

CENTRO ITALIANO DI STUDI
SUL BASSO MEDIOEVO – ACCADEMIA TUDERTINA

IL DIAVOLO NEL MEDIOEVO

Atti del XLIX Convegno storico internazionale

Todi, 14-17 ottobre 2012



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2013

INDICE

Consiglio direttivo del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina	pag.	VII
Programma del XLIX Convegno storico internazionale »		IX
TULLIO GREGORY, <i>Il diavolo nell'Occidente medievale</i>	»	1
ADELE MONACI CASTAGNO, <i>Nascita e sviluppo del 'Diavolo e i suoi angeli' (Mt 25,41): interpretazioni dei testi biblici ed extrabiblici nei primi secoli del cristianesimo</i>	»	29
GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>Corpus diaboli. Sulla demonologia di Gregorio Magno</i>	»	55
PASQUALE PORRO, <i>Il diavolo nella teologia scolastica: il caso di Tommaso d'Aquino</i>	»	77
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, <i>Il papato e il demonio. Per una rilettura di alcune lettere pontificie del Due e Trecento</i>	»	101
GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, <i>Il demonio nella magia naturale dei secoli XIII e XIV: due modelli esemplari, Guglielmo d'Alvernia e Nicola Oresme</i>	»	117
PIERO BELLINI, <i>Della « origine del male » nella riflessione soteriologica della cristianità latina tardo-antica</i>	»	139
FRANCESCO SANTI, <i>Lucifero e Dante. La poetica della morta poesì</i>	»	195
PAOLO GOLINELLI, <i>Diabolus in figura: trasformazioni demoniache e incontri col santo nell'agiografia medievale</i>	»	217

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>Il diavolo nella letteratura mistica del Duecento</i>	pag. 265
MARTINE OSTORERO, <i>Diabie, démons et sorciers au sabbat: de nouveaux rapports entre les mauvais esprits et les êtres humains?</i>	» 307
ALVARO CACCIOTTI, <i>La battaglia del "manigoldo di Dio". Tratti della tentazione diabolica in alcuni autori francescani, secoli XIII-XV</i>	» 343
LORENZO PAOLINI, <i>Il « principe di questo mondo » nella demonologia catara</i>	» 363
GIAN LUCA POTESTÀ, <i>Il drago, la bestia, l'Anticristo. Il conflitto apocalittico tra Federico II e il Papato</i>	» 395
BEATRICE PASCIUTA, <i>Il diavolo e il diritto: il Processus Satane (XIV sec.)</i>	» 421
RICCARDO PARMEGGIANI, <i>Nomi e luoghi del diavolo</i>	» 449
LAURA PASQUINI, <i>Il diavolo nell'iconografia medievale</i>	» 479
CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Il diavolo nel Malleus maleficarum</i>	» 519
LUIGI CANETTI, <i>La danza dei posseduti. Mappe concettuali e strategie di ricerca</i>	» 553
MARINA FALLA CASTELFRANCHI, <i>Il diavolo a Bisanzio. Aspetti iconografico-iconologici e liturgici</i>	» 605

ADELE MONACI CASTAGNO

Nascita e sviluppo del ‘Diavolo e i suoi angeli’ (Mt 25,41): interpretazioni dei testi biblici ed extrabiblici nei primi secoli del cristianesimo

1. IL PROBLEMA

Il tentativo di ricostruire, almeno per grandi linee, attraverso quali intrecci, adattamenti, censure, un modesto angelo di Jahvé, appartenente alla sua corte celeste con la funzione di accusatore¹, si trasformò nella figura di Satana richiede innanzitutto una riflessione metodologica sulle fonti. Non si tratta soltanto di valorizzare i testi pseudoepigrafici come fonti accanto a quelli biblici, ma è indispensabile considerare gli uni e gli altri come il frutto di una pratica continua di scrittura e inseminazione reciproca nutrita dalla riflessione – all’interno del giudaismo del secondo tempio che va dal V. sec. a.C. al I d.C. – su un passato considerato normativo per il presente². Nel Giudaismo del secondo tempio per quanto riguarda il Primo Testamento non vi era un canone, cioè una lista chiusa ed esclusiva di libri considerati autorevoli, e così accadde per le prime generazioni di seguaci di Cristo per quanto riguarda il Secondo Testamento. C’era naturalmente l’idea di Scrittura come collezione aperta di libri autorevoli cui se ne potevano aggiungere o togliere alcuni³, ma per lunghissimo tempo l’elemento decisivo

¹ Zac. 3,2; cfr. Job 1,6 sgg. 2,1 ss; accusatore dalla radice del verbo ebraico *štn*; in questa fase non si tratta di un nome proprio.

² A. Y REED, *Pseudepigraphy, Authorship and the Reception of the ‘The Bible’ in Late Antiquity*, in L. DI TOMMASO - L. TURCESCU (by), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2008, 467-490; J. E. BOWLEY - J.C. REEVES, *Rethinking the concept of Bible: Some Theses and Proposals*, *Henoah*, xxv (2003), pp. 3-18.

³ H.J. DE JONGE, *The New Testament Canon*, in J.-M. AUWERS - H.J. DE JONGE (ed.),

per l'autorità di un testo era la convinzione che quel testo fosse rivelato⁴. Dal punto di vista demonologico, i testi del I secolo redatti dai credenti in Cristo – di cui soltanto alcuni vennero accolti molto più tardi nel canone – si inseriscono a pieno titolo nel Giudaismo del secondo tempio e dialogano, pur con una progressiva coscienza canonica⁵, con tradizioni e testi precedenti, all'interno di un contesto in cui la distinzione fra testimonianze scritturistiche ed extrascritturistiche era ancora fluida.

Soltanto a partire da questa prospettiva la demonologia dei primi secoli cristiani diventa comprensibile; infatti se studiasimo i testi redatti nel primo secolo, tenendo conto soprattutto del Primo Testamento, e quelli composti nei secoli II-IV restringendo il *corpus* delle fonti al Secondo Testamento, ci troveremmo di fronte ad una situazione assai strana: nel Primo Testamento la demonologia appare del tutto marginale, nel Secondo invece la lotta vittoriosa di Cristo con Satana è centrale a tal punto che il potere sui demoni e la sconfitta di Satana sono presentati come segni dell'avvento del regno di Dio; d'altra parte, il Secondo Testamento è molto riservato sulle questioni – origine e natura degli spiriti malvagi – che appassionano di più i testi cristiani successivi: fili spezzati che è possibile riannodare soltanto se ricollocati in quel *continuum* di tradizioni scritte e orali di cui accennavo prima. Il mio contributo si focalizzerà su tre periodi in particolare: il Giudaismo del secondo tempio dal IV a.C. al I d.C.; i secoli II –III; il secolo IV.

2. IL GIUDAISMO DEL SECONDO TEMPIO

Nel Giudaismo del secondo tempio, fino alla soglia del III sec. a. C., le testimonianze sono sporadiche, in certi casi ambigue e presenti soltanto nei testi in seguito raccolti nel canone: realtà negative come la

The Biblical Canons Leuven, 2003, p. 311, in questo senso il concetto di canone si distingue da quello di Scrittura che è una collezione aperta di libri autorevoli.

⁴ J.C. VANDERKAM, *Enoch. A man for all generations*, Columbia, South Carolina, 1995, p. 183.

⁵ REED, *Pseudepigraphy* cit., p. 135.

febbre, la peste, la morte potrebbero alludere a esseri maligni⁶; a questi potrebbero riferirsi anche gli *shedim* (Dt 32,17); le *lilith* (Is. 34,14) (cfr.) e Azazel cui è destinato il capro nella festa dell'espiazione (Lv 16,8). Rispetto all'ebraico, i LXX e più tardi la Vulgata, in certi casi accentuano (a torto o a ragione) il significato demonologico. Un esempio noto è Ps. 90(91), 6 in cui si fa riferimento – secondo l'ebraico – a « una distruzione che devasta il mezzogiorno », espressione che i LXX interpretano: « una sventura e il demonio meridiano », e che la Vulgata a sua volta traduce: « ab incurso et daemonio meridiano », dando vita al famoso “demone del mezzogiorno”⁷.

