STUDIO STORICO-TEOLOGICO

L’evoluzione della demonologia nella Chiesa indivisa

Dalla formazione del canone della Sacra Scrittura al Secondo Concilio di Nicea (787)

Quis Ut Deus — Biblioteca

1 L’evoluzione della demonologia nella Chiesa indivisa

Studio storico-teologico

Dalla formazione del canone della Sacra Scrittura al Secondo Concilio di Nicea (787)

1.1 Sintesi

Questo studio mostra in che modo la Chiesa della tarda antichità e dell’alto medioevo ha subordinato il linguaggio ereditato sugli spiriti maligni alla teologia della creazione, alla cristologia e alla pratica del discernimento spirituale. L’analisi comprende fonti greche, latine e orientali, il monachesimo, la liturgia battesimale, il diritto canonico, le controversie origeniane e l’iconoclastia. La tesi principale sostiene che la maturità della demonologia patristica si esprime non nell’ampliamento dei cataloghi dei demoni, bensì nella limitazione del loro rango ontologico e pratico attraverso l’insegnamento sulla bontà della creazione, sulla libertà, sulla Provvidenza e sulla vittoria definitiva di Cristo.

Parole chiave: demonologia patristica, Padri della Chiesa, monachesimo, esorcismo, logismoi, magia, libertà, cristologia, iconoclastia, Secondo Concilio di Nicea.

1.2 Introduzione: ambito, impostazione e senso del concetto

“evoluzione”

Parlare dell’evoluzione della demonologia nella Chiesa indivisa richiede una duplice cautela. In primo luogo, il termine “demonologia” è una successiva categoria sistematizzatrice. I Padri della Chiesa non redigevano di solito trattati separati sui demoni sul modello dei manuali moderni. Parlavano degli spiriti maligni nell’esegesi della Scrittura, nella catechesi battesimale, nella polemica contro le religioni pagane, nella riflessione sulla libertà e sull’origine del male, nella dottrina ascetica, nell’agiografia, nella liturgia e nel diritto canonico. In secondo luogo, “evoluzione” non significa qui un semplice passaggio da un mito presumibilmente primitivo a una ragione matura. Si tratta piuttosto di un processo di selezione, reinterpretazione e ordinamento di molteplici concezioni ereditate alla luce del monoteismo, della creazione, dell’incarnazione e della Pasqua di Cristo.

La cornice cronologica è aperta dal tardo IV secolo, quando nella Chiesa si consolida ampiamente il corpus fondamentale dei libri del Nuovo Testamento. Di particolare importanza è la Trentanovesima Lettera festale di Atanasio del 367, contenente il primo elenco conservato di esattamente ventisette libri del Nuovo Testamento, seguita dai sinodi africani di Ippona e Cartagine. Non si trattò di un atto unico di chiusura del canone in tutta la cristianità; i confini di alcuni libri continuavano a variare a livello locale. Fu tuttavia il momento in cui un insieme stabile di testi apostolici diveniva la regola di interpretazione. Il punto finale è costituito dal Secondo Concilio di Nicea del 787, consuetudinariamente riconosciuto dalla tradizione cattolica e dalle Chiese dell’Oriente cristiano come il settimo e ultimo comune concilio ecumenico. Suo oggetto furono le immagini, non i demoni, ma la disputa iconoclasta toccava lo stesso modo di comprendere la materia, l’idolatria, la presenza del sacro e l’inganno demoniaco.

Saranno necessarie retrospettive al II e al III secolo. La demonologia della tarda antichità non ebbe inizio con la determinazione del canone: essa ereditò il linguaggio del Nuovo Testamento e le soluzioni di Giustino, Atenagora, Ireneo, Tertulliano e Origene. Tuttavia, l’analisi si concentrerà su come tale patrimonio sia stato elaborato dall’epoca di Atanasio, dei Padri cappadoci e della nascita del monachesimo classico fino a Giovanni Damasceno e Nicea II. È inoltre necessario mantenere una distinzione tra il nucleo dogmatico dell’insegnamento e le forme mutevoli dell’immaginazione. L’affermazione che i demoni sono

creature, che il loro male proviene dall'abuso della libertà, che rimangono sotto il potere di Dio e che sono stati fondamentalmente vinti da Cristo ha un rango diverso rispetto alle descrizioni delle loro figure animali, della localizzazione nel deserto o del modo di provocare rumori nelle celle dei monaci.

1.3 L'eredità canonica e la precedente sintesi

patristica

Il canone in via di consolidamento ha trasmesso alla Chiesa diversi strati di linguaggio sul male personale. I Vangeli sinottici presentavano l'attività esorcistica di Gesù come segno dell'avvento del regno di Dio: se Gesù scaccia i demòni per mezzo dello Spirito di Dio, il regno è già giunto, e l'«uomo forte» è stato legato. Paolo parlava di «Principati e Potestà», ma li presentava principalmente come potenze disarmate sulla croce e sottomesse al Signore risorto. La tradizione giovannea legava il diavolo alla menzogna, all'omicidio e alla struttura del mondo che rifiuta la luce, proclamando al contempo che il Figlio di Dio si è manifestato per distruggere le opere del diavolo. L'Apocalisse ha unito in un unico dramma il drago, le bestie, l'idolatria dell'impero, la falsa profezia e la persecuzione dei santi. Di conseguenza, la demonologia canonica non era un catalogo uniforme di enti, bensì una testimonianza polifonica sul male personale, morale, politico e cultuale.

I primi apologeti cristiani diedero a questa testimonianza una forma capace di confrontarsi con l'ambiente religioso dell'impero. La parola greca daimōn non aveva nella filosofia e nella religione classica un significato esclusivamente negativo; poteva indicare un essere intermedio tra gli dèi e gli uomini. I cristiani compirono un radicale spostamento semantico: rifiutarono la possibilità di una mediazione dei demòni religiosamente legittima, poiché l'unico mediatore della salvezza è Cristo. Gli dèi delle nazioni furono interpretati nell'apologetica come demòni o come finzioni sostenute dall'inganno demoniaco. Tale impostazione non era solo un cambiamento polemico di nomi. Essa frantumava l'intero sistema del sacrificio, della divinazione, dell'astrologia e del culto statale, presentandolo come un'economia di schiavitù concorrente.

