

La mistica sacramentale di Nicola Cabàsilas

DOCUMENTO: da C. GIRAUDO, *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, a cura di C. Giraudo, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 55-84

1. DALLE DELUSIONI DELLA VITA POLITICA ALL'UNIONE MISTICA

Quando ci si imbatte in un personaggio poco noto, o magari del tutto sconosciuto, viene spontaneo domandarsi — come fece Don Abbondio a proposito del filosofo Carneade — chi mai sia costui. Se nell'ambito degli studi bizantini chiunque s'interessi di liturgia, di teologia e di spiritualità scorge in Cabàsilas un riferimento obbligato, invece non sono pochi in Occidente a dover riconoscere che, oltre ad aver orecchiato forse quel nome, non sono in grado di dirne di più.

1.1. *Un politico alla ribalta*

La vita di Nicola Cabàsilas (Νικόλαος Καβάσιλας) è difficile da ricostruire, causa la scarsità dei dati di cui disponiamo. Pare che la sua nascita, avvenuta di certo a Tessalonica, debba collocarsi tra il 1319 e il 1323. Apparteneva a una famiglia di δυνατοί, ossia di proprietari terrieri. Fu nobile per parte di madre, una Cabàsilas, sorella di quel Nicola Nilo Cabàsilas che sarebbe stato più tardi metropolita di Tessalonica. Del padre sappiamo che si chiamava Χαμαετός. Tuttavia il figlio, dimostrando minor gradimento per il patronimico¹, optò per il nome più illustre del lignaggio materno e si fece chiamare Nicola Cabàsilas, o tutt'al più Nicola Cabàsilas Chamaetòs. Tra il 1335 e il 1340 fu impegnato negli studi, prima a Tessalonica sotto la guida dello zio materno Nicola Nilo, poi a Costantinopoli. Studiò grammatica, retorica, filosofia, diritto, astronomia e teologia.

Dopo la morte di Andronico III Paleologo, avvenuta nel 1341, scoppiò una guerra civile tra le fazioni che appoggiavano i due pretendenti al trono. Il partito popolare zelota, d'accordo con il patriarca Giovanni Calècas, sosteneva il figlio del defunto imperatore, l'ancora minore Giovanni V Paleologo; l'aristocrazia, con cui erano schierati i seguaci del monaco Gregorio Palamàs, appoggiava invece Giovanni VI Cantacuzeno. Nel 1345 il partito aristocratico ebbe la meglio a Tessalonica e inviò Cabàsilas poco più che ventenne, insieme a un certo Pharmacès, a Berea in Macedonia, per trattare con il rappresentante di Cantacuzeno. Ma, al rientro a Tessalonica, Pharmacès venne ucciso dai sostenitori del partito popolare, che nel frattempo aveva ripreso il sopravvento, e Cabàsilas si salvò a stento.

¹ Il nome Χαμαετός, che sembra risultare dalla composizione dell'avverbio χαμαί [a terra] con il sostantivo αετός [aquila], può significare «aquila ruspante», oppure «aquila nana».

Nel febbraio del 1347 Cantacuzeno entrò in Costantinopoli, depose il patriarca Calècas e si fece proclamare imperatore. Demetrio Cydònes, concittadino e amico d'infanzia di Cabàsilas, propose all'imperatore di farlo venire a Costantinopoli come suo consigliere. Nacque così una profonda amicizia tra l'imperatore, Cabàsilas e Cydònes.

Nell'autunno dello stesso anno Cabàsilas fu inviato a Tessalonica per patrocinarvi, insieme all'accettazione del neoeletto metropolita Palamàs, la sottomissione della città al nuovo sovrano. Il partito popolare si oppose all'ingresso in città di Palamàs. Vistosì rifiutato, questi si ritirò al monte Athos, dove Cabàsilas lo seguì, rimanendovi per la durata di un anno. Nel frattempo Tessalonica, in seguito al mutato orientamento politico, si decise ad accettare come metropolita Palamàs. Concluso il suo mandato, Cabàsilas rientrò allora a Costantinopoli.

Nel 1349 l'imperatore Cantacuzeno progettò di ritirarsi al monte Athos, insieme a Cydònes e Cabàsilas, per i quali nutriva amicizia e profonda stima. Li descriveva come uomini «giunti al culmine della sapienza profana, filosofi anche nei modi di agire, che hanno scelto la vita casta ed esente dai mali del matrimonio»². L'imperatore dovette tuttavia abbandonare per il momento il progetto, a causa di sopraggiunti impegni politico-militari.

Nel 1353, dopo la fuga e la deposizione del patriarca di Costantinopoli Callisto, il sinodo presentò all'imperatore tre candidati alla sede patriarcale. Di questi uno era Nicola Cabàsilas, «ancora laico»³, che però non venne eletto. Gli storici tuttavia non si trovano d'accordo nello stabilire se l'informazione vada riferita al nipote, invero ancora troppo giovane per una simile candidatura, oppure allo zio.

Sul finire del 1354, dopo l'entrata in Costantinopoli del rivale Giovanni V Paleologo, Giovanni Cantacuzeno fu costretto ad abdicare e, attuando il suo antico disegno, si ritirò definitivamente in un monastero del monte Athos. L'uscita di scena del grande amico e protettore pose fine alla carriera politica di Cabàsilas, allora poco più che trentenne. A partire da quella data di lui non si sa più nulla. Solo sappiamo che nel 1391 Cabàsilas era ancora in vita, poiché di lui esiste una lettera scritta in quell'anno all'imperatore Manuel II.

Qualche studioso, appoggiandosi sul fatto che persone care a Cabàsilas, quali sua madre, il suo imperatore, il suo maestro Palamàs e l'amico Cydònes, abbracciarono la vita monastica, ha ipotizzato che egli pure abbia terminato i suoi giorni entro le austere mura di un monastero. Altri, con ipotesi del tutto fantasiose, peraltro originate da confusione tra Nicola e lo zio materno, lo hanno voluto, seppure per breve tempo, patriarca di Tessalonica. Ma, in un caso come nell'altro, si tratta di ipotesi dal fondamento incerto o del tutto inconsistente.

È più verosimile pensare a Cabàsilas come a «un tipo di asceta laico, dotto, letterato..., uno di coloro che cercavano di conciliare l'ascesi cristiana con un'elevata cultura letteraria, scientifica e filosofica»⁴.

² Giovanni Cantacuzeno, *Historiarum libri quatuor*, 4,16, in *PG* 154, 125b.

³ Cantacuzeno, *Historiarum* 4,16, in *PG* 154, 285c.

⁴ R.J. Loenertz, «Chronologie de Nicolas Cabasilas (1345-1354)», in *OCP* 21 (1955) 215.

1.2. Il teologo dell'esperienza sacramentale di Dio

Fin dagli anni giovanili Cabàsilas fu, sull'esempio di sua madre e dello zio materno, un assiduo sostenitore della spiritualità esicastica quale era proposta soprattutto da Gregorio il Sinaita, da Gregorio Palamàs, da Isidoro Buchèiras, nonché dal suo padre spirituale Doro-teo Blatès. Con il nome di *esicasmo*⁵, compreso secondo la configurazione specifica che assume nella Tessalonica del XIV secolo⁶, possiamo intendere una spiritualità contemplativa da vivere «non nei deserti né sulle montagne, ma piuttosto nel mondo, valida sia per quelli che sono soli sia per quanti vivono in comunità»⁷. Tali circoli riunivano «non soltanto uomini, ma anche donne, e non solo persone di condizione umile e di bassa provenienza, ma anche nobili»⁸. Mutuando il linguaggio della spiritualità ignaziana, potremmo dire che quanti, al pari di Cabàsilas e dei suoi amici e maestri, professavano l'esicasmo nel mondo, altro non erano che «contemplativi nell'azione», ossia persone che vivevano gli esercizi spirituali nella vita corrente.

Una cosa è comunque certa: alle movimentate e intricate vicende politiche, che spesso avevano portato Cabàsilas alla ribalta sulla scena dell'impero bizantino del XIV secolo, subentrò un lungo e fecondo *otium* teologico. Tale congiuntura, imposta dalle circostanze, consentì al nostro laico impegnato di descrivere quella sua profonda e originale esperienza di Dio che passa attraverso l'*estetica dei sacramenti*, ossia attraverso la contemplazione mistica di quanto si produce in noi allorché siamo immersi nel fonte, veniamo crismati e ci accostiamo alla sacra mensa.

Oltre a un certo numero di discorsi, omelie, panegirici, elogi funebri, libelli di denuncia⁹, lettere, commenti esegetici e altri scritti editi e inediti¹⁰, Cabàsilas ci ha lasciato due opere che hanno reso illustre il suo nome, e cioè: *La spiegazione della divina liturgia*¹¹ e *La vita in Cristo*.

Nelle pagine che seguono ci proponiamo di cogliere le grandi linee dell'esperienza sacramentale di Cabàsilas sulla base della sua ultima opera, *La vita in Cristo* (Ἡ ἐν Χρι-

⁵ Esicasmo, che deriva dal termine ἡσυχία, propriamente significa «calma» e «tranquillità morale».

⁶ Per la *spiritualità esicastica* cf la descrizione che ne dà lo stesso Cabàsilas in *La vita in Cristo* 6,42 (testo citato a conclusione del presente saggio).

⁷ Philoteo, *Vita di Isidoro*, ed. Papadopoulos-Kerameus (1905), p. 77 (cf SC 355, p. 23).

⁸ Philoteo, *Vita di Isidoro*, *op. cit.*, p. 78 (cf SC 355, p. 23).

⁹ Ad esempio: contro l'usura, contro la politica d'incameramento dei beni ecclesiastici, contro coloro che dicono inutile la filosofia.

