

El ceremonial de la palabra imperativa: De los Evangelios al exorcismo cristiano

Luis GIL

Summary

As Gn 1ss and Jn 1ss assert, God's commands are immediately executed. With regard to his words Christ makes a statement (*verba mea non praeteribunt*, Mt 24,35, Mc 13,31, Lc 21,33) similar to Is 55,11. His commands are also accomplished at once. They are real commands, not exorcism (the term *ἐξορκισμός* is absent in NT, *ἐξορκιστής* only appears in Act 19,13). Christian exorcism begins when Jesus confers to the 12 apostles and 60 disciples the power of healing the sick and the power of expelling devils (Mt 10,1, Mc 6,7, Lc 9,1; 10,1.17). All of them act in Jesus Christ's name (Act 3,6; 4,10) by means of a name *ὑπὲρ πάντων ὀνομα* (Phil 2,9-10), with an initially simplified ceremonial which lacks the *ἀναγνώρισμός*, the most dramatic element of Christ's devils expulsions. Nevertheless, Christian exorcism acquired afterwards a greater complexity becoming increasingly alike to magical practices.

El Evangelio de Juan comienza diciendo: «En el principio existía la Palabra» (1,1) y un poco más adelante añade: «Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de lo que se ha hecho» (1,3). La palabra está en el origen mismo del universo como manifestación del poder y de la voluntad creadora de Dios. La palabra imperativa de Dios se realiza al punto de pronunciarse, como va mostrando sucesivamente el Génesis en el relato de la creación: «Y dijo Dios hágase la luz y se hizo la luz» (1,3). Pero, asimismo, la palabra de Dios mantiene el mundo con vida: es como y el agua y la nieve del cielo que fecunda la tierra. Palabra que sale de la boca de

Dios, como dice Isaías (55,11), no retorna a Él en vano. La hierba se seca, la flor se marchita, «pero la palabra de nuestro Dios permanece eternamente» (Is 40,8).

Una concepción semejante de la palabra de Dios ofrece Lucas en el pasaje de la anunciación (Lc 1,30-38). María expresa al divino mensajero sus dudas de poder concebir sin conocimiento de varón. El ángel, tras poner el ejemplo de Isabel encinta en su senectud, como portador de la palabra de Dios, replica: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα «no quedará sin δύναιμις (scil. ‘quedará sin efecto’, ‘quedará sin cumplirse’) toda palabra que venga de Dios», según creo que debe entenderse aquí el verbo¹ a la luz del pasaje de Isaías arriba citado, que transcribo aquí para comodidad del lector: «Así será la palabra que salga de mi boca, no volverá a mí vacía, sino que hará lo que quise» (Is 55,11). Pues bien, Jesús se expresa sobre sus palabras de manera análoga a Isaías 40,8 en un pasaje transmitido en muy parecidos términos por Mt 24,35, Mc 13,31 y Lc 21,33: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». La autoridad que emanaba de éstas dejaba atónita a la gente (cf. Lc 4,32).

Este preámbulo era necesario para encuadrar debidamente el tema. Las curaciones de Jesús en el Nuevo Testamento se operan, bien por contacto, bien por la palabra². El contacto se establece con un simple toque o roce (Mt 9,20, Lc 22,51), un asimiento (Mt 9,25, Mc 1,31), la imposición de la mano derecha (Mt 9,18) o de ambas manos (Mc 6,5; 8,23.25; cf. Act. 9,12.17; 28,8). Por el contacto parte de la δύναιμις de Cristo se transfiere al enfermo, mediante un proceso que, como enseña el caso de la hemorroísa (Mt 9,20-22, Mc 5,25-34, Lc 8,42-48), incluso puede desencadenarse involuntariamente, como si de la transmisión de un fluido eléctrico se tratara.

Por su parte, las curaciones por la palabra presentan dos modalidades de acuerdo con la índole de la dolencia tratada. Jesús puede dar una orden directa (acompañada o no de un contacto) cuya eficacia terapéutica recuerda la energía creadora de la palabra de Yavé en el capítulo primero del Génesis³. Así en las curaciones del ciego de Jericó (Lc 18,42: «Ve: tu fe te ha salvado»); del sordomudo de la Decápolis (Mc 7,34: «*Effetá*, esto es:

¹ Y no como vierte la Vulgata: *quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*, o como traducen Valverde-Alonso-Schökel, p. 189: «porque ante Dios no es imposible nada», como si el verbo tuviera el mismo valor impersonal que en Mt 17, 20.

² Cf. mi reciente trabajo de 1998, pp. 9-42.

³ El paralelismo es todavía mayor en los que la facultad de perdonar los pecados se asocia a la de curar dolencias humanamente incurables (Mt 9,2-7, Mc 2,5-10, Lc 5,20-23).

Ábrete»); del leproso de Galilea (Mt 8,3, Mc 1,41, Lc 5,13: «queda limpio»); del hombre de la mano seca (Mc 3,5, Lc 6,1: «extiende tu mano»); del paralítico de Cafarnaún (Mt 9,6, Mc 2,11, Lc 5,24: «Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa»); del paralítico de la piscina probática (Jn 5,8: «Levántate, toma tu camilla y anda»); de la mujer inclinada (Lc 13,12: «Mujer, estás desatada de tu enfermedad»). En dos ocasiones, la del siervo paralítico del centurión (Mt 8,13: «Vete, que te suceda como has creído», cf. Lc 7,1-10) y la del hijo del dignatario (Jn 4,50: «Vete, tu hijo vive»), la orden va implícita en la despedida.

Las enfermedades curadas de este modo son las producidas por causas naturales. Una excepción quizá represente la mujer inclinada, según indican la descripción de la dolencia (πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας, «que tenía un espíritu de enfermedad» Lc 13,11) y los términos en que se expresa Cristo («estás 'desatada' de tu enfermedad»), que parecen aludir al efecto de un καταδεσμός ('atadura') y a su 'desatamiento'. Para todas las afecciones de esta índole basta, como se ha visto, con una orden escueta. Algo diferente es la terapéutica seguida con los posesos por demonios⁴. La palabra imperativa procede aquí por más tortuosos derroteros, con la excepción de la mujer cananea que pide piedad diciendo: «Mi hija está mal, tiene demonios» (Mt 15,22). Admirado de su fe, Cristo la despide con un «Que te suceda, según quieres» (Mt 15,28; cf. la algo diferente versión de Mc 7,29), tal como hizo con el siervo del centurión y el hijo del dignatario.

