

IL DEMONIACO IN CATECHESI: ECLISSI, RITORNI E FUNZIONI Principio (ant)agonistico e spazi di significatività dell'annuncio

SOMMARIO: I. UN APPROCCIO DI CATECHETICA: 1. *Ipotesi di lettura e assunti di partenza*; 2. *Riferimenti regolativi* – II. ECLISSI DEL DEMONIACO: 1. *Nei catechismi CEI*; 2. *Nella cultura sociale* – III. RITORNI DEL DEMONIACO: 1. *Nella cultura sociale*; 2. *Nel "Catechismo universale"*; 3. *In alcuni luoghi pastorali* – IV. UN'ANALISI DELLA CRISI: 1. *Linguaggi della fede e principio di (ant)agonismo*; 2. *Due luoghi nevralgici*: 2.1. La libertà e il suo altro: rendere il paradosso operativo; 2.2. Immagini proiettive dell'età evolutiva – V. PISTE DI SVILUPPO IN CATECHESI: 1. *Comunicare con la tradizione*; 2. *Spazi di racconto* – VI. CONCLUSIONE

I. UN APPROCCIO DI CATECHETICA

Propongo una serie di riflessioni, sostenute da alcune analisi, sulla funzione del riferimento al demoniaco nella catechesi sul mistero cristiano di salvezza. Il punto di vista che scelgo procede da una comprensione della catechesi come azione situata su un crocevia, dove si intrecciano in permanenza il campo della fede cristiana, con i suoi linguaggi, pratiche e rappresentazioni, e il campo della cultura vissuta. In questo territorio in continuo movimento, la catechesi esercita un'attività di mediazione, ponendosi al servizio della fede attraverso un'azione di trasmissione, iniziazione e educazione la cui identità e i cui compiti derivano dal ministero della Parola nella Chiesa e dalla sua diaconia verso tutti gli uomini.

Un tale sguardo permette di abbracciare tempi e luoghi che non portano esplicitamente il nome di "catechesi", termine peraltro appesantito da diverse delle rappresentazioni alle quali rimanda. L'analisi dei riferimenti al demoniaco permette di interrogarsi, attraverso e al di là dell'ambito della catechesi istituzionale, sul carattere significativo del cristianesimo nella cultura vissuta di oggi. L'obiettivo non

è perciò anzitutto di indicare cosa sia opportuno affermare del demoniaco in catechesi. I riferimenti normativi, che riceviamo dalla fede del popolo di Dio e dalla riflessione sistematica, funzionano qui piuttosto come dei criteri regolativi per tratteggiare le coordinate di uno spazio in cui ci si muove, si interpreta e si comunica, quello della catechesi. Esplorando questo spazio simbolico (cioè spazio di azione, interpretazione e relazione), si tratta di capire come i riferimenti al demoniaco possano contribuire a facilitare l'accoglienza del mistero cristiano di salvezza.

I catechismi della CEI, l'opera che porta il nome di *Catechismo della Chiesa Cattolica* e una pratica di "catechesi" radiofonica forniranno un terreno di analisi: osserveremo un movimento di eclissi e di ritorno dei riferimenti al demoniaco, indice di cambiamenti più generali. Esploreremo poi alcune vie propositive, in un approccio di teologia pratica di cui una definizione è particolarmente appropriata al tema che trattiamo: «Esprimere e realizzare il potenziale di liberazione della fede cristiana conformemente all'epoca e alla cultura»¹.

1. Ipotesi di lettura e assunti di partenza

L'eclissi e il ritorno dei riferimenti al demoniaco mettono in luce alcune determinanti della crisi di significatività della catechesi attuale. Tra queste, propongo a titolo di ipotesi di verificare l'importanza della crisi di due funzioni "generatrici di significato", l'una relativa al rapporto con la cultura, la funzione di *correlazione*, l'altra al rapporto interno degli elementi nell'organismo della fede, la funzione di *opposizione*.

La correlazione rimanda all'intreccio del discorso di fede con ciò che viene designato come "vita", "cultura" o "esperienza". Operiamo una correlazione, ad es., quando presentiamo l'esperienza della "salvezza", cioè la relazione con Cristo salvatore, a partire da riferimenti familiari come il tema della festa, dell'essere-insieme, o ancora l'esperienza di una gioia intensa legata ad un incontro. L'operazione di "opposizione" rimanda invece all'assunto della semiotica² secondo il quale all'interno di ogni "testo" (scritto, orale, figurativo, musicale, drammatizzato...), visto come un'unità sistemica, è possibile isolare

¹ Voce «Teufel», in *Lexikon für Theologie und Kirche*³, Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien 2000³, vol. IX, 1365-1366: 1368.

² A.J. GREIMAS, *Del Senso*, Bompiani, Milano 1974; Id., *Del Senso II*, Bompiani, Milano 1985; R. BARTHES, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966.

alcuni rapporti di opposizione binari (alto/basso, buono/cattivo, chiaro/ scuro) o più complessi che funzionano come strutture generatrici e mediatrici di senso.

Sia in una correlazione che nell'interpretazione di un testo, mentre i *significati* sono espliciti, le strutture generatrici di senso (dispositivi *significanti*) sono quasi sempre implicite. Spesso difficili da riconoscere ad occhio nudo, esse sono però in una certa misura indispensabili ad ogni processo di attribuzione, circolazione e ricezione dei significati. Mi concentrerò in particolare su quest'ultima dimensione, legata ad un approccio semiotico/sistemico che sarà esplicitato in occasione delle analisi.

Di fronte all'annuncio della salvezza, nella liturgia, in catechesi o nella testimonianza interpersonale, molti, tra cui anche dei credenti, sembrano pensare: «Siamo salvati, ma da cosa? Per che cosa?». I linguaggi e le pratiche cristiani sembrano talvolta sganciati dai significati di cui le persone vivono quotidianamente, e propriamente insignificanti in sé. La catechesi, mentre gestisce con una certa padronanza il livello dei significati, disattende spesso l'attenzione alle strutture di generazione e di riconoscimento del *senso*. Lo spazio di senso è ciò che rende un racconto, un discorso, un dialogo o una drammatizzazione qualcosa che meriti di essere narrato, detto, scambiato o messo in scena piuttosto che taciuto, perché ovvio o irrilevante.

2. Riferimenti regolativi

In catechesi, considero alla maniera di un riferimento regolativo – un perimetro di legittimità della riflessione, più che il suo contenuto – ciò che il Magistero della Chiesa propone come appartenente alla fede del popolo di Dio in relazione alla realtà del demoniaco, che è possibile raccogliere in quattro assunti³:

a. Esiste un'entità personale, divenuta l'avversario di Dio onnipotente nel suo amore per gli uomini, e creatore di una realtà buona.

b. Il peso del male è legato anzitutto al peccato dell'uomo come cattivo uso della libertà, anche se il male non viene solo dall'uomo ma anche da una realtà più forte delle sue scelte.

³ Voce «Teufel», 1365-1366. Rimando ai riferimenti al Magistero ivi presenti, in particolare: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fede cristiana e demonologia*, LEV, Città del Vaticano 1975.

c. La dottrina sul demoniaco si comprende solo a partire dall'esperienza della salvezza: la simbolica del male è relativa alla simbolica della liberazione in Cristo, in modo particolare nella sua mediazione sacramentale. Il popolo e la persona che fanno l'esperienza della misericordia, mentre sanno di continuare ad essere esposti al peccato, riflettono sul "da che cosa" sono stati liberati e da cosa/chi bisogna continuare a guardarsi.

d. Il riferimento al demoniaco va articolato all'interno della totalità organica del mistero della salvezza.

La fede cristiana mantiene l'equilibrio tra l'affermazione dell'esistenza di Satana e un'attitudine prudente che scoraggia ogni interesse isolato ad una figura il cui ruolo è subordinato e funzionale alla comprensione della salvezza operata in Gesù Cristo. In questa linea, il *Catechismo Olandese*, a proposito delle liberazioni di ossessi narrate dai Vangeli, sceglie una via decisa: «Gesù parla di Satana come di una potenza personale [...] Quali forze siano all'opera, non lo sappiamo»⁴.

L'approccio ermeneutico sottolinea, nelle affermazioni dogmatiche, l'intenzione di preservare i limiti del campo in cui i testi e i simboli fondamentali della fede possono e devono essere continuamente riletti, in funzione dei contesti umani e sociali di ogni periodo. Questo campo simbolico costituirà per noi lo spazio di interpretazione critica del fenomeno dell'eclissi e del ritorno del demoniaco in catechesi. Esso susciterà poi delle direttrici di proposta, attraverso il paradosso di un uomo contemporaneamente "agente" del male e "agitato" dal male, paradosso che può diventare uno strumento per entrare più in profondità nella comprensione del mistero della salvezza.

II. ECLISSI DEL DEMONIACO

1. Nei catechismi CEI

Interrogiamo i riferimenti al demoniaco negli otto volumi del *Catechismo per la vita cristiana* della CEI, cercando di comprendere la posta in gioco di alcune costanti⁵.

