno si possono distinguere tre momenti: l'innalzamento iniziale del desiderio mediante la presentazione di un bene parziale; la fase dell'upodobanie — l'appagamento, nella quale il piacere interiore per la delizia proposta le conferisce un'apparenza di razionalità e accettabilità morale; e il consenso finale della volontà, che consolida la scelta. È fondamentale, per l'analisi, riconoscere che l'appagamento non è mero epifenomeno affettivo, ma una tappa funzionale dell'illusione morale: induce la volontà a percepire la «dolcezza» della conformità tra quel bene proposto e un precedente abitudine o desiderio, con la conseguenza di addormentare la distanza critica. In questo senso l'appagamento agisce come un anestetico della coscienza: non necessariamente altera le ragioni argomentative, ma ne modifica il significato per il soggetto, rendendo meno pungente il costo morale e acuendo la prospettiva dei fini verso il bene parziale, a scapito del bene pieno.

Dal punto di vista esegetico, è significativo che san Gregorio Magno descriva questa dolcezza non come pura affezione interna, ma come esperienza morale radicata nelle relazioni sociali e nelle pratiche religiose. L'appagamento spesso utilizza il linguaggio e le forme delle virtù; nella prassi può assumere la forma della convinzione interna che un'azione sia giusta, misericordiosa o pia. Tale «dolcezza» viene talvolta consolidata dalla comunità, che condivide o conferma l'apparenza del bene. Perciò il riconoscimento della fase dell'appagamento richiede non solo uno sforzo verificativo individuale, ma anche il discernimento delle pratiche comunitarie che possono rafforzarlo. Nel contesto esegetico le *Moralia* indicano che questo momento intermedio è il più insidioso: è esso che trasforma il piacere proposto in una virtù apparente, facendo della proposta seducente una forma stabile di abitudine.

La metafora delle «squame del Leviatano» dal libro XXXI costituisce un'immagine particolarmente pregnante per descrivere il meccanismo dell'ipocrisia come corazza. Il Leviatano, come creatura grande e minacciosa, ha squame che chiudono ermeticamente al contatto; san Gregorio Magno adopera questo motivo per mostrare come l'ipocrisia avvolga la corrosione morale interna con una superficie d'apparenza. Tali squame agiscono su due livelli: individualmente — come difesa dell'individuo contro lo sguardo critico della propria coscienza (il sentimento di impunità, la convinzione dell'infallibilità delle proprie motivazioni); e socialmente — come meccanismo di protezione reciproca tra persone immerse nell'errore. Una comunità ricoperta di «squame» protegge i suoi membri via conferma reciproca delle interpretazioni di intenzioni e azioni, il che ostacola sia l'autoriflessione sia la risposta correttiva dell'ambiente esterno. Questa ipocrisia come crosta simbolica fa sì che una critica autentica venga respinta come ostile, e la penitenza venga vista come la minaccia della perdita di status o della sicurezza comunitaria.

Le conseguenze esegetiche di questa immagine sono di vasta portata. Primo, mostrano l'ipocrisia non come vizio esclusivamente individuale, ma come struttura sociale dotata di una propria dinamica protettiva. Secondo, indicano che i mezzi di riconoscimento e riparazione devono tener conto di questa stratificazione:

la confrontazione con l'ipocrisia richiede azioni che tolgano le «squame» senza chiudere al contempo la via al ravvedimento. San Gregorio Magno, in questo contesto, non propone tecniche semplici di smascheramento; propone un discernimento attento e metodi educativi orientati alla trasformazione del cuore, non allo spettacolare svelamento della colpa, che spesso conduce a un ulteriore ritiro dentro la corazza.

Qui è necessario un distinguo interpretativo tra la discretio gregoriana (discretio, discernimento spirituale) e la diagnostica medica o psichiatrica contemporanea. La discretio in san Gregorio Magno è una pratica spirituale e morale, radicata nella comprensione dell'ordine dei fini, nel discernimento delle intenzioni e nella valutazione dei frutti dell'azione (se servono all'amore e al bene comune). Non è un termine descrittivo riferito a cause fisiologiche o a patologie psichiche, né aspira al modello clinico. Assumendo tale differenza si evita il riduzionismo che circoscriverebbe la tentazione a disturbi neurochimici, ma si evita anche una visione gnostica che opporrebbe spirito e corpo: san Gregorio Magno riconosce la realtà sensibile e corporea come luogo dell'azione della grazia e della tentazione, tuttavia la analizza secondo criteri di gerarchia morale dei fini. In tal modo lo studioso contemporaneo dovrebbe rispettare l'autonomia disciplinare della medicina, lasciando il discorso spirituale di san Gregorio Magno nel suo proprio ambito normativo-pastorale. Parallelamente, il mantenimento di confini interpretativi chiari permette la coesistenza degli approcci: il riconoscimento della necessità di intervento medico non annulla il discernimento spirituale, e il riconoscimento dell'errore spirituale non esclude la necessità di cure sanitarie.

Dalla prospettiva delle *Moralia*, la mimetica demoniaca delle virtù è un fenomeno centrale: il male indossa le vesti della giustizia per operare in loro nome azioni contrarie alla loro essenza. Nel libro IV san Gregorio Magno lancia l'allarme contro «l'angelo della luce» — l'immagine dell'avversario che assume le apparenze della pietà per seminare motivazioni erronee all'interno della sua sfera. La falsa giustizia si manifesta là dove il linguaggio della legge e della rettitudine serve non a ripristinare l'ordine, ma a dimostrare superiorità o a infliggere dolore sotto il pretesto della correzione. La «misericordia tossica», invece, è la forma in cui l'atto di compassione non scaturisce da una vera cura del prossimo, ma dal desiderio di autoesaltazione, dalla costruzione di reputazione o dal mantenimento strumentale del potere sull'altro. In entrambi i casi abbiamo una perversione del telos delle virtù: la virtù conserva i suoi tratti esteriori, ma perde il legame interno con l'amore e la misura, diventando campo di parassitismo del male.

San Gregorio Magno mostra che il criterio che distingue la virtù autentica dalla sua imitazione demoniaca non è tanto la conformità formale alla norma quanto la gerarchia delle intenzioni e i frutti dell'azione — frutti misurabili nella forma dell'umiltà, nell'alleviamento del prossimo, nella disponibilità al sacrificio e nella trasformazione morale duratura.

Alla luce di questa distinzione, la pratica del discernimento richiede una particolare sensibilità verso la «fruttuosità» dell'azione e i suoi effetti a lungo termine per la comunità. Ne deriva anche l'avvertimento pastorale contro mentalità semplificatrici: non ogni critica alle motivazioni deve essere un'accusa, ma neppure ogni lode di un'azione garantisce la sua autenticità. Mt 7,15 e 2 Cor 11,14, richiamati da san Gregorio Magno, offrono una condizione biblica per comprendere la mimetica: i segni esteriori della santità non escludono la presenza di lupi in pelli di pecora; perciò è necessario «conoscere dai frutti» — un criterio di osservazione esteriore delle conseguenze delle azioni applicato nel contesto della disciplina comunitaria e della vita sacramentale.

La sintesi immaginifica dell'Anticristo come «scimmiotto di Dio» nel libro XXXIV può essere letta come la concentrazione dell'intero problema della falsificazione del bene. L'Anticristo, nella rappresentazione

gregoriana, non agisce principalmente mediante un bieco empio, ma attraverso l'imitazione dell'autentica santità: replica forme di culto, imita carismi e si appropria di segni di salvezza, per allontanare le persone dalla vera sorgente della grazia. Questo aspetto «da scimmia» consiste nell'imitare senza partecipare all'essenza; crea un effetto di sacrale superficialità che può trasfigurare pratiche genuine in strumenti di seduzione. È importante notare che in tale analisi l'Anticristo non è solo una figura escatologica, ma un sintomo sociale: da comunità frantumate e indebolite possono sorgere strutture che imitano la Chiesa, usando il linguaggio della pietà per fini contrari al bene interno dei fedeli.

Occorre precisare i limiti interpretativi di questa analisi. Primo, intendere san Gregorio Magno come sempre impegnato a parlare esclusivamente di una realtà demoniaca reale sarebbe una semplificazione; egli spesso usa immagini e personificazioni per descrivere processi morali e pastorali. Secondo, non si devono trasferire indiscriminatamente le sue diagnosi in categorie contemporanee — né sottovalutando il bisogno di assistenza medica, né enfatizzando spiegazioni troppo metafisiche dove bastano analisi psicologiche o sociali. Terzo, non ogni forma di ipocrisia o imitazione della santità dev'essere attribuita all'azione diretta di un demonio; può essere piuttosto esito di debolezza umana, carenze di formazione o errori culturali. L'interpretazione gregoriana dovrebbe quindi servire a un'applicazione critica e formativa: aiutare a riconoscere i meccanismi di falsificazione del bene e indicare vie di riparazione, senza cadere nella demonizzazione dei fenomeni sociali o in una semplice diagnosi psicologica.

Per concludere, è opportuno sottolineare la conseguenza pratica: il discernimento alla maniera di san Gregorio Magno impone la responsabilità comunitaria per togliere le «squame» e purificare le pratiche che consolidano un appagamento che conduce all'illusione del bene. Tale responsabilità non è un'accusa politica, ma una cura pastorale che mira a ripristinare l'ordine dei fini e a proteggere i membri della comunità dalla dolcezza falsa, prima che essa diventi fonte di danno morale permanente.

Vedi[23][24]

## 1.16 13. L'ipocrisia come sdoppiamento demoniaco della persona

Un posto particolare nei Moralia in Iob è occupato dall'analisi dell'ipocrisia. L'ipocrita costruisce una differenza tra ciò che egli è davanti a Dio e ciò per cui vuole passare davanti agli uomini. La sua vita diventa una rappresentazione.

San Gregorio Magno paragona la fama dell'ipocrita a un sogno, in cui il povero si ritiene ricco. Per un istante l'uomo riceve ammirazione, onori e opinioni di santità, ma al risveglio — cioè nel momento del giudizio — scopre che possedeva soltanto l'immagine della virtù. La sua ricchezza esisteva agli occhi degli uomini, non nella realtà.

L'ipocrisia ha un carattere demoniaco, perché si fonda sulla separazione del segno dalla verità. Satana è il padre della menzogna e costruisce l'apparenza del bene priva della sua sostanza interna. L'ipocrita fa ugualmente: si serve del linguaggio dell'umiltà per acquistare gloria, del gesto della misericordia per ottenere dipendenza, oppure dell'retta fede per esaltare se stesso.

Il male penetra qui nelle strutture religiose senza un aperto rifiuto della fede. L'uomo può insegnare correttamente, pregare pubblicamente e difendere la Chiesa, e al tempo stesso fare della religione uno

[23] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo sorgente.

[24] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conforme al contesto trattato nelle *Moralia*.

strumento della propria posizione. È più sottile della persecuzione esteriore, perché usa i segni della santità contro la santità stessa.

San Gregorio Magno è consapevole che particolarmente esposti sono i predicatori e i superiori. L'insegnamento può apportare bene agli ascoltatori e nello stesso tempo nuocere all'insegnante, se alimenta la sua vanagloria. L'uomo può sconfiggere gli avversari della Chiesa con argomenti veri e, al contempo, ferire la Chiesa stessa per l'orgoglio con cui li pronuncia.

Nel libro ventitré dei Moralia san Gregorio descrive i maestri che combattono correttamente gli errori, ma con il modo di parlare e il desiderio della propria fama opprimono la comunità che dicono di difendere. Vincono gli avversari con la verità delle loro parole, e danneggiano la Chiesa con l'orgoglio con cui esse sono proferite.

La categoria gregoriana dello sdoppiamento interno non è mera descrizione di un comportamento cattivo in senso pratico; possiede una dimensione ontologica. Lo sdoppiamento interno indica uno sdoppiamento dell'essere della persona: l'atteggiamento esteriore (persona — la «persona» visibile) e la colorazione interiore della volontà e delle intenzioni (animus/cordis — l'animus/cordis, cioè l'animo/il cuore), che non entrano in un'unità organica. In questo senso la semplicità interiore, che san Gregorio oppone in certo modo, costituisce la totalità dell'uomo — la semplicità del cuore, nella quale segni e intenzioni corrispondono tra loro. Inteso ontologicamente, lo sdoppiamento interno è dunque la mancanza di proporzione tra ciò che è visibile e ciò che è essenziale; non è solo un cattivo comportamento, ma un modo di essere in cui l'uomo diventa «due» rispetto all'unità più fondamentale della persona: l'unità della volontà e del segno. Tale diagnosi ontologica permette a san Gregorio di mostrare che l'ipocrisia nuoce non solo moralmente, ma strutturalmente — frantuma la possibilità dell'incontro con Dio, che chiama l'uomo nella sua integrità.

Il meccanismo con cui il demonio sfrutta l'apparenza del bene opera secondo la regola della sostituzione del segno alla realtà. San Gregorio mostra ripetutamente che Satana non rende reale il bene, ma ne imita i segni, creando un'imitazione che acquista potere quando viene accolta dal contesto sociale e culturale religioso. Questo meccanismo ha una dimensione distributiva: l'apparenza del bene, una volta riconosciuta e premiata dall'approvazione umana, diventa strumento di ricompensa sociale — una cortina che assicura un ulteriore esercizio della cattiva volontà. In pratica ciò significa che l'ipocrita, indossando la maschera della virtù, diventa uno strumento che consolida lo sdoppiamento non solo in sé, ma lo diffonde all'interno della comunità, dove i segni della santità perdono la forza della loro testimonianza.

L'esegesi dell'immagine delle «squame del Leviatano» nel libro trentacinque dei Moralia è particolarmente eloquente per questa analisi. San Gregorio usa l'immagine di una creatura potente con un guscio esterno che protegge e nasconde il suo interno; queste squame svolgono la funzione di corazza, ma non si identificano con la vita interiore. L'ipocrita similmente si riveste della corazza esteriore della santità — gesti liturgici, segni di penitenza, parole d'umiltà — che però non corrispondono alla sostanza spirituale. Così nasce il male corazzato: una conchiglia senz'anima che si muove in mezzo alle pecore e può ferire il gregge. L'analisi delle squame in san Gregorio indica dunque l'aspetto mimetico e strumentale: l'ipocrisia, copiando le forme esteriori della santità, nasconde il vuoto e lo fa strumento per perforare le strutture comunitarie.

Da questa immagine deriva una conseguenza esegetica rispetto al testo biblico: il paragone con il Leviatano incardina l'ipocrisia nella narrazione della potenza e del pericolo descritti in Giobbe. Il richiamo al corpo possente e alle sue squame (Gb 41,6–14) serve in san Gregorio come tipologia di forme sostitutive del

male, che sono pericolose non perché distruggano apertamente, ma perché imitano e perciò infiltrano. Tale lettura tipologica non identifica però automaticamente ogni bene apparente con un'azione diabolica; al contrario — lascia al lettore il criterio della semplicità del cuore come misura di autenticità. La domanda salmica sui fondamenti (Ps 11,3) viene in questo contesto letta come un appello alla vigilanza: quando il fondamento della vita comune è corroso dalla ripetuta presenza di uno sdoppiamento interno, la comunità perde stabilità.

La distinzione tra deformazione dell'intenzione e disturbi clinici è in questa analisi fondamentale. San Gregorio non usa categorie psichiatriche moderne; la sua individuazione riguarda l'operare della volontà rispetto al segno. Perciò, per lui l'ipocrisia è soprattutto una decisione moralmente formata — anche se può essere schermata dall'incoscienza o dall'autoinganno — che assume la forma di una maschera. Analogamente agli stati di sdoppiamento descritti oggi, si può indicare una somiglianza strutturale (frattura interna), ma occorre separare nettamente l'analogia dalla identificazione: secondo san Gregorio le malattie mentali non sono né prova di un'azione demoniaca, né manifestazione automatica di colpa morale. Tale confine è necessario teologicamente e pastoralmente: non si può confondere la colpa morale e la responsabilità con la sofferenza e il disturbo della personalità.

Nel contesto dell'intenzionalità san Gregorio risolve anche le questioni dei gradi di consapevolezza. Esiste un'ipocrisia consapevole — la scelta della maschera per profitto o per potere — e un'ipocrisia in cui l'uomo è gradualmente ingannato dalle proprie apparenze fino al punto di credere realmente al proprio teatro. Entrambe le forme conducono alla stessa conseguenza morale e ontologica: la perdita della semplicità. Questa distinzione è importante per la valutazione morale e la forma della correzione: le scelte consapevoli richiedono pena e riparazione, mentre l'autoinganno richiede conversione e guarigione della coscienza. San Gregorio ammonisce inoltre che solo Dio conosce la profondità del cuore; il discernimento umano deve essere prudente, ma non passivo di fronte al danno arrecato alla comunità.

Occorre sottolineare giustamente le implicazioni teologiche dello sdoppiamento interno per la vita sacramentale e la fede ecclesiale. Lo sdoppiamento interno non invalida il segno del sacramento in sé, il quale conserva la sua efficacia esteriore secondo le forme celebrate; tuttavia l'efficacia della grazia rispetto al cuore richiede la cooperazione della semplicità. San Gregorio pare suggerire che i sacramenti possano diventare nelle mani dell'ipocrita uno strumento per consolidare l'apparenza: ricevuti senza la dovuta semplicità, restano segni che confermano soltanto un'identità esteriore. La conclusione è un avvertimento contro la configurazione in cui liturgia e pietà funzionano come «squame» — efficaci esteriormente, ma sterili nei frutti spirituali.

La dimensione escatologica dell'ipocrisia in san Gregorio si mostra nel libro trentuno attraverso il concetto dei membri dell'Anticristo. Qui l'ipocrisia è descritta come attributo di coloro che imitano l'umiltà dell'Agnello per realizzare in realtà l'orgoglio della Bestia. Questa imitazione dell'umiltà diventa una maschera escatologica: imitatio humilitatis serve a introdurre un regno falso. Tuttavia è importante una comprensione ristretta dell'assegnazione escatologica: non ogni persona che agisca talvolta con motivazioni non autentiche viene subito etichettata come «membro dell'Anticristo». San Gregorio riserva tale categoria a atteggiamenti duraturi e sistemici, che costituiscono un ribaltamento decisivo dell'ordine cristologico — quando l'apparenza dell'amore serve alla sottomissione e al dominio autoritario.

