

LA DEMONOLOGIA IN S. BONAVENTURA

1. IL DIAVOLO DEMONIZZATO

Il 15 novembre 1972, in un famoso discorso, il Sommo Pontefice Paolo VI riaffermò, con una decisione che non mancò di stupire, la realtà del Diavolo, la sua presenza nella storia e, insieme, il dovere della Chiesa di combattere questo « essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore », « quel male che chiamiamo Demonio » (1).

La cosa non potrebbe non apparire naturale, dato che nessun documento della Chiesa, dal Concilio II di Braga (561) e dal IV Lateranense (1215) sino alla *Lumen gentium* e alla *Gaudium et spes* del Vaticano II (1964-65), ha mai posto in dubbio l'esistenza degli angeli e dei demoni (2). Eppure, naturale non era. Gli anni che seguono il Concilio Vaticano II vedono una progressiva riduzione e, talvolta, eliminazione della demonologia dai trattati teologici, dalle opere di ascetica e mistica, dalle azioni liturgiche. Sembra quasi che il mondo cattolico recepisca in ritardo quanto l'illuminismo prima, il positivismo e il modernismo poi, la teologia protestante infine, hanno insegnato circa la non realtà del diavolo e circa il suo carattere meramente storico-simbolico.

Gli anni del post-concilio assistono alla demonizzazione del diavolo. La categoria di diavolo e quella di angelo, ossia di « spiriti », pare al Bultmann incompatibile con la mentalità di un uomo, che si serve della luce elettrica, della radio e del radio (3); il teologo cattolico Charles Duquoc affermerà che la eliminazione del diavolo è una necessità per la purificazione della fede — il diavolo sarebbe il simbolo del male individuale e, soprattutto, sociale (4); per un altro teologo cattolico, Herbert Haag, il diavolo cade in-

(1) *Insegnamenti di Paolo VI*, X/1972, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1973, pp. 1169-70.

(2) Per i riferimenti ai documenti ecclesiali, rinviamo alla voce: « Angeli e demoni », di A. MARRANZINI, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. I, pp. 351-64.

(3) R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Reich Verlag, Hamburg 1955, p. 18; tr. it.: *Nuovo Testamento e Mitologia*, Queriniana, Brescia 1970.

(4) CH. DUQUOC, *Satan*, in « *Lumière et Vie* », a. 78 (1966), pp. 102 ss.

sieme con l'analisi semantica della critica biblica; la quale ci mostrerebbe che per « diavolo » i testi sacri intendono, nel linguaggio dell'epoca, l'influsso del male e del peccato sull'umanità (5). Non diversamente il *Nuovo catechismo olandese*: « E il male, ogni volta (si intenda: nel corso del rito battesimale), viene designato come una persona: "diavolo" » (6). Altri autori, pur non negando l'esistenza del diavolo e dell'inferno, sostengono che il diavolo stesso si salva e che l'inferno è vuoto — è il caso dell'evoluzionista Teilhard de Chardin (7).

Questa demitizzazione del demonio (del tutto parallela alla demitizzazione di Dio e del Cristo) avviene nel momento storico, in cui la credenza nel demoniaco e dell'angelico trova diverse espressioni in coloro stessi che li negano. Si pensi al marxismo, tipica demonizzazione del capitalismo e annuncio del « regno di Dio senza Dio » (8); alla psicanalisi, esorcismo scientifico dei demoni della psiche, o complessi (9); alla biologia genetica, che vuole combattere il DNA demoniaco con la forza liberatrice del DNA angelico (lo sperma dei premi Nobel) (10). Nella coscienza comune la permanenza della fede in angeli e demoni appare evidente nel successo di opere cinematografiche come « L'esorcista », « Rosemary's Baby », « Superman », « ET », e tanti altri. E la storia del nostro secolo ha dato, con i lager e i gulag, con l'atomica e i genocidi, esempi mai sperimentati di azioni demoniache, quasi a convalidare l'amaro aforisma di Karl Kraus: « Il diavolo è un ottimista se crede di poter peggiorare gli uomini » (11). Avevano, dunque, ragione gli scolastici, quando ripetevano l'adagio: « diabolicum est diabolum negare ».

(5) H. HAAG, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969; la tr. it., Queriniana, Brescia 1970, aggiungeva un prudente punto interrogativo, in contrasto sia col titolo sia col contenuto del testo originale: *La liquidazione del diavolo?* — « nisi caste, saltem caute ».

(6) *Il nuovo catechismo olandese*, LDC, Torino 1969, pp. 290-1. Questa edizione italiana riporta pure le « Dichiarazioni » della Commissione Cardinalizia incaricata di esaminare l'ortodossia del *Nuovo Catechismo*; per quanto riguarda i chiarimenti dati dagli autori del *Nuovo Catechismo* circa « angeli e demoni », cfr. Appendice, pp. 17-8.

(7) P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, Ed. du Seuil, Parigi 1957; tr. it.: *L'ambiente divino*, Il Saggiatore, Milano 1968. Già G. Papini, nel volume *Il diavolo* (Vallecchi, Firenze 1953), aveva sostenuto la necessità della redenzione del diavolo alla fine dei tempi.

(8) Cfr. M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976, pp. 17-18.

(9) D. BAKAN, *Freud et a tradition mystique juive*, Payot, Parigi 1964. J. RUDIN, *Psicoterapia e religione*, Borla, Torino 1968.