⁴ *Il nuovo Catechismo Olandese*, LDC, Torino - Leumann 1969, 133-134.

⁵ *Catechismo degli adulti* = CDA; *Catechismo dei giovani* = CDG; *Catechismo dei fanciulli e dei ragazzi* = CDFR.

In diversi casi, i luoghi classici del riferimento al demoniaco in catechesi (protologia, dottrina di Dio creatore, ministero pubblico di Gesù, Passione, sacramenti – specialmente Battesimo e Unzione –, dottrina del peccato) vedono la presenza del *solo testo biblico o liturgico*, senza interpretazione né ripresa discorsiva (CDG/1, pp. 66 e 195, sulle guarigioni di Gesù; p. 257, su Gv 13, «il diavolo aveva messo in cuore a Giuda...»; CDG/2, p. 272, nella presentazione dell'unzione degli infermi vi è solo la citazione del testo Mc 6 «scacciavano molti demoni»; CDFR/1, l'orazione di esorcismo del Battesimo è priva di commento).

Nella tradizione della fede, spesso alcuni testi biblici o liturgici sono stati mantenuti senza svilupparne una comprensione approfondita, quando questa era resa difficile dal contesto culturale o considerata non prioritaria. In epoche successive, essi hanno ripreso ad alimentare la riflessione.

Nella presentazione del *ministero di Gesù*, è spesso omesso il riferimento al male e al demonio (CDFR/1, p. 64, in un riassunto si dice: «Gesù percorre le strade della Palestina facendo del bene a tutti. C'è ovunque gente che ha bisogno: lebbrosi, ciechi, sordi, zoppi»; anche nel CDG/1 pp. 56-64, non vi è riferimento alla liberazione degli indemoniati). In altri casi, i catechismi presentano i brani evangelici situandosi dal punto di vista della liberazione avvenuta, ponendo l'accento sulla vita nuova della persona (CDG/1, p. 130, l'indemoniato di Gerasa di Mc 5).

La presentazione della *storia della salvezza* è centrata sulla persona di Gesù, al punto talvolta da comprimere molto le vicende dell'Antico Testamento. Il CDFR/2 inizia con l'incontro con Gesù; nel CDFR/4, p. 25, la storia di Israele comincia invece dalla liberazione dall'Egitto.

Sappiamo che le fasi iniziali di una comunicazione determinano il codice dello scambio, attivando alcuni registri e disattivandone altri in modo tendenzialmente permanente. Per i primi due CDFR, il fatto di privilegiare il registro relazionale-personalista della conoscenza di Gesù in tempo reale, quasi proponendo ai ragazzi di fare il cammino verso Gerusalemme insieme agli apostoli, offre l'opportunità di un contatto con i registri visivo, verbale e dinamico in cui i bambini sono immersi, ma presenta due inconvenienti. In primo luogo, viene indebolito il rapporto tra protologia ed escatologia che costituisce, nella Scrittura, un asse narrativo privilegiato, che permette alle vicende storiche e alle prospettive metastoriche di incrociarsi continuamente e di rilanciarsi a vicenda. Inoltre, il cristianesimo si è trasmesso a lungo in un contesto culturale, che esso stesso ha contribuito a plasmare, in cui l'eternità, gli angeli e i demoni, gli inizi e la meta finale erano la compagnia della vita di tutti i giorni. L'attenzio-

ne alla cultura degli interlocutori ha spinto gli autori dei catechismi CEI ad attenuare i riferimenti di tipo cosmologico – in cui tradizionalmente si erano iscritte le credenze sugli angeli e i demoni –, spostando decisamente l'attenzione sulle coordinate personali e relazionali dell'esperienza dei soggetti.

Il rapporto tra *libertà, peccato e enigma del male* vede così accentuata nei catechismi CEI la dimensione di volontà e di responsabilità del singolo. Il CDG/1 presenta il peccato come il risultato di una scelta sbagliata; a p. 207, il paragrafo intitolato «le radici della libertà malata» parla delle determinazioni sociali e culturali che mettono al centro se stessi; il CDFR/1, pp. 35-36, alla domanda: «C'è chi odia, chi fa le guerre, chi fa il male. Perché gli uomini non vivono come fratelli?» risponde invece includendo in un inciso il riferimento al demoniaco: «Ma gli uomini, tentati dal diavolo, hanno disubbidito a Dio fin dal principio e hanno peccato. Allora è venuta la tristezza e la morte, il male è entrato nell'uomo». Il riferimento manca del tutto nel CDFR/2, p. 24: «Ma Adamo ed Eva, i primi uomini, si ribellarono a Dio. Fu il primo peccato, il peccato originale, quello posto agli inizi della nostra storia. Da allora, il dolore, la morte e tanti mali sono entrati nel mondo; da allora, gli uomini continuano a tradire l'amore del Signore». Nel CDFR/4, p. 165, la scheda sul peccato rimanda solo alle scelte dell'uomo.

Queste scelte dei catechismi CEI, rapidamente illustrate, sono in parte legate agli influssi delle linee prevalenti nell'esegesi, nell'antropologia teologica e nella sacramentaria degli anni in cui i testi furono concepiti. Mentre il tentativo di dialogare con le coordinate della cultura di un'epoca, promosso dalla CEI nei catechismi «per la vita cristiana» mantiene il suo valore; un contesto per molti aspetti diverso e delle problematiche inedite ci chiedono oggi di pensarne in modo nuovo l'attuazione concreta.

Riguardo al tema della libertà e del peccato, è emblematico quanto afferma il CDG/2, p. 265, a proposito della perdita del senso del peccato:

La prima causa è che ci sentiamo meno facilmente peccatori, perché ci sentiamo meno facilmente liberi. Psicologi, psicanalisti e sociologi parlano spesso dei condizionamenti ambientali e dei complessi psicologici che incidono sulla responsabilità dei nostri atti e pensieri. Tutti siamo allora inclini a sentirci vittime più che colpevoli, vittime degli altri e della società, di carenze educative, di genitori che non ci comprendono, di amici che ci deludono, del sistema nervoso, della stanchezza e così via.

L'accento è posto sulla percezione della libertà dell'uomo, che sembrava in qualche modo insidiata da una visione determinista veicolata da alcune correnti delle scienze umane.

Ma soprattutto, uno dei tratti distintivi dei catechismi CEI è costituito da un'antropologia ottimista, condivisa negli anni 1960 e 1970, in cui la proiezione in un futuro migliore, il senso dell'iniziativa e il supporto del gruppo portavano a sottolineare molto la capacità dell'uomo di conoscere il bene e di realizzarlo con la propria volontà.

L'articolazione tra fede e cultura effettuata da questi catechismi presenta alcune difficoltà. L'esperienza dei catechizzati è assunta, con felice intuizione, come luogo ermeneutico e principio di risignificazione dei contenuti di fede. Ma talvolta il ventaglio di esperienze a cui i destinatari hanno accesso funge da criterio selettivo nei confronti del messaggio di fede⁶. Una tale applicazione del metodo di correlazione (che nel frattempo è evoluto) può contribuire a spiegare la presenza di testi biblici e liturgici non commentati o di affermazioni di fede senza ermeneutica, laddove era più difficile individuare delle esperienze concrete capaci di illuminarli, come nel caso dei temi del demoniaco e anche dei novissimi. Un teologo come Vorgrimler afferma che lo stesso Concilio Vaticano II non introduce su questi temi ad alcuna ermeneutica delle affermazioni di fede, limitandosi a riprendere le formulazioni della Scrittura⁷.

La stessa legittima attenzione alla gradualità, in relazione alle età dei catechizzati, finisce per sconsigliare – anche qui, secondo una visione dell'infanzia situata e carica di presupposti, come vedremo – di parlare ai bambini delle dimensioni ambigue della libertà, e della presenza del male al di là del perimetro delle cattive scelte dell'uomo.

Questi aspetti strutturali mostrano, oltre il dato della scarsità dei riferimenti al demoniaco, come essi “non potevano” che essere marginali nei catechismi della CEI.

⁶ Ad es., la presentazione dell'Eucaristia nel CDFR/2 (cap. 7), a partire dalla categoria di “festa”, sviluppa soprattutto la dimensione di convito rispetto a quella, pur presente, di sacrificio. Dei rilievi simili sono stati fatti al catechismo francese del 1968: G. ADLER - G. VOGELISEN, *Un siècle de catéchèse en France*. Beauchesne, Paris 1981, la sezione «Significations et limites d'une catéchèse anthropologique», 273-295.

⁷ H. VORGRIMLER, *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale Monferrato 1995 (1993), 364. Commentando *Lumen Gentium* 48 a proposito dell'inferno, il teologo tedesco nota: «Non viene offerta alcuna possibilità su come oggi poter interpretare tale immaginario apocalittico. Con ciò un modo di procedere fondamentalistico, che prende ogni immagine alla lettera, può così richiamarsi in modo sicuro al concilio».

