

Pierpaolo Caspani

LA CRISMAZIONE NE *LA VITA IN CRISTO*
DI NICOLA CABASILAS

SOMMARIO: I. LA CRISMAZIONE NELLA TRADIZIONE ORIENTALE: 1. *L'introduzione dell'unzione postbattesimale nelle Chiese d'Oriente*; 2. *La professione di fede di Michele VIII Paleologo (1274)*; 3. *La riflessione di Simeone di Tessalonica* – II. IL RUOLO DEL *MÝRON* NE *LA VITA IN CRISTO*: 1. *Struttura e argomento dell'opera*; 2. *Quale visione di Cristo e dell'uomo*; 3. *La storia della salvezza*; 4. *L'economia sacramentale*; 5. *Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il divino mýron* – III. LINEE DI SINTESI

Scopo di questo contributo è l'ascolto di una voce autorevole della tradizione ortodossa a proposito della crismazione che i fedeli appartenenti a quella tradizione ricevono dopo essere stati battezzati e prima di accostarsi alla mensa eucaristica. La voce cui ci riferiamo è quella di Nicola Cabasilas, che dedica il libro III de *La vita in Cristo*¹ all'apporto che il *mýron*

¹ La prima edizione completa del testo greco si deve a W. GASS, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung* (= Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters 2), Greifswald 1849. L'edizione di Gass è riprodotta in PG 150 (1865), 493-725. L'edizione critica si trova in N. CABASILAS, *La vie en Christ. Livres I-IV*, ed. M.-H. CONGOURDEAU (= Sources Chrétiennes 355), Cerf, Paris 2009 (1989¹) [sigla: SC 355]. Congourdeau ha pure curato l'edizione critica di N. CABASILAS, *La vie en Christ. Livres V-VII* (= Sources Chrétiennes 361), Cerf, Paris 1990. Pur tenendo conto dell'edizione critica, ci riferiamo direttamente alla traduzione italiana che la Congourdeau definisce «molto sicura» (SC 355, 64): N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, ed. U. NERI (= Fonti Cristiane per il Terzo Millennio 11), Città Nuova, Roma 1994; questa edizione riprende e rinnova solo graficamente la prima, dovuta ai tipi di UTET, Torino 1971. Nicola Cabasilas nasce a Tessalonica, probabilmente nel 1322, da una famiglia di nobili proprietari terrieri. Inizia gli studi nella sua città natale e li prosegue a Costantinopoli, dove i suoi interessi culturali spaziano dall'astronomia alla filosofia, dal diritto alla teologia, con l'approfondimento della conoscenza della Scrittura e dei Padri. Direttamente coinvolto nel contrasto tra Giovanni V Paleologo e Giovanni Cantacuzeno, proclamatosi imperatore nel 1341, Cabasilas è schierato dalla parte di quest'ultimo. La sua carriera politica si conclude quando, nel 1354, il Cantacuzeno si ritira sul monte Athos. Il resto della sua vita è avvolto nell'oscurità. L'ultima testimonianza a suo riguardo risale al 1391. Una presentazione della biografia e della bibliografia dell'Autore si trova in «Introduction», in SC 355, 11-

conferisce a tale vita². Inquadriamo il tema specifico (II) all'interno di una sintetica presentazione della crismazione nella tradizione orientale (I) per concludere con alcune linee di sintesi (III). Lo studio del testo di Cabasilas si colloca nell'ambito di una ricerca più ampia, che intendiamo svolgere dedicando un prossimo articolo all'esame di alcuni apporti provenienti dalla riflessione ortodossa contemporanea.

I. LA CRISMAZIONE NELLA TRADIZIONE ORIENTALE

L'imponente dogmatica di P.N. Trembelas, che ripropone l'insegnamento accademico ortodosso della prima metà del XX secolo, tratta in un capitolo specifico *de sacramento confirmationis seu sacri unguenti*, esplicitamente riconosciuto come sacramento distinto dal battesimo e collocato a pieno titolo nell'ambito del settenario³. Tuttavia la prospettiva di un settenario sacramentale è originariamente estranea alla tradizione ortodossa. Occorre dunque chiedersi come tale tradizione sia «giunta a riconoscere la

27. Cf anche M.-H. CONGOURDEAU, «Nicola Cabasilas e il suo tempo», in S. CHIALÀ - L. CREMASCHI (edd.), *Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina, Bose, 14-16 settembre 2006*, Qiqajon, Magnano 2007, 25-45; J. GETCHA, «Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici?», in *ivi*, 47-65.

² Giustamente l'edizione italiana opta per la traslitterazione del termine greco «che non ha il suo esatto corrispondente nel linguaggio delle Chiese occidentali [per sé l'edizione italiana traslittera il termine greco con *miron*; noi preferiamo scrivere *mýron*, rispecchiando più da vicino la grafia originale]. Il *mýron* è l'unguento profumato con cui si compie, fra l'altro, il rito dell'unzione post-battesimale e della consacrazione degli altari» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 73, n. 13). La resa di *mýron* con «crisma» sarebbe equivoca, perché in Oriente *chrísma* è il nome dato all'olio usato nell'unzione pre-battesimale: cf sotto, p. 113, n. 61. Per quanto riguarda la struttura celebrativa del battesimo (*akolouthía tou haghíou baptísmatos*), che comprende l'unzione col *mýron*, Cabasilas segue il rituale poi ripreso e ancora disponibile in J. GOAR (ed.), *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae [...] editio secunda expurgata et accuratior*, Venetiis 1730 (Graz 1960), 287-291 [sigla: Goar].

³ P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, Éditions de Chevetogne - Desclée de Brouwer, Chevetogne - Paris 1968, 126-176. Un'indagine minuziosa, condotta nel 1937 sulla produzione teologica a partire dalla metà del XIX secolo, rivela un solo autore ortodosso (lo ieromonaco Tarasij) contrario al settenario: cf T. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere* (= Orientalia Christiana Analecta 113), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1937, 66.

confermazione come un sacramento distinto dal battesimo»⁴. Bisogna altresì verificare «in quale misura il *mysterion tou chrismatos* della teologia ortodossa classica comporti le stesse connotazioni del *sacramentum confirmationis* cattolico»⁵. A questo proposito, dopo aver presentato in sintesi alcune ipotesi sull'introduzione dell'unzione postbattesimale nelle Chiese d'Oriente (1), ci concentriamo sulle problematiche legate alla professione di fede dell'imperatore Michele VIII Paleologo (1274), che sancisce da parte bizantina il riconoscimento della confermazione come uno dei sacramenti inclusi nel settenario (2). Completiamo il quadro, confrontandoci con la riflessione di Simeone di Tessalonica, che rappresenta una delle testimonianze più significative della riflessione ortodossa del XV secolo (3).

1. L'introduzione dell'unzione postbattesimale nelle Chiese d'Oriente

In Oriente, molte Chiese inizialmente non conoscono alcun rito collocato tra il bagno battesimale e l'eucaristia. Giovanni Crisostomo (344/354-407), ad esempio, riferendosi alla prassi antiochena, parla solo di una duplice unzione prebattesimale. L'assenza di riti postbattesimali sembra riguardi anche le Chiese della Cappadocia, dell'Armenia e dell'Egitto. L'introduzione in Oriente di un'unzione postbattesimale comincia ad essere documentata nella seconda metà del IV secolo. Secondo diversi studiosi, l'unzione postbattesimale – accompagnata dalla formula «sigillo del dono dello Spirito Santo» (*sphraghìs dōreās Pnéumatōs haghíou*) – sarebbe stata originariamente un rito per la riconciliazione degli eretici che chiedevano di essere accolti nella comunione della grande Chiesa⁶. Il loro battesimo non veniva ripetuto, ma essi, a motivo della loro condizione, erano ritenuti privi dello Spirito, che veniva quindi loro conferito con l'unzione, nel momento in cui passavano dall'eresia alla grande Chiesa.

⁴ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», *Irénikon* 57 (1984) 490-515: 493. Quando riprendiamo testi in lingua originale ne proponiamo una nostra traduzione.

⁵ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 495.

⁶ Cf. E. MAZZA, *Annotazioni sul rito battesimale e sulle unzioni*, dispense del corso tenuto all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano - Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1994-1995, 63-65; J. LAMBERTS, «The origin of Confirmation revisited», *Questions Liturgiques* 84 (2003) 98-127: 119-124. Entrambi i contributi richiamano B. BOTTE, «L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche», in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Desclée & Co., Roma 1967, II, 795-808.

Questo rito sarebbe stato poi normalmente inserito nella liturgia battesimale, dopo l'abluzione; in tal modo esso avrebbe espresso quel riferimento pneumatologico, originariamente legato all'unzione prebattesimale, la quale però lo aveva progressivamente perduto a favore di un significato esorcistico. C'è però anche chi ritiene «molto più verosimile che la Chiesa d'Oriente abbia applicato alla riconciliazione dei convertiti il suo rito sacramentale normale della crismazione»⁷. In ogni caso, fino alla metà del XIII secolo, non c'è alcuna richiesta da parte di Roma perché tale crismazione venga considerata un sacramento distinto dal battesimo.

2. La professione di fede di Michele VIII Paleologo (1274)

Un primo passo in questa direzione è compiuto da papa Alessandro IV con la decretale ai Ciprioti greci, che risale probabilmente al 1260 e impone il riconoscimento del settenario sacramentale, bollando come eretico chi abbia un pensiero diverso in proposito. Nell'elenco dei sacramenti, al secondo posto, figura «la confermazione sulla fronte col crisma da parte del vescovo»⁸. Il riconoscimento della confermazione come uno dei sacramenti del settenario figura poi nella professione di fede proposta da papa Clemente IV all'imperatore Michele VIII Paleologo nel 1267, ripresa da papa Gregorio X nel 1272 e accolta dall'imperatore nella crisobolla del febbraio 1274, letta in versione latina davanti ai Padri del secondo concilio di Lione nel corso della sessione del 6 luglio di quell'anno⁹. Diverse considerazioni inducono a circostanziare l'effettiva portata di questo pronunciamento. Nel testo greco della professione di fede la designazione latina *sacramentum confirmationis* è resa con l'espressione *mystérion bebaióseōs* (= mistero della conferma). L'uso del termine *bebaiōsis* non corrisponde alla visione greca più di quanto non vi corrisponda la distinzione del rito che esso designa come *mystérion* diverso dal battesimo. «Sarebbe quindi a priori sorprendente che le due cose siano state recepite

⁷ A. DE HALLEUX, «Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?», *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 416-452: 427.

