Libro I

LA VITA IN CRISTO SI FORMA PER MEZZO DEI DIVINI MISTERI DEL BATTESIMO, DEL *MIRON* E DELLA SANTA COMUNIONE

I.

L'UOMO NUOVO DEVE ESSERE FORMATO IN QUESTO MONDO PER NASCERE NELL'ETERNITÀ

[493*b*] La vita in Cristo[1] prende inizio e si sviluppa nell'esistenza presente, ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno[2]: l'esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell'anima dell'uomo; ma nemmeno lo può quella futura, se non incomincia qui.

1 *in Cristo*: ἐν Χριστῷ; questa espressione ricorre frequentissima nelle lettere di Paolo, ove talvolta ha il semplice significato di « cristiano », o indica « una qualsiasi relazione del fedele al Cristo personale: di fede, insegnamento, predicazione, speranza, etc. » (Cerfaux, *La théologie de l'Eglise...*, 181-183). Ma, come risulta da tutto lo sviluppo dell'opera, qui il Cabasilas la intende nel suo senso più forte — pure presente in Paolo (cfr. *I Cor.* 1, 30; *II Cor.* 5, 17; *Gal.* 3, 28; *Rom.* 8, 1: Cerfaux, *ib.* 189) — di vita « inserita, innestata nel Cristo », « partecipante alla vita del Cristo »; si veda ad esempio 521*a*: « la vita in Cristo consiste nell'essere uniti al Cristo (ἔστι... ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ αὐτὸ τὸ συναφθῆναι Χριστῷ) ». Giustamente quindi osserva il traduttore latino Jacobus Pontanus: « volevamo tradurre il titolo con *De vita christiana*; ma, dal momento che (il Cabasilas) non intende tanto dare dei precetti di vita cristiana, quanto piuttosto mostrare come tale vita sia nascosta con Cristo in Dio (cfr. *Col.* 3, 3), ... era più giusto seguire alla lettera il greco e porre come titolo, semplicemente, *De vita in Christo* » (*Prefazione*, riportata in PG 150, 491*s*; sulla questione si veda anche Salaville, *Le christocentrisme...*, 132, che sottolinea l'esattezza della traduzione del Pontanus, e della giustificazione da lui portata).

2 *quel giorno*: ἐκείνην... ἡμέραν; formula biblica fra le più comuni, a indicare — soprattutto nei profeti — il « giorno di Dio »: cioè l'inaugurazione del suo regno, e l'era escatologica (*Ioel* 3, 18; *So.* 1, 9; *Is.* 2, 17...; cfr. *Mt.* 26, 29; *Lc.* 10, 12 etc.). v. anche 496*a*.

Durante la vita terrestre fa ombra l'elemento carnale [3], da cui derivano nebbia e corruzione impotente a ereditare l'incorruttibilità [4]; perciò Paolo riteneva meglio per lui partirsene [5] per essere con Cristo. Lo dice: *Partirmene ed essere con Cristo, certo sarebbe molto meglio* [6].

Eppure, la vita futura non porterà affatto pienezza di felicità [7] a quelli che avrà accolti senza le potenze e i sensi ad essa necessari: [496*a*] morti ed infelici abiteranno quel mondo beato e immortale. E la ragione è che allora, benché sorga la luce e il sole [8] offra il suo raggio puro [9], non è più il tempo di plasmare l'occhio. Il profumo dello Spirito [10] si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha l'olfatto [11].

3 È indubbiamente diverso il significato dato alla carne (σάρξ; qui τὸ σαρκίον) nella Scrittura — e in particolare in *I Cor.* 15 cui Cabasilas allude — e in questo contesto. La « carne » biblicamente non è tanto il corpo, quanto la natura umana corrotta dal peccato; non meno del corpo, quindi le facoltà incorporee dell'uomo: l'intelligenza e la volontà decadute.

4 cfr. *I Cor.* 15, 50.

5 *partirsene*: ἀναλῦσαι; Cabasilas intende certo così, e non « dissolversi ». Questa interpretazione — conforme del resto al senso dell'espressione di Paolo a cui allude — risulta evidente in 609*a*.

6 *Phil.* 1, 23.

7 *felicità*: εὐδαιμονίαν; v. *indice dei termini*.

8 *luce... sole*: φῶς... ἥλιος; è una chiara allusione al Cristo, « luce vera » (*Io.* 1, 9; *I Io.* 2, 8), e « sole di giustizia » (v. 504*c*, e nota ivi; su Gesù come « sole », v. anche 496*c*). cfr. *II Pt.* 1, 19: « finché non spunti il giorno (ἡμέρα), e l'astro del mattino non sorga nei vostri cuori ».

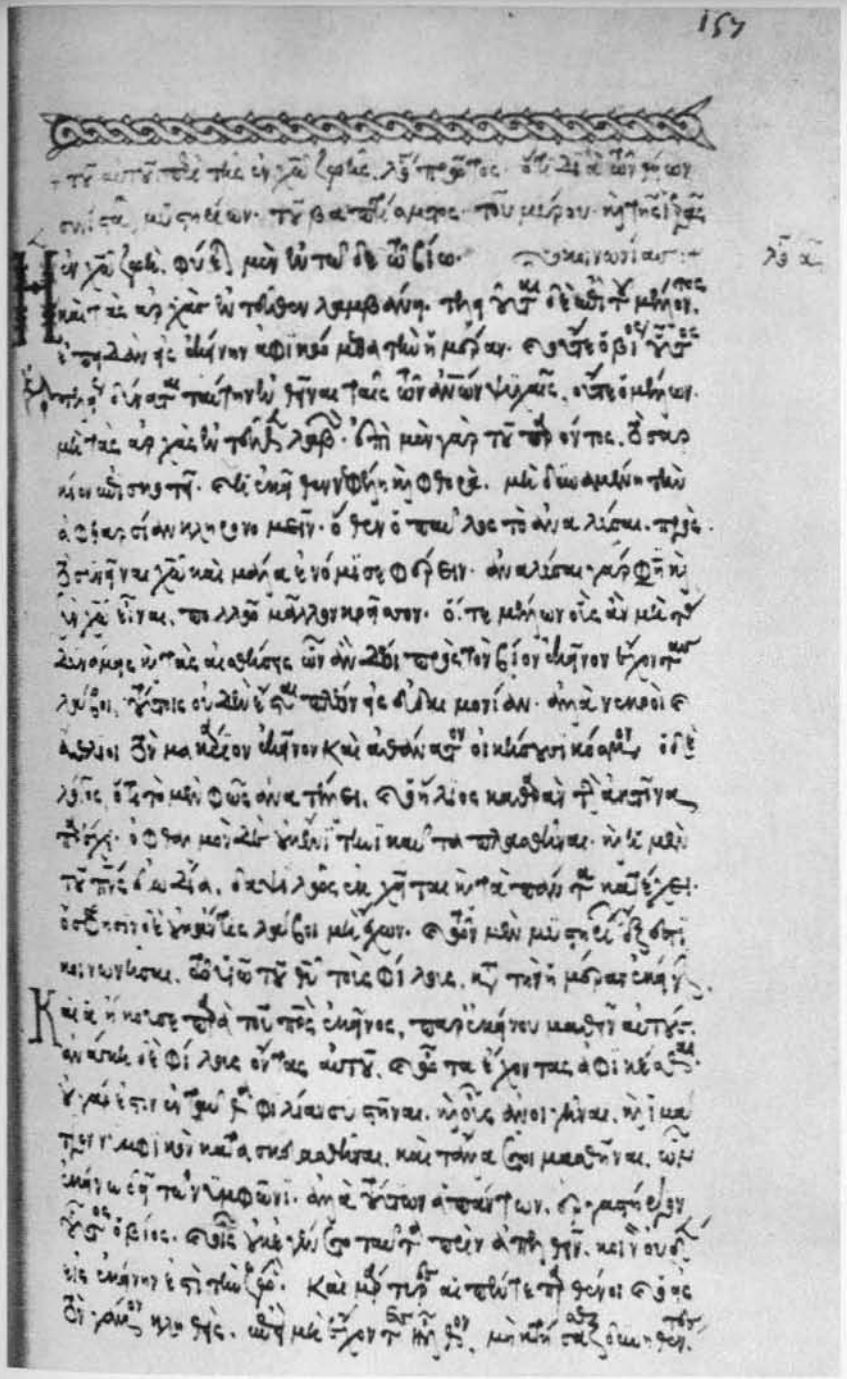
9 *puro*: καθαράν; solo nella vita beata vedremo la luce pura. cfr. Ignazio di Antiochia, *Ad Romanos* VI 2: « non seducete con la materia colui che vuole essere di Dio; lasciate che io colga la luce pura (καθαρὸν φῶς): quando sarò giunto là, sarò un uomo ».

Su questo tema, v. *Introduzione*, 40s.

10 v. anche 496*c* l'accostamento delle immagini della luce e del profumo.

11 *occhio... olfatto*: la dottrina dei sensi spirituali, che consentono di percepire Dio, è « di natura specificamente biblica e cristiana » (Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, 225). Fra gli innumerevoli riferimenti possibili, si vedano, particolarmente significativi, Origene, *In Io.* XX 33, PG 14, 676*ab*: « come nel corpo vi sono diversi sensi (αἰσθήσεις), il gusto e la vista, così... anche nell'anima c'è sia la facoltà di vedere e di contemplare, sia quella di gustare e di percepire la qualità dei cibi intelligibili (...). Il Signore si gusta e si vede »; Massimo Confessore, *Ambigua*, PG 91, 1248*b*: « I sensi (αἰσθήσεις) ci mostrano in immagine quali sono le facoltà dell'anima ».

Qui tuttavia Cabasilas non intende parlare di facoltà incorporee (anche il



La prima pagina della *Vita in Christo* in un importante codice cabasiliano del sec. XV

(Parigi, Bibl. Nazionale, ms. *Parisinus* 1213, f. 157 r.).

In quel giorno possono gli amici di Dio comunicare nei misteri [12] col Figlio di Dio e apprendere da lui quello che ha udito dal Padre [13]; ma è necessario che vi giungano già amici, e con le orecchie già fatte. Non è quello il tempo di fare amicizia, di aprire le orecchie, di prepararsi la veste nuziale e tutto quel che è richiesto per quelle nozze. È l'esistenza presente l'officina di questa preparazione: e coloro in cui essa non si compie [496*b*] prima che muoiano, non possono in alcun modo partecipare alla vita divina. Ne fanno fede le cinque vergini [14] e l'invitato alle nozze [15]: giunti senza avere l'olio e la veste, non poterono più farne acquisto.

In conclusione: questo mondo porta in gestazione [16] l'uomo interiore [17], nuovo, creato secondo Dio [18], finché egli — qui

corpo, infatti, parteciperà alla vita beata), ma dell'organismo totalmente nuovo creato in noi dai misteri.

12 *comunicare nei misteri*: τῶν... μυστηρίων... κοινωνῆσαι; significa « conoscere i misteri insieme col Cristo », o « comunicare col Cristo attraverso i misteri » (=i sacramenti)? Se il contesto più immediato farebbe propendere per la prima interpretazione (v. « apprendere da lui... »), a rigore anche l'altra è possibile: secondo Cabasilas, infatti, anche nella vita beata — benché in modo diverso che in quella terrena — si comunica col Cristo nell'eucaristia (su questa dottrina, cfr. particolarmente *Liturgia* 43, 460*d*-464*a*). D'altronde, l'espressione « comunicare ai misteri » è regolarmente usata dal Cabasilas in senso liturgico-sacramentale: cfr. *Liturgia* 36, 448*d*-449*b*.

13 cfr. *Io.* 15, 15: *vi ho chiamato amici, perché tutto quello che ho udito dal Padre mio, ve l'ho fatto conoscere*. Ma questo testo, riferito nel Quarto Vangelo alla missione terrena di Gesù, Cabasilas lo applica anche al Cristo glorificato, che continua ad « ascoltare » il Padre, e a comunicare la vita che riceve eternamente da lui.

14 cfr. *Mt.* 25, 1-13.

15 cfr. *Mt.* 25, 11 s.

16 *porta in gestazione*: ὠδίνει; cfr. *Rom.* 8, 22: *Tutta la creazione geme e soffre i dolori del parto* (συνωδίνει).

17 *uomo interiore*: ἐντὸς ἄνθρωπον; espressione che equivale a quella neotestamentaria di ἔσω ἄνθρωπος (cfr. *Rom.* 7, 22; *Eph.* 3, 16), e designa la realtà nuova dell'essere « in Cristo »: « benché l'uomo esteriore in noi vada in rovina, l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno » (*II Cor.* 4, 16).

18 cfr. *Eph.* 4, 24; *Col.* 3, 9 s. È notevole in questo testo la fusione delle due categorie paoline di « uomo interiore » e « uomo nuovo ». Cabasilas pensa biblicamente, e integra nel suo discorso il linguaggio e le immagini scritturistiche, talvolta senza sapere o volere discernere la fonte alla quale attinge (si veda anche sopra l'immediato accostamento e il compenetrarsi della parabola delle vergini con quella degli invitati alle nozze).

plasmato, modellato e divenuto perfetto — non sia generato a quel mondo perfetto e che non invecchia [19].

Al modo dell'embrione [20] che, mentre è nell'esistenza tenebrosa e fluida, la natura prepara alla vita nella luce e plasma, quasi prendendo a norma [496*c*] la sua esistenza futura [21], così è dei santi; e questo è il senso delle parole dell'apostolo ai Galati: *Figliolini miei, che di nuovo io genero, finché non sia formato in voi il Cristo* [22]. L'embrione tuttavia non può certo giungere alla percezione di questa vita; i beati invece già ora possono cogliere molti riflessi della vita futura [23]. La ragione è che per l'embrione la vita futura è assolutamente futura: non giunge a lui nessun raggio di luce, nulla di ciò che è di questa vita. Non così per noi, dal momento che il secolo futuro è stato come riversato e commisto a questo presente [24]: nel suo amore per gli uomini, anche per noi è sorto quel sole amico degli uomini, il celeste unguento è stato versato [25] nei [496*d*] luoghi maleodoranti [26], anche agli uomini è stato dato il pane degli angeli [27].

19 *che non invecchia*: ἀγήρω; v. anche 496*a*: « mondo immortale ». Il mondo a venire si contrappone al presente come ciò che resta a ciò che passa, l'eternamente giovane al caduco e mortale (504*c* nota).

20 *embrione*: ἔμβρυον; questa immagine, capitale per la comprensione di tutta l'opera, sembra propria al Cabasilas. Assai più frequente, e già espressa in testi biblici (cfr. *I Pt.* 2, 2), è quella del cristiano come infante (βρέφος) che deve crescere in questa vita fino a diventare uomo maturo: cfr. Ps.-Macario, *Epistula magna*, 236. Gregorio Nisseno, *De instituto christiano*, 445 e, in dipendenza diretta dal Nisseno, Gregorio Palamas, *Homilia* XVI, PG 151, 217*cd*: « come il fanciullo appena nato,... così colui che è stato rigenerato in virtù del santo battesimo ».

21 *prendendo a norma*: εἰς κανόνα; v. 560*d*, e nota ivi.

22 *Gal.* 4, 19.

23 *riflessi*: ἐμφάσεις; v. *Introduzione*, 33-35.

24 *riversato... commisto*: ἐνεχέθη... ἀνεμίγη; la stessa coppia di verbi in *Oratio*, 44 è riferita al Cristo « riversato e commisto » alle anime e ai corpi dei santi; analogamente 593*c*: « il Cristo si riversa (ἐγχεῖται) in noi e con noi si fonde (ἀναμίγνυσιν) ». Anche qui, del resto, come risulta dalle parole che seguono, Cabasilas, parlando della vita futura che si riversa nella presente, intende riferirsi al Cristo stesso, « sole », « unguento effuso », « pane degli angeli ».

25 cfr. *Ct.* 1, 3; v. 537*cd*.

26 *maleodoranti*: δυσώδεσι. cfr. *Liturgia Iacobi*, 32: « trasforma in buon profumo (εὐωδίασον) il puzzo (δυσῶδες) della nostra anima e del nostro corpo ».

