



ORIENTE CRISTIANO



INIZIAZIONE CRISTIANA E DIVINIZZAZIONE

nella
Vita in Cristo
di Cabasilas



ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CULTURALE ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO



DIRETTORE RESPONSABILE: *Diac.* Paolo Gionfriddo

CONSULENTI di REDAZIONE: Nicola Cuccia, Salvatore Cuccia,
Piero Longo, Giovanni Pecoraro, Teodoro Schirò

Direzione – Redazione – Amministrazione: Piazza Bellini, 3 – 90133 PALERMO

fax 091363355

c.c.p. 14574909

Autorizzazione Trib. PA 14/1961

Angela Lia

**INIZIAZIONE CRISTIANA
E
DIVINIZZAZIONE**

**nella
Vita in Cristo
di
Cabasilas**

Quaderni di ORIENTE CRISTIANO – Studi 16

ANNO XLVIII

2008, 1-4

Palermo 2009

PRESENTAZIONE

di

Salvatore Pappalardo

Arcivescovo Metropolita di Siracusa

Il saggio di Angela Lia, che ho il piacere di presentare, ci aiuta a cogliere il legame inscindibile che dovrebbe esserci tra iniziazione cristiana e vita spirituale. Lo fa attraverso il pensiero di Nicolas Cabasilas, importante teologo laico del medioevo bizantino.

L'autrice coglie il nucleo centrale del pensiero del Cabasilas: la divinizzazione come vita in Cristo, a cui si partecipa mediante i sacramenti, che costituiscono così la trama dell'esistenza cristiana.

La Chiesa è la comunità di coloro che sono *immersi* nella vita di Gesù mediante il Battesimo, l'unzione dello Spirito e la partecipazione all'Eucaristia. I cristiani così ricevono un nutrimento spirituale che trasforma profondamente la loro vita.

Questo scritto è un contributo per conoscere un teologo spesso citato, ma non sempre conosciuto direttamente nei suoi scritti. Come dice la stessa Lia nell'Introduzione, la sua conoscenza aiuta a respirare con i due polmoni della Chiesa: la tradizione orientale e quella occidentale.

Il linguaggio chiaro e immediato del testo lo rende accessibile a tutti, non solo ai cultori della materia; si raccomanda, in particolare, ai catechisti, che adempiono al delicato compito di dover "iniziare" ai misteri cristiani.

INTRODUZIONE

Respirare a due polmoni: l'auspicio più volte espresso da Giovanni Paolo II ha incoraggiato a riscoprire e valorizzare sempre di più la tradizione teologica e spirituale dell'Oriente cristiano, al di là di mode passeggere che consentono solo un accostamento superficiale. La metafora della "Chiesa a due polmoni" è diventata così patrimonio comune ed è entrata nell'autocoscienza dei fedeli cattolici ed è stato già tracciato anche un breve profilo storico della metafora¹. Nella storia della Chiesa latina vi è un caso interessante in cui ciò è avvenuto con l'opera di un autore medievale bizantino conosciuto e apprezzato nella Chiesa latina in un'epoca in cui la sensibilità ecumenica, come noi la intendiamo, non era certo presente. Si tratta di Nicola Cabasilas, teologo laico greco la cui opera più nota e tradotta nelle lingue occidentali e oggetto del presente studio, la *Vita in Cristo*, è citata al Concilio di Trento. In essa egli ci insegna le linee fondamentali della concezione spirituale delle Chiese d'Oriente di tradizione bizantina. Sono verità sempre attuali che assumono una particolare rilevanza proprio oggi con la ricerca di molti di una vita cristiana genuina, scevra da incrostazioni di vario genere.

La *Vita in Cristo* di Cabasilas spiega come la novità di vita, la santità dell'uomo affonda le proprie radici nei sacramenti che permettono la partecipazione dell'uomo alla vita stessa di Dio. Questi con la grazia donata nei «misteri» continua a chiamare l'uomo incessantemente alla sua sequela.

«Infatti il frutto dei misteri e della meditazione dell'uomo consiste nell'adesione della volontà a colui che solo è veramente buono. E tutta la cura di Dio per il genere umano mira a questo solo fine, come si può constatare; ad esso tende ogni promessa di beni e ogni minaccia di mali, per esso Dio ci ha edificato questo mondo, ci ha dato le leggi, si è compiaciuto di

¹ Cfr. B. Petrà, *Church with "Two Lungs" : Adventures of a Metaphor*, in *Ephrem's Theological Journal* 6 (2002) 111-127; ripreso in Id, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Bologna 2004, 15-34

donarci miriadi di beni e di passare attraverso molti mali: per convertirci a sé e convincerci a volere lui e ad amare lui solo».²

Cabasilas nell'evidenziare lo stretto rapporto fra la vita sacramentale e la santità sottolinea il primato della grazia rispetto ad ogni sforzo e impegno dell'uomo: poiché anche l'impegno dell'uomo che acconsente al dono non è la premessa, il punto di partenza, ma esso stesso un dono.

Poiché attraverso i "misteri" Cristo si avvicina all'uomo e questi accoglie Cristo, è necessario esservi "iniziati" e l'iniziazione cristiana diventa, perciò, un vero itinerario di vita spirituale.

Nicola Cabasilas ci spiega come la novità di vita, la santità dell'uomo affonda le proprie radici nei sacramenti che permettono la partecipazione dell'uomo alla vita stessa di Dio.

Ci proponiamo di mostrare in che senso nel testo di Cabasilas l'iniziazione cristiana è un vero itinerario di vita spirituale, senza aver ommesso di fornire nel primo capitolo un breve quadro storico per collocare l'Autore nelle vicende vive del suo tempo ed aver messo a fuoco la parte dell'opera che tratta direttamente del nostro argomento, il libro VII, quasi un *unicum* nell'economia dell'opera di Cabasilas.

Nel secondo capitolo, «L'iniziazione cristiana come inserimento nel mistero di Cristo», si presentano i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana secondo l'ordine tradizionale, battesimo, *myron* [l'unguento], eucaristia. Cabasilas seguendo la tradizione orientale parla prima del battesimo che dona al cristiano l'«essere in Cristo», poi del *myron* che conferisce le energie necessarie per poter agire secondo il nuovo essere e infine dell'eucarestia, l'ultimo dei sacramenti a cui non si può aggiungere nient'altro, perché è lo stesso Cristo che trasforma l'uomo nella sua stessa sostanza.

Infine nel capitolo terzo, «La vita spirituale conseguenza della partecipazione al mistero di Cristo», ci soffermiamo sulla vita spirituale vissuta dal cristiano che è stato iniziato ai «misteri». Cristo che ha raggiunto l'uomo con la sua grazia attraverso i «sacri misteri» gli offre la possibilità di vivere come Lui e in Lui.

2 N. Cabasilas *La Vita in Cristo*, a cura di Umberto Neri, trad. di Maria Gallo, Torino 1971. Editio princeps: *Die Mystik Des Nikolaus Cabasilas Vom Leben in Christo* (W Gass) II Greifswald, 1849, in *Patrologia Graeca* del Migne (150, 493-725), 350 [688b 688c]. D'ora in poi citeremo la sigla *V*, seguita dal numero della pagina e dalla colonna della PG 150 tra [].

I

IL LIBRO VII DELLA VITA IN CRISTO

1. NOTA BIOGRAFICA

Nicola Cabasilas è uno dei teologi bizantini più conosciuti, tuttavia la sua vita è difficile da ricostruire per le scarse notizie che possediamo.

La data di nascita si colloca fra gli anni 1319-1323 nella città di Tessalonica.

Appartiene ad una famiglia di ricchi proprietari terrieri, figlio di Chamaetos e di Cabasilas, sorella di Nilo il futuro metropolita di Tessalonica.

«Tra il 1335 e il 1340 Nicola fu impegnato negli studi, prima a Tessalonica e poi a Costantinopoli».³ Si occupò di astronomia, di filosofia, di diritto, e soprattutto di teologia, acquisendo una profonda conoscenza della Scrittura e dei Padri.

Gli anni che Cabasilas trascorse a Costantinopoli sono segnati dalla guerra civile, scoppiata dopo la morte di Andronico III Paleologo fra suo figlio Giovanni V Paleologo e Giovanni VI Cantacuzeno. La scissione ebbe ripercussioni anche in campo religioso: mentre il patriarca Giovanni Paleacas era favorevole ai Paleologi e sosteneva gli anti-esicasti, gli esicasti appoggiavano la successione di Cantacuzeno.

Nel 1345 il partito favorevole al Cantacuzeno, giunse al potere a Tessalonica e Cabasilas insieme a un certo Pharmaces fu inviato in Macedonia per trattare con il figlio di Giovanni Cantacuzeno. Questi nel febbraio del 1347 entrò trionfante a Costantinopoli e Cabasilas fu invitato a recarsi nella città come suo consigliere.

Cabasilas svolse ancora una volta un ruolo di mediatore quando fu inviato a Costantinopoli per ottenere a Tessalonica la sottomissione della città al nuovo imperatore e far accettare il neoletto metropolita Palamas. Il partito popolare si oppose all'ingresso in città di Palamas e questi si ritirò sul monte Athos, seguito dallo stesso Nicola.

³ C. Giraudo, *La Mistica Sacramentale di Nicola Cabasilas*, in *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano*, Milano 1997, 56.

L'Imperatore Cantacuzeno legato da profonda amicizia e stima a Cabasilas lo descrive come una «persona che ha scelto la vita casta, esente dal male del matrimonio, giunto al culmine della sapienza profana, filosofo anche nel modo di agire».⁴

Cabasilas venne indicato anche come possibile successore per il patriarcato dopo la fuga del patriarca Callisto, ma non verrà eletto.

Sul finire del 1354, dopo l'entrata in Costantinopoli di Giovanni V Paleologo, Giovanni Cantacuzeno abdicò e si ritirò in monastero sul monte Athos. Cabasilas dopo l'uscita di scena del suo amico e protettore si ritirò a vita privata rinunciando alla vita politica e a partire da questa data non si hanno più notizie sicure.