Se non avesse avuto in seguito un successo inaspettato, non meriterebbe di essere citato il satana, l'angelo appartenente alla corte celeste, che appare in Zac 3,2 e in Giobbe 1,6. Nel libro di Giobbe, l'angelo accusatore, come altri angeli incaricati di simili compiti da Dio, è in grado, pur all'interno di un mandato chiaramente definito, di somministrare morte e malattie. Due testi, in particolare, lasciano trasparire come l'introduzione di satana, in certi casi, costituisca una critica in forma mitica ad un tipo di monoteismo che senza imbarazzi concepiva Dio responsabile del bene e del male⁸. In 2 Samuele 24,1 l'ira del Signore incitò Davide a fare il censimento, un peccato che scatenò su Israele la peste; in 1 Cronache 21,1 è invece Satana (senza articolo, quindi già considerato un nome proprio) a « insorgere contro Israele e a sedurre Davide perché facesse il censimento di Israele »⁹.

⁶ Su questa fase più antica, in generale: B. TEYSSÈDRE, *Il diavolo e l'inferno*, Genova, 1989 (tit. or. *Naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris, 1985); P. SACCHI, *Il diavolo nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio (500 a.C - 100 d.C.)*, in Id., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990, pp. 272-297; A. CAQUOT, *Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber)*, in *Semitica*, VI (1956), pp. 53-68. K. RUSSELL, *Il diavolo nel mondo antico*, Roma - Bari, 1989 (tit. or. *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca - London, 1977. H.A. KELLY, *Satana, una biografia* (New York 2006), tr. it Torino, 2007.

⁷ J. DE FRAINE, *Le démon du midi*, in *Biblica*, XL (1959), pp. 372-383.

⁸ Così G. THEISSEN, *Monotbeismus und Teufelsglaube: Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos*, in N. VOS - W. OTTEN (ed. by), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Leiden, 2011, pp. 37-69.

⁹ Si tratta di un modo – del resto in linea con la tradizione più antica – di esprimere

Per gli sviluppi successivi è più significativo il mito dell'unione degli angeli con le donne. Ad esso si riferisce in modo ellittico Gen 6,1-4; tuttavia è il *Libro dei Vigilanti* (=LV), il primo dei libri attribuiti a Enoch¹⁰ e datato nel III s. a.C.¹¹, a darne un resoconto completo: un gruppo di angeli guidati da un arcangelo – Semeyaza – scesero sulla terra attirati dalla bellezza delle donne, si unirono ad esse e generarono i giganti. Svelarono loro, inoltre, molti saperi che avrebbero dovuto restare segreti: gli incantesimi, le virtù delle piante, l'astrologia, la metallurgia etc. I giganti si misero a divorare e distruggere i frutti della terra e gli uomini; pertanto il Signore, accogliendo la preghiera degli angeli rimasti in cielo, condannò gli angeli ad essere legati o inviati nel deserto e fece in modo che i giganti si distruggessero a vicenda¹². Più avanti si afferma che gli spiriti dei giganti continuano a portare distruzione fra gli uomini¹³. Tutta la vicenda era collocata al tempo di Yared, figlio di Enoch e, nel suo strato più antico, intendeva soprattutto chiarire le cause del diluvio.

A partire dal secolo successivo si infittiscono i riferimenti ai temi che ci interessano; la conquista della Palestina da parte dei re ellenistici e i tentativi di forzata ellenizzazione, la guerra vittoriosa maccabaica spinsero la riflessione sul male verso nuovi esiti. LV fu

la stessa idea diventata imbarazzante oppure siamo di fronte già al diavolo? SACCHI, *Il diavolo* cit. (nota 5), p. 286.

¹⁰ Il testo più antico su questo personaggio è Gn 5, 23 all'interno della genealogia dei patriarchi antediluviani: mentre per gli altri si specifica alla fine "poi morì", per Enoch si legge: « Poi Enoch camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso » (traduzione dall'ebraico di E. Testa, in *La Bibbia*. Nuovissima versione dai testi originali, Cinisello Balsamo 1987); i LXX: « E Enoch piacque a Dio e non fu trovato perché Dio l'aveva trasferito » (sui problemi filologici relativi a questo passo: *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie). Traduction, introduction et notes par M. HARL, Paris 1986, p. 123. A partire da questo versetto si sviluppano l'analogia con il caso di Elia e la fama di veggente e profeta; cfr. VANDERKAM, *Enoch* cit., pp. 1-16.

¹¹ Vedi P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino, 1981, introduzione: pp. 415-459; traduzione commento: pp. 472-512 da cui cito; cfr. anche: A. M. DENIS et collaborateurs, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Tomes I-II, Turnhout, 2000, T. I., pp. 59-144.

¹² LV VI,1-11.

¹³ LV XV.

molto letto a Qumran e esercitò una grande influenza sul redattore del *Libro dei Giubilei* (=LG) che come il libro del *Deuteronomio* espande e ridice le tradizioni mosaiche¹⁴. LG sviluppa ulteriormente il mito degli angeli vigilanti; nella loro unione con le donne è vista la causa dell'impurità e del male che si diffuse su tutta la terra e del diluvio con cui Dio intese cancellare tutta l'umanità con l'unica eccezione di Noè e della sua famiglia; ma gli spiriti malvagi continuarono a indurre gli uomini a peccare e Noè intervenne presso il Signore per legarli tutti – come era successo per gli angeli vigilanti « padri di queste anime »¹⁵. Mastema, che è il loro capo, ottiene da Dio che gliene sia lasciato un decimo e il seguito del racconto ridice la storia di Israele fino al Sinai, interpretandone alcuni momenti cruciali alla luce dell'intervento di Mastema / Satana e dei suoi demoni. A parte i dettagli interessa qui sottolineare due aspetti: Mastema non fa parte degli angeli vigilanti, è un tentatore, un arcangelo malvagio, la cui attività continua fino alla fine dei tempi e agisce su scala universale¹⁶.

Dal II secolo a. C. la riflessione non appare più legata solo all'ambito storico o cosmologico, ma investe anche quello psicologico e indaga le origini del peccato come traspare dal Siracide (inizio II sec.): « Quando l'empio maledice satana, non fa che maledire se stesso »(21,27). Lo stesso testo introduce il peccato di Eva, come principale responsabile della morte inflitta da quel momento in avanti al genere umano (Sir 25, 24). Nella *Saggezza di Salomone*, redatta in greco da un ebreo di cultura ellenistica, si attribuisce all'invidia del diavolo verso l'uomo creato ad immagine di Dio l'entrata della morte nel mondo (Sap 2, 24).

¹⁴ H. NAJMAN, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden, 2003, J. WYRICK, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic and Christian Traditions*, Cambridge, 2004, pp. 41-69, critica il concetto di 'riscrittura della Bibbia', in quanto in quel momento non esisteva ancora la 'Bibbia'; certamente esistevano alcuni tradizioni scritte ritenute sacre e autorevoli, ma il canone è un concetto assai più tardo.

¹⁵ LG X,1-15.

¹⁶ J. J. COLLINS, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, 1997, pp 271 sgg., mentre il libro di *Daniele*, che appartiene allo stesso periodo, mette in campo figure angeliche, principi di Israele che combattono contro gli angeli protettori di altri popoli.

In ambito psicologico l'opera che ha segnato di più la visione successiva dell'anima esposta agli attacchi delle potenze malvagie e alla benevola azione degli angeli buoni sono i *Testamenti dei XII Patriarchi*¹⁷ in cui Belial e i suoi spiriti sono presenti nell'anima di chi non ha saputo difendersi da essi e, perdendo l'equilibrio interiore, si rende indegna di albergare in sé l'angelo della pace. Lo sfondo ideologico di questo testo, dalla storia redazionale molto complessa, è lo stesso dualismo dei principali testi essenici: dall'inizio Dio ha creato due spiriti, a capo rispettivamente degli spiriti e degli uomini della luce e della tenebra, che si contrappongono nella storia fino alla battaglia finale che vedrà la sconfitta del male.

