

L'estasi profetica nel dibattito antico: alcuni approcci

di Enrico Cattaneo S.I.*

Nella seconda metà del II secolo, in occasione del movimento chiamato “la nuova profezia”, suscitato dal frigio Montano e dalle sue seguaci Priscilla e Massimilla, sorse un vivace dibattito sul significato del fenomeno profetico, se cioè esso comportasse o no una specie di “estasi”¹. Etimologicamente la parola greca ἔκστασις indica l’“uscire fuori da sé” e l’“essere fuori da sé”. Tutto poi sta nello specificare che cosa si intenda per “sé” e per “uscire da sé”. Data questa indeterminatezza, il termine “estasi” può riguardare i fenomeni più diversi, dallo sciamanesimo ai mistici cristiani, dall’autentica esperienza di Dio a casi di pazzia, dall’azione soprannaturale a stati psichici naturali².

Tale questione fu molto dibattuta nel mondo antico³. Un conto era la concezione di filosofi come Platone e Aristotele, secondo i quali era naturale per l’anima avere un’idea di Dio come sommo Bene, Pensiero puro; altra cosa era l’esperienza religiosa, che aveva anche manifestazioni sensibili, che venivano classificate nella categoria della “follia” (μῶνία). Secondo la concezione presente nel mondo pagano, il contatto ravvicinato con il divino provocava sempre un turbamento nell’uomo o nella donna che ne facevano l’esperienza. In alcune descrizioni, sembra di trovarci di fronte a un’alterazione dello stato mentale e fisico, simile a quella che noi potremmo chiamare una “possessione” di tipo demoniaco, come avveniva per la Pizia o la Sibilla Cumana. Platone aveva distinto due tipi di “follia” (μῶνία), quella derivata da malattia mentale e quella dovuta a un influsso divino fuori dell’ordinario. Questa a sua volta si suddivide in quattro tipi, a seconda della divinità che la provoca: la follia *profetica* (sotto l’influsso di Apollo), la follia *iniziatica* (sotto l’influsso di Dioniso), la follia *poetica* (sotto l’influsso delle Muse) e la follia *amorosa* (sotto l’influsso di Eros e Afrodite)⁴.

* Enrico Cattaneo, docente di Patrologia e Teologia Fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sez. San Luigi, via Petrarca, 115 – 80122, cattaneo.e@gesuiti.it

¹ Sul montanismo si veda CH. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 86-95. Per una prima presentazione, cf. A. AMATO, «Montanismo», in L. BORIELLO (e altri) (a cura di), *Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 893-894 (con bibl.).

² Si veda l’ampio articolo a più voci su «Extase», in *DSp* 4/2 (Paris 1961), 2045-2189. J. SUDBRACK, «Estasi», in *Dizionario di mistica*, cit., 477-479 (con bibl.).

³ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Toulouse 1961, 203-204 (con bibl.); G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, LAS, Roma 2002, 23-148 e 343-369 (dove l’A. discute sul libro di D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e nel mondo mediterraneo*, tr. it. Brescia 1996).

⁴ PLATONE, *Fedro*, 48.



Per la Bibbia il contatto con il divino è dovuto anzitutto all'iniziativa di Dio stesso, che parla all'uomo, lo chiama, gli comunica dei messaggi, gli mostra delle visioni. L'uomo risponde con la lode, la supplica, il lamento o l'azione di grazie. Raramente si nota un'alterazione dello stato normale della persona. La Bibbia riporta che Dio rivolge la sua parola ai patriarchi, ma normalmente non viene notata nessuna reazione psichica da parte loro (ad es. *Gen. 12,1-4: Il Signore disse ad Abram... Allora Abram partì*). Tuttavia non mancano episodi in cui si notano alterazioni dello stato normale della persona, come in *Gen. 15,12: Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco terrore e grande oscurità lo assalirono*. Nella versione dei LXX si legge: *Verso il tramonto del sole, un'estasi (ἔκστασις) cadde su Abram, ed ecco un grande timore tenebroso (φόβος σκοτεινὸς μέγας) cadde su di lui*. Lo stesso termine ἔκστασις è usato dalla LXX per indicare lo stato di Adamo (*Gen. 2,21*). Quanto a Mosè, il suo prolungato conversare con Dio provocava un'irrorazione dei capillari del suo volto, che così appariva luminoso (cf. *Es 34,29*).

Nei profeti classici, come Isaia o Geremia, la comunicazione della parola divina non provoca nessuna alterazione nel soggetto: «Mi fu rivolta questa parola del Signore» (*Ier. 1,4*), è detto semplicemente. Geremia però è il primo a notare il suo stato interiore: «Nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, trattenuto nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (*Ier. 20,9*). Il profeta Ezechiele ha una visione che provoca reazioni sul suo fisico: «Così percepii in visione la gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava. Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare". A queste parole, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava» (*Ez. 1,28-2,2*). Qui non è chiaro se il cadere a terra sia stato spontaneo o provocato dalla visione. Ancora, Ezechiele si sente sollevare e trasportare in aria (cf. *Ez. 11,1*) o in Caldea (*Ez. 11,24*). Daniele dopo la visione rimane sfinito per vari giorni (*Dn. 8,27*); un'altra volta dice: «caddi svenuto con la faccia a terra» (*Dn. 8,18*); «mi sentivo senza forze, il mio colorito si fece smorto e mi vennero meno le forze» (*Dn. 10,8*); all'udire la voce «caddi stordito con la faccia a terra» (*v. 9*).