2. Nella cultura sociale

L'eclissi del discorso sul diavolo nella catechesi e predicazione recenti costituisce in parte una reazione a certi abusi, dove il buon fine, la conversione, veniva talvolta perseguito con mezzi discutibili, di tipo intimidatorio. Sappiamo che uno degli ostacoli alla traduzione dei catechismi all'epoca della "conquista" fu la credenza che il diavolo avesse eletto le Indie a sua roccaforte, e che persino le lingue di quei popoli fossero contaminate dalla natura diabolica. Per fortuna, ci furono anche degli evangelizzatori come Las Casas, orientati da una percezione viva della comune dignità umana dei nativi e dei colonizzatori. In occidente le donne, gli ebrei, i musulmani furono talvolta "demonizzati" in senso letterale⁸.

La differenza tra una visione angosciante e minacciosa e una più serena e persino burlesca del diavolo seguì a lungo la linea di demarcazione tra la cultura dei dotti, in particolare del clero, e quella popolare. Jean Delumeau riporta questa testimonianza, situata nella Bretagna dell'inizio del ventesimo secolo:

Al catechismo, il signor curato ce lo dipinge [il diavolo] come il nostro nemico giurato, colui che vuole la nostra perdizione e arriva immancabilmente ai suoi fini se noi cessiamo un momento di stare in guardia. «Chi è nello specchio e non si vede mai?», interroga il prete. E noi in coro: «Il diavolo!». Ebbene, al diavolo in questione, nelle storie del nonno, niente riesce mai bene⁹.

È interessante notare come la ricezione degli insegnamenti e della predicazione da parte delle persone comuni costituisca un'operazione creativa e a suo modo geniale, che disinnesca con l'arma dell'ironia le intimidazioni del potere, uscendo dalla paura con la risata¹⁰, talvolta addirittura ristabilendo, con l'equilibrio e il genio del

⁸ Per una storia della predicazione sul demoniaco nell'epoca moderna, J. DELUMEAU, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII)*, SEI, Torino 1979; cap. 7 «Satana», i capp. 8-10 sono dedicati all'analisi della predicazione sugli «inviati di Satana»: idolatri e musulmani, l'ebreo, la donna.

⁹ P.G. HELIAS, *Le cheval d'orgueil*, Plon, Paris 1975, cit. in J. DELUMEAU, *La paura in occidente*, 374.

¹⁰ Penso alla risposta di Jorge a Guglielmo da Baskerville ne *Il nome della rosa*, nella notte del 7° giorno: «Ma cosa ti ha spaventato in questo discorso sul riso? – disse Guglielmo –, non elimini il riso eliminando questo libro» [il secondo libro della Poetica di Aristotele, sulla commedia, perduto, di cui il frate bibliotecario Jorge ha ritrovato e nascosto di nuovo quella che è forse l'unica copia]. «No, certo – rispose Jorge –, il riso è il sollazzo per il contadino, la licenza per l'avvinazzato, anche la Chiesa nella sua saggezza ha concesso il momento della festa, del carnevale, della fiera, questa polluzione diurna che scarica gli umori e trattiene da altri desideri e da

sensus fidei, le giuste proporzioni nelle rappresentazioni dell'organismo della fede di fronte alla stessa gerarchia.

Dal timore si passa invece oggi ad una sorta di tranquilla indifferenza, alimentata dalla razionalità tecnica e dall'approccio scientifico al mondo, che relega le credenze in angeli e demoni nel ripostiglio della mitologia. L'influsso dell'illuminismo nella cultura e nella formazione alla fede ha generato una sensibilità critica nei confronti dei dogmi e delle credenze, attraverso una visione dell'uomo come essere morale guidato dalla sua ragione¹¹. Lo spazio per il discorso su Satana nella cultura sociale si è così ridotto in modo drastico, oppure ha assunto i linguaggi del distacco, come l'ironia e l'allegoria. Diversi degli stessi fenomeni satanici recenti sembrano più degli effetti di reazione – economicamente redditizi, come ogni violazione calcolata di *tabù* culturali – che delle vere smentite di questa tendenza generale. Le indagini sulla religiosità mostrano in effetti, negli ultimi decenni, a fronte di una certa tenuta delle verità fondamentali della fede, un costante «declino delle verità ultime».

Così nell'indagine dell'Università Cattolica del 1995¹², se un 30% di italiani vede nel diavolo un'invenzione popolare pilotata dalla paura e dalla superstizione, o non è interessato, circa la metà degli intervistati vede nell'immagine del diavolo la personificazione dell'inclinazione al male presente in ogni persona (mentre per il 25% si tratta di una realtà personale, il tentatore dell'uomo, che si oppone al disegno di Dio). Nei Paesi dell'Est europeo, la credenza riguardo a Satana, così come per i *novissimi*, è assai bassa: l'immagine del mondo che funge da supporto a queste credenze, poco "riscontrabili" nella pratica, è legata ad una forte acculturazione religiosa e catechistica, mancata in alcuni di quei Paesi per decenni. Nella stessa linea, non sorprende che due terzi della popolazione degli Stati Uniti creda al-

altre ambizioni... ma così il riso rimane cosa vile, difesa per i semplici, mistero disacrato per la plebe. Eleggete il re degli stolti, perdetevi nella liturgia dell'asino e del maiale, giocate a rappresentare i vostri saturnali a testa in giù. [...] Il riso libera il villano dalla paura del diavolo, perché nella festa degli stolti anche il diavolo appare povero e stolto, dunque controllabile. Ma questo libro potrebbe insegnare che liberarsi dalla paura del diavolo è sapienza. [...] E da questo libro potrebbe partire la scintilla luciferina che appiccherebbe al mondo intero un nuovo incendio: e il riso si disegnerebbe come l'arte nuova, ignota persino a Prometeo, per annullare la paura».

¹¹ Nella *Professione di fede del vicario savoirdo* di Rousseau troviamo: «O uomo, non cercare più l'autore del male, questo autore sei tu» (Marietti, Genova 1998, 45).

¹² V. CESAREO e al., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, 31-38.

l'esistenza del diavolo (con una forte polarizzazione tra zone rurali, in cui la credenza è assai diffusa, e grandi città), visto il forte immaginario ideale-religioso che è fin dalle origini a fondamento di questo Paese¹³.

L'eclissi del riferimento al male è legata anche al riflusso della connotazione religiosa di alcuni luoghi classici, come la morte, rappresentata a lungo come una lotta, a base di preghiera personale e comunitaria, contro gli ultimi e perciò più pericolosi assalti del tentatore. Una tale comprensione è indebolita, o addirittura cancellata, dalla medicalizzazione della morte e dalla relegazione del morire a fatto privato. Lo spazio di questa lotta ("agonia"), in cui il richiamo al Maligno non fa che sottolineare l'atto di affidamento definitivo a Dio, scompare poi quando, per paura della sofferenza, ci si augura e si augura una morte istantanea, agli antipodi da ciò che chiede una preghiera della tradizione: «da morte improvvisa, *libera nos Domine!*».

III. RITORNI DEL DEMONIACO

1. Nella cultura sociale

Una sorta di moto pendolare caratterizza, nella storia della Chiesa, la frequenza di alcuni temi di fede: quando essi scomparivano dalla predicazione e dalla teologia, dopo non molto tempo essi riapparivano nelle pratiche popolari. Così avviene in questi decenni per il tema del demoniaco. Dal punto di vista della cultura di massa, ci interessano i fenomeni che rimettono in questione le rappresentazioni antropologiche acquisite. Molti casi di esibizione di pratiche o discorsi demoniaci si collocano infatti, in un certo senso, in continuità con la tendenza razionalista: all'efficacia tecnica si affianca la ricerca di un'efficacia occulta.

Assistiamo invece ad una vera discontinuità, alla maniera di un ritorno di ciò che è stato rimosso, nei fumetti, in una parte del cinema, in telefilm di successo tra i giovani come *Angel* o *Buffy*¹⁴. In quest'ultimo in particolare, è all'opera una doppia sovversione. Essa tocca da un lato la visione dell'uomo e del mondo come istanze

¹³ F. GARELLI - M. OFFI, *Fedi di fine secolo. Paesi occidentali e orientali a confronto*, Franco Angeli, Milano 1996, 50.

¹⁴ R.V. WILCOX - D. LAVERY (edd.), *Fighting The Forces: What's At Stake In Buffy The Vampire Slayer?*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland) 2002.

razionali (la *Hell's mouth* da cui sgorga ogni sorta di esseri diabolici, goffi o minacciosi, è un'apertura situata dietro l'ufficio del direttore di un liceo californiano, e l'irruzione di questi personaggi avviene nel cuore delle vicende di vita quotidiana). Inoltre, la metamorfosi (spesso licanthropia) tocca le persone più vicine ai protagonisti con cui lo spettatore si identifica. Ciò che c'è di più familiare, insomma, può tramutarsi da un momento all'altro nel suo contrario. Le categorie di bene e male, e i ruoli di buoni e cattivi vengono riplasmati, in uno schema imprevedibile, insieme ludico e inquietante, molto diverso, per prendere un esempio, dai canoni del western classico o del genere poliziesco tradizionale, in cui ci sono i (sempre e solo) buoni e i (sempre e solo) cattivi: questi prevalgono all'inizio, gli altri alla fine.