Alcuni studiosi hanno ipotizzato che Cabasilas abbia abbracciato la via monastica, altri lo hanno visto come patriarca di Costantinopoli. Sostengono la tesi di Cabasilas monaco autori come Sevcenko e A. A. Angelopoulos. Sevcenko fonda la sua tesi su un passo della «Storia» di Giovanni Cantacuzeno in cui si dice che Nicola Cabasilas era stato proposto dal Sinodo insieme a Filoteo Kokkinos e a Macario di Filadelfia come successore del patriarca Callisto, «mentre era ancora laico». Secondo Sevcenko, quest'ultima annotazione significa che mentre Cantacuzeno scriveva la sua «Storia» non lo era più, quindi era per lo meno monaco.⁵ A ulteriore conferma di quanto sostiene, Sevcenko riporta un altro testo tratto dall'Omelia sui Tre Gerarchi di Cabasilas in cui rivolgendosi ai monaci impiega due volte l'espressione «questa sacra confraternita che è la nostra». Qui Cabasilas sembra distinguere il popolo composto di semplici laici dalla comunità dei monaci. A questa tesi si oppone quella di altri fra i quali S. Salaville⁶, P. Nellas⁷ e M.H. Congourdeau più propensi nell'affermare che Cabasilas sia stato sempre un laico. Congourdeau afferma che nella «Storia» di Cantacuzeno il riferimento sia rivolto allo zio di Nicola Cabasilas, il cui nome di battesimo coincideva⁸. Nellas in relazione all'espressione citata da Sevcenko «questa sacra confraternita che è la nostra» evidenzia che si tratta di un'espressione retorica per sottolineare l'unione affettiva fra il predicatore e la comunità dei monaci a cui è rivolta l'Omelia. Y. Spiteris, nel suo saggio complessivo su Cabasilas, sostiene che «possediamo alcune testimonianze

4 *Ibid.*

5 Per la ricostruzione dell'argomentazione di Sevcenko rimando a Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Roma 1996, 16-17.

6 Cfr. S. Salaville, *Cabasilas (Nicolas)*, in *Dictionnaire de Spiritualité II*, coll. 1-9.

7 P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993 (tit. or. : Zoon theoumenon [in greco], Atene 1981).

8 L'opinione di Congourdeau è riportata in Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 16.

che, pur se indirettamente, indicano come Cabasilas sia morto da semplice laico. Verso la fine della sua vita egli ricevette delle lettere da Giuseppe Briennio e da Manuele II in cui lo si nomina come «uomo saggio e di grande virtù» ma non gli si dà un titolo ecclesiastico. Anzi l'imperatore gli propone di diventare giudice, ufficio interdetto al clero»⁹.

Nella sua opera maggiore, Cabasilas si rivolge a tutti i battezzati e non solo ai monaci, mostrando come tutti pur restando nel mondo possono vivere l'esperienza della vita in Cristo perché incorporati a Lui per mezzo dei sacramenti.

Il nostro autore fin dalla sua giovane età ha cercato di vivere la spiritualità esicasta nel mondo; con questo non si vuol dire che sia stato palamita, «ma un esicasta nel senso largo della parola: egli in base all'esperienza avuta negli anni giovanili a contatto con il suo maestro Isidoro, in occasione dell'anno passato sul monte Athos e dei contatti frequenti avuti con i monaci durante tutta la sua vita, pur vivendo nel mondo cercò l'unione con Dio «nel santuario del cuore» con la preghiera continua, nella pace interiore, rigettando le preoccupazioni. Di tutto questo abbiamo tracce nelle sue opere».¹⁰

2. L'OPERA

La *Vita in Cristo* è l'opera maggiore di Nicola Cabasilas ed è considerata un classico della spiritualità cristiana non solo orientale.

L'opera è divisa in VII libri; il primo ci offre una visione di insieme sull'iniziazione cristiana, infatti «la vita in Cristo, cioè a dire la vita soprannaturale ci è data e accresciuta in noi dal battesimo, dalla confermazione e dall'eucarestia».¹¹

L'autore nei libri successivi descrive il ruolo di ciascun sacramento: il battesimo, la confermazione e l'eucarestia.

Nel libro V presenta la consacrazione dell'altare per mettere in evidenza il posto centrale che ha Cristo nella santificazione del cristiano.

Il libro VI mostra il contributo che l'uomo con la propria volontà deve apportare per poter crescere e conservare la vita di Cristo in lui e i suoi abbondanti doni.

L'ultimo libro ricapitola tutto il discorso precedente presentando la trasformazione dell'anima che ha accolto tramite i Sacramenti la vita divina. Cabasilas con la sua opera ci mostra una certa continuità con il palami-

⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰ *Ibid.*, 23.

¹¹ S. Salaville, *Cabasilas (Nicolas)*, cit., 4.

smo, ma il suo pensiero si sviluppa in maniera diversa. Anche per lui il fine riguarda la partecipazione alla vita divina e la divinizzazione, ma, come ha osservato H.-G. Beck, vi arriva valorizzando ciò che gli esicasti invece mettevano in secondo piano e cioè la «teologia fisica», «l'approfondimento mistico del mondo della creazione, ma specialmente la liturgia e la mistica viva incentrata su Cristo».¹² Vengono messi in primo piano i sacramenti, in essi ogni uomo può concretamente fare esperienza di Dio, diventano punti di comunicazione reale fra l'uomo e Dio, infatti possiedono una struttura fisica e spirituale che bene si adatta alla struttura antropologica dell'uomo che è spirito incarnato.

La teologia di Gregorio Palamas tendeva a ribadire l'inconciliabilità fra qualunque forma di dualismo platonico e la rivelazione cristiana. Ogni uomo può conoscere Dio, non in modo puramente sensibile, ma neanche in forma esclusivamente intellettuale, ma con la globalità del suo essere cioè anima e corpo. Il Signore può essere incontrato già in questa vita terrena così come affermavano gli esicasti nel parlare «di una visione vera e propria, luminosa, come quella che il Signore presentò ai tre apostoli sul monte Tabor, trasfigurandosi».¹³

Questo tipo di posizione andava contro le affermazioni di alcuni razionalisti e di studiosi quali Barlaam Calabrese, Gregorio Akindynos, Niceforo Gregoras che si mostravano scettici nei confronti dei fenomeni suddetti.

La chiesa d'Oriente in diversi concili e specialmente nel Concilio Costantinopolitano del 1351 ha abbracciato la dottrina palamita per sostenere che la vita spirituale non riguarda solo la facoltà intellettuale dell'uomo ma lo coinvolge integralmente e questi può sperimentare la presenza di Dio in quelle che si definiscono la «sue manifestazioni».

«É l'uomo integrale che incontra il Signore venendo a contatto con le "energie" divine».¹⁴

La vita spirituale scaturita dai sacramenti non riguarda solo i monaci ma tutti i battezzati e Nicola Cabasilas è il primo teologo orientale a mettere in luce con la sua opera la vocazione di tutti alla santità.

La sua teologia si presenta, così, particolarmente «moderna», se teniamo conto di quanto ha sottolineato M. Paparozzi, vale a dire che «ciò che a noi oggi può sembrare ovvio, ancora qualche decennio fa non lo era:

12 H.-G. Beck, *Esicasmismo e Palamismo*, in *Storia della chiesa*, a cura di H. Jedin, II, Milano 1977, 270.

13 M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio secondo la "Vita in Cristo" di Nicola Cabasilas*, in *Rivista di Vita Spirituale* XXXVIII, (1984) 327-342:330.

14 *Ibid.*, 332.

che prima delle «vocazioni» singole sussiste nella chiesa la vocazione di tutti alla santità, e che la vocazione del popolo di Dio come tale precede la divisione in diversi stati di vita è definitiva conquista solo dell'ecclesiologia più recente».¹⁵

3. IL LIBRO VII COME *UNICUM* NELL'INSIEME DELL'OPERA DI CABASILAS

Colui che viene iniziato ai «misteri», viene ricolmato della grazia, che è la vita stessa di Dio nell'uomo. A questo dono gratuito deve corrispondere il contributo della volontà libera dell'uomo che nell'accoglierla può determinarne la crescita.

Cabasilas sottolinea proprio nel libro VII della *Vita in Cristo* la “cura” rivolta dall'uomo nel custodire la vita sacramentale, da cui scaturisce la figura di un uomo completamente immerso in Dio, perché ha scoperto in Lui il dispensatore di ogni bene¹⁶.

L'anima che vive in Dio gode già in questa vita della beatitudine che proviene da Lui, non vive per se stessa ma per Dio.

«Infatti la potenza dell'amore fa sì che gli amanti sappiano far propri i beni degli amati [In Demetrium1,81]. Ma poiché nei santi la potenza della volontà e del desiderio si risolve tutta in Dio, lui solo considerano come il loro bene proprio e non possono rallegrarli né il corpo né l'anima né i beni dell'anima né alcun'altra cosa propria e naturale; perché nulla è amabile per se stesso ai loro occhi»¹⁷.

Ecco in che cosa consiste la felicità per l'uomo: vivere in Cristo con tutto il proprio essere¹⁸.

Il libro VII della «Vita in Cristo» di N. Cabasilas rappresenta quasi un *unicum* nei confronti di tutta l'opera cabasiliana, soprattutto per quanto concerne il contenuto. L'autore infatti non parla della vita in Cristo che si instaura nell'uomo attraverso i «divini misteri» ma affronta il discorso sul

15 *L.c.*

16 *V*, 395 [721c-721d]

17 *V*, 379 [709a].

18 «Dunque, quando la volontà è presa fino in fondo dal Cristo e aderisce a lui solo, tutto quanto si vuole, si ama e si cerca, è lui. Per tali creature tutto l'essere e tutta la vita è in lui: la loro stessa volontà non può vivere ed operare se non dimora in Cristo, perché là è ogni bene, come l'occhio non può compiere la sua operazione senza la luce. Solo la luce infatti rende attiva la facoltà di vedere e solo il bene può rendere operante la volontà» (*V*, 395 [721c-721d]).

cristiano giunto a perfezione dopo essere stato iniziato ai «misteri», solo in lui rifugge la vita in Cristo giunta alla massima pienezza conseguibile quaggiù¹⁹.

Proprio per il contenuto gli studiosi hanno ritenuto di poter escludere che il libro VII facesse parte del progetto iniziale dell'opera di Cabasilas, e affermare che sia stato composto e incluso nell'opera dallo stesso autore in un periodo successivo²⁰.

A sostegno di questa tesi vi è «un'indagine sulla tradizione manoscritta un po' più ampia di quella compiuta dal Gass: risultano di fatto alquanto più numerosi i codici che hanno la Vita in sei libri di quelli che vi accludono il settimo»²¹.

La composizione progressiva dell'opera indica una riflessione «maturata con il tempo, nella coscienza meditativa di un laico d'eccezione»²², così come ha sottolineato Maurizio Paparozzi.

Anche se il libro VII costituisce un libro a parte si inserisce nell'insieme dell'opera, e lo stesso autore ne rivendica l'unità quando afferma che dopo aver parlato delle sacre iniziazioni e dell'impegno del cristiano nel custodire i doni ricevuti, espone il frutto raggiunto dal cristiano perfetto²³.