Debe hacerse una salvedad también con los relatos resumidos de los evangelistas. Lucas (8,1-3), por ejemplo, no especifica cómo fue la curación de las pías mujeres que con los doce apóstoles seguían a Jesús, las cuales habían sido «curadas de espíritus malignos y de enfermedades». Entre

⁴ Demonios y espíritus son términos equivalentes. Junto a los 'espíritus malignos' (πνεύματα πονηρά, Lc 8,2), hay los 'espíritus de las enfermedades' (πνεύματα ἀσθενειῶν, Lc 13,11), un 'espíritu impuro' (πνεῦμα ἀκάθαρτον, Mc 1,23), llamado por Lucas (4,33) 'espíritu de demonio impuro' (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) y un ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα (Mc 9,25). Para la posesión demoníaca se emplean los verbos δαιμονίζεσθαι (Mt 4,24) y σεληνιάζεσθαι (Mt 17,15). En Lucas sobre todo es bien patente la equivalencia semántica entre πνεύματα y δαιμόνια (δαίμονες, salvo en Mt 8,31 no aparece en el NT). Con frecuencia substituye la expresión 'espíritu impuro' de Marcos por 'demonio' (σατ. δαιμόνιον) y emplea una sola vez «die eigentlich unmögliche Mischform 'Geist eines unreinen Dämon' (4,33)» citada arriba. Parecidos cambios pueden observarse entre Mateo y Marcos; cf. E. Schweizer, 1976, col. 692. Sobre el demonismo en Israel, cf. D. R. Hillers, 1971, cols. 1.521-1.526, L. I. Rabinowitz, 1971, cols. 1.526-1.528, J. Maier, 1976, cols. 579-585.

otras muchas, María Magdalena, «de la que habían salido siete demonios» (Lc 8,2)⁵, Juana, esposa de Cusa, produrador de Herodes, y Susana. Y un caso dudoso representa la curación de la suegra de Pedro, aquejada de un gran acceso de fiebre, que relatan de manera diferente los evangelistas. Mateo y Marcos hablan de un contacto, en su modalidad de toque o roce (Mt 8,15: «de tocó la mano») o de asimiento (Mc 1,31: «la levantó tomándola de la mano»). En cambio Lucas, que parece concebir la fiebre como un demonio que retenía a su víctima (4,38: «estaba retenida por una gran fiebre»), atribuye su curación a una modalidad de la palabra imperativa (4,39: «increpó a la fiebre y la soltó»). El verbo ἐπιτιμάω, aunque evoque las amenazas de las prácticas mágicas por sus connotaciones a la vez conminatorias y recriminatorias⁶, en realidad anticipa⁷ o compendia⁸, como en el pasaje que se está considerando, un proceso más amplio. Lucas efectivamente resume aquí (4,39), como un poco más abajo, los hechos.

Después de la curación de la suegra de Pedro, prosigue refiriendo, al ponerse el sol le trajeron a Cristo cuantos enfermos había en el lugar, y les iba curando de uno en uno imponiéndoles las manos (4,40). Y también, añade, «salían de muchos los demonios gritando y diciendo: “tú eres el Hijo de Dios”. Y los amenazaba y no les dejaba hablar, porque sabían que él era el Cristo» (4,41). Lucas sintetiza el complejo ceremonial de la ἐκβολή o expulsión demoníaca, que, como he puesto de relieve en otro lugar⁹, consta de tres momentos: el ἀναγνωρισμός o reconocimiento de Cristo por parte de los demonios (que, claro está, gesticulan, se mueven y

⁵ El mecanismo de las posesiones múltiples lo explica el propio Jesús en Mt 12, 43-45 (cf. Lc 11,24-26): «Cuando el espíritu inmundo sale del hombre, yerra por lugares secos buscando descanso, y no lo encuentra. ⁴⁴Entonces dice: “volveré a mi casa, de donde salí”; y al llegar la encuentra libre y barrida y ordenada. ⁴⁵Entonces va y toma consigo otros siete espíritus peores que él, entrando a vivir allí. Y el final de aquel hombre resulta peor que el principio».

⁶ La clásica versión de Cipriano de Valera emplea como equivalentes castellanos, según los distintos contextos, ‘reprender’, ‘mandar’, ‘reñir’, ‘increpar’, ‘conminar’, cf. Hugo M. Petter, 1976, p. 212, núm. 2.008.

⁷ Como en Mc 9,25 (ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ: Τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι. ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν, *Surde, et mute spiritus, ego praecipio tibi, exi ab eo: et amplius ne introeas in eum*), donde unido a λέγων anticipa a ἐπιτάσσω, ἔξελθε y μηκέτι εἰσέλθῃς.

⁸ Como en Mt 17,18: καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον.

⁹ L. Gil, 1998, pp. 31-34.

hablan a través del poseso), la ἐπιταγή u orden de abandonar a su víctima que Cristo les da y el ἔξοδος o salida definitiva de ésta.

La primera fase es de una gran teatralidad. Al ver de lejos a Jesús los espíritus impuros caen de rodillas (Mt 3,11: «caían de rodillas ante él»), vienen corriendo a prosternarse ante él (Mc 5,6: «corrió y se prosternó ante él») y a grandes voces (Mc 5,7: «gritando a grandes voces dice», Lc 4,40: «gritando y diciendo», Lc 4,33: «gritó con gran voz») proclaman su identidad, bien en una oración predicativa (Mc 3,11, Lc 4,40: «Tú eres el Hijo de Dios», Mc 1,24: «Sé quién eres: el Santo de Dios»), bien dirigiéndose a él en vocativo (Mc 5,6: «Jesús, Hijo de Dios Altísimo»). Los demonios entablan con Cristo una conversación que suele empezar con un Τί ἐμοί (o bien ἡμῖν Mc 1,24, Lc 4,31) καὶ σοί; «¿Qué hay entre tú y yo (o nosotros)?» (Mc 5,6, Lc 8,28), seguido de una pregunta: «¿Viniste a perdernos?» (Mc 1,24, Lc 4,34), «¿Viniste a atormentarnos antes de tiempo?» (Mt 8,29) y de una súplica: «Te conjuro por Dios: no me atormentes» (Mc 5,7, Lc 8,28). En una ocasión Cristo tiene hasta la gentileza de acceder a la imploración de los espíritus impuros. La 'legión' de ellos que se había instalado en el geraseno (Mc 5,1-20, los dos gerasenos según Mt 8,28) le ruega encarecidamente que no los expulsara de la región, sino que los enviara a una piara de cerdos que pacía por los alrededores para introducirse en ellos (Mc 5,10-13). Más escuetamente Mateo (8,31) refiere lo mismo de este modo: «Y los demonios le suplicaban diciendo: “Si nos expulsas, envíanos a la piara de los cerdos”».

Tras el ἀναγνωρισμός, Jesús ordena al demonio (o los demonios) salir del cuerpo de su víctima, con un escueto imperativo, como en la versión de Mateo (8,32) del episodio del endemoniado/s geraseno/s: Ὑπάγετε, ἴτε, «Íos», o de una manera más solemne, llamando por su nombre al causante de la posesión y empleando el verbo ἐπιτάσσω, que es el que se encuentra en las inscripciones paganas para indicar las órdenes de los dioses¹⁰. Así en Marcos (9,24): «Amenazó al espíritu inmundo diciéndole: “Espíritu mudo y sordo, sal de éste y no entres más en él”» (Mc 9,25). Tan sólo en una ocasión, una vez dada la ἐπιταγή, pregunta Cristo el nombre del demonio como si de repente le hubiera asaltado la curiosidad de conocerlo. En el episodio del endemoniado geraseno Marcos (5,8-9) refiere: «Le dijo: “sal espíritu inmundo”, y le preguntó diciendo. “¿Cuál es tu nombre?”. Y le respondió: “Legión es mi nombre, porque somos muchos”». Se trata de un hábil recurso para

¹⁰ Son muy numerosas las inscripciones votivas κατ' ἐπιταγήν (en latin *ex monitu*) alusivas a una orden de la divinidad recibida en sueños.

hacer verosímil la precipitación al mar de los cerca de dos millares de cerdos en los que se introdujeron los demonios expulsados del geraseno.

Como todas estas curaciones de endemoniados solían hacerse ante una gran concurrencia de la gente, la *ἐπιτογή* iba habitualmente acompañada de una conminación por parte de Jesús al espíritu impuro a que guardara silencio, aunque algo tarde, en verdad, después de haberse proclamado a voces el *anagnorismós*. Y así le dice al poseso de la sinagoga de Cafarnaún que en él había reconocido al 'Santo de Dios': «Cierra la boca y sal de éste» (Mc 1,25). La razón de este proceder la depara Lucas (4,41): «Y amenazándoles no les dejaba hablar, porque sabían que él era el Cristo». Se trataba en suma de guardar el secreto mesiánico. Jesús procede con los demonios de la misma manera que con Pedro cuando, al responder éste a su pregunta «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» con un rotundo: «Tú eres el Cristo», le exige no hablar de ello con nadie (Mc 8,29).