27 cfr. *Ps.* 77, 25.

II.

LA VITA NUOVA È INEFFABILE UNIONE COL CRISTO

Perciò già ora è concesso ai santi non solo di disporsi e prepararsi alla vita, ma di vivere e di operare in essa. *Abbraccia la vita eterna* [1], scrive Paolo a Timoteo, *e non più io vivo, ma vive in me il Cristo* [2]. E il divino Ignazio: *In me c'è un'acqua viva e che parla* [3]. La Scrittura è piena di affermazioni del genere. Come pensare diversamente? Tanto più che la vita stessa [4] [497*a*] promette ai santi [5] di essere sempre con loro: *Ecco, io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo* [6].

1 *I Tm.* 6, 12.

2 *Gal.* 2, 20. Anche l'accostamento di questi due testi biblici mostra bene come, per Cabasilas, la « vita eterna » non sia altro che la « vita di Cristo » in noi.

3 *Ad Romanos* VII 2; è importante leggere la citazione nel suo contesto immediato: « non c'è più in me fuoco per amare la materia, ma un'acqua viva e che parla in me, e dentro di me dice: Vieni al Padre ». L'« acqua viva » (cfr. *Io.* 4, 10; 7, 38) è lo Spirito Santo, che Ignazio sperimenta in sé come una forza che lo spinge al martirio. Questo Spirito, secondo la dottrina del Quarto Vangelo, ci è dato fin d'ora, e *zampilla fino alla vita eterna* (*Io.* 4, 14).

4 *la vita stessa*; cfr. *Io.* 11, 25: *Io sono la risurrezione e la vita*; 14, 6: *Io sono la via, la verità e la vita.*

5 *santi*: ἁγίοις; è il termine con cui il Nuovo Testamento chiama correntemente i battezzati: l'uso di questa terminologia biblica è abituale in Cabasilas (v. 497*a*; 500*d*; 501*b*; 553*c*, etc.).

6 *Mt.* 28, 20; Cabasilas interpreta in senso forte questo passo biblico: il Cristo è presente non solo intervenendo a sostegno della sua Chiesa (cfr. *Mc.* 16, 20: « *Il Signore operava con loro, e confermava la parola con i miracoli che l'accompagnavano*), ma — ben più — infondendo in essa la sua vita; non solo con noi, dunque, ma anche in noi (v. la citazione di *Phil.* 2, 13).

Infatti, dopo aver sparso sulla terra i semi della vita [7], dopo aver portato il fuoco [8] e la spada [9], Gesù non se n'è andato subito, lasciando agli uomini la cura di far nascere e crescere il seme, di accendere il fuoco, di usare la spada. Egli è realmente presente ed *opera in noi il volere e l'operare* [10], come dice il beato Paolo: è lui che accende ed alimenta il fuoco, è lui che tiene in mano la spada.

Ora, *la scure non si glorierà senza colui che la tiene in pugno* [11]: in nessuno può esservi alcun bene se non è presente colui che è buono [12]. Anzi, il Signore ha promesso ai suoi santi non solo di essere, ma anche di restare accanto a loro [13] e, cosa ancora più grande, [497*b*] di fare dimora in loro [14]. Che dico? Addirittura sta scritto che il Signore amico degli uomini si unisce ai suoi santi con tale amore da formare un solo spirito con loro. Come dice Paolo: *Chi aderisce al Signore è un solo spirito con lui* [15], *e Affinché siate un solo corpo e un solo spirito, come siete stati chiamati* [16].

È indicibile l'amicizia di Dio per gli uomini [17], il suo amore per la nostra stirpe supera ogni discorso umano e solo conviene alla divina bontà: è questa infatti *la pace di Dio*

7 cfr. *Mt.* 13, 1-23 par.

8 cfr. *Lc.* 12, 49.

9 cfr. *Mt.* 10, 34.

10 *Phil.* 2, 13.

11 *Is.* 10, 15.

12 L'uomo è buono solo nella misura in cui — vivendo nel Cristo — partecipa della bontà essenziale di Dio; cfr. *Mc.* 10, 18: *Nessuno è buono se non Dio solo.*

13 *restare accanto a loro*: μένειν παρ' αὐτοῖς; mentre l'uso di « restare » (μένειν) riferito al Cristo « in » (ἐν) noi è frequente negli scritti giovannei (*Io.* 6, 56; 15, 45; *I Io.* 3, 24), l'espressione « restare accanto » (μένειν παρά) è detta solo dello Spirito (*Io.* 14, 17).

14 *dimora in loro*: μονὴν ἐν αὐτοῖς; cfr. *Io.* 14, 23: *Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e andremo da lui, e faremo dimora presso di lui* (μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα). Cabasilas cita la Scrittura o vi allude abitualmente senza grande scrupolo di esattezza formale: in questo caso — come s'è visto — volendo sottolineare la progressione da « presso » (παρά) a « in » (ἐν) incrocia l'uso dei verbi rispetto ai testi biblici ai quali intende riferirsi, e costruisce παρά con μένειν, e ἐν con ποιεῖν.

15 *I Cor.* 6, 17; v. 592*d* e nota ivi.

16 *Eph.* 4, 4.

17 *indicibile*: ἄρρητος; v. 501*b*, nota.

che supera ogni intendimento [18]. Analogamente l'unione del Signore con coloro che ama è al di sopra di qualunque unione pensabile, di qualunque esempio si possa portare; perciò [497*c*] la Scrittura ha dovuto servirsi di molte immagini per esprimerla, perché una sola sarebbe stata insufficiente [19]. Ora è la figura della casa di colui che vi abita [20], ora quella della vite e del tralcio [21], ora sono le nozze [22], ora le membra e il capo [23]; ma nessuna corrisponde alla realtà in modo tale che sia possibile, dalle immagini, risalire alla conoscenza esatta della verità. L'unione deve infatti corrispondere all'amore [24]: ma che cosa può essere adeguato all'amore divino? Perché, se le nozze e la connessione delle membra col capo sembrano indicare il grado massimo di congiunzione e di unione, pure anch'esse sono del tutto inadeguate e ben lontane dall'esprimere la realtà.

Le nozze non possono unire gli sposi a tal punto da farli essere e vivere l'uno nell'altro, come è del Cristo e della Chiesa; [497*d*] perciò il divino Apostolo, dicendo delle nozze:

18 *Phil.* 4, 7; al di là di ogni percezione e intellezione umana, la pace consiste nel mistero « dell'amicizia e dell'amore di Dio per gli uomini », cioè nella comunione di vita con Dio che ci è data nel Cristo. Su questo tema, v. 676*cd*.

19 *una sola... insufficiente*: οὐκ ἀρκοῦντος ἑνός; come il mistero di Dio trascende ogni termine e ogni paragone, così nessuna immagine può esprimere adeguatamente il senso della nostra partecipazione alla vita divina nel Cristo. Per questo, le espressioni stesse della Scrittura sono insufficienti, e devono essere intese come complementari fra loro, così che si correggano e si completino le une con le altre; cfr. analogamente Basilio, *De fide*, *PG* 31, 684*ac*: « poiché un solo termine non basta (οὔτε ἑνὸς ὀνόματος ἀρκοῦντος) a esprimere tutti gli attributi gloriosi di Dio, ... la Scrittura divinamente ispirata deve necessariamente servirsi di più nomi e parole per mostrarci, sia pure in modo parziale e ancora enigmatico, la gloria di Dio ». Cabasilas applica continuamente questo principio di sana teologia; si veda ad esempio 660*a*.

20 cfr. *Rom.* 8, 9. 11; *I Cor.* 3, 16; *Eph.* 2, 20-22; *II Tm.* 1, 14.

21 cfr. *Io.* 15, 1-8.

22 cfr. *Io.* 3, 29; *II Cor.* 11, 2; *Eph.* 5, 24-32.

23 cfr. 1, 18. 2, 19; *Eph.* 1, 22 s. 4, 15 s.

24 *unione... amore*: φιλίᾳ... συνάφειαν, cfr. 712*b*: è l'amore (φίλτρον) l'elemento unificante (συνάπτον). Su questo principio si basa tutta la dottrina dell'« amore estatico » (v. 556*c*); ogni essere infatti è veramente là dove si trova il suo amore: ora, quando l'amore per il Cristo è più forte che l'amore di sé, ci si trova in Cristo più che in sé stessi, uniti a lui più che al nostro proprio essere v. 500*a*.

questo mistero è grande, soggiunge: *dico, in Cristo e nella Chiesa*[25]. Ciò che ammira dunque non sono tanto le nozze umane, quanto queste ⟨del Cristo e della Chiesa⟩.

Le membra sono congiunte al capo, vivono per questa connessione e, se ne sono divise, muoiono; ma assai più che al loro capo esse sono congiunte al Cristo, e vivono per lui molto più che per l'unione al loro capo. Di ciò fanno fede i beati martiri, che soffrirono con gioia [500*a*] d'essere privati di testa e membra[26], ma non sopportarono nemmeno di udire una parola che li dicesse separati dal Cristo.

E giungo così alla cosa più straordinaria: chi è più unito a un altro di quel che non sia a se stesso? Ebbene, anche questa unità è inferiore all'unione di cui parliamo.

Certo ognuno degli spiriti beati è uno e identico a se stesso, eppure è unito al Salvatore più che a se stesso: infatti, ama il Salvatore più di se stesso. Lo conferma Paolo quando dice che vorrebbe essere anatema da Cristo, per la salvezza[27] dei giudei, perché a lui vada gloria più grande[28].

Ora, se tanto grande può essere l'amore degli uomini,

25 *Eph.* 5, 32: solo l'amore del Cristo per la Chiesa realizza pienamente l'ideale dell'unione nuziale secondo *Gen.* 2, 24 (*I due diventeranno una sola carne*: σάρκα μίαν — citato in *Eph.* 5, 31): le nozze umane sono sempre al di sotto di questo archetipo, e si avvicinano alla perfezione solo nella misura in cui lo imitano.

26 *con gioia*: ἡδέως; cfr. *In Demetrium* I, 109: il martire « accoglieva con gioia (ἡδέως) i tormenti ». V. 549*b*.

27 *salvezza*: PG 150 ha σοφίας (sapienza), ma è un errore per σωτηρίας (salvezza), come già leggeva il PONTANUS (« propter salutem »), e come è attestato dal *Parisinus* 1213, f. 158*v*.

28 cfr. *Rom.* 9, 3. Paolo propriamente — ponendo a confronto l'amore di sé non con quello per il Cristo, ma con quello per i fratelli — afferma che vorrebbe essere separato dal Cristo, piuttosto che vedere il popolo d'Israele andare perduto opponendosi al Vangelo: è dunque per la loro salvezza che vorrebbe essere lui stesso « anatema ». La finalizzazione ulteriore « perché a lui (Cristo) vada gloria più grande » non è espressa nel testo, e non corrisponde al suo senso ovvio; ma è un'interpretazione tipica del Cabasilas che ritroviamo in altri due luoghi: 720*a*: « (Paolo) si sarebbe perfino buttato nella Geenna, se fosse dipeso da lui; infatti si vantava del suo amore appassionato (per il Cristo), e lo esprimeva con questa immagine ». 725*d*: « l'amore (per il Cristo) induce a disprezzare la vita, non solo quella che passa, ma anche quella che rimane ».

quello divino è incommensurabile[29]. [500*b*] Se gli uomini, che sono cattivi[30], hanno mostrato tanta bontà, che dovrà dirsi della bontà divina?

Essendo dunque l'amore al di sopra della natura, necessariamente anche l'unione in cui stringe gli amanti sopraffà l'umano intelletto[31]: esso non sa formularne neppure un'immagine.

Ma tentiamo di procedere anche per questa via. Nel corso dell'esistenza abbiamo bisogno di molte cose: aria, luce, cibo, vesti, energie e membra naturali. Non sono però necessarie né sono usate tutte insieme, sempre e per ogni scopo; ma ci serviamo ora dell'una ora dell'altra, secondo che ne abbiamo bisogno volta per volta. [500*c*] La veste che indossiamo non può servirci di cibo: chi ha bisogno di cibo, deve cercare altrove. La luce non dà di respirare, e l'aria non sostituisce i raggi luminosi. Noi stessi non sempre siamo presenti a tutte le energie dei sensi e delle membra e impegnati a usarle; ora sono in ozio l'occhio e la mano, se si tratta di ascoltare,

29 *amore... divino*: φίλτρον... θεῖον; come già notava il Gass, φίλτρον è veramente il termine mistico prediletto dal Cabasilas (*Die Mystik...*, I, 206). Basta del resto dare uno sguardo all'*Indice dei termini* per rendersi conto della sua straordinaria frequenza nella *Vita*; e non è del tutto assente nelle altre opere (cfr. *In Demetrium* I, 80; II, 103; *Vita Theodorae*, 765*c*; *In nativitatem*, 473). Certo esagera LOT-BORODINE nel dirlo « parola estremamente rara, eccezionale fra i Padri, prestigiosa e sconvolgente, perché evocatrice di incantamento e di magia » (*La doctrine de l'amour...*, 384); di fatto, il nostro autore lo usa anche in senso profano e alquanto depotenziato: significativo è al riguardo l'epistolario, ove pure si trova non poche volte (*Epistola* 3, 31; 5, 32; 6, 34 *bis*; 7, 35: — τῆς πόλεως; 9, 37 *bis*; 10, 38). Rimane incontestabile, tuttavia, che — pur non essendo sconosciuto ai Padri — esso ricorre in Cabasilas con frequenza del tutto eccezionale, e vale a dare alla *Vita* non solo un tono di pietà calda e appassionata, ma anche una precisa caratterizzazione in senso mistico.

30 cfr. *Mt.* 7, 11.

31 *amore... unione*: ἔρωτος... συνάφειαν; v. 497*c*. Assai più che φίλτρον il termine ἔρως può dirsi tradizionale a indicare l'amore di Dio: difeso in tale senso, dopo ORIGENE, dall'autorità del NISSENO, dello Ps.-DIONIGI e di MASSIMO CONFESSORE (si vedano i principali riferimenti in LAMPE, s. v.), esso è pure largamente attestato nei bizantini del sec. XIV (molto spessso, per esempio, in GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti*). Tuttavia, la sua frequenza nel linguaggio cabasiliano può a ragione dirsi eccezionale; oltre alla *Vita*, per cui rimandiamo all'*Indice dei termini*, cfr. *Epistola* 1, 29; 2, 30: — τῶν μαθημάτων; 3, 31. *In Demetrium* I, 76*s*. 100. 110; II, 103; *In annuntiationem*, 486; *In dormitionem*, 561.

ora ci basta la mano per toccare, mentre non basterà più per odorare, udire, vedere: per queste cose non ci serviamo della mano, ma facciamo ricorso a un'altra potenza [32].

Il Salvatore invece è sempre e del tutto presente a coloro che vivono in lui: provvede a ogni loro bisogno, è tutto per essi e non permette che volgano lo sguardo a nessun altro oggetto, né che cerchino nulla fuori di lui.

Infatti, nulla c'è di cui abbiano bisogno i santi, [500*d*] che non sia lui: egli li genera [33], li fa crescere [34] e li nutre, è luce [35] e respiro [36], per sé plasma in essi lo sguardo, lo illumina [37] per mezzo di sé e infine offre se stesso alla loro visione [38]. Insieme nutre ed è il nutrimento; è lui che porge il pane della vita [39], e ciò che porge è se stesso; la vita dei viventi [40], il profumo di chi respira [41], la veste per chi vuole indossarla [42].

32 cfr. Massimo Confessore, *Scholia in Div. nom. VII* 2, PG 4, 345*a*: « noi ci serviamo separatamente di diversi sensi: di uno per udire, di un altro per vedere, e così via ».

33 *genera*: γεννᾷ; v. *Indice dei termini*. Con questi termini Cabasilas allude a numerosi luoghi biblici; come al solito, applicando indiscriminatamente al Cristo anche testi che nella Scrittura sono detti del Padre (v. 501*a*). Per « generare », cfr. *Io.* 1, 13; *I Io.* 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 4. 18; *Iac.* 1, 18.