Ne derivano chiare delimitazioni ermeneutiche. Interpretare lo sdoppiamento interno come semplicemente «mancanza di sincerità» semplifica la diagnosi e dimentica il suo peso ontologico. Non si possono nemmeno ridurre tutte le difficoltà pastorali all'accusa di essere «membri dell'Anticristo»: san Gregorio

vede spazio per la riparazione, la correzione e la misericordia, purché la diagnosi consideri il grado di colpa e la struttura interna della persona. L'uso dell'immagine del Leviatano ha altresì carattere di monito e tipologia, non di meccanicismo: la presenza della corazza non esaurisce il tema dell'azione della grazia, che è sempre superiore a ogni corazza.

Le implicazioni per la vita comunitaria sono molteplici. Primo, è necessaria vigilanza rispetto a ciò che in sostanza dovrebbe servire alla santità — ufficio, predicazione, preghiera — quando questi segni vengono disgiunti dalla genuina semplicità. Secondo, la tutela dei fondamenti della comunità richiede una correzione e una disciplina premurose, il cui scopo è il ripristino dell'unità della persona, non la sua esclusione come essere umano. Terzo, la pedagogia spirituale dovrebbe porre l'accento sulla formazione della semplicità del cuore — e non esclusivamente sulla correttezza esteriore — affinché i segni sacri non divengano «squame» usate per conseguire potere o onori.

In conclusione: l'interpretazione gregoriana obbliga a distinguere e ad agire con prudenza. Lo sdoppiamento interno è un male sistemico e pericoloso, perché usa mezzi del bene contro il bene; riconoscerlo richiede l'analisi delle intenzioni, dell'abitudine e degli effetti nella vita comunitaria. Tuttavia san Gregorio non esorta a una sospettosità paranoica verso i fratelli, ma alla lotta per l'unità del cuore attraverso i mezzi sacramentali e spirituali della Chiesa — per scoprire e restaurare la semplicità interiore che permette ai segni di indicare veramente la realtà di Dio.

Una delle dimensioni meno esposte, sebbene chiave, dello sdoppiamento interno in san Gregorio è la struttura del cosiddetto «cuore duplice» come spostamento della gerarchia degli affetti e dei fini morali. Non si tratta soltanto di indossare esternamente gesti di virtù, ma di una sostanziale riorientazione della volontà: il bene del prossimo, l'umiltà e l'obbedienza cessano di essere i moventi primi dell'azione per cedere il posto al desiderio di riconoscimento, al controllo o alla salvaguardia della propria posizione. Di conseguenza i segni cristiani, sebbene ancora riconoscibili, smettono di esprimere la semplicità del cuore e diventano accessori di una gerarchia interna dei fini degenerata. Questo spostamento non è atto unico, ma processo di formazione della volontà, in cui la scelta libera coopera con l'abitudine: il graduale assuefarsi a motivazioni di interesse personale conduce alla fissazione di un «secondo» ordine degli affetti, che genera una reale sproporzione morale tra segno e realtà.

Questa trasformazione interna ha la sua implicazione retorica e simbolica: il linguaggio della virtù, le forme del culto e le pratiche pastorali possono essere usurpate e usate strumentalmente. San Gregorio non scorge soltanto la falsità dell'atto, ma anche la perversione del simbolo — ai segni autentici si attribuisce una funzione di legittimazione del potere personale o del prestigio, così che parlare di umiltà serve al suo contrario. Il risultato è l'erosione della fiducia comunitaria e la difficoltà dei fedeli a leggere i segni; gli stessi segni mantengono il loro valore ontologico, ma perdono la loro portata evangelica se prevalgono in essi motivazioni strumentali. Da qui la formazione spirituale non può limitarsi all'insegnamento delle pratiche esteriori: essa deve mirare alla trasformazione degli affetti, per ricondurre ad accordo parola, gesto e amore disinteressato, senza identificare il processo di riparazione con una mera tecnica correttiva.

Nell'economia morale di san Gregorio è altresì importante distinguere la responsabilità alla luce del progressivo coinvolgimento: lo sdoppiamento interno può nascere da scelte minute che, per autoinganno, si trasformano in un habitus stabile, e pertanto richiedono un tono di discernimento diverso rispetto ai casi di azione strumentale consapevole. Questa dimensione della gradualità ha conseguenze pratiche e teologiche — non attenua la gravità del male, ma indica la necessità di tener conto della formazione della coscienza e della possibilità della conversione. La libertà della persona resta agente; perciò il ritorno

alla semplicità interiore è possibile mediante la conversione della volontà e la riparazione degli affetti, e non solo mediante la smascheratura delle maschere esteriori. In questa prospettiva la critica gregoriana dell'ipocrisia diventa una chiamata alla ricostruzione dell'unità interna della persona, in cui i segni tornano a essere vero riflesso della vita trasformata dalla grazia.
Zob.[25][26]

## 1.17 14. „Il corpo del diavolo" come organizzazione sociale del male

Uno degli elementi più originali della demonologia di san Gregorio Magno è il concetto di «corpo del diavolo». Esso costituisce un'analogia negativa rispetto al Corpo di Cristo. Cristo è la Testa della Chiesa, e i fedeli ne sono i membri. Allo stesso modo il diavolo diventa capo di coloro che per superbia, ingiustizia e consenso alla menzogna si assimilano a lui.
Non si tratta di un'incarnazione mistica del diavolo né di un'unione sostanziale degli uomini malvagi con il demone. «Corpo» indica la comunità di azione, di desideri e di orientamento. Gli uomini diventano membri dell'avversario quando compiono le sue opere e consolidano la sua logica nel mondo.
San Gregorio Magno adopera questa concezione nell'interpretazione del Behemot e del Leviatano. I mostri biblici significano Satana, ma anche la collettività degli uomini ad esso legata per mezzo della superbia. I potenti che opprimono i più deboli sono «membri del diavolo superbo». I falsi dottori diventano la sua bocca. I persecutori sono le sue mani. Le persone che si proteggono reciprocamente nel male costituiscono le sue squame. Coloro che con la lusinga sostengono un potere ingiusto diventano la base della sua potenza sociale.
Questo concetto permette a san Gregorio Magno di passare dal peccato individuale al male istituzionale. Il demone non costruisce una società dal nulla. Compone i consensi umani. Un uomo brama il potere, un altro il guadagno, un terzo la sicurezza, il quarto la vendetta, il quinto il riconoscimento sociale. I loro diversi motivi possono essere organizzati in un unico sistema di oppressione.
L'unità del male non richiede una totale identità tra gli uomini. Possono odiarsi, rivaleggiare e invidiarsi, e tuttavia perseguitare concordemente gli innocenti. San Gregorio Magno osserva che gli orgogliosi sono divisi tra loro, ma sanno agire unanimemente contro i giusti. Il loro consenso non discende dall'amore, ma dall'opposizione comune al bene.
Nella sua forma ultima la comunità degli empi costituisce il corpo escatologico dell'Anticristo. L'Anticristo non è, secondo san Gregorio Magno, una seconda incarnazione simmetrica rispetto all'Incarnazione di Cristo. È un uomo totalmente consacrato all'opera dell'avversario e una concentrazione storica di processi che già si sviluppano nel mondo: superbia, inganno, falsi segni, violenza, lusinghe e apostasia.
L'interpretazione gregoriana del «corpo del diavolo» va letta primariamente come categoria ecclesiologica: essa è l'immagine negativa della forma sociale e strutturale di essere della Chiesa. In questa prospettiva un singolo atto di empietà non basta a trasformare una persona in membro di quel corpo; è necessario il consenso volontario all'orientamento della vita contro la verità e l'amore, che poi trova espressioni esteriori nei legami reciproci con altri dalle medesime disposizioni. I libri II e IV delle Moralia in Iob mostrano che san Gregorio Magno concepisce l'appartenenza a quel «corpus» come un processo di inclusione sociale e morale: superbia e ipocrisia generano regole di cooperazione, e la cooperazione rafforza e diffonde la

[25] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i richiami nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni non presenti nel testo di fonte.
[26] Zob. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto trattato nei Moralia in Iob.

superbia. In questa dinamica il concetto decisivo è quello di consenso — non necessariamente una piena identificazione conoscitiva con tutti gli aspetti del male — che consente l'inclusione nella rete di rapporti contro la giustizia.

L'analisi di „membra diaboli" (le membra del diavolo) alla luce dei libri II e IV indica i meccanismi funzionali di tale rete. San Gregorio Magno distingue diversi «membri» a seconda delle funzioni svolte: la parola, la mano, l'occhio, il cuore — ciascuno dei quali corrisponde a specifici ruoli socio-morali: insegnamento falso, violenza, sorveglianza, motivazioni del cuore. Il meccanismo d'inclusione avviene attraverso riti di conferma (lusinghe, compromessi), attraverso la circolazione di argomentazioni e pratiche che si confermano a vicenda, e mediante la creazione di una cultura in cui il rifiuto della verità viene punito con la marginalizzazione. Tale anatomia dei «membri» non è statica: i ruoli possono spostarsi, e l'appartenenza si consolida per abitudine e istituzionalizzazione, il che rende più difficile il riconoscimento e la correzione.

Behemot e Leviatano nei libri XXXI e XXXIV non servono soltanto a illustrare la potenza demoniaca in sé; i loro elementi anatomici svolgono la funzione di modello della coesione sociale del male. I «tendini» e i «legami» del Behemot possono essere letti come analogia delle reti di patronato e dipendenza che legano insieme diversi attori intorno a interessi comuni. Le «squame» del Leviatano, invece, rendono metaforicamente le protezioni reciproche — il silenzio condiviso, la difesa della reputazione, la costruzione di narrazioni giustificatorie — che rendono certi ordini difficili da smantellare. Infine il «cuore» di tali creature simboleggia il centro che anima la comunità dell'inverso: il sopprimere i rimorsi, l'immergersi ostinato nella propria ragione e la resistenza alla luce della verità. San Gregorio Magno mostra dunque che la caratteristica dei sistemi malvagi non è tanto la forza tecnica, quanto l'indurimento morale e la capacità di autoconferma interna.

Da questa lettura esegetica deriva una distinzione essenziale: la descrizione anatomica di Behemot e Leviatano è metaforica e serve a mettere allo scoperto meccanismi sociali, non a una classificazione letterale dei demoni. Tanto più va respinta con fermezza la tentazione di identificazioni eccessive o la riduzione di fenomeni umani e sociali a semplici etichette demoniache. San Gregorio Magno stesso tratta queste immagini come ausili per il discernimento della natura delle strutture malvagie, non come istruzioni per provare la presenza di demoni in ogni situazione sociale complessa. Tali limiti ermeneutici sono necessari per mantenere l'equilibrio fra la critica delle istituzioni e la responsabilità pastorale della Chiesa.

Le conseguenze esegetiche per la teologia della Chiesa sono duplice. Primo, il «corpo dell'avversario» come struttura sociale sottolinea che la Chiesa deve riconoscere il male non solo a livello di difetti morali individuali, ma anche come sistema che sfrutta le inclinazioni umane per costruire forme durature di oppressione. Ciò richiede sia vigilanza dottrinale sia strumenti istituzionali razionali per il riconoscimento e la riparazione delle patologie. Secondo, l'opposizione a quel corpo esige un'analogia positiva adeguata: la Chiesa come Corpo di Cristo possiede la sua struttura di connettività e di «vincolo reciproco», il cui mezzo è la pratica comunionale sacramentale e l'amore, elementi in grado di smantellare la logica delle «squame» e dei «legami» demoniaci.

A livello pastorale emerge la necessità di un discernimento preciso: l'avvertimento riguardo al «corpo del diavolo» non può servire da pretesto per una inquisizione morale generalizzata o per l'uso strumentale del potere. Al contrario — il discernimento dovrebbe spingere la Chiesa verso pratiche di riparazione comunitaria, a una disciplina fondata sulla verità e sulla misericordia e alla protezione di coloro che sono oppressi sistematicamente. In questo senso la demonologia gregoriana si fa teologia della riforma:

l'identificazione delle strutture malvagie genera l'obbligo di trasformare il modo in cui la comunità regola l'autorità, coltiva la verità e pratica la correzione fraterna.

Va inoltre sottolineato il meccanismo del «rafforzarsi reciproco nell'errore», che san Gregorio Magno mostra come dinamica autoalimentante delle comunità immorali. Quando gli individui ricevono conferme delle proprie azioni da altri — mediante lusinghe, sanzioni istituzionali, assegnazione di ruoli — la falsità diventa parte della pratica comune. Tale conferma reciproca svolge il ruolo di un «laminato» epistemologico resistente alla critica: le norme errate acquisiscono lo status di norma. Perciò una delle battaglie fondamentali della Chiesa consiste nel ripristinare criteri di verità e di giustizia laddove operano meccanismi di difesa reciproca della colpevolezza.

Nella considerazione dell'Anticristo come coronamento di questa organizzazione san Gregorio Magno indica la logica della concentrazione: non si tratta di un sistema chiuso, nuovo rispetto alla storia ordinaria, ma di un punto in cui i processi fin qui operanti raggiungono un'intensità catastrofica. In tale lettura il criterio per riconoscere l'Anticristo rimane principalmente teologico — riferito all'opposizione a Cristo, ai falsi segni e all'apostasia di massa — e non sociologico o psicologico. Mantenere questo confine è necessario per non ridurre l'escatologia a speculative politiche né alla diagnosi di patologie individuali.

È altrettanto importante la comprensione morale dell'«ipocrisia» come meccanismo d'inclusione: l'ipocrisia consente la partecipazione simultanea alla liturgia o ad azioni apparentemente buone e alla partecipazione a strutture che a quel bene si oppongono. Per questo san Gregorio Magno sottolinea che la lotta contro i membra del diavolo non richiede solo l'allontanamento del peccatore, ma la purificazione delle pratiche e delle istituzioni in modo da privare l'ipocrisia della sua efficacia. Nel concreto ciò riguarda la trasparenza, la responsabilità e la formazione delle coscienze, affinché un presunto scrupoloso rispetto delle forme esteriori non occultino la partecipazione alla violenza e all'ingiustizia.

In riferimento alle conseguenze sociologiche bisogna rifiutare paralleli semplicistici tra il «corpo del diavolo» e specifiche organizzazioni pubbliche o categorie politiche. L'analisi di san Gregorio Magno ha carattere critico-diagnostico verso ogni ordine che si oppone alla giustizia divina; i suoi strumenti servono a rilevare e a curare pratiche, non a stigmatizzare retoricamente. Nella prassi il dovere teologico è distinguere: riconoscere la colpa oggettiva e i processi strutturali e insieme impegnarsi a trasformare tali strutture verso il bene comune.

Infine, i limiti ermeneutici dell'interpretazione di san Gregorio Magno esigono umiltà intellettuale: le sue immagini sono consapevolmente analogiche e omiletiche, costruite al servizio dell'insegnamento morale e della mobilitazione alla penitenza. Accoglierle senza tener conto del contesto letterario e teologico rischia la distorsione. Perciò la lettura delle Moralia in Iob deve coniugare il rigore storico-critico con la sensibilità pastorale, riconoscendo la forza della metafora per descrivere il male comunitario, ma rispettando anche i confini tra metafora e documentazione di fatti sociali. Solo così il concetto di «corpo del diavolo» conserverà la sua potenzialità diagnostica, senza diventare strumento di abusi o di semplificazioni inadeguate.

L'impostazione di san Gregorio Magno sulla «collettività degli empi» va letta come analisi del fenomeno della massa coesa nel male non attraverso un'ideologia omogenea, ma mediante meccanismi pratici e simbolici di consolidamento. Nelle Moralia in Iob egli spiega come l'anonimato della folla e i rituali pubblici dell'onore favoriscano la neutralizzazione dei rimorsi: quando gli individui sono inseriti in un corpus anonimo, la responsabilità si dissolve e gli incentivi esterni — lusinghe, titoli, cerimonie condivise — fungono da cemento sociale. Questa dinamica è specifica: non nasce necessariamente da un piano di

un singolo leader, ma dall'accumulo di obblighi reciproci e di modelli di pratica che mantengono uno status quo contrario alla verità. Di conseguenza la «molteplicità dei condannati» si manifesta come forza di resistenza alla riforma; la sua persistenza non dipende solo dalla potenza dei singoli, ma dal modo in cui il riconoscimento pubblico e la routine dell'agire quotidiano legittimano il male e lo rendono difficile da superare. San Gregorio Magno mostra al contempo che tale moltiplicarsi dell'opposizione assume una dimensione escatologica: esso non è soltanto un fenomeno sociale, ma crea lo spazio in cui è possibile la concentrazione dei processi contrari al regno di Dio.

Di fronte a questa comprensione dell'Anticristo come culmine dei processi di opposizione diventa necessario un rigoroso distinguo interpretativo. Il riconoscimento dei fenomeni escatologici deve basarsi su criteri teologici — apostasia di massa, abilità nel contraffare i segni e istituzionalizzazione della menzogna — e non sull'uso di categorie mediche o di etichette politiche temporanee. La diagnosi di san Gregorio Magno è morale-teologica: descrive i meccanismi che inducono gli uomini a entrare in una rete di cooperazione contro il bene, non i sintomi di disturbi psichici né un programma di agitazione politica. Da ciò deriva che la prassi della Chiesa dovrebbe coniugare la disciplina del discernimento con procedure pastorali e canoniche — cioè con la cura della formazione delle coscienze, la trasparenza delle istituzioni e la responsabilità pubblica — invece di ricorrere a imputazioni demoniache semplificate contro gli avversari. Tale atteggiamento conserva la responsabilità morale della parola e del giudizio, previene abusi retorici e rende possibile la ricostruzione efficace della comunità dove la «collettività degli empi» abbia consolidato consuetudini erronee.

Vedi[27][28]

## 1.18 15. Le squame del Leviatano: solidarietà nel negare la verità

L'immagine delle squame del Leviatano è una delle metafore sociali più profonde di san Gregorio Magno. Le squame sono dure, chiuse e aderenti l'una all'altra. Proteggono il corpo del mostro dall'essere trafitto. Allo stesso modo gli ingiusti si proteggono a vicenda dalla verità.