Nel NT la parola *ekstasis* compare solo in *Act. 3,10* nel senso di "stupore". Ma si notano fenomeni di alterazione dovuti al contatto con il divino, come durante l'episodio detto della "trasfigurazione" di Gesù, dove il volto e le vesti di Gesù diventano splendenti come la luce del sole, e si nota che Pietro «non sapeva che cosa dire: erano infatti tutti spaventati; e venne una nube a coprirli con la sua ombra, e venne una voce dalla nube» (*Mc. 9,6-7*). Paolo fu "rapito" fino al terzo cielo «se con il corpo o fuori del corpo» non sa dirlo (*2Cor. 12,2*). Il veggente dell'Apocalisse, appena ebbe la visione del Cristo glorioso, cadde ai suoi piedi «come morto» (*Ap. 1,17*).

1. Estasi profetica in Filone Alessandrino

Che la contemplazione delle realtà divine comporti un "uscire da sé" è un tema molto dibattuto nella tradizione platonica. Per Plotino, secondo J. Lemaître, «è necessario che l'intelletto esca da se stesso e cessi di ragionare, per raggiungere il sommo desiderabile.



Estasi dunque nel senso proprio del termine»⁵. La parola ἔκστασις ricorre una sola volta in Plotino in rapporto all'esperienza "mistica" intesa come "riposo" (ἡσυχία)⁶. Lo stesso valeva già per Filone, che parla di "estasi profetica", vedendo nei profeti biblici i più chiari esempi di questa esperienza del divino⁷. Credo che sia corretta la posizione di G. Reale, che riprende quella di J. Daniélou, per il quale Filone usa spesso il linguaggio della filosofia e della cultura greca, ma il senso che dà alle parole è profondamente biblico⁸. Questo vale in particolare per quanto concerne la descrizione dell'estasi profetica.

La tematica dell' "uscita da sé" prende l'avvio dal passo di *Gen. 12,1*: *Esci dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre*. Filone lo interpreta in senso tropologico:

«Dio, volendo purificare l'anima umana, per prima cosa le dà l'impulso verso la perfetta salvezza ordinando tre separazioni: dal corpo, dalla sensazione e dalla parola proferita. La *terra* infatti è data come simbolo del corpo, la *parentela* come simbolo della sensazione e la *casa del padre* come simbolo della parola»⁹.

Sono qui indicate le tre grandi "migrazioni" di Abramo, le quali non sono altro che un itinerario verso Dio. Lasciando da parte le prime due "migrazioni", quella dal corpo e quella dalla sensazione – che non significano una specie di suicidio, ma la non assolutezza, ovvero il distacco dalle realtà corporee e dai sensi – ci concentriamo sulla terza "migrazione", il distacco dalla parola (λόγος). L'intelletto (νοῦς), che è la parte superiore dell'anima, si esprime nella parola (λόγος), abita nella parola come in una casa, ma è superiore ad essa, ne è il "padre". Anche Dio abita nella sua parola, come abita nel Tempio; per questo la sua parola è santa; ma la parola umana non è sempre affidabile, è spesso ingannevole, e perciò va lasciata quando si vuole incontrare Dio:

«Ma *staccati* [dice] anche dalla parola proferita, che abbiamo chiamato *casa del padre*, perché, ingannato dalle bellezze delle parole e dei nomi, non sia separato dalla vera Bellezza, che è nelle realtà significate»¹⁰.

Altrove Filone tocca il tema dell' "uscita da sé" partendo da *Gen. 15,5*:

«Dice la sacra Scrittura [di Abramo]: *Lo fece uscir fuori e disse [...]* (*Gen. 15,5*)[...]. Non è forse inutile aggiungere a "lo fece uscire" l'avverbio "fuori"? Chi infatti potrebbe far "uscire dentro"? Ma forse il significato di quanto si dice è il seguente [...]: Dio condusse l'intelletto il più fuori possibile. Infatti, che utilità avrebbe tratto l'intelletto dal lasciare il corpo, se poi si fosse rifugiato nella sensazione? E a lasciare la sensazione, per ridursi al linguaggio parlato? Bisogna allora che l'intelletto, il quale sta per essere "fatto uscire" e lasciato in

⁵ J. LEMAITRE, in *Dictionnaire de Spiritualité* 2,1865.

⁶ Sulle incertezze della tradizione manoscritta tra ἔκστασις e ἔκτασις, si veda T. ALEKNIENÉ, «L' "extase mystique" dans la tradition platonicienne: Philon d'Alexandrie et Plotin», in *The Studia Philonica Annual* 22 (2010) 53-82, qui 54-58.

⁷ Su questo argomento, si veda il saggio di G. REALE, «L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria», in G. REALE - R. RADICE, *Filone di Alessandria, L'erede delle cose divine*. Testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994, 5-60; T. ALEKNIENÉ, «L' "extase mystique"», cit., 59-79 (Filone).

⁸ Cf. J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958, 192-198.

⁹ *De migratione Abrahami* 2.

¹⁰ *De migratione Abrahami* 12.



libertà, sottometta ogni realtà: le necessità del corpo, gli organi dei sensi, i sofismi contro ragione e fondati sull'opinione, e da ultimo anche se stesso»¹¹.