⁸ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 499.

⁹ «Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptismum [...]; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos» (DH 860).

subito e senza riserva dalla Chiesa greca»¹⁰. In effetti, la professione di fede dell'imperatore non trova corrispondenza nella lettera dei metropolitani e dei vescovi greci al Lionese II; un testo molto più ambiguo nella sua adesione a Roma e che non fa cenno ai sacramenti. Del resto, l'unione del 1274 incontra la risoluta opposizione del patriarca Giuseppe I e del clero di Costantinopoli e, dopo la morte di Michele VIII (1282), è ufficialmente ricusata da suo figlio Andronico II.

D'altra parte, anche un convinto sostenitore dell'unione con Roma come il patriarca Giovanni XI Vekkos (1275-1282)¹¹, nella professione di fede che indirizza a papa Giovanni XXI nell'aprile 1277, non riprende la parte sacramentaria della formula latina di Michele e, pur riconoscendo in essa una dottrina «pia, ortodossa e vera», dichiara: «Noi dobbiamo attenerci invariabilmente ai costumi che hanno prevalso fin dall'inizio nella nostra Chiesa»¹² e che in parte differiscono da quelli in uso nella Chiesa latina. Per ciò che concerne il *mystérion bebaióseōs*, Giovanni Vekkos segnala che, secondo la consuetudine bizantina, esso è amministrato indifferente dai vescovi e dai preti, ma nel contempo riconosce il valore della diversa prassi della Chiesa romana. Commenta De Halleux: «Se dunque non si può parlare in senso stretto di una recezione della confermazione come di un sacramento teologicamente distinto da parte del più fedele sostenitore del concilio lionese II, diventa tanto più inverosimile supporre tale recezione da parte degli avversari dell'unione»¹³ con Roma. In effetti, in tutta la Chiesa greca dei secoli XIV e XV, solo alcuni autori «latinofroni» adottano le categorie della sacramentaria occidentale per parlare della confermazione.

3. *La riflessione di Simeone di Tessalonica*

La conclusione così formulata può essere verificata grazie al confronto con una delle testimonianze più significative della riflessione ortodossa

¹⁰ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 500-501.

¹¹ Giovanni XI Vekkos fu nominato patriarca da Michele VIII al posto di Giuseppe I. Alla morte dell'imperatore, però, dovette restituire il trono patriarcale a Giuseppe: cf H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1959, 681-682.

¹² A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 501.

¹³ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 502.

del XV secolo: l'opera *Sui riti sacri* (*Perì tôn hierôn teletôn*), che costituisce la seconda parte del *Dialogo* che il metropolita Simeone di Tessalonica compone probabilmente verso il 1420¹⁴. Simeone afferma l'esistenza di sette sacramenti, il secondo dei quali è il crisma (*tò chrísma*), collocato tra il battesimo e la comunione (*hē koinōnía*)¹⁵ e identificato col *mýron*, che ha preso il posto dell'imposizione delle mani da parte degli apostoli, di cui parla il libro degli Atti¹⁶. Il riferimento non è però al gesto della crismazione, bensì alla materia con cui tale gesto si compie: il *mýron*, appunto, solennemente consacrato dal patriarca di Costantinopoli attorniato dai suoi metropoliti. La fonte cui si rifà esplicitamente Simeone è il quarto capitolo de *La gerarchia ecclesiastica* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita¹⁷. A proposito del *mýron*, infatti, il trattato *Sui riti sacri* precisa che «il Salvatore ne è stato unto e gli Apostoli l'hanno trasmesso e il loro successore san Dionigi ne parla»¹⁸. Così la presunta autorità apostolica di Dionigi permette a Simeone di affermare che il *mýron* «è conferito ai battezzati al posto dell'imposizione delle mani da parte degli apostoli»¹⁹, mentre la chirotonia è ormai riservata all'ordinazione sacerdotale. Se la fonte dichiarata di Simeone è lo Pseudo-Dionigi, si può avanzare l'ipotesi che il metropolita di Tessalonica si sia ispirato anche al suo concittadino Cabasilas il quale, ne *La vita in Cristo*, sia pure in altri termini, propone la medesima tesi²⁰. Quanto alla sezione specificamente dedicata al «santo

¹⁴ Il *Dialogo* è un «manuel en forme de dialogue entre un clerc et son évêque. Il a été divisé en plusieurs traités, mais l'unité de l'ensemble est marquée par la forme dialogale et la numérotation continue des chapitres» (M.-H. CONGOURDEAU, «Syméon de Thessalonique», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 1401-1407: 1403). Il testo originale si trova in PG 155, 33-669, mentre la sezione *Sui riti sacri* occupa i capitoli 33-293 (PG 155, 176-536).

¹⁵ PG 155, 177 B-D.

¹⁶ PG 155, 188 A-B.

¹⁷ L'edizione critica de *La gerarchia ecclesiastica* si trova in G. HEIL - A.M. RITTER, *Corpus Dionysiacum*, II (= Patristische Texte und Studien 36), De Gruyter, Berlin - New York 1991 (2012²), 61-132. A questa edizione si riferisce la più recente traduzione italiana, a cura di S. Lilla: PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *La gerarchia ecclesiastica* (= Collana di Testi Patristici 166), Città Nuova, Roma 2002. Le ricerche compiute alla fine del XIX secolo concordano nel collocare lo sconosciuto autore del *Corpus Dionysiacum* tra la seconda metà del V secolo e l'inizio del VI.

¹⁸ PG 155, 237 C.

¹⁹ PG 155, 237 D.

²⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 165-166.

rito del santo *mýron*» (*perì tês haghías teletês tou haghíou mýrou*)²¹, essa non presenta l'unzione postbattesimale equivalente alla confermazione latina, ma descrive la preparazione del *mýron* e la cerimonia della sua solenne benedizione il giovedì santo, facendola seguire da una *theōría tês tou mýrou euchês*, esplicitamente ispirata a quella di Dionigi²². Da questi dati si può legittimamente desumere che, nel XV secolo, «i tre primi “misteri” del settenario distinti nell’Ortodossia sotto l’influenza latina non sono ancora esattamente conformi [...] ai sacramenti corrispondenti della scolastica cattolica, ma continuano a ricollegarsi a una tradizione autenticamente orientale dell’iniziazione rituale, che si richiama al *corpus dionisiano*»²³, nel quale il *mýron* rappresentava «una realtà diversa dalla confermazione e considerevolmente più ampia»²⁴.

In conclusione, il riconoscimento della crismazione come sacramento distinto dal battesimo, operato dalla teologia greca tra il XIII e il XV secolo, è stato favorito dal fatto che l’Oriente conosceva un rito solenne del *mýron*, cui l’Areopagita conferiva un’autorità apostolica. D’altra parte, in questa fase, il linguaggio dei Greci e quello dei Latini non sono identici: «La *teletè tou haghíou mýrou* [...] corrispondeva a una teologia sacramentaria differente e a un campo d’applicazione più ampio di quello della sola crismazione del *sacramentum confirmationis*»²⁵. È all’interno di questo quadro che va compresa la riflessione di Cabasilas sul *mýron*.

²¹ PG 155, 237 C - 252 D.

²² PG 155, 244 B - 248 C. Il termine *theōría* ha qui il senso di illustrazione del significato spirituale della consacrazione del *mýron*.

²³ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 506.

²⁴ Oltre che per la crismazione battesimale, infatti, il *mýron* «était utilisé pour la bénédiction des fonts et de l’autel et s’avérait nécessaire à la plupart des consécration liturgiques, symbolisant par cette multiplicité d’usages l’identité de l’Esprit dans la variété de ses opérations» (A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 508). Soggiace a questa visione la prospettiva della Chiesa siro-occidentale «selon laquelle des éléments tels que l’eau, l’huile, le pain et le vin se trouvent, après l’épiclese liturgique, imprégnés de la puissance divinissante de l’Esprit qui vivifie, en une sorte de transsubstantiation; c’est désormais la matière salvifique elle-même qui est considérée comme un sacrement permanent, indépendamment de l’acte de son application» (*ivi*, 509).

²⁵ A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 511.

II. IL RUOLO DEL *MÝRON* NE *LA VITA IN CRISTO*

Nell'ambito de *La vita in Cristo* mettiamo a fuoco l'apporto che il *mýron* dà a tale vita (5). Inquadriamo il tema all'interno di una sintetica presentazione dell'opera (1) e delle coordinate fondamentali della teologia che da essa emerge: la comprensione di Cristo e dell'uomo (2), la storia della salvezza (3) e l'economia sacramentale nel suo insieme (4)²⁶.

1. *Struttura e argomento dell'opera*

La vita in Cristo non è propriamente una mistagogia, perché la spiegazione dei riti, tipica del genere mistagogico, gioca in essa un ruolo secondario²⁷. Non è neppure un trattato di sacramentaria: per quanto infatti sviluppi ampiamente la teologia dei misteri (cioè dei sacramenti)²⁸, Cabasilas non intende parlare delle realtà sacramentali in se stesse, bensì della vita in Cristo che, grazie ad esse, nasce e si sviluppa nell'uomo. Oltre ai numerosi riferimenti scritturistici, paolini in particolare, il nostro Autore trae ispirazione soprattutto dai «grandi Padri greci del passato, a cominciare da Ignazio d'Antiochia fino a Simeone il Nuovo Teologo, passando da Origene, Cirillo d'Alessandria, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio, lo Pseudo Dionigi per arrivare a Massimo il Confessore»²⁹. Neppure sono trascurati apporti di tipo filosofico, provenienti in particolare da Aristotele³⁰. Nuova e originale è comunque

²⁶ Cf Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma 1996.

²⁷ Sulla mistagogia dell'epoca patristica, cf E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 46), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1988.

²⁸ *Mystéria* è il termine con cui correntemente Cabasilas designa i sacramenti.

²⁹ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico*, 25.