(10) G. MINELLI, *Quando le interpretazioni stravolgono il gene*, in « Prospettive nel mondo », n. 48, giugno 1980, pp. 67-75.

(11) K. KRAUS, *Detti e contraddetti*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1972, p. 237.

2. IL DIAVOLO, UNA VECCHIA CONOSCENZA

Lo stretto legame di secolarizzazione e dedemonologizzazione, di negazione di Dio e negazione del Diavolo, di cui ci offre esempi notevoli il secolo nostro illuminista e luciferino, trova una conferma nella storia delle religioni, nella quale Dio e i demoni hanno sempre giocato un ruolo importante e reciproco. Già le credenze animistiche, anche se esse non sono, come pretendeva l'evoluzionismo del Taylor, la prima espressione della religione, si radicavano nella fede in spiriti, buoni e cattivi, capaci di animare ogni realtà vivente (12).

La fede nella esistenza dei démoni, alcuni buoni altri cattivi, così come buono-cattivo è il Sacro nella sua ambivalenza di *fascinans* e di *tremendum* (13), caratterizza tutte le religioni esistite, anche se, ovviamente, in guise diverse (14). In ogni religione la credenza nei démoni nasce, non diversamente dalla credenza negli dèi, per una necessità di teodicea. Di fronte al male, al dolore, alla violenza; di fronte alla immane potenza positiva del negativo; di fronte al dissidio psicologico ed etico della persona umana, è necessario trovare un principio e una causa. Il démone è l'origine del negativo, la causa, diretta o indiretta, del male. In alcune religioni il dualismo psicologico diviene dualismo cosmologico: al Dio del bene si contrappone, sin dall'inizio, un Dio del male. Basti ricordare, come esempi massimi, sia la lotta vedica tra Asura e Deva, sia il conflitto del Bene e del Male nella religione Mazdea, il dualismo cosmico tra Ahura Mazda e Angra Manyu (o Arimane) (15).

Così non poteva essere nell'ebraismo. Esso, che pur si sovrappone a religioni fortemente demoniche, deve sforzarsi di mantenere insieme la credenza nei démoni e l'infinita assoluta Trascendenza, Unicità e Onnipotenza di Dio. Ciò avviene con due operazioni. Da un lato Jahwé mantiene non pochi caratteri del demoniaco, come ha mostrato Paul Volz in una classica ricerca: è distruttore, violento, collerico, invidioso, geloso; essendo Jahwé l'unico, non possono più esserci démoni: « Jahwé è diventato demoniaco, e, inversamente, avendo Jahwé assorbito fino all'esaurimento tutta la linfa demoniaca ed essendo egli stesso il démone supremo,

(12) M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971.

(13) Cfr. R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966; per più ampi riferimenti bibliografici, rinviamo a: G. MORRA, *Dio senza Dio. I: Fenomenologia ed esperienza religiosa*, Japadre, L'Aquila 1981.

(14) G. VAN DER LEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960, par. 15: « La figura terribile. Il malvolere: demoni ».

(15) U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1958.

in Israele non c'era più bisogno di démoni » (16). D'altro lato, i démoni vengono demonizzati e considerati demoni: « omnes dii gentium daemonia », proclamerà il Salmista (17).

Più tardi, per l'influenza delle religioni persiane, i démoni acquisiscono una maggiore personalità ed autonomia. I libri meno antichi del Vecchio Testamento introducono la figura di *Satan* non più come semplice avversario generico o accusatore (tale è ancora nel libro di *Giobbe*), ma come competitore e avversario di Jahwé, come *diabolos* (« colui che separa »). Gli scritti trovati a Qumran ci offrono una cosmologia fortemente dualistica, una divisione tra gli angeli della luce e gli angeli delle tenebre, che inducono al peccato, come fece il Serpente con il primo uomo per mezzo della prima donna (18).

3. IL DIAVOLO NEL CRISTIANESIMO

La religione cristiana camminerà nella medesima direzione dell'ebraismo, anche se il Nuovo Testamento parla dei démoni molto più spesso del Vecchio Testamento. I δαίμονες della tradizione ellenica vengono abbassati a semplici diavoli e lo stesso démone di Socrate è in realtà un demònio, così come Socrate, animato dal δαίμων, è un indemoniato (19). Cristo si è incarnato, è morto ed è risorto, proprio per vincere questi demoni, per cacciarli dal mondo. Cristo è il grande Esorcista e non pochi miracoli di Cristo e degli Apostoli sono esorcismi. La Croce è la vittoria definitiva sul demònio — ecco perché il diavolo fugge se vede la croce o se la vittima si fa il segno di croce. E il *ritus exorcizandi obsessos a daemonio*, nel « Rituale romanum », ha i suoi momenti forti nel richiamo alla croce del Cristo e nei molteplici segni di croce, che l'esorcista traccia sull'ossesso per scacciare da lui il demònio (20).

Di tale insegnamento cristiano sul diavolo si ha una sintetica ed efficace rappresentazione nella lama maggiore dei tarocchi n. 15, contrassegnato dalla lettera ebraica *samek*: il diavolo (21). Essa è un compendio simbolico del diavolo, dei suoi attributi e dei suoi poteri. Come la vita dell'uomo si svolge nei quattro ele-

(16) P. VOLZ, *Das Dämonische in Jahve*, Mohr, Tübingen 1924.

