

L'Eucaristia nell'opera *La Vita in Cristo* di Nicola Cabasilas

João Paulo de Mendonça Dantas*

Il presente studio verte sul mistero dell'Eucaristia nel capolavoro *La Vita in Cristo* (*Perì tes en Christo zoes*)¹ del teologo e mistico ortodosso del XIV secolo, Nicola Cabasilas² (*Nikolaos Kabasilas*, 1322 ca.-1397 ca.), uno dei teologi orto-

* Direttore accademico della Facoltà Cattolica di Belém (Brasile), già docente di teologia alla Facoltà Cattolica di Fortaleza (Brasile) e alla Facoltà Cattolica Rainha do Sertão di Quixadá (Brasile), ha ottenuto il dottorato in teologia dogmatica nel 2009 e il titolo di abilitazione in teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia di Lugano nel 2015. E-mail: pe.jpddantas@gmail.com.

¹ Utilizziamo qui l'edizione bilingue (greco-francese), curata da M-H. Congourdeau, N. CABASILAS, *La Vie en Christ*, voll. I e II (Sources Chrésiennes 355 e 361), Paris 2009 e la traduzione in italiano, curata da U. Neri, N. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, Roma 1994. Il testo greco si trova anche in PG 150, 493-725. «Sembrirebbe che *La Vita in Cristo* fosse letta nei monasteri se si considerano i manoscritti presenti in numerosi monasteri di Tessalonica (Vlatadon), di Costantinopoli (Xanthoupouloi), dell'Athos (Vatopedi e Iviron) e anche di Mosca dove il testo viene copiato nel 1411. Secondo Anghelopoulos, i monaci serbi di Chilandari studiarono il pensiero di Cabasilas e lo diffusero nel mondo ortodosso slavo. Secondo Lampros il testo greco sarebbe stato tradotto in latino verso la fine del XVI secolo da Vulcanius (Bonaventura de Smet). Il testo sarebbe stato tradotto di nuovo in latino nel 1604 da Jacobus Pontanus (Jacob Spanmüller) e riedito più volte», J. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia. Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina* (Bose, 14-16 settembre 2006), Magnano 2007, 48.

² Per uno sguardo alla figura e all'opera di Nicola Cabasilas cfr. M. ALAMO, *Cabasilas*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 2, Paris 1953, 1-10; L. BORODINE, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV^{ème} siècle*, Paris 1958; Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Roma 1996; C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in ID. (a cura di), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano. In dialogo con M. Arranz*, Cinisello Balsamo 1997, 55-84; AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*.

dossi³ più conosciuti e più amati in Occidente già fin dai tempi del Concilio di Trento⁴ e di Bossuet⁵.

S. Salaville scrive che:

«La Contre-Réforme l'a imposé comme un porte-parole averti de l'antique tradition, le Champion d'un patrimoine commun de croyance et de pratiques: présence réelle, identité du sacrifice de la messe avec celui de la Cène et de la Croix, son efficacité, célébration de messes en l'honneur de saints, existence d'un état transitoire entre la condition terrestre et la beatitude⁶»⁷.

³ Sulle strutture canoniche della Chiesa ortodossa cfr. H. ALFEYEV, *L'Orthodoxie. 1. Histoire et structures canoniques de l'Église orthodoxe*, Paris 2009; Sulla dottrina della Ortodossia cfr. E. MORINI, *La Chiesa Ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996; H. ALFEYEV, *L'Orthodoxie. 2. La doctrine de l'Église orthodoxe*, Paris 2012. Sulla Chiesa in Irak, Iran e Turchia cfr. R. LE COZ, *L'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris 1995. Sulla Chiesa ortodossa russa cfr. J. ELLIS, *La Chiesa ortodossa russa*, Bologna 1989; N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Milano 2012.

⁴ S. Salaville ricorda che il Concilio di Trento ha fatto uso dell'insegnamento di Cabasilas (in particolare dell'opera *La spiegazione della Divina Liturgia*) quando ha dovuto formulare la dottrina della santa Messa: cfr. S. SALAVILLE, *Introduction*, in N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris 1967, 41 (nota 2); cfr. anche SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 11. Bourgeois aggiunge che: «L'un des évêques du concile de Trente fit allusion à Nicolas Cabasilas dont une traduction venait d'être publiée à Venise», H. BOURGEOIS, *Évaluation de la Sacramentaire Tridentine*, in B. SESBOÛÉ, *Histoire des Dogmes. Tome 3: Les Signes du Salut*, Paris 1995, 202 (l'autore fa riferimento a J. DUVAL, *Des Sacrements au concile de Trente*, Paris 1985, 126 [nota 111]). «It was in 1548 when the legate Cervini produced a Latin translation of Cabasilas' commentary on the Divine Liturgy for the needs of the council in proving the universality of the Catholic position against the Reformed and Lutheran views», P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010, 5. Lo stesso autore aggiunge: «In the minutes of the council Cabasilas is referred to more than twenty times, his name appearing several times with an epithet, *interpres missae Graecorum* [*Concilium Tridentinum* 1974, 447, 527-528]. It is not clear whether the designation *interpres missae Graecorum* was just a clarification for those who did not know him or whether the fathers of Trent considered him to be the highest authority in interpreting "the Greek mass", Cabasilas being *the interpreter*», *ibid.*, 5.

⁵ Per Bossuet, Cabasilas è uno dei più solidi teologi della Chiesa greca, cfr. J.-B. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris 1689, 579.

⁶ Questo punto è stato approfondito da L. ALLATIUS, *De utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Roma 1655, 147-148.

⁷ SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 41-42.

Oltre a questo capolavoro, il nostro teologo bizantino⁸ ha scritto⁹: 1. *Commento della Divina Liturgia*¹⁰ (*Ermeneia tes Theias leitourgias*), considerata da sempre una delle migliori interpretazioni del rito bizantino della liturgia¹¹; 2. *Spiegazione dei paramenti sacri* e *Spiegazione dei riti della divina liturgia*, due piccole opere¹² che in qualche punto completano le due grandi opere, già citate, di Cabasilas; 3. Tre omelie mariane (sulla Natività, sull'Annunciazione e sulla Dormizione), che rivelano la profondità e l'originalità del nostro teologo¹³; 4. Altre omelie di carattere panegiristico e alcune preghiere¹⁴.

Le sue principali opere, che si presentano come vere e proprie sintesi della teologia e della spiritualità bizantina, sono state citate sia dal Concilio Vaticano II¹⁵ che dai

⁸ Cfr. L. BOUYER, *L'Ortodoxia bizantina e russa* (Storia della Spiritualità 6), Bologna 2014, 55. Si può dire che Cabasilas si trova a vivere nel periodo tardo-bizantino (1204-1453), cfr. H.-G. BECK, *Bizantina, epoca*, in *Enciclopedia Teologica Sacramentum Mundi* (vol. 1), Brescia 1974, 732-734. Per una introduzione alla teologia bizantina cfr. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, 7-23; M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000; A. DUCCELLIER, *L'Église byzantine. Entre pouvoir et esprit* (313-1204), Paris 1990.

⁹ Per uno sguardo più completo sulle sue opere e sugli studi che ne sono stati fatti, cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 46-54.

¹⁰ Utilizziamo qui l'edizione bilingue (greco-francese): N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4 bis), Paris 1967. Il testo greco si trova anche in PG 150, 368-492. Per il testo in italiano: N. CABASILAS, *Commento della Divina Liturgia*, a cura di M. Davitti, Padova 1984. Quest'opera fu pubblicata in latino a Venezia nel 1548 da H. Cervini insieme alla *Mistagogia* di Massimo e alle liturgie di Crisostomo e di Basilio, mentre il testo greco fu edito soltanto nel 1624 da Fronton du Duc che ne aveva scoperto il manoscritto; cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, 49.

¹¹ Cfr. M. GARZANITI, *Cabasilas, Nicola*, in E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* (vol. 1), Roma 1990, 403. Per un rapido sguardo alla storia del rito bizantino cfr. R. F. TAFT, *Il Rito Bizantino. Una breve storia*, Roma 2012.

¹² Queste due opere sono state tradotte in francese e pubblicate come appendice in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 355-381.

¹³ Cfr. il testo bilingue (greco-latino): N. CABASILAS, *Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge* (a cura di M. Jugie), in *Patrologia Orientalis* 19 (1925) 456-510. Per il testo in italiano: N. CABASILAS, *La Madre di Dio. Tre omelie mariane*, a cura dei monaci benedettini di Praglia, Bressio di Teolo 1997.

¹⁴ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 31 (note 60-62).

¹⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 11, in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1996, 313; ecco il riferimento che riguarda il sacramento della confermazione e il sacerdozio comune dei fedeli: CABASILAS, *La Vita in Cristo* III, in PG 150, 562-580.

papi Paolo VI¹⁶, Giovanni Paolo II¹⁷ e Benedetto XVI¹⁸.

1. La vita

La vita di Nicola Cabasilas Chamaetos è difficile da ricostruire a causa della scarsità dei dati di cui disponiamo. Pare che la sua nascita avvenuta a Tessalonica debba

¹⁶ Cfr. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete Domino*, n. 38 (09/05/1975), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XIII, Città del Vaticano 1976, 423-452 (testo in italiano: *ibid.*, 452-474. Cfr. anche PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete Domino*, in *Enchiridion Vaticanum* 5, Bologna 1990, nn. 1243-1313): «Nel Medioevo, fra molti altri, un maestro spirituale d'Oriente, Nicola Cabasilas, vuol dimostrare come l'amore di Dio per lui procuri il massimo della gioia [cfr. *De vita in Christo*, VII, PG 150, 703-715]», *ibid.*, 464; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia* (8/12/1974), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII, Città del Vaticano 1975, 1270-1286 (testo in italiano: *ibid.*, 1287-1299. Cfr. anche PAOLO VI, Esortazione apostolica *Paterna cum benevolentia*, in *Enchiridion Vaticanum* 5, Bologna 1990, nn. 815-846): la riferita Esortazione cita in nota Nicola Cabasilas («*Explic. div. Liturg.* 26, 2: *Sourc. chrét.* 4 bis, 171») quando si riferisce al rapporto tra la riconciliazione reciproca e la partecipazione al sacrificio della Messa: cfr. *ibid.*, 1289 (nota 11).

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Orientale Lumen*, nn. 6 e 10 (02/05/1995), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XVIII/1, Città del Vaticano 1996, 1118-1152 (testo in italiano: *ibid.*, 1153-1179. Cfr. anche: GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Orientale Lumen*, in *Enchiridion Vaticanum* 14, Bologna 1997, nn. 2553-2632). La suddetta Lettera cita Cabasilas quando si riferisce all'importanza della teologia della divinizzazione per il pensiero cristiano orientale «Innestati in Cristo "gli uomini diventano dei e figli di Dio, ... la polvere è innalzata ad un tale grado di gloria da essere ormai uguale in onore e deità alla natura divina" [Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, I: PG 150, 505]», *ibid.*, 1157 (nota 26); ID., *Omelia in occasione dell' solennità dell'Immacolata Concezione* (08/12/1998), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXI/2, Città del Vaticano 1999, 1203-1206: «La creazione intera gioisce, e non è estraneo alla festa nemmeno Colui che tiene in mano il cielo. Gli eventi di oggi sono una vera solennità. Tutti si riuniscono in un unico sentimento di gioia, tutti sono pervasi da un unico sentimento di bellezza: il Creatore, tutte le creature, la Madre stessa del Creatore, che lo ha reso partecipe della nostra natura, delle nostre assemblee, delle nostre feste [Nicolas Cabasilas, *Omelia II sull'Annunciazione*, in *La Madre di Dio*, Abbazia di Praglia, 1997, 99]», *ibid.*, 1204; GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, n. 34, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXVI/1, Città del Vaticano 2005, 468-512 (testo in italiano: *ibid.*, 513-550). La riferita Enciclica cita Cabasilas quando tratta della questione del rapporto tra l'Eucaristia e la comunione ecclesiale: «a preferenza di ogni altro sacramento, il mistero [della comunione] è così perfetto da condurre all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, perché qui conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta [Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, IV, 10: *SCh* 355, 270]», *ibid.*, 533. Papa Giovanni Paolo II cita anche Cabasilas in una catechesi sulla figura della Vergine Maria, tenuta in occasione dell'udienza generale del 12/11/1997: si cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Maria: la Madre dell'Unità e della Speranza* (12/11/1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XX/2, Città del Vaticano 2000, 791-793.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Meditazione in occasione della processione eucaristica alla Prairie* (Lourdes, 14/09/2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV/2, Città del Vaticano 2009, 331: «Nicola Cabasilas esclama e dice a noi stasera: *Se Cristo dimora in noi, di che cosa abbiamo ancora bisogno? Che cosa ci manca? Se rimaniamo in Cristo, che cosa possiamo desiderare di più?* Egli è nostro ospite e nostra dimora. *Felici noi che siamo la sua abitazione! Che gioia essere proprio noi la dimora di un tale Inquilino!* (*La vita in Cristo*, IV, 6)».

collocarsi tra il 1319 e il 1323¹⁹. Nato nelle vicinanze del Monte Athos, Nicola ebbe modo di frequentare i gruppi esicasti fondati da monaci come Gregorio Palamas²⁰.