³⁰ Diversi studiosi collocano la visione antropologica dell'opera nella linea dell'esicismo e della scuola palamita; altri invece ritengono difficile identificare distintamente in essa dottrine o tendenze esicaste (cf N.E. DENYSENKO, «A Life in Christ by Nicholas Cabasilas: A Mystagogical Work», *Studia Liturgica* 38 [2008] 242-260: 257-259). «Au sens où l'hésychasme [...] est une constante de la spiritualité byzantine, Cabasilas est hésychaste: il recherche l'union au Christ par la prière, dans la paix intérieure et le rejet de tout souci. Au sens plus précis et limité de courant spirituel des derniers siècles byzantins théorisé principalement par Grégoire Palamas, des nuances s'imposent. [...] Il est certain que Cabasilas fut pendant sa vie très proche de Palamas [...]. Mais on ne peut réduire Cabasilas au palamisme» («Introduction», in SC 355, 44-45).

la sintesi che Cabasilas riesce a offrire con l'obiettivo di mostrare come la partecipazione ai sacramenti conduca all'unione con Cristo e quindi alla divinizzazione³¹. A tal fine, il discorso si sviluppa secondo uno schema piuttosto lineare: dopo che il primo libro ha mostrato in termini generali come la vita in Cristo si formi nell'uomo mediante «i divini misteri», i libri II-V prendono in esame l'apporto che ciascuno dei misteri (il battesimo, il *mýron*, l'eucaristia e la consacrazione dell'altare) conferisce alla vita in Cristo. Il libro VI, dal canto suo, parla di come l'uomo, operando virtuosamente, debba custodire la vita che i misteri hanno formato in lui. Un po' a sé stante risulta il libro VII che considera il cristiano giunto alla perfezione. Nonostante le notevoli differenze di contenuto e di stile rispetto ai primi sei, l'autenticità cabasiliana di questo libro è fuori discussione³².

2. *Quale visione di Cristo e dell'uomo*

Cristo è l'uomo vero e l'uomo è vivente in Cristo: questa convinzione sta alla base del discorso di Cabasilas. I misteri uniscono Cristo e l'uomo ma non sono il fondamento della loro relazione, la quale invece «si pone a monte dell'economia sacramentale, poiché precede la creazione stessa e comanda [...] tutto lo sviluppo della storia della salvezza»³³. Cristo infatti precede nell'esistenza ogni essere creato e costituisce il modello origina-

³¹ «Ci si troverebbe alquanto imbarazzati se si dovessero raccogliere idee propriamente "sue", cioè introdotte da lui nel patrimonio delle dottrine cristiane [...]. Ma veramente nuova rimane la sua sintesi e l'intuizione di base nella quale fonti così disparate e lontane confluiscono e si armonizzano fra loro» («Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 7-41: 9). «La synthèse qu'il nous [...] donne, bien qu'elle ne soit et ne veuille être que traditionnelle, semble neuve par la chaleur communicative d'une piété ardente, par l'acuité du regard qui embrasse l'ensemble de la *paradosis* et qui, en la pénétrant, domine toute cette richesse» (M. LOT-BORODINE, «Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 24 [1935] 664-675: 675).

³² Assai probabilmente, il libro VII non faceva parte del progetto originario dell'opera ed è stato composto e aggiunto da Cabasilas in un periodo successivo; di fatto, comunque, ben si inserisce nell'insieme (cf «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 12). Una più ampia presentazione della struttura dell'opera, del suo rilievo nella tradizione bizantina, nonché delle questioni legate alla tradizione manoscritta si trova in «Introduction», in SC 355, 28-67.

³³ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 14.

rio dell'uomo³⁴. La sua esemplarità non implica semplicemente un rapporto estrinseco di somiglianza o imitazione. Ben più radicalmente, l'uomo ha in Cristo «la propria forma sostanziale: come cioè nell'esecuzione di una statua la forma, che nel pensiero precede la realizzazione, investe di sé la materia, così il Cristo, archetipo dell'uomo, lo plasma e lo configura a se stesso definendone la natura vera»³⁵.

Da qui derivano alcune fondamentali convinzioni. «La funzione del Cristo nei confronti dell'umanità precede il peccato: l'uomo infatti già nella struttura metafisica è formato in modo da avere in lui e per lui solo l'essere e la vita»³⁶. La tensione a Cristo è dunque inscritta nell'io profondo dell'uomo e si esprime in ogni suo atto vitale. Pertanto la storia della salvezza non è semplicemente la restaurazione della natura umana com'era prima della caduta (un ritorno all'Eden, allo stato del primo Adamo), ma è cammino verso Cristo, vera patria, rispetto alla quale anche l'Eden era un esilio e alla quale Adamo stesso tendeva, già prima del peccato. «Solo nel Cristo la creazione dell'uomo è compiuta [...]. Ne consegue che l'uomo è vero solo nella misura in cui si adegua al Cristo assumendone la forma»³⁷. Ciò che invece è al di fuori di Cristo è apparenza rispetto alla realtà, o menzogna rispetto alla verità. «Se il Cristo solo è la verità, prima del suo storico apparire nel mondo non poteva essere manifesta, tutt'al più, che una pallida immagine del vero; se il Cristo solo è la realtà,

³⁴ «Il Cristo storico possiede un posto centrale [...] ed è visto in una visione grandiosa e cosmica che si rifà alla cristologia paolina e a quella di Massimo il Confessore», che «è il grande maestro di questo primato assoluto di Cristo. Per lui Cristo è al centro di tutto, la sintesi cosmica del creato e dell'Increato, lo scopo ultimo dell'universo, solo a partire da Lui tutto sussiste e tutto ha un significato» (Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico*, 38-39).

³⁵ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 15. «In principio Dio ha creato la natura dell'uomo in vista dell'uomo nuovo: mente e desiderio sono stati foggiate in funzione di lui. Per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi; perché mentre eravamo plasmati era lui l'archetipo: infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 309). I termini «materia» (*hylē*) e «forma» (*morphē* o *éidos*) riecheggiano Aristotele, per il quale la sostanza di una cosa risulta dall'incontro tra le due; si tratta però di categorie note anche nella tradizione patristica (cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 108, n. 13).

³⁶ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 15.

³⁷ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 16.

prima che egli venisse non potevano esserci che ombre»³⁸. Poiché Cristo è indivisibilmente uomo e Dio, l'uomo, «creato per assumere la forma del Cristo», è contemporaneamente «fatto per essere divinizzato; e, in questo senso, l'umanità del Salvatore è il solo tramite che rende possibile la partecipazione alla vita divina [...]. Perciò, nella misura in cui vive del Cristo, l'uomo in lui è già divinizzato, e attende soltanto di rivelarsi pienamente nella gloria»³⁹.

3. *La storia della salvezza*

Tanto nel singolo uomo quanto nell'umanità è dunque costitutivamente inscritta una tensione infinita verso Cristo-Dio. In realtà, più che andare verso Cristo, l'uomo vi è trascinato con forza irresistibile. Questa tensione, che persiste indistruttibile, è però contrastata da un altro impulso, quello costituito dal peccato. Nel descrivere il peccato Cabasilas distingue l'atto (*enérgeia*) dall'*habitus* (*éxis*). L'atto cattivo è «come una freccia che mentre colpisce passa, però lascia la ferita in chi l'ha compiuta»⁴⁰; l'*habitus* invece rimane in noi come una malattia, una condizione stabile che ci rende schiavi. Atto e *habitus* si generano reciprocamente: «L'abito genera gli atti e, con la ripetizione degli atti, si rinforza l'abito»⁴¹. Questo circolo vizioso risale al peccato di Adamo e si è propagato col diffondersi del genere umano, attraverso una contaminazione che è passata dall'anima del primo uomo «al suo corpo, dal suo corpo a quello dei discendenti, e infine da questi corpi è passata nelle anime»⁴², in un crescendo di male. La natura dell'uomo viene deformata al punto che, sul desiderio di Dio, prevale di fatto l'avversione a lui. «Così il Cabasilas, che tanto fortemente ribadisce il nostro costitutivo orientamento a Dio, con non minore insistenza ritorna sul tema della nostra “fuga” da lui»⁴³. Solo Dio può fermare questa fuga dell'uomo, raggiungendolo là dove egli si smarrisce. Questo è il senso primo dell'incarnazione: Dio richiama coloro che si allontanano e insegue coloro che fuggono. L'incarnazione non è quindi la risposta di Dio

³⁸ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 17.

³⁹ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 17.

⁴⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 120.

⁴¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 121.

⁴² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 121.

⁴³ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 22.

a una ricerca dell'uomo, quanto piuttosto l'iniziativa di Dio «per portare a termine quel dono di sé che già con la creazione egli aveva iniziato e promesso»⁴⁴. In questo, Dio non è sollecitato se non da se stesso:

L'opera di Dio è sempre partecipazione di un bene; è questo il movente per cui Dio fa tutte le cose [...]: il bene [...] si effonde e si propaga. Allora l'opera suprema sarà proprio quella con la quale Dio partecipa il massimo bene [...] riversando tutta la pienezza della divinità, l'intera ricchezza della sua natura⁴⁵.

La chiave interpretativa dell'economia salvifica è dunque il tema che, in termini scolastici, chiameremmo del *bonum diffusivum sui*; tema che si traduce, tra l'altro, nel linguaggio paolino della *kenosi* dell'Unigenito⁴⁶. Il primo effetto di questo «svuotarsi» di Dio è appunto l'incarnazione che, in modo del tutto coerente, giunge fino alla passione e alla croce. «Oltre e più che espiare il peccato pagandone la pena⁴⁷, la passione del Cristo ne vince la forza e la dinamica negativa, generando in noi l'amore per il nostro Dio»⁴⁸. E l'amore estatico di Dio, che lo ha portato a uscire da sé alla ricerca dell'uomo, genera anche nell'uomo un'estasi d'amore che lo porta a distaccarsi dall'io per aderire a Cristo. L'intero percorso della storia della salvezza è sinteticamente delineato da Cabasilas, parlando del superamento di un triplice ostacolo che teneva gli uomini lontani da Dio:

⁴⁴ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 24.

⁴⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 78-79.

⁴⁶ «Come l'amore umano quando trabocca e diviene più forte di coloro che lo ricevono trae gli amanti fuori di sé, così l'amore che Dio ha per gli uomini lo ha svuotato» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 263).