Quindi dalla riflessione sugli elementi essenziali che concorrono a determinare la vita in Cristo del cristiano, Cabasilas nel libro VII, passa a delineare la figura del cristiano in cui ha preso consistenza la vita di Cristo.

4. STRUTTURA DEL LIBRO VII

Il libro VII è formato da sei capitoli, in cui l'autore descrive come la volontà dell'uomo, trasformata dai sacramenti, deve conformarsi a Cristo. L'attenzione si sposta dal piano ontologico a quello operativo, infatti precedentemente Cabasilas ha parlato della formazione dell'essere dell'uomo in Cristo, attraverso i «sacri misteri»: battesimo, *myron* ed eucaristia, oggetto di studio dei libri II, III, IV della «Vita in Cristo».

Nel libro VII Cabasilas sottolinea il contributo dell'agire dell'uomo secondo virtù. Colui che vive in Cristo ripone la sua volontà e il suo amore in Dio.

«Dunque coloro che vivono in Cristo offrono a Dio tutto il loro amore e lo stabiliscono in lui, senza riserbarne alcuna parte né per gli altri, né per se stessi. Con la volontà essi escono completamente da se stessi e da tutti,

19 Cfr. U. Neri, *Introduzione* in N. Cabasilas *La Vita in Cristo*, cit., 15.

20 Cfr. *Ibid.*, 14.

21 *Ibid.*, 14-15.

22 M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio*, cit., 341.

23 Cfr. *V.*, 347 [685a].

poiché ciò che unisce in ogni caso è l'amore. Quindi, volgendosi da ogni cosa a Dio solo, essi vivono solo per lui, lui solo amano, di lui solo godono; come desiderio, attaccamento e gioia per le cose nostre più nostre non dipendono dal fatto che sono nostre, ma che le amiamo»²⁴.

Un ruolo importante riveste la volontà dell'uomo che deve aderire a Cristo. Dio cerca la volontà dell'uomo e per questo la sua signoria dipende dall'uomo stesso. L'uomo non è visto come il semplice esecutore dei precetti divini, ma come colui che aderisce con la propria volontà e con il proprio cuore a tali precetti.

In questo orizzonte si colloca la dottrina di Cabasilas sul mistero dell'Incarnazione e della Redenzione operata da Cristo:

«il Salvatore ha comprato tutto l'uomo: dunque anche la volontà, anzi soprattutto la volontà [...] Infatti per volgere a sé la volontà dell'uomo Dio creò il cielo, l'universo visibile e l'uomo stesso, e Lui stesso divenne uomo fino a sopportare la morte»²⁵.

Nel pensiero di Cabasilas è evidente l'affermazione secondo la quale Dio non fa violenza sull'uomo, non forza la sua libertà, è l'uomo che si apre e accoglie Dio.

La volontà dell'uomo che desidera Dio e ama ciò che Lui gli comanda, riveste un posto fondamentale, ma in primo piano c'è sempre il primato della grazia, perché «anche l'apporto della volontà umana è grazia di Dio alla quale l'uomo docilmente acconsente»²⁶. E' sempre di Cristo l'iniziativa, è Lui che inizia l'uomo ai «misteri» e che lo aiuta a custodire e a perseverare in ciò che ha ricevuto. «Per cui nel cristiano tutto è da Lui e tutto insieme è del Cristo che lo santifica»²⁷.

Sono presenti e si compenetrano il ruolo di Dio, l'opera della grazia e l'agire dell'uomo, questi offre la sua buona volontà, nel sottomettersi alla grazia; «tutto il resto appartiene a Cristo che agisce specialmente con il battesimo, la confermazione e l'eucarestia»²⁸.

24 *V*, 382 [712b].

25 *L.c.*

26 Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 111.

27 *Ibid.*, 112.

28 S. Salaville, *Cabasilas (Nicolas)*, cit., 4.

5. LA VITA SACRAMENTALE E L'INIZIAZIONE CRISTIANA

L'iniziazione cristiana costituisce il seme da cui scaturisce la vita in Cristo, attraverso i sacramenti Cristo raggiunge l'uomo e l'uomo diventa intimo di Lui. Infatti i sacramenti possiedono una struttura che è contemporaneamente fisica e spirituale e rispondono alla struttura antropologica dell'uomo che è spirito incarnato. La vita spirituale, la vita interiore del cristiano si configura nel pensiero di Cabasilas come vita sacramentale che inizia in questo mondo e raggiunge la perfezione solo nella vita futura.

Il cristiano rigenerato dal battesimo, fortificato dall'unzione, nutrito dell'eucarestia può contemplare il Signore che viene nella grazia dei Sacramenti:

«Dunque il battesimo dona l'essere, cioè il sussistere conforme al Cristo; esso è il primo mistero: prende gli uomini morti e corrotti e li introduce nella vita. Poi l'unzione del *myron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *myron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere dal lavacro battesimale».²⁹

La vita spirituale così definita non è più riservata a certi specialisti, ma è una chiamata per tutti i battezzati. Emerge in questo il legame di Cabasilas con il «palamismo»³⁰ con cui cambia il modo di concepire il rapporto fra vita spirituale e «mondo».

Per tutto il Medioevo sia in Oriente che in Occidente è prevalsa una tradizione spirituale di tipo monastico, tale esperienza apparteneva al monaco che la viveva nella forma più alta. Il «mondo» veniva escluso e il monaco infatti per definizione era un «separato». Nella nuova dottrina si evidenzia invece che, in questo mondo è possibile un'esperienza di Dio, anche se momentanea. Proprio perché in Gesù Dio si è fatto uomo, il Logos incar-

29 *V*, 77-78 [504a].

30 Il *palamismo* è la dottrina mistica di cui S. Gregorio Palamas è il sistematizzatore e affonda le proprie radici nell'*esicasmo*. Gli esicasti erano monaci che, sul monte Athos, praticavano un tipo di preghiera particolare: la preghiera di Gesù. Una formula giaculatoria che aiutava la concentrazione e permetteva l'incontro nel cuore con il divino. Questo incontro che trasfigurava e coinvolgeva tutto l'uomo era il frutto di uno sforzo ascetico personale. Palamas nel dare forma a questa dottrina ne ha approfondito anche i presupposti teologici in senso stretto. «Teologici» nel senso forte inteso in Oriente, vuole indicare tutto ciò che riguarda la vita intima di Dio. Quindi in Oriente nel '300 si sottolineava come la vita spirituale non era soltanto frutto di una speculazione intellettuale ma coinvolgeva tutto l'essere dell'uomo.

nato può essere incontrato dall'uomo inteso nella sua integralità, di anima e corpo, di spirito incarnato.

Ogni uomo pur vivendo nel mondo può cercare l'unione con Dio, nel proprio cuore attraverso la preghiera continua.

Secondo M. Paparozzi, «N. Cabasilas è il primo, e fino alle epoche recenti, l'unico teologo orientale, il quale insista particolarmente sulla universale vocazione di tutti alla santità: “È vero che a molti uomini virtuosi è toccato il governo di città e comunità e perciò devono occuparsi di affari; ma essi non si immergono nelle cure e il loro pensiero non è tratto fuori dalla calma consueta”[*La Vita* cit., 366]»³¹.

P. Evdokimov scrive a proposito che «Cabasilas universalizza e socializza il metodo monastico dei grandi spirituali perché tutti possano trovarne l'equivalente nella penetrazione del loro essere mediante tutte le forme carismatiche della vita della Chiesa. Il suo trattato sui sacramenti porta appunto il titolo di *De Vita in Cristo*, che è già da solo molto eloquente perché mostra in che misura il misticismo ortodosso si ritrovi in questo aspetto misterioso, sacramentale della Chiesa: la vita in Dio. D'altra parte i sacramenti continuano la visibilità storica di Cristo, attestata dagli atti “epicletici” dello Spirito Santo. Il memoriale dei sacramenti “riproduce” la vita di Gesù e fa percorrere tutta la curva figurativa della salvezza, seguendo Gesù passo dopo passo. La vita di ogni uomo in Gesù si identifica con la vita di Gesù nell'uomo, con la “dimora Trina” e con la pneumatizzazione dell'essere umano mediante le energie divine. Il misticismo liturgico, accessibile a tutti, «si riallaccia alla vita di ciascuno al livello sia storico che pneumatologico dell'esistenza, conducendo alla concreta *incorporazione* dei fedeli in Cristo, cioè alla loro cristificazione: “finché il Cristo sia formato in voi”[Gal 4,19]».³²

6. LA TEOLOGIA SUI SACRAMENTI: BATTESIMO, MYRON, EUCARESTIA

La riflessione teologica di Cabasilas sui sacramenti dell'Iniziazione Cristiana fatta nella Vita in Cristo ha come punti di riferimento costanti Cristo da una parte e l'uomo dall'altra.

I «sacri misteri» sono luogo di incontro fra questi due protagonisti; Cristo l'uomo vero, l'uomo nuovo, partecipa la sua vita all'uomo vivente attraverso queste «vie».

Cabasilas utilizza alcune immagini per parlare dei sacramenti, li descrive

31 M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio* cit., 332.

32 P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Bologna 1981, 37.

come «porte», come «finestre», attraversate dalla potenza dell'amore di Dio che vuole raggiungere l'uomo.

«Attraverso i santi misteri, quasi finestre, il sole di giustizia entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramondana... per mezzo dei misteri il fulgore della vita futura entra nelle anime e vi inabita»³³.

I sacramenti conformano l'uomo a Cristo, e l'uomo può accedere a Dio come creatura nuova, in cui viene riformata l'immagine originaria, quella del Cristo. L'uomo infatti è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio e per questo partecipa già alla giustizia di Dio, ma questa immagine non è qualcosa di dovuto, dipende anche dalla libera adesione dell'uomo. Questi può vivere secondo il suo essere immagine di Dio se si lascia «vivificare costantemente da Dio che riempie di continuo il suo nulla concedendogli l'essere ad immagine»³⁴.

La caduta, il «peccato originale», è secondo Cabasilas l'allontanarsi dell'uomo dall'icona originaria; l'uomo ha reso deforme l'immagine del Salvatore. Non è più riconoscibile la sua origine soprannaturale, è come morto, separato da Dio. Ma il peccato che rende l'uomo difforme dall'immagine originaria accade dentro la creazione, sostenuta da Dio per realizzare il suo piano salvifico, per questo continua ad essere fedele all'uomo e ad elargire i suoi doni³⁵.