«In questi ambienti, al pari di Gregorio Palamas, ebbe come guida spirituale Isidoro, futuro patriarca di Costantinopoli, che insegnava una forma di vita intensa, spirituale, vissuta nel mondo»²¹.

Apparteneva a una famiglia di proprietari terrieri e visse in un periodo di profonda crisi economica e politica, ma che fu anche conosciuto come «rinascimento bizantino»²². Fu nobile per parte di madre (famiglia Cabasilas), sorella di Nicola-Nilo Cabasilas²³, eletto metropolita di Tessalonica nel 1360²⁴.

Dopo aver compiuto i suoi primi studi a Tessalonica sotto la guida dello zio Nilo, si trasferì a Costantinopoli (1335-1340) dove studiò, oltre alla filosofia e alla retorica, matematica, astronomia e legge²⁵. In questo periodo poté approfondire anche le sue conoscenze della Sacra Scrittura e dei Padri, da dove più tardi avrebbe tratto la sua profonda ed originale dottrina teologica.

Nel 1341 muore l'imperatore Andronico III Paleologo. A causa della minorità di suo figlio Giovanni V, la reggenza fu affidata alla moglie Anna di Savoia.

«L'imperatrice non seppe conservare l'equilibrio politico tra le due parti che costituivano il suo "entourage" e che avevano alla loro testa da una parte il patriarca Giovanni Calecas e il megaduca Alexis Apocaukos e dall'altra il Grande Domestico Giovanni Cantacuzeno, braccio destro di Andronico III e vero signore dell'impero (...). Nell'agosto 1341 Cantacuzeno, con un brusco colpo di stato diretto dal patriarca e dal megaduca, fu deposto delle sue funzioni. Si rivoltò allora

¹⁹ Cfr. S. SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 9.

²⁰ Cfr. J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997; Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996. Cfr. anche B. MONDIN, *Storia della Teologia 2. Epoca Scolastica*, Bologna 1996, 74-78.

²¹ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 13.

²² «Rinascimento umanista riguardo alle lettere e alle arti e rinascimento religioso per i vari fermenti teologici e spirituali di cui la disputa esicasta rappresenta la forma più vistosa», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 12.

²³ È stato a lungo confuso con suo nipote Nicola Cabasilas, probabilmente perché il suo nome di battesimo era Nicola, mentre Nilo sarebbe il nome adottato dopo aver ricevuto gli ordini sacri. Si sa che fu maestro di suo nipote Nicola e dell'umanista Demetrio Cidone. Conosceva molto bene la lingua e la teologia latina, è descritto da Demetrio come un entusiasta appassionato dei libri di Tommaso d'Aquino. Scrisse in favore del palamismo e contro il *Filioque*. Nel 1360 divenne arcivescovo di Tessalonica, succedendo a Gregorio Palamas, e morì nel 1363; cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 131; Y. SPITERIS, *La teologia bizantina nei secoli XIII e XIV*, in G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Casale Monferrato 1996, 805.

²⁴ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

²⁵ «Il s'insère ainsi dans le courant de renaissance humaniste de l'époque des Paléologues», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13.

contro la corte e si lanciò in una guerra civile, protratta per oltre cinque anni, contro il governo di Anna; questa guerra lo condusse infine sul trono imperiale (febbraio 1347)»²⁶.

A Tessalonica la rivalità politica e la rivoluzione fecero sì che la fazione populista degli «zeloti»²⁷ si schierasse contro i nobili alleati del Cantacuzeno. Gli zeloti prevalsero sulla nobiltà e governarono Tessalonica dal 1342 al 1349²⁸. Cabasilas, nonostante fosse membro della aristocrazia, godette della stima generale dei suoi concittadini. Infatti, nel 1345, malgrado la giovane età (tra 23 e 25 anni), venne eletto come uno dei rappresentanti della città di Tessalonica per trattare con Manuele Cantacuzeno, figlio di Giovanni, che si trovava a Veria (in Macedonia). Nell'agosto dello stesso anno venne compiuta una terribile strage di nobili da parte degli zeloti, ma Nicola, grazie ai suoi buoni rapporti con entrambi i partiti, fu risparmiato²⁹.

Nel febbraio 1347, Giovanni Cantacuzeno entrò a Costantinopoli, depose il patriarca Calecas e si fece proclamare imperatore. Demetrio Cidone³⁰, concittadino e amico d'infanzia di Cabasilas, propose all'imperatore di farlo venire a Costantinopoli come suo consigliere. Nacque così una profonda amicizia tra l'imperatore, Cabasilas e Cidone.

Nell'autunno dello stesso anno Cabasilas fu inviato a Tessalonica per accompagnare il neoletto metropolita Gregorio Palamas e invitare la città a sottomettersi al nuovo sovrano. Il partito popolare si oppose all'ingresso in città di Palamas, che si ritirò sul monte Athos, dove lo seguì Cabasilas³¹, rimanendovi per un anno. Nel 1348, Tessalonica si decise ad accettare il nuovo metropolita e così Nicola rientrò a Costantinopoli.

Nel 1349, l'imperatore Cantacuzeno progettò di ritirarsi sul monte Athos, insieme

²⁶ SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 55.

²⁷ Ševčenko ha dimostrato che il *Discorso contro le illegalità dei magistrati* non è rivolto contro gli zeloti, ma contro la prepotenza dei nobili; cfr. I. ŠEVČENKO, *Nicolas Cabasilas Anti-zealot. Discours: a Reinterpretatio*, in *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957) 81-171.

²⁸ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13.

²⁹ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 13; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 14.

³⁰ Cfr. J. R. RYDER, *Divided Loyalties? The Career and Writings of Demetrius Kydonas*, in M. HINTERBERGER – C. SCHABEL (edd.), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Leuven-Paris-Walpole 2011, 243-261.

³¹ «Au mont Athos, Nicolas témoigne en faveur du prôtes Niphon accusé de messalianisme par les moines serbes de Chilandar», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14. Nifone è dichiarato innocente, Cabasilas assiste al processo; cfr. U. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La vita in Cristo*, 44. Nel 1350, quando il Patriarca Calisto giudica ancora una volta il monaco Nifone, Cabasilas interviene una seconda volta in difesa del monaco, cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14.

a Cidone e Cabasilas³²: «l'attaque de Tessalonique par le Tsar Étienne Douschan le fait renoncer à son projet»³³.

Quattro anni dopo, Nilo, zio di Nicola³⁴, fu presentato come candidato possibile al trono patriarcale³⁵, ma venne eletto Filoteo Kokkinos a tale incarico.

Nel 1354, Matteo, figlio di Giovanni Cantacuzeno, fu incoronato imperatore³⁶. Il 22 novembre dello stesso anno Giovanni V Paleologo entrò a Costantinopoli e Giovanni Cantacuzeno fu costretto ad abdicare e si ritirò definitivamente in un monastero del monte Athos con il nome di Giosafat. Nicola si ritirò della vita politica.

Sei anni dopo, Nilo Cabasilas venne eletto metropolita di Tessalonica³⁷. Nel 1363, morirono Nilo Cabasilas e il padre di Nicola³⁸, mentre sua madre si ritirò nel monastero di Santa Teodora a Tessalonica³⁹.

Cabasilas passò gli ultimi anni della sua vita a Costantinopoli, dove scrisse *La Vita in Cristo* e il *Commento della Divina Liturgia* e dove gli vennero indirizzate due lettere da parte di Manuele II Paleologo (1387 e 1391) e una da parte dell'amico Giuseppe Briennio (1390 o 1396).

Non si conosce l'anno della sua morte, ma probabilmente morì dopo la seconda lettera di Manuele II (1391); alcuni sostengono che sarebbe scomparso poco dopo la morte del suo amico Demetrio Cidone⁴⁰ (1397-1398). Riguardo agli ultimi anni della vita di Cabasilas, scrive M.-H. Congourdeau:

«Il passe ses dernières années à Constantinople, où lui sont adressées des lettres. Peut-être y vit-il, simple laïc, selon la tradition d'Isidore, dans la mouvance du monastère des Xanthoupouloï»⁴¹.

Morto una cinquantina d'anni prima della caduta dell'Impero bizantino, Nicola

³² Cfr. G. CANTACUZENO, *Historiarum libri quatuor*, 4,16, in PG 154, 125b.

³³ SALAVILLE, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 14.

³⁴ Nicola Cabasilas è stato spesso confuso con suo zio Nilo-Nicola, arcivescovo di Tessalonica; questa confusione è stata del tutto chiarita soprattutto da S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas*, in *Pepragmena tou th' diethnous byzantinologikou synedriou, Thessalonike, 12-19 aprilou 1953* (*Atti del II Congresso di bizantinologia, Salonicco 12-19 aprile 1953*) (in greco), Atene 1958, 215-226.

³⁵ Cfr. CANTACUZENO, *Historiarum* 4, 16, in PG 154, 285c.

³⁶ «Nicolas rédige son Panégérique», CANTACUZENO, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

³⁷ Cfr. CANTACUZENO, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 17-22.

³⁸ Sulla figura del padre di Nicola Cabasilas cfr. M.-H. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 28-29.

³⁹ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 15.

⁴⁰ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 16; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16.

⁴¹ CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 15.

Cabasilas non poté avere una reale posterità bizantina, e ciò potrebbe forse spiegare il motivo per il quale non viene citato nella *Filocalia* (XVIII secolo)⁴².

2. Monaco o laico? Palamita o filolatino?

Tra gli studiosi si è acceso un serrato dibattito per stabilire se Cabasilas avesse passato gli ultimi anni della sua vita in monastero seguendo l'esempio di sua madre e del suo amico Giovanni Cantacuzeno oppure fosse morto da semplice laico.

«L'interrogativo ha una certa importanza, dal momento che nella sua *Vita in Cristo* egli non si rivolge ai monaci, ma a tutti i battezzati. In un'epoca in cui imperava la spiritualità monastica, egli cerca di dimostrare che tutti, anche i laici, possono vivere la vita in Cristo basandosi non tanto sulla spiritualità anacoretica, quanto su quella sacramentale e rimanendo nel mondo»⁴³.

I fautori della tesi secondo cui Cabasilas si sarebbe fatto monaco negli ultimi anni della sua vita sono: I. Ševčenko⁴⁴, A. A. Angelopoulos⁴⁵ e C. J. de Catanzaro⁴⁶, mentre S. Salaville, P. Nellas⁴⁷, M. H. Congourdeau, R. J. Loenertz⁴⁸, Y. Spiteris⁴⁹ e J. Getcha⁵⁰ sono del parere che Cabasilas sia morto da semplice laico, opinione che sembra più verosimile⁵¹.

⁴² Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 47.

⁴³ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16.

⁴⁴ Cfr. ŠEVČENKO, *Nicolas Cabasilas Anti-zealot. Discours: a Reinterpretatio*, 86-87 (note 24 e 25).

⁴⁵ Cfr. A. A. ANGELOPOULOS, *Nicola Cabasilas Chamateos. La sua vita e le sue opere*, Salonico 1970, 69-74 *apud* SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 16 (nota 17) e 181. «Angelopoulos reprend ses arguments [Ševčenko] (...) en les interprétant dans le sens d'un sacerdoce monastique», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 18.

⁴⁶ Catanzaro ha curato una traduzione dell'opera *La Vita in Cristo* in inglese: cfr. N. CABASILAS, *The life in Christ* (translated from the greek by C. J. de Catanzaro), New York 1982², 10.

⁴⁷ Cfr. P. NELLAS, *Nicolas Cabasilas* (in greco), in *Enciclopedia religiosa ed etica* (in greco), Supplemento, XII, Atene 1968, 836-838 [830-857].

⁴⁸ Cfr. R.-J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas: 1345-1354*, in *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 215 [205-231].

⁴⁹ «Ora, il manoscritto più antico che riunisce le opere del nostro teologo fu copiato da un amanuense di detto monastero di nome Giosafat, il quale vi scrisse pure un epigramma in onore di Cabasilas, in cui, mentre afferma di se stesso d'essere uno "ieromonaco" (prete e monaco), rivolgendosi a Nicola disse che egli era "il migliore degli uomini e la gloria delle lettere". Se il nostro teologo fosse stato prete o monaco, non avrebbe mancato di apostrofarlo con il suo titolo ecclesiastico come usavano fare i bizantini», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 18.

⁵⁰ Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti: un laico che scrive per dei laici*, 54.

⁵¹ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 17-22.

Palamita o antilatino? Cabasilas è vissuto in un periodo segnato dalle lotte palamite, quando essere esicasta era quasi sinonimo di antilatino.

Circa l'influsso del pensiero di Palamas sulla teologia di Cabasilas possiamo dire che si trovano tra gli studiosi delle opinioni molto diverse. Salaville e il greco Tatakis, ad esempio, sostengono che il palamismo di Cabasilas⁵² non abbia lasciato tracce sensibili nelle sue due opere principali⁵³; H.-G. Beck parla di uno scarso rapporto fra la teologia di Cabasilas e quella di Palamas⁵⁴. Meyendorff, d'altra parte, presenta Cabasilas come un teologo palamita: «in realtà fra essi [Cabasilas e Palamas] vi è una totale unità di ispirazione e di intenti: affermare cioè che la comunione con Dio in Cristo mediante lo Spirito è il solo vero significato della vita umana»⁵⁵. Lo stesso autore osserva che Cabasilas non cita esplicitamente Palamas e i Padri della Chiesa, nonostante si trovino delle citazioni implicite e molti punti di contatto tra i suoi scritti, le *Triadi* di Palamas e l'insegnamento dei Padri.