⁴⁷ Per la verità, alcuni riferimenti all'impossibilità da parte dell'uomo di restituire a Dio l'onore che il peccato gli ha tolto hanno indotto i primi studiosi di Cabasilas a ritenere che egli fosse influenzato dalla teoria della soddisfazione di Anselmo d'Aosta. Gli studi più recenti hanno però dimostrato che la prospettiva di Cabasilas è diversa da quella di Anselmo. Cabasilas infatti parla del valore espiatorio della morte di Cristo in un contesto diverso da quello anselmiano. La logica del maestro di Aosta, in effetti, è quella tipicamente giuridica per cui «“Dio non può lasciare niente di disordinato nel suo regno” e quindi ripara il peccato e le sue conseguenze», evitando così che siano violate le leggi da lui poste a regolare l'universo. Cabasilas si muove invece nell'orizzonte della filantropia di Dio che, se interviene a riparare lo sbaglio cui l'uomo non può assolutamente porre rimedio, «lo fa mosso non tanto dal bisogno di giustizia, quanto dal suo immenso amore per gli uomini» (Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico*, 77).

⁴⁸ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 26.

Gli uomini, per tre motivi lontani da Dio – per la natura, per il peccato e per la morte – furono portati dal Salvatore al puro possesso di Dio e all'unione immediata con lui; infatti, uno dopo l'altro, egli distrusse tutti gli ostacoli: il primo [la natura] condividendo l'umanità, il secondo [il peccato] morendo sulla croce, e infine con la sua risurrezione abbatté l'ultimo muro, bandendo completamente dall'umana natura la tirannia della morte⁴⁹.

Per noi questo ultimo muro sarà effettivamente soppresso con l'apparizione di Cristo alla fine dei tempi. Allora la risurrezione coinvolgerà anche il corpo mistico di Cristo, raccogliendone tutte le membra attorno al loro capo. Se infatti la morte segna il distacco dell'anima dal corpo, quando il Signore tornerà nella gloria, ciascuno dei risorti ritroverà il proprio corpo e «anche il Cristo salvatore, capo comune di tutti [...], ritroverà da ogni parte le sue membra»⁵⁰, attirando irresistibilmente a sé i corpi dei santi.

4. *L'economia sacramentale*

Una volta disegnato il tracciato fondamentale della storia della salvezza, resta da chiarire in che modo, di fatto, gli uomini vengano in essa inseriti. A questo livello entrano in gioco i misteri, quali tramite dell'appropriazione della salvezza da parte degli uomini⁵¹. Dopo aver messo a fuoco questo tema (4.1), consideriamo il carattere progressivo dell'itinerario delineato dai misteri (4.2), rilevando la posizione «apicale» dell'eucaristia (4.3) e interrogandoci su quale sia il compito dell'uomo in rapporto all'economia sacramentale (4.4). Per sé Cabasilas si occupa solo del battesimo (*báptisma*), del *mýron* e dell'eucaristia (*eucharistía*)⁵². Ciò si comprende tenendo presente la «flessibilità» con cui la Chiesa bizantina ha recepito

⁴⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 169.

⁵⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 235-236.

⁵¹ Cf M. LOT-BORODINE, «La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 25 (1936) 299-330; 26 (1937) 692-712; Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico*, 100-140; C. GIRAUDO, «La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas», in Id. (ed.), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz* (= RdT Library 3), San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 55-84; C. SAVVATOS, «I sacramenti della Chiesa come fondamento della vita spirituale in Cristo secondo Nicola Cabasilas», in S. CHIALÀ - L. CREMASCHI (edd.), *Nicola Cabasilas e la Divina Liturgia*, 67-81; A. LIA, *Iniziazione cristiana e divinizzazione nella Vita in Cristo di Cabasilas* (= Quaderni di Oriente Cristiano - Studi 16), Oriente Cristiano, Palermo 2009.

⁵² Cabasilas parla anche di «comunione» (*koinōnía*) e di «mensa» (*trápeza*).

to il settenario sacramentale, senza mai legarsi formalmente a una lista particolare⁵³. In questo contesto il rilievo che il nostro Autore riconosce all'eucaristia spiega la sua concentrazione su di essa e sui due misteri che ad essa introducono⁵⁴.

4.1. I misteri, tramite dell'appropriazione della salvezza

I misteri, dunque, consentono di «appropriarsi» della salvezza, rappresentano cioè il punto d'aggancio fra l'opera redentrice di Cristo e gli uomini di tutti i tempi. In effetti la vita in Cristo è «la partecipazione alla sua morte e la comunione con la sua passione attraverso i misteri»⁵⁵. Essi permettono di prendere parte al sepolcro del Signore, «non morendo come lui, ma significando la sua morte nel lavacro battesimale e annunciandola alla sacra mensa»⁵⁶. Poco prima, accennando al «funzionamento» dell'azione sacramentale, Cabasilas aveva dichiarato che, «mentre noi rappresentiamo con simboli, come in figura, la morte vera da lui [= Cristo] subita per la nostra vita, egli in realtà ci rinnova, ci ricrea e ci rende partecipi della sua vita»⁵⁷. Per come sono qui utilizzate, le categorie di «simbolo» e «figura» risultano opposte a quella di «verità»: la celebrazione è fatta di simboli, la morte storica del Signore invece è «vera». Tuttavia, attraverso i simboli e le raffigurazioni messi in atto nella celebrazione, il Signore ci rinnova «in realtà». Non tutti i gesti rituali sono però sullo stesso piano. Riferendosi alla liturgia battesimale, Cabasilas individua al suo interno quattro parti⁵⁸:

⁵³ Cf sopra, pp. 100-105.

⁵⁴ Cabasilas parla anche della «confessione dei peccati ai sacerdoti», attribuendole esplicitamente la qualifica di «mistero». Pare però che la confessione non trovi in se stessa la ragione della propria efficacia, ma la riceva dal convito eucaristico cui essa re-introduce il cristiano peccatore pentito: «Certo, fra i sacri misteri, uno in particolare scioglie da ogni condanna presso Dio giudice coloro che si pentono dei propri peccati e si accusano ai sacerdoti, tuttavia nemmeno la confessione avrebbe efficacia se non si partecipasse al sacro convito» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 195).

⁵⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 87.

⁵⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 86. In virtù dei «sacri misteri», «rappresentando la sua sepoltura [cf Rm 6,4] e annunciando la sua morte [cf 1 Cor 11,26] [...], siamo generati, plasmati e divinamente congiunti al Salvatore» (*ivi*, 73).

⁵⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 72-73.

⁵⁸ Come già ricordato (cf sopra, p. 100, n. 2), per quanto riguarda la struttura celebrativa del battesimo, Cabasilas segue GOAR, 287-291.

gli esorcismi e la rinuncia a Satana⁵⁹, la spogliazione⁶⁰, l'unzione con l'olio⁶¹ e la triplice immersione-riemersione, accompagnata dall'invocazione della Trinità. Pur convinto della profonda unità del rito battesimale e della stretta connessione delle sue parti, il nostro Autore precisa che i primi tre riti sono «segni, come preludi e preparazioni»⁶², la cui funzione è quella di disporci a ciò che direttamente opera la generazione alla vita divina, cioè la triplice immersione-riemersione con l'invocazione trinitaria⁶³. Il realismo con cui Cabasilas presenta gli effetti dell'azione sacramentale contribuisce a spiegare perché, a suo giudizio, i misteri siano necessari in vista della salvezza. Solo chi li riceve può «sfuggire alla morte: chi non è battezzato nell'acqua e nello Spirito non può entrare nella vita [cf Gv 3,5], chi non mangia la carne del Figlio dell'uomo e non beve il suo sangue, non può avere in sé la vita [Gv 6,53]»⁶⁴.

L'azione operata da Dio tramite i misteri può essere dettagliatamente illustrata, riprendendo lo schema tripartito che, come abbiamo visto, presenta la storia della salvezza come superamento dei tre ostacoli che separano l'uomo da Dio: la natura (*a*), il peccato (*b*) e la morte (*c*).

a) «Nel Cristo, uomo perfetto, la natura umana è restaurata e creata nella sua forma definitiva [...]. Ma come può questa forma comunicarsi e passare negli altri uomini?»⁶⁵. Sono i misteri che «conformano al Cristo

⁵⁹ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 111-112.

⁶⁰ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 112-114. Per sé, nel rituale, la deposizione delle vesti precede gli esorcismi e la rinuncia.

⁶¹ Il sacerdote compie questa unzione con l'olio (*ē tou̅ elaiou chr̅isis*), tracciando un segno di croce sulla fronte, sul petto e sulle spalle del candidato. L'unzione, che consacra una cosa o una persona riservandola a Dio e alla comunità, conviene perfettamente al nome cristiano (*tōn christianōn*). Infatti, giocando sulla radice *chr̅*, Cabasilas dichiara: «Siamo unti (*chr̅iometha*), e colui cui cerchiamo di somigliare è appunto il Cristo (*Chr̅istós*), che ha unto (*chr̅isas*) la natura umana con la divina: anche noi così partecipiamo con lui del suo crisma (*autoũ tou̅ chr̅ismatos*)» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 115).

⁶² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 115.

⁶³ «Quando per tre volte è ricoperto dall'acqua e riemerge, mentre è invocata su di lui la Triade, allora l'iniziato (*ho memyēmēnos*) riceve tutto quello che cercava: nasce ed è plasmato [...]; 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, e adottato come figlio, e dal carcere e dall'estrema schiavitù è condotto sul trono regale» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 115-116).

⁶⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 87.

⁶⁵ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 28.

e ci configurano a sua immagine»⁶⁶. Se infatti, assumendo la nostra carne, il Salvatore unisce a sé la nostra natura umana, attraverso i misteri, egli «unisce ciascuno di noi alla sua carne»⁶⁷. Così, intimamente uniti a Cristo, in lui diventiamo «dèi e figli di Dio, la nostra natura è onorata con l'onore dovuto a Dio, la polvere è innalzata a tal grado di gloria da essere ormai eguale in onore e deità alla divina natura»⁶⁸. In effetti, mediante l'economia salvifica, «Iddio non comunica semplicemente alla natura un bene qualunque [...], ma riversa tutta la pienezza della divinità, l'intera ricchezza della sua natura»⁶⁹. L'unione a Cristo non è qualcosa di estrinseco rispetto all'uomo. Mediante il battesimo, infatti, riceviamo l'essere e l'esistere conforme a Cristo⁷⁰: siamo «generati e come conati nell'immagine e nella forma del Cristo»⁷¹; una forma migliore di quella che avevamo prima del peccato⁷².

b) «Disceso nel mondo, il Cristo vi ha portato la rivelazione della bellezza di Dio e del suo amore, in se stessa capace di generare amore, strappando così al potere del peccato»⁷³. Ancora una volta sono i misteri che ci consentono di riconoscere il mistero del Dio incarnato nel volto di Gesù sofferente. In effetti «il battesimo infonde nei santi una certa conoscenza (*epígnōsis*) e percezione (*áisthēsis*) di Dio ed essi conoscono chiaramente colui che è il buono e il bello per essenza, ne percepiscono la grazia, ne gustano la bellezza»⁷⁴. Cabasilas si ricollega qui alla corrente spirituale che accorda grande importanza alla *áisthēsis*, cioè alla percezione

⁶⁶ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 29.