Uno giustifica l'altro. Il superiore copre il sottoposto perché trae vantaggio dalle sue azioni. Il sottoposto adulla il superiore perché attende una ricompensa. I membri del gruppo trasformano il linguaggio descrittivo affinché ciò che è ingiusto appaia necessario, prudente o conforme al bene comune. La critica viene rappresentata come tradimento, e la contrizione come debolezza.

Ogni squama separata sarebbe più suscettibile di essere trafitta. Il loro aderire crea tuttavia un'armatura. Questa è un'accurata analisi del meccanismo sociale del negazionismo. L'individuo può nutrire dubbi, ma l'ambiente rafforza la sua giustificazione. Col tempo l'intero sistema perde la capacità di accogliere la correzione.

San Gregorio mostra che l'ammonimento è efficace soltanto dove l'uomo è disposto ad ammettere la colpa. La Parola di Dio agisce come una spada, ma non può penetrare un cuore protetto da successive strati di giustificazioni. Non perché la Parola di Dio sia debole, ma perché Dio non distrugge la libertà umana.

La penitenza lacera le squame. L'uomo cessa di parlare il linguaggio della giustificazione collettiva e riacquista la responsabilità personale. La confessione del peccato è quindi non solo un atto individuale: può costituire una rottura con la solidarietà demoniaca del gruppo.

[27] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'estensione verificata del commento, senza attribuire a Gregorio citazioni non presenti nel testo sorgente.

[28] Cfr. Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto trattato nelle Moralia in Iob.

La metafora delle squame del Leviatano nell'interpretazione gregoriana non funziona tanto come descrizione estetica quanto come rigoroso strumento diagnostico. Prendendo un passo del Libro di Giobbe come punto di partenza, san Gregorio trasforma l'immagine biologica in una categoria moral-teologica: le squame non sono esclusivamente una protezione corporea, ma una struttura relazionale la cui caratteristica fondamentale è la «tenuta» — l'assenza di una fessura, di un luogo permeabile attraverso cui potrebbe penetrare il soffio della vita. Questa «tenuta» va intesa innanzitutto come vincolo strutturale della volontà e del ragionamento; non si tratta di un aggregato accidentale di persone impegnate in opere simili, ma dell'ancoraggio reciproco nella difesa dell'errore. In tale tenuta è contenuto contemporaneamente l'elemento di chiusura ermetica dinanzi alla critica, all'ammonimento e alla grazia — dunque non solo la mancanza di una «perdita» informativa, ma una reale resistenza esistenziale all'azione dello Spirito Santo. Analizzando questo meccanismo conviene distinguere due piani correlati ma separabili: il linguaggio delle pratiche protettive e il linguaggio identitario. Il primo piano comprende l'insieme delle pratiche — giustificazioni reciproche, silenzi, trasformazione della critica in accusa di tradimento — che rendono efficace la tenuta. Il secondo riguarda il modo in cui gli individui si costituiscono attraverso l'appartenenza allo strato di squame: essere «dentro» assume una dimensione ontologica, diventando parte dell'identità morale. San Gregorio osserva che non è un atto occasionale che determina l'appartenenza, ma la continuità degli impegni e dei vincoli reciproci — una rete in cui ciascuno diventa a sua volta «scudo» dell'altro, proteggendo dall'ammonimento salvatore e dalla correzione. Tale scudo non è soltanto metafora di tutela della reputazione; è uno strumento mediante il quale la libertà morale subisce un progressivo deformarsi, e la resistenza diventa una caratteristica stabile della comunità.

Alla luce dei libri di *Moralia in Iob* (Commentario morale sul Libro di Giobbe) — in particolare II, IV, XXXI e XXXIV — si può sviluppare l'idea che questa durezza collettiva abbia un carattere demonologico non come possesso diretto di ciascun membro da parte del demone, ma come produzione di una realtà relazionale favorevole alle azioni demoniache. San Gregorio distingue costantemente l'azione demoniaca dalla determinazione assoluta dell'uomo: il demonio tenta, la durezza prende; l'influsso demoniaco esiste certamente, ma la sua «forza» si manifesta soprattutto in contesti in cui gli uomini stessi si confermano e consolidano il male a vicenda. In tal modo la solidarietà nel negare la verità non è solo un difetto morale, ma anche un contributo ontologico alla costruzione del «corpo» del diavolo — non come entità materiale, bensì come struttura di esistenza comune che si oppone all'iniziativa della grazia. Questa prospettiva permette a san Gregorio di parlare di comunità demoniaca senza ridurla a un'organizzazione o istituzione formale: basta il reciproco dire-sì e la scelta costante della via della menzogna.

È esegeticamente rilevante intendere l'allegoria delle squame come stratificata: l'immagine giobbea indica persistenza e resistenza, ma san Gregorio sposta l'accento dall'indistruttibilità materiale alla capacità del sistema di autosostentarsi mediante l'incorporazione reciproca nell'ingiustizia. Questa interpretazione richiede che il lettore non comprenda le squame come una barriera fisica neutra, bensì come insieme sociale e morale al tempo stesso. Da questo punto di vista si comprendono meglio i collegamenti con la descrizione psalmica del «cuore indurito» o con l'immagine profetica dei tradimenti sociali — san Gregorio integra questi motivi tradizionali per mostrare che l'orgogliosa isolamento e la mutua protezione sono la risposta sintetica dell'uomo all'invito alla conversione.

Il contesto storico in cui san Gregorio formula questo pensiero gioca un ruolo nell'esegesi spirituale. In qualità di pastore della Chiesa nelle realtà di trasformazione tardoantiche e alto-medievali, osserva i meccanismi del patronato, della clientela e delle abitudini corporative che favorivano la formazione di

«reti protettive» a fronte di pratiche inadeguate. La sua riflessione non è dunque moralismo astratto, ma reazione a fenomeni reali: la facilità con cui si costituiscono sfere «interne» immuni alla critica e i numerosi incentivi istituzionali che rafforzavano tale resistenza. Occorre però sottolineare che san Gregorio non riduce le cause a condizioni sociali — la sua analisi ritorna sempre sull'importanza della responsabilità individuale e del dono della libertà: creare le squame è atto di volontà, non soltanto effetto di una costrizione esterna.

La distinzione teologica tra la «durezza» gregoriana e le categorie psicologiche contemporanee richiede precisione interpretativa. San Gregorio parla di durezza come di uno stato morale e spirituale in cui ragione, memoria e volontà sono corrose dal peccato; questo concetto si fonda su un'antropologia sacramentale e della grazia, che presuppone la possibilità e la necessità dell'azione dello Spirito Santo. Non si deve assimilare ciò a una diagnosi medica o clinica: la durezza in san Gregorio significa il rifiuto dell'azione divina mediante la persistente conferma del male, non un disturbo delle funzioni psichiche. Si possono talvolta descrivere analogie superficiali — per esempio la ripetitività dei comportamenti — ma l'approccio gregoriano opera con categorie di colpa, conversione e grazia. In pratica esegetica è dunque necessario separare, da un lato, l'analogia ausiliaria che aiuta a comprendere i meccanismi di cooperazione, e dall'altro conservare un netto confine: l'interpretazione moral-teologica non può essere mediaticamente spiegata mediante la psicologia contemporanea.

Elemento importante della riflessione è anche la valutazione delle possibilità e dei limiti nello spezzare tale «tenuta». I testi di san Gregorio indicano che l'apertura avviene tramite l'atto di coraggio morale di una persona che decide di accettare pubblicamente la verità e di ammettere la colpa; tuttavia le conseguenze di tale atto dipendono dalla reciprocità: se gli altri seguono, la struttura si disgrega; se non seguono, la trasformazione può restare isolata. Questa dinamica distingue nettamente la colpa individuale e la responsabilità collettiva: le squame non si rompono da sole, ma possono essere spezzate dall'azione della grazia nell'uomo, che trova la sua espressione ecclesiale. Dal punto di vista teologico non si tratta dunque di una conversione meramente privata; essa diventa efficace nei confronti della struttura solo quando attiva i meccanismi riparativi della comunità — il che richiede a sua volta autentica penitenza e correzione pubblica. Qui emerge la sottigliezza del linguaggio di san Gregorio: egli non garantisce lo sfaldamento automatico delle squame per un gesto isolato, ma mostra le condizioni in cui la grazia può condurre a una svolta.

Va inoltre delineato il confine delle autorizzazioni interpretative: la metafora delle squame non deve servire come teoria sociologica universale né come strumento per etichettare avversari politici o sociali come «corpo del diavolo». San Gregorio impiega l'immagine per insegnare sulla natura del peccato e sulla necessità della penitenza; la sua critica è mirata e pastorale. Accogliendo questa linea interpretativa, l'ermeneuta dovrà evitare due errori: la sovrainterpretazione che trasformerebbe le squame in spiegazione di ogni fenomeno collettivo, e l'abuso retorico in cui la somiglianza metaforica si muta in etichetta disumanizzante dell'avversario. Mantenere questo equilibrio è condizione per una lettura fedele dell'intento gregoriano.

A livello di pratica per un'eventuale ricezione del testo nel ministero pastorale e nella riforma comunitaria, san Gregorio propone strumenti delicati: riconoscere gli schemi difensivi, ammonimenti mirati, l'incoraggiamento al riconoscimento pubblico del peccato e al rinnovamento morale. Non si tratta di prescrizioni procedurali, ma di indicazioni di carattere pastorale e teologico — volte a invertire il meccanismo della difesa reciproca e a ripristinare la pervietà della relazione con Dio. Tuttavia

l'interpretazione di tali raccomandazioni deve tenere conto della specificità storica e contestuale delle realtà gregoriane, evitando una trasposizione schematica senza riflessione sulle differenze epocali.
In chiusura di questo approfondimento conviene enunciare una regola interpretativa per la lettura della metafora gregoriana: trattare le squame del Leviatano come strumento diagnostico moral-ecclesiale complesso, che unisce elementi antropologici, relazionali e demonologici. L'interpretazione deve rispettare l'orizzonte originario dell'autore — la cura pastorale per la condizione delle anime e per le strutture reali della comunità — e la prudenza di fronte a sintetici anacronismi. Così l'immagine delle squame resta non solo una pungente esortazione contro l'indifferenza verso la verità, ma soprattutto un invito alla ricostruzione responsabile delle relazioni che restituiscano la pervietà del soffio vitale fra i fedeli.
Cfr.[29][30]

## 1.19 16. Potere, adulazione e unità demoniaca

san Gregorio Magno è particolarmente sospettoso nei confronti dei pericoli spirituali connessi al potere. Il potere in sé non è cattivo. Può servire all'ordine, alla protezione dei deboli e al bene comune. Diventa però particolarmente esposto all'orgoglio, poiché offre all'uomo prove esteriori della propria importanza. Quanto più qualcuno possiede, tanto maggiori appaiono le preoccupazioni, i desideri e le possibilità di perdita. L'uomo potente può divenire schiavo della posizione che apparentemente detiene. La sua mente viene dispersa da molteplici affanni, e l'orgoglio si nutre dei segni di rispetto. Allora il Behemot divora i pensieri mondani che si moltiplicano.
Intorno al potere ingiusto si crea un ambiente di adulatori. L'adulazione è una forma sociale di menzogna. L'uomo non dice ciò che ritiene vero, ma quello che gli apporterà vantaggio. Il principe smette di ricevere correzione, e i servi smettono di agire secondo coscienza. Entrambe le parti rinsaldano a vicenda la propria schiavitù.
san Gregorio Magno descrive anche gli uomini dotti che subordinano la verità conosciuta al vantaggio terreno. La loro sapienza, simboleggiata dai raggi del sole o dall'oro, viene gettata ai piedi del Leviatano. Nel libro XXXIV dei *Moralia in Iob* egli spiega che gli uomini illuminati possono sottomettersi all'avversario mediante adulazione verso potenze maligne, orgoglio intellettuale oppure l'uso delle Scritture per creare dottrine false.
La struttura sociale demoniaca ha infatti bisogno non solo della forza, ma anche di interpretazione. La violenza deve essere chiamata ordine, l'avarizia amministrazione, l'orgoglio autorità, e la menzogna prudenza. Un ruolo particolarmente importante è svolto da coloro che forniscono al male il linguaggio della giustificazione.
Centrale per l'interpretazione sociale gregoriana dell'attività demoniaca è il concetto di corpo dell'avversario — l'immagine di una unità corporea e organizzata del male. In questa prospettiva il male non è soltanto un insieme di trasgressioni separate, ma una reale congerie di membra il cui legante è spesso una specifica relazione di potere e adulazione. L'analisi di questa relazione richiede la distinzione di due funzioni: potestas (potestas: forza organizzante e dominante) e adulatio (adulatio: adulazione, funzione integrante e di salvaguardia). La potestas attribuisce direzione, assegna gradi e ripartisce compiti; l'adulatio invece maschera le contraddizioni interne e elimina i meccanismi correttivi, creando una sorta di «pelle»

[29] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo fonte.
[30] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto discusso nelle *Moralia in Iob*.

protettiva per il corpo del male. Si tratta di categorie morale e socio-teologiche che san Gregorio Magno impiega per mostrare come il peccato individuale possa essere trasformato in una struttura durevole di resistenza alla grazia.

Il meccanismo che unisce questi due elementi è di natura sistemica. La potestas senza adulatio è fragile: la tirannide si regge sulla costrizione e può essere rovesciata dalla resistenza collettiva o dalla forza della grazia. Tuttavia, quando al potere si aggiungono gli adulatori, nasce uno strato che soffoca i rimproveri di coscienza ed elimina la critica, il che dal punto di vista morale significa tappare le vie della correzione. L'adulatio non è mera supportazione passiva; essa ricostruisce attivamente la percezione delle azioni del padrone — trasforma la violenza in «ordine» e l'egoismo in «saggezza del governo». Così gli adulatori operano come legante tra le diverse membra del corpo dell'avversario: rimuovono le tensioni, levigano le contraddizioni e creano l'illusione dell'armonia. Per questa illusione san Gregorio Magno ritiene corresponsabili sia coloro che stanno al vertice sia coloro che li servono — entrambi i gruppi partecipano alla schiavitù della volontà.

L'allegoria delle scaglie del Leviatano nei *Moralia in Iob*, libro XXXIV, serve qui come strumento di pensiero particolarmente efficace. Le scaglie formano un rivestimento esterno impenetrabile, capace di respingere i colpi e proteggere l'interno. In senso morale esse sono metafora dei meccanismi istituzionali e sociali che ostacolano l'accesso alla grazia e alla vera correzione. san Gregorio Magno adopera questa immagine per mostrare che non si tratta solo di singoli atti o di cadute isolate — si tratta di una resistenza sistematizzata in cui ogni elemento rinforza gli altri. Di conseguenza, per contrastare un tale corpus è necessario comprendere sia le scaglie superficiali (adulazione, ideologie) sia le articolazioni che le connettono (tra individui: dipendenze, patronati, strutture d'onore). Esegeticamente ciò implica che i testi biblici e le immagini gregoriane del Leviatano non si riferiscono esclusivamente alla potenza del male in senso metafisico, ma ai modi in cui il male organizza la propria biologia sociale — i propri «membri».

Il passaggio dall'orgoglio individuale all'unitas malorum (unità dei mali) in san Gregorio Magno è un processo graduale, sebbene dalle conseguenze violente. L'orgoglio iniziale dell'individuo, pur essendo in sé un peccato personale, può divenire contagioso man mano che l'ambiente trova conveniente quella superbia. In questa dinamica è essenziale il concetto di «guadagno morale»: sia il sovrano sia i suoi adulatori ricevono benefici immediati — il potere conserva l'apparenza di legittimazione, gli adulatori ottengono sicurezza e status. L'espansione di questo scambio comporta una revisione delle norme: ciò che inizialmente era respinto come immorale diventa pratica comune. In questa trasformazione san Gregorio Magno vede il nucleo dell'unità sociale del male — non è più necessaria una coerenza intenzionale manifesta; basta un meccanismo che ricompensi selettivamente il conformismo ed elimini la critica. Da qui la unità morale associata all'immagine del male escatologico è meno una coesione ideologica che una cooperazione funzionale di interessi, mantenuta dalla potestas e dall'adulatio.

Nell'analisi di questo passaggio è necessaria una netta distinzione di categorie: «corruzione della volontà» versus «disturbi clinici». La critica gregoriana riguarda una patologia della volontà — un danno alla capacità di scegliere il bene dovuto a inclinazioni persistenti verso atti di superbia e auto-esaltazione. Questa è una categoria moral-spirituale: un volontarismo dominato dal piacere del dominare, reso resistente all'ammonizione. Non è tuttavia questione di medicina né di eziologia psichiatrica; san Gregorio Magno non diagnostica personalità secondo criteri clinici. Mantenere questa distinzione ha conseguenze importanti per l'interpretazione del testo: non si devono trasferire nella sua analisi termini contemporanei

della psichiatria né interpretare le descrizioni gregoriane come osservazioni dirette di disturbi mentali. Le sue immagini servono alla valutazione morale e pastorale, non alla classificazione medica.

Il trattamento dettagliato del ruolo degli adulatori come «ali dello struzzo» mostra la sottigliezza dell'economia della colpa in san Gregorio Magno. Lo struzzo simboleggia due aspetti: la simulazione della virtù e la puerile apparenza di protezione. Gli adulatori imitano la virtù — tacciono sui difetti, imitano discorsi di lealtà, si presentano come custodi della reputazione — ma le loro «ali» non proteggono dalla caduta; al contrario, la consolidano. san Gregorio Magno vede in ciò la simulazione morale, che è peggiore dell'azione malvagia esplicita, perché impedisce la conversione sia del padrone sia dello stesso adulatore. L'adulazione non è quindi tanto un prezzo pagato al potere, quanto uno strumento di perversione morale: attraverso l'imitazione del bene produce una cecità collettiva verso il male. In prospettiva esistenziale ciò conduce a uno stato in cui il corpus diaboli non ha bisogno di un piano manifesto — basta che ciascuno adempia il proprio ruolo nel sostenere il sistema di illusioni.

Le implicazioni escatologiche di questa struttura non sono meno importanti. san Gregorio Magno interpreta il corpus come preparazione della scena per il regno dell'Anticristo, non in senso di schema politico, ma come culmine sintetico della resistenza sistematizzata contro Dio. L'Anticristo è per lui l'espressione simbolica della perfezione di questa coesione demoniaca: quando potestas e adulatio raggiungono la piena cooperazione, creano le condizioni per cui le istituzioni umane diventano strumenti di un'unità chiusa contro l'ordine divino. Occorre sottolineare che questo quadro ha una dimensione moral-escatologica, non prognostico-politica: l'avvertimento riguarda la trasformazione delle anime e dei meccanismi sociali che rendono la responsabilità umana meno capace di accogliere la grazia.