¹⁰ Per un elenco dettagliato cf la lista in U. Neri, *La vita in Cristo di Nicolas Cabasilas*, Utet, Torino 1971, pp. 51-55.

¹¹ L'opera *La spiegazione della divina liturgia* (Ἐρμηνεία τῆς θείας ἱεραουργίας [var.: λειτουργίας]) è un commento mistagogico alla messa secondo la liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo. In essa Cabàsilas fa ermeneutica dei vari momenti della celebrazione, dal rito d'ingresso, alla liturgia della Parola, alla liturgia sacrificale fino al congedo. Per l'edizione critica cf Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, traduction et notes de S. Salaville, 2^e édition revue et augmentée par R. Bornert & J. Gouillart & P. Périchon, in SC n. 4bis, Paris 1967.

στω ζωή), peraltro considerata come il capolavoro. L'opera consta di ben sette libri, articolati nel modo seguente: (I) La vita in Cristo si forma per mezzo dei divini misteri del battesimo, del μύρον e della divina comunione; (II) Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il divino battesimo; (III) Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il divino μύρον; (IV) Quale apporto conferisce alla vita in Cristo la sacra comunione; (V) Quale apporto conferisce alla vita in Cristo la consacrazione del sacro altare; (VI) In qual modo dobbiamo custodire la vita in Cristo ricevuta dai misteri; (VII) Come diviene colui che, iniziato ai misteri, custodisce con il proprio impegno la grazia in essi ricevuta.

Diciamo subito che si tratta di un'opera composita, la cui compagine strutturale è data fondamentalmente dalla successione dei primi quattro libri e del sesto. I rimanenti due libri possono essere considerati sviluppi autonomi, in quanto il libro V contiene una meditazione mistagogica sui riti e sulle preghiere di consacrazione dell'altare, il libro VII presenta il profilo del cristiano giunto a perfezione. In alcuni codici antichi questi due libri — il V e il VII — non fanno parte dell'opera.

A differenza dello scritto sulla liturgia, *La vita in Cristo* non è un trattato mistagogico. I riferimenti diretti ai riti e alle preghiere liturgiche restano occasionali e parsimoniosi. L'opera si presenta piuttosto come un trattato di cristologia a partire dai sacramenti. Anzi, la potremmo definire «quasi un trattato *De sacramentis*»; o più precisamente: un *De sacramentis in genere* nel libro I e un *De sacramentis in specie* nei libri II, III e IV. Naturalmente dicendo questo, dobbiamo affrancarci dai condizionamenti legati alla manualistica occidentale post-tridentina.

In questo studio vogliamo descrivere la mistica sacramentale attraverso una spigolatura di espressioni cabasiliane. La trattazione del nostro mistico è talmente densa che una ripresa riassuntiva del suo pensiero, fatta con parole diverse, finirebbe per dare un'idea assai scialba delle sue stupende e incalzanti intuizioni. A ogni citazione diretta o indiretta del testo cabasiliano aggiungeremo, tra parentesi, la relativa suddivisione in libri e paragrafi che figura nei due volumi curati da Marie-Hélène Congourdeau per la Collana «Sources Chrétiennes»¹². Codesta pubblicazione ha il merito di riprodurre, a fronte della traduzione francese, l'edizione critica del testo greco.

2. LA VITA IN CRISTO COME ERMENEUTICA DEI SACRAMENTI IN GENERALE

Fin dalle prime battute dell'opera *La vita in Cristo*, il lettore è positivamente sorpreso dalla frequenza con cui ricorre il titolo messianico Χριστός, peraltro sempre accompagnato dalle preposizioni σύν [con] ed ἐν [in] che dicono, rispettivamente «perfetta concomitanza» (σὺν Χριστῷ) e «inserimento pieno» (ἐν Χριστῷ).

¹² Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ, Livres I-IV. Introduction, texte critique, traduction et annotation* par M.H. Congourdeau, in SC n. 355, Paris 1989; ... *Livres V-VII...*, in SC n. 361, Paris 1990.

ΒΑΠΤΙΣΜΑ	ΧΡΙΣΜΑ	ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ
-----------------	---------------	-------------------

Altro elemento che pure sorprende positivamente, è la frequenza con cui fin dalle prime pagine vengono menzionati, nella loro inscindibile unità, i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana: il battesimo, la crismazione e la sacra mensa. Da buon bizantino, Cabàsilas li chiama misteri (μυστήρια). Essi costituiscono una triade perfetta. Ogni volta che ne viene menzionato uno, sono menzionati immancabilmente gli altri due. Si direbbe quasi che, al di fuori di questi tre sacramenti, non ne esistano altri. Certo, Cabàsilas conosce anche altri sacramenti, quale l'ordine, la penitenza, l'unzione degli infermi che menziona di passaggio accanto all'incoronazione del re e alla consacrazione dell'altare¹³. Ovviamente il lettore occidentale moderno deve saper prescindere dal numero settenario dei sacramenti, che sarà imposto all'Oriente solo un secolo più tardi con il concilio di Firenze¹⁴.

«La vita in Cristo germoglia nell'esistenza presente, da cui prende inizio; ma si compie in quella futura, allorché saremo giunti a quel giorno». L'apostolo Paolo era talmente convinto di codesta sequenza logica, da desiderare ardentemente di essere sciolto verso l'alto (ἀνα-λύειν), pur di essere con Cristo (cf *Fil* 1,23). «Tuttavia la vita futura non apporterà pienezza di felicità alcuna a coloro che sono sprovvisti delle facoltà e delle percezioni estetiche (αἰσθήσεις) necessarie a tale vita: costoro abiteranno quel mondo beato e immortale [nella loro condizione di] morti e infelici. La ragione è che allora la luce sorgerà e il sole offrirà il suo puro raggio, ma non sarà più possibile in quel momento plasmare l'occhio; il profumo dello Spirito si effonderà a profusione e pervaderà ogni cosa, ma chi non ha l'olfatto non lo potrà percepire... Riassumendo: il nostro mondo porta in grembo l'uomo interiore, nuovo, creato secondo Dio, finché egli, qui plasmato e modellato, non sia perfettamente generato a quel mondo perfetto che non invecchia» (1,1-2).

2.1. *La vita in Cristo come unione mistica*

A motivo del suo ineffabile amore per gli uomini (φιλανθρωπία), Cristo non ha promesso soltanto di «essere accanto ad essi», ma anche di «restare accanto ad essi [cf *Gv* 14,17]», e soprattutto di «fissare in essi la sua dimora [cf *Gv* 14, 23]» (1,6-7). Numerose sono le figure paradigmatiche cui ricorre la Scrittura per descrivere l'unione mistica

¹³ Per le ordinazioni cf *La divina liturgia* 29,12; *La vita in Cristo* 3,2. Per la penitenza cf *La divina liturgia* 29,13; *La vita in Cristo* 4,22. Per l'unzione degli infermi cf *La divina liturgia* 29,14. Per l'incoronazione del re cf *La vita in Cristo* 3,2. Per la consacrazione dell'altare cf *La vita in Cristo* 5.

¹⁴ Cf *DS* 1310.

(συνάφεια)¹⁵ dell'anima con Dio: l'abitante e l'abitazione, la vite e il tralcio, il vincolo coniugale, le membra e il capo (1,8). Ma si tratta pur sempre di paragoni imperfetti, poiché «neppure il vincolo coniugale è in grado di unire reciprocamente i coniugi al punto da farli essere e vivere l'uno nell'altro». Per questo, quando Paolo a proposito del vincolo coniugale dice «Questo mistero è grande, lo affermo in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32), egli si riferisce, non già alle nozze terrene tra i coniugi, bensì all'unione mistica tra Cristo e la Chiesa. Insomma, la novità più straordinaria è questa: «Quale cosa può essere più unita a un'altra di quanto sia unita a se stessa? Ma anche questa unità è inferiore a quella mistica unione [dell'anima con Cristo]» (1,9-10)¹⁶.

Per esprimere ciò che l'unione mistica ossia la comunione produce nell'anima, Cabàsilas ricorre abitualmente al termine φίλτρον, che i traduttori rendono perlopiù con «tenezza», «amore», «intensità dell'amore». L'etimologia ci avverte che φίλτρον (variante: φίλητρον) è un deverbale da φιλεῖν [amare], e come tale designa l'arte del farsi amare¹⁷. Ora, se gli uomini ricorrono a tutti i mezzi per farsi amare dagli altri, a maggior ragione Dio non ha risparmiato nulla per farsi amare da noi. Pertanto all'amore messo in atto da Dio — potremmo dire: al «filtro» escogitato da lui — dovremo corrispondere con una «unione mistica» senza confronti (1,11).

Il Salvatore ha voluto rendersi più indispensabile a noi dell'aria che respiriamo, della luce che contempliamo, del nutrimento che mangiamo, dei vestiti che indossiamo, delle facoltà e delle membra di cui la natura ci ha provvisti. «Infatti non v'è nulla di cui i santi possano aver bisogno, che non sia lui: egli genera e fa crescere e nutre, è luce e respiro... Ma, pur essendo colui che nutre, è nutrimento; pur essendo colui che dà il pane di vita, è egli stesso ciò che dà» (1,12-13). «Attraverso una costrizione mirabile e un'amorosa tirannide (ἀνάγκη τιὺ θαυμαστῆ καὶ φιλανθρώπῳ τυραννίδι), egli a sé solo [ci] attira, a sé solo [ci] unisce» (1,14)¹⁸.