34 *fa crescere*: αὔξει; cfr. *I Cor.* 3, 6; *Col.* 2, 19.

35 *luce*: φῶς; cfr. *Mt.* 4, 13; *Lc.* 2, 32; *Io.* 1, 4 s. 7-9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35 s. 46; *I Io.* 2, 8.

36 *respiro*: πνοή; cfr. *In Demetrium* II, 103: con il suo martirio, il santo « chiaramente attesta di respirare il Cristo (ὡς τὸν Χριστὸν... ἔπνει) ».

37 *illumina*: φωτίζει; cfr. *Io.* 1, 9; *II Tm.* 1, 10.

38 *visione*: ὁρᾷν; cfr. *Mt.* 24, 30; 26, 64; *Io.* 14, 19; 16, 16 s. 19. Questo testo nel suo complesso, oltre che per la sua portata cristologica (« sufficienza » del Cristo, e quindi esclusività e definitività del rapporto con lui), è molto importante sul piano dell'antropologia cristiana: mentre, come s'è visto sopra, il nostro rapporto con noi stessi non può essere che parziale — dispersi come siamo ora in un'attività ora nell'altra, senza mai farci simultaneamente presenti a tutte le facoltà e senza porle contemporaneamente in atto — nel Cristo solo, che è insieme soggetto e oggetto, principio, mezzo e termine del nostro agire e di ogni nostra potenza, noi conseguiamo la piena attualizzazione e l'unità perfetta del nostro io. Su questo tema v. 721*b*, e nota corrispondente.

39 *pane della vita*: *Io.* 6, 35. 48; cfr. *ib.* 51.

40 *vita*; v. 496*d* nota.

41 *profumo*; v. 496*c*.

42 *veste*: ἱμάτιον; cfr. *Rom.* 13, 14: *Avete rivestito il Signore Gesù Cristo. Gal.* 3, 27: *Quanti siete stati battezzati in Cristo, avete rivestito il Cristo*; *Col.* 3, 10; *Eph.* 4, 24.

È ancora lui che ci dà di poter camminare ed è la via, ed anche il luogo del riposo e il termine [43]. Noi siamo le membra, lui il capo [44]: è necessario combattere? combatte con noi ed è lui che assegna la vittoria a chi si è fatto onore. Vinciamo? ecco, è lui la corona [45]. Così da ogni parte riconduce a sé la nostra mente e non permette che si volga [501*a*] a niente altro, né che sia presa da amore per nessuna cosa [46]. Se vol-

43 *via — termine*; sul Cristo come « via » (ὁδός), *Io.* 14, 6; cfr. Massimo Confessore, *Capita theologica et oeconomica, cent.* II 69, PG 90, 1156*bc*: « egli stesso (il Verbo di Dio) è via e porta e chiave e regno: via come colui che guida, chiave come colui che apre le realtà divine ed apre se stesso, porta come colui che fa entrare, regno come posseduto in eredità e presente in tutti per partecipazione ».

44 *membra... capo*; v. 497*c*.

45 *combatte con noi... assegna la vittoria... corona*: συναγωνίζεται... ἀγωνοθέτης... στέφανος; cfr. Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, PG 8, 209*bc*: « per noi, che combattiamo nello stadio della verità, è il Santo Verbo che fa da arbitro, è il Signore di tutto che assegna la vittoria (ἀγωνοθετοῦντος) ». Più ricco e differenziato, e vicinissimo al nostro in quanto vi si attribuisce al Cristo la parte attiva e passiva, di soggetto e di oggetto, questo testo di Gregorio Nisseno, *De beatitudinibus*, PG 44, 1301*a*: « che cos'è il premio? quale la corona (στέφανος)? mi pare che ogni cosa desiderata non sia altro che lo stesso Signore. È lui infatti che assegna la vittoria (ἀγωνοθέτης) a chi combatte, ed è la corona dei vincitori (στέφανος τῶν νικώντων); è lui che assegna la sorte, è lui la buona sorte; lui la buona porzione, lui che dona la buona porzione; lui che fa ricchi e lui la ricchezza; lui che ti mostra il tesoro, e che è il tuo tesoro ». Ma più completo ancora è il seguente passo di Massimo Confessore, *Scholia in Eccl. hier. II* 3, 6, PG 4, 132*a*: « il Cristo come Dio è giudice della gara (ἀθλοθετεῖ), come sapiente ne stabilisce le regole, come bello fa la bellezza dei premi (ἆθλα), come buono combatte con noi (συναγωνίζεται) ».

46 v. *supra* 500*c*. Su tutto il brano incluso fra la prima e la seconda formulazione di questa massima, cfr. Origene, *In Canticum* II, PG 13, 142*a*: « il Cristo si fa oggetto proprio di ciascun senso dell'anima (singulis quibusque sensibus animae singula quaeque Christus efficitur; sulla dottrina dei sensi spirituali in Origene, v. 496*a* in nota). A questo scopo infatti è detto luce vera, perché gli occhi dell'anima abbiano di che esserne illuminati; parola, perché le orecchie abbiano di che udirlo; pane di vita, perché il gusto dell'anima possa sentirne il sapore; unguento o nardo, perché l'odorato dell'anima senta la fragranza del Verbo; ed è detto tangibile e palpabile alla mano, e Verbo fatto carne, perché la mano del più intimo dell'anima possa toccare il Verbo di vita. Ma tutte queste cose sono il solo e identico Verbo di Dio, che volta a volta si fa ciascuna di esse..., per non privare alcun senso dell'anima dell'esperienza della sua grazia ». Cirillo di Gerusalemme, *Cathechesis* X 45, PG 33, 665*ab*: « in molti modi è chiamato il nostro Salvatore...; ma il Salvatore si diversifica (ποικίλος... γίνεται) per ciascuno per la sua utilità: ... vigna ... porta ... mediatore ... sommo sacerdote ... pecora (...), egli si fa tutto a

giamo il desiderio in una direzione, egli l'arresta e lo placa; se in un'altra, di nuovo; se in un'altra ancora, è sempre lui che occupa anche questa via [47] e afferra chi passa.

Se salgo al cielo, lassù tu sei, se scendo nell'Ade sei presente; se sollevassi le mie ali verso l'aurora e abitassi agli estremi confini del mare, anche là mi guiderebbe la tua mano e mi terrebbe la tua destra [48].

Con una certa meravigliosa violenza, con tirannide amica [49], a sé solo ci attira, a sé solo ci unisce.

È questa, io credo, quella violenza con la quale costringe gli invitati ad entrare nella sua casa e al suo convito, dicendo al servo: *Costringi ad entrare, finché non sia piena la mia casa* [50].

tutti (τοῖς πᾶσι... πάντα) ». Ma il Cabasilas dice anche espressamente il fine di questo « farsi tutto a tutti » del Cristo, e del suo « divenire oggetto di ciascun senso dell'anima »: egli è il termine di ogni nostra attività e ci riempie di sé, per esaurire in se stesso ogni nostro desiderio, e perché non sentiamo il bisogno di null'altro all'infuori di lui.

47 *occupa*: κατέχει; v. 520*a*: « perché non possiamo introdurre alcuna altra forma estranea, egli occupa (κατέχει) le vie per le quali entra la vita ».

48 *Ps* 138, 8-10; da meditazione sull'onniscienza di Dio giudice, il salmo diventa, nella lettura cabasiliana, celebrazione della forza invisibile dell'amore del Cristo: questa « trasposizione cristologica » dei salmi è del resto normale nel nostro autore (v. Bornert, *Les commentaires byzantins...*, 222). cfr. Simeone Nuovo Teologo, *Catechesi* II, 248: « dove ce ne andremo, fratelli? dove fuggiremo dal suo volto? Se saliremo in cielo, troveremo che è là, se scenderemo nell'Ade, egli è anche laggiù; se andremo agli estremi confini del mare, non sfuggiremo alla sua mano, ma la sua destra afferrerà la nostra anima e i nostri corpi. Poiché dunque, fratelli, non possiamo resistergli o fuggire dal volto del Signore, consegnamoci schiavi a colui che per noi ha preso forma di schiavo ».

49 *violenza... tirannide*: ἀνάγκη... τυραννίδι; uno dei temi sui quali Cabasilas insiste maggiormente è quello della libertà dell'assenso dell'uomo all'amore di Dio (v. 545*d*: « Dio ... vuole per noi tutto il bene, e lo dà, ma senza distruggere la dignità fondamentale del libero arbitrio »). E Dio di fatto — come appare già chiaramente in questo testo, e come ancora meglio potrà vedersi in seguito — ci trae (ἕλκει) a sé con l'amore, non con la violenza (v. 716*cd*: « poiché cercava la nostra volontà, il Salvatore non ha usato violenza, non ha rapito, ma ha comprato »): la sua « tirannide » è dunque « amorosa » (φιλάνθρωπος). Su questo punto, v. *Introduzione*, 26.

50 *Lc.* 14, 13. Singolarmente simile — e pure tanto diversa — è l'interpretazione di questo passo in Gregorio Magno, *Homilia in Evangelia* XXXVI 9, PL 76, 1271*s* dove si dice che Dio « occupa tutte le vie » per le quali l'anima potrebbe sfuggirgli, ma non con la onnipresenza del suo amore, bensì — secondo la profe-

[501*b*] Fermiamoci qui. Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la vita in Cristo non riguarda solo il futuro [51], ma già ora è presente per i santi che vivono ed operano in essa. Invece, nelle pagine che seguono diremo donde viene la possibilità di vivere una tale vita o, come dice Paolo, di *camminare in novità di vita* [52]. In altre parole, che cosa spetti agli uomini di fare perché il Cristo in tale modo ad essi si congiunga o aderisca o... non so come debba dirsi [53].

Vi è infatti 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 [54]. O meglio, il nostro contributo 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, nulla che produca la morte. [501*c*] A questo porta ogni bene umano ed ogni virtù: che nessuno rivolga la spada contro se stesso, né fugga la felicità [55], né scuota dal capo la corona; poiché è il Cristo, presente nelle anime nostre, che ineffabilmente vi semina l'essenza stessa della vita.

zia di *Osea* 2, 6*s* — con le spine della sofferenza: « ora, coloro che tornano all'amore di Dio disgustati per l'amarezza provata nel mondo..., non sono forse costretti ad entrare? ».

51 *non riguarda solo il futuro*; v. 496*c*: la vita beata non è « assolutamente futura (ἀκριβῶς... μέλλων) ».

52 *Rom.* 6, 4.

53 L'imbarazzo di Cabasilas non è un artificio retorico, ma realissimo ed espressione di una delle sue più profonde convinzioni: il mistero di Dio, e tutto ciò che vi attiene, trascende ogni possibilità del pensiero umano. Per questo anche l'intimità della nostra unione col Cristo è ineffabile (v. 501*d*: « vince ogni immagine e ogni nome »); se infatti le stesse immagini della Scrittura non sanno rappresentarla adeguatamente (v. 497*c*), molto meno lo può il linguaggio degli uomini.

54 v. 520*c*: « la vita in Cristo è formata dai divini misteri, ma anche la cura umana vi ha qualche parte ». v. *Introduzione*, 42-44.

55 *rivolga — felicità*; vicinissimo a questo testo, anche nella sua espressione verbale, è Ps.-Dionigi, *Epistola* VIII 5, PG 3, 1096*d*-1097*a*: « il Cristo, che è buono, cerca l'uomo che si è smarrito sulle montagne, e lo chiama quando fugge..., (e ci prega) di non volgere la spada contro noi stessi ». Sul « fuggire la felicità », v. *Introduzione*, 25.

III.

IL CRISTO SI UNISCE ALL'UOMO MEDIANTE I MISTERI, PORTE DELLA VITA

Cristo è infatti realmente presente, e alimenta le fonti della vita da lui stesso portata con la sua venuta. Ma non è presente, come un tempo, per avere in comune con noi il cibo, la parola, l'esistenza quotidiana; bensì in un modo diverso ed assai più perfetto, per il quale diveniamo concorporei con lui [1], partecipi della sua vita [2], sue membra [3] e quant'altro si può aggiungere, perché come ineffabile è l'amore di Dio per gli uomini, quell'amore che lo trasse ad amare tanto degli esseri deformi e a [501*d*] colmarli di doni immensi; e come l'unione con coloro che ama vince ogni immagine ed ogni nome [4]; così anche il modo col quale si unisce e benefica è meraviglioso e conviene a Lui solo che opera meraviglie [5].

1 *concorporei*: σύσσωμοι; cfr. *Eph.* 3, 6; v. 621*a* nota.

2 *partecipi della sua vita*; non abbiamo saputo rendere meglio il più semplice e forte σύζωι del greco. La forma verbale è attestata — oltre che in due testi di Paolo riguardanti la « vita con Cristo » nella gloria (*Rom.* 6, 8; *II Tm.* 2, 11), e in *Constitutiones Apostolicae* VII 44, 2, pura ripresa dei testi paolini — nello stesso Cabasilas, *In Demetrium* 1, 79, ove, come qui, è notevole, rispetto alle fonti bibliche, la trasposizione di significato dal piano escatologico all'esperienza attuale: Demetrio « fin da questa vita (διὰ βίου) era unito al Cristo e viveva con lui (συνῆν... συνέζη) ».

3 *membra*; v. 497*c*; 500*d*.

4 *amore... unione*: φιλανθρωπία... συνάφεια; poiché l'amore e l'unione si corrispondono (497*c*), se soprannaturale (ὑπερφυής) è l'amore, tale sarà anche l'unione (500*b*), e se l'amore è ineffabile (ἄφατος: *hic*) anche l'unione sarà inesprimibile.

5 cfr. *Ps.* 71, 18.

Infatti, mentre noi rappresentiamo con simboli, come in figura, la morte vera da lui subita per la nostra vita [6], egli in realtà [7] ci rinnova [8], ci ricrea e ci rende partecipi della sua vita. Così, rappresentando la sua sepoltura [9] e annunziando la sua morte [10] nei sacri misteri, in virtù di essi siamo generati, plasmati e divinamente congiunti al Salvatore. Ed è per essi che, [504*a*] come dice Paolo, *in lui viviamo, ci muoviamo e siamo* [11].

Dunque il battesimo dona l'essere, cioè il sussistere conforme al Cristo; esso è il primo mistero: prende gli uomini morti e corrotti [12] e li introduce nella vita. Poi l'unzione del

6 *morte... vita*; v. 541*b*: « morte vivificante », cfr. Basilio, *De baptismo* II 13, PG 31, 1625*c*: con grande ardore il Cristo affrontò « la morte per la nostra vita ».

7 *simboli... realtà*: συμβόλοις... πράγμασιν; la celebrazione dei misteri, imitazione (μίμησις) e figura (γραφή: *hic*) di ciò che si è compiuto realmente nel Cristo, opera in noi una partecipazione reale alla sua morte e alla sua risurrezione; v. *Liturgia* 4, 380*ab*: « nel battesimo... diamo una vita e al suo posto ne riceviamo un'altra; ma, mentre il dono della vita è morte in immagine e figura (ἐν εἰκόνι... καὶ γραφῇ), la rigenerazione è vita vera. Morendo e risorgendo il Salvatore volle renderci partecipi della sua vita nuova; perciò ordina che anche noi gli presentiamo qualcosa di questo grande dono: ... l'imitazione (μιμεῖσθαι) della sua morte ». cfr. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis mystagogica* II 5, PG 33, 1081*a*: « in immagine l'imitazione (μίμησις), in verità (ἐν ἀληθείᾳ) la salvezza; Cristo realmente è stato crocifisso e realmente sepolto, in verità è risorto: e ha donato a noi tutte queste cose affinché, comunicando per imitazione (τῇ μιμήσει) alle sue sofferenze, conseguissimo in realtà la salvezza ». *ib.* 7, 1084*b*: « quello che compiamo è immagine (ὁμοίωμα: cfr. *Rom.* 6, 5) della morte e delle sofferenze; la salvezza però non la conseguiamo in immagine, ma in verità ».