Cabasilas sostiene la necessità dell'Incarnazione prescindendo dal peccato; l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio rimanda al modello, Cristo Signore, Verbo Incarnato, che ha reso possibile la conformità dell'uomo a Dio. L'uomo esiste in funzione di Cristo che è sua causa esemplare e finale.

«Infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio. Sta scritto che il nuovo Adamo è stato generato a immagine dell'antico; ma ciò è detto a motivo della corruzione che ebbe principio da quest'ultimo e che il nuovo Adamo ereditò per distruggere con i suoi rimedi l'infermità della nostra natura affinché, come dice Paolo, [2 Cor. 5,4] ciò che è mortale fosse inghiottito dalla vita. Il vecchio Adamo può essere considerato l'archetipo da noi che lo riconosciamo come il pri-

33 *V*, 36 [504c].

34 *Y*. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 66.

35 «Così io subito sono assolto dai peccati e immediatamente recupero la salute proprio perché si tratta di pura opera di Dio, che non può esser soggetta al tempo. Dio del resto non beneficia ora il genere umano, così da aver bisogno del tempo, ma lo ha già beneficiato. Il Signore non paga ora la pena dei miei peccati, non ora appresta il rimedio, non ora plasma le membra e infonde le potenze: già prima le ha plasmate, le ha infuse, l'ha preparato» (*V*, 131 [537b-537c]).

mo riguardo alla natura, ma per colui che ha davanti agli occhi tutte le cose prima che siano, il primo non è che una copia del secondo Adamo »³⁶.

Ciò che precede nell'ordine della creazione, segue nell'ordine della Redenzione, Dio infatti ha salvato tutta l'umanità in Cristo Signore.

La Redenzione è una nuova creazione secondo il modello originario, «Dio, attraverso la croce del suo Figlio, giustifica l'uomo, cioè gli ridà la sua “giusta” natura iconica, il suo giusto posto nella creazione, e soprattutto il suo giusto posto di fronte a Lui»³⁷.

Così come la creazione ad immagine di Dio è opera esclusiva della grazia, la restaurazione dell'immagine originaria è opera del Padre attraverso il Figlio. Cristo con il suo Mistero Pasquale rende la bellezza primitiva ai cristiani, che costituiscono le sue membra.

«Dal momento in cui salì sulla croce, morì e risorse, la libertà degli uomini fu reintegrata, fu ricomposta la forma e la bellezza originaria, furono formate le nuove membra»³⁸.

L'uomo coinvolto nell'opera redentrice di Cristo, accostandosi ai «sacri misteri», sperimenta la presenza di colui in cui la storia della Salvezza è giunta al suo termine.

I sacramenti quindi da una parte liberano l'uomo dal peccato, dall'altra mettono in comunione l'uomo con Dio attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo.

L'uomo iniziato ai «misteri», rinasce in Dio, viene trasfigurato, ridiventa la sua immagine.

I «sacri misteri» secondo Cabasilas incidono su tutto l'essere dell'uomo, a tal punto che non solo la sua dimensione interiore viene toccata ma tutto il suo essere ne risulta trasfigurato.

L'itinerario di vita spirituale che si può tracciare a partire dal libro VII dell'opera di Cabasilas parte dalla trasformazione ontologica operata dai «sacri misteri», coinvolge tutto l'uomo, non solo nella dimensione della preghiera e della meditazione ma anche in quella volitiva e di tensione verso la virtù. Ogni uomo trova il fondamento della spiritualità nei sacramenti, che lo pongono in continua tensione verso Dio, e nell'impegno della volontà a livello della vita personale e comunitaria, con cui cerca di corrispondere all'immagine donatagli da Dio in Gesù Cristo.

L'Iniziazione Cristiana si può definire come itinerario di vita spirituale in quanto, trasformando ontologicamente l'essere dell'uomo, lo mette in condizione di poter vivere secondo l'immagine vera: quella di Cristo, come creatura nuova.

36 *V*, 334 [680a].

37 Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 77.

38 *V*, 131 [537c].

II

L'INIZIAZIONE CRISTIANA COME INSERIMENTO NEL MISTERO DI CRISTO

1. IL BATTESIMO

Cabasilas parla del mistero del battesimo nel libro II della *Vita in Cristo*.

Questo è il primo dei tre sacramenti che costituiscono l'Iniziazione Cristiana, seguito dal *myron* e dall'eucarestia.

L'ordine è quindi conforme alla tradizione e il susseguirsi dei «misteri» è naturale secondo Cabasilas, «come è normale prima nascere, quindi cominciare a vivere e poi nutrire questa vita»³⁹. Con il battesimo l'uomo è reso conforme a Cristo, rinasce a vita nuova; con l'unzione riceve in Cristo

«le forze dello Spirito (unzione che corrobora e profuma, energia e movimento)»⁴⁰

e con l'eucarestia ha il pieno possesso di Cristo in modo da potersi assimilare a Lui in maniera perfetta.

«Nell'economia sacramentale nulla si può aggiungere all'eucarestia; con essa “nulla ci manca” e oltre ad essa “non c'è più nulla cui tendere”: ricevendola, infatti, non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso, così da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo Spirito con lui»⁴¹.

Sarebbe difficile quindi sconvolgere tale ordine, così come è avvenuto nell'attuale tradizione latina in cui si riceve l'eucarestia e poi la cresima. Nella visione di Cabasilas l'Iniziazione Cristiana comincia nel battesimo e culmina con l'eucarestia l'ultimo dei «misteri».

1.1. *Rigenerazione: La vita nuova e la lotta al peccato*

Il battesimo è il sacramento che indica e realizza in ogni uomo una nuova nascita, dopo quella naturale biologica. Nuova nascita o rinascita perché da semplice creatura, l'uomo riceve l'essere in Cristo, viene ricreato secondo l'immagine del Salvatore.

39 Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 112.

40 *V*, 39 [524a].

41 *L.c.*

Il cristiano così plasmato e configurato a Cristo viene da Lui chiamato per nome all'esistenza vera e scelto per la salvezza.

«In altre parole, in quel giorno diveniamo noti a colui che conosce i suoi e, come dice Paolo, conoscendo Iddio, o meglio essendo conosciuti da Dio [Gal 4,9] udiamo in quel giorno la voce che pronunzia il nostro nome, come se allora soltanto fossimo chiaramente conosciuti»⁴².

Il nuovo essere che il cristiano riceve è dunque iniziazione alla conoscenza di Dio e distacco dal male, che significa non essere conosciuti da Dio.

Il battesimo realizza la morte dell'essere soggetto al peccato per rendergli la grazia dell'opera redentrice di Cristo. L'essere dell'uomo vecchio si contrappone all'essere dell'uomo nuovo perché l'umanità da Adamo ha ereditato le «pesantissime catene» del peccato, con Cristo ha ricevuto il rimedio e la vita eterna⁴³.

Secondo l'autore il peccato si è trasmesso per via di generazione da Adamo in poi a tutti i suoi discendenti.

Al peccato di questi si sono aggiunti altri mali, gli uomini sono stati bravi imitatori del modello cattivo facendo progredire il patrimonio ereditato⁴⁴.

Nell'uomo schiavo del peccato si è modellato un abito adatto al male che ha deformato e reso irriconoscibile l'immagine di Dio a tal punto che in esso si è offuscato anche il desiderio di Lui.

«Creati per Iddio, non siamo nemmeno più capaci di desiderarlo; fatti per il regno e per la libertà noi, che pure abbiamo pregustato tali cose in Adamo, ne abbiamo perduto completamente il ricordo: “desideriamo infatti ciò che è in nostro potere di pensare, ma queste cose non sono salite nel cuore dell'uomo, e l'uomo non potrebbe nemmeno supporle, prima di averle sperimentate; udendo parlare della libertà e del regno che ci è preparato, pensiamo a qualche tipo di vita felice, come può essere compreso dai raziocini umani: invece qui si tratta di qualcosa di assolutamente diverso, al di sopra del nostro pensiero e del nostro desiderio” [V, 116 [525d]]»⁴⁵.

Solo l'uomo che ha sperimentato la libertà e la vita nuova può avere il desiderio di raggiungerli, per questo era necessario che il Signore morisse e risuscitasse. Attraverso questo mistero l'uomo riacquista la libertà persa dopo il peccato e nello stesso tempo ridiventa immagine di Dio, «di quel

42 V, 115 [525b].

43 Cfr. V, 130 [537a].

44 Cfr. V, 130 [536d].

45 U. Neri, *Introduzione*, cit., 24

Dio la cui natura si identifica con la libertà. Ridare la libertà perduta all'uomo significa, quindi, semplicemente ricostruire la sua natura»⁴⁶.

Il peccato nel pensiero di Cabasilas è ciò che sfigura nell'uomo l'immagine di Dio, corrompe tutto l'uomo, e la passione di Cristo ha come fine la ricostruzione della natura divina presente in esso.

L'uomo con le sue forze non poteva guarire le sue stesse ferite procurate dal peccato, non riusciva a restaurare l'immagine divina, ecco la necessità dell'opera redentrice del Salvatore. «Come la creazione ad immagine di Dio è opera esclusiva della grazia, così la restaurazione di questa immagine è opera del Padre attraverso il Figlio»⁴⁷.

1.2. *La dimensione cristologica*

Nella Cristologia del nostro autore si evidenzia come Cristo libera l'uomo dal peccato attraverso la sua stessa incarnazione, il divenire solidale con l'uomo fa sì che questi riceva la natura divina. Questa solidarietà per la quale Cristo pur essendo Dio diventa uomo tra gli uomini lo porta a farsi carico del peccato degli uomini e a donare la libertà posseduta come Dio.

«Essendo Dio, egli discende sulla terra ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato, libera interamente dalla vergogna la natura umana, che in lui vince il peccato in un corpo e in un'anima, e scioglie ogni uomo dai peccati unendolo a Dio»⁴⁸.

La storia della salvezza in cui il Padre ci libera dal peccato nella vicenda storica di Gesù, è resa concreta per gli uomini nello

«Spirito Santo che è libertà per questi »⁴⁹,

ha il fine di riaprire i sensi spirituali dell'uomo. Infatti dopo il peccato la mente dell'uomo non è capace di conoscere Dio Padre, e quindi Lo considera come un nemico da cui fuggire. L'opera della salvezza mostra all'uomo il grande amore di Dio e induce l'uomo a ricambiare questo amore.

«La conoscenza è causa dell'amore: è essa che lo genera»⁵⁰.

46 Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 86.

