

L'UOMO, LO SPIRITO BUONO, LO SPIRITO CATTIVO L'esperienza cristiana del Maligno

SOMMARIO: I. FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA DEL MALIGNO: 1. *Il cristiano in lotta*; 2. *Fenomenologia della tentazione*; 3. *Il discernimento degli spiriti*; 4. *Le armi della lotta* – II. SPUNTI DI INTERPRETAZIONE CRITICA DELL'ESPERIENZA DEL MALIGNO: 1. *La critica della psicologia: "satana" come la proiezione dell'esperienza del male al di fuori di sé*; 2. *Satana nella Chiesa e nella città: oltre la "concentrazione monastica" dell'esperienza del Maligno*; 3. *La precisazione del quadro teologico di riferimento e il carattere "secondario" dell'esperienza del Maligno* – III. ALCUNE CONCLUSIONI SINTETICHE

La nostra ricerca intende rispondere principalmente a due domande: che cosa, nella testimonianza cristiana, è descritto come esperienza dell'azione del Maligno? E: come interpretare il riferimento all'azione del Maligno nell'esperienza cristiana?

La prima domanda esclude che il punto di partenza sia *sic et simpliciter* la descrizione dell'azione di Satana, come se questa fosse data per scontata e il protagonista già conosciuto. Piuttosto, si vuole indagare a partire da quale esperienza la tradizione cristiana ha inferito l'esistenza e l'operazione di quella "personalità" che corrisponde alla testimonianza biblica sul "diavolo". La seconda domanda intende invece giungere ad una valutazione critica del riferimento all'azione del Maligno nell'esperienza cristiana e quindi del dato di fede che esso attesta e trasmette.

Faremo riferimento essenzialmente a due momenti-chiave della storia della spiritualità: la spiritualità dei Padri del deserto orientali e la testimonianza di Ignazio di Loyola. La scelta dei primi è giustificata dal fatto che essi offrono già il linguaggio fondamentale della tradizione cristiana riguardo al riconoscimento dell'azione demoniaca e

alla lotta in cui è implicato il cristiano¹. Sant'Ignazio rappresenta invece la ripresa autorevole di questa tradizione in epoca moderna ed è l'autore di un modulo espressivo che sostanzialmente persiste sino ad oggi.

I. FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA DEL MALIGNO

1. *Il cristiano in lotta*

L'esperienza fondamentale che ci viene consegnata riguardo al nostro tema può essere sintetizzata in questi termini: il credente sperimenta di essere situato in un "campo di forze" contraddittorio, sottoposto a sollecitazioni divergenti². L'avventura spirituale non sembra potersi riassumere in un dialogo a due tra Dio e l'uomo: diverse sono le "forze" di cui il cristiano fa esperienza, le tensioni che, palesemente presenti nello scenario convulso della storia, si scontrano ultimamente all'interno del singolo individuo. Più precisamente, il cristiano avverte che vi sono "spinte" che favoriscono, incoraggiano, facilitano la sua sequela di Cristo e con essa la sua crescita personale autentica, e forze che in vario modo fanno contrasto, bloccando, deviando, rendendo più difficile il procedere su quella strada.

Ignazio di Loyola appare, a questo proposito, più esplicito rispetto ai Padri nel proporre un orizzonte di fondo più ampio, tendenzialmente coincidente con il mondo e l'umanità intera. È in particolare la *Meditazione di due bandiere* a delineare tale quadro nell'am-

¹ Già verso le ultime decadi del II secolo, cioè attorno al 170-180, assistiamo al costituirsi di una dottrina cristiana del ruolo dei demoni nella vita di fede. Questa demonologia cristiana sarà definitivamente incorporata nel deposito della fede dai grandi teologi dell'inizio del III secolo, in particolare da Tertulliano per quanto riguarda il conflitto tra paganesimo e cristianesimo e quindi la presenza e l'azione demoniaca a livello della vita pubblica dei cristiani e da Origene per quanto concerne invece la vita interiore e quindi il discernimento dell'azione degli spiriti nell'anima. A sua volta, la dottrina spirituale di Origene fornisce le categorie fondamentali attraverso le quali sarà interpretata e sviluppata l'esperienza cristiana dei Padri del deserto (il riferimento principale è la vicenda di Antonio e la sua narrazione nella *Vita* scritta da Atanasio di Alessandria), mentre Evagrio Pontico ne fornirà l'approfondimento speculativo e sistematico (cf J. DANIELOU, «Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, Beauchesne, Paris 1957, 152-189, in particolare 173-174; 187-189).

² Cf J. THOMAS, *Il segreto dei Gesuiti. Gli Esercizi Spirituali*, Piemme, Casale Monferato 1988, 76.

bito della seconda settimana degli *Esercizi spirituali*³. Qui l'opposizione tra Cristo e Lucifero, il «caudillo de los enemigos»⁴, raggiunge le dimensioni del mondo e dell'umanità: Lucifero invia i suoi demoni «per tutto il mondo», in ogni città e senza tralasciare «persona alcuna»⁵, mentre il Signore «in tutto il mondo» sceglie «tra persone di ogni stato e condizione» per la sua sequela e per la missione⁶. Due eserciti, dunque, raccolti in campi diversi da una chiamata planetaria: due schiere, due capi, due modi di parlare e di agire, due «stili» opposti. L'esercitante è chiamato a riconoscere questa lotta come propria, come qualcosa che lo riguarda, che lo interessa dal momento in cui ha deciso di seguire Cristo e cerca di realizzare concretamente questa scelta⁷.

«Gli *Esercizi* – commenta C.M. Martini – presentano una visione della storia non lineare. La storia non appare come un'ascesa verso un progresso indefinito dell'umanità [...] ma come una dialettica di opposizioni, e le meditazioni ignaziane ci rivelano l'impossibilità di conservarci neutrali rispetto ad esse»⁸.

A partire da questo dato, si rendono necessarie almeno quattro precisazioni.

La prima è che la lotta in cui il credente si trova coinvolto è una vicenda storica, non un confronto cosmologico. La tradizione biblica e dei primi secoli cristiani ha posto ogni cura nell'evitare qualsiasi

³ Cf *Esercizi spirituali* (= ES) 136-148. La seconda settimana degli *Esercizi* intende preparare l'esercitante all'elezione e quindi a maturare le disposizioni ad essa necessarie, in particolare la *libertà del cuore* (l'"indifferenza", nel linguaggio degli ES) e, oltre l'indifferenza stessa, l'attitudine a preferire il *magis*, ciò che più conviene allo sviluppo del Regno. A tal fine, Ignazio predispone tre esercizi connessi tra di loro e complementari: la *Meditazione di due bandiere*, che permette di puntualizzare la dinamica del discernimento, la *Meditazione di tre categorie (binari) di persone* (ES 149-156) e la considerazione dei *Tre modi di umiltà* (ES 164-168). È significativo che le allusioni al "nemico" nel corso degli ES siano quasi tutte raccolte in due testi che riguardano da vicino il tema della scelta: oltre ai *Due vessilli*, le *Regole* per il discernimento degli spiriti (ES 313-336), cui vanno aggiunte, a modo di appendice, le *Note sugli scrupoli* (ES 345-351). Cf S. RENDINA, *L'itinerario degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola. Commento introduttivo alle quattro settimane*, ADP, Roma 1999, 141-142.

⁴ ES 138.

⁵ ES 141.

