

SATAN

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología

I. *Sagrada Escritura*

La Biblia no ofrece una doctrina sistemática sobre Satán y los malos espíritus. No es justo considerar esto como una deficiencia e inmediatamente intentar reunir en un sistema todas las afirmaciones bíblicas relativas a los demonios para lograr una exposición lo más completa posible sobre el origen, la esencia y la historia de estos seres. La renuncia de la palabra de Dios a una demonología tiene motivos muy profundos, que deben ser respetados.

1. El *AT* presenta la figura de un acusador celestial («Satán») de los hombres ante Dios (Job 1; Zac 3,1ss). Pero no se indica todavía que este ser se halle en oposición a Dios ni que obre simplemente por maldad. El Satán del libro de Job y de la visión de Zacarías defiende más bien los intereses de Dios, aunque de un modo estrictamente jurídico e inquisitorial. Las palabras de 2 Sm 24,1, en contraposición a 1 Cr 21,1, muestran en qué medida tan amplia los antiguos israelitas (→ Israel) referían a Yahvé todas sus experiencias, incluso las → tentaciones contrarias a Dios. El mismo hecho —el censo ordenado por David— se atribuye a la inducción de Satán en el texto paralelo, que es posterior, mientras que el relato antiguo, contenido en 2 Sm 24,1, habla todavía de la «cólera de Dios» con toda naturalidad. El frecuente uso profano de la palabra «Satán» con el significado de «enemigo», «adversario», demuestra también que la existencia de un ser diabólico supremo no desempeñaba todavía ningún papel. Pero, probablemente, la creencia en los malos espíritus estaba en Israel más extendida de lo que permiten suponer las

escasas alusiones (Lv 16,10: «Azazel», un demonio del desierto; Is 13,21: sátiros; cf. Is 34,14).

El *judaísmo tardío* fue el primero que abandonó en gran medida la conocida reserva del AT respecto a las ideas populares y paganas sobre los demonios. La serpiente del paraíso es considerada como máscara del diablo (Sab 2,24). La caída de los ángeles, a la que se alude sólo vagamente en Gn 6,1-4, es descrita con vivos colores en los pseudo-epígrafes más antiguos (Hen[et] 6s; 9,4ss; Jub 5,1ss; ApBar[sir] 56,10ss; TestXII Rub 5). El demonio aparece como un → ángel caído sólo en la literatura rabínica. Según ésta, es el acusador de los hombres ante Dios y recibe ordinariamente el nombre de «Sammael» (cf. Hen[eslav] 29,4ss; 31,4s).

Debemos a los *escritos de Qumrán*, especialmente a 1 QS 3,13-4,26, el conocimiento más detallado de la demonología del judaísmo tardío. En la parte de la Regla que enseña la acción de ambos espíritus, el «ángel de las tinieblas» o el «espíritu de la maldad» lleva el nombre de «Belial». Este espíritu intenta hacer caer a los «hijos de la luz», los oprime y los persigue. Hasta el juicio final (→ juicio), que condenará a los espíritus que están a las órdenes de Belial, no se realizará una definitiva y terminante separación entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y el error. Los teólogos de Qumrán no entran en detalles sobre los antecedentes de Belial. Dan la impresión de creer que Dios creó desde un principio dos clases de espíritus. Sin embargo, la demonología de Qumrán no sirve para explicar el mal físico del mundo, como la enfermedad, el → dolor y la → muerte.

2. El NT habla de Satán o del diablo y sus demonios en los siguientes contextos: para esbozar el estado desgraciado de los hombres necesitados de redención, para ilustrar la obra redentora de Jesucristo y, finalmente, para explicar las experiencias y los peligros de la vida común cristiana.

a) Ya los relatos de expulsión de demonios que ofrecen los *evangelios sinópticos* aspiran a ser considerados como paradigmas. No se trata de curiosos casos particulares, sino de la situación del hombre caído en general. Puede comprobarse en los posesos —bien sea un judío (Mc 1,23) o un pagano (Mc 5,2)— hasta qué punto el hombre se había alejado del dominio de Dios (→ reino de Dios). El se encuentra «en el espíritu impuro», con lo cual no se quiere significar una vida pecaminosa, sino la incapacidad de llegar a la unión con el Dios santo. El poseso habita en las moradas de la muerte (Mc 5,3) y desata su furia contra sí mismo y contra los demás (Mc 5,5; Mt 8,28). Es «atormentado» por el mal espíritu (Lc 6,18; Hch 5,16) y es impulsado al suicidio (Mc 9,22). Se consideran causadas por Satán, además de los accesos de furor y los ataques epilépticos, la mudez (Mc 9,17; Mt 9,32; Lc 11,14), la ceguera (Mt 12,22) e incluso la desviación de la espina dorsal (Lc 13,11.16). Estos relatos «mixtos», que están más cerca del tipo de las curaciones de enfermedades que de los «simples» exorcismos (por ejemplo, Mc 1,23-27), demuestran que la Sagrada Escritura no quiere dar un diagnóstico médico ni se propone hacer afirmaciones especulativas sobre la esencia de los demonios. Se trata más bien de la explicación teológica de las condiciones

humanas que causan una impresión especialmente espantosa: la insensible incubación, el apático encierro, la desfiguración y la deformación de la imagen divina (→ imagen) y la amenaza de repentinos arrebatos y ataques (cf. 2 Cor 12,7). Es sorprendente que los evangelios sinópticos jamás califiquen a un pecador de poseído por el espíritu inmundo. La identificación tradicional de María Magdalena, de la que Jesús arrojó «siete demonios» (Lc 8,2), con la gran pecadora (Lc 7,36-50) es insostenible.

b) En la *doctrina paulina sobre la miseria humana* no desempeñan ningún papel Satán y los malos espíritus, al menos en las epístolas principales. El poder del pecado, presentado con los rasgos de un ser demoníaco, entra en el mundo por medio de → Adán (Rom 5,12). Tampoco las afirmaciones de Rom 7, que poseen una considerable apariencia dualista, pretenden en modo alguno quitar al hombre la responsabilidad de sus malos actos para atribuirlos al «pecado» o a la «carne». En lugar de una demonología procedente de las experiencias religioso-naturales y que proporciona al hombre cierta excusa (cf. Gn 3,13), Pablo ofrece un análisis de la existencia, el cual permite ver al «yo» hasta el fondo de su ruina. Únicamente Col 1,13 y, sobre todo, Ef 2,2 presentan el pasado precristiano como sujeción al «poder de las tinieblas» y como un «caminar según el espíritu de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire». De un modo semejante, Heb 2,14s describe la desdichada situación de la humanidad con la imagen de la cautividad bajo el poder del demonio. Este emplea su poder sobre la muerte para mantener al hombre constantemente atemorizado.

