

---

«Comanda anche agli spiriti impuri...»  
(Mc 1,27).

## Gli esorcismi di Gesù nel loro ambiente religioso-culturale: una proposta

Fin dalla fine del XIX secolo, con la *Religionsgeschichtliche Schule*, diversi tratti dell'attività pubblica di Gesù sono stati studiati con un approccio comparativistico, in relazione agli ambienti vitali in cui Gesù e le prime comunità cristiane vissero: il mondo giudaico e quello greco-romano. Particolare attenzione fu riservata all'attività esorcistica di Gesù, narrata diffusamente dai vangeli sinottici (soprattutto Marco).<sup>1</sup> Sebbene non siano mancate comparazioni con il giudaismo,<sup>2</sup> diverse ricerche focalizzarono l'ambiente ellenistico come termine di paragone fecondo per la comprensione degli esorcismi evangelici.

Pionieristico fu lo studio di O. Bauernfeind, che indicò nei papiri magici greci lo sfondo per comprendere le parole dei demoni negli esorcismi marciiani: pronunciandone il nome o richiamandone l'identità, i demoni intendono difendersi dalla minaccia costituita da Gesù.<sup>3</sup> Pur non condividendo la grande fiducia in questo *background*, anche M. Dibelius e O. Perels ritengono che, almeno per alcuni esorcismi (soprattutto quelli dell'indemoniato geraseno e del ragazzo posseduto da uno spirito muto e sordo: Mc 5,1-20; 9,14-29), non sia possibile

---

<sup>1</sup> Sugli esorcismi nel secondo vangelo cf. A. HAUW, *The Function of Exorcism Stories in Mark's Gospel*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2019; F. FILANNINO, *La fine di Satana. Gli esorcismi nel Vangelo di Marco* (SRivBib 67), EDB, Bologna 2020.

<sup>2</sup> Cf., per esempio, L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Trübner, Strassburg 1914; P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament. Ein Beitrag zum Streit um die "Christusmythe"*, Mohr Siebeck, Tübingen 1911.

<sup>3</sup> O. BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (BWANT 44), Kohlhammer, Stuttgart 1927. In quest'interpretazione è seguito da R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, 223.247.

escludere un'influenza del mondo ellenistico.<sup>4</sup> Su questa scia si pone il contributo di C. Bonner che, oltre ai papiri magici, estende il confronto ad altri racconti ellenistici di esorcismo, come quelli di Flavio Giuseppe (A.J. 8,45-48) e Filostrato (*Vit. Apoll.* 4,20).<sup>5</sup> In questo solco si collocano le successive monografie di J.M. Hull, che insiste sul mondo della magia ellenistica come *background* dell'attività esorcistica di Gesù, e di G. Theissen, che sottolinea le analogie tra i racconti evangelici e gli esorcismi narrati da Luciano di Samosata, Flavio Filostrato e i rituali esorcistici dei papiri magici.<sup>6</sup>

Dopo decenni di grande fiducia in quest'approccio agli esorcismi di Gesù, diversi studiosi hanno consigliato cautela, evidenziando le differenze tra tali fonti ellenistiche e tardo-antiche e i testi evangelici. A differenza dei maghi e degli esorcisti menzionati in questi testi, Gesù non ricorre mai a formule magiche e/o incantesimi, né fa appello a una potenza superiore da cui attingerebbe la sua capacità esorcistica. Anche l'interpretazione delle parole dei demoni, basata sui papiri magici greci, è stata messa in discussione. Infine, si è osservato come un elemento centrale nei racconti riportati da queste fonti, la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo, sia omesso dagli evangelisti.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> M. DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1926, 29; O. PERELS, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung* (BWANT 12), Kohlhammer, Stuttgart 1934, 85.

<sup>5</sup> C. BONNER, «The Technique of Exorcism», *HTR* 36(1943), 39-49.

<sup>6</sup> J.M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM, London 1974, 61-105; G. THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1974, 53-98.

<sup>7</sup> Così E. YAMAUCHI, «Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms», in D. WENHAM – C. BLOMBERG (edd.), *The Miracles of Jesus* (GoPe 6), JSOT, Sheffield 1986, 89-193; B. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark* (WUNT II/40), Mohr Siebeck, Tübingen 1991, 205-214.229s; J.-J. ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», in E.H. LOVERING (ed.), *SBL Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1993, 129-153; G.H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT II/54), Mohr Siebeck, Tübingen 1993; C.S. KEENER, *Miracles. The Credibility of the New Testament Accounts*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011, 769-787; A. WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist. His Exorcisms in Social and Political Context* (LNTS 459), T&T Clark, London-New York 2012, 22-60; T. COSTA, «The Exorcisms and Healings of Jesus within Classical Culture», in S.E. PORTER – A.W. PITTS (edd.), *Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2013, 113-143.

Il presente contributo intende collocarsi in questa seconda prospettiva. Nel caso dei racconti di esorcismo, il confronto comparativo con la cultura e le fonti greco-romane serve più a sottolineare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù che non a mettere in luce particolari analogie. Oltre a richiamare brevemente le differenze tra i vangeli e le fonti ellenistiche e tardo-antiche, in cui sono riportati esorcismi o rituali esorcistici (come già in altri contributi), si tenterà di giustificare queste differenze alla luce della concezione dei demoni in ambiente greco-romano, differente da, seppur in relazione con, la demonologia giudaica, che si indicherà come il *background* più congruo per gli esorcismi di Gesù.

## Racconti e rituali di esorcismo nelle fonti ellenistiche e tardo-antiche

### *Una distinzione preliminare*

Quando si considerano i racconti e i rituali esorcistici contenuti nelle fonti antiche, un dato balza subito all'evidenza: questo materiale è successivo (o, al massimo, contemporaneo) all'epoca neotestamentaria. Non è di certo una casualità e si ritornerà su questo dato. Esso non intende negare che, fin dagli inizi della civiltà greca, ci fossero credenze in spiriti, ritenuti responsabili dei mali umani. Già Omero, nei suoi poemi, attribuisce ai δαίμονες eventi non riconducibili a cause umane, siano essi di sventura o positivi.<sup>8</sup> Con ogni probabilità, l'incapacità di

---

<sup>8</sup> Così conclude F.E. BRENK, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II,16/3(1986), 2082: «The *daimon* conception was actually very suitable to the realistic presentation of supernatural events in the Homeric poems, in which almost invariably the supernatural is not a change in the natural order, but is a theological interpretation of mysterious or decisive events». Sulla nozione di δαίμων in Omero cf. F.A. WILFORD, «ΔΑΙΜΩΝ in Homer», *Numen* 12(1965), 217-232; F. WEKENMANN, *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie*, Schöning, Paderborn 2023, 4-11. Invero, questa caratterizzazione negativa dei demoni si ritrova quando il sostantivo δαίμων è accompagnato da aggettivi come στυγερός (*Od.* 5,396), χαλεπός (*Od.* 19,201) o κακός, riferito al demone (*Od.* 10,64) o alle sue azioni (*Od.* 2,134; 3,166; 6,172-173; 11,61; 12,295; 18,256; 19,129; 20,87; 24,149). I demoni sono associati a eventi negativi soprattutto nell'*Odissea*: *Od.* 5,421; 7,248; 11,587; 14,488; 16,64.194; 17,446; 19,512; 24,306 (cf. anche *Il.* 9,600). Al contrario, nell'*Iliade* la loro azione è molto spesso benefica: *Il.* 11,792; 15,403.418 (cf. anche *Od.* 3,27; 9,381; 12,169; 14,386; 16,370; 17,243; 18,146; 19,138; 21,201). Questa caratterizzazione neutra e impersonale dei demoni, come forze divine impersonali responsabili di eventi inspiegabili (positivi o negativi), attraverserà la successiva letteratura greca, specie le opere tragiche e storiografiche.

giustificare fenomeni inspiegabili fu alla base della credenza, diffusa in tutte le culture antiche (soprattutto a livello popolare), che alcune malattie, inspiegabili sul piano fisiologico, fossero attribuibili a spiriti maligni. Un esempio di questa tendenza potrebbe essere quello che, nel mondo greco-romano, era chiamato *morbis sacer*, che provocava improvvise convulsioni, irrigidimento, roteamento degli occhi e schiuma dalla bocca. Questi sintomi erano ricondotti all'influenza lunare o all'azione di qualche spirito malvagio, come mostra la critica mossa a questa credenza da Ippocrate, sostenitore di una spiegazione fisiologica di tale male:

Coloro che per primi attribuirono un carattere sacro a questa malattia furono come i maghi, i ciarlatani e gli impostori dei nostri giorni, uomini che pretendono di avere una grande pietà e una conoscenza superiore. Non sapendo cosa fare e non avendo una cura che possa essere d'aiuto, essi si sono nascosti e riparati dietro la superstizione e hanno chiamato «sacra» questa malattia, affinché la loro ignoranza totale non si manifesti.<sup>9</sup>

Che questa credenza fosse diffusa anche in epoca neotestamentaria è confermato dagli stessi vangeli, dove spesso infermi e indemoniati sono accostati o alcune malattie sono ricondotte all'azione di Satana (Mc 1,32.34; 6,13; Mt 4,14; 8,16; Lc 3,10s; 6,18; 7,21; 13,16.32).

Tuttavia, almeno nelle fonti a nostra disposizione, la causalità demoniaca di queste infermità, nonché di altre sventure associate a spiriti malvagi, non era mai ricondotta a una possessione. Perciò, oltre a evidenziare che nei vangeli guarigioni ed esorcismi sono sempre distinti, alcuni autori notano la differenza tra eziologia demoniaca di una malattia (in cui lo spirito malvagio causa l'infermità dall'esterno della vittima) e possessione vera e propria, in cui il demonio abita la sua vittima (come suggerito dall'uso dei verbi ἔχω, ἐκβάλλω e ἐξέρχομαι).<sup>10</sup> Come ha ben mostrato E. Sorensen, il fenomeno della possessione non era certamente estraneo all'ambiente religioso greco-romano, ma era per

<sup>9</sup> IPPOCRATE, *Morb. sacr.* 1. Questa tendenza a spiegare la pazzia in termini fisiologici, in modo differente dalla credenza popolare, si ritrova in diverse fonti mediche (e non solo) antiche: PLATONE, *Timeo* 85a-b; IPPOCRATE, *Morb. sacr.* 17-18; *Acut.* 1,35, 76-83; GALENO, *De locis affectis* 3,6; *Quod animi mores* 3,4,776-777. Su questo tema cf. A. THIERER, *Revels in Madness. Insanity in Medicine and Literature*, University of Michigan Press, Ann Arbor (MI) 2000, 13-43; W.V. HARRIS (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2013.