(17) Ps 95, 5.

(18) *I manoscritti di Qumran*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971.

(19) MINUCIO FELICE, *Octavius*, 26; CIPRIANO, *Quod idola dii non sint*, 6; TERTULLIANO, *Apologeticum*, 22; LATTANZIO, *Institutiones divinae*, II, 14.

(20) *Rituale Romanum*, Desclée, Romae 1934, pp. 420-51.

(21) Ci riferiamo, nella descrizione, al « Tarot de Marseille », descritto da O. WIRTH, *Le Tarot des imagiers du moyen âge*, Tchou, Parigi 1966.

menti del mondo, così il diavolo, che è presente dovunque in quel mondo, che « giace nel maligno », partecipa ai quattro elementi: alla terra con le gambe e i piedi da caprone; all'acqua con le scaglie marine che ne ricoprono i fianchi; al fuoco con la testa rossa dotata di corna d'oro, potentissime; all'aria con le ali blu da pipistrello. Le sue braccia sono divergenti: la destra tende a terra, la sinistra si dirige verso il sole — *solve et coagula*, appunto, nel senso alchemico: la sinistra coagula la luce astrale, che, poi, la destra scarica nel mondo.

Il diavolo ha al suo servizio, entrambi legati alla medesima anella, due diavoletti: un piccolo satiro rosso e una giovane fauna verde. I due sessi, infatti, sono mescolati nel diavolo, la cui figura reca perciò, al posto dei genitali, il simbolo dell'ermafroditismo (o, come noi sentiamo dire oggi, della « transessualità »): ☿, unione del sole e della luna. Il diavolo stesso è ermafrodita, maschio barbuto e, insieme, femmina con grossi seni (diaciamo meglio: femmina con barba e maschio con seni); ed è, ancora, una mescolanza di attributi umani, di attributi bestiali (zoccoli, scaglie, corna, coda, ali, etc.) e di attributi divini, data la sua origine di « creatura la più intelligente » — segno evidente che esso impersonifica il male in quanto regressione, disordine e caos. Il n. 15, del resto, è formato da 3 x 5, ossia dalla sintesi dei tre pentagrammi: umano, bestiale e divino. Dio, uomo e diavolo, infatti, sono tre attori del dramma cosmico, che sarebbe impossibile se uno dei tre mancasse.

Il cristianesimo elaborerà, lentamente e non senza difficoltà, una teologia del demonio. La linea direttiva di tale teologia è una via media, che si sforza di evitare due eccessi: da un lato quello di chi nega l'esistenza del diavolo, o almeno ne richiede la salvezza in un futuro eone del Bene (è il caso di Origene) (22); dall'altro la tendenza, assai diffusa in molte sette e propria della mentalità popolare, a divinizzare il diavolo, facendone un secondo dio (si pensi al manicheismo, al bogomilismo, al catarismo) (23).

4. IL DIAVOLO E I TEOLOGI

Un testo classico, che avrà influenza grandissima sulla demonologia medievale, è il cap. 4 del *De divinis nominibus* dello

(22) J. DANIELOU, *Origène*, La Table Ronde, Parigi 1948.

(23) G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale*, Sansoni, Firenze 1961; R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Istituto Storico Italiano, Roma 1954; R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1954; O. CAPITANI (cur.), *L'eresia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1970.

Pseudoareopagita. Esso è un completo trattato sul bene attraverso l'illustrazione dell'attributo divino di ἀγαθός. Dionigi enuncia la tesi della coincidenza di essere e bene, e del male come privazione e relativo non-essere. Al paragrafo 23 si pone la domanda se i demoni siano malvagi per natura. La risposta è precisa:

« La schiera dei demoni è cattiva, non in quanto è secondo natura, ma in quanto non è secondo natura. Né fu completamente alterato il bene loro concesso, ma essi stessi caddero da tutto il bene a loro concesso. E noi diciamo che i doni angelici dati loro non sono mai stati alterati, ma che i demoni sono intatti e splendidissimi, benché essi stessi non vedano tali doni per il fatto che essi hanno accecato le loro possibilità di vedere il bene. Cosicché ciò che sono, lo sono grazie al bene, e sono buoni e aspirano al bello e buono desiderando l'essere, la vita e l'intelligenza delle cose che sono; ma sono chiamati cattivi per la privazione e la soppressione e la caduta dei beni che si addicono loro; e sono cattivi in quanto non sono, e aspirando al non essere tendono al male » (24).

Se Dionigi collega il tema diavolo al tema essere-bene, Anselmo pone in relazione la caduta del diavolo con quella libertà, che non può mancare a nessuna creatura intelligente. La prima scelta di libertà fu quella degli angeli. Alcuni, pur potendo cadere, non caddero e ottennero come premio di non poter cadere più; altri caddero, in quanto lo vollero, ed ebbero come pena di non potere più rialzarsi. Anche il *casus Diaboli* conferma, così, la tesi agostiniano-anselmiana sulla libertà: che la vera libertà consiste nel trasformare il *posse peccare* in *non posse peccare* mediante un atto di scelta, come hanno fatto gli angeli fedeli; mentre gli angeli infedeli e l'uomo hanno trasformato il *posse peccare* in *non posse peccare* (ma per gli uomini Cristo offrirà con il suo sacrificio vicario una « nuova nascita ») (25).