c) Jesús (→ Jesucristo) aparece como *exorcista*. Presenta esta actividad, que era bastante común en su tiempo (cf. Mt 12,27; Hch 19,13), como una señal (→ signo) demostrativa de que predicaba el reino de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). Jesús esclareció las confusas ideas del judaísmo superándolas, además de reducir todas las manifestaciones diabólicas a un solo denominador y considerarlas como el efecto de un poder que se opone a la concreta voluntad salvífica de Dios. La esencia de ese poder está formada por la rebeldía, la desobediencia y la obstinación. Esto aparece con la mayor claridad en el relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11 par.) y también en la severa repulsa de Pedro después del primer anuncio de la Pasión (Mc 8,33). Tras las singulares palabras de Jesús en Lc 10,18 («Yo vi caer del cielo a Satán como un rayo») se encuentra la concepción veterotestamentaria del acusador de los hombres ante Dios. Estas palabras no se refieren a una caída de los ángeles anterior a la creación del mundo, sino al hecho de que Satán es arrojado del cielo en virtud de la obra salvadora de Jesús (cf. Ap 12,10). Lo mismo indica Pablo cuando pregunta en Rom 8,33: «¿Quién acusará a los elegidos de Dios?». En vez de un «fiscal» que excita la cólera divina con su enumeración de las culpas humanas, tenemos ahora un intercesor, el cual defiende los derechos de Dios, pero también intercede por nosotros (Rom 8,34; 1 Jn 2,1; Heb 7,25; 9,24).

d) Juan considera la acción salvadora de Jesús como «el juicio del → mundo» y «la condenación del príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 16, 11). La parábola sinóptica de la «casa del fuerte» (Mc 3,27 par.) parece de-

mostrar que estas ideas no eran ajenas a Jesús. En el último período apostólico se considera incluso la misión entera de Jesús como la destrucción del poder del demonio: «El Hijo de Dios se ha manifestado para destruir las obras del diablo» (1 Jn 3,8; cf. Heb 2,14). El mismo sentido encierra el kerigma de la superación de los «poderes» por medio de la cruz y la exaltación (Col 2,15; Ef 1,21; 1 Pe 3,22; cf. Flp 2,9s). Pero sería demasiado pretender que los sinópticos hubieran considerado toda la vida pública de Jesús como una constante lucha contra Satán. Aunque el relato de las tentaciones de Jesús puede considerarse como el marco programático que debe descubrir el trasfondo de todas las luchas posteriores con los enemigos humanos, falta el enlace expreso.

e) Aunque el poder de Satán ha sido quebrantado fundamentalmente por la muerte de Jesús, sus maquinaciones hostiles continuarán hasta el juicio final. Los acontecimientos negativos que perjudican la consideración de la comunidad cristiana suelen atribuirse a la influencia de Satán. El «enemigo» siembra la cizaña en medio del trigo (Mt 13,39). El diablo quita del → corazón de los oyentes la buena semilla, la → palabra de Dios, para que no crean (Mc 4,15 par.). Ni siquiera los apóstoles (→ apóstol) y los pastores de la comunidad cristiana están libres de los ataques diabólicos, sino que Satán «los agita en la criba como granos de trigo» (Lc 22,31). La traición de Judas se explica por la posesión satánica (Lc 22,3; Jn 13,2). Ananías y Safira engañan a la → Iglesia, porque «Satán ha llenado su corazón» (Hch 5,3). La incredulidad del pueblo judío, que las generaciones posteriores habían de considerar incomprensible en vista de los asombrosos milagros que se refieren a Jesús, se explica porque los judíos eran, por sus obras, hijos del diablo, padre de la mentira, y, por tanto, no podían en absoluto prestar oídos a la → verdad (Jn 8,43s). Pablo ve la acción de Satán en las tentaciones de la carne (1 Cor 7,5), en la dureza de corazón (2 Cor 12,7) y en sus enemigos judaizantes (2 Cor 11,13ss; cf. 1 Tim 4,1). Es también Satán quien impide a Pablo la realización de sus viajes proyectados (1 Tes 2,11) y le aflige con una misteriosa enfermedad (2 Cor 12,7). El Apocalipsis describe con asombrosas visiones la formidable lucha final entre Satán, la «antigua serpiente», y Cristo, que es perseguido en sus fieles (Ap 2,10; 12,17; 13,7). Los cristianos, por tanto, no deben «dar lugar al diablo» en su corazón (Ef 4,27) y han de estar preparados contra sus «astutas maquinaciones» (Ef 6,11s), ya que «el demonio, como león rugiente, da vueltas alrededor buscando a quién devorar» (1 Pe 5,8). Pero los cristianos, acosados por la tentación y la persecución, deben consolarse al saber que el plazo de que dispone Satán es corto (Ap 12,12) y que «el Dios de la paz aplastará pronto a Satán bajo sus pies» (Rom 16,20; Ap 20,10).

Destaquemos una vez más, como *resumen*, que la Sagrada Escritura no hace sus afirmaciones por causa de Satán y sus demonios, sino por Cristo y la Iglesia. Todo intento de una «demonología bíblica» sistemática constituye una equivocación (→ mal).