2.2. L'unione mistica come dinamica sacramentale

Quale sarà dunque la nostra adesione all'irrinunciabile volontà di Cristo di attirarci e di unirci a lui solo? In altri termini: quale sarà il nostro sforzo per rispondere all'iniziativa divina? Null'altro viene richiesto alla nostra generosità se non «di accogliere la grazia, di

¹⁵ Sulla base dell'etimologia, potremmo rendere il termine συν-άφεια (da συν-άπτειν) con «reciproco adattamento», mutua adesione di due componenti reciproche.

¹⁶ Chissà se Cabàsilas era cosciente che stava adattando a Cristo l'espressione «intimior intimo meo», che Agostino (*Confessioni* 3,6,11) utilizza allorché narra la sua scoperta di Dio?

¹⁷ Notiamo, di passaggio, che l'espressione «filtro amoroso» è tautologica, in quanto viene a significare «mezzo-per-farsi-amare amoroso». Φίλτρον è una terminologia mistica prediletta da Cabàsilas, che la utilizza con una frequenza elevata: 35x nell'opera *La vita in Cristo* (secondo l'indice terminologico di SC n. 361, p. 244).

¹⁸ La forza dell'espressione «costrizione mirabile e tirannia filantropica» sottolinea come, nel bene, necessità e libertà coincidano.

non tradire il tesoro, di non spegnere la lampada già accesa..., di non fuggire la felicità» (1,16). Da parte sua, Cristo è a noi presente, «non già come la prima volta, allorché fu unito al nostro genere di vita, alle nostre riunioni e alle nostre diatribe, bensì in un altro modo migliore e più perfetto, per mezzo del quale diventiamo con lui con-corporei (σύσσωμοι [cf *Ef* 3,6]) e con-viventi (σύζωοι [cf *Rm* 6,8; *2Cor* 7,3; *2Tm* 2,11]), sue membra e tutto ciò che codeste espressioni comportano» (1,17).

Infatti, mentre «imitiamo con simboli, come in un dipinto, la morte con la quale veramente [Cristo] morì per la nostra vita, in realtà egli ci rinnova, ci riplasma e ci rende partecipi della sua stessa vita» (1,18). Nel linguaggio misterico l'imitazione simbolica (μίμησις) è il modo consueto di designare i sacramenti, giacché essi raffigurano, per mezzo di segni, una realtà che invisibilmente si compie. «Il battesimo dona l'esistere, cioè il sussistere secondo Cristo: prende coloro che sono morti e in preda alla corruzione e per prima cosa li introduce alla vita; l'unzione del μύρον porta a compimento colui che è stato generato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita; la divina eucaristia conserva e sostiene la vita e la salute, giacché è essa il pane di vita che consente di conservare quanto è stato acquisito e di mantenersi in vita. Perciò noi viviamo di questo pane, ci muoviamo per mezzo del μύρον, dopo che dal lavacro abbiamo ricevuto l'esistere» (1,19).

Da questa presentazione dei sacramenti risulta chiara la teologia della gratuità della grazia. Infatti «non siamo noi che ci siamo mossi o siamo saliti verso Dio, ma è lui che è venuto verso di noi ed è disceso. Non noi abbiamo cercato, ma siamo stati cercati. Infatti non è la pecora che ha cercato il pastore, né la dramma il padrone di casa¹⁹, ma è lui che s'è chinato verso la terra e ha ritrovato l'immagine...» (1,20). Il tema dell'immagine sarà ripreso ulteriormente. Non si tratta di un'immagine qualunque, bensì dell'icona del re coniata sulla dramma. Ora noi siamo l'icona di Dio: un'icona purtroppo deturpata, che necessitava pertanto di un robusto restauro.

2.3. I sacramenti come porte di giustizia

I sacramenti vengono descritti, prima — quasi di sfuggita — come finestre, poiché attraverso essi «entra in questo mondo tenebroso il sole di giustizia (1,21) che è Cristo; poi — con insistenza — come «via che il Signore ha tracciato e porta che egli ha aperto entrando nel mondo» (1,23); quindi — con formula ardita — come mezzi attraverso i quali «gli uomini diventano dèi (θεοὺς... γινέσθαι) e figli di Dio..., e la polvere (χούς [cf *Gn* 2,7]) è

¹⁹ Allo scopo di agevolare la trasposizione cristologica, la «donna» della parabola evangelica (cf *Lc* 15,8-10) diventa qui «il padrone di casa». La tematica di Dio che cerca è ripresa più oltre: «Come l'amore umano (φίλτρον), quando diventa troppo grande per i cuori che lo contengono fa uscire fuor di sé gli amanti, così l'amore che Dio ha per gli uomini lo ha svuotato [cf *Fil* 2,7]. Dio infatti non rimane a casa sua quando chiama il servo amato, ma lui discende lui stesso a cercarlo: il ricco viene presso la dimora del povero; si avvicina e gli dichiara tutta la sua passione, e cerca il contraccambio; respinto, non si allontana; oltraggiato, non si adira; scacciato, siede alla porta; fa di tutto per mostrarsi vero amante; martoriato, sopporta e muore» (6,12).

elevata a tal grado di gloria da eguagliare ormai in onore e divinità (ὁμόθειον... γενέσθαι) la stessa divina natura» (1,26). I sacramenti sono detti porte di giustizia, in quanto rendono possibili i nostri «ingressi al cielo» (1,29). Se le finestre dicono il movimento della luce che, discendendo dall'alto, è attesa dal basso, pure le porte evocano un duplice movimento. Infatti, perché potessimo salire verso il cielo passando attraverso quelle porte che giustificano, si è reso necessario che «colui che non ha commesso ingiustizia» si affacciasse prima dal cielo, aprisse queste porte e venisse verso la nostra stirpe. Per mezzo della sua morte in croce, Cristo ha unito a sé la nostra natura «per mezzo della carne che aveva assunta» (διὰ τῆς σαρκὸς ἣν ἀνείλετο); ora «in virtù dei sacramenti» (τῇ δυνάμει τῶν μυστηρίων) unisce ciascuno di noi alla sua carne, ossia al suo corpo, al fine di comunicarci la sua giustizia e la sua vita (1,31-32).

Dopo essere entrato nel santuario celeste offrendo se stesso al Padre (cf *Eb* 7,27), Cristo ora, attraverso le porte dei sacramenti, «vi introduce coloro che vogliono comunicare alla sua sepoltura, non già morendo [fisicamente] come lui, ma significando quella morte nel lavacro e annunziandola sulla sacra mensa, e ricevendo la crismazione e gustando in maniera ineffabile colui che è morto e risorto» (1,39). Raffrontate con quelle dell'Eden, le porte dei sacramenti sono ben più venerande e utili. Infatti «quelle potevano far uscire coloro che erano dentro, queste invece fanno soltanto entrare e non fanno uscire nessuno» (1,40). «Era giusto che [le porte del paradiso], aperte per Adamo, venissero chiuse allorché questi non dimorò là dove doveva dimorare. Queste invece, fu Cristo stesso ad aprirle, egli che non commise peccato né può peccare...; perciò è assolutamente necessario che rimangano aperte, che introducano alla vita e non permettano a nessuno di uscire dalla vita» (1,41).

A questo punto Cabàsilas ci offre una descrizione dialettica e altamente drammatica della comune storia dell'uomo e di Dio. Essa è colta in un arco di tempo che va dal momento in cui le porte del paradiso terrestre si chiusero definitivamente ai progenitori fino al momento in cui si aprono per ognuno di noi quelle porte di giustizia che sono appunto i sacramenti. In codesta vicenda teo-antropologica possiamo individuare tre fasi.

2.3.1. *Teo-antropologia, atto primo: «... il peccato viveva»*

La prima fase dell'economia salvifica è dominata dalla constatazione di una situazione di stallo: né l'uomo dal di dentro poteva redimersi, né Dio dal di fuori lo poteva redimere. Infatti, dopo che le porte del paradiso ebbero lasciato uscire Adamo e con lui l'umana discendenza, «non era possibile che vivessero per Dio coloro che [ancora] non erano morti ai peccati; ma il potere di mettere a morte il peccato apparteneva solo a Dio. Ora, per gli uomini si trattava di una necessità, in quanto era giusto che noi, volontariamente sconfitti, riparassimo la sconfitta. Ma ciò era assolutamente impossibile per noi, divenuti ormai schiavi del peccato».

In breve, così stavano le cose: «da una parte, colui che per giustizia era tenuto a pagare il debito e a riportare la vittoria, era prigioniero di guerra di colui che avrebbe dovuto so-

praffare in guerra; dall'altra, Dio, al quale ciò era possibile, non era debitore di nulla a nessuno. Perciò nessuno dei due attaccava battaglia, e il peccato viveva (cf *Rm* 7,9); sicché era ormai impossibile che sorgesse per noi la vera vita, poiché altro era colui che doveva riportare il trofeo, altro colui che lo poteva» (1,43).

2.3.2. *Teo-antropologia, atto secondo: la redenzione vicaria*

La seconda fase è caratterizzata dalla scoperta della via d'uscita: per sconfiggere il comune nemico, Dio si allea all'uomo e con la sua morte umano-divina paga il nostro debito. Infatti, per risolvere quella situazione di per se stessa insolubile, «fu necessario che l'uno e l'altro si mettessero insieme, e che l'una e l'altra natura fossero una sola e medesima persona: [ossia] la natura di colui che doveva fare la guerra e la natura di colui che poteva vincere» (1,43). L'unione ipostatica, compiuta attraverso l'incarnazione, apre così la via alla redenzione: «da una parte, Dio fa sua la lotta in favore degli uomini²⁰, giacché è uomo; dall'altra, l'uomo vince il peccato, essendo puro da ogni peccato giacché era Dio. In questo modo, decaduto il peccato, la natura è affrancata dalla vergogna ed è cinta con la corona di vittoria» (1,44).