La ricerca ossessiva di forze occulte, che permette a maghi e stregoni televisivi di prosperare, si radica in parte in una fatica del soggetto rispetto al carico di responsabilità e di aspettative che la società contemporanea gli assegna. L'individuo *represso* di qualche decennio fa, pronto a far leva sulla propria libertà e sulla volontà collettiva di cambiare le cose, ha ceduto il posto oggi all'individuo *depresso*, ripiegato su di sé e poco fiducioso nella propria capacità di incidere nella società e nella propria vita¹⁵. Ci troviamo un po' tutti, in certi momenti, nella condizione di Atlante, con il mondo sulle spalle: sovraccarichi di attese sproporzionate, e lontani dalla proiezione ottimista nel futuro di qualche decennio fa, dove il "domani" era visto come un "oggi" più grande e più bello.

Anche nella presentazione del cristianesimo, un certo tipo di concentrazione sulla sfera antropologica ha costituito un sicuro guadagno per l'impatto della capacità significativa dell'annuncio di fede, ma ha avuto in parte come effetto di sovraccaricare la libertà dell'individuo. Per reazione, la figura del satanico funziona in certi casi, per dei giovani in particolare, come il sostituto velleitario di un'affermazione di sé che non ha i mezzi per attuarsi in prima persona. Lo scarto tra le aspettative e gli strumenti concreti (sociali, affettivi, culturali) per realizzarle si tramuta meno spesso in una forza propulsiva di quanto non produca frustrazione e risentimento. L'energia contestataria confina così, fino a coincidere, con l'ebbrezza della perdita di sé.

¹⁵ A. EHRENBURG, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 1999.

2. Nel "Catechismo universale"

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) assistiamo, rispetto al tema del demoniaco, ad un netto ritorno ad una logica di affermazione: al n. 1086 è detto che la Pasqua libera dal potere di Satana; questo effetto di liberazione permane nei sacramenti, in cui la Pasqua di Gesù attua ciò che in essi viene annunciato. Il Battesimo, ad es. (n. 1237), «significa la liberazione dal peccato e dal suo istigatore» di una persona che è ora «consegnata alla fede della Chiesa». I passi più espliciti si trovano nella sezione sul Padre Nostro, alla domanda «Liberaci dal Maligno». Se nel *Catechismo Romano* seguito al Concilio di Trento, su cinque numeri dedicati alla spiegazione dell'ultima domanda della preghiera del Signore (417-421), solo in uno si accennava esplicitamente al diavolo¹⁶, nel CCC su cinque numeri solo l'ultimo non parla del male come Maligno, forza personale demoniaca all'opera nel mondo.

Nel *Compendio* di questo stesso catechismo, è significativo confrontare il n. 108, a proposito del ministero pubblico di Gesù, con quanto osservato nei catechismi CEI: «Sebbene egli guarisca alcune persone... [la descrizione dell'azione taumaturgica è inclusa in una proposizione concessiva] è venuto per liberarci dalla schiavitù del peccato [...] la cacciata dei demoni annuncia che la sua croce sarà vittoriosa sul principe di questo mondo».

Il rimando a Satana diventa qui, insieme ad altri elementi, il supporto per introdurre una concentrazione teologica forte nell'interpretazione dell'agire di Gesù; questa *escalation* di tensione fa pensare al programma narrativo del vangelo di Marco, in cui la virulenza delle forze del male cresce a misura della manifestazione del Figlio di Dio, per toccare il suo culmine nella Passione.

Un rilievo critico può essere rivolto a questo approccio al mistero del male, che raggiunge paradossalmente quanto detto in occasione dei catechismi CEI, che pure perseguono una logica diversa. Per quanto il CCC ricorra con abbondanza a citazioni della Bibbia e della Tradizione, si riscontra, ancora con Vorgrimler, una «assoluta mancanza di ermeneutica»¹⁷. Si sta tornando ad un nuovo estrinsecismo a base di formule? Ciò che è certo è che la pura ripetizione delle fonti

¹⁶ Nel *Catechismo Maggiore* di Pio X (nn. 317-319) si parla di liberazione dai "mali", dalle malattie e tribolazioni, e dal sommo male che è il peccato e la dannazione che ne consegue. Non vi è accenno, nel commento alla "settima petizione" del Padre Nostro, al Maligno inteso in senso personale.

¹⁷ H. VORGRIMLER, *Storia dell'inferno*, 383.

è in qualche misura il sintomo di un'afasia comunicativa, relativa alla difficoltà di far interagire il discorso cristiano con il campo della cultura vissuta, cioè alla difficoltà di fare catechesi.

3. In alcuni luoghi pastorali

Analizzare il ritorno del discorso sul demoniaco è delicato, perché esso si aggancia spesso a valutazioni più ampie, non di rado sommarie, che hanno come vero oggetto polemico di volta in volta una catechesi diventata troppo "pedagogica", la scelta (contestata) di un'"apertura" della Chiesa al mondo, il prezzo del "dialogo" con la società e la cultura, in termini di chiarezza della presentazione dei contenuti della fede, fino alla valutazione dello stesso Concilio Vaticano II. Spesso, insomma, esso non è il vero oggetto della discussione. Le numerose ristampe del *Catechismo di Pio X*, la richiesta di insegnamenti dottrinali o di presentazioni apologetiche di cui la rivista *Il Timone* è un esempio, indicano una domanda di "chiarezza", in parte indotta da chi ha pronte anche tutte le risposte, da cui occorre però lasciarsi provocare positivamente.

In queste proposte, si reagisce al silenzio sul demoniaco puntando su un insegnamento centrato sull'attestazione delle verità di fede. I testi e i simboli sono compressi in formule univoche, che sostituiscono il campo simbolico articolato in cui la fede è generata con una visione della catechesi come trasmissione di un insieme di convinzioni, corredate da argomenti per poterle meglio difendere in un contesto sociale e culturale presentato senza sfumature come ostile alla fede.

Il riferimento al demoniaco è forte in iniziative e gruppi che tentano di reagire alla crisi di significatività del discorso cristiano attraverso un dispositivo di opposizioni forti, legate a rappresentazioni a sfondo apocalittico. Rappresentativo di questa tendenza è il fenomeno *Radio Maria*. Riporto un passaggio della presentazione di un libro sull'Apocalisse (25 novembre 2006, 9:44):

Il fatto che il drago sia stato sconfitto non significa che il male non abbia più potere, anzi gli attacchi del drago sono sempre più potenti. Ma oggi l'uomo ha le armi per lottare contro il drago, e sconfiggerlo. Sulla barca della storia, come un'arca di Noé – è l'avventura umana – si attraversano dei momenti tempestosi e si rischia di fare naufragio. Quello che viviamo è uno dei momenti in cui nuvole nere si addensano all'orizzonte. In questi momenti bisogna credere che sulla barca c'è Cristo. Proprio quando l'umanità rischierà di essere travolta dal drago sciolto dalle catene, allora essa vedrà la potenza di Cristo che la salva, e av-

verrà per intercessione di Maria. Cristo si alzerà sulla barca e dirà «fermati!». Come dice Giovanni Paolo II in *Fides et Ratio*, «l'umanità oggi è tentata di disperazione»: essa va verso la sua autodistruzione. Quello tra il secondo e il terzo millennio è stato un passaggio chiave, da una società imbevuta di tracotanza ci siamo scoperti paurosi del futuro. Ci sembra di navigare su una barca senza timone, che è la visione degli atei. La navigazione della storia da parte di chi non crede è come un viaggio verso il nulla; a chi si rivolgeranno i non credenti, non di rado così sicuri di sé, nel momento della tempesta? La fede ci rivela che la nave sulla quale siamo imbarcati non procede verso il nulla, allo sbando, ma ha timoniere e timone e procede sicura verso il golfo di luce dell'eternità.