A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912; H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930; W. Foerster, Ἐχθρός: ThW II (1935) 810-814; G. von Rad-W. Foerster, Διάβολος: ThW II (1935) 70-80; F. Büchsel, Κατήγορος: ThW III (1938) 637; A. Frank-Duquesne, *Réflexions sur Satan de la tradition judéo-chrétienne: Études Carmelitaines* 27 (1948) 179-311; B. Noack, *Satanás und Sotería*, Copenhagen 1948; M. Zerwick, *Vidi satanam sicut fulgur de caelo cadentem*: VD 26 (1948) 110-114; K. L. Schmidt, *Luzifer als gefallene Engelmacht*: ThZ 7 (1951) 161-179; M. Prager, *Vater der Lüge. Aufriss einer biblischen Diabologie*: Gloria Dei 7 (1952) 105-118; W. Foerster-J. Fichtner, Ὀφίς: ThW V (1954) 566-582; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo 1958; R. Harder, Πονηρός: ThW VI (1959) 558-566; M. Prager, *Satan*: BW (1959) 678-684; W. Foerster, Σατανᾶς: ThW VII (1960/61) 151-164; G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Bonn 1963; F. P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*, Berna 1963; N. A. Dahl, *Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Job 8,44)*, en W. Eltester (ed.), *Apophoreta*. Hom. E. Haenchen, Berlín 1964, 70-84; M. E. Boismard, *Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament*: Lum. et Vie 78 (1966) 61-76; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart 1970; H. Haag, *Kommt das Böse vom Teufel?*: Wort und Wahrheit 25 (1970) 99-113; íd. (ed.), *Teufelsglaube*, Tubinga 1974; M. Limbeck, *Origen de la noción bíblica del diablo y los demonios*: Concilium 103 (1975) 319-330; J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976.

F. J. SCHIERSE

II. Historia de la teología

1. Desarrollo de la doctrina cristiana sobre Satán y los demonios.

a) *Origen de Satán*. Es incompatible con la fe cristiana, obligada a las enseñanzas de la Biblia, admitir, a semejanza de las ideas mazdeístas, junto al Dios bueno un principio eterno malo o creer que Dios creó al demonio ya malo desde el principio. Por esta razón se tuvo siempre el convencimiento de que el demonio fue creado por Dios como un → ángel bueno, pero se apartó de Dios (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 40,3; 41,1; Orígenes, *Contr. Cels.* VI, 44; Agustín, *En. Ps.*, 103; *Serm.* IV, 9s; Gregorio Magno, *Mor.* XXXII, 47). Se creía que Satán fue en otro tiempo un arcángel (Ambrosio, *Expos. Ev. Lc.* IV, 67; Agustín, *De Gen.* III, 10), el primer ángel creado y el más alto de los ángeles (Taciano, *Or. ad Graec.*, 7,5; Gregorio Magno, *Mor.* IV, 16; *Hom. Ev.* XXXIV, 7), que se encontraba entre los querubines (Atanasio, *Epistola I ad Serapionem*, 26 [esta opinión seguía influyendo aún en la Edad Media; por ejemplo, en Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 63,7]). Que Satán fue un querubín se derivó de la interpretación alegórica de un pasaje de Ezequiel [28,12.14], que fue referido a Satán; cf. Orígenes, *Contr. Cels.* VI, 44) y que era incomparablemente majestuoso y poderoso (Orígenes, *ibíd.*; Gregorio Magno, *Mor.* XXXII, 47s) y semejante a Dios en grado máximo (Orígenes, *ibíd.*; Gregorio Magno, *Hom. Ev.* XXXIV, 7). Según una curiosa opinión, Satán fue el hijo segundo de Dios, hermano de Cristo, el Hijo primogénito de Dios (Lactancio, *Divinae Institutiones* II, 8,4s).

Este ángel excelso se apartó de Dios por un → pecado. Como la Sagrada Escritura no expone en qué consistió este pecado, surgieron diferentes versiones sobre la naturaleza del mismo. Se dijo que este espíritu angélico había

cumplido mal las tareas que Dios le había encomendado en la → creación (Atenágoras, *Presb.*, 24,5) o que sintió envidia y celos del hombre creado a → imagen de Dios (Ireneo, *Adv. Haer.* III, 23,8; Tertuliano, *De Pat.*, 5,5s; Gregorio Niseno, *Oratio catechetica*, 6,2s). La fe popular se imaginó que este ángel, junto con los demás arcángeles, debía rendir homenaje de veneración a Adán, a lo que se negó por considerarlo indigno de sí (*Vita Adae et Evae*, 14). La teología culta rechazó esta opinión, considerándola propia de hombres ignorantes (Pseudo-Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum*, 10). No obstante, esta opinión llegó hasta el Islam y se conservó en el Corán (sura 2,32; 7,10-12, etc.). Con la opinión de que la caída de Satán está relacionada de algún modo con la creación del hombre, se enlaza seguramente la opinión propuesta en el siglo XVI por Francisco Suárez (1548-1617), según el cual Satán pecó por negarse a reconocer, como Dios le había ordenado, al futuro hombre-Dios, cuya encarnación le había sido revelada (*De angelis* V, 12,13).

La mayoría de los autores intentó explicar el pecado de Satán como un pecado de soberbia (Atenágoras, *Presb.*, 24,4; Taciano, *Or. ad Graec.*, 7,5; Orígenes, *De Princ.* I, 5,5; 8,1; Gregorio Nacianceno, *Or.* XXXVIII, 9; Agustín, *De Civ. Dei* XI, 13; *De Gen.* XI, 15s; *Ench.*, 28; Gregorio Magno, *Mor.* II, 4.16s; Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 63,2). Por esta razón fueron puestas en boca de Satán las palabras de Is 14,13s, con las cuales se describe el orgullo del rey de Babilonia: «Escalaré el cielo y levantaré mi trono sobre las estrellas de Dios, me sentaré en el monte de la asamblea y en lo último del Norte. Subiré a las alturas de las nubes y seré igual que el Altísimo». Desde Orígenes (*De Princ.* I, 5,5), este pasaje se hizo clásico como expresión de la soberbia de Satán. En consecuencia, Satán fue llamado Lucifer («Portador de luz», «Estrella de la mañana») de acuerdo con Is 14,12 (este nombre aparece ya en Martín de Braga [siglo VI], *De superbia*, 4 [PL 72,36 D/37 A]; posteriormente en Alano de las Islas [siglo XII], *De Fide Cath.* I, 12s.63 [PL 210,317 D/318 B.366 A]). Así se llama en la traducción latina de Isaías al rey de Babilonia, el cual era figura de Satán para una época que tenía sus complacencias en el sentido acomodaticio y alegórico de la Sagrada Escritura.