8 *rinnova*: ἀνακαινίζει; cfr. *Tit.* 3, 5.

9 cfr. *Rom.* 6, 4.

10 cfr. *I Cor.* 11, 26.

11 *Act.* 17, 28; un ulteriore esempio di testo biblico che, riferito originariamente a Dio e al rapporto essenziale degli uomini con lui, viene applicato al Cristo e all'economia sacramentale (v. 501*a* nota). Nelle righe che seguono, Cabasilas espone la sintesi dei primi cinque libri dell'opera e ne definisce la struttura fondamentale; ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana vengono applicati, uno ad uno, i tre verbi di questo testo degli Atti: *viviamo, ci muoviamo, siamo* (ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν) ». v. *Introduzione*, 38.

12 *morti... corrotti*; nell'economia della salvezza la morte precede la vita: la nascita al mondo coincide infatti con la morte alla grazia. Cabasilas ha un senso molto forte del peccato originale: v. *Introduzione*, 24s. Qui il termine « corrotti » è da intendersi evidentemente non in senso morale, ma fisico: è il dis-

miron [13] porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita [14]. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere dal lavacro battesimale [15].

È questo il modo per cui viviamo in Dio [16], trasferendo l'esistenza da questo mondo visibile a quello invisibile, non mutando di luogo, ma di condotta e di vita [17].

Non noi [504*b*] ci siamo mossi verso Dio e siamo saliti a lui, è lui che è venuto e disceso a noi. Noi non abbiamo cercato, ma siamo stati cercati [18]: la pecora non ha cercato il

solvimento che segue alla morte e che rende irriconoscibile nell'uomo l'immagine di Dio; in questa accezione cfr. Basilio, *In psalmum* 32, PG 29, 344*b*.

13 *miron*: μύρον; abbiamo preferito traslitterare piuttosto che tentare una traduzione: si tratta infatti di un termine tecnico che non ha il suo esatto corrispondente nel linguaggio delle Chiese occidentali. Il *miron* è l'unguento profumato con cui si compie, fra l'altro, il rito dell'unzione post-battesimale e della consacrazione degli altari: ora, sarebbe peggio che equivoco renderlo con « crisma », dal momento che χρίσμα è chiamato l'olio della unzione pre-battesimale. La scelta della traslitterazione, del resto, è già stata compiuta, riguardo a μύρον, dai testi liturgici siriaci, copti e arabi (cfr. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation...*, 15), come pure dal primo editore della *Vita* (Gass, *Die Mystik...* I, 121), e dal suo più recente traduttore tedesco (Hoch, Klosterneuburg-München 1958).

14 *energia conveniente*: προσήκουσαν... ἐνέργειαν; v. 569*a*: « spiritualmente generati..., è necessario ricevere l'energia conveniente a tale nascita e il movimento appropriato ».

15 cfr. Bobrinskoy, *Onction chrismale...*, 9: « il carattere progressivo, ascensionale della sua trilogia sacramentaria permette da una parte di mettere in valore l'apporto positivo, necessario e insostituibile di ogni sacramento; d'altra parte, di mostrare in che cosa ogni tappa... è in sé insufficiente (...). Solo l'eucaristia ci unisce veramente, ipostaticamente al Cristo ». v. *Introduzione*, 39.

16 *viviamo in Dio*; Cabasilas usa spesso in modo apparentemente indifferenziato le due formule « vivere in Cristo » o « vivere in Dio » v. *Indice dei termini*.

17 *luogo... vita*; v. 504*b*.

18 *siamo stati cercati*: ἐζητήθημεν; cfr. Basilio, *De humilitate*, PG 31, 532*b*: « non tu hai conosciuto Dio con la tua giustizia, ma Dio ha conosciuto te per la sua bontà; ... non tu hai afferrato il Cristo con la tua virtù, ma il Cristo ha afferrato te con la sua venuta ».

Su questo tema, v. 664*d* nota.

pastore [19], la dracma non ha cercato il padre di famiglia [20]; ma lui si è chinato sulla terra, ha trovato l'immagine [21] ed è andato nei luoghi dove la pecora si smarriva, per prenderla e ritrarla dall'errare. Non ci ha tolti di qui [22], ma lasciandoci in terra ci ha resi anche celesti [23]: ha infuso in noi la vita divina senza portarci in cielo, ma piegando e abbassando il cielo fino a noi. Come dice il profeta, *piegò i cieli e discese* [24].

Dunque, attraverso i santi misteri, quasi finestre, [504*c*] il sole di giustizia [25] entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramon-

19 cfr. *Lc.* 15, 4-7.

20 cfr. *Lc.* 15, 8-10; ancora un esempio della libertà con cui Cabasilas utilizza i testi biblici: la « donna » (γυνή) della parabola evangelica diventa il « padre di famiglia » (οἰκοδεσπότης), che meglio si adatta alla immediata trasposizione cristologica.

21 *ha trovato l'immagine*: εὗρε τὴν εἰκόνα; secondo Gregorio Nisseno, il peccato è « la scomparsa dell'immagine (εἰκόνος), la distruzione dei lineamenti divini impressi in noi nella prima creazione, e la perdita della dracma » (*De oratione dominica* 5, PG 44, 1181*bc*); la parabola evangelica, infatti, « dicendo della dracma cercata certamente allude all'immagine regale » *id.*, *De virginitate* 12, PG 46, 373*a* (cfr. Ambrogio, *In Lucam* VII 211, PL 15, 1846*b*: « non mediocris haec dragma est, in qua principis est figura »). Ma ancora più ampiamente sviluppato e più vicino al nostro è un testo di Massimo Confessore che certo Cabasilas conosceva (v. 636*d*, nota): « Dio si prese cura di cercare e trovò, come pastore, l'uomo che quale pecora si era smarrito...; il Signore e Salvatore con la sua incarnazione trovò... l'uomo, dracma che nell'immagine portava il marchio regale » (*Ambigua*, PG 91, 1277*bd*).

22 cfr. *Io.* 15, 17.

23 *in terra... celesti*; ancora un tema molto comune nella patristica. A cominciare dall'*Epistola a Diogneto*, VI, che presenta i cristiani come « abitanti in terra (ἐπὶ γῆς), ma che hanno in cielo (ἐν οὐρανῷ) la loro vita », e in seguito presente soprattutto nella contrapposizione fra il corpo che abita « in terra », e l'anima dimorante « in cielo » (cfr. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis* XVI 16, PG 33, 941*a*; Basilio, *De baptismo* I 2, PG 31, 1561*c*; Niceta Stethatos, *Vita Symeonis*, 156), o nella definizione della vita cristiana come « vita angelica »: « chi ama Dio vive in terra una vita angelica » (Massimo Confessore, *Centuriae de caritate* I 42, PG 90, 968*d*). Sui cristiani come « resi celesti », v. 568*c*.

24 Ps. 17, 10. Cabasilas applica questo versetto all'incarnazione anche nell'omelia *In annuntiationem*, 487.

25 cfr. *Mal.* 3, 20; v. 649*d*; l'espressione è riferita al Cristo anche altrove: *In nativitatem*, 478, *In dormitionem*, 506. 507. 509. Sul Cristo come « sole », v. 496*ac*.

dana. La luce del mondo [26] vince il mondo, come accenna dicendo: *Io ho vinto il mondo* [27]: l'ha vinto, immettendo in un corpo mortale e inconsistente la vita salda e immortale [28].

Quando in una casa entra un raggio di sole, la lucerna non attrae più gli sguardi, ma domina vittorioso lo splendore di quel raggio; lo stesso accade in questa esistenza quando per mezzo dei misteri entra il fulgore della vita futura e inabita le anime [29]: esso vince la vita nella carne e la bellezza di questo mondo, e ne copre la luce [30]. È questa la vita nello Spirito, che vince ogni desiderio della carne, secondo il detto di Paolo: *camminate nello Spirito e certo non compirete i desideri della carne* [31]. È questa la via [32] che il Signore ha tracciato venendo a noi, è questa la porta [33] da lui aperta entrando nel mondo; [504*d*] né, quando è tornato al Padre [34], ha voluto chiuderla, ma per essa dal Padre ritorna agli uomini, anzi è presente sempre, è con noi e lo sarà sempre, mantenendo le sue promesse [35].

Davvero questo non è altro che la casa di Dio e la porta del cielo [36], direbbe il Patriarca; per essa non solo gli angeli discendono sulla terra [37], infatti sono presenti a tutti gli

26 cfr. *Io.* 8, 12; 9, 5.

27 *Io.* 16, 33.

28 *inconsistente... salda*: ῥέοντι... ἑστῶσαν; cfr. *In dormitionem*, 507: fin da quaggiù la vita della Vergine era nascosta in Cristo; quindi già in questa vita transeunte (ῥεούσῃ) la Madonna viveva quella che rimane (ἑστῶσαν). *In Demetrium* II, 1015: solo la gloria futura è « consistente e permanente ἑστῶσα... μένουσα) ». v. 725*d*.

29 *fulgore*: λαμπρότης; v. 649*b* nota.

30 *vince... copre*: νικᾷ... ἀποκρύπτει; v. 505*c*: « copre (ἀπέκρυψε) tutte le altre opere di Dio, vincendole (νικῆσαν) in grandezza e bellezza ».

31 *Gal.* 5, 16.

32 *via*: ὁδόν; cfr. *Io.* 14, 4-6.

33 *porta*: πύλην; cfr. *Io.* 10, 7-9. Si veda anche *Mt.* 7, 14.

34 *entrando... tornato*: εἰσελθὼν... ἀνελθών; per questa formula densissima, che compendia tutta la teologia del Quarto Vangelo, cfr. particolarmente *Io.* 16, 28 e contesto.

35 cfr. *Mt.* 28, 20.

36 *Gen.* 28, 17.

37 *ib.* 12.

iniziati [38], ma discende ed è presente lo stesso Signore degli angeli.

Perciò, quando il Salvatore si degnò di ricevere [505*a*] il battesimo di Giovanni, quasi prefigurando il battesimo che egli avrebbe dato [39], aprì i cieli [40], insegnandoci così che per mezzo del battesimo vedremo le regioni celesti. Quando dichiara che non può entrare nella vita chi non è battezzato [41], allude al santo lavacro come ad un ingresso e ad una porta [42]. *Apritemi le porte di giustizia* [43], dice David; ora io credo che siano queste le porte che desidera farsi aprire. Ecco quel che

38 Dal momento del battesimo ogni cristiano è affidato a un « angelo custode »; si tratta di dottrina molto tradizionale, alla quale Cabasilas allude in *Liturgia* 34, 445*d*: « fin dall'inizio (ἐξ ἀρχῆς=dal battesimo, inizio della vita in Cristo) un angelo è stato dato a ciascuno dei fedeli »; cfr. Origene, *In Matthaeum* XIII 27, PG 13, 1165*bc*: « ... dal momento della rigenerazione mediante il lavacro battesimale ». Ps.Macario, *Visiones de angelis* I, PG 34, 221*b*: « ciascun cristiano nell'ora del battesimo riceve da Dio un angelo a custodia e protezione ». cfr. *Oratio ad faciendum catechumenum*, Goar 277: il sacerdote implora che sia associato alla vita del catecumeno « un angelo di luce, che lo strappi a tutte le insidie del nemico ».

39 *prefigurando*: ἐν γραφῇ προχαράττων; non è dunque esatto, come afferma Bobrinskoy, che il Cabasilas « passi sotto silenzio il tema patristico così importante del battesimo di Cristo » (*Onction chrismale...*, 13): v. anche 512*c*; 524*b*. Per alcuni riferimenti alla tradizione, cfr. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis mystagogica* III 1, PG 33, 1088*a*-1089*a*; Gregorio Nazianzeno, *Oratio XL in s. baptisma* 2, PG 36, 360*d*-361*a*: la nostra seconda nascita, che è quella battesimale, è stata prefigurata dal Cristo « nel battesimo da lui ricevuto ». Gregorio Palamas, *Homilia LX* 3, Oikonomos 249: come la cena prefigurò (προϋπέδειξε) l'eucaristia, così il battesimo di Gesù da parte di Giovanni prefigurò (προϋπέδειξε) il battesimo istituito dal Cristo.

40 *aprì*: ἀνέῳξε; mentre i Sinottici hanno il verbo al passivo e ci dicono che i cieli « si aprirono » (*Mt.* 3, 16: ἠνεώχθησαν; *Lc.* 3, 21: ἀνεῳχθῆναι; cfr. *Mc.* 1, 10: σχιζομένους), Cabasilas, con la consueta sottolineatura cristologica, attribuisce il fatto all'azione diretta di Gesù.

41 cfr. *Io.* 3, 5.

42 *ingresso... porta*: εἴσοδον... πύλην; Gregorio Palamas sviluppa ampiamente questo tema nella *Homilia LX* Oikonomos: l'apertura del cielo avvenuta al battesimo di Gesù significa che, in virtù della redenzione, i cieli si sono aperti per noi (3, 249) e attendono ormai, a porte spalancate, il nostro ingresso (εἴσοδον) nella beatitudine; è in questo senso che il battesimo può essere detto porta dei cieli (πύλη... τῶν οὐρανῶν: 8, 254*s*).

43 *Ps.* 117, 19; per questa interpretazione cfr. Giovanni Crisostomo, *In psalmum* 117, 5, PG 55, 335*a*: « porte di giustizia... è da prendersi in senso anagogico (κατὰ ἀναγωγήν): ... bisogna intenderle dunque come porte dei cieli ».

molti profeti e re desiderarono vedere[44]: l'artefice di quelle porte venuto sulla terra. Perciò dice che, se otterrà di entrare per queste porte, renderà grazie a Dio, che ha abbattuto il muro[45]: *Entrando in esse renderò grazie al Signore*[46], poiché, passando per esse, [505*b*] avrà potuto giungere alla perfetta conoscenza della bontà e dell'amore di Dio per gli uomini.

Quale segno di bontà e di amore per gli uomini[47] potrebbe essere più grande? Lavando nell'acqua, libera l'anima dalla lordura; ungendo col *miron*, fa regnare nel regno dei cieli; invitando a mensa, imbandisce il suo corpo e il suo sangue[48].

Gli uomini diventano dèi[49] 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[50]: privilegio ineguagliabile, novità inaudita!

44 cfr. *Mt.* 13, 17.

45 Come al solito, Cabasilas fa ricorso a tutte le immagini bibliche che possono aiutarlo a esprimere l'esuberante ricchezza del suo pensiero, senza preoccuparsi eccessivamente né della loro coerenza, né del senso immediato che esse hanno nell'interpretazione letterale della Scrittura; così, in questo passo, Gesù è insieme colui che apre le porte, che le costruisce (τεχνίτης) e che abbatte il muro (cfr. *Eph.* 2, 14?).

46 *Ps.* 117, 19.

47 cfr. *Tit.* 3, 4; *Liturgia* 17, 405*c*.

48 Di nuovo l'accostamento dei tre misteri dell'iniziazione cristiana, che ricorre spessissimo in modo formale (v. *Introduzione*, 38) e costituisce uno dei temi dominanti di tutta l'opera. In questo caso, più che il loro rapporto reciproco (v. 504*a*), si sottolinea la paradossale sproporzione esistente fra i segni e le realtà che essi significano e operano.

49 *diventano dèi*: θεοὺς γενέσθαι; questa formula ardita, per nulla attenuata dalla seguente (« e figli di Dio »: υἱοὺς... θεοῦ), ritorna con una certa frequenza nei Padri greci ed è caratteristica del loro realismo teologico. Basilio attribuisce allo Spirito l'adempimento « del più sublime dei desideri: diventare Dio » (θεὸν γενέσθαι: *De Spiritu sancto* 9, PG 32, 109*c*); cfr. Massimo Confessore, con riferimento più diretto ai misteri come vie per la « comunione e identità con Dio per partecipazione », in *Mystagogia* 24, PG 91, 704*d*: « da uomo che era, all'uomo è concesso di diventare dio (γενέσθαι θεός) ». Questo linguaggio continua fino ai contemporanei del Cabasilas: cfr. Teofane di Nicea, *Epistola* 3, PG 150, 332*c*. 337*bcd* (l'uomo diventa « dio per grazia »: θεὸς κατὰ χάριν).