Ma, in che modo Cristo porta a compimento la redenzione? Prendendo su di sé le conseguenze del peccato. Infatti «la piaga (πληγή), il dolore e la morte fin dall'origine furono escogitati proprio contro il peccato... Per questo, subito dopo il peccato, Dio permise la morte e il dolore, non tanto come un risarcimento in giustizia a carico del peccatore, quanto piuttosto per procurare il rimedio (φάρμακον) al malato» (1,47). Il malato è ovviamente l'uomo peccatore e la piaga qui menzionata non è altro che la piaga del costato di Cristo. Pertanto, consentendo al dolore e alla morte il loro ingresso nel mondo (cf *Gn* 3,14-19), Dio aveva in mente la morte vicaria del proprio Figlio, giacché la morte del peccatore in nessun modo sarebbe valsa a farlo rivivere. In tal modo, per mezzo del rimedio che il Salvatore accettò di prendere, «l'efficacia di quel calice passa in noi e uccide il peccato che è in noi: la piaga di colui che di nulla era debitore diviene giustizia per quanti erano gravati da molti debiti» (1,48).

A questo punto, quasi incredulo per la meraviglia, Cabàsilas si interroga: «Ma che dico? Un Dio è morto! È il sangue di Dio quello che fu sparso sulla croce! Che cosa vi potrebbe essere di più prezioso di codesta morte? Che cosa di più tremendo? Aveva dunque peccato così tanto la natura umana, da aver bisogno di essere sciolta con un così grande risarcimento in giustizia? Era dunque così traumatica la ferita, da dover essere trattata con l'efficacia di quel rimedio?» (1,51).

La risposta è chiara. Eravamo colpevoli di lesa maestà, giacché eravamo noi «lo schiavo infame, che aveva infranto l'icona regale e aveva agito con superbia contro una così grande maestà» (1,52). «Per questo, il Signore senza peccato muore soffrendo molti oltrag-

²⁰ Alla lettera: «Dio si accasa (οἰκειοῦται) [presso gli uomini] nella lotta vicaria per gli uomini».

gi; sopporta la piaga, perorando in quanto uomo la causa degli uomini; scioglie la stirpe umana dalle accuse ed elargisce ai prigionieri quella liberazione di cui egli stesso, Dio e Signore, non aveva assolutamente bisogno. È dunque in cambio di queste sofferenze che passa in noi la vera vita, ossia attraverso la morte del Salvatore!» (1,53).

2.3.3. *Teo-antropologia, atto terzo: l'economia sacramentale*

La terza fase consiste nel nostro coinvolgimento attivo nella lotta e nella vittoria: la vita in Cristo viene attratta nelle nostre anime dall'iniziazione ai sacramenti. Se riceviamo il lavacro e siamo unti con il μύρον e ci dilettiamo della sacra mensa, allora «Cristo abita e dimora in noi, si adatta perfettamente a noi, aderisce a noi, annega in noi il peccato, ci infonde la sua vita e il suo valore, e ci rende partecipi della vittoria» (1,54). Alla tenerezza che Dio ha usato nei nostri confronti — precedentemente indicata con il termine φίλτρον che propriamente significa «mezzo per farsi amare» — dovremo rispondere con una tenerezza altrettanto intensa, «ardente e ineffabile nei confronti del valoroso eroe. Quei suoi traumi, quella sua piaga e quella sua morte, noi li facciamo nostri e per mezzo dei sacramenti li attiriamo a noi, e gustiamo le stesse carni di colui che è morto e risorto. In tal modo godiamo pienamente dei beni che provengono dalla sua morte e dalle sue lotte» (1,55).

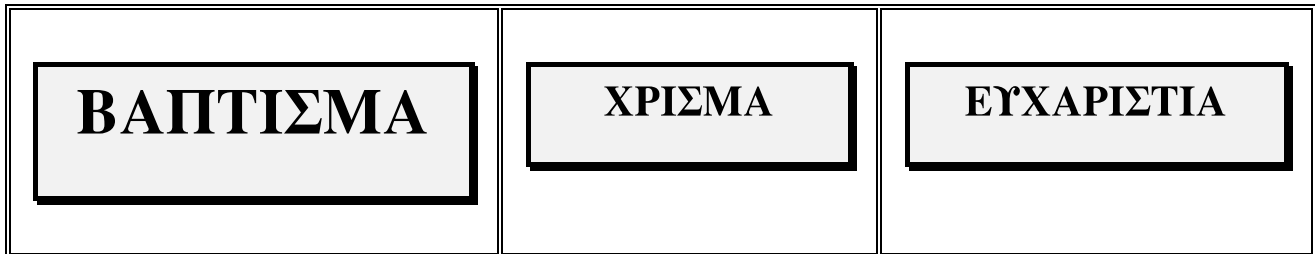
«Sono questi gli effetti che realizzano in noi il lavacro, il banchetto e la casta delizia del μύρον. Infatti, allorché veniamo iniziati, noi sprezziamo il tiranno, gli sputiamo in faccia, gli voltiamo le spalle; l'eroe invece, lo lodiamo, lo ammiriamo, lo adoriamo e lo amiamo con tutta l'anima, sicché per eccesso di tenerezza (φίλτρον) come pane lo mangiamo, come μύρον ce ne unghiamo, e come acqua ce lo gettiamo attorno» (1,59). Siccome ci viene detto che «quest'acqua ha la stessa efficacia della morte e della sepoltura di Cristo, noi lo crediamo fermamente, e con gioia vi andiamo e ci immergiamo» (1,60). «Emergendo dall'acqua, è il Salvatore stesso che portiamo nelle nostre anime, nella testa, negli occhi, nelle stesse viscere, in tutte le membra» (1,61).

«Così, una volta generati e come conati con l'immagine e la forma di Cristo, perché non introduciamo in noi nessuna immagine estranea, per questo occupa egli stesso gli ingressi della vita. Siccome le vie attraverso cui introduciamo l'aria e il cibo, per conservare la vita del corpo, sono anche quelle per cui egli penetra nelle nostre anime, per questo fa sue entrambe le porte: attraverso l'una ci viene incontro come μύρον e profumo, attraverso l'altra come cibo. Infatti noi lo respiriamo, ed egli si fa nostro cibo. Essendosi così interamente disciolto e mescolato a noi, egli fa di noi il suo stesso corpo (σῶμα) e stabilisce con noi un rapporto di capo a membra. Perciò noi comunichiamo a tutti i suoi beni, giacché egli è il capo; e ciò che appartiene al capo, necessità è che passi nel corpo» (1,62).

«Oggi usciamo da quest'acqua senza peccato, per mezzo del μύρον partecipiamo alle sue grazie e per mezzo della mensa viviamo della sua stessa vita; ma nel mondo futuro saremo dèi intorno a Dio (θεοὶ περὶ Θεόν)» (1,65). «Questa è la vita in Cristo, quella appunto che i sacramenti fanno esistere» (1,66).

3. LA VITA IN CRISTO COME ERMENEUTICA DEI SACRAMENTI IN PARTICOLARE

Dopo aver dimostrato che la vita in Cristo è opera dei sacramenti, Cabàsilas li esamina singolarmente, domandandosi in che modo ognuno di essi di fatto unisce a Cristo coloro che vengono iniziati.



3.1. *Il battesimo*

3.1.1. *Nomi diversi e complementari*

«Essere battezzati significa nascere secondo Cristo» (2,8). Ciò risulta dai vari nomi con cui il sacramento è designato. Infatti «lo chiamiamo Nascita (Γέννησις), Rinascita (Ἀναγέννησις), Riplasmazione (Ἀνάπλασις), Sigillo (Σφραγίς), Dono gratuito (Χάρισμα), Illuminazione (Φώτισμα), Lavacro (Λουτρόν). Tutti codesti nomi hanno un solo significato: questo rito è l'inizio dell'esistere per coloro che sono e che vivono secondo Dio» (2,10).

Se consideriamo i riti del battesimo, vediamo che gesti e parole concorrono a significare l'unica e medesima realtà che viene designata con nomi diversi e complementari.

3.1.2. *Morire per risorgere*

«Ovviamente, chi si accosta al sacramento, prima di esservi iniziato, non è ancora riconciliato con Dio... Chi ancora serve il tiranno è lungi dall'essere vivo... Perciò l'inziatore [cioè il battezzante] gli si avvicina e gli soffia sul volto, come su un essere ancor privo di vita: infatti, fin dall'origine, il soffio è simbolo della vita [cf Gn 2,7]» (2,20-21).

«Entrando poi nella santa casa, [il battezzando] depone la veste e slega i calzari, significando attraverso la veste e i calzari, che servono alla vita, la vita passata [alla quale rinuncia]. Quindi, volgendosi a Occidente, esala dalla bocca un respiro, segno della [precedente] vita nelle tenebre; protende le mani e ripudia il Maligno, quasi fosse [fisicamente] presente in atteggiamento minaccioso, gli sputa in faccia come a un essere ripugnante e nauseante, rinnega le alleanze odiose, empie e causa di ogni rovina, rompe del tutto l'amara amicizia ed esprime il suo odio. E mentre fugge le tenebre, corre verso il giorno: rivolgendosi a Oriente, cerca il sole e, liberatosi dalle mani del tiranno, si prostra al re; avendo rinnegato l'usurpatore, riconosce il Signore legittimo e fa voto di essergli sottomesso e di servirlo con tutta l'anima» (2,23-24).

«Con il gesto di denudarci completamente e di deporre fino all'ultima tunica, dimostriamo precisamente che ci incamminiamo sulla via che conduce al paradiso e alla vita paradisiaca. Infatti Adamo passò dall'abito di grazia alla nudità, e da questa alla nostra miserabile divisa. Noi invece abbandoniamo le tuniche di pelle andando verso la nudità e, pur camminando per la sua stessa strada, ripercorriamo manifestamente in senso inverso il suo cammino e ci affrettiamo verso il manto regale» (2,25).