⁶ ES 145.

⁷ La scelta, l'"opzione fondamentale" per Cristo è già stata fatta: è all'interno di essa, a partire da essa che occorre riconoscere e resistere agli inganni di chi vuol farne deviare.

⁸ C.M. MARTINI, *Sequela Christi*, CVX, Roma 1990, 49.

inclinazione verso una concezione dualistica della realtà, centrata sul conflitto tra i principi del bene e del male. Il confronto tra il Regno di Dio e ciò che vi si oppone è di carattere storico, nasce dalla presenza del peccato nel mondo⁹. Secondo J. Thomas, il fatto che, su quarantasette ricorrenze del riferimento allo “spirito cattivo” negli *Esercizi* ignaziani, una sola volta¹⁰ si parli dell’“avversario”, indica come il fondatore della Compagnia di Gesù abbia accuratamente evitato di presentare questo misterioso personaggio come il rivale di Dio. Al contrario ricorre con abbondanza il termine “enemigo” (ventisei volte), con il quale si vuole intendere il “nemico della natura umana”, colui che attacca gli uomini, che vuole perdere l’uomo¹¹.

In secondo luogo, in coerenza e non in contrasto con questo dato e contrariamente a quello che attesta certa immaginazione popolare, la letteratura cristiana sull’argomento è molto lontana dal generare paura o angoscia. Un testo come la *Vita di Antonio*¹², che in qualche modo contiene l’“esperienza fondatrice” sul tema, è tutt’altro che pervaso dal timore dei demoni. Piuttosto, si deve rilevare che una delle maggiori insistenze del testo è sull’impotenza dei demoni stessi. Il grande maestro del deserto egiziano ripete a più riprese che i demoni sono deboli, non hanno potere, possono solo minacciare: il Nemico è già stato vinto dalla venuta del Signore e per questo una delle armi più efficaci nei suoi confronti è il disprezzo¹³. Non che la prova della tentazione sia indolore, anzi Antonio arriva a sperimentare “sofferenze atroci”, ma egli risponde all’aggressore sfidandolo e deridendolo¹⁴. In

⁹ Cf J. LOSADA, «El contenido teológico de la meditación de dos banderas, combate espiritual y combate escatológico», *Manresa* 58 (1986) 41-55: 50-53. D’altra parte occorrerà evitare di identificare univocamente «determinate realtà storiche con la bandiera di Lucifero o di Cristo. Infatti nel mondo non c’è nulla che rappresenti semplicemente la radicale assoluta incarnazione del male, del diabolico, dell’anti-Dio, per quanto certi fenomeni storici siano orientati in questo senso» (S. RENDINA, *L’itinerario degli Esercizi spirituali*, 151).

¹⁰ ES 13.

¹¹ J. THOMAS, *Il segreto dei Gesuiti*, 78-79.

¹² Il nostro riferimento è alla seguente edizione: S. ATANASIO, *Vita di Antonio. Apoftegmi. Lettere*, a cura di L. CREMASCHI, Paoline, Roma 1984. Di seguito, sarà indicato semplicemente il titolo dell’opera accompagnato dal numero del paragrafo che si intende citare.

¹³ Cf per es. *Vita di Antonio* 28: «se non fossero impotenti, non indugerebbero, farebbero subito il male [...]. Non sono in grado di far nulla [...]. Tanto più bisogna disprezzarli, perché sono privi di forze».

¹⁴ «Se aveste qualche potere, sarebbe stato sufficiente che ne venisse uno solo, ma il Signore vi ha reso impotenti [...]. Se non avete forza perché agitarvi inutilmente?» (*Vita di Antonio* 9).

alcuni passaggi dell'opera, stupisce lo scarto tra l'enorme sforzo dei demoni nell'architettare i più mostruosi inganni o visioni, il loro agitarsi furibondo, e la solenne semplicità della reazione di Antonio¹⁵. In definitiva, sembra dire con chiarezza la testimonianza dei Padri del deserto, il diavolo ha su di noi il potere che noi gli concediamo¹⁶.

Si pone in terzo luogo la questione dell'identificazione precisa di queste diverse forze che agiscono nel credente. I due riferimenti che abbiamo scelto forniscono risposte analoghe ma con significative divergenze. La tradizione patristica, per es. Cassiano, propone la triade *Dio, il diavolo, l'uomo*; Ignazio inverte l'ordine ed è più generico: *l'uomo, lo "spirito buono", lo "spirito cattivo"*¹⁷.

Su questa strada, però (ed è la quarta precisazione) dobbiamo fermarci, per due motivi. Il primo riguarda la scelta metodologica che abbiamo dichiarato: prima di interpretare il riferimento alla persona del Maligno, vogliamo identificare meglio l'esperienza spirituale che induce ad operare quel riferimento. Il secondo motivo è suggerito dalla testimonianza stessa della tradizione spirituale cristiana: essa appare preoccupata proprio di avere una conoscenza dettagliata delle dinamiche che ostacolano la vita spirituale, di individuare con precisione gli inganni e le illusioni di cui può essere vittima la coscienza cristiana. Anche qui, il dato si presenta con sfumature diverse. Antonio afferma che si potrebbe discutere a lungo della natura e della diversità dei demoni, ma ciò che è necessario è soltanto «conoscere gli artifici che adoperano contro di noi»¹⁸. Quanto allo «spirito cattivo» in Ignazio, l'accento «è posto meno sulla descrizione della iden-

¹⁵ «Io, da parte mia pregavo e restavo sdraiato cantando salmi e subito i demoni cominciarono a lamentarsi e a piangere come se avessero perso ogni forza» (*Vita di Antonio* 39). Non va dimenticato, tuttavia, l'intento catechetico di queste pagine: dal par. 16 al par. 43, Atanasio presenta la «grande catechesi» di Antonio ai monaci, di fatto un lungo e circostanziato insegnamento sulla lotta ai demoni. Antonio stesso ha avuto paura: al Signore che viene a consolarlo dopo una delle tante battaglie egli chiede: «Dove eri? Perché non sei apparso fin dall'inizio a porre fine alle mie sofferenze?» (*Vita di Antonio* 10).

¹⁶ «Un fratello domandò all'abate Achille: "In che modo i demoni possono qualcosa contro di noi?". Gli rispose: "Grazie alla nostra volontà"» (C. CAMPO - P. DRAGHI [edd.], *Detti e fatti dei Padri del deserto*, Rusconi, Milano 1979², 94-95).

¹⁷ Cf per es. *ES* 32: qui Ignazio parla di «pensieri» generati dalle tre fonti citate; altrove usa il termine «mozioni». Thomas interpreta entrambi i termini come «speranze per l'avvenire, proposte di azioni da intraprendere, progetti, suggerimenti pratici, anticipazioni», tutto ciò – in sintesi – da cui prende forma il desiderio dell'uomo (J. THOMAS, *Il segreto dei Gesuiti*, 67).

¹⁸ *Vita di Antonio* 21.

tà di una persona, che sul ruolo e sulla parola di cui essa è portatrice»¹⁹. Egli si tiene lontano dalla discussione della problematica demonologica in quanto tale, si limita a constatare il fenomeno della *tentazione*, che si manifesta come tendenza ad allontanarsi da Dio, a deviare dal cammino del bene e ad abbandonare l'impresa buona iniziata²⁰.