L'esegesi morale che san Gregorio Magno applica comporta anche conseguenze interpretative: le immagini bibliche — Leviatano, rinoceronte, struzzo — funzionano come tipologie etiche, non come descrizioni letterali della storia sociale. Letti insieme ai libri dei *Moralia in Iob* (tra gli altri II, IV, XXXI, XXXIV) mostrano che l'autore costruisce simmetrie morali: forza ↔ adulazione, apertura ↔ apparenza, accecamento individuale ↔ cecità collettiva. Nella lettura di questi testi si deve evitare la reificazione delle immagini — non trattarle come unica chiave interpretativa di tutte le forme di potere, ma come strumento per rilevare i meccanismi della resistenza spirituale. In pratica esegetica ciò implica prudenza verso l'allegorizzazione letterale e il mantenimento del criterio del sensus moralis (sensus moralis: senso morale) come guida interpretativa.

Il contesto storico gregoriano favorisce la comprensione del perché l'immagine del corpo dell'avversario potesse essere così pregnante. In condizioni tardoantiche e altomedievali le istituzioni ecclesiastiche e secolari spesso erano intrecciate da reti di patronato, onore e fedeltà clientelare. san Gregorio Magno, esperto delle realtà di corte e delle pratiche amministrative, vede in queste strutture materia suscettibile di sfruttamento demoniaco — non per una critica delle istituzioni in sé, ma per i meccanismi di corruzione morale che facilitano la formazione di una «pelle» che protegge il male. Questo contesto storico non giustifica però un determinismo antropologico: san Gregorio Magno continua a presupporre la possibilità di conversione e di rinnovamento delle istituzioni mediante disciplina morale e penitenza.

Per concludere è necessario tracciare chiaramente i confini dell'interpretazione. Primo, la descrizione gregoriana delle strutture del male non riduce tutte le forme di potere al corpo dell'avversario; egli distingue tra il potere che serve e il potere che schiavizza. Secondo, le immagini usate nei *Moralia in Iob* hanno carattere normativo e formativo — il loro scopo è risvegliare la coscienza e indicare vie di rinnovamento, non fornire una teoria sociologica. Terzo, l'applicazione di queste idee negli studi

contemporanei richiede disciplina interpretativa: il sensus moralis e la tipologia gregoriana possono servire a uno sguardo critico sui meccanismi del potere, ma senza trapiantarvi categorie cliniche o politiche moderne. Infine, l'interpretazione escatologica deve essere trattata come un appello alla vigilanza morale e alla riforma, non come istruzione per l'identificazione di un «nemico» intellettuale o politico.

In sintesi, il corpo dell'avversario in san Gregorio Magno si mostra come una struttura complessa, nella quale potestas e adulatio non solo cooperano, ma generano condizioni autoriproduttive della persistenza del male. L'analisi di questa relazione rivela i meccanismi di resistenza alla grazia e il percorso per cui l'orgoglio individuale si trasforma in unità collettiva del male. Il sensus moralis (sensus moralis: senso morale) rimane qui l'approccio fondamentale di comprensione: le immagini e le allegorie dei *Moralia in Iob* possiedono primariamente una forza formativa, indicando la direzione dell'azione delle anime e delle comunità verso il rinnovamento.

Vedi[31][32]

## 1.20 17. Eresia e male dentro la Chiesa

san Gregorio Magno spesso interpreta gli amici di Giobbe come eretici. Il loro pericolo consiste nel fatto che non dicono esclusivamente menzogne. Molte delle loro affermazioni sono vere se isolate dalla situazione, ma vengono applicate in modo errato. Difendono la giustizia di Dio in maniera tale da rendere ingiusto Dio nei confronti dell'innocente che soffre.

L'eresia non è dunque solo un insieme di enunciati falsi. Può nascere da uno sbandamento delle proporzioni, dall'estrazione della verità dalla sua totalità, dalla sua applicazione senza carità o dal trasformare una prospettiva parziale nell'unica chiave interpretativa. Satana non deve sempre suggerire una menzogna totale. Spesso è più efficace usare un frammento di verità contro la pienezza della verità.

san Gregorio Magno scorge altresì il male che agisce all'interno della comunità fedele alla retta fede. L'uomo può professare la corretta fede e vivere secondo la logica dell'avversario. Può combattere l'eresia e insieme essere superbo, crudele e assetato di gloria. Per questo il confine tra il Corpo di Cristo e il «corpo del diavolo» non può essere ridotto a una mera appartenenza esterna.

La Chiesa rimane santa per Cristo, per lo Spirito Santo e per i doni della salvezza, ma nella sua comunità visibile si trovano persone dalle motivazioni diverse. Un membro carnale della Chiesa può diventare strumento di tentazione per il giusto. Un chierico può predicare la verità per la propria gloria. Un superiore può usare l'autorità per difendere l'ego. La comunità può difendere la propria reputazione a spese della persona offesa.

Perciò la demonologia di san Gregorio Magno possiede una forte dimensione autocritica. Il male non è situato unicamente fuori della Chiesa, nei pagani, negli eretici o nei persecutori. Può agire tra i fedeli, sfruttando parole, uffici e simboli sacri. È particolarmente pericoloso quando riceve una legittimazione religiosa.

La categoria gregoriana di «corpo del diavolo» (corpo dell'avversario) va letta non come mera metafora polemica, ma come teoria socio-spirituale sistematica: è una prospettiva costitutiva nella quale individui di formale appartenenza alla comunità ecclesiale si organizzano in una struttura che opera contro l'unità ecclesiale. Nelle Moralia in Iob questa prospettiva ha carattere sia descrittivo sia normativo. Descrive

[31] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i richiami nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo sorgente.

[32] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto discusso nei *Moralia in Iob*.

un fenomeno reale — l'esistenza di persone le cui motivazioni e azioni le fanno diventare strumenti del Leviatano — e contemporaneamente indica criteri di discernimento e comportamento di fronte a tale fenomeno. L'essenza di questa categoria non è quindi una semplice dicotomia «dentro/fuori», ma il rilevare che la comunità ecclesiale visibile può contenere elementi spiritualmente alienati, che agiscono come membri di un unico organismo antagonista rispetto a Cristo.

san Gregorio Magno localizza il fondamento di questo male interno nell'orgoglio — superbia (termine latino che indica l'orgoglio). Per lui la superbia non è soltanto un vizio del carattere, ma una deformazione fondamentale dell'intelletto e della volontà, che si traduce in una deformazione dell'interpretazione della verità. Nella pratica del teologo-pastore ciò significa che la superbia trasforma il possesso di un vero elemento dottrinale in uno strumento di autocontrollo e di auto-esaltazione: il frammento di verità viene innalzato al di sopra della totalità della rivelazione, e il giudizio personale si atteggia a giudice della comunità. Questa superbia opera in due modi: intellettualmente, quando certi enunciati delle Scritture o formule dottrinali vengono ristretti a un'interpretazione privata; moralmente, quando il dovere dell'amore del prossimo viene ridotto alla difesa della propria reputazione o dei privilegi istituzionali. Così la superbia diventa il meccanismo di formazione del «corpo del diavolo» — non aggiungendo menzogna, ma rivalutando la verità al di sopra della carità e dell'umiltà.

Conseguenza di tale concezione di superbia è un'ira interna, spesso repressa dietro la maschera della pietà, che infine si traduce in aperte scissioni. san Gregorio Magno mostra coerentemente il processo in cui la collera nascosta — inizialmente opposizione interiore, invidia, orgoglio offeso — viene istituzionalizzata attraverso retorica e rituali. Questo processo ha tre fasi: l'ostinazione nascosta (indurimento di coscienza di fronte ai rimorsi), l'istituzionalizzazione della collera (creazione di reti d'influenza e alleanze) e la manifestazione in attività che distruggono l'unità (accuse pubbliche, separazioni, falsi giudizi). I riferimenti a Giobbe nelle Moralia in Iob servono qui da modello: gli amici di Giobbe pronunciano verità estratte dal contesto, ma la loro azione finale — la mancanza di compassione e comprensione — mostra come la collera e l'auto-giustificazione possano distruggere l'unità fraterna. san Gregorio Magno vede dunque una correlazione tra la retorica della giustezza e l'avvizzimento morale dell'amore del prossimo.

Nella lettura gregoriana le figure dei Sabei e dei Caldei vanno intese tipologicamente, non etnograficamente. I Sabei in questo schema funzionano come figura di coloro che seguono la novità cultuale e la spettacolarità esterna, abbandonando la pietà autentica della fede umile e imitativa. I Caldei invece compaiono come figura di coloro che tentano di «spiegare» il mistero divino con eccessiva fiducia nella sapienza umana, con interpretazioni astrologiche o sistematiche che corrompono l'umiltà della fede. In entrambe le tipologie è essenziale che la loro dottrina e pratica «divorino» il patrimonio spirituale dei fedeli: disperso l'attenzione dalla narrazione salvifica, resa conflittuale la comunità attorno a spiccioli controversi, oppure promossa una forma di vita contraria ai principi della misericordia e del sopportare la croce. Tale interpretazione trova sostegno nei libri che san Gregorio Magno sceglie come exempla — là dove discute le tentazioni, i ragionamenti scolastici o i falsi culti — e gli consente di delineare i criteri di riconoscimento dell'azione interna generatrice di eresia.

La tensione escatologica in questa analisi è duplice e va separata con precisione dall'apocalitticismo sensazionalistico. Primo, san Gregorio Magno assume che nei periodi finali (o nei periodi di crisi) i meccanismi del «corpo del diavolo» si intensifichino: la simulazione della santità, le interpretazioni contorte delle Scritture e le manipolazioni organizzative sono allora strumenti che «preparano» la manifestazione delle forze di ingiustizia descritte nella Lettera ai Tessalonicesi (2 Tess 2,3–12). Secondo,

però, in lui non c'è un'automatica identificazione di specifiche istituzioni o persone con l'Anticristo; egli piuttosto vede un lungo processo di preparazione spirituale, in cui numerosi membri imitano la santità per conseguire influenza sulle anime. Tale approccio mette in guardia dall'accettazione ingenua della pietà esteriore e incarna l'appello a un maggiore discernimento: la falsa pietà può avere conseguenze escatologiche, poiché serve da strumento di inganno che accelera, ma non determina definitivamente, la rivelazione delle «potenze» dell'ingiustizia.

È essenziale sul piano interpretativo separare nettamente il discernimento spirituale gregoriano dalla diagnosi medica. san Gregorio Magno impiega categorie demoniache, morali e pastorali nell'ambito di una comprensione teologica della colpa e della grazia; non si tratta dunque di una descrizione dello stato somatico o psicologico inteso in senso medico. Nella pratica pastorale egli riconosce la debolezza umana, la malattia o l'oppressione come possibili strumenti di esperienza e purificazione, ma la ribellione ostinata, l'atteggiamento ostile permanente del cuore e la superbia persistente qualificano il campo dell'azione spirituale dell'avversario. Perciò ogni estrapolazione gregoriana alle diagnosi psicologiche contemporanee sarebbe anacronistica: si può usare un'analogia psicologica in modo ausiliario per comprendere la dinamica del comportamento, ma non va confusa con la sua valutazione teologica. Nella pratica ciò comporta anche un limite etico: non ogni sofferenza e nessuna emozione turbata sono prova di un'infiltrazione demoniaca — spesso si tratta di prove o malattie che richiedono cura premurosa e diagnosi medica.

Da ciò deriva un criterio concreto di azione: il discernimento spirituale, secondo san Gregorio Magno, deve coniugare consapevolezza della verità con la pazienza della carità. La critica ai membri interni del «corpo del diavolo» non deve mirare a purificare mediante l'eliminazione, ma alla correzione e al miglioramento tramite l'istruzione, l'ammonizione e, se necessario, la pena giusta — sempre però con l'intenzione della riparazione e dell'amore verso la verità. In tal modo san Gregorio Magno rifiuta soluzioni rivoluzionarie e violente, che possono facilmente entrare al servizio della stessa superbia che si intende combattere. La sua demonologia intraecclesiale è quindi insieme una teologia dell'umiltà: indica che anche le azioni volte a difendere la verità devono essere impregnate di pazienza e umiltà, per non divenire un ulteriore anello del «corpo del diavolo».

Occorre infine tracciare chiaramente i limiti interpretativi: la comprensione di san Gregorio Magno non giustifica l'identificazione acritica di persone concrete o istituzioni contemporanee con membri dell'Anticristo né consente il semplice trasferimento delle tipologie dell'Antico Testamento sulla mappa politico-confessionale dei nostri tempi. Le sue figure (Sabeo, Caldeo) operano come strumenti euristici per riconoscere tendenze spirituali, e il loro impiego richiede di tener conto del contesto storico: la polemica del VI secolo, la struttura del potere ecclesiastico e le sfide dottrinali concrete di quel periodo determinano il modo in cui san Gregorio Magno formula le sue diagnosi. L'umiltà interpretativa impone di considerare tanto l'approccio allegorico delle Moralia quanto l'intenzione pastorale dell'autore: lo scopo è la tutela e la riparazione del Corpo di Cristo, non la creazione di un elenco di condanne contro persone reali senza il proposito del loro ritorno alla conversione.

In sintesi, un'analisi approfondita della concezione gregoriana del «corpo del diavolo» rivela un meccanismo complesso, nel quale l'orgoglio opera una rivalutazione della verità, l'ira interna avvia processi di separazione e le figure tipologiche bibliche servono a riconoscere le forme di distruzione del patrimonio spirituale. In questa prospettiva il male all'interno della Chiesa è principalmente una prova di fede, un banco di prova per la pazienza e l'amore dei credenti; la risposta dovrebbe unire un deciso

discernimento a una delicatezza pastorale e a una speranza duratura di rinnovamento tramite l'umiltà e la grazia.

san Gregorio Magno richiama l'attenzione sui meccanismi specifici di legittimazione istituzionale attraverso i quali il «corpo del diavolo» acquista resistenza alla riparazione: uffici, rituali e linguaggio liturgico possono essere usati non tanto come mezzi di salvezza quanto come copertura per azioni contrarie allo spirito del Vangelo. Non si tratta di una critica semplice alle forme esteriori, ma di un'analisi del modo in cui la pratica sacramentale e la terminologia ecclesiale, strappate al contesto della penitenza e dell'amore, cominciano a mascherare motivazioni egoistiche. Quando l'autorità dell'ufficio diventa garante della reputazione anziché del servizio, e la tradizione è citata selettivamente per mantenere una posizione, le strutture stesse cessano di favorire il rinnovamento del cuore e iniziano a riprodurre schemi di potere difensivo. Nelle Moralia in Iob tale processo non è riconosciuto semplicemente come un difetto tecnico delle istituzioni, ma come sintomo di indurimento spirituale che assume la forma della legittimazione religiosa dell'immoralità.

Di conseguenza san Gregorio Magno insiste su criteri procedurali e pastorali di discernimento: le interventi devono essere preceduti da un accurato riconoscimento, da prove e — soprattutto — dall'intenzione riparatrice. Il discernimento non sostituisce il diritto né il contrario; dovrebbe piuttosto completarlo attraverso l'istruzione, l'ammonizione e, se del caso, le pene come misure terapeutiche per la comunità. Egli attribuisce particolare importanza al test degli effetti dell'insegnamento e della vita: l'autenticità della pietà si verifica nell'amore verso il prossimo, nel sopportare la croce e nell'umiltà dell'ufficio. La disciplina priva dell'obiettivo della conversione facilmente riproduce lo stesso meccanismo di vendetta che si voleva reprimere; perciò la politica riparativa deve coniugare chiarezza dottrinale con pazienza e percorsi concreti di reintegrazione nella comunità.

La giustificazione teologica di queste istanze si trova nell'alternato sottolineare la santità della Chiesa e il suo pellegrinaggio sulla terra. Il male dentro la comunità san Gregorio Magno lo interpreta come prova che chiama a una pazienza purificatrice e a una riforma insieme dei cuori e delle strutture. Nel piano pratico ciò significa che la critica istituzionale deve mantenere una ermeneutica della speranza: lo scopo non è delegittimare gli uffici, ma riformarli mediante la conversione e il ripristino della loro funzione servizievole. Tale prospettiva impedisce la riduzione delle analisi a una facile demonizzazione e richiede al lettore contemporaneo delle Moralia sia rigore intellettuale sia umiltà pastorale.

Vedi.[33][34]

## 1.21 18. Persecuzione e controllo mediante la paura

Il diavolo agisce nella società non solo attraverso la seduzione e le lusinghe, ma anche mediante la violenza. Può servirsi di governanti, giudici, della folla, del sistema punitivo e dell'esclusione sociale per costringere l'uomo all'apostasia.

san Gregorio Magno interpreta le sofferenze della Chiesa come un prolungamento della prova di Giobbe. Il diavolo cerca prima di toccare i beni esterni, poi il corpo e infine la fede. Lo scopo non è il puro infliggere dolore. La sofferenza mira a provocare il consenso al male: la bestemmia, l'abbandono della verità, la lusinga o il silenzio.

[33] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni non presenti nel testo di fonte.

[34] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto trattato nelle Moralia in Iob.

Il persecutore può uccidere il corpo, ma non può senza il consenso dell'uomo mutare la sua volontà. Perciò il martirio è vittoria anche quando esteriormente l'avversario trionfa. Il diavolo ha il potere di infliggere la ferita, ma non conquista il cuore.

Una forma più sottile di violenza è la paura di perdere posizione, reddito, riconoscimento o relazioni. L'uomo colto può compiacere il potere non perché minacciato fisicamente di morte, ma perché desidera conservare un vantaggio. Allora il sistema esterno si congiunge a un vizio interno. La struttura del male opera perché sa trovare nell'uomo il desiderio appropriato e farne un punto di leva.

san Gregorio Magno non contrappone dunque il «male personale» al «male sociale». La pressione sociale agisce attraverso i desideri interni, e i vizi personali producono istituzioni. L'avarizia degli individui costruisce il sistema di sfruttamento, la paura sostiene il silenzio ingiusto, l'orgoglio genera una gerarchia di disprezzo, e la lusinga protegge il potere dalla verità.