También se reconoció ocasionalmente que la doctrina de la Iglesia no propone nada determinado sobre el modo en que Satán y sus ángeles llegaron a su estado presente (Orígenes, *De Princ.* I, praefatio 6) o se repitió simplemente, siguiendo a Jn 8,44, que el diablo se había apartado de la verdad (Agustín, *Tract. Io. Ev.* XLII, 11: este Padre de la Iglesia interpretó tal separación de la verdad como un separarse de Cristo). La caída de Satán se produjo antes del comienzo de la humanidad (Agustín, *De Civ. Dei* XV, 23); esto era preciso admitirlo, siempre que se viera a Satán en la serpiente del paraíso (Gn 3,1-5.13-15) (así aparece ya en Ap 12,9 y, más tarde, en Justino, *Dial.*, 45,4; Ireneo, *Adv. Haer.* V, 19,1, etc.).

b) *El pecado de los ángeles.* Como Satán, muchos otros ángeles pecaron también. Siguiendo una opinión del judaísmo tardío, se pensó primeramente de un modo casi general que su pecado había consistido en la unión sexual con mujeres humanas (Justino, *Apol.* II, 4[5],3; Atenágoras, *Presb.*, 24,5;

Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 36,4; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 59,2; V, 10,2; Tertuliano, *De Cult. Fem.* I, 2,1-4; I, 4,1; Cipriano, *De habitu virginum*, 14; Eusebio, *De praeparatione evangelica* V, 4; Ambrosio, *De Virg.* I, 52s; *De Noe et arca*, 4). Pero el pasaje de Gn 6,2.4, en que se fundaba esta opinión, fue interpretado también de otro modo (Orígenes, *Contr. Cels.* V, 55; Agustín, *De Civ. Dei* X, 22s [sin embargo, comparte en el mismo lugar la equivocada creencia popular de que los espíritus pueden unirse sexualmente con las mujeres]; Juan Crisóstomo, *Hom. Gen.* XXII, 2; *Gruta del tesoro*, 15,2-8, con su enardecida polémica contra las uniones sexuales angélicas). También se consideró que el pecado de los ángeles había consistido en el defectuoso cumplimiento de las misiones que Dios les había encomendado (Orígenes, *In Mt.* XV, 37; *In Io.* XIII, 59 [412]) o en un acto de soberbia (Agustín, *Ench.*, 28; Gregorio Magno, *Mor.* IV, 8; XXVII, 65). Se pensó que los ángeles se dejaron dominar por la soberbia a causa de su naturaleza y su señorío (Atenágoras, *Presb.*, 24,4; pero este autor menciona también el pecado sexual; Agustín, *De Gen.* XI, 15), que proclamaron dios a su jefe, que se había rebelado contra Dios (Taciano, *Or. ad Graec.*, 7,5), y aspiraban en su orgullo a conseguir una dignidad todavía mayor (Juan Crisóstomo, *Hom. Gen.* XXII, 2) o que se negaron a rendir homenaje de veneración a Adán, como se les exigía (*Vita Adae et Evae*, 14s; *Gruta del tesoro*, 3,1). Según los autores que opinan que el pecado de los ángeles consistió en su unión sexual con mujeres, este pecado fue cometido en el curso de la historia de la humanidad, concretamente antes del diluvio; en cambio, para quienes piensan que el pecado de los ángeles fue de otra especie, este pecado se cometió antes del comienzo del mundo (Agustín, *De Civ. Dei* XV, 23). Esta última opinión se impuso posteriormente de un modo general.

Desde el judaísmo tardío se consideraron hechos distintos el pecado de Satán y el de los ángeles. Tenía que pensarse así forzosamente, siempre que se admitiera que el pecado de los ángeles había sido un pecado sexual. A partir del siglo II del cristianismo se consideraron unidos ambos pecados, en el sentido de que el ángel que fue luego Satán arrastró consigo en su pecado a los demás ángeles que pecaron (Taciano, *Or. ad Graec.*, 7,5; Agustín, *Ench.*, 28; Gregorio Magno, *Mor.* IV, 15; cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, 63,8).

c) *Caída de Satán y sus ángeles.* Según la opinión general, los ángeles que pecaron fueron arrojados del cielo (Taciano, *Or. ad Graec.*, 7,5; Atenágoras, *Presb.*, 25,1; Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 16,2; Tertuliano, *De Cult. Fem.* I, 2,4; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 59,2; Orígenes, *Contr. Cels.* VI, 44; Atanasio, *Contr. Ar.* III, 17; Ambrosio, *Hexaem.* IV, 33; Agustín, *De Civ. Dei* VIII, 22; XV, 23; *Ench.*, 28). Se creyó encontrar en la Sagrada Escritura la mención de este hecho. Así, pues, las palabras de Jesús en que dice que vio caer del cielo a Satán como un rayo (Lc 10,18) se refirieron a la caída del diablo, ocurrida antes del comienzo de la historia de la humanidad (Ireneo, *Adv. Haer.* III, 17,3; Atanasio, *Epistola I ad Serapionem*, 26). En su contexto evangélico, estas palabras significan ciertamente que en tiempo de Jesús fue quebrantado el poder de Satán al comenzar el → reino de Dios,

Pero no se tuvo en cuenta este contexto en la mencionada interpretación de tales palabras.

Se vio además en la caída de las estrellas causada por el dragón de la visión apocalíptica (Ap 12,4) una imagen de que Satán arrastró consigo en su caída una parte de los ángeles (Victorino de Pettau, *In Apocalypsin*, 116 [Haussleiter]; I. Casiano, *Coll.* VIII, 8,3). Pero ésta es una interpretación equivocada del mencionado pasaje del Apocalipsis.