Si deve registrare, per il momento, la testimonianza concorde della tradizione spirituale nel rilevare "influenze" (forze, suggestioni, pensieri, desideri) sul cammino di fede che non sono semplicemente riconducibili alla libertà e volontà dell'uomo²¹. Dobbiamo dunque indagare il vasto campo della *tentazione*.

2. Fenomenologia della tentazione

La tipologia della tentazione è molto varia. La successione di pensieri e stati d'animo (una "tempesta di pensieri") descritta nel par. 5 della *Vita Antonii* è molto istruttiva. In primo luogo il giovane Antonio, desideroso di intraprendere la vita di solitudine, deve fare i conti con una serie di preoccupazioni sante: la sollecitudine per la sorella, l'affetto per i parenti, la stessa sollecitazione a compiere le pratiche della vita ascetica (preghiera, digiuno, accusa dei propri peccati) ma in maniera sregolata, eccessiva, in contrasto con le esigenze legittime del sonno e del nutrimento²². Il passaggio successivo vede l'asceta novizio allettato dalle attrattive mondane: l'amore per il denaro, il desiderio della gloria, i piaceri della carne. Infine, il terzo stadio è costituito dall'insidia dello scoraggiamento, che accompagna il pensiero dell'asprezza della via scelta, delle fatiche

¹⁹ J. THOMAS, *Il segreto dei Gesuiti*, 82.

²⁰ Cf S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1991, 670. In un altro passaggio, il medesimo autore descrive il fenomeno della tentazione come «l'appello insistente che fa coincidere ciò che il mondo offre con ciò cui il desiderio ambisce nel suo processo di autoaffermazione» (*ivi*, 318).

²¹ Cf ES 32: i «pensieri» di cui parla Ignazio provengono «dalla mia libertà e volontà» o «dall'esterno».

²² Cf *Vita di Antonio* 25. Anche Ignazio di Loyola conobbe tentazioni di questo tipo: sotto il pretesto di dedicare ulteriore tempo alla preghiera, *avendo già pregato per il tempo fissato*, e di prestare attenzioni ad allettanti «consolazioni spirituali», l'ancora inesperto penitente di Manresa e l'acerbo studente di Barcellona tolgono il tempo rispettivamente al giusto sonno e al doveroso studio (cf IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, a cura di M. COSTA, CVX/CIS, Roma 1994, §§ 26.54-55).

che comporta, della propria debolezza nel perseverare in essa²³. È interessante osservare come simili ostacoli siano descritti anche da Ignazio nelle *Regole* per il discernimento degli spiriti: il “nemico” insinua «pensieri buoni e santi» (ES 332), inquieta con «false ragioni» (ES 315), confonde adducendo «ragioni apparenti, sottigliezze e continue falsità» (ES 329).

In sintesi, i giudizi della ragione sono falsati e i sentimenti alterati²⁴. Se però sul versante propriamente intellettuale l'esperienza della tentazione è quasi unanimemente descritta sotto la cifra della *menzogna*, del rimanere vittima di un inganno nel valutare il senso della realtà, dal punto di vista emotivo il turbamento provato conosce i due estremi del *piacere* e della *paura*. In particolare le lotte dei Padri del deserto oscillano tra queste due rappresentazioni del male e del potere diabolico: fascino e orrore, bellezza e spavento. La tentazione si presenta nelle vesti di una incantevole ragazza, simbolo di tutti gli incantesimi e le seduzioni del mondo, oppure come un essere mostruoso, ripugnante. In realtà, si può mettere ordine in queste rappresentazioni seguendo tre criteri.

Per un verso, esse esprimono lo sviluppo dell'esperienza della tentazione: in Antonio essa si presenta dapprima in apparenza di bene, come “angelo di luce”, in seguito, diventando il tentatore più violento e aggressivo, con grande strepito, spesso sotto la forma di bestie feroci: serpenti, leoni, tori, scorpioni...²⁵ Qui la progressione è dunque spiegata in riferimento alla strategia del “nemico”. Ignazio, al contrario, pone la regola secondo la quale l'agire demoniaco è all'inizio «grossolano e palese»²⁶, in seguito invece le tentazioni si fanno più sottili, il nemico si nasconde ed è proprio del credente che nella seconda settimana degli *Esercizi* si applica nella “via illuminativa”

²³ Analoga tentazione assalì Ignazio a Manresa, sotto la forma di «un pensiero violento che lo molestò mettendogli davanti la difficoltà della sua vita, come se gli dicessero dentro l'anima: “Come potrai tu sopportare questa vita per i settanta anni che dovrai vivere?”» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, § 20).

²⁴ Ignazio sembra insistere più di Antonio sulla modificazione degli stati d'animo: il cattivo spirito “morde, rattrista” (ES 315), induce “tristezza e turbamento” (ES 329).

²⁵ Cf *Vita di Antonio* 23; 9. I commentatori si sono affannati a cercare spiegazioni di quest'ultimo dato. Ne dà una breve sintesi L. CREMASCHI, *Introduzione* a S. ATANASIO, *Vita di Antonio*, 7-87: 60. Si tratterebbe di allucinazioni, visioni di bestie dipinte sulle pareti della tomba in cui Antonio dimorava che improvvisamente prendono vita; oppure di proiezioni di fantasmi interiori; non va dimenticato, infine, l'intento di Atanasio e dei Padri in genere di presentare il monaco del deserto come l'“atleta”, colui che combatte (cf *Vita di Antonio* 12), al pari dei cristiani che nelle epoche precedenti avevano subito il martirio affrontando belve feroci negli stadi.

²⁶ ES 9.

smascherarne la vera identità²⁷. In questo secondo caso, l'evoluzione della tentazione è legata alla situazione spirituale del credente.

In un altro senso, la differenza tra le due rappresentazioni a livello emotivo si spiega con il fatto che la tentazione in quanto tale è di regola attraente, mentre orribile è il risultato del peccato che ne consegue²⁸.

Il terzo criterio che spiega la diversità delle tentazioni ci sembra di particolare interesse: secondo la testimonianza di Antonio, i demoni si adeguano al nostro comportamento e «creano immagini conformi ai pensieri che trovano in noi. Se dunque ci trovano pieni di paura e di turbamento, ci assalgono subito [...] e ingigantiscono i pensieri che già abbiamo in noi»²⁹. L'osservazione non è isolata: Clemente Alessandrino, per es., afferma che subiscono l'inganno diabolico delle immagini belle e seducenti *le anime che vi sono inclinate* e rimangono vittime della menzogna diabolica coloro che *non sanno discernere il vero dal falso piacere*³⁰. Più vicino a noi, il papa Paolo VI, nel famoso discorso sul diavolo all'udienza generale del 15 novembre 1972, affermava: «È lui il perfido ed astuto incantatore, che in noi sa insinuarsi [...] per introdurvi deviazioni, altrettanto nocive quanto all'apparenza conformi alle nostre strutture fisiche o psichiche, o alle nostre istintive, profonde aspirazioni»³¹. Insomma, come osserva acutamente ancora Antonio, siamo noi ad offrire un corpo, e quindi una visibilità, ai demoni, a manifestare nelle opere del nostro egoismo i loro intrighi segreti³².

Se l'esperienza cristiana della tentazione ci consegna l'idea di un'aggressione *dall'esterno* al cristiano impegnato nella sequela del Signore, nel contempo confessa anche la corrispondenza di tale "inter-

²⁷ ES 10. Cf anche D. BERTRAND, «Pour ne pas se tromper d'ennemis. Autour du n° 278 des Exercices spirituels», *Christus* 31 (1984) 103-116.