È a questo punto che Filone introduce qualcosa che assomiglia a un'esperienza mistica; gli manca però un linguaggio adeguato, per cui deve ricorrere ai termini abituali del profetismo mantico e dell'entusiasmo dionisiaco:

«Se dunque, o anima, penetrerà in te qualche desiderio di ereditare i beni divini, non solo dovrai abbandonare la *terra*, ossia il corpo (σῶμα), e la *parentela*, ossia la sensazione (αἴσθησις), e la *casa del padre*, ossia la parola (λόγον), ma dovrai abbandonare anche te stessa e uscire fuori da te (ἔκστηθι σεαυτῆς), come chi è posseduto (κατεχόμενοι) e come i coribanti, invasata (βακχευθεῖσα) e trasportata in una divina ispirazione profetica»¹².

Molto significativo è il modo con cui Filone spiega l'«estasi» caduta su Abramo «al tramonto del sole» (*Gen.* 15,12), nel momento in cui Dio interviene per ratificare l'alleanza. Anzitutto Filone spiega che il termine ἔκστασις può intendersi in quattro modi: *primo*, c'è un essere “fuori di sé” patologico, «che provoca la perdita della ragione (παράνοιαν), per la vecchiaia o la malinconia o qualche altra causa» (*Quis heres*, 249). Come esempio biblico Filone cita *Deut.* 28,28, dove è detto che gli empî saranno presi da «delirio, accecamento e uscita di mente (ἔκστασις διανοίας)»; *secondo*, ἔκστασις può significare semplicemente “stupore” di fronte a qualcosa di inatteso e terrificante. Come esempi sono citati *Gen.* 27,33; 45,26; *Ex.* 19,18 e *Lv.* 9,24; *terzo*, ἔκστασις può significare il “riposo” dello spirito, come nel caso di Adamo quando fu plasmata Eva dalla sua costola (*Gen.* 2,21) (257); infine c'è l'ἔκστασις profetica, la migliore di tutte, ed è quella provata da Abramo – che era profeta – e che consiste in una «possessione e follia divina» (ἔνθεος κατωχή τε καὶ μανία) (249)¹³.

Abramo ebbe quell'estasi dopo il tramonto del sole. Ora il sole simboleggia il nostro intelletto (νοῦς), che deve tramontare, cioè cessare la sua attività se vuole essere illuminato dallo spirito divino. È il tema della “tenebra” divina, così fondamentale nell'esperienza mistica:

«Finché dunque il nostro intelletto brilla e illumina tutta l'anima come a mezzogiorno, noi siamo in noi stessi e non posseduti da un altro; ma quando arriva il tramonto, allora sì che cade su di noi l'estasi, la possessione (κατωχή) e la follia divina (ἔνθεος μανία). Ogni volta infatti che brilla la luce divina, tramonta quella umana; quando la prima tramonta, l'altra spunta e sorge»¹⁴.

¹¹ *Legum allegoriae* 3,39-41.

¹² FILONE ALESS., *Quis heres*, 69 (Harl, Œuvres de Philon 15,198). Anche nel *De vita contemplativa* Filone ama presentare la spiritualità dei Terapeuti in termini attinti dai misteri di Dioniso: cf. J.M. SCOTT, «Dionysus in Philo of Alexandria. A Study of *De Vita Contemplativa*», in *The Studia Philonica Annual* 20 (2008), 33-54.

¹³ Filone distingue come Platone una follia patologica e una positiva. Egli però non poteva seguire il filosofo nel suddividere la follia positiva nelle quattro “follie divine”, a seconda delle divinità operatrici, come abbiamo visto sopra, ma si attiene al terreno biblico, dove opera l'unico vero Dio, mediante i suoi servi, i profeti.

¹⁴ *Heres*, 264 (Harl, 298).



Questo è particolarmente valido per l'esperienza profetica:

«Ciò appunto è quello che capita ai profeti: quando viene in noi lo spirito divino, l'intelletto è fatto uscire; quando quello se ne va, questo ritorna: infatti non è possibile che il mortale abiti con l'immortale. Per questo, il tramonto del pensiero (λογισμοῦ), con la tenebra che ne segue, produce l'estasi e la follia portatrice di Dio»¹⁵.

Questa tenebra non rappresenta dunque il vuoto, ma la misteriosa presenza di Dio, che sorpassa ogni conoscenza e si fa sentire come oggetto di amore (ἔρωος):

«La mente (διάνοια) che è come in Dio e non più in se stessa, che è eccitata dall'amore divino (ἔρωτι οὐρανόω) e come resa folle, condotta da *Colui che è veramente* (cf. Ex. 3,14) e attirata in alto verso di lui, mentre le fa strada la verità, che toglie tutti gli ostacoli e appiana la via, ecco in che cosa consiste l'eredità [promessa]»¹⁶.

M. Harl ha notato la somiglianza fra questi testi filoniani e quelli di Platone (in particolare *Ione* 553a s., *Fedro* 245a s.), però come J. Daniélou riconosce che «è la dottrina giudaica della profezia che si trova espressa nello stile greco dell'ispirazione»¹⁷. Perciò ella si chiede: «Quando Filone presenta i due intelletti, quello divino e quello umano, come esclusivi l'uno dell'altro, in che senso bisogna intenderlo? Filone professa veramente «une dépossession de soi au moment de l'inspiration»?¹⁸. O non è forse vero che l'intelletto (νοῦς) in questo suo ritirarsi trova veramente se stesso?» Alcuni testi di Filone sembrano indicarlo, come vedremo.