50 *eguale... in... deità*: ὁμόθεον; questo termine è tradizionalmente riferito soltanto alle persone della Trinità; cfr. Ps.-Dionigi, *De divinis nominibus* I 5, PG 3, 393*b*: « l'unità triadica, di uguale divinità e bontà (ὁμόθεον... ὁμοάγαθον) ». Massimo Confessore, *Ambigua*, PG 91, 1348*b*: « solo (μόνος) il Figlio e Verbo è, insieme con lo Spirito, uguale al Padre in divinità e gloria (ὁμόθεος... ὁμόδοξος) ». Si veda tuttavia Gregorio Palamas, *Confessio fidei*, PG 151, 765*c*: il Cristo ha fatto la nostra natura « uguale a Dio in onore (ὁμότιμον) e l'ha posta sul suo stesso trono (ὁμόθρονον), avendola resa uguale a lui in divinità (ὁμόθεον) ».

È questa la potenza di Dio che copre [505*c*] i cieli[51]: trascende, cioè, ogni cosa creata e copre tutte le altre opere di Dio, vincendole in grandezza e bellezza.

Fra tutte le opere divine, che pure sono tante, tanto belle e tanto grandi, nessuna è pari all'arte e alla sapienza del creatore. Iddio certo può creare opere ancora più belle e più grandi di quelle esistenti, al di là di quanto è possibile dire; ma, se c'è un'opera di Dio così bella e così buona da gareggiare con la sapienza, la potenza e l'arte divina, fino ad eguagliarne quasi l'infinità ed a mostrare come in vestigio l'intera grandezza della divina bontà, è appunto questa, io credo, che vince tutte le altre.

Infatti l'opera di Dio è sempre partecipazione di un bene; è questo il movente per cui Dio fa tutte le cose [505*d*] e il fine delle cose già create e di quelle che potranno esistere in futuro: *il bene* — dice — *si effonde e si propaga*[52]. Allora l'opera suprema e più bella della bontà, l'estremo limite della condiscendenza, sarà proprio quell'opera con la quale Dio partecipa il massimo bene, di cui non può elargire bene più grande. Tale appunto è l'opera dell'economia disposta in favore degli uomini[53]: per essa Iddio non comunica sempli-

51 cfr. *Hab.* 3, 3. Un'interpretazione — o, meglio, un'utilizzazione — alquanto diversa di questo passo in *Liturgia* 11, 389*d*: « la potenza di Dio incarnato era rimasta velata fino al tempo dei miracoli e della testimonianza venuta dal cielo ».

52 v. 705*b*; il Gass (nota a.l.), e dopo di lui anche la *Patrologia Graeca* e Salaville (*Vues sotériologiques...*, 9) rimandano erroneamente, per questa citazione, allo Ps.-Dionigi, *De divinis nominibus* IV; si tratta in realtà di Gregorio Nazianzeno, *Oratio* XXXVIII 8, PG 36, 320*c*, che continua: « ... perché più numerosi fossero gli esseri beneficati: e ciò si addiceva alla somma bontà ». Con lievi varianti, la formula è ripresa nella ufficiatura liturgica bizantina (*tono* 4, *domenica a vespro*).

53 *economia*; anche per il termine οἰκονομία, così classico nella tradizione teologica greca e così ricco di significati (=disposizione divina, attuazione del piano di salvezza, opera della incarnazione-redenzione), non si poteva ricorrere che ad una traslitterazione, praticata del resto già nel latino, e divenuta ormai consueta. Sul contenuto della « economia » in Cabasilas, si veda *Liturgia* 1, 372*a*; 16, 404*b*.

cemente alla natura un bene qualunque, riserbando presso di sé la maggior parte dei beni, ma riversa tutta la pienezza della divinità, l'intera ricchezza della sua natura [54].

Perciò Paolo dice che la giustizia di Dio si rivela eminentemente nel vangelo [55]: [508*a*] infatti, se c'è potenza e giustizia di Dio, essa consiste proprio nel partecipare a tutti, senza invidia, i suoi beni e la comunione della sua beatitudine [56].

[54] cfr. *Col.* 2, 9: *In lui (= Cristo) abita corporalmente tutta la pienezza della divinità*. Cabasilas non potrebbe essere più radicale nella sua dottrina della divinizzazione: dopo aver riferito ai fedeli un termine riservato tradizionalmente alle sole persone della Trinità (v. *supra*, nota 50), ora non esita a applicare alla « natura degli uomini » questo in cui Paolo intende definire il *proprium* esclusivo del Cristo, e la sua assoluta unicità. Ma occorre evidentemente leggervi sottintesa la precisazione che troveremo esplicita in Massimo Confessore, *Capita theologica et oeconomica, cent.* II 21, PG 90, 1133*d*: « in Cristo... la pienezza della divinità abita corporalmente per natura (κατ' οὐσίαν), in noi invece... per grazia (κατὰ χάριν) »; cfr. *Ambigua*, PG 91, 1308*b*: « chi è deificato possiede per grazia tutto quello che Dio ha per natura ». Si veda anche Gregorio Palamas, *Difesa degli esicasti* I 3, 38 (vol. I, 193): « il Cristo diventa nostro concorporeo e fa di noi un tempio di tutta la divinità, perché nello stesso corpo di Cristo abita tutta la pienezza della divinità corporalmente ».

[55] cfr. *Rom.* 1, 17.

[56] *senza invidia*: ἀφθόνως. Gli autori cristiani dei primi secoli fanno propria la critica già formulata dai filosofi greci alla dottrina mitica della « invidia degli dèi (φθόνος θεῶν) » nei confronti degli uomini felici; così Ireneo riprende Platone, *Rep.* IV: « nessun essere buono ha mai invidiato nulla a nessuno » (*Adversus haereses* III 25, PG 7, 970*a*). Il termine viene in tal modo frequentemente riferito all'opera di salvezza mediante la quale Dio in Cristo ci ha resi « partecipi della natura divina »: cfr. Ps.-Dionigi, *De divinis nominibus* VIII 6, PG 3, 893*cd*; *Ecclesiastica hierarchia* II 3, 3, PG 3, 397*d*; *Epistola* IX 5, PG 3, 1113*a*.

IV.
I MISTERI PORTE DI GIUSTIZIA

A buon diritto quindi possiamo chiamare i sacrosanti misteri *porte della giustizia* [1], dal momento che l'estremo amore di Dio per noi e la sua bontà, cioè la potenza e la giustizia divina [2], ne hanno fatto per noi le vie per entrare in cielo.

In verità anche in altro modo, esercitando un giudizio e con giustizia [3], il Signore innalzò il trofeo della vittoria e ci aprì la porta e la via di cui parliamo. Infatti non rapì i prigionieri, ma pagò il prezzo del riscatto e legò l'uomo forte [4], non tanto perché aveva più forza di lui, ma condannandolo con giusta sentenza [5]; e regnò sulla casa di Gia-

[1] *Ps.* 117, 19. Ancora sulla base di questo testo (v. 505*a*), Cabasilas riprende a sviluppare il suo tema; dopo aver trattato dei misteri come *porte*, cioè come « aditi al cielo » (εἰς τὸν οὐρανὸν... εἰσόδους: *hic*), ora li considera in quanto porte *di giustizia*: passando per essi infatti *a*) la giustizia di Dio si è compiuta (508*a*-508*b*), *b*) la giustizia è scesa fra gli uomini (508*b*-512*d*).

[2] L'identificazione di *amore e bontà* (φιλανθρωπία... ἀγαθότης = *supra* 505*b*) con *potenza e giustizia* (ἀρετή... δικαιοσύνη) è esegeticamente ineccepibile, e rivela una capacità di lettura eccezionalmente nitida dell'Antico Testamento e di Paolo.

[3] *giudizio... giustizia*: κρίσει... δικαιοσύνῃ; cfr. *Ps.* 98, 4; v. 673*a*.

[4] cfr. *Mt.* 12, 29.

[5] *con giusta sentenza*: ψήφῳ δικαίᾳ. È una dottrina cara al Cabasilas; oltre che alludervi nel già citato 673*a* (v.) egli — sempre riferendosi a *Ps.* 98, 4 — sviluppa ampiamente questo pensiero in *Liturgia* 17, 408*ab*: « (l'economia) è giudizio e giustizia..., perché il Salvatore ha scacciato il peccato e messo a morte il demonio non sopraffacendolo con la sua forza (ὑπερβολῇ ἰσχύος) o vincendolo in potenza, ma con giudizio e giustizia..., come noi nei tribunali trionfiamo

cobbe [6] [508*b*] distruggendo la tirannide che gravava sulle anime degli uomini, non perché aveva la forza di distruggerla, ma perché era giusto che fosse distrutta. Di ciò troviamo un preannuncio in quelle parole: *Giustizia e giudizio sono le basi del tuo trono* [7]. E la giustizia non solo aprì queste porte, ma passando per esse venne fino al genere umano.

Nei tempi antichi, prima che Dio venisse ad abitare fra gli uomini, non era possibile trovare giustizia sulla terra: Dio stesso, infatti, si piegò a guardare dal cielo [8] e a cercare un giusto; se ci fosse stato, certo non avrebbe potuto restargli nascosto: ma non lo trovò: *Tutti deviarono, tutti quanti agirono stoltamente; non c'è chi faccia il bene, nemmeno uno* [9].

Ma quando *la verità sorse dalla terra* [10] per gli uomini che giacevano nell'ombra e nelle tenebre della menzogna [11], allora anche *la giustizia* [508*c*] *riguardò dal cielo* [12], mostrandosi

degli avversari con il suffragio dei giudici (τῇ ψήφῳ τῶν δικαστῶν)...; conoscendo queste cose, il beato Dionigi dice: "l'infinito amore per gli uomini della divina bontà ha distrutto il potere che aveva su di noi la massa ribelle" dei demoni... "non con la sua forza strapotente, ma... con giudizio e giustizia"» (*Ecclesiastica hierarchia* III 3, 11, PG 3, 441*ab*; cfr. anche Gregorio Nisseno, *Oratio catechetica* 22, PG 45, 60*d*). Il tema non è ignorato dai contemporanei del Cabasilas: vi allude ripetutamente, per esempio, Gregorio Palamas, *Homilia* XVI, PG 151, 189*d*: «piacque a Dio di abbattere il demonio prima di tutto con la giustizia..., e solo in seguito con la potenza»; 205*a*: «il Maligno orgoglioso non sarebbe stato privato della sua iattanza se fosse stato vinto dalla potenza divina, e non fosse stato invece spodestato con sapienza e giustizia (σοφίᾳ καὶ δικαιοσύνῃ)». È evidente che, parlando in questi termini, non si intende affatto riconoscere al demonio un qualsiasi «diritto» alla giustizia (cfr. Salaville, *Vues sotériologiques...*, 14 s.).

6 cfr. *Lc.* 1, 32; passo citato, nello stesso contesto, in *Liturgia* 17, 405*d*.

7 *Ps.* 88, 15; anche questo testo biblico è riportato nel corso del testo sopra riferito di *Liturgia* 17, 408*a*.

8 cfr. *Ps.* 13, 2=52, 3.

9 *Ps.* 13, 3=52, 4; *Rom.* 3, 12.

10 *Ps.* 84, 12.

11 cfr. *Is.* 9, 1.

12 *Ps.* 84, 12; questo brano può costituire un esempio tipico della profonda integrazione dei testi biblici nel linguaggio del Cabasilas: non si tratta per nulla di un'accozzaglia di citazioni, di un centone di *auctoritates*, ma di un discorso tutto nuovo, vivo e spontaneo, in cui riemergono e riecheggiano formule bibliche intimamente assimilate.

agli uomini per la prima volta veramente e in modo pieno, e noi fummo giustificati [13]. L'innocente, che non aveva commesso alcun male [14], rispose per noi con la morte di croce, pagando la pena dei nostri peccati: da quella morte fummo prima liberati dalle catene e prosciolti dall'accusa, quindi costituiti amici di Dio e giusti. Infatti il Salvatore morendo non solo ci ha liberati e riconciliati al Padre, ma ci *ha dato* anche *il potere di divenire figli di Dio* [15]; Egli che, avendo unito a sé la nostra natura mediante l'assunzione della carne, unisce ciascuno di noi alla sua carne con la potenza dei misteri [16]. Così fa sorgere nelle anime nostre la sua giustizia e la sua vita; così, [508*d*] per mezzo dei sacri misteri, è divenuto possibile agli uomini conoscere e compiere la vera giustizia.

È vero che la Scrittura nomina molti giusti e amici di Dio [17] prima della venuta di colui che giustifica e riconcilia, ma

13 Verità e giustizia appaiono, in questa prospettiva, realtà di ordine non razionale o morale, ma ontologico e personale; il Cristo stesso è la verità, è la giustizia: solo «in lui», dunque — cioè, come intende Cabasilas, partecipando alla sua vita — noi siamo strappati all'errore e diveniamo «giusti».

14 cfr. *I Pt.* 1, 18*s*.

15 *Io.* 1, 12. Conforme soprattutto alla tradizione dei Padri greci, Cabasilas a ragione distingue nettamente i due «momenti» della giustificazione: il negativo della liberazione dal peccato, e il positivo — che va enormemente al di là di questo — della comunione con Dio.

16 I misteri ci congiungono al Verbo mediante la carne da lui «assunta» nell'incarnazione; come la carne è la via della sua comunione con noi e dell'opera redentiva, e nella carne il Cristo ha compiuto l'economia morendo e risorgendo, così, unendoci alla sua carne attraverso i sacramenti, noi diveniamo partecipi della sua vita divina; cfr. Cirillo Alessandrino, *Epistola ad Nestorium*, 43: «siamo santificati divenendo partecipi della carne santa e del sangue prezioso del Cristo, Salvatore di tutti noi, e ricevendo questa carne... che è realmente vivificante e propria dello stesso Verbo». Ma Cabasilas qui intende sottolineare anche come i misteri ora approprino singolarmente a ciascuno di noi l'unione col Verbo che è avvenuta per tutta la natura umana nella incarnazione: «avendo unito a sé la nostra natura (τὴν φύσιν)... unisce ciascuno di noi (ἕκαστον)». Si veda al riguardo Giovanni Crisostomo, *In Matthaeum* LXXXII 6, PG 58, 744: «Se (il Cristo) è venuto alla nostra natura, è chiaro che è venuto a tutti; e se a tutti, anche a ciascuno...: si unisce (ἀναμίγνυσιν) infatti a ciascuno dei fedeli mediante i misteri»

17 *giusti... amici*: δίκαιοι... φίλοι; v. 508*c*; 509*bd*; cfr. *In Demetrium* I, 100: se Mosè era amico di Dio e giusto (φίλος... δίκαιος), il martire Demetrio lo è a maggior ragione.

bisogna pensare che essi furono giusti in rapporto al loro tempo e preparandosi al futuro. Erano pronti a correre incontro alla giustizia quando si fosse levata [18], a sciogliersi dai lacci una volta pagato il riscatto, a vedere non appena fosse apparsa la luce, ad allontanarsi dalle figure quando si fosse rivelata la verità [19].

Per questo, pur essendo impediti quasi dalle stesse catene e soggetti alla medesima tirannide, i giusti differivano dai malvagi: essi [509*a*] soffrivano con viva ripugnanza la schiavitù e il servaggio, pregavano perché fosse distrutto il carcere e sciolte le catene, desideravano di vedere calpestata dai prigionieri la testa del tiranno, mentre ai malvagi non sembrava affatto terribile la condizione presente, ma piuttosto godevano di essere schiavi [20].

Del resto, anche ai giorni beati della venuta del Signore, ci furono alcuni che non accolsero il sole sorto sopra di loro, ma con ogni mezzo si adoprarono a spegnerlo, facendo tutto quello che credevano efficace ad oscurarne il raggio. Perciò, all'apparire del re, i primi furono liberati dalla tirannide dell'Ade e i secondi rimasero nei ceppi.