U. Neri riconosce nell'antropologia e nella soteriologia talune somiglianze tra il pensiero di Cabasilas e di Palamas, ma afferma che la ricerca sull'influsso della dottrina palamita nell'opera di Cabasilas deve ancora essere approfondita⁵⁶. Y. Spiteris sottolinea l'ascendente dell'amicizia e della dottrina di Palamas sulla vita e sull'opera di Cabasilas, ma allo stesso tempo ricorda che Nicola nelle sue opere non sostiene la dottrina palamita della distinzione reale in Dio tra essenza ed energie⁵⁷.

«... possiamo affermare che Cabasilas non sia stato un palamita, ma un esicasta nel senso largo della parola: egli, in base all'esperienza avuta negli anni giovanili a contatto con il suo maestro Isidoro, in occasione dell'anno passato sul monte Athos e dei frequenti contatti avuti con i monaci durante tutta la sua vita, pur vivendo nel mondo, cercò l'unione con Dio “nel santuario del cuore” con la preghiera continua, nella pace interiore, rigettando le preoccupazioni. Di tutto questo abbiamo tracce nelle sue opere»⁵⁸.

Nella stessa linea, Congourdeau scrive:

«Il est certain que Cabasilas fut pendant sa vie très proche de Palamas, qu'il défendit contre les radotages ineptes de Grégoras. Tant au mont Athos qu'à Thessalonique, il fut probablement ini-

⁵² Cfr. G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano 1984, 203.

⁵³ Cfr. S. SALAVILLE, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, in *Échos d'Orient* 35 (1936) 133 [120-167]; B. N. TATAKIS, *La filosofia bizantina* (in greco), Atene 1977, 257 *apud* SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 20.

⁵⁴ Cfr. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 391.

⁵⁵ MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 132.

⁵⁶ Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La vita in Cristo*, 44-45 (nota 7). L'autore cita B. BOBRINSKOY, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, in *La pensée orthodoxe* 12 (1966) 21-42.

⁵⁷ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

⁵⁸ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 23.

tié à la prière continue par Palamas et ses disciples: on trouve dans son oeuvre des traces de cette influence, à propos du sanctuaire du coeur, de l'illumination des baptisés, de la prière continue qu'il pratique probablement sous la forme de l'invocation du nom de Jésus. Mais on ne peut réduire Cabasilas au palamisme, ou peut-être à ce que devint le palamisme sous la pression de la polémique. Là encontre, Cabasilas, tout en faisant son miel tout autant avec les fleurs palamites (butinées sur les homélies davantage que sur les Triades) qu'avec les fleurs chrysostomiennes, expose une expérience qui lui est propre, avec une sérénité et une absence de dogmatisme polémique remarquables pour son époque»⁵⁹.

Spiteris e B. Pseftongas sottolineano ancora che Cabasilas, sebbene conoscesse molto bene i termini della polemica esicasta e antiesicasta, tuttavia non prese parte attiva alle lotte esicaste⁶⁰ e mantenne «una propria indipendenza nel pensiero teologico nei confronti di tutti i movimenti teologici dell'epoca. Così non prese posizione circa i problemi teologici emersi durante la disputa esicasta»⁶¹.

Cabasilas non si pronunciò né circa la distinzione in Dio tra essenza e energie, né circa la visione della luce taborica già in questa vita da parte degli esicasti⁶². Mentre Pseftongas sostiene che questo atteggiamento di Cabasilas era un segno del suo desiderio di mantenere un linguaggio di apertura verso tutti, Spiteris crede che Cabasilas non si sia occupato della problematica esicasta o antiesicasta semplicemente perché era convinto che ciò che importava non era sapere se Dio si avvicina all'uomo con la sua sostanza o con le sue energie increate, ma piuttosto che Dio si comunica con il credente in Gesù Cristo attraverso i sacramenti⁶³, ed è questo il filo conduttore del suo pensiero⁶⁴.

Cabasilas non fu un filolantino, come il suo amico Demetrio Cidone; lo possiamo dedurre dall'introduzione che egli fece all'opera di suo zio Nilo sulla processione

⁵⁹ CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 44-45.

⁶⁰ Secondo Spiteris, nella lettera inviata da Giuseppe Briennio in cui lo invitava a schierarsi dalla parte dei palamiti, si accenna alle titubanze che Nicola ebbe durante il periodo più acuto della disputa palamita; cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 21 (nota 39).

⁶¹ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 22.

⁶² «Pseftongas mette in evidenza un testo della *Vita in Cristo* in cui Cabasilas sembra adottare un insegnamento contrario a quello degli esicasti che affermavano la possibilità di una visione diretta di Dio, fin da questa vita, nella sua luce increata (la luce taborica). Per lui questa esperienza di Dio è riservata solo per il secolo futuro», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 22 (nota 40). Ecco il testo della *Vita in Cristo* a cui si riferisce Pseftongas: «Nella vita presente i beati possono essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto alla operazione della mente: potrai trovare in loro una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio. Se mentre vivono ancora col corpo appare loro il secolo futuro e hanno già un'esperienza del premio, certo però non si tratta di un'esperienza continua, duratura e perfetta, perché l'esistenza presente non lo permette», CABASILAS, *La Vita in Cristo* VII, 101 (366).

⁶³ Sulla dottrina dei sacramenti nella tradizione ortodossa cfr. S. PARENTI, *La tradizione ortodossa*, in A. GRILLO – M. PERRONI – P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di Teologia Sacramentaria 1. Metodi e prospettive*, Brescia 2000, 446-459.

⁶⁴ Cfr. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 43.

dello Spirito Santo, in cui accenna ad una critica al *Filioque* latino⁶⁵. L'opera giovanile *Contro i vaneggiamenti di Gregoras*⁶⁶ (ca. 1355) ricorda che Nicola non fa parte del gruppo antipalamita. Nel suo *Commento della Divina Liturgia*⁶⁷, il nostro autore affronta la questione del significato teologico dell'epiclesi⁶⁸ e la differenza in materia tra la tradizione bizantina e quella latina⁶⁹. Il suo lettore percepisce da una parte la gravità della critica di Cabasilas e dall'altra il suo sforzo per interpretare gli usi latini in modo benevolo⁷⁰.

Gli studiosi discutono sull'influsso del *Cur Deus homo*⁷¹ di sant'Anselmo⁷² sul pensiero di Cabasilas⁷³. Ad esempio, nel libro IV de *La Vita in Cristo* si legge: «Chi

⁶⁵ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

⁶⁶ Cfr. A. GARZYA, *Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas*, in *Bizantion* 24 (1954) 524-532. «Si tratta del solo scritto dove il nostro teologo usi un linguaggio polemico, ironico e di disprezzo per l'avversario, un linguaggio completamente estraneo a lui, causato, forse, dalla forte tensione del momento», SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19 (nota 31).

⁶⁷ Cfr. J. GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 31-36.

⁶⁸ Sull'importanza dell'epiclesi nella tradizione liturgica ortodossa cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1983, 131-138. Circa la controversia (tra Latini e Bizantini) sull'epiclesi cfr. A. G. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma 2008, 255-257; C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Milano 2001, 542-550.

⁶⁹ Cfr. in materia D. STIERNON, *Incrinations dottrinali delle cristianità separate dell'Oriente*, in A. PIOLANTI (a cura di), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma-Paris-Tournai-New York 1957, 528.

⁷⁰ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29. Cfr. anche GIRAUDO, *In unum corpus*, 545-547.

⁷¹ Quest'opera fu tradotta in greco nel 1410 da Manuele Caleca, ossia dopo la morte di Cabasilas; cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 77 (nota 166). Siccome Cabasilas probabilmente non conosceva il latino, alcuni autori hanno supposto che il teologo bizantino abbia letto la traduzione di Gidone della *Somma contra i Gentili* (ca. 1350) che presenta una versione modificata della teoria della soddisfazione di Anselmo, cfr. P. J. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010, 83 (nota 10). Piovesan fa notare come Cabasilas «sia venuto a conoscenza del pensiero soteriologico anselmiano attraverso la *Summa Theologica* – nella formula quindi addolcita dall'Aquinate – specialmente la I^a-II^{ae} e la II^a-II^{ae}, tradotta in lingua greca verso il 1355-1358 dall'amico di Cabasilas Dementrio Cidone», E. PIOVESAN, *Il concetto di salvezza in Nicola Cabasilas*, Treviso 1972, 6. Sull'importanza teologica dell'opera *Cur Deus homo* cfr. N. ALBANESI, *Cur Deus Homo. La Logica della Redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury* (Tesi Gregoriana Serie Teologia 78), Roma 2002.

⁷² Sulla figura teologica di Anselmo cfr. I. BIFFI – C. MARABELLI (edd.), *Anselmo d'Aosta, figura europea. Convegno di studi ad Aosta* 1988, Milano 1989; R. W. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo* (a cura di I. Biffi e C. Marabelli), Milano 1998; I. BIFFI, *Anselmo d'Aosta e dintorni. Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Milano 2007.

⁷³ Cfr. ad esempio J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents*, Louvain 1931, 281 s.; M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford 2012, 101-103. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 83 (nota 10): «Gass and Rivière propose that similarities between Cabasilas' description of atonement and Anselm of Canterbury's theology of incarnation suggest that Cabasilas has been influenced by Anselm's *satisfactio* theory of atonement. See especially *Cur Deus homo* I, 11, 22; II, 6. Rivière 1931, 301; Gass 1849, 78. Salaville (Salaville 1943b, 52-55) does not

cerca di cancellare la colpa e di restituire all'oltraggiato l'onore tolto, deve offrire più di quello che è strettamente dovuto: cioè non solo restituire, ma anche aggiungere qualcosa a compenso dell'offesa»⁷⁴. Neri⁷⁵ fa notare che quest'ultima frase si trova quasi alla lettera nel *Cur Deus homo* di Anselmo⁷⁶, ma mette in rilievo, sulla scia di Rivière⁷⁷, la differenza che corre tra i due teologi: mentre Anselmo ragiona sul postulato per il quale tutti gli atti dell'uomo sarebbero dovuti a Dio (criterio giuridico coerente con l'impostazione di fondo del *Cur Deus homo*), Cabasilas si rifà al loro carattere esclusivamente umano (ontologia dei due ordini di realtà che sottolinea l'invalidabile differenza tra ciò che è umano e quello che è divino)⁷⁸. Spiteris scrive che il sospetto (sull'influsso di Anselmo sul pensiero di Cabasilas) cresce se si tiene presente il passo del libro I⁷⁹, dove il nostro teologo, dopo aver sottolineato l'impossibilità per l'uomo di soddisfare la giustizia offesa di Dio e dall'altra parte l'impossibilità da parte di Dio di soddisfarla lui stesso, dal momento che egli non aveva nessun debito, conclude che fu necessario che questa soddisfazione fosse data da uno che fosse nello stesso tempo uomo e Dio⁸⁰. Lo stesso Spiteris, tuttavia, afferma che gli studi più recenti hanno dimostrato la differenza di prospettiva tra Anselmo e Cabasilas⁸¹. La questione resta comunque aperta.

agree with Gass and Rivière, but considers the general view of Cabasilas' theology incompatible with Anselm's views. In addition, there are no sources of information that lend support to the claim of an association of Cabasilas with Anselm. Salaville nevertheless agrees with Gass' idea (1849, 79) of Thomas Aquinas as a possible middleman for Latin conceptions of the incarnation. Even though Anselm's *Cur Deus homo* was translated into Greek after Cabasilas' death, Demetrios Cydones' translation of Aquinas' *Summa contra gentiles* from the mid-1350s contains a modified version of Anselm's *satisfactio* theory. Salaville puts forward the supposition that Cabasilas might have been familiar with Cydones' translation. Tsirpanlis (s.a., 77) is very doubtful when it comes to Cabasilas' dependence on Anselm. He observes that, firstly, Cabasilas does not use in his works the Greek equivalents *ikanopotesis* and *ikanopoiein* for the Latin *satisfactio*. Secondly, the two authors' points of departure are very different from each other. In addition, Cabasilas received his influences rather from the incarnational motifs of the Greek authors. Actually, the Greek patristic tradition had, according to Tsirpanlis, a significant effect on Anselm».

⁷⁴ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 13 (190).

⁷⁵ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 13 (190 [nota 5]).

⁷⁶ Cfr. ANSELMO, *Cur Deus homo* I, 11, in PL 158, 376c.

⁷⁷ Cfr. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, 297-298.

⁷⁸ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 14 (190 [nota 6]).

⁷⁹ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 42-53 (p87-94).

⁸⁰ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 76.

⁸¹ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 77-78. «La necessità della salvezza da parte di Cristo deriva per Cabasilas da una necessità ontologica inerente all'ordine della grazia e non da una necessità giuridica: essendo la grazia partecipazione reale alla natura di Dio, solo l'Uomo-Dio poteva ridare all'uomo la sua vera natura. La redenzione più che una giustificazione giuridica è una nuova creazione. Insomma ciò che importa a Cabasilas non è la giustizia in ordine al diritto, ma la giustizia in ordine all'amore di Dio», Y. SPITERIS, *Salvezza e Peccato nella tradizione Orientale*, Bologna 2000, 169-170.