Giustino Martire legava l'azione dei demòni alla falsificazione della rivelazione, alla concupiscenza e all'imitazione delle profezie. Atenagora faceva derivare la loro caduta dal cattivo uso della libertà. Ireneo li collocava nella storia della creazione e della salvezza, difendendo la bontà di Dio contro le visioni gnostiche di un demiurgo malvagio. Tertulliano utilizzava la pratica dell'esorcismo in senso apologetico: secondo lui, gli spiriti venerati dai pagani come dèi rivelano la propria inferiorità sotto la costrizione del nome di Cristo. Origene, a sua volta, collegava la realtà delle potenze malvagie a una sottile analisi della tentazione, all'interpretazione della Scrittura e alla pedagogia della libertà. Al contempo, le sue speculazioni sulla preesistenza degli spiriti e sulla possibilità della restaurazione universale divennero uno dei punti delle successive controversie. Conquista comune di quest'epoca fu la demitizzazione del male senza la sua spersonalizzazione: il demòne non è un secondo dio né un polo necessario del cosmo, bensì una creatura divenuta malvagia mediante un libero volgersi via dal bene.

Questo principio rivestiva un'importanza fondamentale. Il monoteismo cristiano non ammette il dualismo metafisico. Satana non è l'eterno avversario di Dio, e la lotta tra il bene e il male non è uno scontro di princìpi equivalenti. Tutto ciò che esiste, esiste grazie al Creatore; il male non ha una sostanza propria, bensì è privazione, deformazione e uso parassitario del bene. Il demòne conserva la natura di spirito creato, ma la sua volontà è distolta dal fine. Tale risoluzione avrebbe permesso ai successivi Padri di parlare seriamente di un tentatore personale senza attribuirgli sovranità sul mondo.

1.4 La grande svolta del IV secolo: dalla Chiesa perseguitata alla società cristiana

Dopo Costantino è cambiato l'ambiente in cui operava il linguaggio demonologico. In precedenza, il credente percepiva il culto imperiale e i rituali urbani come un'area di conflitto con il «principe di questo mondo». Nel IV secolo i templi iniziarono a essere chiusi, le élite ricevettero il battesimo e la Chiesa acquisì una posizione pubblica. Il male non scomparve tuttavia con la vittoria politica del cristianesimo. Al contrario, si trasferì al centro della questione sull'autenticità della fede. Il deserto divenne il luogo simbolico di una nuova lotta, e il monachesimo un laboratorio di discernimento. Ciò che in precedenza era stato lo scontro tra il martire e la violenza dello Stato pagano, nella vita del monaco diveniva lotta contro la concupiscenza, l'ira, la vanità, la disperazione e le false visioni.

Atanasio nella *Vita di Antonio* ha creato una delle rappresentazioni più influenti di questo spostamento. I suoi demoni assumono forme animali, fanno rumore, minacciano, percuotono, suggeriscono immagini sessuali e tentano di incutere timore. Letta superficialmente, l'opera può sembrare un catalogo di meraviglie. Nella struttura teologica, tuttavia, essa è un racconto sulla perdita di potere da parte del diavolo. Antonio non lo sconfigge con una tecnica magica, con un nome segreto o con la forza della propria personalità. Trionfa mediante la fede in Cristo, il segno della croce, la preghiera, il digiuno e il sobrio discernimento. Atanasio sottolinea ripetutamente che i demoni sono deboli, mendaci e dipendenti dal consenso dell'uomo alla paura. La loro spettacolarità è una maschera di impotenza di fronte al Crocifisso. In tale ottica, la *Vita di Antonio* è uno sviluppo della teologia nicena. Lo stesso Figlio, la cui piena divinità Atanasio difese contro gli ariani, nella sua umanità distrusse la morte e la tirannia del diavolo. Se Cristo fosse stato meramente una creatura suprema, non avrebbe potuto conferire alle creature l'incorruttibilità né compiere la vittoria cosmica. La demonologia viene quindi subordinata alla soteriologia: il significato dei demoni consiste soprattutto nel fatto che la loro sconfitta rivela la potenza del Verbo incarnato. L'asceta del deserto partecipa alla vittoria di Cristo; non riproduce autonomamente il duello di due potenze.

Presso i Padri cappadoci si compie un'ulteriore purificazione del linguaggio. Basilio il Grande e Gregorio di Nissa sviluppano la dottrina della creazione, della libertà e della non sostanzialità del male. Gregorio di Nazianzo, descrivendo il battesimo di Cristo e la tentazione, accentua che l'avversario viene sconfitto dall'obbedienza del nuovo Adamo. Particolarmente importante è il principio secondo cui il male non costituisce una natura. Se il diavolo fosse cattivo per natura, la responsabilità morale sarebbe apparente e Dio apparirebbe come l'autore del male. La caduta è un evento della volontà, non un prodotto della creazione. I Padri non concordavano sempre sul momento della caduta degli angeli né sull'esatto significato dei testi biblici sui «figli di Dio», ma la concordanza sulla dipendenza ontologica dei demoni da Dio fu profonda e duratura.

1.5 Battesimo, esorcismo e l'esperienza liturgica della liberazione

La demonologia del IV secolo non era meramente una visione intellettuale. Il suo ambiente più comune rimaneva l'iniziazione cristiana. Il catecumenato comprendeva esorcismi, la rinuncia a satana e la conversione verso Cristo. Cirillo di Gerusalemme parla degli esorcismi come di un fuoco purificatore, derivandone le formule dalla Scrittura. Il candidato al battesimo non doveva semplicemente assimilare una dottrina; passava da un antico dominio a una nuova appartenenza. Il gesto di voltarsi verso occidente