- Il passaggio dalla tentazione occulta alla persecuzione palese deve essere letto in san Gregorio non come una tappa lineare, meccanica, ma come una costellazione dinamica di atti liberi e di condizioni esterne significative. La tentazione nascosta — come moto iniziale della passione o come la seduzione della ragione — crea una struttura interna di vulnerabilità; la persecuzione esterna mette in moto invece uno strumentario che mira a sfruttare e a rendere visibile quella vulnerabilità. Il momento chiave interpretativo qui è comprendere che solo la relazione fra inclinazione personale (desiderio di conservare i beni, paura della vergogna, tendenza all'accondiscendenza) e il mezzo sociale di pressione (minaccia di perdita dell'incarico, esclusione, violenza) rende la minaccia un reale «controllo» psicospirituale. san Gregorio considera tale relazione come una strategia coordinata del nemico: il sistema esterno non agisce invano se non incontra nel cuore dell'uomo punti di presa — al contrario, vi trova una leva efficace che trasforma la tentazione in azione.
- Per comprendere questa trasformazione è necessario approfondire la distinzione fra timor servile e timor puro. Il timor servile in san Gregorio appare come paura strumentale, subordinata al desiderio di evitare la pena o la perdita di vantaggi; paralizza il discernimento, restringe la prospettiva alle categorie «cosa guadagno / cosa perdo», e favorisce il compromesso della coscienza. Il timor puro, invece, è una relazione con Dio che, pur contenendo un elemento di disagio dinanzi al male, apre la volontà alla conversione e al coraggio dell'amore; non è subordinato al calcolo sociale. Nella prospettiva gregoriana il nemico spirituale ama rafforzare ed esporre il timor servile, facendone uno strumento di controllo: non desidera tanto che l'uomo semplicemente si smarrisca, quanto che per paura di sé scelga il silenzio, la menzogna o il conformismo.
- La meccanica di questo «controllo» contiene alcuni elementi ripetuti che si possono ricavare dalle analisi di san Gregorio. Primo — la selezione del punto di pressione: l'avversario sfrutta ciò che è prezioso per la singola persona (patrimonio, status, famiglia, possibilità di agire pubblicamente). Secondo — l'escalation dell'incertezza: mediante la minaccia di arbitrarietà delle punizioni, mediante il clamore e l'umiliazione crea un clima di imprevedibilità che indebolisce la capacità di un discernimento a lungo termine. Terzo — il restringimento dell'attenzione: la paura riduce la cura alla salvaguardia immediata dei beni, il che a sua volta ostacola pratiche spirituali e secolari che richiedono tempo e coraggio (preghiera, colloquio, solidarietà). san Gregorio ravvede qui conseguenze pastorali: la comunità lasciata senza mezzi di resistenza crolla non per la superiorità della forza fisica, ma per la dispersione della capacità morale e spirituale di perseverare.

- In questa ottica la violenza non appare soltanto come violazione esterna; è anche una tecnica di usurpazione dell'immaginazione e della memoria comunitaria. Le narrazioni costruite dalla paura — che mantenere lo status quo protegga i deboli, che l'opposizione porterà soltanto rovina — acquistano autorità quando diventano pratica quotidiana di auto-protezione. san Gregorio osserva che tali pratiche hanno carattere rituale: l'evitamento della verità, la legittimazione silenziosa dell'ingiustizia, l'adattamento del linguaggio alle norme oppressive — tutto ciò cementa la struttura della dominazione, che dopo un certo tempo comincia a funzionare indipendentemente dal persecutore originario. Di conseguenza la persecuzione diviene un elemento di riproduzione sociale e non mero episodio occasionale.
- La metafora del Leviatano nelle *Moralia in Iob* fornisce una chiave utile per comprendere la dinamica interna della destabilizzazione, il cui scopo è la perdita della pace del cuore. In san Gregorio il Leviatano non si limita a rappresentare un potente nemico esterno; è piuttosto l'immagine di una passione e di un'aggressività gigantesche che si insinuano dentro l'uomo, spezzando l'armonia della ragione, della memoria e della volontà. Ciò che dall'esterno appare come un impero di violenza, dall'interno prende la funzione di «fantasma intimidatorio» — l'immaginario della minaccia permanente, che riproduce la paura anche nei momenti di sicurezza. Il risultato è un deficit durevole di pacifica concentrazione, necessaria per la preghiera e il discernimento della coscienza; senza questa il cuore diventa campo di scontri e non spazio d'incontro con Dio.
- Da questo punto di vista conviene distinguere l'attacco come evento e l'oppressione come deformazione prolungata delle relazioni spirituali. L'attacco può essere spettacolare; l'oppressione è sottile e graduale. La descrizione gregoriana della fissazione duratura del potere dell'Anticristo — usando la metafora del corpo organizzato contro i fedeli — indica che l'oppressione ha carattere strutturale: colpisce pratiche di pietà e di misericordia distribuite nel tempo, rovinando il loro strato comunitario. Perciò la lotta contro l'oppressione non può limitarsi ad atti eroici di coraggio di singole persone; richiede il rinnovamento di pratiche comunitarie che ristabiliscono la resistenza morale e spirituale.
- Esegeticamente questo filo di pensiero impone di interpretare con prudenza i passi di Giobbe in cui la sofferenza si presenta come prova. Nella lettura gregoriana non ogni incontro con il dolore è automaticamente un ruggito demoniaco; ciò che importa è invece come la sofferenza come circostanza viene utilizzata da persone e strutture. Nella pratica ermeneutica conta dunque il contesto: la sofferenza suscita nel cuore umiltà e fiducia, oppure funziona come strumento di pressione volto a spezzare la volontà e a rendere l'uomo complice dell'ingiustizia? Una domanda formulata così sposta l'accento dalla questione «Dio permette?» alla domanda «come la costellazione sociale e spirituale ha risposto all'esperienza del dolore?».
- Storicamente lo sguardo di san Gregorio doveva essere intriso dall'osservazione di meccanismi reali di potere: patronato, minaccia politica, legami clientelari e reputazione, che nella società tardoantica determinavano l'essere o il non essere dell'individuo. Da questa prospettiva si comprende che la paura di perdere beni o posizione non era per san Gregorio un esempio astratto, ma una categoria pastorale viva. Quest'esperienza plasmandone la vigilanza verso situazioni in cui il desiderio di conservare lo status poteva trasformarsi in un limite morale alla libertà. Per l'interprete contemporaneo ciò significa che l'analisi gregoriana è insieme diagnosi spirituale e antropologica — diagnosi di fili concreti di connettività sociale che il nemico può sfruttare.

- I confini di tale lettura devono essere chiaramente fissati. Il linguaggio demonologico gregoriano opera con categorie di cause morali e spirituali; non è un linguaggio naturalistico né medico. Perciò nell'interpretazione delle sue immagini bisogna evitare di trasferirvi direttamente le categorie mediche contemporanee. In altre parole: dove san Gregorio descrive meccanismi di vulnerabilità e di pressione, il commentatore può per analogia indicare fattori che aumentano il rischio di sottomissione per paura, ma non è lecito ridurre le descrizioni gregoriane alla sintomatologia di malattie mentali né, al contrario, identificare ogni forma di ansia con l'azione del demone.
- Da ciò derivano implicazioni interpretative pratiche: teologia demonologica e medicina conservano la propria autonomia, ma stanno l'una di fronte all'altra in una relazione complementare. La teologia si occupa della valutazione delle scelte morali, dell'analisi delle cause spirituali e del discernimento pastorale intorno alla colpa e alla libertà; la medicina analizza processi somatici e condizionamenti dei processi ansiosi e propone mezzi terapeutici. Nella trattazione di casi che suscitano incertezza interpretativa, i criteri di distinzione devono restare chiari: la portata e il carattere della pressione sociale, la capacità di ritorno alla raison d'être della comunità, la presenza di un'azione intenzionale volta a spezzare la coscienza — sono indicazioni proprie della lettura gregoriana; i sintomi somatici, il decorso clinico e la risposta all'intervento terapeutico — sono dominio medico.
- Infine, l'accoglimento di questa dicotomia non significa dispersione della responsabilità pastorale. Al contrario: l'analisi di san Gregorio mostra che il ministero pastorale deve rafforzare pratiche che restituiscano alla pace del cuore la priorità sul calcolo della paura. Questo compito richiede ancora un confine interpretativo netto: non bisogna attribuire demonizzazione dove è necessaria l'opera sulle strutture sociali e sulla consapevolezza morale. La categoria demonologica ha senso quando indica sistemi e azioni di poteri mal collocati, che sfruttano la paura come strumento di cattività del cuore; non dovrebbe servire come eziologia che sostituisce la necessaria riflessione sulle condizioni politiche ed economiche.
- Concludendo: una lettura gregoriana approfondita mostra che la paura come strumento di persecuzione ha soprattutto funzione strumentale — distrugge la libertà trasformando il buon desiderio (sicurezza, cura, riconoscimento) in una forza che chiude il cuore. Il riconoscimento di questa trasformazione richiede una ermeneutica sottile che distingua il timor servile dal timor puro, legga il Leviatano come metafora della tempesta interiore che turba la pace del cuore e tracci confini chiari fra l'analisi teologica dell'oppressione e la diagnosi clinica. Un tale ampliamento interpretativo non attenua la responsabilità storica della Chiesa né sostituisce la cura medica; al contrario, rende possibile un discernimento spirituale più pieno e forme più efficaci di cura pastorale verso coloro la cui libertà è stata sottoposta a «controllo» mediante la paura.

Vedi[35][36]

## 1.22 19. L'Anticristo come concentrazione del male disperso

Nelle ultime libri dei *Moralia in Iob*, soprattutto nel commento al Behemoth e al Leviatano, la riflessione di san Gregorio Magno assume una dimensione escatologica. I mostri indicano il diavolo, ma anche la sua azione storica e sociale, che raggiungerà una particolare intensità nell'Anticristo.

[35] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i rimandi nel capitolo indicano l'ampiezza verificata del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni non presenti nel testo sorgente.

[36] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — secondo il contesto trattato nelle *Moralia in Iob*.

L'Anticristo non appare improvvisamente come una realtà totalmente separata dalla storia precedente. È la culminazione di processi già presenti: superbia, falsa sapienza, seduzione mediante segni, potenza politica, persecuzione e sottomissione degli uomini mediante paura o vantaggio.
San Gregorio Magno non parla di incarnazione del diavolo nel senso in cui il Figlio di Dio si è fatto uomo. L'Anticristo rimane un uomo che diventa particolarmente ricettivo e completamente devoto allo strumento del diavolo. Il suo «corpo» è costituito da tutti coloro che cooperano con la logica dell'avversario.
La potenza escatologica del male si appoggerà anche sull'unità degli uomini empî. San Gregorio osserva che la dispersione dei malvagi limita la loro capacità di nuocere, mentre la loro unione rafforza la pressione sui fedeli. Nella trentquattresima libro dei *Moralia in Iob* descrive l'unità dei rifiutati come un peso aggiuntivo attraverso il quale il Leviatano colpisce gli eletti.
Tuttavia non si tratta di un'unità simile alla comunione della Chiesa. Il corpo di Cristo è unito dall'amore e dal reciproco dono del bene. Il corpo dell'avversario si unisce per interesse, paura, superbia e odio comune. La sua unità è funzionale, ma internamente instabile, perché ciascuno dei membri serve in ultima analisi se stesso.
Nell'ambito della riflessione escatologica gregoriana il concetto di corpus Antichristi (corpo dell'Anticristo) va inteso prima di tutto come una costruzione metaforico-teologica che descrive il modo di concentrare il male disperso, e non come una categoria puramente ontologica di una nuova sostanza esistenziale. San Gregorio usa la metafora del «corpo» intenzionalmente: indica con essa un dato di coesione sociale e morale che trasforma manifestazioni disperse di superbia e ingiustizia in una forza storica organizzata. In questo senso il «corpo dell'Anticristo» non è mera somma di individui, ma una formazione nella quale i singoli elementi svolgono funzioni specializzate — come gli arti del corpo hanno i loro ruoli — e nella quale le relazioni reciproche permettono al male di agire con un'intensità che supera ciò che sarebbe possibile senza tale struttura.
L'analisi dei mezzi mediante i quali quel «corpo» si costituisce richiede di porre attenzione a due metafore ricorrenti in san Gregorio nelle ultime libri dei *Moralia in Iob*: il collo e il volto del Leviatano. Il collo funziona nella sua immagine come luogo di passaggio e controllo del movimento — è attraverso di esso che il corpo può rivolgersi alla preda, è attraverso di esso che è diretto. La metaforica del collo mostra il meccanismo di direzione delle persone e degli avvenimenti: si crea un asse di potere che intreccia diversi elementi sociali e morali, permettendo un'azione coordinata contro la virtù. Il volto invece è il luogo dell'attrattiva visibile e della credibilità apparente; è ciò che nasconde intenzioni e inganna: il volto del Leviatano può essere ornato per attirare, nascondendo al tempo stesso un vuoto e una corruzione interni. La lettura congiunta di queste metafore in san Gregorio porta alla conclusione che l'Anticristo come concentrazione del male opera simultaneamente mediante il controllo delle strutture (il «collo») e la manipolazione dell'immagine (il «volto»). Questa simbiosi della superbia con il potere politico e le tecniche di persuasione crea condizioni in cui le virtù sono sottilmente corrotte e gli uomini persuasi ad accettare ordinamenti malvagi.
Da un punto di vista esegetico i commenti al Behemoth e al Leviatano nei *Moralia in Iob* vanno letti alla luce delle immagini bibliche giobee e apocalittiche (Job 40–41; Ap 13), mentre san Gregorio interpreta quei testi moralmente e pastoralmente. Non si tratta per lui di un'identificazione letterale con una bestia futura, ma di una lettura tipologica o segnica che mostra i meccanismi dell'azione dell'avversario. L'intreccio dei motivi biblici con 2 Ts 2 (sull'uomo dell'empietà) gli permette di indicare che processi storici — l'accrescersi della superbia, la conquista del potere, l'uso dei segni — possono raggiungere un punto in

cui diventano istituzionalmente organizzati. L'esegesi gregoriana non si limita dunque a identificare tratti: ricostruisce la dinamica mediante la quale manifestazioni disperse di male ottengono una forma coerente ed efficacemente storica.

Un elemento importante di questa dinamica è, per san Gregorio, la questione della «cessazione dei miracoli» (cessatio miraculorum). La sua lettura di questo fenomeno non va intesa come una negazione teologica della potenza di Dio, ma come lo spazio in cui si compie la prova ultima della fede. Quando i segni e i miracoli vengono meno, i fedeli sono privati di prove esteriori del soprannaturale e si trovano di fronte alla necessità di una decisione fondata sulla libertà e sulla virtù, non su evidenti segni. Per san Gregorio questo è il momento in cui la strategia dell'Anticristo può ottenere la massima efficacia: senza il ricorso diretto ai miracoli, l'Anticristo si affida piuttosto all'organizzazione sistemica della paura, dell'interesse e dell'autorità — elementi che compongono il suo «collo» e il suo «volto». Interpretativamente bisogna dunque vedere la cessazione dei miracoli come un'umiliazione della tendenza umana a cercare conferme esteriori della fede e come condizione per mettere alla prova l'autenticità della Chiesa come corpo dei credenti — non come prova della sconfitta della provvidenza divina.

Nel contesto pastorale e teologico la distinzione che san Gregorio introduce tra diagnosi morale (superbia, inganno, strumentalizzazione) e categorie mediche ha valore fondamentale. L'autore dei *Moralia in Iob* rifiuta sistematicamente il lessico medico-psichiatrico come chiave per descrivere processi demoniaci; usa piuttosto categorie morali, antropologiche e sacramentali. Per lui la superbia è la forza essenziale che impoverisce, che mediante seduzione e persuasione deforma la volontà, mentre la malattia o la sofferenza non sono automaticamente attribuibili a cause demoniache. Questa impostazione permette di mantenere una distanza ermeneutica dalla tentazione di ridurre l'analisi spirituale a termini specialistici della medicina moderna; contemporaneamente preserva dalla politicizzazione dell'interpretazione, la quale potrebbe condurre a etichettare acriticamente gli avversari come «membri del corpo dell'Anticristo».

La nozione di «membri» del diavolo che operano nelle strutture temporali richiede una precisa delimitazione: san Gregorio non intende stigmatizzare ogni partecipante al male come una creatura totalmente priva di responsabilità morale. I «membri» nella sua immagine sono ruoli funzionali — organi e strumenti — che tuttavia mantengono un grado di responsabilità. In questo modo l'anticorpore non va concepito come una macchina deterministica, ma come una rete di relazioni morali in cui libertà e colpa individuale restano reali. Ciò ha ulteriori conseguenze ermeneutiche: l'interpretazione degli eventi storici alla luce del corpus Antichristi deve servire al discernimento morale e pastorale, e non costituire una chiave pronta per prevedere persone o istituzioni specifiche come incarnazioni arcaiche del male.

Il contesto storico da cui osserva san Gregorio aiuta a comprendere la scelta delle metafore e l'accento sugli aspetti istituzionali del male. Il suo sguardo è formato dall'esperienza sociale in cui manifestazioni di superbia e aspirazioni al potere avevano conseguenze reali per la comunità dei fedeli. Nel registro letterario e retorico dei *Moralia in Iob* Leviatano e Behemoth sono impiegati per interpretare dinamiche corporative, politiche e religiose — sempre però dalla prospettiva della correzione morale e dell'appello alla virtù. Non si possono dunque trarre da tali immagini semplici parallelismi anacronistici con strutture contemporanee; conviene piuttosto trattarle come categorie analitiche che aiutano a riconoscere meccanismi ricorrenti: la consolidazione degli interessi, la mascheratura della verità mediante apparenze e l'uso strumentale dell'autorità.