47 *Ibid.*, 82. La struttura trinitaria di questa restaurazione è messa in luce dal rito orientale del conferimento del battesimo, come ha ben notato Damiano Como, *Battesimo, unzione crismale, eucaristia. Tradizione liturgica e spiritualità delle chiese bizantine*, in *Oriente Cristiano* 33 (1983) 3-4, 69 dove l'autore commenta il testo liturgico con le parole del Cabasilas.

48 *V*, 213 [593a].

49 *V*, 125 [532d].

50 *V*, 149 [552b].

Il battesimo comunica una certa conoscenza e percezione di Dio e chi lo riceve conosce colui che è buono e bello per essenza, ne percepisce la grazia e ne gusta la bellezza.

Nel pensiero di Cabasilas, così come nella teologia orientale, è la conoscenza di Dio la causa dell'amore rivolto a Lui, ed è ciò che genera la forza dell'azione, l'intensità dell'amore. Infatti si afferma che Dio può essere conosciuto attraverso le sue *energie increate* anche se la sua essenza rimane inaccessibile.

Gregorio Palamas sottolinea come dall'esperienza di molti mistici si può evidenziare che Dio da una parte è il «mistero dei misteri», è la notte per l'anima e dall'altra è conosciuto come fuoco, come luce, come intensa energia che essi sperimentano⁵¹.

La tradizione mistica latina invece a partire dal pensiero di Tommaso D'Aquino mette in evidenza la presenza dell'amore che orienta il cuore dell'uomo a Dio poiché non Lo si può conoscere mediante la ragione.

«La vita mistica mette dunque in luce il fatto che l'amore permette alla coscienza di passare dalla parte di Dio e che, in tal modo unita a lui, essa fiorisce in una conoscenza specifica».⁵²

L'uomo che si rende ricettivo nei confronti di questo amore viene «cristificato» partecipa della natura divina e viene reso figlio da schiavo che era. Tutto questo si realizza con il mistero del battesimo.

«Col gesto di denudarci completamente e di deporre fin l'ultima veste, dimostriamo di avere ora raggiunto la via che conduce all'Eden e alla vita paradisiaca. Adamo infatti passò dal manto della beatitudine alla nudità e da questa alla nostra miserabile divisa. È chiaro dunque che per noi si tratta di recuperare a ritroso il suo cammino: dalle tuniche di pelle alla nudità, e procedendo per il medesimo itinerario, affrettarci verso la veste regale»⁵³.

Anche l'unzione con il crisma indica l'essere nuovo di ogni creatura perché partecipa della natura divina di Cristo, l'unto per eccellenza, che consacra a Dio.

Questi, secondo Cabasilas, sono i riti preparatori al battesimo che hanno la funzione di disporre l'uomo ai «misteri», per poterli ricevere degnamente. Ciò che realmente genera alla nuova vita, ciò che fa nascere, esistere non essendo nulla è proprio l'immersione nell'acqua che distrugge l'uomo vecchio e fa nascere l'uomo nuovo, il cristiano.

51 Cfr. W. Johnston, *Teologia mistica. La scienza dell'amore*, Roma 2001, 103-106.

52 C. A. Bernard, *Teologia affettiva*, Milano 1985, 406.

53 *V*, 121 [529b].

«A questo punto però noi non viviamo ancora: questi per il battezzando sono segni, come preludi e preparazione alla vita; ma quando per tre volte è ricoperto dall'acqua e riemerge, mentre è invocata su di lui la Triade, allora l'iniziato riceve tutto quello che cercava: nasce ed è plasmato, come nasce ed è plasmato il giorno secondo l'espressione di David; riceve il buon sigillo e possiede tutta la felicità desiderata. Mentre prima era tenebre, ora diviene luce; mentre prima non era, ora esiste ed è familiare di Dio, adottato come figlio, e dal carcere e dall'estrema schiavitù è condotto sul trono regale».⁵⁴

2. IL MYRON

Il sacramento del *myron* segue quello del battesimo. Nella dottrina patristica il legame fra i due sacramenti viene esplicitato con molta chiarezza. Se attraverso il battesimo nel cristiano viene ricreata l'immagine originaria, resa deforme e oscura dal peccato, con la cresima riceve la somiglianza di Dio. Mentre il primo sacramento incide sull'essere dell'uomo che da schiavo diviene figlio, riplasmato sul modello perfetto che è Cristo Signore, il secondo incide sull'agire dell'uomo ormai cristificato.

2.1. *La dimensione pneumatologica*

L'autore parla dello Spirito santo come di Spirito «vivificante» che trasforma il cristiano, giorno per giorno sempre più aderente a Cristo.

L'unzione perfeziona il nuovo essere del battezzato e dona le forze necessarie per vivere la vita in questa nuova condizione.

«Una volta spiritualmente plasmati e generati a questo modo, occorre ricevere l'energia conveniente a tale nascita e il movimento appropriato: ecco appunto quel che opera in noi l'iniziazione del divinissimo *myron*. Essa ci rende attivi di energie spirituali, ciascuno nella misura della sua preparazione al mistero: uno di questa, un altro di quella, un altro ancora di parecchie»⁵⁵

L'autore ribadisce la necessità di una preparazione adeguata nell'accogliere il dono di Dio, perché solo in questo modo il battezzato può godere del frutto che i doni portano con sé⁵⁶. Con questo non vuole dire che l'Iniziazione Cristiana sia una prerogativa degli adulti, perché i «misteri»

54 *V*, 123-124 [529a].

55 *V*, 177 [569a].

56 Questa preparazione non è di natura etica, ma teologico sacramentale, così come sottolineano sia U. Neri, *Introduzione*, cit., 45, sia Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 111.

operano realmente sugli iniziati i benefici che il Signore ha promesso a prescindere dal grado di percezione di chi li riceve. A questo proposito, come ha notato G. Ferrari, nella tradizione orientale considera «inopportuno privare l'uomo battezzato di qualsiasi età – anche di due giorni – della SS. Eucaristia e della cresima, rimandando questi sacramenti, perché, evidentemente, i sacramenti ci pongono su un piano soprannaturale dove non esiste successione di tempo ma eternità, quindi il bambino nato da un'ora, una volta battezzato, è in tutto uguale all'adulto, perennemente giovane, perché colui che è rinato dal battesimo nasce non “*dal sangue né dalla volontà dell'uomo, ma da Dio*” e come Adamo senza il peccato non invecchia»⁵⁷

Infatti i «misteri» introducono nel cristiano un'energia vitale che opera fino alla fine della vita, ma è sua prerogativa impegnarsi a cogliere e conservare il dono ricevuto.

2.2. *La dottrina della divinizzazione*

Nella teologia del *myron* si esplicita la dottrina della divinizzazione. Il dono del *myron* che è lo stesso Signore, il Cristo, l'Unto, elimina ogni distanza fra l'uomo e Dio, deificando l'uomo stesso. Cristo infatti assumendo la natura umana rende gli uomini partecipi della sua unzione, con il suo Spirito li divinizza. In virtù dell'incarnazione di Cristo ogni uomo può partecipare per grazia alla carne divinizzata del Verbo. «Questa *divinizzazione* della carne assunta dal Cristo è appunto lo Spirito che riposava nel verbo da tutta l'eternità ed ora diventa comunicabile agli uomini, per cui anch'essi sono *divinizzati* unti per grazia».⁵⁸

Per Cabasilas, Cristo diventa crisma nel comunicarsi agli uomini ed elimina ogni distanza, quindi tutta la natura è *divinizzata* nel corpo salvifico di Cristo.

«Se un vaso d'alabastro, per un qualche artificio, potesse diventare profumo e trasfondersi in esso, il profumo non sarebbe più separato dall'esterno e non rimarrebbe dentro al vaso o concentrato in sé. Allo stesso modo, deificata la nostra natura nel corpo salvifico, non c'era più alcuna divisione tra Dio e il genere umano, perciò allora non c'era più per noi alcun impedimento a partecipare alle sue grazie, tranne il peccato».⁵⁹

57 G. Ferrari, *I Sacramenti dell'Iniziazione cristiana, nella teologia battesimale*, in *Oriente Cristiano* IV(1964) 4, 40-60:56

58 Y. Spiteris, *Cabasilas: teologo*, cit., 124.

59 *V*, 181 [572b].

L'uomo *divinizzato* con il dono del *myron* possiede le energie spirituali per assomigliare sempre più a Cristo. Questo sacramento concede ad alcuni doni particolari – e Cabasilas parla del dono delle guarigioni o di quello di scacciare i demoni –, ma i doni più importanti sono quelli comuni e quotidiani

«tuttavia, i carismi che il *myron* attira sempre nei cristiani e per i quali ogni tempo è opportuno, sono quelli della pietà, della preghiera, dell'amore, della sobrietà».⁶⁰

Ogni virtù cristiana è quindi dono gratuito e miracoloso dello Spirito Santo.

3. L'EUCARESTIA

Dopo aver ricevuto il sacramento del *myron* il cristiano può accostarsi alla mensa del Signore culmine della vita in Cristo, con cui si riceve il benefattore stesso di tutti i doni.

L'eucarestia è l'ultimo dei «misteri», non si può andare oltre, è lo stesso Cristo che, donando il suo corpo, trasforma l'uomo nella sua stessa sostanza.

«Il fango non è più fango: avendo ricevuto la forma regale, diventa il corpo stesso del re; e di questo nulla si può pensare di più beato».⁶¹

3.1. *Chiamati alla perfezione*

Emerge la gradualità del processo di maturazione del cristiano già espressa per il battesimo e il *myron*; mentre questi primi due sacramenti dell'Iniziazione Cristiana non danno la perfezione al cristiano che li riceve, l'eucarestia essendo perfetta in se stessa, rende perfetto chi la riceve⁶².

«Infatti alla mensa è legata la promessa di fare abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi: egli rimane in me e io in lui [GV 6,56]».⁶³

60 *V*, 184 [573c].

61 *V*, 198 [581b].

62 «È poi evidente, che necessariamente, la SS. Eucaristia deve essere preceduta dalla cretissima. Per la concezione teologica greca, comunicare del corpo del Signore senza esser stati confermati, sarebbe grave sacrilegio, perché è lo Spirito Santo che ci unisce al corpo di Cristo» (G. Ferrari, *art. cit.*, 56). Per un ulteriore approfondimento della prassi liturgica attuale nella Chiesa bizantina, cfr. dello stesso G. Ferrari, *I Sacramenti dell'Iniziazione Cristiana nella Teologia battesimale*, in *Oriente Cristiano* IV (1964) 3, 23-36

63 *V*, 200 [584b].

Nell'eucarestia il Cristo unendosi a noi purifica con la sua carne la nostra e con la sua anima santifica la nostra.