<sup>10</sup> Così soprattutto THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 94s; ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 142.

lo più associato all'invasamento di sacerdoti e figure oracolari, che in alcune circostanze venivano inabitati dalla potenza divina, e non alla possessione demoniaca.<sup>11</sup>

Questa distinzione era necessaria per riaffermare il dato esposto all'inizio: prima del I sec. d.C., nella letteratura e nelle altre fonti greco-romane, non si trovano racconti di esorcismo simili a quelli evangelici. Come mostrano i testi che saranno ora richiamati, essi appaiono in seguito.

### *Flavio Giuseppe*

Giudeo versato nella cultura greca, Flavio Giuseppe mostra di conoscere l'accezione greca dei termini δαίμων/δαίμόνιον nel senso di una generica potenza divina in azione o di spiriti dei morti.<sup>12</sup> In alcuni passi, tuttavia, egli allude (soprattutto con il plurale δαίμόνια) a esseri demoniaci che tormentano o possiedono gli esseri umani. In *A.J.* 6,166-168.211.214, sulla scorta di 1Sam 16,14-23, egli menziona le sofferenze (πάθη) provocate a Saul da demoni, che sono allontanati dal canto e dal suono dell'arpa di Davide, definiti dal vocabolo medico θεραπεία.<sup>13</sup> In *B.J.* 7,185 Giuseppe fa riferimento a una particolare pianta che avrebbe il potere di liberare gli uomini dai demoni, identificati come «spiriti di uomini malvagi che penetrano nei corpi dei viventi e li uccidono, se non li si soccorre». Il testo più importante, tuttavia, è *A.J.* 8,45-49, che riferisce dell'attività esorcistica di un giudeo, chiamato Eleazaro, alla presenza del generale romano Vespasiano. Il racconto è inserito nel contesto della narrazione sul regno e i poteri taumaturgici di Salomone, di cui Giuseppe ora intende fornire un esempio.

<sup>11</sup> E. SORENSEN, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (WUNT II/157), Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 75-103. Così anche N. METZGER, «“Not a *Daimōn*, but a Severe Illness”: Oribasius, Posidonius and Later Ancient Perspectives on Superhuman Agents Causing Disease», in C. THUMIGER – P.N. SINGER (edd.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2018, 80.86. Questa considerazione si può avanzare per quegli spiriti, menzionati nella letteratura greca (*Lamie*, *Empuse*, *Alastores*) e latina (*genii*, *Lares*), che arrecano mali agli esseri umani, spesso però per ristabilire la giustizia divina.

<sup>12</sup> Per il primo significato cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 403; *A.J.* 13,415; 14,291; 16,76.210; *B.J.* 1,69.613.556.628; per il secondo cf. *Id.*, *A.J.* 13,317.416; *B.J.* 1,521.599.607; 6,47.

<sup>13</sup> Il potere esorcistico della musica di Davide è attestato anche a Qumran: 11Q5 e 11Q11.

Dio gli concesse di apprendere la tecnica contro i demoni a vantaggio e cura (θεραπείαν) degli uomini; compose formule magiche (ἐπωδάς) con cui far fronte alle infermità, e lasciò varie forme di scongiuri (τρόπους ἔξορκώσεων) con cui quanti sono abitati da demoni li cacciano in modo che non ritornino più. Questa cura (θεραπεία) ha molta forza fino ad oggi presso di noi: io ho visto un certo Eleazaro, mio connazionale che, in presenza di Vespasiano, dei suoi figli, dei tribuni e di molti soldati, liberava gente afferrata da demoni. La modalità della cura (θεραπείας) era questa: avvicinava alle narici dell'indemoniato un anello che aveva sotto il suo sigillo una radice fra quelle indicate da Salomone; quando ne sentiva l'odore, l'uomo espelleva il demonio dalle sue narici. Subito, quando l'uomo cadeva, egli, pronunciando formule magiche (ἐπωδάς) da lui composte, pronunciava scongiuri in nome di Salomone (ὄρκου Σολόμωνος) affinché non ritornasse mai più. Volendo poi persuadere gli astanti e mostrare loro che aveva tale forza, Eleazaro poneva lì vicino un calice o un catino pieno d'acqua e ordinava al demonio che, uscendo dall'uomo, lo rovesciasse, mostrando così a quanti stavano lì a vedere che egli aveva lasciato l'uomo. Il fatto dimostrò chiaramente l'intelligenza e la saggezza di Salomone affinché tutti possano conoscere la grandezza della sua natura e il favore divino per lui e affinché nessuno sotto il sole ignori la straordinaria virtù di ogni genere posseduta dal re, motivo per cui siamo stati condotti a parlare di queste cose.<sup>14</sup>

Tutti questi testi enfatizzano non tanto gli esorcismi in sé, bensì lo strumento o la tecnica esorcistica: la musica di Davide, la pianta con proprietà esorcistiche, la radice prescritta da Salomone contenuta in un anello, il ricorso a formule magiche (ἐπωδαί) e scongiuri (τρόποι ἔξορκώσεων) mediante cui, in nome della potenza evocata, si scacciano i demoni. Si tratta di mezzi terapeutico-esorcistici attestati soprattutto nella letteratura magico-taumaturgica antica.<sup>15</sup> La proibizione della magia, contenuta nella Legge, è probabilmente il motivo per cui Giuseppe insiste nel presentare questi strumenti e tecniche esorcistiche come θεραπεία.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Le traduzioni di questo testo e di quelli seguenti sono nostre.

<sup>15</sup> Uno dei testi provenienti da Epidauro (W 62) riferisce di Asclepio che guarì un epilettico accostando un anello alla bocca, alle narici e alle orecchie del malato. In una raccolta di magia e medicina del IV sec. si danno istruzioni sulla fabbricazione di un anello con poteri esorcistici (*Cyranides* 1,13,16-22; 1,17,15-17; 1,19,9-17). Il ricorso ad anelli si ritrova anche nei papiri magici (*PGM* 4,3039s; 12,201-269.270-350). Cf. anche LUCIANO DI SAMOSATA, *Philops.* 17. Tra le fonti giudaiche cf. *T. Sol.* 1,7-9; *bGit* 68ab. Piante con poteri esorcistici sono menzionate anche in *Jub.* 10,10-13; *PGM* 13,242-244.

<sup>16</sup> Come osservato da R. DEINES, «Josephus, Salomo und die von Gott verliehene τέχνη gegen die Dämonen», in A. LANGE – H. LICHTENBERGER – K.F. DIETHARD RÖMHELD (edd.), *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen*

Questa forte enfasi su mezzi e tecniche esorcistiche evidenzia la differenza degli esorcismi di Eleazaro rispetto all'attività esorcistica di Gesù, caratterizzata dall'assenza di qualsiasi formula o strumento esorcistico e operata semplicemente mediante ordini impartiti ai posseduti (Mc 1,25//Lc 4,35a; Mc 5,8//Mt 8,32//Lc 8,29; Mc 9,25//Mt 17,18//Lc 9,42). A differenza dei vangeli, nel racconto di Giuseppe manca qualsiasi descrizione dell'esorcismo vero e proprio, che nel caso di Gesù comprende la resistenza dei demoni e la violenza con cui essi lasciano le loro vittime (Mc 1,26//Lc 4,35b; Mc 9,26). Infine, mentre di solito gli esorcismi sinottici si concludono con la reazione stupita degli astanti (Mc 1,27//Lc 4,36; Mc 5,15//Lc 8,37; Lc 9,43), il racconto su Eleazaro si conclude con la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo, mediante cui i demoni stessi devono dare prova di essere andati via. Quest'ultimo elemento manca negli esorcismi sinottici.<sup>17</sup>

Queste differenze si spiegano nell'orizzonte della differente funzione per cui Giuseppe e gli evangelisti narrano gli esorcismi di Eleazaro e di Gesù. Insistendo sulla descrizione di mezzi e formule e non sulla figura dell'esorcista, lo storico giudeo intende enfatizzare la sapienza e la potenza taumaturgica di Salomone, che può essere esercitata grazie a queste tecniche. Diverso è il caso dei racconti sinottici, dove l'attività esorcistica di Gesù intende rimarcare la sua autorità (Mc 1,27//Lc 4,36) e la sua identità di figlio di Dio (Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), manifestando al contempo l'irruzione del regno di Dio.

### *Luciano di Samosata*

Un secondo racconto di esorcismo si ritrova nel *Philopseudes* di Luciano di Samosata:

Ione disse: «Da parte mia dovrei chiederti che cosa dici di quanti liberano gli uomini posseduti dai loro terrori mandando via gli spiriti in modo così saggio. [...] Tutti sanno del sofista siriano, proveniente dalla Palestina: quante persone egli afferra per mano fra coloro che cadono per terra alla luce della luna e roteano i loro occhi e riempiono le loro bocche di schiuma. Tuttavia, egli li ristabilisce e li rimanda sani di mente, liberandoli dalle loro sofferenze

---

*und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 372-385.

<sup>17</sup> In FILANNINO, *La fine di Satana*, 84s, si confuta l'ipotesi che la scena dei maiali (Mc 5,11-13) sia una dimostrazione dell'avvenuto esorcismo.

in cambio di un forte pagamento. Quando egli sta accanto a quanti giacciono per terra e chiede: “Da dove sei entrato nel suo corpo?”, il malato tace, ma lo spirito risponde in greco o nella lingua di qualche nazione straniera da cui proviene, dicendo come e da dove egli è entrato nell'uomo. Quindi, pronunciando scongiuri (ἄρκους ἐπάγων) e, se non obbedisce, minacciandolo, egli spinge via il demonio. Ne ho conosciuto e visto uscire uno personalmente, nero e fumoso di colore» (16).

