

L'ESPERIENZA DI DIO SECONDO LA « VITA IN CRISTO » DI NICOLA CABASILAS

CABASILAS NEL QUADRO DELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA DEL XIV SECOLO

Nicola Cabasilas (n. a Tessalonica circa il 1322) è l'ultimo grande rappresentante della letteratura mistica bizantina propriamente detta, ma della sua personale vita mistica non sappiamo nulla. Non abbiamo notizie degli ultimi trent'anni circa dell'esistenza di quest'uomo, che dev'essere morto intorno al 1390¹. Non è escluso che nell'ultimo periodo della sua vita sia stato anche monaco, ma ciò è soltanto probabile². In ogni caso è rimasto sempre laico: gli studi più recenti ormai l'hanno appurato definitivamente³.

Nicola Cabasilas è autore di alcune opere teologiche di cui una in modo particolare, cioè la *Vita in Cristo*, è considerata unanimemente uno dei più grandi classici della spiritualità cristiana, non soltanto d'Oriente: la si potrebbe dire testimonianza della spiritualità universale della Chiesa, al di qua di ogni distinzione geografica e storica, anche se per taluni aspetti essa è tipi-

¹ Per la cronologia della vita di Nicola Cabasilas v. R. J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345-1354*, « *Orientalia Christiana Periodica* » 21 (1955) 205-231; S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas*, negli *Atti del IX Congresso Bizantino* (Tessalonica, 12-19 aprile 1953), III, Atene 1958, 215-226. L'opera principale del Cabasilas è la *Vita in Cristo*, di cui esiste un'ottima edizione italiana: Nicola Cabasilas, *La Vita in Cristo*, a cura di U. NERI (trad. di M. GALLO), Torino 1971. Le citazioni che dell'opera verranno fatte nel seguito del presente art. si riferiscono, per comodità del lettore, a questa edizione della quale, dopo l'indicazione del libro e del capitolo, verranno indicate le pagine.

² Cfr. I. ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas' antizealot discourse*, « *Dumbarton Oaks Papers* » 11 (1957) 86-87.

³ La leggenda di Nicola Cabasilas arcivescovo di Tessalonica è stata definitivamente dimostrata falsa da L. PETIT, *Le synodicon de Thessalonique*, « *Échos d'Orient* » 18 (1918) 249.

camente legata al XIV secolo, il secolo in cui è vissuto Nicola Cabasilas, che è l'ultimo periodo veramente creativo della tradizione spirituale bizantina, se per bizantina intendiamo specialmente quella di lingua greca o comunque fiorita intorno alla Chiesa di Costantinopoli prima della conquista Turca (1453). Per avere poi un altro grande periodo di fioritura nelle chiese orientali, ma specialmente nell'area slava, bisogna aspettare il XVIII, XIX e XX secolo.

Quella orientale è una tradizione spirituale che si presenta sempre come profondamente tradizionale; e bisogna tenere sempre ben presente questo sfondo di tradizionalità per capire volta per volta anche l'originalità del contributo che i singoli rappresentanti spirituali propongono.

Che cosa intendiamo con questo termine di tradizionalità? Evidentemente, ogni mistica cristiana ha il suo statuto nel Nuovo Testamento e nel rapporto con il Signore. In questo senso, da un certo punto di vista, essa è fuori del tempo. Ma è anche vero che le varie epoche si avvicinano a questa esperienza del Signore con tutta la ricchezza e le problematiche loro proprie. In questo senso gli approcci possono essere diversi, e di fatto sono diversi.

L'Oriente ha sempre sottolineato piuttosto la continuità, la ininterrotta successione di una esperienza che si suppone essere sempre quella tradizionale, rimasta la stessa fin dalle origini. Ora, questo, in parte, è vero; ma in parte è una operazione di tipo ideologico: nel senso che anche quando ci sono state delle innovazioni importanti — e ce ne sono state — l'atteggiamento mentale degli stessi protagonisti di queste innovazioni, è stato sempre quello di presentare queste innovazioni stesse come una riedizione di ciò che ci è "sempre" fatto. Sul piano psicologico ciò dà sicurezza; ci si sente nel solco di una tradizione che è quella autorevole dei Padri rispetto ai quali si eredita, e non c'è bisogno di inventare. In realtà, questo è vero solo fino ad un certo punto. E tipico, però, che ogni volta che è sorta una controversia, un contrasto, una discussione, sempre tutte le parti in causa hanno rivendicato a sé il titolo di fedeltà alla tradizione. Ovviamente, il compito dello storico è quello di non cadere facilmente nell'ottica dei contendenti, per cercare di capire quello che volta per volta sta cambiando. Ora, precisamente il XIV secolo, l'epoca di Cabasilas, è stato veramente un periodo creativo, riempito per intero dalla così detta controversia palamita, accessi intorno a dottrine ed a pratiche di preghiera e di contemplazione delle quali S. Gregorio Palamas (1296 † 1359) è stato il sistematizzatore, colui che ha cercato di esporre con coerenza, approfondendone i presupposti dottrinali impliciti, esperienze che si presentavano come effettive, come reali, e la cui sostanza d'altra parte è difficile contestare; anche perché, se

nel '300 se ne è parlato molto, se ne è parlato anche prima e se ne è parlato anche dopo, e non soltanto se ne è parlato ma si è trattato di esperienze spirituali effettivamente vissute⁴.