²⁸ «La figura orribile e subumana del male, in parte uomo e in parte animale, simboleggia personalmente il male che altera e deforma l'integrità naturale, corporea e spirituale dell'uomo» (J. NAVONE, «Diavolo/esorcismo», in S. DE FIORES - T. GOFFI (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989⁵, 401-418: 409). Il medioevo, in particolare, ha preferito raffigurare il diavolo come un mostro orrendo: si vedano per es. alcune raffigurazioni medievali della tentazione di S. Antonio in J. BALTRUŠAITIS, *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Adelphi, Milano 1993, 80. 247-251.

²⁹ *Vita di Antonio* 42.

³⁰ Cf G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moines», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Beauchesne, Paris 1991, 216-236: 223.

³¹ Udienza generale, mercoledì 15 novembre 1972, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X-1972, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1973, 1171.

³² Cf *Lettera quarta*, in S. ATANASIO, *Vita di Antonio. Apoftegmi. Lettere*, 219-220.

ferenza" esterna con quella parte di noi che recalcitra di fronte agli inviti di Dio ed è più propensa alla propria autoaffermazione. Nella vivida rappresentazione di Ignazio di Loyola, l'anima tentata è come una fortezza assediata, la prova è un assedio prolungato, ma l'attaccante ha buon gioco nel penetrare là dove l'aggredito gli offre un varco³³. La tentazione ha la forma e il volto della nostra debolezza.

3. *Il discernimento degli spiriti*

La tentazione come impulso fuorviante, che inclina a deviare da un orientamento conforme al senso evangelico, si pone in parallelo con la benefica influenza esercitata dall'agire di Dio. Anzi, primariamente il cristiano sperimenta la presenza di quella forza positiva e impara a distinguere la tentazione confrontandola con le caratteristiche dell'intervento divino.

Su questo terreno, la tradizione spirituale ha elaborato una articolata serie di regole per il *discernimento degli spiriti*, normalmente rintracciabili in opere che trattano della direzione spirituale. Un esempio classico è costituito dalla compilazione del gesuita G.B. Scaramelli³⁴, il quale distingue, in riferimento ai diversi spiriti, ciò che viene operato nell'intelletto e ciò che riguarda la volontà. Quanto al primo ambito, lo spirito diabolico induce errore, suggerisce cose futili e leggere, procura tenebre o false luci, è ostinato, indiscreto fino all'eccesso, genera superbia. Nel dominio della volontà, i segni dello spirito avverso sono l'inquietudine, la disperazione, la sfiducia, la disobbedienza e durezza del cuore, l'impazienza nelle prove e lo sconvolgimento delle passioni. All'opposto, lo spirito buono è verità, luce, umiltà, pace, fiducia, obbedienza e pazienza.

Dunque, in linea generale, la libertà dell'uomo si percepisce *attratta* da Dio, mentre sperimenta come esito ultimo della tentazione

³³ Cf ES 327.

³⁴ *Discernimento degli spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui. Operetta utile specialmente ai Direttori delle Anime del Padre Giov. Battista Scaramelli della Compagnia di Gesù*. In Venezia, appresso Simone Occhi, 1753. Scaramelli (1687-1752), espone in modo gradevole, chiaro e ordinato la sapienza cristiana degli autori che lo hanno preceduto nel trattare questa materia. Originale, insieme alla trattazione dedicata allo spirito buono e a quello cattivo, la parte riguardante lo spirito dubbioso e incerto, dove cioè sorge il dubbio che si sia in presenza dello spirito diabolico.

la *dissipazione* e la *dispersione*. Se Dio propriamente attrae, Satana ciruisce, blandisce, crea ambiguità, confonde³⁵.

Ma se si confrontano i discorsi dei due “capitani” nella *Meditazione di due bandiere*, è facile osservare come sia il programma del “capo di tutti i nemici” ad essere attraente: ricchezze, onore del mondo, superbia³⁶; mentre Cristo chiama a povertà, obbrobrio e disprezzo, umiltà³⁷. Il discorso decisivo della *libertà* del credente posta nel gioco delle due opposte forze necessita perciò di alcune precisazioni.

Anzitutto, l'esercizio ignaziano delle *Due bandiere* costringe il credente a verificare il mondo delle sue rappresentazioni, a leggervi le manipolazioni di cui è vittima il suo *desiderio*, e quindi a discernere i propri desideri, a lasciare che vengano convertiti, perché gli restituiscano la via dell'autentica libertà e l'esperienza della divina attrazione³⁸.

In secondo luogo, l'esperienza della libertà che il cristiano fa di fronte alla tentazione è in positivo esperienza di *distacco*. Se la libertà cristiana matura crea legami, la libertà che si converte rifiuta l'attaccamento disordinato a beni apparenti³⁹. E se la libertà arrogante crede di espandersi accumulando *possesso* di cose e persone, la libertà evangelica conosce il suo vero statuto nel dono di sé e nel *lasciarsi espropriare* per amore.

La terza osservazione conferma l'assoluta *differenza* qualitativa dell'agire di Dio rispetto a qualsiasi interferenza “esterna” sull'uomo. L'insegnamento ignaziano sulla “consolazione senza causa” afferma chiaramente che solo Dio può entrare nel “santuario” della persona umana, là dove originano “il volere e la libertà”: «È proprio del Crea-

³⁵ In *ES* 146, Cristo Signore invia i suoi servi ad «aiutare» le persone nel portarle a povertà e umiltà; in *ES* 142, Lucifero manda i suoi demoni a «gettare reti e catene». La “strategia” di Gesù è lineare, *accompagna* la libertà dell'uomo; quella del nemico è obliqua, la *irretisce*.

³⁶ *ES* 142.

³⁷ *ES* 146.

³⁸ Cf C. VIARD, «L'image: lieu de combat. La méditation des deux étendards dans les Exercices spirituels», *Christus* 31 (1984) 351-362: 358-360. Significativamente, i passi degli *Esercizi spirituali* citati nelle note precedenti parlano di «cupidigia delle ricchezze» e di «desiderio di obbrobri e disprezzi».

³⁹ Quali sono quelli cui si dirigono i *loghismoi*, i “pensieri appassionati” della tradizione orientale: golosità, fornicazione, avarizia, tristezza, collera, accidia, vanagloria, orgoglio (cf T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello B. 1995, 232-243). Si veda anche S. RENDINA, *L'itinerario degli Esercizi spirituali*, 150.

tore entrare, uscire, fare mozione in essa [nell'anima], attirandola tutta nell'amore della sua divina maestà»⁴⁰. Nessun altro può fare questo. Non il "nemico", secondo la testimonianza concorde di teologi e autori spirituali. Tommaso d'Aquino afferma che Satana non è in grado di agire direttamente sulla volontà dell'uomo ed è impotente a far nascere una conoscenza nello spirito; egli può influire sulla volontà solo attraverso quelle che l'antropologia classica chiama "facoltà inferiori", cioè l'immaginazione e i sensi⁴¹.