Particolarmente enfatizzati in questo racconto sono i sintomi dei posseduti, assimilabili a quelli del già citato *morbus sacer* e analoghi a quelli attribuiti a un ragazzo esorcizzato da Gesù (Mc 9,18-22//Mt 17,15//Lc 8,39). Peculiarità del racconto di Luciano è la domanda che l'esorcista siriano rivolge ai demoni su come siano entrati nelle loro vittime. A. Witmer sostiene che quest'interrogativo sia simile alla domanda che Gesù rivolge al padre del ragazzo posseduto per informarsi sulla durata degli attacchi di cui è preda il figlio (Mc 9,21) oppure alla richiesta del nome che egli avanza alla legione demoniaca (Mc 5,9//Lc 8,30); con questi interrogativi egli vorrebbe assicurarsi informazioni utili per controllare il demonio.<sup>18</sup> Se questa finalità non è così esplicita nel racconto di Luciano, di certo è da escludere per i racconti evangelici. Le informazioni acquisite da Gesù non sono necessarie per l'esorcismo, né lo facilitano. In Mc 5,9 Gesù pone la domanda dopo aver già pronunciato il comando esorcistico (5,8) ed essa ha la funzione di favorire la transizione alla scena dei maiali, in cui la legione demoniaca mostrerà la forza e la violenza. In Mc 9,21, l'interrogativo di Gesù serve a introdurre la risposta del padre, che espone la lunga durata e la gravità della situazione in cui versa il figlio.<sup>19</sup> Infine, seppur con meno enfasi rispetto a Giuseppe, il testo di Luciano menziona il ricorso a formule di scongiuro come tecnica esorcistica e accenna alla dimostrazione dell'esorcismo (l'uscita di un demonio nero come fumo), elementi estranei agli esorcismi di Gesù. Assente, invece, dalla testimonianza sull'esorcista siriano è una presentazione dell'opposizione e resistenza da parte dei demoni: accennata come mera eventualità, essa non è realmente descritta. Anche in questo caso la differenza sostanziale rispetto ai racconti evangelici è nella finalità del racconto. L'osservazione per cui l'esorcista siriano svolge la sua attività esorcistica sotto pagamento di ingenti somme di denaro rivela il fine denigratorio della testimonianza riportata da Luciano. Con la sua consueta irriverenza dissacrante, egli

<sup>18</sup> WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 48.

<sup>19</sup> Come abbiamo mostrato più chiaramente in FILANNINO, *La fine di Satana*, 77.139.

intende ridicolizzare la credulità di quanti ricorrono a pratiche del genere ed evidenziare la furbizia avida di simili ciarlatani itineranti.<sup>20</sup>

### *Filostrato*

Vissuto tra il II e il III sec., Filostrato è noto soprattutto per la sua *Vita Apollonii*, dove egli sostiene di aver ripreso alcune testimonianze su Apollonio (in particolare quella di un suo discepolo, Damis), predicatore itinerante e taumaturgo vissuto tra il 40 e il 120 d.C. e non di rado accostato (soprattutto nel secolo scorso) a Gesù. Sebbene questo confronto sia stato oggi ridimensionato, a causa della distanza cronologica che separa la biografia di Filostrato dalla redazione dei vangeli, i due racconti di esorcismo riportati nella *Vita* possono essere considerati le due testimonianze letterarie antiche più vicine agli esorcismi di Gesù.

Il primo racconto (3,38) riguarda un esorcismo compiuto non da Apollonio, ma da un bramino indiano:

Questa discussione fu interrotta dalla comparsa, fra i saggi, del messaggero che introduceva alcuni indiani che richiedevano salvezza. Egli presentò una povera donna che supplicava per suo figlio, un ragazzo di sedici anni indemoniato da due anni. La natura del demonio era quella di un ingannatore e bugiardo. Uno dei saggi chiese perché ella dicesse questo; ella rispose: «Questo mio figlio è estremamente avvenente e perciò il demonio si è invaghito di lui e non gli permette di riacquistare la sua ragione, né di andare a scuola o apprendere il tiro con l'arco, né di restare a casa, ma lo scaccia in luoghi deserti. Il ragazzo non mantiene la sua voce, ma parla con un tono profondo, come fanno gli uomini adulti, e guarda con occhi diversi rispetto ai suoi. Io piango per tutto questo e mi lacero le guance e rimprovero mio figlio per quanto possibile, ma egli non mi riconosce. Mi sono decisa a cercare rifugio qui. In realtà, avevo già pensato di farlo un anno fa, ma il demonio lo scoprì, usando mio figlio come maschera, e mi disse che era il fantasma di un uomo, morto in battaglia tempo prima e, al momento della morte, appassionatamente legato a sua moglie. Tre giorni dopo la morte, sua moglie offese la loro unione sposando un altro uomo. Per questo egli detestava l'amore delle donne e si era completamente concentrato su questo ragazzo. Egli promise che, se non lo avessi denunciato a voi, avrebbe ricolmato il ragazzo di molte nobili benedizioni. Mi lasciai influenzare da questa promessa; ma egli mi ha fatto perdere molto tempo, al punto che ha acquisito il controllo della mia casa, ma non ha ancora intenzioni oneste e sincere». Qui il saggio chiese di nuovo se il ragazzo fosse presente. Ella

<sup>20</sup> Così D. TRUNK, *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium* (HBS 3), Herder, Freiburg 1994, 318s.

rispose di no perché, sebbene avesse fatto tutto il possibile per portarlo con lei, il demonio l'aveva minacciata con luoghi scoscesi e precipizi e aveva dichiarato che avrebbe ucciso suo figlio, se l'avesse portato qui per il processo. Il saggio disse: «Coraggio, perché egli non lo ucciderà quando avrà letto questo». Così dicendo, tirò fuori una lettera che teneva nel suo petto e la diede alla donna. Sembra che la lettera fosse rivolta allo spirito e contenesse minacce serie.

Quest'esorcismo, compiuto a distanza, richiama quello compiuto da Gesù in favore della figlia di una donna siro-fenicia (Mc 7,24-30) o cananea (Mt 15,21-28) dove l'assenza della ragazza posseduta è supplita dalla presenza della madre. Un'analogia con i racconti evangelici sono gli effetti provocati dal demonio: egli fa comportare il ragazzo in modo irragionevole e lo isola dal contesto sociale in cui vive, spingendolo in luoghi deserti. Questi elementi sono simili a quelli riportati riguardo all'indemoniato di Gerasa (Mc 5,3-5). Anche la minaccia di morte del ragazzo, riferita dalla madre, può essere accostata ai pericoli mortali arrecati dallo spirito muto e sordo e riferiti in Mc 9,22. A fronte di queste analogie, tuttavia, si notano significative differenze. La prima riguarda la natura del demonio: mai nei vangeli i demoni sono identificati a spiriti dei morti, per di più in preda a passioni sessuali. Inoltre, sebbene non si alluda al suo carattere magico o a un suo contenuto con scongiuri o formule simili, la lettera consegnata alla donna, in quanto strumento esorcistico, è un elemento assente negli esorcismi di Gesù. Infine, nel racconto manca qualsiasi riferimento all'effettiva uscita del demonio dal posseduto, elemento riportato nei racconti evangelici anche nel caso di esorcismi a distanza (Mc 7,30).

Interessanti punti in comune con la tradizione evangelica si ritrovano anche nell'altro racconto di esorcismo, operato da Apollonio ad Atene:

Mentre egli stava discutendo la questione delle libagioni, capitò che fosse presente in mezzo al suo uditorio un giovane che aveva una reputazione così cattiva per la sua licenziosità che la sua condotta era stata da tempo oggetto di grossolane canzoni da strada. Egli era originario di Corcira [...]. Il giovane scoppiò in una risata forte e grossolana [...]. Apollonio lo fissò e disse: «Non sei tu che perpetri quest'insulto, ma il demonio che ti guida senza che tu lo sappia». Il giovane era posseduto da un demonio, senza saperlo; egli rideva per cose per cui nessun altro avrebbe riso, scoppiava a piangere senza ragione, parlava e cantava da solo. Molte persone pensavano che fosse il chiassoso umorismo da gioventù a condurlo a eccessi del genere; in realtà, era il portavoce di un demonio, sebbene sembrasse comportarsi da ubriacone. Quando Apollonio lo fissò, lo spirito in lui iniziò a gridare forte di paura e rabbia, come si sente da persone che sono bruciate o torturate. Lo spirito

giurò che egli avrebbe lasciato il giovane soltanto quando avrebbe preso possesso di un altro uomo. Ma Apollonio si rivolse a lui con rabbia, come un padrone potrebbe fare con uno schiavo sfuggente, imbroglione e spudorato, e gli ordinò di lasciare il ragazzo e mostrare, con un segno visibile, che egli lo avesse fatto. Il demonio disse: «Getterò per terra la statua laggiù» e indicò una delle immagini che erano nel portico del re, perché l'episodio ebbe luogo lì. Quando la statua iniziò a muoversi e poi cadde, sarebbe difficile descrivere l'agitazione che sorse e il modo in cui applaudirono con stupore. Il giovane si sfregò gli occhi come se si fosse appena svegliato, e guardò verso i raggi del sole. [...] Egli non si mostrò più licenzioso, né fissò più in modo folle. Era ritornato in sé stesso, come se fosse stato curato con farmaci. Depose l'abito elegante, i vestiti estivi e il suo stile di vita e s'innamorò dell'austerità dei filosofi, indossò il loro mantello e, abbandonando la sua vecchia vita, modellò la sua vita futura su quella di Apollonio.<sup>21</sup>

L'ambientazione di quest'esorcismo durante un insegnamento pubblico è simile a quella del primo esorcismo compiuto da Gesù nella sinagoga di Cafarnaò (Mc 1,21-28//Lc 4,31-37). Anche in quella circostanza il demonio esce allo scoperto da sé, attratto dalla presenza di Gesù e manifestandosi con un grido (Mc 1,23-24//Lc 4,33-34).<sup>22</sup> Come i posseduti dei vangeli, anche il ragazzo incontrato da Apollonio ad Atene mostra una condizione alienata, rivelata da comportamenti irragionevoli ed eccessivi. Il grido del demonio è da interpretare come segno di paura e resistenza verso Apollonio, come avviene spesso negli esorcismi di Gesù (Mc 1,23.26//Lc 4,33; Mc 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28; Mc 9,26). Anche la promessa che egli avrebbe lasciato il ragazzo a condizione di entrare in un altro essere umano può essere accostata alla richiesta della legione demoniaca di essere inviata altrove (Mc 5,12//Mt 8,31//Lc 8,32). Rispetto ai racconti esaminati finora, rilevante è l'assenza di qualsiasi strumento o formula esorcistica da parte di Apollonio, che scaccia il demonio semplicemente ingiungendogli di uscire dal ragazzo, come fa Gesù. Il cambiamento di vita dell'indemoniato liberato, che sceglie di seguire il modello di Apollonio, ricorda la richiesta del geraseno liberato da Gesù di poter mettersi alla sua sequela (Mc 5,18//Lc 8,38). A differenza degli esorcismi di Gesù, ampio spazio riceve qui la dimostrazione dell'avvenuto esorcismo.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> FLAVIO FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* 4,20.

<sup>22</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), Yale University Press, New Haven (CT)-London 2000, 192, parla di «attrazione fatale» che i demoni sentono verso Gesù.