Per collocare queste riflessioni sulle potenze malvagie in una prospettiva più ampia, va anche notato che in età prerabbinica molti testi non danno alcun spazio al diavolo e questo indipendentemente dal loro genere letterario: tra altri, I, II e IV *Maccabei*; le opere di Filone di Alessandria, di Giuseppe Flavio, IV *Esdra*, l'*Apocalisse siriana di Baruch*¹⁸.

Nei testi redatti dai seguaci di Gesù fino alle soglie del II secolo d. C. assistiamo alla stessa polifonia di interpretazioni¹⁹. Il *LV* viene ancora accettato come sapienza rivelata accanto agli altri libri profetici fra i seguaci di Gesù (Gd 5-8; 14-15 2 Pt 2,4), ma il racconto della caduta degli angeli è utilizzato, accanto ad altri esempi, per dimostrare come il Signore punisce i malvagi incatenati nelle tenebre in attesa del giudizio. Lo stesso uso del mito è attestato anche in altri testi del giudaismo di epoca ellenistica²⁰ senza pronunciarsi sul problema della persistenza del male sulla terra. Senza altri riferimenti al mito degli angeli caduti, i testi riconducibili ai seguaci di Gesù parlano diffusamente del diavolo: lo presentano come un capo: Mt 25,41 condanna al fuoco eterno "il diavolo e i suoi an-

¹⁷ In SACCHI, *Apocrifi* cit., pp. 725-950; DENIS, *Introduction* cit., Tomes I, pp. 227-290.

¹⁸ THEISSEN, *Monotheismus* cit., pp. 51-52, osserva, relativamente al I sec., che Satana non appare saldamente ancorato nelle religioni giudaica; nei diversi strati sociali sembra essere di diversa evidenza: Gesù parla disinvoltamente di lui, mentre altri lo ignorano.

¹⁹ O. BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart, 1972; E. PAGELS, *Satana e i suoi angeli*. La demonizzazione di ebrei, pagani, eretici, tr. it. Roma, 1996 (ed. ingl. 1996).

²⁰ REED, *Pseudepigraphy* cit., pp. 104-106.

geli”; alludono al tema del diavolo che vuole essere adorato come Dio (Mt 4,11; Ap 13), riconoscono nel diavolo un dio inferiore: Paolo in II Cor 4,4 si riferisce al « dio di questo mondo »; Giovanni definisce gli ebrei che vogliono uccidere Gesù figli del diavolo, in analogia ai figli di Dio (8,44).

L'aspetto più uniformemente sottolineato è la sconfitta delle potenze malvagie anche se espressa in relazione a momenti diversi. All'azione di Gesù ancora in vita: in Mc 3,26-27 Satana è il 'forte' legato; in Lc 10,18-19 la visione di satana che cade dal cielo come fulmine allude alla sua perdita di potere in cielo e Gesù dà il potere ai discepoli di sconfiggerlo sulla terra; la riuscita degli esorcismi di Gesù sono considerati il segno della fine della signoria di Satana sul mondo (Lc 11,10; Mt 12,28). Alla croce e resurrezione in Gv 12,31; secondo Paolo, le potenze malvagie, pur sconfitte dalla croce, agiscono ancora sulla terra se pure per breve tempo (1 Cor 15,23-26) e il credente non è al riparo dagli attacchi di Satana, neppure lo stesso Paolo (2 Cor 12,7-8). Nelle lettere di tradizione paolina come *Colossesi* ed *Efesini* vengono sviluppate due idee destinate a segnare profondamente l'esegesi cristiana successiva: in Col 2,13-15 il rapporto fra l'uomo e Dio è descritto come il rapporto fra un debitore e un creditore; il debitore rilascia come titolo di credito un documento. Ma il debito dell'uomo, rappresentato dai suoi peccati, non è tale da poter essere saldato e il documento parlerebbe a sua condanna se non fosse annullato da Dio stesso “inchiodandolo” alla croce che ha segnato anche il trionfo sulle potenze malvagie. In Ef 6, 10-13 si afferma che i nemici dei credenti sono soltanto apparentemente umani, ma in realtà sono potenze malvagie che abitano le regioni celesti. L'Apocalisse si colloca nello stesso solco mettendo anch'essa in scena la sconfitta di una triade di personificazioni diaboliche alla fine dei tempi.

Nella *Vita greca di Adamo ed Eva* redatta fra il 100 a. e il 70 d.C. troviamo un motivo narrativo che avrà un successo eccezionale: è il primo testo noto a fare del serpente di Gn 3, 1-6 un portavoce di Satana, un angelo gettato sulla terra per il suo peccato di orgoglio, per aver rifiutato di adorare Adamo fatto a immagine e somiglianza di Dio²¹. È

²¹ *Vita di Adamo ed Eva gr.* 15-20; *Adamo ed Eva lat.* 12-14; ho utilizzato *La Vie grecque*

il segno inoltre dello spostamento dell'interesse dalla caduta angelica al peccato dei progenitori che abbiamo già rilevato nel Siracide e nella Sapienza.

3. I SECOLI II E III

3.1. *La polemica antipagana e antieretica*

È nel II secolo d. C. che assistiamo a importanti cambiamenti in corrispondenza all'urto degli eventi drammatici delle due guerre giudaiche: la seconda distruzione del tempio e l'esilio di tutti gli ebrei da Gerusalemme. I rabbini presero una netta posizione contro il mito degli angeli caduti indebolendone l'autorità su due punti di essenziali: contestarono quella lettura di Gn 6,1-4 che trasformava i "figli di Dio" in "angeli di Dio" e sostennero che Enoch fosse morto come tutti, privandolo così di quanto ne puntellava la fama di profeta visionario²². Fra i cristiani, invece, il mito degli angeli vigilianti conosce una nuova stagione ed è dubbio se tale divaricazione sia significativa del desiderio da parte dei rabbini di prendere le distanze dai gruppi cristiani o dell'intenzione di un'autodefinizione rabbinica rispetto alle altre componenti del giudaismo più tradizionaliste anche non cristiane²³.

D'altra parte, fra i cristiani il recupero del mito degli angeli caduti avviene in un contesto mutato di confronto e critica delle religioni e della cultura ellenistiche. I cristiani provenivano sempre più dalle "nazioni" e – fatto ancora più importante – a partire dalla metà del II secolo i *leader* intellettuali delle Chiese che si impegnavano con i loro scritti nella propaganda religiosa e nelle controversie dottrinali avevano ricevuto un'approfondita educazione nella filosofia, filologia, retorica ellenistiche. Essi semplificano il mito originario mettendo in ombra gli elementi non più utili: non fanno

d'Adam et Ève, introduction, texte, traduction et commentaire par D.A. Bertrand, Paris, 1987: datazione: p. 31. Per i numerosi problemi critici: DENIS, *Introduction* cit., t. I, pp. 3-58.

²² VANDERKAM, *Enoch* cit., pp. 161-168.