Il rilievo è condiviso da tutta la tradizione spirituale e ci pare un altro elemento che conferma il carattere per così dire "secondario" delle manifestazioni del Maligno nella vita del credente e della Chiesa. Così i *loghismoi* di cui parlano i Padri orientali sono legati all'immaginazione e ai sensi. Anzi, Evagrio osserva che il *loghismòs* non è che un'immagine: sono le passioni le vere complici dei demoni⁴². In sostanza, il cristiano sperimenta di subire l'attrazione del male come un inganno, un'illusione, una falsa consolazione, un attaccamento sbagliato, sempre relativamente ad oggetti appetibili, desiderabili⁴³.

4. Le armi della lotta

In coerenza con il carattere "militante" che il tema in questione conferisce alla vita cristiana, l'atteggiamento fondamentale che la tradizione sviluppa è quello della *vigilanza*. In particolare, gli autori

⁴⁰ ES 330. Uno degli studi più importanti sull'argomento è sicuramente quello di K. Rahner, secondo il quale la consolazione senza causa traduce «l'esperienza di Dio come Dio [...] l'essere attratta tutta quanta la persona col fondo della sua esistenza, nell'amore oltre ogni oggetto determinato, limitabile, nell'infinità di Dio quale Dio [...]». Essa ha a che fare con Dio medesimo e non un suo concetto...E perciò in tale trascendimento Dio è "presente" in avvento» (K. RAHNER, «La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola», in ID., *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 89-152: 121-122.134). Così G. MOIOLI, commentando questo testo, traduce tale esperienza dell'"avvento" di Dio: «percezione non oggettuale, ma proprio per questo immediata e atematica dell'essere assolutamente e radicalmente attratto da Dio, e quindi di Dio in quanto attrae radicalmente la persona a sé» (*Guida allo studio teologico della Spiritualità cristiana*, Pro manuscripto, Milano 1983, 66).

⁴¹ Cf F. VANDENBROUCKE, «Démon. IV. En Occident», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, Beauchesne, Paris 1957, 212-234: 223-224.

⁴² Cf A. GUILLAUMONT - C. GUILLAUMONT, «Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, Beauchesne, Paris 1957, 189-212: 201-204.

⁴³ In questo senso, anche l'intervento di Paolo VI già citato osserva che il diavolo «in noi sa insinuarsi, per via dei sensi, della fantasia, della concupiscenza, della logica

antichi insistono sulla *custodia del cuore*: ogni pensiero (suggestione, idea, impulso) deve essere interrogato e vagliato con la diligenza della sentinella: "Chi sei e da dove vieni?"⁴⁴. Già Erma raccomandava la sorveglianza su tutti i propri sensi e i loro organi, per sbarrare al peccato la strada per infiltrarsi verso l'interiorità. Nell'ambiente monastico, la stessa verginità costituisce una vittoria particolarmente significativa sul demonio, a causa del legame originale della donna con la tentazione (Gn 3) e in virtù della padronanza sulle passioni, non solo carnali, che essa comporta⁴⁵.

Più in generale, è la vita di fede in quanto tale, come abbandono in Dio e rettitudine morale, a consolidare la resistenza contro gli assalti del male. Il cristiano aggredito fa esperienza della propria debolezza e della forza della preghiera: il solo pronunciare il nome di Cristo mette in fuga il nemico⁴⁶.

È interessante l'elenco delle armi della lotta spirituale in Antonio, non solo per la sua completezza, ma per il suo carattere ascendente: dalle forme di ascesi più esteriori alla coltivazione delle virtù, al distacco dai valori mondani, alla carità verso i poveri, per giungere al decisivo amore per Cristo: «Essi [i demoni] temono il digiuno degli asceti, le veglie, le preghiere, la mansuetudine, la tranquillità, il disinteresse per il denaro e per la vanagloria, l'umiltà, l'amore per i poveri, le opere di misericordia, la mitezza e specialmente l'amore per Cristo»⁴⁷.

All'eccesso del male si deve opporre l'*eccesso cristiano*, la radicalità della sequela del Cristo povero e umiliato, lo sbilanciamento verso il bene che è stato il "marchio" della vita di Gesù e che funziona da stimolo costante contro la fragilità della mediocrità cristiana. E viceversa, paradossalmente, sarà proprio il vissuto di santità a "stana-

utopistica, o di disordinati contatti sociali nel gioco del nostro operare» (Udienza generale, mercoledì 15 novembre 1972, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X-1972, 1171).

⁴⁴ Cf *Vita di Antonio* 43. Una volta smascherato il pensiero diabolico, Evagrio suggerisce di rispondere con il metodo "antirretico", opponendo ai demoni le parole della Scrittura, sull'esempio di Gesù tentato nel deserto. Ai pensieri malvagi occorre rispondere con i pensieri virtuosi corrispondenti, ma anche con altri pensieri malvagi, perché certi demoni, osserva Evagrio, non possono coesistere. Al contrario delle virtù, dunque, le quali si armonizzano sempre, un vizio può scacciare l'altro: non vi è solidarietà nel male. Cf A. GUILLAUMONT - C. GUILLAUMONT, «Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique», 204-205.

⁴⁵ Cf G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moines», 222.

⁴⁶ Tra i moltissimi esempi, si può vedere *Vita di Antonio* 41 e 52-53.

⁴⁷ *Vita di Antonio* 30.

re” le forze del male. I cristiani mediocri non conoscono gli assalti diabolici: sono i Padri che nel deserto perseguono un’ideale di santità a parlarci dell’esperienza del Maligno. È il santo che smaschera il male, e smascherandolo lo vince.

II. SPUNTI DI INTERPRETAZIONE CRITICA DELL’ESPERIENZA DEL MALIGNO

Dopo aver esposto in breve il dato dell’esperienza cristiana che la tradizione spirituale riferisce alla presenza e all’azione del diavolo, cerchiamo di dare qualche spunto per un’interpretazione critica: qual è il senso di questa testimonianza? Come intendere e come valutare l’identificazione personale del “nemico” che insidia il cammino del credente?

Tenteremo di rispondere a queste domande affrontando le obiezioni che sono state mosse a questo dato dall’interno stesso della riflessione cristiana più recente.

1. La critica della psicologia: “satana” come la proiezione dell’esperienza del male al di fuori di sé

La prima critica in ordine di importanza è quella mossa dal punto di vista della psicologia moderna: essa ritiene di poter spiegare molto, forse tutto della testimonianza della tradizione spirituale relativa all’esperienza del male, senza bisogno di postulare l’esistenza di una intelligenza personale.

André Godin, psicanalista e studioso di psicologia della religione, rileva il pericolo di immaginare il Tentatore troppo potente, al punto che i comportamenti malvagi cessano di essere condotte colpevoli, per difetto di libero consenso. Forse, continua il gesuita belga, dobbiamo ammettere che le tre grandi passioni dell’uomo: denaro, sesso e potere⁴⁸, animate dal desiderio infantile di onnipotenza, sono sufficienti a produrre gli orrori che attribuiamo ad un’intelligenza personale del male. Infine, Godin giunge alla domanda radicale: Satana, a che cosa serve? Se serve a far paura e a cercare altrove che in se stessi le radici dei tre desideri distruttivi dell’uomo e del mondo, allora è solo un simbolo, una tigre di carta, la cui eliminazione ci aiu-

⁴⁸ Nel testo: «vol, viol et violence»: letteralmente «rapina, stupro e violenza».

terebbe ad affrontare e risolvere con più calma e lucidità le nostre tentazioni individuali e collettive⁴⁹.