<sup>23</sup> Per un confronto tra gli esorcismi evangelici e quelli di Filostrato cf. J. PELÁEZ DEL ROSAL, «La descripción de la adversidad en los relatos de milagro de la *Vida de Apolonio*

Più in generale, la principale analogia tra gli esorcismi evangelici e quelli riportati da Filostrato è il *focus* che gli autori di questi testi pongono sulla figura dell'esorcista,<sup>24</sup> ma con una differenza fondamentale. Mentre gli esorcismi presentano Gesù come il Figlio di Dio che ha inaugurato il regno di Dio, la *Vita* persegue una duplice finalità, apologetica e parentetica: da una parte, in risposta alle accuse di magia a lui rivolte, Apollonio è caratterizzato come un grande saggio (umano e non divino);<sup>25</sup> dall'altra, Filostrato vuole esortare i suoi lettori a vivere secondo la sapienza dimostrata dal suo eroe.<sup>26</sup>

### *I papiri magici greci*

L'archeologia ci ha consegnato fonti, come tavolette di piombo incise con formule di maledizione, pietre magiche, amuleti in metallo, in cui trovano espressione credenze magiche legate alla cultura popolare. Sebbene la maggior parte di questo materiale provenga dalla tarda antichità, esso riflette prassi magiche diffuse già nei secoli precedenti, peraltro attestate da alcuni reperti, come la celebre tavoletta ritrovata a Falasarna (IV-III sec. a.C.), in cui si riporta uno scongiuro volto ad allontanare spiriti malvagi e demoni (sebbene non si tratti di un rituale esorcistico).<sup>27</sup> Tuttavia, la testimonianza più ampia, ritenuta di primaria importanza per la comprensione del fenomeno magico in antichità, è quella dei papiri magici greci. Provenienti soprattutto dall'area egiziana, importante crocevia di culture nel Vicino Oriente antico, questi papiri testimoniano un fenomeno culturale originalissimo, caratterizzato

---

de Tiana de F. Filóstrato y los Evangelios sinópticos: motivos paralelos», in V. COLLA DO BERTOMEU – V. VILAR HUESO (edd.), *II Simposio Bíblico Español*, Fundación Bíblica Española, Córdoba 1987, 400s.406.

<sup>24</sup> Così A. GEORGE, «Miracles dans le monde hellénistique», in X. LEON-DUFOUR (ed.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1977, 106; TRUNK, *Der messianische Heiler*, 354s.

<sup>25</sup> FLAVIO FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* 7,32.

<sup>26</sup> Cf. GEORGE, «Miracles dans le monde hellénistique», 107; TRUNK, *Der messianische Heiler*, 333s; H. PAULSEN, «Die Wunderüberlieferung in der *Vita Apollonii* des Philostratos», in ID., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze* (WUNT 99), Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 232.

<sup>27</sup> Per una buona trattazione su questa tavoletta e su altre testimonianze della magia popolare cf. R. KOTANSKY, «Greek Exorcistic Amulets», in M. MEYER – P.A. MIREK-KI (edd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (RGRW 129), Brill, Leiden 1995, 251-277. Un recente contributo sulle tavolette di maledizione è quello di J.L. LAMONT, *In Blood and Ashes. Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, University Press, Oxford 2023.

anche dalla presenza pervasiva di riferimenti a nomi divini, personaggi ed eventi contenuti nella Bibbia giudaica.<sup>28</sup>

L'elemento centrale di buona parte dei papiri magici è rappresentato dalla formula di scongiuro, espressa di solito con i verbi (ἐξ-/ἐν-) ὀρκίζω o i sostantivi ὄρκος o ἐξορκώσεις, già ritrovati nei testi esaminati in precedenza. Lo scongiuro è una formulazione mediante cui il mago tenta di vincolare una divinità o un demone a compiere un'azione da lui desiderata (come una guarigione, una rivelazione segreta, il favore amoroso di una donna ecc.).<sup>29</sup> In alcuni casi, queste formule sono usate contro demoni malvagi affinché, in nome della divinità scongiurata, si allontanino dalla vittima da loro posseduta.<sup>30</sup> In esse si ritrovano elementi ricorrenti: l'invocazione della divinità, superiore in potenza al demone da scacciare, mediante lunghi e misteriosi nomi divini, dalla cui pronuncia esatta dipende l'efficacia dello scongiuro; l'indicazione del beneficiario dell'azione magica; lo scongiuro in senso stretto; il comando rivolto al demone; la raccomandazione di prassi apotropaiche o amuleti per prevenire un eventuale ritorno del demone.<sup>31</sup> In questa sede, sono riportati due rituali esorcistici fra i più importanti contenuti nei papiri magici, entrambi riportati nel *Papiro di Parigi*. Risalente al III-IV sec. (ma con materiali con ogni probabilità precedenti), si tratta del manuale di pratiche magiche più completo che ci sia giunto dall'antichità.<sup>32</sup>

Rito eccellente per scacciare i demoni. Formula da pronunciare sulla sua testa; poni rami di ulivo davanti a lui, sta' dietro a lui e di': «Salve, Dio di Abramo; salve,

<sup>28</sup> Osserva G. SFAMENI GASPARRO, «Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*», in R. GYSELEN (ed.), *Démons et Merveilles d'Orient* (RO 13), Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2001, 160: «Cet univers magique n'est pas la "somme" de ces différentes traditions mais plutôt une réalité nouvelle et spécifique, tel un fleuve où les nombreux courants s'entremêlent de telle façon que souvent il n'est plus possible de distinguer leur origine».

<sup>29</sup> Per la finalità delle formule di scongiuro cf. L.W. HURTADO, «The Ritual Use of Jesus' Name in Early Christian Exorcism and Healing», in M. TELLBE – T. WASSERMANN (edd.), *Healing and Exorcism in Second Temple Judaism and Early Christianity* (WUNT II/511), Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 142.

<sup>30</sup> Cf., per esempio, *PGM* 4,1227-1267.3009-3085; 13,242-244; 85,1-6; 94,17-21.

<sup>31</sup> Questi elementi sono enucleati da E. ABATE, «Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah», *RHR* 230(2013), 284s.

<sup>32</sup> Così P. VAN DER HORST, «The Great Magical Papyrus of Paris (PGM IV) and the Bible», in M. LABAHN – B.J. LIETAERT PEERBOLTE (edd.), *A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment* (LNTS 306), T&T Clark, London 2007, 173.

Dio di Isacco; salve, Dio di Giacobbe; Gesù Cristo, Spirito Santo, il Figlio del Padre, che è al di sopra dei Sette, che è nei Sette. Porta Iao Sabao; possa la tua potenza provenire da lui, N., finché tu scacci questo demone impuro Satana, che è in lui. Ti scongiuro, demone (ἐξορκίζω σε δαίμον), chiunque tu sia, in nome di questo dio, SABARBARBATHIOTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETH SABARBARBAPHAL. Esci, demonio, chiunque tu sia, e sta' lontano da lui, NN., ora, ora, subito, subito. Esci, demonio, poiché ti lego con ceppi adamantini indistruttibili, e ti consegno al buio caos, nella perdizione».

Preparazione: prendi sette rami di ulivo. Lega sei di essi a coppia alle due estremità di ciascuno, mentre il rimanente usalo come una frusta mentre pronunci lo scongiuro. Tienilo segreto; è provato.

Dopo aver scacciato il demonio, appendi attorno a lui, N., un filatterio, che il paziente indossa dopo la cacciata del demonio – un filatterio con queste cose scritte su una foglia di metallo: BOR PHOR PHORBA [...], proteggi lui, N.» (PGM 4,1227-1264).

Un incantesimo provato di Pibechi per quelli posseduti da demoni. Prendi olio di olive immature con erba e la polpa del frutto del loto, e bolliscili con maggiorana incolore, mentre dici: «IOEL OS SARTHIOMI EMORI THEOCHIPSOITH SITHEMEOCH SOTHE MIMIPSOTHIOOPH PHERSOTHI AEEIOYO IOE EO CHARI PHTHA, esci da N.». Circa il filatterio, su una lamella sottile scrivi: IAEO ABRAOTH IOCH PHTHA MESENPSIN IAO PHEOCH IAEO CHARISOK e appendila al paziente. È terribile per ogni demonio, una cosa che egli teme. Dopo aver posto la persona di fronte a te, pronuncia lo scongiuro (ὄρκιζε). Questo è lo scongiuro (ὄρκισμός): «Ti scongiuro (ὄρκίζω) in nome del dio degli ebrei, Gesù, IABA IAE ABRAOTH AIA THOTH ELE ELO AEO EOY IIBAETH ABARMAS IABARAOU ABELBEL LONA ABRA MAROJA BRAKION, che appare nel fuoco, che è in mezzo alla terra, alla neve e alla nebbia, TANNETIS; fa' discendere il tuo angelo, l'implacabile, e fagli assegnare il demonio che vola intorno a questa forma, che dio ha formato nel suo santo paradiso, perché prego il dio santo, invocando AMMON ISPENTANCHO. Ti scongiuro, LABRIA IAKOUTH ABLANATHANALBA AKRAMM AOTH IATHABATHRA CHACHTHABRATHA CHAMYN CHEL ABROOTH OUABRASIOLOTH HALLELOU IELOSAI IAEL. Ti scongiuro, in nome di colui che apparve a Israele in una colonna splendente e in una nube di giorno, che salvò il suo popolo dal faraone e portò sul faraone le dieci piaghe a causa della sua disobbedienza. Ti scongiuro, spirito demoniaco qualunque, di qualsiasi tipo tu possa essere, perché ti scongiuro per il sigillo che Salomone pose sulla bocca di Geremia, ed egli parlò. Anche tu parla, di qualsiasi tipo tu possa essere, celeste o etereo, terrestre o sub-terrestre, o del mondo infero o ebuseo o cherseo o fariseo, di' di qualunque tipo tu possa essere, perché ti scongiuro in nome del dio, che porta la luce, inespugnabile, che conosce che cosa è nel cuore di ogni essere vivente, che ha formato dalla polvere la razza umana, colui che, dopo averli fatti uscire dall'oscurità, raggruppa insieme le nubi, irriga la terra con la pioggia e benedice i suoi frutti, colui che ogni potenza celeste di angeli e di arcangeli loda. Ti scongiuro, per il grande dio SBAOTH, grazie a cui il Giordano si ritirò e il Mar Rosso, che

Israele attraversò, divenne non transitabile, perché ti scongiuro per colui che ha introdotto le centoquaranta lingue e le ha distribuite con il suo comando. Ti scongiuro in nome di colui che ha bruciato i giganti ribelli con fulmini, che i cieli dei cieli lodano, che le ali dei cherubini lodano. Ti scongiuro in nome di colui che ha posto i monti attorno al mare o un muro di sabbia e ha ordinato al mare di non superare i limiti. L'abisso ha obbedito, e anche tu obbedisci, qualsiasi spirito demoniaco, perché ti scongiuro in nome di colui che fa muovere i quattro venti insieme [...]. Ti scongiuro in nome di colui che nella santa Gerusalemme, davanti alla quale il fuoco inestinguibile brucia per tutto il tempo, con il suo nome, IAEOBAPHRENEMOUN, colui dinanzi al quale la fiera Geenna trema, le fiamme lo circondano, il ferro si rompe e ogni monte teme dalle sue fondamenta. Ti scongiuro, qualsiasi spirito demoniaco, in nome di colui che supervisiona la terra e fa tremare le sue fondamenta, colui che ha fatto tutte le cose che non sono in ciò che è.