Sottolineo tre aspetti:

a. L'interferenza sistematica tra registri linguistici differenti provoca un amalgame di piani differenti di realtà: ad es., la Bibbia e le sue immagini mitiche sono utilizzate senza mediazione per leggere la realtà sociale attuale.

b. Le rappresentazioni dell'uomo e della storia (veicolate con forza per il fatto di essere presupposte, sottratte alla valutazione) sono costruite a partire da una cosmologia di tipo mitico e da una selezione orientata delle immagini bibliche. L'arca di Noè, ad es., diventa il simbolo dell'esperienza attuale del credente (perché non la "Galilea delle genti", o la comunità primitiva, o l'uno o l'altro degli incontri con Gesù descritti nei Vangeli?). In balia della tempesta, rimangono solo due atteggiamenti possibili, che rimandano a due categorie concrete di persone: il non credente si sente su una barca che ha perso ogni orientamento e va verso il nulla, mentre il credente si affida a Cristo tanto più totalmente, quanto più manifesta distacco verso ogni risposta storica e sociale, così come verso le sue stesse risorse personali. La partecipazione intelligente e attiva dell'uomo non è valorizzata; il contesto sociale non sembra poter fornire, del resto, risorse positive: la speranza poggia esclusivamente sulla remissione ad un atto che è solo di Dio. Una sorta di funzionamento ansiogeno è in atto: la psicologia da stato d'assedio creata dall'uso delle immagini e delle rappresentazioni forma un circolo con l'effetto rassicurante, ma in senso devozionista e spiritualista, dell'abbandono nella fede. Il campo religioso ingloba e oblitera gli altri ambiti della vita personale e sociale, e allo stesso tempo si trova isolato, perché reso in qualche misura autarchico.

c. L'indubbia forza d'urto del messaggio è generata dall'applicazione di un dispositivo retorico basato su una serie di opposizioni bi-

narie, in cui una certa denigrazione della situazione del mondo, della società e dei non credenti mette ancor più in risalto la fede come unica portatrice di risposte. In una tale logica, il Vangelo sembra il luminare di più, se si rappresenta il mondo come un luogo di tenebra. Nel clima di incertezza diffusa in cui viviamo, le proposte che presentano opposizioni facilmente reperibili, in cui le affermazioni di fede si stagliano su uno sfondo in parte appositamente oscurato, hanno un effetto rassicurante e riscuotono un buon successo. Il riferimento a Satana vi gioca spesso un ruolo importante, simultaneamente come intimidazione (il drago è all'opera) e sollievo (è lui la causa del male, più che la mia libertà). La fede sembra esercitarsi nel campo di battaglia di uno scontro cosmico tra Cristo e il drago, in cui la storia è quasi sospesa. È un dispositivo retorico tipico della letteratura apocalittica¹⁸: ogni elemento di complessità va ricondotto allo schema binario, al servizio della sua forza espressiva e del suo impatto emotivo. La sua trasposizione senza mediazioni nella descrizione della vita delle persone finisce per incrementare, proprio mentre vorrebbe superarla, la crisi di capacità significativa dell'annuncio della fede nella società di oggi.

Questi accenni di analisi non implicano alcun giudizio sulla qualità della fede che tante persone di ogni ambito sociale e formazione culturale vedono rinnovata e consolidata a partire dalla proposta di *Radio Maria*. Piuttosto, questo fenomeno costituisce il rivelatore di una domanda scomoda rivolta alla pastorale e alla catechesi ordinarie, che si vedono così rimandate alla loro difficoltà di proporre delle rappresentazioni significative e mobilitanti della fede cristiana.

In secondo luogo, la riaffermazione massiccia di una cosmologia mitica che sembra riprendere il passo sulla centratura antropologica della catechesi dei decenni precedenti manifesta un'insoddisfazione per il quadro di rappresentazioni in cui la fede si esercita oggi. Alcune realtà, come angeli e demoni, non solo non sono più pensate,

¹⁸ L'analisi è certo orientata dal fatto di esercitarsi su un commento dell'Apocalisse. Ma le ricorrenze nella scelta dei libri della Bibbia può manifestare per se stessa una concezione dell'uomo e della storia: un'indagine storica potrebbe, crediamo, mostrare come l'Apocalisse è stata molto letta nei periodi in cui fu forte il sentimento della precarietà e della fine di un'epoca. In epoche invece fiduciose nell'agire del singolo e della comunità umana, come gli anni Sessanta e Settanta, dei testi come l'Esodo furono assai più frequentati. Se l'Esodo si sposa bene con una concezione della storia come freccia orientata, in un asse temporale oggi/domani, l'Apocalisse corrisponde invece a un tempo in cui l'avvenire è incerto, e si attende un intervento dall'alto.

ma divengono impensabili, se ciò che esprimevano è da una parte riassorbito nel lessico di una psicologia del soggetto, dall'altra proiettato al di fuori di lui ma come immagini fittizie, metafore da decrittare, realtà non credibili. Che la cultura sociale dell'epoca moderna abbia operato un travaso quasi senza resto dalla visione cosmologica classica ad un'antropologia del soggetto connotata in senso individuale è un dato di fatto; è però legittimo domandarsi se la condiscendenza con cui la catechesi ha accolto e a volte accelerato questo passaggio non abbia finito per rendere alcune dimensioni della fede, legate ad un'articolazione tra quadro cosmologico e coordinate antropologiche, propriamente impensabili e impraticabili.

Più che darsi delle risposte, mi sembra utile almeno non eludere questi interrogativi, snobbando queste forme di pastorale popolare o ironizzando sul loro stile marcato di affermazione: tra qualche esagerazione e distorsione, una domanda sul significato del credere oggi cerca di farsi strada anche attraverso di esse.

IV. UN'ANALISI DELLA CRISI.

1. Linguaggi della fede e principio di (ant)agonismo

I fenomeni dell'eclissi e del ritorno del demoniaco in catechesi hanno funzionato come un rivelatore della crisi del linguaggio della fede rispetto ai linguaggi e alle concezioni della cultura vissuta di oggi. Più volte è apparso l'esito comune di una certa "afasia" della parola credente, per esclusione di alcune realtà di fede dall'agenda della catechesi, o per ripetizione meccanica della lettera della tradizione.

Abbiamo osservato come il gioco di posizioni e opposizioni degli elementi interni ad un sistema (o di sistemi diversi) sia un dispositivo generatore di significati. Limitatamente ai documenti analizzati, questo principio di opposizione è da una parte mancante per eccesso di irenismo, dall'altra viene introdotto in modo massiccio e totalizzante.

L'analisi semiotica dei testi si basa su questo principio della generazione del senso a partire da un sistema di opposizioni; la narrazione strutturale, disciplina vicina, basa le sue analisi sul principio di opposizione come dispositivo generatore di ogni racconto. Ogni tipo di racconto (Biancaneve, Hänsel e Gretel, i cicli di Elia, Giacobbe, i Vangeli) vive di alcune opposizioni fondatrici che ne di-

segnano la trama: la situazione iniziale e il suo stravolgimento (possessione/ mancanza), l'itinerario di ricerca con le sue peripezie, la prova in cui il protagonista affronta l'antagonista (riuscita/sconfitta), lo svelamento (non sapere/sapere) e il riconoscimento del percorso fatto (status iniziale/nuovo status). Il racconto è un operatore di senso anzitutto perché è un operatore di ordine: esso raccoglie la pluralità della vita, in sé presa in un flusso che aggiunge cosa a cosa, in un'architettura organica che rende intelligibile la serie di avvenimenti e, per risonanza, dischiude al lettore/ascoltatore una nuova e più profonda comprensione del proprio vissuto. Basta che manchino alcuni elementi per svuotare alcune delle tensioni evocate, e far accasciare su di sé tutta la struttura narrativa. La storia diventa allora priva di senso.

Se proviamo a considerare la presentazione del mistero cristiano in catechesi come una narrazione (in riferimento alla storia della salvezza, al viaggio con Gesù proposto dai Vangeli e sottolineato dai catechismi CEI, allo sviluppo dell'anno liturgico, alla biografia di un credente...) costituita da un insieme di racconti, gli strumenti messi in rilievo possono interpellare e criticare i testi e le esperienze che abbiamo analizzato. Andando all'essenziale: senza "funzione antagonista" (non necessariamente una persona fisica), non c'è storia, perché non c'è niente da raccontare: il racconto diventa ovvio, o sconclusionato, e non merita più di essere narrato.

Come fa notare con arguzia Alessandro Manzoni in conclusione ai *Promessi Sposi*, non si può continuare il racconto di una condizione di felicità piena in cui l'antagonista è venuto meno, altrimenti... si muore di noia. Come potrebbe "tenere" il libro di Giobbe senza il suo preambolo, rapporto antagonista che regge tutte le dialettiche (cognitive, religiose, interpersonali) che danno senso alla narrazione e alla vicenda di Giobbe?

Nella comunicazione pubblica e nel sentire di tante persone, il cristianesimo è percepito come un insieme di racconti che non sono racconti: edificanti, allegorici, imbonitori, essi sono percepiti come storie senza *verve*, a cui bisogna aggiungere una pressione supplementare (sociale, retorica, morale) precisamente perché non riescono a vivere di vita propria come narrazioni. Comprendo così la passione che si crea intorno all'esperienza forte di alcune persone (Madre Teresa, Giovanni Paolo II, l'Abbé Pierre, un giovane partito in missione, la vicenda di un convertito), e al racconto-testimonianza che le veicola. Molti non credenti non si stancano di ascoltare questi racconti: essi hanno un intreccio, articolano delle opposizioni, tracciano delle vie di esplo-

razione del senso, segnano nel profondo. Ma se credenti e non credenti fanno così fatica a sentire la stessa *verve* nei racconti fondatori che sono all'origine di quelle esperienze, lasciandoli cadere come insignificanti o comprimendoli in opposizioni primitive per "sprememe" un po' di senso, allora stiamo toccando con mano la crisi, non del Vangelo di Gesù, ma degli *spazi* simbolici, comunitari e culturali che permettano di "far parlare" di nuovo quei racconti, e di mettere in comunicazione con le esperienze di cui sono il veicolo.