Prima però evidenziamo il concetto di “strumento musicale” usato da Filone. È un concetto interessante, perché per essere utilizzato dall'artista lo strumento deve essere perfetto nel suo essere; se fosse rotto o scordato, darebbe un suono sgradevole. Questo indica che lo stato del soggetto, cioè del profeta, non è indifferente, per cui solo gli uomini santi possono profetare:

«La sacra parola attesta che la profezia è data a ogni uomo virtuoso (ἀστεῖω): il profeta, infatti, non dice nulla di suo, ma solo cose di un Altro, che lo ispira. Al malvagio, invece, non è lecito diventare interprete di Dio (ἑρμηνεῖ θεοῦ), così che propriamente nessun malvagio è ispirato (ἐνθουσιᾷ), ma questo conviene solo al sapiente, perché solo lui è strumento (ὄργανον) capace di far risuonare la voce di Dio, suonato e toccato (πληττόμενον) invisibilmente da Lui»¹⁹.

«Il profeta, anche quando sembra parlare, in realtà è silenzioso (ἡσυχάζει): un altro si serve di lui, dei suoi organi vocali, lingua e bocca, per rivelare quello che lui vuole; toccandoli con la sua arte invisibile e melodiosa, li rende strumenti sonori, musicali e pieni di armonia»²⁰.

Per Filone dunque l'“uscita da sé” è per incontrare il “totalmente Altro”, e questo avviene non solo nell'oscurità della mente umana, ma in un misterioso “innamoramen-

¹⁵ *Heres*, 265 (Harl, 298).

¹⁶ *Heres*, 70 (Harl, 198).

¹⁷ *Ib.*, Harl, 298-299 (nota 3).

¹⁸ *Ib.*, nota 4.

¹⁹ *Heres*, 259 (Harl, 296).

²⁰ *Heres*, 266 (Harl, 300).



to”, che si manifesta in uno stato psichico e fisico che da alcuni può essere giudicato come demenza:

«Senza la grazia divina è impossibile sia abbandonare le creature mortali sia rimanere sempre nelle realtà incorruttibili. L’anima che è riempita dalla grazia, diventa subito gioiosa, sorride e danza. Ella è trasportata da un fervore divino (βεβάκχενται), al punto da sembrare, ai più, che non hanno fatto questa esperienza, che essa sia ubriaca, pazza e fuori di sé (ἐξεστάναι)»²¹.

Sono questi i segni dell’innamoramento, che coinvolgono anche il corpo:

«In coloro che hanno fatto l’esperienza di Dio, non solo l’anima volentieri appare sveglia e come eccitata, ma anche il corpo è imporporato e infuocato dal flusso debordante e riscaldante di una gioia interiore, che diffonde all’esterno quello che prova. Per questo molti sciocchi rimangono ingannati e sospettano che siano ubriache quelle persone, che in realtà non hanno toccato vino»²².

Filone non avrebbe potuto notare questo “imporporarsi” del volto, dovuto alla dilatazione dei capillari in seguito a una emozione religiosa intensa, se egli stesso non ne avesse fatto esperienza.

La difficoltà per accedere a questo incontro con Dio nell’oscurità della mente consiste nel fatto che l’anima deve “uscire fuori” da sé, cioè smettere di idolatrarsi e immergersi nel solo vero Assoluto:

«Che cosa significa dunque: *Io effonderò la mia anima davanti al Signore (1Sam. 1,15)?* Significa questo: io la consacrerò interamente, sciogliendo tutti i legami che prima la serravano, formati dai vani affanni della vita mortale, e conducendola fuori (ἔξω), e facendola tendere ed effondersi a tal punto da raggiungere i limiti dell’universo e lanciarsi verso la visione, bellissima e cantabile, dell’Increato».

Filone fa pure riferimento a *Ex. 33,7*, dove si dice che Mosè pose la tenda della testimonianza fuori dall’accampamento. È ancora l’“orgoglio dell’intelletto” da cui bisogna separarsi. Così,

«ognuno di quelli che cercavano il Signore usciva. Ciò è assolutamente vero. Infatti, o mente mia, se sei in cerca di Dio, cercalo dopo essere uscita da te, perché, rimanendo nella materia corporea o nell’orgoglio dell’intelletto, ti sarà impossibile la ricerca delle realtà divine»²³.

A volte però si ha l’impressione che Filone calchi troppo la mano sulla negatività dell’intelletto umano, come nel *De cherubim* 116, lasciandosi forse prendere dall’enfasi retorica. J. Daniélou ha osservato che in Filone l’influsso greco ha inquinato il pensiero biblico, causando in seguito due deviazioni. Da una parte, sul piano spirituale, si vedrà la via mistica come una “possessione” dell’anima da parte dello Spirito, che la priva di se stessa. Dall’altra, sul piano teologico, si vedrà l’ispirazione scritturistica come un “dettato” dello Spirito, dove lo scrittore è come uno strumento puramente passivo e inconscio²⁴. Contro entrambe queste concezioni reagiranno fortemente Origene e Basilio di Cesarea.

²¹ *De ebrietate*, 145-146.

²² *De ebrietate*, 147.

²³ *Leg. 3*, 46-47.



2. Origene e Basilio di Cesarea: l'“uscire da sé”

Anche Origene interpreta la vocazione di Abramo come paradigmatica di un itinerario verso Dio. Nel suo *Commento a Giovanni*, egli dice chiaramente che la storia di Abramo va interpretata “allegoricamente”, proprio a partire da *Gen.* 12,1:

«Ciascuno di noi infatti possiede una *terra* e una *parentela* non buona, prima dell'oracolo divino, e una *casa del padre* nostro, prima che venisse a noi il Logos di Dio, cose tutte da cui dobbiamo *uscire*, secondo la parola di Dio (*Gen.* 12,1)»²⁵.