Rispetto a questa centralità della controversia palamita, Nicola Cabasilas apparentemente non ha neppure preso posizione. Egli è stato amico di Gregorio Palamas; è stato però amico anche di Demetrio Cidone, che si è tenuto abbastanza decisamente lontano dalle dottrine palamite. È stato in sostanza un uomo che ha cercato piuttosto quello che univa che non quello che divideva; in ogni caso non ha mai scritto nemmeno una riga di polemica fine a se stessa. Nell'altra sua grande opera, la *Spiegazione della divina Liturgia*, Nicola non spende una parola sulla questione degli azimi, sulla quale erano state scritte decine di opuscoli a partire dal IX secolo. Anche per quanto riguarda l'epiclesi, in una specie di excursus informato e preciso sul canone della Messa romana, Cabasilas dimostra che la prassi delle due Chiese è in fondo in sostanza esattamente la stessa⁵. Nicola dunque non era l'uomo delle controversie, ma è bene tener presente il palamismo nel '300 perché la sostanza più essenziale, più limpida, meno oggetto di discussioni possibili su questo movimento mistico, è passata precisamente nell'opera di Cabasilas, che ne ha indagato i presupposti più profondi inquadrando i singoli punti della dottrina palamita in un contesto più ampio che ne spiegava effettivamente la portata e che li rendeva comprensibili e concatenati tra loro.

Di che cosa si tratta, in sostanza e brevemente, per quanto riguarda la controversia palamita? Gregorio Palamas è stato per lunghi anni monaco al monte Athos, e sulla Montagna è venuto in contatto con le esperienze di preghiera vissute dagli eremiti e dai monaci atoniti, centrate essenzialmente su una pratica di preghiera che è la "preghiera di Gesù": si tratta una formula di giaculatoria straordinariamente ricca, sul piano dogmatico soggettiva, che aiuta a concentrarsi per incontrare nel "cuore" il Signore, un incontro che è un coinvolgimento di tutto quanto l'uomo, biblicamente inteso come unità di anima e corpo, non separato nelle sue componenti; e perciò l'esperienza che si fa del Signore che viene incontro è un dono puro che naturalmente non si può "conquistare" con gli esercizi ascetici. Questo incontro è una esperienza trasfigurante, che coinvolge tutto intero l'uomo: non soltanto la sua anima o la sua mente, ma anche la sua com-

⁴ Per un rapido orientamento sulla storia dell'esciasmo fino all'epoca di Gregorio Palamas v. M. PAPAROZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esciasmo* (La spiritualità cristiana. Storia e testi, 11), Roma 1981.

⁵ Sono i capitoli XXIX e XXX dell'opera (PG 150, 428 C - 437 B).

ponente corporea⁶. Ancora ai primi dell'800 S. Serafino di Sarov in Russia, durante il colloquio che ebbe con Motovilov, in pieno inverno irradiava attorno a sé una luce e un calore che erano percepibili addirittura fisicamente⁷.

Questa esperienza così forte, così piena, dell'incontro, anche se per *speculum*, in *aenigmate*, anche se momentanea, nella vita quaggiù, in *statu viatoris*, questa esperienza del Signore, si presentava con una tale intensità che gli esicasti parlavano — anche se certamente si tratta di una metafora —, di una visione vera e propria, luminosa, come quella che il Signore presentò ai tre apostoli sul Tabor, trasfigurandosi. Il tema della trasfigurazione del Signore diventa così un tema prediletto della polemica di questo momento, la quale spesso poi ristagna in canali secondari, anche se per questi temi meno essenziali sono stati scritti volumi interi (come, per esempio, sul problema se la luce che brillò sul Tabor fosse luce "creata" oppure "increata"). Si tratta di problemi che a prima vista possono sembrare distanti da un interesse autentico o forse dalla sensibilità attuale, ma che nella costellazione spirituale e mentale offerta dai quadri filosofici e teologici di cui disponevano gli esicasti e i loro avversari sei secoli fa, aveva un rilievo abbastanza significativo. Contro le prese di posizione dei razionalisti o di quegli studiosi come Barlaam Calabrese, Gregorio Akindynos, Niceforo Gregoras, che stavano riscoprendo in quegli anni la cultura classica nei sensi e nei termini di un umanesimo che prelude in qualche modo all'umanesimo moderno, e che quindi è in potenza abbastanza scettico verso i fenomeni che non rientrano nel campo delle idee "chiare e distinte", contro questo scetticismo, che si è manifestato in opere polemiche e in attacchi personali, Gregorio Palamas forse non disponeva di un apparato filosofico adeguato fino in fondo, ma ha voluto fino in fondo lottare per la *realtà* di questa esperienza, per la realtà dell'incontro che si fa con il Signore, in questa sua manifestazione all'uomo che lo cerca: il Signore è tutto nelle sue manifestazioni (*energeiai*) e quindi questa esperienza è veramente l'esperienza di Dio, non è una illusione e non è qualche cosa di puramente momentaneo.

La Chiesa di Oriente in vari concili, ma specialmente nel Concilio costantinopolitano del 1351, ha ratificato come tradizio-

⁶ Alcuni testi significativi tradotti in PAPARZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit.; ivi anche ulteriori indicazioni bibliografiche. Per la diffusione del XIX secolo anche in ambienti popolari delle pratiche di preghiera esicastiche v. i *Racconti di un pellegrino russo* (trad. di M. MARTINELLI, introd. di C. CAMPO), Milano 1978².