durante la rinuncia e verso oriente durante la professione di fede conferiva a questo cambiamento una dimensione cosmica, corporea e comunitaria.
Ciò non significa che ciascun catecumeno fosse considerato posseduto nel senso successivo e rigoroso. L'esorcismo battesimale esprimeva la schiavitù ampia del peccato, della morte, dell'errore e dell'idolatria, dalla quale l'uomo viene condotto fuori. È proprio qui che si nota la differenza tra la demonologia della Chiesa antica e la successiva tendenza a isolare "i casi di possessione". La rinuncia a satana riguardava tutti, poiché tutti entravano nell'ordine del mondo segnato dal peccato; i ministeri speciali nei confronti delle persone tormentate costituivano solo una parte di una più ampia pratica di liberazione.
L'esorcismo fu al contempo distinto dalla magia. La sua efficacia non doveva derivare dalla potenza automatica delle sillabe, dalla conoscenza del nome dello spirito o dalla manipolazione di energie invisibili. Esso agiva come preghiera della Chiesa radicata nel nome di Gesù, nella fede pasquale e in un'autorità ricevuta e non posseduta. Le fonti storiche mostrano, naturalmente, che il confine a livello delle pratiche popolari veniva a volte violato. I cristiani portavano amuleti, consultavano astrologi e mescolavano versetti biblici con formule protettive. Proprio per questo il sinodo di Laodicea proibì al clero la magia, gli incantesimi, l'astrologia e la fabbricazione di amuleti. Il divieto rivela non solo la posizione ufficiale, ma anche la persistenza dei comportamenti che tale posizione cercava di sradicare.
La teologia liturgica stabiliva pertanto un criterio chiaro: l'azione sacramentale è un movimento dall'uomo a Dio e da Dio all'uomo nella libertà della grazia; la magia tenta di sottomettere la realtà invisibile al controllo umano. Nella pratica, il confine poteva essere oscurato dalla somiglianza dei gesti, dall'uso dell'olio, dell'acqua, del segno della croce o di parole sante. A determinare la differenza non era tuttavia la materia del gesto, bensì la relazione: la preghiera umile della Chiesa anziché la tecnica della coercizione, la fede nella Provvidenza anziché il determinismo e la sottomissione del carisma alla comunità anziché il potere privato dello specialista.

1.6 Evagrio e l'interiorizzazione del combattimento spirituale

Il risultato più significativo della tradizione ascetica orientale fu la combinazione del linguaggio demoniaco con una precisa osservazione della psiche. Evagrio Pontico non negò l'esistenza personale dei demoni. Tuttavia, descrisse il loro modo di operare attraverso i *logismoi*, ossia pensieri, rappresentazioni e sequenze di ragionamento interiore. Gli otto pensieri fondamentali — gola, impurità, avarizia, tristezza, ira, accidia, vanagloria e superbia — non costituivano un semplice elenco di trasgressioni. Erano una mappa delle dinamiche della tentazione: lo stimolo risveglia l'immagine, l'immagine richiede un dialogo, il dialogo può condurre al consenso, alla passione e all'azione.
La descrizione demonologica e quella psicologica non sono in concorrenza in Evagrio. Il demone si serve delle facoltà naturali della memoria, dell'immaginazione e del desiderio; non crea un'anima separata né abolisce la libertà. Altera la disposizione delle rappresentazioni, stimola i ricordi, suggerisce giustificazioni apparentemente razionali. Il monaco non dovrebbe chiedersi unicamente: «quale spirito mi sta attaccando?», ma anche: «in quale stato si trova la mia parte concupiscibile, irascibile e razionale; quale ricordo è stato risvegliato; verso quale passione tende questo pensiero?». La demonologia diventa uno strumento di autoconoscenza e non un pretesto per scaricare la colpa.
È inoltre importante distinguere tra l'insorgere di un pensiero e il consenso ad esso. Evagrio sa parlare di rappresentazioni blasfeme che si impongono alla mente e rassicura chiaramente sul fatto che la loro mera presenza non rende l'uomo colpevole. Questa soluzione ha un grande rilievo antropologico: protegge la

coscienza dall'identificare un'esperienza involontaria con il peccato. La lotta consiste nella vigilanza, nella preghiera breve, nell'uso appropriato della parola della Scrittura, nel lavoro, nella temperanza e nell'aprire i propri pensieri a un padre esperto. L'*Antirrhetikos* di Evagrio, che accosta le tentazioni alle risposte bibliche, richiama il modo in cui Cristo rispose al tentatore nel deserto.

Il sistema di Evagrio era al contempo gravato da elementi della sua ampia cosmologia, dipendente da Origene. Le successive controversie origeniane fecero sì che parte della sua eredità venisse trasmessa in forma anonima o sotto altri nomi. Tuttavia, la pratica di discernere i pensieri non scomparve. Attraverso Giovanni Cassiano essa penetrò in Occidente, e attraverso la tradizione sinaitica e filocalica rimase viva in Oriente. Proprio in questa ricezione si rivela la maturità della Chiesa indivisa: essa seppe separare la sapienza pratica del discernimento dalla speculazione cosmologica controversa.

1.7 Giovanni Cassiano e la ricezione occidentale del deserto

Giovanni Cassiano ha tradotto l'esperienza dei monaci egiziani nel linguaggio delle comunità latine della Gallia. Nelle *Conferenze* e nelle *Istituzioni*, ha accolto gli otto vizi principali, inserendoli tuttavia nella pedagogia della comunità, dell'obbedienza e della *discretio*. Il discernimento è per lui la capacità di esaminare l'origine, la direzione e gli effetti dei pensieri. Non ogni zelo proviene da Dio; un demonio può suggerire un digiuno eccessivo, l'isolamento o una pratica apparentemente eroica, se conducono alla superbia, alla distruzione del corpo o alla rottura dei legami con i fratelli. Il male opera dunque non solo attraverso passioni manifeste, ma anche attraverso l'imitazione del bene.

Cassiano bilancia il realismo demoniaco con una forte enfasi sui limiti del potere demoniaco. Gli spiriti maligni differiscono nel loro modo di agire e incontrano la resistenza della volontà umana; non possono penetrare liberamente il santuario più profondo dell'uomo né costringerlo al peccato. Il loro attacco è permesso nell'ambito della Provvidenza e può diventare un'occasione per l'esercizio della virtù. Questa interpretazione pedagogica della prova, tratta tra l'altro dal Libro di Giobbe e dalla tentazione di Cristo, protegge dalla convinzione che la sofferenza dimostri l'abbandono da parte di Dio.