Nel dare poi il significato allegorico di *terra*, *parentela* e *casa del padre*, Origene si esprime in modo molto allusivo. Solo chi conosce l'interpretazione data da Filone, può capire a che cosa alluda Origene. Diamo il testo origeniano, ponendo tra parentesi quadre il sottinteso significato allegorico:

«Così, abbandonando la nostra *terra* [= il nostro corpo], arriveremo a quella che Dio ci mostrerà, la terra veramente buona e realmente vasta, che solo conviene a Dio dare [= il corpo risorto] (cf. *2Cor.* 5,1) [...]. E abbandonando una *parentela* non buona [= i sensi], diventeremo un *grande popolo* (*Gen.* 12,2) maggiore di quello secondo gli uomini; e disprezzando la *casa di un padre* che non merita lode [cioè il diavolo: cf. *Io.* 8,44], saremo benedetti»²⁶.

Non ci sono altri testi di Origene che diano la spiegazione allegorica di *Gen.* 12,1²⁷.

Abbiamo però un bel testo di Basilio, che nel suo *Commento a Isaia*²⁸ ci dà una pagina di chiaro sapore origeniano. Si tratta di commentare il testo di *Is.* 7,3: *E il Signore disse a Isaia: Esci (ἐξέλθε) incontro ad Achaz, tu e il figlio che ti è rimasto, Iasub, presso la vasca della via superiore, dov'è il campo del lavandaio.*

Riportiamo questa pagina per intero, con qualche intermezzo di commento. Anzitutto, dice Basilio, preso in senso morale l'“uscire fuori” significa staccarsi dal peccato e dalle preoccupazioni della vita se si vuole ricevere la parola di Dio:

«Quando l'anima entra nella contemplazione (θεωρία) delle cose divine e raccoglie se stessa sottraendosi dalle implicazioni (ἐπιπλοκή) del corpo, è detta appunto “uscire” (ἐξιέναι)²⁹. Quando invece è presa dalle preoccupazioni umane, o per le cure necessarie al corpo, o perché non può a lungo tenersi protesa (ἐκτείνεσθαι) verso le realtà sommamente importanti (διαφέροντα), allora passa da fuori (ἐξωθεν) a dentro (ἔσω), come dire in casa o in città, tornando alla sua affinità (συνπάθειαν) con il corpo. Poiché dunque bisognava che il profeta udisse le parole di Dio, per questo gli viene detto prima di tutto: *Esci (ἐξέλθε) tu e tuo figlio*»³⁰.

²⁴ J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, cit., 198.

²⁵ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 20,68 (C. BLANC, SCh 290,190).

²⁶ *Ib.*, 20,69.

²⁷ L'interpretazione di “padre” come “il diavolo” è ripresa da Didimo (*Commento alla Genesi*, 209-210; P. NAUTIN, SCh 244,138): «Ogni peccatore ha per padre il diavolo, secondo la parola: *Chiunque commette il peccato è dal diavolo* (1 *Io.* 3,8)».

²⁸ In PG 30,117-668 quest'opera è collocata tra le pseudo-basiliane, seguendo il parere di Julien Garnier († 1725). A nostro parere però è un'opera autenticamente basiliana, come speriamo di dimostrare in una futura pubblicazione.

²⁹ Il riferimento è a *Is.* 7,3, dove il Signore ordina a Isaia di “uscire” (ἐξέλθε) incontro al re Achaz. Notiamo il linguaggio prettamente platonico di questa frase.

³⁰ BASILIO, *Commento a Isaia* 193 (PG 30,452AB).



Il passo di Isaia è poi spiegato ricorrendo a un altro passo biblico, che in questo caso è proprio *Gen.* 12,1:

«Un caso analogo si trova anche nella *Genesis*, quando Dio rivolse per la prima volta la parola ad Abramo: *Esci* (ἐξέλθε) *dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre* (*Gen.* 12,1). Uscita perfetta è l'elevarsi al di sopra di tutte le realtà corporee (σωματικῶν), significate nella parola *terra*; è la fuga dai sensi (αἰσθητηρίων), significati con la parola *parentela*; è il distogliersi dalla vita peccaminosa (ὑπαίτιον), nella quale uno prima abitava con le sue abitudini cattive, significate dalla parola *casa del padre*»³¹.

Si passa quindi a un altro testo dove si parla di “uscire fuori”:

«E un poco più avanti è detto dello stesso Abramo: *E Dio lo fece uscire fuori* (ἐξήγαγεν ἔξω) (*Gen.* 15,5). Poiché infatti vide in lui la sua pronta disposizione (προθυμίαν) ad uscire, egli stesso lo condusse alla perfezione dell'azione (τὸ τέλειον τῆς ἐνεργείας). Abramo infatti da solo non ne sarebbe stato capace. Per questo, con il primo invito, riceve anche la promessa che, se fosse uscito fuori (εἰ ἐξέλθοι ἔξω), avrebbe ricevuto la ricompensa. Ma quando lo ebbe condotto fuori Dio stesso, gli insegnò a cercare le cose di lassù, dove è Cristo (cf. *Col.* 3,1)»³².

Il testo prosegue richiamando l'esempio di Mosè:

«Anche Mosè, quando fu fuori (ἔξω) dalle cose umane, avendo libera la mente per la contemplazione (θεωρίαν) delle parole divine (λογίων), eresse la sua tenda fuori (ἔξω) dall'accampamento (cf. *Ex.* 33,7). Perciò chiunque voleva consultare Dio, usciva fuori (ἐξεπορεύετο) verso la tenda. Così chi più si è allontanato dalla cose umane, fisserà la sua tenda fuori (ἔξω), affinché la sua vita, ben fissata e piantata, rimanga incrollabile»³³.