Finalmente, desde la primera Edad Media (siglo VI) se pensó, fundándose en Ap 12,7, que Satán con una parte de los ángeles se rebeló contra Dios y que Miguel y sus ángeles arrojaron del cielo a Satán y sus secuaces (Casiodoro, *Complexiones in Apocalypsin*, 17 [PL 70.1411 C]; Ecumenio, *In Apocalypsin* [Hoskier, 142s]; Andrés de Cesarea, *In Apocalypsin*, 12,34 [Schmid, 129]). Esta opinión, que se ha hecho familiar, sobre todo desde el comienzo de la Edad Moderna por obra de las creaciones artísticas, se funda en una interpretación equivocada de este pasaje y fue rechazada con razón en un principio (así lo hicieron el Pseudo-Agustín, *Homiliae in Apocalypsin*, IX [PL 35,2434]; Alcuino, *In Apocalypsin V* [PL 100,1154 C]).

d) *Los ángeles malos y los demonios.* El judaísmo tardío consideró distintos a los ángeles malos y a los demonios. Los primeros eran los ángeles que, según una interpretación de Gn 6,2.4, habían pecado por su unión sexual con las hijas de los hombres y, por este motivo, se habían convertido en ángeles malos. En cambio, los demonios eran el fruto de esta unión pecaminosa entre ángeles y mujeres. De tal unión nacieron los «gigantes», cuyas almas quedaron después de su muerte entre los hombres para afligirles (Jub 10,5s; Hen[et] 15,8-12; 16,1; 19,1). Por el contrario, ya Filón, que identificó los «ángeles» de la Biblia con los «demonios» del mundo intelectual griego, pensó que los ángeles caídos y los demonios eran los mismos seres con nombres distintos (*De Gig.*, 16). En NT habla, por una parte, de los ángeles seguidores del diablo (Mt 25,41; 2 Cor 12,7; Ap 12,7.9), y por otra, de los demonios (Mc 1,23.26s); pero no indica qué relación hay entre ellos. Satán es el Señor tanto de unos como de otros (Mt 12,26s; 25,41; 2 Cor 12,7; Ef 6,11s).

En la teología cristiana de la antigüedad, los ángeles seguidores del diablo o ángeles malos se hallaban muy cerca de los demonios; pero, en general, se consideraban distintos, del mismo modo que en el judaísmo tardío (Justino, *Apol.* II, 4[5],3-6; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 10,1; Tertuliano, *Apol.*, 22,3.6.8; 23,1s.9; Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 48,3; VI,31,1; Orígenes, *Contr. Cels.* VII, 68; VIII, 6.15.25), pero ambos grupos eran considerados malos espíritus por su esencia (Tertuliano, *Apol.*, 22,8; 23,14; 29,1). También se afirmaba de los demonios lo dicho de los ángeles malos en otras ocasiones (Justino, *Apol.* I, 28,1; Taciano, *Or. ad Graec.*, 9,1; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 13,3; Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 92,5; Orígenes, *Contr. Cels.* I, 24; IV, 92). Satán era llamado particularmente el «mal espíritu» (Justino, *Dial.*, 39,6) o el «demonio» (Orígenes, *Contr. Cels.* I, 31; VI, 42.44s; Eusebio, *EH V*, 21,2). Después que desaparecieron las diferencias entre «ángeles malos» y «demonios» que estableció en otro tiempo el judaísmo tardío, el desarrollo teológico de la demonología y el cambio que experimentó posterior-

mente el concepto de «ángel», que pasó del significado de una misión al de un ser, contribuyeron a la plena identificación de los ángeles malos y los demonios, la cual es ya evidente en Agustín (por ejemplo, *De Civ. Dei* VIII, 22).

e) *La morada de Satán y sus secuaces.* El cristianismo primitivo consideraba dos hechos distintos el lanzamiento de los ángeles malos desde el cielo como su castigo provisional y su futura condenación eterna en el juicio final. Al mismo tiempo se creía sentir su poder diabólico alrededor de la propia persona. Así, pues, se pensaba que todo el → mundo estaba lleno de ángeles malos (Tertuliano, *Apol.*, 22,8; Agustín, *De Civ. Dei* XIV, 3). Más concretamente, se creía que el aire es la morada de los malos espíritus (Atenágoras, *Presb.*, 25,1; Atanasio, *De incarnatione Verbi*, 25; Agustín, *De Gen.* III, 10; *De Civ. Dei* VIII, 15.22; *Ench.*, 28; Gregorio Magno, *Mor.* XIII, 53) y de su jefe, Satán (*Ascensio Isaiae*, 7,9; 10,29; 11,23; Atanasio, *ibid.*; Agustín, *De Civ. Dei* XIV, 3). Pero se pensaba además que los ángeles malos habitaban también en la tierra (Atenágoras, *Presb.*, 25,1) y que el diablo moraba en el corazón de los impíos (Agustín, *De Civ. Dei* XX, 7; Gregorio Magno, *Mor.* XVIII, 67; XXXII, 22). Estas opiniones podían recurrir en su apoyo al NT, según el cual Satán y los demonios habitan en el aire antes del juicio (Ef 2,2; 6,12), realizan sus diabólicas maquinaciones sobre la tierra (Mc 3,23-25 par.; 5,1-13 par.; Lc 22,31; 1 Pe 5,8; Ap 12,9.13-18), los ángeles pecadores están retenidos en el mundo inferior (Jds 6; 2 Pe 2,4) y Satán penetra en los corazones de los impíos (Lc 22,3; Jn 13,27) o está encadenado en el abismo (Ap 20,1-3).

La idea de que Satán y sus ángeles aún no están condenados definitivamente pudo llevar a la opinión de que todavía había para ellos posibilidad de penitencia, la cual podía alcanzarles la salvación (Orígenes, *In Ios.* VIII, 4; hay una reminiscencia de esta opinión en Gregorio Niseno, *Oratio catechetica*, 26,2s). Esta opinión fue rechazada efectivamente (Agustín, *Tract. Io. Ev.* CX, 7; *Ench.*, 27.29) y finalmente desapareció por completo de la discusión teológica (cf. la condenación de una tesis origenista por parte de la Iglesia: DS 411).