In Occidente, lo schema degli otto vizi fu successivamente trasformato, in particolare da Gregorio Magno, nel noto sistema dei vizi capitali. Questo cambiamento è qualcosa di più di una correzione numerica. Il linguaggio dei «demoni» diventa sempre più il linguaggio di una teologia morale ordinata. Ciò non implica la secolarizzazione della tentazione; indica che il combattimento spirituale si svolge nelle disposizioni stabili dell'uomo, nelle relazioni sociali e nelle abitudini. La tradizione occidentale non ha abbandonato i racconti sugli esorcismi, ma li ha collegati sempre più strettamente all'esame di coscienza, alla pratica della penitenza e alla formazione delle virtù.

1.8 Agostino: la critica della mediazione pagana e il primato della grazia

La trattazione occidentale più sistematica della tarda antichità nacque in Agostino. Nei libri VIII–X de *La città di Dio*, egli intraprende un dialogo con il platonismo, in particolare con la concezione dei demoni come intermediari tra gli dèi e gli uomini. Egli accetta che essi siano esseri razionali e spirituali, ma respinge la categoria dei "buoni demoni" in qualità di mediatori religiosi. Se sono soggetti alle passioni e al disordine morale, non possono condurre alla felicità; se sono santi, bisogna chiamarli angeli e intenderli come servitori di Dio, non come oggetto di culto. L'unico Mediatore che purifica e unisce a Dio è Cristo incarnato.

La critica agostiniana dei demoni fa parte della critica dell'intera religione politica romana. I demoni sfruttano il desiderio di spettacolo, di potere e di conoscenza segreta per legare gli uomini ai culti. Il loro strumento fondamentale non è la violenza spettacolare, bensì la *superbia* — l'orgoglio, che induce la creatura a cercare la divinità al di fuori dell'obbedienza al Creatore. In questo senso, un impero fondato sulla *libido dominandi* può assumere tratti demoniaci, sebbene Agostino non identifichi semplicemente alcuno Stato con il regno del diavolo. Due città sorgono da due amori; la demonologia viene iscritta nella storia morale del desiderio.

Al tempo stesso, Agostino rimane avversario dell'astrologia, della divinazione e teurgia. Nel *La dottrina cristiana*, egli interpreta le pratiche superstiziose come una sorta di consenso o patto con i demoni. La parola *pactum* non deve necessariamente significare un accordo formalmente concluso nel senso tardomedievale; esprime piuttosto una relazione oggettiva di partecipazione a un sistema di segni attraverso il quale l'uomo si attende conoscenza o potere al di fuori dell'ordine della Provvidenza. Questa è un'importante tappa di sviluppo: criterio del carattere demoniaco di una pratica diventa non solo il destinatario del culto, ma il progetto stesso di acquisire controllo e conoscenza in modo contrario all'amore di Dio.

Agostino limita inoltre la tendenza ad addossare al diavolo la totale responsabilità del male umano. Il tentatore agisce, ma il peccato diventa peccato attraverso la volontà dell'uomo. Senza la grazia, la volontà è ferita e invischiata, ma non cessa di essere volontà. La tentazione demoniaca e la *concupiscentia* interiore possono rafforzarsi reciprocamente, tuttavia non sono identiche. Questa distinzione rimane essenziale per la dottrina della responsabilità, della penitenza e della guarigione. Il diavolo non è una comoda spiegazione di tutto ciò che l'uomo non vuole riconoscere come proprio.

Per quanto riguarda l'impatto dei demoni sulla materia, Agostino ammette la possibilità di fenomeni straordinari, ma ritiene che gli spiriti creati non compiano la creazione *ex nihilo* e non alterino le leggi della natura con potere sovrano. Essi possono manipolare le proprietà nascoste delle cose, l'immaginazione e i sensi, sfruttando una conoscenza superiore a quella umana. Anche allora, essi rimangono entro i limiti del permesso divino. Questo è un tentativo di riconoscere contemporaneamente le testimonianze dell'epoca e di proteggere l'esclusiva onnipotenza di Dio.

1.9 La cristologia conciliare come asse nascosto della demonologia

I concili da Nicea I a Costantinopoli III non formularono un trattato separato sui demoni. Le loro definizioni cristologiche tracciarono tuttavia i confini di una corretta demonologia. L'*homoousios* niceno proteggeva la convinzione che Colui il quale vince la morte e le potenze maligne sia il vero Dio. Costantinopoli I confermò la piena divinità dello Spirito Santo, alla cui azione si attribuivano l'esorcismo, la santificazione e il recupero dell'immagine di Dio nell'uomo. Efeso, difendendo l'unità della persona di Cristo, non permetteva di separare le azioni umane di Gesù dal soggetto divino del Verbo. Calcedonia affermò la pienezza di entrambe le nature senza confusione e senza divisione, grazie a che la battaglia salvifica non era né un teatro apparente della divinità né lo sforzo solitario ndi un semplice uomo.

Nelle controversie sulla volontà di Cristo la demonologia rivela una profondità antropologica. Costantinopoli III insegnò l'esistenza di due volontà naturali e di due operazioni in un'unica persona di Cristo, per cui la volontà umana non si oppone a quella divina, ma liberamente coopera con essa. L'obbedienza di Cristo risana la disobbedienza di Adamo. La vittoria sul tentatore non consiste dunque nell'annientamento della libertà umana da parte dell'onnipotenza, bensì nella sua perfetta realizzazione

nella comunione con Dio. Per l'ascetica ciò significa che la grazia non sostituisce l'agire umano, e che l'esercizio umano non è una tecnica autonoma di autoliberazione.
La cristologia conciliare impediva altresì l'esagerazione demonologica nell'interpretazione dell'eresia. I Padri chiamavano spesso le dottrine erronee «demoniche», con riferimento a 1 Tm 4,1. Tale retorica poteva servire ad ammonire che la menzogna religiosa non è neutrale. Recava tuttavia il rischio di demonizzare l'avversario e di sostituire l'argomento con l'anatema. La migliore tradizione conciliare non definiva attraverso la descrizione dei presunti spiriti che stavano dietro agli oppositori, bensì attraverso l'esame della Scrittura, della regola di fede liturgica, delle testimonianze dei Padri e delle conseguenze per la salvezza. La demonologia rimaneva una cornice morale della controversia, ma non poteva sostituire la teologia.