Come accade tra i malati: quelli che cercano in ogni modo la guarigione e vedono con piacere il medico sono migliori e più sopportabili [509*b*] di quelli che nemmeno sanno di essere malati e rifiutano le medicine; così, prima ancora di averli guariti, il medico può dichiararli sani, se è convinto che la sua arte non sia inferiore alla violenza del male.

Analogamente, Iddio nei tempi antichi chiamò alcuni giusti e amici; essi davano infatti tutto quello che era in loro

18 Con gli stessi termini, cfr. *In dormitionem*, 404: « ... quelli che erano ben preparati (παρασκευασμένους) alla santità, e pronti ad accogliere... la salvezza al suo apparire (ἀνασχοῦσαν) ».

19 *giustizia... riscatto... luce... verità*; una serie di termini solo apparentemente astratti o impersonali: tutti in realtà indicano la persona stessa del Cristo. Per la contrapposizione di « figure » a « verità », v. *infra* 509*d* nota.

20 In altri termini: la giustizia dei santi dell'Antico Testamento non era data tanto dalle opere, quanto dalla fede nel Cristo che essi nutrivano nella speranza (« pregavano... desideravano »); in questa fede, assai più che nella maggiore perfezione morale, consisteva la loro differenza rispetto ai malvagi; cfr. *Io.* 8, 56; *Hb.* 11, 39*s*; *I Pt.* 1, 10-12.

potere, davano prova di quella giustizia che era loro possibile, e questo li fece degni di essere liberati alla venuta di Colui che solo può liberare; ma egli non li liberò allora.

Se infatti la loro giustizia fosse stata vera giustizia, una volta deposto il corpo, anch'essi sarebbero stati in pace e *nelle mani di Dio* [21], come dice Salomone; invece, quando lasciarono il mondo, furono accolti dall' Ade [22].

Il fatto è che [509*c*] il nostro Signore non riportò sulla terra la vera giustizia e l'amicizia con Dio come se fosse esistita in regioni remote, ma lui per primo l'introdusse nel mondo [23]: non trovò, ma aprì la via che porta al cielo. Se ci fosse stata, qualcuno degli antichi avrebbe potuto percorrerla, e invece *nessuno è salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, il quale è in cielo* [24].

Se dunque prima della croce non c'era remissione dei peccati e liberazione della condanna, come pensare alla giustizia? Certo non si poteva stare nel coro degli amici prima di essere riconciliati e, ancora avvinti in catene, essere proclamati vincitori [25].

In breve, se il primo agnello avesse tutto compiuto, che bisogno c'era degli altri [26]? Se le figure e le immagini avessero portato la felicità desiderata, [509*d*] sarebbero inutili la verità e la realtà [27]. Che senso avrebbe parlare dell'inimicizia distrutta

21 *Sap.* 3, 1; v. *infra* 621*b* nota 4.

22 La fede stessa dunque non salva prima dell'incontro personale con Cristo: per questo Gesù risorto è sceso nell'Ade a liberare i giusti che avevano sperato nella sua venuta (cfr. *I Pt.* 3, 19).

23 *egli l'ha introdotta*; cfr. *In dormitionem*, 404: « la Vergine ha aperto agli altri la porta della santità...: perché primo e solo il frutto della Vergine ha introdotto la santità nel mondo ». Cabasilas si pone agli antipodi di ogni naturalismo e di ogni umanesimo pelagiano. Gesù non è soltanto un esempio da imitare o un soccorso alla nostra imperfezione: egli è, personalmente, la vera e unica giustizia, tutta la giustizia; fuori di lui, quindi, o prima di partecipare realmente alla sua vita, non è possibile alcuna santità e alcuna salvezza.

24 *Io.* 3, 13.

25 Ritorna in termini espliciti la distinzione — cui si è accennato già a 508*c* — fra il momento negativo della remissione dei peccati e quello positivo della « giustizia ».

26 cfr. *Hb.* 10, 1.

27 v. 560*a*. Sono i termini con cui tradizionalmente si contrappongono l'antica e la nuova economia: l'Antico Testamento è figura (τύπος) di ciò che nel

mediante la morte di Cristo [28], del muro divisorio tolto di mezzo [29], della pace e della giustizia sorte ai giorni del Salvatore [30], e di tutto questo, se già prima del sacrificio di Cristo ci fossero stati dei giusti ed amici di Dio?

C'è anche un altro argomento: allora era la legge che ci legava a Dio, ora è la fede e la grazia e quanto vi è connesso [31]; è chiaro dunque che il commercio degli uomini con Dio allora era quello di servi, ora invece è quello dei figli e degli amici [32]. Infatti la legge è per gli schiavi, ma sono dei figli e degli amici la grazia, la fede e l'ardita fiducia [33].

Nuovo si compie in verità (ἀλήθεια), immagine (εἰκών) delle realtà (πράγματα) donateci nel Cristo. Questo rapporto, mentre lega indissolubilmente fra loro i due Testamenti, ne stabilisce anche la differenza e mostra la necessità di trascendere l'Antico per giungere alla salvezza; se il Cristo è il compimento della Legge e dei Profeti, non ci si può arrestare a ciò che ha semplicemente il compito di preannunciarlo: gli stessi patriarchi perciò erano giusti solo perché pronti « ad allontanarsi dalle figure (τύπων) quando si fosse mostrata la verità (ἀληθείας : *supra* 508*d*) »; cfr. *Liturgia* 9, 385*d* « aveva prescritto agli antichi di compiere in figure (ἐπὶ τῶν τύπων) ciò che ora ha ordinato di fare in verità e in realtà (ἐπὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν πραγμάτων) »; 17, 405*d*: « l'economia è chiamata verità, perché tutte le cose antiche (=l'Antico Testamento) erano orientate ad essa come ombre e figure (σκιαὶ... τύποι) »; *In dormitionem*, 504: « *affinché anch'essi siano santificati in verità*: gli antichi, infatti, non essendo ancora apparso il Salvatore, avevano ricevuto la santificazione come in figura e ombra ». Allo stesso modo, Origene, *In Ioannem* I 8, PG 14, 36*a*: « (Gesù) ha mostrato quali erano le cose vere della Legge mosaica, che gli antichi veneravano in immagine e in ombra, e quale era la verità dei fatti storici che accadevano loro a modo di tipi ». Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis mystagogica* I 3, PG 33, 1068*b*: « dalle cose antiche (=Antico Testamento) alle nuove (=Nuovo Testamento), dalla figura alla verità ». Gregorio Nazianzeno, *Oratio XL in sanctum baptisma* 6, PG 36, 344*d*: « la Legge scritta era luce in figura, che adombrava la verità ». Ps.-Dionigi, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, 5, PG 3, 432*b*: « l'Antico Testamento ha raffigurato la verità in immagini ».

28 cfr. *Eph.* 2, 16.

29 cfr. *Eph.* 2, 14.

30 cfr. *Mt.* 4, 16; *Lc.* 1, 79; 2, 14.

31 cfr. *Rom.* 6, 14: *Non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia; Io.* 1, 17: *Per mezzo di Mosè fu data la Legge, per mezzo di Gesù Cristo si compirono la grazia e la verità.*

32 cfr. *Io.* 15, 15: *Non vi chiamo più servi, ... ma amici; Gal.* 4, 7: *Non sei più servo, ma figlio.*

33 È dal nostro essere figli che deriva l'ardita fiducia (τὸ θαρρεῖν) di chiamare Dio col nome di Padre; cfr. *Gal.* 4, 6: *Poiché siete figli Dio ha mandato lo Spirito del suo figlio nei vostri cuori, che grida « Abba, Padre ».* Le introduzioni liturgiche alla recita del « Padre nostro » sottolineano abitualmente questo concetto; si veda ad esempio la *Liturgia di Giovanni Crisostomo*: « Concedici, Signore, di osare (τολμᾶν) di invocare te, Dio del cielo, ... con ardita franchezza (μετὰ παρρησίας), e di dire Padre nostro ».

Da [512*a*] tutto ciò risulta evidente che, come il Salvatore è il *primogenito dei morti* [34] e non era possibile che alcuno di essi rivivesse a vita immortale prima della sua resurrezione, così pure lui solo precede e guida gli uomini alla santità e alla giustizia [35], come scrive Paolo: *il Cristo precursore per noi è entrato nel santuario* [36]. È entrato nel santuario offrendo se stesso al Padre [37] e vi introduce quelli che lo vogliono: quelli che partecipano al suo sepolcro non morendo come lui, ma significando la sua morte nel lavacro battesimale [38] e annunziandola alla sacra mensa [39], quelli che sono unti e che nel convito ineffabilmente si nutrono di lui morto e risorto [40]. Così li introduce nel [512*b*] regno e li guida alla corona attraverso le porte dei misteri. Queste porte sono assai più venerande e utili di quelle dell'Eden: le porte del paradiso non potrebbero aprirsi a nessuno che prima non sia passato per quelle dei misteri, queste invece si aprirono quando quelle erano chiuse [41]; le porte dell'Eden potevano anche far uscire

34 *Apc.* 1, 5; cfr. *Col.* 1, 18.

35 L'iconografia bizantina raffigura frequentemente il Cristo che trae dagli inferi, afferrandoli per la mano, Adamo ed Eva, simbolo di tutti i morti che hanno proceduto la sua venuta: egli solo, infatti, « primogenito dei morti » che risorgono, può introdurli nella gloria. Allo stesso modo, spiega ora il Cabasilas, il Cristo solo (μόνος) può « introdurre » gli uomini alla santità (ἁγιωσύνη) e alla giustizia (δικαιοσύνη). È questa assai più che un'immagine felice: poiché la nostra giustizia non è che partecipazione alla vita del Cristo, solo il Cristo risorto può generarla e crearla in noi.

36 *Hb.* 6, 20.

37 cfr. *Hb.* 7, 27.

38 v. 501*d* nota.

39 cfr. *I Cor.* 11, 26.

40 I tre misteri — battesimo, *miron* ed eucaristia — sono ancora ricordati insieme, nella loro inscindibile unità: v. 504*a*; 505*b*; 516*cd*; 517*c*; 520*c*.

41 Lo stesso termine greco παράδεισος (=giardino) significa, nel linguaggio teologico, sia Eden (il « paradiso terrestre ») che paradiso: il « giardino in Eden » (*Gen.* 2, 8), in cui vivevano i progenitori nell'innocenza e nella comunione con Dio, è visto infatti come immagine della vita eterna nella beatitudine, e l'ingresso alla patria celeste è considerato come « ritorno » all'Eden, le cui porte erano state chiuse dopo il peccato.

chi era dentro, mentre le porte dei misteri fanno entrare soltanto e non fanno uscire nessuno. Le porte dell'Eden potevano essere chiuse e infatti lo furono; ma, quanto a queste, il velo [42] e la parete divisoria furono completamente distrutti e tolti di mezzo [43], così che non è più possibile riedificare le macerie, né riattare le porte e separare con mura i due mondi l'uno dall'altro: [512*c*] l'ammirabile evangelista Marco non dice semplicemente che i cieli si aprirono, dice che si squarciarono [44], insegnando così che non furono lasciati né porta, né stipiti, né velo alcuno.

Infatti, colui che riconciliò, riunì e pacificò il mondo celeste con quello terrestre [45] e abbattè il muro di separazione [46], non può rinnegare se stesso [47], come dice il beato Paolo.

Le porte dell'Eden furono aperte per Adamo, ma Adamo non perseverò come doveva e allora giustamente furono chiuse. Invece le porte dei misteri sono state aperte dal Cristo stesso [48], *che non ha commesso alcun peccato* [49], anzi nemmeno può peccare; perché *la sua giustizia rimane in eterno* [50]. Perciò è assolutamente necessario che esse restino sempre aperte, che introducano alla vita e che non offrano a nessuno la via per uscire dalla vita.

Sono venuto perché abbiano la vita [51], dice il Salvatore; [512*d*] ora è questa la vita che il Signore è venuto a portare:

42 cfr. *Mt.* 27, 51 *par. Hb.* 6, 19; 10, 20.

43 cfr. *Eph.* 2, 14.

44 cfr. *Mc.* 1, 10; per l'aprirsi del cielo al battesimo di Gesù, v. 505*a*.

45 cfr. *Col.* 1, 20.

46 cfr. *Eph.* 2, 14.

47 cfr. *II Tm.* 2, 13.

48 È il classico parallelo fra Adamo e il Cristo (cfr. *Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 45; v. 544*d*), qui ripreso nel senso della contrapposizione. Per questo tema in particolare, cfr. Gregorio Palamas, *Homilia* LX 5, Oikonomos 251: « (al battesimo di Gesù) si aprirono i cieli che prima erano stati chiusi a motivo del peccato; ... perché sta scritto che ad Adamo fu chiuso il cielo ». Ma Cabasilas sottolinea più fortemente come il battesimo del Cristo sia l'inaugurazione dell'economia sacramentale, e come in esso, quindi, siano state aperte « le porte dei misteri ».

49 *I Pt.* 2, 22.

50 *Ps.* 110, 3.

51 *Io.* 10, 10.

la partecipazione alla sua morte e la comunione con la sua passione attraverso i misteri.

Non c'è altro modo di sfuggire alla morte: chi non è battezzato nell'acqua e nello Spirito non può entrare nella vita [52], chi non mangia la carne del Figlio dell'uomo e non beve il suo sangue, non può avere in sé la vita [53].

52 cfr. *Io.* 3, 5.

53 cfr. *Io.* 6, 53.

V.

L'OPERA DI SALVEZZA E IL MODO DI PARTECIPARVI

Consideriamo la cosa più a fondo. La vita in Dio è impossibile se non si è morti al peccato: ma [513*a*] Dio solo può uccidere il peccato [1]. Certo, l'uomo era tenuto a ciò: dopo aver subito volontariamente la sconfitta, sarebbe stato giusto ripararla con un nuovo combattimento; ma non era neanche lontanamente possibile per noi, già divenuti schiavi del peccato [2]: come avremmo potuto essere più forti di colui al quale

1 Con un richiamo di passaggio alla ormai consueta distinzione fra la fase negativa dell'abolizione della morte e quella positiva del dono della vita (v. 508*c*; 509*c*), si apre una nuova sezione del discorso, in cui peccato e demonio sono rappresentati come nemico da uccidere e tiranno da spodestare; conseguentemente, la storia della salvezza viene raffigurata come una guerra (πόλεμος), una battaglia (ἀγών) combattuta dal Cristo per noi e al posto nostro: in modo tale che la sua vittoria (νίκη), frutto del suo valore (ἀριστεία), divenisse il nostro trofeo (τρόπαιον) e la corona (στέφανος) del nostro trionfo (θρίαμβος).

2 cfr. *Io.* 8, 34: *Chiunque fa il peccato è schiavo del peccato.* Il peccato non è dunque soltanto un'azione erronea o ingiusta: esso provoca uno scadimento ontologico, asservendoci a una potenza più forte di noi, dalla quale non possiamo affrancarci da soli. Al seguito di tutta la tradizione patristica greca, Cabasilas distingue fra la condizione precedente al peccato, in cui si era liberi di resistere e di vincere (« volontariamente — ἑκόντες — abbiamo subito la sconfitta »: *hic*), e quella che ne deriva, che è di vera e propria schiavitù. Si veda in particolare Basilio, *De malo*, PG 31, 344-348: la situazione di libertà è propria dello stato di innocenza; una volta però che si commetta il peccato, ci si sottomette al suo giogo, e si è trascinati a fare ciò che non si vorrebbe (cfr. *Rom.* 7, 11-25). Analogamente, *Moralia* XXIII, PG 31, 741*c*; *De baptismo* I 1, PG 31, 1517*ac*; *In psalmum* 48, PG 29, 437*b*: la natura umana, resa schiava dal peccato d'origine, ora non è più in grado, con le proprie forze, di compiere il bene, ma ha bisogno che altri venga a restituirle la libertà; *Regula brevius* 16, PG 31, 1093*ab*; 293, 1288*c*; cfr. Gregorio Nisseno, *De oratione dominica* 5, PG 44, 1181*b*: l'uomo ha scelto « l'amara schiavitù del peccato al posto del suo libero arbitrio ».

servivamo? Ed anche se fossimo stati più forti, *il servo non è da più del suo signore* [3].