⁷ Cfr. I. GORAINOFF, *Serafino di Sarov. Vita, colloquio con Motovilov, insegnamenti spirituali* (trad. it.), Torino 1981, 177-181.

nale ed importante questa dottrina. Quando, la domenica "dell'Ortodossia" (la prima domenica di Quaresima nella tradizione orientale), si legge il *Synodikon*, un testo che è una serie di approvazioni e condanne, si ricapitolano tutte le dottrine eretiche che sono state rifiutate dalla Chiesa nel corso del tempo e si fa invece l'elogio di coloro che hanno difeso la retta fede: tra l'altro si fa l'elogio dei Padri del Concilio del 1351 che hanno condannato le dottrine di Barlaam, Akindynos e Gregoras, che si sono schierati contro la realtà di questa esperienza della luce taborica, che in realtà è il simbolo dell'esperienza dell'incontro autentico con Dio⁸.

Gregorio Palamas ha dato forma a questa dottrina e ne ha approfondito anche i presupposti teologici in senso stretto, "teologici" nel senso forte inteso dall'Oriente, per cui *teologico* è quanto riguarda la vita intima di Dio. Palamas approfondisce una distinzione difficile tra "essenza" di Dio e sue "manifestazioni"; anche senza entrare nei dettagli di questo problema, bisogna dire che questa occasione di controllo e di discussione ha chiarito definitivamente, nel '300 bizantino, che la vita spirituale non può essere condotta soltanto sulla base dell'intelletto, ma che veramente da essa tutto l'uomo viene coinvolto, nella sua interezza e nella sua storicità reale. È una eredità di una grande ricchezza, che ha avuto bisogno forse di secoli per essere riscoperta adeguatamente. Proprio mentre l'Occidente umanistico prendeva strade sue, almeno la tradizione monastica, quella dell'Athos e degli staretz russi, ha tenuto fede a questa impostazione della vita spirituale. Non è un caso, forse, che da qualche decennio ci si rivolga con rinnovato interesse verso l'Oriente per ricevere un suggerimento in più, finalizzato ad una vita spirituale forse più adeguata⁹.

LE LINEE FONDAMENTALI DELLA SPIRITUALITÀ CABASILIANA

Nicola Cabasilas non si è immischiato direttamente nella polemica intorno all'escicismo. Non era l'uomo della polemica, come si è visto: egli era uno spirituale nel senso migliore della parola e un uomo che vivendo a contatto con Gregorio Palamas ne ha approfondito e ne ha assimilato la dottrina, ma l'ha saputa anche

⁸ Cfr., per il testo critico del *Synodikon* e per un'ampia trattazione della sua formazione, J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. Édition et commentaire (Travaux et Mémoires, 2), Paris 1967.

⁹ Su Gregorio Palamas e le varie questioni storiche e dottrinali collegate alla "controversia" palamita resta fondamentale J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia, 3), Paris 1959.

collegare con gli altri temi della vita spirituale presentando una sintesi della vita cristiana che resta in un certo senso normativa; il legame con il palamismo, se pure reale e soggiacente, non è troppo evidente, ma è fecondante durante tutto il discorso che Babasilas viene svolgendo. Quali sono dunque i punti che in qualche modo il palamismo evidenziava alla metà del 1300?

Innanzitutto, la realtà dell'*esperienza di Dio*, anche se viene fatta in questo mondo e anche se momentanea: è la possibilità della vita mistica, in un certo senso, che viene riaffermata.

Quindi, l'*integralità* dell'antropologia; è l'uomo integrale che incontra il Signore venendo a contatto con le *energeiai* divine. Infine, un *rapporto profondo tra l'incarnazione e la storia*: se è possibile "vedere Dio", è possibile incontrarlo in Gesù, che è il Logos incarnato, e che è incarnato storicamente per tutto l'uomo. In un certo senso, con il palamismo è mutato il modo di concepire il rapporto con il mondo: è innegabile che la tradizione spirituale prevalente, tanto in Oriente quanto in Occidente, almeno per tutto il medio evo, è stata una tradizione di tipo monastico, senz'altro almeno nell'Oriente bizantino. La condizione normale della vita spirituale elevata è — dal punto di vista della mentalità dell'Oriente — essenzialmente quella del monaco.

Il "mondo" è qualche cosa che di per sé viene escluso dalla vita spirituale orientale. Il monaco è un "separato" per definizione: ancora fino a tutto l'800 russo alcuni dei libri che più diffusamente, più profondamente circolavano nell'ambiente della pietà ortodossa *laica*, sono opere scritte non per laici, come le *Omelie* di S. Isacco il Siro, la *Scala del Paradiso* di Giovanni Climaco; si tratta di libri scritti da monaci e per i monaci. Nessuno aveva pensato ad elaborare una teologia, e tanto meno una spiritualità, del laicato, che d'altra parte anche in Occidente non è poi così antica. Ciò che a noi oggi può sembrare ovvio, ancora qualche decennio fa non lo era: che prima delle "vocazioni" singole sussiste nella Chiesa la vocazione di tutti alla santità, e che la vocazione del popolo di Dio come tale precede la divisione in diversi stati di vita è definitiva conquista solo dell'ecclesiologia più recente.

Ora, il rapporto con il mondo, grazie proprio a questo sguardo diverso che il palamismo è capace di portare sulle realtà create e sul rapporto anima-corpo, incarnazione-storia, almeno tendenzialmente può cambiare. E infatti Nicola Cabasilas è il primo, e, fino alle epoche recenti, l'unico teologo orientale, il quale insiste particolarmente sulla universale vocazione di tutti alla santità:

E' vero che a molti uomini virtuosi è toccato il governo di città e comunità e perciò devono occuparsi di affari; ma essi non si immergono nelle cure e il loro pensiero non è tratto fuori dalla calma consueta (VII, 3: *La Vita in Cristo*, cit., 366).