La distinción entre castigo provisional de los demonios mediante su lanzamiento al aire y su condenación definitiva al infierno en el juicio final se mantuvo hasta la alta escolástica. Más tarde, gracias a la reflexión teológica sobre la → escatología y, principalmente, a la clara solución de santo Tomás (*S. Tb.* I, 64,4), se impuso la opinión de que la condenación eterna de los ángeles malos siguió inmediatamente a su lanzamiento del cielo (Francisco Suárez, *De angelis* VIII, 16,27; pero Tomás de Aquino y Suárez creían todavía que una parte de los demonios, a pesar de su condenación eterna, habita y obra en el aire; sobre esta cuestión en su totalidad, cf. J. Turmel, en RHLR 4 [1899] 537-550).

f) *La actividad de los demonios.* α) *En la naturaleza.* Un ángel malo debía estar en contacto con el agua para arruinar al hombre por medio de ella (Tertuliano, *De Bapt.*, 5,5; cf. también la actual consagración del agua bautismal en la vigilia de Pascua). Se consideraban obra de los malos espíritus

los acontecimientos perjudiciales (Orígenes, *Contr. Cels.* VIII, 32), como la peste y la tormenta (Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 31,1). Se suponía que los demonios podían realizar cosas maravillosas (Tertuliano, *Apol.*, 23, 1s); por esta razón, los hechiceros invocaban a los demonios para que les ayudaran a realizar sus prodigios (Tertuliano, *Apol.*, 23,1). Se creía que la magia sólo podía realizar sus acciones sorprendentes gracias al auxilio de los ángeles caídos (Agustín, *De Trin.* III, 7,12). Sin embargo, se ponía de relieve que los demonios sólo podían obrar dentro de los límites permitidos por Dios (Orígenes, *Contr. Cels.* VIII, 32; Agustín, *De Trin.* III, 8,13s) y en la medida en que los hombres se entregaban a los malos espíritus (Orígenes, *Contr. Cels.* VIII, 34.36) y los ángeles buenos lo permitían de acuerdo con el mandato de Dios (Agustín, *De Trin.* III, 9,18). En efecto, el poder de los malos espíritus siempre estuvo sometido a los ángeles del cielo (Agustín, *En. Ps.*, 103; *Serm.* IV, 9) y tuvo que servir a los designios divinos (Gregorio Magno, *Mor.* II, 38).

β) *En el culto de los ídolos.* Se creía que Satán y sus ángeles se manifestaban en este culto (Tertuliano, *De Spect.*, 4,2; 8,2.5.7). Siguiendo a la Sagrada Escritura (Sal 96,5), se consideraba que los dioses de los paganos eran los mismos ángeles malos o demonios (Justino, *Apol.* I, 5,2; Taciano, *Or. ad Graec.*, 8,4; Ireneo, *Adv. Haer.* III, 6,3; Tertuliano, *Apol.*, 23,2.4-6.8-11; Clemente de Alejandría, *Protrep.*, 62,4; Orígenes, *Contr. Cels.* III, 2.36s; Atanasio, *De incarnatione Verbi*, 11.15; Agustín, *De Civ. Dei* I, 29; II, 10.24s; sin embargo, Agustín conoce también otra opinión sobre el origen del antiguo culto idolátrico, a saber: que algunos hombres fueron elevados a dioses por sus aduladores, los cuales introdujeron el culto idolátrico de los mismos: *De Civ. Dei* VII, 18; de igual modo pensaron también otros, por ejemplo, Atanasio, *De incarnatione Verbi*, 15). La equiparación de los dioses paganos con los demonios planteó la cuestión sobre la relación existente entre los demonios y las imágenes de los dioses. Unos pensaban que los demonios obraban en ellas (Atenágoras, *Presb.*, 26s; Orígenes, *Contr. Cels.* VII, 64; VIII, 18), mientras que otros ponían de relieve que los malos espíritus no habitaban en estas imágenes, como admitían muchas veces los paganos —éstos creían en la presencia de sus dioses en sus imágenes, a los cuales identificaban los cristianos con los demonios— (Eusebio, *Vita Const.* III, 57; en cambio, Orígenes era de esta opinión [*Contr. Cels.* VII, 64; VIII, 41.43], rechazada por Eusebio). Pero, en todo caso, según la concepción cristiana, que podía fundarse en Pablo (1 Cor 10,19-21), el culto de los dioses paganos redundaba en honor de los demonios (Orígenes, *Contr. Cels.* VII, 69; VIII, 21.30s; Agustín, *De Civ. Dei* VIII, 24).

γ) *Su influencia sobre los hombres.* Satán era considerado el enemigo de los hombres por antonomasia (Cipriano, *De mortalitate*, 4s); se tenía el convencimiento de que él y sus ángeles buscan la perdición de los hombres (Tertuliano, *Apol.*, 22,4.6.11; Orígenes, *Contr. Cels.* VI, 43; VIII, 36.54). Así, pues, se atribuyeron a Satán y sus secuaces la introducción de malas costumbres (Justino, *Apol.* II, 4[5],4; II, 9,4) y, siguiendo una tradición del judaísmo tardío (Jub 8,3; Hen[et] 7,1, etc.), también las artes femeninas

de adorno (Ireneo, *Demonstratio*, 18; Tertuliano, *De Cult. Fem.* I, 2,1s; 5,3s; II, 10,2s; Cipriano, *De habitu virginum*, 14.17), así como la astrología, la adivinación y otras cosas semejantes (Tertuliano, *Apol.*, 35,12; Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 10,2) y, finalmente, incluso la filosofía (Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 81,4; VI, 66,1-5; el mismo Clemente juzga de modo diferente sobre la filosofía en *Strom.* VI, 159,1.6-9; VII, 6,4; intenta una conciliación de las distintas opiniones en *Strom.* VI, 67,1s).

Se pensaba que los demonios se esfuerzan por seducir a los hombres (Herm[m] IV, 3,6; Ireneo, *Demonstratio*, 12; Tertuliano, *De Bapt.*, 5,3; Orígenes, *De Princ.* III, 2,4) y se creía que los ángeles de Satán tenían poder sobre los infieles (Orígenes, *De orat.*, 31,6), que tenían poder sobre numerosas ciudades (Justino, *Dial.*, 79,2s) y, finalmente, que incitaban a los hombres a la guerra (Atanasio, *De incarnatione Verbi*, 52).