«Fin qui però non viviamo ancora. Infatti per colui che viene iniziato questi riti sono segni, preludi e atti preparatori alla vita. Ma quando, ricoperto per tre volte dall'acqua, ne riemerge, mentre è invocata su di lui la Trinità, allora l'iniziato consegue tutto quello che cercava: viene generato e plasmato come chi riceve la generazione e la plasmazione del giorno...; diventa luce, lui che prima era tenebre; esiste, lui che non era; è accolto da Dio come familiare e figlio adottivo; dal carcere e dalla peggiore servitù è condotto sul trono regale» (2,29).

«Infatti quest'acqua distrugge una vita e ne inaugura un'altra; annega l'uomo vecchio e risuscita il nuovo. Ciò risulta quanto mai evidente dalla realtà stessa delle cose per coloro che ne hanno fatto esperienza. Inoltre gli stessi riti sacramentali danno modo di comprenderlo perfettamente. Infatti l'immergersi sotto l'acqua e lo scomparire lascia intendere che si fugge la vita nell'aria²¹; ora fuggire la vita significa morire. Invece il riemergere all'aria e il venire alla luce somiglia a un ricercare la vita, trovarla e conseguirla» (2,30). «Chi non sa che il fatto di emergere dall'acqua dopo essere stati immersi per tre volte evoca i tre giorni della morte del Salvatore e la sua risurrezione, che sono il compimento di tutta l'economia? Infatti, non per nulla noi proclamiamo [ad alta voce] la teologia e [con gesti] esprimiamo in silenzio l'economia!» (2,34).

3.1.3. *Il dono di una forza straordinaria*

Cabàsilas porta avanti il suo trattato sacramentale, soffermandosi a considerare gli effetti del battesimo. Esso infatti fa morire al peccato, lo cancella in noi in maniera così perfetta da non lasciarne traccia, attualizza la redenzione, richiede il nostro sforzo e il nostro impegno etico, conferisce a quanti lo hanno ricevuto una forza straordinaria. «Gli uni [ossia coloro che hanno sopportato il martirio cruento] desiderarono la spada, le torture e la morte, e più ne facevano l'esperienza, più cresceva il desiderio. Gli altri [cioè gli asceti, che hanno sopportato il martirio incruento] bramavano tutta la vita di poter soffrire, faticare, vivere lontano da ogni sollievo e considerare delizia il morire ogni giorno. Il loro corpo li assecondò e li sostenne nelle loro lotte contro le leggi del corpo. E non furono solo due o tre o venti, non

²¹ Sul binomio «battesimo-sepolcra» e soprattutto sulla presentazione del battesimo come rimedio alla condanna a morte pronunciata nei confronti di Adamo, si veda la mistagogia di Ambrogio in *De sacramentis* 2,17-23 (cf testo e commento in C. Giraudo, «Pastori di ieri e pastori d'oggi a raffronto. Il segreto di un mestiere», in P.S. Vanzan [ed.], *La teologia pastorale*, Ave, Roma 1993, pp. 273-279).

solo uomini, né solo persone nella forza dell'età; ma furono miriadi, una folla che non si può contare, dell'uno e dell'altro sesso, come pure di ogni età» (2,68).

A conferma di tutto ciò ci vengono proposti alcuni esempi tratti dalle memorie dei martiri. Ne scegliamo uno, quello del beato Porfirio. «Era un buffone. E, mentre esercitava la sua arte, ebbe l'audacia, al fine di provocare il riso, di parodiare il lavacro [battesimale]: scese nell'acqua e battezzò se stesso, invocando sul teatro la Trinità. Coloro che assistevano alla rappresentazione ridevano; ma per lui quanto stava accadendo non fu più questione di riso né di scena, ma fu veramente una nascita e una nuova plasmazione: insomma tutto ciò che si compie nel sacramento. Da buffone che era, uscì [dall'acqua] con l'animo del martire, con un corpo nobile, come se l'avesse esercitato all'asceti e ai patimenti, con una lingua pronta a eccitare, anziché il riso, l'ira del tiranno. Fu così alacre e serio, lui che in vita era stato un pagliaccio, arse di tale desiderio per Cristo che, dopo aver sofferto molti tormenti, morì con gioia, per non tradire nemmeno con la lingua l'oggetto della sua tenerezza (φίλτρον)» (2,81).



3.2. *La crismazione*

3.2.1. *Oltre la nascita*

La vita spirituale ottenuta con il battesimo può paragonarsi alla vita fisica conseguita con la nascita. Ora si sa che la vita fisica non si configura unicamente in rapporto all'evento del concepimento e della venuta al mondo, ma postula necessariamente una progressiva acquisizione di un insieme di operazioni fisiche e morali intese a promuoverla e a renderla operativa. Così è pure della vita spirituale. «Coloro che sono stati concepiti spiritualmente e sono stati generati nel modo predetto, devono conseguire l'energia conveniente a tale nascita e il movimento corrispondente. Ed è precisamente il sacramento del divinissimo μύρον che produce questo in noi. Esso infatti attiva le energie spirituali, in uno questa, in un altro quella, in un altro ancora parecchie, a ciascuno nella misura della sua disposizione nei confronti del sacramento» (3,1).

Per comprendere la natura e la finalità della crismazione, è sufficiente considerare il significato del nome. «Lo stesso Signore è Cristo [cioè Unto], non già perché abbia ricevuto il μύρον che si versa sul capo», come i re e i sacerdoti della legge antica, «bensì a causa dello Spirito Santo. Infatti, a motivo della carne assunta, egli è divenuto il forziere di ogni energia spirituale. Egli non è solo Cristo, ma anche crismazione: “Μύρον effuso è il tuo

Nome” [Ct 1,3], dice [la Scrittura]; Cristo fin dal principio, crismazione in seguito. Finché non vi era una creatura cui Dio potesse comunicarsi, egli era *μύρον* che dimorava in se stesso; ma quando fu concepita la carne beata che ha ricevuto tutta la pienezza della divinità..., allora il *μύρον*, ormai riversatosi in essa, realmente è e viene detto crismazione. Ecco ciò che significava per lui comunicarsi: divenire crismazione ed essere effuso» (3,3).

«Ora, poiché duplice era il muro [che separava l'uomo da Dio], quello cioè della natura e quello della volontà corrotta dal male, il Salvatore tolse via il primo incarnandosi, e il secondo lasciandosi crocifiggere: infatti la croce distrusse il peccato. Perciò, dopo il battesimo, che ha l'efficacia della croce e della morte del Salvatore²², noi tendiamo al *μύρον*, che è la comunione dello Spirito. Tolti via entrambi gli ostacoli, più nulla impedisce allo Spirito Santo di “effondersi su ogni carne” [cf Gl 3,1; At 2,17], ovviamente per quanto è possibile nella vita presente. Ma c'era anche un terzo ostacolo all'unione immediata con Dio: la morte... Pertanto... anche l'ultimo muro, la tirannia della morte, lo eliminò definitivamente dalla [nostra umana] natura, risorgendo» (3,6-7).

3.2.2. I carismi del *μύρον*

«Nei primi tempi questo sacramento procurava ai battezzati carismi di guargione, di profezia, di lingue e simili...: questi erano necessari quando... la fede era ancora agli inizi... Ora invece simili [carismi] vengono infusi di tanto in tanto solo ad alcuni... Tuttavia ciò che il *μύρον* procura ogni volta ai cristiani, ossia ciò per cui ogni tempo è opportuno, è il carisma della pietà, della preghiera, dell'amore, della castità e di tutti gli altri doni utili a coloro stessi che al presente li ricevono» (3,9-10).

«Questo sacramento non è conferito invano. Come dal divino lavacro otteniamo la remissione dei peccati e dalla sacra mensa il corpo di Cristo..., allo stesso modo è assolutamente necessario che i cristiani godano gli effetti del divinissimo *μύρον* e partecipino ai doni dello Spirito Santo. Sarebbe forse logico [pensare] che, tra i sacramenti, alcuni siano efficaci, questo invece di nessuna utilità? ... O non bisogna condannarne alcuno, oppure si devono condannare tutti, giacché è la stessa potenza che opera in tutti, ed è la sola immolazione dell'unico Agnello, la stessa morte e lo stesso sangue che conferiscono a tutti [i sacramenti] la loro efficacia» (3,11).

3.2.3. L'estetica dei carismi

«Il sacramento produce dunque in tutti gli iniziati i suoi effetti; ma non tutti hanno la percezione-estetica (*αἴσθησις*) dei doni e la sollecitudine per tale ricchezza, così da usare ciò che è stato donato. Ad alcuni manca, perché non possono ancora comprendere a causa dell'età; ad altri, perché non si sono preparati e non hanno dato prova di fervore. In alcuni di

²² Formula stupenda, già riscontrata in 1,60. La dobbiamo ripetere anche e soprattutto nei confronti dell'eucaristia, giacché la nostra messa è tutto il Calvario, è tutto il fulgore del mattino di Pasqua.

questi, più tardi, la conversione dai loro peccati, le lacrime e la vita retta provano la presenza della grazia infusa nell'anima. Perciò Paolo, scrivendo a Timoteo, dice: «Non trascurare il carisma che è in te» [1Tim 4,14]; come se dicesse: pur avendo ricevuto il dono, esso non ci giova a nulla se siamo negligenti, e inoltre sono necessarie fatiche e veglie a chi vuole che questi doni agiscano davvero nella sua anima» (3,14).