Da parte nostra ammettiamo senza difficoltà che la psicologia moderna possiede conoscenze in grado di spiegare bene i fenomeni psichici che vanno sotto il nome generico di "tentazione". Ma è possibile affermare che l'esperienza tradizionale del Maligno può essere integralmente risolta in una teoria psicologica? Lo stesso Godin riconosce in ultimo che nessun approccio scientifico è in grado di provare che la figura di "satana" non esercita più che un ruolo psicologicamente funzionale nelle tentazioni generate semplicemente dai desideri dell'uomo⁵⁰.

In secondo luogo, occorre osservare come la domanda sul rapporto tra responsabilità dell'uomo e responsabilità del Tentatore e ruolo della libertà umana nel peccato è sempre stata presente all'esperienza e alla riflessione cristiana. Formalmente, a cominciare da Origene, si distingue tra ciò che viene dalla corruzione dell'uomo e ciò che proviene dall'azione del demonio, per cui ogni tentazione presenta ad un tempo un aspetto psicologico e un aspetto demoniaco⁵¹. A livello sostanziale, come abbiamo già osservato, è comune la convinzione che il demonio possiede il potere che la nostra libertà gli concede: occorre che noi gli offriamo per così dire del "materiale adatto" cui possa appigliarsi, in concreto le nostre passioni. Non va dimenticato il dato neotestamentario secondo il quale *coloro che peccano si pongono sotto il potere del diavolo*⁵²: chi

⁴⁹ Cf A. GODIN, «Tentation. V. Psychologie de la tentation», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Beauchesne, Paris 1991, 243-251: 249-250. Analogamente, J. Navone riporta l'analisi di certa psicologia, secondo la quale «la proiezione della figura di satana quale essere "diverso" e distinto dalla persona» che lo immagina «deriva dallo sforzo dell'individuo per venire a capo della propria esperienza personale del male proiettandolo al di fuori di sé» (J. NAVONE, «Diavolo/esorcismo», 406). Anche la sagistica laica accusa i credenti di fare del diavolo un capro espiatorio sul quale trasferire le colpe dell'uomo. Anzi, l'idea del diavolo sarebbe servita per limitare la stessa responsabilità di Dio, per giustificare l'insopportabile silenzio di fronte al male, l'indifferenza nei confronti del grido dell'uomo che soffre violenza: si veda il recente libro di F. FEJTŐ, *Dio, l'uomo e il diavolo. Meditazioni sul male nel corso della storia*, Sellerio di Giorgianni, Palermo 2006.

⁵⁰ A. GODIN, «Tentation. V. Psychologie de la tentation», 250.

⁵¹ Cf J. DANIELOU, «Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène», 187-189. Anche per Tommaso d'Aquino, un'azione diretta del demonio non è richiesta per tutti i peccati: il libero arbitrio e la *corruptio carnis* sono sufficienti a spiegarne molti (cf F. VANDENBROUCKE, «Démon. IV. En Occident», 225).

⁵² Cf per es. At 10, 38.

persegue la gloria e il potere di questo mondo si consegna alla schiavitù di Satana, che possiede questi beni e li distribuisce ai suoi "amici"⁵³. La dottrina antica e moderna è concorde nell'avvertire che chi non vigila su di sé si espone al potere del Nemico: «Non è detto che ogni peccato sia direttamente dovuto ad una azione diabolica [...]; ma è pur vero che chi non vigila con certo rigore morale sopra se stesso (cfr *Matth.* 12, 45; *Eph.* 6, 11) si espone all'influsso del *mysterium iniquitatis*»⁵⁴.

Forse la testimonianza più efficace è ancora una volta quella di Antonio, il grande maestro della lotta contro i demoni: nel par. 41 della *Vita* è raccontato un gustosissimo apologo, ricco di ironia, sul lamento di Satana contro i cristiani: «Non sono io a molestarli, sono loro che si molestano da soli. Io oramai sono debole [...]. Ovunque sono apparsi i cristiani e ormai anche il deserto è pieno di monaci. Badino a se stessi e non mi maledicano senza motivo».

L'esperienza spirituale dichiara la centralità della libertà dell'uomo, artefice, nel dialogo con Dio, del proprio destino: Satana non può diventare un alibi per il male compiuto dai cristiani, nel momento stesso in cui lo stesso Principe del male confessa la propria inutilità.

2. Satana nella Chiesa e nella città: oltre la "concentrazione monastica" dell'esperienza del Maligno

La seconda osservazione che raccogliamo dalla riflessione critica contemporanea mette in evidenza il carattere essenzialmente monastico-anacoretico e quindi individualistico del dato tradizionale sull'esperienza del Maligno. In effetti, la *Vita di Antonio* è espressione tipica della demonologia classica del deserto, propria dello stato di vita monastico. G. Couilleau fa notare che con coloro che vivono nel mondo il demonio tenta attraverso gli oggetti (la brama di possesso, principalmente), mentre i monaci, cui le cose mancano, sono tentati mediante i pensieri⁵⁵. L'osservazione può apparire banale, in realtà crediamo che colga una motivazione ovvia quanto vera della forte

⁵³ Cf la terza tentazione di Gesù in Lc 4, 6: «Ti darò tutta questa potenza e la gloria di questi regni, perché è stata messa nelle mie mani e io la do a chi voglio».

⁵⁴ PAOLO VI, Udienza generale, mercoledì 15 novembre 1972, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X-1972, 1172.

⁵⁵ G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moines», 230.

concentrazione interiore della tentazione nella testimonianza dei Padri del deserto⁵⁶.

In effetti, è agevole osservare come i *segni* dell'azione diabolica registrati nelle analisi degli autori contemporanei siano generalmente diversi da quelli tradizionali. Torniamo al discorso già citato di Paolo VI; alla domanda: «Vi sono segni, e quali, della presenza dell'azione diabolica?», il papa offre questa risposta: «Potremo sopporre la sua [del Maligno] sinistra azione là dove la negazione di Dio si fa radicale, sottile ed assurda, dove la menzogna si afferma ipocrita e potente, contro la verità evidente, dove l'amore è spento da un egoismo freddo e crudele, dove il nome di Cristo è impugnato con odio cosciente e ribelle (cfr *1Cor* 16, 22; 12, 3), dove lo spirito del Vangelo è mistificato e smentito, dove la disperazione si afferma come l'ultima parola»⁵⁷. Si tratta di segni più "oggettivi", esterni, collettivi (negazione di Dio, odio a Cristo, egoismo) rispetto a quelli tradizionali più psicologici, interiori, personali (turbamento, tristezza, paura).

Non si tratta di un dato nuovo: Tertulliano si era posto nella prospettiva del conflitto del paganesimo contro la Chiesa e per lui la lotta tra i demoni e i cristiani andava collocata più sul piano delle azioni pubbliche che su quello della vita personale. L'idolatria era da lui considerata un culto reso ai demoni e l'azione dei demoni si esprime nella persecuzione dei cristiani, per cui il martirio è il momento culminante della lotta contro Satana. Il luogo dei demoni per Tertulliano non è il deserto, ma le piazze, i fori, i bagni, i teatri della città⁵⁸.