El cristiano ha proclamado inequívocamente en el → bautismo su oposición a Satán y sus ángeles (Tertuliano, *De Spect.*, 4,1; Hipólito, *Traditio apostolica*, 21,9) y, en virtud de la acción salvadora de Cristo, ha quedado libre de la sujeción diabólica (Tertuliano, *De idololatria*, 5,4). Pero puede caer de nuevo en poder del maligno espíritu si se hace indigno de un ángel santo (Orígenes, *De Orat.*, 31,6). Se temía que las fuerzas hostiles del demonio lucharan por apartar de la fe a los cristianos (IgnTrall 8,1; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 13,4; Orígenes, *De Orat.*, 12,1; 13,3; *Exh. Mart.*, 22), pero se confiaba en que los cristianos pudieran vencer estas fuerzas mediante la fidelidad a la fe (Orígenes, *Exh. Mart.*, 42.48). Las persecuciones de los cristianos eran consideradas obra de Satán (IgnRom 5,3; Justino, *Dial.*, 39,6; Tertuliano, *Apol.*, 27,3s; Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 85,1; Orígenes, *Exh. Mart.*, 32) o de los demonios (Justino, *Apol.* I, 5,1; Orígenes, *Contr. Cels.* IV, 32). También las herejías eran atribuidas a Satán (Justino, *Dial.*, 82,3; Ireneo, *Adv. Haer.* II, 17,8; III, 16,1; Hipólito, *Refut.* VII, 32,6; Tertuliano, *De Praescript. Haer.*, 34,5; Atanasio, *Contr. Ar.* I, 1.8.10) o a los demonios (Justino, *Apol.* I, 26,2-5).

Finalmente, según la opinión predominante, los ángeles malos intentan apoderarse del alma de los hombres tan pronto abandona el cuerpo al morir (Justino, *Dial.*, 105,3; cf. Atanasio, *Vit. Ant.*, 66).

δ) *El poder de los demonios ha sido quebrantado por Cristo.* Se vivía en la confianza de que Satán y sus ángeles quedaron fundamentalmente privados de su poder en virtud de la obra salvadora de Cristo (Justino, *Dial.*, 45,4; Orígenes, *Exh. Mart.*, 36; Atanasio, *De incarnatione Verbi*, 25), aunque esta privación no es plena todavía (Orígenes, *Contr. Cels.* VIII, 15). Se sabía por la Escritura y la experiencia que el diablo puede obrar todavía. Se consideraba una cosa buena que Dios permitiera todavía la acción del diablo, porque, de este modo, los cristianos se veían obligados a luchar constantemente y podían conseguir el cielo por su victoria sobre el demonio (Orígenes, *In Nm.* XIV, 2).

Según la fe de la primitiva Iglesia, la victoria de Cristo (→ Jesucristo) sobre los poderes diabólicos se manifestaba principalmente en el hecho de que los cristianos podían expulsar de los hombres los malos espíritus (Tertu-

liano, *Apol.*, 13,15s; 32,3; 37,9; Orígenes, *Contr. Cels.* I, 46; III, 36; Atanasio, *Contr. Ar.* III, 40).

g) *El castigo de los demonios.* Como hemos dicho, hasta entrada la escolástica se distinguía entre el castigo provisional de los ángeles caídos y su condenación definitiva. Predominaba la opinión de que Satán y los ángeles pecadores sólo comenzarían a sufrir la pena eterna después del → juicio universal (Justino, *Apol.* I, 28,1s; Taciano, *Or. ad Graec.*, 14,4s; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 10,3; Tertuliano, *Apol.*, 27,6s; Ambrosio, *Expos. Ev. Lc.* VI, 46; Agustín, *De Gen.* XI, 33; *De Civ. Dei* XIV, 3). Fundándose en la Sagrada Escritura (1 Cor 6,3), se esperaba que los cristianos pronunciarían en el juicio final la sentencia contra los ángeles pecadores (Tertuliano, *De Cult. Fem.* I, 2,4s; Clemente de Alejandría, *Strom.* VII, 85,4; Orígenes, *In Nm.* XI, 4). Se pensaba que el castigo que sufrirían los demonios en el infierno consistiría en el fuego eterno (*Ascensio Isaiae*, 4,14; Justino, *Apol.* I, 28,1; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 10,1; III, 3,3; Hipólito, *Refut.* X, 34,2). En apoyo de esta opinión se podía recurrir ciertamente a la Sagrada Escritura (Mt 25,41; Ap 20,10), pero queda la dificultad, advertida al menos ocasionalmente, de explicar cómo podían sufrir el fuego del infierno, que se concebía ciertamente de un modo bastante material, unos seres espirituales, como se creía que eran los demonios (así, por ejemplo, Agustín, *De Civ. Dei* XXI, 10, el cual no fue capaz de dar una respuesta satisfactoria).

2. *Doctrina de la Iglesia.* Es un dogma de la Iglesia que el diablo no es en absoluto un principio malo increado (en el sentido de los maniqueos, los priscilianistas y otros herejes), sino que fue un ángel bueno creado por Dios (Concilio provincial de Braga, año 561: DS 457; cf. DS 797). «El diablo y los restantes demonios fueron creados ciertamente por Dios buenos en su naturaleza, pero ellos mismos se volvieron malos por sus propios actos» (Concilio Lateranense IV, año 1215: DS 800). La Iglesia no se ha manifestado nunca de una manera autoritativa sobre la clase de pecado que cometieron los ángeles malos. Por lo demás, puede considerarse doctrina de la Iglesia lo que atestiguan sobre Satán y los ángeles malos o demonios la Sagrada Escritura y la tradición. Al juzgar tanto las afirmaciones bíblicas como la tradición cristiana deben evitarse dos extremos: a) no puede tomarse como un hecho todo lo que se dice, porque muchas cosas pertenecen a la imagen del mundo que tenía la antigüedad y han quedado superadas modernamente; b) pero no se puede negar la existencia y la actividad de los poderes diabólicos por el hecho de que hoy conocemos exactamente y podemos explicar por causas naturales, por ejemplo, físicas (las tormentas) o psíquicas (los síntomas de algunas enfermedades), muchas cosas que antiguamente eran atribuidas a los demonios. Es evidente que nunca ha existido un demonio del desierto, Azazel (Lv 16,8.10.26), ni una Lilit, que habita en las ruinas (Is 34,14), ni un Asmodeo (Tobías). Es cierto también que los judíos, e igualmente los cristianos hasta los tiempos modernos, consideraron obra de los malos espíritus algunos hechos que en realidad eran enfermedades nerviosas o psíquicas. Al examinar las afirmaciones bíblicas debe tenerse en cuenta además el género

literario del texto correspondiente; por ejemplo, el relato poético contenido en el prólogo del libro de Job (Job 1s), la descripción poética de la devastación de una ciudad (Is 13,21; 34,14; Ap 18,2), la exposición figurada de las visiones apocalípticas (Ap 12,3s.7-9; 20,1-3) o la narración libre y edificante (Tobías). Aunque es completamente innegable que las afirmaciones bíblicas sobre los demonios recogen concepciones populares de la antigüedad, sin embargo resulta realmente sorprendente comprobar que tales afirmaciones de la Sagrada Escritura son muy comedidas en comparación con las de los escritos extracanonicos del judaísmo tardío, con las de la literatura rabínica e incluso con las de los primeros escritos cristianos.