Lo stesso movimento di “uscita” è ordinato anche al profeta Isaia:

«Perciò anche ora, dovendo profetare e dire le parole comandate da Dio, il Signore gli ordina di uscire (ἐξέλθειν); non solo lui, ma anche il figlio che gli era rimasto, Iasub. Per quanto si può dedurre da questo passo, si vede che dei molti figli gli era rimasto questo solo, che, secondo la parola, non doveva lasciare il padre nella sua uscita (ἐξεως), ma uscire assieme (συνεξιέναι) al padre per quello a cui Dio lo aveva chiamato. Poiché Iasub si traduce con ‘colui che si converte’ (ἐπιστρέφω), la Scrittura indica a tutti noi, che mediante la conversione (μετανοίας) vogliamo uscire (ἐξέλθειν) dalle passioni della carne, che se staremo con il profeta, potremo compiere tale uscita (ἔξοδον)»³⁴.

Ma si esce solo per “salire”:

«Egli poi riceve l'ordine di salire (ἀνελθειν) alla via superiore, che è presso la piscina del campo del lavandaio. Questa località ci è nota anche per la storia: è scritto infatti che il re d'Assiria inviò da Lachis a Gerusalemme Rassace con un grosso esercito, e che egli si fermò vicino all'acquedotto della piscina superiore, nella via del campo del lavandaio (cf. *4Reg.* 18,17). Forse questa parola contiene anche un insegnamento per la vita morale (ἡθῶν), e

³¹ *Ib.*, 452BC.

³² *Ib.*, 452BC.

³³ *Ib.*, 194 (452C-453A).

³⁴ *Ib.*, 453A.



cioè che bisogna stare lontani dalle cose basse e terrene, e innalzarci alle realtà superiori; là giunti, troveremo l'acqua per lavarci e il campo del lavandaio, che ci purifica dalle sozzure. Questo ci aiuterebbe ad adempiere il precetto dell'*Ecclesiaste* che dice: *In ogni momento le tue vesti siano candide* (Eccl. 9,8). Anche colui che dava responsi a Mosè, ordina che il popolo lavi le sue vesti per prepararsi ad ascoltare Dio: *Scendi e riferisci al popolo e ordina che si tengano puri oggi e domani, e che lavino le loro vesti e siano pronti per il terzo giorno* (Ex. 19,10). Chi giungerà fin là, terrà pronta anche la veste nuziale, per non essere cacciato, mani e piedi legati, dalla sala di nozze nella tenebra esteriore (cf. Mt. 22,13)³⁵.

Se non ci fosse in questo testo la menzione di Cristo, penseremmo di trovarci dinanzi a una pagina perduta di Filone. Non potendo essere sua, non possiamo che vedervi un testo di Origene, riportato fedelmente da Basilio. In effetti, l'andamento di questa pagina esegetica è chiaramente di stile origeniano, come si ricava da vari indizi: l'attenzione nel trovare un significato spirituale anche nei più piccoli dettagli del testo ("esci"; "tu e tuo figlio"); il ricorso all'etimologia del nome Iasub ("colui che si converte"); "il campo del lavandaio"; il richiamo ad altri testi biblici per aggancio di parole. Il tema trattato è quello allegorico-morale del termine "uscire", che poi comporta un "salire" nel luogo dell'acqua.

È facile notare come dei tre elementi di *Gen. 12,1* (*terra, parentela, casa del padre*), i primi due siano interpretati in modo identico nell'*In Is.* e in Filone, ma non il terzo: per Filone la casa del padre è il *logos*, cioè la parola come strumento della mente, mentre per l'*In Is.* la *casa del padre* è la vita peccaminosa. Della "triplice migrazione" filoniana, l'*In Is.* considera solo le prime due, vedendo il terzo passaggio come una "illuminazione" della mente del profeta:

«E questo avveniva loro, perché un raggio della *vera luce* (1 Io. 2,8) arrivava nella loro facoltà direttiva (ἡγεμονικόν) e serviva all'illuminazione (φωτισμῶ) dei profeti. E tale voce la percepivano coloro che si tenevano fuori (ἔξω) dai sensi corruttibili e cercavano l'esodo (ἔξοδον) dal corpo»³⁶.

Qui il riferimento a *Gen. 12,1* è percepibile sapendo che i "sensi corruttibili" erano simboleggiati dalla *parentela*, e il "corpo" dalla *terra*. Filoniano è pure il riferimento a *Ex. 33,7*. In definitiva, "fuori di testa" sono veramente gli idolatri e coloro che ritengono cosa normale l'ateismo:

«La verità può essere colta dalla creazione del mondo da quanti si dedicano intelligentemente allo studio della creazione; ma quelli che pur vivendo nel mondo e pur essendo illuminati da ogni parte dalla sapienza di Dio, hanno la malattia dell'*ignoranza di Dio* (*Sap. 13,1*) costoro sono come *nelle tenebre di mezzogiorno* (cf. *Is. 16,3 LXX*). Costoro dunque [...] sono fuori di senno (ἔξέστησαν), perché le loro dottrine non differiscono in nulla dalla fantasie che essi pazzamente si immaginano. [...] Mentre le creature ci predicano con tanta evidenza la potenza del Creatore, è vera pazzia (ἔκστασις) e chiara follia (μανία) l'andare dietro agli idoli e alle statue, e considerare Dio ciò che non esiste»³⁷.

³⁵ *Ib.*, 453BC.

³⁶ *Ib.*, 452A.