Non è un dato nuovo eppure si è un po' perso nella storia della spiritualità cristiana, anche quando si è imposta, tra i secoli XIV-XVII, la stagione della "febbre satanica"⁵⁹, con la diffusione tra l'altro della

⁵⁶ Un po' più polemicamente, A. Godin lamenta che la tentazione sia stata trattata per secoli quasi esclusivamente a proposito della sessualità, difficoltà centrale nella vita spirituale monastica, mentre niente o quasi si dice riguardo al denaro o agli abusi di potere (A. GODIN, «Tentation. V. Psychologie de la tentation», 249). L'osservazione è pertinente nella misura in cui segnala anch'essa l'ambiente originario dell'esperienza cristiana sul tema della tentazione.

⁵⁷ Udienza generale, mercoledì 15 novembre 1972, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X-1972, 1172.

⁵⁸ Cf J. DANIELOU, «Démon. II. Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène», 174-182. Origene stesso, che pure è più orientato a studiare l'azione dei diversi spiriti nell'anima, ritiene che le tentazioni che nel tempo della Chiesa attualizzano quelle di Gesù si collochino negli ambiti dell'adesione di fede, del discernimento delle eresie e della relazione con lo Stato (G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moïnes», 221).

⁵⁹ L'espressione è di F. VANDENBROUCKE, «Démon. IV. En Occident», 228.

magia, della stregoneria, dei “patti con il diavolo”, per riaffiorare quando, a partire dal XVIII secolo, l’affermarsi di un autentico culto del demonio porta a parlare di una “rivolta luciferina” contro Dio e le istituzioni cristiane⁶⁰. Ma non c’è dubbio che la dimensione pubblica della presenza e dell’azione diabolica sia stata piuttosto trascurata dalla tradizione spirituale, benché sia altrettanto evidente che essa trova comunque la sua radice ultima nella tentazione interiore e personale.

Certe letture contemporanee dei dati che abbiamo utilizzato in questo contributo possono essere discutibili quanto a fedeltà rispetto alle loro fonti, ma sono difficilmente contestabili nel loro tentativo di far uscire la questione del male e della sua origine dai soli confini della coscienza individuale. Ci riferiamo per es. all’interpretazione del “cattivo spirito” degli *Esercizi* ignaziani come “spirito di mondanizzazione” della Chiesa, ispirato alla ricerca di potere e di prestigio, che può esprimersi da parte di coloro che governano la Chiesa nella miope intransigenza dottrinale o nell’inerzia di fronte a situazioni di ingiustizia e oppressione di popoli, come, sul versante del popolo di Dio, nell’integralismo e selettività di movimenti cristiani laicali, nell’affidarsi più alla forza del potere che dell’amore solidale, nell’intimismo spirituale o nell’ateismo pratico⁶¹.

3. La precisazione del quadro teologico di riferimento e il carattere “secondario” dell’esperienza del Maligno

Un ulteriore rilievo critico “interno” alla riflessione cristiana fa osservare che il dato sull’esperienza del Maligno si iscrive dentro un quadro teologico-dottrinale non più attuale. A. Derville, per es., fa notare come dal Medioevo al XX secolo, cioè fino alle proposte della psicologia contemporanea, le riflessioni degli autori spirituali sul

⁶⁰ Si veda ancora il contributo di F. VANDENBROUCKE, «Démon. IV. En Occident», 231-234.

⁶¹ Si veda C.R. CABARRÚS, «Buen Espíritu” y “mal Espíritu” en situaciones específicas de la Iglesia de hoy», in J.M. GARCÍA LOMAS (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola, 20-26 sept. 1991)*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander, s.d., 207-242. Evidentemente, ci si dovrà guardare, in questa direzione, dall’equivoco di interpretazioni “apocalittiche”, peraltro lontane dall’autentico sentire cattolico, di gravissimi episodi violenti che hanno sconvolto la nostra storia recente: cf T. HUGHSON, «Le 11 septembre a-t-il eu une influence sur la spiritualité chrétienne aux États-Unis?», *Lumen Vitae* 57/2 (2002) 173-189, specialmente 178-181.

tema della tentazione si muovano all'interno di una cornice dottrinale improntata a un certo pessimismo. La dottrina del peccato originale e dell'uomo decaduto, con una libertà non più orientata naturalmente al bene, una ragione dominata dai sensi, una volontà soggetta agli istinti della carne, un'intelligenza incline all'autosufficienza: un uomo siffatto è inevitabilmente ripiegato su se stesso, vive la sua vita cristiana come una *militia*, un combattimento diuturno contro il diavolo, contro il mondo e contro se stesso, necessita di una costante ascesi, in quanto esposto senza tregua alle seduzioni del Maligno. Tutto, nell'esistenza umana, può essere occasione di tentazione, perché l'uomo resta sempre "tentabile"⁶².

Altri, invece, mettono in evidenza la polarità irrisolta della teologia e della spiritualità cristiana, che vedrebbe su un versante la tradizione ascetica, drammatica e dualista, nella quale il male è un nemico che non cessa di corrompere il bene e l'ordine dell'esistenza, l'anima è una fortezza assediata, la spiritualità del cristiano è un combattimento. Dall'altra parte, la testimonianza mistica conoscerebbe una visione temperata del male, inteso come minor bene; l'unione con Dio farebbe svanire le contraddizioni mondane e assicurerebbe all'anima rapita l'invulnerabilità al male. La soluzione potrebbe essere quella di concepire l'itinerario spirituale come un passaggio dall'uno all'altro stadio, dalla lotta all'unità della contemplazione amorosa, ma non si farebbe che riproporre la semplice giustapposizione di ascetica e mistica⁶³.

Evidentemente, se la testimonianza cristiana della lotta contro il Maligno dovesse semplicemente essere coestensiva e funzionale al mantenimento del quadro dipinto a tinte fosche da Derville, essa perderebbe del tutto la già problematica eloquenza per l'uomo d'oggi.

Ma ci pare che da un lato la teologia e in particolare l'antropologia teologica contemporanea, cioè conciliare e postconciliare, supportino una visione decisamente più positiva dell'uomo e del suo rapporto con il mondo; dall'altra parte, il senso della tradizione spirituale sull'esperienza del Maligno orienta al riconoscimento di un carattere "secondario" alla presenza e all'azione del Nemico.

⁶² Cf A. DERVILLE, «Tentation. IV. Du Moyen Âge au 20^e siècle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, Beauchesne, Paris 1991, 236-243: 236.

⁶³ Cf E. BORNE, «Mal», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Beauchesne, Paris 1980, 122-136.

La vita cristiana è anzitutto e fondamentalmente vita nella grazia di Cristo, vita già salvata. La vittoria sulla tentazione, nel vissuto cristiano di Antonio, è il potere, scoperto nella resistenza al male, di nominare il demonio come *estraneo* e di riconoscere come propria la parola di Dio nell'uomo⁶⁴. In questo modo si dice insieme e la non riducibilità del male alla libertà umana e la sua non appartenenza alla natura dell'uomo. Noi siamo in dialogo con Dio e lo Spirito abita in noi come "a casa propria". La persuasione che governa l'insegnamento ignaziano sul discernimento degli spiriti è che noi non siamo in dialogo con il demonio, ma con Dio, il nostro interlocutore è Dio, di cui dobbiamo imparare ad interpretare il linguaggio. Le "interferenze" del "cattivo spirito" sono da ricomprendere anch'esse dentro un disegno che Dio governa secondo la sua misura di grazia. Solo chi ha cominciato a fare esperienza di Dio farà anche esperienza del demonio⁶⁵.