²³ REED, *Pseudepigraphy* cit., 139; VANDERKAM, *Enoch* cit., pp. 169-182.

più riferimento ai giganti né alla punizione degli angeli; identifica-
no i figli degli angeli e delle donne con i demoni; inoltre mettono
in primo piano un aspetto, presente nel racconto di *LV*, ma che era
rimasto marginale nella riflessione dei secoli precedenti: gli inse-
gnamenti degli angeli che avrebbero asservito gli uomini con falsi
racconti, facendosi credere dèi. Le religioni ellenistiche – ma anche
la letteratura, la filosofia – sono presentate come il frutto di un gi-
gantesco complotto ordito dai demoni ai danni dell'umanità per di-
stoglierla dall'adorazione del vero Dio a favore dell'adorazione degli
dèi che altro non sono che demoni²⁴. Esemplificative di affermazio-
ni condivise sono le affermazioni di Giustino, martire e maestro cri-
stiano nella Roma della metà del II sec.²⁵:

« Dio che ha creato il mondo intero, che ha sottomesso agli uomini tutto ciò che
si trova sulla terra, che ha regolato gli elementi celesti alla crescita dei frutti e
all'avvicendamento delle stagioni, che ha stabilito per questi una legge divina
(...), ha affidato la cura degli uomini e delle cose che si trovano sotto il cielo ad
angeli preposti a questo. Ma gli angeli trasgredirono tale ordine, cedettero all'ac-
coppiamento con delle donne e generarono figli, che sono i cosiddetti demoni.
Inoltre, si resero schiavo il genere umano, sia mediante scritti magici, sia arre-
cando paure e punizioni, sia insegnandogli a sacrificare incensi e libagioni di cui
sono avidi dopo essere stati asserviti dalle voglie delle passioni; e seminarono fra
gli uomini omicidi, guerre, adulteri e intemperanze di ogni sorta. Quindi i poeti
e i mitologi, ignorando che fossero gli angeli e i loro figli, i demoni, a compiere
tali azioni contro maschi, femmine, città e nazioni le attribuirono nei loro scritti
al dio stesso e ai figli nati da lui come per seme... »

Questo discorso fatto da cristiani di cultura greca a pagani della
stessa educazione aveva una certa plausibilità: l'unione di esseri ce-
lesti con umani era al centro di molti miti; nella riflessione platonica
i *daimones* erano considerati esseri mediatori fra gli dèi e gli uo-
mini e avevano il compito di portare al cielo le offerte e le preghie-

²⁴ Anche con il plagio e l'imitazione perversa dei profeti (*I Apol.*, 62,1).

²⁵ *II Apol.* 5,2-5. Sull'argomento: A. MONACI CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi angeli*. Testi e
tradizioni (secoli I-III), Fiesole, 1996, pp. 54-113; 160-161; J. B. RUSSEL, *Il principe delle
tenebre*, Roma - Bari, 1990 (tit. or. *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca - London,
1981), pp. 51-106.

re degli uomini, recando a questi i benefici degli dèi ²⁶. Nei primi secoli dell'impero i *daimones* mediatori sono esseri benefici che inviano sogni divinatori, compiono guarigioni, sovrintendono all'ordine della natura. C'erano anche altri punti di contatto: pure i pagani credevano nell'esistenza di potenze maligne anche se tale esistenza riluttava ad essere inserita in una visione filosofica della realtà ²⁷.

Gli autori cristiani negano ai demoni un reale potere e, nell'intento di spiegare il successo degli oracoli pagani, ci rivelano quale immagine si facessero di questi esseri: dotati di corpo particolarmente sottile, sono spiriti alati in grado di spostarsi velocemente da un capo all'altro del mondo, di sapere cosa avviene in luoghi anche molto lontani e, ritornati al punto di partenza, possono così sfoggiare qualità profetiche che in realtà non hanno ²⁸.

Lo stesso imbroglio sarebbe dietro il successo delle guarigioni che avvengono talvolta nei santuari pagani o, privatamente, con l'intervento di guaritori ²⁹:

« Così incombando su di noi, ci piegano dal cielo verso il basso, ci distolgono dal vero Dio verso la materia, ci rendono infelici, ci turbano il sonno e, insinuandosi occultamente perfino nei nostri corpi, da quegli spiriti impalpabili che sono, suscitano malattie, turbano cervelli, straziano membra, per costringere gli uomini ad onorarli, per far mostra di aver guarito e allontanato proprio quei mali con cui, dopo che costoro li hanno saziati con l'effluvio degli incensi o col sangue delle vittime »

Lo scopo di questa complessa strategia demoniaca è dunque di soddisfare la propria sensualità: i demoni promuovono ovunque sacrifici

²⁶ Plat., *Symp.* 202 d-e; *Epinom.* 984 d-e.

²⁷ L'esempio di Plutarco è indicativo: talvolta afferma che i demoni malvagi non dovrebbero esserci perché ogni cosa è governata dalla provvidenza di Dio e tuttavia talvolta vede in loro i responsabili delle pestilenze, della rovina dei raccolti, dei culti riprovevoli: A. DILLON, *The Middle Platonists: Study of Platonism* 80 b. C. to a. D.220, London, 1977, pp. 46-47. Sulla demonologia greca: F.E. BRENN, *In the Light of the moon: Demonology in the Early Imperial Period*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 16,3, Berlin-New York, 1986, pp. 2068-2145; C. MORESCHINI, *Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale*, in S. PRICOCO (a cura di), *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità*, Messina, 1995, pp. 75-110.

²⁸ Tert., *Apolog.* 22,8-10.

²⁹ Min. Fel., *Octav.* XXVII, tr. F.Paratore, Bari, 1971.

perché ne hanno un bisogno fisico: ne amano i profumi, ne aspirano avidamente il fumo, si nutrono del sangue che gronda dalle vittime³⁰. Non dobbiamo pensare ad astruse teorie che rimangono all'interno di cerchie ristrette di maestri cristiani: l'importanza acquisita dall'esorcismo, a partire dal II secolo, nei riti battesimali è un segno della penetrazione della demonologia nelle Chiese cristiane³¹.

I secoli II e III videro le guide intellettuali e gerarchiche delle Chiese impegnate anche su altri fronti; fra le più aspre, la lotta combattuta con gnostici e marcioniti ha ricadute importanti anche per il nostro argomento³². L'eterodossia gnostica e marcionita copre uno spettro grandissimo di posizioni e racconti mitici; in generale si può vedere un tratto comune nel modo di considerare la materia come ultimo anello della catena devolutiva di essere e frutto di una crisi avvenuta nel mondo divino a causa di figure ai margini che se ne allontanano per un atto di trasgressione o rivolta. Esse vi ritornano ma solo dopo aver lasciato scintille di divinità all'interno di alcuni uomini il cui destino è il ricongiungimento con il mondo divino. La creazione materiale, cui appartengono uomini e potenze che non hanno alcun seme divino – cioè uomini illici e demoni – sono destinati alla distruzione. Ho già accennato come già nel I sec. il diavolo, Satana, il principe di questo mondo, venisse considerato come un dio: l'esito più radicale di questo percorso è bene illustrato dall'*Apocrifo di Giovanni* che attribuisce al Demiurgo – il creatore ora inconsapevole ora ontologicamente malvagio – del mondo – le parole che Es 20,5 mette in bocca a Jahvé: « Sono un Dio geloso e non c'è altro Dio fuori di me »³³. Il mito degli angeli caduti e del peccato dei progenitori sono ancora il punto di parten-

³⁰ B. POUDERON, *L'origine du mal chez les Apologistes grecs: matière et esprit*, in Y. M. BLANCHARD - B. POUDERON - M. SCOPELLO (a cura di), *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 2010, pp. 13-47.

³¹ A. NICOLOTTI, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout, 2011, pp. 520; 612.

³² G. FILORAMO, *Aspetti della demonologia gnostica*, in *L'autunno del diavolo*, vol. I a cura di E. CORSINI - E. COSTA, Milano, 1990, pp. 199-213.

³³ *Apocr. Iob.* Nag Hammadi Codices II,1, 13 in J. M. ROBINSON (direct.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977, p. 106.

za per spiegare la presenza dei demoni e del diavolo³⁴. In altri miti, il diavolo e i suoi demoni sono collegati alla formazione della materia e di questa ne sono l'espressione antropomorfica; in alcuni miti gnostici il diavolo viene identificato nel serpente genesiaco che si unisce a Eva generando Caino e Abele³⁵. L'unità psicofisica umana è una configurazione della materia ed è dunque un'abitazione di demoni: così un frammento di Valentino: un albergo demolito, sfioracchiato, pieno di escrementi, che può tornare puro soltanto, quando Dio – l'unico buono secondo Mt. 19,17 – con un atto gratuito gli si rivolge e lo illumina³⁶.