«Così perfetto è il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta; quale unione infatti potrebbe essere più assoluta di questa, per cui diventiamo un solo Spirito con Dio».⁶⁴

In questo sacramento si realizza l'unione fra Cristo e l'umanità e quindi la chiesa e Cristo diventano una sola carne e la chiesa è realmente il «corpo di Cristo».

«Questo mistero è grande, [Eph. 5,32] dice il beato Paolo, esaltando questa unione. Sono queste le nozze tanto lodate nelle quali lo Sposo santissimo conduce in Sposa la chiesa, come una vergine fidanzata [2 Cor.2,2]».⁶⁵

Cabasilas riprende l'immagine di Paolo per descrivere la profondità del legame che l'eucarestia stabilisce fra la chiesa e Dio.

Il Cristo viene definito sia come la testa del corpo mistico sia come il cuore, proprio per far emergere che i battezzati vivono in virtù di questa dipendenza essenziale. Nel corpo infatti scorre il medesimo sangue che alimenta tutte le membra e le fa vivere.

Il battezzato, sottolinea l'autore, non ha la vita in modo autonomo rispetto all'autore della vita stessa, deve continuamente attingerla da Cristo che la possiede in se stesso.

«Il Salvatore stesso, per rivelare che non alimenta in noi la vita al modo dei cibi, ma che, possedendola in sé, la ispira in noi, come il cuore o la testa la danno alle membra, dice di essere, il pane vivo e aggiunge: Chi mangia me anch'egli vivrà in virtù di me [Gv 6,57]».⁶⁶

La conseguenza pratica riguarda il fatto che le membra di Cristo viventi in funzione di esso devono mantenersi pure; esercitare la volontà propria in conformità a quella di Cristo; avere i medesimi sentimenti e desideri di Cristo stesso. Infatti solo chi non regola la propria vita in conformità al cuore di Cristo dipende evidentemente da un altro. S. Salaville osserva che «è facile vedere quale significato Cabasilas dà all'espressione cuore del

64 *V*, 202 [585b].

65 *V*, 215 [593d].

66 *V*, 220 [597b].

corpo mistico. Il cuore è il principio intimo delle forze vitali e il Cristo è principio intimo delle nostre forze vitali soprannaturali». ⁶⁷

3.2. *La filiazione divina*

Membro del corpo mistico il cui principio intimo è il cuore di Cristo, il cristiano con l'eucarestia diviene anche suo figlio. La filiazione che si realizza è molto più profonda di quella naturale fisica, infatti in questa i figli hanno ricevuto la vita una volta per sempre e una volta cresciuti possono formare la loro identità distaccandosi dai genitori; la filiazione ricevuta secondo i «misteri», invece, lega il cristiano alla sua origine a tal punto da condividere sempre e nello stesso tempo il corpo, il sangue e la vita. Per questo sottolinea Cabasilas, vivere staccandosi da Cristo cuore del corpo mistico, significa morire.

«Perciò la nascita nei misteri oscura la stessa generazione fisica: a quanti l'hanno accolto ha dato il potere di divenire figli di Dio, [Gv1,12] per quanto già nati da genitori di carne e di una nascita che precede quella spirituale. Tuttavia questa seconda nascita, spirituale, supera di tanto la prima che non ne resta nemmeno la traccia o il nome». ⁶⁸

Il pane eucaristico ingloba nel cristiano l'uomo nuovo, Cristo Gesù, immagine nuova secondo Dio e fa di questo, un essere totalmente nuovo. Quindi anche i vincoli di sangue su cui si fondano le relazioni umane assumono un'importanza relativa, davanti alla comunione che si realizza con Cristo nell'eucarestia.

Con questo mistero, diventando una cosa sola con Cristo, ogni cristiano figlio nel Figlio si può accostare al trono di Dio per rendergli culto con la propria esistenza.

La meta della santità che il battezzato si prefigge di raggiungere non è il risultato del proprio sforzo ma opera del Cristo, del Cristo eucaristico che progressivamente si impossessa dell'iniziato, diventando «compagno di lotta» ⁶⁹ e causa di purificazione. Così i

«santi diventano santi e beati perché sono uniti al Santo e al Beato». ⁷⁰

67 S. Salaville, *Cabasilas (Nicolas)*, cit., 8.

68 *V*, 225 [610c].

69 *V*, 232 [608a].

70 *V*, 240 [613a].

III

LA VITA SPIRITUALE CONSEGUENZA DELLA PARTECIPAZIONE AL MISTERO DI CRISTO

1. I SACRAMENTI CAUSA DEL PROGRESSO DELLA VITA SPIRITUALE

Il cristiano iniziato ai «misteri» partecipa alla vita di Cristo. Secondo l'espressione di San Paolo, «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2, 20). Attraverso queste «porte» o «finestre» come le definisce Cabasilas, ogni uomo è assimilato totalmente a Lui e riceve «il sole della giustizia» (Mt 3,20).

«Il sole di giustizia entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramondana».⁷¹

La vita spirituale nel pensiero di Cabasilas trae origine dai sacramenti con cui Dio elargisce in Cristo la sua grazia, dunque essa non è mai riducibile allo sforzo ascetico e all'impegno etico. L'autore pone, in questo contesto, la giusta relazione tra «sforzo» dell'uomo e azione della grazia.

«Ormai conosciamo dai discorsi precedenti che cosa, nella vita in Cristo, va attribuito e conviene a Lui solo. Tuttavia, se la formazione di questa vita dipende in principio unicamente dalla mano del Salvatore, una volta che essa abbia preso consistenza, custodirla e mantenersi vivi è effetto anche del nostro impegno: qui è necessaria la parte dell'uomo e il nostro contributo per non sciupare la grazia dopo averla ricevuta, ma serbarla intatta sino alla fine e partircene da questo mondo col nostro tesoro in mano»⁷².

Nel capitolo I del libro VII si riprende la questione sottolineando l'origine dell'impegno del credente nell'azione di Dio:

«Nulla è impossibile a chi invoca il Cristo; queste opere però non sono frutto dell'agire umano, ma sono date affinché si manifesti la potenza di colui che è invocato».⁷³

Se in questi il cristiano deve riconoscere, da una parte, la totale gratuità della libera iniziativa di Dio che lo crea, lo cerca, lo raggiunge;

71 *V*, 79 [504c].

72 *V*, 279 [637a-640a]

73 *V*, 348-349 [685c]

dall'altra deve anche prepararsi e impegnarsi nel far crescere i frutti della vita spirituale.

La vita spirituale è quella vissuta in Cristo. Questi ha raggiunto l'uomo con la sua grazia attraverso i «misteri» e il cristiano nell'accogliere il dono vede tutto il suo essere come trasformato: corpo, cuore, mente, sensi sono diventati funzioni di Cristo.

1.1. *Lo Spirito sorgente di vita nuova*

La sorgente di questa vita è lo Spirito santo che fa rinascere l'uomo considerato nella sua interezza e lo rende portatore dello Spirito.

La vita spirituale nella tradizione ortodossa è una realtà mistica «che presuppone non solamente la meditazione e la preghiera, ma ugualmente le virtù, lo sforzo ascetico, la liturgia, ed anche il lavoro manuale».⁷⁴

Nella contemplazione Dio si manifesta all'uomo come il fondamento di ogni conoscenza e di ogni verità, l'ascesi è considerata una virtù, un servizio o un lavoro particolare corrispondente ad un carisma, la preghiera è intesa nel senso integrale come esperienza personale e nello stesso tempo ecclesiale. Questi elementi costituiscono un «insieme» nella struttura della vita spirituale, per condurre il cristiano alla «vera esistenza» che secondo i Padri si identifica nella vita in Cristo.

Nell'uomo vi è una tensione continua verso il bene assoluto che è Dio, il solo capace di soddisfare la sua fame di essere, di bene e il suo desiderio di verità.

In questo continuo movimento dell'uomo si realizza la «cristificazione» della creatura che ridiventa immagine di Dio.

Creato per assumere la forma del Cristo, l'uomo è dunque fatto per essere divinizzato, per questo l'umanità assunta da Cristo è divenuta il mezzo, che ha reso possibile la partecipazione alla vita divina.

Tutta l'umanità nell'economia della Salvezza è posta in Gesù Cristo e diventa il luogo della manifestazione diretta di Dio.

«Riempie il nostro mondo la nostra vita della Sua presenza e del suo amore, come una luce potente nelle tenebre : “la luce brilla nelle tenebre che non l'hanno compreso” [Gv 1,5]».⁷⁵

Cabasilas riprendendo l'insegnamento di Paolo, secondo cui il fine dell'uomo è vivere in Cristo superando ogni forma di legge e imposizione

74 I. Bria, *La vie*, in *L'Orthodoxie. Hier. Demain*, Paris 1979, 199.

75 *L.c.*

umana, sottolinea come la vita interiore del cristiano sgorga dal desiderio di vivere nella gioia.

«E' chiaro che alla veemenza dell'amore corrisponde in tutto la gioia, all'amore si accorda sempre il diletto: ad amore grandissimo segue grandissimo diletto. Nelle anime umane è deposta evidentemente una grande e mirabile disposizione all'amore e alla gioia, la quale diviene pienamente operante alla presenza di colui che è il vero amabile diletto. E' questa la gioia piena di cui parla il Salvatore».⁷⁶

La vita spirituale porta l'essere dell'uomo alla sua pienezza, al suo *ben-essere* e proprio questo emerge nella vita di coloro che vivono in Cristo.

«Godono già su questa terra di tutta la beatitudine che si trova in Dio: ricevono piacere dalle cose che conoscono di Dio; vivono non per se stessi ma per Dio».⁷⁷

L'autore parte sempre dalla necessità, per il cristiano che ha conosciuto il grande amore di Dio, di rispondere adeguatamente crescendo sempre di più nella vita spirituale,

«e poi comprendendo i benefici, non potremo non crescere nell'amore per il benefattore. Così, amandolo intensamente, saremo anche esecutori dei suoi comandi e in comunione con la sua volontà».⁷⁸

Ogni uomo fatto ad immagine di Dio è chiamato a vivere in comunione con Lui.

«Ognuno di noi davvero può risplendere più del sole, innalzarsi al di sopra delle nubi, vedere quel corpo di Dio, sollevarsi verso lui, volare a lui, accedere alla sua presenza e contemplarlo serenamente...Quale spettacolo vedere una moltitudine innumerevole di luci al di sopra delle nubi, uomini rapiti in alto a celebrare una festa solenne senza confronto; intorno a Dio un popolo di dei, belli circondano il bello».⁷⁹

1.2. *La vita spirituale nei sacramenti della Chiesa*

Cristo con la sua incarnazione ha reso possibile all'uomo di vivere la vita stessa dello Spirito Santo. Questa vita donata nella carne del Verbo è presente e accessibile nella chiesa, dopo Pentecoste, luogo sorgivo della Salvezza. La chiesa nel pensiero di Cabasilas è la creazione innestata in

76 *V*, 163 [561c].