La salida del demonio siempre se produce precipitadamente, con estrépito y grandes voces. Así, la del introducido en el poseso de la sinagoga de Cafarnaún: «Y tras haberle sacudido y proferido un gran grito el espíritu impuro, salió de él» (Mc 1,26), que relata Lucas (4,35) de manera algo diferente: «Y derribándole en medio de ellos el demonio, salió de él sin causarle ningún daño». Puede también la *ἐκβολή* dar origen a un nuevo portento como en el caso del endemoniado geraseno. Los demonios se introducen en los cerdos y se precipitan al mar (Mt 8,32, Mc 5,13, Lc 8,33). Después de la expulsión, el poseso cae al suelo entre convulsiones o queda como muerto. Así le ocurre al muchacho curado del espíritu mudo y sordo. Al salir éste de su cuerpo: «quedó como un cadáver, de suerte que los más decían que había muerto. ²⁷Pero Jesús tomándole de la mano le levantó, y él se puso en pie» (Mc 9,26-27). En Lucas 4,41 parece que el *anagnorismós* se efectúa en el momento de la salida y no en la fase inicial de la ceremonia («salían también demonios de muchos gritando y diciendo: "Tú eres el Hijo de Dios"»), pero, como ya se ha advertido, esta aparente anomalía se debe a la manera sintética de relatar los hechos.

Para entender el enorme impacto propagandístico que los textos anteriores producirían en el judaísmo contemporáneo, conviene conocer lo que pensaban los rabinos sobre cómo sería el estado de cosas en el mundo con el advenimiento del Mesías¹¹. Como se deduce del testimonio de los

¹¹ Por el Mesías (lit. el 'Ungido') se entendía generalmente un personaje de estirpe real que traería la salvación y el final de los tiempos. Era «der 'eschatologische Heilskönig'»; cf. Günter Stemberger, 1992, p. 618.

apócrifos y pseudépígrafos del Antiguo Testamento, de los comentarios hebreos de las Escrituras y de los textos del Mar Muerto¹² (1QH III,18; 1QM I,5, 4 QM I,7-8, etc.¹³), se creía que el poder de los demonios sería entonces destruido y que la aflicción desaparecería de la tierra. Para no salirme de la literatura intertestamentaria, voy a examinar algunos de los textos reunidos por H. L. Strack-P. Billerbeck.

En la primera parte de la *Asunción de Moisés*, una obra escrita en hebreo entre el 7 y el 29 d. C., se describe así la era mesiánica:

Entonces aparecerá Su reino a través de toda Su creación,
Y entonces Satán ya no existirá más
Y la aflicción se marchará con él¹⁴.

En el *Testamento de los XII patriarcas*, escrito en griego por un judío ortodoxo que vivía en Alejandría en la primera mitad del siglo primero, se pueden encontrar asertos del mismo tenor. En la *Διαθήκη Λευί*, 18,12, se lee¹⁵:

Y Beliar¹⁶ será encadenado por Él
y dará potestad a sus hijos para pisotear
los espíritus malignos.

¹² La expectación de un Mesías se deja sentir por primera vez con fuerza en los Salmos de Salomón y en los textos de Qumrán (siglo I a. C.). Pero en éstos no hay una concepción unitaria de su figura. Junto a un Mesías sacerdote aparece también un Mesías rey, cf. G. Stemberger, 1992, pp. 622 y ss.

¹³ 1 QH III,18: «Und es werden verschlossen die Tore der Grube hinter der Unheilschwangeren und die ewigen Riegel hinter allen Geistern des Wahns» (trad. E. Lohse, 1986, p. 121); 1 QM I,5: «Das] ist die Zeit der Herrschaft für alle Männer seines Loses, aber ewige Vernichtung für das ganze Los Belials» (*ibid.*, p. 181); 1 QM I,5: «Se]guirá un tiempo de salvación para el pueblo de Dios y un período de dominio para los hombres de su lote, y de destrucción eterna para todo el lote de Belial» (trad. de F. García Martínez, 1993, p. 145); 4 QM I,7-8: «Y en el séptimo lote la gran mano de Dios someterá a Belial y a todos los ángeles de su dominio y a to[dos los hombres] ⁸ [de su lote» (*ibid.*, p. 173).

¹⁴ Cf. R. H. Charles (ed.), II, 1966⁴, p. 421.

¹⁵ Edición de R. H. Charles, 1966³, p. 64.

¹⁶ Beliar o Belial (hebreo *Belíyya'al*) es el nombre que dan los rollos del Mar Muerto al jefe de los demonios. Lo menciona Pablo en 2 Cor 6,15: *τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ. ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου; Quae autem conventio Christi ad Belial? Aut quae pars fideli cum infideli?*, cf. D. B. Hillers, 1971, p. 1526.

En la *Διαθήκη Ζαβουλόν*, 9 se afirma¹⁷:

Él redimirá todo cautiverio
de los hijos de los hombres por Beliar
y todo espíritu de error
será pisoteado

En *1 Henoc*, versión etiópica de un original griego del siglo II d. C., se describen de manera similar las consecuencias de la era mesiánica¹⁸:

Reyes poderosos que habitáis la tierra: habréis de ver a mi Elegido (= el Mesías), sentado en el trono de mi gloria, juzgar a Azazel¹⁹, a toda su compañía y toda su hueste en nombre del Señor de los Espíritus.

En el comentario a Lev 26,6 (*Dabo pacem in finibus vestris ... Auferam malas bestias*) la Siphra (Behuqqotay, pereg 2) informa²⁰:

Rabí Jehuda (ca. 150 d. C.) dijo: Él (Dios) los hará desaparecer (en los días del Mesías) del mundo. Rabí Simón (ca. 150) dijo: ¿Cuándo hay gloria para Dios? En el tiempo en que no haya en absoluto *mazziqim*, o en el tiempo en que haya *mazziqim*, pero no puedan hacer daño alguno²¹. De la misma manera se dice en Ps 92,1: «Un salmo, un canto en el día del Sábado» (*Psalmus cantici, in die sabbati*), es decir, en el día en que hace descansar a los *mazziqim*, para que no causen más daño.

En la *Piska* 36 de la *Pesiqtha Rabbathi* se comenta de Ps 36,10 (*Et in lumine tuo videbimus lumen*):

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁸ Traducción de F. Corriente-A. Piñero, en A. Díez Macho (*et alii*), 1984, IV, p. 78.

¹⁹ Demonio que habita en el desierto (hebreo *ʿAzazel*). Aparece en el ritual del día de la expiación (Lev 16,8.10.26). Aarón echa suertes sobre dos machos cabríos, y el que le toca a *ʿAzazel* se le presenta vivo al Señor y después se le suelta en el desierto. Los LXX y la Vulgata entendieron ese nombre como 'macho cabrío que se despide' (chivo expiatorio): *καὶ τὸν χίμαρον, ἐφ' ὃν ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὸν ὁ κληρὸς τοῦ ἀποπομπαίου ἀφήσει αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, caprum emisarium... et emittat eum in solitudinem*, cf. D. R. Hillers, 1971, col. 1.524. Para J. Maier, 1976, col. 584, tal vez sea un primitivo dios de la tormenta.