⁶⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 82.

⁶⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 77-78.

⁶⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 79. Il commentatore osserva che queste affermazioni presuppongono «la precisazione che troveremo esplicita in Massimo Confessore [...]: “in Cristo ... la pienezza della divinità abita corporalmente per natura (*kat'ousían*), in noi invece ... per grazia (*katà chárin*)”» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 79, n. 54).

⁷⁰ «Essere battezzato significa nascere secondo il Cristo e, non essendo nulla, ricevere l'essere e l'esistere» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 105).

⁷¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 97.

⁷² «I misteri presenti sono principio di vita e una seconda creazione, molto migliore della prima: l'immagine è dipinta più esattamente di prima, la statua è plasmata più chiaramente sul modello divino» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 116).

⁷³ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 28.

⁷⁴ Cf SC 355, 192-193, n. 54.

di Dio⁷⁵. Tuttavia il nostro Autore sembra essere l'unico che intende tale percezione come frutto del battesimo e non di un'ascesi o di un itinerario spirituale. Si tratta comunque di una conoscenza e percezione di Dio, apprese non attraverso un insegnamento, bensì tramite un'esperienza (*péira*), essa pure legata alla celebrazione sacramentale⁷⁶. La conoscenza che si consegue tramite l'insegnamento non consente di attingere la cosa in se stessa, ma ce ne consegna un'immagine che, pur rassomigliandole, risulta comunque sempre approssimativa. «Conoscere per esperienza, invece, vuol dire raggiungere la cosa stessa», la cui «forma si imprime nell'anima e suscita il desiderio come un vestigio proporzionato alla sua bellezza»⁷⁷. Solo così si accende nell'anima un amore adeguato all'oggetto desiderato.

Ora, poiché nessuna immagine può rappresentare perfettamente il Cristo e, anzi, egli è per definizione ineffabile, la conoscenza di lui è possibile solo attraverso l'esperienza, cioè per il fatto che egli stesso è presente e «ineffabilmente trasforma e plasma le anime degli uomini»⁷⁸. Gli stessi apostoli, pur essendo stati istruiti dal Salvatore in persona e avendo visto la sua morte, risurrezione e ascensione al cielo, rimasero quelli che erano fino a quando, a Pentecoste, «il Paraclito irruppe nelle loro anime»⁷⁹, con un evento che Cabasilas interpreta nella linea di un vero e proprio battesimo «sacramentale». Solo «allora divennero nuovi e abbracciarono una vita nuova, furono guida agli altri e fecero ardere la fiamma dell'amore di Cristo in sé e negli altri»⁸⁰. La stessa cosa vale per i santi venuti dopo gli apostoli: essi conoscono e amano Cristo in quanto sono trasformati dalla potenza del battesimo, mediante la quale Cristo crea in essi un cuore in grado di percepire la sua presenza.

⁷⁵ «Si tratta di quella corrente che ha i suoi maggiori rappresentanti in Diadoco di Foticea, Macario, Simeone il Nuovo Teologo, ma anche Gregorio Palamas» (Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico*, 25-26).

⁷⁶ «Questa esperienza [...] non è un sentimento puramente soggettivo, [...] ma una grazia concessa da Dio mediante il battesimo, [...] e quindi fondata su una realtà oggettiva» (G. WUNDERLE, «Sakrament und Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums [...], *Liturgisches Jahrbuch* 1 [1951] 122-137: 134-135: cit. in «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 31, n. 24). Cf anche D.P. MIQUEL, «L'expérience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas», *Irénikon* 38 (1965) 176-182.

⁷⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 142.

⁷⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 143.

⁷⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 143.

⁸⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 143.

c) Si tratta infine di chiarire in che modo gli uomini potranno essere associati a Cristo nella sua piena e definitiva manifestazione e come potranno rimanere con lui nella beatitudine eterna. Anche a questo proposito entrano in gioco i misteri che, conformandoci a Cristo, «fabbricano in noi gli organi capaci di contemplarlo nella gloria svelata del regno»⁸¹. In effetti la vita in Cristo, che sarà perfetta soltanto nell'*éschaton*, comincia nel presente, al punto che «la vita futura non porterà affatto pienezza di felicità a quelli che avrà accolti senza le potenze (*dynámeis*) e i sensi (*aisthéseis*) ad essa necessari»⁸²: gli occhi per vedere la luce di Cristo, l'olfatto per cogliere il profumo dello Spirito e le orecchie per apprendere dal Figlio di Dio ciò che egli ha udito dal Padre. In questo mondo, dunque, la vita in Cristo si trova allo stadio embrionale⁸³; ma mentre in natura l'embrione nulla può percepire di quella che sarà la sua vita futura, «i beati [...] già ora possono cogliere molti riflessi»⁸⁴ di tale vita, che in qualche modo è già riversata e mescolata al presente, proprio grazie ai misteri.

4.2. Un itinerario *in progress*

In quanto via del ritorno a Dio, i misteri rivestono necessariamente un carattere di progressività, espresso da Cabasilas con immagini diverse. Poiché Cristo è venuto a noi attraverso l'incarnazione, la deificazione della natura umana e la morte-risurrezione, chi cerca l'unione con lui, dovrà percorrere in senso inverso (in ascesa, dunque) queste stesse tappe. Così, «come su di una scala, l'ultimo gradino per lui che scende diventa il primo

⁸¹ «Introduzione», N. CABASILAS, in *La vita in Cristo*, 31.

⁸² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 60. Continua Cabasilas: «Allora [nella vita futura], benché sorga la luce e il sole offra il suo raggio puro, non è più il tempo di plasmare l'occhio. Il profumo dello Spirito si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha l'olfatto» (*ivi*).

⁸³ La vita in Cristo «è una *potenza dell'eone futuro* (Eb 6,5) [...] e preparazione all'altra vita. Come dunque non è possibile riconoscere la virtù degli occhi o la grazia del colore senza avvicinarsi alla luce; come chi dorme, finché dorme, non può vedere ciò che vede chi veglia; allo stesso modo non è possibile, nel tempo presente, comprendere quali siano esattamente quelle nuove membra e potenze, di cui potremo far uso pienamente solo nella vita futura» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 135).

⁸⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 62.

per noi che saliamo»⁸⁵. Questo è precisamente ciò che operano i misteri. In effetti

riceviamo il battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione, l'unzione del crisma per divenire partecipi dell'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 Signore ha assunto⁸⁶.

All'immagine della scala è subito accostata quella che fa riferimento allo sviluppo naturale, col passaggio dal nascere all'agire e dall'agire al nutrirsi: «Il battesimo è la nascita, il *mýron* è principio in noi di energia e di movimento, il pane della vita e il calice eucaristico sono vero cibo e vera bevanda; ma non è possibile muoversi o nutrirsi prima di nascere»⁸⁷. In questa linea, l'azione dei misteri viene precisata sulla scia di At 17,28 («in lui viviamo, ci muoviamo e siamo»): il battesimo dona l'essere conforme a Cristo («in lui siamo»), il *mýron* infonde l'energia conveniente a tale vita («in lui ci muoviamo»), mentre l'eucaristia sostiene e custodisce la vita («in lui viviamo»)⁸⁸. Altrove è una metafora sportiva che illustra questo passaggio in crescendo:

Il Cristo [...] che opera in noi per mezzo dei misteri, si fa tutto: creatore, allenatore, compagno di lotta; l'uno lavandoci, l'altro ungendoci, il terzo nutrendoci. Nel battesimo prima di tutto ricrea le membra, nell'unzione le corrobora con lo Spirito e infine alla mensa si unisce ad esse perfettamente e insieme sostiene la lotta, ma dopo la morte sarà l'arbitro della gara e siederà da giudice in mezzo ai santi dei quali condivise le fatiche⁸⁹.

Né mancano le immagini conviviali: «Prima siamo lavati, poi unti e così la mensa ci accoglie mondi e profumati»⁹⁰. Questa varietà di figure lascia emergere l'ordine fisso e costante dei misteri secondo la sequenza battesimo, *mýron*, eucaristia. E «le diverse immagini sostanzialmente convergono nel presentare il battesimo come conformazione al Cristo [...],

⁸⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 104.

⁸⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 103.

⁸⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 104.

⁸⁸ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 73-74

⁸⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 215.

⁹⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 104. Poco dopo Cabasilas ribadisce che «nell'ordine, dunque, si procede così: prima si è lavati, e poi, dopo essere stati unti col *mýron*, si accede alla sacra mensa» (*ivi*, 105).

il *mýron* come comunicazione in Cristo delle forze dello Spirito [...] e l'eucaristia come possesso pieno del Cristo»⁹¹. È evidente la qualità cristologica dei misteri, che rappresenta la radice della loro unità: è l'unica immolazione di Cristo «che conferisce a tutti i misteri la loro perfezione»⁹² ed è sempre Cristo che opera e si dona in essi. «Anche lo Spirito, nell'unzione, lo riceviamo da lui e in lui, per divenire partecipi della sua divinità»⁹³.

4.3. L'eucaristia al vertice

La prospettiva cristologica spiega perché al vertice dei misteri sia sempre collocata l'eucaristia cui Cabasilas attribuisce in modo eccellente doni che sono conferiti anche dal battesimo e dal *mýron*. In effetti Cristo

è in ogni mistero, in lui siamo unti e lavati, è lui la nostra cena: è presente negli iniziati e distribuisce i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i misteri. Col lavacro battesimale ci libera dal fango della malizia e ci infonde la sua forma, con l'unzione [*chriōn*] ci rende attivi delle energie [*energheiai*] dello Spirito di cui è divenuto il tesoro assumendo la carne; ma quando conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza [*héxis* = condizione]⁹⁴.