³⁷ *Ib.*, 304 (649BC).



Se, come penso, Origene sta dietro il testo dell'*In Is.* di Basilio, è chiaro che egli non ha seguito Filone nella sua accentuazione del carattere “estatico” dell’esperienza del divino e della profezia. Origene non avrebbe mai detto che, per incontrare Dio, l’anima deve abbandonare tutto, anche il *logos* inteso come intelletto, sebbene anche Origene veda nei sofismi dei ragionamenti un ostacolo alla conoscenza di Dio. Per l’Alessandrino, il termine *extasis* ha sempre un significato negativo, affine a “pazzia”. Basilio in questo è un fedele discepolo di Origene³⁸.

3. Origene e Basilio di Cesarea: l’esperienza profetica

Abbiamo visto che per Filone l’“estasi” divina è quella tipica dei profeti, e Abramo era profeta. Questa problematica è trattata anche da Origene, il quale è sempre stato contrario a considerare la profezia come fenomeno di “estasi” nel senso di “incoscienza”, di “alienazione”, di perdita delle facoltà intellettive e volitive³⁹. Certamente anche Filone, come abbiamo visto, non intendeva l’estasi come fenomeno di alienazione mentale, ma come realizzazione vera dello spirito umano. Origene tuttavia, forse spinto dalla polemica antimontanista, abbandona risolutamente il linguaggio del profetismo mantico, e soprattutto il termine “possessione” (κατωχή) usato da Filone. In questo modo rifiuta ogni idea di “estasi-incoscienza”, ma forse così perde la dimensione più propriamente mistica dell’esperienza profetica, quella della “tenebra”:

«I profeti, illuminati dallo Spirito divino almeno nella misura in cui era utile anche a loro che profetavano, erano i primi a godere della venuta di un essere superiore. Dal contatto, per così dire, dello Spirito chiamato santo con la loro anima, erano resi più perspicaci (διορατικώτεροι) nella loro mente e più luminosi non solo nella loro anima, ma anche nel corpo⁴⁰, non opponendosi più esso alla vita secondo virtù, in quanto morto a ciò che noi chiamiamo *desiderio della carne* (Rom. 8,6)»⁴¹.

«È possibile distinguere chiaramente quando l’anima è mossa dalla presenza di uno spirito buono, perché sotto l’ispirazione non c’è nessun offuscamento o alienazione della mente, ed essa non perde il giudizio del suo libero arbitrio; tali erano tutti i profeti e gli apostoli, che erano al servizio dei responsi divini senza nessun turbamento della mente»⁴².

«Dunque i profeti non erano fuori di sé (ἐξίσταντο): era infatti in loro potere *tacere* (cf. 1Cor. 14,30) e trattenere lo spirito che era sceso su di loro»⁴³.

³⁸ Anche Didimo seguirà in questo Origene: «Cade su di lui [Abramo] un’estasi (Gen. 15,12), non un’estasi che è simile all’essere fuori di testa, bensì la meraviglia e il mutare stato, passando dalle realtà visibili a quelle invisibili» (Commento alla Gen. 230; NAUTIN, SCh 244,188).

³⁹ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Toulouse 1961, 197-209; J. DANIÉLOU, *Platonisme...*; J. LEMAITRE, in *DictSpir.* 2,1866.

⁴⁰ Anche Filone, come abbiamo visto, aveva notato questo coinvolgimento positivo del corpo sotto l’azione dello spirito divino.

⁴¹ ORIGENE, *Contra Celsum* 7,4 (BORRET, SCh 150,20).

⁴² ORIGENE, *De principiis* 3,3,4 (CROUZEL - SIMONETTI, SCh 268,194).

⁴³ ORIGENE, *Fragm. in ep. ad Cor.* 69 (PIERI, Opere di Origene, 14/4,192).



«Se è vero che *il sapiente comprenderà le parole che escono dalla sua bocca e sulle sue labbra porterà l'intelligenza* (Pr. 16,23), allora bisogna o dire temerariamente che i profeti non erano sapienti, se non comprendevano le parole uscite dalla loro bocca, oppure, seguendo il buon senso e la verità, riconoscere che i profeti erano sapienti e quindi comprendevano *le parole uscite dalla loro bocca*»⁴⁴.

È vero che a volte Origene riprende il linguaggio filoniano della *sobria ebrietas*⁴⁵, ma è appunto per confermare la sua posizione contraria all'«estasi-incoscienza»⁴⁶.

Questa concezione totalmente contraria all'estasi mantica sarà ripresa da Basilio di Cesarea nel suo *Commento a Isaia*. La mente del profeta, dice Basilio, non viene offuscata, ma potenziata dallo Spirito di Dio :