J. Gouillard ha rilevato dei punti di convergenza tra l'idea di vita beata nel pensiero di Cabasilas e il trattato *De beata vita* di Agostino⁸² e l'inizio della I-II^{ae} di Tommaso d'Aquino⁸³. Nel 2012, M. Pledsted ha pubblicato un'opera in cui offre degli spunti interessanti per un approfondimento del rapporto tra l'opera di Cabasilas e quella dell'Aquinate⁸⁴. Ricordiamo tra l'altro che l'amico d'infanzia di Cabasilas, Demetrio Cidone (filolattino che prima di morire abbraccerà la fede cattolica), tradusse in greco l'intera *Summa contra Gentiles* e gran parte della *Summa theologiae* (come pure importanti testi di Agostino e di Anselmo)⁸⁵.

«Nicolas Cabasilas connaissait bien la position occidentale, anselmienne et thomiste, par ses contacts avec les Kydonès; il lui emprunta ce qui lui semblait s'accorder avec la tradition des Pères et avec sa propre position christologique et mystérique, tout en rejetant le caractère systématique: seul l'intéresse l'aspect liturgique et spirituel, c'est-à-dire la justification effective de l'homme, à travers les mystères»⁸⁶.

Meyendorff sostiene che Cabasilas non abbia espresso in nessuna occasione, nemmeno nelle sue polemiche, qualche pregiudizio sistematico contro l'Occidente latino; anche quando accusa i latini di aver tolto l'epiclesi del canone eucaristico, «si richiama all'autorità dello stesso rito latino di cui riconosce così la legittimità»⁸⁷.

«Nicholas' Works display a remarkable openness to Latin liturgy and theology. For instance,

⁸² «Marie-Hélène Congourdeau has detected a further possible parallel with Augustine in the suggestion that God is closer to us than our own soul [cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* (II), VII, 68 (187)]», PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 104.

⁸³ Cfr. J. GOUILLARD, *L'autoportrait d'un sage du XIV^e siècle (Nicolas Cabasilas)*, in *Actes du 14^e congrès international d'études byzantines* (t. 2), Bucarest 1971, 103-108. Cfr. anche PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 103-104.

⁸⁴ PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 100-107.

⁸⁵ Cfr. MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 129. «... it is a known fact that the *Summa contra gentiles* was translated into Greek by Demetrios Cydones already in 1355, and portions of the *Summa theologiae* some years later. In the fourth book of the *Summa contra gentiles* Aquinas presents both the Latin doctrine on the Eucharist (IV, 61-69) and the Latin belief in the procession of the Spirit from the Son (IV, 24-25). The Greek translation of the *Summa theologiae* covered the monumental work only partially, thus leaving some of the controversial contemporary themes in sacramental theology outside its scope. However, through these translations and his interaction with the translators, with whom he was acquainted, Cabasilas potentially had access to Aquinas' works and consequently to the theological premises of Latin Christian thought. Hugh's and Peter Lombard's works probably were not known to Cabasilas. In any case, the Latin material in question reveals basic beliefs of the scholastic doctrine of the Eucharist, and it is for this reason that I found them fruitful sources in assessing Cabasilas' presentation of the Latin view, regardless of how much his unknown source of information was actually depending on them», METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 13.

⁸⁶ P. NELLAS, *L'insegnamento di Nicolas Cabasilas sulla giustizia* (in greco), Pireo 1975, apud CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 46 (nota 34).

⁸⁷ MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 134. Cfr. anche *ibid.*, 250.

while giving a robust rebuttal of Latin criticisms of the Greek *epiclesis* (...) Kabasilas is prepared to discern a form of *epiclesis* in the supplication of the Latin mass, *Supplices te rogamus* [CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 30, 190-198]. The many references to the Latin rite and Latin liturgical theology, in the *Commentary on the Divine Liturgy* attest to a thorough knowledge of and contacts with the Latin world. In this work, he also shows himself perfectly comfortable with scholastic modes of argumentation, tackling the problem of the object of the eucharistic sacrifice in classic *Quaestio* form [cf. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 202-206]»⁸⁸.

Congourdeau, Loenertz e Spiteris ci portano a pensare Cabasilas come un tipo di «esicasta⁸⁹ laico»⁹⁰, dotto, letterato, uno di coloro che cercavano di conciliare l'ascesi cristiana con un'elevata cultura letteraria, scientifica e filosofica⁹¹.

Concludiamo questo paragrafo con una citazione di M.-H. Congourdeau:

«Un rifiuto degli estremi e delle polemiche: non gli sembra impossibile essere contemporaneamente l'amico di Cidone e di Gregorio Palamas, di servire Giovanni VI e di lodare Anna di Savoia, di frequentare monasteri e di promuovere la santità dei laici, di difendere gli esicasti e di perorare la causa della cultura umanista.

Se Cabasilas è conosciuto soprattutto come teologo e autore spirituale di primo ordine, non si deve dimenticare che fu anche uomo del suo tempo, un cristiano del XIV secolo alle prese con una storia drammatica, che ha saputo trovare un modo di vivere questa storia nel mondo senza essere del mondo (cf. Gv 17,11.16), in piena armonia con quello che scriveva. La sua vita è all'altezza dell'opera»⁹².

3. La Vita in Cristo: l'opera e la sua struttura

Si tratta del capolavoro di Nicola Cabasilas e, secondo Spiteris, di una delle maggiori opere della letteratura cristiana⁹³. Si può dire che quest'opera è nello stesso

⁸⁸ PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 101.

⁸⁹ Esicasmo deriva dal termine *hesychia*, che significa «calma», «tranquillità morale», «pace interiore».

⁹⁰ «Nicolas n'a pu ignorer les cercles hésychastes qui fleurissaient à Thessalonique au temps de sa jeunesse. Son oncle Nicolas-Nil fut un chaleureux partisan de Palamas et d'Isidore Bouchéiras, principales figures de ces cercles. Dorothee Blatès, que Nicolas reconnaît pour son père spirituel, accompagna Palamas en 1341, lorsque ce dernier dut aller se justifier à Constantinople; Marc, frère de Dorothee, et Isidore étaient aussi du voyage. La famille de Dèmètrios Kydonès, ami d'enfance de Nicolas, compta aussi des adeptes d'Isidore (...) La chaleur de l'éloge funèbre prononcé par Nicolas en 1350 est d'ailleurs un signe de la vénération qu'il vouait à Isidore. Quel était donc l'enseignement d'Isidore dans ces cercles hésychastes de Thessalonique? Précisément cet hésychasme dans le monde dont Nicolas fut un des plus purs fleurons», CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 22-23.

⁹¹ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 22-24; LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas: 1345-1354*, 215; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 19.

⁹² CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 44-45.

⁹³ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 25.

tempo ancorata alla tradizione e profondamente originale⁹⁴. Da una parte ripropone il pensiero dei grandi Padri greci del passato (da Ignazio di Antiochia a Simeone il Nuovo Teologo), dall'altra l'autore riesce a fare un'originale sintesi personale delle diverse fonti che in lui confluiscano.

Neri ci aiuta a capire che quest'opera non è né una mistagogia⁹⁵ (un trattato di iniziazione ai misteri) né un trattato di sacramentaria.

«I riti infatti non vi sono spiegati con l'ordine e la ricchezza di particolari che esige il genere mistagogico: non vi si trova una sola parola sulla celebrazione eucaristica, pochissimo si dice sulla crismazione e riguardo al battesimo la parte che prende in esame lo svolgimento del rito non occupa più di un ottavo dell'insieme⁹⁶ (...).

Come indicano i titoli dei singoli libri, non vi si tratta di per sé né dei riti né dei misteri, ma sempre della 'vita in Cristo' nelle sue varie fasi: dalla nascita al pieno sviluppo, dal primo germe al frutto maturo; oggetto del discorso è dunque l'esistere e l'operare del Cristo in noi e la nostra partecipazione alla sua vita divina. Di fatto, per il Cabasilas è solo attraverso i misteri che il Cristo viene nell'uomo e l'uomo passa nel Cristo, ed è per questo che ad essi è riservato un così ampio spazio; ma, pur vedendo ciò in modo chiarissimo e ripetendolo più volte, Cabasilas intende parlare direttamente di quanto si compie nell'uomo mediante i sacramenti e non delle realtà sacramentali in se stesse⁹⁷.

Considerati come momenti dell'opera salvifica che Cristo compie nell'uomo, i misteri sono visti nel loro rapporto reciproco e nella loro organica unità; «d'altra parte, poiché non se ne parla se non in rapporto all'esistenza concreta del cristiano, non si sfiora neppure il rischio di ridurli a riti o a puri oggetti⁹⁸. Questa prospettiva offre una fondazione teologica unitaria alla dottrina sulla vita cristiana (in Cristo), presentata da Cabasilas come un itinerario sacramentale.

Congourdeau suggerisce che l'opera debba essere compresa come un trattato di spiritualità liturgica profondamente cristocentrico⁹⁹. Meyendorff mette in rilievo la forza del realismo sacramentale presente nella *Vita in Cristo*¹⁰⁰.

⁹⁴ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 41.

⁹⁵ «Unica eccezione pare costituita dal libro quinto, che si risolve tutto nel descrivere e interpretare il rito di consacrazione dell'altare; ma occorre tenere presente che Cabasilas concepisce questo libro, piuttosto che come un capitolo dell'opera, come un excursus o una specie di ampia parentesi», NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 7.

⁹⁶ La spiegazione del rituale è secondaria perché viene addotta come conferma di una tesi teologica.

⁹⁷ NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 7-8.

⁹⁸ NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 9.

⁹⁹ Cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43-44. Dello stesso parere O. CLÉMENT, *Maranà tha. Note sull'eucaristia nella tradizione ortodossa*, in M. BROUARD (org.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, Bologna 2004, 533-535.

¹⁰⁰ Cfr. MEYENDORFF, *La Teologia Bizantina*, 132-133. Dello stesso parere CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 44. Riguardo al *Commento della Divina Liturgia*, alcuni autori hanno parlato di un ultrarealismo liturgico di Cabasilas; cfr. le osservazioni di Salaville in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 345 e SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29.

L'opera può essere situata nel contesto della corrente teologica «estetica»¹⁰¹ (*aisthēsis* = percezione, esperienza di Dio), i cui maggiori rappresentanti sono stati Diadoco di Foticea, Macario e Simeone il Nuovo Teologo. L'originalità di Cabasilas sta nel sostenere che questa esperienza è vissuta nella dimensione sacramentaria¹⁰².

Prima di presentare la struttura di quest'opera, due ultime osservazioni: 1. Il lettore della *Vita in Cristo* rimane sorpreso dalla frequenza con cui ricorre il titolo messianico «Cristo», sempre accompagnato dalle preposizioni *syn* (con) ed *en* (in) che dicono rispettivamente perfetta concomitanza (con Cristo) e inserimento pieno (in Cristo) della vita cristiana con e in Cristo; 2. I sacramenti (misteri) vengono descritti come «finestre», poiché attraverso di essi entra in questo mondo tenebroso il sole di giustizia¹⁰³. I sacramenti sono mezzi attraverso i quali il Signore viene agli uomini ed essi «diventano dèi e figli di Dio»¹⁰⁴.

L'opera¹⁰⁵ è suddivisa in sette libri; nei primi quattro si descrive la vita in Cristo offerta ai credenti nei sacramenti dell'iniziazione cristiana: Battesimo, Confermazione-Miron¹⁰⁶ ed Eucaristia. Il libro quinto è una specie di *excursus*¹⁰⁷, nel quale viene descritto e interpretato il rito della consacrazione dell'altare come il principio e il *logos* della celebrazione dei sacramenti. Il libro sesto presenta l'impegno dell'uomo che liberamente accoglie e deve custodire il dono di Dio comunicatogli da Cristo. Nel settimo libro, aggiunto più tardi dallo stesso autore¹⁰⁸, viene presentato l'uomo ideale che si è lasciato possedere dalla vita in Cristo¹⁰⁹.

¹⁰¹ Congourdeau ricorda che Cabasilas ha conosciuto le deviazioni "messalianiste" di questa corrente, cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43.

¹⁰² Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26; CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 43.

¹⁰³ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 21 (75). D'ora in poi citeremo di norma il testo in italiano (a cura di U. Neri), ma con i riferimenti (Libro e paragrafo) all'edizione bilingue delle *Sources Chrétiennes* (n. 355, a cura di Congourdeau): ad esempio «I, 1», il che permette una facile localizzazione del testo greco, e, alla fine, tra parentesi, l'indicazione della pagina del testo nella traduzione in italiano (a cura di U. Neri).

¹⁰⁴ CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 26 (77).

¹⁰⁵ Per uno sguardo alla storia del testo cfr. CONGOURDEAU, *Introduction*, in N. CABASILAS, *La vie en Christ* (I), 48-61.

¹⁰⁶ Riguardo all'importanza della dottrina di Cabasilas sulla Confermazione cfr. B. TESTA, *I Sacramenti della Chiesa* (Amateca 9), Milano 1995, 115 e M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999, 173-176.