2. Due luoghi nevralgici

Intendo ora investire questo principio di (ant)agonismo, utilizzato fin qui con funzione analitica e critica, in modo propositivo. Inizio esplicitando due luoghi nevralgici che sono affiorati nella ricognizione svolta in precedenza.

2.1. La libertà e il suo altro: rendere il paradosso operativo

Abbiamo visto come i catechismi CEI assumano una concezione piuttosto "solare" della libertà, che accentua la comprensione e la volontà, dove anche la presentazione del peccato dipende da un'immagine del soggetto in cui l'osservazione, la scelta e la constatazione delle conseguenze sembrano susseguirsi linearmente. Il ritorno del discorso sul demoniaco, invece, introduce l'idea di una libertà in parte espropriata da sé, non senza, in certe posizioni, qualche accento di fatalismo.

Questo risultato polarizzato deriva dal fatto che abbiamo analizzato forme già datate o un po' estreme, e le abbiamo tipizzate per mostrare delle tendenze: le sfumature sarebbero, con altri materiali di indagine, più sottili. Più che trovare un punto medio di equilibrio, si tratta di mantenere aperto un campo di riflessione che varia continuamente perché è legato ad azioni e interpretazioni.

Il testo narrativo del capitolo 3 del libro della Genesi, nella sua funzione di interpretante dell'esperienza del male e del peccato, traccia uno "spazio simbolico" di comprensione dell'esperienza del male. L'intenzione del testo è di escludere delle eventuali derive, e non di sospendere l'attività di interpretazione. Con la presenza del serpente, si esclude che il male venga da Dio, o sia una creazione dell'uomo (ciò che una demitologizzazione dei miti delle religioni ar-

caiche, a cui la Bibbia pone un argine, potrebbe suggerire); mostrando la scelta dell'uomo, si esclude un dualismo manicheo che darebbe al male un fondamento trascendente (il serpente è creatura) e una visione fatalista della colpa. Ancora, l'accento posto sul dialogo esclude il fatalismo del male, affermando il ruolo della libertà dell'uomo nell'ingresso del male nel mondo. In questo spazio simbolico delimitato, ogni credente ed ogni comunità possono rileggere i testi e interrogare i simboli, resi irriducibili a delle formule.

Il rapporto tra Dio e la libertà dell'uomo include un principio *terzo* che, insieme ad altre istanze (la determinazione del male sedimentato nella storia, la dimensione di inconscio), aiuta a comprendere il paradosso di una libertà che mentre agisce il male è agita da esso. L'uomo è responsabile di ciò che fa, eppure fa l'esperienza di un rapporto opaco tra sé e se stesso. Questo campo ternario permette di parlare del combattimento tra Dio e Satana, che la letteratura intertestamentaria consegna alla tradizione della fede (e il Nuovo Testamento condivide come un presupposto), scongiurando qualunque interpretazione manichea, dualista appunto e non ternaria. Per lo stesso motivo, la lotta dell'uomo contro il maligno può essere rappresentata e verbalizzata, centrando l'attenzione sulla salvezza offerta da Dio¹⁹. L'esperienza di fede contiene tutta l'escursione tra questi poli, accentuando di volta in volta l'uno o l'altro di essi all'interno di un equilibrio sistemico.

Ma la funzione di questa triade è solo regolativa: essa non dispensa dal compito di configurare gli spazi concreti, con le loro componenti linguistiche, pedagogiche e sociali, in cui sia possibile oggi comprendere e accogliere, anche attraverso la catechesi, il mistero della salvezza.

2.2. Immagini proiettive dell'età evolutiva

Nella storia dell'educazione e della catechesi cristiana si sono alternate, con moto pendolare, epoche in cui si riteneva che ai bambini non si dovesse parlare di realtà come il male o la violenza, e altre in cui si pensava che i bambini dovessero essere non solo informati ma liberati dalle forze negative che anche in essi sono all'opera.

¹⁹ Nel catechismo di Pio X, Satana è presentato come uno strumento di Dio, in linea con la tradizione "sobria" dei catechismi cattolici: le tentazioni sono permesse per aumentare le nostre virtù e crescere i nostri meriti e testare la nostra fedeltà.

Uno sguardo alle pedagogie catechistiche delle diverse epoche mi porta a formulare un'ipotesi che andrebbe però meglio testata: che l'antropologia dell'infanzia implicata nelle differenti concezioni pedagogiche risenta regolarmente, almeno in parte, di un'operazione di proiezione da parte del mondo adulto. L'immagine del bambino, "altro" insieme familiare e misterioso della condizione adulta, sarebbe in qualche misura plasmata a partire dalla comprensione che gli adulti hanno di sé, di cui la rappresentazione dell'infanzia porterebbe i tratti "in miniatura". Ad es., la tradizione luterana delle origini, che vedeva Satana un po' dappertutto perché l'efficacia della sua azione era una specie di controprova dell'esilio della libertà da se stessa, concorse a produrre l'immagine di un bambino che sa essere cattivo (pensiamo ai dipinti di scuola luterana in cui dei bambini in gruppo lanciano dei sassi a Gesù sulla via del Calvario). All'opposto, i catechismi francesi e tedeschi impregnati dall'influsso illuminista vedevano invece il fanciullo come un essere naturalmente positivo, disposto ad apprendere e ad esprimersi in una vita morale, per poco che lo si preservi da influenze esterne negative: nelle catechesi, il riferimento al demoniaco si trova spesso minimizzato. Se i catechismi cattolici classici insistono parecchio sul peccato originale, e sui tre "doveri" (verità da credere, comandamenti da osservare e sacramenti da ricevere), il rinnovamento catechistico che integra le "nuove pedagogie" risente dell'influsso di J. Dewey e J.F. Herbart (e a monte di J.J. Rousseau e J.H. Pestalozzi), che vedono il fanciullo come una pianticella a cui occorre fornire unicamente un buon terreno di coltura, perché contiene in sé le energie per la propria crescita e il codice per il proprio sviluppo.

Abbiamo ritrovato questa dinamica di proiezione all'opera anche nei catechismi della CEI, che pongono l'accento su una libertà declinata soprattutto come scelta e volontà. Dove un bambino troverà un riscontro di identificazione alle regioni non lineari di sé e alle contraddizioni che vede intorno a sé? Come questi elementi possono interagire con la narrazione della salvezza cristiana? Se un ragazzo che sta crescendo e che avverte in sé molti slanci ma anche tante contraddizioni non troverà nella proposta di fede nulla che possa risuonare con la complessità e l'opacità del suo vissuto, lascerà il cristianesimo per cercare altrove. Questo scarto tra una visione proiettiva dell'infanzia e la situazione reale non smette di crescere, per effetto da una parte del continuo anticipo con cui le dinamiche della preadolescenza si manifestano e dall'altra del desiderio da parte di genitori e catechisti di prolungare l'infanzia, finché si può. Il faccia a faccia con quel continente misterioso e inquietante che si situa tra in-

fanzia e adolescenza è reso governabile dall'insistenza su registri che ci sembra di conoscere e di poter controllare: una proposta solare per bambini senza opacità, che tenga il più possibile lontano diavoli, sentimenti di violenza ed esperienze di divisione interiore.

V. PISTE DI SVILUPPO IN CATECHESI

Tento di tratteggiare le coordinate di due luoghi generatori di significato che la catechesi può, mi sembra, riattivare con profitto. Essi raccolgono le problematiche emerse fin qui, e il fine esplorativo con cui esclude ogni pretesa di completezza. In primo luogo, propongo un accesso allo spazio della tradizione attraverso il medium pittorico e scultoreo. In seguito, accenno allo spazio della risonanza delle fiabe popolari con il mondo interiore dei bambini.

1. *Comunicare con la tradizione*

L'accesso alla riflessione di fede della tradizione è reso a volte difficile più dalla mancanza di chiavi per entrare in dialogo con chi ci ha preceduto che dalla diversità di linguaggi, che può invece essere messa in movimento come principio di ricerca. La tradizione iconografica cristiana ha collegato la rappresentazione del demoniaco alla riflessione sull'azione e la libertà dell'uomo, la sua salvezza o perdizione. Cosa è in grado di svelare, se interrogata con uno sguardo che cerca *cosa si oppone a cosa?*

Un primo ambito di scoperte riguarda la *simbolica dei colori*: la sfera del male è connotata con toni scuri, mentre le persone e i territori della salvezza sono solitamente rappresentati con colori chiari e luminosi. Satana è spesso vestito di colore nero, viola o bruno, mentre gli abiti di Cristo sono di un blu (divinità) e di un rosso (umanità) sgargianti, o lasciano posto al bianco nel fulgore della Resurrezione. La simbolica di Cristo-luce e delle gradazioni di ombra e illuminazione sui volti e i luoghi, nelle rappresentazioni del giudizio universale, possono costituire il campo di una ricerca semplice e feconda, in cui ognuno può portare il suo contributo alla comprensione, per stadi successivi, di una simbolica dei colori, dei luoghi e delle relazioni e della libertà. Il principio di indagine è agile e alla portata di tutti²⁰.