La situazione, dunque, era questa: secondo giustizia, l'uomo avrebbe dovuto assumersi il debito e riportare la vittoria, ma era servo di quelli che avrebbe dovuto sconfiggere in guerra; Dio, per contro, che poteva vincere, non era debitore di nulla a nessuno.

Perciò né l'uno né l'altro attaccava battaglia, ed il peccato viveva [4], ed era impossibile che sorgesse per noi la vita vera, dal momento che uno doveva riportare vittoria, ma solo l'altro lo poteva. Ecco perché fu necessario che l'uno e l'altro si unissero, e che in uno solo si trovassero insieme le due [513*b*] nature: di colui che doveva combattere e di colui che poteva vincere [5].

3 *Mt.* 10, 24; questo versetto, che si riferisce originariamente al nostro rapporto con il Cristo (=se il Cristo è stato perseguitato, lo saranno anche i suoi servi), viene isolato dal suo contesto e proposto come massima di carattere generale: un ulteriore esempio della libertà con cui Cabasilas si serve della Scrittura.

4 cfr. *Rom.* 7, 9.

5 Questo procedimento dialettico richiama tanto da vicino il modo di argomentare e la struttura stessa del *Cur Deus homo* di Anselmo, che pare difficile non vedere fra i due scritti un rapporto di dipendenza letteraria; si veda ad esempio I 22, PL 158, 395*b*: « la vittoria dovrebbe essere tale che — mentre quando era forte e aveva potere di immortalità, l'uomo facilmente dette il suo consenso al demonio per peccare — ... ora, divenuto debole e mortale, ... fosse capace di vincerlo così da non peccare in alcun modo; ma questo non può farlo, poiché in seguito alla ferita del primo peccato è concepito e nasce nel peccato ». Perciò « è necessario che colui che compie tale soddisfazione sia nel contempo Dio perfetto e perfetto uomo: non avrebbe infatti la capacità di compierla se non fosse vero Dio, e non ne avrebbe il dovere se non fosse vero uomo » (II 7, 405*a*). La dipendenza di Cabasilas da Anselmo è stata di fatto affermata da non pochi autori: secondo il Gass, *Die Mystik...*, I, 78 è « evidente » il rapporto fra questo testo e i dati più « caratteristici » della teoria della redenzione in Anselmo; il Rivière, *Le dogme de la rédemption...*, 300, pur sottolineando alcune differenze, asserisce che tra Cabasilas e Anselmo vi è una « innegabile parentela »; ancora nel 1953 Lot-Borodine, *La doctrine de l'amour...*, 379 in nota ribadisce « l'accettazione esplicita da parte del Cabasilas della dottrina detta della " soddisfazione vicaria " di S. Anselmo, che in genere non è stata accolta dalla Chiesa d'Oriente » (lo stesso in *Un maître...*, 136: « troviamo qui, nelle sue grandi linee, la teoria detta della soddisfazione vicaria, teoria nuova del *Cur Deus homo* »). Ma da oltre dieci anni questa tesi era stata definitivamente confutata dal Salaville, *Vues sotériologiques...*, 52-54 soprattutto per motivi di ordine storico (la traduzione greca del *Cur Deus homo* era stata compiuta dal Calecas dopo la

E così accade. Dio fa sua la lotta in nome degli uomini: uomo, vince come uomo il peccato, puro tuttavia da ogni peccato, perché Dio. Così la natura umana è liberata dalla vergogna e, caduto il peccato, è cinta della corona di vittoria. Con ciò tuttavia non hanno ancora vinto né hanno combattuto i singoli uomini, né tanto meno sono stati sciolti dalle loro catene: ma il Salvatore ha fatto anche questo con i doni che poi ha elargito, dando ad ogni uomo il potere di uccidere il peccato e di divenire compartecipe del suo valore [6]. Poiché dovevamo essere incoronati e trionfare, dopo quella vittoria, egli venne a sperimentare le piaghe e la croce, [513*c*] la morte e ogni genere di tormenti; come dice Paolo: *In luogo della gioia che gli era proposta sopportò la croce senza curarsi dell'ignominia* [7].

Che avviene? Certo egli non aveva commesso alcuna iniquità [8] degna di tale pena, non aveva peccato affatto, e non

morte di Cabasilas, e la versione del *Contra Gentiles* di S. Tommaso — che a rigore avrebbe potuto essere conosciuta dal nostro autore — non trova nessuna eco nel linguaggio cabasiliano per quanto riguarda la dottrina della soddisfazione, poiché vi manca fra l'altro lo stesso termine fondamentale di ἱκανοποίησις). Ma ciò che più importa notare è che, pur non essendo del tutto assente dalla *Vita in Christo* il tema della riparazione (v. 585-588*c*) — che d'altronde Cabasilas poteva bene assumere da fonti patristiche (v. nota 22) — è essenzialmente diversa, rispetto al *Cur Deus homo*, l'impostazione globale del problema. Manca infatti completamente la chiave di volta del sistema di Anselmo, che è il principio per il quale « *Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo* » (I 12, 377*c*-20, 392*a*), e ripara quindi il peccato e le sue conseguenze perché non può permettere che siano minimamente violate le leggi da lui poste a regolare l'*universitatis ordo* (cfr. R. Roques, Introduzione all'edizione del *Cur Deus homo* nelle *Sources Chrétiennes*, 126*s*).

6 Riemerge il problema al quale già si è accennato in 508*c*: come possono i singoli uomini partecipare alla vita del Cristo ed entrare personalmente in possesso del dono da lui elargito a tutta l'umanità? Come può ciascuno — ogni singolo, nella propria particolare situazione e nel proprio tempo — prendere parte all'opera di salvezza compiutasi una volta per sempre per il genere umano? In altri termini: come può la salvezza oggettiva diventare la mia salvezza? E la risposta a questo che potremmo dire il « problema dell'appropriazione » è ancora la stessa precedentemente formulata: come attraverso i misteri ci uniamo singolarmente alla carne divina e divinizzante del Cristo partecipando all'incarnazione (508*c*), così attraverso i misteri vinciamo della vittoria del Cristo e uccidiamo in noi stessi il peccato partecipando alla redenzione.

7 *Hb.* 12, 2.

8 cfr. *I Pt.* 2, 22.

c'era in lui nulla di cui potesse accusarlo il calunniatore più spudorato [9]; eppure le piaghe, il dolore, la morte furono pensate fin dal principio proprio contro il peccato [10]. Perché dunque le accettò il Signore amico degli uomini? Non è pensabile che la bontà goda di cose orribili e della morte.

Dio lasciò entrare nel mondo il dolore e la morte, subito dopo il peccato, più che come castigo per il peccatore, per porgere un rimedio al malato [11].

Ora certo non doveva essere applicato alle azioni del Cristo [513*d*] il castigo, né il Salvatore aveva alcuna traccia di malattia da distruggere con la medicina che prese: perciò l'efficacia di quel calice [12] passa in noi e uccide il peccato che è in noi [13]. Il tormento dell'innocente costituisce la pena dovuta agli uomini gravati da molti debiti. Grande e singolare castigo, ben più grande dei mali degli uomini ai quali doveva essere rimedio! Perciò non solo disciolse dall'imputazione della colpa, ma portò tale sovrabbondanza di beni da far salire in cielo e rendere compartecipi di quel regno i terrestri, inimicissimi, incatenati, schiavi e senza onore [14].

[516*a*] Quella morte, infatti, era preziosa [15] quanto gli uomini non possono nemmeno comprendere, anche se il Sal-

9 cfr. *Io.* 8, 46.

10 cfr. *Gen.* 3, 14-19.

11 *rimedio al malato*: φάρμακον νενοσηκότι; su questo tema, v. 693*b*; cfr. Basilio, *De malo*, PG 31, 333: Dio dispone il dolore per la salvezza, come il medico per farci del bene infligge pene e sofferenze al nostro corpo. Massimo Confessore, *Centuriae de caritate* III 82, PG 90, 1041 *c*: « i dolori e le afflizioni sono come farmaci di un medico (ἰατρικοὶ φάρμακοι) ».

12 *calice*: ποτηρίου; cfr. *Mt.* 20, 22; 26, 39; *Io.* 18, 11.

13 La passione di Cristo, rappresentata precedentemente come battaglia, è vista ora come farmaco: Gesù, che ha combattuto al nostro posto e per noi lotta contro il peccato, al nostro posto e per noi ha bevuto la medicina amara del dolore. In questo modo, come godiamo il frutto della sua vittoria, così « passa in noi (εἰς ἡμᾶς... διαβαίνει: *hic*) » la virtù del farmaco da lui bevuto, e « il peccato che è in noi » viene ucciso.

14 Il discorso continua a procedere secondo lo schema dei due momenti della giustificazione (v. 508*c*; 509*c*; 512*d*): il negativo dell'abolizione della colpa, e il positivo della glorificazione. Ma vi è certamente, in questo passo, un'eco di *Rom.* 5, 20*s*: *Dove si moltiplicò l'offesa, sovrabbondò la grazia, affinché come il peccato regnò nella morte, così regni la grazia mediante la giustizia per la vita eterna.*

15 cfr. *I Pt.* 1, 19.

vatore si lasciò vendere per poco da quegli omicidi [16], perché anche questo in lui fosse colmo di povertà e di ignominia [17]. Accettando di essere venduto, volle sopportare in tutto la sorte degli schiavi [18], per guadagnarsi gli oltraggi, poiché riteneva un guadagno l'ignominia sofferta per noi. L'esiguità del prezzo indica poi che per dono gratuito il Salvatore è venuto a morire per il mondo.

Volontariamente morì [19], lui che non aveva fatto alcun male a nessuno, né riguardo alla vita, né riguardo ai rapporti sociali, ma anzi aveva prevenuto i suoi uccisori con benefici che superano ogni desiderio e speranza.

[516*b*] Ma perché parlare di questo? Dio è morto. È sangue di Dio quello che è stato versato sulla croce [20]. Che cosa potrebbe essere più prezioso di questa morte [21]? Che cosa più tremendo?

Quanto fu grave dunque il peccato della natura degli uomini, se dovette essere espiato da così grave pena! Quanto è stata profonda la ferita che ha richiesto il rimedio di un farmaco così potente!

Certo era necessario distruggere il peccato con un castigo,

16 cfr. *Mt.* 26, 15 *par.*

17 *povertà... ignominia*; v. 661*c*.

18 cfr. *Phil.* 2, 7.

19 *volontariamente morì*: ἑκὼν ἀπέθανε. Il tema della volontarietà della morte del Cristo, oltre che nella Scrittura (cfr. in particolare *Io.* 10, 18), è insistentemente richiamato nella liturgia bizantina; fra i testi più antichi, si veda Basilio, *Anaphora*, 327: « morte volontaria (ἐκούσιον... θάνατον) ».

20 Cabasilas fa un uso coraggioso di quella che tecnicamente si chiama *communicatio idiomatum*: l'attribuzione cioè alla persona del Cristo — che è la stessa persona divina del Verbo — degli attributi della sua natura umana e di ciò che si è compiuto mediante essa; cfr. Cirillo Alessandrino, *Epistola ad Nestorium*, 44: « tutti i termini che ricorrono nell'evangelo devono riferirsi ad un solo soggetto (ἑνὶ... προσώπῳ), cioè all'unica persona incarnata del Verbo ». Per questo la madre di Gesù può essere detta « madre di Dio » (θεοτόκος: *ib.* 46; *Anatematismo* 1, *ib.* 47*s*), e si può affermare che « il Verbo di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, e ha gustato la morte nella carne » (*Anatematismo* 12, *ib.* 50); o, più semplicemente ancora, si può parlare di « Dio che ha sofferto » (πάσχων θεός: Massimo Confessore, *Ambigua*, PG 91, 1045*a*) ed « è morto (ἀπέθανεν) », del « sangue di Dio » (αἷμα θεοῦ: *hic*), e dei « sudori e fatiche di Dio » (520*c*).

21 cfr. *1 Pt.* 1, 19; v. *supra* 516*a*.

e solo pagando la pena dovuta potevamo essere sciolti dai delitti commessi contro Dio. Infatti, una volta scontata la pena, nessuno può essere di nuovo chiamato in giudizio per la stessa accusa; ma tra gli uomini non c'era nessuno puro da colpa, che potesse patire per gli altri; nessuno anzi bastava a pagare il debito per sé solo, e nemmeno lo poteva l'intero genere umano, quand'anche fosse morto milioni di volte [22].

Quale pena sarebbe stata adeguata al servo [516*c*] deforme, che aveva infranto l'immagine regale [23] e si era spinto a tal punto di insolenza?

Perciò l'innocente Signore, soffrendo molti patimenti, muore e sopporta il supplizio: uomo, si assume la causa degli uomini, scioglie dalle accuse il genere umano e dà la libertà agli schiavi, quella libertà di cui egli non mancava, essendo Dio e Signore.

Così dunque la vera vita, attraverso la morte del Salvatore, passa in noi; e il modo per attrarre questa vita nelle anime nostre è l'iniziazione ai misteri [24]: ricevere il lavacro battesimale, essere unti col *miron*, godere della sacra mensa. Nel-

22 cfr. Basilio, *In psalmum* 48, PG 29, 440*ab*: « ogni prigioniero ha bisogno di un riscatto per ricuperare la libertà; ora, né il fratello può redimere il proprio fratello, né alcuno può redimere se stesso: ... perché nessun uomo ha il potere di soddisfare per il peccato presso Dio, essendo anch'egli colpevole di peccato. (...) Non cercare dunque il fratello per il tuo riscatto, ma colui che trascende la tua natura: non cercare un puro uomo, ma l'uomo-Dio Gesù Cristo, che solo può dare soddisfazione a Dio per tutti noi ».

23 *infranta l'immagine regale*; la colpa ha guastato l'immagine regale del Cristo archetipo (v. 524*d*) impressa nell'uomo dal Creatore. Tema e formulario tradizionali; anche l'espressione fortissima « immagine infranta » (συντριβείς), benché non molto frequente, trova qualche riscontro: Basilio, *De baptismo* I 2, PG 31, 1537*a*; Ufficio bizantino, *Orthros della domenica, tono* 2, *ode* 3. Teofane di Nicea, *Epistola* 3, PG 150, 329*a*.

24 Mediante i misteri, dunque, non « passa in noi (εἰς ἡμᾶς διαβαίνει » soltanto il beneficio di una vittoria o di un farmaco (v. 513*d*), ma « la vera vita (ἡ ἀληθινὴ ζωή) »: ora, questa espressione cara al Cabasilas (v. 513*a*; 549*c*; 557*c*; etc.) non significa tanto la vita dell'anima in contrapposizione a quella del corpo, quanto la vita stessa del Cristo, che inabita le anime ed i corpi (cfr. *Oratio*, 44: « i corpi (dei santi) sono stati privati delle proprie anime, ma hanno in se stessi te (Cristo), che sei la vera vita: σὲ... τὴν ἀληθινὴν ζωήν »). Qui, questa interpretazione risulta l'unica possibile (v. « infonde la propria vita: τὴν ζωὴν... τὴν ἑαυτοῦ »); si veda anche 548*a*: « coloro che sono stati generati in virtù del battesimo vivono la vita di Cristo ».

l'iniziato ai misteri viene il Cristo [25], inabita in lui, a lui si congiunge e aderisce [26], [516*d*] soffoca il peccato che è in noi [27], ci infonde la sua vita e il suo valore e ci fa partecipi della sua vittoria.

O bontà di Cristo, che nel battesimo ci incorona e nel convito ci proclama vincitori!