E ti scongiuro, tu che ricevi questo scongiuro (ὄρκισμὸν), di non mangiare maiale e ogni spirito e demoneo, di qualunque tipo possa essere, sarà soggetto a te. E mentre scongiuri (ὄρκίζων), colpisci una volta, colpendo l'aria dalla punta dei piedi fino al viso, e sarai esaudito. Mantieniti puro, perché questa parola è ebraica ed è conservata fra gli uomini puri» (*PGM* 4,3007-3086).

Il confronto con questi rituali di esorcismo è molto importante se si pensa che non pochi studiosi ritengono che queste prassi magiche aiutino a comprendere alcuni elementi degli esorcismi di Gesù. L'elemento più richiamato è la pronuncia del nome o la conoscenza dell'identità. Nei papiri, per poter disporre della potenza divina di cui necessita per allontanare un demoneo, il mago deve pronunciare con attenzione il nome del corrispondente essere divino oppure deve tentare di conoscere l'identità del demoneo.<sup>33</sup> Diversi studiosi ritengono che, dietro la domanda di Gesù sull'identità della legione demoniaca (Mc 5,9//Lc 8,30) oppure la proclamazione dell'identità di Gesù come santo (Mc 1,24//Lc 4,34) o figlio di Dio (Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), vi sarebbe il tentativo di controllare la potenza del proprio avversario, secondo il seguente principio: «The fundamental significance of the magical use of the names of divinities, supernatural beings or great men of the past is the supposition that such names share the being and participate in the power of their bearers; to possess a name is to possess power over

<sup>33</sup> Nei testi sopra riportati spicca in modo evidente la prima di queste possibilità. Per altri casi cf. *PGM* 1,27-29.149-167; 3,197-232.393-407; 4,235-256.986-1036.1231-1249.2241-2356.3020-3086; 5,45s; 8,1-63; 12,285-307; 13,747-821. La conoscenza dell'identità del demoneo ai fini dell'esorcismo emerge anche in *T. Sol.* 2,1; 3,6; 4,3s; 11,4-6; 16,6; 17,1s; 18,2-39; 22,19s.

the one who bears the name».<sup>34</sup> Nonostante si sia ampiamente imposta, quest'ipotesi va valutata con attenzione. In primo luogo, si deve osservare una costante negli esorcismi di Gesù: egli non pronuncia mai il nome di alcuna divinità da cui attingere la potenza per scacciare i demoni. Come già osservato, la domanda sul nome della legione demoniaca (Mc 5,8) non può essere letta in questa prospettiva, sia perché Gesù ha già pronunciato il comando esorcistico (Mc 5,8) senza aver bisogno di sapere il nome dello spirito impuro a lui opposto, sia perché egli non adopera questa tecnica negli altri esorcismi della tradizione evangelica. D'altronde, se per gli evangelisti l'autorità di Gesù è superiore a quella dei demoni, non sarebbe paradossale che questi conoscano l'identità del primo (Mc 1,24//Lc 4,34; Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28), mentre Gesù abbia bisogno di conoscere i nomi degli spiriti impuri? Per stabilire un'analogia con il principio magico sopra richiamato, alcuni hanno sostenuto che Gesù, pur non richiamandola espressamente, dispieghi contro i demoni la potenza dello Spirito Santo.<sup>35</sup> Senza negare che l'attività esorcistica di Gesù si svolga nella potenza dello Spirito (Mc 3,22-30; Mt 12,28//Lc 11,20), l'incongruenza resta: Gesù non pronuncia alcun nome, ma scaccia i demoni in virtù di un'autorità e potenza divine insite alla sua persona.<sup>36</sup>

Un'altra analogia rinvenuta tra rituali magici di esorcismo e racconti evangelici è la presenza di ingiunzioni al segreto. Nel primo rituale riportato quest'ordine è dato espressamente, mentre il carattere esoterico del secondo è ricordato alla fine, quando si dice che la parola è conosciuta fra i puri.<sup>37</sup> In modo simile, in alcuni racconti di esorcismo, Gesù ingiunge ai demoni di non rivelare la sua identità (Mc 1,25//Lc

<sup>34</sup> D.E. AUNE, «Magic in Early Christianity», *ANRW* II,23/2(1980), 1546. Così anche BAUERNFEIND, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, 3-56; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), Brill, Leiden 1965, 371.380.386; THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 66s; B. KOLLMANN, «Jesus and Magic: The Question of the Miracles», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden 2011, IV, 3079; S.R. LLEWELYN – J.R. HARRISON (edd.), *A Review of the Greek and Other Inscriptions and Papyri Published between 1988 and 1992* (NDIEC 10), Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2012, 13-14.

<sup>35</sup> Così G.H. TWELFTREE, «Jesus the Exorcist and Ancient Magic», in LABAHN – LIETAERT PEERBOLTE (edd.), *Kind of Magic*, 81s.

<sup>36</sup> Così YAMAUCHI, «Magic or Miracle?», 133-135; J.D.G. DUNN, «La possession démoniaque et l'exorcisme dans le Nouveau Testament», *Hok.* 51(1992), 40s; ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 148; HURTADO, «The Ritual Use of Jesus' Name», 154s.

<sup>37</sup> Altri divieti di divulgare le prassi magiche, anche se non esorcistiche, sono in *PGM* 1,41s.130s.146.192s; 4,76.255.851s.922.1253.2519; 12,323s.335; 13,742.1040s.

4,35; Mc 1,34; 3,12).<sup>38</sup> La debolezza di quest'analogia è evidente. Nei vangeli non c'è una preoccupazione esoterica e oggetto delle ingiunzioni di Gesù non è la metodologia esorcistica, bensì la sua identità; nei papiri l'identità dell'esorcista è indifferente e non è specificata. Infine, mentre i papiri richiedono il segreto al mago, negli esorcismi evangelici Gesù ingiunge il silenzio ai demoni.

Un elemento comune a papiri e racconti evangelici è il timore che il demonio possa tornare. In un *logion* Q (Mt 12,43-45//Lc 11,24-26) Gesù richiama espressamente questa possibilità. Inoltre, l'affondamento della legione demoniaca in mare (Mc 5,13//Mt 8,32//Lc 8,33), da dove non potrà più nuocere, e il comando esorcistico rivolto allo spirito muto e sordo (Mc 9,25) rivelano questa preoccupazione di Gesù. Egli, tuttavia, non ordina mai a quanti sono esorcizzati la fabbricazione di amuleti con formule apotropaiche, come avviene invece in entrambi i rituali riportati sopra.

Ma la differenza più sostanziale, che impedisce di assimilare la prassi esorcistica di Gesù a quella riportata nei papiri, è l'assenza di qualsiasi scongiuro negli esorcismi di Gesù. In un caso è piuttosto il demonio a rivolgere a Gesù uno scongiuro, per giunta pronunciato in nome di Dio (ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς: Mc 5,7). Esso non va interpretato come un tentativo della legione demoniaca di dispiegare la potenza divina contro Gesù, così come i riconoscimenti dell'identità di Gesù da parte dei demoni (Mc 1,24//Lc 4,34; Mc 3,11; 5,7//Mt 8,29//Lc 8,28) non intendono essere una difesa dalla potenza di Gesù. In tal caso si ribalterebbero le parti, per cui i demoni nei vangeli si ritroverebbero ad agire come i maghi/esorcisti dei papiri! Ma i demoni, che mostrano piena consapevolezza dell'identità di Gesù, possono davvero sperare di usare mezzi simili contro Gesù? Le loro parole, pertanto, vanno interpretate come riconoscimento della loro sconfitta, che si sta consumando nell'irruzione della signoria di Dio. Nella prospettiva evangelica Gesù gode di un'autorità così superiore a quella dei demoni che una formula di scongiuro sulle sue labbra sarebbe impensabile. Pertanto, ipotizzare un'affinità tra la tecnica esorcistica di Gesù e le prassi magiche, di cui i papiri sono testimoni privilegiati, appare molto problematico.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Così HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 69; THEISSEN, *Urchristlichen Wundergeschichten*, 145.

<sup>39</sup> Così, invece, HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 68; M. SMITH, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco (CA) 1978, 168s; AUNE, «Magic», 1531s; KOLLMANN, «Jesus», 3081.

## Quale demonologia dietro gli esorcismi di Gesù?

Dopo quest'ampio confronto sorge un interrogativo: perché nella letteratura greca precedente al I sec. d.C. non troviamo attestati racconti di esorcismo? La risposta va cercata, a mio parere, nella concezione demonologica dominante nella cultura greca fin dai suoi albori, passando per l'età classica ed ellenistica, fino a giungere in epoca neotestamentaria.<sup>40</sup>

### *Una breve sintesi della demonologia greca*

Sebbene di demoni si inizi a parlare fin dai poemi di Omero, la riflessione demonologica greca si sviluppa soprattutto nell'ambito del pensiero filosofico. Essa può essere ricondotta a due principali direttrici, che riguardano l'identità e la funzione dei demoni.

Circa la loro natura, fin da Esiodo, che li identifica con gli spiriti dei morti vissuti nelle prime due età del mondo (aurea e argentea), i δαίμονες sono identificati con l'anima degli esseri umani dopo la loro morte.<sup>41</sup> Sulla stessa lunghezza d'onda si pongono i filosofi presocratici. Eraclito afferma che «peculiarità dell'essere umano è il demone» (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων):<sup>42</sup> scintilla del fuoco divino, che è principio di tutto, i demoni tornano alla loro condizione originaria dopo la morte, con la funzione di custodire gli esseri umani. Nel pensiero pitagorico (che grande impatto ebbe sull'immaginario popolare antico) la demonologia s'interseca con la dottrina psicologica della metempsicosi. Le anime umane sono demoni decaduti nei corpi che, compiuto il ciclo delle incarnazioni, tornano alla loro condizione originaria, dimorando nell'aria o in corpi celesti. La riacquisizione dello *status* demoniaco è possibile solo per le anime virtuose, mentre quelle malvagie restano im-

<sup>40</sup> Sottolineando l'importanza della demonologia nella cultura (popolare e non) greco-romana, SFAMENI GASPARRO, «Magie et démonologie dans les *Papyrus Graecae Magicae*», 160s osserva: «La notion de *daimon* traverse l'histoire religieuse toute entière des Grecs, de l'époque archaïque à la fin de l'Empire romain, en présentant des sens très variés. Enracinée dans les niveaux les plus anciens des croyances populaires, elle a fourni matière à réflexion aux savants, poètes, historiens et philosophes».