1.10 Il problema di Origene e i limiti della speculazione

Le controversie origeniste del VI secolo dimostrano come la Chiesa abbia stabilito i confini della speculazione sul mondo spirituale. Origine desiderava pensare alla creazione come interamente dipendente dalla bontà di Dio e alla pena come pedagogica. Alcune idee attribuite a lui o ai successivi origenisti includevano la preesistenza degli spiriti razionali, i cicli cosmici e l'apocatastasi finale comprendente il diavolo. La storia della condanna è complessa: i quindici anatemi contro gli origenisti sono a volte collegati al Secondo Concilio di Costantinopoli del 553, ma il loro status formale negli atti del concilio rimane oggetto di discussione. La questione non deve quindi essere presentata con falsa semplicità.
Indipendentemente dal problema documentario, la corrente principale della tradizione sia orientale che occidentale ha respinto l'immagine della caduta demoniaca come fase transitoria di un ciclo cosmico. Si è rafforzata la convinzione circa la fissazione della scelta degli spiriti e la definitività escatologica del giudizio. Da un punto di vista teologico, si trattava di proteggere la serietà della libertà e della storia della salvezza. Se tutte le scelte fossero state automaticamente annullate, il dramma della croce, della conversione e del giudizio avrebbe potuto essere ridotto a un'apparenza. Allo stesso tempo, la Chiesa non ha accolto la curiosità speculativa riguardo al numero dei demoni, ai loro nomi o al loro ordine esatto come contenuto della fede.
La ricezione di Evagrio dimostra che la condanna della speculazione non ha annientato l'intera tradizione spirituale legata a Origene. Sono stati conservati l'analisi del pensiero, la pratica della preghiera, il discernimento e l'idea della terapia spirituale. Sono stati invece respinti quegli elementi della cosmologia che sembravano offuscare l'unicità della creazione, dell'incarnazione e del giudizio. L'evoluzione della demonologia assume quindi la forma di una memoria critica: la Chiesa custodisce l'esperienza, ma ne muta la cornice metafisica.

1.11 Pseudo-Dionigi, la gerarchia e la riduzione ontologica

dei demoni
Il Corpus Dionysiacum, sorto probabilmente intorno alla fine del V e l'inizio del VI secolo, esercitò un'enorme influenza sulla visione cristiana del mondo spirituale. Pseudo-Dionigi ordinò i nove nomi biblici degli esseri celesti in tre triadi e collegò la gerarchia angelica con il movimento ecclesiale della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione. Dalla prospettiva della storia della demonologia, più importante del catalogo stesso dei cori è la sua comprensione del male. Il male non è un ente o una natura positiva; non ha un principio autonomo di esistenza. Persino il demone esiste solo nella misura in cui

rimane creatura di Dio; è malvagio a causa della mancanza del bene proprio e del travisamento della propria attività.
Un tale approccio conduce alla riduzione ontologica del demone. Nell'immaginario agiografico esso può occupare molto spazio, ma nella metafisica è radicalmente dipendente. Non crea, non possiede una luce propria e non stabilisce una gerarchia alternativa pari a quella angelica. La sua azione è una deformazione delle relazioni. Pseudo-Dionigi ha reso possibile alla teologia successiva parlare dei mondi spirituali senza dualismo cosmico. Allo stesso tempo, l'elaborata gerarchizzazione degli angeli favoriva speculazioni simmetriche sugli ordini dei demoni, sebbene tale simmetria non abbia mai acquisito lo stesso fondamento dogmatico.
Nella *Gerarchia ecclesiastica* trova inoltre spazio la condizione delle persone tormentate da spiriti maligni nell'ordine pastorale. Esse non sono escluse dall'interesse della Chiesa, bensì circondate dal rituale, dall'insegnamento e da un graduale inserimento. Ciò dimostra la dimensione ecclesiale della guarigione. Il discernimento non è un duello privato tra un carismatico e uno spirito, bensì parte dell'azione della comunità che conduce dal disordine verso la comunione.

1.12 Oriente siriaco, agiografia e pluralità

di lingue locali
Il quadro dello sviluppo risulterebbe distorto se fosse limitato agli autori greci e latini. Le tradizioni siriaca, copta, armena e georgiana assimilarono il nucleo comune della fede in ambienti culturali differenti. La letteratura siriaca faceva volentieri uso di immagini di combattimento, fuoco, luce e tenebre, legando l'esperienza ascetica alla vigilanza del cuore. Afrahat e Efrem, precedenti rispetto alle cornici adottate, stabilirono un linguaggio che durò nel tempo: Satana agisce attraverso la divisione, l'imitazione e la distorsione del desiderio, ma viene vinto dall'umiltà, dal digiuno, dalla preghiera e dalla vita sacramentale della comunità.
L'agiografia, dall'Egitto alla Gallia, assolveva una funzione teologica e sociale. I racconti di santi che cacciavano i demoni attestavano la continuità del potere apostolico, cristianizzavano lo spazio e rafforzavano l'autorità di vescovi, monaci e santuari. Nei *Dialoghi* di Gregorio Magno o nei libri dei miracoli di Gregorio di Tours, gli episodi demoniaci fanno parte di un mondo in cui le reliquie, il segno della croce, l'Eucaristia e la preghiera dei santi rivelano la vicinanza dell'invisibile. Tuttavia, non si devono leggere questi testi come protocolli clinici. Il loro genere letterario seleziona gli eventi, tipizza i personaggi e interpreta la memoria locale secondo i modelli biblici.
Proprio qui sorge la tensione tra il principio conforme alla retta fede e la religiosità quotidiana. La teologia ufficiale rifiutava la magia, ma i fedeli cercavano una protezione tangibile. Le reliquie, l'olio delle lampade del santuario, le iscrizioni della croce e le formule di preghiera potevano essere usate in uno spirito di fede o trattate in modo strumentale. La Chiesa non rispose con un semplice divieto di ogni materialità. Sviluppò i sacramentali, il culto dei santi e la teologia del segno, cercando di trasferire il desiderio di protezione dalla logica della manipolazione alla logica della comunione. Il processo non fu mai completamente concluso e pertanto le fonti normative devono essere lette insieme all'archeologia, ai papiri magici e alle testimonianze delle pratiche popolari.