77 *V*, 379 [708d].

78 *V*, 289 [648c].

79 *V*, 292 [649b-649c].

Cristo e vivificata dallo Spirito Santo; in essa fluisce la vita spirituale da Cristo capo alle membra per vivificarle⁸⁰.

Grazie ai sacramenti l'uomo partecipa alla «beata carne di Cristo» realizzando così la propria santificazione.

«I sacramenti non sono delle semplici cerimonie simboliche, ma un vero e proprio prolungamento delle funzioni di quel corpo. Costituiscono una continuazione mistagogica e un'attuazione del mistero del disegno di Dio: «quanto viene celebrato è mistagogia di questa incarnazione del Signore». [N. CABASILAS, *Interpretazione della divina liturgia*, in PG 150, 392] Così l'identità interna tra le azioni del corpo storico di Cristo e quelle dei sacramenti si esprime in un duplice movimento, nell'estensione di Cristo nel tempo per la potenza dello Spirito santo e nell'assunzione del mondo. In altre parole, Cristo si dilata assumendo in sé il mondo».⁸¹

Nell'incontro con la vita divina l'uomo rinnovato crea un nuovo stile di vita, relazioni con Dio, con gli uomini e con il mondo nuove. Cristo è il primo e l'unico, l'uomo perfetto nei costumi, nella vita in tutto.

«Per tutti questi motivi l'uomo tende al Cristo, con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri, non solo per la divinità del Cristo, che è il fine di tutte le cose, ma anche per la sua umanità: nel Cristo l'amore dell'uomo trova riposo, il Cristo è la delizia dei suoi pensieri. Amare o pensare qualunque cosa che non sia lui significa sottrarsi all'unico necessario e deviare dalle tendenze poste originariamente nella nostra natura ».⁸²

Emerge anche la differenza fra il modo di intendere i sacramenti nel pensiero della scolastica e in quello del nostro autore.

Introducendo nella teologia sacramentaria la distinzione tra materia e forma, gli scolastici evidenziano nei sacramenti l'elemento esterno; per la tradizione patristica e per Cabasilas, invece, tale distinzione non ha motivo di esistere perché i sacramenti non sono semplicemente simboli che rimandano a qualcosa, da essi non posseduta, ma sono «corpo e sangue di Cristo», «vero cibo e vera bevanda».

«Il corpo di Cristo è concreto e determinato, in una dimensione storica organicamente collegata con quella che si denomina metafisica. In questo ambito teologico i termini «fisico» «metafisico» sono senz'altro con-

80 Cfr. S. Salaville, *Cabasilas (Nicolas)*, cit., 8.

81 A. G. Kesselopoulos, *La Vita Spirituale secondo Nicola Cabasilas*, in *Santità: Vita nello Spirito*, a cura di P. Zilio e L. Borgese, Magnano (BI) 2003, 115.

82 *V*, 336 [681a-681b].

venzionali. Non si separa mai la fisica dalla metafisica. Questo è il significato del sacramento».⁸³

I sacramenti costituiscono nel pensiero di Cabasilas la sorgente e l'essenza stessa della vita spirituale di ogni cristiano, in essi Cristo ci dona la sua vita, pone in ciascuno la sua dimora e ci rende partecipi della sua vittoria. All'uomo è affidato il compito di accogliere e difendere la ricchezza di grazia attinta nei «misteri».

«Se saremo così uniti al Cristo nel sacramento, nella preghiera, nella meditazione, nei pensieri, eserciteremo l'anima ad ogni virtù, conserveremo – come ordina Paolo – il deposito che ci è stato affidato, e custodiremo la grazia infusa in noi dai misteri. Lui solo infatti ci inizia ai misteri ed è i misteri, lui solo egualmente custodisce il dono che ci ha fatto e ci dispone a perseverare in ciò che abbiamo ricevuto, perché, dice, senza di me non potete far nulla [Gv15,5]»⁸⁴.

2. LA VITA SPIRITUALE TRA GRAZIA E IMPEGNO

I «misteri» sono dati da Dio perché la volontà dell'uomo si possa conformare al bene. In una volontà buona, infatti, sono presenti i frutti della vita nuova in Cristo, il solo veramente buono. A questo proposito Cabasilas afferma il legame di volontà e amore.

«Dio dice che tutta la legge è stata istituita in funzione dell'amore; ma l'amore è una potenza della volontà. Dunque, quando Dio ci chiede i frutti della nostra volontà, dopo tutta la sua pedagogia e provvidenza, vuol dire che nella volontà ha infuso e seminato ogni potenza ed ogni predisposizione al bene».⁸⁵

Cabasilas identifica l'adesione della volontà a Dio con l'amore a Lui solo, infatti solo nella volontà «buona» si può verificare il risultato dell'opera di Dio nel cristiano.

«E quando la volontà è buona e rivolta a Dio solo, questa è la vita beata. Infatti il frutto dei misteri e della meditazione dell'uomo consiste nell'adesione della volontà a colui che solo è veramente buono. E tutta la cura di Dio per il genere umano mira a questo solo fine, come si può constatare; ad esso tende ogni promessa di beni e ogni minaccia di mali, per esso Dio ci ha edificato questo mondo, ci ha dato le leggi, si è compiaciuto di donarci miriadi di beni e di passare attraverso molti mali: per convertirci a volere lui e ad amare lui solo».⁸⁶

83 A. G. Kesselopoulos, *La Vita Spirituale*, cit., 117

84 *V*, 343 [684c-684d]

85 *V*, 351[688d].

86 *V*, 350 [688b-688c].

Ogni uomo è costituito da due facoltà: la ragione e la volontà e attraverso queste deve tendere alla verità e al bene.

«La deviazione dell'intelletto è il falso, quella della volontà il male. Dunque dobbiamo chiederci: qual è il segno per cui possiamo riconoscere chiaramente la deviazione dell'uno e dell'altra? I segni sono molti ma quello che eccelle su tutti è il giudizio di Dio: è buono e vero quello che a Lui piace, e cattivo e falso ciò che non ottiene la sua approvazione. Ciò che Dio concede all'uomo di apprendere è vero, ciò che gli ordina di volere è buono, tutto il resto in contrasto con questo è pieno di inganno, è pieno di male».⁸⁷

Emerge nel pensiero di Cabasilas l'esigenza per l'uomo di una vita virtuosa che asseconda la Parola di Dio rivelata e che quindi si mantiene distante dal commettere il peccato. E' questo la causa del dolore e della sofferenza per l'uomo.

«Così dunque solo il peccato è molesto a coloro che vivono in Cristo. Prima di tutto perché il peccato è male mentre la loro vita è buona, in secondo luogo perché si oppone alle leggi di Dio ed essi aspirano ad avere la sua stessa volontà, in terzo luogo perché propriamente è degno di uomini che vivono una vita retta contristarsi per cose vane. Solo quando la causa del dolore è il peccato non è vano essere tristi, perché allora si raccolgono dal dolore i più utili frutti».⁸⁸

Dalla tristezza per non avere saputo amare il Signore si può arrivare secondo l'autore, alla Salvezza; il dolore scaturito dall'ingratitude verso Cristo, infatti, ha la funzione di purificare e fare del bene all'uomo stesso. Cabasilas distingue a questo proposito, fra un dolore che nasce dall'orgoglio dell'uomo che fa esperienza dei propri limiti, e il dolore che deriva dal non amare Cristo. Mentre nel primo caso il dolore non apporta nessun giovamento all'uomo, anzi lo conduce alla morte, nel secondo caso gli procura grandi benefici.

«Ma, mentre il dolore per la nostra ingratitude verso il Signore non ci porterà alcun danno e anzi ci sarà molto utile, non così accadrà se, dopo esserci fatti un'eccellente opinione di noi stessi, vedendola poi distrutta dai nostri peccati ne saremo afflitti e abbattuti e ci tortureremo il cuore con amaro rimpianto, come se non si potesse più vivere una volta caduti in tali colpe.

Questa tristezza deve essere fuggita, perché è evidente che genera la morte, proprio come la stima eccessiva di noi stessi; mentre l'altra nasce dall'amore per il Signore, dal riconoscere chiaramente il nostro benefattore, e dal sapere che non solo non gli diamo nulla di ciò che tutti gli dovremmo, ma che anzi ne ricompensiamo i benefici con la nostre malvagità».⁸⁹

87 *V*, 356 [692b-692c].

88 *V*, 358-359 [692d-693a].

89 *V*, 296-297 [653b].

L'amore porta l'uomo verso l'oggetto amato e lo trasforma sempre più in esso, così l'uomo che si assimila sempre di più a Dio nel suo agire acquisisce atteggiamenti buoni.

«Per mezzo delle sue operazioni l'anima acquista questo o quell'abito, buono o cattivo, in conformità dei suoi atti buoni o cattivi, come accade per le varie arti che un esercizio continuo ci permette di apprendere e possedere. Ora le leggi di Dio poste a fondamento dell'agire umano, definendolo e ordinandolo a Dio solo, infondono in coloro che le praticano l'abito corrispondente, che consiste nel volere ciò che piace al legislatore, nel sottomettere a lui solo tutta la volontà e nel non desiderare nulla fuori di lui: e solo questo significa sapere amare davvero».⁹⁰

Vivere in Cristo significa imitarlo vivendo in conformità a lui. Emerge con chiarezza nel pensiero di Cabasilas il grande ruolo che assume la volontà del cristiano che con la grazia dei «misteri», vive in Cristo. Quindi se da una parte la formazione della vita in Cristo nell'uomo è opera della mano del Salvatore, dall'altra è opera dell'uomo sottomettere la propria volontà a quella di Cristo.

«Quindi, se uno vive in Cristo col corpo e fin da questa vita - come ordina Paolo - può possedere la vita eterna [1 Tm 6,12], la possiede nella volontà; poiché la fede lo guida all'amore e per mezzo dell'amore egli giunge alla gioia ineffabile; ma la pura visione della mente gli è riserbata per il secolo futuro come dichiara il beato Pietro: *In Lui esultate di gioia indicibile e gloriosa, ora senza vederlo, ma credendo* [1Pt1,8]».⁹¹

La vita in Cristo invisibile per la grazia che genera e plasma una nuova creatura, si manifesta nell'amore per Dio e nella gioia per Cristo *scrigno di tutti i beni*.