Quali sono le conseguenze di questo rapporto rinnovato con il mondo che il palamismo presenta? Da una parte, una declinazione della vita spirituale, nel senso che la vita "spirituale" non è più riservata a certi "specialisti", ma è una chiamata per ogni battezzato, da vivere innanzitutto nello Spirito, appunto, prima ancora che in un stato di vita definito. Il palamismo, così, non faceva altro che esplicitare fino alle sue ultime conseguenze quello che aveva detto un altro grande mistico orientale, Simeone il Nuovo Teologo († 1022, il quale ha insistito come nessun altro, forse, sulla importanza della mistica battesimale e sulla chiamata alla santità che è inerente al battesimo stesso per ogni cristiano, quale che sia la sua condizione di vita¹⁰. D'altra parte, un'altra cosa che cambia è il rapporto con la cultura profana. Proprio perché gli anti-palamiti erano generalmente rappresentanti dell'umanesimo, e Palamas invece era contrario alla cultura di tipo profano, questo argomento è stato importante nella discussione intorno al palamismo, e desta una piacevole meraviglia vedere Nicola Cabasilas difendere in uno scritto giovanile¹¹ la bontà ed il pregio della cultura classica; naturalmente non perché nella cultura profana greca, antica, si trovi *tutta* la verità, come sostenevano piuttosto gli umanisti, ma perché *questa* verità degli antichi ha dato delle cose ricche, profonde, importanti, e non può essere lasciata da parte soltanto in nome della *docta ignorantia*, perché la *ignorantia* è *docta* quando è anche informata, non soltanto quando è... ignorante. E perciò bisogna saper vedere che cosa lo Spirito di Dio ha saputo suscitare. D'altronde, questa presenza "seminale" del Logos divino anche nel mondo della cultura pagana era già stata idea, nel II secolo, del martire Giustino. Nel suo scritto giovanile Cabasilas sa valutare adeguatamente le ricchezze ed i limiti della cultura antica. Ancora una volta, è l'uomo della conciliazione, l'uomo non del "giusto mezzo", ma quello che riflette meglio, forse al di fuori dell'ardore polemico, e sa vedere la verità di tutti. La cultura classica è una ricchezza, perché anche il cristiano può servirsene per vivere più adeguatamente, con più comprensione, la realtà della sua vita; ma è anche altrettanto vero che non è leggendo Platone ed Aristotele che ci si fa santi.

In questo senso, Cabasilas è anche un cristiano che tratteggia la possibilità di un umanesimo veramente "integrale"; non chiu-

¹⁰ Su Simeone cfr. M. PARAROZZI, *L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo*, «Renovatio» 12 (1977) 296-323.

¹¹ *Contro coloro che dicono inutile la filosofia*, inedito, contenuto in mss. delle Meteore (Barlaam 202), di Parigi (Paris. gr. 1213; Coisl. 315), di Vienna (Vindob. theol. gr. 262).

so alla cultura, ma centrato essenzialmente sulla vita profonda dello spirito, egli rende ragione a tutte le ricchezze che il Creatore ha saputo disseminare sia nella intelligenza dell'uomo, sia nella sua rivelazione. Di tutto ciò la dottrina spirituale di Cabasilas offre una sintesi che permette un inquadramento unitario dell'esperienza della luce del Tabor, della preghiera di Gesù, dell'antropologia integrale di cui abbiamo parlato. Tutti questi sono temi palamitici che Cabasilas riprende, senza polemizzare con chi dissentiva dal palamismo, e soprattutto ne rintraccia il retroterra biblico, teologico e liturgico più robusto, grazie al quale i punti di dottrina intorno ai quali si discuteva cessano di essere casi eccezionali, e vengono invece armoniosamente inseriti in un contesto che è quello della nascita, sviluppo, maturazione della vita spirituale dei cristiani.

L'ESPERIENZA DELLO SPIRITO NELLA PREGHIERA E NEI SACRAMENTI

Cabasilas sa bene che la "preghiera di Gesù" ed il "ricordo di Dio" sono temi classici della spiritualità, patristica e poi medioevale, in Oriente; la "preghiera" e il "ricordo" sono possibili veramente a tutti, e lo dice in pagine luminose:

Ora c'è un debito comune a tutti quelli che prendono il nome di Cristo e, come è comune il nome, questo deve essere pagato egualmente da tutti. Non è possibile scusare coloro che non adempiono tale dovere, qualunque pretesto avanzino: sia l'età o la professione, o la sorte, o una qualsiasi condizione di vita, né il trovarsi alle estremità della terra, né la solitudine, né le città, né i tumulti e nessun'altra di tutte quelle scuse in cui si rifugiano di solito gli accusati. Niente può opporsi a questo precetto, a tutti è possibile non contrastare la volontà di Cristo e disporre la propria vita conforme al suo beneplacito, rispettando assolutamente le sue leggi. Ciò non si può dire al di sopra delle forze dell'uomo, altrimenti non sarebbe proposta una pena per i trasgressori; non c'è nessun cristiano che non abbia coscienza di essere obbligato a metterlo in pratica interamente. Certo, accedendo al Signore per la prima volta, tutti egualmente promettono di seguirlo sempre, e solo dopo essersi legati con questo patto partecipano ai sacri misteri. Perciò i comandi del Signore sono davvero debito comune di tutti i fedeli e chi vuole può adempierli: sono assolutamente necessari e senza di essi non è possibile unirsi al Cristo, essendone separati per quella parte di noi che è la più grande e la migliore, cioè per la volontà e le sue libere scelte (VI, 1: *La Vita in Cristo*, cit., 281-282).