Se, nell'XI secolo, Anselmo dedica al diavolo una intera opera teologica, nel XII secolo le dottrine teologiche intorno al diavolo vengono diligentemente raccolte in quello che diverrà il libro di testo degli scolastici medievali: il *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo, « che con la poverella / offerse a Santa Chiesa il suo tesoro », come recita Dante (26). Ora è proprio da un commento alle *Sentenze* che S. Bonaventura inizia la sua « carriera » di teologo. Siamo negli anni 1250-52, Bonaventura è « baccelliere senten-

(24) DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, pp. 325-6.

(25) S. ANSELMO, *De casu diaboli*, in *Obras completas*, BAC, Madrid 1952, vol. I, pp. 592-674 (riproduce il testo fissato dallo Schmidt, a fianco della trad. spagnola).

ziario ». Alcune « distinzioni » del II libro del *Commento* si riferiscono espressamente alla natura, alla caduta del diavolo e alla sua influenza nelle cose umane, a partire dal primo peccato di Adamo ed Eva (26).

5. LA DEMONOLOGIA BONAVENTURIANA NELLE OPERE TEOLOGICHE

Circa la natura dei diavoli, lo sforzo di Bonaventura è di conciliare la necessaria malvagità degli angeli ribelli con la generale bontà della creazione. Bonaventura rifiuta ogni dualismo del principio ed inserisce la creazione dei diavoli nella generale creazione delle cose: « cuncta erant valde bona » (27). I diavoli, infatti, erano angeli e la malvagità del loro volere non è un fatto naturale: « falsum est et impossibile, Deum fecisse Angelum originaliter malum » (II 113 b). Anche il diavolo fu creato senza peccato e divenne peccatore per un suo atto di libera volontà.

La malvagità del diavolo non contrasta, dunque, la perfezione divina e creaturale. Il diavolo, del resto, è pur sempre uno strumento del trionfo del bene, non certo in se stesso, dato che per lui non v'è redenzione possibile, ma quanto alle creature umane. In tal senso, il diavolo, che non è certo « mediator », è però « medius » (II 111 a) tra Dio e l'uomo. Il diavolo, infatti, esercitando la tentazione, mette l'uomo alla prova, quasi fosse un « servus deputatus » a ciò da Dio (II 205 a), per consentire all'uomo di meritare un premio rifiutando il male.

Il peccato del diavolo fu di invidia e di superbia. Esso nacque dalla presunzione di vedersi bellissimo, si concluse nell'ambizione di non avere nulla di più alto e si mantenne nell'invidia e nell'odio, quando, scacciato dal paradiso, capì di aver perduto ogni cosa (cfr. II 146). Tale peccato ha corrotto totalmente la volontà del diavolo, « obliqua et aversa » (II 180 a). Essa non può volere che il male, per un atto di libera necessità interiore: « talis est in libero arbitrio daemonum, quod ita conglutinavit sibi malum, ut nullo modo velit ad eo separari » (II 186 b). Per questo il diavolo è del tutto incapace di pentimento: « voluntas Angeli non est rectificabilis, nec fuit a tempore, ex quo cecidit. Quia enim fuit extra statum meriti, certissime revelata est sua damnatio; et ideo, sicut Beati non possunt timere damnationem, ita angelus malus propter certitudinem damnationis non potest sperare salutem, et propter

(26) Citiamo i testi di S. BONAVENTURA dalla *editio major* delle *Opera omnia*, ed. Quaracchi; indichiamo con il numero romano il volume, con il numero arabo la pagina, con la lettera la colonna.

(27) Gen 1, 31.

absentiam gratiae non potest poenitere, et ideo nec bonus esse » (II 176 b).

Il peccato ha corrotto nel diavolo assai meno l'intelletto speculativo, che quello pratico. L'intelligenza è rimasta, ma si è volta al male: « iudicium intellectus practici est omnino subversus » (II 190 b). Come la colpa è stata un atto di volontà, così la conseguenza della colpa riguarda soprattutto la volontà, che ha perduto la capacità di fare il bene: « peccatum magis respicit voluntatem et magis directe opponitur bonitati affectioni quam veritati cognitionis; et ideo daemones non sunt ita privati lumine cognitionis per culpam, sicut bonitate affectionis » (II 191 a).

I diavoli compioni miracoli. Ciò avviene, come in ogni altra cosa, con il permesso di Dio, onde ingannare i malvagi, che ci credono, e mettere alla prova i buoni. Mentre i veri miracoli sono manifestazioni della potenza divina « per vim supra naturam », i miracoli demoniaci, come quelli che farà l'Anticristo, sono falsi miracoli, in quanto violentano la natura, come accade nell'astrologia e nella divinazione: « fiunt vi naturae » (II 203 a). Con i miracoli il diavolo cerca di entrare in rapporto con l'uomo, facendosi credere un « alterum deum » (II 37 b) ed assumendo talvolta le stesse sembianze del Cristo.