<sup>41</sup> Cf. ESODO, *Op.* 109-142.

<sup>42</sup> Il frammento è riportato da STOBEO, *Flor.* 4,40,3. Un'affermazione simile si ritrova in un frammento attribuito a Democrito: «[...] L'anima è la sede (οἰκητήριον) del demone» (fr. 68 B 171).

prigionate nella loro migrazione di corpo in corpo.<sup>43</sup> Una visione simile è contenuta anche nel pensiero del filosofo agrigentino Empedocle (V sec. a.C.), che attribuisce la caduta dei demoni nei corpi a una colpa originaria non meglio precisata.<sup>44</sup> Questa concezione dei demoni conobbe uno sviluppo importante nel pensiero platonico. Fondamentale, in tal senso, è il mito di Er<sup>45</sup> secondo cui, prima di reincarnarsi, ogni anima, sulla base della vita precedente, sceglie il demone che determinerà la sua vita successiva. In questa prospettiva, i demoni sono strumenti positivi degli dèi, anche quelli incaricati di presiedere alle anime che scelgono la vita peggiore: la responsabilità dei mali umani va attribuita non a demoni malvagi, ma alla scelta erronea da parte dell'anima. In seguito, in *Tim.* 90a-c, Platone assimila la nozione di δαίμων alla parte intellettuale-razionale (νοῦς) dell'anima umana, che ha la funzione di dominare le passioni, elevare l'uomo alla conoscenza del vero e guidarlo a una vita felice (εὖ-δαίμων).<sup>46</sup> La visione platonica influenzò il pensiero successivo e l'associazione fondamentale tra demoni e anime umane si ritrova anche nelle due filosofie più diffuse in epoca neotestamentaria: lo stoicismo e il medio-platonismo. Nella visione stoica, i demoni sono identificati con le anime che, dopo la morte, hanno lasciato i loro corpi;<sup>47</sup> tuttavia, già in vita, il δαίμων corrisponde alla componente razionale dell'essere umano, scintilla del logos divino, a cui è chiamato a conformarsi per vivere felicemente. La stessa prospettiva sui demoni come anime dei morti si ritrova nel pensatore e scrittore più rappre-

<sup>43</sup> Una *summa* del pensiero pitagorico antico, i *Versi aurei*, recita riguardo all'anima beata: «Quando, separata dal corpo, giungerai nel libero etere, sarai un dio imperituro, incorruttibile, non più mortale» (citato in J.-A. HILD, *Études sur les démons dans la littérature et la religion des grecs*, Librairie de L. Hachette et Cie, Paris 1881, 227).

<sup>44</sup> Cf. PLUTARCO, *Is. Os.* 361c; *Exil.* 607c; PSEUDO-IPPOLITO, *Haer.* 7,29; CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Strom.* 4,150. Sulla demonologia di Empedocle cf. M. DETIENNE, «La "démonologie" d'Empédocle», *REG* 72(1959), 1-17; O. PRIMAVESI, «La daimonologia della fisica empedoclea», *Aevum Antiquum* 1(2001), 3-68; D. O'BRIEN, «The Wandering Daimon and the Two Poems», *Ivi*, 79-179; M.L. GEMELLI MARCIANO, «Le "demonologie" empedoclee: problemi di metodo e altro», *Ivi*, 205-235.

<sup>45</sup> PLATONE, *Resp.* 614a-621d.

<sup>46</sup> In *Crat.* 398c Platone definisce δαιμόνιος l'uomo virtuoso che opera secondo ragione.

<sup>47</sup> Tra i filosofi stoici c'è divergenza su quali anime s'elevino alla condizione demoniaca. Secondo Crisippo (III sec. a.C.), solo le anime dei saggi diventano demoni (che sono perciò tutti buoni), mentre le altre diventano corpi evanescenti. Diversa è la posizione di Cleante (IV-III sec. a.C.), secondo cui tutte le anime (buone e malvagie) passano alla condizione demoniaca, sopravvivendo fino alla successiva conflagrazione universale: cf. DIOGENE LAERZIO, *Vit. phil.* 7,151.157; EZIO, *Plac. philos.* 1,8,2.

sentativo del medio-platonismo: Plutarco. In *Fac.* 943a-945a, egli presenta i demoni come anime in cui era prevalsa la componente razionale (νοῦς) e che si erano liberate del corpo, a differenza di quelle dominate dalla parte irrazionale (ψυχή), destinate a proseguire il ciclo delle nascite. Nel mito di Timarco,<sup>48</sup> Plutarco aggiunge che i demoni operano perché il νοῦς umano possa condurre l'uomo a liberarsi dalle passioni e a vivere secondo ragione. In quanto anime (soprattutto buone) liberate dal corpo, i demoni sono esseri intermedi fra gli dèi e gli esseri umani, incaricati di trasmettere le rivelazioni dei primi ai secondi e le preghiere di questi ultimi ai primi e guidare gli esseri umani alla stessa condizione.

La posizione intermedia dei demoni nel cosmo è l'altra costante nello sviluppo della demonologia greca. Anche in questo caso, già Esiodo aveva indicato questa funzione dei demoni: esso sono incaricati di custodire gli esseri umani, dispensare a loro i beni necessari e punirne le azioni malvagie assicurando la giustizia divina.<sup>49</sup> Per i pitagorici, i demoni sono incaricati dagli dèi di condurre gli uomini sulla via della virtù, rendendoli così (usando un gioco di parole) εὐ-δαίμονες («felici»)<sup>50</sup>. Sebbene non possieda una vera e propria consistenza ontologica (riferendosi a Socrate, Platone usa il termine δαιμόνιον soprattutto come aggettivo di φωνή<sup>51</sup> o σημείον<sup>52</sup>), il demone socratico, come una voce interiore, suggerisce alla parte razionale dell'anima del filosofo come tendere alla sapienza, dissuadendolo da quanto possa distoglierlo da essa<sup>53</sup> o inducendolo a compiere azioni a essa conformi.<sup>54</sup> La con-

<sup>48</sup> PLUTARCO, *Gen. Socr.* 590c-592e.

<sup>49</sup> Cf. ESIODO, *Op.* 109-142. Sulla demonologia esiodea cf. F.W. BRENK, «I veri demoni greci “nella nebbia ammantellati”? Esiodo e Plutarco», in E. CORSINI – E. COSTA (edd.), *L'autunno del diavolo. “Diabolos, Dialogos, Daimon”*: convegno di Torino 17/21 ottobre 1988, 2 voll., Bompiani, Milano 1990, I, 23-26.

<sup>50</sup> Una sintesi della dottrina pitagorica si trova in DIOGENE LAERZIO, *Vit. phil.* 8,31s. Sulla demonologia pitagorica cf. M. DETIENNE, «Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme», *RHR* 78(1959), 17-32; S.S. JENSEN, *Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Munksgaard, Copenhagen 1966.

<sup>51</sup> PLATONE, *Apol.* 31d.40a; *Phaedr.* 242c.

<sup>52</sup> PLATONE, *Phaedr.* 242b; *Euthyd.* 272e; *Resp.* 6,496c. In *Apol.* 40c.41d, anche senza l'aggettivo δαιμόνιον, σημείον denota il demone socratico. Tuttavia, in altre testimonianze il demone socratico acquista tratti più vicini a quelli di un dio personale: SENOFONTE, *Mem.* 1,1,2.4; 1,4,10; 4,3,15; *Apol.* 4,6; APULEIO, *De deo Socr.* 17,156s; 18,162.

<sup>53</sup> PLATONE, *Apol.* 31d.40a; *Theaet.* 151a; *Phaedr.* 242b-c; *Alc. maj.* 103a-b; *Euthyd.* 272e.

<sup>54</sup> SENOFONTE, *Mem.* 1,1,4; 4,8,1. Sul demone socratico cf. G. CAMBIANO, «*Daimonion* e *diabolé* nel ritratto platonico di Socrate», in CORSINI – COSTA (edd.), *L'autunno del diavolo*, 15-22; M. JOYAL, «*To Daimonion* and the Socratic Problem», in P. DESTREE

dizione intermedia dei demoni è il cuore anche della demonologia platonica, come suggerito dal celebre passo di *Symp.* 202b-203a, spesso ritenuto il testo di riferimento del pensiero demonologico antico.<sup>55</sup> Così la sacerdotessa Diotima di Mantinea definisce Eros: «Un gran demone, o Socrate: infatti, tutto ciò che è demoniaco è intermedio fra dio e mortale»; egli «ha il potere d'interpretare e di portare agli dèi le cose provenienti dagli uomini e agli uomini le cose provenienti dagli dèi: da parte degli uomini le preghiere e i sacrifici, da parte degli dèi i comandi e le ricompense dei sacrifici». In questa prospettiva, Platone ritiene che i demoni possiedano una potenza superiore a quella umana, siano esenti da menzogna (come gli dèi), vegliano sulle sorti degli uomini e abbiano diritto a ricevere un culto pubblico.<sup>56</sup> In tal senso, essi sono allora identificati come figli degli dèi, al pari degli eroi,<sup>57</sup> e la loro qualità morale è positiva, come quella delle divinità.<sup>58</sup> La funzione mediatrice dei demoni è ribadita nel medio-platonismo, dove «la formulazione di una demonologia particolarmente sviluppata e articolata aveva lo scopo, più o meno esplicitamente moderato, di mediare l'enorme spazio che la tendenza al trascendente lasciava tra la divinità somma e l'uomo: quanto più la filosofia (o comunque la cultura) dell'età imperiale allontanavano la divinità dall'uomo, tanto più l'uomo sentiva la necessità di colmare, almeno in parte, questo iato, ricorrendo a una serie di divinità intermedie».<sup>59</sup> In *Def. orac.* 416e-f; 418c-d; 435a Plutarco ritiene i demoni necessari per l'interazione fra dèi e uomini e attribuisce ai demoni ogni rivelazione oracolare, mentre in *Stoic. rep.* 1051d essi sono rapportati agli dèi come i governatori di una provincia al proprio sovrano. Circa la loro qualità morale, se nel giovanile *De superstitione* Plutarco non ammette l'esistenza di demoni malvagi e considera come

---

– N.D. SMITH (edd.), *Socrates' Divine Sign. Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*, Academic Printing and Publishing, Edmonton 2005, 97-112.

<sup>55</sup> COSÌ JENSEN, *Dualism and Demonology*, 60; G. SANDY, *The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Brill, Leiden 1997, 198; F. RENAUD, «Socrates' Divine Sign: From the Alcibiades to Olympiodorus», in M. JOHNSON – H. TARRANT (edd.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, Bloomsbury, London 2012, 194.