L'uomo si è allontanato da Dio con il peccato, è fuggito via, ma Dio lo è andato a cercare, lo ha redento, e adesso, in questa condizione di vita rinnovata, l'atteggiamento da parte dell'uomo deve essere quello del costante "ricordo", del ricordo incessante. Ritorna per tutti questi maestri della vita spirituale la parola di Gesù che « bisogna pregare sempre » (Lc 18,1), e la parola dell'apostolo Paolo che è ancora in questa direzione (1 Ts 5,17), e si tende a darne una interpretazione non minimalista e tanto meno annacquata. Quando è scritto « pregate senza interruzione » non significa pregare di tanto in tanto, durante il corso della giornata; ma significa pregare *sempre*. Allora: come è possibile pregare sempre? Come si fa ad arrivare ad uno stato di contemplazione continua? Sarà il problema del *Pellegrino russo*, sarà il problema di tanti spirituali. La formula della "preghiera di Gesù" è una delle formule possibili¹².

Naturalmente, perché l'uomo possa rientrare in se stesso in questa dimensione profonda del "cuore" biblicamente inteso, che significa l'essenza della personalità¹³, la preghiera di Gesù, il ricordo ininterrotto di Dio, sono qualche cosa di necessario per tutti, non soltanto per gli "specialisti", perché ogni cristiano è chiamato alla vocazione, alla santità. Ed è un tema anche questo che Cabasilas e il palamismo riprendono, come si diceva, da Simeone il Nuovo Teologo. L'esperienza mistica, che si realizza grazie all'intervento di Dio in questa azione preparatoria che l'uomo compie, ha caratteri di assoluta concretezza. Ancora in alcuni passaggi significativi della *Vita in Cristo* torna la parola *aisthêsis*, che è termine caratteristico con cui i mistici greci indicano la "sensazione spirituale" dell'"intelletto", che conserva tutta la corposità, la concretezza, la realtà — metaforicamente intesa — di una "sensazione". Dio è "percepibile". Come ci sono dei sensi fisici, così ci sono dei sensi spirituali — è dottrina patristica da Origene in poi —, che permettono di gustare, di vedere, quanto è buono il Signore, in conformità all'invito della Scrittura (Sal 33,9 LXX).

¹² Cfr. G. PODSKALSKY, *Gott ist Licht. Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik*, « Geist und Leben » 39 (1966) 201-214; *Id.*, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, « Ostkirchliche Studien » 1 (1967) 15-32.

¹³ Qualche volta da parte esicasta il discorso è un po' ambiguo: ci si sofferma sul cuore-organo in modo troppo pesante, almeno in apparenza, sottolineando le tecniche del raccoglimento. Così avviene, per esempio, in Niceforo (fine XIII sc.), autore dell'operetta *Sulla vigilanza e la custodia del cuore* (v. la trad. it. del passo più significativo in P. PAROZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, cit., 41-42). Ma in Palamas, e dopo di lui in Cabasilas, tale "fiscicismo" viene lasciato completamente cadere.

È chiaro che si tratta di un gusto, di una visione ben diversi da quelli degli organi sensibili. Ma la visione è non meno concreta, anzi, in un certo senso è anche più concreta. A questo proposito ancora un'altra tradizione riemerge e quasi si sintetizza in Nicola Cabasilas, la tradizione della mistica dello pseudo-Macario, nella quale si insiste tanto profondamente, nel IV e V secolo, sulla realtà vera, effettiva, della esperienza di Dio che il mistico può compiere, contrapponendosi così ad esperienze di tipo più spiritualizzante¹⁴.

Nonostante tutta questa concretezza "quasi sensibile" dell'esperienza di Dio, questa esperienza non cessa di essere non definitiva su questa terra. E su questo Cabasilas insiste molto. Rispetto alla possibilità di un palamismo "facile", cui si poteva obiettare di mettere troppo agevolmente la contemplazione a portata di chiunque al modico prezzo di una giaculatoria, Cabasilas insiste sul fatto che l'esperienza mistica può essere soltanto momentanea, rara, transeunte, perché solo nella patria, nella gloria, questa esperienza sarà totale. Essa quindi è carismatica: è anticipo, è data per la crescita non solo individuale, ma di tutti, e certo non è una condizione definitiva:

La vita beata consiste nella perfezione della volontà, almeno, dico, per il tempo presente. L'uomo consta di due facoltà: la mente e la volontà; se dunque vogliamo essere pienamente felici, dobbiamo aderire a Dio ed unirci a lui con l'una e con l'altra: contemplarlo con mente pura ed amarlo con volontà perfetta. Tuttavia nessuno può essere felice con l'una e con l'altra facoltà, finché vive in un corpo corruttibile: solo nella vita incorruttibile potranno esservi uomini simili. Nella vita presente i beati potranno essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto all'operazione della mente: potrai trovare in loro 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 (VII, 6: *La Vita in Cristo*, cit., 396-397).