²⁰ Traducidos de la versión alemana de Strack-Bill., 1969, IV, 1, p. 527,1.

²¹ Normalmente los *mazziqim* son la misma cosa que los *shedim* 'demonios', pero en algunos textos como el *Zohar*, se reserva ese nombre para los espíritus de los hombres malvados después de muertos; cf. G. Sholem, 1971, col. 1.530.

¿Qué significa: en tu luz vemos la luz? ¿Qué luz es la que la comunidad de Israel busca como desde una atalaya? La luz del Mesías de la que está dicho: «Y vio Dios la luz que era buena» (Gn 1,14: *et visit Deus lucem, quod esset bona*). Este versículo prueba que el Santísimo, bendito sea, contempló al Mesías y a sus obras antes de que el mundo fuera creado, y ocultó entonces a Su Mesías debajo del trono de Su gloria hasta el tiempo de la generación en que habrá de aparecer.

Satán preguntó al Santísimo, bendito sea: Señor del universo, ¿para quién es la luz que está oculta debajo del trono de Tu gloria?

Dios replicó: Para El que te hará volver atrás y te cubrirá de vergüenza.

Satán dijo: Señor del universo, muéstramelo.

Dios replicó: Ven a verle.

Y cuando le vio, Satán se estremeció y cayó sobre su rostro y dijo: Ciertamente éste es el Mesías que a mí y a todos los príncipes de los ángeles de las naciones de la tierra nos precipitará en la gehena²².

A la luz de estos textos cobra pleno sentido el comportamiento de los demonios ante Cristo y las preguntas que le dirigen. Como el Satán de la *Pesiqtha Rabbathi* cuando vislumbra al Mesías oculto bajo el trono de la gloria de Dios, los espíritus malignos al ver a Jesús aproximarse le rinden el homenaje de su adoración, que los Evangelios expresan con los verbos *προσπίπτειν* (Mc 3,11) y *προσκυνεῖν* (Mc 5,6) y también reconocen a grandes voces su majestad, bien como el Hijo de Dios (Mc 3,11; 5,6, Lc 4,40), bien como el Santo de Dios (Mc 1,24), porque sabían que él era el Cristo (Lc 4,41), lo que era tanto como decir el Mesías (*cf.* Jn 1,42, 4,45)²³. La llegada del Mesías, como enseñan los textos anteriores, traería la destrucción de los demonios o al menos su encadenamiento o sumisión y con ello desaparecería el dolor en el mundo. Se comprende, pues, que le preguntasen a Cristo los espíritus impuros, como demonios que eran de rango inferior: *ἦλθες ἡμᾶς ἀπολέσαι*; «¿Has venido a destruirnos?» (Mc 1,24, Lc 4,34), o bien: *ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσει ἡμᾶς*, «¿Viniste aquí antes de tiempo para atormentarnos?» (Mt 8,29), y se comprende asimismo que con este temor le suplicasen *μή με βασανίσῃς*, «No me atormentes» (Mc 5,7, Lc 8,28).

Aunque el advenimiento del Cristo-Mesías debería, en buena lógica rabínica, haber supuesto la desaparición de los demonios, los Evangelios rela-

²² Traducimos de la versión del hebreo al inglés de W. G. Braude, 1968, p. 677 y ss., teniendo a la vista la alemana de Strack-Bill., 1969, II, comentario a Mc 1,24.

²³ En el Nuevo Testamento, centradas en Cristo, confluyen las diferentes concepciones del Mesías de la tradición judaica: la de la realeza davídica, la sacerdotal (sólo en la Carta a los Hebreos), la profética, y la apocalíptica del 'Hijo de Hombre'; *cf.* Günther Baumbach, 1992, pp. 630-632.

tan cómo convocó Jesús a los doce apóstoles y les dio potestad para expulsar a los espíritus impuros y curar toda dolencia y toda enfermedad (Mt 10,1, Mc 6,7, Lc 9,1). Y lo mismo hizo con los setenta y dos discípulos a quienes despachó de dos en dos a los lugares adonde pensaba ir (Lc 10,1) para que anunciaran la llegada del reino de Dios (Lc 10,9). A partir de ese momento unos y otros fueron ejerciendo esas funciones con éxito tan notorio que despertó el asombro de los setenta y dos discípulos (*cf.* Lc 10,17) y la emulación de los extraños. El hecho no pudo por menos de alarmar a los apóstoles. «“Maestro —dijo Juan un día—, vimos a uno que expulsaba demonios en tu nombre, que no es secuaz nuestro, y se lo impedimos”. Y Jesús le dijo: “No se lo impedáis. No hay nadie que haga un milagro en mi nombre y pueda pronto hablar mal de mí, pues quien no está contra nosotros, está con nosotros”» (Mc 9,38-40, Lc 9,49-50)²⁴. A partir de este momento, puede afirmarse que nace el exorcismo cristiano.

Pero una cosa es obrar por propia potestad y otra hacerlo con potestad delegada «en el nombre de Jesucristo» (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, *in nomine Iesu Christi*). La autoridad de Cristo asombraba a la gente, que lo tenía por un extático (*i. e.*, por un poseso) y a los escribas que decían: «tiene a Belcebú y con el jefe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22, Mt 12,24, Lc 11,14). La razón de su poder estribaba, no ya en que expulsara los espíritus malignos «con el dedo de Dios», como metafóricamente

²⁴ Apoyándose en este pasaje evangélico, G. Amorth, 1998, p. 181, asombrado de la eficacia con la que exorcizan los miembros de algunas confesiones protestantes, afirma: «Está claro que todos los que creen en Cristo, y no sólo los católicos, tienen el poder de expulsar a los demonios en su nombre. No debemos tener celos de ellos, sino mirar al Evangelio». Pero también es verdad que ya en época de Pablo los demonios habían aprendido a distinguir los verdaderos exorcistas en nombre de Cristo de los impostores, como refleja bien este sucedido durante su estancia en Éfeso. Viendo los éxitos terapéuticos de Pablo, «algunos de los exorcistas judíos ambulantes probaron a pronunciar el nombre del Señor Jesús sobre los que tenían espíritus malos, diciendo: “Os conjuro por el Jesús que anuncia Pablo”.¹⁴ Eran los siete hijos de un tal Skeva, gran sacerdote judío, los que hacían esto.¹⁵ Pero el espíritu malo les replicó: “A Jesús le conozco, y Pablo sé quien es, pero vosotros, ¿quiénes sois?”.¹⁶ Y se precipitó contra ellos el hombre poseído del espíritu malo, y venciendo a unos y otros, les maltrató tan fuerte que, desnudos y maltrechos, huyeron de esa casa.¹⁷ Esto se supo por todos los judíos y griegos que vivían en Éfeso, y les entró miedo a todos ellos y el nombre del Señor Jesús era engrandecido» (Hechos, 19,13-17, traducción de J. M. Valverde y L. Alonso Schökel, 1966, p. 417). Una vez asentadas las comunidades cristianas, la propaganda adoptaba formas nuevas que consolidaban la posición privilegiada del clero.

dice el propio Jesús en Lucas (11,20), sino «con el espíritu de Dios», como con mayor precisión se expresa en Mateo (12,28). De los discípulos no se podía decir lo mismo *stricto sensu*, ni era posible tampoco en su caso que se desarrollase la ceremonia de la expulsión demoníaca en los términos anteriormente descritos. De hecho fracasaban a veces, como les ocurrió con el muchacho poseso por el espíritu sordo y mudo, ante el que resultaron inútiles sus esfuerzos por sacárselo de sus adentros. «¿Por qué nosotros no pudimos expulsarlo?» le preguntaron a Cristo en privado y su respuesta fue: «Este género con nada puede salir, salvo con la oración y el ayuno» (Mc 9,29)²⁵.