Il Tentatore, dunque, è astuto (*versutus*) e l'uomo deve temerlo. Ecco perché l'uomo chiede a Dio di liberarlo dal Maligno: « et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo » (28). Ma la tentazione diabolica è inserita, anch'essa, nell'economia della salvezza, dato che l'uomo, dotato di libertà, può cadere o mantenersi sulla retta via, assistito dagli angeli buoni e dalla grazia divina. Il diavolo è un « suggeritore », non un « autore »; egli non è la causa efficiente del peccato, ma solo una circostanza predisponente. Solo la volontà dell'uomo è la *causa efficiens* del peccato ed è conforme alle leggi della creazione che il diavolo « non vincat nisi volentem » (II 497 b). Cristo, anche in ciò, è il Modello, dato che seppe rifiutare le tre tentazioni demoniache.

L'uomo, invece, cadde. La storia dell'umanità comincia in quel terribile momento, quando il tentatore, rivestita la pelle del serpente, tentò la donna, più debole, per far cadere l'uomo. Come la caduta del diavolo fu un atto di superbia, così la caduta dell'uomo fu frutto di superbia: « eritis sicut dii scientes bonum et malum » (29). Per intendere sino in fondo il significato delle riflessioni di S. Bonaventura sul peccato originale, è bene riferirsi ad un'opera teologica più matura del Nostro: quel *Breviloquium* (1257), che del *Commento alle Sentenze* è una efficacissima sintesi.

(28) Mt 6, 13.

(29) Gen 3, 5.

Dopo aver esposto, al cap. VII della II parte, la « apostasia dei diavoli », Bonaventura si sofferma, al cap. II della II parte, sulla « tentazione dei primi genitori », con una narrazione vivace e drammatica. Assunta la forma del serpente, il diavolo comincia col rifiutare il divieto divino di non mangiare quei frutti; afferma poi che, se ne mangeranno, non moriranno; promette, infine, la deificazione. La tentazione di rivolgere all'intera persona: al suo aspetto razionale, facendogli dubitare della legge divina; al suo aspetto irascibile, spingendolo al disprezzo; al suo aspetto concupiscibile, sollecitandone l'appetito. Eppure, con insistenza, ogni descrizione di ciascun momento del dramma della tentazione, viene accompagnato dalla affermazione che tutto avviene in virtù di un permesso divino. Il diavolo rientra nella volontà di Dio — esso è il contrario di Dio, ma non è un Dio contrario.

6. LA DEMONOLOGIA BONAVENTURIANA NELLE OPERE ASCETICO-MISTICHE

Se negli scritti sistematici la demonologia viene svolta da Bonaventura in termini sintetici e trattatistici, considerazioni demonologiche più vivaci e drammatiche si trovano negli scritti biblici, nelle prediche e nei trattati ascetico-mistici — tutte opere nelle quali l'aspetto pratico e salvifico è prevalente (si pensi, per fare solo due esempi, alla vivacità del commento agli episodi evangelici delle tentazioni di Cristo e della cacciata dei diavoli dall'ossesso nei porci; o alla descrizione di come S. Francesco espulse i diavoli dalla città di Arezzo).

Lo stesso linguaggio, abbandonato il tono logico-discorsivo della *lectio theologica*, diviene immaginifico e pregnante. Si pensi alla varietà degli attributi del diavolo: « caput impiorum » (VI 125 b); « rex stultus » (VI 41 b); « coluber mordens » (VI 83 a); « princeps latronum et ambitiosorum » (VI 383 a); « princeps tenebrarum » (VI 445 a); « pater peccati » (VII 333 a); « inimicus fortis, crudelis et callidus » (VIII 36 b); « draco cruentus et leo rabidus » (VIII 80 b); « vilis canis » (IX 209 a); « faber qui sufflat ad accendendum ignem peccati » (IX 341 b); « draco habens septem capita » (IX 481 a); « crudelis bestia » (IX 511 b); « tyrannus pessimus » (IX 553 b). E si potrebbe continuare ancora.

Eppure, nonostante il trascorrere del tono da prevalentemente discorsivo a prevalentemente immaginativo, le considerazioni bonaventuriane sul diavolo paiono del tutto consone con quelle espresse nelle grandi opere teologiche. Possiamo, allora, servirci dei molti riferimenti al diavolo contenuti nelle opere « minori » per fissare, conclusivamente, alcuni punti fondamentali della demonologia bonaventuriana.

a) Bonaventura rifiuta con decisione ogni dualismo ontologico, ogni contrapposizione di sostanza tra la creazione di Dio e la natura malvagia dei diavoli. Non mancavano, nel secolo che fu di Bonaventura, tendenze fortemente dualistiche, volte a personificare il diavolo come un secondo dio, non senza evidenti influenze sociali e politiche: è il caso di molte sette populistiche, nelle quali l'avventuazione della malvagità radicale del diavolo diveniva una forma di dualismo, volto alla condanna dei cattivi (dei « ricchi ») e alla indicazione di una via di salvezza spiritualistico-egalitaria per i « puri », ossia per i « poveri ». I tristi eventi della cosiddetta « crociata » contro gli Albigesi (1208-29) erano ancora troppo vicini per non indurre a scorgere nel radicale dualismo tra bene e male la radice dell'eresia dei « catari », la cui purezza si contrapponeva superbamente alla corruzione del mondo e della chiesa « carnale » in contrasto con la chiesa « spirituale ». E le tendenze pauperistiche degli « spirituali », nei cui confronti il futuro Generale francescano Bonaventura doveva essere così deciso, rilevano certo, se non un vero e proprio dualismo, infiltrazioni catare e gioachimite.