D'altra parte, è possibile, si domanda Cabasilas, questa esperienza? Egli risponde affermativamente, ma può farlo perché individua con estrema chiarezza il punto effettivo della economia cristiana in cui questa esperienza diventa realmente possibile, e lo individua senza alcuna esitazione precisamente nei sacramenti,

¹⁴ Sullo ps.-Macario cfr. M. PAPAROZZI, *La "Grande Lettera" di Macario/Simeone*, « Rivista di Vita Spirituale » 35 (1981) 200-221.

seguido anche in questo il suo maestro Gregorio Palamas, il quale ha trattato meno — quantitativamente — di questo aspetto, ma in parecchie omelie insiste su di esso in modo qualitativamente notevole. La reale, concreta esperienza di Dio in Cristo è vissuta dal cristiano precisamente nei sacramenti, perché il sacramento possiede proprio una struttura che è contemporaneamente fisica e spirituale, corrispondendo così perfettamente alla struttura antropologica dell'uomo, il quale non è puro spirito, ma è spirito concretamente, storicamente incarnato. Ed è proprio attraverso i sacramenti che il Signore partecipa all'uomo la Sua vita. Proprio questa individuazione del sacramento come punto di comunicazione reale, effettivo, tra l'uomo e Dio è, si può dire, la chiave di volta del pensiero di Nicola Cabasilas. Ciò spiega anche perché la seconda delle sue grandi opere è precisamente una *Spiegazione della divina liturgia*. Altri commenti alla liturgia esistono nella tradizione bizantina prima di Cabasilas: alcuni capitoli importanti di Dionigi l'Areopagita, la *Mistagogia* di Massimo il Confessore, quella così detta di Germano di Costantinopoli, però bisogna dire che non ce n'è uno bello e completo come quella di Nicola Cabasilas, che è senz'altro l'opera più ricca¹⁵. L'importanza attribuita alla liturgia si spiega facilmente in una tradizione in cui la liturgia è tanto centrale. Ancora oggi, e inalteratamente, è la cosa che più colpisce chi si avvicina dall'esterno alla tradizione orientale.

La centralità del sacramento come chiave di volta della vita cristiana è veramente il contributo forse più ricco che Cabasilas abbia dato ad una teologia della vita spirituale. Nell'opera principale, *La vita in Cristo*, i primi cinque libri sostanzialmente ruotano intorno ai sacramenti, più precisamente ai sacramenti della iniziazione: battesimo, confermazione, eucarestia. Ma ciò nonostante essi non costituiscono un trattato di sacramentaria; se ci si aspettasse di trovare in questi libri una esauriente trattazione dei sacramenti in sé e per sé si resterebbe delusi: non è questo lo spirito con cui quella parte dell'opera è stata scritta. Essa, invece, rappresenta una introduzione alla trattazione successiva, quella del libro VI (i libri in tutto sono sette), in cui si parla precisamente dell'appropriazione, da parte del cristiano, della ricchezza che la grazia di Dio gli dà nei sacramenti. Quindi il punto essenziale cui la trattazione è finalizzata, il nucleo essenziale del-

¹⁵ L'edizione migliore è oggi: Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, a cura di S. SALAVILLE, R. BORNERT, J. GOILLARD, P. PÉRICHON (Sources Chrétiennes, 4 bis), Paris 1967. Sui commenti alla Liturgia v. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siècle*, Paris 1966.

L'opera è precisamente la vita interiore, la vita spirituale del cristiano, rigenerato dal battesimo, fortificato dall'unzione (dal *myron*), nutrito dall'eucarestia (e questo è l'ordine corretto, naturalmente, quello tradizionale, antico, dell'iniziazione), vita che finalmente fiorisce in tutta la possibilità di grazia di un'anima ricettiva, di un'anima che veramente a questo punto diventa contemplativa perché la contemplazione è proprio contemplazione del Signore che viene nella grazia dei sacramenti, e questi sono i sacramenti *per tutti*, prima di ogni tecnicismo spirituale o di ogni specializzazione monastica o non.

Ora, questo significa che se la mistica rimanda ai sacramenti, che ne costituiscono il quadro normativo portante, i sacramenti a loro volta rimandano alla *oikonomia*, cioè all'opera della dispensazione della grazia da parte di Dio creatore, redentore, santificatore nei confronti dell'uomo. E a sua volta la *oikonomia* rimanda alla *theologia*, cioè alla contemplazione della vita interna della Trinità nella misura in cui essa è accessibile *ad extra*, attraverso la rivelazione che essa stessa ne ha fatto, all'uomo che viene così reso « partecipe della natura divina » (2 Pt 1,4). E tale rivelazione è fatta di parole e di azioni, come sappiamo (DV 2). Ora se la *oikonomia* della redenzione sottolinea l'iniziativa assoluta di Dio — è Dio che ci crea, è Dio che ci viene a cercare, non è l'uomo che si propone la propria salvezza — e se la preparazione da parte dell'uomo è possibile, essa è possibile soltanto perché c'è una grazia che lo previene, che lo chiama, e su questo Cabasilas non ha la minima esitazione; la sua è una teoria della grazia assolutamente corretta fino in fondo. È anche vero che questa *oikonomia* ha uno scopo preciso, quello di restaurare nell'uomo quella immagine di Dio secondo la cui somiglianza l'uomo è stato creato. È questo un tema antichissimo nella letteratura patristica, che nel pensiero di Cabasilas si fonde in stretta unità con vari altri temi tradizionali della spiritualità orientale. In un passo centrale dell'opera Cabasilas insiste sul rapporto tra il primo Adamo e il secondo Adamo: il secondo Adamo, che è Cristo, rispetto al "tipo" che è il primo Adamo, ne restaura la pienezza dell'immagine e della somiglianza, della *eikôn* e della *homoiôsis*. Cabasilas arriva a dire — giustamente — che in realtà non è tanto il secondo Adamo che "rinnova" il primo, quanto è il primo che è stato fatto ad immagine e somiglianza del secondo, perché la realtà in cui l'uomo è stato creato da Dio è già il Cristo, ed è il Cristo incarnato.