Le varie correnti gnostiche non solo producevano, a loro volta, testi pseudoepigrafici tramandati sotto il nome di figure bibliche, ma si ispiravano con la massima libertà alle tradizioni giudaiche più antiche, sferrando un attacco contro gran parte delle idee sulla salvezza, sulla creazione, sulla Chiesa, sull'uomo che, sia pure ancora in modo plurale, si stavano sviluppando all'interno delle Chiese. Queste misero in campo le forze migliori che combatterono su più fronti: un confronto serrato con i metodi e gli argomenti degli eterodossi che trovò espressione in una vasta letteratura antieretica in cui molti aspetti dottrinali, esegetici e istituzionali vennero rielaborati e sistematizzati. Dal punto di vista demonologico, gli ortodossi difesero l'origine divina delle potenze avverse e, per quanto la loro caduta continuasse a essere descritta in vari modi, venne difesa strenuamente l'idea che esse cadessero a causa di un libero atto di volontà; in altre parole, esse non erano state create malvagie per natura. L'altro modo di combattere l'eresia fu quello di sviluppare una narrazione di essa incentrata sul diavolo: l'eresia, che proprio nel linguaggio cristiano assume un significato del tutto negativo³⁷, fu vista come la degenerazione di un'armonia iniziale compiuta

³⁴ Nel trattato *Orig. Mundi*, Nag Hammadi Codices II, 5, 123 in Robinson cit., p. 177. per avere maledetto il primo uomo, gli arconti planetari vengono fatti precipitare sulla terra ove questi diedero vita a molti demoni che insegnarono agli uomini magie, incantesimi, sacrifici.

³⁵ FILORAMO, *Aspetti della demonologia gnostica* cit., p. 207.

³⁶ In Clem. Alex. *Strom.* II, 114,3-6.

³⁷ Il termine indicava le diverse scuole filosofiche e assume un connotato negativo a partire da Ignazio (fine I secolo, primi decenni del II); cfr. Ignat., *Ep. Trall.* 6,1: M. SIMONETTI, *Ortodossia e eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, 1994, pp. 11-25.

dagli eretici manovrati dai demoni pervicacemente nemici dei cristiani e delle Chiese³⁸.

3.2. *Il diavolo e le persecuzioni*

Nei primi secoli, i cristiani, sia pure con qualche eccezione, vedevano nell'Impero romano l'effetto del piano provvidenzialistico di Dio e non avevano mancato di sottolineare come la riunificazione di tanti popoli sotto un unico Imperatore aveva coinciso con la venuta di Cristo e ne favoriva la missione universalistica³⁹; tanto più, dunque, appariva necessaria una spiegazione dell'inimicizia verso i cristiani sia dei loro concittadini che li accusavano dei delitti più infamanti, sia delle autorità che li condannavano alla pena capitale come criminali. Ancora una volta è la demonologia a fornire una chiave di interpretazione della realtà: sarebbero infatti il diavolo e i suoi demoni a spargere fra il popolo voci calunniose sui cristiani, a condurre campagne di disinformazione secondo una strategia coordinata per ostacolare quanto più a lungo possibile la diffusione del cristianesimo e di ritardare il momento del giudizio e della condanna eterna. Tertulliano, un retore africano della fine del II secolo, di fronte al pervertimento delle più elementari norme giuridiche nei processi contro il 'nome' di cristiani da parte dei funzionari, che pure erano ancora considerati esponenti di un « governo civile » e non di un « dominio tirannico », li invita a riflettere: « Simile stortura mentale vi dovrebbe far sospettare se non ci sia qualche forza occulta che si serva di voi, contro la procedura, contro la natura stessa del procedimento legale, contro le leggi stesse »⁴⁰.

È parte integrante del concetto cristiano del martirio la convinzione che il vero antagonista del martire cristiano non sono le leggi e i funzionari romani, ma il diavolo in persona contro cui avviene la vera lotta. Ignazio, vescovo della Chiesa di Antiochia, nel viaggio che lo

³⁸ Questa narrazione prende corpo soprattutto con Giustino (*I Apol* 26,1. 58,1); cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècles)*, t. I, Paris, 1985, pp. 64-67; 184.

³⁹ Melitone di Sardi in Eus., *Hist. eccl.* 4,26,7-8.

⁴⁰ Tert. *Apolog.* II,4.

conduceva a Roma per subire il martirio, così scrive ai fratelli romani nel timore che prendano qualche iniziativa per evitargli la morte:

« Il principe di questo mondo vuole distruggermi e corrompere la mia mente rivolta a Dio. Quindi, nessuno di voi, che sarete presenti, lo aiuti; state piuttosto dalla mia parte, che è quella di Dio. Non parlate di Gesù Cristo, mentre desiderate il mondo. Non abiti in voi l'invidia. Se, quando sarò presente, vi supplicassi non datemi retta. Date retta piuttosto a ciò che vi scrivo. In pieno vigore vi scrivo infatti: desidero morire. Il mio desiderio è crocifisso e non vi è in me amore ardente per la materia: un acqua viva (cfr Gv 4,10) mormora in me e mi dice: vieni dal Padre »⁴¹.

Il martirio di un gruppo di cristiani Lione è descritto come una prova generale della lotta escatologica fra l'Avversario e Cristo⁴²; il diavolo sobilla i torturatori, indebolisce la resistenza morale dei martiri⁴³, è annientato dal martirio dei fedeli, come lo è stato dalla croce di Cristo di cui essi sono gli emuli⁴⁴.

Il diario delle visioni che una giovane matrona africana, morta martire a Cartagine nel 202, dettò in carcere dimostra quanto l'occulta attività di Satana fosse sentita, creduta e generalmente condivisa. Nella visione che precede immediatamente il martirio, Perpetua vede se stessa entrare nell'arena in mezzo alla folla eccitata e sostenere un combattimento vittorioso con un egiziano dall'aspetto ripugnante. Perpetua, termina il racconto, con le parole: « Qui mi svegliai. Compresi che non era contro le fiere che avrei dovuto combattere, bensì contro il demonio, ma sapevo che avrei vinto »⁴⁵.

3.3. Verso una prima sintesi

Nelle correnti gnostiche il dualismo si univa all'acosmismo e al determinismo etico e la questione investiva – con l'identificazione

⁴¹ Ign., *Ep. Rom.* 1-2.

⁴² In Eus., *Hist eccl.* V, 1,5.

⁴³ *Ibid.*, V,1,16; 27.

⁴⁴ *Ibid.*, V,1, 23.

⁴⁵ *Passio Perp.* 10,14. Su martirio e demonologia: A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*. Testi, contesti, pubblico, Brescia, 2010, pp. 82-84.

del Demiurgo con Jahvé – anche il ruolo del Primo Testamento che gnostici e marcioniti rifiutavano in blocco.

Lo scontro dunque andava ben oltre il tema diabolico e richiedeva uno sforzo poderoso di sintesi, di sistematizzazione teologica di un gran numero di spunti, temi, interpretazioni esegetiche che, se sfruttati in modo episodico e strumentale potevano effettivamente offrire un punto di appoggio a gnostici e marcioniti. Si trattava insomma di risituare la demonologia all'interno del contesto più ampio della teologia cristiana, eliminarne gli aspetti più mitologici, reinterpretarne quelli più contraddittori, individuare tra le diverse tradizioni gradi diversi di autorevolezza.

La sfida venne raccolta da Origene⁴⁶ nei primi decenni del III sec. con il *De principiis*, il cui scopo era quello di « ordinare in un tutto organico l'esplicazione razionale » delle verità insegnate in modo chiaro dagli apostoli e delle altre di cui essi hanno affermato l'esistenza, ma non le modalità e l'origine⁴⁷. Il Maestro alessandrino parte dai dati della rivelazione come si trova nei Vangeli: "il diavolo e i suoi angeli" (Mt 25,41) esistono e combattono il genere umano gravandolo di peccati. Per quanto riguarda la loro natura e la loro origine, la demonologia di Origene si costruisce in opposizione a quella gnostica: dal punto di vista ontologico, i demoni, come tutte le altre creature, sono razionali e meritevoli, se progrediscono e diventano migliori, o peccatori, se abbandonano la retta condotta. La caduta del demonio e dei suoi angeli è connessa a quella delle altre creature razionali ed è avvenuta prima della creazione del mondo sensibile che è, se mai, una conseguenza di essa e, nello stesso tempo, mezzo di riscatto. Le creature che si sono allontanate dall'unione originaria con il Logos per una sorta di sazietà o pigrizia si sono incarnate in corpi di diversa natura secondo la gravità del peccato e, da quel momento, ha avuto inizio il lungo processo della salvezza che, attraverso stati e mondi successivi, dovreb-

⁴⁶ Oltre al già citato MONACI, *Il diavolo* cit., pp. 353-463, cfr. G. BOSTOCK, *Satan-Origen's forgotten Doctrine*, in S. KACZMAREK - H. PIETRAS (edd.), *Origeniana Decima*. Origen's as Writer, Leuven, 2011, pp.109-126; nello stesso volume: S. GULY, *The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's Letter to Certain Close Friends in Alexandria*, pp. 197-200.