Da questa prospettiva la concettualizzazione dell'Anticristo in san Gregorio unisce elementi personali e strutturali. La persona dell'Anticristo è per lui il punto centrale che concentra e sfrutta centri di potere e

inclinazioni umane già esistenti; ma la sua forza vera consiste nel fatto che egli assume membri già esistenti, organizzandoli verso un fine contrario al bene comune. Tale impostazione ha conseguenze importanti per l'interpretazione dei testi apocalittici: l'anticorpore non è un'astrazione staccata dalla storia, ma un fenomeno in cui la storia stessa può essere trasformata in strumento di opposizione a Dio.
Dalla prospettiva ermeneutica deriva l'obbligo di limitare talune interpretazioni. Primo, occorre tracciare nettamente il confine fra lettura tipologica e identificazione letterale: le immagini del Leviatano e del Behemoth sono dispositivi esegetici per diagnosticare un processo, non mappe politiche precise. Secondo, il causalismo e la paranoia apocalittica vanno sostituiti da una critica morale che distingua la struttura del male dalle persone, riconosca la colpa ma non perda la lucidità del giudizio. Terzo, dal punto di vista teologico non si può ridurre l'azione della grazia a segni esteriori; san Gregorio invita a comprendere la prova della fede come questione del cuore e della perseveranza nella virtù nonostante l'assenza di conferme spettacolari.
In ambito ecclesiologico il confronto fra il «corpo dell'Anticristo» e la Chiesa ha carattere contrappositivo e utilità pastorale: la Chiesa come corpo di Cristo è un'unità costruita sull'amore, sul servizio e sui sacramenti; l'antipodo crea un'unità strumentale, fondata sull'interesse, sulla forza e sulla persuasione. Questa differenza non è solo semantica, ma ha implicazioni concrete per la vita comunitaria e il discernimento politico: la conseguenza dell'intendimento gregoriano è l'appello a rafforzare le strutture del bene — formazione delle virtù, dialogo, giustizia — che neutralizzino la capacità dell'Anticristo di consolidarsi. Di fronte a ciò la risposta pastorale non è il panico, ma un lavoro costante formativo e liturgico che aumenti la resistenza alla manipolazione del «collo» e all'attrattiva esterna del «volto».
Per concludere va sottolineato il limite del impostazione interpretativa proposto da san Gregorio. La sua immagine del corpus Antichristi funziona come strumento diagnostico e motivazionale: deve mettere in guardia e mobilitare alla virtù. La sua pertinenza sta nella capacità di cogliere i meccanismi del male morale nella dimensione sociale. Tuttavia nell'applicazione storica e contemporanea è necessario mantenere un distacco critico: non si deve trasformare tale ermeneutica in uno strumento di accusa politica né in un etichettare persone o ambienti specifici come «membri» letterali dell'Anticristo. Accogliere l'analisi gregoriana richiede al contempo comprenderla entro la teologia morale cattolica — come invito alla conversione e alla resistenza alla superbia — e come esercizio di una ragione interpretativa capace di distinguere verità morali da metafore contestuali.
Zob.[37][38]

## 1.23 20. La grazia come confine, luce e sostegno interiore

La psicologia della tentazione in san Gregorio Magno non è una tecnica autonoma per il dominio dei pensieri. L'uomo non vince il demone soltanto per conoscenza delle tappe della tentazione. Il discernimento è necessario, ma la sua efficacia dipende dalla grazia.
Gregorio descrive la grazia con immagini di un confine posto al mare, di una luce che penetra le tenebre, di un muro che protegge la città, di una mano che sostiene il combattente e di una voce che risuona nel cuore. Dio può arrestare la suggestione, attenuarne l'attrattiva, rafforzare la volontà contro il consenso oppure utilizzare la caduta per suscitare umiltà e penitenza.

[37] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.
[38] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conforme al contesto discusso nei *Moralia in Iob*.

La grazia non elimina sempre la tentazione. Talvolta l'uomo ha bisogno della lotta per conoscere la propria debolezza, per cessare di attribuirsi il merito della virtù e per imparare a dipendere da Dio. Gregorio ammette persino l'idea che la tentazione possa proteggere l'uomo da un pericolo maggiore di superbia spirituale. In relazione ad alcune anime giuste l'esperienza della propria fragilità diventa protezione dei meriti, perché non permette loro di innalzarsi al di sopra della santità raggiunta.

Ciò non significa che Dio abbia bisogno del peccato o che voglia positivamente il consenso al male. Dio tuttavia può permettere la pressione della tentazione e impiegare la stessa lotta come medicina. Satana intende la rovina, e Dio ne limita l'azione e può fare in modo che l'uomo esca dalla prova più umile e più vigilante.

In questo senso il demone soccombe anche quando il suo assalto mette in luce un vizio nascosto e conduce l'uomo alla conversione. Il male non viene trasformato in bene, ma il suo effetto è tolto all'avversario.

Occorre prima sottolineare che, in Gregorio, la grazia funziona non tanto come uno strumento esterno, quanto come categoria ontologica: una reale partecipazione dell'anima all'ordine della grazia, che modifica il suo modo d'essere e la relazione con il male. L'immagine della siepe (sepes) non resta per lui una semplice metafora pedagogica; è una descrizione a pieno titolo del modo in cui Dio stabilisce un confine alle possibilità di penetrazione totale del male nella persona umana. Questo confine non annulla la libertà — al contrario, protegge la sua autentica possibilità di volgersi al bene — ma la limita contestualmente in senso protettivo: permette alla libera volontà di rimanere interiormente capace di rifiutare la tirannia demonica. Da una prospettiva ontologica abbiamo dunque in Gregorio la grazia come reale componente dell'essere morale dell'uomo, che non è mera conseguenza di un atto arbitrario di Dio, ma una propria trasformazione esistenziale capace di resistere alla totalizzazione del male.

Questa concezione ontologica della grazia è strettamente connessa alla concezione gregoriana del permesso divino descritta nel libro II delle Moralia in Iob. Dio consente l'azione del male entro limiti che egli stesso traccia; la grazia è quindi insieme cornice di questi limiti e mezzo del loro efficiente funzionamento nella persona. In questa prospettiva il permesso non è un ritirarsi passivo di Dio, ma un atto sovrano di fissazione dei confini, in cui la grazia agisce come garanzia ontologica: non tanto un annullamento temporaneo della potenza della tentazione, quanto l'istituzione duratura della premessa di un essere libero da una schiavitù totale. Tale lettura permette di interpretare in Gregorio il permesso come una forma di economia salvifica, nella quale la grazia costituisce le condizioni di possibilità della risposta spirituale — condizioni ontologiche, non solo circostanze esterne.

Il secondo fondamentale aspetto di questa ontologia è la funzione della grazia come luce del discernimento. In Gregorio questa luce ha natura cognitiva e formativa: illumina mente e cuore affinché riconoscano il «naso» della bestia — gli inganni nascosti e le astuzie del male. Il libro XXXI mostra che il discernimento non è una semplice tecnica di distinzione dei pensieri, ma un dono che rende possibile la partecipazione alla conoscenza di Dio della situazione spirituale. È utile qui distinguere due livelli: il primo — la grazia che illumina gli occhi dell'intelletto, che rivela la natura della tentazione; il secondo — la grazia che forma la volontà, che dona i mezzi essenziali di resistenza alle associazioni e alle rappresentazioni attraenti. La cooperazione di questi due aspetti fa sì che il discernimento diventi non solo diagnosi, ma mezzo reale di difesa: vedendo il «naso» della bestia, l'uomo può orientare adeguatamente il suo «no» al male, senza fermarsi alla sola identificazione intellettuale.

Questa funzione della luce ha anche una conseguenza esegetica sul modo di leggere le immagini demoniache in Gregorio. Quando egli interpreta i testi su Leviatano, sulla notte della tentazione o sul cuore

umano, non parla soltanto di segni esteriori; usa un linguaggio di visione e di chiarezza per indicare che, senza la luce soprannaturale del discernimento, le immagini spirituali possono essere fuorvianti. Da qui la sua insistenza sui mezzi ecclesiali che culturalmente e sacramentalmente segnalano questa grazia: la liturgia, i sacramenti, la parola di Dio. Bisogna però subito segnare un confine interpretativo: l'immagine gregoriana della luce non è una metafora ottica riducibile al graduale illuminarsi della conoscenza razionale; è piuttosto un attenersi soprannaturale dell'intelletto e del cuore alla verità, grazie al quale il discernimento diventa moralmente efficace.

Il terzo pilastro dell'analisi è la grazia come sostegno interiore contro il «indurimento del cuore» — immagine che Gregorio sviluppa nel libro XXXIV, contrapponendo la morbidezza dell'anima aperta all'insegnamento alla natura lapidea che simboleggia Leviatano. Qui è essenziale la distinzione: in Gregorio coesistono il concetto di forza spirituale — una resistenza duratura dello spirito che deriva dalla cooperazione con Dio — e il concetto di resistenza meccanica, che potrebbe essere intesa come una caratteristica propria dell'uomo indipendente dalla grazia. Questa forza è frutto necessario della grazia: non significa durezza insensibile alla chiamata di Dio, ma la capacità di perseverare nel bene nonostante attacchi e cadute. È pertanto da respingere una lettura anacronistica: la perseveranza spirituale non è identica a una «resistenza» intesa in termini psicofisici né alla insensibilità; al contrario, è una disposizione del cuore approfondita dalla grazia, che fortifica la volontà mantenendo l'apertura alla conversione.

In questo contesto Gregorio prende le distanze dall'immagine di una forza umana episodica, esponendo sostanzialmente l'origine gratuita della «durezza» contro la potenza demoniaca: là dove il cuore viene indurito al di fuori della grazia, si trasforma in pietra che non riconosce né accoglie l'azione divina; dove la grazia opera, nasce una forza spirituale — capacità duratura di risposta, che rimane in relazione di dipendenza da Dio. Ne deriva una conseguenza pastorale importante: la distinzione fra l'indurimento del cuore come effetto del peccato e del rifiuto di Dio e il rafforzamento del cuore da parte della grazia, che è formazione alla libertà. Il limite dell'interpretazione in Gregorio è qui il netto divieto di ridurre le esperienze spirituali a semplici meccanismi naturali di «tempra» — tutto ciò che ha valore salvifico ha la sua sorgente nella grazia.

L'analisi dello stato di «miseria» (penuria), che secondo Gregorio precede il volto dell'Anticristo, consente di precisare un'altra funzione della grazia: essere appoggio quando i segni esterni di potenza e consolazione vengono meno. Gregorio descrive una forma di povertà spirituale in cui l'uomo è privato dei segni esteriori di fiducia — manifestazioni della potenza di Dio o forme sociali di sostegno — e deve cercare appoggio soltanto nella luce interiore della fede. Questa scena richiede lettura con prudenza: non abbiamo qui una teoria catastrofica, ma uno scenario teologico di purificazione, in cui la grazia anticipante e la grazia di permanenza suppliscono alla mancanza dei segni esterni. Questo stato di penuria è quindi uno stato che svela l'essenza della relazione del credente con Dio: la dipendenza fondamentale dalla grazia, senza la quale la fede non resiste. Interpretativamente ciò significa che Gregorio vede nei periodi di povertà spirituale non solo punizione o fallimento, ma uno spazio in cui si manifesta la vera natura della grazia come mezzo di permanenza.

In questa prospettiva la metafora della «siepe di spine» del Libro di Osea diventa uno strumento ermeneutico chiave. Gregorio la legge come immagine di confine protettivo, che è al tempo stesso limitazione della libertà — non una violenza arbitraria, ma una limitazione salvifica che previene danni maggiori. Tale lettura richiede di mettere in rilievo la dualità: la grazia limita la libertà del peccatore nel senso di protezione contro una libertà rovinosamente sfrenata, ma non annulla la sua possibilità

fondamentale di risposta. Dal punto di vista teologico questa limitazione rivela il carattere paterno dell'agire divino: Dio non sopprime la libertà, ma istituisce le condizioni della sua permanenza nella verità. Il confine interpretativo qui è il divieto di usare quest'immagine per giustificare un'ingerenza dispotica nella coscienza; Gregorio la usa come categoria pastorale di protezione, non come teoria del costringere metafisico.

Esegeticamente va ancora osservato che queste immagini — confine, luce, forza spirituale e penuria — operano nelle Moralia non in isolamento, ma in relazione dinamica. L'immagine del confine indica la limitazione della potenza del male; la luce permette il riconoscimento di tale confine; la forza spirituale consente di perseverare in esso; la penuria mostra la necessità di confidare in questa struttura interiore nei tempi privi di segni esterni. Da questa connessione risulta che la grazia in Gregorio è insieme condizione di possibilità per respingere la dominazione demoniaca e luogo di formazione della responsabilità spirituale: non è un mera cura migliorativa della situazione, ma un fattore che forma in modo fondamentale la capacità di resistenza e di maturità.

Storicamente lo sguardo di Gregorio va collocato nel contesto pastorale-monastico tardoantico, dove le minacce demoniache erano lette sia individualmente sia socialmente. Le sue strategie interpretative rispondono alla necessità di difendere la comunità e di formare le virtù, e al contempo rispecchiano una lunga tradizione biblico-patristica che vedeva nella grazia una reale trasformazione dell'essere. Questa collocazione storica indica i limiti dell'adattamento del suo pensiero: se ne possono trarre la struttura teologica dell'azione della grazia, ma bisogna evitare la semplificazione di trasferire la terminologia antica sulle categorie contemporanee delle scienze empiriche.

Infine è necessario tracciare chiaramente i confini interpretativi. Primo, la descrizione gregoriana non permette di identificare ogni difficoltà spirituale con un'interferenza demonologica — Gregorio distingue fra caduta, tentazione e permesso, e questa disciplina intelletuale va mantenuta. Secondo, la sua ontologia della grazia non autorizza speculazioni su una «meccanica» della grazia in senso quasi-fisico; la grazia rimane reale, ma soprannaturale e non riducibile a processi naturali. Terzo, sebbene le immagini di una «limitazione della libertà» da parte della grazia abbiano carattere paterno e salvifico, non possono essere utilizzate per legittimare pratiche che ledano la coscienza o la dignità della persona. Infine, ogni applicazione della concezione di Gregorio alle situazioni pastorali contemporanee deve rispettare le categorie stesse dell'autore ed evitare un'uso anacronistico strumentale: l'interpretazione deve restare nei confini di quanto lo stesso autore suggerisce nelle sue Moralia in Iob — cioè come analisi del meccanismo interno d'azione della grazia nell'anima, e non come chiave diagnostica per descrivere ogni forma straordinaria di esperienza umana.

Vedi[39][40]

## 1.24 21. Mezzi della lotta spirituale

san Gregorio Magno (Saint Gregory the Great) non propone una singola tecnica di protezione contro il demone. La lotta investe tutta la vita morale, sacramentale e comunitaria.

[39] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.

[40] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — in conformità col contesto discusso in *Moralia in Iob*.

Il primo mezzo è la vigilanza sull'inizio del pensiero. È più facile respingere una suggestione prima che susciti piacere e consenso. L'uomo deve riconoscere i vizi dominanti, le circostanze di indebolimento e i modi in cui certi pensieri si presentano come beni.
Il secondo mezzo è l'umiltà. Chi è consapevole della propria debolezza non si fida acriticamente del primo giudizio né si attribuisce il merito della vittoria. L'umiltà permette di accogliere la correzione, di confessare la colpa e di spezzare la corazza delle giustificazioni.
Il terzo è la parola di Dio. Le Scritture purificano il linguaggio con cui l'uomo descrive se stesso e il mondo. Gli spiriti maligni cercano di impadronirsi dell'interpretazione degli avvenimenti; la parola di Dio ripristina la giusta misura. Non basta tuttavia citare meccanicamente i testi. Gli amici di Giobbe impiegano affermazioni vere, ma senza il dovuto discernimento.
Il quarto mezzo è la preghiera, che orienta la mente verso Dio e contrasta la dispersione. Il quinto — il digiuno e l'ordine dei desideri corporali. san Gregorio Magno non disprezza il corpo, ma ritiene che la mancanza di dominio sui bisogni più prossimi ostacoli la lotta contro vizi più sottili. Confronta la gola disordinata a un traditore dentro le mura della città: è difficile combattere il nemico esterno quando le porte sono aperte dall'interno.
Il sesto mezzo è la carità. Nella ventottesima libro delle Moralia le virtù sono paragonate a porte, e la carità alla cerniera che le tiene insieme. Pratiche ascetiche isolate possono essere spezzate dalla tentazione se non sono unite dalla carità verso Dio e il prossimo.
Il settimo mezzo è la comunità capace di vera correzione fraterna. Poiché il male crea una corazza di reciproche scuse, il bene deve creare un vincolo di mutua correzione, sostegno e responsabilità. Il direttore spirituale, il superiore o il predicatore devono però adattare la medicina alla condizione della persona. Non ogni verità va detta allo stesso modo, nello stesso momento e a ogni uomo.
L'architettura gregoriana delle virtù difensive si mostra non come un insieme di pratiche isolate, ma come un ordine interiore ordinato, il cui fondamento, pilastri e connettori organizzano l'attività dell'uomo di fronte alla tentazione. In questa struttura l'umiltà (humilitas) svolge il ruolo di fondamento essenziale: non è semplicemente una delle virtù accanto alle altre, ma la condizione della loro vera efficacia. L'humilitas in san Gregorio Magno è l'accoglienza della verità su se stessi davanti a Dio e al prossimo, il riconoscimento dei limiti della natura decaduta e l'apertura alla potenza riparatrice dell'azione divina. L'effetto di un'umiltà autentica è la capacità di accogliere la correzione e di riconoscere la propria fallibilità, la quale, spezzando la corazza delle scuse e delle giustificazioni, rende possibile un reale ravvedimento. Di conseguenza l'umiltà non è una strategia basata su un manipolativo «fingere» obbedienza, ma una duratura disposizione dello spirito: accoglie la verità e così smaschera i meccanismi dell'orgoglio che san Gregorio Magno — richiamandosi all'immagine veterotestamentaria del Leviatano e ad altre bestie di Giobbe — considera come fonte principale della resistenza all'azione di Dio.
Il discernimento (discretio) occupa in questa architettura una posizione qualitativa: è una virtù cognitiva e morale che rende possibile distinguere l'origine e l'intento dei moti interiori. san Gregorio Magno distingue la verità dalla somiglianza della verità e mostra il pericolo di colpire superficialmente la forma senza cogliere la causa sostanziale — da qui la critica agli amici di Giobbe, i quali proclamano verità ma mancano del giusto discernimento. Il discernimento in lui non è una procedura tecnica né una lista di controllo; è piuttosto una capacità formata di vedere i frutti: se un moto conduce a pace, umiltà e carità, oppure a un aumento di ingiustificata certezza di sé e alla chiusura del cuore. In pratica ciò significa la formazione di una percezione spirituale mediante la Parola, la preghiera e la comunità, affinché il credente

sappia distinguere le suggestioni diaboliche dai moti del proprio ego o dalle ispirazioni provenienti da Dio. È importante separare nettamente la categoria del discernimento gregoriano dalle categorie cliniche moderne: san Gregorio Magno descrive stati spirituali e morali, non diagnosi mediche; il discernimento spirituale dev'essere condotto con rispetto per la ragione medica e la competenza differenziata della pastorale.