Es sintomático que el término ἐξορκισμός no esté atestiguado en todo el Nuevo Testamento y que ἐξορκιστής en el sentido que actualmente tiene la palabra sólo aparezca en el pasaje de Hechos (19,13) citado arriba. en cambio, el verbo ἐξορκίζω ‘conjurar’ aparece en Mt 26,63, pero no en su actual sentido religioso, sino en el etimológico de ‘obligar a alguien por juramento’. El sumo sacerdote le interroga a Jesús en un tono solemnemente conminatorio: Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, «Te conjuro por Dios vivo a que nos digas si eres Cristo el Hijo de Dios». La razón de estas ausencias es que la palabra imperativa de Cristo surtía efectos inmediatos por su propia δύναμις, y por tanto sus curaciones milagrosas en los endemoniados no pueden en rigor calificarse de ‘exorcismos’²⁶. Por el contrario, la ἐξουσία delegada de sus discípulos debía reforzarse con medios que recuerdan los empleados por la magia (la fórmula coactiva, la sustancia mágica, los ὀνόματα βάρβαρα²⁷) y los rituales religiosos (la imposición de manos, la oración, las aspersiones).

El exorcista es el hombre que conjura los demonios ὄρκων δυνάμει. El ὄρκος es la fórmula del conjuro, conocida también como ἐπαιδιή (ἐπωδή), *carmen, incantatio, incantamentum*. Por ‘conjuro’ se entiende la sumi-

²⁵ Este pasaje atestigua la creencia judía de que los espíritus se introducían en el cuerpo con los alimentos y de ahí que fuera necesario el ayuno para curarse. De la perduración de la misma entre los cristianos ofrecen ejemplos J. H. Waszink (E. Stemplinger), 1954, cols. 184s.

²⁶ Discrepamos, pues, de Otto Böcher, 1982, pp. 748-750, que dedica un apartado a los ‘exorcismos’ de Jesús.

²⁷ No pueden en rigor considerarse como tales las ῥήσεις Ἑβραϊκαί de Mc 5,41 (Ταλιθά κούμ), Mc 7,34 (Ἐφφαθά) y Act 9,40 (Ταβιθά) cuya versión al griego se adjunta con lo cual dejan de ser incomprensibles, que es lo característico de los ‘nombres bárbaros’.

sión coactiva de demonios, espíritus, dioses o potencias semejantes a la voluntad del hombre que conoce y emplea los medios necesarios para lograr ese efecto: ὄρκοι, ἐπαδαί, εὐχαί, combinaciones ininteligibles de vocales y consonantes (βαρβαρικαί ῥήσεις, Ἐφέσια γράμματα); y por exorcismo, el empleo de conjuros apotropaicos frente a fuerzas personales, espíritus malignos y demonios²⁸. Por exorcismo cristiano, a su vez, generalmente se entiende, como señala Podhradsky²⁹, «la orden dada al demonio de abandonar o de apartarse de un hombre o de una cosa en el nombre de Dios e invocando a Cristo». De forma muy parecida, Agustín explica el verbo *exorcizare* como *per divina eum* (a saber, *spiritum immundum*) *adiurando expellere*, «expulsar al espíritu inmundo conjurándole con palabras divinas» (*Beat. vit.* 3,18).

El exorcismo cristiano ofrece una vertiente terapéutica y otra religiosa. En la base de una y otra está la fe, el firme convencimiento en el aserto de Cristo de que «todo es posible para el que cree» (Mc 9,23)³⁰. Los discípulos inmediatos de Jesús curaban enfermos y posesos con los procedimientos empleados por el maestro, aunque con importantes diferencias. La primera es que operan, como dice Pablo (Phil 2,9-10), con una fórmula irresistible, «el nombre por encima de todo nombre» que quiso Dios conceder a Jesús, para que ante él «se doblara la rodilla de los seres celestes, terrestres e infernales». Así Pedro cura al mendigo paralítico que pedía limosna a la entrada del templo de Jerusalén diciéndole: «en el nombre de Jesucristo el Nazareno, ¡anda!» (Act 3,6, cf. 4,10).

La segunda diferencia estriba en el refuerzo de dichos procedimientos mediante la plegaria o la intensificación del contacto. En las curaciones de este tipo en Hechos no figura el simple toque o roce (ἅπτεσθαι), al estilo de la curación de la hemorroísa. Siempre se trata de algo más recio: un asimiento, una imposición de manos acompañada a veces de una oración, o de lo que se podría llamar un contacto pleno. En el milagro anterior, tras pronunciar la fórmula exorcística, Pedro agarra al tullido de la mano derecha y lo levanta. En ese momento se fortalecen las plantas de sus pies y sus tobillos (Act. 3,7). Por la oración y dándole la mano (δοὺς αὐτῇ χεῖρα,

²⁸ Cf. Fr. Pfister, 1954, cols. 170-172.

²⁹ *Lexikon der Liturgie*, Innsbruck-Wien-München, 1962, p. 93s., citado por William Nagel, 1982, p. 750.

³⁰ Es a este pasaje de Marcos al que probablemente se refiera K. Thraede, 1969, col. 61, al afirmar: «E(xorzismus) ist Geschöpf des Glaubens (Mc 16,7) und allen Gemeindegliedern möglich, Glauben bedeutet sowohl Fähigkeit zum E. als auch Vertrauen in die Macht des Exorzisten».

dans autem illi manum) Pedro resucita a Tabitha (Act 9,41). A Pablo le cura la ceguera Ananías imponiéndole las manos y advirtiéndole (Act 9,17): «me envió el Señor Jesús, el que se te ha aparecido en el camino por donde venías». Con la oración y la imposición de manos cura Pablo en Malta a Publio aquejado de disentería (Act 28,8). Pablo logra resucitar al niño Éutico echándose sobre él y abrazándolo (Act 20,10). Un caso de contacto pleno simbólico es el acontecido en Jerusalén. La gente sacaba a los enfermos a las plazas y los ponían en lechos y camillas para que la sombra de Pedro al pasar le diese a alguno de ellos (Act 5,15).

La tercera diferencia radica en la drástica simplificación del ceremonial de la ἐκβολή, cuyo elemento más dramático, el ἀναγνωρισμός, ha desaparecido, salvo en el caso acontecido en Filipos de la esclava posesa por un espíritu adivino, que les seguía a Pablo y a los suyos clamando a gritos: «estos hombres son siervos de Dios Altísimo, que os anuncian el camino de la salvación» (Act 16,17). Y como repitiera lo mismo todos los días, impertinente insistencia incluso para un πνεῦμα Πύθων, molestóse Pablo y volviéndose al espíritu le dijo: «Te ordeno salir de ella en nombre de Jesucristo, y salió en ese momento» (Act 16,18). Y con ello se les acabó a los amos el negocio de vaticinios y Pablo y los suyos dieron con sus huesos en la cárcel, aunque a la postre sus complicaciones se resolvieran felizmente.

Una cuarta y última diferencia es el empleo de substancias o materias impregnadas de una δύναμις especial, lo que aproxima el exorcismo cristiano antiguo al acto mágico. Como Dios operase milagros estupendos a través de las manos de Pedro, la gente se llevaba sudarios y pañuelos que hubieran estado en contacto con su piel para librarse de enfermedades y malos espíritus (Act 19,11). La epístola de Santiago atestigua el empleo terapéutico de la oración y de las unciones con aceite aplicadas por los presbíteros de la iglesia en nombre del Señor, un rito que por sus efectos a la vez catárticos sobre el pecado prefigura el sacramento de la extrema unción³¹. «¿Está enfermo alguno de vosotros? Que se llame a los presbíteros de la iglesia, y que oren por él tras ungirle con aceite en el nombre del Señor, ¹⁵y la oración de la fe salvará al enfermo y le levantará el Señor, y si ha cometido pecados, le serán perdonados» (Jac 5,14-15).