⁴⁷ *De pr., praef.* 3.6.

be arrivare alla ricomposizione dell'unità iniziale in cui sono ricomprese anche le creature diventate, per la gravità della loro caduta, potenze malvagie⁴⁸. Espresa in forma zetetica, la poderosa costruzione teologica di Origene fa sempre riferimento alla Bibbia, però sempre interpretata in senso allegorico. Origene, biblista e filologo, pur non conoscendo alcuna lista ufficiale di libri canonici usati dai cristiani, ha ben chiaro quali libri siano recepiti dalla maggioranza delle Chiese e la distinzione fra testi apocrifi e testi discussi. I *Libri di Enoch* – almeno nella fase più matura della sua ricerca – sono appunto collocati fra questi⁴⁹. Tuttavia egli è un attento lettore dei testi apocrifi e ne accoglie molte idee, riuscendo ad ancorarle alla Bibbia, grazie, appunto, all'interpretazione allegorica.

In senso antimarcionita e antignostico viene affrontato da Origene anche il secondo aspetto del problema: se Dio è unico e buono, il male non può far parte ontologicamente di nessuna creatura da lui creata; è frutto del libero arbitrio e delle potenze avverse e degli uomini. Ma se – come è chiaramente attestato dalla Scrittura – il diavolo e i demoni inducono questi a peccare, come ciò si può conciliare con il libero arbitrio? L'intento polemico più vicino è senza dubbio l'antropologia gnostica che riteneva esserci diverse nature di uomini destinate alla salvezza e alla perdizione, tuttavia la percezione acutissima dell'iniziativa e della forza diabolica poteva portare anche altri, meno attrezzati teologicamente, ad addossare la responsabilità dei loro peccati al diavolo⁵⁰.

Origene dedica un intero trattato del *De principiis* alla difesa del libero⁵¹; l'argomento è affrontato collegando il dato biblico con la psicologia stoica: sia per quanto riguarda gli istinti e i bisogni naturali, sia per quanto riguarda i pensieri, l'azione dei demoni s'innesta sempre, amplificandola, su una colpevole mancanza dell'uo-

⁴⁸ I passi più significativi: *De pr.* I,5,2-3; I,6,3; III,2,2-7; III, 3,1-6; III,6,5; *Comm. Io.* XX,182-183.

⁴⁹ E. NORELLI, *Apocrifi*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene. Dizionario*, Roma, 2000, pp. 29-36.

⁵⁰ *De Pr.* III,2, 1.

⁵¹ *De pr.* III,3; cfr. L. PERRONE (a cura di), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Bologna, 1992.

mo che oltrepassa i confini naturali nel soddisfare i bisogni naturali o non è in grado di sorvegliare i propri pensieri.

Nella predicazione questa tessitura filosofica rimane sullo sfondo: l'obiettivo edificante spinge in primo piano gli spiriti dei peccati, quei demoni che hanno il compito di stimolare un determinato di peccato presso ciascun uomo. Essi costituiscono la base, per così dire, di un esercito ben organizzato: al vertice il diavolo, immediatamente al di sotto un numero ristretto di *principes* preposti ciascuno ad un singolo peccato; alla base un numero sterminato di demoni che, sotto il comando questi, divisi in schiere assediano da vicino ciascuno, spiando il momento opportuno per tentarlo. La lotta contro i peccati è una lotta contro i demoni: vincere l'ira, la concupiscenza, l'avarizia significa, nel senso reale del termine, sottrarre al demonio corrispondente il suo nutrimento e metterlo nelle condizioni di non più agire⁵². Origene cita i *Testamenti dei XII patriarchi*⁵³, ma orchestra questa complessa costruzione sullo spartito biblico interpretato allegoricamente: i libri storici della Bibbia con le loro battaglie, assedi, stragi diventano il racconto della lotta continua contro le potenze malvagie, in cui il tema della vittoria della croce è messo in secondo piano. In un passo che merita di essere citato perché contiene già *in nuce* molto della spiritualità monastica, Origene afferma che la lotta condotta dai 'santi' contro gli spiriti dei peccati ha un valore che va oltre la liberazione del singolo:

« Sono certo che quando i santi combattono vittoriosamente contro questi spiriti che istigano i peccati e trionfano su ciascuno di essi, indeboliscono l'esercito dei demoni, quasi come se ne uccidessero moltissimi. Ad esempio, se uno ha vinto lo spirito di fornicazione vivendo castamente e pudicamente, lo spirito, vinto da quel santo non può tornare ad assalire un altro uomo. Come è avvenuto per quegli spiriti che 'chiedevano a Gesù di non mandarli nell'abisso' (Lc 8,31) – cosa che allora il Signore ha concesso in conformità all'economia di questo secolo –, sembra logico che anche i singoli spiriti malvagi vinti dai santi siano gettati nell' 'abisso' o nelle 'tenebre esterne' (Mt 8,12) o in qualunque luogo degno di loro da Cristo, che come un giudice giusto presiede a queste battaglie della vita umana »⁵⁴.

⁵² *Hom. Gios.* XV, 5-6.

⁵³ *Ibid.*: « Libellus qui appellatur testamentum duodecim patriarcharum... ».

⁵⁴ *Hom. Gios.* XV,6.

IL IV SECOLO

Il mutamento dei rapporti fra Chiese e Impero e lo sviluppo dei monachesimi determinano le novità più rilevanti per il nostro tema. Dal 311 – l’editto di tolleranza di Galerio – fino al 392 in cui vengono proibiti i culti pagani, il cristianesimo si trasforma da religione perseguitata a religione ufficiale e unica consentita dell’Impero. La lotta contro il paganesimo viene ora condotta da una posizione di forza, ma gli argomenti rimangono gli stessi dell’apologetica del II secolo: i culti pagani non sono che una gigantesca truffa ordita dai demoni ai danni degli uomini, per distoglierli dall’adorazione del vero Dio. Ad esempio, la descrizione di Rufino di Aquileia della distruzione del Serapeo di Alessandria (durante l’episcopato di Teofilo di Alessandria, 385-412), è interamente dipendente dal paradigma interpretativo del paganesimo costruito nei secoli II e III. I cristiani irrompono nel Serapeo e mettono a nudo tutti gli artifici con cui i sacerdoti ingeneravano nel popolo la convinzione che lì avvenissero prodigi e Rufino osserva:

« In seguito a questi fatti, una volta abbattuto il fondamento stesso dell’idolatria, grazie allo zelo del suo vigilantissimo vescovo vennero smascherate in tutta Alessandria con pari e risultati e uguale vergogna quelli che erano i finti prodigi piuttosto che simulacri. Il nostro animo inorridisce a descrivere quali lacci siano stati tesi ai miseri mortali dai demoni, quali morti, quali scelleratezze fossero occultate dentro i cosiddetti recessi dei templi. Man mano che tali nefandezze venivano svelate e portate alla luce del sole, benché i pagani non si avvicinassero per la confusione e la vergogna. Tuttavia, se qualcuno poté trovarsi presente, si stupiva di essere stato irretito per tanti anni da inganni così nefandi e vergognosi »⁵⁵.