ΒΑΠΤΙΣΜΑ	ΧΡΙΣΜΑ	ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ
-----------------	---------------	-------------------

3.3. *L'eucaristia*

3.3.1. *L'eucaristia, sacramento dei sacramenti*

«Dopo il μύρον, veniamo alla mensa: qui è il culmine della vita; per quanti sono arrivati fin qui, non manca più nulla alla felicità che cercano. Infatti [attraverso la mensa] non è più una morte e una sepoltura e la partecipazione a una vita migliore che noi conseguiamo, bensì il Risorto stesso; né sono più i doni dello Spirito, per quanto abbondanti si possano ricevere, ma è il benefattore stesso, il tempio stesso sul quale si fonda il ciclo delle grazie» (4,1).

«Certo, egli è presente in ogni sacramento: è in lui che veniamo crismati e lavati, è lui la nostra cena. Egli si rende presente agli iniziati e distribuisce loro i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i sacramenti. Quando lava, allontana l'argilla dal male e le imprime la propria forma; quando crisma, attiva le energie dello Spirito, di cui è divenuto egli stesso il depositario, a motivo dell'incarnazione; quando poi introduce a mensa e dà a mangiare il proprio corpo, allora trasforma interamente l'iniziato e lo cambia nel suo proprio modo di essere. Pertanto l'argilla non è più argilla, essa che ha ricevuto l'impronta regale, ma già è divenuta essa stessa corpo del re; né si può immaginare felicità più grande di questa» (4,2).

«Anche per questo motivo il sacramento [dell'eucaristia] viene per ultimo, per il fatto cioè che non è possibile andare più oltre, né aggiungervi altro. È evidente che il primo [sacramento] ha bisogno di quello intermedio, e questo dell'ultimo. Ma dopo l'eucaristia non vi è più nulla cui si possa tendere, ma dobbiamo fermarci qui e cercare di comprendere con quali mezzi si possa custodire fino alla fine il tesoro» (4,3). «Se Cristo dimora in noi, che cosa ci potrebbe ancora mancare, quale bene ci potrebbe sfuggire? E se noi dimoriamo in Cristo, che altro potremmo desiderare? Per noi egli è abitante e abitazione: beati noi per [il fatto di poter contare su] quell'abitazione, e beati anche per essere divenuti abitazione per un così illustre [abitante]» (4,6).

«Egli, disponendosi tutto intorno, impedisce che le frecce lanciate dall'esterno ci raggiungano: è infatti abitazione. Se poi si trova alcunché di male [in noi], egli lo scarta e lo scaccia, giacché è un abitante che riempie tutta quanta l'abitazione» (4,7). «L'anima e il corpo e tutte le facoltà divengono all'istante spirituali, poiché la [nostra] anima si mescola alla [sua] anima, il [nostro] corpo al [suo] corpo, il [nostro] sangue al [suo] sangue. Qual è allora il risultato? La parte migliore e più eccellente ha il sopravvento sulla parte più debole, la divina sull'umana, e — come dice Paolo a proposito della risurrezione — “ciò che è mortale è inghiottito dalla vita” [2Cor 5,4]; e ancora: “Vivo, ma non più io: in me vive Cristo” [Gal 2,20]» (4,8). «O grandezza dei sacramenti! Quanto sublime è [sapere] che la mente di Cristo si mescola alla nostra mente, la sua volontà alla nostra volontà, il suo corpo al nostro corpo, il suo sangue al nostro sangue!» (4,9).

«L'eucaristia è il solo rito che conferisce la perfezione agli altri sacramenti²³: essa li assiste nel momento stesso in cui sono conferiti, poiché senza di essa non possono conferire la perfezione; essa poi li assiste anche dopo che sono stati conferiti, allorché si tratta di ravvivare in coloro che li hanno ricevuti il raggio infuso dai sacramenti e oscurato dalla tenebra dei peccati» (4,11).

3.3.2. Eucaristia e remissione dei peccati

«Infatti, far rivivere di nuovo coloro che sono venuti meno e sono morti a causa dei loro peccati, questo è opera soltanto della sacra mensa» (4,12). «Siccome Gesù — lui che possiede due nature — ha dato onore al Padre attraverso la sua seconda natura, cioè la nostra natura umana, intrecciando per il Padre con il suo corpo e il suo sangue quella mirabile corona di gloria, per questo soltanto il corpo di Cristo è rimedio contro il peccato, solo il suo sangue è lavacro di colpe» (4,19).

«Il divino Dionigi dice che gli stessi sacri riti non sarebbero completi, né potrebbero produrre i loro effetti, se non si aggiungesse ad essi il sacro convito. A maggior ragione non è pensabile che la fatica e la giustizia degli uomini possano liberare dal peccato e produrre effetti analoghi. Fra tutti i santi sacramenti, ce n'è uno solo [cioè il sacramento della confessione] che possa sciogliere da ogni condanna presso Dio giudice coloro che si pentono dei loro peccati e si confessano ai sacerdoti²⁴; tuttavia neppure questo sarebbe efficace se non si prendesse parte al sacro convito» (4,22).

«Perciò noi veniamo lavati una volta per tutte, ma ci accostiamo alla mensa molte volte. La ragione è che, essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, quando

²³ Parlando dell'eucaristia, lo Pseudo-Dionigi la chiama «sacramento dei sacramenti» (τελετῶν τελετή) in *Ecclesiastica hierarchia* 3,1 (PG 3, 424c).

²⁴ Subordinando la remissione dei peccati, operata dalla comunione, alla confessione fatta a un sacerdote, Cabàsilas si contrappone a una scuola bizantina — peraltro fortemente avversata dalla gerarchia — che riservava ai monaci-sacerdoti (e talvolta ai monaci-laici) il potere di rimettere i peccati (cf SC n. 355, pp. 284-285¹²).

cerchiamo di essere prosciolti dal capo d'accusa, abbiamo bisogno di conversione, di penitenza e di vittoria sul peccato; eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge [l'eucaristia], il solo rimedio (φάρμακον) che esista per tutti i mali degli uomini» (4,23).

Cristo infatti «non ha rivestito soltanto un corpo, ma ha preso anche un'anima, una mente, una volontà e tutto ciò che è umano, al fine di potersi unire interamente a noi in tutto e pervaderci interamente e fonderci in lui, aderendo con tutto se stesso a tutti gli elementi del nostro essere. Pertanto egli si trova in stato di disarmonia (ἀνάρμοστος) e di incompatibilità rispetto ai peccatori, poiché il peccato è la sola cosa che non possiamo avere in comune con lui. Tutto il resto, nella sua filantropia, l'ha ricevuto da noi, e lo unisce a noi con una filantropia ancora più grande. Il primo atto [d'amore] era che Dio discendesse sulla terra; il secondo, che dalla terra ci conducesse in alto. Il primo era che si facesse uomo; il secondo era che l'uomo venisse divinizzato (θεωθῆναι). Il primo libera interamente dai rimproveri la nostra natura, trionfando del peccato con un unico corpo e una sola anima; il secondo libera ogni uomo dai peccati e lo unisce a Dio: è questa una filantropia ancora più grande. Infatti, siccome non ci era possibile salire per condividere la sua condizione, fu lui a discendere verso di noi, per partecipare alla nostra... Bisognava infatti che fosse l'uno [cioè Dio] e divenisse l'altro [cioè uomo], lui, il farmaco della mia debolezza (τὸ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας φάρμακον)» (4,26-27).

«Questo sacramento è luce per coloro che già sono stati purificati; è purificazione per coloro che si stanno ancora purificando; è massaggiatore per coloro che lottano contro il Maligno e le passioni. Agli uni, come a un occhio cui è stata rimossa la cispia, non rimane altro che accogliere la luce del mondo; ma per quelli che hanno ancora bisogno di qualcosa che li possa purificare, quale altro [rimedio] purificante può esserci? Infatti — come dice Giovanni, il discepolo più caro a Cristo — “il sangue del Figlio di Dio ci purifica da ogni peccato” [1Gv 1,7]. Inoltre, chi non sa che solo Cristo ha riportato la vittoria sul Maligno, lui, il cui corpo s'innalza come unico trofeo contro il peccato? Pertanto con questo corpo, nel quale egli stesso è stato provato e ha vinto, egli può venire in soccorso di coloro che stanno combattendo. Siccome non vi era nulla in comune tra la carne e la vita spirituale..., proprio per questo fu escogitata una carne contro la carne: contro la [carne] terrena, quella spirituale» (4,31-32).

«Per questi motivi abbiamo sempre bisogno di quella carne e continuamente gustiamo di quella mensa... Questo sacramento è perfetto sotto tutti i punti di vista: non v'è nulla di cui gli iniziati abbiano bisogno, che [tale sacramento] non dispensi pienamente. Ma, siccome la povertà della materia non permette che il sigillo resti immutabile — infatti, “noi portiamo questo tesoro in vasi d'argilla” [2Cor 4,7] —, per questo non è una volta per tutte che gustiamo il rimedio, ma senza interruzione. È necessario che il vasaio stia sempre accanto all'argilla e ripari l'impronta non appena essa s'è deformata. Bisogna che noi ricor-

riamo continuamente alla mano del medico, perché curi la materia che si sbriciola e raddrizzi la volontà che s'inclina, sicché non sopraggiunga a nostra insaputa la morte» (4,34-35).