Per questo «l'eucaristia è l'ultimo dei misteri [*teleutáion tò mystérion*]: non è possibile infatti andare oltre, né aggiungere nulla. [...] Oltre l'eucaristia non c'è più nulla cui tendere»⁹⁵. L'economia dei misteri comporta infatti uno sviluppo graduale del cristiano, proporzionato alla diversa pienezza con cui i vari misteri gli danno di vivere in Cristo. In questo quadro, il battesimo e il *mýron* lasciano necessariamente imperfetto colui che li riceve, anche qualora costui collabori con piena disponibilità alla loro opera. «Solo l'eucaristia, essendo perfetta in se stessa, può rendere perfetto chi la riceve nel modo dovuto»⁹⁶. Ad essa, infatti, «è legata la promessa di fare abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi»⁹⁷; di conseguenza egli diventa per noi insieme «ospite e casa [...], così da abitare in lui, essere inabitati

⁹¹ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 34-35.

⁹² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 172.

⁹³ «Introduzione», in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 35. Cf sotto, p. 124.

⁹⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 183-184.

⁹⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 184.

⁹⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 185, n. 14.

⁹⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 185; cf Gv 6,56.

da lui e divenire un solo spirito con lui»⁹⁸. Nel mistero della comunione, quindi, è «l'ultimo termine di ogni umano desiderio»⁹⁹.

Quest'ultima affermazione (e altre simili)¹⁰⁰ inducono a chiedersi se per il nostro Autore ci sia ancora spazio per la tensione escatologica. Se infatti i misteri già fin d'ora consentono un'esperienza diretta di Dio, cosa ci si deve ancora attendere dalla vita futura? In realtà Cabasilas afferma che la condizione storica dei credenti, per quanto già beata, è comunque ancora all'insegna della speranza e della fede; in essa non godiamo ancora di quella «pura visione» (*katharà theōría*) che caratterizza il compimento escatologico, distinguendolo dalla condizione storica¹⁰¹. Anche l'economia sacramentale è caratterizzata dalla provvisorietà, il che vale anche per l'eucaristia. Se infatti l'eucaristia ci unisce perfettamente a Cristo, questa mensa terrena è «ancora coperta di veli» e quindi diversa da «quella svelata»¹⁰². Così, chi in terra si è nutrito di Cristo che si dà a noi come pane, entrerà nel convito celeste «gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere»¹⁰³.

4.4. Il contributo dell'uomo all'economia sacramentale

In linea con la visione «sinergica» ortodossa, per cui il dispiegarsi dell'efficacia dei misteri richiede la partecipazione libera e l'adeguata re-

⁹⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 186.

⁹⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 188.

¹⁰⁰ «Giunti qui non mancherà più nulla alla felicità che cerchiamo» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 183). «Il convito ha valore di premio e di suprema beatitudine» (*ivi*, 217). Anche parlando del battesimo Cabasilas aveva usato espressioni simili. In effetti sia il battesimo che l'eucaristia, «in quanto uniscono al Cristo che è la beatitudine stessa, donano in lui “tutta” la felicità (*eudaimonian*) perduta con il peccato [...]; ma mentre il battesimo, “inizio” della vita in Cristo (*arché* [...]), ci dà di gustare solo una primizia della ricuperata felicità, l'eucaristia – che di tale vita è la pienezza – ce ne concede la fruizione piena (*tò péras*, “il culmine”))» (*ivi*, 183, n. 1).

¹⁰¹ «Potrai trovare in loro [= nei beati / credenti] una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio. Se mentre vivono ancora col corpo appare loro il secolo futuro e hanno già un'esperienza del premio, certo però non si tratta di un'esperienza continua, duratura e perfetta, perché l'esistenza presente non lo permette. [...] Il sempre si avrà solo nel secolo futuro» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 366-367). «La pura visione [...] è riserbata per il secolo futuro» (*ivi*, 367).

¹⁰² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 237.

¹⁰³ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 238.

cezione da parte dell'uomo¹⁰⁴, Cabasilas dichiara che nella vita in Cristo vi è «quel che viene da Dio e quello che procede dal nostro sforzo, l'opera che è puramente di Dio, e quella che reca onore a noi»¹⁰⁵. Lo sviluppo del discorso accentua però il carattere recettivo dello sforzo umano. In effetti, l'apporto dell'uomo all'economia sacramentale «consiste soltanto nell'accogliere la grazia, non dissipare il tesoro, non spegnere la lampada già accesa, cioè non introdurre nulla che sia contro la vita»¹⁰⁶. Nel caso del battesimo, per poterlo ricevere, bisogna credere che in esso è la salvezza e avere la volontà di accedervi¹⁰⁷; e se in qualcuno esso resta inefficace, «non dobbiamo accusare di debolezza il mistero: l'infermità è da imputarsi piuttosto ai battezzati stessi, che non si sono ben preparati alla grazia o hanno dissipato il tesoro»¹⁰⁸. Il *mýron*, dal canto suo, compie la propria opera in tutti gli iniziati, ma per diversi motivi «non tutti hanno percezio-

¹⁰⁴ Cf J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle* (= *Théologies*), Cerf, Paris 2014, 553-558. «Les mystères ou sacrements sont pour l'homme la principale et indispensable source de la grâce sans laquelle il ne peut être uni à Dieu, trouver en Lui le salut et être déifié; mais cette grâce qui découle des mystères ne peut être effectivement reçue par la personne [...], fructifier en elle et la transformer que si celle-ci s'y dispose par une vie personnelle accordée à Dieu, où elle se tient à l'écart du péché, repousse les tentations, combat les passions et vie selon les vertus» (*ivi*, 589-590).

¹⁰⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 70. «Questa è la vita in Cristo: i divini misteri la formano, ma anche l'umana cura vi ha qualche parte» (*ivi*, 99). «Se la formazione di questa vita [in Cristo] 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» (*ivi*, 257).

¹⁰⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 70. Questa idea è ribadita più volte, con abbondanza di immagini: agli uomini compete «aver cura dei doni, custodire le grazie e non gettare via la corona che Dio ha intrecciata per noi» (*ivi*, 98); «custodire i doni ricevuti e [...] non disperdere il tesoro» (*ivi*, 175-176); «custodire il tesoro fino alla fine» (*ivi*, 184); «non dissipare la nostra felicità» (*ivi*, 258); «difendere la ricchezza attinta nei misteri, non strappare né sporcare la veste regale» (*ivi*, 307). «Come custodire la vita in Cristo dopo averla ricevuta nei misteri» è precisamente l'argomento del libro VI (cf *ivi*, 255-318).

¹⁰⁷ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 124-125. «Ardore di desiderio», «credere», «volervi accedere» sono espressioni ricorrenti quando Cabasilas parla del modo in cui accedere al battesimo: «Da parte nostra, dimostriamo tutto l'ardore possibile e, udendo che quest'acqua ha l'efficacia della morte e del sepolcro del Cristo, lo crediamo pienamente, e con gioia andiamo a immergerci» (*ivi*, 96). «Volere, credere e accedere al battesimo dispongono a conseguirne i doni» (*ivi*, 132).

¹⁰⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 161.

ne dei doni ricevuti e sollecitudine per tale ricchezza, così da saper usare ciò che è stato donato»¹⁰⁹. Quanto all'eucaristia, essa esercita la propria «potenza e grazia [...], se vi accediamo puri da ogni malizia e se poi non commettiamo alcun male. Così disposti e preparati niente impedisce che il Cristo si unisca a noi tanto perfettamente»¹¹⁰.

L'articolazione tra l'azione che Dio compie mediante i misteri e l'impegno umano si comprende solo alla luce di alcuni presupposti del pensiero del nostro Autore. Anzitutto, data la sproporzione fra Dio e l'uomo, l'agire umano non può avere un valore autonomo, indipendente dalla relazione con Dio. Solo Dio è buono e «in nessuno può esservi alcun bene se non è presente colui che è buono»¹¹¹. Pertanto, «se in noi c'è qualche bene vero, l'ha infuso Iddio senza alcuna opera nostra»¹¹². E se Dio chiede all'uomo alcune predisposizioni, lo fa con una sorta di «finzione»: «Dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono stato liberato, ha lasciato che anche noi portassimo un qualche contributo alla nostra liberazione [...]; sicché, per questo solo tutto sia attribuito a noi ed egli ci rimeriti dei suoi stessi benefici»¹¹³. In termini radicali, infatti, Cabasilas dichiara che Dio, «come crea senza la volontà della creatura, così pure ricrea senza il suo concorso»¹¹⁴. È dunque evidente che nessuna opera meritoria umana può precedere l'intervento di Dio. Pertanto, quando il cristiano si vede capace di compiere il bene, deve riconoscere che «sola dispensatrice in noi di tutti i doni è la potenza dei misteri»¹¹⁵. D'altra parte, come nulla precede il dono, nulla in realtà vi si può aggiungere; c'è il dovere di conservarlo, certo, ma anche questa non è opera dell'uomo. Dio stesso, infatti, dopo aver elargito i mi-

¹⁰⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 174. Cf sotto, p. 126.

¹¹⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 199-200. «Il pane di vita compie la sua operazione [...], se nessun male li contamina quando partecipano al convito, né lo commettono dopo» (*ivi*, 185). L'impegno di purificazione richiesto a chi accede all'eucaristia è la ragione della sua superiorità rispetto al battesimo. In effetti, il battesimo opera su di noi quando siamo ancora infermi e privi di forza, per cui non può che realizzare i suoi effetti senza alcun contributo da parte nostra; «la mensa [eucaristica] invece ci è imbandita quando siamo già formati, vivi e capaci di bastare a noi stessi» (*ivi*, 212), per cui richiede a chi vi accede uno sforzo personale di purificazione.

¹¹¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 64.

¹¹² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 286.

¹¹³ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 124-125.

¹¹⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 128.

¹¹⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 176.

steri, li custodisce. In sintesi, Cristo solo «ci inizia ai misteri ed è i misteri, lui solo egualmente custodisce in noi il dono che ci ha fatto e ci dispone a perseverare in ciò che abbiamo ricevuto»¹¹⁶.