1.13 Gregorio Magno e la sintesi pastorale dell'Occidente

In Gregorio Magno si incontrano tre linee: la metafisica agostiniana del male, la psicologia cassianea dei vizi e la cultura agiografica del segno. I suoi *Moralia in Iob* presentano la vita cristiana come una lotta in cui le prove esterne rivelano le disposizioni interiori. Giobbe è figura della Chiesa tentata, e il leviatano è figura dell'antico nemico. L'esegesi morale non chiede unicamente ciò che è accaduto nel passato, ma come il testo rivela i movimenti presenti dell'anima e le strategie della superbia.

Nei *Dialoghi*, d'altra parte, la santità manifesta potere sui demoni, ma i miracoli non sono una misura autonoma di perfezione. Gregorio avverte che i segni possono ingannare, e il criterio fondamentale è l'umiltà e l'amore. Ciò è particolarmente importante poiché la società altomedievale collegava facilmente la straordinarietà con l'autorità. Il vero carisma non crea uno spettacolo attorno all'esorcista; indica Cristo e conduce alla correzione della vita.

La trasformazione degli otto pensieri nel sistema dei vizi capitali ha conferito alla demonologia una struttura pastorale. La superbia come radice, seguita dalla vanagloria, dall'invidia, dall'ira, dalla tristezza o accidia, dall'avarizia, dalla gola e dalla lussuria diventano oggetto di una terapia ordinata. L'Occidente non nega il tentatore personale, ma sposta l'accento dall'identificazione degli spiriti al riconoscimento dei vizi e delle virtù corrispondenti. In questo modo, la demonologia serve il sacramento della penitenza, la predicazione e la direzione spirituale.

1.14 Diritto canonico: dal divieto della magia alla regolazione

della religiosità

I canoni ecclesiastici presentano la demonologia da una prospettiva pratica. Il Sinodo di Laodicea condannava la magia, i sortilegi, l'astrologia e gli amuleti tra il clero. Il canone 61 del Concilio in Trullo del 691/692 prevedeva una penitenza per coloro che consultavano indovini e persone che promettevano la conoscenza del futuro. Altre norme condannavano le pratiche legate a feste pagane, mascheramenti, danze e divinazioni. Il legislatore non creava una teoria dettagliata dei demoni; proteggeva l'esclusività della fiducia cristiana in Dio e recideva le vie che portavano al sincretismo religioso.

La severità delle sanzioni va compresa in un contesto pastorale. La penitenza non aveva il solo scopo di punire la trasgressione di un confine istituzionale. Doveva guarire l'abitudine di cercare la certezza al di fuori della Provvidenza. La divinazione promette conoscenza, l'astrologia trasforma la creazione in un sistema che determina la libertà, e un amuleto può ridurre un segno sacro a un automa. In ogni caso, il problema è un modo concorrente di abitare il mondo: la paura deve essere dominata attraverso il controllo e non trasformata dalla fede.

Non tutte le sopravvivenze della cultura antica venivano automaticamente demonizzate. La Chiesa adattava il calendario, gli edifici, le forme d'arte, il linguaggio filosofico e le usanze locali, operandone una selezione. Il criterio non era l'origine in sé, ma l'attuale senso cultuale e antropologico. Questa capacità di discernimento si rivelerà decisiva nella disputa sulle icone: la materia può servire all'idolatria, ma non è demonica per natura.

1.15 Giovanni Climaco, Massimo il Confessore e la maturità

della sintesi ascetica

La *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco del VII secolo presenta la vita spirituale come una graduale purificazione dei desideri e la maturazione dell'amore. I demoni vi compaiono frequentemente, ma

la vittoria consiste soprattutto nell'umiltà, nel pianto, nel ricordo della morte, nella preghiera e nell'obbedienza. Particolarmente pericolose sono le passioni che si travestono da virtù: l'ira chiamata zelo, la vanità che trae nutrimento dall'ascesi, la superbia che nasce dopo la vittoria sugli altri vizi. Più l'osservazione diventa sottile, meno utile è la semplice divisione tra attacco esterno e vittima innocente.
Massimo il Confessore ha inserito l'ascesi nella grande visione della riconciliazione cosmica in Cristo. Le passioni sono l'uso scorretto delle facoltà naturali. Gli spiriti maligni suggeriscono modi falsi di rapportarsi alle cose, ma non sono i creatori della natura umana o del mondo materiale. Il Logos, attraverso i suoi logoi, dà senso alla creatura, e l'uomo ritrova la libertà quando ama le cose secondo il loro riferimento a Dio. La lotta contro i demoni diventa quindi una lotta per una relazione autentica: non una fuga dalla materia, dal corpo o dalla storia, ma la loro liberazione dall'appropriazione passionale.
La cristologia di Massimo, fondata sulla dottrina delle due volontà di Cristo, ha conseguenze dirette. La tentazione non è la prova che la natura sia malvagia; essa rivela la possibilità di usare l'energia naturale contro il suo fine. L'ascesi non distrugge la volontà, ma ne libera il movimento verso il bene. Questa è una risposta matura alle tentazioni dualistiche che sono ripetutamente tornate nell'ambiente cristiano: la demonizzazione del corpo può essa stessa diventare una distorsione, poiché il corpo è stato creato, assunto dal Verbo e destinato alla risurrezione.

1.16 Giovanni Damasceno: la codificazione classica

Giovanni Damasceno, operante nell'VIII secolo nel contesto del Califfato, raccolse la tradizione anteriore nella sua *Esposizione della fede*. Il suo capitolo sul diavolo e sui demoni è breve, il che di per sé rimane significativo. La demonologia ha un posto definito nel sistema, ma non domina l'insegnamento su Dio, la creazione, l'incarnazione, i sacramenti e la risurrezione. Il diavolo appartiene alle potenze angeliche, fu creato buono e per libera scelta si allontanò dal bene. I demoni non conoscono il futuro per natura; possono prevederlo sulla base dell'osservazione, della rapidità e dell'esperienza, per poi sfruttare la credulità umana.
Il Damasceno sottolinea che gli spiriti maligni possono attaccare, ma non hanno il potere di costringere l'uomo. Spetta all'uomo accettare o rifiutare la suggestione. Il male e le passioni impure sono opera della loro mente perversa, ma la responsabilità umana rimane intatta. In questa affermazione confluiscono molti secoli di sviluppo: l'antidualismo di Ireneo e dei Cappadoci, l'analisi ascetica di Evagrio, il principio della Provvidenza presente in Crisostomo e Cassiano, e la distinzione agostiniana tra tentazione e consenso.
Giovanni Damasceno consolida anche la finalità escatologica della caduta dei demoni. La loro pena non significa il trionfo di un male equivalente, ma la rivelazione della giustizia di Dio nei confronti della libertà creata. Al contempo, non sviluppa descrizioni sensazionali dell'amministrazione infernale. La dogmatica orientale classica raggiunge la maturità proprio attraverso il riserbo: dice quanto è necessario per proteggere la fede nella bontà della creazione, nella realtà della libertà, nell'azione della Provvidenza e nella vittoria di Cristo.