3.3.3. *Dall'eucaristia: un cumulo di beni*

Nel proseguire la sua meditazione contemplativa, Cabàsilas tocca numerose tematiche. Una di queste riguarda la presentazione di Cristo, indifferentemente, come *capo e cuore del corpo mistico*. «Il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia: il pesce, il pane e gli altri alimenti si trasformano in sangue umano. Qui invece accade tutto il contrario: è lo stesso pane di vita che agisce su colui che lo mangia, lo cambia e lo trasforma in se stesso; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere in funzione di lui, ossia della sua vita, e ciò grazie alla sua funzione di cuore (καρδία) e di testa (κεφαλή). Il Salvatore stesso, per mostrare che non alimenta in noi la vita alla maniera degli alimenti [fisici], ma che, possedendola in se stesso, la ispira in noi, così come il cuore o la testa distribuiscono la vita alle membra, ha voluto chiamarsi lui stesso “pane vivo” [Gv 6,51] e ha detto: “Chi mangia me, quello vivrà di me” [Gv 6,57]» (4,37).

Più sorprendente invece, per chi è abituato alla teologia classica, è il tema della *paternità di Cristo*²⁵. «Come lui, per divenire nostro padre e per poter dire “Ecco, me e i figli che Dio m’ha dato” [Eb 2,13], ha comunicato alla nostra carne e al nostro sangue, così anche noi, per divenire suoi figli dobbiamo necessariamente prendere da lui ciò che è suo. In tal modo, per mezzo di questo rito, non solo diveniamo sue membra, ma anche suoi figli» (4,40).

Vi è poi il tema dell'*adozione filiale*. «Tra di noi, i figli adottivi hanno in comune con i veri figli solo il nome, e solo in rapporto a questo [nome] hanno in comune il padre: non vi sono né nascita né dolori di parto. Qui invece vi è davvero una nascita e una comunione con l'Unigenito, non soltanto di nome, ma nella realtà stessa: [comunione] di sangue, di corpo, di vita. Che cosa ci può essere di più grande di quando il Padre stesso riconosce in noi le membra dell'Unigenito, di quando scopre sui nostri volti la stessa forma (μορφή) del Figlio? Dice infatti [la Scrittura]: “Li ha predestinati ad essere con-formi (σύμμορφοι) all'immagine del proprio Figlio” [Rm 8,29]» (4,42).

Cabàsilas prosegue interrogandosi: «Cos'è che costituisce per noi i veri padri? È il fatto che abbiamo ricevuto la nostra carne dalla loro carne, e che la nostra vita si è costituita a partire dal loro sangue. Così è anche del Salvatore: siamo carne della sua carne e ossa delle sue ossa [cf Gn 2,23]; ma il divario è grande tra questi due ordini di comunione. Nella generazione fisica, quello che è ora il sangue dei figli non è più il sangue dei genitori, ma era di quelli prima di essere dei figli. Infatti è proprio questo lo specifico della generazione: quello che è ora dei figli, prima era dei genitori. Al contrario, per opera del rito, il sangue di

²⁵ Sul rapporto tra l'eucaristia e la paternità di Cristo in Giovanni Crisostomo cf Neri, *La vita, op. cit.*, p. 222¹¹.

cui viviamo, ora è sangue di Cristo, e la carne che viene concepita in noi per mezzo del sacramento è il corpo di Cristo; così pure, comuni sono le membra e comune è la vita» (4,43-44).

«Questo è il cumulo di beni che scaturisce per noi dalla sacra mensa: ci affranca dalla condanna, distrugge la vergogna del peccato, richiama il tempo della giovinezza, ci lega a Cristo stesso con vincoli più forti di quelli fisici. Per dire tutto con una parola: ci rende perfetti nel vero cristianesimo, più di ogni altro rito» (4,52).

Nel raffronto tra battesimo ed eucaristia, al fine di rilevare lo specifico di ognuno, Cabàsilas scrive ancora: «La purificazione dell'eucaristia differisce da quella del battesimo per il fatto che essa non annega il peccatore, né lo riplasma; ma, lasciandolo sussistere, lo purifica soltanto, e ciò non senza sforzo da parte nostra. Tuttavia questa differenza non dipende dalla [maggiore o minore] efficacia del rito, ma dalla natura stessa delle cose: coloro che devono essere giustificati, qui [il battesimo] li purifica lavandoli, e là [l'eucaristia] li purifica nutrendoli» (4,56). Pertanto, l'eucaristia non è meno necessaria del battesimo; anzi, mentre l'uno interviene una volta per tutte, questa si impone secondo ritmi frequenti e regolari. «Dobbiamo mangiare questo pane, che è nostro, con il sudore della fronte [cf Gn 3,19], giacché è per noi che viene spezzato... Da quanto è stato detto appare chiaro che dobbiamo accostarci ai sacri doni con disposizioni adeguate, compiendo uno sforzo personale di purificazione prima di partecipare al rito. Questo sacramento infatti, non solo non è inferiore agli altri, ma è anzi il più potente» (4,60).

«Pertanto il pane di vita è un premio. Ma coloro che ricevono questo dono camminano ancora sulla terra e sono in viaggio, e per questo inciampano e si coprono di polvere e temono la mano dei ladri. Perciò questo pane provvede giustamente alle loro necessità presenti, dà loro la forza, serve loro da guida, li purifica, fino a che non giungano in quel luogo dove, secondo la parola di Pietro, è bene per l'uomo restare [cf Mt 17,4]» (4,69).

Se il pellegrinaggio terreno è a un tempo condizione e necessità per beneficiare di questo pane, l'ingresso definitivo nel regno escatologico ne è lo scopo. «In quel giorno anche i giusti risplenderanno [insieme al Signore] di un unico splendore e di una stessa gloria, essi lieti di riceverla e lui di darla. Questo pane, questo corpo che, prendendolo da questa mensa, avranno portato con sé [come viatico] uscendo [da questo mondo], è quello stesso che apparirà agli occhi di tutti sulle nubi, e manifesterà il suo fulgore da Oriente a Occidente, come la folgore, in un istante [cf Mt 24,27]» (4,102). «È ciò che rivela il beato Giovanni, quando dice: "Lo vedremo come egli è" [IGv 3,2]. Infatti il Cristo non è più pane per coloro la cui vita nella carne ha cessato di essere, né più è pasqua per coloro che già dimorano. Ma pur tuttavia egli porta molti segni del cadavere (πτῶμα): le sue mani hanno le stigmate e i suoi piedi i fori dei chiodi, e il suo fianco porta ancora l'impronta della lancia» (4,107). «Questo convito conduce a quel cadavere (τοῦτο τὸ δέλπνον ἐπ'ἐκείνο φέρει τὸ πτῶμα): senza l'uno è impossibile conseguire l'altro...» (4,108); ossia, senza la comunione eucaristica è impossibile attrarre a noi i frutti della redenzione vicaria.

Sotto il profilo etimologico, sappiamo che il sostantivo greco πτώμα deriva dal verbo πίπτειν [cadere]. Tale termine corrisponde esattamente al latino *cadaver*, che è esso pure un deverbale da *cadĕre* e sta a significare «ciò che è caduto a terra». Gli evangelisti, che usano πτώμα in riferimento al cadavere di Giovanni Battista in *Mt* 14,12 e *Mc* 6,29, verosimilmente per un profondo senso di rispetto evitano di riferirlo al corpo morto di Gesù, per il quale preferiscono σῶμα²⁶. Usando il termine πτώμα, Cabàsilas dimostra un reale ardore teologico. Infatti, poco prima, già ha riferito a Cristo l'espressione biblica «Dovunque sarà il cadavere (πτώμα), là si raduneranno le aquile» (*Mt* 24,28). Per Cabàsilas, che qui fa propria l'esegesi di Crisostomo²⁷, il cadavere altro non è che il corpo di Cristo dato alla morte, e le aquile sono i risorti, ai quali il Signore stesso «fabbricherà ali per volare» e andargli incontro (4,105). Il nostro mistico della dinamica sacramentale non perde occasione per riferire l'eucaristia alla morte vicaria di Cristo²⁸.

Cabàsilas ritorna su questa tematica, dalla quale non riesce a staccarsi, anche nel corso del VI libro. «Essendo amante degli uomini (φιλόανθρωπος), Dio poteva fare del bene all'uomo; ma non poteva in alcun modo sopportare delle ferite per lui. Il suo amore (φίλτρον) era certo smisurato, ma mancava il segno che lo rendesse manifesto. Eppure non poteva restare nascosto un amore così determinato. Allora, per dare a noi l'esperienza di questa carità immensa e mostrare a noi, amandoci, l'eccesso di amore, egli inventa (μηχανᾶν) questo annientamento (κένωσις), e lo realizza (πραγματεύειν) e fa in maniera tale da essere in grado di patire e di soffrire cose spaventose. Così, avendo convinto l'uomo del suo amore oltre misura attraverso tutto quello che sopportò, egli fa tornare nuovamente a sé colui che fuggiva la Bontà stessa, dal momento che si credeva odiato» (6,13).

«Ma ecco la cosa più straordinaria: egli non si è contentato di sopportare le peggiori sofferenze e di morire a causa delle piaghe; ma anche dopo aver vivificato il suo corpo (σῶμα) e averlo risollevato dalla corruzione, è ancora coperto di quelle piaghe e ne porta le cicatrici sul suo corpo. È con queste che appare agli occhi degli Angeli; le considera un ornamento e si compiace di mostrare che ha patito simili sofferenze. Egli ha un corpo spirituale, e perciò si è spogliato di tutte quante le altre qualità del corpo: non ha più né gravità, né spessore, né alcun'altra passione del corpo. Ma non si è privato delle sue ferite, non ha eliminato le cicatrici; al contrario, per amore dell'uomo, ha voluto amarle, perché per loro

²⁶ Riferito al corpo di Gesù, il termine πτώμα figura come lezione preferita per *Mc* 15,45. Essa è attestata in alcuni codici, i quali peraltro presentano al v. 43 il consueto σῶμα.