Il fulcro del rifiuto bonaventuriano del dualismo Dio-Diavolo è l'affermazione della bontà della natura degli angeli, come di tutte le creature. Alcuni angeli (per fortuna la minoranza) divennero diavoli per un atto di volontà. Opponendosi espressamente al manicheismo, il quale pretende che il diavolo sia « homicida ab initio », Bonaventura afferma che il diavolo è malvagio per natura *ab initio* del suo peccato, non *in initio*, al pari di Dio: « Respondeo dicendum, quod non est ponere primum malum, quod quidem sit primum in genere entis, quasi non sit ab alio; sed est ponere primum malum, ante quod non praecessit aliud malum; te hoc quidem est origo sequentium malorum, non semper effective, sed occasionaliter et suggestive » (VI 368 b).

Anche il diavolo, dunque, viene inserito nel disegno intelligente e benefico della creazione e della pianificazione economica divina. Il diavolo tenta l'uomo, solo perché Dio lo permette, nella misura in cui lo permette e sino a quando lo permette (cfr VI 393 b). La natura di Satana, dopo la sua caduta, è di tentare e di spingere al male: la parola ebraica « Satan » significa, appunto, l'avversario. Eppure, anche la tentazione rientra nella permissione divina: « Quia enim diabolus adversatur nobis, ideo dicitur *satanas*. Iste autem semper desiderat persequi viros justos, sed non potest, nisi quantum permittitur a Domino » (VII 552 a). Dio è il primo, in quanto al principio è il Bene, la Luce, il Verbo. Anche il diavolo, prima di essere il Principe delle tenebre, era Lucifero: « il portatore di luce ».

b) Come rifiuta la personificazione dualistica del diavolo come *alter deus*, così Bonaventura combatte la demistificazione del diavolo, ossia la sua riduzione ad un simbolo etico o ad un elemento cosmologico, nel solco dello schema arabo delle « cause seconde ». Con ogni probabilità Bonaventura non ha conosciuto l'*Epistola de substantia et natura daemonum* del filosofo slesiano Witelo, che del Nostro fu contemporaneo (se ne hanno notizie tra il 1230 e il 1275). Witelo considera i demoni esseri intermedi tra Dio e gli uomini, intelligentissimi e sostanzialmente buoni, del tutto indifferenti al corso delle cose umane. Nel solco dello gnosticismo neoplatonico, la razionalizzazione dello scienziato Vitelo giunse ad affermare la totale estraneità dei diavoli, collocati al pari degli *dei otiosi* di Epicuro negli *intermundia*, alle vicende umane (30).

Idee simili a quelle di Witelo dovevano certo circolare negli ambienti culturali europei. Bonaventura riafferma, contro ogni demitizzazione, la personalità e la realtà del diavolo, la sua azione delittuosa, il pericolo gravissimo che egli sia ascoltato. Senza essere un dio malvagio (che sarebbe una inammissibile contraddizione di termini), il diavolo è una realtà onnipresente, non solo nell'inferno, ma anche nell'*aër caliginosum* (VI 87 a) che circonda la terra. Egli agisce sull'uomo come il suo più grande nemico: « Magna enim malignitas est ex parte diaboli, eo quod tam pulcherrimam et nobilem creaturam, scilicet animam factam ad imaginem et similitudinem Dei, infecit et interfecit et secundum omnes suas potentias a Deo avertit et pervertit. Nam primo rationalem excaecat errore falsitatis et malitiae; secundo concupiscibilem deformat foetore carnalitatis et luxuriae; tertio irascibilem deordinat tumore vanitatis et superbiae » (IX 222 b).

c) La caduta del diavolo e, conseguentemente, anche se *occasionaliter non effective*, la caduta dell'uomo, richiesero la libertà di entrambi. Il diavolo ha voluto peccare, in quanto ha rifiutato e disprezzato l'ordine della creazione, pretendendo di essere superiore a tutto. Col peccato egli ha perso la libertà, ma il peccato è stato un atto di libertà. Bonaventura non ha mai avuto dubbi in proposito e la sua posizione in merito è rimasta sino alla fine quella espressa nel *Commento alle Sentenze*. Tutti gli angeli potevano mantenersi nel loro stato; se, dunque, alcuni hanno volto le

(30) L'*Epistola de causa prima poenitentiae in hominibus et de substantia et natura daemonum*, di Witelo, è stata pubblicata da E. Paschetto, nel suo volume *Demoni e prodigi. Note su alcuni scritti di Witelo e Oresme*, Giappichelli, Torino 1978; cfr. ora: E. PASCHETTO, *Natura e ruolo dei demoni negli scritti di Witelo e di Pietro d'Abano*, in « Filosofia », anno XXXIV (1983), fasc. II (aprile-giugno), pp. 153-68.

spalle a Dio, ciò è dipeso dalla loro scelta: « ipse (*Diabolus*) convertit se ad bonum incommutabile, et usset proprium, et ita ut ad commutabile, ac per hoc inordinate. Et inordinate ad Deum converti superbiendo est averti a Deo et converti ad se. Et hoc patet, quia diabolus quod Dei erat appetebat sibi, et ita finaliter ad se convertebatur, non ad Deum » (II 150).