D’altro canto, le Chiese nello stesso arco di tempo affrontarono scismi e scontri dottrinali che si trascinarono per gran parte di questo secolo: la crisi ariana, in Egitto lo scisma meleziano, in Africa il donatismo: crisi in cui il paradigma diabolico ereditato dai secoli precedenti venne applicato all’eretico e allo scismatico di turno.

Il diavolo, senza soluzione di continuità, continuò ad agire nei culti pagani e nell’eresie; tuttavia, soprattutto a partire dall’ultimo

⁵⁵ Ruf. *Hist. Eccl.* II, 22, in Rufino di Aquileia, *Scritti vari*, a cura di M. SIMONETTI, Roma, 2000, p. 293.

quarto del secolo, emerge un elemento nuovo: la demonizzazione del giudaismo e dell'ebreo.

In un episodio drammatico del Vangelo di Giovanni, Gesù accusa gli ebrei di tramare per ucciderlo, dicendo che per questo il loro padre è il diavolo; questi gli rispondono per le rime vedendo in lui un samaritano, che alberga in sé un demone (Gv 8,42-49). Per l'autore del Vangelo gli ebrei diventano un simbolo di tutto il male: non si tratta evidentemente di una distinzione etnica – in quanto il gruppo di Giovanni come i suoi oppositori erano ebrei –, è piuttosto il punto di arrivo di una tendenza chiaramente avvertibile anche negli altri Vangeli che, sia pure con notevoli differenze, descrivono in toni sempre più violenti l'antagonismo fra il proprio gruppo e gli altri giudei⁵⁶. Queste considerazioni valgono anche per l'espressione apocalittica: 'sinagoga di Satana' (Ap. 3,9)⁵⁷. Quando un esegeta antico, persuaso che i testi sacri fossero espressione dell'eterna rivelazione di Dio, si trovava ad interpretarla nella sua realtà storica ove le due religioni ormai erano distinte dal punto di vista delle pratiche, delle credenze e della provenienza etnica, l'espressione "sinagoga di Satana" risuonava assai diversamente e poteva effettivamente prestarsi ad una lettura antisemita. Le *Omelie* di Giovanni Crisostomo contro i giudaizzanti di Antiochia sono esempi fra i più impressionanti in proposito: nel tentativo di distogliere un certo numero di fedeli dalla frequentazione della sinagoga durante le feste giudaiche Crisostomo sferra un attacco micidiale: la sinagoga è equiparata ai templi pagani: è un luogo sacrilego, che ospita la mensa dei demoni e gli ebrei sono servi dei demoni⁵⁸. Nei secoli precedenti si era già venuto formando un ritratto dell'ebreo carico di tratti negativi, ma le istituzioni, le pratiche culturali,

⁵⁶ E. PAGELS, *Satana e i suoi angeli. La demonizzazione di ebrei, pagani, eretici*, tr. It. 1995 (ed. ingl. 1995), pp. 100-135.

⁵⁷ Cfr. sul punto: G. BIGUZZI (a cura di), *Apocalisse*, nuova versione, introduzione e commento, Milano, 2005, pp. 110-11.

⁵⁸ L'edizione critica è ancora quella in PG 48, 843-942; traduzioni di P. W. HARKINS, Washington, 1979; di R. BRÄNDLE, Stuttgart, 1995, una italiana a cura del Centro Librario Sodalitium, Verrua Savoia, 1997. Ulteriore bibliografia in A. MONACI CASTAGNO, *I giudaizzanti di Antiochia: bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in G. FILORAMO - C. GIANOTTO, *Verus Israel*, Brescia, 2001, pp. 304-338.

i luoghi del giudaismo non erano stati mai equiparati al paganesimo con il suo intrinseco legame con le potenze malvagie. Un caso esemplare di questo doppio binario è il *Contro Celso* di Origene, composto alla metà del III sec. Rispondendo appunto a Celso che attaccava prima il giudaismo e poi il cristianesimo, Origene, la cui critica del giudaismo è per altri versi assai dura e molto influente sulla tradizione successiva, difendeva tuttavia l'originalità degli Ebrei come popolo decantandone i pregi rispetto alle altre nazioni e considerandoli un popolo "filosofo" per i propri costumi, costumi considerati più elevati del modello *politeia* ideale descritta da Platone⁵⁹.

L'inasprimento di toni che notiamo nel IV secolo deve essere letto sullo sfondo di una mutata relazione con il paganesimo e il giudaismo⁶⁰; l'esistenza di Imperatori cristiani e il potere spirituale che i vescovi potevano esercitare su di loro restringeva di fatto i margini del pluralismo religioso e della tolleranza⁶¹. Le leggi imperiali offrivano ora la possibilità di convertire l'intera società e di abbattere tutte le resistenze, ma mentre il cristianesimo avanzava facilmente a spese del paganesimo, il giudaismo resisteva e continuava ad attirare consensi, perfino fra le fila dei cristiani. Il giudaismo, a differenza del paganesimo, era in un certo senso un nemico interno, per questo l'ostilità verso di esso non poteva decrescere con l'indebolimento progressivo della loro condizione giuridica, aumentò, anzi, perfino dopo che Giustiniano tolse alla religione giudaica lo *status* di *religio licita*. Per questo i demoni, scalzati dai templi pagani in via di estinzione, riapparvero nelle sinagoghe.

La demonologia conquista un posto di rilievo nella narrazione dei monachesimi: se dal punto di vista di storico è un fenomeno in-

⁵⁹ G. SGHERRI, *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene*, Milano, 1982, pp. 13-20.

⁶⁰ G. G. STROUMSA, *From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?*, in O. LIMOR - G.G. STROUMSA (EDD.), *Contra Judaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, pp. 1-26.

⁶¹ L'episodio fra i più significativi è quello che vide protagonisti Ambrogio di Milano e Teodosio I a proposito dell'incendio della sinagoga di Callinico per mano di cristiani. Pur in presenza di una violazione della legge allora in vigore, Ambrogio costrinse Teodosio a ritirare il provvedimento con cui ordinava ai cristiani di ricostruire la sinagoga (Ambr., *Ep.* 40).

ternamente molto differenziato che è attestato fra la fine del III e inizi del IV, in Egitto, in Siria, in Cappadocia, in Palestina, dal punto di vista letterario si affermò precocemente l'immagine dell'Egitto come culla di un modello ideale di monachesimo – quello anacoretico – che da qui si sarebbe diffuso nelle altre regioni⁶². Il vettore più significativo di questa rappresentazione è senza dubbio la *Vita di Antonio* di Atanasio di Alessandria che esercitò una grande influenza sulla scrittura agiografica non solo di lingua greca, ma anche latina grazie alle due traduzioni che la fecero conoscere in Occidente. Anche altri scritti di Atanasio, uno dei vescovi più influenti della sua epoca e protagonista della lotta antiarianica per tutta la durata del suo lunghissimo episcopato (328-373), costituiscono per noi un luogo di osservazione privilegiato per gli sviluppi della demologia in quel secolo. Nella *Lettera festale* 39 redatta nel 363 e dunque coeva alla *Vita di Antonio* – egli pubblica il canone delle Scritture osservato dalla sua Chiesa. È una tappa importante della storia del canone del Primo e Secondo Testamento e qui ci interessa soprattutto perché i libri “canonici” e “ispirati” sono distinti, in modo molto più netto che in precedenza, dai libri “apocrifi”, da quei libri, cioè, che, per Atanasio, la tradizione ecclesiastica non può accogliere a nessun titolo, in quanto redatti da eretici:

« Tuttavia, miei cari, né in quelli canonizzati, né in quelli da leggere, in nessun luogo (sc. nelle Scritture canoniche) vi è menzione degli scritti apocrifi, ma è un'astuzia degli eretici, che li scrivono quando a loro piace, concedendo ed attribuendo loro una cronologia, affinché, presentandoli come antichi, abbiano un pretesto per ingannare i semplici(...) Chi ha fatto credere ai semplici che quei libri sono di Enoch, non esistendo la Scrittura prima di Mosé? »⁶³.

⁶² J. E. GOEHRING, *The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt*, in Id., *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA 1999, pp. 73-88.