La figura del cavallo da guerra, presente nell'interpretazione dei testi di Giobbe, viene in san Gregorio Magno trasformata in archetipo del guerriero cristiano, ma non nel senso della gloria militare, bensì come simbolo della trasformazione della paura in zelo apostolico. Il cavallo in Giobbe manifesta forza, coraggio e capacità di servizio sotto la guida del cavaliere; in san Gregorio Magno queste caratteristiche diventano allegoria della sottomissione delle forze naturali al servizio di Dio. La paura, che accompagna naturalmente la lotta contro l'incertezza e il male, non è da lui idealizzata né considerata un elemento necessario dell'eroismo; al contrario, il coraggio donato da Dio consente di trasformare la paura in un impegno vigile per il bene del prossimo e per la gloria di Dio. Un aspetto importante di questa figura è la relationalità: la forza del cavallo si esercita correttamente solo se è diretta dal cavaliere — cioè dalla virtù razionale e dalla carità. In tal modo l'immagine del destriero da guerra sottolinea che l'efficacia nella lotta spirituale non consiste nella selvaggia indomabilità, ma nell'unione dei doni e delle virtù sotto il dominio dell'umiltà e del discernimento. Da questa lettura deriva anche l'approvazione del coraggio apostolico come virtù che non è espressione di orgoglio ma frutto della fiducia in Dio e della disponibilità a offrire le proprie forze per la salvezza degli altri.

L'unità mistica del Corpo di Cristo è da san Gregorio Magno intesa come struttura protettiva contro le «scaglie» del nemico, che agiscono in modo frammentario e difensivo: le scaglie simboleggiano strati coalescenti di autogiustificazioni, indifferenza e reciproche scuse che rendono la comunità vulnerabile all'azione del Male. Tuttavia la difesa gregoriana si fonda su una reale unità spirituale, non su un meccanico insieme di accordi o strutture istituzionali. L'unità mistica presuppone la partecipazione in Cristo mediante i sacramenti, la carità reciproca e la responsabilità: è un vincolo vivo, organico, la cui forza risiede nella santità reciproca e nel comune sforzo di vivere nella verità. Le strutture sociali meccaniche, fondate soltanto sulla composizione esterna di ruoli o sulle norme, possono solo apparire come unità, ma non hanno la capacità di frantumare le scaglie dell'indurimento. Per questo la formazione comunitaria in san Gregorio Magno pone l'accento sulle pratiche sacramentali, liturgiche e della misericordia, che integrano la trasformazione personale nel corpo sociale senza ridurre l'unità spirituale a uniformità amministrativa.

La Parola di Dio e la preghiera svolgono in san Gregorio Magno funzioni penetranti rispetto alla corazza dell'indurimento: la Parola orienta il cuore verso la verità, indica le sorgenti dell'errore e smaschera le strutture della menzogna; la preghiera prepara e mantiene il cuore nella disposizione che permette di accogliere la potenza purificatrice della Parola. Va sottolineato che san Gregorio Magno si astiene dal semplice citazionismo come mezzo abituale di difesa: la citazione senza conversione e senza un interno aderire al contenuto non rompe la durezza del cuore. Il vero accoglimento della Parola richiede un atteggiamento orante che apra alle grazie e alla trasformazione duratura delle abitudini del cuore. In questo senso Parola e preghiera operano sinergicamente: la Parola illumina, la preghiera perfeziona la disposizione ad accogliere la grazia, e la comunità — come casa di preghiera e ascolto della Parola — crea lo spazio nel quale la corazza può essere progressivamente infranta.

Un elemento importante dell'esegesi approfondita è la distinzione tra stati spirituali e categorie cliniche. san Gregorio Magno opera con categorie morali e spirituali: indurimento del cuore, attaccamento al

peccato, crescita dell'orgoglio o indebolimento della volontà sono descritti nell'ambito di un'antropologia morale. Non si deve però dedurre da tali descrizioni che per san Gregorio Magno ogni sofferenza o difficoltà interiore sia il risultato di demoni o di mancanza di fede. Al contrario, egli mostra la complessità delle cause e la necessità di un saggio discernimento pastorale che tenga conto sia delle soluzioni spirituali sia dell'opportunità di cure mediche o terapeutiche, se la situazione lo richiede. Tale distinzione è necessaria non solo per la verità sull'uomo, ma anche per l'etica pastorale: un aiuto legittimo implica il rispetto della dignità della persona e la cooperazione della misericordia della Chiesa con la ragione umana nelle varie specialità.

Da questa costruzione teologica deriva una conseguenza pratica evidente: la lotta spirituale in san Gregorio Magno non è un insieme di procedure magiche né un repertorio di tecniche di disintossicazione dal male. È piuttosto un processo formativo nel quale l'uomo, per grazia e cooperazione con essa, riceve nuovi habitus, una nuova visione e nuove misure di valori. Elementi come il digiuno, la preghiera, la Parola di Dio o la comunità sono vettori di grazia e canali di trasformazione, non formule che garantiscono un successo immediato. Da ciò deriva che l'applicazione pastorale della strategia gregoriana deve considerare: la durata del lavoro sulle virtù, la necessità del discernimento individuale e la giusta distinzione tra azione spirituale e competenza medica. Al contempo san Gregorio Magno resta fermamente convinto che è attraverso l'umiltà, la carità e l'ordine interiore virtuoso che l'uomo diventa capace di opporsi alla forza del male e di partecipare all'unità difensiva del Corpo di Cristo.

Sul confine dell'interpretazione va chiaramente affermato che leggere le proposte gregoriane come programmi di psicoterapia è un anacronismo. L'analogia può essere applicata solo comprendendo che ambedue le sfere — la formazione spirituale e la cura della salute mentale — si occupano della totalità della persona, ma operano con categorie, scopi e mezzi differenti. san Gregorio Magno volge lo sguardo al fine ultimo della vita cristiana — l'unione con Dio nella carità — e perciò i mezzi che propone vengono valutati alla luce di quel fine. Dove la pratica medica e psicologica contemporanea fornisce strumenti utili, il loro uso non è in contraddizione con la visione gregoriana; al contrario, deve essere integrato nella cura pastorale, salvaguardando il principio che la lotta spirituale è anzitutto un processo di santificazione dalle attaccamenti nocivi e di apertura alla grazia.

In sintesi: l'assimilazione dell'architettura delle virtù difensive secondo san Gregorio Magno richiede l'integrazione dell'umiltà come fondamento, del discernimento come organo cognitivo e morale, della forza ritrovata nei doni diretti dalla carità (archetipo del cavallo da guerra) e di un'unità viva del Corpo di Cristo come barriera contro le scaglie dell'irrimediabile durezza e delle divisioni. La Parola e la preghiera svolgono la funzione di strumenti che perforano l'indurimento, ma soltanto come elementi di un processo più lungo di formazione interiore, fondato sulla grazia e realizzato nella vita comunitaria e sacramentale. Il confine delle applicazioni è chiaro: non si tratta di un sistema magico né di un insieme di semplici ricette, ma di un'antropologia teologica dell'atto e della grazia, che rimane in piena armonia con la ragione e la responsabilità pastorale.

Zob.[41][42]

[41] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'estensione verificata del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni assenti nel testo fonte.

[42] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto trattato nelle Moralia.

## 1.25 22. I limiti della demonologia di san Gregorio Magno

Una lettura attenta delle *Moralia in Iob* richiede di distinguere fra il valore duraturo delle sue intuizioni e quegli elementi che sono invece condizionati dall'epoca. san Gregorio Magno adotta una ricca allegoria che non sempre corrisponde ai principi contemporanei dell'esegesi storico-critica. Alcuni suoi simboli relativi al genere, al corpo e alla gerarchia sociale richiedono correzione. Le sue interpretazioni della natura si fondano su conoscenze tardoantiche più che sulla scienza moderna.

Non si deve altresì tradurre ogni affermazione sulle cattive idee come un convincimento di un'intervento demoniaco diretto. san Gregorio descrive la dimensione spirituale della tentazione, ma non dispone delle conoscenze contemporanee sul trauma, sui disturbi ossessivi, sulla depressione, sulle dipendenze o sui meccanismi neurologici. Il suo linguaggio demonologico non dovrebbe essere usato per attribuire automaticamente agli spiriti maligni tutte le difficoltà psichiche.

Contemporaneamente i suoi distinguo possono proteggere da tale semplificazione. La suggestione non è consenso. Il pensiero intrusivo non è ancora una decisione morale. Il godimento emotivo non sempre equivale a pieno assenso. L'abitudine può limitare la libertà d'azione. La sofferenza non prova una colpa personale. L'uomo tentato non è identico all'uomo che ha fatto della tentazione la regola della propria vita. La demonologia di san Gregorio Magno è dunque più feconda quando serve al discernimento e non all'etichettatura. Il suo scopo non è imputare a ogni problema una causa demoniaca, ma mostrare come il male personale possa sfruttare meccanismi naturali e morali dell'interiorità umana.

- I quadri ontologici della potenza demoniaca in san Gregorio Magno richiedono un preciso svelamento sistematico. Nella sua rappresentazione i demoni restano creature: non sono un ente autonomo rispetto al Creatore, non partecipano alla sovranità divina come co-iniziativa assoluta. Le *Moralia in Iob* non vanno lette come se l'autore attribuisse al male la capacità di competere con Dio sul piano dell'essere. Al contrario, san Gregorio colloca coerentemente le azioni del male all'interno dell'ordine del permesso divino (permissio divina): la loro attività è possibile solo perché Dio la permette e ne determina i limiti. Questa subordinazione ontologica ha conseguenze teologiche di vasta portata: da una parte riconosce la realtà e il carattere personale del male, dall'altra elimina ogni tentazione panteistica o manichea di innalzare il demone al rango di co-sovrano del mondo. Interpretativamente ciò significa che qualunque attribuzione al demone di poteri al di là di quelli che il Creatore esplicitamente manifesta mediante il suo permesso è ermeneuticamente non giustificata.
- Da questa prospettiva occorre precisare cosa in san Gregorio Magno significhi il "potere" del demone. Non si tratta di potere creatore, ma di capacità di agire sulle possibilità della creazione: la tentazione, l'inganno, lo scandalo, lo sfruttamento delle debolezze delle creature. La sua distinzione fra natura sostanziale e sua perversione permette di intendere la forza demoniaca come parassitaria rispetto all'ordine creato. Non le si riconoscono diritti costitutivi nel plasmare la natura umana; può tuttavia deformare le attuazioni della volontà e sfruttare le fragilità del corpo e dell'anima. Di conseguenza l'azione demoniaca è sempre relazionale e dipendente: dalla costituzione dell'uomo (dalla sua libertà), dal contesto della creazione e dai fori morali e sacramentali in cui l'uomo partecipa.
- Sul piano epistemico san Gregorio Magno traccia un confine netto: i demoni non hanno accesso all'intimità più segreta della coscienza come tale. Il libro II delle *Moralia in Iob*, trattando la questione del permesso e della visione, sottolinea che gli spiriti maligni sono limitati nella conoscenza e non possono penetrare le intenzioni nascoste senza segni esterni o senza una rivelazione straordinaria. Questo distinguo svolge una doppia funzione: tutela la dignità della persona umana — le sue decisioni più

nascoste restano in relazione diretta con Dio — e al tempo stesso impone il compito del discernimento, per non attribuire al demone una conoscenza che egli non possiede. In pratica pastorale ciò implica cautela nel formulare accuse di "lettura del cuore" demoniaca; occorre cercare prove plasmate nei segni morali visibili o nella rivelazione divina, e non fondare inferenze su supposti contenuti interiori.

- Dalla medesima prospettiva epistemica si ricavano conseguenze interpretative: il riconoscimento dell'azione demoniaca richiede criteri esterni, storicamente ancorati e moralmente razionali. san Gregorio Magno suggerisce — senza usare la terminologia contemporanea — che vi sono comportamenti che testimoniano una conseguenza esterna dell'azione del male (perseveranza nel peccato, ricaduta dopo la conversione, persistenza nell'orgoglio), ma non ammette un'inferenza automatica dal pensiero all'ingerenza soprannaturale. Perciò l'ermeneutica della sua demonologia impone cautela: si formulino ipotesi d'influsso demoniaco solo quando il contesto e i segni costitutivi giustificano tale conclusione.
- Nella sfera somatica san Gregorio Magno distingue chiaramente il tormento spirituale dalla malattia corporale. Il libro IV è dedicato all'analisi delle situazioni in cui il corpo soffre mentre lo spirito conserva la sua costanza; l'autore non confonde l'organo con l'anima. Questo distinguo ha una dimensione pratica ed etica: non ogni sofferenza corporea va letta come risultato demoniaco, così come non ogni sofferenza dell'anima è manifestazione di un'"oppressione" proveniente dal male. Ne consegue la necessità di un discernimento a doppio binario — medico e spirituale — condotto parallelamente ma rispettando l'autonomia delle rispettive competenze. In termini teologici ciò significa rispetto per la responsabilità del medico e del terapeuta e divieto di strumentalizzare la demonologia per giustificare negligenze mediche o stigmatizzare i sofferenti.
- Questo distinguo determina altresì l'atteggiamento verso le categorie di colpa e responsabilità morale. san Gregorio Magno ammette che la tentazione demoniaca può indebolire l'uomo, ma non annulla automaticamente la sua responsabilità. Se la pressione corporea o psichica conduce ad atti ripetuti senza un nucleo interiore di consenso, non si può affermare immediatamente che la persona "sia stata posseduta". D'altra parte il suo discrimine consente di scorgere situazioni in cui la libertà è effettivamente assoggettata, sul piano politico o spirituale, da una persistente ostinazione orgogliosa — e davanti a tali atteggiamenti la liturgia della Chiesa e il ministero pastorale devono reagire in modo adeguato. Va sottolineato che per san Gregorio tali reazioni non consistono in un richiamo irrazionale alla demonologia, ma in un discernimento disciplinare, morale e missionario.
- Nella sfera escatologica san Gregorio Magno pone limiti netti alla potenza dell'Anticristo. La sua narrazione, pur servendosi di una simbolica potente (fra l'altro con richiami che commentano i libri XXXI e XXXIV), presenta la figura dell'Anticristo non come un ente assoluto, ma come strumento di prova e di giudizio; il suo dominio è temporaneo e finalizzato: mira a mettere alla prova quanti persistono nell'orgoglio, non a detenere il potere ultimo su tutti. Tale differenziazione degli interlocutori dell'Apocalisse e delle *Moralia in Iob* permette di evitare conclusioni universalizzanti che identificherebbero l'Anticristo con qualsiasi forma di potere politico o culturale. san Gregorio Magno sottolinea che l'efficacia di questo fenomeno dipende dal permesso dell'arroganza umana; senza la cooperazione dell'orgoglio l'Anticristo rimarrebbe impotente dinanzi alle disposizioni stabili di umiltà e fede.
- Ne deriva un'importante implicazione pastorale ed esegetica: la promessa della fine del dominio del male e del trionfo ultimo di Dio è in san Gregorio unita all'appello alla conversione interiore. La limitatezza escatologica dell'Anticristo si esprime non solo nella durata della sua azione, ma anche nella

sua indirizzabilità — egli è pericoloso soprattutto per coloro che si sono consegnati al predominio del proprio orgoglio. In tal modo san Gregorio lega la storia della salvezza alla risposta personale alla grazia e non a una impersonale dominazione delle forze del male.

- Come conseguenza per l'ermeneutica dei testi profetici e apocalittici va adottato il principio dell'analogia, non un letteralismo estatico. san Gregorio si avvale di simboli e tipologie il cui scopo è l'insegnamento morale e spirituale, non la fornitura di una mappa storica chiusa. In pratica esegetica ciò comporta che le immagini del Leviatano, dell'unicorno o della potenza dell'Anticristo vadano lette alla luce della loro funzione didattica — indicare i meccanismi dell'orgoglio, della violenza e dell'inganno — e non come istruzioni per identificare attori politici contemporanei. Si tratta di un confine ermeneutico che san Gregorio segna costantemente mediante il sua lettura allegorica.
- Sinteticamente: la sovranità ultima di Dio nei confronti del "corpo mistico" del nemico è per san Gregorio Magno un assioma teologico. Non vi è in lui spazio per una dicotomia paritaria fra un idolo e Dio; il male agisce, sfruttando insidiosamente mezzi creati, ma sempre nel contesto del permesso e del giudizio divino. Questa posizione permette di mantenere l'equilibrio fra il riconoscimento della realtà dell'azione demoniaca e il divieto di mitologizzarla. Ne consegue che si protegge non solo dalla tirannia demoniaca assoluta, ma si gettano anche basi etiche per la speranza e l'azione pastorale: combattere il demone è possibile, perché il suo dominio è relativo e transitorio.
- In conclusione, una chiara definizione dei limiti interpretativi: primo, la demonologia in san Gregorio Magno non serve a etichettare le difficoltà quotidiane come interventi demoniaci; secondo, non autorizza a identificare persone o istituzioni contemporanee con figure apocalittiche; terzo, non sostituisce né nega le competenze mediche — è piuttosto una prospettiva spirituale complementare; quarto, richiede disciplina esegetica: le immagini simboliche vanno lette in funzione della loro valenza morale-formativa e non come mappe storiche letterali. Rispettando questi limiti, lo studio di san Gregorio Magno rimane per il pensiero cattolico contemporaneo uno strumento prezioso di discernimento che colloca il male in rapporto a Dio e chiama la Chiesa a risposte responsabili.