¹⁰⁷ Al riguardo è abbastanza significativo che un manoscritto (il *Vindobonensis theol. Graecus* 210) presenti questo libro come distinto dal resto dell'opera: «ai fogli 3-85» si trovano i primi quattro libri della *Vita in Cristo* e il sesto, col nome di quinto e immediatamente unito ai precedenti senza alcuna indicazione di lacuna; seguono poi altre opere cabasiliane, fra le quali l'attuale libro V (ff. 139-146), che porta il titolo: "Considerazioni sul mistero della consacrazione dei divini templi", NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 8.

¹⁰⁸ Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 11-12.

¹⁰⁹ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26.

Libro 1: La Vita in Cristo si forma per mezzo dei divini misteri dell'iniziazione cristiana;

Libro 2-4: quale apporto specifico diano alla vita in Cristo rispettivamente il Battesimo (Libro 2), il *Miron* (Libro 3) e l'Eucaristia (Libro 4);

Libro 5 (*excursus*): presenta l'apporto che la consacrazione dell'altare (radice dei sacramenti¹¹⁰) dà alla vita in Cristo.

Libro 6: come si conserva col contributo del proprio impegno la vita ricevuta nei misteri.

Libro 7 (aggiunta successiva): una specie di fotografia teologica dell'uomo che vive la pienezza della vita in Cristo.

Mentre i primi cinque libri hanno come oggetto la vita in Cristo in quanto formata dai misteri, il sesto libro (ma anche il settimo¹¹¹) tratta del rapporto tra il dono di Dio e l'impegno della volontà umana¹¹². Come si vede, l'opera mette in rilievo la presenza e l'opera di Cristo attraverso i sacramenti nel percorso di divinizzazione dell'uomo: forse questo punto potrebbe spiegare il perché nessuna parte di questo capolavoro, nonostante fosse letto nei monasteri greci, serbi e russi, sia compresa nella *Filocalia* e che solo di recente sia stata studiata negli ambienti ortodossi: «Ciò significa che il mondo ortodosso ha considerato più importante la spiritualità monastico-ascetica che la spiritualità sacramentaria. Da questo punto di vista, l'opera è stata più stimata in Occidente che in Oriente»¹¹³.

Questo capolavoro di Cabasilas, scritto negli ultimi anni della sua vita, è un'opera originale in cui si fonde il contenuto di un vero trattato sui sacramenti, sulla scia del linguaggio e della teologia dei Padri, con il riassunto della sua esperienza spirituale personale. Viene proposta una teologia sacramentale vissuta e proponibile a tutti, sacerdoti, monaci e laici: ognuno attraverso i misteri può essere introdotto e arrivare alla pienezza della vita in Cristo.

¹¹⁰ Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 57.

¹¹¹ Secondo il parere di ALAMO, *Cabasilas*, 4; Neri afferma che il settimo libro descrive il cristiano maturo in cui rifulge la vita in Cristo giunta alla massima pienezza: cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 12.

¹¹² Cfr. NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 11. Cfr. anche ALAMO, *Cabasilas*, 4.

¹¹³ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 26-27.

4. Il primo libro: un'introduzione alla teologia sacramentale di Cabasilas

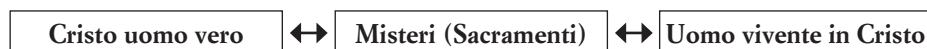
Il primo libro dell'opera è molto suggestivo e serve come una vera e propria introduzione all'intera opera. Alcuni autori considerano questo libro un'introduzione alla teologia sacramentaria generale di Cabasilas¹¹⁴. Si potrebbe dire che l'autore comincia con la spiegazione del significato della vita in Cristo, sottolineando l'unità tra la vita presente e la vita futura (dimensione escatologica):

«La vita in Cristo prende inizio e si sviluppa nell'esistenza presente ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno: l'esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell'anima dell'uomo; ma nemmeno lo può fare quella futura, se non incomincia qui»¹¹⁵.

Cerca di descrivere la vita in Cristo, presentandola come la vita di Cristo in noi¹¹⁶, ma riconosce che di fronte a questo tipo di unione, tutte le immagini si rivelano povere e inadeguate, anche quelle che sembrano indicare il grado massimo di congiunzione e di unione, come quella delle nozze e quella del corpo e del capo¹¹⁷.

In qual modo l'uomo può acquistare questa vita in Cristo? Cabasilas distingue due poli nella vita cristiana: l'azione di Dio e l'azione umana¹¹⁸, sottolineando dall'inizio l'asimmetria fondamentale tra di esse¹¹⁹.

In questo punto del suo lavoro, Cabasilas presenta i misteri come delle porte (finestre) che uniscono Cristo, il vero uomo, all'uomo come vivente in Cristo¹²⁰.



¹¹⁴ Così C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, 79.

¹¹⁵ CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 1 (59).

¹¹⁶ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 6 (64).

¹¹⁷ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 8-9 (65).

¹¹⁸ Cabasilas presenta così il principio classico della soteriologia orientale, quello della *synergia* (collaborazione) tra la libertà e la grazia.

¹¹⁹ «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. 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», CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 16 (70).

¹²⁰ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 29-32 (75-76).

I sacramenti si presentano come luogo del vero incontro tra Cristo e l'uomo, luogo della divinizzazione dell'uomo.

Nella *Vita in Cristo*, il nostro teologo bizantino tratta soprattutto dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana: Battesimo (Libro 2), Confermazione (Libro 3) ed Eucaristia (Libro 4). Quest'ordine è conforme alla tradizione orientale ed è costante anche presso Cabasilas:

«Dunque il battesimo dona l'essere; cioè il sussistere conforme al Cristo; esso è il primo mistero: prende gli uomini morti e corrotti e li introduce nella vita. Poi l'unzione del *miron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere del lavacro battesimale»¹²¹.

Sull'ordine dei misteri, Spiteris scrive:

«... sarebbe assurdo per il nostro teologo sconvolgere quest'ordine ricevendo, per es., prima l'eucaristia e poi la cresima, come si usa nell'attuale tradizione latina. Egli espressamente tiene a sottolineare che "l'Eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile, infatti, andare oltre, né aggiungere nulla"»¹²².

Per mezzo dei sacramenti è diventato possibile agli uomini conoscere (unirsi alla) e compiere (partecipare liberamente) la vera giustizia¹²³. I sacramenti hanno un duplice compito: uno negativo – la liberazione dal peccato – e uno positivo, che supera enormemente quello negativo: metterci in comunione con Dio attraverso Gesù nello Spirito Santo¹²⁴. Per mezzo di essi, l'uomo si appropria (Redenzione soggettiva) dell'opera redentrice di Cristo (Redenzione oggettiva).

La grazia che i sacramenti conferiscono è una e medesima, tuttavia differisce nelle forme con cui si manifesta. La grazia è, secondo Cabasilas, lo stesso Cristo che, nello Spirito, ci viene dato sotto forma differente nei singoli misteri¹²⁵.

C. Savvatos ricorda inoltre che nel *Commento della Divina Liturgia* si trova presentato in modo profondo il carattere ecclesiale dei sacramenti. Cabasilas definisce la Chiesa come «rappresentata dai santi sacramenti»¹²⁶. «Attraverso i sacramenti della

¹²¹ CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 19 (73-74).

¹²² SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 113.

¹²³ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* I, 33 (82).

¹²⁴ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 102.

¹²⁵ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 2 (183-184). Cfr. anche SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 103.

¹²⁶ Cfr. N. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 38, 1. Cabasilas aggiunge: «L'Église est signifiée dans les saints mystères, non pas comme en des symboles (...). Car il n'y a pas seulement ici communauté de nom ou similitude d'analogie, mais identité de réalité», *ibid.*

Chiesa ciascun credente diventa Cristo e Chiesa, poiché in tutti i sacramenti riceve lo stesso Cristo in modi diversi»¹²⁷.

La sua dottrina sui sacramenti deve essere compresa alla luce dello schema triadico e del contenuto cristocentrico del suo pensiero¹²⁸. Cristo è Signore della natura umana per la prima creazione (l'archetipo dell'uomo, Cristo, è primo nella concezione e ultimo nell'esecuzione, Alfa e Omega) oltre che per la «seconda» (la Redenzione) con la quale l'immagine di Dio, ferita dal peccato, viene condotta in Cristo alla perfezione¹²⁹.

5. L'Eucaristia (Libro 4)

L'Eucaristia è presentata come il sacramento dei sacramenti, il vertice dell'economia sacramentale e della vita in Cristo (in questo mondo): «In verità questo mistero è perfetto sotto tutti i riguardi: non c'è nulla di cui gli iniziati abbiano bisogno, che non lo elargisca in modo eminente»¹³⁰.

Cabasilas sottolinea che attraverso l'Eucaristia non ci viene elargito soltanto un dono, ma ci viene offerto il Risorto, il datore di ogni dono:

«Infatti [attraverso l'Eucaristia] non è più una morte e una sepoltura e la partecipazione a una vita migliore che noi conseguiamo, bensì il Risorto stesso; né sono più i doni dello Spirito, per quanto abbondanti si possano ricevere, ma è il benefattore stesso, il tempio stesso sul quale si fonda il ciclo delle grazie»¹³¹.

E aggiunge:

«Certo, egli è presente in ogni sacramento: è in lui che veniamo crismati e lavati, è lui la nostra cena. Egli si rende presente agli iniziati e distribuisce loro i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i sacramenti. Quando lava, allontana l'argilla dal male e le imprime la propria forma; quando crisma, attiva le energie dello Spirito, di cui è divenuto egli stesso il depositario, a motivo dell'incarnazione; quando poi introduce a mensa e dà a mangiare il proprio corpo, allora trasfor-

¹²⁷ C. SAVVATOS, *I Sacramenti della Chiesa come fondamento della vita spirituale in Cristo secondo Nicola Cabasilas*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 69-70. Cfr. anche S. YANGAZOGLU, *Eucaristia, Divina Economia e Chiesa: i principi ermeneutici nel "Commento della divina Liturgia"*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 83-110.

¹²⁸ Cfr. ad esempio SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 34-45.

¹²⁹ Cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 44-45; NERI, *Introduzione*, in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 27.

¹³⁰ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

¹³¹ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 1 (183).

ma interamente l'iniziato e lo cambia nel suo proprio modo di Essere (...). Perciò l'Eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile infatti andare oltre, né aggiungere nulla (...) il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta»¹³².

Attraverso l'Eucaristia Cristo si rende presente nel cristiano come ospite, ma allo stesso tempo, secondo Cabasilas, il cristiano trova in Cristo la sua dimora¹³³. L'uomo abita in Cristo e allo stesso tempo è inabitato da Cristo; l'unione tra Cristo e l'uomo nell'Eucaristia è descritta in un modo realistico: «la mente di Cristo si mescola alla nostra mente, la volontà alla [nostra] volontà, il corpo al corpo, e il sangue si fonda col sangue!»¹³⁴. E ricorda il brano paolino in cui l'Apostolo afferma: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Attraverso l'Eucaristia viene perfezionata l'opera di tutti i misteri: «L'Eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri».

Viene ricordato che l'Eucaristia è il sacramento della Redenzione umana¹³⁵, realizzata nel corpo e nel sangue di Cristo. Il suo corpo e sangue hanno reso gloria al Padre¹³⁶ e hanno rivelato la sua bontà e «filantropia»¹³⁷. Soltanto la partecipazione a questo corpo e sangue può garantire la remissione dei peccati commessi dopo il Battesimo¹³⁸.

Cabasilas collega il suo discorso sull'Eucaristia non soltanto al mistero della Redenzione, ma anche a quello dell'Incarnazione. L'Incarnazione viene presentata come il più grande dono del Padre (fondamento della dimensione catabatica della Redenzione e della liturgia) e il filiale rendere gloria di Cristo al Padre (fondamento della dimensione anabatica della Redenzione e della liturgia): «... se il Padre non può concedere grazie più grandi e più belle di quelle infuse nella natura umana alla discesa dell'Unigenito, è evidente che non gli si può dare gloria più grande per la sua bontà e per il suo amore [*filantropia*] per gli uomini di quella che riceve dall'incarnazione del Figlio»¹³⁹.

Nicola ricorda che di solito il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia, ma nell'Eucaristia avviene il contrario, poiché «Le forze superiori non permettono alle

¹³² CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 2-3.9-10 (183-184. 187-188).

¹³³ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 6-10 (185-186).

¹³⁴ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 9 (187).

¹³⁵ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 15 (191).

¹³⁶ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 16 (191).

¹³⁷ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 16 (192).

¹³⁸ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 12 (189).

¹³⁹ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 17 (192).

inferiori di rimanere nel loro stato dopo che si sono incontrate (...) dunque (...) il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato»¹⁴⁰.

Più avanti, l'autore introduce la tematica di Cristo come capo e cuore del corpo mistico¹⁴¹:

«Il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia: il pesce, il pane e gli altri alimenti si trasformano in sangue umano. Qui invece accade tutto il contrario: è lo stesso pane di vita che agisce su colui che lo mangia, lo cambia e lo trasforma in se stesso; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere in funzione di lui, ossia della sua vita, e ciò grazie alla sua funzione di cuore e di testa. Il Salvatore stesso, per mostrare che non alimenta in noi la vita alla maniera degli alimenti [fisici], ma che, possedendola in se stesso, la ispira in noi, così come il cuore o la testa distribuiscono la vita alle membra, ha voluto chiamarsi lui stesso "pane vivo" e ha detto: "Chi mangia me, quello vivrà di me"»¹⁴².