²⁰ A. BIESINGER - G. BRAUN, *Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben*, Kösel, München 1995.

C'è poi una *simbolica delle posizioni*, come troviamo ad es. nella rappresentazione della discesa agli Inferi del Salterio di Stoccarda²¹: Cristo, in posizione alta, trafigge il diavolo con una lancia; mentre questi si ritrae impaurito, Cristo irrompe varcando il cancello di cui si scorge la serratura divelta, mentre delle persone avanzano verso di lui. Nelle "immaginettes della buona morte", l'opposizione si articola a partire da quattro gruppi: la persona ammalata nel suo letto, sopra di lei Cristo e la Vergine circondati da angeli, di fronte in alto Satana con dei demoni, che sferrano l'ultimo decisivo attacco, e nel quarto angolo del quadrilatero i cari e gli amici del malato, che pregano per lui. Il gioco di rimandi, scoperto insieme, può spingere molto lontano l'analisi e la comprensione dei rapporti: questo vero e proprio "quadrato semiotico" rivela atteggiamenti e relazioni di invocazione, lotta, insidia, vicinanza, protezione, che costituiscono una catechesi in atto in cui i significati vengono esplicitati gradualmente, dal lavoro del gruppo. Il riferimento a Satana diventa qui uno strumento per la comprensione del mistero cristiano vissuto in un momento decisivo della vita, e non il centro dell'attenzione. Ma senza questo elemento, l'impalcatura del quadrilatero si accascia, lasciandoci, per mancanza di dispositivi generatori di senso, con l'alternativa tra un discorso sul "significato della morte" che sarà percepito come aggiunto all'avvenimento come tale, a sua volta consegnato, per indotto culturale, ai frammenti di racconti, troncati e inibiti, della morte medicalizzata e occultata.

Un altro campo possibile di indagine è costituito dagli emblemi animali del diavolo, codificati nei *bestiari* medievali²². Questi emblemi sono di due tipi: alcuni si oppongono frontalmente ai simboli di Cristo vincitore (serpente, fauno, drago, rospo, capro, vampiro/pipistrello opposto al pellicano, Signore delle mosche opposto all'immagine patristica di Cristo "ape", venuto dal Padre come le api dall'arnia), altri si muovono su un registro di ambiguità (il leone, simbolo di Satana in 1 Pt 5,8, e di Dio in Am 1,2; l'aquila, rapace che piomba sui pesci/cristiani, o metafora esodica delle "ali d'aquila"; un angelo, ma tradito dai piedi di capro, dalle orecchie di fauno, dalle ali da pipistrello o dalla coda di scimmia).

La transizione dal semplice sistema di opposizioni ai registri dell'ambivalenza costituisce un passaggio qualitativo importante, che introduce la caratterizzazione psicologica dei personaggi, e con essa

²¹ Raffigurata in H. VORGRIMLER, *Storia dell'Inferno*, tav. 3.

²² L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Bestiario del Cristo*, 2 voll., Arkeios, Roma 1994.

l'interpretazione del soggetto, singolo o gruppo in catechesi. Questa dinamica avviene mediante la risonanza che l'ambiguità della rappresentazione suscita con le dimensioni ambivalenti di una realtà che non è sempre come sembra. Ciò avvia ad un discernimento possibile, e introduce lo spazio di una decisione, in una catena di rapporti che l'analisi delle rappresentazioni iconografiche è in grado di accompagnare, almeno in modo iniziale. Con dei giovani o adulti è possibile esplorare l'inconscio collettivo depositato nelle produzioni culturali animate dalla fede, e trovarvi la via per un proprio percorso di ricerca. La fase di analisi introduce all'interpretazione e alla messa in gioco di sé: ci si può situare, focalizzando l'uno o l'altro dei personaggi o immedesimandosi nelle situazioni, in un confronto con i testi e i riferimenti fondatori all'origine del "testo" iconografico con cui si è entrati in un vero dialogo.

Nel timpano di destra del *Portale regale* della cattedrale di *Chartres*, il visitatore contempla la bellezza della Natività di Gesù. Il suo sguardo percorre le figure e le scene e percepisce, forse, un invito ad entrare in quel luogo umano-divino che è l'interno della cattedrale. Al cuore di questa esperienza, può accorgersi che un altro sguardo lo sta a sua volta scrutando. Si tratta di una piccola testa di rospo, in un angolo al di sotto di un fregio. Questo sguardo scandaglia il nostro sguardo, quasi a volerne saggiare la consistenza, per inserirsi nei suoi interstizi e falsare la visione del mistero di salvezza. Questa curiosa dinamica di sguardi, contenuti l'uno nell'altro, rimanda ad una figura del demoniaco non come oggetto da guardare mettendolo a distanza; il suo sguardo rivela l'ambivalenza e funziona come principio di manifestazione di noi a noi stessi, insinuando la divisione del nostro stesso sguardo, ma suscitando nello stesso tempo l'azione di discernimento, e sollecitando la decisione di entrare nello spazio sacro, del mistero dell'Incarnazione e, di fatto, di varcare la soglia della cattedrale vivendo questo gesto come un atto di fede.

Queste rappresentazioni possono essere sorprendentemente moderne: attraverso una dinamica di manifestazioni successive, capaci di suscitare una ricerca comune animata anche da un tocco di *suspence*, esse introducono ad una conoscenza simultanea del mistero di salvezza e del soggetto che lo accoglie. Insieme, esse mediano delle regole per la proporzione del riferimento al demoniaco all'interno della totalità organica della presentazione della fede. L'arte gotica sembra aver fuso in modo esemplare questo senso delle proporzioni interne con l'equilibrio tra impianto cosmologico-spaziale e dinamiche del soggetto. Più che la staticità delle rappresentazioni neoclassiche, o il trionfo esuberante di angeli nell'epoca barocca, la sobrietà arguta e profonda del gotico sembra poter contribuire anche ad una riflessione di fondo sulla frattura tra rappresentazioni cosmo-

logiche e soggettive, che abbiamo verificato essere tra le cause dell'afasia della catechesi su angeli e demoni.

La pittura e l'arte plastica sacra svolsero per secoli la funzione di una catechesi; il *savoir-faire* che la tradizione ha mostrato inscrivendo il Vangelo in canali, linguaggi e media così diversi è uno stimolo per noi oggi, ove il libro e lo scritto sono sempre meno il supporto della cultura vissuta e della comunicazione dei saperi e degli stili. È possibile che una frequentazione, a partire da strumenti semplici, dei supporti propriamente "multimediali" di cui la comunicazione del Vangelo si è servita ieri possa rilanciarsi a vicenda con una pratica creativa dei nuovi canali in cui comunicano le persone e i giovani di oggi.

Una pratica disciplinata del metodo "cosa si oppone a cosa" permette di entrare gradualmente e in modo partecipato, attraverso i codici propri alla catechesi extraverbale (posizioni, colori, relazioni), nel significato profondo delle affermazioni di fede. In questa prospettiva, la/il catechista non è anzitutto il traduttore di un insegnamento o di un messaggio per "rendere accessibile l'essenziale" (catechesi delle *tematiche*); piuttosto, è colei o colui che introduce nello spazio di un testo, biblico, spirituale, iconografico, teatrale, perché lo si possa abitare di nuovo.

2. *Spazi di racconto*

Partendo da una prospettiva psicanalitica, B. Bettelheim²³ critica la visione dell'antropologia dell'infanzia che ha portato a privilegiare i racconti per bambini edificanti e didascalici, a discapito delle fiabe popolari. Ad un'antropologia irenica dell'infanzia, osserva, corrispondono racconti senza vere forze antagoniste, e di conseguenza senza vero intreccio. Bettelheim motiva con le sue analisi il suo appello a reintrodurre le fiabe popolari, e con esse le tensioni e i drammi che le abitano.

Coloro che misero al bando le fiabe tradizionali decisero che se c'erano dei mostri in una fiaba narrata a dei bambini, dovevano tutti essere bonari; ma trascurarono il mostro che un bambino conosce meglio e che lo preoccupa di più: il mostro che sente o teme di essere, e che a volte arriva a perseguitarlo. Tenendo questo mostro inespresso all'interno del bambino, nascosto nel suo inconscio,

²³ B. BETTELHEIM, *Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*, Feltrinelli, Milano 2006 (1976).

gli adulti impediscono al bambino d'intesservi delle fantasie sull'immagine delle fiabe che conosce.