Similmente nell'uomo il peccato è stato un atto di libertà, dato che il diavolo può *suadere* l'uomo, ma non lo può *cogere* (IX 448 a). Dopo quel peccato la lotta tra l'uomo e il diavolo è un fatto quotidiano: « Nullus est, quin habeat pugnare cum diabolo » (IX 208 a). L'uomo non può sfuggire al combattimento: « Oportet igitur pugnare cum diabolo, vel esse servus diaboli » (IX 481 b). Ma l'esito della occasione tentatrice dipende dalla libera scelta dell'uomo: « Non enim potest super hominem ascendere, nisi homo ei procidat voluntarie » (VII 92 b); « diabolus non habet posse, nisi quantum peccator ei dat ex mera voluntate » (VII 392 a).

d) La continua presenza del Tentatore e, insieme, la possibilità di resistergli e di trasformare l'occasione della tentazione in merito, impone all'uomo una lotta continua, un combattimento ascetico e morale contro le insidie del demonio. Genio del disordine, « diabolus nititur hominem elevare in superbiam, vel in desperationem praecipitare » (IX 211 a). La via dell'ordine, l'agostiniano *ordo amoris*, è la via media, che rifiuta sia l'esaltazione sia l'avvilimento. Il diavolo è un « draco habens capita septem » (afferma, IX 481 a, Bonaventura con *l'Apocalisse*) (31): sono i sette vizi capitali, ai quali il cristiano deve opporre la sette virtù.

Ma la volontà umana, necessaria per la salvezza, non è per sé sufficiente: « tantum beneficium non est ascribendum humanae infirmitati, sed divinae virtuositati » (IX 243 a). La potenza del diavolo può essere vinta solo dalla potenza del cielo, non della terra; e l'arma per vincere il diavolo è la croce di Cristo (Cfr. IX 266 a, 502 a), dalla quale deriva la Chiesa. Si tratta di un combattimento cosmico, cominciato con l'inizio della storia e destinato a durare sino alla fine della storia: « Hoc proelium factum est in principio quando cecidit Lucifer et eiectus est, aliis stantibus in coelo. Factum est etiam proelium istud secundo, quando instituta est Ecclesia in passione Christi, a qua habent virtutem Sacramenta, quando devictus est diabolus et proiectus est accusator fratrum. Sed fiet in fine et fit quotidie in morte cuiuslibet, quia nituntur daemones animas secum portare » (IX 630 b).

(31) Apoc 12, 3.

7. UN DIFFICILE EQUILIBRIO

La demonologia di S. Bonaventura, che abbiamo sommariamente esposto, si inserisce armonicamente, come elemento indispensabile, nel suo esemplarismo teomorfo. E', in particolare, il dramma dell'uomo *in via* che trova nella demonologia un necessario elemento, dato che al diavolo è legata sia la situazione umana dopo quel peccato primo, che ha tolto all'uomo la somiglianza, ma non l'immagine di Dio, sia la possibilità di passare dallo *status viae* allo *status patriae* mediante il trionfo sulla tentazione diabolica e il raggiungimento, per mezzo di un atto di libera volontà, della beatitudine. Se è vero quanto ha osservato il cardinale Joseph Ratzinger, che, cioè, S. Bonaventura estende la nozione agostiniana di « tempo antropologico » in una nozione di « tempo cosmico » (32), appare evidente che uno degli attori del dramma cosmico è appunto il diavolo, il quale diventa, in qualche modo, anch'egli strumento della salvezza. Il diavolo, infatti, per Bonaventura non è in alcun modo un principio positivo del male opposto originariamente a Dio. Lo stesso male, del resto, non è, per il Nostro come per S. Agostino e per la Pseudoareopagita, essere, bensì, non-essere: « malum sive peccatum in recto sive praedicatione formali non est aliquid, sed nihil, quia non est ens nec bonum, sed privatio boni » (II 815 a).

La trattazione demonologica bonaventuriana, mentre introduce un elemento indispensabile per spiegare il dramma cosmico della salvezza, riesce ad evitare il duplice pericolo, che da sempre e per sempre la teologia cristiana si trova dinnanzi: da un lato esasperare la personalità e l'autonomia del diavolo, sino a farne un principio originario del male; dell'altro limitarne a tal punto la realtà, da farlo svanire in un simbolo semantico di tensioni etico-psicologiche. Bonaventura sa trovare, tra questi due eccessi, il giusto equilibrio. Ma sarà un difficile e breve equilibrio.

I secoli della storia moderna, che si aprono proprio a partire dalla crisi delle grandi costruzioni antropologiche del XIII secolo, accentueranno dapprima la straordinaria forza e potenza del demonio, sino a farne quasi una realtà contrapposta a quella di Dio. Sono i secoli XIV-XVII, durante i quali si assiste da un lato alla nascita di una demonologia scientifica e dall'altro alla prassi normale, gestita dai Tribunali dell'Inquisizione, dei processi e dei roghi delle streghe e degli indemoniati, il cui reato viene equiparato a quello di eresia. I secoli della « caccia alle stre-

(32) J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Schnell und Steiner, Monaco 1959.

ghe », nella quale i protestanti non furono meno impegnati dei cattolici, hanno scritto pagine fra le più amare della storia europea (33). E' interessante notare che in tanti volumi delle *Opere* di S. Bonaventura non si ritrova una sola parola su magia, stregoneria e, di conseguenza, sui relativi processi e pene.