<sup>56</sup> PLATONE, *Crat.* 398c; *Phaedr.* 246e; *Resp.* 2,382e; 4,427b; 5,469a; *Leg.* 5,738b-d.740b; 7,801e.804a; 8,828b.848d; 10,906a. Sulla demonologia platonica cf. A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (PhAnt 128), Brill, Leiden-Boston (MA) 2012.

<sup>57</sup> Per la figliolanza divina dei demoni cf. PLATONE, *Tim.* 40d.

<sup>58</sup> PLATONE, *Resp.* 2,379b.382e; 3,391e; *Leg.* 10,887b.906a-b.

<sup>59</sup> C. MORESCHINI, «Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio», *Aug.* 29(1989), 270.

superstizione l'attribuzione dei mali a dèi o demoni (165b; 168c), in opere successive egli fa riferimento a mali provocati da demoni,<sup>60</sup> che egli ritiene soggetti alle passioni (*Def. orac.* 416c) e persino alla morte (*Def. orac.* 419b-f).<sup>61</sup> Anche nel pensiero di un altro medio-platonico, lo scrittore latino Apuleio, è riaffermata la natura intermedia dei demoni, da lui definiti *medioximi*, *mediae potestates* o *mediae naturae*, secondo i principi *nullus deus miscetur hominibus*<sup>62</sup> e *nullus [...] deus humanis rebus interuenit*.<sup>63</sup> essi

sono del genere degli esseri viventi, dotati di ragione secondo la loro predisposizione, con un'anima che può sentire passioni, con un corpo d'aria, eterni nel tempo. Di queste cinque caratteristiche che ho menzionato, le prime tre sono le stesse in noi (uomini), la quarta è tipica dei demoni, l'ultima essi l'hanno in comune con gli dèi immortali; ma da questi si differenziano per la loro capacità di soffrire ed emozionarsi (13,148).<sup>64</sup>

Infine, anche gli stoici sostengono la posizione intermedia dei demoni nel cosmo. Essi sono considerati come strumenti del logos divino razionale che permea l'universo, anche quando provocano mali, poiché non c'è nulla che possa prescindere dal governo provvidenziale del cosmo.<sup>65</sup>

A causa della diffusione di queste filosofie nell'ambiente culturale antico, si può ipotizzare che simili idee demonologiche abbiano influenzato anche le diffuse credenze in demoni e spiriti, circolanti nell'immaginario popolare. Sono evidenti le differenze tra questa ca-

<sup>60</sup> Per esempio in PLUTARCO, *Thes.* 15,1; *Per.* 34,4; *Dion* 2,2-4; *Alc.* 33,2; *Cor.* 13,2; *Sept. sap. conv.* 153a; *Mulier. virt.* 249c; *Def. orac.* 417d. Talora, con δαίμων Plutarco denota addirittura un principio negativo: PLUTARCO, *An. procr.* 1026b; *Lat. viv.* 1130a.

<sup>61</sup> Prima di Plutarco, l'esistenza di demoni malvagi era stata sostenuta solo da Empedocle, secondo cui ogni uomo, alla nascita, riceve due demoni, uno buono e l'altro malvagio (PLUTARCO, *Tranq. an.* 474b), e dal platonico Senocrate, che in questo si discosta dal suo maestro (PLUTARCO, *Is. Os.* 360e; *Def. orac.* 419a). Per la demonologia plutarca cf. F.E. BRENN, «A Most Strange Doctrine». Daimon in Plutarch», *CJ(L)* 69(1973), 1-11; Y. VERNIÈRE, «Nature et fonction des démons chez Plutarque», in J. RIES – H. LIMET (edd.), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1989, 241-251; TIMOTIN, *La démonologie platonicienne*, 164-201.

<sup>62</sup> APULEIO, *De deo Socr.* 4,128.

<sup>63</sup> APULEIO, *De deo Socr.* 5,130.

<sup>64</sup> Per la demonologia apuleiana cf. H. CANKI, «Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian)», in LANGE – LICHTENBERGER – DIETHARD RÖMHELD (edd.) *Dämonen – Demons*, 447-451; TIMOTIN, *La démonologie platonicienne*, 112-120.201-208; WEKENMANN, *Die Dämonen bei Augustinus und die antike Dämonologie*, 76-110.

<sup>65</sup> Per la demonologia stoica cf. M. SISTI, «La demonologia di Cleante e Crisippo», *RFNS* 110(2018), 511-528.

ratterizzazione dei demoni e quella che emerge dai testi del Nuovo Testamento. Qui i demoni non sono mai connotati come spiriti o anime dei morti.<sup>66</sup> In secondo luogo, pur mostrando tratti soprannaturali (come la conoscenza dell'identità di Gesù), essi non svolgono mai una funzione mediatrice tra Dio e gli esseri umani. Piuttosto, nel Nuovo Testamento, scopo principale di Satana e dei suoi epigoni è allontanare l'uomo da Dio. Nei vangeli i demoni sono presentati in opposizione costante a Gesù e alla sua predicazione sul regno. In tal senso, la caratterizzazione neotestamentaria dei demoni è univocamente negativa, a differenza della demonologia greco-romana, dove i demoni sono spesso dispensatori di benefici e, anche quando sono responsabili di sventure e mali, fungono da strumenti della giustizia divina.<sup>67</sup> Differente, infine, è la modalità d'azione dei demoni. Nell'immaginario greco-romano essi intervengono dall'esterno dell'uomo e, nel caso di un δαίμων interiore, la sua azione s'esercita sulla componente razionale dell'uomo. Nei vangeli, invece, i demoni possiedono gli uomini e li alienano dalla condizione umana, provocando in loro comportamenti irrazionali (Mc 5,3-5). Queste divergenze possono essere sussunte in una differente visione globale del cosmo: mentre la riflessione filosofica greco-romana tende a una concezione unificante dell'universo, i racconti di esorcismo nel Nuovo Testamento prospettano un mondo in cui Dio e demoni sono radicalmente contrapposti. Ci si può allora chiedere: da dove proviene tale visione? E quale demonologia è da considerare lo sfondo più opportuno per i racconti evangelici di esorcismo?

### *La demonologia giudaico-apocalittica e il sorgere di una demonologia sincretica*

Più coerente con la caratterizzazione dei demoni nei vangeli è il *background* religioso giudaico. Nella LXX il termine δαιμόνιον denota spesso gli idoli delle nazioni, a cui si rende culto invano e che sono con-

<sup>66</sup> Non si condivide la posizione di G. BOLT, «Jesus, the Daimons and the Dead», in C.A. EVANS – A.Z. WRIGHT (edd.), *Gods, Spirits, and the Worship in the Greco-Roman World and Early Christianity*, T&T Clark, London 2022, 39-59, che ipotizza un legame tra questa concezione greco-romana e quella del Nuovo Testamento.

<sup>67</sup> Nel Nuovo Testamento il termine δαιμόνιον ha sempre connotazione negativa, ad eccezione di At 17,18, dove l'espressione ξένα δαιμόνια ha significato neutro («demoni stranieri»). L'espressione va compresa tenendo conto del suo locutore, che qui sono i filosofi stoici ed epicurei che discutono con Paolo nell'Areopago ad Atene. Luca impiega il termine secondo il punto di vista dei locutori.

trapposti al Dio d'Israele.<sup>68</sup> Le restanti ricorrenze si trovano nel libro di Tobia, dove esso è riferito al demone Asmodeo (Tb 3,8.17; 6,8.15-17; 8,3), che tormenta Sara e viene allontanato da Tobia, con l'aiuto dell'angelo Raffaele, grazie all'odore provocato dalla combustione del cuore e del fegato di un pesce (Tb 6,1-9; 8,2-3).<sup>69</sup> Ma un forte impulso allo sviluppo della demonologia giudaica è dato dalla letteratura apocalittica, soprattutto dal *Libro dei Vigilanti* (in particolare, 1 En 6-19) e da *Giubilei*. Questi testi associano l'origine del male ai Vigilanti. Questi erano angeli che, in origine preposti da Dio a vegliare sulla terra, si erano lasciati trascinare dalla passione per le donne, generando con loro figli (i giganti di Gen 6,1-3), i cui spiriti, anche dopo il diluvio, avevano continuato a provocare mali sulla terra. A questi angeli decaduti era dovuta l'introduzione di pratiche malvagie, come il culto idolatrico, la magia, l'astrologia e l'uso delle armi. Nella visione apocalittica della storia, il tempo presente era dominato da questi demoni, governati da un capo (Satana, Mastema o Semeyaza), e a questo eone malvagio avrebbe posto fine l'intervento salvifico di Dio, che avrebbe sconfitto le potenze malvagie, inaugurando un'era nuova, dove i giusti avrebbero ricevuto la ricompensa per la loro perseveranza nelle tribolazioni.<sup>70</sup> Decisiva per la formazione di una demonologia così negativa e dualista, non a caso sviluppata nei testi postesilici, fu l'influenza delle culture del Vicino Oriente antico, specie lo zoroastrismo persiano, caratterizzato da un forte dualismo.<sup>71</sup> Forte fu l'influsso della visione apocalittica

<sup>68</sup> Dt 32,17; Sal 95,5; 105,37; Is 65,3; Bar 4,7; *Odes. Sol.* 2,17. Dello stesso tenore è l'unica occorrenza di δαίμων (Is 65,11).

<sup>69</sup> Sui demoni nella LXX cf. A. ANGELINI, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de «démon» dans la Septante et dans la Bible hébraïque* (JSJ.S 197), Brill, Leiden-Boston (MA) 2021.

<sup>70</sup> Is 24,22-23; 1 En 69,27s; *T. Levi* 18,11s; *T. Jud.* 25,3; *T. Dan* 5,10s; *As. Mos.* 10; 1QS 4,18-23. Sulla demonologia apocalittica in 1 Enoc e *Giubilei* cf. TRUNK, *Der messianische Heiler*, 244-257; L.T. STUCKENBRUCK, «Jesus' Apocalyptic Worldview and His Exorcistic Ministry», in G.S. OEGEMA – J.H. CHARLESWORTH (edd.), *The Pseudepigrapha and Christian Origins. Essays from the Studiorum Novi Testamenti Societas*, T&T Clark, New York 2008, 80-83; R.E. STOKES, *The Satan. How God's Executioner Became the Enemy*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2019, 61-119; A. YOSHIKO REED, *Demons, Angels, and Writing in Ancient Judaism*, University Press, Cambridge 2020, 198-246.271-308.