En la antigüedad cristiana alcanzaron una influencia bastante grande las ideas populares del judaísmo y también del paganismo sobre los seres diabólicos. Esto no sólo puede afirmarse de los apologetas del siglo II, sino también de teólogos tan destacados en otras cuestiones como Orígenes y el mismo Agustín. El esbozo ofrecido sobre el desarrollo de la doctrina relativa a los demonios muestra también que algunas ideas demasiado crasas fueron retrocediendo con el tiempo y desaparecieron por completo. La opinión que sostenía que el diablo causa por su propio poder tormentas y sequías fue condenada como herética por la Iglesia (Concilio provincial de Braga: DS 458). Sin embargo, no sólo los Santos Padres, sino aun Tomás de Aquino y Suárez manifiestan en sus afirmaciones sobre Satán y sus ángeles algunas opiniones que son exclusivamente hijas de su tiempo y resultan inadmisibles para nosotros. Nosotros sabemos actualmente que la unión sexual del demonio con una mujer es pura fantasía, lo mismo que la morada de los malos espíritus en el aire. El hombre que se siente amenazado por los fenómenos atmosféricos, el huracán y la tormenta, el calor y el frío, se deja llevar por creencias elementales y considera estos hechos como obra de poderes hostiles, mientras que nosotros conocemos las causas físicas de los mismos.

Así, pues, en la doctrina de la Iglesia sobre los demonios existe un verdadero problema, el cual, a pesar del reconocimiento fundamental de la existencia de Satán y otros seres diabólicos, requiere un considerable esclarecimiento.

3. *Posición moderna respecto a la fe en los demonios.* Mientras la Edad Media y también la Edad Moderna durante mucho tiempo se dejaron llevar por una fe exagerada en Satán y los demonios («luciferianos», creencia en las brujas), la mentalidad moderna, que nace en el siglo XVIII y se extiende cada vez más con la propagación de la cultura, arrincona semejante fe en el reino de la fantasía. Influida por esta mentalidad, la interpretación bíblica protestante se ha inclinado de una manera creciente a considerar la posesión diabólica, atestiguada con bastante frecuencia en el NT, como diferentes formas de enfermedades nerviosas y psíquicas, especialmente la epilepsia, las manías y el desdoblamiento de la conciencia. Prescindiendo de que semejante interpretación no explica satisfactoriamente los relatos evangélicos, esta cuestión verdaderamente difícil debe ser examinada y resuelta teniendo en cuenta la personalidad de Jesús y su obra dirigida contra Satán y su reino. Por otra

parte, es preciso admitir que existen seres diabólicos, los cuales intentan perder al hombre y han sido despojados fundamentalmente de su poder por la obra salvadora de Jesús. La cuestión relativa a la posesión diabólica rebasa la misma Biblia. En efecto, semejante posesión ha sido afirmada hasta nuestros días y por hombres enteramente dignos de crédito. Si se admite que Jesús encontró en su camino alguna «posesión diabólica», no se puede negar rotundamente este fenómeno respecto a los tiempos posteriores a Cristo ni a la actualidad. Pero, recordando los tremendos errores cometidos en épocas pasadas, es necesario ser muy prudentes en el diagnóstico de una «posesión diabólica». Para ello hace falta resolver otra cuestión: ¿qué influencia ejercen realmente los demonios en el hombre?

En nuestros días se ha hecho corriente hablar de inclinaciones diabólicas, queriendo indicar con ello los propósitos de un hombre que parece como si estuviera dominado por un mal espíritu, así como los complejos del propio «yo»; pero se niega la existencia de seres diabólicos distintos de los hombres. Frente a semejante actitud, la fe católica afirma que existen tales seres. De igual modo que en la doctrina sobre los ángeles, también en esta cuestión ha de tenerse presente que la existencia y la actividad de los poderes diabólicos no puede comprobarse con los medios de las ciencias profanas. Las noticias sobre el mundo de los malos espíritus nos vienen exclusivamente por la revelación. Por esta razón, la fe en la existencia de los malos espíritus presupone la fe en la revelación divina (→ mal).

E. Mangenot-T. Ortolan, *Démon*: DThC IV (1911) 321-409; H. Rahner, *Pompa diaboli*: ZKTh 55 (1931) 239-273; *Satan*: Les Études Carmélitaines 27 (1948) 1-666; E. Langton, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine. Its Origin and Development*, Londres 1949; H. J. Schoeps, *Die Dämonologie der Pseudoklementinen*: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (Tubinga 1950) 38-81; U. Urrutia, *El diablo*, México 1950; H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957; M. Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel. Mit Einschluss des ausserkanonischen Schrifttums*, Zurich 1957; A. Winklhofer, *Die Welt der Engel*, Ettal 1958; N. Corte, *Satán, el adversario*, Andorra 1958; J. Henninger-R. Schnackenburg-A. Darlapp-H. Paulus-B. Kötting, *Dämon*: LThK III (1959) 139-145; A. Winklhofer, *Traktat über den Teufel*, Francfort 1961; Ch. Journet y otros, *Le péché de l'ange*, París 1961; L. Robles, *Datos históricos para una revisión de la teología del diablo*: Studium 4 (1964) 433-461; F. P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*, Berna 1963; S. Portmann, *Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft*, Meisenheim 1966; H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Gotinga 1967; A. Darlap, *Demonios*: SM II (1972) 143-149; K. Rahner, *Diablo*: ibíd., 248-254; C. Gérest, *El demonio en el ambiente teológico de los cazadores de brujas*: Concilium 103 (1975) 370-390; Ch. Meyer, *Doctrina del magisterio sobre ángeles y demonios*: ibíd., 391-400; D. C. Mulder, *Los demonios en las religiones extrabíblicas*: ibíd., 331-342; D. Zähringer, *Los demonios*: *Mysterium Salutis* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 768-785.

J. MICHL