«Questa è la vita in Cristo così è nascosta e così appare alla luce delle opere buone, luce che è la carità. Nella carità infatti risiede lo splendore di ogni virtù ed essa costituisce la vita in Cristo, per quel che riguarda lo sforzo dell'uomo; perciò non si sbaglierebbe chiamandola semplicemente vita. La carità è unione con Dio, e questo è vita, come sappiamo che è morte la separazione da Dio [...] ma se la vita è la forza che muove i viventi, cos'è che muove gli uomini in quanto veramente viventi il cui Dio è quel Dio che non è Dio dei morti ma dei viventi? Nient'altro che la carità, la quale non solo guida e conduce gli uomini ma anche li trae facilmente fuori di sé e così può agire in loro più di qualunque vita ed è più forte della vita».⁹²

90 *V*, 394 [721a-721b].

91 *V*, 397-398 [724b-724c].

92 *V*, 399-400 [725b-725c-725d].

CONCLUSIONE

L'iniziazione ai «misteri» del battesimo, del *myron* e dell'eucarestia ha come fine quello di formare l'essere e l'operare di Cristo nell'uomo.

Per Cabasilas solo attraverso essi Cristo si rende presente all'uomo e l'uomo ne può assumere la stessa forma.

«Riceviamo il battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione, l'unzione regale della sua divinità; infine mangiando il pane santissimo e bevendo al divinissimo calice, comunichiamo alla stessa carne e allo stesso sangue che il Salvatore ha assunto. In questo modo ci uniamo a colui che per noi si è incarnato, si è deificato, è morto ed è risorto».⁹³

Nel pensiero teologico del Nostro emerge il duplice aspetto dei «sacri misteri»: quello di liberare l'uomo dal peccato che oscura e deforma l'immagine originaria impressa dal creatore, e quello di mettere in comunione definitiva e permanente l'uomo con Dio nella persona di Gesù Cristo.

I «misteri» sono le porte, la via, attraverso le quali giunge all'uomo la grazia della redenzione portata da Cristo.

«In una parola, proprio nessun bene è stato elargito agli uomini per effetto della riconciliazione con Dio, se non per mezzo di colui che è stato costituito mediatore tra Dio e gli uomini; e nient'altro ci permette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri: essi ci fanno consanguinei di quel sangue, partecipi delle grazie che egli ebbe in virtù della sua carne e dei patimenti da lui sostenuti».⁹⁴

L'economia sacramentale è l'unica via della salvezza, non ve ne sono altre e in essa si concretizza per l'uomo la vita spirituale. Questa nel pensiero di Cabasilas è la stessa vita di Cristo nell'uomo che sa accogliere la grazia e dare il proprio contributo affinché il suo essere si trasformi

93 *V*, 110 [521b].

94 *V*, 189 [577b-577c].

nell'essere stesso di Cristo. In questo consiste anche la novità introdotta dall'autore, nell'aver espressamente sostenuto che ogni cristiano iniziato ai «misteri» non importa se laico o monaco, può vivere nel mondo la stessa vita di Dio.

Infatti le occupazioni professionali, e tutte le espressioni della vita umana possono diventare i mezzi con cui i «fedeli assumono e incorporano il mondo in Cristo e lo trasformano in Chiesa».⁹⁵

Cabasilas con queste parole esprime la sua novità:

«Anzi non è affatto proibito occuparsi delle varie arti e non c'è nessun impedimento all'esercizio di qualunque mestiere: il generale continuerà a condurre l'esercito, l'agricoltore a coltivare la terra, l'architetto procederà ai suoi lavori, nessuno per questo motivo dovrà privarsi delle solite occupazioni».⁹⁶

95 A. G. Kesselopoulos, *La Vita Spirituale*, cit., 124.

96 V, 304 [657d-660a].

Bibliografia

Fonti

CABASILAS N., *La Vita in Cristo*, a cura di U. NERI, trad. di M. GALLO, Torino 1971. Editio princeps: *Die Mystik Des Nikolaus Cabasilas Vom Leben in Cristo* (W Gass) II Greifswald, 1849, in *Patrologia Graeca* del Migne (150, 493-725).

Letteratura

- BRIA I. *La vie. Un avenir déterminé par le Salut du monde*, in M.-A. COSTA DE BEAUREGARD – I. BRIA – THEOLOGUE DE FOUCAULD, *L'Orthodoxie*, Paris 1979, 187-265.
- COMO D., *Battesimo, unzione crismale, eucaristia. Tradizione liturgica e spiritualità delle chiese bizantine*, in *Oriente Cristiano* 33(1983)/3-4, numero speciale.
- GHARIB G., *Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie*, in *Le Proche-Orient chrétien* 10 (1960) 114-133.
- GIRAUDO C., *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano*, a cura di C. GIRAUDO, Cinisello Balsamo 1997, 55-84.
- KESSELPOULOS A. G., *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, in *Santità: Vita nello Spirito*, a cura di P. ZILIO e L. BORGESE, Magnano (BI) 2003, 105-126.
- LOT BORODINE M., *Un maître de la spiritualité Byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas*, Paris 1958.
- NELLAS P. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the human Person*, New York. 1987.
- PAPAROZZI M. *L'esperienza di Dio secondo la «Vita in Cristo» di Nicola Cabasilas*, in *Rivista di vita spirituale* 38 (1984) 327-342.
- SALAVILLE S., *Cabasilas (Nicolas)*, in *Dictionnaire de Spiritualité* t. I, coll. 1-9.
- SEVCENKO I., *Nicolas Cabasilas "Anti-Zealot" Discourse: A Reinterpretation*, in *Dumbarton Oaks Papers* XI (1957) 79-171.
- SIRCHIA V. M., *Mistagogia dei misteri sacramentali nella Chiesa bizantina*, Piana degli Albanesi 2002.
- SPITERIS Y., *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, Roma 1996.

Indice

Presentazione	pag. 5
Introduzione	7
I. IL LIBRO VII DELLA VITA IN CRISTO	
1. NOTA BIOGRAFICA	9
2. L'OPERA	11
3. IL LIBRO VII COME <i>UNICUM</i> NELL'INSIEME DELL'OPERA DI CABASILAS	13
4. STRUTTURA DEL LIBRO VII	14
5. LA VITA SACRAMENTALE E L'INIZIAZIONE CRISTIANA	16
6. LA TEOLOGIA SUI SACRAMENTI: BATTESIMO, MYRON, EUCARESTIA	17
II. L'INIZIAZIONE CRISTIANA COME INSERIMENTO NEL MISTERO DI CRISTO	
1. IL BATTESIMO	20
1.1. <i>Rigenerazione: La vita nuova e la lotta al peccato</i>	20
1.2. <i>La dimensione cristologica</i>	22
2. IL MYRON	24
2.1. <i>La dimensione pneumatologica</i>	24
2.2. <i>La dottrina della divinizzazione</i>	25
3. L'EUCARESTIA	26
3.1. <i>Chiamati alla perfezione</i>	26
3.2. <i>La filiazione divina</i>	28
III. LA VITA SPIRITUALE CONSEGUENZA DELLA PARTECIPAZIONE AL MISTERO DI CRISTO	
1. I SACRAMENTI CAUSA DEL PROGRESSO DELLA VITA SPIRITUALE	29
1.1. <i>Lo Spirito sorgente di vita nuova</i>	30
1.2. <i>La vita spirituale nei sacramenti della chiesa</i>	31
2. LA VITA SPIRITUALE TRA GRAZIA E IMPEGNO	33
Conclusione	36
Bibliografia	38

Quaderni di ORIENTE CRISTIANO

Studi

1. G. Valentini, *Mostra d'Arte sacra bizantina*, 1958, pp. 169 (esaurito).
2. P. Dumont, *Teologia greca odierna*, 1968, pp. 92 (esaurito).
3. N. Ferrante, *Santi italo-greci nel reggino*, 1974, pp. 115 (esaurito).
4. D. Como, *L'Eparchia di Piana degli Albanesi*, 1981, pp. 96 (esaurito).
5. D. Salachas, *La normativa del Concilio Trullano*, 1991, pp. 103.
6. *Icone - arte e fede* (Atti del Convegno di studio), 1993, pp. 206.
7. V. Peri, *Dall'esaurimento dell'uniatismo alla santa Unione tra Chiese Sorelle - Considerazioni sulla Chiesa di Dio che è in Ukraina*, 1995 [1998], pp. 135.
8. T. Federici, "Resuscitò Cristo" - *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, 1996, pp. 1836, tavole f. t. 44.
9. D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo - Aspetti ecumenici della Legislazione Canonica Orientale*, 1997 [1998], pp. 175.
10. D. Demosthenous, *Affreschi bizantini di Cipro*, 1999, pp. 184, tavole a colori 47, tavola f. t. 1.
11. T. Federici, *Gesù Cristo Signore Risorto amato e celebrato, I. Commento al Lezionario domenicale - cicli A, B, C*, 2001, pp. 2189, tavole f. t. 4.
12. S. P. Dobrescu, *Padre Dumitru Staniloae – Profilo biografico, spirituale ed ecumenico*, 2005, pp. 110.
13. V. Lo Verde, a cura di, *MONOGRAFIA per il 250° della morte di P. Giorgio Guzzetta*, 2006, pp. 140 (171), con Insetto sulla Vita del Servo di Dio.
14. A. M. Terzo, a cura di, *Indici Quarantennali di ORIENTE CRISTIANO (1961-2000)*, 2001-2002 [2008], pp. 334.
15. A. Porpora, *Percorsi della Teologia Ortodossa contemporanea – L'Ecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, 2007 [2008], pp. 173.
16. A. Lia, *Iniziazione cristiana e divinizzazione nella Vita in Cristo di Cabasilas*, 2008 [2009], pp. 37.

Testi

1. N. Gogol, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, a cura di P. Damiano Como, 1973, pp. 106.
2. D. Como, *Battesimo - Unzione crismale - Eucaristia*, Tradizione liturgica e spiritualità delle Chiese bizantine, 1984, pp. 175.

Multimedia

1. G. Garofalo, a cura di, *Χριστὸς γεννᾶται. Il Natale: Vespro, Ora nona, Mattutino - Melurgia bizantina degli Albanesi di Sicilia, I*, 2000 [2010] CD.

Poste Italiane s.p.a. – Spedizione Abbon. Postale – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n°46) art. 1, comma 2 e 3, Palermo



Piazza Bellini, 3 – 90133 Palermo