⁶³ Athan., *Ep.* 39, 21. Cfr. ATAN., *Lettere festali*, introduzione, traduzione e note di A. Camplani, Cinisello Balsamo, 2003, pp. 499-503. La lista dei libri “da leggere” è menzionata poco più sopra (Ibid., 20): « La Sapienza di Salomone, la Sapienza di Sirach, Esther, Giuditta, Tobia, quella che viene chiamata la Dottrina degli Apostoli e il Pastore ». Sono i libri destinati all'istruzione dei catecumeni.

Il passo meritava di essere citato perché rappresenta l'esito finale del processo – già iniziato con Origene – di emarginazione dei libri apocrifi, fra cui appunto i *Libri di Enoch*, che abbiamo visto così influenti nella formazione della demonologia cristiana.

Chi sono gli eretici che qui sono presi di mira? Gli ariani, naturalmente, ma anche i meliziani, i marcioniti e i manichei, questi ultimi appartenenti ad una religione di carattere dualistico e gnostico che riproponeva con forza il problema del male e un mito cosmogonico ed antropogonico consistente nella caduta dell'anima nella materia che deve essere liberata dal nous. Il mondo è visto come la tragica e temporanea mescolanza dei due principi, la Luce e la Tenebra, che sono separati all'inizio e lo saranno alla fine. Posso solo accennare che la presenza in Egitto principalmente nel corso del IV secolo del manicheismo – attestata, tra l'altro, dai ritrovamenti archeologici di Kellis –⁶⁴, riproponeva alle guide delle chiese problemi simili a quelli affrontati nel II e III secolo contro gli gnostici: rifiuto delle Scritture del Primo Testamento, determinismo etico e accentuazione del potere delle potenze malvagie.

Nella *Vita di Antonio* i demoni e il diavolo recitano una parte di assoluto e specifico rilievo⁶⁵: la lotta contro i demoni condotta da Antonio non è soltanto uno dei motivi narrativi più importanti, ma al diavolo e i suoi angeli è anche dedicato il grande discorso catechetico di Antonio che occupa circa un terzo dell'opera, un caso unico nel panorama della letteratura agiografica successiva, che pur ha guardato spesso a questa *Vita* come un modello da imitare⁶⁶. Il discorso di Antonio fa da cerniera fra due parti narrative: nella pri-

⁶⁴ F. VECOLI, *Communautés religieuses dans l'Égypte du IV^{ème} siècle: manichéens et cénobites*, in *Historia Religionum*, 3 (2011), pp. 23-46.

⁶⁵ Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, a cura di G. J. M. BARTELINK (Sources Chrétiennes, 400), Paris, 1994. Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. BARTELINK (Scrittori greci e latini. Fondazione Valla), Milano, 1974. Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio. Antonio abate, Detti - Lettere*, Introd., trad. e note di L. CREMASCHI, Milano, 1995; D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, 2006.

⁶⁶ O. MUNNICH, *Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine*, in P. H. WALTER (a cura di), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 1996, pp. 95-110. D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, 2006.

ma vediamo Antonio addentrarsi sempre più nel deserto e lottare contro gli attacchi dei demoni che vogliono distoglierlo dall'ascesi e dal raggiungimento della perfezione: nella seconda Atanasio agisce nella sfera pubblica insegnando e compiendo guarigioni anch'esse frutto della lotta contro i demoni, ma questa volta presenti nei malati e nei posseduti.

Nella prima parte sono narrate le esperienze vittoriose contro i demoni e il discorso catechetico che la segue immediatamente espone l'insegnamento che da esse promana e che esse legittimano: mentre Antonio rimanda a chi è più grande di lui il discorso sulla natura e i diversi tipi di demoni, rivendica per sé, proprio sulla base dell'esperienza, il compito di insegnare come combatterle, perché è un sapere che può essere insegnato soltanto da chi ne ha fatto esperienza. Nel suo discorso Antonio ritorna più volte, da una parte, sulle astuzie dei demoni, i loro travestimenti, i mille stratagemmi, dall'altra, sulle armi più efficaci per combatterli: il digiuno, la preghiera, il segno di croce, le pratiche ascetiche. Antonio parla davanti ai monaci, ma il suo discorso è rivolto ai "cristiani" che devono persuadersi che il potere del diavolo è inconsistente. Il concetto percorre tutta la *Vita* segnalato da un motivo narrativo che accompagna i successi progressivi del monaco. Quando Antonio elegge a propria dimora una tomba, l'attacco del demonio è motivato dal timore di perdere il controllo del proprio territorio, cioè, che Antonio "facesse del deserto la città dell'ascesi"⁶⁷; dopo una seconda lotta vittoriosa è il narratore che osserva: « E così da quel momento ci furono dimore di solitari sui monti e il deserto divenne una città di monaci che avevano abbandonato i loro beni e riproducevano la vita della città celeste »⁶⁸. Infine, proprio al termine del discorso catechetico di Antonio è lo stesso diavolo ad apparire ad Antonio e ad ammettere la propria sconfitta: « Non ho più luogo, né dardo, né città: ovunque ci sono cristiani; oggi anche il deserto si è riempito di monaci »⁶⁹.

Tutto quanto ci viene detto sul diavolo e sui demoni vuole essere fondato solo sulla Scrittura: è quanto Atanasio – coerentemente

⁶⁷ *Vita di Antonio* 8,2.

⁶⁸ *Ibid.*, 14,7.

⁶⁹ *Ibid.*, 41,4.

alle sue idee sul canone – fa dire ad Antonio all’inizio del suo discorso: « Le Scritture bastano all’insegnamento »⁷⁰; e la *Vita* fa riferimento soltanto ai testi canonici, accantonando la spinosa questione delle origini e la natura del diavolo e dei demoni per la cui definizione gli apocrifi avevano recitato una parte di rilievo nella tradizione precedente; il problema viene risolto in poche sintetiche righe:

« In primo luogo i demoni non sono stati creati tal quali è suggerito dal loro nome, ma furono creati buoni, ma caduti dalla sapienza celeste, vagando di conseguenza sulla terra, ingannarono i Greci con le loro apparizioni illusorie. Invidiano noi cristiani e si danno da fare nel desiderio di impedirvi di ascendere ai cieli e di risalire là da dove essi sono caduti »⁷¹.

Questo però non significa che la demonologia di Atanasio sia esclusivamente biblica, venga, cioè, formulata esclusivamente a partire dai testi ritenuti canonici. Dal discorso di Antonio emerge una psicologia, un’estetica e un’attività diaboliche largamente non bibliche, però radicate nella tradizione precedente: i demoni hanno corpi sottili che passano attraverso le porte e si trovano dappertutto nell’aria⁷²; incutendo terrore, sedussero i pagani e furono considerati dei⁷³; fingono di predire il futuro, in realtà « avendo corpi più tenui del rivestimento corporeo umano », e vedendo qualcuno mettersi in cammino, lo precedono di corsa e l’annunciano⁷⁴. È il modo, come si ricorderà, in cui nell’apologetica del II e III secolo si spiegavano i successi (creduti) degli oracoli.

Antonio insegna inoltre come distinguere la presenza di spiriti buoni o malvagi malvagi in se stessi e negli altri facendo propria la lezione – senza citarla – che dai *XII Testamenti dei patriarchi* arriva al *Pastore* di Erma e da questi agli spiriti dei peccati della predicazione origeniana⁷⁵.

⁷⁰ Ibid., 16,1.

⁷¹ Ibid., 22,2.

⁷² Ibid., 28, 4.

⁷³ Ibid., 37, 3.

⁷⁴ Ibid., 31,2.

⁷⁵ Ibid., 35-36.

Negati, emarginati, i testi apocrifi e le tradizioni che da essi hanno avuto origine rimangono sullo sfondo come potenti generatori di immagini all'interno di una tradizione che, frutto di un'inseminazione reciproca e secolare, fa talmente parte del comune sentire e immaginare le potenze malvagie da essere considerata pienamente accettabile, anche da parte di chi come Atanasio è fra i testimoni principali dell'avvenuta e definitiva distinzione fra ciò che deve considerarsi biblico e ciò che non lo è.