Cabasilas sostiene l'importanza della comunione frequente¹⁴³:

«Ecco perché abbiamo sempre bisogno della carne di Cristo e continuamente gustiamo di quella mensa: perché sia efficace in noi la legge dello Spirito, perché non vi sia alcuno spazio per la vita della carne, e la carne non abbia il tempo di essere attratta alla terra, come i corpi pesanti quando viene a mancare il sostegno»¹⁴⁴.

Viene ricordato ancora che l'Eucaristia ci porta al vertice della adorazione di Dio in Spirito e Verità:

«La vie véritable, c'est la vertu de la sainte Table qui la propulse vers nous à partir de ce coeur bienheureux, et c'est là que nous puisons la capacité d'adorer Dieu purement. Car si adorer Dieu purement c'est se soumettre, obéir, tout faire sous la motion, je ne vois pas quand nous

¹⁴⁰ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 27-28 (199).

¹⁴¹ «C'est que le coeur est le principe intime de nos forces vitales, et que le Christ est le principe intime de nos forces vitales surnaturelles. Notre byzantin s'en tient manifestement à cette analogie, la réalité divine dépassant de beaucoup les possibilités de concept et de langage humain. Et c'est précisément pourquoi, à la différence de nos scolastiques occidentaux, il n'hésite pas à associer ensemble les deux expressions de Tête et de Coeur», ALAMO, *Cabasilas*, 8. Ricordiamo che nella q. 8 della III parte della *Somma Teologica*, l'Angelico, influenzato dalla fisica aristotelica, adopera il termine «cuore» per riferirsi allo Spirito Santo: «La testa ha una preminenza evidente sulle membra esterne, mentre il cuore esercita un influsso interno. E così al cuore viene paragonato lo Spirito Santo, che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa, mentre alla testa si paragona Cristo secondo la sua natura visibile, per la quale come uomo è preposto all'umanità» (S. *Theol.* III, q. 8, a. 1, ad 3).

¹⁴² CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 37 (204).

¹⁴³ Sul tema della comunione frequente nell'opera di Cabasilas cfr. C. PAPATHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 127-138.

¹⁴⁴ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

pourrions nous soumettre davantage à Dieu qu'en devenant ses membres. Quelle soumission plus grande pourrait-on trouver, que celle des membres à la tête?»¹⁴⁵.

Vi è poi il tema dell'adozione filiale; Cabasilas insegna che l'Eucaristia non solo ci fa approfondire la nostra appartenenza al corpo di Cristo, ma ci conduce alla piezza della filiazione divina:

«In tal modo per effetto del sacramento non solo diventiamo sue membra, ma anche suoi figli; si da servire a lui assoggettandoci spontaneamente e con volontà libera in quanto figli, ma anche con esattezza in quanto membra. Infatti il culto di Dio è così ammirevole e al di sopra della natura da richiedere l'una e l'altra immagine: quella dei figli e quella delle membra, non essendo sufficiente una sola a far conoscere la realtà»¹⁴⁶.

L'unione con Cristo che l'Eucaristia ci offre viene paragonata con l'unione sponsale¹⁴⁷ (sotto l'influsso di Ef 5,21-33) e considerata come superiore a qualsiasi legame naturale umano¹⁴⁸.

Non viene dimenticato il ruolo dello Spirito, presente nel capo e nelle membra del Corpo Mistico, nell'unione dell'uomo con Cristo nell'Eucaristia. Lo Spirito vivifica le membra del corpo di Cristo¹⁴⁹.

Il discorso sull'Eucaristia di Nicola Cabasilas sfocia in un'affermazione di grande bellezza teologico-liturgica, quando dichiara che il sacro convito, che ci rende consanguinei di Cristo, realizza la comunione perfetta degli uomini con Dio nell'adozione e nel culto filiali¹⁵⁰.

Santità (frutto dei sacramenti) —> Filiazione divina (dono) – Adorazione filiale (culto)

L'autore bizantino aggiunge che Cristo «rende santi e giusti quelli che aderiscono a lui non solo istruendo e insegnando quello che devono fare, esercitando l'anima nella virtù e rendendo operanti le sue potenze orientate alla vita retta, ma fattosi lui

¹⁴⁵ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 36 (205); in questa citazione abbiamo notato nella traduzione in italiano di Neri un allontanamento dal testo greco, per questa ragione abbiamo preferito proporre la traduzione francese). Cfr. anche CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 38 (206).

¹⁴⁶ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 40 (206). Cfr. anche *ibid.*, IV, 42 (207).

¹⁴⁷ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 30 (200).

¹⁴⁸ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 43-44.48 (207-209).

¹⁴⁹ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 50 (210).

¹⁵⁰ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 77 (221).

stesso per loro giustizia e santificazione da Dio»¹⁵¹. Questo brano ci aiuta a capire come l'Eucaristia sia nel pensiero di Cabasilas molto più importante di qualsiasi esercizio ascetico nel cammino verso la santità (*teleiôtes*) cristiana. Mentre per autori come Palamas il cammino per raggiungere la santità è la preghiera (esicasmo), per Cabasilas questo cammino è la liturgia, il cui vertice è l'Eucaristia¹⁵².

«Cristo libera gli schiavi e li rende figli di Dio perché essendo lui stesso figlio e libero da ogni peccato, li fa partecipi del suo corpo, del suo sangue, del suo Spirito e di tutto ciò che è suo. In questo modo ricrea, libera e deifica, col nostro essere fondendo se stesso: sano, libero e veramente Dio.

Così il sacro convito fa del Cristo, che è la vera giustizia, un bene nostro, più di quanto non siano nostri gli stessi beni di natura (...) In una parola, se qualcuno è veramente santo e giusto e gli è attribuito qualche titolo glorioso, prende il suo nome dai doni ricevuti dal Cristo»¹⁵³.

Se il pellegrinaggio terrestre è a un tempo condizione e necessità per beneficiare di questo pane, l'ingresso definitivo nel regno escatologico ne è lo scopo:

«In quel giorno anche i giusti risplenderanno [insieme al Signore] di un unico splendore e di una stessa gloria, essi lieti di riceverla e lui di darla. Questo pane, questo corpo che, prendendolo da questa mensa, avranno portato con sé [come viatico] uscendo [da questo mondo], è quello stesso che apparirà agli occhi di tutti sulle nubi, e manifesterà il suo fulgore da Oriente a Occidente, come la folgore, in un istante»¹⁵⁴.

Cabasilas parla del futuro escatologico dei santi, ora riferendosi allo stato intermedio del cielo (escatologia intermedia), ora indicando la risurrezione dei corpi associata alla parusia (escatologia definitiva). I corpi dei cristiani che sono stati nutriti dall'Eucaristia risusciteranno per la vita eterna:

«Allora accadrà al capo come alle membra: come ciascuno dei risorti conserverà le ossa, le parti e le membra congiunte alla testa nell'integrità del corpo, così anche il Cristo salvatore, capo comune di tutti, non appena apparirà sfolgorante sulle nubi del cielo, riprenderà da ogni parte le sue membra: Dio in mezzo a dèi, bellissimo corifeo di un coro bellissimo»¹⁵⁵.

Con una vivacità singolare, Cabasilas conclude il libro IV del suo capolavoro *La Vita in Cristo* insegnando il legame ovvero la continuità teologica tra il banchetto eucaristico e il banchetto eterno, tra l'Eucaristia e l'eterna beatitudine, tra la vita in Cristo nutrita dai sacramenti e la pienezza che ci attende:

¹⁵¹ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 77 (221). Cfr. anche *ibid.*, 78 (221-222).

¹⁵² Cfr. CONGOURDEAU, *Nicola Cabasilas e il suo tempo*, 43.

¹⁵³ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 83-84 (225).

¹⁵⁴ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 102 (235).

¹⁵⁵ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 103-104 (235-236)

«Il convito presente conduce a quel cadavere: senza questo è impossibile ottenere quello, non meno di quanto sia impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce (...) Unica infatti è la potenza della mensa, uno solo colui che imbadisce il convito nell'uno e nell'altro mondo: lui solo ora è il talamo, ora la preparazione al talamo, ora infine lo sposo.

Dunque coloro che muiono senza questi doni non avranno alcuna parte alla vita; mentre chi ha ricevuto la grazia e l'ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore, entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere. Questo è il senso di quelle parole: il regno dei cieli è dentro di noi»¹⁵⁶.

C. Giraudo spiega l'importanza del brano appena citato:

«Che cosa intende dire Cabàsilas con quest'ultima informazione? Sotto il profilo etimologico, sappiamo che il sostantivo greco *ptōma* deriva dal verbo *piptein* [cadere] e corrisponde esattamente al latino *cadaver*, che è esso pure un deverbale da *cādere* e sta a significare quel che resta di una vita caduta a terra. Gli evangelisti, che usano *ptōma* in riferimento al cadavere di Giovanni Battista (in Mt 14,12 e Mc 6,29), verosimilmente per un profondo senso di rispetto evitano di riferirlo al corpo morto del Signore, per il quale preferiscono *sōma* [riferito al corpo di Gesù, il termine *πτῶμα* figura come lezione preferita per Mc 15,45. Essa è attestata in alcuni codici, i quali peraltro presentano al v. 43 il consueto *sōma*]. Usando il termine *ptōma*, Cabàsilas dimostra un reale ardore teologico. Infatti, poco prima, già ha riferito a Cristo l'espressione biblica "Dovunque sarà il cadavere (*ptōma*), là si raduneranno le aquile" (Mt 24,28). Per Cabàsilas, che qui fa propria l'esegesi di Giovanni Crisostomo, che disse testualmente "Se egli non fosse caduto noi non saremo risorti (...)" [In *epistolam I ad Corinthios* homilia XXIV, 3, in PG 61, 203]. Dunque, anche per Cabàsilas, il cadavere in questione altro non è che il corpo di Cristo dato alla morte, e le aquile sono i risorti, ai quali il Signore stesso "fabbricherà ali per volare" e andargli incontro»¹⁵⁷.

Preoccupato di riferire dinamicamente la celebrazione eucaristica all'evento di Cristo morto e risorto, egli afferma che senza la comunione sacramentale è impossibile attrarre a noi i frutti di quella morte vicaria.

6. Una parola sul *Commento della Divina Liturgia*

Prima di concludere la nostra analisi, ci sembra necessaria una breve parola sull'importanza teologica dell'opera *Commento della Divina Liturgia* di Nicola Cabasilas. Quest'opera fu scritta molto probabilmente prima¹⁵⁸ de *La Vita in Cristo*, e potrebbe essere presentata contemporaneamente come un'esposizione descrittiva e

¹⁵⁶ CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 108-109 (238).

¹⁵⁷ GIRAUDO, *In unum corpus*, 538.

¹⁵⁸ Così CONGOURDEAU, *Introduction*, 262-263 e GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 54.

morale della liturgia e un saggio teologico sul sacrificio eucaristico¹⁵⁹. Il nostro autore manifesta in essa «la sua grande cultura teologica e liturgica»¹⁶⁰ con lo scopo non di scrivere un manuale per il celebrante, ma di rivolgersi ai fedeli e di offrire loro una spiegazione del rito eucaristico¹⁶¹.

Il contenuto della sua opera resta comunque teologico: «non si tratta soltanto di una lettura simbolica della celebrazione dell'Eucaristia ridotta a un pezzo teatrale sacro, senza riflettere alcuna teologia della liturgia»¹⁶². Gouillard sottolinea che Cabasilas «ne se soucie pas de marquer la frontière entre la doctrine commune et ses propres constructions»¹⁶³.

Spiteris aggiunge:

«Come in tutte le mistagogie liturgiche, anche in quella di Cabasilas troviamo i due elementi che caratterizzano questo genere letterario: la teoria e la storia.

Nel linguaggio dei Padri greci *Theoria* significa contemplazione. Come la natura, così la liturgia è una vasta realtà fatta di simboli (i riti) in cui si nasconde il divino. Scoprendo questi simboli, attraverso i sensi spirituali (la fede) si può “vedere” o contemplare Dio partecipando alla sua natura (...). Il termine storia (*historia*) designa la rappresentazione dei fatti e dei gesti dell'economia della salvezza: la storia della salvezza diventa sacramentalmente presente nella sacra liturgia»¹⁶⁴.

L'opera viene divisa in 53 capitoli; comincia con un capitolo introduttivo e poi via via analizza il rito della messa di san Giovanni Crisostomo, a partire dalla protesi (rito della preparazione delle offerte) fino all'azione di grazie comune e alle preghiere finali della santa liturgia.

Meritano una particolare attenzione i seguenti punti all'interno di quest'opera¹⁶⁵:

- Capitolo 27. Tratta della consacrazione. Questo capitolo meriterà l'ammirazione dei liturgisti e teologi cattolici moderni quali A. Arnauld¹⁶⁶, M. De la Taille¹⁶⁷ e H. Bouëssé¹⁶⁸, per la sua chiarezza e concisione;

¹⁵⁹ Così J. GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 20.

¹⁶⁰ GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

¹⁶¹ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* I, 1-2. Cfr. anche GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

¹⁶² GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 55.

¹⁶³ GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 44.

¹⁶⁴ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 28-29.

¹⁶⁵ Cfr. GETCHA, *Nicola Cabasilas e i suoi scritti*, 56-57; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 29.

¹⁶⁶ A. ARNAULD, *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*, Paris 1669.