El testimonio de Ireneo, Justino, Tertuliano y Orígenes confirma el uso terapéutico del exorcismo en los cuatro primeros siglos de la era. Pero la relativa sencillez de las prácticas exorcísticas de la época apostólica va a ser

³¹ K. Thraede, 1969, col. 65, hace hincapié en que el aceite aquí no funciona «als Medikament, sondern als E(xorzismus)mittel».

substituida por ritos cada vez más complicados. Junto a la generalizada invocación al nombre de Cristo, las unciones de aceite, la imposición de manos y el mandato al espíritu maligno, se emplean miradas y palabras amenazadoras, el signo de la cruz, la *exsufflatio* y la oración, sobre todo el Credo, cuya parte escatológica se consideraba especialmente eficaz para la expulsión de los demonios que huían aterrorizados al mencionarse el regreso de Cristo en las postrimerías. Al calor de la superstición y del sincretismo religioso, los exorcismos proliferan entre los siglos IV y VI de la era. Basilio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nazianzeno, entre otros padres de la Iglesia, nos han dejado buenas muestras de oraciones de esta índole³².

La vertiente ritual y la terapéutica del exorcismo se imbrican tan estrechamente que se hace difícil establecer con nitidez la línea de demarcación entre una y otra. En un mundo poblado de demonios y espíritus impuros cualquier profilaxis apotropaica es a la vez buena para el cuerpo y para el alma, para el individuo y para la sociedad. En las primitivas comunidades cristianas los *ἐνεργούμενοι* constituían un grupo especial frente a los fieles, los penitenciados (*οἱ ἐν μετανοίᾳ*), los aspirantes al bautismo (*φωτιζόμενοι*) y los catecúmenos, todos ellos con diferente acceso a los sacramentos y a las ceremonias religiosas. La denominación es transparente: *ἐνεργούμενοι* son aquellos en quienes 'actúa' (*ἐνεργεῖ*) un espíritu impuro (cf. Eph. 2,2: *τοῦ πνεύματος τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, «el espíritu que actúa en los hijos de la desobediencia»). Designa, pues, a los individuos tradicionalmente conocidos como *κατεχόμενοι* o *δαιμονιζόμενοι* 'posesos' o 'endemoniados'. Sobre el *status* de estos infelices en la iglesia oriental informan la *Constitutio apostolica* y algunos pasajes de Juan Crisóstomo y el Pseudo-Dionisio Areopagita, y de su situación en la iglesia occidental los cánones 90-92 de los *Statuta ecclesiae antiquae*. Los exorcistas debían cuidar de su mantenimiento e imponerles las manos a diario. Ellos estaban obligados a barrer el suelo de la iglesia. Se trataba, pues, de curarlos y al propio tiempo de hacerlos ritualmente aptos y socialmente útiles para la comunidad eclesial³³.

El caso considerado permite comprender la razón de que los ritos exorcísticos se incorporaran a la liturgia del bautismo. De acuerdo con la creencia judía de que «todos los dioses de los gentiles son demonios» (Ps 95,5), todo pagano era un poseso, por lo que se hacía preciso exorcizarlo antes de bautizarlo. Pero, en virtud también de la creencia en el pecado ori-

³² Cf. K. Thraede, 1969, cols. 65-67 y 109-110.

³³ Cf. Th. Klause, 1965, cols. 51-53.

ginal, los no bautizados sin excepción eran presa del demonio, y de ahí la generalización del rito para todos los aspirantes a recibir ese sacramento. Si el exorcizar en principio fue un carisma propio de todo cristiano³⁴, con el tiempo pasó a ser el cometido propio del exorcistado, una de las órdenes menores del clero³⁵. Como fórmula usual del exorcismo prebautismal en el Norte de África, Optato (CSEL 26, 110-19) nos da a conocer la de *Maledicte, exi foras*, «Maldito, sal fuera».

Al universalizarse e incrementarse en el Medievo la creencia en los demonios, se multiplicó el número de conjuros y exorcismos, algunos de ellos muy parecidos a los recogidos en el *Rituale Romanum*. Como fórmulas de exorcismo para el bautismo se emplearon desde finales del siglo XV, aunque con múltiples variantes, la reducida de *Exi, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto*, «Sal, espíritu inmundo, y da lugar al Espíritu Santo» que precedía a la más larga de *Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam: et da honorem Deo vivo et vero: da honorem Jesu Christo filio eius et Spiritui Sancto: et recede ab hoc famulo Dei N., quia istum sibi Deus et Dominus noster Jesus Christus ad suam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono suo vocare dignatus est* («Por tanto, maldito diablo, reconoce tu condena y da honor a Jesucristo, su Hijo, y al Espíritu Santo y apártate de este siervo de Dios N., porque a éste Dios y Nuestro Señor Jesucristo se ha dignado con su don llamarle a su gracia y bendición y a la fuente del bautismo»)³⁶.

El debate sobre la pertinencia del exorcismo en el ritual del sacramento del bautismo lo inician los protestantes en el siglo XVI. Lutero lo admite y ofrece dos fórmulas, una abreviada, y otra más larga. Con la primera comienza la ceremonia del bautismo en la edición del *Taufbüchlein* de 1523: «*Far aus, du unreiner geist, und gib raum dem heiligem geist*», «Sal espíritu inmundo y da lugar al Espíritu Santo», que no es sino una traducción

³⁴ Cf. Mc 16,16-18: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται. ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. ¹⁷σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει· ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ¹⁸καὶ ἐν ταῖς χερσὶν ὄφεις ἀροῦσιν, κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβη, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν, *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur. ¹⁷Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia eiciunt: linguis loquentur novis: ¹⁸serpentes tollent: et si mortiferum quid hiberint, non eis nocebit: super aegros manus imponent, et bene habebunt.* Actualmente la iglesia católica admite que los fieles puedan pronunciar 'oraciones de liberación', pero no practicar el rito del exorcismo.

³⁵ Hacia finales del siglo IV (*Const. Apost.* 8,26), cf. W. Nagel, 1982, p. 751.

³⁶ Id., *ibid.*, p. 753.

del texto latino medieval. En la edición de 1526 sólo aparece la fórmula final: «Ich beschwere dich, du unreiner geist, bey dem namen des vaters (+) und des sons (+) und des heyligen geists (+), das du ausfaerst und weichest von disem diener Jhesu Christi N. Amen», «Te conjuro, espíritu inmundo, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, a que salgas y te apartes de este siervo de Jesucristo N. Amén». El conjuro verbal se refuerza con el *gestus*, al hacerse la señal de la cruz simultáneamente con la mención de cada una de las personas de la Santa Trinidad.

Por el contrario, tanto Bucero, como Zwinglio estiman que el exorcismo no es un componente esencial del bautismo, y en algunas partes de Alemania desaparece de la liturgia desde finales del siglo XVI. Allí donde se le mantiene es para dejar bien patente el rechazo de la doctrina calvinista de que con el bautismo no se entra en la iglesia, porque los hijos de los cristianos ya pertenecen al cuerpo de Cristo por el beneficio de su promesa (Inst. IV, 15,22: *promissionis beneficio iam ante ad Christi corpus pertinebant*), pero a su vez se tiende a dar al exorcismo un valor simbólico parecido al que Calvino otorgaba al bautismo. Paralelamente se renuncia a las prácticas exorcísticas con fines terapéuticos³⁷.