In principio Dio ha creato la natura dell'uomo in vista dell'uomo nuovo: mente e desiderio sono stati foggianti 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'ar-

chetipo: infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio (...). Il vecchio Adamo può essere considerato l'archetipo da noi che lo riconosciamo come il primo riguardo alla natura, ma per colui che ha davanti agli occhi tutte le cose prima che siano, il primo non è che una copia del secondo Adamo (...). Il vero fine dell'uomo è la vita integrale, quando il corpo sarà puro da corruzione e l'anima libera da ogni peccato: guardando a quell'ultimo fine Dio ha plasmato l'uomo. Infatti l'opera è in sé compiuta quando il Creatore ha finito di lavorarla in tutto quel che credeva di dover fare, come la bellezza di una statua è data dall'ultima mano dell'artista. Il primo Adamo fu molto lontano dall'essere perfetto, ma il secondo fu perfetto in tutto e partecipò agli uomini la sua perfezione, e conformò a sé tutto il genere umano. Allora, come non credere che le realtà seconde sono il modello delle prime e che il nuovo Adamo è l'archetipo, mentre l'antico è tratto da lui? (VI, 10: *La Vita in Cristo*, cit., 333-336).

Tante polemiche occidentali più o meno coeve a Cabasilas, come quella circa il problema se il Cristo si sarebbe incarnato anche in mancanza del peccato originale, qui sono superate d'un balzo. Il Cristo reale, il Cristo storico, è il modello archetipo pensato dal Padre prima di tutta l'eternità e rispetto a questo archetipo è stato creato l'uomo storico, il primo Adamo, per cui veramente il compiacimento del Verbo di Dio era di stare in mezzo ai figli degli uomini (cfr. Prv 8,31), prima ancora che questi figli degli uomini esistessero, tanto è vero che i figli degli uomini sono stati fatti appunto a sua immagine e somiglianza. In questo senso, perciò, Cabasilas offre un contributo particolarmente ricco anche alla cristologia vista in relazione alla economia storica. Perciò si spiega la presentazione cabasiliana della salvezza operata da Cristo, sulla cui *kenôsis*, sul cui svuotamento Nicola insiste, perché questa *kenôsis* è il frutto dell'amore folle (*erôs manikos*) che Cristo ha per l'uomo, come il Nostro dice riprendendo alcuni temi che già si trovano in Simeone il Nuovo Teologo:

Veramente per i servi è stato crocefisso ed ha avuto il costato trafitto, e considera un ornamento regale anche quelle ferite, con il raggio ineffabile della sua gloria. Che cosa può eguagliare questo amore? Che cosa l'uomo ha mai amato tanto? Quale madre è così tenera? Quale padre così amante dei figli? Chi mai ha concepito un amore così folle per qualche uomo buono, da sopportare non solo di essere colpito da colui che ama, perché ama, e non solo serbare ancora l'amore per l'ingrato, ma persino fare gran conto delle ferite ricevute? Proprio questo si è verificato nel caso di colui che non solo ci ama, ma ci tiene anche in grandissimo onore, se que-

sto è il colmo dell'onore: non arrossire delle infermità della nostra natura, ma assidersi sul trono regale con quelle piaghe ereditate dall'umana debolezza (VI, 2: *La Vita in Cristo*, cit., 288).

Se l'uomo è redento e santificato dai sacramenti in questo modo, veramente allora diventa concorporeo (*sysôsmos*) a Cristo e Cristo e l'uomo formano una realtà indisciungibile; e anche qui Cabasilas riprende certi temi che erano stati insistentemente riproposti da Simeone il Nuovo Teologo con formulazioni a volte arditissime, che possono lasciare sconcertato chi la legge per la prima volta¹⁶. E così che si attua appunto quel processo di *theôsis*, di divinizzazione dell'uomo, che è il fine ultimo di tutta l'economia dei sacramenti e di tutta l'incarnazione. Cristo si fa uomo non soltanto per riparare al peccato, ma soprattutto perché l'uomo diventi come Dio: e anche questo è un tema patristico che Cabasilas orchestra in tutta la sua ricchezza. Dalla tradizione manoscritta della *Vita in Cristo* abbiamo la prova che Cabasilas è arrivato lentamente a questa chiarezza di idee. Ci sono state ben tre redazioni dell'opera e se si osservano le differenze che intercorrono tra l'una e l'altra, ci si accorge che proprio con la redazione definitiva Cabasilas è arrivato a chiarire a se stesso la economia generale del proprio pensiero.