¹⁶⁷ Cfr. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris 1921. «The Jesuit scholar de la Taille had some years earlier defined the mystery of Eucharistic sacrifice in a manner consonant with that of Cabasilas», METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 5.

¹⁶⁸ H. BOUËSSÉ, *Théologie et Sacerdoce*, Chambéry 1938.

- Capitoli 28-31. Trattano della questione dell'epiclesi che all'epoca opponeva gli orientali ai latini. Cabasilas rivela di conoscere bene la posizione dei latini in materia e ribatte alle critiche che gli vengono mosse con chiarezza e precisione, mai in un modo generale; si può dire che cerca di interpretare gli usi latini in modo rispettoso e benevolo. Sostiene che le parole dell'istituzione formano parte integrante del racconto (indispensabili), ma sottolinea anche che è lo Spirito Santo che attraverso la preghiera sacerdotale consacra i doni (l'epiclesi è condizione necessaria per la consacrazione)¹⁶⁹.
- Capitolo 32. Tratta della dimensione sacrificale dell'Eucaristia¹⁷⁰. «Prima di Cabasilas, diversi teologi avevano affrontato il tema del sacrificio di Cristo e l'avevano identificato con l'atto della "consacrazione". Ma nella storia della teologia bizantina, Cabasilas è il primo a parlarne in termini speculativi, dando una spiegazione largamente accolta in Oriente»¹⁷¹ e apprezzata in Occidente;
- Capitolo 38. Propone una sintesi di ecclesiologia eucaristica¹⁷²;
- Capitolo 42. Riflette sui benefici delle celebrazioni eucaristiche per i defunti;
- Capitolo 49. Difende l'idea che il sacrificio eucaristico non è offerto a favore dei santi, ma in azione di grazie per loro¹⁷³.

7. Un breve paragone in sette punti

Prima di concludere, vogliamo proporre un breve parallelo tra Cabasilas e Tommaso d'Aquino¹⁷⁴ riguardo ai principali punti della dottrina eucaristica:

¹⁶⁹ Cfr. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 257.

¹⁷⁰ Cfr. sul tema K. WARE, *Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice*, in J. GETCHA – M. STAVROU (edd.), *Le Feu sur la Terre. Mélanges offerts au père Boris Bobrinskoy pour son 80^e anniversaire*, Paris 2005, 141-153.

¹⁷¹ R. SCOGNAMIGLIO, *La parte di Dio e la parte dell'uomo nel "Commento della Divina Liturgia"*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 121.

¹⁷² Cfr. YANGAZOGLU, *Eucaristia, Divina Economia e Chiesa: i principi ermeneutici nel "Commento della Divina Liturgia"*, 92-97.

¹⁷³ Su questo argomento cfr. G. WAGNER, *La commémoration des saints dans la prière eucharistique*, in *Irénikon* 45 (1972) 447-456.

¹⁷⁴ Per uno sguardo alla dottrina eucaristica di Tommaso d'Aquino cfr. IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 221-239; I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino, Lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano* (Opera Omnia), Milano 2007, 153-250.

Dottrina eucaristica	Nicola Cabasilas	Tommaso d'Aquino
1. Presenza reale di Cristo	<i>La Vita in Cristo</i> IV, 1-2 (183-184): «... veniamo alla mensa: qui è il culmine della vita [in Cristo], giunti qui non mancherà più nulla alla felicità che cerchiamo. La mensa non ci dà più soltanto la morte e il sepolcro e la partecipazione a una vita migliore, ma lui stesso, il risorto (...) lo stesso benefattore, il tempio stesso su cui è fondato tutto l'universo dei doni (...). Egli è in ogni mistero (...) ma non allo stesso modo in tutti i misteri. Col lavacro battesimale ci libera dal fango della malizia e ci infonde la sua forma, con l'unzione ci rende attivi delle energie dello Spirito (...) ma quando conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza». Cfr. anche <i>ibid.</i>, 8 (186).	<i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 1, ad 3: «Un sacramento è tale in quanto contiene qualche cosa di sacro. Ma una cosa può essere sacra in due modi: in senso assoluto, o relativamente a un'altra cosa. Ora, è questa appunto la differenza tra l'Eucarestia e gli altri sacramenti aventi materia sensibile: l'Eucarestia contiene qualche cosa di sacro in senso assoluto, cioè il Cristo stesso». Cfr. anche <i>ibid.</i>, q. 76, a. 1, ad 2.
2. Banchetto	Sono numerosi i riferimenti alla dimensione conviviale dell'Eucaristia nell'opera <i>La Vita in Cristo</i>. Ad esempio: «Il nutrimento si trasforma in colui che lo mangia: il pesce, il pane e gli altri alimenti si trasformano in sangue umano. Qui invece accade tutto il contrario: è lo stesso pane di vita che agisce su colui che lo mangia, lo cambia e lo trasforma in se stesso; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere in funzione di lui, ossia della sua vita, e ciò grazie alla sua funzione di cuore e di testa. Il Salvatore stesso, per mostrare che non alimenta in noi la vita alla maniera degli alimenti [fisici], ma che, possedendola in se stesso, la ispira in noi, così come il cuore o la testa distribuiscono la vita alle membra, ha voluto chiamarsi lui stesso "pane	<i>S. Theol.</i> III, q. 79, a. 1 co: «Terzo, l'effetto di questo sacramento si rileva dal modo in cui esso viene offerto, cioè sotto forma di cibo e di bevanda. Tutti gli effetti, quindi, che il cibo e la bevanda materiali producono nella vita del corpo, cioè sostentamento, sviluppo, riparazione e gusto, li produce anche questo sacramento nella vita spirituale. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Questo è il pane della vita eterna, che sostiene la sostanza dell'anima nostra". E il Crisostomo afferma: "A noi che lo desideriamo egli si offre, perché lo possiamo e palpare e mangiare e abbracciare". Ecco perché il Signore stesso ha affermato: "La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda"».

	vivo” e ha detto: “Chi mangia me, quello vivrà di me”». CABASILAS, <i>La Vita in Cristo</i> IV, 37 (204). Cfr. anche <i>ibid.</i> , 38 (204) e 77 (221)	
3. Sacrificio	<i>Explication de la Divine Liturgie</i> 32, 1.8.12: «Puisqu’il s’agit non pas d’une figure [týpos] ni d’une image [eikón], mais d’une véritable immolation et d’un vrai sacrifice ¹⁷⁵ [alethôs sphaghè kai thysía] (...) le sacrifice ne s’accomplit ni avant la consécration du pain, ni après cette consécration, mais au moment même de la consécration (...). Il’y a changement, non pas en figure, mais en réalité de sacrifice, changement au corps sacrifié du Seigneur».	<i>S. Theol.</i> III, q. 83, a. 1 co: «La celebrazione di questo sacramento può essere considerata un’immolazione di Cristo per due motivi. Primo, perché, come osserva S. Agostino, “le immagini delle cose si è soliti chiamarle con il nome delle cose stesse” (...). Ora, la celebrazione di questo sacramento (...) è un’immagine rappresentativa della passione di Cristo che è una vera immolazione (...). Secondo, per i suoi legami con gli effetti della passione; cioè in quanto mediante questo sacramento diveniamo partecipi del frutto della passione del Signore». Cfr. anche <i>ibid.</i> , q. 79, a. 1 co.
4. Dimensione escatologica	La dimensione escatologica della vita in Cristo è messa in rilievo da Cabasilas all’inizio della sua opera: «La vita in Cristo prende inizio e si sviluppa nell’esistenza presente, ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno: l’esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell’anima dell’uomo; ma nemmeno lo può fare quella futura, se non incomincia qui», <i>La Vita in Cristo</i> I, 1 (59). <i>La Vita in Cristo</i> IV, 106 (237): «Da una mensa passeranno a un’altra mensa: da questa ancora coperta di veli [Eucaristia] a quella svelata (...)».	<i>S. Theol.</i> III, q. 60, a. 3 co: «Sacramento propriamente si dice, come abbiamo precisato sopra, ciò che è destinato a significare la nostra santificazione. Ma in questa si possono considerare tre cose: la sua causa efficiente, che è la passione di Cristo; la causa formale, che consiste nella grazia e nelle virtù; e la causa finale ultima, che è la vita eterna. Ebbene tutte e tre queste cose vengono significate dai sacramenti. Perciò il sacramento è segno commemorativo del passato, cioè della morte di Cristo; segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia; e segno profetico o preannunziatore della gloria futura».

¹⁷⁵ Sul tema dell’Eucaristia come sacrificio nell’opera di Cabasilas cfr. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 135-137; SCOGNAMIGLIO, *La parte di Dio e la parte dell’uomo nel “Commento della Divina Liturgia”*, 121-123.

	Infatti ora il Cristo è pane per i suoi che ancora vivono la vita umana, e pasqua per essi che di qui camminano verso la città che è nei cieli; ma, quando rinnoveranno le loro forze e prenderanno ali come aquile, secondo il detto dell'ammirabile Isaia, allora riposeranno su [Cristo stesso] (...) libero da veli».	
5. Eucaristia, il «sacramento dei sacramenti» ¹⁷⁶	<i>La Vita in Cristo</i> IV, 11-12 (187-189): «Così perfetto è il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta (...). L'Eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri: agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa ¹⁷⁷ , e agisce ancora a iniziazione avvenuta in coloro che sono stati iniziati quando sia necessario far risplendere di nuovo in essi il raggio infuso dal mistero e oscurato dalla tenebra dei peccati».	<i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 3 co: «L'Eucarestia invece è quasi “il coronamento” della vita spirituale e “il fine di tutti i sacramenti”, come si disse sopra: poiché le grazie di tutti i sacramenti preparano, o a ricevere, o a consacrare l'Eucarestia» ¹⁷⁸ . Mentre gli altri sacramenti hanno come radice la passione di Cristo (causa efficiente), Tommaso afferma che «L'Eucarestia è il sacramento perfetto della passione del Signore, in quanto contiene il Cristo stesso che ha sofferto», <i>ibid.</i> , q. 73, a. 5, ad 2.

¹⁷⁶ Trattasi di un'espressione dello Pseudo-Dionigi (cfr. *Ecclesiastica hierarchia* III, 1, in PG 3, 424c); cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 189 (nota 2).

¹⁷⁷ Scrive U. Neri: «Ogni mistero non è che partecipazione al dono di grazia presente nell'Eucaristia; essa perciò non è soltanto il culmine dell'economia sacramentale, ma – contenendola tutta in sé – ne costituisce anche la fonte», in CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 189 (nota 2).

¹⁷⁸ I. Biffi commenta: «E la ragione – spiega Tommaso – sta nel fatto che, mentre in questi [altri sacramenti] opera l'energia – la *vis o virtus* della passione di Cristo –, nell'Eucaristia è presente “Cristo in persona”», BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*, 157-158.

6. Necessità dell'Eucaristia per la salvezza	Secondo Cabasilas, l'Eucaristia è necessaria perché l'uomo raggiunga la pienezza della vita in Cristo nella gloria eterna. Attraverso l'Eucaristia si realizza la divinizzazione dell'uomo: «Essendo Dio, egli discende sulla terra, ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l'uomo è deificato (...). È chiaro dunque che il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde, ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato», <i>La Vita in Cristo</i> IV, 26.28 (197.199). Cfr. anche <i>ibid.</i>, I, 42 (87). Si può parlare anche di necessità di convenienza.	<i>S. Theol.</i> III, q. 73, a. 3 co: «Perciò mentre ricevere il battesimo è necessario per iniziare la vita soprannaturale, ricevere l'Eucarestia è necessario per portarla a compimento: e neppure è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne la brama, così come si brama e si desidera il fine» (Necessità di convenienza).
7. Transustanziazione	Cabasilas adopera il termine generico <i>metabolè</i>¹⁷⁹ (cambiamento) per indicare la trasmutazione sacramentale del pane e vino in corpo e in sangue di Cristo. <i>Explication de la Divine Liturgie</i> 32, 12: «Le sacrifice de la brebis, c'est le changement [<i>metabolè</i>] qui se fait de l'état de brebis non immolée à l'état de brebis immolée. Or, c'est ce qui se passe également ici. Le pain, de simple pain non sacrifié qu'il était, est changé en objet sacrifié. Il est changé, en effet, de simple pain non immolé au corps du Christ qui a été réellement immolé. Ainsi donc, comme pour la brebis, le changement [<i>metabolè</i>] d'un état à l'autre opère véritablement le sacrifice, de même ici, par ce changement [<i>metabolén</i>], le sacrifice est réellement accompli. Il y a changement [<i>metabállel</i>], non pas en figure, mais en réalité de sacrifice, changement au corps sacrifié du Seigneur».	<i>S. Theol.</i> III, q. 75, a. 4 co: «Infatti tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale, ma sostanziale. Né rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può dirsi transustanziazione». Cfr. anche <i>ibid.</i>, q. 75, a. 7 co e a. 8 co.

¹⁷⁹ Meyendorff ricorda che gli ortodossi usano spesso il termine *metabolè* (che si trova nel canone di san Giovanni Crisostomo) per riferirsi alla trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo.

Conclusione

Nel suo capolavoro *La Vita in Cristo*, profondamente illuminato dalla Sacra Scrittura e dall'insegnamento dei Padri, Cabasilas ci propone uno sguardo liturgico spirituale originale sul mistero dell'Eucaristia, uno sguardo che conserva fino ad oggi tutta la sua vitalità e, possiamo dire, attualità.