La iglesia católica, en cambio, adoptó y sigue adoptando una actitud más conservadora, en su firme convicción de que «el demonio sigue vivo y activo en el mundo» en palabras de Juan Pablo II³⁸, o de que «quien suprime a Satanás suprime también el pecado y deja de entender la obra de Cristo» en la formulación del P. Gabriel Amorth³⁹. El RR sancionado por Paulo V en 1614, incorporó algunos exorcismos medievales (Tit. II), y aunque el Concilio Vaticano II lo ha revisado en muchas partes, todavía tiene en estudio el capítulo referente a los exorcismos y por tanto siguen estando en vigencia los tradicionales. No obstante, la instrucción de 26-IX-1964 para la liturgia permite omitir en caso de necesidad el exorcismo en la administración del sacramento del bautismo. La conferencia episcopal católica alemana de 1969 lo ha suprimido de la liturgia en dicha lengua.

En la doctrina de la iglesia católica la capacidad de expulsar a los demonios le ha sido otorgada a todo creyente por Cristo (Mc 16,17) y puede ser ejercida por individuos o comunidades sin ninguna autorización. Pero en este caso se trata de 'plegarias de liberación' y no de exorcismos. El exor-

³⁷ Id., *ibid.*, 753s.

³⁸ Pronunciadas el 24-V-1987 en su visita al santuario de San Miguel Arcángel y citadas por G. Amorth, 1998, p. 30.

³⁹ O. c., p. 25.

cismo propiamente dicho es un sacramental que a diferencia de las oraciones privadas se vale de la fuerza impetrativa de la iglesia⁴⁰ y sólo pueden administrarlo los obispos o los sacerdotes por ellos autorizados (can. 1172), observando cuidadosamente los ritos y las fórmulas aprobadas por el derecho canónico (can. 1167).

El RR admite también la posibilidad de exorcizar a los enfermos sospechosos de una posesión demoníaca. Es éste el exorcismo solemne, frente al exorcismo sencillo que es el aplicado en el bautismo. Aunque la ciencia moderna propende a explicar los fenómenos de posesión con categorías de la psicopatología, tales como la disociación de la personalidad, la doble conciencia, las alucinaciones y la histeria, la iglesia católica admite la posesión demoníaca en los casos en los que la sintomatología del enfermo se sale de lo normal y los recursos de la ciencia no pueden poner remedio a la dolencia. Distingue, eso sí, dos grados de influjo demoníaco: la *obsessio* y la *possessio*⁴¹. El RR de 1952 enumera los tres síntomas que permiten diagnosticar esta última: hablar lenguas desconocidas, poseer una fuerza sobrehumana y conocer cosas ocultas. Autores católicos que se han ocupado del tema añaden la conducta agresiva frente a la religión y el rechazo violento del exorcismo, y describen síndromes de parecida índole. Van Dam (1970) menciona cambios en la voz, hinchazones, convulsiones y vómitos, alteraciones en la conducta (autolesiones), y fenómenos parapsicológicos (telepatía, levitaciones, materializaciones). Margies (1978) reseña compulsiones y manías de diferente índole (tendencias compulsivas a la masturbación y a la homosexuali-

⁴⁰ CJC, can. 1166.

⁴¹ El P. G. Amorth, 1998, pp. 31-34 precisa más. Junto a la *acción ordinaria* del diablo (la de tentar a los hombres al mal) existe otra *extraordinaria*, que puede ser *externa* (sufrimientos físicos) o *interna* con diferentes grados: *posesión diabólica*, cuando se apodera del cuerpo (no del alma) y lo hace actuar a su voluntad, fenómeno bastante raro; *vejación diabólica*, trastornos o enfermedades más o menos graves que no llegan a la posesión; *obsesión diabólica*, acometidas repentinas de pensamientos obsesivos (p. e., ideas suicidas); *infestaciones diabólicas* en casas, objetos y animales; *sujeción o dependencia diabólica*, sometimiento voluntario al demonio (pacto de sangre y consagración a Satanás). Las causas por las que según este padre se puede caer en los trastornos extraordinarios causados por el demonio son: la *permisión de Dios*, para que el hombre ejercite la humildad, la paciencia y la mortificación, *el ser víctima de un maleficio* (atadura, mal de ojo, maldición, hechizo), *un estado grave y recalcitrante de pecado* (en el fondo, el verdadero motivo es siempre la falta de fe), *la frecuentación de personas y lugares maléficis* (sesiones espiritistas, cultos satánicos, adivinos y magos), *ibid.*, pp. 58-65.

dad⁴²). Cuanto mayor sea el concurso de estos síntomas, tanto mayor será la certeza de una posesión demoníaca.

Dichos autores, así como el P. Gabrielle Amorth (1988), que se ha ocupado recientemente del tema, describen el exorcismo como un largo proceso de lucha, con liberaciones parciales y recaídas del poseso, que lo diferencian netamente del ceremonial evangélico de la palabra imperativa. La acción del exorcista debe completarse con la frecuentación de los sacramentos por parte del poseso, con las oraciones suyas y de su familia, con las de monjas de clausura y comunidades parroquiales, con el rezo del rosario y el empleo de los correspondientes sacramentales: el agua, el aceite y la sal exorcizados⁴³. El agua bendita, muy utilizada en todos los ritos litúrgicos, debe su importancia a su relación con la aspersión bautismal, y en aspersión⁴⁴ se usa también en el ritual del exorcismo o bebida. El aceite es bueno para la salud del alma y del cuerpo, se emplea en unciones o se ingiere. La sal, aunque también es excelente para los mismos efectos, se recomienda sobre todo para la protección de lugares contra las influencias o presencias malélicas. La inventiva de los celebrantes del ritual puede encontrar soluciones para combinar simultáneamente los tres sacramentales. El padre Pellegrino Ernetti recomendó con excelentes resultados verter una cucharadita de una mezcla de agua, sal y aceite exorcizados en los alféizares de las ventanas y en las puertas de una casa infestada por el maligno, rezando un padrenuestro en cada una de ellas. Éstas ya no volvieron a abrirse cuando estaban cerradas y dejaron

⁴² Debemos las referencias a Walter Neidhart, 1982, pp. 756-761.

⁴³ El exorcismo de la sal es el primero en el RR (tit. VIII, cap. 2) y se hace *per Deum vivum (+), per Deum verum (+), per Deum sanctum (+)*; el del agua, que viene a continuación, *in nomine Dei (+) Patris omnipotentis, et in nomine Jesu (+) Christi Filii ejus Domini nostri, et in virtute Spiritus (+) Sancti*. El del aceite (*ibid.*, cap. 19), el más corto dice así: *Exorcizo te, creatura olei, per Deum (+) Patrem omnipotentem, qui fecit caelum et terram, mare, et omnia, quae in eis sunt. Omnis virtus adversarii, omnis exercitus diaboli, et omnis incursum, omne phantasma satanae eradicare, et effugare ab hac creatura olei, ut fiat omnibus, qui eo usuri sunt, salus mentis et corporis, in nomine Dei (+) omnipotentis, et Jesu (+) Christi Filii ejus Domini nostri, et Spiritus (+) Sancti Paracliti, et in caritate ejusdem Domini nostri Jesu Christi, qui venturus est judicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem. R. Amen*. Sigue a los tres exorcismos una oración.