In una delle implicazioni meno sfruttate del piano del capitolo conviene approfondire l'analisi gregoriana dell'indirizzabilità del male escatologico — ossia la domanda a chi e in quale misura l'Anticristo è un reale "provetto" della fede. In san Gregorio questa figura non opera come fattore storico universale di efficacia uniforme; al contrario la sua azione è selettiva e condizionata moralmente. Il criterio chiave di tale selezione è l'orgoglio: è l'orgoglio, mediante il permesso interiore alla autosufficienza rispetto a Dio, a rendere l'anima recettiva alle attrattive ingannevoli che la figura apocalittica personifica. Di conseguenza l'Anticristo appare in san Gregorio come uno strumento di prova la cui "efficacia" si misura non nella potenza astratta ma nel grado di resistenza interiore alla grazia. Tale impostazione sposta l'accento dalla individuazione di responsabili storici verso l'analisi della condizione spirituale degli interlocutori — sia individuali sia collettivi — e sottolinea che l'escatologia ha soprattutto una funzione formativa: ammonisce e mobilita alla pratica dell'umiltà, più che tracciare una mappa politico-catastrofica dei colpevoli.

Il secondo aspetto che nelle *Moralia in Iob* dovrebbe essere messo più in luce è la dimensione sociale e liturgica della resilienza contro il "corpo mistico" del nemico. san Gregorio Magno non isola la tentazione e la caduta nella sfera privata; le comprende anche come fenomeni che possono radicarsi nelle pratiche comunitarie attraverso abitudini consolidate, filosofie di vita o celebrazioni che, invece di orientare verso Dio, culturizzano l'autosufficienza. Perciò i suoi suggerimenti non si riducono a rimedi individuali, ma mirano a forgiare strutture spirituali — preghiera, disciplina sacramentale, pratiche penitenziali —

che reintegrano l'umiltà come virtù costitutiva della comunità. Interpretativamente ciò significa che la "limitatezza" dell'Anticristo si riconosce anche dall'incapacità di tali strutture: là dove la comunità perde la capacità di conversione e autocritica, la figura trova terreno fertile; dove invece esistono pratiche radicate di umiltà, la sua influenza si riduce al ruolo di prova e non di dominio.

Da questi due punti emerge un'impostazione teologica significativo per la lettura contemporanea di san Gregorio Magno: escatologia e demonologia non devono servire alla smascherazione politica né all'etichetta psicologizzante, ma all'esegesi morale-formativa. Lo studio dei limiti della potenza del male deve restare una disciplina del discernimento che coniuga attenzione ai segni dell'orgoglio persistente e della perdita della capacità di conversione con il rispetto delle competenze mediche e psicologiche. All'interpretazione storica delle immagini gregoriane vanno adattati criteri riconoscitivi di lungo periodo e comunitari — perseveranza nel peccato, sistematica messa in discussione della grazia, rifiuto stabile della penitenza — così da non confondere patologie cliniche o sociali con una prova escatologica che san Gregorio descrive primariamente come un invito alla trasformazione del cuore, e non come uno strumento per etichettare persone o strutture concrete.

Vedi[43][44]

## 1.26 23. Ponte verso il Medioevo

L'importanza di san Gregorio Magno per il Medioevo consiste nella congiunzione di diverse grandi correnti. Riceve la teologia agostiniana del superbo, della grazia e del carattere sociale del male. Conserva la tradizione monastica del discernimento dei pensieri. Ordina i vizi capitali. Collega la demonologia al ministero pastorale e all'esegesi. Crea immagini che possono essere utilizzate nella predicazione, nella direzione spirituale e nella formazione del clero.

Gli autori medievali erediteranno da lui soprattutto il modello dei vizi capitali, la distinzione delle tappe della tentazione, l'immagine dell'orgoglio come radice del peccato, il concetto della comunità degli ingiusti come corpo dell'avversario e l'interpretazione allegorica del Behemoth e del Leviatano. La sua autorità si manifesterà presso gli autori monastici, nelle compilazioni esegetiche, nei manuali pastorali e presso gli scolastici. Tommaso d'Aquino ricorrerà più volte all'analisi gregoriana dei vizi capitali, sebbene la presenti in un linguaggio più tecnico di cause, atti e facoltà morali.

San Gregorio trasmette al Medioevo una demonologia ancora strettamente radicata nella lotta patristica per il cuore umano. I secoli successivi svilupperanno riflessioni più dettagliate sulla natura degli angeli, sul loro conoscere, sulla potenza di muovere la materia e sui modi di influenzare i sensi. In san Gregorio il centro rimane pratico: come la suggestione si tramuta in consenso, come il vizio diventa abitudine, come l'abitudine genera schiavitù e come i consensi individuali si saldano in un corpo sociale del male.

In questo senso egli è davvero un ponte. Chiude la grande epoca dei Padri occidentali, ma le sue opere diventano uno dei fondamenti dell'immaginario morale e spirituale del Medioevo.

Lo spostamento che osserviamo in san Gregorio rispetto alla precedente demonologia patristica non è un mero cambiamento retorico, bensì una coerente ridirezione del baricentro dall'ordine cosmologico verso l'ordine morale-ascetico. Pur considerando l'essere dei demoni come reale, san Gregorio trasforma tuttavia il loro significato principale da un essere soprattutto «cosmico» — partecipante allo scontro tra le

[43] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i richiami nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio Magno citazioni non presenti nel testo sorgente.

[44] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — conformemente al contesto trattato nelle *Moralia in Iob*.

forze della luce e dell'oscurità nella struttura dell'universo — a un ente il cui agire essenziale ha carattere pedagogico nei confronti della volontà umana e della vita della comunità. Questo cambiamento implica altri strumenti per il ministero pastorale: meno cosmologie speculative, più riconoscimento delle tappe della tentazione, dei meccanismi del consenso e dell'abitudine e più pratiche ascetiche come risposta. Tale prospettiva diventa punto di riferimento per gli autori medievali successivi, che troveranno in essa categorie pronte per descrivere tanto la trasformazione individuale quanto i fenomeni sociali.

Elemento centrale di questa sintesi gregoriana è la metafora del corpo dell'avversario — corpo dell'avversario — e la comprensione connessa dei «membri dell'Anticristo». Nel Libro XXXI la figura dell'ipocrita non costituisce tanto un singolare rimprovero morale quanto il materiale costitutivo del corpo sociale del male: deviazioni particolari delle costumanze, pietà falsa e ingiustizie pastorali si connettono formando strutture che funzionano come membra di un organismo più ampio, in contrasto con il mistero della Chiesa. La rapida ricomposizione di questa simbolica con i mezzi biblici (tra l'altro, le immagini dell'Anticristo e della descrizione delle persecuzioni) forniva ai teorici medievali della morale un quadro per analizzare non solo il peccato individuale, ma anche la patologizzazione istituzionale. È importante sottolineare, però, che in san Gregorio quell'antropologia sociale rimane orientata pastoralmente: l'identificazione dei «membri» deve condurre a correzione e istruzione, non a stigmatizzazioni geopolitiche.

Rilevante per la trasformazione dell'immaginario sociale è il modo in cui san Gregorio utilizza la figura dell'ipocrita. Per lui l'ipocrisia non è esclusivamente un vizio personale; è una forma di divisione interiore che si manifesta pubblicamente e incide sull'ordine comunitario. Perciò i «membri» metaforici dell'Anticristo — coloro che fingono pietà o servizio ma agiscono per fini propri — sono mostrati come meccanismi di decomposizione della fede nella comunità. La teologia sociale medievale, che necessitava di concetti per descrivere corruzione, eresia e ambizione falsata, adottò volentieri questa struttura; tuttavia l'adozione fu ambivalente: servì tanto alla riforma quanto alla legittimazione dell'ostracismo politico verso avversari, il che esige cautela nel distinguere l'intenzione pastorale gregoriana dalle applicazioni politiche posteriori.

Il motivo della «mancanza» (insufficienza), che precede l'apparizione del Leviatano nel Libro XXXIV, va letto come un passo significativo nell'orditura della sequenza apocalittica in san Gregorio. Questa mancanza — intesa non solo come carenza materiale, ma soprattutto come diminuzione della grazia e degli autentici carismi — svolge una funzione letterario-teologica: è la condizione per la comparsa di una manifestazione visibile del male, simbolizzata dal Leviatano. Tale lettura riecheggia le immagini bibliche connesse al testo apocalittico e alla seconda Lettera ai Tessalonicesi, dove è presente l'idea dello svelamento di un ordine contrario con la cessazione di certe protezioni divine. In san Gregorio la «mancanza» diventa perciò una descrizione figurale di periodi di aridità spirituale che precedono e rendono possibile l'azione di forme più forti dell'avversario — motivo richiamato poi frequentemente dalla storiografia medievale quando cercava di interpretare le crisi della Chiesa alla luce di rivelazioni e ritiri di doni spirituali.

L'importanza di questa metafora per i secoli successivi non consisteva soltanto in una spiegazione apocalittica del declino spirituale, ma anche in una giustificazione teologica delle pratiche penitenziali e riformatrici. Se la carenza di carismi è segno che Dio permette un periodo di prova, la reazione della Chiesa deve essere ascetica e rinnovativa — via che san Gregorio propone coerentemente. Perciò i movimenti riformatori medievali (sia monastici sia riformatori) poterono richiamarsi a questo schema

come legittimazione delle loro pratiche senza scivolare in un fatalismo deterministico: la mancanza non è definitiva, ma stimola un rinnovamento responsabile della vita comunitaria.

Alla base del pensiero gregoriano si trova inoltre una sottile distinzione tra la natura ontologica del demonio e il suo luogo funzionale nell'economia della salvezza, distinzione particolarmente evidente nel Libro II. San Gregorio accetta l'esistenza dell'essere demoniaco senza ridurlo a mera espressione di inclinazioni umane, ma nello stesso tempo interpreta l'agire di quell'essere nella prospettiva di un permesso divino che serve a purificare, rendere consapevoli e mettere alla prova la virtù. Tale relazione tra «esistenza» e «officium» (officium: funzione/ufficio) — il demonio è reale, ma la sua attività opera nell'ambito della pedagogia divina — divenne un modello comodo per gli scolastici, i quali poi sistematizzarono l'ontologia delle creature spirituali distinguendo la loro natura dai loro compiti nella storia della salvezza.

L'impatto di questa dicotomia sullo sviluppo scolastico consiste nel fornire un modello interpretativo: si poteva mantenere la serietà trascendentale degli enti spirituali e, nello stesso tempo, formulare regole di discernimento e pratiche pastorali. Gli scolastici ripresero da san Gregorio l'idea che le domande sul «che cosa» sia il demonio (la sua onticità) dovessero essere separate dalle domande sul «come» agisce (la sua funzione nel mondo morale). Di conseguenza, la demonologia scolastica conservò una bidimensionalità — precisione metafisica e utilità pastorale — il cui abbozzo fu in maniera significativa proposto dallo stesso san Gregorio, benché questi non si occupasse del problema con la minuzia analitica dei trattati successivi.

L'attenzione agli elementi specifici della simbolica del Leviatano in san Gregorio permette inoltre di notare come la letteratura teologica abbia plasmato l'immaginario visivo nei secoli medievali. Il motivo del «collo» del Leviatano, sebbene superficialmente anatomico, in san Gregorio diventa immagine antropologica dell'orgoglio intellettuale, ovvero della capacità di innalzarsi al di sopra della sottomissione a Dio e alla comunità. Il collo come asse che alza la testa simboleggia qui la possibilità di esaltazione dell'intelletto; nelle mani del potere politico e ecclesiastico la stessa caratteristica si trasforma in meccanismo di dominio e di sopraffazione. L'iconografia medievale, avvalendosi del ricco patrimonio di immagini bibliche e patristiche, trasferiva volentieri questa metafora nelle rappresentazioni di mostri, draghi e tiranni, mostrando loro «colli» esposti o teste altegggianti — segni dell'orgoglio del potere.

Va tuttavia sottolineata l'ampia diversità di percorsi tramite cui questa simbolica giungeva alle arti visive. Non si trattò di una semplice trasmissione parola ⟶ immagine. Intervenivano commentari, omelie, bestiari e la prassi liturgico-omiletica che adattavano le spiegazioni gregoriane alle esigenze e alle estetiche locali. Perciò non si può attribuire a san Gregorio il monopolio di un dato motivo iconografico, ma si può riconoscere la sua esegesi del Leviatano come uno dei punti significativi che rese possibile l'identificazione dell'orgoglio intellettuale con segni concreti del potere temporale nella cultura visuale medievale.

Da questa lettura emergono chiare limitazioni interpretative. Primo, san Gregorio non fu uno sistematico dell'ontologia angelica né della metafisica del male nel senso della precisione scolastica; il suo scopo era teologico-pastorale, non speculativo. Secondo, le immagini e le categorie che elaborò operarono primariamente come strumenti pedagogici e omiletici — utili a predicatori e direttori spirituali — il che limita la possibilità di trasferirle direttamente in costruzioni filosofiche di lunga durata senza mediazione interpretativa. Terzo, le adattazioni medievali non sempre conservarono l'intenzione riparatrice di san Gregorio; spesso servirono anche a giustificare il potere o la demarcazione sociale, il che richiede, nello studio, una sensibilità critica verso le diverse funzioni retoriche degli stessi motivi.

Infine è necessario distinguere nettamente la portata dell'influsso dalla sua assolutizzazione. Possiamo affermare con decisione che san Gregorio offrì strumenti concettuali e immagini che facilitarono alla mentalità e all'arte medievale la formazione di una demonologia sociale, escatologica e pastorale. Non dobbiamo però identificare questo lascito con un'uniforme «prognosi» di tutti gli autori successivi. Il suo contributo consiste piuttosto nella creazione di un repertorio duraturo di concetti — corpo dell'avversario, «membri dell'Anticristo», motivo della carenza che precede l'immagine del Leviatano, distinzione tra essere e funzione dei demoni — che, sottoposti a interpretazioni e adattamenti, divennero uno dei pilastri dell'immaginario morale e teologico medievale. Il limite interpretativo consiste nella consapevolezza che ciò che resta il cuore della demonologia gregoriana è un repertorio di concetti omiletici e pastorali, non un'esposizione di metafisica.
Vedi[45][46]

## 1.27 Conclusione

La demonologia di san Gregorio Magno non si concentra sulle manifestazioni straordinarie degli spiriti maligni. Il suo campo principale è la vita ordinaria della libertà umana. Il demonio agisce innanzitutto come accusatore, seduttore e organizzatore della tentazione. Colpisce mediante la sofferenza, ma quando la violenza non basta, passa alla persuasione. Suggerisce il pensiero, mostra l'apparenza del bene, suscita il piacere, mira al consenso e poi consolida il peccato nell'abitudine. Questo processo possiede una struttura precisa. La suggestione non è ancora peccato pieno. Il piacere indica che l'uomo comincia a cooperare con l'immagine insinuata. Il consenso fa proprio l'intento. L'atto ripetuto crea un'abitudine e l'abitudine limita la libertà successiva. La difesa della colpa conduce all'irrigidimento, perché l'uomo, anziché convertirsi, costruisce un'armatura di giustificazioni. Lo stesso processo avviene nella società. I consensi individuali si combinano in interessi collettivi. Gli uomini confermano a vicenda le loro scuse, formando le scaglie del Leviatano. L'orgoglio organizza un esercito di vizi, la lusinga protegge un potere ingiusto, l'ipocrisia separa il segno religioso dalla verità, e gli studiosi forniscono al male il linguaggio della giustificazione. In tal modo nasce il «corpo del diavolo»: non come comunità sostanziale con il demonio, ma come comunità di uomini che compiono le sue opere. San Gregorio non toglie però la responsabilità all'uomo. Lo spirito maligno può insinuare, spronare e premere, ma non può creare la colpa morale senza il consenso della volontà. Non possiede neppure una sovranità indipendente. Nel Libro di Giobbe deve chiedere il permesso, e Dio traccia i limiti della sua azione. Ciò che il diavolo intende per distruzione la Provvidenza può utilizzare per purificazione, manifestazione della verità, crescita dell'umiltà e rafforzamento della virtù. L'opposto ultimo dell'orgoglio demoniaco è l'umiltà di Cristo. Il diavolo volle elevarsi, sebbene fosse creatura; il Figlio di Dio si umiliò, sebbene sia il più alto. Satana vince con la promessa dell'autoesaltazione; Cristo salva mediante lo spogliarsi volontario. Perciò l'uomo non vince il demone tramite un'autosufficienza religiosa, ma partecipando nell'umiltà, nella verità e nell'amore del Salvatore. Il contributo più duraturo di san Gregorio consiste nel mostrare la continuità tra demone, pensiero, vizio e struttura sociale. Il male personale suggerisce un'interpretazione; la psiche le conferisce piacere; la volontà esprime consenso; l'abitudine consolida la direzione; il gruppo fornisce le giustificazioni; l'istituzione organizza la ripetizione; il potere protegge il sistema; la cultura lo denomina bene. Così nasce il corpo sociale del male. Il processo può

[45] san Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, libri II, IV, XXXI e XXXIV; i riferimenti nel capitolo indicano l'ambito verificato del commento, senza attribuire a san Gregorio citazioni assenti nel testo sorgente.

[46] Vedi Gb 1–2; Gen 3; Mt 4; 1 Cor 10,13; Ap 12,12 — in conformità con il contesto trattato nelle *Moralia in Iob.*

però essere rovesciato. La vigilanza arresta la suggestione, l'amore ordina il desiderio, la grazia rafforza la volontà, la penitenza rompe l'abitudine, la confessione della colpa perfora l'armatura delle giustificazioni, il vero rimprovero divide le scaglie del Leviatano e la comunità umile costruisce relazioni contrarie alla logica del demonio. In san Gregorio la lotta spirituale non consiste dunque nel cercare demoni nascosti in ogni avvenimento, ma nel recuperare la verità nel cuore, nelle relazioni e nel modo di organizzare la vita comune.

## 1.28 Bibliografia e fonti


1. San Gregorio Magno, *Moralia in Iob* / *Morali sul Libro di Giobbe*, in particolare i libri II, IV, XXXI e XXXIV, la traduzione inglese è disponibile sul sito Lectionary Central.
2. Sacra Scrittura: Gb 1–2; Gb 40–41; Gen 3; Mt 4; Mt 23; 1 Cor 10,13; 1 Cor 12,27; 2 Ts 2,8; Ap 12,12.


### 1.28.1 Riferimenti alle fonti

- Moralia in Iob, libro II
- Moralia in Iob, libro IV
- Moralia in Iob, libro XXXI
- Moralia in Iob, libro XXXIV