<sup>71</sup> Lo stesso nome Asmodeo deriva dal persiano *Aeshma Daeva*, nome di una divinità malvagia. L'influenza del Vicino Oriente, in particolare dello zoroastrismo persiano, è un dato riconosciuto: ROUSSEAU, «Jesus, an Exorcist of a Kind», 130; G.J. RILEY, «Demon», in K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P. VAN DER HORST (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 2<sup>a</sup>1999, 238; KEENER, *Miracles*, 773; I. FRÖHLICH, «Demons and Illness in Second Temple Judaism. Theory and Practice», in

sull'immaginario giudaico nei secoli precedenti al Nuovo Testamento; gli esorcismi di Gesù, connotati come segni dell'irruzione del regno di Dio e della fine del dominio demoniaco sul mondo (Mc 3,26), ne sono una prova evidente. Mai identificati con anime umane o spiriti dei morti, i demoni evangelici sono esseri malvagi e opposti a Dio, da cui cercano di separare gli uomini, e sono gerarchicamente organizzati sotto il governo di Satana.

Una demonologia simile è radicalmente differente da quella greco-romana sopra abbozzata. Ha ragione A. Angelini quando conclude: «Toute tentative d'appliquer la notion grecque de δαίμων au contexte levantin est inévitablement vouée à l'échec: il s'agit de deux contextes historiques, religieux et culturels trop différents pour pouvoir être superposés».<sup>72</sup> Ma questa differenza non esclude la possibilità di fenomeni sincretici. D'altronde, l'osmosi tra mondo greco e giudaico in epoca neotestamentaria è un dato acquisito nella ricerca. Qui ci si limita a confermarlo per la demonologia. Esso spiega la comparsa di racconti di esorcismo veri e propri nella letteratura greca e la diffusione della concezione di demoni malvagi (Plutarco) solo in età imperiale, quando la commistione tra cultura greco-romana e giudaico-orientale andò compendosi. A tal proposito, i testi sopra richiamati sono rivelativi. Gli esorcismi descritti da Flavio Giuseppe sono operati da un suo connazionale giudeo;<sup>73</sup> allo stesso tempo, lo storico definisce i demoni come spiriti di uomini malvagi,<sup>74</sup> secondo la tipica concezione greca. Pur essendo autori di cultura greca, Luciano e Filostrato riportano i casi di un esorcista siriano, proveniente dalla Palestina, e di Apollonio di Tiana, che afferiscono alla medesima area geografico-culturale del Vicino Oriente. Ancor più evidente è il caso dei papiri magici, dove i riferimenti a nomi divini e personaggi religiosi giudaici furono accostati a quelli di altre tradizioni religiose.<sup>75</sup> Prova inconfutabile di questo sincretismo demonologico è un autore coevo al Nuovo Testamento:

---

S. BHAYRO – C. RIDER (edd.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Brill, Leiden 2017, 83; YOSHIKO REED, *Demons, Angels and Writing in Ancient Judaism*, 5s.

<sup>72</sup> ANGELINI, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante*, 23.

<sup>73</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* 8,45-49.

<sup>74</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *B.J.* 7,185.

<sup>75</sup> CONTRO BLACKBURN, *Aner*, 230, che propone di non inquadrare questi papiri nella cultura greca, si è più propensi a parlare di testi sincretisti: così VAN DER HORST, «Papyrus», 182-183; G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, University Press, Cambridge 2008, 196-197; WITMER, *Jesus, the Galilean Exorcist*, 49.

Filone d’Alessandria. Giudeo di nascita, egli riprende le idee demonologiche medio-platoniche:

Ci sono altre (anime) di purità ed eccellenza perfette, che hanno ricevuto un temperamento più alto e divino, che non hanno mai avvertito alcuna cupidigia per le cose della terra, ma sono viceré del Re dell’universo, orecchie e occhi (per così dire) del gran re, che ha in mano e ascolta tutte le cose. Queste sono chiamate demoni dagli altri filosofi, ma il racconto sacro è solito chiamarli angeli o messaggeri, utilizzando un titolo più adatto, perché essi comunicano i messaggi del Padre ai suoi figli e riportano le necessità dei figli al Padre.<sup>76</sup>

Le ultime righe di questo testo riecheggiano la definizione platonica dei demoni contenuta nel *Simposio* e l’accenno plutarco ai demoni come governatori degli dèi sovrani; inoltre, egli sostiene che i demoni siano anime, elemento tipico del pensiero greco. Al contempo, Filone identifica i demoni greco-romani con gli angeli della tradizione biblica.<sup>77</sup> In un altro passo, egli riprende la tradizione apocalittica degli angeli decaduti, ma fondendola con la concezione demonologica platonica.<sup>78</sup> Attratti dalle passioni terrene, alcuni demoni sono decaduti nei corpi e da essi potranno uscire, sfuggendo al ciclo delle nascite e tornando alla loro condizione angelica, con la pratica della filosofia. Oltre ad ammettere una “redenzione” per questi demoni (impensabile per l’apocalittica giudaica), Filone non li definisce mai malvagi: come per il pensiero platonico, questa sarebbe infatti una contraddizione in termini.<sup>79</sup> La demonologia di Filone è la prova inconfutabile di questa osmosi tra concezioni greca e giudaica.

La commistione fra demonologia greco-romana e giudaica trovò riflesso anche nelle pratiche esorcistiche giudaiche, su cui non abbiamo fonti prima del I sec. d.C. La liberazione di Sara dal demone Asmodeo non è un esorcismo, né lo sono le liberazioni da spiriti che provocano malattie nell’*Apocrifo di Genesi* (1QGenAp 20,16-24) o nella *Pregghiera di Nabonedo* (4QPrNab). Invece, nel Nuovo Testamento troviamo almeno tre riferimenti a esorcisti giudei e al loro modo di scacciare i demoni. In Mc 3,22//Mt 9,34; 12,24//Lc 11,15 le autorità giudaiche accusano Gesù di adoperare la forza o il nome di Beelzebul per svol-

<sup>76</sup> FILONE, *Somn.* 1,140s.

<sup>77</sup> FILONE, *Gig.* 6.16.

<sup>78</sup> FILONE, *Gig.* 17.

<sup>79</sup> FILONE, *Somn.* 1,148s. Per una sintesi della demonologia di Filone, cf. BRENK, «In the Light of the Moon», 2098-2107.

gere la sua attività esorcistica. Tale accusa suppone la loro credenza secondo cui, per un esorcista, sia necessario servirsi di una potenza superiore per scacciare i demoni. La risposta di Gesù in Mt 12,27//Lc 11,19, in cui egli interroga i suoi avversari sulla potenza a cui ricorrono i loro figli per compiere esorcismi, fa pensare che lo stesso Gesù fosse a conoscenza di questa prassi, molto simile a quella attestata nei testi (magici) di ambiente ellenistico. In Mc 9,38//Lc 9,49, un anonimo personaggio scaccia i demoni «nel nome» di Gesù, cioè evocandone la potenza. Ancor più evidente questo dato appare in At 19,13, dove Luca narra di alcuni esorcisti giudei a Efeso, che tentano di scacciare spiriti cattivi usando una formula di scongiuro per attingere alla potenza di Gesù (ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν). La consonanza con la prassi magica è probabilmente il motivo per cui non si trovano molte testimonianze di cacciate di demoni nel mondo giudaico. Come richiamato sopra, Flavio Giuseppe si premura di connotare la prassi esorcistica come attività medica e la successiva avversione delle fonti rabbiniche a incantesimi e amuleti sembra confermare questo dato.<sup>80</sup>

La diffusione di una simile prassi nel mondo giudaico fa emergere ancor di più l'originalità degli esorcismi di Gesù, che nei vangeli ha sempre in sé il potere e l'autorità di comandare agli spiriti impuri (cf. Mc 1,27//Lc 4,36), senza ricorrere a formule o tecniche per attingere a una potenza divina.

## Conclusioni

In conclusione, quando ci si chiede se la letteratura e l'ambiente greco-romani possano essere considerati un *background* fecondo per comprendere i racconti evangelici di esorcismo, si deve osservare che tale confronto è utile soprattutto a rimarcare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù rispetto alla concezione demonologica classica ed ellenistica. Gli stessi testi greci, di solito presi come termine di paragone, risentono di influenze orientali (e giudaiche) che confermano che la presenza demoniaca nei vangeli va interpretata più alla luce della concezione apocalittica giudaica. Con quest'affermazione, non s'intende interpretare le demonologie greco-romana e giudaica come due compartimenti stagni. Piuttosto, esse furono in reciproca comunicazione non solo a livello teorico, ma anche nelle prassi esorcistiche, dove l'uso

<sup>80</sup> *mSanh.* 10,1; *ySotah* 1,4; *yŠabb.* 6,2; *y'Abod. Zar.* 2,2; *bBer.* 5b; 34b; *bŠabb.* 108b.

di tecniche e formule magiche rivela il contributo di una cultura popolare che, seppur declinata in forme diverse, pervase l'intera area mediterranea nel mondo antico.

FRANCESCO FILANNINO  
Pontificia Università Lateranense – Roma  
filafra88@gmail.com

### Parole chiave

Demonologia – Esorcismi – Contesto greco-romano – Papiri magici greci

### Keywords

Demonology – Exorcisms – Greco-Roman context – Greek Magical Papyri

### Sommario

Nella storia della ricerca si è posta particolare attenzione alla *background* greco-romano dei racconti di esorcismo nei vangeli sinottici. Dopo un breve *status quaestionis*, l'articolo analizza i racconti di esorcismo e i rituali esorcistici attestati in alcuni autori di età imperiale (Flavio Giuseppe, Luciano di Samosata, Flavio Filostrato) e nei papiri magici greci e ne mette in luce analogie e differenze rispetto ai racconti evangelici. La ragione di queste divergenze è da ricercare nella diversa concezione demonologica, diffusa nella cultura classica ed ellenistica. Piuttosto, l'attività esorcistica di Gesù va interpretata alla luce della demonologia giudaica, attestata soprattutto nella letteratura apocalittica, che in età imperiale influenzò la visione demonologica greco-romana. Il confronto proposto permette di evidenziare l'originalità della prassi esorcistica di Gesù, nella quale trova evidente espressione l'irruzione del regno di Dio.

### Summary

In the history of research, particular attention has been paid to the Greco-Roman background of exorcism narratives in the Synoptic gospels. After a brief *status quaestionis*, the article reviews the exorcism narratives and rituals attested in some authors from the imperial age (Flavius Josephus, Lucian of Samosata, Flavius Philostratus) and in the Greek magical papyri, and shows their similarities and differences compared to the Gospel accounts. The divergences are due to the different demonological conceptions in the classical and Hellenistic culture. Rather, Jesus' exorcistic activity should be interpreted in the light of Jewish demonology, attested especially in apocalyptic literature, which in the imperial age influenced the Greco-Roman demonological vision. The comparison highlights the originality of Jesus' exorcism practice, in which the irruption of the kingdom of God finds clear expression.