«Cabasilas, oltre ad essere un grande teologo – il più grande di quel periodo bizantino – rappresenta un tesoro ecumenico che arricchisce indistintamente le due grandi tradizioni del Cristianesimo. Solo la comune 'vita in Cristo', vissuta in autenticità nella liturgia e nell'esistenza, può condurre i cristiani verso quell'unità che gli sforzi umani da soli sono incapaci di realizzare»¹⁸⁰.

Meyendorff mette in rilievo che nell'opera di Cabasilas i sacramenti, più che atti isolati mediante i quali una grazia particolare è concessa a singoli individui attraverso ministri specialmente designati, sono considerati come aspetti di un unico mistero della Chiesa in cui Dio, attraverso Gesù Cristo, condivide con il suo popolo la vita divina redimendo l'uomo dal peccato (e dalla morte) e conferendogli la gloria dell'immortalità¹⁸¹.

All'interno della sua dottrina, l'autore bizantino presenta l'Eucaristia come vertice della vita in Cristo; attraverso questo sacramento l'uomo abita in Cristo e allo stesso tempo è abitato da Cristo. «Il nostro essere in Cristo si realizza nel modo più

Nel secolo XIII (dopo il secondo Concilio di Lione), tra i teologi filolatini viene adoperato il termine *metousiosis* come traduzione del termine latino «transustanziazione», cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 246-247. «Nel XV secolo, per esplicitare la trasformazione del pane nel corpo immolato. Scholarios [Patriarca di Costantinopoli] tenta di adattare al rito bizantino la teologia scolastica. Egli utilizza il termine *metousiosis*, calco greco del latino *transubstantiatio*, per esprimere la distinzione tra gli accidenti, che rimangono, e la sostanza, che è cambiata», M.-H. CONGOUDEAU, *L'Eucaristia a Bisanzio dall'XI al XV secolo*, in M. BROUARD (org.), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, 174. «Greek Orthodox theology took over the expression. For transubstantiation after the Second Council of Lyons and rendered it with the word *metousiosis*. The later Greek expression came into greater use in Orthodoxy only in the seventeenth century in the struggle against the unorthodoxy of Patriarch Cyrillus Lukaris. Lukaris has studied in Germany and Switzerland and has absorbed Lutheran and Calvinist doctrines and rejected the traditional doctrine of the substantial presence of Christ in the Eucharist, implying that Christ was only present in the use of the Sacrament. Although Lukaris was Patriarch of Constantinople his heterodoxy was rejected by the Orthodox Church and her theologians. In particular, in 1640 Peter Mogila, Metropolitan of Kiev, wrote a defence of the true doctrine of each sacraments in which he defended *metousiosis*. The expression rapidly became widespread in the Eastern Churches. Modern Orthodox theology does not closely define the nature and manner of the Eucharistic presence of the Body and the Blood of Christ», P. HAFFNER, *The sacramental mystery*, Leominster 1999, 94. D. Stiernon afferma che il termine «transustanziazione», che i teologi ortodossi adoperarono per vari secoli, oggi viene respinto dai greci, cfr. STIERNON, *Incrinature dottrinali delle cristianità separate dell'Oriente*, 528.

¹⁸⁰ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 141.

¹⁸¹ Cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 231.

pieno e realistico nell'eucaristia»¹⁸². Nel suo pensiero, l'Eucaristia (mensa velata) è il sacramento che opera una vera e propria trasfigurazione progressiva di tutto l'essere umano in Cristo risorto, che avrà il suo sbocco nella pienezza del Regno definitivo (mensa eterna). La risurrezione non è altro che lo sbocco di quella trasformazione operata dall'Eucaristia (potenza di Risurrezione) lungo la vita del cristiano.

L'uomo trasfigurato nell'Eucaristia rende a Dio (in Cristo e nello Spirito) un culto filiale: «Rendiamo culto a Dio in Gesù diventato parte di noi stessi, ma anche noi che siamo sue membra ci trasformiamo in culto vivente reso continuamente a Dio attraverso tutta la nostra esistenza»¹⁸³.

Cabasilas si presenta come testimone della più salda dottrina eucaristica, patrimonio comune dell'Occidente e dell'Oriente, sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, sull'importanza centrale di questo sacramento per la vita della Chiesa, sul suo rapporto di «fonte» e «culmine» rispetto agli altri sacramenti, sulla sua dimensione di banchetto e sulla sua dimensione escatologica. Non dimentica anche la necessaria preparazione per la santa comunione¹⁸⁴, l'importanza della comunione frequente¹⁸⁵ e il rapporto tra la confessione dei peccati e il sacramento eucaristico¹⁸⁶.

Nel suo discorso cristocentrico viene ricordata l'importanza dello Spirito Santo per il sacramento eucaristico. Il rito dello *zeon*¹⁸⁷ ad esempio – in cui il diacono versa un po' d'acqua bollente (duplice simbolo, come acqua e come fuoco, dello Spirito Santo), dicendo: «Fervore della fede, ricolma dello Spirito Santo», mentre il sacerdote, ponendo nel calice un frammento del Pane-Agnello, dice: «[Per la] Pienezza dello Spirito Santo»¹⁸⁸ – viene interpretato da Cabasilas nel suo *Commento della Divina Liturgia* come un'espressione della Pentecoste eucaristica¹⁸⁹.

Nella stessa opera (*Commento della Divina Liturgia*), Cabasilas tratta di altri temi cari alla tradizione teologica sul sacramento dell'Eucaristia, come il ruolo consacratorio dell'*epiclesi*¹⁹⁰, la dimensione sacrificale centrale dell'Eucaristia¹⁹¹ e la preghiera

¹⁸² SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 128.

¹⁸³ SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 133.

¹⁸⁴ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 59-60 (213-214). Su questo argomento cfr. PAPATHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, 131-132.

¹⁸⁵ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 34 (202).

¹⁸⁶ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* VII, 12 (341).

¹⁸⁷ Era «stato introdotto al tempo di Giustiniano, verso il 565, e veniva ricondotto al frotto di sangue e di acqua, sgorgato dal costato trafitto di Cristo, nel momento in cui fu “emesso lo Spirito”», IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, Dono e Mistero*, 647 (nota 647).

¹⁸⁸ Cfr. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 127-128.

¹⁸⁹ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 37, 1-7.

¹⁹⁰ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 29-30.

¹⁹¹ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 1-15.

per i defunti¹⁹².

Riguardo alla questione dell'*epiclesi*¹⁹³ eucaristica, l'equilibrio teologico di Cabasilas si rivela di grande utilità per il dialogo ecumenico in materia:

«Cabasilas comes to the remarkable conclusion that even though there are in the Latin liturgical usage practices that appear to him as erroneous, he nonetheless maintains that the theology of the Latin (Roman Catholic) Mass is uniform with the Greek (Orthodox) doctrine of the Eucharist.

Cabasilas' desire to understand Latin Eucharistic doctrine draws attention to modern dialogue between the Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. The Eucharist has been one of the issues considered to be among the uniting rather than dividing issues between the two traditions. The way in which the doctrine of the Eucharist was presented – notably the emphasis on epiclesis – in the 1992 *Catechism of the Catholic Church* gives a strong witness to the convergence between the Church of Rome and the Orthodox Church in this issue. Cabasilas' conclusions on the comparison between the Greek and Latin views of consecration of the Eucharist anticipate the modern ecumenical achievements»¹⁹⁴.

L'Eucaristia intesa come sacrificio si presenta come uno dei temi centrali del *Commento della Liturgia*, mentre ne *La Vita in Cristo*¹⁹⁵ l'Eucaristia viene presentata come realtà trasfigurante e operante la salvezza, luogo in cui l'umanità deificata di Cristo diventa nostra¹⁹⁶. Cabasilas è il primo e forse il solo dei teologi orientali ad offrire un'analisi quasi "scolastica" dell'Eucaristia come sacrificio individualizzabile liturgicamente nel momento della consacrazione¹⁹⁷. In quest'ultima si conciliano due principi assoluti della fede eucaristica: l'Eucaristia è veramente il sacrificio del corpo di Cristo e l'*ephapax* [l'unicità] del sacrificio di Cristo. Cristo viene presentato come il vero sacerdote e la vera vittima¹⁹⁸, mentre il prete è un suo ministro «delegato»¹⁹⁹.

¹⁹² Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 42, 1-13.

¹⁹³ P. Evdokimov scrive: «Sembra che attualmente la questione dell'*epiclesi* sia per il dialogo ecumenico tanto importante quanto quella del *Filioque*, giacché è soprattutto alla luce dell'*epiclesi* che si potrebbe insieme ri-situare correttamente il *Filioque*. L'*epiclesi* precisa i rapporti tra il Figlio e lo Spirito, e attraverso l'invocazione al Padre risale alla teologia trinitaria», EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, 131.

¹⁹⁴ METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 6.

¹⁹⁵ Qui Cabasilas riflette sull'opera redentrice del Signore (cfr. *La Vita in Cristo* I, 43-53 [88-92]) e insegna che attraverso i sacramenti i frutti della Redenzione di Cristo sono offerti all'anima di ogni cristiano (cfr. *La Vita in Cristo* I, 54 [92]).

¹⁹⁶ Cfr. CABASILAS, *La Vita in Cristo* IV, 26 (197). Cfr. anche MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 248.

¹⁹⁷ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 32, 8. Cfr. anche GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 26.

¹⁹⁸ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 30,9.

¹⁹⁹ Cfr. CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie* 46,12: «Le prêtre n'est qu'un serviteur, et qui ne tient même pas de son propre fonds ce titre de serviteur, car cela aussi lui vient de la grâce. Le sacerdoce n'est pas autre chose que le pouvoir d'accomplir le service des choses sacrées».

R. Bornert nota che Cabasilas è riuscito a superare le due tendenze presenti nella teologia bizantina che nel secolo XII si sono confrontate: la prima (sostenuta da Soterichos Panteugenēs) riduceva la celebrazione eucaristica ad un semplice ricordo della passione di Cristo, la seconda (di natura ultrarealista) affermava una reale manducazione della carne di Cristo. Contro la prima tendenza, Cabasilas insiste sulla realtà oggettiva del sacrificio, contro la seconda insegna la dimensione sacramentale del sacrificio, ossia che può rendersi presente nei segni, in modo incruento, l'unico sacrificio della croce²⁰⁰. Secondo Gouillard, «[Cabasilas] Venu plus tard [della sintesi eucaristica di Tommaso d'Aquino] et informé de celle-ci, on peut penser qu'il eût élaboré, dans la lumière propre de sa tradition, une synthèse comparable à celles des penseurs religieux de l'Occident»²⁰¹.

Cabasilas, guida e maestro della verità, come lo definisce Manuele Paleologo²⁰², ci ha introdotto lungo questa nostra ricerca al mistero della divina liturgia e, in particolare, al suo cuore: l'Eucaristia. In essa si raggiunge nel tempo «l'ultimo termine di ogni umano desiderio», in essa si vive nel tempo il vertice della vita in Cristo, mentre ci prepariamo per la risurrezione eterna. Questo teologo e mistico, che porta la dignità di laico, ci insegna che «le profondità del mistero sono accessibili a ogni uomo, in ogni situazione e in ogni tempo, quale che sia il posto che egli occupa nella società»²⁰³.

²⁰⁰ Cfr. R. BORNERT, *Le Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966, 233; SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 137.

²⁰¹ GOUILLARD, *Introduction*, in CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 28.

²⁰² Cfr. PAPATHANASIOU, *La prassi della comunione frequente secondo l'insegnamento di Nicola Cabasilas*, 138.

²⁰³ E. BIANCHI, *Discorso di apertura del Convegno*, in AA.VV., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, 20.

Riassunto

L'articolo si propone di presentare in un modo breve e schematico il contributo del capolavoro *La Vita in Cristo* di Nicola di Cabasilas, teologo e mistico bizantino del XIV secolo, alla teologia eucaristica. Grazie a una breve traccia bibliografica dell'autore, si può percepire l'equilibrio e la moderazione di un'opera che matura in un tempo conosciuto come il "rinascimento bizantino", segnato dalla contrapposizione tra una cultura umanista filolatina e una letteratura teologico-spirituale di matrice esicasta prevalentemente antilatina. Nicola, laico impegnato nelle vicende politiche del suo tempo, sulla scia della tradizione biblico-patristica offre all'Oriente e all'Occidente una delle più belle sintesi sulla dottrina eucaristica, che mette in rilievo il patrimonio comune delle due tradizioni e offre degli spunti importanti per uno sguardo reciproco rispettoso delle differenze.

Abstract

The article intends to present, in a brief and schematic way, the contribution of the masterpiece *Life in Christ*, wrote by Nicholas Cabasilas, Byzantine theologian and mystic of the fourteenth century, to the theology of the Eucharist. A summary of the biography of the author will help us better to understand the balance and moderation of a work which matures in a time known as the "Byzantine renaissance", a time marked by the contrast between a culture humanist pro-Latin and a theological-spiritual literature hesychast predominantly anti-Latin. Nicholas, a committed lay in the political events of his time, in the wake of biblical-patristic tradition of East and West, offers one of the best synthesis of the doctrine of the Eucharist, which highlights the common heritage of the two traditions and offers important elements for a mutual understanding respectful of differences.