1.17 L'iconoclastia e il Secondo Concilio di Nicea: la materia, l'immagine e l'accusa demoniaca

La controversia iconoclastica fu indirettamente una grande disputa demonologica. Gli iconoclasti accusavano il culto delle immagini di un ritorno all'idolatria e quindi alla sfera tradizionalmente associata ai demóni. I difensori delle icone rispondevano che tale identificazione ignora l'Incarnazione. Se il Verbo si è veramente fatto carne ed è stato visibile, la materia può essere inclusa nella testimonianza della salvezza.

L'icona non è né un dio né la sede di un potere autonomo. La venerazione resa all'immagine passa al prototipo; l'adorazione in senso proprio spetta esclusivamente a Dio.
Il Secondo Concilio di Nicea nel 787 distinse la *latreia* dovuta a Dio dalla venerazione tributata alle icone, alla croce, all'Evangeliario e alle reliquie. Questa decisione tracciò il confine tra l'icona e l'idolo. L'idolo chiude lo sguardo nella cosa creata e le attribuisce la divinità; l'icona apre una relazione verso la persona rappresentata nell'ambito della fede della Chiesa. Il significato demonologico di questa distinzione è rilevante. Gli spiriti maligni non possiedono la materia come dominio proprio. Il corpo, il colore, il legno, il gesto e lo spazio possono servire alla santità, poiché la creazione è buona ed è stata compresa nell'Incarnazione.
Ciò non significava la sacralizzazione di ogni immagine né l'accettazione dell'uso magico delle icone. Il Concilio presupponeva l'ordine ecclesiale della venerazione, la fedeltà della rappresentazione alla fede della Chiesa e la relazione con il prototipo. Come in precedenza si era distinto l'esorcismo dall'incantesimo, così ora si distinse l'icona dal feticcio. In entrambi i casi, la somiglianza esteriore del gesto non ne determina la natura; sono decisivi il contenuto della fede, l'intenzione e la relazione con il culto comunitario.
Nicea II chiude il quadro cronologico adottato, ma al contempo mostra il frutto dell'intero cammino precedente. La Chiesa indivisa è passata dallo smascheramento apologetico degli dèi pagani, attraverso l'analisi monastica del pensiero, la metafisica della privazione del bene, la dottrina cristologica della volontà redenta e la lotta canonica contro la divinazione, fino all'affermazione della materia capace di servire la memoria dell'incarnazione. La demonologia è stata inserita nella teologia della creazione e non poteva più giustificare una semplice paura del mondo materiale.

1.18 Continuità di Oriente e Occidente e Reali Differenze di Accento

Fino al 787 si può parlare di un fondamento comune della demonologia orientale e occidentale. Entrambe le tradizioni professavano la natura creata di angeli e demoni, l'origine libertaria del loro male, la realtà della tentazione, la limitazione del potere di Satana da parte della Provvidenza, la vittoria di Cristo e il giudizio escatologico. Entrambe praticavano l'esorcismo battesimale, condannavano la magia e l'astrologia, sviluppavano il culto dei martiri e dei santi, e interpretavano la vita morale come combattimento spirituale. Questa comunione è più importante delle successive differenze terminologiche.
Tuttavia, le dominanti differivano. L'Oriente greco sviluppò in particolare l'analisi dei logismoi, la terapia delle passioni, l'apatheia intesa non come indifferenza, ma come libertà che rende possibile l'amore, e la visione cosmica della deificazione. L'Occidente latino elaborò più fortemente le categorie di colpa, grazia, vizi capitali, penitenza e la teologia sociale delle due città. Si tratta di accenti, non di due sistemi contraddittori. Cassiano trasmette l'Oriente all'Occidente, Agostino viene letto indirettamente nel mondo greco, e i Dialoghi di Gregorio vengono tradotti in greco. I confini culturali sono permeabili.
Ugualmente importante è la distinzione tra tradizione elitaria e popolare. I teologi limitarono costantemente il potere dei demoni, ma la predicazione e l'agiografia potevano servirsi di immagini di minaccia onnipresente. La legge condannava gli amuleti, e i cristiani continuavano a indossarli. I Padri insegnavano la responsabilità della volontà, e la gente attribuiva a spiriti maligni malattie, fallimenti e conflitti. La storia della demonologia non è quindi esclusivamente storia di dottrina. È storia della negoziazione del confine tra la fede conforme, la pratica pastorale, l'immaginazione letteraria e il bisogno di sicurezza.

1.19 Valutazione teologica: risultati, tensioni e

criteri di interpretazione

Il maggiore risultato della Chiesa indivisa è stato la subordinazione della demonologia alla cristologia. Il centro della fede non è la conoscenza dell'avversario, bensì la comunione con Dio per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Le forze del male compaiono alla periferia della confessione di fede come creature cadute e sconfitte, non come oggetto di fascino. La corretta demonologia possiede una struttura dossologica: culmina nella glorificazione di Dio, e non nell'ammirazione per la potenza del male.

Il secondo risultato è la conservazione dell'unità tra la dimensione personale e quella morale-psicologica. I Padri non riducono il diavolo a metafora, né riducono la tentazione a un'invasione esterna. Evagrio, Cassiano, Agostino, Massimo e Giovanni Climaco dimostrano che l'influsso spirituale si compie attraverso le facoltà umane, la storia dei desideri e le abitudini dell'uomo. Grazie a ciò è possibile un discernimento che riconosce la realtà del male personale e al contempo non esime l'uomo dalla responsabilità.