⁴⁴ Aunque primeros padres de la iglesia rechazaron las aspersiones con agua (παντισμοί) por su origen pagano, hacia el siglo IV se les dio cabida en la liturgia y en los exorcismos: cf. L. Koep (C. Clemen †), 1954, cols. 191-194. En el RR es frecuente la antifona: *Asperges me, Domine, byssopo, et mundabor: lavabis me, et super nivem dealbabor* (cf. Tit. VIII, caps. 5,26,27 etc.).

de volar las sillas y de tambalearse los armarios⁴⁵. La palabra ha de acompañarse también con el contacto (imposición de manos, o de la estola del exorcista) y con el gesto (la señal de la cruz). Cooperan también al éxito del exorcismo la *exsufflatio*, la colocación de imágenes sagradas en las puertas y habitaciones de las viviendas, las reliquias de los santos y las medallas cuando se llevan con fe⁴⁶. Todo ello confiere a todos estos ritos un innegable parecido con las prácticas mágicas, muy distante de la sencillez del Evangelio.

Pero las diferencias no quedan aquí. Cristo, salvo en una ocasión (Mc 5,9, Mt 28,30), jamás pregunta el nombre de los espíritus impuros. El exorcista, por el contrario, es esto lo primero que debe indagar, así como el número de los instalados en la víctima. Los demonios son siempre reacios a manifestarse y el hecho de revelar su nombre supone ya una derrota para ellos. Cuando son muchos, el primero de la lista es el jefe de la banda. Si el demonio tiene un nombre bíblico o dado por la tradición, como Satanás, Belcebú, Lucifer, Zabulón, Meridiano, Asmodeo, el oficiante sabe que se enfrenta a ‘peces gordos’ —Amorth *dixit*⁴⁷— difíciles de vencer. En el Evangelio los demonios reconocen a grandes voces a Cristo y le adoran en el momento del ἀναγνωρισμός. La reacción de los demonios ‘actuales’ ante los nombres sagrados es muy diferente:

En general, tales nombres no son ni pueden ser pronunciados por el maligno: ‘Él’ indica a Dios o Jesús; ‘Ella’ indica a la Virgen. Otras veces dicen ‘tu jefe’ o ‘tu señora’, para indicar a Jesús o a la Virgen. Si, en cambio, la posesión es menos fuerte y el demonio es de alto rango (repetamos que los demonios conservan el rango que tenían cuando eran ángeles, como tronos, principados, dominaciones...), entonces es posible que pronuncien el nombre de Dios y el de la Virgen junto con horribles blasfemias⁴⁸.

El exorcista, por lo general, no alcanza el éxito en el primer intento y tiene que repetir el rito en múltiples sesiones, frente a los efectos inmediatos de la ἐπιτοργή en los Evangelios. La expulsión definitiva se suele producir de una forma dramática. El poseso grita, se retuerce o sufre un ataque convulsivo, respira afanosamente, sangra por la nariz y echa espuma

⁴⁵ Cf. G. Amorth, 1998, pp. 132-133.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 98.

por la boca. Queda después sumido en un estado de extenuación que dura horas. Un cuadro en suma que no se diferencia mucho de las descripciones de la ἐκβολή realizadas por los evangelistas.

Luis GIL

Universidad Complutense

Referencias bibliográficas

Siglas

CFC	<i>Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos</i>
CJC	<i>Corpus Juris Canonici</i>
EJ	<i>Encyclopaedia Judaica</i>
1QH	Cueva 1 de Qumrán: <i>Hodayot</i> (Cantos de Alabanza)
1QS	Cueva 1 de Qumrán: <i>Saræk haggahad</i> (Regla de la Congregación)
1QM	Cueva 1 de Qumrán: <i>Milhamah</i> (Regla de la Guerra)
4QM	Cueva 4 de Qumrán: <i>Milhamah</i> (Regla de la Guerra)
RLAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
Str.-Bill.	H. L. Strack und P. Billerbeck, <i>Kommentar zur Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , München, 1995 ⁵ , I-VI vols.
RR	<i>Rituale Romanum</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>

Amorth, Gabriele, *Habla un exorcista*, Barcelona, 1998.

Baumbach, Günter, «Messias/Messianische Bewegungen. III. Neues Testament», *TRE* 22 (1992), pp. 630-635.

Böcher, Otto, «Exorzismus. I. Neues Testament», *TRE* 10 (1982), pp. 747-750.

Braude, William G., *Pesikta Rabbatí, Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths, Translated from the Hebrew by W. G. B.* (Yale Judaica Series XVIII), New Haven and London, 1968.

Charles, Robert Henry, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Edited from nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and Some Hebrew Fragments by R. H. Ch.*, Oxford, 1908 (Hildesheim, 1966²).

Charles, Robert Henry (ed.), *The Apocrypha und Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. II, Oxford, 1966⁴.

— «The Assumption of Moses», *ibid.*, pp. 407-424.

- Díez Macho, Alejandro; Navarro, M.^a A.; De la Fuente, A.; Piñero, A. (edd.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1984, I-IV vols.
- Hillers, Delbert Roy, «Demons. Demonology (Ancient Near East, Bible, Specific Demons, Intertestamental Literature, New Testament)», *EJ* 5 (1971), cols. 1.521-1.526.
- García Martínez, Florentino, *Textos de Qumrán, Edición y traducción*, Editorial Trotta, 1993².
- Gil, Luis, «Las curaciones del Nuevo Testamento», *CFC: egi* 8 (1998), pp. 9-42.
- Klauser, Th., «Energumeno», *RLAC* 5 (1962), cols. 51-53.
- Koep, L. (Clemen, C. †), «Besprengung», *RLAC* 2 (1954), cols. 185-194.
- Lohse, Eduard, *Die Texte aus Qumran, Hebraisch und Deutsch, mit masoretischer punctuation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, München, Kösel-Verlag, 1986⁴.
- Maier, J., «Geister (Dämonen). B.I.c. Israel», *RLAC* 9 (1976), cols. 579-585.
- Margies, Wohlfard, *Heilung durch sein Wort. Der Verzicht auf Psychotherapie*, Urbach, II, 1978.
- Nagel, William, «Exorzismus. II. Liturgiegeschichtlich», *TRE* 10 (1982), pp. 750-756.
- Neidhart, Walter, «Exorzismus. III. Praktisch-Theologisch», *TRE* 10 (1982), pp. 756-761.
- Petter, Hugo M., *La Nueva concordancia Greco-española del Nuevo Testamento con índices, según el texto griego de Eberhard Nestle y la versión española de Cipriano de Valera*, Editorial Mundo Hispánico, 1976.
- Pfister, Fr., «Beschwörung», *RLAC* 2 (1954), cols. 169-176.
- Rabinowitz, Louis Isaac, «Demons, Demonology. Talmud», *EJ* 5 (1971), cols. 1526-1528.
- Scholem, Gerschon, «Demons, Demonology. Kabbalah», *EJ* 5 (1971), cols. 1528-1533.
- Schweizer, E., «Geister (Dämonen). C. I. Neues Testament», *RLAC* 9 (1976), cols. 688-700.
- Sternberger, Günter, «Messias/Messianische Bewegungen. II. Judentum», *TRE* 22 (1992), 622-630.
- Strauß, Hans, «Messias/Messianische Bewegungen. I. Alter Testament», *TRE* 22 (1992), pp. 617-621.
- Thraede, Karl, «Exorzismus», *RLAC* 7 (1969), cols. 44-117.
- Van Dam, Willem Cornelis, *Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung*, Aschaffenburg, 1970.
- Waszink, J. H. (F. Stemplinger), «Besessenheit», *RLAC* 2 (1954), cols. 183-185.