Le fiabe popolari permettono invece, secondo Bettelheim, alle dinamiche conflittuali presenti nella vita del bambino di essere riconosciute, significate ed espresse, in modo da evolvere verso una condizione di integrazione. I conflitti e le paure assumono nelle fiabe un diritto di cittadinanza che li rende produttivi:

Più ho cercato di capire perché queste storie riescano così bene ad arricchire la vita interiore del bambino, più mi sono reso conto che esse, in un senso molto più profondo di quanto sia vero per qualsiasi materiale di lettura, iniziano dal punto in cui il bambino realmente si trova nel suo essere psicologico ed emotivo. Esse parlano delle sue gravi pressioni interiori in un modo che il bambino inconsciamente comprende, e – senza sminuire le violente lotte interiori che il processo di crescita comporta – offrono esempi di soluzioni sia permanenti sia temporanee a pressanti difficoltà (12).

Bettelheim analizza in modo dettagliato diverse fiabe, tra cui *Cappuccetto Rosso*, con quell'archetipo "demoniaco" che è la figura del lupo. Oltre a catalizzare le forze antagoniste inconsce che il bambino percepisce, questo personaggio accompagna la scoperta graduale della propria ambiguità nei confronti del bene e del male:

Cappuccetto Rosso è universalmente amata perché, per quanto sia virtuosa, si lascia tentare, e perché la sua sorte ci dice che il fidarsi delle buone intenzioni di chiunque, che sembra così bello, significa in realtà esporsi a trappole. Se non ci fosse qualcosa in noi che prova attrazione per il grosso lupo cattivo, egli non avrebbe alcun potere su di noi. Perciò è importante comprendere la sua natura, ma ancora più importante comprendere che cosa lo rende così attraente per noi. [...] Anche una bambina di quattro anni non può fare a meno di chiedersi che intenzioni abbia Cappuccetto Rosso quando, rispondendo alla domanda del lupo, gli fornisce precise indicazioni sul modo di arrivare alla casa della nonna. Qual è lo scopo di quest'informazione dettagliata, si chiede il bambino, se non quella di assicurarsi che il lupo riesca a trovare la strada? (167).

A queste fiabe si può tornare più volte come a dei "classici", trovandovi nuove possibilità di identificazione:

Come avviene in tutta la grande arte, il significato più profondo della fiaba è diverso per ciascuna persona, e diverso per la stessa persona in momenti differenti della sua vita. Il bambino trae un significato diverso dalla stessa fiaba a seconda dei suoi interessi e bisogni del momento. Quando gliene viene data l'occasione, egli ritorna alla stessa storia quando è pronto a elaborare vecchi significati, o a sostituirli con significati nuovi (18).

Esse provocano una sorta di movimento a elica, che associa la totalità sistemica dei riferimenti (in *Cappuccetto Rosso*, i riferimenti materno, paterno, di bene e male, il tema del viaggio e della casa costi-

tuiscono un vero “mondo”) alla progressività della comprensione nei diversi momenti della crescita. La prospettiva di Bettelheim è psicanalitica e educativa: egli lavora con il fine di favorire il benessere psichico del soggetto, fuori dalla prospettiva di qualsiasi riferimento trascendente. Egli stesso afferma però che altri approcci, collegati con il suo e insieme differenti, sono possibili:

Le fiabe abbondano anche di motivi religiosi; molte storie bibliche hanno la stessa natura delle fiabe (19).

Di ciò che le analisi di Bettelheim mettono in luce può giovare, mi sembra, una riflessione sulla catechesi dell'infanzia, sensibile alla difficoltà attuale a significare la salvezza offerta in Gesù.

L'attuale riflessione sul ruolo della Bibbia in catechesi esplora alcune dimensioni²⁴ vicine alle intuizioni di Bettelheim: in esse, più che mediare dei contenuti o sviluppare dei temi, si punta ad introdursi in uno spazio di riferimenti che è anzitutto da *abitare* in modo dinamico e interattivo. La catechesi ha il compito, a partire da un primo movimento di “immersione” nel testo, di esplicitare i differenti aspetti dell'azione interpretativa. Il movimento è in qualche modo inverso rispetto all'insegnamento classico: non si procede per addizione ma per esplicitazione progressiva dei diversi elementi di una totalità sistemica, presente sin dall'inizio come un “mondo” che è possibile abitare.

VI. CONCLUSIONE

Nell'itinerario che ho proposto, la problematica del demoniaco si è intrecciata costantemente con l'interrogativo sulla crisi di significatività della presentazione del mistero cristiano di salvezza. L'analisi del fenomeno di eclissi e ritorno del demoniaco ha permesso di individuare alcune ragioni di questa difficoltà.

²⁴ Sono chiamati approcci psico-affettivi, meglio espressi traducendo letteralmente la dizione tedesca “metodi di totalità”, che propongono un'immersione nella storia raccontata attraverso il testo, in contrasto con l'utilizzo dei testi biblici a servizio di “temi” precostituiti. Cf, ad es., A. HECHT, *Bibel erfahren: Methoden ganzheitlicher Bibelarbeit*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. Cf anche D. DORMEYER - R. KOLLMANN - F. MUNZEL, «Bibelarbeit, Bibeldidaktik», in N. METTE - F. RICKERS (edd.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2001, 172-180.

In un secondo momento abbiamo esplorato due tipi di “testi” in cui gioca un ruolo il riferimento al “demoniaco”: la “catechesi figurativa” della tradizione e le fiabe popolari. Guardando alla sfera del demoniaco come caso particolare del principio di (ant)agonismo, riconosciuto come un dispositivo generatore di uno spazio di senso, dei potenziali di significato sono apparsi praticabili per la catechesi sul mistero di salvezza cristiano.

Partendo dal gioco “intratestuale” delle opposizioni, è apparsa gradualmente l'importanza del ruolo attivo del lettore/osservatore, il cui mondo di esperienze e rappresentazioni culturali è parte integrante dell'attività di comprensione del testo. Questo dato domanda di travalicare, senza abbandonarlo, l'approccio semiotico/strutturale in direzione di una teoria della *produzione* del senso in un'interazione cooperativa tra il testo i suoi lettori. L'operazione di generazione di senso per opposizione e quella di correlazione con l'esperienza e la cultura vissuta del lettore si richiamano e si rilanciano a vicenda. Entriamo così in una logica di comunicazione, dove il senso, più che decryptato, è *agito* (potremmo dire: recepito proprio mentre è “lavorato”) all'interno di uno spazio simbolico costituito da testi, riferimenti regolativi, interferenze tra campi culturali differenti e interazioni in movimento, al ritmo del processo di appropriazione dei significati che i testi veicolano.

In un caso (iconografia) il rimando al demoniaco è esplicito, nell'altro (fiabe) implicito, ma le strutture di senso che aprono alla comprensione dell'enigma del male sono già presenti. È dunque possibile uscire dal dilemma tra il silenzio o la parola esplicita sul demoniaco. Partendo da qui, si possono rileggere in modo nuovo alcuni criteri classici elaborati dal rinnovamento catechistico: l'organicità e la completezza gerarchizzata dei diversi elementi sono anzitutto degli attributi dello spazio simbolico in cui la catechesi avviene.

Così inteso, il riferimento al demoniaco vale a due livelli: mentre concorre a promuovere il carattere significativo dell'annuncio, esso apre alla percezione del carattere “drammatico” della fede cristiana. Un passaggio del catechismo dei vescovi tedeschi, relativo alla professione di fede in Dio creatore del cielo e della terra afferma:

Con cielo e terra viene tracciato lo spazio esistenziale dell'uomo e viene aperto lo spazio in cui si svolge la storia di Dio con gli uomini. Tutte le affermazioni sul mondo materiale, come pure sul mondo spirituale degli angeli e dei demoni, sono perciò espressioni marginali e inquadrative per questa storia, che è il centro

dell'annuncio della fede. Non dobbiamo perciò fare di queste affermazioni il centro oppure l'oggetto importante per se stesso dell'annuncio e della fede. Viceversa non possiamo neppure trascurare la dimensione cosmica, che in esse si esprime, a favore di una strettoia antropologica. Nel discorso biblico ed ecclesiale sugli angeli e i demoni si tratta di dimensione cosmico-universale della storia di Dio con l'uomo. Essa soltanto conferisce a questa storia la sua drammaticità e la sua dimensione universale²⁵.

Il riferimento al demoniaco è costitutivo di quello spazio, generatore di senso e supporto di significati, in cui avviene continuamente l'incontro personale con il Dio di Gesù Cristo.

UGO LORENZI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

5 marzo 2007

SUMMARY

In the last decades the theme of demoniac has crossed a phase of eclipse and, in recent times, of important return. The paper points out the relation between these trends and the crisis of meaning in presenting the mystery of christian salvation in catechesis. The hypothesis is that, beneath the explicit meanings, it is necessary to become familiar with the techniques that make of a story a unit full of sense in itself and in the live relation with its interlocutors.

²⁵ CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989 (1985), 128.