Il terzo risultato è la natura antimagica della pratica cristiana. L'esorcismo, il segno della croce, le reliquie e le icone hanno senso all'interno della fede della Chiesa; non sono una tecnologia per dominare l'invisibile. Quando vengono sradicati dalla conversione, dalla preghiera e dalla comunione sacramentale, possono essere ridotti ad amuleti. I canoni antichi dimostrano che i Padri erano consapevoli di questo pericolo, anche se le loro comunità non sempre riuscirono a superarlo.

Tuttavia è necessario denominare anche i limiti delle fonti. Gli autori della tarda antichità si servivano di una conoscenza premoderna della malattia e della psiche. Alcuni stati neurologici, psicotici, dissociativi o traumatici potevano essere interpretati in chiave demonologica. Sarebbe ingiustificato sia considerare tutte le descrizioni antiche come testimonianze clinicamente accurate di possessione, sia affermare a priori che nessuna di esse riguardasse un'esperienza religiosa riducibile alle diagnosi disponibili. Una rigorosa ermeneutica rispetta il genere del testo, il livello di conoscenza dell'epoca e l'obiettivo teologico dell'autore.

Un altro limite è la demonizzazione retorica degli estranei: pagani, eretici, ebrei o avversari politici. Il linguaggio della lotta spirituale poteva rafforzare l'identità della comunità, ma anche privare gli oppositori della soggettività e giustificare la violenza. La ricezione contemporanea deve separare la verità teologica sulla forza ingannatrice del male dagli abusi storici in cui le persone venivano identificate con i demoni. Il Nuovo Testamento ordina di combattere non contro "la carne e il sangue", bensì contro le potenze; tale principio dovrebbe impedire la trasformazione della demonologia in uno strumento di odio.

Dalla tradizione della Chiesa indivisa si possono ricavare cinque criteri di correttezza, senza farne un nuovo catalogo. In primo luogo, ogni affermazione deve preservare l'assoluta sovranità di Dio e la bontà della creazione. In secondo luogo, deve rimanere coerente con l'incarnazione e la vittoria pasquale di Cristo. In terzo luogo, non può abolire la libertà e la responsabilità dell'uomo. In quarto luogo, la pratica del discernimento deve essere ecclesiale, umile e libera dal desiderio magico di controllo. In quinto luogo, i frutti dovrebbero essere la pace, la verità, la conversione e l'amore, e non la paura ossessiva, la curiosità o la costruzione dell'autorità dell'esorcista.

1.20 Conclusione

Dalla formazione del canone al Secondo Concilio di Nicea, la demonologia cristiana è passata da un linguaggio biblico frammentario e da un confronto apologetico con i culti pagani a parte integrante della teologia della creazione, della redenzione e della vita spirituale. Atanasio mostrò il deserto come il luogo in cui si rivela la debolezza dei demoni di fronte alla croce. Evagrio e Cassiano descrissero il meccanismo

della tentazione nei pensieri e nelle passioni. Agostino mise in discussione la mediazione pagana dei demoni e legò la loro azione all'orgoglio e al culto falso. Lo Pseudo-Dionigi privò il male dell'indipendenza ontologica. Massimo mostrò la guarigione della volontà in Cristo, Gregorio Magno unì l'ascesi alla cura pastorale, e Giovanni Damasceno codificò la dottrina comune sotto forma di una sintesi misurata.

I concili ecumenici, sebbene raramente parlassero direttamente dei demoni, stabilirono le condizioni senza le quali la demonologia cristiana perde il suo equilibrio. La piena divinità e umanità di Cristo, l'unità della sua persona, la realtà di due nature e due volontà e la possibilità della santificazione della materia significano che la salvezza abbraccia l'intera persona e l'intera creazione. Il Secondo Concilio di Nicea portò questa logica alle sue conseguenze: l'immagine può servire la verità dell'incarnazione e la materia non è proprietà del maligno. In questo modo, l'ultimo concilio comune di Oriente e Occidente chiuse un'epoca in cui l'antidualismo dei Padri ricevette una matura espressione liturgica.

In definitiva, la maturità della demonologia della Chiesa indivisa si misura non dal numero dei nomi degli spiriti cattivi o dall'elaborazione delle descrizioni delle loro attività, ma dalla capacità di limitare il loro spazio. Il diavolo è un avversario reale, ma non il centro della teologia; la tentazione è seria, ma non annulla la libertà; la materia può essere abusata, ma rimane buona; la storia è un campo di battaglia, ma la sua fine appartiene a Dio. La demonologia più fedele alla tradizione è quindi al tempo stesso sobria e pasquale: riconosce il male senza esserne affascinata, lo discerne senza dualismo e gli oppone non una tecnica, ma la vita in Cristo.

1.21 Bibliografia scelta

1.21.1 Fonti patristiche e conciliari

Atanasio di Alessandria, Vita di sant'Antonio; Lettera festale XXXIX.

Agostino d'Ippona, La città di Dio, libri VIII–X; La dottrina cristiana, libro II.

Cirillo di Gerusalemme, Catechesi prebattesimali e mistagogiche.

Evagrio Pontico, Praktikos; Antirrhetikos.

Gregorio Magno, Moralia in Iob; Dialoghi.

Giovanni Damasceno, Esposizione della fede, libro II, cap. 4.

Giovanni Cassiano, Conferenze; Istituzioni cenobitiche.

Giovanni Climaco, La scala del paradiso.

Massimo il Confessore, Centurie sull'amore; Quaestiones ad Thalassium.

Pseudo-Dionigi l'Areopagita, I nomi divini; La gerarchia celeste; La gerarchia ecclesiastica.

Atti e canoni del sinodo di Laodicea; del Secondo Concilio di Costantinopoli; del Concilio in Trullo; del Secondo Concilio di Nicea.

1.21.2 Studi

Brakke, David, Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity, Harvard University Press, Cambridge 2006.

Brown, Peter, The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000, Wiley-Blackwell, Malden 2013.

Burton-Christie, Douglas, The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism, Oxford University Press, New York 1993.

Casiday, Augustine, Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Crouzel, Henri, Origen, T&T Clark, Edinburgh 1989.
Kelly, J. N. D., Early Christian Doctrines, Continuum, London 1977.
Russell, Jeffrey Burton, Satan: The Early Christian Tradition, Cornell University Press, Ithaca 1981.
Stewart, Columba, Cassian the Monk, Oxford University Press, New York 1998.
Young, Frances M., From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background, SCM Press, London 2010.