5. *Quale apporto conferisce alla vita in Cristo il divino myron*¹¹⁷

L'apporto che il *myron* conferisce alla vita in Cristo è oggetto del libro III. In sintonia con la sensibilità del suo tempo¹¹⁸, Cabasilas centra l'attenzione non tanto sul gesto della crismazione postbattesimale, quanto sulla «materia» con cui essa viene fatta, il *myron* appunto, del quale mette a fuoco la dimensione pneumatologica e cristologica (5.1), il rapporto coi carismi (5.2) e il ruolo che esso svolge nella consacrazione delle chiese (5.3). All'uso del *myron* nel rito della consacrazione dell'altare è specificamente dedicato il libro V¹¹⁹; né manca qualche cenno ad altri contesti nei quali esso viene impiegato, come il riaccoglimento degli apostati¹²⁰ e la consacrazione degli imperatori¹²¹.

5.1. Attivazione delle energie spirituali, comunicazione dello Spirito e presenza di Cristo

Coloro che sono stati generati nel battesimo, devono «ricevere l'energia (*energhéia*) conveniente a tale nascita e il movimento (*kinēsis*) appropriato: ecco appunto quel che opera in noi l'iniziazione (*teletē*) del divinissimo *myron*. Essa ci rende attivi di energie spirituali, ciascuno nella misura del-

¹¹⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 318. In queste affermazioni ci pare di poter cogliere una singolare consonanza con la sensibilità tipica della Riforma; a titolo di esempio, cf P. CASPANI, «La dottrina della giustificazione in E. Jünger», in ID. (ed.), *Giusti per grazia. La dottrina luterana della giustificazione*, Ancora, Milano 2017, 189-218: 212-215.

¹¹⁷ Cf B. BOBRINSKOY, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», *Irénikon* 32 (1959) 6-22.

¹¹⁸ Cf sopra, pp. 100-105.

¹¹⁹ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 239-254. Nel contesto della consacrazione dell'altare vengono unti col *myron* anche i lini posti sull'altare (*ivi*, 243) e le reliquie dei martiri da collocare nell'altare (*ivi*, 251).

¹²⁰ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 132.

¹²¹ Cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 166.

la sua preparazione al mistero»¹²². In questo senso va intesa l'affermazione secondo cui l'unzione col *mýron* comunica agli uomini lo Spirito santo, come accadeva per coloro ai quali gli apostoli imponevano le mani (cf At 8,17)¹²³. L'affermazione trova riscontro nella struttura dell'atto rituale: la preghiera che precede l'unzione col *mýron* chiede che coloro ai quali esso è conferito ricevano lo Spirito santo; e il gesto dell'unzione è accompagnato dalle parole «sigillo del dono dello Spirito santo»¹²⁴. Ma, appunto, «la recezione dello Spirito è la recezione delle energie o dei doni dello Spirito e non la recezione della sua ipostasi che [...] è incomunicabile. Le energie o doni dello Spirito santo prendono il nome dello Spirito santo stesso perché è lui che le dona ed esse sono da lui inseparabili»¹²⁵.

¹²² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 165. «L'unzione del *mýron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita [= la vita in Cristo]» (*ivi*, 73-74). «Il *mýron* è principio in noi di energia e di movimento» (*ivi*, 104). «Se questo mistero nell'atto in cui è conferito non rendesse gli iniziati attivi di energie spirituali [...], perché dovremmo riceverlo?» (*ivi*, 175).

¹²³ L'identificazione tra unzione col *mýron* e imposizione delle mani viene affermata sostenendo che, mentre nell'Antico Testamento sia i re che i sacerdoti venivano unti, «la legge della Chiesa invece ordina di consacrare i re con il *mýron* e di imporre le mani ai sacerdoti, invocando per essi la grazia dello Spirito, come a voler significare che imposizione delle mani e unzione producono lo stesso effetto ed hanno la medesima potenza. Inoltre sono comuni all'una e all'altra consacrazione anche i nomi di crisma e di comunione dello Spirito. Infatti gli autori più divini chiamano la chirotonia dei sacerdoti unzione dei sacerdoti» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 166). L'argomentazione non è del tutto convincente in quanto si risolve in una *petitio principii*.

¹²⁴ L'orazione che precede l'unzione col *mýron* chiede a Dio di concedere al battezzato «il sigillo del dono del santo e onnipotente e adorabile tuo Spirito e di elargirgli la comunione al santo corpo e al prezioso sangue del tuo Cristo. [...] Terminata questa preghiera, [il sacerdote] unge il battezzato col santo *mýron*, facendo un segno di croce sulla sua fronte, sugli occhi, sulle narici, su ambedue le orecchie e sui piedi, dicendo: "Sigillo del dono dello Spirito santo (*sphraghis dôreás Pnéumatós haghíou*)"» (GOAR, 290-291).

¹²⁵ J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle*, 89-90. Ciò che si riversa sull'umanità non è l'essenza divina, assolutamente incomunicabile, bensì le energie divine (cf M. LOT-BORODINE, «La grâce déifiante» (1937), 701). Questa distinzione, che il pensiero ortodosso del XIV secolo conserva soprattutto grazie a Gregorio Palamas, può essere così illustrata: «Dio nella sua essenza [...] è totalmente inaccessibile; nelle sue energie, invece, egli è totalmente partecipabile. Le energie sono increate, sono Dio nel senso più realistico; esse si "effondono" eternamente dall'essenza una della Trinità come una sovrabbondanza di divinità. È la *gloria* nella quale Dio vive e regna [...]. L'essenza e l'energia non sono due parti di Dio, bensì due modi della sua esistenza, i due poli esistenziali della sua realtà personale: l'alterità inoggettivabile e il dono totale di ciò che egli è» (O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2005, 56).

Con questa dimensione pneumatologica si intreccia il tema della presenza di Cristo. Il *mýron*, infatti, mentre attiva le energie dello Spirito, «introduce [= immette] lo stesso Signore Gesù, e in lui è tutta la salvezza degli uomini e tutta la speranza dei beni, da lui ci viene la partecipazione allo Spirito santo e per lui abbiamo accesso al Padre»¹²⁶. Come ogni mistero, quindi, anche il *mýron*, a suo modo, realizza la comunione personale con Cristo. Riprendendo un passo di Cirillo di Gerusalemme¹²⁷, Cabasilas afferma che «lo stesso Signore è il Cristo (*Christós* = unto) non perché abbia ricevuto quel *mýron* che si versa sulla testa, ma per lo Spirito santo»¹²⁸. Più ancora, in forza dell'incarnazione, «egli è divenuto il tesoro di ogni energia spirituale e non solo Cristo (*Christós* = unto), ma anche crisma (*chrísma* = unzione)»¹²⁹, come profeticamente preannunziato dal Cantico con le parole: *mýron effuso è il tuo nome* (Ct 1,3). Dunque, colui che dal principio è Cristo (*Christós* = unto) più tardi diventa crisma (*chrísma* = unzione). Anzi, prima dell'incarnazione, il Verbo era non solo unto, bensì

vero *mýron* dimorante in sé; ma, quando fu plasmata quella carne beata che ha ricevuto tutta la pienezza della divinità [...], allora il *mýron*, ormai riversato in lei, a buon diritto è ed è chiamato crisma (*chrísma* = unzione). Questo voleva dire per lui comunicarsi: divenire crisma (*chrísma* = unzione) ed essere effuso¹³⁰.

¹²⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 170. In questo contesto Cabasilas accenna al fatto che la Trinità è il comune artefice della nostra salvezza, cui però ogni persona divina coopera in modo proprio: «La Triade in comune è artefice della rigenerazione degli uomini, ma personalmente l'ha operata soltanto il Verbo [...]. È lui che “purifica la nostra coscienza dalle opere morte” [Eb 9,14], è lui che ci dà lo Spirito» (*ivi*, 170). «Se la Triade ha salvato la nostra stirpe in un unico amore per gli uomini, tuttavia ciascuna delle beate ipostasi coopera con una operazione propria. Il Padre è stato riconciliato, il Figlio ha riconciliato, lo Spirito Santo è divenuto il dono per gli amici già costituiti tali» (*ivi*, 117).

¹²⁷ «Non è con olio o mirra materiale che Cristo da uomo fu crismato, ma il Padre [...] l'ha crismato con lo Spirito santo» (CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Paoline, Milano 1994, 598). La paternità delle catechesi mistagogiche è incerta e non mancano studiosi che le attribuiscono non a Cirillo ma a Giovanni, suo successore sulla sede episcopale di Geusalemme (387-417).

¹²⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 166-167.

¹²⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 167.

¹³⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 167. M. Lot-Borodine parla di una «théorie à base origéniste et dionysienne, mais mieux explicitée» da Cabasilas (M. LOT-BORODINE, «La grâce déifiante» [1937], 701).

Con l'incarnazione, quindi, il Verbo-*mýron*, che dal principio dimorava in se stesso, diventa unzione (*chrísma*) e viene effuso sull'umanità, riversando su di essa quella pienezza della divinità di cui è portatrice la carne deificata di Cristo¹³¹. Così viene tolta la distanza tra la divinità e l'umanità:

Se un vaso d'alabastro, per qualche artificio, potesse divenire profumo e trasformarsi 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 [di Cristo], non c'era più alcuna divisione tra Dio e il genere umano¹³².

Nella carne deificata del Verbo, dunque, il muro che separava la natura umana dalla divinità non esiste più¹³³. Come abbiamo visto, però, oltre alla diversità di natura superata dall'incarnazione, altri due muri separano l'uomo da Dio: il peccato e la morte¹³⁴. Il primo è tolto di mezzo grazie alla croce. «Perciò, dopo il battesimo, che ha il potere della croce e della morte del Salvatore, accediamo al *mýron*, che è la comunione dello Spirito (*Pnéumatós koinōnía*)»¹³⁵, così che nulla più impedisca l'effusione dello Spirito su ogni uomo. Quanto alla morte, essa viene distrutta dalla risurrezione di Cristo. Per noi, però, questo ultimo impedimento sarà effettivamente eliminato dopo la comune risurrezione di tutti gli uomini, quando saremo perfettamente uniti a Dio.

¹³¹ «Lo Spirito santo ha riempito prima la carne del Signore facendola portatrice della divinità, che da essa poi come una fonte si è versata e si versa sulla Chiesa» («Ritus» [interpretazione di alcuni riti della celebrazione eucaristica], in appendice a N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, ed. S. SALAVILLE [= Sources Chrétiennes 4bis], Cerf, Paris 1967, 368-380: 378).

¹³² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 168.