²⁷ «[Il Signore] chiama *cadavere* il *corpo* che [è passato] attraverso la morte (πτώμα καλῶν τὸ σῶμα διὰ τὸν θάνατον). Infatti, se egli non fosse caduto (πίπτειν), noi non saremmo risorti. Poi parla di aquile, per mostrare che colui che si accosta a questo corpo [eucaristico] (σῶμα) deve essere sublime, e nulla avere in comune con la terra, e non deve lasciarsi tirare in basso né serpeggiare, ma deve sempre volare in alto...» (Giovanni Crisostomo, *In epist. I ad Corinthios hom. XXIV* [3], in *PG* 61, 203).

²⁸ Il termine greco πτώμα ha tutta la valenza del siriano *pagrâ*, che possiamo ipotizzare come soggiacente al σῶμα dei racconti istituzionali. Per l'interesse che rappresenta il termine *pagrâ*, cf *Eucaristia per la Chiesa, op. cit.*, pp. 83. 211¹³⁶. 212-214. 439. 448-449. 601. 617.

mezzo ha ritrovato colui che era smarrito (cf *Lc* 15,6.24.32), con quelle piaghe ha conquistato l'oggetto del suo amore» (6,14).

«Altrimenti, come potrebbero sussistere in un corpo immortale i segni delle ferite, che l'arte e talvolta la natura cancellano anche dai corpi mortali e corruttibili? Sembra piuttosto che vi fosse in lui il desiderio di soffrire molte volte per noi (cf *Eb* 9,26); ma ciò non era possibile, sia perché il suo corpo, una volta per tutte era sfuggito alla corruzione, sia perché voleva risparmiare agli uomini di piagarlo ancora. Per questo stabilì di conservare sul corpo i segni della sua immolazione, di portare sempre con sé le tracce delle ferite, impresse una volta per tutte (ἀπαξ) allorché fu crocifisso» (6,15).

4. DALL'ESPERIENZA SACRAMENTALE ALL'ETICA DEI SACRAMENTI

Terminata la lunga meditazione sulla dinamica sacramentale, ossia sulla modalità operativa del lavacro, del μύρον e della sacra mensa, Cabàsilas si domanda che cosa dovremo fare per custodire la vita in Cristo che ci è stata data. La risposta, contenuta nel libro VI che un tempo concludeva l'intera trattazione²⁹, introduce un discorso di comportamento etico. Se siamo davvero convinti della verità dei sacramenti, in tal caso dobbiamo sforzarci di vivere in coerenza con quanto è avvenuto all'atto della loro recezione. «Mentre formare la vita all'inizio dipende unicamente dalla mano del Salvatore, invece custodire quella che è stata costituita e mantenerci vivi, questo è frutto *anche* del nostro impegno» (6,1). Si noti la sfumatura, non indifferente per la teologia della grazia, evocata da questo «anche» (καί).

«Vi è un dovere che è comune a tutti coloro che prendono nome da Cristo — al punto da costituirne la denominazione — e che da tutti dev'essere ugualmente adempiuto. Non è possibile scusare coloro che lo trascurano, qualunque pretesto avanzino: né l'età o la professione o una qualsiasi sorte, né la malattia o la salute o la lontananza, né il deserto o le città o i tumulti, né alcuna delle scuse che sogliono addurre gli accusati. Nulla può opporsi a questo dovere, poiché è possibile a tutti: si tratta di non fare guerra alla volontà di Cristo, bensì di disporre la propria vita in rapporto a ciò che a lui piace, osservando in tutti i modi le sue leggi... Coloro che sono andati verso di lui la prima volta, hanno tutti ugualmente promesso di seguirlo in tutto, e dopo essersi legati con tali alleanze, hanno effettivamente partecipato ai riti» (6,4-5).

«Infatti è necessario condividere la volontà di colui al cui sangue partecipiamo. Non è possibile essere talvolta uniti, e talaltra divisi; talvolta amare, e talaltra far guerra; essere figli, ma biasimevoli; essere membra, ma membra morte, alle quali non giova nulla l'essere state prima innestate e generate, essendosi separate dalla vera vite... Perciò colui che ha deciso di vivere in Cristo, deve pertanto essere attaccato a quel cuore e a quella testa, giacché

²⁹ Nell'assetto definitivo dell'opera cabasiliana, il VII libro («Come diviene colui che, iniziato ai misteri, custodisce con il proprio impegno la grazia in essi ricevuta») non fa che prolungare le conclusioni già avviate dal VI («In qual modo dobbiamo custodire la vita in Cristo ricevuta dai misteri»).

non è da altrove che ci viene la vita» (6,6-7). «Se non è possibile vivere senza dipendere da quel cuore, e se non è possibile dipendere da quel cuore senza volere le stesse cose che [vuole] lui, consideriamo allora, allo scopo di poter vivere, in che modo potremo amare ciò che Cristo ama e godere delle sue gioie» (6,8).

Nei limiti del presente studio non è possibile procedere oltre nella rassegna di testi cabasiliani. Contentiamoci di riassumere i successivi sviluppi relativi alle esigenze del vivere cristiano.

Cabàsilas si sofferma a lungo sull'importanza della meditazione. Meditare sempre *le cose di Cristo* (τὰ Χριστοῦ) e riandarvi con la mente costituisce un aiuto efficace per mettere in pratica i comandamenti. Se *l'amore folle* (ἔρως μανικός) di Dio³⁰ (6,16) diventerà davvero l'oggetto privilegiato della contemplazione, «non si farà strada in noi nessun pensiero cattivo» (6,19). «Non apriremo la bocca a una lingua maldicente, se avremo in mente la mensa [eucaristica] e la qualità del sangue che ha incorporato³¹ questa [nostra] lingua. In qual modo useremo gli occhi [per fissare] ciò che non si deve, allorché hanno goduto di così tremendi misteri?³² Non muoveremo i piedi, né tenderemo le mani a ciò che è male, se avremo operante nell'anima questa idea, che cioè le nostre membra sono membra di Cristo, sono sacre e, quali una fiala, contengono il suo sangue» (6,20).

Più oltre Cabàsilas propone le beatitudini come oggetto di meditazione (6,49-87). Quindi invita a considerare Gesù come il solo modello di giustizia, in rapporto sia alla nostra vita privata sia alla vita civile (6,88-97). Da ultimo illustra l'importanza dell'invocazione continua e fiduciosa del Salvatore (6,98-104). «Per poter rivolgere sempre a lui la nostra meditazione e perseverare incessantemente in questo sforzo, invociamolo a tutte le ore perché sia il soggetto dei nostri pensieri. Non c'è bisogno di alcun apparato per la preghiera, né di luoghi speciali, né di clamori per invocarlo. Infatti non c'è luogo dove non sia presente, né può non essere unito a noi, lui che è più vicino a coloro che lo cercano del loro stesso cuore»³³ (6,98).

Riprendendo quest'ultimo tema della preghiera spontanea e informale, vogliamo concludere con la descrizione che Cabàsilas fa di quella spiritualità esicastica³⁴ a lui tanto familia-

³⁰ In una traduzione volutamente forzata potremmo dire che l'amore di Dio per noi è davvero un amore furente, che trascende i limiti della ragione, dominato da un'idea fissa, da una mania, da un amore «maniacale» che quasi lo fa uscire di senno (cf *sopra* nota 20).

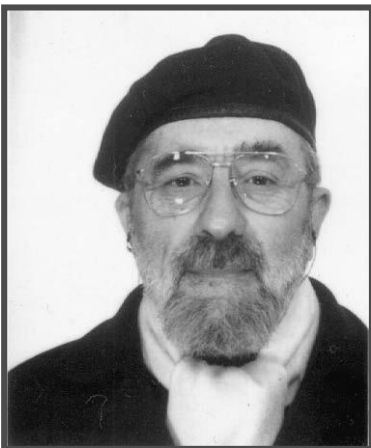
³¹ Giovanni Crisostomo parla di «bocca incorporata» (*Catechesi battesimale* 3,158) e di «lingua incorporata» (*De sacerdotio* 3,4 [PG 48, 642c]; *In Matthaëum* 82 [PG 58, 743]). Quanto alla tradizione e alla convenienza circa l'impiego del vino rosso per la pasqua ebraica e per l'eucaristia cristiana, cf Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, op. cit., pp. 181. 217¹⁵⁶.

³² Possiamo collegare questa riflessione di Cabàsilas al suggerimento che Cirillo di Gerusalemme dà circa il modo di ricevere la comunione: «... Quindi, santificando con cura i tuoi occhi con il contatto del santo corpo, prendilo vegliando a non perderne nulla... E mentre vi è ancora l'umido sulle labbra, toccalo con le mani e santifica gli occhi, la fronte e gli altri sensi» (*Catech. myst.* 5,21-22; cf Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa*, op. cit., p. 636).

³³ Cf *sopra* nota 17.

³⁴ Per la nozione di esicasmò cf *sopra* nota 6.

re: «Anzitutto codesto modo di procedere non richiede sudore, né fatica, né dispendio di ricchezze; non procura disonore né vergogna; non saremo danneggiati in nulla. Anzi, possiamo praticare ugualmente qualunque professione, giacché esso non pone alcun ostacolo a qualsiasi genere di vita: lo stratega continuerà a fare lo stratega, l'agricoltore a fare l'agricoltore, l'artigiano procederà ai suoi lavori, e nessuno a motivo di ciò sarà privato dei suoi beni. Infatti non è necessario ritirarsi in capo al mondo, né nutrirsi di un cibo non adatto, né mutare abito, né rovinarsi la salute, né darsi audacemente a qualche altra audace impresa; al contrario, restando in casa e senza perdere alcun bene, possiamo intrattenerci sempre con questi pensieri» (6,42).



*in memoria di
Miguel Arranz sj
(† 16.07.08)
docente in PIO e PUG*