Quanto alla "polarità" cristiana nella visione del male, saremmo decisamente d'accordo con lo stesso E. Borne, il quale conclude la sua analisi suggerendo che il problema cristiano del male trova la sua collocazione adeguata dentro la vicenda pasquale di Gesù e la storia della "sofferenza di Dio"⁶⁶. Il Figlio è entrato negli squilibri della storia per «ricreare il vero equilibrio. Questo è proprio molto illuminante. Ma mi sembra che non abbiamo ancora sufficientemente il linguaggio per far capire questo fatto a noi e poi anche agli altri. Non si deve offrire a un Dio crudele il sangue di Dio. Ma Dio stesso, con il suo amore, deve entrare nelle sofferenze della storia per creare non solo un equilibrio, ma un *plus* di amore che è più forte dell'abbondanza del male che esiste»⁶⁷.

⁶⁴ Cf *Vita di Antonio* 6 e 43; cf anche G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moines», 227.

⁶⁵ Il diavolo può solo interferire, per distruggere; egli non è in grado di creare nulla, può solo corrompere, "aggiungere" o "togliere". È istruttivo il par. 20 della *Vita di Antonio*, ispirato al senso della fedeltà dell'uomo alla sua natura originaria, creata da Dio e in cui abita già il suo Regno, per cui respingere la tentazione è discernere ciò che è *estraneo* o *aggiunto*. Nello stesso senso le avvertenze di Ignazio di Loyola a una sua diretta: «Ecco allora avvicinarsi il nemico con aspetto allegro e luminoso per farci aggiungere qualcosa, per metterci nel disordine e sconcertarci totalmente. Altre volte ci fa sminuire la lezione ricevuta, suscitando ostacoli e inconvenienti in modo che non compiamo interamente tutto ciò che ci è stato mostrato [...]. Quando il nemico si sforza così di aggiungere o di togliere ai buoni sentimenti ricevuti [...]» (*Lettera a Teresa Rejadell*, 18 giugno 1536, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, a cura di M. GIOIA, UTET, Torino 1977, 728-729).

⁶⁶ E. BORNE, «Mal», 136.

⁶⁷ BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero della Diocesi di Roma*, 22 febbraio

III. ALCUNE CONCLUSIONI SINTETICHE

Il rapido sguardo alla tradizione spirituale cristiana che abbiamo effettuato mostra come il discorso sull'esperienza del Maligno sia profondamente implicato in tematiche di primo piano dell'esperienza cristiana, quali l'*esperienza del male nel cuore dell'uomo*, la *tentazione* e quindi il *combattimento spirituale*, il *discernimento degli spiriti* e sia dunque in relazione con una concezione *agonica* della vita cristiana e con una visione *drammatica* della storia del mondo.

Un primo dato fondamentale che l'insieme della testimonianza cristiana ci consegna riguardo al tema in esame è il persistente sforzo di "rendere ragione" della realtà del male, in particolare della sua presenza nel cuore dell'uomo. A partire dalla dottrina dei due Spiriti elaborata a Qumran e rielaborata dai Padri del II sec., la tradizione spirituale cristiana è concorde nel negare la possibilità di una riduzione del problema del male alla semplice libera iniziativa dell'uomo. La demonologia cristiana, in particolare la riflessione teologico-spirituale sulla presenza di Satana e sulle modalità della sua azione sui credenti, appare dunque adeguata e consonante con la rappresentazione dello "stato violento" della fede cristiana⁶⁸, e quindi con una visione della storia non lineare ma dialettica, conflittuale, benché il suo finale sia già scritto e la vittoria di Dio già conseguita.

È una lotta impari, ma vittoriosa. Lotta che non si svolge, come abbiamo osservato, tra due contendenti posti sullo stesso piano: se da una parte il credente sperimenta la superiorità della potenza demoniaca nei confronti della sua debole natura, dall'altra conosce però l'onnipotenza del Creatore nei confronti dell'"angelo decaduto" e partecipa alla vittoria stessa di Cristo.

Se questo primo dato, dunque, mette in guardia nei confronti della *serietà* dell'esistenza cristiana nel mondo, anche dopo la Pasqua di Gesù, sgombrando il campo da superficiali banalizzazioni e affrettate rassicurazioni, un secondo dato decisivo che la tradizione spirituale ha elaborato nei secoli induce una fiducia consistente e solida.

2007, «L'Osservatore Romano», 24 febbraio 2007, 8. Dunque, il problema cristiano del male (e della presenza di Satana) non si risolve né sul piano di una (dubbia) ascetica incapace di andare oltre un'impostazione tendenzialmente dualista, né sul piano di un (improbabile) misticismo che vada oltre la realtà del male in un'armonia che è fuori della storia.

⁶⁸ L'espressione è di M. DELBRËL, «In seguito ad una decisione romana», in ID., *Noi delle strade*, Gribaudi, Torino 1988, 189 (cf anche 190-193).

L'esperienza cristiana mostra di avere acquisito una raffinata sapienza riguardo alle strategie del "Nemico della natura umana" e di avere quindi individuato e predisposto adeguate dinamiche di difesa e di reazione. Nonostante tutti gli sforzi del demonio di restare nascosto e di agire senza farsi riconoscere, le sue tracce sono state attentamente registrate e studiate dall'esperienza credente.

Se dovessimo indicare un tratto estremamente sintetico del volto di Satana così come l'esperienza cristiana ce lo trasmette, riprenderemmo esattamente il significato del termine greco *diabolos*. Satana, come abbiamo visto, è l'*estraneo* alla natura umana, la sua "alterità" negativa, opposta all'alterità trascendente e alleata di Dio, è collegata alla separazione dell'uomo da Dio. E «tale separazione costituisce il tratto essenziale del peccato»⁶⁹.

Ma il monaco che, vincendo il demone dell'accidia, respinge la tentazione di fuggire dalla cella, è figura di ogni cristiano che resiste alla tentazione di fuggire dalla condizione umana. Se lo fa in comunione con il Verbo incarnato, «assumendo l'umanità fino agli inferi, non restaura solo l'unità della persona, ma quella dell'universo»⁷⁰.

GIUSEPPE COMO

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

13 marzo 2007

SUMMARY

The main purpose of this paper is to investigate what, according to the witness of Christian authors, is described as the experience of the presence and action of Evil. In particular, the paper presents a phenomenology of temptation, the place of the fight and of the discovery of oneself's weakness and, at the same time, of the chance to share Christ's victory over "the prince of this world". In its second part, the article discusses some criticisms

⁶⁹ J. NAVONE, «Diavolo/esorcismo», 406. In questo senso, si capisce come il diavolo possa assurgere a simbolo dell'*esistenza personale assolutamente separata, alienata e in conflitto con ogni altra esistenza*. L'affermazione chiave per capire il suo carattere potrebbe essere benissimo quella di Sartre: "L'enfer c'est l'autre", perché ovunque egli si trovi nella creazione, non può mai sottrarsi realmente a quel contesto (l'inferno) a cui il suo peccato primordiale lo ha eternamente condannato» (*ivi*, 407).

⁷⁰ G. COUILLEAU, «Tentation. III. Les Pères et le Moines», 229. Il riferimento è all'insegnamento di Ammonas, successore di Antonio il Grande.

moved by contemporary christian thought to traditional data about the experience of Evil. These hints allow us to focus on the “seriousness” of christian existence in the world and on Christ’s “dramatic” action of salvation, and also on the “secondary” character of the action of Evil in comparison to the basic role of the salvific relationship with Jesus’ God.