¹³³ «Dopo che la carne fu deificata e una natura umana ebbe per ipostasi lo stesso Dio, il muro divenne *mýron* e quella dissomiglianza non ebbe più luogo, poiché una sola ipostasi è Dio e diviene uomo, togliendo così la distanza tra la divinità e l'umanità con l'essere termine comune dell'una e dell'altra natura» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 168).

¹³⁴ Cf sopra, 111.

¹³⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 169.

5.2. Il conferimento dei carismi

Oltre agli effetti così indicati, al *mýron* va pure attribuito il conferimento dei carismi, i doni dello Spirito¹³⁶. Anche i carismi straordinari (guarigioni, profezia, glossolalia...) fioriti nel periodo apostolico ma presenti ancora oggi, benché più raramente, sono effetti di questo mistero. «Tuttavia, i carismi che il *mýron* attira sempre nei cristiani e per i quali ogni tempo è opportuno, sono quelli della pietà, della preghiera, dell'amore, della sobrietà e degli altri doni utili a coloro stessi che li ricevono»¹³⁷. Questo accade per tutti gli iniziati, ma non tutti hanno la percezione dei doni che ricevono. «Ad alcuni [tale percezione] manca perché non possono ancora comprendere per l'età¹³⁸, ad altri perché non si sono preparati e non dimostrano il dovuto fervore»¹³⁹, ad altri ancora perché hanno smarrito la via retta¹⁴⁰. Se non tutti hanno la percezione dei doni ricevuti grazie al *mýron*, presso alcuni essi si rivelano molto tempo dopo la celebrazione sacramentale, a seguito della conversione. E ogni volta che qualcuno manifesta virtù eccellenti o carismi straordinari, è al *mýron* che bisogna attribuirne la causa. In effetti, se ogni bene è donato agli uomini grazie a colui che è stato costituito mediatore tra loro e Dio, «niente altro ci per-

¹³⁶ «Quando riceviamo il battesimo, il mistero compie in noi tutta l'opera sua, noi però non siamo ancora perfetti perché non abbiamo ancora ricevuto i doni dello Spirito santo, che dipendono dal santissimo *mýron*» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 184). In questo contesto Cabasilas ricorda l'imposizione delle mani da parte di Giovanni e Pietro, necessaria perché lo Spirito santo infondesse i suoi doni sui samaritani battezzati da Filippo (cf At 8,16ss.)

¹³⁷ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 171.

¹³⁸ Alcuni infatti ricevono il *mýron* prima dell'età di ragione, quando sono incapaci di percepirne i doni (cf N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 171). Qui Cabasilas semplicemente riferisce una prassi della sua Chiesa, senza alcun intento di metterla in discussione. «Per il resto tutto il discorso è strutturato come se chi si accosta al sacramento potesse averne piena consapevolezza» (*ivi*, n. 13).

¹³⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 174.

¹⁴⁰ Più avanti Cabasilas ritorna sulla possibilità che, «una volta ricevuto lo Spirito santo e manifestatasi in noi la potenza di questa iniziazione», il nostro esserci non «si accordi col benefattore. Tutto rimane ancora possibile: [...] niente impedisce che il mistero sia celebrato, che i doni non siano guastati e che noi tuttavia si manchi al nostro dovere» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 184-185). A dimostrazione di ciò Cabasilas ricorda ciò che accadeva tra i Corinti al tempo degli apostoli: «Pur essendo pieni dei doni dello Spirito, dotati dei carismi della profezia, delle lingue e di quegli altri di cui davano prova, in verità essi erano ben lontani dall'essere tutti divini e spirituali, tanto che non si astenevano da gelosie, sconveniente amore di gloria, contese e simili mali» (*ivi*, 185).

mette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri»¹⁴¹. Insieme all'iniziazione ai misteri, anche l'esercizio virtuoso della volontà contribuisce alla nostra unione con Dio. Come abbiamo visto, però, il ruolo della volontà è decisamente subordinato alla potenza dei misteri, perché «non può consistere in altro che nel custodire i doni ricevuti e nel non disperdere il tesoro»¹⁴².

5.3. L'uso del *mýron* nella consacrazione delle chiese

Il libro III si conclude collegando il *mýron* alla consacrazione delle chiese. In virtù di questo rito, «il *mýron* effuso», cioè Cristo stesso, diventa a nuovo titolo mediatore delle preghiere che i fedeli rivolgono a Dio all'interno della chiesa¹⁴³. Gli altari, poi, consacrati anch'essi col *mýron*, rappresentano (*miméitai*) le mani del Salvatore che porgono ai fedeli quel corpo e quel sangue di cui egli rese per primi partecipi i suoi discepoli nell'ultima cena. Il trasparente cenno alla celebrazione eucaristica, induce a presentare Cristo come colui che assume e ricapitola in sé tutte le componenti del sacrificio: «Egli è insieme sacerdote e altare, vittima ed offerente, ministro e offerta»¹⁴⁴. Queste diverse funzioni sono però ripartite tra i diversi misteri. In forza del *mýron*, infatti, Cristo è altare e sacerdote: fin dall'antichità, infatti, sia gli altari che i sacerdoti ricevevano un'unzione. In quanto pane, invece, egli è vittima, perché «ora noi annunziamo la sua morte e la sua immolazione ogni volta che mangiamo di questo pane»¹⁴⁵. In sintesi, Gesù Cristo, «in quanto pane è offerto, in quanto *mýron* offre, deificando la propria carne e assumendoci alla partecipazione del suo crisma»¹⁴⁶.

¹⁴¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 175.

¹⁴² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 175-176.

¹⁴³ «Il *mýron* effuso, infatti, è avvocato per noi presso Dio Padre, perché si è svuotato, è divenuto crisma (*chrísma*) e si è effuso sulla nostra natura» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 177).

¹⁴⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 177.

¹⁴⁵ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 178; cf 1 Cor 11,26.

¹⁴⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 178. Una sobria descrizione delle diverse fasi della consacrazione dell'altare, seguita dall'illustrazione del loro significato spirituale, si trova nel cap. V (cf *ivi*, 239-254). Un puntuale commento si trova in M. LOT-BORODINE, «La grâce déifiante» (1937), 708-712.

III. LINEE DI SINTESI

1. Nei misteri del battesimo, del *mýron* e dell'eucaristia Dio compie un'azione santificatrice ripetitiva che in modo progressivo realizza la *théosis* (la divinizzazione), cioè l'assunzione da parte degli uomini di quella forma «cristica» secondo cui essi sono stati pensati fin dal principio. Questa struttura rituale ripetitiva è anticipazione del carattere progressivo della vita cristiana, nel corso della quale i fedeli sono chiamati sostanzialmente a custodire ciò che nei misteri hanno ricevuto. In questa prospettiva i misteri (cioè i sacramenti), «più che atti isolati mediante i quali una grazia “particolare” è concessa a singoli individui», sono visti come «aspetti di un unico mistero [...] in cui Dio condivide con l'umanità la vita divina»¹⁴⁷.

2. Il carattere progressivo e ascensionale dell'azione santificatrice che si compie attraverso il battesimo, il *mýron* e l'eucaristia

permette da una parte di valorizzare l'apporto positivo, necessario e insostituibile di ogni sacramento; d'altra parte [permette] di mostrare in cosa ogni tappa della vita sacramentale è insufficiente in sé, poiché il battesimo è inefficace senza la grazia particolare dell'unzione crismale, e l'unzione stessa è incapace di assicurare la pienezza della vita in Cristo [...]. Solo l'eucaristia ci unisce veramente, ipostaticamente a Cristo e trasforma la nostra natura corruttibile e mortale nel tempio vivente di Cristo, la sola vera dimora della divinità¹⁴⁸.

La perfezione del battesimo e della crismazione si compie dunque grazie alla partecipazione alla mensa eucaristica, perché nel ricevere la comunione si sperimenta un'unione così intima con Cristo al punto «da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo spirito con lui»¹⁴⁹. In questo quadro, la crismazione, per quanto cruciale, è solo una componente all'interno di una sequenza più ampia di azioni rituali che costituiscono l'evento battesimale nella sua globalità e che possono essere tra loro divise solo in modo artificioso. Questa collocazione evidentemente relativizza la questione del *proprium* della crismazione, per valorizzarne in modo rigoroso la relazione col battesimo e con la comunione. Va poi rilevato

¹⁴⁷ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 231.

¹⁴⁸ B. BOBRINSKOY, «Onction crismale», 9.

¹⁴⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 186.

che, in linea con la sensibilità bizantina del suo tempo, Cabasilas centra l'attenzione non tanto sul gesto della crismazione postbattesimale, quanto sul *mýron* con cui essa viene fatta; *mýron* che, oltre alla crismazione postbattesimale, è utilizzato in diversi altri contesti rituali.

3. Per quanto concerne il caso specifico dell'unzione che segue il battesimo, Cabasilas intreccia la sottolineatura della dimensione pneumatologica (attivazione delle energie spirituali e dono dello Spirito) con il tema della presenza di Cristo nel neofita, realizzata dal *mýron* stesso: è Cristo infatti «il tesoro di ogni energia spirituale»¹⁵⁰; è lui l'unto di Spirito santo; più ancora è lui l'unzione stessa, perché dalla sua carne deificata dallo Spirito la divinità si effonde sull'umanità. Risulta quindi incongruo riferire in maniera esclusiva la crismazione allo Spirito e il battesimo a Cristo. Questi due misteri, infatti, attuano un percorso «simultaneamente cristico e pneumatologico»¹⁵¹ che, inaugurato dal battesimo, include la crismazione e si compie nella partecipazione alla mensa eucaristica. Tuttavia, poiché il *mýron* corrisponde «a un campo d'applicazione più ampio di quello della sola crismazione del *sacramentum confirmationis*»¹⁵², non può essere identificato *sic et simpliciter* con questo sacramento.

6 gennaio 2018

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

¹⁵⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 167.

¹⁵¹ «The entire ensemble of rites constituting Christian initiation is simultaneously christic and pneumatic – hence epicletic – from start to finish» (N.D. MITCHELL, «Confirmation in the Second Millennium: A Sacrament in Search of a Meaning», in E. CARR [ed.], *La Cresima. Atti del VII Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-8 maggio 2004* [= *Analecta Liturgica* 144], Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 133-175: 164).

¹⁵² A. DE HALLEUX, «Confirmatio et chrisma», 511.