La lotta spietata contro la stregoneria, infatti, si regge pur sempre su di una concezione dualistica, che introduce nell'antropologia cristiana ciò che i Padri e Dottori ne vollero tenere lontano: quel dualismo iranico che, attraverso i bogomiliti ed i catari, si diffuse in molte sette e venne fatto proprio, per finalità persecutorie, dagli inquisitori. Scrive acutamente Raoul Manselli: « Curiosamente quella chiesa che aveva con tanta intelligenza, con tanta vigoria di polemica combattuto il dualismo cataro, che era riuscita alla fine ad abbatterlo ed a schiantarlo, essa stessa finì coll'evocare e forgiare una chiesa demoniaca antitetica, di cui la strega divenne in realtà la sacerdotessa come la profetessa » (34). In tal modo, il dualismo ontologico sostiene la lotta cruenta contro il Male ed i suoi complici. Satana non è più uno strumento della Grazia divina, la sua tentazione non avviene più col permesso divino; Satana è divenuto il Male invincibile ed eterno. Per sterminare il male, è necessario sterminare la stessa persona colpevole.

I secoli dall'illuminismo ai nostri giorni, invece, seguiranno la via contraria della demitizzazione. Per il demonio, come peraltro per il peccato, è giunto il momento del processo e del rogo. Si tratta di miti o di simboli antropologici o di allegorie morali. E', questa, una tendenza diffusa, che ha raggiunto, come abbiamo indicato all'inizio, anche la teologia e la liturgia cristiane. Eppure, questa demitizzazione scientifica del demonio è accompagnata, per singolare ma comprensibile contrasto, dalla più grande rinascita del demoniaco nella letteratura e nell'arte. Già il secolo dell'illuminismo vede da un lato il proliferare di maghi e di illuminati (si pensi a Cagliostro, St. Germain, St. Martin e Mesmer), dall'altro alla nascita del satanismo esplicito, in autori come W. Blake e De Sade (35).

(33) G. FAGGIN, *Le streghe*, Longanesi, Milano 1959; M. ROMANELLO (cur.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna 1975; S. FOGLIA, *Il libro delle streghe*, Rusconi, Milano 1981.

(34) R. MANSELLI, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, nel cit. vol. *La stregoneria in Europa*, p. 61; cfr. anche: F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

(35) C. BILA, *La croyance à la magie au XVIII^e siècle en France*, Garuber, Parigi 1925; M. WILSON, *The Life of William Blake*, Londra 1948; G. LELY, *Sade, profeta dell'erotismo*, Feltrinelli, Milano 1968.

L'età romantica e tardoromantica esprimerà al massimo il satanismo ed il vampirismo, in autori come Schiller, Byron, Flaubert, Baudelaire, Hugo, Carducci, Rapisardi, Huysmans — ma molti altri nomi andrebbero fatti (36). Il secolo nostro, infine, assiste con la patafisica e con il surrealismo, con l'impressionismo e con la pittura informale, con le musiche dodecafonica ed elettronica, ad una vera e propria esplosione del demoniaco (37). E', la nostra, un'età dispersa e disorganica, nella quale manca una antropologia coerente ed unitaria. Espulso dalla scienza, il diavolo domina la vita quotidiana e l'arte. Sembra, quasi, che il nostro secolo verifichi la terribile affermazione del suo più preciso profeta, Federico Nietzsche: « fu Dio stesso, che alla fine della sua giornata di lavoro si mise sotto l'albero della conoscenza in forma di serpente: si ristorava in quel modo dell'essere Dio... Tutto quello che aveva fatto era troppo bello ... Il diavolo è soltanto l'ozio di Dio ogni settimo giorno » (38).

Quanto durerà questo settimo giorno di tenebra e disordine, nel quale la perdita del diavolo ha percorso la perdita di Dio, e la perdita di Dio ha preparato la perdita dell'uomo? Durerà sino a quando una nuova antropologia integrale, simile a quella che tutte le civiltà hanno avuto, meno la nostra, sappia collegare i tre attori del dramma cosmico, Dio-Diavolo-Uomo, in una organica connessione. Come seppe fare S. Bonaventura, la cui costruzione ha ancora molto da dire agli uomini della nostra epoca e, ancor più, agli uomini dell'epoca futura.

GIANFRANCO MORRA

(36) M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Firenze 1976; E. ZOLLA, *Che cos'è il satanismo*, in *Che cos'è la tradizione*, Bompiani, Milano 1971; N. COHN, *Il mito di Satana*, in *La stregoneria*, a cura di M. Douglas, Einaudi, Torino 1980.

(37) H. SEDLMAYR, *La morte della luce. L'arte nell'epoca della secolarizzazione*, Rusconi, Milano 1970; V. MATHIEU, *Il demoniaco nella musica*, in « Archivio di filosofia », 1980, pp. 29-68. Per un approccio antropologico-culturale e sociologico al tema del diavolo, oggi, cfr.: A.M. DI NOLA, *Inchiesta sul diavolo*, Laterza, Bari 1979 e *Il diavolo. La sindrome demoniaca sovrasta l'umanità*, Scipioni, Roma 1980; F. FERRAROTTI, *La presenza del Maligno*, ne *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983.

(38) F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Mondadori, Milano 1977, p. 82.