«Alcuni dicono che i profeti erano fuori di sé (ἐξεστηκότας) quando profetavano, essendo la mente umana (ἀνθρωπέιου νοῦ) oscurata dallo Spirito⁴⁷. È però del tutto contrario alla promessa della visita divina rendere fuori di mente (ἐκφρονα) chi è preso da Dio; e farlo uscire dal proprio intelletto (διανοίας) nel momento in cui viene riempito degli insegnamenti divini; e privarlo dell'utilità (ὠφελείας) insita nelle sue parole, mentre per mezzo suo gli altri ne traggono utilità. In sostanza, che logica c'è nel sostenere che uno è reso simile a un pazzo dallo Spirito di sapienza, e che perda l'intelligenza a causa dello Spirito di conoscenza? Ma né luce cagiona la cecità, ma all'opposto risveglia la naturale facoltà visiva; né lo Spirito ottenebra l'anima, ma innalza alla contemplazione delle realtà intelligibili la mente (νοῦν) che è pura dalle sozzure del peccato. Che una potenza malvagia possa stravolgere l'intelletto (διανοίας), nel tentativo di insidiare la natura umana, questo è comprensibile; ma sarebbe empio dire che la presenza del divino Spirito operi la stessa cosa. Inoltre, se i santi erano sapienti, come mai non avrebbero compreso ciò che profetavano? *Il sapiente, dice infatti, intenderà quanto procede dalle proprie labbra; sulle sue labbra porta l'intelligenza* (Prov. 16,23). Se poi dal fatto che Isacco 'uscì di sé' (ἐξέστη) all'entrata di suo figlio (cf. Gen. 27,33) e che Davide parlò mentre era 'in estasi' (ἐν ἐκστάσει) (cf. Ps. 115,2), deducano falsamente che i santi non erano consapevoli, sappiano che è chiamata 'estasi' (ἐκστασις) lo stupore (ἐπληξις), come nel passo: *Si stupì (ἐξέστη) il cielo e inorridì la terra* (Jer. 2,12)»⁴⁸.

⁴⁴ ORIGENE, *Commento a Giovanni* 6,21 (BLANC, Sch 157,144).

⁴⁵ Cf. *Ib.*, 1,205-206 (BLANC, Sch 120bis,160: «Che cosa significa che il Figlio è vera vite (Io. 15,1)? Questo sarà chiaro per coloro che intendono il passo: *Il vino rallegra il cuore dell'uomo* (Ps. 103,15) in modo degno della grazia profetica. Se infatti il cuore è la facoltà del pensiero, ciò che lo rallegra è il Logos sommamente dilettevole, che fa uscire (ἐξιστῶν) dalle preoccupazioni umane e produce un'esaltazione (ἐνθουσίς) e una ebbrezza non irrazionale, ma divina (μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν)». Cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Töpelmann, Giessen 1929, 119-128.

⁴⁶ Si veda la bella sintesi di C. Blanc, Sch 157,21: «Conduits par l'Ésprit, les prophètes sont parvenus à la vision de la vérité (Cio. 6,3,15). Ils ont saisi la Vérité de la Loi, la signification profonde de leurs actes symboliques et de leurs visions. Puisque « L'homme intelligent connaît ce qui sort de sa bouche et perte l'intelligence sur ses lèvres (Prov. 16,23LXX)», qui oserait prétendre que patriarches et prophètes manquaient d'intelligence ? (cf. Cio. 6,4,21-26). Origène y reviendra souvent : Moïse et les prophètes ont compris ce qu'ils disaient (Cio. 13,48,316). Il est absurde l'imaginer le contraire (CRom. 7,5). Ils ne subissaient ni trouble ni aliénation d'esprit (De princ. 3,3,4 ; cf. HEz. 6,1) : au contraire, ils devenaient plus lucides grâce à la divine présence (CCels. 7,4)».

⁴⁷ Chiara allusione a Filone.

⁴⁸ BASILIO, *Commento a Isaia* 5 (PG 30,125 BD).



Questa tematica è ripresa più avanti con molta chiarezza:

«È chiaro che i profeti non parlavano in estasi (κατ' ἔκστασιν). Coloro infatti che sono posseduti da spiriti maligni, usciti fuori di mente, non vedono ma travedono le vuote immagini presentate loro dai demoni. Così gli ossessi dal demonio vedono fiumi, monti e bestie che non esistono; e pare loro di vedere come presenti certi colori, aspetti di persone o amiche o sconosciute, che però non sono vere visioni, ma illusione e aberrazione (ἔκστασιν) di una mente perturbata e che ha perduto l'uso delle proprie facoltà. Per i santi invece non avviene così. Dio stesso dice: *Io ho moltiplicato le visioni* (Os. 12,10). Quando il Signore fa dono di una visione, non acceca la mente, che egli stesso ha formato, ma la illumina ma la rende più risplendente, grazie alla presenza dello Spirito. Per questo i profeti si chiamavano 'veggenti' (ὀρῶντες), perché si accresceva in loro la vista della mente, grazie alla presenza dello Spirito che li illuminava»⁴⁹.

Non ci può essere testo più categorico di questo contro una concezione "estatico-mantica" del carisma profetico. Notiamo in tutti questi passi una chiara polemica contro la concezione di Filone: per questi l'intelletto umano e l'intelletto divino non potevano stare insieme; la luce divina oscurava l'intelletto umano. Per Basilio-Origene invece la "mente" (νοῦς, διάνοια) del profeta, ovvero la sua "facoltà direttiva" (τὸ ἡγεμονικόν) è resa più perspicace, più luminosa dalla grazia dello Spirito Santo. Ma così anche per Basilio, come già per Origene, non c'è più spazio per la mistica della "notte oscura". Origene conosce certamente il tema della "tenebra", dove Dio si nasconde, ma sottolinea il suo carattere transitorio, verso la luce divina⁵⁰. Anche in Basilio non c'è traccia della "notte oscura", della "mistica della tenebra", che attirerà così tanto il fratello Gregorio di Nissa⁵¹. La spiritualità di Basilio è più "solare", più disposta alla contemplazione della Bellezza divina⁵².

⁴⁹ *Ib.*, 254 (565D-568A).

⁵⁰ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, cit., 91-95.

⁵¹ Cf. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 276-290.

⁵² Si veda il nostro articolo: «La contemplazione naturale in Basilio di Cesarea», in *www.mysterion.it* 3 (2010/2), 3-12.