Il I libro è un libro di introduzione, il II parla del battesimo, il III della cresima, il IV dell'eucarestia; il V libro attuale, cioè della redazione finale, tratta della consacrazione dell'altare, e l'altare è il simbolo vivente di Cristo in tutte le chiese; il VI libro parla dell'appropriazione da parte dell'uomo della grazia dei sacramenti; il VII parla infine della piena fioritura di questa grazia. In alcuni manoscritti sono presenti soltanto i primi quattro libri ed il libro VI: si tratta della prima redazione, la più scarna. Un manoscritto conserva autonomo il V libro, quello sulla consacrazione dell'altare, che era perciò in origine un opuscolo indipendente. Cabasilas ad un certo punto ha ritenuto opportuno situarlo dopo il IV libro della redazione primitiva, evidenziando così ancora meglio come battesimo, cresima, eucarestia sono finalizzati alla incorporazione in Cristo che è simbolicamente raffigurato dall'altare. Soltanto altri manoscritti, meno numerosi, conservano anche il libro VII, che evidentemente è stato aggiunto per ultimo, e che è anche stilisticamente un po'

¹⁶ Per esempio, in particolare, l'*Inno* XV, vv. 141-204: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, I, a cura di J. KODER e J. PARAMELLE (Sources Chrétiennes, 156), Paris 1969, 288-294.

diverso dal resto perché vi si insiste parecchio su analisi psicologiche; il tono è quello di tutto il resto dell'opera ma è più analitico, più dispersivo apparentemente: ma d'altra parte la ricchezza della vita interiore è complessa¹⁷. Questa composizione progressiva dell'opera sta a significare una riflessione maturata con il tempo, maturata all'interno di una coscienza meditativa, da parte di questo laico d'eccezione¹⁸.

Il VI libro, che in realtà è il fulcro dell'opera — rispetto al quale i primi libri sono di preparazione, anche se sono trattazioni così ricche dei sacramenti —, è quello che ci mostra appunto l'apparizione, da parte del cristiano, di questa vita che gli viene data, fatta crescere e fatta fiorire dai sacramenti.

Naturalmente, il sacramento per eccellenza è l'eucarestia, e tutti gli altri sono in funzione di essa. Anche su questo Cabasilas non ha ombra di dubbio; egli insiste a lungo su questo sacramento (VI, 12). È appunto l'eucarestia che rende l'uomo capace di "ricordo di Dio" ininterrotto, perché grazie ad essa questa comunione di vita diventa effettivamente reale, e tale permane, cosicché il ricordo di Dio (VI, 1-4) non è frutto di uno sforzo ascetico o di una concentrazione psicologica, ma è — si direbbe — una trasformazione ontologica di tutto quanto l'uomo che comunica ai santi misteri. Proprio perché questo ricordo di Dio può diventare così costante, è possibile un costante stato di preghiera, sicché la preghiera di Gesù¹⁹ diventa non soltanto una pratica, ma viene inquadrata in tutto l'insieme della vita cristiana. Allora si capisce come mai una parte cospicua del VI libro (capp. 5-9) parli a lungo delle Beatitudini: il cristiano, rigenerato dai sacramenti, nutrito del corpo di Cristo, vive questa vita di Dio in sé e la vive con un ricordo incessante; questo cristiano è colui che potrà vivere le beatitudini. Ancora una volta è una logica contemplativa: le beatitudini non sono il frutto di uno sforzo, non sono, come qualche volta ancora viene detto, il "decalogo" nuovo, perché non sono un comando: sono la costatazione di una vita trasformata, che non ci si può dare se non la si riceve e, in questo

¹⁷ I mss. delle varie redazioni sono elencati in *La Vita in Cristo*, cit., 10.15.

¹⁸ Quando, nel 1353 e all'età di appena trentun anni, Cabasilas fu incluso nella terna dei candidati al patriarcato, egli era laico, e tale, come si è visto, presumibilmente rimase fino alla fine della vita: cfr. Giovanni Cantacuzeno, *Hist.* IV, 37 (PG 154, 285 C).

¹⁹ Cabasilas non usa mai questo termine, ma è evidente che conosce bene tutti i discorsi *pro* e *contra* le tecniche di preghiera dell'ambiente esicastico. Densissima la trattazione del cap. 11 del VI libro (*La Vita in Cristo*, cit., 337-340).

senso, non è frutto di uno sforzo ascetico; quanto meno, non è solamente frutto di sforzo ascetico, anche se lo sforzo ascetico può essere richiesto e di fatto viene richiesto. Questa vita nello Spirito è la fioritura della iniziativa di Dio: dal punto di vista reale delle cose, della grazia che viene comunicata, la vita spirituale è "facile". Ci possono essere difficoltà e momenti di grande tensione e di grande sforzo, ma il primato è sempre di Dio che prende l'iniziativa ed è più vicino a noi di noi stessi: *oikeiotos*, come Cabasilas dice (VII, 5), quasi con le stesse parole di Agostino, che non conosceva (*intimior intimo meo*). Il frutto di tutto questo è un cristiano veramente maturo. Ma questo cristiano veramente maturo è il cristiano tout-court, non è il monaco, o il sacerdote, o il laico o il religioso: la vocazione è uguale per tutti. Come Cabasilas ha detto (VII, 3), anche in mezzo agli affari, anche in mezzo ai problemi della vita pubblica e politica (egli veniva da una famiglia di alti magistrati e di personaggi importanti), anche in mezzo ad una vita piena di cose da fare, il cristiano può vivere realmente questa dimensione contemplativa; e questa è una prospettiva straordinariamente moderna, e comunque non è quella più usuale nella tradizione medievale. Proprio perché, in questa ottica, i sacramenti sono il punto di raccordo tra presenza divina, economia della incarnazione, appropriazione spirituale e vita mistica, proprio per questo, probabilmente, dopo *La Vita in Cristo* Cabasilas ha scritto anche quella *Spiegazione della Divina Liturgia* che in qualche modo costituisce l'altra tavola del dittico formato dalle sue due opere principali.

MAURIZIO PAPAROZZI