Ma come mai, in che modo, la vittoria e la corona procedono dal lavacro, dal *miron* e dalla mensa? Non sono esse frutto di fatiche e di sudori? Il fatto è che, se pure non combattiamo e non fatichiamo celebrando i misteri, tuttavia inneggiamo alla lotta, ammiriamo la vittoria, adoriamo il trofeo del Cristo e per lui valoroso mostriamo veemente e ineffabile amore [28]. Facciamo nostre quelle ferite [29], quelle piaghe, quella morte e le attiriamo a noi per mezzo dei divini misteri [30]. Così gustiamo [31] la stessa carne [517*a*] di colui che è morto e risorto, ed è giusto perciò che godiamo dei beni che provengono dalla sua lotta e dalla sua morte.

Se un tale andasse a liberare un tiranno caduto e condannato, lo incoronasse, ne esaltasse la tirannide, e considerasse

25 *viene il Cristo*: ὁ Χριστὸς ἐπιδημεῖ; la « vita vera », dunque, vita del Cristo, è il Cristo stesso che si fa personalmente presente; v. 564*a*: « (il Cristo) che viene nei battezzati: τοῖς βαπτιζομένοις ἐπιδημῶν ».

26 In 501*b* ci si chiedeva che cosa occorre fare perché Cristo « si congiunga e aderisca » a noi; esattamente con gli stessi termini, ora viene formulata la risposta: il Cristo « si congiunge e aderisce (συνάπτεται... προσφύεται) » a coloro che ricevono l'iniziazione ai misteri. Un esempio tipico dello stile del Cabasilas che procede a spirale, con continui ritorni, assonanze e richiami interni.

27 *soffoca*: ἀποπνίγει; v. 532*b* e 604*d*: « uccide (ἀποκτείνει) ».

28 Con il suo stile abituale (v. nota 26), Cabasilas riprende ora tutti i termini coi quali, all'inizio del capitolo, descriveva la guerra sostenuta dal Cristo per noi: valore, corona, battaglia, vittoria, trofeo.

29 Come con l'incarnazione redentrice « Dio fa sua (οἰκειοῦται) la lotta in nome degli uomini » (v. 513*b*), così mediante i sacramenti noi « facciamo nostra » (οἰκειούμεθα: *hic*) la morte di Cristo. In questo scambio di « appropriazioni » consiste tutto il mistero della salvezza.

30 *attiriamo*: ἕλκομεν; v. 516*c*: « il modo per attrarre (ὅπως... ἕλκομεν) questa vita nelle anime nostre ».

31 *gustiamo*; con il *Parisinus* 1213 e con il PONTANUS leggiamo γευόμεθα invece che γενόμεθα della *Patrologia Graeca*, pur riconoscendo che questa lezione non ci convince del tutto: una indagine più ampia sulla tradizione manoscritta porterebbe probabilmente a una conclusione diversa.

la caduta di lui come la propria morte, gridasse contro le leggi e si mettesse in opposizione con la giustizia, e tutto questo senza vergogna e senza celare la propria malvagità, ma parlando in pubblico con franchezza e ostentazione, come lo giudicheremmo? Certo lo condanneremmo alla stessa stregua del tiranno: è chiaro.

Ma ecco il caso opposto: un tale ammira un valoroso [32], si rallegra con lui per la sua vittoria, gli intreccia corone, provoca applausi e scuote tutta l'assemblea, si inchina con gioia al trionfatore, [517*b*] gli bacia il capo e gli stringe la destra; insomma: tanto delira per lui e per la sua vittoria come se fosse lui stesso a cingere la corona. Costui, io credo, avrebbe parte ai premi del vincitore — almeno presso giudici equi — come l'altro subirebbe la stessa condanna del tiranno. Se infatti si deve chiedere conto ai cattivi delle loro azioni e volontà, è pure giusto non privare i buoni di quanto loro spetta [33].

Supponiamo inoltre che il vincitore non abbia bisogno del premio che gli spetterebbe per la vittoria, ma ambisca soprattutto a veder risplendere gloriosamente nell'assemblea il suo fautore [517*c*] e consideri come premio del suo combattimento l'incoronazione dell'amico [34]; in tal caso non sarebbe forse del tutto giusto e naturale che l'amico ottenesse la corona senza sudori e senza pericoli?

32 *valoroso*: ἀριστέα; sul Cristo paragonato a un eroe valoroso (v. ἀριστεία: 513*b*; 516*d*), cfr. *Liturgia* 9, 385*c*; *In nativitatem*, 481.

33 L'interpretazione dell'immagine è di evidenza solare: non siamo noi i veri protagonisti della storia della salvezza. La lotta si svolge fra Satana e Cristo, fra il « tiranno » e il « valoroso »; a noi spetta semplicemente di optare per l'uno o per l'altro: « esaltare la tirannide » di Satana, o « inchinarci con gioia al Cristo vincitore ». È questa scelta a farci partecipi della « condanna » del vinto, o del premio del vincitore; più che le nostre opere, sono quindi « l'intenzione e la volontà » a decidere della nostra salvezza. E per questo motivo, appunto, tutto ciò che Dio compie a nostro favore — dalla creazione all'incarnazione redentrice — non tende che a conquistarci nell'intenzione e nella volontà (v. 688*b*).

34 Si noti lo scambio: il fautore « intreccia corone » (517*a*) all'eroe, e l'eroe vuole che ne « sia coronato » (*hic*) il suo fautore: se proclamiamo il Cristo vincitore e ci rallegriamo del suo trionfo, egli proclama noi vincitori (516*d*), e gode della nostra glorificazione.

VI.
RIEPILOGO

Ecco quanto possono fare per noi il lavacro battesimale, il convito e le caste delizie del *miron*.

Iniziati ai misteri disprezziamo il tiranno, gli sputiamo in faccia e gli voltiamo le spalle; lodiamo invece l'eroe fortissimo, lo ammiriamo, lo adoriamo, lo amiamo con tutta l'anima [1]; sicché, per l'eccesso dell'amore, ci nutriamo di lui come pane, ce ne ungiamo come profumo, siamo avvolti da lui come acqua [2]. È chiaro che per noi egli ha ingaggiato battaglia, e perché noi potessimo vincere ha sopportato di morire: dunque non è inconseguente né assurdo che questi misteri ci portino alla corona.

Da parte nostra, dimostriamo tutto [517*d*] 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 ad immergerci [3].

1 Allusione a vari momenti del rito battesimale: v. 528*d*.

2 Come l'unione col Cristo è il dono unico di tutti i misteri (v. 521*a*), così la materia e il rito di ogni mistero — l'acqua, l'unzione, il cibo — significano sempre, benché in modi diversi, il contatto con la carne vivificante del Salvatore.

3 È l'applicazione alla realtà della vita cristiana dell'immagine sviluppata nel capitolo precedente (517*ab*): lo stesso slancio che il fautore di un eroe vittorioso mette nell'esaltarlo, va posto dal credente nel ricevere i misteri, che significano e operano la sua partecipazione alla vittoria del Cristo. Per questa insistenza sull'« ardore di desiderio (προθυμία) », v. 576*c*; *Liturgia* 42, 457*cd*: « che cosa esige il Cristo da noi? purezza d'anima, amore di Dio, fede, desiderio vivo (ἐπιθυμία) del sacramento, ardore di desiderio (προθυμία) per la comunione, tensione fervida, slancio assetato: ecco ciò che attira (ἐφέλκεται: v. 516*d*

Egli poi — dono non piccolo, non piccola degnazione — accoglie coloro che aderiscono a lui con i frutti della sua morte e della sua sepoltura, non offrendo soltanto una corona e la partecipazione alla sua gloria, ma lo stesso vincitore, se stesso incoronato [4].

Risalendo dall'acqua battesimale, portiamo il Salvatore nelle anime nostre: nella testa, negli occhi, nelle viscere, in tutte le membra [5] puro da peccato, libero da ogni corruzione, quale risorse e apparve ai discepoli e ascese al cielo, quale verrà di nuovo a chiedere conto di questo tesoro [6].

[520*a*] Così, una volta generati e come coniati nell'immagine e nella forma del Cristo, perché non possiamo introdurre alcun'altra forma estranea, egli occupa le vie per le quali entra la vita [7]: poiché la vita del corpo si sostiene con l'aria e col cibo, egli si insinua nelle anime nostre per le stesse vie dell'aria e del cibo, e fa sue entrambe le porte, l'una come unguento e profumo [8], l'altra come cibo appropriato [9]. Infatti

nota) questa santificazione »; *ib.* 460*b*: « tensione e ardore di desiderio (ὁρμὴ... προθυμία) ».

4 Ritorna quella *reductio ad Christum* che costituisce la caratteristica più rilevante della teologia del Cabasilas. Non riceviamo dunque soltanto la corona che ci ha guadagnato il Cristo, ma il Cristo stesso incoronato (ἐστεφανωμένον); in altri termini: la salvezza, l'unico bene cui tende tutto il nostro essere e che già ci viene partecipato nei misteri non è altro che la persona di Gesù; v. 500*d*: « è lui la corona (στέφανος) »; 608*b*: « quando si tratta di coronare i vincitori, la corona è lui stesso (στέφανος... ὁ αὐτός) »; 609*b*: « solo il Cristo è la loro corona »; 677*d*: « è lui stesso il premio e la corona (γέρας... στέφανος) ». Nello stesso senso, cfr. *Liturgia* 13, 397*d*: « i figli sono eredi non soltanto del regno, ma di colui stesso che è cinto della corona regale (τοῦ προκειμένου τὴν βασιλείαν) ».

5 Tutto il nostro essere è, potremmo dire, « cristificato »: la carne non meno dello spirito viene rivestita del Cristo.

6 Nei misteri, dunque, ci uniamo al Cristo risorto e asceso al cielo, al Cristo glorioso quale si manifesterà un giorno con potenza; morto una volta sola, il Cristo trionfa ora nel suo regno: ed è a lui vivente nella gloria, che i misteri ci rendono presenti.

7 v. 501*a*: « occupa la via (κατέχει τὴν ὁδόν) ».

8 *unguento... profumo*: μύρον... εὐωδία; cfr. 496*ac*: si tratta del profumo « dello Spirito », effuso mediante il *miron* « divino »; 524*a*: dopo essere stati lavati dal battesimo, siamo resi « profumati (εὐώδεις) » dal *miron*.

9 *cibo appropriato*: τροφὴ προσήκων; come il *miron* infonde nel nuovo essere generato nel battesimo l'energia conveniente (προσήκουσαν: 504*a*), così l'eucaristia è il nutrimento ad esso appropriato.

lo respiriamo ed egli diventa il nostro cibo; così, mescolandosi e fondendosi a noi in tutto [10], fa di noi il suo corpo e diviene per noi quello che il capo è per le membra. Ecco perché abbiamo in comune tutti i suoi beni: egli è il capo, ed è necessario che passi nel corpo tutto ciò che è del capo [11].

A questo proposito, qualcuno potrebbe stupirsi e dire: come mai non partecipiamo alle sue piaghe [520*b*] e alla sua morte, ma ha combattuto da solo e poi, quando doveva essere incoronato, allora ci ha messi a parte del suo trionfo? Anche questo deve ascriversi all'ineffabile amore di Dio per gli uomini, ineffabile ma non irragionevole né inconseguente [12]. Infatti fummo congiunti al Cristo dopo la croce. Prima della sua morte non avevamo nulla in comune con lui: lui il Figlio, il diletto, noi i maledetti, schiavi e nemici nell'animo. Ma poiché morì, fu pagato il prezzo del nostro riscatto e distrutto il carcere del diavolo, allora ricevemmo la libertà e l'adozione a figli e fummo costituiti membra di quel capo beato. Da quel momento ciò che è del capo diviene anche nostro [13].

10 *mescolandosi... fondendosi*: ἀνακεράσας... ἀναμίξας; v. 496*c*. Ancora con riferimento all'ineffabile unione col Cristo operata dall'eucaristia, si trova un'analoga combinazione di termini in 585*a*: « mescolarsi... fondersi (συμμίξαι ...κερασθῆναι) ».

11 Cabasilas spiega ora in modo più profondo come « passi in noi » (διαβαίνειν) la virtù della vittoria di Cristo e del calice da lui bevuto (v. 513*d*; 516*c*): poiché i misteri ci uniscono al Cristo sino a farci divenire un solo essere con lui, noi viviamo della sua stessa vita, come le membra di un corpo attingono vita ed energia dal capo.

12 È la giustificazione dell'uso della dialettica e del ragionamento in una teologia apofatica quale è quella del Cabasilas; se il mistero di Dio e della sua economia rimane sempre al di là di qualsiasi spiegazione possibile e al di sopra di ogni discorso umano (ἄρρητον), esso non è tuttavia in se stesso privo di ragioni (λόγου) e di consequenzialità (ἀκολουθίας): per questo lo si può indagare alla luce della fede, per tentare di coglierne, quanto a noi è dato, alcune delle intime connessioni.

13 Il Cristo ha « dovuto » combattere e vivere solo, senza la nostra collaborazione, perché il suo stesso combattimento e la sua vittoria hanno fondato la nostra comunione con lui e ci hanno infuso pertanto la prima possibilità del bene: prima che egli morisse, noi neppure esistevamo nell'ordine della grazia. Per questo, mentre partecipiamo realmente alla sua gloria, solo nel segno sacramentale prendiamo parte alla sua morte redentrice.

Ora dunque usciamo dall'acqua battesimale senza peccato, [520*c*] in virtù del *miron* partecipiamo alle sue grazie e in virtù della mensa viviamo la sua stessa vita; ma nel secolo futuro saremo dèi intorno a Dio [14], coeredi con lui dei medesimi beni, con lui regneremo nello stesso regno; a meno che noi stessi, volontariamente, non ci accechiamo e non strappiamo in questa vita la veste regale [15].

Infatti il nostro unico contributo alla vita consiste nell'aver cura dei doni, custodire le grazie e non gettare via la corona [16] che Dio ha intrecciata per noi a prezzo di molte fatiche e sudori [17].

Questa è la vita in Cristo: i divini misteri la formano [18], ma anche l'umana cura vi ha qualche parte [19]. Perciò chi vuole parlarne, dopo aver esaminato distintamente ciascuno dei misteri, [520*d*] dovrà considerare l'operare dell'uomo secondo virtù [20].

14 *dèi intorno a Dio*: θεοὶ περὶ θεόν; v. 624*b* nota; 649*c*: al ritorno del Signore appariremo come « popolo di dèi intorno a Dio »; *Ufficio bizantino della Trasfigurazione, Irmós dell'Orthros*: nella seconda venuta il Cristo si mostrerà « Dio in mezzo a dèi ».

15 *veste regale*; è la vita divina che ci è stata data nel battesimo; v. 529*b*: « abito regale ».

16 *corona*; il tema della « corona » ricorre con grande frequenza in tutta l'opera. Nel solo primo libro: 500*d*; 509*c*; 512*a*; 513*b*; 516*d*; 517*cd*; 520*b*.

17 Sul nostro ruolo in ordine alla salvezza, v. *Introduzione*, 42-46. Anche in altre opere Cabasilas si esprime al riguardo con gli stessi termini che continuamente ritornano nella *Vita*; si veda per esempio *Oratio*, 44 (conservare. continuare a tenere); *Liturgia* 1, 369*a* (ricevere. custodire); *ib.* 369*b* (ricevere. custodire. rimanere); *Liturgia* 1, 369*a* (ricevere. custodire); *ib.* 369*b* (ricevere. conservare. continuare a tenere); 369*c* (accogliere. conservare); 26, 424*d* (non perdere. continuare ad avere); 41, 456*d* (« continuare ad avere la santificazione ricevuta, non tradire la grazia, non perdere il dono »).

18 *la formano*: συνίστησι; viene così ripresa, al termine del libro, l'espressione del titolo: « è formata (συνίσταται) per mezzo dei divini misteri »; v. anche 521*a*: « si forma (συνεστάναι) nei divini misteri ».

19 *umana cura*: ἀνθρωπείαν σπουδήν; v. 501*b*: « quello che procede dal nostro sforzo (σπουδῆς) ».

20 Questo passo spiega la connessione fra i primi cinque libri e il sesto; v. *Introduzione*, 13.